

# ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

## TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI

### ARAŞTIRMALARI / MAKALELER



# ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

## TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI / MAKALELER

### EDİTÖRLER

Prof. Dr. Lokman TURAN

Doç. Dr. Oğuzhan SEVİM

Bu kitapta yer alan çalışmaların telif hakları Atatürk Üniversitesine ait olup çalışmalarda belirtilen her türlü düşünce, görüş, çıkarım ve bulgu yazarların sorumluluğundadır.

Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Haberleşme Adresi:

Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü, 25240, ERZURUM

Tel: +90 442 2361014

BASKI YILI: ARALIK 2017

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ YAYIN NO: 1224

ISBN

978-605-2278-61-1

## ONUR KURULU

**Prof. Dr. Ömer ÇOMAKLI**, Atatürk Üniversitesi Rektörü

## DÜZENLEME KURULU

**Prof. Dr. Lokman TURAN** (Düzenleme Kurulu Başkanı)  
**Doç. Dr. Rifat KÜTÜK** (Düzenleme Kurulu Başkan Yardımcısı)  
**Doç. Dr. Oğuzhan SEVİM** (Bilgi Şöleni Genel Sekreteri)

**Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ**  
**Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN**  
**Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ**  
**Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU**  
**Doç. Dr. Nesrin FEYZİOĞLU**  
**Doç. Dr. Bahadır GÜCÜYETER**  
**Doç. Dr. İsmail SEÇER**  
**Yrd. Doç. Dr. Durdağı AKAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Servet TİKEN**  
**Yrd. Doç. Dr. Fatih VEYİS**  
**Arş. Gör. İzzet ŞEREF**  
**Arş. Gör. Canan Nimet MERT**  
**Arş. Gör. Ahmet KARADOĞAN**  
**Arş. Gör. Ahmet KARABULUT**

## BİLİMSEL DANIŞMA KURULU

**Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN** (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mertol TULUM** (İstanbul Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Kazım YETİŞ** (İstanbul Aydın Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ekrem CAUSEVİC** (Zagreb Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Walter ANDREWS** (Washington Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Kerima FİLAN** (Saraybosna Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mirjana TEODOSİYEVIĆ** (Belgrad Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ** (Kosova Priştine Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Maria IVANICS** (Macaristan Szeged Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Edith Gülçin AMBROS** (Viyana Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Selim Sırrı KURU** (Washington Üniversitesi)  
**Dr. Adnan KADRİC** (Saraybosna Üniversitesi)  
**Dr. Amine Siljak JESENKOVIĆ** (Saraybosna Üniversitesi)  
**Dr. Marta ABDRİC** (Zagreb Üniversitesi)  
**Dr. Azra Abadzic NAVAEY** (Zagreb Üniversitesi)  
**Dr. Necmettin TURİNAY** (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)  
**Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Cemal KURNAZ** (Gazi Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Turgut KARABEY**  
**Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU**  
**Prof. Dr. Muhsin MACİT** (Anadolu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. İhsan SAFİ** (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Rıdvan CANIM** (Trakya Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Muhammet Nur DOĞAN** (İstanbul Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Azmi BİLGİN** (İstanbul Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN** (Trakya Üniversitesi)

**Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN** (Kayseri Erciyes Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mustafa KOÇ** (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Şahmurat ARIK** (Kastamonu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Firdevs GÜNEŞ** (Bartın Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ** (T.C. Kültür Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hayati AKYOL** (Gazi Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Nimet YILDIRIM** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU** (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Erdoğan ERBAY** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hatice AYNUR** (İstanbul Şehir Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR** (Ankara Hacettepe Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hasan KAVRUK** (Malatya İnönü Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK** (Malatya İnönü Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Kemal TİMUR** (Dicle Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Serhan Alkan İSPİRLİ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. A. Halim ULAŞ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Emine KOLAÇ** (Anadolu Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Gülhan ATNUR** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR** (Atatürk Üniversitesi)  
**Prof. Dr. Suat UNGAN** (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Fahri TEMİZYÜREK** (Gazi Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Bilal ÇAKICI** (Türk Dil Kurumu Başkan Yardımcısı)  
**Doç. Dr. Yavuz KARTALLIOĞLU** (Gazi Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Adem İŞCAN** (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Ahmet İÇLİ** (Ardahan Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Akif ARSLAN** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Atilla BATUR** (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Fatih KANTER** (Ahi Evran Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Süleyman EFENDİOĞLU** (Atatürk Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Funda KARA** (Atatürk Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Murat KACIROĞLU** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Melike GÖKCAN** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Mihrali CALP** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Latife Kırbaşoğlu KILIÇ** (Erzincan Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Nur Humeyra Özdemir EREM** (Erzincan Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan YILMAZ** (Erzincan Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Yasin Mahmut YAKAR** (Erzincan Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Müzahir KILIÇ** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Yasin KILIFFÇ** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Metin ERKAL** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKÇAY** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Ahmet TOPAL** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Beytullah KARAGÖZ** (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL** (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Emel HİSARCIKLILAR** (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

**Yrd. Doç. Dr. Fettah KUZU** (Gaziantep Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Hüsnâ KOTAN** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Mesut BULUT** (Bayburt Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Nazire ERBAY** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Recai KIZILTUNÇ** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Serkan ÇAKMAK** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Sevda ÖNAL** (Atatürk Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Halime ÇAVUŞOĞLU** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Meheddin İSPİR** (Erzurum Teknik Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Yusuf SÖYLEMEZ** (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Mehmet Celal VARIŞOĞLU** (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Behice VARIŞOĞLU** (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Yakup TOPAL** (Gümüşhane Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Kadir KIRBAŞOĞLU** (Gümüşhane Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Mehmet GEDİK** (Siirt Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ÖZYILDIRIM** (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
**Yrd. Doç. Dr. Muvaffak EFLATUN** (Gazi Üniversitesi)

## SUNUŞ

12-14 Mayıs 2016 tarihleri arasında birincisi gerçekleştirilen Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni'nde Türkçe öğretimi, klasik Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı ve yeni Türk edebiyatı ana temalarına yer verilmiş olup Türk diline gönül vermiş 200'ü aşkın bilim insanı Erzurum'da buluşturulmuştur. Bu bilgi şöleninde teorik ve uygulamalı çalışmalarını paylaşmak için başta TÖMER'ler ve Türkçe öğreten diğer tüm kurumlar olmak üzere bahsedilen alanlarda çalışan tüm akademisyen, öğretmen ve lisansüstü öğrencileri, yapmış oldukları araştırmaları tematik olarak hazırlanan oturumlarda katılımcılarla paylaşmışlardır.

Gerçekleştirilen bilgi şöleni sadece lisansüstü düzeye hitap etmemiş, lisans seviyesinde de epey ilgi görmüştür. Şölen, oturum aralarında lisans öğrencileriyle akademisyenlerin bir araya gelerek öğrenciler açısından zevkli bilim sohbetlerinin yapıldığı bir etkinlik hâline dönüşmüştür.

Tüm oturumlar tamamlandıktan sonra gerçekleştirilen kapanış oturumunda ise alanlarında öncü isimler tarafından bilgi şöleninde sunulan tebliğler genel olarak değerlendirilmiş, süreç boyunca paylaşılan çalışmalardan hareketle araştırmacılara önerilerde bulunulmuştur.

Bilgi şöleninde sunulan ve içeriği büyük oranda genişletilip tam metin olarak gönderilen çalışmalar, Atatürk Üniversitesi Sürekli Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi (ATASEM) ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından ortak hazırlanan **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları/Makaleler** adlı bu e-kitapta bir araya getirilerek yayımlanmıştır. Yurt içinde ve yurt dışında Türkçeye ve Türk edebiyatına gönül vererek bu e-kitabın ortaya çıkmasında katkısı olan tüm araştırmacılara şükran borçluyuz.

**Prof. Dr. Lokman TURAN**

**ATASEM Müdürü**

## İÇİNDEKİLER

SUNUŞ .....	1
İÇİNDEKİLER .....	2
ÖĞRENMEK İÇİN OKUMA .....	5
AHTERİ-İ KEBİR'DE KADIN ALGISI .....	19
HALK HİKÂYESLERİNDE ERKEK ŞAHIS KADROSU .....	33
ZİYA GÖKALP'İN HATIRLATTIĞI BİR KÜLTÜR KODU: POLVAN VELİ .....	46
KASTAMONU İLİ ARAÇ İLÇESİ'NDEKİ ADAK YERLERİ VE BU YERLER İLE İLGİLİ İNANIŞLAR .....	60
ÖMER SEYFETTİN'İN ÖYKÜLERİNDE DİLSEL BİLİNCE ÇAĞRI .....	76
AVANGARD DÖNEMİN ŞİİRİ KİTABE-İ SENĞİ MEZAR ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME.....	86
SÖZLÜ GELENEK İÇERİSİNDE ELAZIĞ MANİLERİNDEKİ MİTOLOJİK UNSURLAR .....	98
TOPLUMSAL ÇÖZÜLÜŞÜN KISKACINDA KADIN OLMAK: <i>AFRODİT BUHURDANINDA BİR KADIN</i> .....	111
TÜRKÇE VE SINIF ÖĞRETMENİ ADAYLARININ TOPLUMA HİZMET UYGULAMALARI DERSİNE YÖNELİK DÜŞÜNCELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ .....	121
SAİT FAİK'İN <i>LÜZUMSUZ ADAM</i> ÖYKÜSÜNDE MODERNİZMİN BUNALTISI.....	134
TÜRK DİLİNDE ANLAM DEĞİŞMELERİ VE NEDENLERİ .....	150
BERGAMA EFSANELERİ ÜZERİNE İŞLEVSEL BİR İNCELEME .....	169
ALMAŞ, ALMAŞ- VE ALMAŞIK KELİMELERİNİN KÖKENİ ÜZERİNE .....	176
CAHİT KÜLEBİ'NİN ŞİİR GÖRÜŞÜ .....	184
TARİHSEL METİNLERDE /+A/ VE /+I/ BİÇİM BİRİMLERİNİN İLĞİ HÂLİ EKİ İŞLEVİNDE KULLANILMASI .....	193
KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA VE KLASİK FARS EDEBİYATINDA GÜL VE NERGİS .....	208
YAPISALCI YAKLAŞIMLA MURADİ'NİN “SEHER BÜLBÜL HURUŞINDAN DÜ-ÇEŞME GELMEMİŞDÜR HÂB” GAZELİNİN ŞERHİ .....	225
ANADOLU AĞIZLARINDAKİ AKRABALIK İLİŞKİLERİNİ ANLATAN ÖRNEK VE MOTİF ADLARI.....	253
MUSTAFA KUTLU'NUN NUR HİKÂYESİNİN FOLKLORİK UNSURLAR BAKIMINDAN İNCELENMESİ .....	261
SON DÖNEM ÇAĞATAY ŞAİRİ MÜCRİM ÂBİD VE TÜRKÇE DİVÂNI'NDAKİ OĞUZ TÜRKÇESİ UNSURLARI.....	283
DİVAN ŞİİRİNDE “SEVGİLİ-KIBLE-KÂBE” İLİŞKİSİ İÇİNDE OLUŞTURULAN ANLAM UNSURLARI.....	297
ORHAN PAMUK'UN <i>SESSİZ EV</i> ROMANINDA KENDİ YAŞAMINDAN İZLER.....	326
<i>KİTÂB-I ATALAR SÖZİ</i> ADLI ESER ÜZERİNE .....	339
SÖYLEM ANALİZİ BAĞLAMINDA <i>SAATLERİ AYARLAMA ENSTİTÜSÜ</i> ROMANINA YÖNELİK BİR İNCELEME.....	371
ARAP HARFLERİNİN ISLAHI MESELESİ VE HARF İNKİLÂBINA GİDEN SÜREÇ .....	391
CEVRÎ'NİN MESNEVİ NAZİM ŞEKLİYLE YAZILMIŞ BİLİNMEYEN BİR MANZUMESİ ÜZERİNE .....	416
TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ'NDE KURUM PERSONELİNE YÖNELİK TÜRKÇE VE TÜRK DİLİ EĞİTİMİ ÇALIŞMALARI.....	434

İSTİÂRE PENCERESİNDEN NEDİM'İN GAZELLERİ .....	450
BAYBURT MAHALLE ODALARININ FOLKLORİK AÇIDAN İNCELENMESİ .....	472
ABAY KUNANBAYEV VE MEHMET AKİF ERSOY'UN ATALETE BAKIŞINDAKİ MÜŞTEREK YÖNLER .....	488
ŞAİR TEZKİRELERİNE GÖRE OSMANLI'NIN UNVANLI ŞEHİRLERİ .....	500
ÇOĞUL KODLAMA: TUTUN{AMA(Y)AN}LAR .....	523
ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE CENAZE RİTÜELİ: HACI BEKTAŞ ÖRNEĞİ .....	543
ŞAİRİN SÖZÜ SANSÜRÜN KISKACINDA: İLHAN BERK-GÜNAYDIN YERYÜZÜ .....	554
NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ, SUBHİZÂDE FEYZÎ VE AYNÎ'NİN SÂKÎNÂMELERİNDEN HAREKETLE KAHVENİN OSMANLI TOPLUMUNDAKİ 300 YILLIK DEĞİŞİMİ .....	564
BİR DEĞER OLARAK SERVET-İ FÜNÛN ROMANINDA NAMUS ALGISI .....	577
KARABÜK VE NARIN BÖLGESİNDE SU ADLARI .....	590
OĞUZ ATAY'IN HİKÂYELERİNDEKİ KAHRAMANLARIN KALABALIKLAR İÇİNDEKİ VAROLUŞ MÜCADELELERİ .....	595
TEK DİL ÇOK DİL SAVAŞLARI VE TÜRKÇE ÖĞRETİMİ .....	603
MEDYANIN HABER YAZIMINDA DİL KULLANIMI .....	618
TÜRKÇE ÖĞRETMENİ ADAYLARININ YAZILI ANLATIMA İLİŞKİN TUTUMLARI VE YAZILI KOMPOZİSYONDAKİ BAŞARI DÜZEYLERİ .....	633
BİR ANTİKAHRAMAN: RAİF EFENDİ .....	696
MERSİN BOYNUİNCELİ YÖRÜKLERİNDE HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI .....	706
KADIN SORUNUNA TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMININ ETKİSİ VE BİR ÖRNEK OLARAK TEVFİK FİKRET'İN KADIN KONULU ŞİİRLERİ .....	713
SÖZDİZİMİNDE 'YARGI'NIN YARGILANMASI .....	730
TÜRK HALK ANLATILARINI ÇÖZÜMLEME YÖNTEMİ OLARAK "GELENEKSEL YARDIMCI KALIBI" VE FİRDEVŞ ŞAH HİKÂYESİ .....	738
AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN KADIN ALGISINI KIRKANBAR MECMUASI ÜZERİNDEN OKUMAK .....	749
SON DÖNEM TÜRK HİKÂYECİLİĞİNDE AŞKTAN MODERN MELANKOLİYE DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM .....	772
AVANGARD DÖNEMİN ŞİİRİ KİTABE-İ SENĞİ MEZAR ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME .....	785
AHMET YESEVİ'NİN "DİVAN-I HİKMET" ESERİNDE ESKİ TÜRK KELİMELERİ .....	796
8. SINIF TÜRKÇE DERSİ MERKEZİ SINAV SORULARININ PISA OKUMA BECERİLERİ YETERLİLİKLERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ .....	804
KLASİK EDEBİYAT GELENEĞİNDE TASAVVUF VE RUH EĞİTİMİNE BİR ÖRNEKLEM: HAMDİ'NİN PENDİYYE-İ HAMDİYYE'Sİ .....	817
TOKLUMENLİ ÂŞIK SAİD* .....	835
CÂMİÜ'L-ENVÂR ALÂ TEFSİRİ'L-İHLÂS'TA ARUZ İMLASI VE MÜELLİFİN ARUZA DAİR TASARRUFLARI .....	841
YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE KONUŞMA BECERİSİNİN GELİŞTİRİLMESİNE YÖNELİK OYUN UYGULAMALARI ERZURUM ATATÖMER ÖRNEĞİ .....	851
KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE KALEM REDİFLİ ŞİİRLER .....	868
TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE TERİM SORUNU .....	891
İMDAT AVŞAR'IN HİKÂYELERİNDE ÇOCUKLAR .....	901
ESKİ ŞAİR MEKTUPLARINDA DUA GELENEĞİ .....	923



<b>MEDDAH BEHÇET MAHİR'İN KÖROĞLU ANLATILARINDA HALK HEKİMLİĞİ VE BAYTARLIĞI.....</b>	<b>941</b>
<b>DESTANLAR IŞIĞINDA BOZKIR KAVİMLERİNDE ASKERİ TEŞKİLAT .....</b>	<b>948</b>
<b>TOPLUMLARIN KENDİNİ BİLME /GERÇEKLEŞTİRME ARACI OLARAK SOSYAL BİLİMLER</b>	<b>959</b>
<b>DEDE KORKUT KİTABI'NDA SADAKAT VE İHANET .....</b>	<b>962</b>
<b>İLKÖĞRETİM 5, 6, 7 VE 8. SINIF TÜRKÇE DERS KİTAPLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERİN İŞLENİŞİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ .....</b>	<b>968</b>
<b>YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİM UZMANLARININ YETERLİK ÇERÇEVESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>975</b>
<b>YUNUS EMRE ENSTİTÜSÜ TÜRKÇE ÖĞRETİM SETİ C1 DÜZEY ÇALIŞMA KİTABI'NDAKİ NOKTALAMA HATALARI, YAZIM YANLIŞLARI VE ANLATIM BOZUKLUKLARI .....</b>	<b>981</b>
<b>LEHÇETÜ'L-LÜGAT'TE TÜRKÇE ASILLI KELİMELELER .....</b>	<b>1003</b>
<b>ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİNDE DİVAN ŞİİRİNİN YERİ (KARAMANLI AYNİ'NİN BİR KASİDESİ) / THE ROLE OF DIVAN POETRY IN ARABIC GRAMMAR EDUCATION (AN ODE OF AYNİ FROM KARAMAN) .....</b>	<b>1034</b>

# ÖĞRENMEK İÇİN OKUMA

## READING FOR LEARNING

Firdevs GÜNEŞ\*

### Özet

Okuma öğrenmenin kalbi, insan beyninin sınırsız bir becerisidir. İnsanlar bu sınırsız becerilerini kullanarak öğrenirler. Bu süreçte okumanın çeşitli türleri kullanılmaktadır. Bunlar anlamak, bilgilenmek, sorgulamak, eğlenmek, öğrenmek için okuma gibi sıralanmaktadır. Her birinin amacı, süreci ve becerileri farklıdır. İçlerinden en önemli olanı öğrenmek için okuma olmaktadır. Okuma, yazılı harf ve işaretleri çözümleme, bunları zihinde düzenleme, seslendirme ve anlama; yazılı metinlerdeki bilgileri alma, yorumlama ve öğrenme olarak açıklanmaktadır. Bu açıklamalarda okumanın iki farklı yönüne vurgu yapılmaktadır. Birinci aşamadaki işlemler “okuma öğretimi”, ikinci aşamadakiler ise “okuma eğitimi” ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle “okumayı öğrenme” ile “öğrenmek için okuma” birbirinden farklıdır. Öğrenmek için okuma “yazılı bilgileri anlama, bunları kendini geliştirmek, kişisel amaçlara ulaşmak, günlük yaşamı sürdürmek için evde, iş yaşamında ve toplumda kullanma becerileri” olarak tanımlanmaktadır. Öğrenmek için okumada, öğrencilere metinleri okuma, anlama ve öğrenme becerileri kazandırılmaktadır. Bunlar yeni bilgi ve beceriler edinme, yazılı mesajları anlama, kendini geliştirme, hayat boyu öğrenme, mesleki ve sosyal yaşama uyum sağlama için gerekli beceriler olmaktadır. Öğrenmek için okuma ya da okuyarak öğrenme bilgi edinmede özel bir yöntem olarak eğitimin her düzeyinde ve alanında gerekli olmaktadır. Bu becerilerle öğrencilerin sürekli okuması, öğrenmesi ve kendini hayat boyu geliştirmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Okuma, öğrenme, okuyarak öğrenme

### Abstract

Reading is the heart of learning and the limitless skill of the human brain. People learn using these limitless skills. Various types of reading are used in this process. They are to understand, to be informed, to inquire, to have fun, to read, to learn. Each one's purpose, process and skills are different. Reading is the most important thing to learn. The reading is explained as analyzing written letters and signs, arranging, sounding, and understanding them in mind, receiving, interpreting and learning of the information in written texts. In these explanations, two different aspects of reading are emphasized. The procedures at the first stage are about reading instruction while the second are about reading education. In other words, reading instruction and reading education are different from each other. Reading to learn is defined as “the ability to understand the written information, use those to improve self-confidence, achieve personal goals, and maintain daily life at home, at work, and in the community”. In order to learn, the students are gaining the ability to read text, understand and learn. These are skills to acquire new knowledge and skills, to understand written messages, to improve themselves, to learn lifelong, to adapt to professional and social life. Reading to learn or learning by reading is necessary at all levels and field of education as a special way of acquiring knowledge. With these skills, it is aimed that students constantly read, learn and develop themselves through life.

**Keywords:** Reading, learning, reading for learning

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, [firdevs.gunes@gmail.com](mailto:firdevs.gunes@gmail.com)

## 1.Giriş

Okuma günümüzün ve geleceğin en önemli anahtarıdır. Okuma doğuştan gelen bir beceri değildir. Bireyin yoğun çabaları sonucunda öğrenilmektedir. Bu nedenle okuma eğitimine küçük yaşlardan itibaren başlanmaktadır. Okuma aynı zamanda bireyin öğrenme, kendini geliştirme ve hayatına yön verme aracıdır. Bu süreçte okuma becerileri ile birlikte düşünme, anlama, sorgulama, sorun çözme gibi beceriler de önemli olmaktadır. Doğuştan zekânın yüksek olması zihinsel becerilerin yüksek olacağı anlamına gelmemektedir. Bunun için eğitim sürecinde öğrencilerin hem dil hem de zihinsel becerileri geliştirilmeye çalışılmaktadır. Böylece bilgiye ulaşma ve kullanma süreci kolaylaşmakta, bireyin gelişimi hızlanmaktadır.

Öğrenme sürecinde dilin çeşitli alanları kullanılmaktadır. Bunlar dinleme, konuşma, okuma, yazma, görsel okuma ve sunu olarak sıralanmaktadır. Araştırmalara göre öğrenme sürecinde en çok okuma becerileri kullanılmaktadır. Birey okuma yoluyla çeşitli bilgilere kısa sürede ulaşmakta, aktif olarak öğrenmekte ve kendini sürekli geliştirerek günlük yaşamında başarılı olmaktadır. Bir başka ifadeyle okuma, bireyin dil, zihinsel, duygusal, sosyal, kültürel gibi çeşitli yönlerden gelişimine katkılar sağlayan bir alandır. Okuma, aynı zamanda iletişim kurma, çağdaş toplumun gereklerini yerine getirme, bilinçli kararlar verme ve öğrenmeyi sürdürme gibi üst düzey becerilerin de gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu nedenle eğitim sürecinde öğrencilerin okuma becerilerini geliştirmeye öncelik verilmektedir.

Bilgi çağında yaşıyoruz. Bu çağda bilgiye ulaşma, kullanma ve kendini geliştirmenin çeşitli yolları vardır. Ancak en üstün bilgi alma, okuma yoluyla olmaktadır. Elektronik ilerlemeler, radyo, televizyon, telefon, gibi araçlar ne kadar gelişirse gelişsin, sözlü olarak bilgi aktarmada sınırlı kalmaktadır. Bir spiker, sanatçı, sunucu, aktör veya öğretmen dinleyicilere saatte en fazla 9000 kelime aktarabilmektedir. Oysa orta düzeyde bir okuyucu saatte 27 000 kelime okuyabilmektedir. Eğer bu okuyucu bazı okuma tekniklerini kullanır, okuma hızını artırırsa daha fazla bilgiye ulaşmaktadır. Bu durum hem günümüzde hem de gelecekte okuma yoluyla bilgi almanın dinlemeye göre daha üstün olacağını göstermektedir. Bu nedenle öğrencilerin okuma becerilerini erken yaşlarda geliştirmek ve bilgi hazinelerine ulaşmalarını kolaylaştırmak gerekmektedir (Güneş,2015,a).

Okuma öğrenmenin kalbidir. Aynı zamanda insan beyninin sınırsız bir becerisidir. İnsanlar bu sınırsız becerilerini kullanarak öğrenirler. Okuma sürecinde alınan bilgiler zihinsel kavramlara çevrilmekte, zihinde düzenlemeler yapılarak depolanmaktadır. Böylece okuma ve öğrenme bireyin çeşitli yönlerden değişmesini getirmektedir. Bu değişim önce zihinde başlamakta ardından davranış ve tutumlara doğru ilerlemektedir. Öğrenme çeşitli kaynaklarda “bireyin yaşantılar sonucu bilgi, beceri, davranış, tutum ve alışkanlıklarında meydana gelen uzun süreli değişimler” olarak açıklanmaktadır. Bu açıklamalarda öğrenmenin dört boyutuna vurgu yapılmaktadır. Birincisi çeşitli bilgi ve beceriler edinme, ikincisi bunları yaşantılar sonucunda kazanma,

üçüncüsü zihinde kavramsal düzenlemeler yapma, dördüncüsü de tutum ve davranışlarda değişme olmaktadır. Yani öğrenmenin gerçekleşmesi için sadece bilgi alma yeterli değildir. Alınan bilgilerin zihinde işlenmesi, bunların bireyin bilgi, beceri, davranış ve tutumlarında kalıcı bir değişime neden olması gerekmektedir. Böylece bireyin sürekli öğrenmesi ve kendini hayat boyu geliştirmesi söz konusu olmaktadır. Bu süreçte okuma ayrı bir önem taşımakta ve bireyin sınırsız öğrenmesini sağlamaktadır.

## 2. Okuma Nedir?

Okuma, günlük yaşamda okuma, bir yazıyı sesli okuma, anlama, içindeki bilgileri alma öğrenme gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumu Güncel Sözlükte okuma;

- *Bir yazıyı meydana getiren harf ve işaretlere bakıp bunları çözümlmek veya seslendirmek,*
- *Yazılmış bir metnin iletmek istediği şeyleri öğrenmek,*
- *Sesli olarak söylemek,*
- *Bir şeyin anlamını çözmek,*
- *Bazı belirtilerle bir anlamı, gizli bir duyguyu anlamak, kavramak,*
- *Bir konuyu öğrenmek için okulda, bir öğretmenin yanında veya yazılı şeyler üzerinde çalışmak, öğrenim görmek,”* olarak açıklanmaktadır.

Yabancı sözlüklerde ise okuma, “*Bir dilin harflerini tanıma, seslerle harfleri birleştirerek zihinde düzenleme, bunlara anlam ekleyerek seslendirme, bir metnin içindeki bilgileri alma, öğrenme, başkasını bilgilendirmek amacıyla yazılı bir metni sesli okuma, görsellerdeki veya yazılardaki işaretleri anlama ve yorumlama, bazı işaretleri yorumlayarak geleceği okuma,”* gibi anlamlarda verilmektedir (Larousse,2016; Güneş,2017).

Görüldüğü okuma, yazılı harf ve işaretleri çözümleme, bunları zihinde düzenleme, seslendirme ve anlama; yazılı metinlerdeki bilgileri alma, yorumlama ve öğrenme olarak açıklanmaktadır. Bu açıklamalarda okumanın iki farklı yönüne vurgu yapılmaktadır.

*Birincisi* okuma sürecinin temel işlemlerini içeren harfleri tanıma, seslerle birleştirme, bunları zihinde düzenleme, anlamlandırma ve seslendirme olmaktadır.

- *İkincisi* ise okuma sürecinin anlama işlemlerini içeren yazılı metnin içeriğini keşfetme, bilgi ve anlamları araştırma, yorumlama ve öğrenme olmaktadır.

Birinci aşamadaki işlemler *okuma öğretimi*, ikinci aşamadakiler ise *okuma eğitimi* ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle okuma öğretimi ile okuma eğitimi birbirinden farklıdır. Bu farkı ortaya koymak için birincisine ilkokuma öğretimi ikincisine ise okuma eğitimi denilmektedir. İlkokuma öğretimi okuma öğrenmeye, okuma eğitimi ise öğrenmek için okumaya yöneliktir. Yani ilki okuma öğretimine ikincisi ise öğrenmek için okumaya odaklanmaktadır.

İlkokuma öğretim sürecinde öncelikli amaç öğrencilere kelime tanıma becerilerini kazandırmaktadır. Bunlar ses ve harfleri tanıma, eşleştirme, birleştirme, hece ve kelimeleri tanıma, cümle oluşturma, bunları anlama, sesli okuma gibi işlem ve beceriler olmaktadır. Bu becerileri kazandırmadan, gerekli etkinlik ve aşamaları uygulamadan okuma öğretiminde ilerlemek güç olmaktadır. Bu aşamalar ve kazandırılacak beceriler şöyle sıralanmaktadır;

1. Harfleri tanımak ve birleştirmek için gerekli bilgi ve becerileri kazanma,
2. Hece ve kelimeleri tanıma, diğerlerinden ayırt etme ve seslendirme,
3. Yazılı bir metni sesli okuma,
4. Yazılı bir cümledeki bilgiyi alma ve anlama (Petit Larousse,1980;Chauveau,1990).

Bu aşamalarda gerekli becerilerin kazanılmasından sonra okuma süreci başlamaktadır. Okumayı öğrenme belirli bir sürede gerçekleşmekte ancak öğrenmek için okuma hayat boyu sürmektedir (Martinez, 1994). Okumayı öğrenmek okumayı, okumak ise öğrenmeyi ve gelişmeyi getirmektedir. Bunlar birbirinin devamı niteliğinde olan ancak farklı süreç ve becerileri gerektiren eğitim çalışmaları olmaktadır. Sınırsız öğrenme ve sürekli gelişme için öğrenmek için okuma becerilerine ağırlık verilmektedir.

### 3.Öğrenmek İçin Okuma

Öğrenmek için okumak nedir? Bu soru basit gibi görünmesine rağmen aslında çok karmaşıktır. Herkes bu soruya kendi anladığı biçimde cevap vermektedir. Ancak bu soru eğitim alanında önemli bir konu olmaktadır. Öğrenmek için okuma OCDE raporunda,“yazılı bilgileri anlamak, bunları kendini geliştirmek, kişisel amaçlara ulaşmak, günlük yaşamı sürdürmek için evde, iş yaşamında ve toplumda kullanma becerileri olarak tanımlanmaktadır (OCDE, 2000). Nonnon’a göre öğrenmek için okuma sadece okuma ve öğrenme becerilerinin geliştirilmesi ile sınırlı değildir. Aynı zamanda yazılı bilgilerle dünya arasında bireysel, zihinsel ve sosyal ilişkiler kurma aracıdır. Bu süreçte bilgi ve beceriler geliştirilmekte, yeni bilgilere uyum sağlanmakta ve dünya daha iyi yorumlanmaktadır (Nonnon, 2012).Öğrenmek için okuma konusunda okul temel bir rol oynamalı, öğrencilere metinleri okuma, anlama ve öğrenme becerileri kazandırılmalıdır. Ayrıca yeni bilgi ve beceriler edinme, yazılı mesajları anlama, kendini geliştirme, hayat boyu öğrenme, mesleki ve sosyal yaşama uyum sağlama için gerekli becerilere de ağırlık vermelidir (Gaussel, 2015).Öğrenmek için okuma ya da okuyarak öğrenme bilgi edinmede özel bir yöntem olarak eğitimin her düzeyinde ve alanında gerekli olmaktadır. Bu beceriler ortaöğretimde özel bir öneme sahip olmakta, araştırmalara göre ortaöğretim düzeyinde okuyarak öğrenmenin payı % 40 düzeyine çıkmaktadır. Kısaca okuyarak öğrenme öğrencilerin başarılı olmalarına ve iyi bir diploma kazanmalarına önemli katkılar sağlamaktadır (Cartier,2000; Güneş,2017).

Görüldüğü gibi öğrenmek için okumada öğrencilere nitelikli bir okuma eğitiminin verilmesi, bu süreçte yazılı metnin içeriğini keşfetme, anlama, bilgileri

araştırma, yorumlama, öğrenme gibi becerilerin kazandırılmasına ağırlık verilmektedir. Bu becerilerle öğrencilerin sürekli okuması, öğrenmesi ve kendini hayat boyu geliştirmesi amaçlanmaktadır. Günümüz eğitim yaklaşımı olan yapılandırıcı yaklaşıma göre okuma eğitimi sürecinde geliştirilecek beceriler üç aşamada ele alınmaktadır. Bunlar görme, anlama ve zihinde yapılandırma olmaktadır. Öğrenmek için okumada bu aşamalara ve gerekli becerileri kazandırmaya dikkat edilmektedir. Bunlar aşağıda verilmektedir.

**Görme:** Okuma süreci yazı ve resimlerin görülmesiyle başlamaktadır. Bu süreçte yazıların görüntüleri alınmakta ve beyne iletilmektedir. Gözde 130 milyon duyu alıcısı vardır. Bunlar aracılığıyla harf, kelime, rakam, şekil, resim vb. bilgiler toplanmakta ve seri olarak zihne aktarılmaktadır. Zihin, gözün topladığı bilgileri işleyerek anlamlar üretmektedir. Okuma sürecinde harf, hece ve kelime tanıma işlemlerinin doğru ve hızlı yapılması gereklidir (Güneş, 2014). Aksi takdirde yanlış anlamalar ortaya çıkmaktadır. Okuma becerilerini geliştirmek için kelimeleri doğru ve hızlı tanıma, okuma hatalarını önleme, akıcı ve doğru okuma gibi çalışmalar yapılmaktadır.

**Anlama:** Okuma sürecinde zihin anlamını keşfettiği kelimeleri birleştirmekte, anlamlı cümleler oluşturmakta, bunları sıralayarak metnin anlamına ulaşmaktadır. Bu süreçte dille ilgili bilgiler, çeşitli zihinsel beceriler (çıkarım yapma, hatırlama, bağ kurma, sınıflama, tahmin yapma, neden-sonuçları bulma vb.) ve kültürel bilgiler kullanılmaktadır (Mesnager, 1997). Anlama için metinde ilgi duyulan, önemli ve gerekli görülen bilgiler seçilmektedir. Araştırmalar, anlama sürecinde okuyucunun metindeki bilgileri aynen almadığını, bazı bilgileri seçtiğini, bazılarını atladığını veya eklediğini göstermektedir. Böylece okuyucunun anladığı anlam ile metnin anlamı farklı olmaktadır. Bu süreçte dikkat de çok önemli olmakta ve anlamayı etkilemektedir. Ayrıca tahmin etme, sorgulama, özetleme, anlamı açıklama gibi teknikler hem anlama hem de zihinsel becerileri geliştirmeye katkı sağlamaktadır. Bu nedenle dikkat ve anlama becerilerini geliştirme üzerinde durulmaktadır.

**Zihinde Yapılandırma:** Bu aşamada metinden seçilen bilgiler, düşünceler ve anlamlar, bireyin ön bilgileriyle bütünleştirilerek zihne yerleştirilmektedir (Giasson, 1995, Güneş,2013). Bunun için çeşitli yöntem ve teknikler uygulanmaktadır. Bunların başında okuyucunun okuma amacını belirlemesi, ön bilgilerini harekete geçirmesi ve tahmin yapması gelmektedir. Metnin anlamını tahmin etme, sorgulama, ilişkilendirme gibi işlemler okuma becerilerini geliştirmektedir. Ayrıca okuyucunun okuma ve anlama sürecini kontrol etmesi, gözleriyle yazılardan yeterince bilgi toplaması ve anlam ilişkilerini kurması gerekmektedir. Bu süreçte sıralama, sınıflama, sorgulama, analiz, sentez, değerlendirme vb. işlemler de önemli olmaktadır. Okuma sonunda okuyucunun okuma amacına ya da beklentilerine ulaşma durumu da gözden geçirilmektedir (Güneş,2013). Böylece zihinde yapılandırma ve öğrenme becerileri geliştirilmektedir

Görüldüğü gibi okuma becerileri üç aşamadaki çalışmalarla geliştirilmektedir. Bu aşamalar düz bir çizgi şeklinde değil iç içe geçmiş halkalar biçimindedir. Birey okuma sırasında bir taraftan görme, anlama ve zihinde yapılandırma becerilerini

geliştirmekte, bir taraftan da öğrendiklerini uygulamaktadır. Bir başka ifadeyle gözleriyle bilgileri almakta, çeşitli zihinsel işlemlerden geçirerek anlamakta ve ön bilgileriyle bütünleştirerek zihnine yerleştirmektedir. Bu becerilerle öğrencilere sınırsız öğrenmenin kapıları açılmaktadır.

#### 4. Temel İlkeler

Öğrenmek için okuma sadece görme, anlama ve zihinde yapılandırma becerileri ile sınırlı değildir. Bu süreçte dil, zihinsel, duygusal, sosyal, fiziksel olmak üzere bir dizi beceri geliştirilmektedir (Gaussel, 2015). Sürekli ve sınırsız öğrenme için okuma eğitiminde dikkate alınacak bazı temel ilkeler ve beceriler aşağıda verilmektedir(Güneş,2017).

***Okumak yazıların anlamını araştırmaktır.*** Okumak, sadece yazıları keşfetmek değildir. Okuma, aynı zamanda yazının anlamı araştırma ve yeni anlamlar oluşturmadır. Bir metindeki kelimelerin anlamını peş peşe sıralayarak ve onları toplayarak metnin anlamına ulaşmak mümkün değildir. Okuyucu yazıyı okumaya başlar başlamaz anlamak için ön bilgilerini kullanmakta ve çeşitli tahminler yürütmektedir. Tahminlerini doğrulayarak okumaktadır. Bu nedenle okuma süreci çeşitli zihinsel işlem ve becerilere dayalı olarak gerçekleştirilmektedir. Bunlar keşfetme, araştırma, ilişkilendirme, birleştirme, değerlendirme vb. olmaktadır (Güneş,2015).

***Okumak bilgileri zihinde işlemek demektir.*** Okuyucu metindeki bilgileri pasif olarak almaz. Tam tersine okuyucunun zihni okuma sürecinde çok aktif olarak çalışır. Zihin, gözün aldığı bilgileri ön bilgilerin ışığında anlar ve yorumlar. Metinden alınan bilgilerin işlenmesi okuyucunun zihninde yoğun bir çalışma gerektirir. Bunlar metindeki grafik işaretleri ve kelimeleri tanıma, anlamı bulma, doğrulama, metindeki gizli anlamı tahmin etme, belirgin bilgileri tamamlama, bilgiler arasında bağ kurma vb. olmaktadır. Bu işlemlerin yapılması okuyucunun bilgileri işleme dinamikliği ve kalitesiyle doğrudan ilgilidir. Okuyucu olmak bir metinden alınan bilgileri zihinde işlemeyi öğrenmek demektir. Bunun için aktif bir okuyucu olmak, ön bilgileri harekete geçirmek, metindeki bilgileri işlemeye yardım edecek zihinsel süreç ve becerileri geliştirmek gerekmektedir (Roy,1996).

***Okumak yazının anlamına gönüllü katkı yapmaktır.*** Yapılandırıcı yaklaşıma göre okuma, sadece yazıları keşfetme ve anlama değildir. Okumak, aynı zamanda yazının anlamına gönüllü katkı yapmaktır. Yani bireyin ön bilgileriyle yazının anlamını bulması, bunları birleştirerek yeni anlamlar oluşturmasıdır. Böylece okuyucu metni anlamının ötesinde, metindeki bilginin değerini ve önemini ölçmekte, yorumlamakta, yeni anlamlar oluşturarak metindeki bilgiyi genişletmekte, hatta yeni bilgiler üretmektedir. Okuyucu aynı zamanda bilgilerden ileride yararlanmak için bunları sistemli hale getirmekte ve zihninde düzenlemektedir. Böylece okumayla birlikte bilgiyi işleme ve genişletme becerilerini de geliştirmektedir(Güneş,2015).

***Okumak anlamı yapılandırmak demektir.*** Okumak, yazılı metinden anlam araştırma, bir anlam seçme ve yapılandırma olmaktadır. Bu durum bilgileri

zenginleştirme, hoş zaman geçirme, sorulara cevap verme, bir amacı gerçekleştirme olmaktadır. Okumak bir amaç, bir anlam ve bir niyet içermektedir. Okumayı öğrenmek yavaş yavaş yazının bir anlam deposu ve önemli bir kaynak olduğunu kabul etmeyi getirmektedir. Aynı zamanda metindeki grafik biçimlerinden metnin anlamına kadar her şeye dikkat etmeyi getirmektedir. Okumayı öğrenmek sorulara cevap aramayı öğrenmek ve bir sonuca ulaşmak demektir (Roy,1996).

**Okumak kendini ve dünyayı sorgulamak demektir.** Okumak, sorular sormak ve bunları araştırarak okumak demektir. Okumak, yazıyı izlemek, bilgileri almak, ön bilgilere dayanarak anlamak, ön bilgilerle yazının bilgilerini bütünleştirerek bir cevap oluşturmak demektir. Bu süreçte okuyucu kendi bilgileri ile yazıdaki bilgileri karşılıklı sorgulamaktadır. Kendi zihin yapısıyla yazıdaki düşünceleri karşılaştırarak hem kendini hem de dünyayı sorgulamaktadır. Okunan metin bir şiir, reçete, roman,gazete vb. olduğunda yazıyı sorgulama, keşfetme ve cevap arama işlemleri daha farklı yürütülmektedir.Böylece okuyucu hem kendi zihin yapısında değişiklikler yapmakta hem de dünya hakkında yeni bilgilere ulaşmaktadır (Güneş,2015).

**Okumak kendini ve okuma sürecini kontrol etmek demektir.** Okumak, okuma sürecinin bütün işleyişini gözlemek demektir. Yazıya eşlik etmek ve anlam zincirini izlemek demektir. Okumayı kontrol etmek, okumaya başlamadan önce sorular sormak ve bu sorular hakkında bilgi toplamak demektir. Okuma sonrası ulaşılan cevaplara göre kişinin kendisi ve yazı hakkında yorum yapması, cevapları keşfetme yöntemlerini tartışması, uygulama biçimini değerlendirmesi demektir. Böylece okuma, okuyucu tarafından iyi bir şekilde kontrol edilebilmekte ve dışarıdan bir bakışla gözlenebilmektedir. Bunun için okuma öncesi “okumayı kontrol etmeye hazırlanma işlemi” okuma sürecinin bir gereği olmaktadır. Bu işlemler okuyuculara öğretilmeli ve kendi okumasını kontrol etme alışkanlığı verilmelidir. Böylece kendi okumasından ve öğrenmesinden kendisi sorumlu tutulmalıdır (Güneş,2015).

**Okuma dil ve iletişim sürecidir.** Yazı bir tür kendini ifade etme ve iletişim kurma aracıdır. Yazıda dilin kelimeleri en iyi biçimde kullanılır ve yazım kuralları uygulanır. Yazı dünyası sözlerin yazıya aktarılması değildir. Yazı dünyasının kendine özgü bir takım kuralları vardır. Sözlü dünyanın cümleler her zaman tam değildir. Kelimeler kullanılırken bozulur, konuşmacılar arasında anlamı aktarmak ve daha açık hale getirmek için bu sürece mimikler jestler karışır. Sözlü dünyada insanlar birbirini görür ve duyar; iletişim sırasında anlaşılmayan durumlarda birbirine hemen müdahale eder. Oysa yazılı dilde sözel ve işitsel destekler kullanılmaz. Bu nedenle söz dizimi daha kesin olmalı, düşünce açık olmalı, tanımlamalar ayrıntılı olmalıdır. Yazar ve okuyucu arasında karşılıklı konuşma yok yazılı iletişim vardır. Yazı ortamsal anlamda değil, yani ortama bağlı değildir. Bu nedenle “söz uçar yazı kalır” denilmektedir. Yazı şimdiki zamanın ötesinde geçmişteki bilgi ve deneylerin aktarılmasına izin verir. Yazı okuma ile birlikte öğrenilir. Ancak okuma soyut yazı somuttur (Roy,1996).

**Okuma öğrenilen bir beceridir.** Okuma doğuştan gelen bir yetenek değildir. Okuyarak öğrenilmektedir. Okuma düzenli, sistemli ve aşamalı işlemlerle öğrenilmektedir. Önce sesleri ve harfleri tanıma, ardından kelime tanıma, anlama,



noktalama, okuma stratejilerini kullanma gibi becerileri geliştirerek öğrenilmektedir. Bu becerilerin hepsi kendi aralarında ilişkili birbiriyle etkileşim halindedir. Okuma sürecinde bütün bu alt beceriler genel bir beceri gibi uygulanmaktadır. Okuma bir dizi öğrenmenin ve bilgi hazinesinin kapısını açmaktadır. Örneğin okuyarak pasta yapılır, fotoğraf çekilir, kaykay yapılır vb. Bu nedenle son yıllarda okuma becerilerini geliştirme üzerinde önemle durulmakta ve düzeyi ölçülmektedir. Bilindiği gibi okuma okuyarak öğrenilir, farklı durumlarda uygulanır ve giderek geliştirilir. Okumayla birlikte çeşitli becerilerin geliştirilmesi de kolay olmaktadır (Roy,1996).

***Okuma metin ortam ve okuyucu arasında etkileşimi gerektirir.*** Okunanları anlama çeşitli etkenlere bağlıdır. Bunlar metnin okunabilirlik düzeyi, işlenen konu, okuyucunun ilgisi, güdülenme, konuyla ilgili bilgi düzeyi, okuyucunun amacı gibi sıralanır. Bunlar okuyucu, metin ve ortam olmak üzere birbiriyle ilişkili üç alanda toplanabilir (Giasson, 1995). Okuyucu anlamayı yönetmek için yaşamı boyunca geliştirdiği dünya ve dil hakkındaki bilgilerini kullanır. Araştırmalar okuduklarını anlamada okuyucunun ön bilgilerinin etkili olduğunu göstermektedir. Örneğin okuma becerilerinin gelişme düzeyi farklı okuyuculara aynı metin okutulduğunda bazıları iyi anlamakta bazıları da anlama sorunu yaşamaktadır. Okuma becerileri zayıf okuyucularda anlama sorunu daha büyük olmaktadır. Anlama okuyucunun işlenen konuyla ilgili deneyimleri ve duygularından da etkilenmektedir. Örneğin aile yaşamı üzerindeki bir metnin yorumu mutlu bir aile yaşamı ile mutsuz olanlarda farklı olmaktadır. Okuyucunun zevkleri ve ilgileri de okumayı etkilemektedir.

Okuyucu metinle etkileşim halindedir. Bu nedenle anlama düzeyi metnin konusuna, okunabilirliğe, kelimelere, kullanılan kavramlara, söz dizimine ve içerik düzenine bağlıdır. Bir metni anlamak için içerik bizim bildiğimiz konuyla ilgili olmalıdır. Hiç bilmediğimiz bir konuda yazılan metni iyi okuyucu bile olsak anlamada güçlük çekeriz. Bize yeni hiçbir şey öğretmeyen metin hiç ilgimizi çekmez. Okuyucu okuma ortamından da etkilenmektedir. Okuma ortamı, psikolojik, fiziksel, materyal, sosyal vb koşulları içerir. Psikolojik ortam okuyucunun amacını ve güdülenme durumunu etkiler. Fiziksel ortam, ısı, ışık, metin üretim kalitesi, kağıt, yazı gibi fiziksel koşullardan oluşmaktadır. Sosyal ortamdaki olumlu tutumlar, negatif kişiler, okuma sırasındaki davranışlar vb. okumayı etkilemektedir. Görüldüğü gibi okuma psikolojik, fiziksel, materyal, sosyal olmak üzere geniş bir ortamdan etkilenmektedir. Sonuç olarak okuma metin okuyucu ve ortam etkileşimi içinde öğrenilmektedir (Roy,1996).

***Okuma sosyal ortama bağlı bir uygulamadır.*** Okuma uygulamaları döneme ülkelere ve sosyal sınıflara göre değişmektedir. Okulda ve her yerde önerilmektedir. Eskiden kitap, gazete gibi araçlar az ve pahalıydı. Okuma bilen azdı. Çevrede, cadde ve metroda yazılar azdı. Günümüzde bunlar artı, halkın okuma yazma oranı yükseldi. Okuma okullaşma için önemli bir etkinlik haline geldi. Okumanın yararları yayıldı. Bazı yerlerde okuma alışkanlığı gündeme geldi. Küçük yaştan itibaren çocuklara kitap alınmaya başlandı. Onlara hikâyeler masalar okunmaktadır. Evlerde kitaplar arttı. Giderek yazılı iletişim öne çıktı. Sözlü yerine çoğu kişi yazılı iletişimi kullanmaya başladı (Wagner, 1984). Okuma bütün bu sosyal ortam ve aile ortamından

etkilenmektedir. Evde aile büyüklerini taklit ederek, okuyan kişileri gözleyerek çocukların okuma ilgisi arttı. Önce ailede giderek toplumda okuma öğrenme önem kazandı. Kısaca okuma sosyal ortama bağlı olarak gelişmektedir.

**Okuma sınırsız öğrenme ve gelişme aracıdır.** Günümüzde bilgiye ulaşma, kullanma ve yeni bilgiler üretmede okumanın ayrı bir önemi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle en üstün bilgi alma okuma yoluyla gerçekleşmektedir. Orta düzeyde bir okuyucu saatte 27 000 kelime okuyabilmektedir. Eğer bu okuyucu bazı okuma tekniklerini kullanır, okuma hızını artırırsa daha fazla kelime okuyarak daha fazla bilgiye ulaşmaktadır. Okuma aynı zamanda dil ve zihinsel becerilere en önemli katkıyı sağlayan bir öğrenme alanıdır. Okuma sürecinde alınan bilgiler işlenmekte, anlamı bulunmakta, zihinsel kavramlara çevrilmekte ve zihnimizde uzun süreli olarak depolanmaktadır.

**Öğrenen beyin mutlu beyindir.** Okuma ve öğrenme beyni doğrudan çalıştıran etkinlikler arasında yer almaktadır. Her organ gibi beynimizi de geliştirmek için çalıştırmak gerekmektedir. Beyin okuma ve öğrenme sırasında aralıksız çalışır, kendini yapılandırır, geliştirir ve nöronlar arasında bağlantılar kurar. Bu süreçte bilgileri işler, anlamlandırır ve öğrenir. Öğrenen beyin mutlu beyindir. Öğrencilerin etkili öğrenmesi için uygun ortamlar ve okuma materyalleri sağlamak gerekmektedir (Dehaene,2008).

Sonuç olarak öğrenmek için okumada dikkat edilmesi gereken temel ilkeler ve beceriler kısaca şu maddelerle özetlenebilir. Okuma;

- Öğrenilen ve uygulandıkça gelişen bir beceridir,
- Anlam kurma ve amaçları gerçekleştirme aracıdır,
- Zihinde bilgi işleme etkinliğidir,
- Kendine özgü kurallarla iletişim dünyasına açılma aracıdır,
- Dil, zihinsel, duygusal ve sosyal becerileri geliştirme aracıdır,
- Sınırsız öğrenme ve gelişme aracıdır.

Okumada bilgiyi öğrenmek kadar bilginin nasıl kullanılacağını da iyi bilmek gerekmektedir. Bilgi ve becerilerin geliştirilmesi, iyi kullanılması, tüketilmesi ve boşa harcanmaması için doğru yönlendirilmesi gerekmektedir. Bunun için zihinsel sermayeyi geliştirme, zihinsel kaynakları iyi kullanma, bilgiyi uygulamaya aktarma ve bilgiyi yönetme gibi kavramlar üzerinde durulmaktadır. Son yıllarda gelişmek, ilerlemek ve 21. yüzyıla uyum sağlamak için bilgiyi etkili ve verimli olarak kullanmak bir zorunluluk olmaktadır. Bu nedenle öğrenilen bilgileri iyi yönetmek gerekmektedir.

### 5.Bilgi Yönetimi

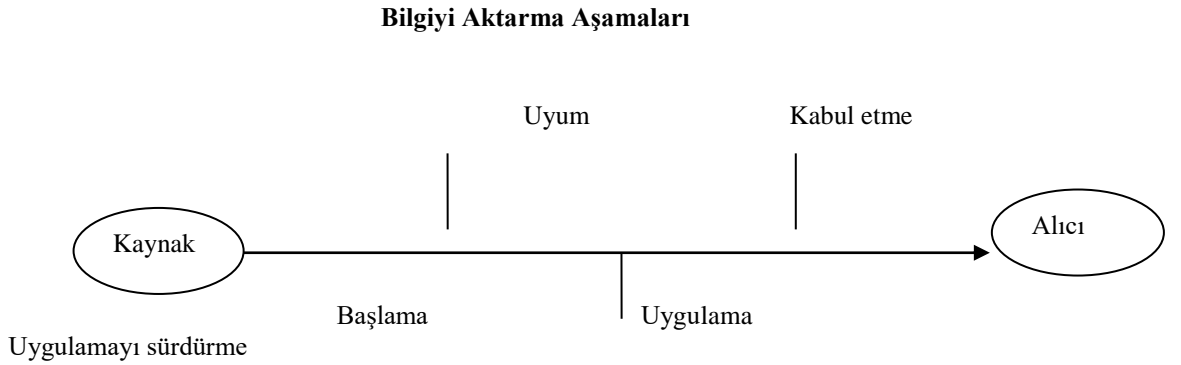
Öğrenmek için okuma ve sınırsız eğitim açısından bilgi yönetimi becerilerinin geliştirilmesi ile bilginin iyi yönetilmesi gerekmektedir. Bilgi yönetim sürecini açıklamak için Alavi ve Leidner (2001) tarafından bir model önerilmiştir. Modelde bilgi yönetim süreci *üretim*, *paylaşma*, *transfer (aktarma)* ve *kullanma(genişletme)* olmak üzere dört aşamaya ayrılmıştır. Birinci aşama yani *üretim* aşaması bilgiyi işleme ve geliştirme sürecini kapsamaktadır. İkinci aşama *paylaşma* olmakta, bilgileri düzenleme, özetleme,

depolama, yayınlamayı içermektedir (Gagnon,2001; Mercier, 2007). Bu aşama bilginin zihinde düzenlenmesi ve geliştirilmesi işlemlerini de içine almaktadır. Üçüncü aşama bilginin *taransfer* edilmesi yani aktarılmasına yöneliktir. Bu aşamada çeşitli tür, düzey ve biçimlerde olan bilgiler bireylere veya gruplara aktarılmaktadır. Son aşama ise *kullanma(genişletme)* olmaktadır. Bu aşamada bilgi belirli ortamlarda uygulanmakta, ekleme veya çıkarmalar yapılmakta, değiştirilmekte ve geliştirilerek önemli bir kaynak oluşturulmaktadır. Bilgi uygulandıkça gelişmekte ve yeni bilgilere temel olmaktadır (Gagnon, 2001).

Bilgi yönetim sürecinde en zor aşamalar bilgiyi üretme ve aktarma olmaktadır. Bilindiği gibi teknoloji bilgiye erişme, paylaşma ve depolama çalışmalarını hızla kolaylaştırmakta ancak bilgiyi üretme ve uygulamaya aktarmada ciddi sorunlar görülmektedir. Bir başka ifadeyle çoğu kişi bilgiye kolay erişmekte ve paylaşmakta ancak bilgiyi uygulamaya aktarma ve yeni bilgiler üretmede sıkıntı yaşamaktadır. Oysa içinde yaşadığımız bilgi çağındaki hızlı gelişmelere uyum sağlamak için bireylerin bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve üretme becerilerini geliştirmesi gerekmektedir. Bu konuda eğitimciler önemli görevler düşmektedir. Eğitimcilerin bilgiyi iyi yönetmeleri ve bu becerileri öğrencilere iyi öğretmeleri beklenmektedir.

### 5.1.Bilgiyi Uygulamaya Aktarma

Bilgi yönetimi sürecinde önemli aşamalardan biri bilgiyi aktarma aşaması olmaktadır. Bilgiyi uygulamaya aktarma iki boyutta gerçekleşmektedir. Birincisi çeşitli tür ve düzeylerdeki bilgilerin kişi ve gruplara aktarıldığı süreç olmaktadır.İkincisi ise öğrenilen bilgilerin uygulamaya aktarıldığı süreç olmaktadır.Bu süreçlere ilişkin çeşitli modeller geliştirilmiştir. Szulanski (1996) alandaki bütün modelleri ve aşamaları birleştirerek yeni bir model oluşturmuştur. İletişim sürecindeki verici ve alıcı arasındaki mesaj aktarım işleminden hareketle geliştirilen bu modelde çeşitli aşamalara yer verilmiştir (Berthon,2003;Güneş,2016). Bu model aşağıdaki şemada gösterilmektedir.



Szulanski (1996) modeline göre bilgiyi aktarma süreci, *başlama*, *uyum*, *uygulama*, *kabul etme* ve *sürdürme* olmak üzere 5 temel aşamadan oluşmaktadır.

- Birinci aşama *başlama* olmakta, bir ihtiyaç ya da sorun olduğunda alıcı kaynakla iletişime geçmekte ve ihtiyacına yönelik bilgileri almaktadır.
- İkinci aşamada alıcı bilgileri kendine göre değiştirmekte ve uyarlamaktadır. Bu aşamada Piaget'e göre zihinde özümleme ve alışma işlemleri yapılmakta, bilgiye aşama aşama *uyum* sağlanmaktadır.
- Üçüncü aşamada *uygulama* yer almaktadır. Alıcı kaynaktan aldığı ve zihnine yerleştirdiği bilgileri kendi zihinsel şemalarına göre kullanmaya başlamaktadır. Bu aşama alıcının bilgileri uygulama sırasında görmesi, tanımlaması ve sorunu çözmesi ile sonuçlanmaktadır. Uygulama aşaması eleştirel bir özellik taşımaktadır. Çünkü alıcı bu aşamada aldığı bilgileri denemekte ve amaca ulaşma durumunu izlemektedir. Bu aşamada bazen bilgileri iyi kullanma, uygulama ve uygun ortam hazırlama konusunda sorunlar yaşanmaktadır.
- Berthon (2003) bu modele *kabul etme* aşamasını eklemiştir. Alıcı uyguladığı bilgileri beğenir ve kabul ederse bunları sürekli olarak kullanmaktadır. Bu aşamada aktarılan bilgiyi kullanma durumu ve düzeyi ortaya çıkmaktadır (Berthon, 2003).
- Son aşama *uygulamayı sürdürme* yani *bilgiyi kendine mal etme* aşaması olmaktadır. Bu aşamada artık bilgi alıcının önemli bir kaynağı olmaktadır. Alıcı bilgiyi uygulayarak amacına ulaşmış ve hedeflerini gerçekleştirmiştir. Böylece bilginin aktarılma süreci tamamlanmıştır (Berthon, 2003; Gagnon, 2001; Güneş 2016).

Bilgiyi aktarma süreci eğitim öğretim çalışmalarının kalbini oluşturmaktadır. Bu süreçte öğrencilerin öğrendikleri bilgileri bir görevden diğerine, bu yıldan gelecek yıla, okuldan eve, okul ortamından iş ortamına aktarmalarını sağlamaktır. Aktarmaya götüren öğrenme deneyimleri ile türlerini iyi anlamak gerekmektedir. Öğrenilen bilgileri basitten karmaşık ortamlara aktarma, ilk öğrenilenleri yeni durumlara uyarlama yani dikey ve yatay aktarma süreçlerine önem verilmektedir (Bissonnette ve Richard, 2005). Kısaca eğitimcilerin bilgiyi aktarma süreç ve aşamalarına gereken önemi vermeleri, öğrenme ve öğrenmeyi öğrenme becerilerini geliştirmeleri, kendilerini ve öğrencilerini iyi yetiştirmeleri beklenmektedir. Bu becerilerin geliştirilmesi hayat boyu öğrenme çabalarını güçlendirici olmaktadır.

## 5.2. Hayat Boyu Öğrenme

Günlük yaşamda bireyin sahip olması gereken çok sayıda beceri bulunmaktadır. Bunlar alanlara, eğitim düzeyine, cinsiyete, yaşa, mesleğe, döneme ve araçlara göre çeşitli biçimlerde sınıflandırılmaktadır. Bu konuda Avrupa Birliği tarafından 2006 yılında "Yaşamboyu Öğrenme İçin Anahtar Beceriler" başlığı altında belirlenen sekiz anahtar beceri önemli olmaktadır. Bunlar;

- *Anadilde iletişim becerileri:* Bireyin düşünce, duygu ve gerçekleri hem sözlü hem de yazılı biçimde (dinleme, konuşma, okuma ve yazma) ifade etme, yorumlama, toplumsal ve kültürel ortamlarda uygun şekilde iletişimini içermektedir.
- *Yabancı dilde iletişim becerileri:* İkinci bir dilde dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerileri, başka kültürleri tanıma ve anlama becerileri olmaktadır.
- *Matematik, fen ve teknoloji becerileri:* Bunlar soyut düşünme ve günlük yaşamda karşılaşılan sorunları çözmek için gerekli temel becerileri kapsamaktadır. Fen ve teknoloji becerileri, bilimsel yöntemleri kullanarak doğayı açıklama, bilgileri uygulamaya aktarma ve kullanmayı kapsamaktadır.
- *Sayısal beceriler:* Bilgi toplumunun ihtiyaç duyduğu teknolojiler ile bilgi ve iletişim teknolojileri becerileri olmaktadır.
- *Öğrenmeyi öğrenme becerileri:* Bu öğrenmenin peşine düşme ve ısrarcı olma becerisidir. Bireyin öğrenme ihtiyaç ve süreçlerinin farkında olması, bunun için çeşitli zorluklarla başa çıkmasını kapsamaktadır. Bu amaçla yeni bilgi ve beceriler kazanma, kendine uyarılma ve bundan yararlanmayı ifade etmektedir.
- *Sosyal ve vatandaşlık becerileri:* İş ve sosyal yaşama etkili ve yapıcı biçimde katılma, sosyal çatışmaları çözme becerilerini içermektedir.
- *Girişimcilik ve yenilikçilik becerileri:* Girişimcilik, bireyin düşünceleri eyleme dönüştürme becerisidir. Yaratıcılık ve yenilik becerileri ile plan ve proje yönetme becerilerini de bu grupta ele alınmaktadır.
- *Kültürel farkındalık ve ifade becerileri:* Bunlar müzik, sahne sanatları, edebiyat, görsel sanatlar, kitle iletişim araçları vb. yollarla görüş, deneyim ve duyguları yaratıcı bir şekilde ifade etme becerilerini kapsamaktadır (FAPEO, 2011, Union Europe, 2007).

Okuma yoluyla bu becerilerin hepsi dikkate alınmakta ve aşamalı olarak geliştirilmeye çalışılmaktadır.

## Sonuç

Öğrenme insanların en önemli özelliğidir. Bu özellik anne karnında başlamakta ve yaşam boyu sürdürmektedir. Öğrenen birey önceki durumdan farklı biri olmakta, çeşitli yönlerden değişmektedir. Bu değişim önce zihinde başlamakta ardından davranış ve tutumlara doğru ilerlemekte, zamanla kalıcı olmaktadır. Sürekli öğrenen birey zamanla dil, zihinsel ve sosyal becerilerini geliştirmekte, geleceğine yön vermektedir. Bu süreçte okuma önemli bir etken olmakta ve sınırsız öğrenmeyi sağlamaktadır.

Sürekli değişen ve gelişen çağa uyum sağlamak için okuma, anlama, düşünme, öğrenme, kendini geliştirme vb. beceriler zorunlu olmaktadır. Bu süreçte öğrenmek için okuma bilgiyi alma, anlama, üzerinde düşünme, sorgulama, öğrenme ve yeni bilgiler üretme sürecine doğrudan katkı sağlamaktadır. Ayrıca sosyal yaşamda bireyin kişiliğini geliştirme, yaşadığı toplumla sağlıklı ilişkiler kurma, mesleğini geliştirme ve iş yaşamında ilerleme açısından önemli yararlar sağlamaktadır. Bu nedenle okuma ve sınırsız öğrenme becerilerini geliştirmeye önem verilmeli, sürekli okuyan, araştıran, öğrenen, kendinin ve ülkemizin geleceğine yön veren bireyler yetiştirilmelidir.

### **Kaynaklar**

- Alheit,P. ve Dausien,B.(2005). Processus de formation et apprentissage tout au long de la vie, *L'orientation scolaire et professionnelle*, Vol:34/1, 30 Eylül 2016 tarihinde <http://osp.revues.org/563> ; DOI : 10.4000/osp.563 adresinden erişilmiştir.
- Cartier,S.(2000).Cadre conceptuel d'analyse de la situation d'apprentissage par la lecture et des difficultés éprouvées par les étudiants, *Res Academica*, 18 (1 ve 2).
- Chauveau,G.(1990). *Acte de Lecture et Decodage, SPIRALE, Revue de Recherches en Éducation, 1990 N° 3 (31-50)*
- Conseil de l'Europe.(1970). Education Permanente ,Strasbourg:Conseil de l'Europe.
- Dehaene,S.(2008). *Les Neurones de la lecture*, Paris :Éditions Odile Jacob.
- Gaussel, M. (2015). *Lire pour apprendre, lire pour comprendre*. Dossier de veille de l'IFÉ, n° 101, mai. Lyon : ENS de Lyon. 13 Aralık 2016 tarihinde <http://ife.enslyon.fr/vst/DA/detailsDossier.php?parent=accueil&dossier=101&lang=fr> adresinden erişilmiştir.
- Giasson, J. (1995). *La lecture : De la théorie à la pratique*, Éditeur Gaëtan Morin, Montréal.
- Güneş, F. (2017). *Okuma ve Sınırsız Öğrenme*, Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi The Journal of Limitless Education and Research, Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 1, 1-20.
- Güneş, F. (2016). *Bilgiden Beceriye Sınırsız Eğitim*,Sınırsız Eğitim ve Araştırma Dergisi The Journal of Limitless Education and Research, Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1, 1-19

- Güneş, F. (2015,a).*Etkinliklerle Hızlı Okuma ve Anlama*, Ankara:Pegem A Yayınları
- Güneş, F. (2015,b).*Eğitim ve Zihinsel Değişim (Education and Mental Change)*, Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi / Bartın University Journal of Faculty of Education, Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue:1,Yaz/ Summer, 2015, Sayfa:1-20, Bartın. doi number: 10.14686/ BÜEFAD.2015111011
- Güneş, Firdevs (2014). *Sınıf Yönetimi Yaklaşım ve Modeller*, Ankara:PegemA Yayınları
- Güneş, Firdevs (2013). *Türkçe Öğretimi Yaklaşımlar ve Modeller*, Ankara:Pegem A Yayınları
- Martinez, J.P. (1994). Le concept de prévention des difficultés d'apprentissage. Actes du X. Congrès,Association Préscolaire du Québec.
- Nonnon, É.(2012). Dimension épistémique de la lecture et construction de connaissances à partir de l'écrit : enjeux, obstacles, apprentissages, *Repères. Recherches en didactique du français langue maternelle*, n° 45, p. 7-7.
- OCDE (2000). *La littératie à l'ère de l'information*. Paris : OCDE.
- Roy,S.(1996).*Enseignement et apprentissages de la lecture en alphabétisation*, Production de la table de concertation en alphabétisation de Montréal.

## AHTERİ-İ KEBİR'DE KADIN ALGISI

H. Ahmet KIRKKILIÇ\*

Lokman TURAN\*\*

Oğuzhan SEVİM\*\*\*

### Özet

*Ahteri-yi Kebir* Türk dil ve din bilgini *Ahteri Muslihuddin Mustafa el-Karahisari* (öl. 1560) tarafından 1545 yılında telif edilmiştir. Yazarın içlerinde *Tarih-i Ahteri* de dâhil olmak üzere genelde fıkhi konularda Türkçe ve Arapça eserleri vardır. Eser *elif, be, te...* sırasına göre tertip edilen Türkçe, Arapça karşılıklı, Arapça izahlı, orta ölçekli bir sözlüktür. Günümüzde kullanılmayan birçok kelime ve deyim yer vermesi esere büyük bir önem kazandırmaktadır. Prof. Dr. H. Ahmet Kırkılıç ve Prof. Dr. Yusuf Sancak'ın günümüz Türkçesine aktardığı *Ahteri-yi Kebir* 2009 yılında *a, b, c* diziniyle; *elif, be, te* dizini ve gözden geçirilmiş şekliyle Türk Dil Kurumu tarafından ikinci kez basılmıştır. Eser pek çok konuya dair farklı bilgiler ihtiva etmektedir. Bildiride *Ahteri-yi Kebir*'de kadınla ilgili olarak 300 madde içinde 277 niteleme bulunmaktadır. Ait olduğu dönemdeki kadın algısının ortaya çıkarılmasının düşünce dünyamıza katkıda bulunması amacıyla eser tarandı ve genel olarak kadın; olumlu kadın, doğurgan kadın, olumsuz kadın, kendini erkeğe benzeten kadın, ahmak kadın, üzerine kuma gelen kadın, yeniden evlenen kadın; doğum, çocuk, meslek, beceri, çocuksuzluk, erkek, süt, cima, isim ve yerle ilgili hususlar şeklinde çeşitli başlıklar tasnif edildi. Bu başlıklar içindeki nitelemelerin hangi madde içinde yer aldığı belirtildi. Benzeri pek çok konu aynı tarzda ele alınarak yeni çalışmalarla düşünce dünyamıza yeni bakış açıları kazandırılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahteri, Ahteri-yi Kebir, Ahteri Muslihuddin, Kadın, Kadın Algısı.

### Giriş

Kadınla ilgili 277 niteleme 300 madde içinde zikredilmektedir.

### Genel olarak kadın

erin *avratı*

bk. *halil*

kişinin *avratı*

bk. *ırs*

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı

\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı

\*\*\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı



kişinin kendi <i>avratı</i>	bk. <i>hannet</i>
<i>avratlar</i>	bk. <i>me'tem, sirb</i>
<i>avratlar cemaati</i>	bk. <i>nisâ, nisvet, tummat</i>
<i>avrat vermek</i>	bk. <i>ihâl</i>
er görmüş <i>avrat</i>	bk. <i>kinnet, seyyib</i>
ersiz <i>avrat</i>	bk. <i>eyûm, eyyim</i>
<i>avratın zevci anası</i>	bk. <i>hamât</i>
şu <i>avrat</i> ki aşâyirinden gayra nikâhlanmış ola	bk. <i>nezî'at</i>
şu <i>avrat</i> ki veledin veya erin yitirmiş ola	bk. <i>fâkid</i>
eri olmayan <i>avrat</i>	bk. <i>âhil</i>
eri olmayan <i>avrat</i> evvel ere varsın gerek varmasın	bk. <i>ermelet</i>
erinden ayrılmış <i>avrat</i>	bk. <i>ermelet</i>
şu erli <i>avrat</i> ki evvelki zevcinden veledi olabk.	bk. <i>lefût</i>
erini seven <i>avrat</i>	bk. <i>arûb</i>
gönlü mütekebbire <i>avrat</i>	bk. <i>belhâ</i>
otuz yaşından tecavüz eden <i>avrat</i>	bk. <i>kehlet</i>
üç kez zevci fevt olmuş <i>avrat</i>	bk. <i>müsfi</i>
zevci kaybolan <i>avrat</i>	bk. <i>azebet, mu'allakat</i>

#### **olumlu kadın tasviri**

ak tenli <i>avrat</i>	bk. <i>remmâ</i>
genç <i>avrat</i>	bk. <i>re'ed, rü'ûd, şebbet</i>
gökçek ağızlı <i>avrat</i>	bk. <i>reşûf</i>
gövdeli büyük <i>avrat</i>	bk. <i>beddâ</i>
gövdeli cesîme <i>avrat</i>	bk. <i>hürkûlet</i>
gövdeli semiz <i>avrat</i>	bk. <i>behandât</i>
gövdeli ve semiz <i>avrat</i>	bk. <i>zinâk</i>

gövdesi yumuşak <i>avrat</i>	bk. <i>mermâret</i>
gözleri büyük <i>avrat</i>	bk. <i>aynâ</i>
gözleri büyük ve şedîdü'l-hamra olan <i>avrat</i>	bk. <i>cahmâ</i>
gözü ziyade kara ve büyük olan <i>avrat</i>	bk. <i>da'câ</i>
gözünün ağı ve karası şiddetle ak ve kara olan <i>avrat</i>	bk. <i>havrâ</i>
güzel ak yüzlü <i>avrat</i>	bk. <i>zehrâ'</i>
güzel nazik cemile <i>avrat</i>	bk. <i>berehrehet</i>
güzel yüzlü ak <i>avrat</i>	bk. <i>beyzâ</i>
hilkati güzel iyi <i>avrat</i>	bk. <i>demcelet</i>
ince belli <i>avrat</i>	bk. <i>mühefhefet, kabbâ</i>
ince kemikli <i>avrat</i> ki genç ve güzel ola	bk. <i>har'abet</i>
incikleri ince <i>avrat</i>	bk. <i>ka'vâ</i>
kaşları arası açık olan <i>avrat</i>	bk. <i>belcâ</i>
kendine bezek	bk. <i>hâliyet</i>
kızıl <i>avrat</i> ahmer	bk. <i>hamrâ</i>
<i>avrat</i> ki ebedî yerinde sabit ola	bk. <i>ka'sâ</i>
<i>avrat</i> ki kendi saçına gayrın saçın ulaştırı	bk. <i>muvâsîlat</i>
<i>avrat</i> ki tavîletü'l-hulk ola	bk. <i>memkûret</i>
kuvvetli ve genç <i>avrat</i>	bk. <i>fetât</i>
küçürek memeli <i>avrat</i>	bk. <i>ceddâ</i>
levni kızıl olup sevâda mail olan	bk. <i>havvâ</i>
mestûre <i>avrat</i>	bk. <i>harîdet</i>
muganniye <i>avrat</i>	bk. <i>kernebet</i>
mührâ ve kâbîni olan <i>avrat</i>	bk. <i>mehîret</i>
nazik <i>avrat</i>	bk. <i>meldâ</i>
nazik ve derisi yumuşak <i>avrat</i>	bk. <i>raqrâkat</i>
nazik ve yumuşak tenli genç <i>avrat</i>	bk. <i>gaydâ</i>

<i>avrat</i>	omcası (Omuz) ve uylukları (Bacağın kalçadan dize kadar olan kısmı) büyük etli	bk. <i>rekrâket</i>
	oturak yeri (Makat, kıç, sağrı) etli ve büyük olan <i>avrat</i>	bk. <i>sethâ'</i>
	rahmi dar <i>avrat</i>	bk. <i>resûf</i>
	sâğları güzel <i>avrat</i>	bk. <i>mevlûret</i>
	semiz <i>avrat</i>	bk. <i>dâl, gaylet, habendât</i>
	semiz etli <i>avrat</i>	bk. <i>urükrüket</i>
	serî'atü'l-meşy olan <i>avrat</i>	bk. <i>şemşelik</i>
	sürmeli <i>avrat</i>	bk. <i>kehlâ</i>
	sözü gökçek (Güzel, sevimli, hoş) ve hulku iyi <i>avrat</i>	bk. <i>âniset</i>
	şu <i>avrat</i> ki kesiretü's-salâh ola	bk. <i>hasnâ</i>
	şu <i>avrata</i> derler ki inde'l-kıyâm zaaf ve süstlüğü (Gevşeklik, pörsüklük) ola	bk. <i>enât</i>
	şu <i>avrata</i> derler ki levni sevâda mail ola	bk. <i>havrâ</i>
	şu <i>avrat</i> ki başına örtü koymuş ola	bk. <i>mu'teciret</i>
	şu <i>avrat</i> ki er ile muhâlata ettikte şiddet-i şevkinden hemen inzal ede	bk. <i>her'at</i>
	şu <i>avrat</i> ki uylukları (Bacağın kalçadan dize kadar olan kısmı) ve ucaları (Oturak yeri, kıç, sağrı) ince ve arık ola	bk. <i>meshâ</i>
	şu <i>avrat</i> ki hicap içinde mestûre olup yüzünden nikabın gidermeye	bk. <i>âbiyet</i>
	şu <i>avrat</i> ki rahmi ziyade dar bitişik ola	bk. <i>hâyıs</i>
	şu <i>avrat</i> ki uylukları arık (Zayıf, cılız) ve etsiz ola	bk. <i>masvâ</i>
	uzun boylu <i>avrat</i>	bk. <i>kavdâ, şatbet</i>
	uzun boyunlu <i>avrat</i>	bk. <i>ankâ, aytâ</i>
	yeynicek (Hafiflik; çabukluk, çeviklik) ve gökçek (Güzel, sevimli, hoş) <i>avrat</i>	bk. <i>la''atet</i>
	yumuşak tenli <i>avrat</i> ;	bk. <i>ga'det</i>
za'ife <i>avrat</i>	yürüdükte iki uyluğu (Bacağın kalçadan dize kadar olan kısmı) birbirine sürüşen	bk. <i>meshâ</i>
	yüzünde nikap olan <i>avrat</i>	bk. <i>müberka'at</i>

za'ife <i>avrat</i>	bk. <i>mücesselet, tımllet</i>
yürürken salınan <i>avrat</i>	bk. <i>hebîhat</i>
zinadan sakınan <i>avrat</i>	bk. <i>muhsanet</i>
şu <i>avrata</i> derler ki eri fevt olduktan sonra ere varmayıp veledin besleye dura	bk. <i>hâniyet</i>
yüzünde çıgıdı (Yüzde nokta nokta olan esmer leke, çil) olan <i>avrat</i>	bk. <i>kelfâ</i>
<i>avrat</i> ki bütün gün yüzüne ziynet verip saykal ura	bk. <i>berrâkat</i>
gözüne sürme çekmeği âdet edinmiş <i>avrat</i>	bk. <i>merhâ'</i>
bir nesnenin ardınca sayha edip çağırın <i>avrat</i>	bk. <i>müşeyyi'at</i>

### **doğurgan kadın**

çok doğurucu <i>avrat</i>	bk. <i>nesûr</i>
evladı az olan <i>avrat</i>	bk. <i>nezûr, zanâ</i>
evladı durmayan <i>avrat</i>	bk. <i>raķûb</i>
ikiz doğuran <i>avrat</i> ki âdeti olmaya	bk. <i>mit'em</i>
ikiz doğurucu <i>avrat</i> ki âdeti ola	bk. <i>mit'âm</i>
<i>avrat</i> ki elinde oğlan emerken yine yüklü ola	bk. <i>mümaggal</i>
<i>avrat</i> ki iyi kimseler doğura	bk. <i>müncibet</i>
erkek oğlan doğurucu <i>avrat</i>	bk. <i>mizkâr</i>
kız doğurucu <i>avrat</i>	bk. <i>mînâs</i>
kızlar doğurucu <i>avrat</i>	bk. <i>mi'nâs</i>
<i>avrat</i> ki hevdec içinde ola	bk. <i>za'inet</i>

### **doğumla ilgili hususlar**

oğlan düşüren <i>avrat</i>	bk. <i>nefûz</i>
velet getirmiş loğusa <i>avrat</i>	bk. <i>nüfesâ</i>
kişinin oğlu <i>avratı</i>	bk. <i>kennet</i>
komşu <i>avratı</i>	bk. <i>cârret</i>

yetimleri olan <i>avrat</i>	bk. <i>mürtemet</i>
yüklü <i>avrat</i> ki hamli zahir ola	bk. <i>müçic</i>
yüklü olmayan <i>avrat</i>	bk. <i>âkir</i>
<i>avrat</i> çok doğurucu olmak	bk. <i>tesevvür</i>
<i>avrat</i> doğurucu olmak	bk. <i>tezevvür</i>
<i>avratların</i> arzu edip istedikleri nesne	bk. <i>vahâm</i>
hayız görmez <i>avrat</i>	bk. <i>kanşûret, zahyâ</i>
hayzı münkatı olmayan <i>avrat</i>	bk. <i>zennâ</i>
müstehâza <i>avrat</i>	bk. <i>âzir</i>

#### **çocukla ilgili hususlar**

<i>avrat</i> ki kesîretü'l- evlad ola	bk. <i>vâşiyet</i>
oğlanlı <i>avrat</i>	bk. <i>musbiyet</i>
oğlu olan <i>avrat</i>	bk. <i>mâşiyet</i>
şu <i>avrat</i> ki ba'de'l-ünsâ erkek doğurmak âdet edine	bk. <i>mu'qâb</i>

#### **olumsuz kadın tasviri**

aksak <i>avrat</i>	bk. <i>arcâ</i>
arkası bükülmüş <i>avrat</i>	bk. <i>qavsâ</i>
ayakları yarılmış <i>avrat</i>	bk. <i>sâlibet</i>
baldırı büyük <i>avrat</i>	bk. <i>hürkület</i>
baldırı dolu <i>avrat</i> ki topuğu ondan belirmeye	bk. <i>dermâ</i>
baldırı ve makatı arık (Zayıf, cılız) olan <i>avrat</i>	bk. <i>felhas</i>
başının önü ağarmış <i>avrat</i>	bk. <i>zer'â</i>
bedeni yumuşak <i>avrat</i> ; nâ'îmetü'l-beden	bk. <i>gâdet</i>
boynu uzun <i>avrat</i>	bk. <i>defvâ</i>
boynu uzun güzel <i>avrat</i>	bk. <i>utbûl</i>

buğday renkli <i>avrat</i>	bk. <i>semrâ'</i>
büyük <i>avrat</i>	bk. <i>behbeket</i>
büyük alınlı <i>avrat</i>	bk. <i>cebhâ</i>
arık tenli uzun <i>avrat</i>	bk. <i>aşşet</i>
büyük emcikli (Meme) ve memeli <i>avrat</i>	bk. <i>sedyâ</i>
büyük etli <i>avrat</i>	bk. <i>lekâlik</i>
dudağın rengi kalîlen sevâda mail olan <i>avrat</i>	bk. <i>la'sâ</i>
dudağının batını sevâd olan <i>avrat</i>	bk. <i>la'sâ</i>
dudakları içi ak olan <i>avrat</i>	bk. <i>lat'â'</i>
düz gönlü ve ziynetli <i>avrat</i>	bk. <i>rağşâ</i>
etli <i>avrat</i>	bk. <i>hebrâ</i>
etli büyük <i>avrat</i>	bk. <i>behkenet</i>
etli küçürek (Küçücük, küçükçe, daha küçük, ufacık) boylu	bk. <i>bühsalat</i>
etli, semiz (Şişman; eti, yağı çok olan, tavlı) <i>avrat</i>	bk. <i>mermât, visr</i>
etli ve kasîre ve hağîre kalîletü'l-hayr <i>avrat</i>	bk. <i>ilkid</i>
beli bükülmüş <i>avrat</i>	bk. <i>hanyâ</i>
bingeşik (Üst üste binmiş) dişli <i>avrat</i>	bk. <i>sa'la</i>
bir gözlü <i>avrat</i>	bk. <i>avrâ</i>
burısı (Ağrı) tutmuş yüklü <i>avrat</i>	bk. <i>mâhız</i>
büyük burunlu <i>avrat</i>	bk. <i>kanvâ</i>
çıbanlı <i>avrat</i>	bk. <i>habnâ</i>
çirkin kokulu <i>avrat</i>	bk. <i>defâr</i>
çok yaşamış <i>avrat</i>	bk. <i>sahsalîğ</i>
çok yaşamış kuru <i>avrat</i>	bk. <i>hürüşfet</i>
derisi ve azası sarkık ve sölpük (Derisi buruşuk, sarkık) kuru <i>avrat</i>	bk. <i>şemşelik</i>
dilsiz <i>avrat</i>	bk. <i>harsâ</i>
dişi olmayan <i>avrat</i>	bk. <i>zagzagat</i>

dizleri büyük <i>avrat</i>	bk. <i>cülhûb</i>
eli bileğinden eğri olan <i>avrat</i>	bk. <i>kev'â</i>
eli ve ayağı eğri <i>avrat</i>	bk. <i>fed'â</i>
ferci ile dübürü bir olmuş <i>avrat</i>	bk. <i>müfazzât</i>
<i>avratın</i> ferci	bk. <i>biz', şevâr</i>
ferci vasi <i>avrat</i>	bk. <i>şefellec</i>
sümüklü <i>avrat</i> ki burnundan durmaz akar	bk. <i>zennâ</i>
galiz <i>avrat</i>	bk. <i>azmez</i>
göce (Güç durumda) gözü görmeyen <i>avrat</i>	bk. <i>aşvâ</i>
göden (Kalın bağırsak)	bk. <i>belhâ</i>
göğüs taşra çıkıp arkası içeri giren <i>avrat</i>	bk. <i>bezhâ</i>
götü büyük <i>avrat</i>	bk. <i>aczâ</i>
göz şaşığı <i>avrat</i>	bk. <i>havlâ</i>
hasis kasîre <i>avrat</i>	bk. <i>kuz'amilet</i>
hayırsız <i>avrat</i>	bk. <i>hassâ</i>
kabîha kara <i>avrat</i>	bk. <i>şevhâ</i>
karnı büyük <i>avrat</i>	bk. <i>kerşâ, sebcâ, seclâ</i>
karnı sarkık <i>avrat</i>	bk. <i>havsâ</i>
kasîre <i>avrat</i>	bk. <i>nekû'</i>
kılı çok <i>avrat</i> ki baldırı ziyade kıllı ola	bk. <i>merâsil</i>
sölpük (Derisi buruşuk, sarkık) geçkin (İhtiyarlamaya yüz tutmuş, yaşlanmış; geçmiş, vakti geçmiş) <i>avrat</i>	bk. <i>şemşeliğ</i>
kısa boylu <i>avrat</i>	bk. <i>hazemet, kunbuzat, kühûret,</i>
<i>dirâmet</i>	
kısa boylu le'îme <i>avrat</i>	bk. <i>zırriz</i>
kısa boylu ve zemîme <i>avrat</i>	bk. <i>lehîzet</i>
<i>avrat</i> ki arkası içerisine duhul ettiğinden arkasını yere vazedemeye	bk. <i>ka'sâ</i>
<i>avrat</i> ki avazı tutulmuş ola	bk. <i>bahhâ</i>

<i>avrat</i> ki belinden aşağısı yoğun ola	bk. <i>heyzalet</i>
<i>avrat</i> ki ferici kokar ola	bk. <i>lahnâ</i>
<i>avrat</i> ki ferinin lahmi az ola	bk. <i>lat'â'</i>
<i>avrat</i> ki gözünün birisine sürme çekip birin terk ede ve gömleğin mablûb giye	bk. <i>karta'</i>
kolları ve baldırı etli ve yoğun İri, büyük, kalın, kaba, sert, şiddetli) olan <i>avrat</i>	bk. <i>hadlâ</i>
korkak <i>avrat</i>	bk. <i>lâ'at, rev'â'</i>
kulakları sagir ve galiz olan <i>avrat</i>	bk. <i>kanfâ</i>
kulakları sarkık <i>avrat</i>	bk. <i>hatlâ</i>
kuru <i>avrat</i>	bk. <i>avsem</i>
küçürek (Küçücük, küçükçe, daha küçük, ufacık) başlı <i>avrat</i>	bk. <i>sa'la</i>
küçürek (Küçücük, küçükçe, daha küçük, ufacık) dar gözlü <i>avrat</i>	bk. <i>hazrâ</i>
küçürek (Küçücük, küçükçe, daha küçük, ufacık) kulaklı <i>avrat</i>	bk. <i>sam'â</i>
parmakları kısacık olan <i>avrat</i>	bk. <i>kezmâ</i>
saçlı ve kıllı <i>avrat</i>	bk. <i>fer'â'</i>
şâtime <i>avrat</i>	bk. <i>müşân</i>
şu <i>avrat</i> ki başı büyük ve sivri ola	bk. <i>kabsâ'</i>
şu <i>avrat</i> ki fericiyle dübürü bir ola	bk. <i>etûm</i>
şu <i>avrat</i> ki kesreten enin ve teşekkî ede	bk. <i>ennânet</i>
şu <i>avrat</i> ki vâsi'atü'l-ferci ola	bk. <i>rütûm</i>
şu <i>avrata</i> derler ki dişleri birbirine muhalif olup kimi zait ve kimi nakıs ola	bk. <i>şagvâ'</i>
şu <i>avrata</i> derler ki fericiyle dübürü perdesi birleşip arası gitmiş ola	bk. <i>şerûm</i>
şu <i>avrata</i> derler ki hayız dübüründen göre	bk. <i>selaklağ</i>
şu <i>avrat</i> ki vahim ve sakil ola	bk. <i>hünbâ'</i>
şu <i>avrattır</i> ki onda zaaf ve fütur ola	bk. <i>vehnânet</i>
uyuz olan <i>avrat</i>	bk. <i>cerbâ</i>



uzun akılsız <i>avrat</i>	bk. <i>hadbâ, hevcâ'</i>
şu <i>avrat</i> ki kimseye nesne vermeye	bk. <i>ma'ma'</i>
<i>avrat</i> ki kesîrû'z-zahk ola	bk. <i>mihzâk</i>
şu <i>avrata</i> derler ki kendini gösterip yine gizleye	bk. <i>hube'et</i>
şu yaramaz <i>avrat</i> ki her kim dilerse ardına uyar	bk. <i>vezâh</i>
yaşamış <i>avrat</i>	bk. <i>acûz</i>
yaşamış kuru <i>avrat</i>	bk. <i>haşefet</i>
yaşlı <i>avrat</i>	bk. <i>kuhâriyyet</i>
yaşlı kuru <i>avrat</i>	bk. <i>hürüşbet</i>
yaşlı ve eti ve derisi arıkmış (Zayıflamış, cılızlaşmış) kuru <i>avrat</i>	bk. <i>aşşelîl</i>
yoğun (İri, büyük, kalın, kaba, sert, şiddetli) gövdeli <i>avrat</i>	bk. <i>billiz</i>
yoğun (İri, büyük, kalın, kaba, sert, şiddetli) gövdeli <i>avrat</i> ki her azası yerli yerince ola	bk. <i>zam'ac</i>
yoğun (İri, büyük, kalın, kaba, sert, şiddetli) gövdeli sözü yaramaz <i>avrat</i>	bk. <i>huntûb</i>
yoğun (İri, büyük, kalın, kaba, sert, şiddetli) ve galiz <i>avrat</i>	bk. <i>zamzer</i>
<i>avrat</i> -ı acûz	bk. <i>behrelet, ltlut</i>
yüzsüz salîta	bk. <i>müşân</i>
yüzsüz salîtat <i>avrat</i>	bk. <i>silğ</i>
yüzsüz selîta <i>avrat</i>	bk. <i>selfa'</i>
yüzsüz ve haşarı <i>avrat</i>	bk. <i>hâ</i>
ziyade yaşamış ve geçkin (İhtiyarlamaya yüz tutmuş, yaşlanmış; geçmiş, vakti geçmiş) <i>avrat</i>	bk. <i>lat'a'</i>
ziyade yaşlı <i>avrat</i>	bk. <i>cahmeriş</i>
<i>avrat</i> ki kesîretü'l-hadis ola	bk. <i>hemş</i>
<i>avrat</i> ki saşîletü'l-evrâk ola	bk. <i>redâh</i>
<i>avrat</i> ki taam üzerinde bir kimseye gazap edip taamı kimseye vermeyip yalnız ekl ede	bk. <i>berrâkat</i>
<i>avrat</i> ki erinin mevtin terakkub ede	bk. <i>rağûb</i>

ref'-i savt eden *avrat* bk. *sâhkat*

#### **olumsuz tavırlı kadın tasviri**

abes bk. *lahvâ*  
 ahlakı yaramaz *avrat* bk. *ta'senet*  
 bevlın imsâka kadir olmayan *avrat* bk. *mesnâ*  
 çok söylegen *avrat* bk. *şedâkat*  
 edepsiz ve hayasız *avrat* bk. *unfus*  
 gammazlık eden *avrat* bk. *habbet*  
 sünnet olmadık *avrat* bk. *metkâ'*

**kendini erkeğe benzeten kadın** bk. *reculet*

*avrata* derler ki libâsında ve gayrıda kendini erlere benzete

#### **ahmak kadın**

ahmak *avrat* bk. *ulcün*  
 akılsız *avrat* bk. *avkel, dıķıs, hırmil, hız'al, ra'la'*  
 akılsız ahmak *avrat* bk. *duğat, hız'al*  
 akılsız göden (Kalın bağırsak) *avrat* bk. *belhâ*  
 akılsız humakâ *avrat* bk. *verhâ*

#### **üzerine kuma gelen kadın**

kişinin *avratı* üstüne aldığı *avrat* bk. *allet*  
 şu *avrat* ki her nesneye göz dikip gönlü sevdiğini erine al diye teklif eyleye  
 bk. *haddâkat*  
 şu *avrat* ki erinin kendisinden gayrı iki *avratı* dahi ola bk. *müsfât*  
 şu *avrat* ki ferçiyile dübürü birikip ikisi bir olmuş ola bk. *heryet*

**yeniden evlenen kadın**

büyük balığ oğlu var iken ere vara bk. *bürûk*

**meslekle ilgili hususlar**

*avrat* ki nisâ taifesine tezyîn vere ve yüzlerinin kılın yola

baş tarayıcı ve düzgün verici (Kadınların yüzlerine allık sürücü; kadınları süsleyen, zinetlendiren) *avrat* bk. *meşşâtat*

şu *avrat* ki havâtîn sünnetin eder bk. *hâftz*

çocuk doğurtucu *avrat* bk. *ķâbilet*

oğlancıkları emzirmek için tutulan *avrat* bk. *zi'r*

şu *avrat* ki oğlan terbiyetine kaim ola bk. *hâzinet*

**beceriyle ilgili hususlar**

iplik eğirmekte elleri yeynicek (Hafiflçe; çabukça, çevikçe) olan *avrat* bk. *zerâ'*

**isimle ilgili hususlar**

*avrat* adı bk. *âtik, behrelet, besûs*

*avrat* adı (bir *avrat*) bk. *hamnet, hazâmi*

*avrat* adı (bir meşhûre *avrat*) bk. *zubâ'at*

*avrat* adı (bir şâire *avrat*) bk. *hırnık*

ricâl-i Arab'dan bir kimsenin *avrat avratı* bk. *ankâ*

**çocuksuzlukla ilgili hususlar**

evladı kırılıp yalnız kalan *avrat* bk. *sekûl*

evladı olmayan *avrat* bk. *betrâ*

kısır *avrat* bk. *aķîm*

şu *avrat* ki evladı doğurmaya bk. *mıklât*

**erkeklerle ilgili hususlar**

<i>avrat</i> boşayıcı	bk. <i>mitlâk</i>
<i>avratı</i> olmayan	bk. <i>a'zeb</i>
<i>avrat</i> istemek (nikâhlanmak için <i>avrat</i> )	bk. <i>hutbet</i>
<i>avratıyla</i> oynamak (er <i>avrat</i> )	bk. <i>afz</i>

**sütlerle ilgili hususlar**

sagu sagan <i>avrat</i>	bk. <i>nâyihat</i>
sütü az olan <i>avrat</i>	bk. <i>harûs</i>

**cima****yla ilgili hususlar**

<i>avrata</i> derler ki inde'l-cima aklı gider gibi ola	bk. <i>rebûh</i>
<i>avrat</i> ki evvel cimâ'da yüklü ola	bk. <i>lukvet</i>
imtina edici <i>avrat</i>	bk. <i>ebiyet</i>
şu <i>avrat</i> ki zevciyle gayrıdan istiğna eder	bk. <i>gâniyet</i>
zina edici <i>avrat</i>	bk. <i>remâzet</i>
yumuşak fâcire <i>avrat</i> ki kimseden imtinâ' etmeye	bk. <i>harî'</i>
şu <i>avrat</i> ki bulduğuna çiftlene	bk. <i>mizâvic</i>
oğlan sevici <i>avrat</i>	bk. <i>ker'at</i>

inde'l-musîbe yakasın ve yüzün yırtan *avrat* bk. *şâkat*

*avrat* ki bir yerde karar etmeye bk. *hey'aret, miz'âc*

**yerle ilgili hususlar**

<i>avrat</i> velet getirdiği yer	bk. <i>mesberet</i>
----------------------------------	---------------------

**Sonuç**

Ait olduğu dönemdeki kadın algısının ortaya çıkarılmasının düşünce dünyamıza katkıda bulunması maksadıyla eser taranan eserde kadınlara dair algılar, kadına olumlu veya olumsuz bakış açılarının değerlendirilmesi için tespitlerde bulunuldu. *Ahteri-i Kebir*'de kadınların fiziki durumları, görünüşleri, doğurganlık ve annelik vasıfları, kumalık durumu, ikinci eşe varmaları, meslekleri, becerileri, evlilik hayatı, kötü huyları ile ilgili olarak *Ahteri-yi Kebir*'de 300 madde içinde 277 niteleme sıralandı. Benzeri pek çok konu değişik şekillerde ele alınarak yeni çalışmalarla düşünce dünyamıza yeni bakış açıları kazandırılabilir.

## HALK HİKÂYELERİNDE ERKEK ŞAHIS KADROSU

### MALE PERSONS IN FOLKTALES

İsmet ÇETİN\*

#### Özet

Hikâye, roman, destan ve masal gibi anlatım türlerinde olaylar bir zaman diliminde mekâna bağlı olarak gelişir ve bir varlık veya varlıklar çevresinde döner. Bütün bunlar kurmaca dünyada bir anlatıcı tarafından nakledilir. Edebiyatın, dolayısıyla hikâyenin konusu, kaynağı ve hitabettiği hedef kitle insan olması münasebetiyle anlatının merkezinde bulunan hikâye varlığı/varlıkları da insan veya insanî davranış kazandırılmış başka varlıklardır. Bunlardan gerçek hayata yakın olan veya gerçek hayattan alınmış varlıklardan insan, halk hikâyelerinde merkez varlıktır. Ataerkil toplum yapısının sürdüğü dönemde/dönemlerde teşekkül edip anlatılan halk hikâyelerinin merkezinde, hikâye kahramanı bir sanatkâr da olan âşık bulunur. Âşığın çevresinde dolaştığı sevgili, hikâyenin merkezmiş gibi görünse de olaylar bininci derecede erkek kahraman tarafından yaşanır. Dolayısıyla erkek kahramanın baskın olduğu bir anlatı ortaya çıkar. Bildiride, halk hikâyelerinde varlık kadrosunun tasnifi içinde âşık, yardımcı erkek, rakip ve figüratif erkekler ve bunların fonksiyonları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türk Halk Hikâyesi, Kahraman, Âşık

#### Abstract

Events in tellings like novel, epic and tale develop according to the place and revolve around an entity or entities. All these things transferred by narrator. The story's existence in the center of the narrative in the context of literature, and therefore the subject, source and audience of the story, is also human or other humanitarian entities. The people who are close to real life or those who are taken from real life are central people in folk tales. In the center of folk tales formed and explained in the period / periods of the male-dominated society, there is a minstrel, narrative hero. Beloved seems to be the center of the story, but events are experienced by hero primarily. Therefore, a narrative occurs in which male hero is dominant. This study will focus on the minstrel in the person classification of folktales, supporting male, competitor and figurative men and their functions.

**Keywords:** Turkish folktale, hero, minstrel.

---

\* Prof. Dr., G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi. icetin@gazi.edu.tr; icetin1957@gmail.com

Hikâye, roman, destan ve masal gibi anlatım türlerinde olaylar bir zaman diliminde mekâna bağlı olarak gelişir ve bir varlık veya varlıklar çevresinde döner. Bütün bunlar kurmaca dünyada bir anlatıcı tarafından nakledilir. Edebiyatın, dolayısıyla hikâyenin konusu, kaynağı ve hitabettiği hedef kitle insan olması münasebetiyle anlatının merkezinde bulunan hikâye varlığı/varlıkları da insan veya insanî davranış kazandırılmış başka varlıklardır. Şerif Aktaş anlatıdaki şahıs; "İtibarî eserde nakledilen veya değişik şekillerde ifade edilen vak'anın zuhuru için gerekli insan ve insan hüviyeti verilmiş diğer varlıklar ve kavramlar" ifadeleriyle açıklayarak tahkiyeli eserlerdeki varlıkların şahıs olarak ifade edilmesi gerekliliğini; "vak'aya iştirak eden insan dışındaki varlık ve kavramlar, metinde, yüklendikleri fonksiyon bakımından, şahıs karakteriyle karşımıza çıkarlar." cümlesiyle açıklar ve şahıs kadrosu yerine "eyleyen" sözünün kullanılmasının da mümkün olduğunu söyler (Aktaş 2003: 133-134) Mehmet Tekin; "Romanın bilinen estetik dünyası kurulurken, vakaya kişi veya kişilerce canlılık kazandırılır. Başlıca ilgi odağı kişidir. İlgi odağıdır; çünkü diğer öğeler onunla bir anlam ve işlev kazanmaktadır." (Tekin, 2004:70) ifadeleriyle olaya dayalı türlerde şahıs kadrosunun önemine dikkat çeker.

Merkezinde varlıkların olduğu bir olay çevresinde teşekkül eden edebî eserdeki varlık kadrosu, gerçek hayatta insan veya insan muhayyilesinin yarattığı varlıklardan ibarettir. Eser yaratıcısı/musannif/yazar, kimi zaman anlatıcı/nâkil yaşadığı dönemin gereklerine uygun, içine doğduğu veya içinde yaşadığı toplumun anlayışı ve kişi tasavvurlarına uygun, olması veya olmaması gerekli varlıkları, kurguladığı esere yerleştirir. Yazar/musannif, birinci derecede yaşadığı toplumun kültürel birikimiyle hareket ederek, toplumun, dolayısıyla kendinin idealize ettiği, yine topluma model olabilecek idealize varlık ile toplumun değerleriyle çatışan olumsuzluklar sergileyen varlıkları esere yerleştirir. Bunlardan birinci derece önemli olan şahıs kadrosudur ki, bu kadro anlatı içinde doğum öncesi hazırlıktan anlatı sonuna kadar kalıplaşmış davranışlarla anlatılmaktadır.

Halk hikâyelerinde şahıs kadrosu, başta anlatının musannifi tarafından oluşturulurken, daha sonraki dönemlerde genel geçer kalıp davranışlar sabit kalmak suretiyle dinleyici kitlesinin arzusuyla icracıların müdahalesi neticesinde bazı değişikliklere uğrayabilirler. Nihayet kalıplaşmış davranışlar sergileyen şahıs, anlatının kendi kurmaca dünyasına girer ve iç anlatıcı tarafından vasıflandırılır. Metnin kurmaca dünyasındaki anlatıcının şahıs kadrosu ve bunların özellikleri icracı-anlatıcı veya dinleyici tarafından tatmin edici bulunmuyorsa devreye dış anlatıcı/icracı-anlatıcı girer ve metnin içine sızarak şahıs/shahıslar hakkında ek bilgiler verir (Yücel Çetin 2016 ). Zaman zaman da dinleyici kitlenin âşına olduğu örnekler vermek yoluyla şahsın/shahısların daha kolay anlaşılmasını, tanınmasını sağlar.

Bu kısa açıklamalardan sonra halk hikâyelerinde şahıs kadrosunu şu şekilde gösterilebilir:

Erkek	Kadın	Diğer Varlıklar c.1.Olağanüstü Yardımcılar
-------	-------	-----------------------------------------------

a.1 Âşık	b.1. Maşuk/Sevgili	Hızır/Pîr/Evliya
a.2. Yardımcı Erkek	b.2. Yardımcı Kadınlar	c.2. Hayvanlar
a.3. Rakip	b.3. Rakip Kadınlar	c.2.1. Yardımcı hayvanlar
a.4. Figüratif erkekler	b.4. Figüratif Kadınlar	c.2.2. Figüratif hayvanlar

## Erkek

### a.1 Hikâye Kahramanı/Âşık

#### a.1.1. Kahramanın ailesi ve doğumu

Bozkır medeniyetinin yaşandığı dönemde Türk toplumunda aile reisi erkektir (Eröz,1977:6). Ziya Gökalp'a göre anaerkil aileden sonra toplumsal yapının boylara, daha sonra soylara bölünmesi ve soylardan pederşahi ailenin ve izdivacı ailenin çıkmasıyla (Ziya Gökalp, 1976; 280-290) ailenin erkek merkezli olduğu ve soyun erkek tarafından devam ettirildiği bir organizasyon meydana gelir. Bu aile yapısı içinde baba ile beraber ananın ve ana soyunun da nüfuzu söz konusudur (Ziya Gökalp 1976: 293; Kafesoğlu 1988: 215). Babadan oğula birçok şeyin geçtiğine inanılan toplumsal düşüncede (Güler,1992:73) aile reisliğinin geçtiğinin de bu düşünceyle varlığını devam ettirmektedir. Ataerkil aile yapısı, soyun devamı ve erkek çocuğun aile ve toplumun geleceğiyle ilgili fonksiyonu, bozkır medeniyetinden tarım toplumuna, destandan hikâyeye geçişte örnek teşkil eden Dede Korkut'ta da teferruatlı olarak anlatılmaktadır (Yücel Çetin,2015:55-63;Şahin,2002).

Türk toplumunun Bozkır medeniyetini yaşadığı dönemde sosyal yapıya hâkim olan erkeğin merkezde olduğu /pedersahi/ataerkil aile daha sonra yerleşik hayata geçildiği dönemde de devam eder. Sınırların, dolayısıyla hareket alanının da belirlendiği toplum yapısı daha çok tarım ve besicilik üzerine kurulu ekonomik yapıya sahiptir. Bu münasebetle gücünden dolayı erkeğin merkezde olması kaçınılmazdır. Âşık tarzı edebiyat geleneği ve buna bağlı olarak gelişen hikâyecilik de yerleşik hayata geçen toplumsal yapının edebî verilerinden olması münasebetiyle erkek merkezli bir anlatı olarak kurulacak ve gelişecektir. Dolayısıyla hikâye birinci derecede erkek kahraman çevresinde kurgulanacak ve olaylar bu kahraman çevresinde gelişecektir.

Forster'in olayların etkisiyle değişmeyen ve okuyucunun aklında değişmez bir biçimde yer eden tiplerin varlığından söz ederek bunlara 'yalıncat kişi' (2014:107-109) demektedir. 'Yalıncat kişi', halk hikâyelerindeki âşık tipini de içine almaktadır. Âşık, hikâye kahramanı olma süreci, hikâye kahramanı âşık olduktan sonra standart davranışları, becerileri ile anlatının yalıncat kişisidir. Aynı zamanda hikâye kahramanı âşığın bütün özellikleri okuyucu/dinleyici tarafından bilinir ve anlatılarda bilinen özelliklerinin dışında bir âşık tasviri yapılmaz. Dinleyici/ okuyucu tarafından standart



biçimiyle bilinen âşık tipi, aynı zamanda toplumsal/kültürel belleğin çağırılması, yaşatılması ve gelenek içinde aktarılmasıdır.

“Planlı hikâye”lerden olan halk hikâyelerinde olayların merkezinde bulunan kahraman; doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrası görülen sıra dışı/ olağanüstü bazı olayların/durumların yer aldığı süreçte ortaya çıkar. Gelenek kahramanın nasıl ortaya çıkacağını/çıktığını belirlemiştir ve anlatıcı da dinleyici de bunu bilir.

Türk Destanlarında kahraman hem lider, hem yöneticidir. Tarihî dönemlerde Türk toplumun lideri/ yöneticisi –Han, hakan- olmak Tanrı tarafından verilmiş kut sahibi olmaktır. Bu anlayış destanlara da yansır ve destan kahramanı kut sahibi hanedan ailesine mensup biridir. Destandan hikâyeciliğe geçiş sürecinde Türk anlatı geleneğindeki bu yapı-bazı istisnalar dışında- devam etmiştir (Çetin 2016:363-372). Hikâye kahramanı âşık, genellikle bir han, bey veya olayların geçtiği yörenin önde gelen şahsiyetlerinden veya bu şahsiyetlerin çocuklarındanır. İktidar sahibi babalar, hem iktidarlarının hem de soylarının devamı için çocuk sahibi olmayı istemektedirler.

Hikâye kahramanlarının ortaya çıkmasının ilk işaretleri genellikle soyun devamı endişesi yönündedir. Soyun devamı için gösterilen çabalar, toplumun çekirdek yapısını oluşturan ailenin kurulmasını gerektirir. Soyu devam ettirip olayların akışı içinde âşık olacak kahraman adayının doğumdan önce bazı işaretleri vardır. Bunlardan en yaygın olanı kahramanın ailesinin soylarının devamı konusunda endişe duymaları, çocuksuzluklarıdır. Aileler çocuksuzluklarına çare ararlar ve genellikle olağanüstü yardımcı şahısların telkin, tavsiye ve yönlendirmeleriyle çocuk sahibi olurlar (Cemiloğlu 1999; Alptekin 2010).

Kirmanşah Hikâyesi’nde Kirmanşah (Sakaoğlu, vd.1997:41-51; ), Cihan Abdullah Hikâyesi, Kerem ile Aslı Hikâyesi, (Duymaz 2001:55). Râzinihân ile Mahfiruze, (Gedik,2004:46), Alihan Hükümdar ile Peri (Yılmaz 2011a:121-122) ve Kenan ile Hanzâde (Türkmen-Taşlıova, 2008:52) hikâyeleri gibi birçok hikâye buna örnek teşkil eder.

Hikâye kahramanlarından bazıları iktidar sahibi olmasalar bile iktidar sahibi yanında/ himayesinde mevkileri olan kişilerdir. Emrah ile Selvihan Hikâyesi (Bali 1973:44) ve Köroğlu (Ekici 2004:348) örneklerinde kahramanların babaları iktidar sahibinin himayesinde dirler.

Sosyal yapının değişmesi, başta büyük kültür merkezlerinde, şehir ve kasabalarda yaratılıp icra edilen ve sonraki dönemlerde taşraya yayılan hikâyeler, son yüzyıldan itibaren musannifleri ve dinleyici çevreninin tanıyıp bildiği mahallî unsurların çevresinde, daha dar bir mekânda, bilinen/tanınan şahıslar ve yine bilinen olaylar çevresinde oluşturulmuştur. Hikâye kahramanları da bu çerçevede mahallileşmiş, tanıdık/ bildik şahsiyetlerden seçilmiştir. Dönemin modernitesi gereği feodalitenin azalması, hatta bazı yörelerde bitmesi, kahramanların sıradanlaşmalarını sağlar.

Bağdat Hanım ile Hafız Hikâyesi’nde hikâye kahramanı Hafız, Çıldır Gölü’nün kenarında Albız Köyü’nden Mahmut Ağa isminde birinin oğludur (Türkmen, Taşlıova,

Tan 2008:274). Âşık İsmeti ile Kapı Güzeli adlı hikâyede, asıl adı Abdulkadir olan İsmeti'nin babası Muslu Kâhya sıradan bir köylüdür (Pürlü 1989:9). Âşık Sümman ile Gülperi 'nin kahramanı Sümmani'nin ailesi yoksuldur (Türkmen, Cemiloğlu 2009:133;Uraz 1981:4).

Yukarıda verilen örneklerden anlaşılacağı gibi hikâye kahramanı genellikle asalet unvanına sahip ailelerin soy ve iktidarlarının devamı için çocuk istemeleriyle çaba sarfeden ailelerin çocuklarıdır. Kahraman doğum öncesi hazırlık motifi olarak hikâyeye sokulan olağanüstü yardımcı/ yardımcıları ve olağanüstü yiyecek sayesinde ana rahmine düşer. Olağanüstü yardımcıları pîr, derviş, evliya gibi mistik /kutsal varlıklardır. Olağanüstü yiyecek hayat, verimlilik ve üretkenliğin sembolü olan elmalıdır. Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre, Arzu ile Kamber, Hurşit ile Mahmihri, Şah İsmail, Latif Şah, Melikşah ile Güllühan, Varaka ile Gülşah, Kerem ile Aslı hikâyelerinin kahramanları pîr/derviş-evliya/ihtiyar tarafından babalarına verilip anneleriyle yenen elmayla olan hamilelikten dünyaya gelirler. (Duyamaz, 2001: 147; Bars 2010:23).

Kahramanların doğumlarında yardımcı, Hızır, Pîr, ihtiyar, evliya gibi mistik/kutsal varlıklar kahramanın ailesine-genellikle babaya- tavsiye ve telkinlerde bulduktan sonra çocuksuzluğun giderilmesinde tedavilerinde de yardımcı olurlar.

#### **a.1.2. Kahramanın Eğitimi**

Hikâye kahramanının doğumundan sonraki süreçte eğitimi söz konusudur. Toplumların kültürel değerleri edebî eserlere aktarılır. Bu değerler ya metin içinde kahramanların yaşantılarından, davranışlarından hareketle verilir ya da metnin yaratıcısı olan sanatçının hayatından alınan örnek davranışlarla verilir.

Hikâyecilik geleneğinden önceki dönemin edebî verileri olan destanlar, kendi kurmaca yapısı içinde toplumun idealize ettiği örnek davranışları sergilemesi bakımından da önemlidir. Zira destan kahramanının ortaya çıkışından, kahramanlık kimliği kazanmasına, başarıya ulaşmak için sürekli hareket hâlinde olmasından, içinde yaşadığı toplumun geleceğini tayin etme düşüncesine kadar her alanda örnek davranış sergilemektedir. Bu davranışlar, Türk destanlarında ortak, standart davranış olarak görülmektedir. Destan kahramanının yetişmesi ve davranışları metin içinde anlamlandırılırken, dışarıdan bakıldığında da örnek alınan unsurlar olmaktadır (Çetin 2013:188-189). Destanî dönemi takip eden hikâyecilik döneminde destanî dönemin unsurlarından bazıları yeni anlatı tarzında, hikâyelerde kendine yer bulmaktadır. Anlatı kahramanının eğitimi de bunlardan biridir. Türk destan kahramanlarının çocukluk döneminden itibaren yetişkinliğe geçişlerine kadar olan ara dönemde yetişmeleri ve bu süreçte aldıkları eğitimle ilgili unsurlar, hemen hemen aynı şekilde halk hikâyelerinde devam etmektedir. Hikâyelerde öğrenim yaşı, destanlarda olduğu gibi 5-15 aralığındadır. Türk destanlarındaki öğrenim yaşı ile mukayese edildiğinde farklılık olmadığı gözlenir.

Şah İsmail ile Gülizar (Çetin 1998:218), Hurşit ile Mahmihri (Eberhard2002:89), Sevdakar Şah ile Gülenaz Sultan (Aslan, 1975:311), Rıza Bey (Yılmaz 2011a:68), Melikşah ile Güllühan (Akman 2009:137), Han Mahmut (Okuşluk

Şenesen 2009:408), Asuman ile Zeycân (Kaya-Koz 2000:23) hikâyelerinde kahramanın eğitimi hemen hemen aynı yaş grubunda görülür.

Hikâye kahramanlarının eğitimiyle ilgili yukarıda verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki; hikâye kahramanları yetişme dönemlerinde, hikâyelerin teşekkül ettiği veya anlatıldığı dönemin eğitim kurumlarında gerekli eğitimi almaktadır. Aşk konulu hikâyelerde dönemin eğitim kurumlarında gerekli bilgilerle donatılan hikâye kahramanı âşık, Koroğlu, Han Mahmut Hikâyesi'nin, Abdullah Bey ile Cihan Hanım hikâyeleri gibi kahramanlık konulu hikâyelerde savaş sanatlarını da öğrenmektedir.

### **a.1.3. Kahraman kimliğinin kazanılması:**

Çocukluk dönemini eğitim süreciyle geçiren kahramanın hikâye kahramanı kimliği kazanma süreci 11-15 yaşlarından itibaren başlar. Bu yaş dönemi kişinin kimlik edinme döneminin kargaşasını yaşadığı dönemdir. Çocukluk döneminden gençlik dönemine geçiş olan bu yaş grubu hem sosyal, hem fiziksel ve dolayısıyla da psikolojik bir değişim içindedir.

Hikâyede kahraman adayı eğitim sürecinin sonuna doğru veya tamamladıktan sonra âşık olma sürecine girer. Bu toplumda sıradan, alelade biri değil "ben" farklılığıyla âşık/ kahraman olma biçiminde görülür.

Âşık olan kahraman adayı, hikâyenin kahramanı olur, bazen gerçek adı unutulur, ancak çoğu kez adının önüne "âşık" unvanını alır. Zaman zaman da sadece mahlas kullanır. Hikâye kahramanı anlatının sonuna kadar unvanıyla anılır.

Halk hikâyeleri, genel itibariyle âşıkların biyografik hikâyeleridir. Dolayısıyla âşık tarzı edebiyat geleneği içinde âşıklık yetenek ve unvanını kazanan sanatçılar nasıl âşık olurlarsa hikâye kahramanları da genel olarak aynı şekilde âşık olurlar.

Âşık tarzı edebiyat geleneğinde, dolayısıyla âşıkların biyografilerini konu alan hikâyelerde, olayların sürükleyicisi kahraman âşığın kimlik kazanmasının en yaygın olan biçimi rüyâ görmedir.

İlhan Başgöz, aşk konulu hikâyelerden hareketle kahramanların âşık olmaları/ kahraman kimliği kazanmalarını onların rüya görmeleriyle izah eder (Başgöz 1952:332). Halk hikâyelerinde görülen rüya motifinin, Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden önceki dönemlerinde Şamanizm ve Şamanlık etrafında teşekkül eden kültürlerinin, âyin ve törenlerinin halk hikâyelerinde tekrarlandığını ve rüyanın İslamî şekle büründüğünü söylemektedir. İslamî şekle bürünen rüya belli bir plan dâhilinde görülmektedir. Başgöz bunları; kahramanın sıkıntıya düşmesi, kutsal mevkiide rüya görülmesi, rüyadan âşıklık yeteneğini kazanan kahramanın uyanması (Başgöz 1967:1-18; Günay 1989:13) biçiminde ifade ederken Umay Günay; Hazırlık Devresi, rüya, uyanış ve ilk deyiş basamakları olarak söyler (Günay 1986: 117).

Yukarıdaki açıklamalar ve hikâyelerden anlaşıldığı gibi rüyanın ilk safhası, çocukluk ve gençlik çağının şartlarından kaynaklan psikososyal durumdur.

Araştırmacılar, 10-21 yaş grubunu ergenlik olarak kabul etmektedirler. “Ergenlik dönemi, fiziksel ve duygusal süreçlerin yol açtığı cinsel ve psikososyal olgunlaşma ile başlayan ve bireyin bağımsızlığını, kimlik duygusunu ve sosyal üretkenliğini kazandığı zaman sona eren bir dönemdir. Bu dönem biyolojik, psikolojik ve sosyal gelişimsel değişikliklerle karakterizedir. Ergenlikte biyolojik gelişim iskelet sisteminde hızlı büyüme ve cinsel gelişim ile psikolojik gelişim bilişsel gelişim ve kimlik gelişimi özellikleriyle belirlenir ve sosyal olarak da ergenlik genç erişkin rolüne hazırlığın olduğu bir dönemdir. Ergenin sosyalizasyonu, kişinin kendi toplumunda yaşamını sürdürebilmesi için talep ettiği minimum öğrenmeyi üreten bir süreçtir. Ergenliğin bitişiyle ilgili tanımlamalar erişkin kimliği kazanılması, bağımsızlık kazanılması, çalışmaya başlanıp iş sorumluluğu alınması gibi bu dönemin bitiş zamanını değişken kılmaktadır ancak, genellikle 19-21 yaşta sona erdiği düşünülmektedir. Ergenlik döneminde kimlik oluşum süreciyle birlikte bilişsel gelişimin hızlanması, dürtüsel gereksinimlerde ve duygu yoğunluğunda artma, preödüpal ve ödüpal çatışmaların yeniden alevlenmesi, meslek seçimi, karşı cinsle kurulan ilişkiler, anne babadan ayrılma bireyselleşme sürecinin yaşantılanması gibi nedenlerle ergenler bu döneme özgül zorluklar ve çatışmalar yaşamaktadır“ (Derman 2008:19).

Ergenlik döneminin gereği olan sosyopsikolojik süreç, halk hikâyelerinde kahramanın gelişim çizgisinde de görülür. Âşık Garib hikâyesi buna tipik örnek teşkil eder. Âşık Garib’in babasının ölümünden sonra aileye kalan mirası bitirir, bir sanat öğrenmek amacıyla birçok işe girer, ancak hiç birinde başarılı olamaz. Sonunda bir âşığın yanına çirak olur. Türkmen’in tespitiyle; “bu kısım Garib’in şâir olmasında hazırlık vazifesi görür” (Türkmen 1974:16). Bu dönem, erken ergenlik dönemine denk gelmektedir ki, bu dönemde ergenin yabancılaşması, ailesini, arkadaşlarını ve yaşam biçimini reddedişi görülebilir (Derman 2008:20). Garib babasından kalan mirası, ailesinin iştiğal ettiği ticarî hayatı bir kenara bırakıp âşık olmaya hazırlanmaktadır. Kendi yaş grubunun gereği olarak bunalımlı bir dönem yaşar ve O, âşığın yanında uzun süre çiraklık yapmasına rağmen bir şey öğrenemez. Şâirlik verilmesi için dua eder (Türkmen 1974:16). Hikâyelerde âşık/şâir adayı kahraman kutsal sayılan subaşı, kutsal dağ, ağaç altı, vb. yerlerde uykuya dalar ve rüya görür. Âşık Garib, bir varyantta Mısır şehrinde bulunan kutsal dağ, başka bir varyantta bir çay kenarında uykuya dalar (Türkmen 1974:17-18).

Uykuya dalan kahramanın rüyasına kutsal varlıklar/kişiler girer O’nun âşık/şâir olması için gerekli yardımı yaparlar. Yardım genellikle; aşk bâdesinin içirilmesi, sevgili veya sevgilinin suretinin gösterilmesi, bilmesi gereken bilgilerin öğretilmesi, şâirlik yeteneğinin kazandırılması, mahlas verilmesi şeklinde olur.

Mahmud ile Nigar (Kaya 1987:78), Âşık Garib ile Şahsenem (Türkmen-Cemiloğlu2009:75-76), Salman Bey ile Turnatel Hanım (Koz-Kaya 2000:27-28), Mahmud ile Nigar (Kaya 1987:104-105), Emrah ile Selvihan Hikâyesi (Bali 1973:44) rüyada âşık olma/ kahraman kimliğini kazanmaya örnek oluşturur. Bundan başka geleneğin babadan oğula aktarılması da dikkatlerden kaçmamalıdır.

Hikâye kahramanlarının bazılarında şâirlik yeteneğinin nasıl kazanıldığına dair bilgi bulunmamakta. Ancak, kolektif bilinçaltı halk hikâyelerinin kahramanlarının şâirlik

yeteneğine sahip olduklarını ön kabul eder. Kirman Şah Hikâesi'nde Ahmet Şah'ın şairlik sürece hakkında bilgi verilmemesine rağmen şairliği anlaşılmaktadır (Tükmen-Taşlıova-Tan 2008:114).

Hikâye kahramanı âşıklık kimliğini kazandıktan sonra kalıp davranış olarak aşkına sâdik ve güvenilirdir. O'nun güvenilirliği aynı zamanda sağlam karakterliğinin sınanmasıdır. Nevruz Bey Hikâyesinde, Nevruz Bey'in Üzgücü Ahmet'in kızıyla yatmak zorunda kaldığı zaman aralarına sazını ve kılıç koyması, kahramanın sadakat ve güvenilirliğinin sınamasıdır (Duymaz 1996:17)

Halk hikâyelerinin merkezinde yer alan âşığın kimlik kazanması, ergenlik döneminden sonra olmaktadır. Kahraman, ergenlik döneminin getirdiği fizyolojik ve psikolojik problemlerden sıyrılmış, kişiliği yavaş yavaş oturmaya başlamıştır. Atak; "ergenlik döneminde kimlik kazanmaya karşı kimlik kargaşası olarak adlandırılan bir gelişim özelliği tanımlamıştır. Kimlik konusu 18-25 yaş döneminde ele alınmalıdır. Kimlik oluşturma süreci, yaşamdaki pek çok alanda denemeleri ve karar vermeleri içermektedir. Özellikle aşk, iş ve dünya görüşü alanındaki deneme ve karar verme süreçleri ergenlikte başlamakla birlikte, beliren yetişkinlik döneminde belirginleşmektedir.(Ergenlik döneminde kişi), "ben burada ve şimdi kimle olmaktan mutlu olurum?" sorusuna cevap aranırken; yetişkinlerde "yaşamımı nasıl bir eşle geçirmeyi düşünüyorum" sorusuna cevap arama şeklindedir." (2011:172-173). Âşık, geçici mutluluk arama yerine hayat boyu birlikte olabileceği, beraber yaşayacak bir sevgili bulacaktır. Bunu gerçekleştirmek için döneminde "evlenmek" için ne gerekiyorsa onu yapacak, sonunda beraber yaşamaya karar verdiği/verilen kızla evlenecek ya da ikisi de ölecektir.

Hikâye kahramanı âşık, teşekkül ettiği ve/veya anlatıldığı dönemde toplumun zihniyetine uygun, norm ve kabullerini temsil etme kudretine sahip şahsiyettir. Hikâyenin teşekkülünden itibaren hangi toplumda anlatılıyorsa, o toplumun edebî zevkine göre yeniden şekillenmektedir. Toplumun genel kabullerine ters olan unsurlar varsa atılır, gerekirse yerine yeni unsurlar konulmak suretiyle anlatılmaya devam edilir. Anlatı, dolayısıyla anlatının kahramanı olan âşık da toplum tarafından meşrulaşır ve kabul edilir. Hak hikâyelerinin farklı etnik ve inanç gruplarında anlatılması ancak böyle mümkün olur. Âşık Garib Köroğlu, Tahir ile Zühre, Kerem ile Aslı buna örnek teşkil eder.

Hak hikâyelerinden alınan örnekler, hikâye kahramanı âşığın gelenek içinde belirlenmiş tip özelliklerini yansıtmaktadır. İçel'in "Tematik güç" olarak adlandırdığı asıl kahraman (2010:62) hikâyelerde I. Derece şahıs olan erkek âşık olarak görülür. Bozkır, tarım ve hayvancı toplumun gereği olarak ataerkil/pederşâhi/pederî ailede soy devamcısının erkek çocuk olduğu düşüncesi hâkimdir. Genellikle hikâyelerin başlayabilmesi için tetikleyici bir unsurun olması gerek. Hikâyelerde genellikle tetikleyici unsur çocuksuz bir ailenin çocuk sahibi olma isteğidir. Bundan sonra hikâyede kahramanın doğum öncesinden yetişkinlik dönemine kadar olan temel özellikler şöyle sıralanabilir:

Hikâye kahramanın ailesi toplum içinde farklılıklarıyla temayüz etmiş kişi/kişilerdir.

Kahramanlar doğumları olağanüstü bir şekilde olur.

Kahramanlar düzenli bir eğitim sürecinden geçerler.

Anlatı kahramanı eğitim sürecinin sonuna doğru veya eğitim sürecini tamamladıktan sonra âşık adayı olur.

Kahraman çoğu kez rüyasında kutsal/mistik varlıklar/kişiler tarafından bâde içirilmek suretiyle âşık edilir ve şairlik yeteneği kazanır. Kahraman kendisine bâde içiren kutsal varlıklarca mahlas verilir.

Kahraman uyandıktan sonra şiir söylemeye başlar.

Kahraman karşılıklı âşık olduğu sevgilisinin peşi sıra maceraya atılır.

### **a.2. Yardımcı Erkek**

Halk hikâyelerinde hikâye kahramanın çevresinde, olayların akışını yönlendirebilecek derecede etkili olan ‘yardımcı’ karakterler bulunmaktadır. Çetişli (2004:71) yardımcı kahramanlara fon karakter veya figüran adının da verilebileceğini ifade ederken İçel, cinsiyet ayırımına gitmeden ‘yardımcı kahraman’ ifadesini tercih etmektedir (2010:63). Hangi adla adlanırlarsa adlandırılınsınlar olayların akışına ve hikâye kahramanının fonksiyonunun gerçekleşmesinde yardımcı olan bu karakterler, yardımcı karakter olarak kabul edilmeli. Bu karakterler çoğu kez kahramana yardımcı olup hikâyede olumlu rollerdedir.

Bazı yardımcı karakter ise kahramana olumlu yönde katkı sağlamazlar, olumsuz karakterler olmasına rağmen olayların akışını yönlendirip hikâyenin gidişine katkı sağlarlar. Dolayısıyla yardımcı erkek karakterleri ikiye ayırabiliriz. Bunlar, olumlu ve olumsuz karakterler.

Olumlu karakterlerin başında kahramanın yetişmesini, onun kişilik kazanmasını sağlayan eğitim sürecinde adları/unvanları anılan şahıslardır.

Hikâyelerde kimi zaman adları anılan, kimi zaman da sadece yoldaş, arkadaş, karındaş gibi ifadelerle arkadaş olduğu hissettirilen karakterler bulunmaktadır. Hikâye kahramanı âşıklara yardımcı olan birinci derece şahıslar, onların eğitim sürecinin başlamışıyla yanlarında olan hoca, lala ve mollalardır. Hemen hemen bütün hikâyelerde kahramanların eğitimleri süresince yanında olup onları yönlendiren, gerektiğinde kahraman ile kahramanın çevresinde olanlar arasında mahrem bilgilerin paylaşılmasını sağlayan karakterlerdir.

Kahramanların yetişmesinde, özellikle eğitim sürecinde yer alan hocalar birinci derece etkilidirler. Bunlar ya kahramanın yetişmesinde verdikleri bilgi ya da döneminin en tanınmış hocaları olup kahramanın zekâsı karşısında acze düşmeleri dolayısıyla kahramanın zekâ ve becerisini anlatmak maksadıyla anlatıya yerleştirilmişlerdir.

Hikâye kahramanları, bazıları istisna tutulursa, aristokrat ailelerin çocukları olmaları münasebetiyle genellikle bebeklik döneminden itibaren dadılarıyla, lalalarla büyütülen kahraman adayları, bu dönemden itibaren eğitimlerini genellikle özel hocalardan alırlar. Kahraman olacak kişiler okul, mektep veya medreselerde eğitim alsalar bile, ders veren eğitimciler ilmi ve tecrübeleriyle temayüz etmiş tanınmış kişilerdir. Mahmut ile Nigar Hikâyesi'nde Mahmut, bilgi ve tecrübesiyle temayüz etmiş olan Hoca Cihan' dan eğitim alır (Kaya 1993: 67). Latif Şah Hikâyesi'nde Latif Şah'ın eğitimi, terbiyesi “çok bilgin bir adam” olan lalaya verilir, bir de hoca tutulur (Türkmen-Cemiloğlu2009:531).

Âsuman ile Zeycan, Şah İsmail, Elif ile Yaralı, Murat Şah, Kerem ile Aslı, Arzu ile Kamber, Tahir ile Zühre, Muhibbi ile Esmahan, Âşık Halil, Bey Böyrek, Kirmanşah hikâyelerinde kahramanlar hoca, lala veya molla ünvanlı eğitimcilerden almak suretiyle eğitilirler (Akçar 2010:85-87).

Yönetici (Vezir, bey, ağa, vb.) olan yardımcı karakterler, hikâye kahramanın babası olan yönetici pâdişah, şah vb. yanında bulunmakla beraber tıpkı kahramanın babası gibi yönetimle ilgili sıfat ve pozisyonundan başka her hangi bir fonksiyona sahip değildir. Elif ile Mahmut (Alptekin1983:27), Tahir ile Zühre (Türkmen 1983:210-211) örneklerinde olduğu gibi genellikle kahramanın babasının yanında O'na, dolayısıyla kahramanın doğumuna ve daha sonra da kahraman tarafından olayların yaşanmasında yardımcı olacaktır.

Kahramanın doğması ve büyümesini takip eden süreçte arkadaşlıklar/dostluklar tesis edilmektedir. Arkadaşlık, toplumsal kurumlardan biridir. Arkadaşlık, karşılıklı davranış ve ilişkilerin olduğu kan bağına dayanmayan (Ayaz 2013) bir kurum olup kendi içinde birtakım normları bulunmaktadır. Bu “yazısız normlar, gayri-resmi ölçütler olarak da adlandırılır. Bunlar, daha çok küçük gruplar arasındaki ilişkilerde ön plana çıkar. Yazısız normların yaptırımları daha çok manevidir. Fakat her ne kadar yaptırımları manevi olsa da, çoğu zaman bireyler üzerinde, resmi normlardan daha fazla bir etki yapmakta ve kontrol görevi görebilmektedir. Enformel normlara uymamanın en hafif cezası, alay edilme, aşağılanma, dışlanma en ağırı ise, linç girişimi şeklinde tezahür edebilir” (Türkkahraman 2009:208-209).

Halk hikâyelerinde hikâyenin akışında çok etkili olmasalar da arkadaşlık kurumu bulunmaktadır. Hikâyelerdeki arkadaşlıklar bazen kandaşlık dışı akrabalık olarak kalmaz. Arkadaşlıkların kendilerinden sonra da devam etmesini isteyen arkadaşlar çocuklarının birlikteliğini, evlenmelerini isterler. Bunun için en çok işlenen konu doğumdan önce veya çocukların bebeklik çağında sözleşirler, beşik kertmesi yaparlar. Menekşe ile Lütfi Salih Hikâyesi'nde, Sultan Hamit zamanında yaşayan Sarayın kapıcısı Nuri Köprülü ve Osman Bey isimli bir nazırın arkadaşlıkları buna örnek teşkil eder. (Türkmen-Cemiloğlu 2009:229-233).

### **a.3. Rakip/Rakip/ Olumsuz Karakterler**

Halk hikâyelerinde olayların akışını sağlayan entrik unsurlar bulunmaktadır. Bunlar, birinci derecede kahramana çıkarılan engeller veya kahramanın olumsuz yönlendirilmeleridir. Hasım/karşı güç olarak da adlandırılan bu karakterler, genellikle asıl kahramanın karşısında bulunur ve olaylar boyunca onunla çatışma halindedir (İçel 2010:62). Âşık Garib'te Garib'in mirasyedi arkadaşları (Kaya-Koz 2000:142-154) örneklerden sadece birini teşkil eder.

Rekabet/ düşmanlık sebepleri kahramanın sahip olduğu değerli bir varlık, at, herhangi bir eşya olabilir. Köroğlu'nun Hasan Paşa Kolu'nda Köroğlu ile Hasan Paşa rekabetine sebep Menzil Hanım'dır. Ancak Kır at da rekabette yerini alır (Kaftancıoğlu 1979:59-110).

Bazen hikâyede kahramanın gerçekte bir rakibi bulunmamasına rağmen anlatıcı bir rakip yaratır, macera başlar ve rakip pasif duruma getirilir. Anlatıcı hikâyenin kurgulanması için başlangıçta kahramana bir rakip yaratmıştır. Zafer Bey ile Mahfiruz Hikâyesi'nde, Zafer Bey ve kardeşi Muzaffer Bey buna örnek teşkil eder (Türkmen 2009:119-132).

#### **a.4. Figüratif erkekler**

Figüratif kişiler, hikâyelerde etkin değillerdir. Anlatıya renk katmak, kişi kadrosunu zenginleştirmek için kullanılır. Arkadaşlığın kurumsal veya sosyo-psikolojik işlevi bulunmaz. Sadece bir figür olarak yer alır. Senem ile Hüseyin Hikâyesi'nde arkadaş sadece hikâyede olayların akışına müdahale edilen yerde devreye sokulur (Taşhova 2006:550-551).

Amasyalı küçük Ali Bey Hikâyesi'nde, Amasyalı Ali İmran Bey'in oğlu Küçük Ali'nin dayısı Manastır Beyi'nin kızı Züleyha'ya âşık olmasıyla başlayan olaylara müdahil olan Köroğlu'nun çevresindeki sekiz bin sekiz yüz seksen sekiz keleş figüratif kişiler anlatıda yer alır (Türkmen-Cemiloğlu 2009:182-185).

Teşekkül ettiği ve daha sonra da anlatıldıkları dönemlerde özellikle aşk konulu hikâyelerin tematik yapısı aşk, konusu da merkezî durumda olan bir kadına âşık olan kahramanın kadın merkezinde macera yaşaması, hikâye kahramanının kadın olmasını gerektirmekte. Zira hem temayı, hem konuyu belirleyen kadın olarak görülmekte. Ancak bu türün Ataerkil toplum yapısının sürdüğü dönemde/dönemlerde teşekkül edip anlatıldığı halk hikâyelerinin merkezinde, hikâye kahramanı bir sanatkar da olan âşık bulunur. Erkek kahramanın baskın olduğu bir anlatı ortaya çıkar ki, buna sebep toplumdaki sosyal dönüşümdür. Hikâyelerde erkek kahraman/âşık dışında rakipler de genellikle erkektir. Ancak kadın çevresinde sevgilinin çevresinde bulunanlar ailesi dışında kadındır. Hikâyelerin kahraman-rakip kadrosu dışında sadece kadroyu zenginleştirmek, kimi zaman da az da olsa olay akışına müdahil olan figüratif erkekler görülür.

#### **Kaynakça:**



- AKMAN, Eyüp (2009), *Melikşah ile Güllühan Hikâyesi-İnceleme-Metinler*, Ankara.
- AKTAŞ, Şerif (1991), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara.
- ALPTEKİN, Ali Berat (1999), *Hikâye Araştırmaları-I –Kırmanşah Hikâyesi-*, Ankara.
- ALPTEKİN, Ali Berat (2010), *Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği*, Millî Folklor, 22, 86, 5-15.
- BALİ, Muhan (1973), *Ercişli Emrah ile Selvi Hikâyesi: Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*, Erzurum.
- BARS, Mehmet Emin (2010), *Kerem İle Aslı Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri* the Journal of Academic Social Science Studies, 3, 1, (Summer), 21-30,
- BARS, Mehmet Emin (2014), *Âşık Garip Hikâyesinde Aşk-Âşık-Sevgili*, International Journal of Language Academy, 2/3 (Autumn),337-350.
- BAŞGÖZ, İlhan (1952), *Turkish Folk Stories about the Lives of Minstrels*, The Journal of American Folklore Vol. 65, No. 258, (Oct. - Dec. ), 331-339/  
[https://www.jstor.org/stable/536036?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/536036?seq=1#page_scan_tab_contents)
- BAŞGÖZ, İlhan (1967), *Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation*, Vol. 26, No. 1, 1-18; Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1177696>
- CEMİLOĞLU, Mustafa (1999), *Halk Hikâyelerinde Doğum Motifi*, Bursa.
- ÇETİN, İsmet (2013), *Türk Destanlarında Kahraman Kalıbı -Kahramanın Eğitimi-*, Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri-Saim Sakaoğlu Armağanı-, Ankara.
- ÇETİŞLİ, İsmail (2004), *Metin Tahlillerine Giriş / 2 Hikâye-Roman-Tiyatro*, Ankara.
- DEMİR, Ahmet (2014), *Roman ve Stereotip. Türk Romanından Örneklerle*, Ankara.
- DERMAN, Orhan (2008), *Ergenlerde Psikososyal Gelişim*, İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri ADOLESAN SAĞLIĞI II Sempozyum Dizisi No:63 (Mart); 19-21
- DUYMAZ, Ali (1996), *Nevruz Bey Hikâyesi İnceleme-Metinler*, Ankara.
- DUYMAZ, Ali (2001), *Kerem Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli bir Araştırma*, Ankara.
- EBERHARD, Wolfram (2002), *Güneydoğu Anadolu'dan Âşık Hikâyeleri*, Ankara.

- EKİCİ, Metin (2004), Türk Dünyasında Köroğlu, Ankara
- ELÇİN, Şükrü, Türk Halk Şiirinde Üç Unsur, Halk Edebiyatı Araştırmaları I, Ankara 1988.
- ERÖZ, Mehmet (1977), Türk Ailesi, İstanbul 1977.
- FORSTER, E.M., Roman Sanatı (Çev. Ünal AYTÜR), İstanbul 2014.
- GEDİK, Deniz (2004), Râzmihan ile Mâhfirirûze Sultan Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme, Ankara (G.Ü. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Yüksek lisan Tezi).
- KAPLAN, Mehmet, Tip Tahliller-Türk Edebiyatında Tipler-, İstanbul 1985.
- KAYA, Dodğan-KOZ, M. Sabri (2000), Halk Hikâyeleri –I-, İstanbul.
- KAYA, Doğan (2003), Âşık Edebiyatına Giriş, Bişkek.
- POYRAZOĞLU, Ahmet (2006). Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyesi. İstanbul.
- PÜRLÜ, Kadir (haz.) (1998), Âşık İsmet ile Kapı Güzeli, Sivas.
- SAKAOĞLU, Saim, vd. (1997a), Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri-I-, Ankara.
- SAKAOĞLU, Saim, vd. (1997b), Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri-II-, Ankara.
- TEKİN, Mehmet, Roman Sanatı, İstanbul 2004.
- TÜRKKAHRAMAN, Mimar (2009), Teorik ve Fonksiyonel Açından Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 14, 2, 25-46.
- TÜRKMEN, Fikret –CEMİLOĞLU, Mustafa ( 2009), Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen halk Hikâyeleri, Ankara.
- TÜRKMEN, Fikret-TAŞLIOVA, Mete, TAN, Nail (2008), Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri, Ankara.
- YILMAZ, Timur (Derleyen) (2011a), âşıklardan Halk Hikâyeleri-I, Ankara.
- YILMAZ, Timur (Derleyen) (2011b), Âşıklardan Halk Hikâyeleri-II, Ankara.
- YÜCEL ÇETİN, Ayşe (2016), Türk Halk Hikâyelerinde Anlatıcı Tipolojisi, İstanbul.
- Ziya Gökalp (2015), Türk Medeniyeti tarihi, Ankara.

## ZİYA GÖKALP'IN HATIRLATTIĞI BİR KÜLTÜR KODU: POLVAN VELİ

### A CULTURAL CODE REMEMBERED BY ZİYA GÖKALP: POLVAN VELİ

Ali DUYMAZ\*

#### Özet

Ziya Gökalp'ın "Menkıbeler" başlığı altında yazdığı "Polvan Veli" adlı manzume oldukça ilgi çekicidir. Bu manzumenin kaynağı hususunda ne kendisi ne de başka bir araştırmacı bugüne dek herhangi bir açıklama yapmamıştır. Biz araştırmalarımız sonucunda XIII. yüzyılda yaşamış mutasavvıf, şair ve pehlivan olan Mahmud Pehlivan adındaki bir velinin efsanevi hayatının Gökalp'a ilham vermiş olduğunu tespit ettik. Harezm bölgesinin İslâmlaşmasında katkıları olan bu kişi, özellikle Harezmşahların mirasçısı Türkmen, Özbek ve Azerbaycan sahalarında Pelvan Ata, Polvan Ata, Polvan Pir gibi isimlerle tanınmaktadır. Başta Hint şahıyla mücadelesi ve bölgenin İslâmlaşmasıyla ilgili efsanelere konu olması Gökalp'ın bu veliyle ilgili bir rivayete dayandığını göstermektedir. Nitekim Şemseddin Sami, Anadolu sahasında pek bilinmeyen bu veli ve şair pehlivani, *Kâmusü'l-Âlâm* adlı meşhur ansiklopedisine "Katalı - Mahmud Pehlivan" adıyla almıştır. Gökalp da Anadolu sahası dışındaki bu meşhur şahsiyeti manzum bir "menkıbe"yle Türk okuyucusuna tanıtmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Halk Edebiyatı, Ziya Gökalp, Polvan Veli, Mahmut Pehlivan

#### Abstract

The poem "Polvan Veli" written by Gokalp under the heading "Menkıbeler" is very interesting. Neither herself nor any other researcher has made any comment on the source of this poem until today. As a result of our research, we have found that Ziya Gökalp inspired the legendary life of a saint who had the name Mahmud Pehlivan, who was a mystic, poet and wrestler who lived in the thirteenth century. This person, who contributed to the Islamization of Khwarazm region, is particularly known for his names such as Pelvan Ata, Polvan Ata and Polvan Pir on the Turkmen, Uzbek and Azerbaijani lands, especially the heirs of the Harezmshahs. Especially the fight against the Indian sultan and the subject of legends related to Islam of the region shows that Ziya Gökalp is based on the accounts of these saints. As a matter of fact, Şemseddin Sami; this saint,

---

\* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; ali\_duymaz@hotmail.com.

poet and wrestler, who is not well known in Anatolia, took the famous encyclopedia Kamusü'l-Âlâm as "Katalı - Mahmud Pehlivan". Gokalp also introduced this famous personality, known outside of Anatolia, to a Turkish reader with a poetic "sage".

**Keywords:** Turkish Folk Literature, Ziya Gökalp, Polvan Veli, Mahmut Pehlivan

## Giriş

Ziya Gökalp'ın bazı masal ve menkıbeleri manzum halde güncellerken başlık olarak kullandığı isimlerden biri de Polvan Veli'dir. Ancak bu şahsın kimliği hakkında bugüne dek herhangi bir araştırma yapılmamıştır. Bu bildiri günümüz Anadolu sahasında unutulmakla birlikte Orta Asya ülkelerinden özellikle Özbekistan ve Türkmenistan'da bilinen çok yönlü bir kültürel şahsiyet olan Polvan Veli'nin kimliği açıklığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Ayrıca Ziya Gökalp tarafından bir manzumeye konu oluşuyla Türkiye okuyucusuna ve bilim çevrelerine bir kültürel kod düzeyindeki bu şahsiyeti tanıtmak, edebiyatın işlevi hususunda yeni bir örnek ortaya koymak ve metinlerarasılık yöntemini bu örnek üzerinden kullanmak hedeflenmektedir. Kısacası Ziya Gökalp'ın "Polvan Veli" başlıklı manzumesinin kaynağını tespit etmek, bu kaynakla söz konusu manzumeyi metinlerarası yöntemle değerlendirmek istiyoruz. Polvan Veli hakkındaki tüm verileri toplama ve değerlendirme ayrıca bir araştırmanın konusudur. Biz sadece Gökalp'ın manzumesine esas olan kişi ve olay hakkındaki Türkiye, Azerbaycan, Özbekistan ve Türkmenistan kaynaklı yayın, bilgi ve belgelerle sınırlı bir literatür taraması gerçekleştireceğiz.

## 1. Ziya Gökalp'ın "Polvan Veli" Manzumesi Hakkında

Ziya Gökalp'ın yazdığı "Polvan Veli" veya bazı az sayıdaki kaynaktaki ifadesiyle "Pelvan Veli" başlıklı manzume, ilk olarak *Halka Doğru* mecmuasının 1. sayısında (I/1, 11 Nisan 1329 / 24 Nisan 1913, s. 2-3) yayımlanmıştır. Daha sonra Ziya Gökalp'ın ilk şiir kitabı olan *Kızıl Elma* (Türk Yurdu Kitapları, İstanbul 1330 /1914, Akkurum-Hayriyye Matbaası ve Ortakları, s. 69-72) ile bilahare *Altın Işık* (İstanbul 1342-1339, Matbaa-i Âmire Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı Çocuklar Kütüphanesi, s. 182-185) adlı kitaplarında yer almıştır. Bu manzume, Köprülüzade Mehmet Fuad'ın o yıllarda "İptidai" adı verilen ilkokulların dördüncü sınıfları için hazırladığı "Mektep Şiirleri" adlı antolojisinin "Dördüncü Kısım"ında da yer almıştır (Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1338/1922, s. 56-58). Polvan Veli, Gökalp'ın *Altın Işık* ve *Kızıl Elma* adlı kitaplarının harf inkılabından sonra yayımlanan baskılarında da yer almıştır (Mesela bk. Tansel 1952: 50-52; Gökalp 1976: 189-193; Gökalp 2015: 203-206; Gökalp 2017: 87-89). Yalnız *Altın Işık*'ın 1942 baskısında kitabın aslında bulunan Ülker İle Aydın, Küçük Şehzade, Alageyik manzum masallarıyla birlikte Polvan Veli manzumesi *Kızıl Elma* kitabında da yer adlıkları gerekçesiyle kitaba alınmamıştır (Gökalp 1942).

Bu manzumeye bugüne kadar Ziya Gökalp'la ilgili bibliyografik bilgiler içeren kaynaklar dışında sadece masal araştırmalarıyla ilgili kaynaklarda ismen temas edilmiş, Mehmet Kaplan'ın iki makalesinde ise “yeniden doğma” ve “ata hâkim olma” temleri çerçevesinde değinilmiştir. Bu hususta biraz ayrıntılı bilgi vermek isteriz. Masal araştırması olarak örnekleyebileceğimiz iki temel eserde de Polvan Veli menkıbesi, Gökalp'ın “manzum masal” olarak kaleme aldığı Ülker ile Aydın, Alageyik, Küçük Şehzade, Küçük Hemşire, Kolsuz Hanım, Kurt ile Ayı, Kızıl Elma gibi metinlerle aynı kategoride değerlendirilmiş, bu eserlerden hareketle pek çok kaynak da herhangi bir incelemeye gerek duymadan metni masal veya manzum masal olarak kabul etmeyi tercih etmiştir (Sakaoğlu 1973; 54; Seyidoğlu 1975: 9)

Burada kısaca Polvan Veli hakkındaki kayıtları ve değinmeleri değerlendirmek istiyoruz:

Mehmet Kaplan, “Ziya Gökalp ve Yeniden Doğma Temi” başlıklı yazısında Polvan Veli manzumesindeki “ölüme galebe çalma motifi”ne dikkat çekerek “*Polvan Veli masalında da ölüme galebe çalma motifi vardır. Hakan, Dev Pençe'ye yenilen Polvan Veli'nin öldürülmesini emrederken, o, hakanın şahlanarak uçuruma atılan atını tutmak ve havaya kaldırmak suretiyle, kuvvetli olduğunu ispat eder; hem hakanı, hem de kendisini ölümden kurtarır.*” demektedir (Kaplan 1971: Kaplan 1976: 517-534).

Yine Mehmet Kaplan “Ziya Gökalp ve Saadet Perisi” başlığını taşıyan bir başka yazısında ise C. C. Jung'un psikolojik tahlillerinden de istifade ederek “at” ile “nefis” arasında bir paralellik kurarak Polvan Veli manzumesinden örneklemeler yapar: *Gökalp'ın manzum “Polvan Veli” hikâyesinde “ata hâkim olma” temi, dinî ve ahlâkî bir mâna taşır. Devpençe'nin annesi oğlunun yenilmemesi için Tanrı'ya yalvarır. Müslüman olan Polvan Veli bunu işiterek bile bile mağlub olur. Kim yenilirse onun asılacağı ilân eden Harezmi şahı, atı ile Polvan'ın üzerine yürür; at şahlanarak yakındaki uçuruma fırlar. Polvan Veli bir hamlede atı tutar. Bunun üzerine daha önce kâfir olan Harezmi şahı da islâmiyeti kabul eder.*” (Kaplan 1965; Kaplan 1976: 490-516)

Konuya temas eden bir başka araştırmacı ise Nihat Sâmî Banarlı'dır. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi* adlı eserinde “*Polvan Veli isimli manzum masalında “dini güç”le birleşen “millî güç”ün nasıl mucizeler yaratan bir kuvvet olacağını telkin eden zevkli bir tahkiye vardır.*” demektedir (Banarlı 1983: 1112).

Görüldüğü üzere manzumenin daha ziyade teması ve içeriği üzerinde durulmuştur. Tür ve şekil problemleri, mevzunun kaynağı gibi temel meselelere değinilmemiştir. Bu manzume hususunda düzeltilmesi gerekli olan ilk husus türü meselesidir. Mehmet Kaplan'dan itibaren konuya temas eden kaynaklar Ziya Gökalp'ın öne çıkan yanlarından birisi olarak Türk masallarını nazma çekişini kaydetmişler ve bu masal-şiirler arasında Polvan Veli adlı şiiri de göstermişlerdir. Mesela Muharrem Kaya, Mehmet Kaplan'dan naklen “Yılan Bey ile Peltan Bey” masalında, Ziya Gökalp'ın eserlerinde görülen yeniden doğmak için eskinin ölmesi gerektiği yolundaki yeniden doğma teminin sembolik ifadesini bulur. Bu tem sadece bu masalda değil Ziya Gökalp'ın yazdığı “Kızıl Elma”, “Ülker ile Aydın”, “Küçük Şehzade”, “Polvan Veli”, “Keloğlan”,

“Tembel Ahmed”, “Kuğular”, “Nar Tanesi”, “Keşiş Ne Gördün”, “Pekmezci Anne” ve “Kolsuz Hanım” masallarında da yer alır.” (Kaya 2004: 87) demektedir. Ancak Polvan Veli, Gökalp’ın kendi ifadesiyle söylersek bir “menkıbe”nin şiire çekilmiş şeklidir, yani bir masal-şiir değildir.

Manzumenin ilk yayımlandığı *Halka Doğru* dergisinde manzumenin türünü belirlemeye yarayacak herhangi bir kayıt veya not yoktur. Ancak metnin masal olmadığı aslında muhtevastından da anlaşılabilceği gibi Gökalp, bu şiirini *Altın Işık* adlı kitabında “Arslan Basat” manzumesiyle birlikte “Menkıbeler” üst başlığı altında vermiştir. Ancak sanırım yanlış anlaşılmaya sebep olan husus, Polvan Veli’nin *Kızıl Elma* kitabında “Masallar” başlığı altında yer almasıdır. Ancak Altın Işık’taki kayıt metnin muhtevastıyla da uyumlu olduğu için bu manzumeye bir masal değil menkıbe olarak bakmamız icap eder. Bu arada “menkıbe” kavramının o tarihlerde dinî metinlerden ziyade tarihî içeriği olan metinlere de verildiği akıldan uzak tutulmamalıdır. Yani Gökalp’ın Polvan Veli adlı manzumesi bir masal güncellemesi veya işemesi değil dinî ve tarihî içeriği olan bir “menkıbe” işemesidir. Bu arada söz konusu manzumenin koşma tipi kafiyelenmiş olduğunu, ancak mısralarda hece ölçüsünün gelenekte pek fazla örneği bulunmayan on beş heceli mısralardan ve toplam 16 haneden oluştuğunu da kaydedelim. Yani şiir geleneksel halk şiiri ölçütleri açısından oldukça farklı şekil özelliklerine sahiptir. Hacim bakımından bir destanı andıran manzumenin yine de halk şiiri geleneğine tek aykırı yönü on beşli hece ölçüsüne sahip oluşudur. Buradan söz konusu şiirle Ziya Gökalp’ın halk şiiri çerçevesinde kalmakla birlikte yeni bir şekil denediği de söylenebilir.

## 2. Polvan Veli Manzumesinin Konu Kaynağı Hakkında

Ziya Gökalp’ın “Menkıbeler” başlığı altında yazdığı “Polvan Veli” adlı manzume oldukça ilgi çekicidir. Bu manzumenin kaynağı hususunda ne kendisi ne de başka bir araştırmacı bugüne dek herhangi bir açıklama yapmamıştır. Biz araştırmalarımız sonucunda “Polvan Veli”nin ilham kaynağının, XIII. yüzyıl Harezmi sahası mutasavvıf, şair ve pehlivanı Mahmut Pehlivan’ın efsanevi hayatının olduğunu tespit ettik. Harezmi bölgesinin İslâmlaşmasında katkıları olan bu kişinin özellikle Harezmişahların mirasçısı Türkmen, Özbek ve Azerbaycan sahalarında Polvan Ata, Polvan Pir gibi isimlerle anılması, başta Hint şahıyla ve bölgenin İslâmlaşmasıyla ilgili efsanelere konu olması Gökalp’ın bu veliyle ilgili bir rivayete dayandığını göstermektedir. Nitekim Şemseddin Sami, Anadolu sahasında pek bilinmeyen bu veli ve şair pehlivanı, *Kâmusü’l-Âlâm* adlı meşhur ansiklopedisine “Katalı Mahmut Pehlivan” adıyla almıştır:

*“Katalı: (Mahmut Pehlivan) Meşahir-i şuara-yı İnan’dan olup Harezmi’deki Ürgenç kasabasından idi. Evail-i halinde pehlivanlıkla ve kuvve-i pazusuyla müftehir olup badehu tarik-i tasavvufa sülukla, riyazete koyularak zaaf-ı beden istihsali kaydına düşmüştür. Kenzü’l-Hakayık unvanıyla bir mesnevisi vardır. Şu rubai cümle-i eşarındandır.*

*Ger merd rehi bayed dašt*

*Hodran ki ez hezar çi bayed dašt*

*Der hane-i dostan çü mahrem gešti*

*Dest ü dil ü dide ranki bayed dašt*” (Şemseddin Sami 1314: 3602).

Pehlivan Mahmud’la ilgili kayıtlara rastladığımız bir başka kaynak ise İmam-ı Rabbanî’nin *Mektubât* adlı eseridir. Soyu Hazreti Ömer’e dayandırılan XVI. yüzyılın Nakşibendi tarikatına mensup âlimi İmam-ı Rabbanî’nin (1564-1624) Pehlivan Mahmud’a üç mektup gönderdiği kaydedilmektedir. Bu mektuplar adı geçen mutasavvıfın *Mektubât* adlı eserinde 87, 88 ve 197 numaraya yer almaktadır (Cebecioğlu 1996; İmam-ı Rabbanî 1998: 260-261, 443-445). Tabii bu mektupların sahibi İmam-ı Rabbanî’nin yaşadığı devir ile Pehlivan Mahmud’a atfedilen doğum ve ölüm tarihleri arasında bir çelişkinin varlığına da dikkat çekmeliyiz.

Bu arada Evliya Çelebi de Edirne’de Güreşçiler Tekkesi’ndeki pehlivanların töre ve törenlerinden bahsederken “*Gerçekten de pîr-i perverleri olan Hazret-i Mahmud Piryâr-ı velinin mübarek ruhunu yâd edip bütün Müslüman gazileri gaza yoluna teşvik ederler. ... Bu Edirne Tekkesi'nde yaz ve kış yüz çift pehlivan dervişler hazır olup Piryâr-ı Veli töresi üzere idman ederler.*” diyerek Hazreti Hamza dışında Piryâr-ı Veli’yi de pehlivanların piri olarak kabul ettiklerini ifade eder (Evliya Çelebi 2006: 584).

Şemseddin Sami’nin de bahsettiği üzere Pehlivan Mahmud’a atfedilen rubaileri dışındaki tek eser *Kenzü’l-Hakâik* adını taşımaktadır. Ancak aynı eser çağdaşı ve adaşı Mahmud Şebüsterî’ye de nispet edilmektedir. *Kenzü’l-Hakâik*’in Türkiye kütüphanelerinde Mahmud Şebüsterî’yle birlikte Pehlivan Mahmud Harezmi adına kayıtlı nüshaları da bulunmaktadır (Cengiz 2014: 45).

Bu arada Türkiye’de Pehlivan Mahmud’la ilgili kapsamlı tek yazı olarak görebildiğimiz bir yazı ise Özbek Türkçesinden Rusçaya çevrilmiş bir yazının Rusçadan Türkçeye tercümesinden ibarettir. Bu yazıda kısaca Pehlivan Mahmud hakkında Özbek kaynaklarına bağlı kalınarak bilgiler verilmiş, Hive’deki Mahmud Pehlivan türbesinden fotoğraflar konmuş ve rubaileri örneklenmiştir (Gökbörü 1993).

Hakkında en eski ve ayrıntılı bilgi bulabildiğimiz *Kâmusü’l-Âlâm* dışında Gökalp da Anadolu sahası dışındaki bu meşhur şahsiyeti manzum bir “menkıbe”yle Türk okuyucusuna tanıtmıştır. Ancak Ziya Gökalp, bu şiirin konu bakımından kaynağı hakkında bir açıklama yapmamıştır. Ayrıca iki sözcükten oluşan şahıs isminin ilk kelimesi olan ve “Pelvan”, “Polvan” gibi değişik okunuşları olan kelimenin etimolojisi ve anlamı da muğlak kalmıştır. Eğer kelimenin “pehlivan” anlamında olduğu bilinseydi bu söz ya “Pehlivan” şeklinde yazılı veya bir açıklama yapılırdı. Demek ki sözün etimolojisi ve anlamı üzerinde de düşünülmemiş ya da olduğu gibi kalıp olarak alınmıştır.

Ülkemizde dinî-tasavvufî alandaki son derece sınırlı kaynaklarda yer alan ve Gökalp’ın mezkûr manzumesinden sonra dahi hakkında pek araştırma bulunmayan

Pehlivan Mahmud, Harezmsahlr devletinin mirasçısı olan başta Özbekler, Türkmenler gibi Orta Asya Türk toplulukları ile Farsça rubai yazdığı için olsa gerek Farslar ve Tacikler arasında son derece yakinen bilinmekte ve tanınmaktadır. Pehlivan Mahmud'un diğer Türk toplulukları arasındaki yeri geniş çaplı birçok araştırmaya konu teşkil etmiştir. Biz bu bilgileri ayrıntıya girmeden kısaca özetleyerek geçmek istiyoruz.

Günümüzde Özbekistan'a bağlı Hive şehrinde kutsal bir mekân olarak sürekli ziyaret edilen bir türbesi bulunan Pehlivan Mahmud, Özbekler arasında Pahlavon Mahmud adıyla bilinmektedir. Özbeklere göre sırtı yere gelmemiş bir güreşçi olan Pahlavon Mahmud, aynı zamanda rubailerıyla meşhur bir şair ve Nakşibendi tarikatına mensup bir velidir. Puryar Veliy lâkabıyla şöhret bulan bu yenilmez pehlivanın ailesi aslen Köhne Ürgenç'lidir. Ancak Moğol akınları sırasında memleketini terk etmek zorunda kalıp Hive'ye giderken yolda Mahmud dünyaya gelmiştir (1247). İran ve Hindistan başta olmak üzere Şark ülkelerindeki güreşlere katılıp hepsinden zaferle çıkan Pahlavon Mahmud, ölümünden sonra vasiyeti gereği mesleğini icra ettiği kürkçü dükkânına defnedilmiştir (1326). Daha sonra bu kabir üstüne bir makbere dikilmiş, Kongrat soyundan gelen Hive hanları da Pahlavon Mahmud'un ayakucuna defnedilmişlerdir. Eserlerini Farsça yazan ve Ömer Hayyam'dan sonra ikinci derecede rubai üstadı olarak kabul edilen Pahlavon Mahmud'un bazı kaynaklarda *Kenzü'l-Hakâyık* adlı bir mesnevisinin olduğu da kaydedilmiştir. Ancak bu eser yukarıda da bahsedildiği üzere Mahmud Şebüsterî'ye ait olarak da bilinmektedir. Özbekistan'da Pahlavon Mahmud üzerinde en fazla çalışma yapan araştırmacı Tohtasin Calolov'dur (Calolov 1979). Yüzü aşkın rubaisi Farsçadan çevrilerek yayımlanmıştır (Mesela bk. Oçilov: 217-232). Hakkındaki menkıbeler de bir kitap olarak neşredilmiştir (Hasaniy 2001). Ayrıca Çağdaş Özbek şairlerinden Aman Matcan, "Pehlevan Mahmud" (1975) adıyla bir yapay destan kaleme almıştır (Oba 2014).

Pehlivan Mahmud'un en yaygın olarak tanındığı ikinci coğrafya Türkmenistan'dır. Türkmenler arasında Mahmut Pelvan, Hezreti Pelvan, Pelvan Pir, Pelvan Puryar, Pilmahmut, Pur Bayveli, Gıtalı gibi adlarla ve yine aynı biçimde güreşçi, şair ve veli olarak tanınmaktadır. Türkmenlere göre Harezim'in başkenti Gürgenç veya bugünkü adıyla Köneürgenç'te doğmuş kabul edilen Mahmut Palvan adına 2013 yılından bu yana Daşoğuz şehrinde bilimsel etkinlikler düzenlenmektedir. Son olarak 17-18 Eylül 2015 tarihlerinde Türkmenistan'ın Daşoğuz şehrinde Türkmenistan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü ile Daşoğuz Vilayet Yönetimi tarafından "Mahmut Pelvan ve Türkmenlerin XIII. Asırdaki Medeni Durumu" konulu uluslararası bir konferans düzenlenmiştir. Ayrıca Aşgabat'ta İlham Bahçesi'nde heykeli bulunan kişiler arasında Mahmud Pelvan da vardır. Türkmenler arasında "Keskin söz ustası", "Türkmenlerin Ömer Hayyam'ı", tanınmış şair ve pehlivan olarak tanınan ve rubailerıyla meşhur olan Mahmud Pelvan, Alişir Nevâyî ve Abdurrahman Cami gibi şairlerin değer verdiği şairler arasında yer alır. Şiirlerinde Puryar Veli mahlâsını kullanan Mahmud Pelvan, meşhur Türkmen şairi Mahtumkulu'nun şiirlerinden birinde de Pehlivan Puryar olarak anılır:

"Men bu yolda şunça zille bolmuşam,

Mande galıp, ecizligim bilmişem,



Şibli, Mecnunı alıp gelmişem,

Pehlivan Piryarı, Veysi, galandar” (Aşırov 2012: 146, 341)

Harezm mirasçısı tüm coğrafyada tanınan ve efsaneleşen Mahmud Pelvan'ın hakkında son olarak türbe ve kabirleriyle ilgili bir takım bilgiler vermek istiyoruz. Hayatı efsaneleşen Mahmud Pehlivan'a atfedilen en meşhur türbe Hive'deki mekândır. Ancak ona atfedilen başka kabir ve makamlar da vardır. Meselâ Arminius Vambery, Köhne Ürgenç'in en önemli hatırasının Törebek Hanım Camii olduğunu, bu yapının Hive'deki en güzel ev olarak bilinen Hz. Palvan'dan büyük olduğunu belirtirken bu eserden sonra Şeyh Şerifin mavi kümbetli makberesi ile Şeyh Necmeddin Kübra'nın atası ünlü pehlivan Piryar'ın mezarının dikkati çektiğini söyler. Vambery, bu mezarı Hive hanı Muhammed Amin'in yaptırdığını da kaydeder (Yılmaz 2005).

Ayrıca İran'ın Hoy şehrinde sehrin büyük mahallelerinden biri olan Gazi (Gaziler) mahallesi ve onun kenarında bulunan Pir Veli mezarı da bazı tarihî kaynaklarda meşhur pehlivan Puriya-yı Veli'ye (Pur Bay Veli) ait olduğu söylenmektedir. Burada defnolunan Purbay Veli, Hive'de defnolunan Pehlivan Mahmut Kattalı'nın babası gibi sunulmaktadır. (Mukaddem 2010)

### 3. Ali Şir Nevai ve Pehlivan Mahmud

Değişik adlar ve lakaplarla anılan, halk arasındaki şöhreti menkabeleşen bu pehlivan ve mutasavvıf şair hakkında şimdiye dek en eski ve derli toplu bilgiyi veren Ali Şir Nevâyî olmuştur. Ayrıca Ziya Gökalp'ın istifiade ettiği metin de onun *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve* adlı eserindeki kısım olmalıdır. Kesin olarak Ziya Gökalp'ın söz konusu manzumesini bu eserden hareketle yazdığını söyleyemesek de en yakın kaynak bu eserdir. Zira söz konusu menkıbe metni çok küçük farklılıklarla Ali Şir Nevâyî tarafından aktarılmaktadır. Pehlivan Mahmud'a atfedilen Farsça bazı rubailer dışında metin Çağatay Türkçesiyle yazılmıştır ve özetle Pehlivan Mahmud'u şöyle tanıtmaktadır: Hiveli olan Pehlevan Mahmud'un lakabı Püryâr veya Peke-Yâr'dır. Kasabın oğludur, başarılı bir güreşçidir. Gizlice tasavvuf yoluna girmiş olup güzel tabiatlı imiş. Şiir söylemiş. Mezarı Hive'dedir (Ali Şir Nevâyî 1979: 275-276). Bu bilgilerden sonra Nevâyî, söz konusu menkıbeyi aktarır. Bu menkıbe de özetle şöyledir:

Hint padişahının güçlü bir pehlivanı vardır ve kendine rakip aramaktadır. Pehlevan Mahmud bu pehlivanla güreşmeye gitmek istemez, ancak gaipten gelen bir işaretle gitmeye karar verir. Pehlivan Mahmud, bir gece yarısı dua etmek için gittiği bir büyük kabir başında bir kadın görür, kadın Müslümandır ve gelecek olan güreşçi benim oğlumu yenip halk içinde maskara etmesin diye yalvarmaktadır. Bu durumu göre Pehlivan Mahmud, Hint padişahının güreşçisine yenilir. Hint padişahı yenilmesine rağmen Pehlivan Mahmud'la dostluk kurar. Bir gün avda iken Hint padişahı atın dizginini elden kaçıır ve bir uçurumdan yuvarlanmak üzereyken Pehlivan Mahmud tarafından atıyla birlikte kurtarılır. Bu olay üzerine Hint padişahı, Pehlivan Mahmud'a neden ve nasıl yenildiğini sorar. Pehlivan Mahmud işin aşını anlatınca Hint padişahı da Müslüman olur.

Bu menkıbe manzum olarak Gökalp'ın yazdığı metinle muhteva olarak benzerdir. Ancak Hint padişahının pehlivanının adının masalları çağrıştıran bir adla Devpençe olarak anılması, güreşin Hive'de Gökova adlı bir yerde yapılması, güreş sonunda yenilenin idam edilecek olması, sonuçta Harezm hanının ve dolayısıyla Turan illerinin Müslümanlığı kabulü gibi unsurlar vardır. Bu da bize Gökalp'ın kaynağının doğrudan Nevâyî'nin eseri olmadığını, halk arasında pek yaygın olmayan sözlü bir rivayetin, daha doğrusu menkıbenin olduğunu gösteriyor. Elbette Ziya Gökalp, bu manzumesine vermek istediği fikrî güncel mesajları da yüklemiştir. Gökalp'ın bu manzumeyi ilk olarak 11 Nisan 1913'te *Halka Doğru* dergisinde yayımlamış olması, Balkan Savaşı sonrasında ve Birinci Dünya Savaşı öncesinde, yani ülkenin zor şartlarında halka manevî bir güç takviyesi olarak değerlendirilmelidir. Şiirde geçen dinî ifadeler ile millî göndermeler, bir cihat propagandası olarak kabul edilmese bile İslâm ile Türkçülük düşüncesinin birlikteliğine dair işaretler taşımaktadır.

### Sonuç

Ziya Gökalp, 1913 yılında devrin siyasî ve sosyal şartlarında bir propaganda mahiyeti de taşıyan Polvan Veli başlıklı epik bir manzume kaleme almıştır.

Bu manzumenin konusu o günün okuyucusu açısından ne kadar bilindik bir konudur, bunu kestirmek zordur; ancak Evliya Çelebi, İmam-ı Rabbani, Şemseddin Sami gibi kaynaklardaki izlerini düşünürsek çok da yabancı bir konu olmadığı söylenebilir.

Cumhuriyet sonrası ve günümüz açısından Gökalp'ın bu şiirindeki temin kaynağı unutulmaya yüz tutmuştur. Bunu doğrulayan husus söz konusu manzume üzerindeki sınırlı sayıdaki çalışmalarda konunun kaynağına hiç temas edilmemiş olmasıdır. Manzumenin isminden bahseden kaynaklar ise onu sadece masal güncellemesi olarak kaydetmişlerdir. Oysa bu metin, bir “menkıbe”dir.

Ziya Gökalp'ın manzumesine konu olan şahıs, Orta Asya Türk ve Fars kökenli topluluklarda pehlivan, şair ve veli olarak tanınan ve çok farklı adlarla anılan Pehlivan Mahmud'dur.

Pehlivan Mahmud ve başından geçen macera Ali Şir Nevayî başta olmak üzere kimi yazılı kaynaklarda mevcuttur. Bir başka ifadeyle Pehlivan Mahmud şöhreti halk arasında sözlü geleneğin gerekleri icabı varyantlaşmış, yerelleşmiş ve birden fazla tarihsel şahsın nitelikleri tek bir tipte toplanmıştır. Yani Pehlivan Mahmud tarihsel kimliğinden tecrit olunup tiplenmiştir.

Ziya Gökalp, sözlü gelenekte yaşadığını düşündüğümüz bir menkıbeden hareketle söz konusu manzumesini kaleme almıştır. Böylece hem unutulmaya yüz tutmuş bir kültürel kodu saklamayı başarmış hem de umutsuz ve karamsar bir toplumun dinî-millî mücadele şevkini uyandırıp takviye etmiştir.

### Kaynakça

Ali Şir Nevâyî. Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve, Haz. Kemal Eraslan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

Annagurban Aşirov. Magtımğulı Eserler Yığındısı II. Cilt, Aşgabat: Türkmenistan İlimler Akademiyasının Milli Golyazmalar İnstitutu, 2012.

Nihat Sâmi Banarlı. Resimli Türk Edebiyatı Târihi Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983.

Aysu Canpolat. “Ali Şir Nevâî ve Hârezm Evliyalari”. Bilge, 25, Yaz 2000, 72-75.

Ethem Cebecioğlu. “İmâm-ı Rabbani ve Mektubâtı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXV, 193-241, 1996.

Muammer Cengiz. Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mahmûd Şebüsteri'nin Gülşen-i Râz Mesnevisi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2014.

Evliyâ Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi: Konya - Kayseri - Antakya - Şam - Urfa - Maraş - Sivas - Gazze - Sofya – Edirne 3. Cilt - 2. Kitap. Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağılı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

M. Cihad Gökbörü. “Harezmlı Mutasavvıf Pehlivan Mahmud ve Rubailerı”. Türk Yurtları. 8, Ekim-Kasım-Aralık, s. 15-19, 1993.

Mahmud Hasaniy. Pahlavon Mahmud (Hazrati Pahlavon Ata Hikayatları). Taşkent: Özbekistan Respublikasi Fanlar Akademiyasi “Fan” Naşriyeti, 2001.

İmam-ı Rabbâni Ahmed Farukî Serhendî. Mektûbat-ı Rabbânî. Arapçadan Çeviren Abdulkadir Akçiçek. 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Ofset, s. 260-261, 443-445, 1998.

Mehmet Kaplan. “Ziya Gökalp ve Saadet Perisi”, Türkiyat Mecmuası, C. 14, s. 37-64, 1965.

Mehmet Kaplan. “Ziya Gökalp ve Yeniden Doğma Temi”. Türkiyat Mecmuası, C. 16, s. 1-18, 1971.

Mehmet Kaplan. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.

Muharrem Kaya. Türk Romanında Destan Etkisi, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.

Alırıza Mukaddem. “Ahi Evren Veli'nin Doğduğu Şehir Hoy: Farsça ve Arapça Kaynaklara Göre”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3/10, Kış, s. 470-477, 2010.

Emin Oba. “Bağımsızlık Devri Özbek Edebiyatı”, Turkish Studies, 9/3, Kış, s. 997-1008, 2014.

Ergaş Oçilov. Donışmandlar Tuhfasi Ruboiylar. Taşkent: Özbekistan NMIU, 2009.

Saim Sakaoğlu. Gümüşhane Masalları. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.

Bilge Seyidoğlu. Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar Metinler ve Açıklamalar. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.

Şemseddin Sami. Kamusü'l-Alâm, 5. Cilt. İstanbul 1314.

Fevziye Abdullah Tansel. Ziya Gökalp Külliyyatı 1 Şiirler ve Halk Masalları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1952.

Tohtasin Calolov. Pahlavon Mahmud Ruboiylar. Taşkent, 1979.

Salih Yılmaz. "Armin Vambery'nin Türkistan Seyahatnamesi ve Karakalpak Türklerine Dair Kayıtlar". Türk Tarih Kurumu Belleten, LXIX(255), Ağustos 2005, 599-628.

Ziya Gökalp. Altın Işık, İstanbul: Matbaa-i Âmire Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyyatı Çocuklar Kütüphanesi, 1342-1339.

Ziya Gökalp. Altın Işık. İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1942.

Ziya Gökalp. Altın Işık. Haz.: Şevket Kutkan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

Ziya Gökalp. Altın Işık. Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

Ziya Gökalp. Kızıl Elma. Haz. Halil İbrahim Şahin, İstanbul: Ötüken Neşriyat (3. Bs.), 2017.

EK-1

### **Polvan Veli**

Hint Sultanı toplayarak bir gün, ulu bir divan

Vezirlerden sordu: "Hiç bir yerde, hiç bir pehlivan

Duydunuz mu Dev Pençe'ye üstün olsun ya akran?"

Hep sustular, Büyük Vezir kalktı, dedi Sultan'a:

"Padişahım! Harzem ilde Polvan Veli anılır

Bir yiğit var Türkistan'da "Güç Tanrısı" tanılır."

Sultan dedi: "Belki Türkler bu zannında yanılır,

Dev Pençe'yi gönderelim, işi koysun meydana!"

Harzem Şah'a mektup verip Dev Pençe'yi gönderdi.

Yazdı: "Dünya pehlivanı, şimdiye dek bu erdi;

Her tarafın erlerini işte yere bu serdi;

Geldi meydan okuyacak sizin Veli Polvan'a!"

Dev Pençe'nin anası da gitmiş idi yanında;

Müslüman'dı, veliliğe iman vardı canında,

Polvan Veli adı korku doğurmuştu kanında,

Demiş idi: "Gideyim de yalvarayım Rahman'a"

Hint kervanı üç ay sonra geldi Harzem iline;

Mektup ile armağanlar değdi Han'ın eline.

Pehlivanlar güreşmesi düştü halkın diline,

Bütün Hive ahalisi hazırlandı seyrana.

Harzem Hanı henüz İslâm olmamıştı, gâvurdu,

"Hangi biri yenilirse asılacak!" buyurdu;

Vezirleri: "Polvan Veli puta tapan bu yurdu

İslâmlığa sokmaktadır" demişlerdi Kağan'a.

Polvan Veli dua için gizli olan mescide

Gitmişti, bir koca kadın ağlıyordu mahfilde:

"Yarab, oğlum yenilmesin! Acı bize ve Hind'e,

Dev Pençe'yi asarlarsa ben dönemem vatana."

Bir tanecik evlâdımdır, acı bana Allah'ım!  
 Odur benim gönlüm, canım, muhabbetim, penâhım!  
 Ne onun bir kabahati var, ne benim günahım,  
 Kıyma böyle bin yılda bir yetişmeyen arslana!

“Kıyma, İslâm yiğididir, Muhammed'in arslanı,  
 Senden almış bu kuvveti, bu gövdeyi, bu canı...  
 Senin arşın değil midir, onun temiz vicdanı?  
 Kıyma ki bir mücahittir, vakfetmişim Kuran'a!”

Bu yalvarış yüreğinde uyandırdı bir firak  
 Polvan Veli gözlerinden inci yaşlar akarak  
 Dedi: “Tanrım! Bu ihtiyar kadın benden müstahak,  
 Duasını kabul eyle, ben razıyım hüsrana!”

Güreş günü tellâl halkı Gökova'ya çağırdı;  
 Sonu ölüm olduğuyçün herkes ruhen ağırdı.  
 Polvan Veli çıktı “Allah Allah” diye bağırды,  
 Gönüllerde bir manevî his başladı tuğyana.

Dev Pençe de annesinin ellerini öperek  
 Sağlam adım, kavî iman, metin, güçlü bir yürek  
 İle geldi, dedi: “Kimdir benimle boy ölçecek?”  
 Selâm verdi karşısında duran ünlü düşmana.

Polvan Veli önce vaadi unutarak saldırdı,  
 Hemen demir bileklerle Dev Pençe'yi kaldırdı;

Sonra durdu, kendisini kasten yere çaldırdı,  
Tek bu yüzden bir dindaşı uğramasın ziyana.

Kağan “Haydi öldürünüz!” derken atı altından  
Şahlanarak yakındaki uçuruma attı can;  
Polvan Veli bir hamlede hemen yara atılan  
Atı tuttu, kaldırarak koydu altın eyvana.

Seyirciler hep dondular, gönülleri bir hayret  
Kaplamaştı: Mucize mi yoksa bu bir keramet?  
Kağan geldi, dedi: “Artık durmak olmaz, ey millet!  
Ben İslâm’ı kabul ettim, siz de gelin imana!”

Polvan Veli sevinerek bu ilâhî irşada  
Sahralara koştu, gitti acizlere imdada;  
O zamanki bütün Türkler bu pençesi polada  
Borçludurlar; çünkü Hızır olmuş idi Turan’a.

#### **EK-2**

“479 Pehlevân Mahmûd-i Peke-Yâr kuddise sırruhu

Hayûkdındur ve lakabı meşhur Pûryârğa ba’zı Peke-Yâr dipdürler, ammâ Hayûklık kişidin tahkik ve tashih kılıldı Peke-Yârğa karâr taptı, ya’nî barçağa Peke-Yâr. Yâr kassâbnın oğlıdur. Küreşçilikde ser-âmed bolup ‘azîm şöhret tutuptur. Yaşurun sülûk ve riyâzeti hem bar irmiş, andak ki feyz ‘âleminin könlige çâşni yitken irmiş. Tab’ı hem hûb irmiş. Ve nazm aytur irmiş. Hind mülkidin bir zerger yiğit Hind pâd-şâhıdın misâl kiltürüp pehlevân ihzârığa iltimâs yitkürüptür. Pehlevân bu rubâ’ini dipdür ki:

[Farsça Rubai]

Ammâ gâyibdin ana işâreti yitti ki barmak kirek. Hindûstân ‘azîmeti kılıp bardı. Hindmülki pâdşâhının bir küreşçisi bar irdi, pehlevânın anın üçün tilegen irmiş ki anın bile küreşke salgay. Bu sözni pehlevân bile mülâkat kılğandın sonra izhâr kılıp mukarrer andak bolmış ki tanla halâyıknı mecmû’ kılıp küreşkeyler. Kiçesi pehlevân öz kâ’idesi bile niyâz-mendâne mezârât tavâfığa barıp nâ-murâdlıg becâ kiltürdürgende körüptür ki

bir büzürg mezârda yarım kiçe bir karı za'ife köp tazallüm ve tazarru' bile Tinrige münâcât kılıp yalbaradur kim Hudâyâ, bu kilgen pehlevân küreşçi ma'rekesidin minin oglumnu şermende çıkarmagay sin. Pehlevân bilipdür ki ol küreşçiniñ anasıdur, özi bile mukarrer kılıpdur ki tañla ol küreşçi iligide yıkılgay. Tañlası pâdşâh ulug ma'reke yasap pehlevânı tilep ol küreşçi bile küreşke salganda, pehlevân özi bile mukarrer kılğan dik bir ikki hamle talaşkandın soñra harîf ilgide yıkılır. Mundak menkuldur ki uçası yirge tigip közi kökke tüşkeç hicâblar mürtefi' bolup melekût 'âlemi közige cilveger bolup ol pâdşâh hem murâd u maksûdıga yiter, ammâ çün pehlevânı tilep teklif bile kiltürgen irmiş ri'ayet ü hurmet tutmakta mubâlaga kılıp musâhabet tarîkı bile ma'âş kılır irmiş. Bir kün avga teklif kılıp özi bile iltkende, tag avı irmiş, sayd kiniçe çapkanda sayd kayadın uçar, pâdşâh dağı atı cılavın saklay almaş, ikki ayagı kemer kırığıda kalıp ikki iliği hatâ bolganda pehlevân bile irmiş. İlig urup merkebni râkib bile köterip tüz yirge koyar. Pâdşâh hayret kılıp dir ki munça müfrit küç bile 'aceb irdi ki ol küreşçidin yıkıldın. Pehlevân anda bu rubâ'ini aytur kim:

[Farsça Rubai]

Pâdşâh köp niyâzmendlıklar körgüzüp pehlevân kaytıp Hayûkka kilür. Mezârı Hayûkdadur, İslâm kâ'idesi edâsıda. Bu iki beyt pehlevânıñdur kim:

[Farsça Rubai]

Pehlevân Mahmûddın sonra pehlevân Muhammed Ebû Sa'id hem öz zamânınıñ bî-nazîri irdi. Kabrı Ni'metâbâdda durur." (Ali Şir Nevâyî 1979: 275-276)



## KASTAMONU İLİ ARAÇ İLÇESİ'NDEKİ ADAK YERLERİ VE BU YERLER İLE İLGİLİ İNANIŞLAR

### THE PLACES OF OFFERING AND BELIEFS ABOUT THESE PLACES IN ARAÇ, KASTAMONU

Eyüp AKMAN\*

Perihan CALAY\*\*

#### Özet

Adak kelimesi, adamak kökünden gelmektedir. Adamak ise kutsal bir güce yönelik bir niyette bulunmak anlamına gelir. Eski Türk inanç sisteminde kutsal olana duyulan bir saygı vardır. Her varlığın bir ruhu olduğuna inanılır. Bu ruhlardan zarar görmemek için onlara kurbanlar sunmak gerekir. Türkler İslamiyet'ten önce ve sonra ağaca büyük saygı göstermişler ve bu ağaçlara adaklar adanmışlardır. Bu uygulamaları Araç ve çevresinde de görmek mümkündür. Araç ve çevresinde ağaca özel bir kutsiyet yüklenmiştir. Ağaçtan medet umulur, dilek dilenir. Yağmur duaları edilen türbeler ve burada kutsal kabul edilen ağaçlar vardır. Tek başına ziyaret edilen ağaç yok gibidir. Bu ağaçlar su kenarında ya da veli türbesinin yanında bulunmaktadır. Kastamonu'da, Araç ve çevresindeki adak yerleri ve bu yerler ile ilgili yeterli çalışma yapılmamıştır. Türbeler, adak yerlerini ziyaret etme, ağaçlara çaput bağlama ile ilgili inançlar ve uygulamalar günden güne yok olmaktadır. Adak yerleri ile ilgili kerametler gün yüzüne çıkarılmalı bu inanç ve uygulamalar önemini yitirmemelidir. Araç, Kastamonu iline bağlı bir ilçedir. 24 oğuz boyunun yarısından fazlasının ikamet ettiği bu Türk yurdu üzerine çok az çalışma yapılmıştır. Biz de bu bildirimizde Araç ve köylerinde yer alan adak yerleri üzerinde duracağız. Bir bildiri sınırları içerisinde taş, su, dağ, vb. kültler ve bunlar üzerinde yapılan pratikleri değerlendireceğiz.

#### Abstract

The word “adak” (offering) stems from the verb “adamak” (offer). To offer in this context means to address a divine force. In the old Turkish belief system, there was respect for what is sacred. It was believed that everything had a soul. One needed to present offerings to them in order not to be harmed by these souls. The Turks respected the tree and have presented offerings to the trees before and after the conversion into Islam. It is possible to see this tradition in Araç and its surroundings. In Araç and its surroundings, people attribute divine traits to the trees; they hope for help and make a wish from the trees. There are tombs where people pray for rain and there are trees which

\* Prof. Dr. Kastamonu Üniversitesi Eğitim fakültesi, [eyup@kastamonu.edu.tr](mailto:eyup@kastamonu.edu.tr)

\*\* Kastamonu Üniversitesi Eğitim fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi.

are deemed sacred in their surroundings. There are hardly any trees visited for its own sake. These trees are located by the creeks or at the tombs of saints. There are not any studies on the places of offering in Araç and its surroundings in Kastamonu. The tombs, the visits to offering places and the practice and belief of knotting clothes are disappearing day by day. The miracles about these offering places must be exposed and these beliefs and practices should not lose their importance. Araç is a district located in the province of Kastamonu. There has been very few studies on this Turkish homeland where more than half of 24 Oghuz tribes reside. In this presentation, we will focus on the places of offering in Araç and its villages. Within the framework of this presentation, we will evaluate such cults as stones, water, mountain etc. and the practices on these elements.

### Giriş

Eski devirlerden itibaren çeşitli Türk toplumlarında bazı tabiat varlıkları kutsal sayılmıştır. Orman, kayın gibi ağaç türleri kutsal kabul edilmiştir. Kült; yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı, onlara tapınış demektir. Ancak herhangi bir tapınma olup olmadığı tartışma konusudur. Kısaca kült, kutsala duyulan saygı olarak tanımlanabilir. Külte duyulan bu saygı duayı, kurbanı, belli ritüelleri gerektirmiştir. Ritüel terimi ise bir örnek üzerinde kalıplaşmış davranışlar ve töreler bütünüdür. Çeşitli tabiat unsurlarına yüklenen bu değerler halk inançları arasında hala yaşamaktadır. Bu çalışmada Türk kültüründeki adak yerlerinin, yer-su kültürleri, Araç ve çevresindeki adak yerleri ve bunların etrafında oluşan inançlardan, yapılan pratiklerden bahsedilmiş ve bunlar eski Türk inançları ile karşılaştırılarak verilmiştir.

Kült denilince atalar kültü, tabiat kültü,( dağ,ağaç,su) akla gelmektedir. Ağaç kültü tabiat kültürünün bir parçasıdır. Fakat Türk kültüründe eski Yunan ve Roma mitolojilerinde olduğu gibi bu kültürler için ayrı ayrı tanrılar tahsis edilmemiş, onlara tapılmamıştır. Kült kavramı içerisinde değerlendirilen atalar, dağ, ağaç, su kültü Tanrı'yı sembolize ederek Tanrı kutunun kaynağı olarak görülmüştür. Türk inanç sisteminde kutsallaştırılan hiçbir nesneye tapılmamıştır. İster yer cisimleri ister gök cisimleri olsun, kutsal olarak görülen nesnelere Tanrı ile irtibat kurmanın birer vasıtası olarak algılanmıştır. Başta ağaç olmak üzere kutsal kabul edilen nesnelere, tanrısallık çerçevesinde değerlendirilmiş hiçbir zaman tapınılan nesnelere haline dönüştürülmemiştir. ( Ergün , 2017: 22)

Adak, bir şeyin olması için adanılan şey, nezirdir. Adamak ise, bir arzunun gerçekleşmesi için Allah rızasını elde etmek maksadı ile bir ibadetin yapılması, bir fiilin yerine getirilmesi hakkında söz vermek, niyet etmek, vaat etmek ahd etmek anlamlarını taşır. ( Doğan, 1994:11)

Bugün Anadolu'da adaklar para vermek, mum dikmek ve dağıtmak, horoz, tavuk, keçi, sığır, ve hatta deve kurban etmek sureti ile yapıldığı gibi Yasin okumak, oruç tutmak, nafile namaz kılmak gibi şeylerle de yapılmaktadır. (ÖZEN,1996: 20)

Yapılan bu uygulamaların Şamanizm'e kadar indiği bilinmektedir. Bu inanç ve yapılan uygulamalar günümüzde de önemini yitirmeden devam etmektedir. Yerine gelmeyen adaklar hakkında halk arasında yaygın olan inanç, kişinin başının deritten kurtulamayacağı, sürekli felaketlere maruz kalacağı şeklindedir. ( SAKAOĞU, 1980 :35)

Eski Türk inanç sisteminde her varlığın bir ruhu olduğuna inanılır. Onlardan zarar görmemek veya fayda beklemek için bu ruhlarla iyi davranmak onlara zaman zaman kurban sunmak gerekir. Bu kurbanlar kanlı kurban olabileceği gibi kansızda olabilir. Kansız kurban; ağaca çaput bağlamak, suya, mezara bir takım yiyecekler atmak, türbelere bazı nesnelere bırakmak, mum dikmek şeklindedir. Bugün Türk dünyasında bu gelenekler hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Araç Karadeniz bölgesinin Batı Karadeniz bölümünde Kastamonu iline bağlı bir ilçe merkezidir. İlçe ulaşabildiğimiz üç bin yıllık geçmişinde sıra ile Gaska, Hitit, Dor, Paflagon, Kimmer, Lidya, Pers, Firigya, Pontus, Roma, Bizans gibi değişik kavimlerin egemenliğinde kalmış; 1213 yılında Danişmentliler'in bu yöreyi temelli ele geçirmelerinden sonra bu topraklara bir daha yabancı kavim ayağı değmemiştir. Ormanları, yaylaları, doğal güzellikleri ile ünlenmiş bir ilçemizdir.(Akman 2002: 1).

Araç ilçesi folkloru hakkında çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada ise Araç ilçesi'nin inanç boyutunu gün ışığına çıkarmaya çalıştık.

Kastamonu ili Araç İlçesi'nde tespit edebildiğimiz kadarıyla veli, dağ, ağaç, taş, su kültü ile karşılaşmaktayız. Bunları sırası ile aşağıda veriyoruz.

#### **A) Evliya Kültü ve Bu Külte Bağlı Adak Yerleri**

Veli kültünü tam olarak tarif edersek, fevkalade kuvvet ve kudretle mücehhez olup Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda –sağ veya ölü iken- yardımının dokunacağına inanılması ve bunun temin için belli yollara baş vurulmasıdır. A. Yaşar Ocak Türkler'de Veli Kültünün temelini İslamiyet'ten önceki dönemde atıldığını eskiden mevcut mahalli ahali tabiat yahut ata kültürleri, tasavvufun veli telakisinin ister istemez yardımı ile halk çevresinde yorumlayıp veli kültü haline inkılap ettiğini ifade eder.( AKMAN, 2000, 18 ) Bu bölümde incelediğimiz adak yerleri, üzerinde belli bir inancın oluştuğu, evliyalara ait menkabelerin anlatıldığı , muayyen zamanlarda bazı pratiklerin yapıldığı adak yerleridir.

#### **1) Küre Türbesi**

Küre-yi Hadid, şimdiki adıyla Demirli köyü uzun yıllar Araç ilçesine bağlı kalmış bir köydür. XV. yüzyılda Candaroğulları zamanında demir çıkartıldığı için Demir Küresi anlamında bu adı almıştır. Bu köye 1451 yılında Candaroğlu İsmail Bey bir cami yaptırmış. Ağaçlarını geyiklerin taşıdığına inanılan bu cami günümüzde hâlâ mevcuttur. Bu köy 1974 yılında Karabük iline bağlı olan Eflani ilçesi sınırları içerisine dahil edilmiştir.

Bu köyde caminin kenarında iki yatır yer alır. Bunlardan birisi kadın, diğeri erkektir. Gerek caminin yapılışındaki geyik efsanesinden ve gerekse bu yatırlardan dolayı burası kutsal kabul edilir. Araştırmalar neticesinde, bu yatırda yatan zatın Halveti şeyhlerinden Şaban-ı Veli halifelerinden Mahmut Efendi olduğu ortaya çıkmıştır. Mahmut Efendi aslen Araç'ın Okçular köyünden olup Şaban-ı Veli hazretleri tarafından Küre-yi Hadid'e gönderilmiştir. Orada Mahmut Efendi kalarak halkı irşat eylemiş ve Şeyh Şaban-ı Veli'den sonra dördüncü olarak posta oturan Şeyh Muhyiddin Efendi'yi yetiştirmiştir.

Caminin yanında yer alan türbede yatan diğere hazire Mahmut Efendi'nin karısına aittir.

Hıdrellezde bütün Eflani ve Araç'ın uğrak yeri bu cami ve türbedir. Daha evvel her türlü ihtiyaç için buraya gelip adak adayan kişiler hıdrellezde buraya gelip kurbanlarını keserler ve topluca yemek yiyerek dua ederler.

## 2) Erenler Türbesi

Güzelce Köyü( eski adıyla Çöplüce) Kastamonu ili Araç ilçesine bağlı bir köydür. Köyün Çöplüce olan ismi 2008 yılında Ramazan AKÇAL'ın muhtarlığı zamanında Güzelce olarak değiştirilmiştir. Köyde üç adet türbe bulunmaktadır. Bu türbeler köyün yukarısında bulunan 'Kavaklar', köyün mezarlığının yukarısında bulunan 'Doruk Göynük', ve 'ERENLER' adlı türbelerdir. Bu türbelerden Kavaklar ve Doruk Göynük'te bulunan türbeler eskiden mezarlık olarak kullanılan yerler olup şu anda türbe olarak anılan yerlerdir. Doruk Göynük adı verilen yerde 1980 yılında büyük bir yangın çıkmış ve yangın, köyde şu an mezarlık olarak kullanılan yere geldiğinde durmuştur. Doruk Göynük'te on, on beş adet mezar vardır ve bu mezarlar, çıkan büyük yangın sonucunda ortaya çıkmıştır. Kavaklar adı verilen yerde hiç mezar bulunmamakta ancak kavak ağaçları bulunmakta ve oranın türbe olduğu inancına bağlı olarak bu kavaklar kesinlikle kesilmemektedir. Bunlardan en çok ziyaret edilen ve hakkında en çok rivayet bulunan türbe köyün biraz yukarısında bulunan ve adına 'Erenler' denilen türbedir.

Köyde bulunan halk arasında bu türbenin yapılışı ile ilgili bir anlatı mevcuttur. Güzelce Köyü yakınında bulunan Samatlar Köyü'nde yaşayan Aziz Buyrucu (Aziz Ağa) adlı biri Güzelce Köyü'ne ava geldiği zaman şu an türbenin bulunduğu yerdeki mezarı görmüş. Bu mezar Aziz Ağa'nın dikkatini çekmiş. Aziz Ağa daha sonra hacca gitmiş hacdan döndüğü zaman rüyasında köyde gördüğü mezarda yatan kişiyi görmüş bu kişi ona 'Benim etrafımı çevir demiş.' Aziz Ağa bunun üzerine köye gelmiş ve 1980 yılında köyde bulunan muhtar ve ihtiyar heyeti ve diğere köylüler yardımı ile mezarın etrafını tellerle çevirmiş. Köylüler o zaman hep beraber dağdan ağaçlar kesip getirmişler. Etrafını çevirdikten sonra da türbede yemekler yapıp Kur'an okutarak bir açılış yapmışlar. Aradan birkaç gün geçtikten sonra Aziz Ağa yine rüyasında türbede yatan zatı görmüş. Bu sefer bu zat ona ' Benim etrafımı çevirdin ama üstüm açık benim üstümü ört demiş.' Bunun üzerine Aziz Ağa tekrar köye gelmiş ve mezarın üzerini örtüp betondan büyük bir yer yaptırmış.

Türbenin yanında taşlarla çevrili bir yer bulunmaktadır. Köylüler oranın eskiden bir camii olabileceği ya da türbede yatan zatın orayı kalacak bir yer veya namaz kılacak bir yer olarak kullanmış olabileceğini söylüyorlar. Türbeyle ilgili yaşanan çeşitli hadiseler de mevcuttur.

Köyde yaşayan ve adına 'Kadıgil'denilen bir ailede yaşan Rahime adlı bir kadın bir sabah ineklerine bakmak için türbenin bulunduğu yere gitmiş ve türbenin içerisinde saçları beline kadar uzanan güzel bir kız görmüş kız, mezarın bulunduğu yeri saçları ile temizliyormuş bunun üzerine kadın çok korkmuş ama merak da ediyormuş ikinci sabah kadın tekrar türbenin olduğu yere gitmiş bakmış yine saçları beline kadar uzanan bir kız orada mezarın bulunduğu yeri temizliyormuş kadın yine çok şaşırılmış oradan yavaş yavaş uzaklaşmış ama arkasına dönüp iki kere bakmış kız hala oradaymış. Kadın üçüncü gün merak etmiş tekrar mezarın bulunduğu yere gitmiş ama kimseyi görememiş. Köylüler ona sen arkana dönüp baktığın için artık o kızları göremezsin eğer arkana dönüp bakmasaydın kızları tekrar görebilirdin demişler.

Yine köylülerin söylediğine göre köyde yaşayan Kel Mehmet adlı birisi her akşam saat on iki bir arasında türbeden köyün aşağısında bulunan çeşmeye abdest almaya giden iki erkek görmüş.

Köylüler bu türbeden herhangi bir şey almıyorlar. Eğer Türbenin içerisinden herhangi bir şey alırlarsa başlarına mutlaka kötü bir şey geleceğine inanıyorlar.

Geçmişte böyle bir hadise yaşandığı için de kendi başlarına da gelmesinden korkuyorlar. Güzelce Köyü'ne yaklaşık on kilometre uzaklıkta bulunan Toprakcuma'da yaşayan Saffet'in oğlu olarak anılan Orhan AKMAN adlı birisi köye gelip türbeyi altın bulacağım diye kazanmış. Aradan birkaç gün geçtikten sonra adam delirmiş ve kendisini pencereden atarak intihar etmiş. Köylüler ise o kişinin intihar etmediğini onu, bazı güçler türbeyi kazdığı için pencereden attığını söylüyorlar.

Doruk Göynük'te bulunan mezarların bir yangın sonucunda ortaya çıktığını söylemiştik, köylüler orada bulunan ağaçlara kesinlikle dokunulmaması, onların kesilmemesi gerektiğini düşünüyorlar. Eğer oradan bir ağaç kesilirse kesen kişinin başına mutlaka kötü bir şey geleceğine inanıyorlar. Köyde yaşayan Satılmış SAZCI'nın (D.1931) anlattığına göre arkadaşı Hamza adlı köyde yaşayan birisi köye yaklaşık on kilometre uzaklıkta bulunan Toprakcuma yakınlarında yapılmış olan bir pınar için oluk yapmalarını istemişler. Hamza adlı kişi oluk için Doruk Göynük'te bulunan ağaçlardan bir ağaç kesmek istemiş ağacı kesmiş ama ağacı keserken balta buna izin vermemiş Hamza yanında bulunan arkadaşının baltayı tuttuğunu düşünüp baltayı bırak demiş ama bir şekilde ağacı kesmeyi başarmış. Aradan birkaç gün geçtikten sonra Satılmış Eskin ve arkadaşı Hamza beraber ava gitmişler Hamza adlı kişi avda Çam ağacından düşerek belini kırmış ve ölmüş. Köylüler onun türbede bulunan ağaçları kestiği için öldüğüne inanıyorlar.

### 3) Melikgazi Türbesi

Melikgazi Türbesi Araç İlçesi Köseler köyünde bulunan bir türbedir. Türbede yatan kişi için Kaastamonu ve Araç çevresini Bizans'tan alarak Türkleştiren Danişmend Beylerinden Ahmet Gazi Oğlu Meliz Gazi Gümüştekin Hazretleri yatmaktadır. Burada yatan kişi ile alakalı söylenenler, boyunun çok uzun olduğu ve kalktığı zaman tüm Safranbolu'yu görebildiği şeklindedir. Türbe ile ilgili anlatılanlar insanların çocukken bu türbeye gidip derslerinde başarılı olup olamayacaklarını anlamak için türbenin duvarına taşlar yapıştırdıkları şeklindedir. Çetin SAVAŞ isimli bir müteahhit bu türbeyi görmüş türbe ilk zamanlar kütüklerden yapılmış ağaçlarla etrafı kapatılmış bir türbe imiş ve etrafını betonla çevirip kapattırılmıştır. Ancak yaptırdıktan sonraki sabah mezarın betonlarının ikiye ayrıldığı görülmüş ve gece burada yatan kişi Cetin Savaş'ın rüyasına girerek betonları ayağının üstüne koydun demiş ve mezarı aynı kişi tekrar yaptırmıştır.

Karabük'te ikamet etmekte olan ve aslen Araçlı olan Nazım Çapraz türbe ile ilgili önemli anılara ve bilgilere sahiptir. 1970'li yıllarda yaşlı bir kadın Karabük'ü ve yakınında bulunan diğer şehirlerdeki kadınları irşat etmek için Karabük'e geldiği zaman Nazım ÇAPRAZ'ın evinde uzun bir süre misafir olarak kalır. Nazım ÇAPRAZ bu kadının kim olduğunu araştırmış ve adının Hanife ATAMER olduğunu 17 yaşında evlendiğini kocasının askerde şehit düştüğünü ve oğlunu kendi başına büyüttüğünü öğrenmiş. Hanife ATAMER isimli bu kadın Nazım Çapraz'a sizin köyde bir mezarlık var oranın üstünü kapatmazsanız köy için hiç iyi olmaz demiş ve birlikte Nazım Çapraz'ın köyüne doğru yola çıkmışlar. Kadın, Köseler köyünde bulunan Melik Gazi türbesine geldikleri zaman arabanın içinden elini kalbine getirerek ve aleyküm selam dediğini, neden böyle yaptığını sordukları zaman ise burada beni Gazi Sultan karşıladı o yüzden ona selam verdim dediğini anlatmaktadır. Nazım Çapraz, kadının vasiyeti üzerine köyünde bulunan mezarların üzerini kapattırıp etrafını çevirttiğini ve yine kadının vasiyeti gereği vefat ettiği zaman kadının kendi köylerine defnettiklerini ve kadının mezarının daha sonra birisi tarafından yaptırıldığını ama o kişinin kim olduğunu kimsenin bilmediğini anlatmaktadır. Köseler köyünde her sene Ağustos ayında Melik Gazi türbesinde Kur'an okutup pilav dağıtılmaktadır.

#### 4) Tellikoz Camii Türbesi

Tellikoz Köyü Araç İlçesi'ne 26 kilometre uzaklıkta bulunan bir köydür. Köyde bulunan üç adet mezar vardır. Bu mezarların etrafı çevrilmiş ve üzeri kapatılmıştır. Mezarlardan bir tanesi bayan iki tanesi erkektir. Bu mezarların üstü ilk kapatıldığı zaman ertesi gün gelip baktıkları zaman mezarın üstünü açtığını görmüşler. Türbede yağmur duası yapılmakta ve adaklar adanılan türbede kesilmektedir. Türbe etrafında birçok pratik oluşmuştur.

Türbede yatan kişinin insanların rüyalarına girdiği ve türbeye havlu ya da mendil bırakmalarını ve ihtiyacı olan kişilerin gelip oradan havlu ya da mendilleri

almalarını söylediği ve bu rüyaları gören kişilerin gelip buraya mendil ya da havlu bırakırlar. Türbenin bulunduğu yere kansızlığı bulunan ve sürekli toprak yiyen çocuklar getirilip ili rekât namaz kıldırılıp türbede bulunan topraktan yedirildiği zaman bir daha toprak yemedikleri söylenmektedir. Yaramazlık yapan çocuklar ise türbede bulunan ipe bağlanıp türbenin etrafında dolandırılmış. Çocuğu sürekli ağlayan çocukların ağlamalarını durdurmak için bu türbeye getirirlermiş. Çocukları ölen bayanlar çocuk sahibi olduklarında tekrar çocukları ölmesin diye bu türbeye getirip çocuklarını kucaklarına alıp türbenin etrafını dolandırılmış. Yeni gelin olan kızlar gelin oldukları eve girmeden önce bu türbeye getirilip türbenin etrafı dolandırılmış bunun nedeni ise gelinlerin doğdu gelin oldun ve ölümü unutmamaları için yaptıkları bir uygulamadır.

### **B- Ağaç Kültü ve Bu Külte Bağlı Adak Yerleri**

Çok eski zamanlardan şimdiye kadar ağacın Türk tarihindeki önemi çok büyüktür. Her Türk boyunun inanç sisteminde ağaç kutsal kabul edilmiştir. Başlangıçta, Tanrı'nın ve hükümdarın sıfatı olan bu kutsal ağaç inancı, zamanla hükümdarlığı, ataları temsil etmiş, sülalenin ve boyun temsilcisi olmuştur. Ağaç kültü Türk sosyal hayatında önemli bir yere sahiptir. (BARS,2014: 382)

Varlığın başlangıcı ve devamında hava, su ve toprak kadar önemli yere sahip olan ağaç kişioğlunun inanış ve düşünüş dünyasında 'türeyiş', 'beslenme', 'Tanrı ile irtibat kurma', 'cennete ulaşma', 'şifa', 'dilek' vs. aracı rolünü üstlenmiştir. Ağacı 'tanrısal' bir varlık olarak kabul eden insanlık, onu, neredeyse bütün inanma ve pratiklerinde ana eksene oturtmuştur. (Ergün, 2017: 25)

#### **1) Bektüre Köyü Yaşlı Çam Ağacı**

Bektüre Köyünde bulunan yaşlı çam ağacı mezarlığın içerisinde yer almaktadır. Ağaç sekiz yüz yıllık bir ağaçtır. Dalları normalden daha büyüktür ve kılıç şeklindedir. Dallarının her biri bir ağaç kalınlığındadır. Gelip görülmesi gereken nadir ağaçlardan bir tanesidir. Kenar çevresi ancak birkaç insanın bir araya gelerek kollarını dolandırabileceği kalınlıkta bir ağaçtır. Ağaç çok yaşlı bir ağaç olmasına rağmen çürümemiş ve gayet sağlıklı bir ağaçtır. Dalları eğilmesin diye ağacın dalları altına destek konulmuştur. Mezarlığın içerisinde yer alan bu ağaç koruma altına alınmıştır. Ağacın mezarlığın içerisinde yer alması ve sekiz yüz yıllık bir ağaç olması, yaşlı bir ağaç olmasına rağmen hala çürümemesi, dallarının kılıç şeklinde olması nedeni ile ağaca ayrı bir kutsiyet Zira çam ağacının Türk Milleti için en eski zamanlardan beri ayrı bir önemi vardır. Bu ağacın dallarından koparılmaz, kozalakları yakılmaz.

#### **2) Taşpınar Köyü Yaşlı Ağaç**

Taşınar köyünde bulunan yaşlı çam ağacı Camıdağı adı verilen yerde bulunmaktadır. Yaşlı ağacın yanında ise 658 senelik tarihi bir camii yer almaktadır. Burada yer alan camii kimin tarafından yaptırıldığı belli olmayan bir camiidir. Camiidağı denen bu yer köylülerin söylediklerine göre eski bir yerleşim yeri imiş. Bu camiinin bulunduğu yerde adaklar kesilip arife ve bayram günleri orada Kur'anlar okunuyormuş.

Köyde bulunan yaşlı ağacın ise çürümediği, kabuklarının olmadığı eskiden minare olarak kullanıldığı söylenmektedir. Köyde bulunan insanlar eskiden gözleri ağrıyan kişilerin ağaçtan bir parça alıp gözlerine sürdükleri zaman gözlerinin iyileştiğini söylemektedirler. Ağaçtan asla parça alıp götürmediklerin, daha önce böyle yapan birisi olduğunu ağaçtan bir çıra parçası koparıp gittiğini ancak adamın çok hasta olduğunu çirayı getirip geri ağaca çaktıkları zaman ise adamın iyileştiğini belirtmektedirler. Köylüler, eski zamanlarda ise Camiidağı denen bu yere giderek yağmur duası yaptıklarını adaklar kestiklerini bayramlarda ve arife günlerinde burayı ziyaret edip Kur'anlar okuduklarını bu uygulamaların hala daha köyde devam ettiğini söylemişlerdir.

### **C) Su Kültüne Bağlı Adak Yerleri**

Eski Türkler'in kutsiyet atfettirdikleri en önemli iyelerden birisi de su iyesidir. Türkler suyu kuvvet ve bereket kaynağı olarak kabul ettikleri gibi kahredici ve koruyucu Tanrı da sayarlardı . Su onlara göre eski ve kutsal bir varlıktır. (Turan, 1992: 43 )

#### **1) Künbet camisi**

İğdir ve civar köyler tarafından yağmur duası için ziyaret edilen bir mekan da Künbet adı verilen yerdir. Burası Saltuklu köyü ile Oycalı köyü hudutları arasında kalan, Kastamonu Karabük asfaltına yaklaşık 300 metre uzaklıkta bulunan Araç çayı kenarında bir ziyaret yeridir. Eskiden burada bir cami olduğu bilinmektedir. Bu cami Candaroğulları zamanında yapılmıştır. Günümüzde bu caminin sadece temel taşları kalmıştır. Uzun süre yağmur yağmadığı zamanlarda son çare olarak burası ziyaret edilir. Bu caminin eşiği su ile doldurulur. Bu eşik yaklaşık üç metre genişliğinde iki metre derinliğinde bir havuz görünümündedir. Bu boşluk, bekar kızlar tarafından Cibit çayından kovalarla su taşımak suretiyle doldurulur. Kız sayısı çok olunca eşik çabuk dolar. Su dolup taşınca yağmur yağacağına inanılır. Genç kızlar bu cami eşiğine su taşırken hocalar, yağmur ayeti olan Şûrâ sûresinin yirmi sekizinci ayetini toplamda 71.000 taş edecek şekilde her bir taşa okurlar. Hocalara, bu ayeti bilenler de yardım eder. Okunan bu taşlar üç çuvala konularak ağız bağlanıp Cibit çayına atılır. Taşları çaya bırakacak bu kimsede şu üç özellik olmak zorundadır: 1-Bu adam hayatında hiç zina etmemiş olacak, 2-Bu adam ikinci namazını sünnetiyle beraber hiç terk etmemiş olacak, 3-Bu adam annesinin ilk erkek evladı olacak. Yağmur yağdıktan sonra o taşlar oradan alınmazsa yağmurun hiç dinmeyeceğine ve sel felaketi olacağına inanılır. Bu işlemler yapılırken diğer kişiler de kurbanları kesmişler yemekleri pişirmişlerdir. Öğle olunca ezan okunur namaz kılınır. Oycalı köyünde uzun süre imamlık yapmış olan İsmail Asar orada iki defa yağmur duasına katıldığını söylemiştir. Bunların birincisinde altı imam



olduklarını, öğle ezanını o caminin dört köşesinde aynı anda dört imamla beraber okuduklarını anlatmıştır. Yemekler yenildikten ve taşlar çaya atıldıktan sonra sonra genel dua bölümüne geçilir. Bu esnada emzikli çocuklar annelerinden, kuzular da koyunlardan ayrılır ve o âmin seslerine kuzu ve çocuk sesleri de karışarak tam bir harmoni oluşturulur. İsmail Asar, Künbet'te ilk katıldığı törende yağmurun aynı gün yağdığını, ikinci törende ise yağmurun birkaç gün sonra yağdığını, oranın çok mübarek bir yer olduğunu söyler.

Burada su kültü, taş kültü ve eşik kültürünü bir arada görüyoruz.

### Ç) Taş Kültüne Bağlı Adak Yerleri

#### 1) Gürne Köyü Taş Kültü

Hemen hemen her yağmur duasında ön plana çıkan taş ile ilgili pratikler en bariz bir şekilde Gürne köyünde bulunan taşlarda kendini göstermektedir. Gürne köyünde bulunan iki adet taş vardır. Bu taşların ne zamandan beri orada var olduğu bilinmemektedir. Bir asırdan fazla bir zamandan beri bu köyde bulunmaktadır. Köydeki insanların söylediklerine göre ise köyde bulunan birisi rüyasında kendisine falanca yerde iki adet taş var o taşları alıp buraya getir dendiğini adamın da nu taşları bu köye getirdiği ancak o adamın kim olduğunu bilmediklerini söylemektedirler. Köyde yer alan taşlardan bir tanesinin içi oyuktur ve bir tanesinin ise şekli daha sivridir.

Çocuğu olmayan bayanların bu köye gelerek taşların bulunduğu mezarlığa gidip iki rekat namaz kıldıklarını ve oyuk olan taşın başlarını soktuklarını diğer taşın ise yüzlerini sürüp taşı öptüklerini belirtmişlerdir. Üç kere oyuk olan taşın üç kere de diğer taşın öptüklerini daha sonra ise köylülere ekmek ve helva dağıttıklarını çocukları olduktan sonra ise çocuk ile beraber gelerek yine aynı şekilde taşları öpüp yüzlerini sürüp aynı işlemleri yaptıklarını, adak adayan kişilerin çocukları olduğu zaman gelip burada adaklarını kestiklerini belirtmişlerdir. Yine yapılan bir uygulama hakkında ise kadınların çocuk sahibi olmak için kullandıkları bezi boyunlarına geçirerek taşların etrafında döndüklerini söylemektedirler. Burada ibadet ile ilgili yapılan uygulamalarda taş kültürünü görmekteyiz.

### SONUÇ

Türkler, tarihi ve kültürel değerlerini dini inançlarını, örf, adet ve geleneklerini, dünden bugüne büyük bir itina ile taşımışlardır. Bu inançlarından bir tanesi de adak yerleri ve bu yerler etrafında gelişen inançlardır. Araç İlçesinde eskiden beri var olan Türk inançlarının adak yerlerine bağlı olarak yaşayan inançları ve bu çerçevede oluşan pratikler hala günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Adak yerleri etrafında oluşan pratikler sonucunda insanlar bu yerlere ayrı bir kutsiyet atfettirmiştir. İslam dinine

paralel olarak uzun zamandan beri yaşayan eski Türk inançlarını Araç ve çevresinde tüm canlılığı ile yaşamaktadır. Bin yıldır İslamiyet içerisinde bulunmasına rağmen bu uygulamaların birçoğu değişmeden aynı inanç ile varlığını sürdürmektedir. İncelenen bu adak yerleri ve etrafında gelişen uygulamaların bazı değişiklikler dışında benzer yönlerinin olduğu ortaya konulmuştur. Adak adamak, yağmur duası yapmak, adak yerleri etrafında gelişen bazı pratikler adak yerleri etrafında bir birleştirici unsur ortaya çıkarmış ve bu unsurlar çeşitli uygulamalar ile birlikte en eski zamanlardan günümüze kadar gelmiştir. Bu tür yerlerin ve inanışların bir an evvel tespit edilmesi Türk kültür tarihine yapılacak mühim hizmetlerden birisi olacaktır.

### KAYNAKÇA

1. Akman, Eyüp. Araç Folklorundan Örnekler, 2002
2. Akman, Eyüp. Safranbolu'daki Adak Yerleri ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar, Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, 2000
3. Bars, Emin. Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Şor Kahramanlık Destanlarına Yansımalar, 2014
4. Doğan, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul ,1994
5. Ergün, Pervin. Türk Kültüründe Ağaç Kültü, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017
6. Korkmaz, Zeynep, “ Eski Türklerdeki Ağaç Kültünün İslami Devirlerdeki Yansıması’, 2008
7. Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi, Türk Tarih Kurumu, 2014
8. Özen, Kutlu. Sivas ve Divriği Yöresinde Eski Türk İnançlarına Bağlı Adak Yerleri, Sivas, 1996
9. Sakaoğlu, Saim. Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi Ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu, 1980

### KAYNAK KİŞİLER

**Abdullah Aydın.** 1967 doğumlu Köşeler Köyü

**Adil Sazcı:** 1940 doğumlu okur-yazar, Güzelce Köyü

**Azime Güzel.** 1952 doğumlu okur-yazar değil, Gürne Köyü  
**Dursun Baştak.** 1966 doğumlu okur- yazar, Tellikoz Köyü  
**Fatma Calay:** 1943 doğumlu okur-yazar, Güzelce Köyü  
**Hasan Atlı.** 1947 doğumlu, okur- yazar, Taşpınar köyü  
**İsmail Asar:** 1952 doğumlu, okur-yazar, Okçular Köyünden  
**İsmail Çökünlü,** 1947 doğumlu, okur yazar, Taşpınar Köyü  
**Melek Küçükyiğit.** 1954 doğumlu okur-yazar, Gürne Köyü  
**Mustafa Akıldız.** 1959 doğumlu, okur-yazar, Taşpınar Köyü  
**Naciye Sazcı:** 1928 okur- yazar değil, Güzelce Köyü  
**Nahide Akçal:** 1953 okur-yazar değil Güzelce Köyü  
**Nazım Çapraz.** 1941 doğumlu okur-yazar,  
**Nazım Küçükyiğit.** 1954 doğumlu okur-yazar Gürne Köyü  
**Ramazan Akçal:** 1944 doğumlu okur-yazar, Güzelce Köyü  
**Rıfat Eskin:** 1940 doğumlu okur-yazar Güzelce Köyü  
**Satılmış Sazcı:** 1931 doğumlu okur- yazar Güzelce Köyü  
**Şükrü Yazan.** 1952 doğumlu, okur-yazar Taşpınar Köyü  
**Numan Eren.**1966 doğumlu. Okur-yazar, Taşpınar Köyü  
**Nebiye Turhal.** 1950 doğumlu okur-yazar değil Taşpınar Köyü













## ÖMER SEYFETTİN'İN ÖYKÜLERİNDE DİLSEL BİLİNCE ÇAĞRI

### THE CALL TO KNOW LINGUISTIC IN ÖMER SEYFETTİN'S STORY

Mitat DURMUŞ\*

#### Özet

Türk ulusunun kendi dilini dışlamasının dil dışı macerasını ve “kendi olamayış” yitimini sorgulayarak 20. yüzyılın başında kimlik kurucu işlev gören Ömer Seyfettin, Türk toplumunu koptuğu ya da koparıldığı alanlara yeniden eklemek ister. Toplumun kendi oluşunu sağlayan temel alanlardan birisi olan dili gerek makalelerinde gerekse öykülerinde yitik ve yıkık bilince yeniden anımsatma gereği duyar. Bu amaçla kaleme alınan *Yeni Lisan* makalesindeki “*Yeni*” vurgusu, dile bakıştaki anlayışı sarsmak amacını taşıdığı gibi yeni bir bilincin de inşasını esas alır. Çalışmamızda Ömer Seyfettin’in Türk toplumunu dilsel bilince nasıl eklemek istediği üzerinde durulacak, bireyin ontik ve filogenetik varoluşunda dilin edebi metin kuran işlevlere sahip olmasının önemine yer verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Ömer Seyfettin, Dilsel Bilinç, Türk toplumunda dil yitimi, ontolojik varoluşta dil.

#### Abstract

Ömer Seyfettin, who functioned as identity founder at the beginning of 20<sup>th</sup> century by querying about non-linguistic adventure of Turkish nation's excluding its own language and "not to be oneself" loss, wants to articulate Turkish society with areas where it separated or it was separated. He requires to have lost or ruined consciousness remind of language, which is one of the main fields getting society to be itself, again in both his articles and his narratives. The emphasis of "New" in his article "New Language" written for this purpose aims to tarnish perspective on language and it also bases on construction of a new consciousness. In our study, how Ömer Seyfettin wants to articulate Turkish society with linguistic consciousness will be dwelt on. In addition, the importance of the fact that language has functions founding literary text will be mentioned.

**Keywords:** Ömer Seyfettin, Linguistic Consciousness, Language Loss in Turkish Society, Language in Ontological Existence

---

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edb. Fak., TDE Böl. mithat.durmuş@gamail.com

*“Her millet kendi lisanında yaşar.”\*\**

Düşünsel üretkenliğin kaynağı olan “dil”i yitiren nesillerin yaratıcı etkinliğe katılması olası değildir. Ömer Seyfettin, olası görülemeyen bir uğraşı alanına girerken karşısında Arap ve Fars dilinden alınmış sözcük ve dil kuralları ile eğreti bir maskeye dönüşen, adına Osmanlıca yakıştırmaları yapılan suni bir dili kullanan okur çevre ile karşılaşır. Düşünsel dünyasını böylesi bir eğreti maske ile kapatmış okur çevreye kendini kabullendirmek her şeyden önce onun yanlışlarına işaret etmekten geçeceği için yazar, makalelerinde sıklıkla bu konuyu işler. Şemsettin Sami’den alıntılar yaparak kaleme aldığı “*Osmanlıca Değil Türkçe*” başlıklı makalesinde;

*“(Lisan-ı Osmanî üç lisandan yani Arabî ve Farisî ve Türkçe lisanlarından mürekkeptir, demek âdet olmuştur. Âdet-i ilâhiyeye ve tabiata mugayir olan bu tabir ekser kavaid ve inşa kitaplarında ve buna mümasil kitaplarda zikir ve tekrar olunuyor. Ne kadar yanlış, ne büyük hata! Üç lisandan mürekkep bir lisan! Dünyada görülmemiş bir şey!) Hayır! Hiç de öyle değildir. Her lisan bir lisandır.”* (Seyfettin 2001:229) der.

Ancak, birey dünyaya geldiğinde bir ailenin içine doğduğu gibi bir dilin de içine doğar, kabullenişlerini ve retlerini içine doğduğu dil ile benimser. Ömer Seyfettin’in içine doğduğu dil, her ne kadar Türkçe olsa da dönem içinde adına Osmanlıca denilen Arapça-Farsça ve Türkçenin yoğrulmasından ortaya çıkmış bir dilsel alışkanlıkları bulur karşısında. Okur çevrenin yapay bir dil etrafında metinler ortaya koymasına geleneğine başlangıçta Ömer Seyfettin de katılır. Onun makalelerinden şiirlerine; şiirlerinden öykülerine gelinceye değin hemen tüm türlerde bu geleneğe bağlılık açıkça görülür.<sup>1</sup> “*Yeni Lisan*” makalesinden önce kaleme aldığı eserleri ile sonrasında yazdıkları arasında değişen en önemli unsur söz dağarcığının değişimidir. Söz dağarcığındaki seçimlerle yeni değerler inşa eden yazar, sanatsal değer taşıyan metinlerin Türkçe ile buluşmasına kapı aralar. Toplumda kendilik bilincini anlatabilmenin en olumlu yönü toplumun kendi dilini anlatı metinlerine taşımaktan geçer. Diğer türlü kendi içinde tutarsızlaşmaya tutsaktır. Bu sebeple Ömer Seyfettin önceliğini “dil”e verir. Dil hakkındaki tanımlamalar ile Türkçenin statüsüne ilişkin önce makaleler düzleminde tartışmaya açtığı konuları öykülerinde de kahramanlar üstünden tartışır ve Osmanlıca tanımlamasına bağlı kalan ya da Türkçenin edebi metin oluşturmada yetersiz olduğunu söyleyen, böyle bir dilin varlığını görmeyen anlatı kahramanlarını alaya alarak gülünçleştirir.

\*\* Ömer Seyfettin, “*Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi*”, Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.: Hülya Argunşah), Dergâh Yay., İst. 2001, s.359

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk.: Nâzım H. Polat, “*Ömer Seyfettin’de İlginç Söz Varlığı*”, Bilig, S.63, Güz 2012, s.189-210

“*Türkçeye Kimler ‘Osmanlıca’ Der?*” başlıklı makalesinde dil-millet bağıntısına dikkati çekerek;

“*Osmanlı namı altında bir millet yoktur. Hâlbuki lisan mutlaka bir milletin olur. Yalnız bir Osmanlı Devleti vardır. Lisanlar ülkelere değil milletlere nispet olunur. Şimalî Amerika’da konuşulan lisana ‘Amerikanca’ denilmez, ‘İngilizce’ denir. Osmanlı diye bir milliyet kabul olunmayınca ‘Osmanlıca’ diye bir lisan da kabul olunamaz. (...)*”

*Bu lisan Osmanlıcadır... demekte inat eden kimlerdir.?*

*Devlet ve milletin ayrı ayrı şeyler olduğuna akıl erdiremeyenler, eski Kurun-ı vustaî medrese ulûmundan hakikat arayanlar, fenne efsane nazarıyla bakanlar ve bir de Türk milletinin içtimâî ve terbiyevî vahdetini çekemeyenlerdir. Evvelkiler cahil, fakat sonuncular âlimdirler. Ne yaptıklarını bilirler. Maksatları Türk milletini inkâr etmektir. Bunun için evvela lisanı inkâr ederler...”( Seyfettin 2001:241)*

diyen Ömer Seyfettin, dilinin kimliği belirleyen yönünü sürekli canlı tutar.

Makalelerinde yoğun bir tartışma ve eleştiri konusu edindiği dilsel problem yitimini öykülerinde de bu problemi içselleştirmiş, değer oluşturamayan, ironinin malzemesine dönüşen ve bir karşıt değer olarak gördüğü kahramanlar üstünden anlatıya dahil eder. Efruz Bey tipini ele aldığı tüm öyküleri ile “*Bahar ve Kelebekler*”, “*İnat*”, “*Ashab-ı Kehfimiz*”, “*Primo Türk Çocuğu*”, “*Fon Sadriştayn’ın Karısı*” ve “*Bilgi Bucağında*” gibi öykülerinde dil-ulus-tarih-bilinç kavramları iç içe geçirilerek ele alınır. Dil konusunu ele aldığı öykülerinde dilin bireysel ve toplumsal kimliği belirleyen yönü ile sosyal kimliği bozan yanlış dilsel koşullanmaların sonuçları üzerinde duran yazar, Türk dilinin adlandırılmasında kullanılan Lisan-ı Osmanî tanımlamasının aidiyet yitimleri oluşturuca işlevine dikkat çeker.

Öteki yaratımında, ötekini belirleyen temel unsur olarak da bu sebeple ‘başka dil’ dünyasında olanları görür. Kahramanların karşıt değere dönüşmesinde dil temel belirleyici unsur olur. Efruz Beyin ayakları yere basmayan bir bilgiç olarak konumlandırılmasında onun dile (Türkçeye) bakışı ile “*Primo Türk Çocuğu*”nda filogenetik olarak Türk olduğu halde ontik düzlemde Kenan Bey’in öteki olarak görülmesi çocuğuna İtalyancada sayı sıfatı olan Sekundo ve Primo adlarını vermesi belirleyici bir unsuru olur. Aynı şekilde “*Ashab-ı Kehfimiz*” anlatısında günlüğünü Türkçe yazan Ermeni gencinin bu eylemi sevgilisi Hayganoş tarafından eleştirilerek Ermenice yazması istenecek ve anlatının başkahramanı Türkçe yazdığı defteri yırtmak isteyecektir. Onun böylesi bir eylemsellik içine taşınması ötekinin dilsel duyusunu okuruna aktarma ereğini güder. Dikran Hayikyan’ın ve Hayganoş’un ötekiliği de bu dilsel duyustaki ‘başkalıktan’ kaynaklanır. Yine aynı anlatıda “*Primo Türk Çocuğu*”nda olduğu gibi filogenetik olarak Türk soylu olmasına karşın Niyazi Bey’in öteki olarak konumlanışı Türkçeye karşı duruş dolayısıyladır. Kaynaşma Kulübü adı altında imparatorluk bünyesindeki etnik unsurların bir aradalığını sağlama adına girişilen yapay bir dil oluşturma çabaları da tıpkı Lisan-ı Osmanî adlandırması gibi ötekini belirleyen bir

unsurdur. Anlatıda “*Türkiye’de bütün milletlerin lisanlarından mürekkep bir Osmanlıca tesisi edilmesi*” (Seyfettin 2007:135) teklifinde bulunarak yapay bir dil oluşturulması gerekliliğinde ısrar eden Kaynaşma Kulübü üyesi Doktor Eserullah Nâtik’in bu teklifine Ermeni genci Dikran Hayikyan; “*Lisanlar tesis olunmaz*” (Seyfettin 2007:136) karşılığını vermiş, aynı kulübün üyesi ve Türk olduğu halde itirazda bulunmayan Niyazi Bey ise bu duruşuyla öteki olarak konumlandırılmıştır. Doktor Eserullah Nâtik’in “*Türkiye’de bütün milletlerin lisanlarından mürekkep bir Osmanlıca tesisi edilmesi*” teklifinin kulüp üyelerince kabul edilmesi ile Türklerin ve Türkçenin yok sayılması anlatıda kimliklendirme aksiyonunu okur açısından canlı kılarken, eylemsel tepkilerin de anlatıya katılmasına eşlik ettiği görülür. Uyanan, kimliğinin önemine ve bilincine varan halk, gösteriler düzenleyerek ‘kaynaşma’ yanılmatması ile oluşturulan kulübün dağılmasına ve eylemsizleşmesine aracı olur. Tepki gösterisine katılan halkın ağızdan çıkan sözler bir bakıma “*Yeni Lisan*” makalesinin özeti gibidir.

*“Biz Türkleriz, biz Türkleriz... Mukaddestir ilimiz.*

*“Birlik’tedir kuvvetimiz, birdir bizim dilimiz...”*(Seyfettin 2007:150)

Yine anlatıda gösteri yaparak tepkisini dile getiren halka öncülük eden genç hatibin, Kaynaşma Kulübü üyelerine seslenişi kimliğe dönüş çağrısının dilsel boyutunu öne çıkarır.

*“‘Osmanlılık’ kelimesinin ‘düveli’ bir tabirden başka bir şey olmadığını, dinler gibi milliyetlerin de muhterem, kutsi, ihmal olunmaz müesseseler olduğunu, Türkiye’de on dört milyondan ziyade Türkçe konuşan Müslüman Türk addolunduğunu (...)haykırdı.”* (Seyfettin 2007:151)

Anlatıdaki “*haykırdı*” ifadesi tahammül sınırının sonuna gelindiğine vurgu yaparken yazar açısından *Yeni Lisan* makalesinin de bir haykırış metni olduğu gösterir niteliktedir. Çünkü yazarın devrinden deneyimlediği gerçeklik, Kaynaşma Kulübünün fikirleriyle aynılık gösterir. Türkçe denilince “Türk” anlaşılır olmakla birlikte, “Türk’ün dili nedir?” sorusunun karşılığı ne yazık ki uzunca yıllar / asırlar boyunca “Osmanlıca” olarak tanımlanmıştır. Yazar bu tanımlamanın tutarsızlaşan yanlarını bir yandan makalelerinde işlerken diğer yandan da öykülerinde konu edinir. Temel ereği dilsel açıdan algı kaybına uğramış bilinçleri sağaltmak olan yazar, dile ilişkin algı değişimini ana sorun edinir. Bu bakımdan *Yeni Lisan* hareketi dilde bir değişiklik yapmamış, algıda bir değişiklik yapmıştır denilebilir. Ömer Seyfettin, algı düzeyimizi sarsarak kendi dilimize dönüşümüzü, onun statüsünü fark edişimizi sağlamıştır. Ancak bugüne değin edebiyat ve dilbilimciler yanlış bir tanımlamayla algı değişikliği yaratma uğraşısını dilsel bir değişiklik çabası olarak tanımlamışlardır. Bir başka deyişle *Yeni Lisan* hareketi ya da girişimi Türkçenin dizgesine değil, statüsüne bir müdahale hareketidir. Statü kaybına uğramış, dağda, köyde, taşrada unutulmuş dilin saraya, şehre, merkeze ve metinlere taşınması çabasıdır. *Yeni Lisan* tanımındaki “yeni” sıfatı, lisandan daha çok lisana yaklaşımı tanımlamaya uygun bir içerikle kullanılmıştır. “Dilde sadeleşme” olarak yapılan tanımlama kendisi ile çelişmeye uygundur. Çünkü her dil kendi için(de) sadedir. Başkaca unsurlarla bu alan ihlal edilmişse o yeni bir yapıdır ve bunu bir dil adı olarak

tanımlamak doğru değildir. Karışık dilli eserler olabilir ancak karışık dilli dil olamaz. O başka bir adlandırmayı gerektirir. Kaldı ki durumu böylesine tanımlamış olsak bile *Yeni Lisan* hareketi ile ulaşılan sadeleşme serüvenimiz konuşma dilinden özge yazı dilimizle ilişkilidir. Çünkü karışma olarak tanımladığımız dilsel geçişkenliklerin arılaşması yazı dilimizle ilgili bir soruna gönderme yapar. Konuşma dilinde zaten terkiplerle kurulmuş yapılara rastlanmamaktadır. Ömer Seyfettin ve arkadaşları da temelde konuşma dilinin yazı dili haline getirilmesini isteyerek<sup>2</sup> Türkçenin göz ardı edilen statüsünü -edebi metinler aracılığı ile- geri kazandırma uğraşısındadırlar.

*Yeni Lisan* makalesinden sonraki yazılarında da bu haykırışın ve tepkisel söyleyişin örneklerine sıklıkla rastlanır. Örneğin 1329/1913 tarihli “*Millî Şiirler*” başlıklı makalesinde yazar, “*Eskiden şairlerimiz yalnız meyden, mahbuptan, muğbeçeden bahsederlermiş. Sonra kelebekler, havalar, bulutlar, ahlar, ohtar, başladı. En nihayet kuğular, göller, kamerler, mehtaplı geceler, bitmez tükenmez mesafeler, füsunlar moda oldu... Edebiyatta Arap, Acem, Frenk ruhu kaynaşıyor, Türklük kör ve sağır bir şuuruzluk içinde kaybolup gidiyordu.*” (Seyfettin 2001:180) derken aynı makalenin sonunu dilsel uyanışa duyulan ‘kavmi ve meşru’ isteği sanatkarların duyumsayamadıklarını sert ve keskin ifadelerle vurgulayarak bitirir.

“*Ve anlasalar ki artık Türkler Arap, Acem, Frenk edebiyatının doğurduğu çirkin ve piç mahsulleri istemiyorlar. Gördükleri rağbetsizlik olsun bu zatlara uyandırmıyor mu? Uyanan, kendi dilinin satırlara geçtiğini görmek isteyen koca bir milletin kavmi ve meşru iştiaklarını duymuyorlar mı?*” (Seyfettin 2001:185)

Ömer Seyfettin’in anlatılarında ötekini konumlayan ‘dil’ olduğu gibi yabancılaşmayı belirleyen de ‘dil’dir. Öykülerde yabancılaşmış tipler dil konusunda anadile yüz geçirmiş tipler olarak sunulur. “*Bilgi Bucağında*” öyküsünün başkahramanına ‘çok bilen’ izlenimi verdirmek için, anadili Türkçenin dışındaki terimler kullanılarak sıradan, gülünç, yabancılaşmış aydın kimliğine gönderme yapılır. Öykünün ben anlatıcısı, başkahramanın eylemlerini denetleyen, yargılarını okur açısından çözümlen bir anlatımı benimseyerek okurunu yabancılaşmaya karşı uyarıcı işleviyle kullanılır. Bu açıdan başkahramanın konferansını okuruna aktaran ben anlatıcı; “*O, ıstıhlara devam ediyordu. Zoolojik, jeolojik... ilah, hep Latince kelimeler... Ne yapalım? Henüz bizim lisanımız ilme tercüman olamazdı!*” (Seyfettin 2007:214) cümleleri ile verirken başkahramanın Türkçenin ilim dili olamayacağına dair saplanmışlığını ve yabancılaşan yanını ortaya çıkarmaya çalışır. Ömer Seyfettin’in özellikle öykülerinde bir anlatım tekniği olarak kullandığı gerçeği yadsıyan tiplerin ağzından önce gerçeği söyletme daha sonrada bu gerçeğin kendilik dışına düşen tip tarafından nasıl bozulduğunu aktarma şeklinde yürütüldüğü sıklıkla görülür. “*Bilgi Bucağında*” öyküsünde olduğu gibi “*Bahar ve Kelebekler*” ve “*Ashab-ı Kehfimiz*” anlatısında da gerçeği yadsıyarak kendilikten çıkan tiplerin düşükleri kendi kimliklerini

<sup>2</sup> Ömer Seyfettin, 1912 tarihli “*Yeni Lisan ve Çirkin Taarruzlar*” başlıklı makalesinde Yeni Lisan makalesinin savunusunu yaparken yargılarımızı destekleyici şu ifadelerle yer verir: “*Konuşurken haberimiz olmadan tabiatın yaptığı şeyleri yazarken de ihmal etmemek... İşte Yeni Lisanın başka bir tarifi.*” (Seyfettin, 2001:170)

öteleme bilinçsizliği sezdirimli bir eleştiri ile verilir. Örneğin “*Ashab-ı Kehfimiz*” anlatısında yabancılaşan tip olarak konumlandırılan Niyazi Bey, yazarın da savunusunu yaptığı gerçeği önce;

“*Biliyorsunuz ki lengüistik ilmi ‘Her lisan bir lisandır.’ der. Biz Osmanlılar bu kaideyi asırlarca evvel bozmuşuz. Yeni suni bir lisan yaratmışız. Türkçe sarfını, Türkçe nahvini yalnız avamla kadınlar kullanırlar. Mütefekkirlerimizin, âlimlerimizin, ediplerimizin, ayrıca ‘Osmanlıca’ namı tahtında üç lisanın ittihadından mürekkep bir tahrir lisanı vardır. Bu lisanda üç lisanın kelimeleri, kaideleri bulunur. (...) ‘Türk’ lafzı kanunlardan, tarihlerden, coğrafyalardan, hatta bütün dimağlardan silinmiştir.*” ( Seyfettin 2007:122-123)

sözleri ile açıklarken konuşmasının devamında bütün bu gerçekliğin doğru bir amaca hizmet ettiğini söyleyip ‘soylu’ /necip bir düşünüş olduğunun savunusunu yapar. “*Hükümetin yürüdüğü bu gaye o kadar necip, o kadar insanidir ki bunu anlamak için Tanzimatın insaniyetçi zihniyetini araştırmak ister.*” (Seyfettin 2007:124) Niyazi Bey’in necip / soylu bir düşünüş olarak tanımladığı bu bilinç, kahramanın kendine yabancılaşan soysuzluğunu ve bilinçsizliğini ortaya çıkarmak için kullanılır. Benzer şekilde “*Bahar ve Kelebekler*” öyküsünde yaşama sırtını dönmüş Arap ve Acem kültürel etkilenmeleri ile dünya algısı şekillenmiş ninenin Fransızca yazılan *Saadetten Mahrum Kadınlar* romanını okuyan genç kıza (torununa) söyledikleri kendisinin de içinde bulunduğu yabancılaşmaya gönderme yapar; “*şimdi siz Frenk mürebbiyeler elinde büyüyor, kendi lisanınızın güzelliğini tanımıyor; başka memleketlerin, başka şeylerini öğreniyorsunuz. Onlara benzemek istedikçe kendi benliğinizden uzaklaşıyor etrafınızdan nefret ediyor, hakikatten, sevinç ve saadetten mahrum kalıyorsunuz.*” (Seyfettin 1999:118)

Ömer Seyfettin’in *Yeni Lisan* makalesini yayımlamasından sonra yazdığı ilk öyküsü olan “*Bahar ve Kelebekler*”in başına konulan “*Yeni Lisanla*” notu metnin diline ilişkin kullanılan bir not özelliği taşır. Ancak öyküde geçmiş temsil seçilen yaşlı kadın (nine) ile geleceği temsil seçilen genç kızın (torunun) dilsel ötekiliği dikkatten uzak tutulmamalıdır. Kahramanlar betimlenirken köhnemiş, yaşama karşı tükenmiş, baharın getirdiği canlılığa sırtını dönmüş, kırık dişli ağzının içindeki derin ve sivri karanlıkla (Seyfettin 1999:119) betimlenen ninenin dilsel ötekiliği Arapça ve Farsçaya (Şarka) gönderme yaparken; saadetten mahrum kalmış genç kızın huzursuzluğu Fransızcaya (Garba) gönderme yapar. Metnin kuruluşu yazarın arzuladığı bir dil ile gerçekleşirken örtük anlamda kahramanların tükenmiş ve ötekileşmiş yüzleri benimsedikleri dil dünyası ile ilişkilendirilerek okura bu dil dünyalarına katılanların tükeniş ve ötekiliğe katılımı olacağına vurgu yapılmıştır. Farklı iki dil dünyasından beslenen farklı iki kahramanın da olumsuzlanan tipolojileri, okuru “yeni” bir tipolojiye davet eder. Bu yeni tipoloji ‘Türk/çe’nin inşa edeceği tipolojidir. Yazarın bu öyküde olduğu gibi diğer öykülerinde de ideal tipler yaratma yerine Efruz Bey, Kenan Bey ve Niyazi Bey gibi olumsuzlanan tipler

üstünden ideal tipolojiyi okurun imgelemine bıraktığı görülür.<sup>3</sup> Bu bakımdan Ö. Seyfettin'in öykülerinde kendilik bilincinin görüngü düzeylerinden birisi olan geçmiş, "dil" söz konusu olduğunda önemsizleşmeye başlar. Öykülerdeki geçmiş, tarihi duyarlılıkla bir övünme aracına dönüştürülerek, kendine güveni yitirmiş Türk toplumuna geçmiş çağların tanıklığı ile seslenerek güven yitimini sağaltmaya çalışır. Dil (lisan) söz konusu olduğunda ise gerek uzak geçmiş gerekse yakın geçmiş ülküsel bir değere dönüşmez. Çünkü uzak geçmişe yönelmek dilin aşırı şekilde arılaştırılmasına, yakın geçmişe yönelmek ise Arapça ve Farsçanın hâkimiyetine açılacağından "dil" söz konusu olunca geçmiş silinir. Yeni Lisan'daki "yeni" vurgusu da bunu göstermeye yeter durumdur. İsmail Parlatır (1985: 99) ve Zeynep Korkmaz'ın (1980: 11) mutedil / dengeleyici olarak değerlendirdikleri Ö. Seyfettin'in bu özelliğini biz kendilik bilinci açısından değerlendirdiğimizde şu kanaate varırız: Kendilik bilinci, kolektif belleğin inşası ise, onu inşa ederken, kolektif bellekte olamayan sözcükleri kullanmak ereğin gerçekleşmesini sekteye uğratacaktır.<sup>4</sup> Böyle bir hataya / çelişkiye düşmemek adına "dil" konusunda dengeleyici bir tutum sergiler. Uzak hedefte dil zaten arlaşıp ve milli (ulusal) bir çizgiye ulaşacaktır. Yazar ayağa kalkmadan, koşmak gibi bir yanılgıya düşmemek bilinci ile "dil" söz konusu olunca geçmişe yönelmez, hâl ve geleceğe bakar. Çünkü yazarın 1328/1912 tarihli "*Yeni Lisan Dair*" makalesinde de ifade ettiği gibi; "*Tekâmüle doğru giden bir lisan sadeliğe doğru gidiyor demektir.*" (Seyfettin 2001: 165) Öncelik dilin "tekâmüle" gidiş yolunun açılmasıdır. Zamanla sadeleşme/ arılma dilin kendi doğası gereği gerçekleşecektir.

Ö. Seyfettin tarafından geçmişin dil bağlamında metinlere taşınmamasının önemli sebeplerinden birisi de geçmişte dilsel bir yitimin yaşanmış olmasıdır. Yitik bilinci güncele taşımamak adına dil açısından geçmiş yok sayılarak "yeniliğe" vurgu yapılır. Bu konudaki bir başka durum ise anlatı dilinde kullanılan söz dağarcığının yalnızca Türkçedir denilerek kullanımdan düşmüş sözcüklerin metne taşınmamış olduğudur. Yazar, halkın konuşma dilini edebi ve estetik metinlere dönüştürme çabasında ısrarlı bir duruş sergiler. Kullanımdan düşmüş ya da yeni türetilmiş sözcüklere özellikle öykü metinlerinde nadiren rastlanır. Bu durumu yazar "*Güzel Türkçe*" başlıklı makalesinde şöyle açıklar:

*"Lisanda ölmüş bir kelime tıpkı ecnebi bir kelime gibidir. Onu yaşatmağa çalışmak boş bir harekettir.*

<sup>3</sup> İdeal tipin okurun imgelemine bırakıldığını gösteren bir başka unsur ise yazarın planlamasını yaptığı ancak yazmaya ömrünün yetmediği ifade edilen (Alangu 1957:1-7) "*Aramak*" romanına verdiği isimle ilintili düşünülebilir. Kanaatimize göre yazarın bu eseri yazamamasındaki sebep onun yaşamı ile değil okurunu düşünsel anlamda taşımak istediği imgelemele ilişkilidir.

<sup>4</sup> Gregory Jusdanis bu gerçeği şu cümlelerle ifade eder: "...devletin, kendisini bir arada tutacak, birbiriyle bağlantılı bir değerler ve duygular ağına ihtiyacı vardır. Millet inşa etme, kolektif anlatılar uydurmayı... gerektirir." (1998: 53) Bu bağlamda Ömer Seyfettin'in "*Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi*" başlıklı makalesindeki şu yargısı da dikkat çekicidir. "*Her millet kendi lisanında yaşar.*" (2001: 359)

*Yeni Lisancılar asla böyle bir hata yapmadılar. (...) Maziye, asırların karanlıklarına dönerek unutulmuş kelime müstahaseleri bulup kullanmağa kalkmak lisanı berbat etmektir. Ölen dirilmez. Belki uyuyan uyanır.*

*Yeni Lisancılar bu basit ve malûm hakikati herkes gibi bildiklerinden lisanda ölmüş kelimeleri ne beğenir ve ne kullanır.” (Seyfettin 2001:237)*

Ömer Seyfettin’in öykülerinde görülen halk dilinde yaşayan sözcüklerin edebi metin oluşturmada işlevselleştirilmesi özeninin makalelerinde dağınık olduğu dikkati çeker. Öyle ki konu hakkında incelemede bulunan Nazım H. Polat, çalışmasına “*Ömer Seyfettin’de İlginç Söz Varlığı*” adlandırması yaparken ‘ilginç’ kullanımların sıklığını da vermiş olur ve konu hakkında şunları ifade eder:

*“Yeni Lisan öncesinde Ömer Seyfettin’in Türkçe metinlerde pek yaygınlık kazanamamış, Arapça Farsça sözlüklerin kıyasında köşesinde kalmış bazı kelimeleri kullanması, beklenmeyen bir şey değildir. Fakat onun yazılarında, Yeni Lisan sonrasında da, sözlüklerde bulunmayan veya pek seyrek rastlanan bazı kelimelerin görülmesi hayli şaşırtıcıdır. Söz konusu kelimelerin bir kısmı, terim ihtiyacını karşılamak için kullanılmıştır. Ömer Seyfettin, Yeni Lisan hareketi genel kabul gördükten sonra bile Arapça köklerden türetilmiş fakat yaygın olmadığı rahatlıkla söylenebilecek bazı kelimeler kullanmaktadır. Söz konusu kelimelerin bazıları o günkü Türkçe sözlüklerde bulunmamaktadır. Bazılarının yazarımız tarafından kullanımı ise sözlüklerde belirtilen anlam dışındadır. Öyle anlaşılıyor ki Ömer Seyfettin, birtakım kavramları ifade edecek terimleri, Türkçenin imkânları içerisinde üretmediği durumlarda, Arapça köklerden türetme yoluna gitmiş veya Arapçadan alınma bu kelimeleri -Türkçede arkaik kalmış olsa bile- kullanmıştır.” (Polat 2012:189)*

Nazım H. Polat’ın ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Ömer Seyfettin’in dil konusundaki tutumu bağnazlığa saplanmışlık derecesine düşmez. Anlamın aktarılması konusunda olduğu gibi terim oluşturma konusunda da önceliğini Türkçeden yana kullanan yazar, ihtiyaç duyulan durumlarda da kendisini koşullanmış bir sözcük avcısına dönüştürmez. Kaldı ki Ömer Seyfettin, diller arasındaki sözcük alış-verişine değil kuralların geçişkenliğine karşıdır. *Yeni Lisan* makalesinin yayımlanmasından sonraki öykülerinde geçen az sayıda da olsa kimi türetilmiş ya da arkaik sözcüklerin varlığı, onun okurunda oluşturmak istediği dilsel kendilik bilincini örseleyici bir durum değildir. Bin yılı aşkın bir süredir dil yitimi yaşayan estetik duyuş sahiplerini Türkçe ile buluşturma başarısını göstermesi karşısında birkaç ilginç sözcüğün kullanılmış olması Ömer Seyfettin’in dil konusundaki çabalarını boşluğa düşürmede yetersiz kalır. Çünkü yazar, Türkçenin metinleşme arzusunu 20. yüzyılın başında ortaya koyduğu örneklerle gerçekleştirmiş olur. Bir yandan Türkçenin metinleşme arzusuna cevap veren yazar diğer yandan Türklerin kendi dil dünyalarına dönmelerine olanak sunar. Devir içindeki dilsel



bilinç düzeyimizi “... *konuştuğumuz lisanın bizim olduğuna unutmuştuk.*” (Seyfettin 2001: 377) seviyesinden edebi ve estetik eserlerin ortaya konulabildiği bir düzeye ç/evrilmesinde Ömer Seyfettin’in çabası her türlü takdirin üzerindedir. Çünkü yazar, ontolojik varlık oluşturmada temel unsur olan ‘anadilin’, söz olmaktan çıkarılarak yazı ile buluşmasına olanak sağlamıştır. Kâğıt üstündeki yazı, sözün mekânlaşma arzusudur. Kâğıda tutunan söz, yitim veya boşluğa düşme tehlikesini ortadan kaldırdığı gibi, sözle bütünleşen nesne de kâğıt olmaktan çıkar. Toprağın vatanlaşması gibi, yazı ile buluşan kâğıt da kitap olur. Dolayısıyla yazı, sözün vatanlaşmasıdır. Altı yüzyıl boyunca vatanlaşmayan Türk sözü, dağda, köyde, taşrada boşluğa seslenir niteliktedir. Canlı, dinamik ve yaratıcı güçlerin dışına itilmiş olan Türkçe, işlenmekten daha çok iletişimsel işlev gören sıradan bir araca dönüştürülmüştür. Oysa dil, iletişim işlevinin dışında pek çok fonksiyonel özelliğe sahip bir olgudur. Türkçe bu bakımdan en az altı asır boyunca ihmale karşı itibarını taşrada sürdürmeye, derinden akan ırmaklar gibi akmaya ve metinleşemeyen bir boşluğa dökülmeye devam etmiştir. Bu boşluğun ortadan kaldırılması, konuşma dilinin yazıyla buluşmasıyla mümkün olacağından Ö. Seyfettin ve arkadaşları dilsel bilincimizi dilsel vatanlaşma arzusuna evriltmek için uğraşırlar. “*lisan öyle bir vatanıdır ki bozulursa artık ne millet kalır, ne devlet.*” (Seyfettin 2001: 215) bilincinde olan Ömer Seyfettin, bizim dil maceramızı bilince çıkarmış bir isimdir.

## KAYNAKLAR

ALANGU, Tahir. “Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Ömer Seyfettin”. Yeditepe, 127 (15 Mart 1957) :1-7

JUSDANIS, Gregory. Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür. (çev.: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yay., 1998.

KORKMAZ, Zeynep. “Ömer Seyfeddin ve Yeni Lisan”. Milli Kültür, 1 (Haziran 1980)

Ömer Seyfettin. “Abdullah Tukayef ve Lisani”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.:Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Ashab-ı Kehfimiz”. Bütün Eserleri Hikâyeler 3, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2007

Ömer Seyfettin. “Bahar ve Kelebekler”. Bütün Eserleri Hikâyeler 1, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 1999

Ömer Seyfettin. “Bilgi Bucağında”. Bütün Eserleri Hikâyeler 4, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2007

Ömer Seyfettin. “Güzel Türkçe”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.:Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Millî Şiirler”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Milliyette Lisanın Kıymeti ve Ehemmiyeti”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.:Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Türkçeye Kimler ‘Osmanlıca’ Der?”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.:Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Yeni Lisan ve Çirkin Taarruzlar”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.:Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

Ömer Seyfettin. “Yeni Lisana Dair”. Bütün Eserleri Makaleler 1, (hzl.: Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yay., 2001

PARLATIR, İsmail. “Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin”. Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1985

POLAT, Nâzım H.. “Ömer Seyfettin’de İlginç Söz Varlığı”. Bilig, 63, (Güz 2012):189-210

## AVANGARD DÖNEMİN ŞİİRİ KİTABE-İ SENĞİ MEZAR ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

### AN ANALYSIS ON AVANGARD PERIOD POETRY "KİTAB-I SENĞİ MEZAR"

Alev Gültürk Uysal <sup>1</sup>

#### Özet

Modern Türk şiirinin vücuda gelmesindeki en önemli oluşumlardan biri, Orhan Veli Kanık'ın kurucusu olduğu avangard (öncü) edebiyat hareketi olarak adlandırılan Garip poetikasıdır. Avangard sanat hareketi yalnızca özerk bir alan olarak sanat kurumunun varlığına karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda dünyayı kavrama biçimini de değiştirir. Garip'in de benzer biçimde yalnızca şiirsel prosedürleri yıkmakla yetinmeyip dünyayı kavrama biçimini de değiştirdiğini söylemek mümkündür. Avangard sanat, zamanının değer yargıları ve pratikleri ötesinde uyarıcı ve düşündürücü bir harekettir. O günün sosyal ve kültürel ortamı içinde bireyselliğin ötesine geçen bir karşı geliş, geleceğin sanatı adına atılan adımların manifestosu niteliğindedir. Avangard sanatçıların amacı ise var olan burjuva değerlerini sorgulamak ve kalıplaşmış estetik değerleri yıkmaktır.

Garip poetikası 1920'li yıllarda Batıda neredeyse yok olma noktasına gelen Sürrealiste ve Dadaist şiir anlayışındaki anlaşılmaçılığa karşı bir duruşu serimler. Bu doğrultuda şiirlerini yazan Orhan Veli şiirde anlaşılmaçılığı dışlar. Türk edebiyatında Garipçilerin daha sonra da adından sıkça söz ettireceği Garip poetikasının imleyicisi olan, sıradan insanın sanatsal eserlerdeki var oluşunu betimleyen Kitabe-i Sengi Mezar şiiriyle de bu durumu taçlandırır. Çalışmanın temel ereği de avangard dönemin şiiri Kitabe-i Sengi Mezar ile ölüm, ayrılık, yalnızlık izleklerinin herkes için ortak bir tem olduğunu açıklamak bu sayede dönemin şiir anlayışını resmetmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Orhan Veli Kanık, Garip Akımı, Küçük İnsan, Nasır, To be or not to be, Ölüm, Ayrılık.

---

<sup>1</sup> Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi  
[alevuysal@ardahan.edu.tr](mailto:alevuysal@ardahan.edu.tr)

### Abstract

One of the most important occurrences of modern Turkish poetry is the Garip poetics, which is called the avant-garde literary movement, in which Orhan Veli Kanık was the founder. Avant-garde art movement not only opposes the existence of the art institution as an autonomous space, it also changes the way it grasps the world. It is possible to say that Garip similarly changed not only the poetic procedures but also the way of grasping the world. Avant-garde art is a stimulating and thought-provoking action beyond the worthy judgments and practices of time. A confrontation that goes beyond individuality in the social and cultural environment of that day is the manifestation of the steps taken in the name of the art of the future. The aim of the avant-garde artists is to question the existing bourgeois values and destroy the stereotypical aesthetic values.

The strange poetry opens up a stance against the incomprehensibility of Surrealist and Dadaist poetry in the 1920s, which has come to the point of almost disappearing in the West. Orhan Veli, who writes his poems in this direction, excludes the incomprehensibility in poetry. The Kitabe-i Sengi grave, which depicts the existence of ordinary people in artistic works, which is the signator of the Garip poetry, which is frequently mentioned in the name of the Garipists in Turkish literature, crowns this situation. The basic reason of the work is to portray the poetry concept of the era of the avant-garde period and the poem of death, separation and loneliness as a common theme for everyone.

**Keywords:** Orhan Veli Kanık, Strange Movement, Ordinary Person, Nasır, To be to or not to be, Death, Separation.

### Giriş

Garip poetikasının temelinde hem kendinden önceki şiir anlayışının hem de kendi dönemindeki anlayışın karşısını yaratarak gerçek bir sanat hareketi oluşturmak vardır. Bu nedenle Garip akımı dönemin avangard sanat anlayışının özünü oluşturur. Garip poetikasının öncüsü Orhan Veli Kanık'ın şiir anlayışı da şiire yeni insanlar, yeni düşünceler, yeni söyleyişler katarak şiirin sınırlarını genişletmektir. Bu amaçla Garipçiler herkesin ihmal ettiği bir kitleyi, alt tabaka olarak adlandırılan küçük insanı ve onun imkânları sınırlı ama zengin duygu dünyasını ve sosyal hayatını şiire sokarak edebi hayata yeni bir soluk getirirler. Bu soluk zaman içerisinde Türk şiirinin değerler şeceresini değiştirerek Garip akımı temsilcilerinin temel ereği olan toplumun her kesiminin şiirde temsil edildiği bir edebiyatı var eder. Böylece şiirdeki anlaşılmağa karşı bir savaş başlatan şair şiirin özünde manayı savunur. Manası bilinen şiir bireyle başlayan ve topluma yayılan bir dünyanın sınırlarını aşarak hitap ettiği küçük insanın bilinçaltını, ayrılıklarını, özlemlerini dile getirir. Bu sayede temsil edilmeyen 'küçük insan' ve onun dünyası eserlerde yer alarak yaşamın yanık yüzü gözler önüne serilir. Nitekim şiirde başlayan bu temsil süreci sonraki dönemlerde edebiyatın birçok koluna

konu olur ve yaşamın sıradan, doğru ve yalnız yüzünün temsili olan gruplar estetik değerden ötede insani değerlerin sorgulanması ve kavranması yolunda iter güç olurlar. Toplumsal değişim ve dönüşüm temsil edilen gruplarla beraber yeni bir çehreye bürünerek dünyayı, toplumu ve kişiler dünyasını yeniden okumanın gerekliliğini ortaya koymuştur.

### KİTABE-İ SENGİ MEZAR

Hiçbir şeyden çekmedi dünyada  
Nasırdan çektiği kadar  
Hatta çirkin yaratıldığından bile  
O kadar müteessir değildi;  
Kundurasi vurmadiği zamanlarda  
Anmazdı ama Allah'ın adını,  
Günahkâr da sayılmazdı.  
Yazık oldu Süleyman Efendiye

#### II

Mesele falan değildi öyle,  
To be or not to be kendisi için;  
Bir akşam uyudu;  
Uyanmayıverdi.  
Aldılar, göturdüler.  
Yıkandı, namazı kılındı, gömüldü.  
Duyarlarsa olduğunu alacaklılar  
Haklarını helal ederler elbet.  
Alacağına gelince...  
Alacağı yoktu zaten rahmetlinin.

#### III

Tüfeğini depoya koydular,  
Esvabını başkasına verdiler.  
Artık ne torbasında ekmek kııntısı,  
Ne matarasında dudaklarının izi;  
Öyle bir rüzgâr ki,  
Kendi gitti,  
İsmi bile kalmadı yadigâr.  
Yalnız şu beyit kaldı,  
Kahve ocağında, el yazısı

'Ölüm Allah'ın emri,  
'Ayrılık olmasaydı.'

ORHAN VELİ KANIK

Bütün Şiirleri/1993

### 1.Sadeliğin Trajedisi Süleyman Efendi Betimselinde Varlık-Yokluk Diyalektiği

Yaşadıkları toprakların ruhunu veren sade, sıradan Süleyman Efendiler gerçeğiyle yola çıkan şair başlık ile şiirin bütün farklılığını dile getirir. Şairin sıradan insanın macerasını anlatırken şiirine başlık olarak “Kitabe-i Seng-i Mezar” ı seçmesi okuyucu da üst(ün) bir dil ve mersiye tarzında bir içerik beklentisi oluşturur. Arapça kökenli olan “*Kitabe-i Seng-i Mezar*” mezar taşı yazısı anlamına gelir. Şiirin başlığında ki mezar; mezar taşı kelimeleri okuyucunun belleğinde olumsuz bir duygunun açıklamasıdır. Çünkü mezar ve mezar taşı göstergeleri ölüm, soğukluk, ürperti duygularını ifade eder. Başlıkta geçen “*kitabe*” kelimesi ise bir kimse veya bir olayın anısını yaşatmak için mezarının başına yazılan yazı anlamına gelir. Mezar kitabelerinde genel olarak bu dünyadan ayrılmanın zorluğu, geride bırakılanlarına duyulacak özlem ve ölümün kaçınılmazlığı vurgulanır. Orhan Veli'nin şiirinde ise kitabelerin bu geleneksel ifadelerine karşı bir ironi görülür. Bu nedenle hem dil hem de içerik olarak şiirin farklı olması başlı başına eskiye, Divan edebiyatı geleneğine dönük bir yergidir. 1940 sonrası şiirinin belirgin insan tipolojisini yansıtırken Süleyman Efendi'nin başlıktaki üstün bir dile rağmen nasıl sade bir yaşamının olduğu aşağıdaki dizelerde kendini gösterir. Şiirin başlığı ile geleneksel şiir anlayışına yapılan ironi gözler önüne serilirken, şair süslü ifadelerin içini boşaltır.

Hiçbir şeyden çekmedi dünyada

Nasırdan çektiği kadar

Çirkin yaratılışından bile

O kadar müteessir değildi

Şüphesiz “*nasır*” kelimesi bir tesadüf ya da rastgele seçilmiş değildir. Şair “*nasır*” sözcüğünü kullanarak Baki'nin Kanuni Sultan Süleyman mersiyesine bir atıfta bulunarak toplumun üst kesimlerine yazılan şiirin sıradan insan için de yazılabileceğini/yazılması gerektiğini gösterir. Şiirde her sözcüğün kullanılabilmesi düşüncesini savunan Orhan Veli'nin şiirin önemli kişilerin değil, aksine sıradan bir kişinin (Süleyman Efendi'nin) ‘nasır’ını konu etmesi bu anlayışını destekler niteliktedir.

Süleyman Efendi kendi içinde derin dramlara gebe olan, nasırından başka bir de çirkin yaratılmak gibi bir sancısı olan yurdum insanın temsildir. Özne bu şekilde kuşatılmış yanlarıyla (çirkinliği ve nasırıyla) yaşamak zorundadır. Ancak bu kuşatılma onun yaşam enerjisini yok etme durumuna getirmiştir. Çünkü bunun ardında görünen sebepler ‘nasır’ kadar basit, sade ve sıradan değildir. Temelde ‘nasır’ toplumdan umudunu kesmiş, ötekileştirilmiş, acıyla duyarsızlaştırılmış “Anadolu insanının” simgesidir. Dönemin Anadolu insanı, başkalarının varlığı içinde kendi sesinde boğulmuş “*düşünce ve eylemlerinde kendine özgünlüğünü yitirmiş*” (Korkmaz 2004:20) bireysel topluluğun yitik yansımalarına dönüşmüştür. Böylece şair önemi yitirilen değerlerin tekrar içeri doldurulmaya çalışır. İçi boş ve bozuk olan dünyanın yokluğunu, boşaltılmışlığını, adaletsizliğini, eşitsizliğini anlatma gayretine girer. Şairin Süleyman Efendi’si ötekileştirilmiş bir dünyada, engeller kaosunun içinde yaşama ulaşmak için kozmosu arayandır. Ancak bu arayış onun dünyada sadece bedensel bir var oluş için arayışını imler.

Kundurayı vurmadağı zamanlarda

Anmazdı ama Allah’ın adını

Günahkâr da sayılmazdı

Yazık oldu Süleyman Efendiye

Orhan Veli, insanı bu kerte basit manada ele alışıyla birlikte önceki dünyanın soylu insan tipolojisini gözden düşürerek yıkma gayretine girer. Şairin amacı; “*soyut idealizmin Tanrılaştırdığı insanı yere indirmektir*” (Özcan 2004: 132). Baki’nin şiirinde oluşturulan insan modelinin belirgin özellikleri Tanrı’ya izafe edilecek özelliklerdir. Şair, bu insanın hayattan ve büyük çoğunluktan uzak tarafına hücum eder. Böylece var edilen bireyin yaşam yolu değiştirilir. Kişi yüzünü dünyalık zamana çevirir bu nedenle metafizik bağları kopma noktasına gelen özne hayatını sevap-günah yörüngesinden çıkarıp dünyada en çok şikâyet ettiği nasırına neden olan geçim gairesine çevirir. Bu nedenle şairin öznesi “*günahkâr sayılmazdı*”. Çünkü dönemin şartları dikkate alındığında iki barbar dünya savaşının ortasında kalan ve aynı süreçte baş gösteren toplumsal yozlaşma, yoksulluk, işsizlik, gelir adaletsizliği, eğitimdeki nitelik kaybı gibi özellikle sosyo-ekonomik problemler bireyi metafizik olgulardan çok yaşam yolunda yaşamak için sınavlara sokar; “*Bu insan kendi merkezinde bir dünya olan Sultan Süleyman’ın ve onun mensubu bulunduğu müreffeh sınıfın yerine; yaşamak hakkını mütemadi bir didişmenin sonunda bulan büyük çoğunluğun temsilcisidir*” (Korkmaz 2011: 278). Onlar hayatta olan, hayatları boyunca çalışmak zorunda kalan; “*bütün insanlığa seslenen toplumsal bilinçaltını yansıtan*” (Fromm 31: 2003) arketiplerdir. Bu nedenle şiirin ilerleyen dizelerinde ifade edildiği gibi onların ontolojik olarak olmak ya da olmamak gibi felsefi izlekleri yoktur. Sahici beldenin ebedi konusu için;

Mesele falan değildi öyle

**To be or not to be**

Hamlet oyunundan olduğu gibi alıntılanan bu ifade ile temel gaye; işlenen temayı desteklemek adına değil tam tersine bu romantik, ahlaki ve felsefi problem içeren cümleyi Süleyman Efendi düzeyindeki birinin hayatı bağlamında kullanarak ironik bir anlatım oluşturmaktır. Çünkü burada artık kendisi için büyük erekler peşinde koşan bir insan bulunmamaktadır. Hayatının sıradanlığını kabul eden, çoğunluğun timsali Süleyman Efendi'nin varoluşçuluk felsefesiyle ilgisi yoktur; *“Küçük insanın Garip şiiri içindeki en somut görünümü, kendi bireyselliğinin var oluş serüvenini kurcaladığında çağdaş felsefenin hiçliğine düşman; varlığını sadece yaşadığı dünya ile olumlayan ve geleneksel olana ironik bakan Süleyman Efendi'dir”* (Korkmaz 2009: 278) Onun hayatı boyunca derin felsefi problemleri olmamıştır. Onun için var olmak ya da olmamak özünde düşlediği bir durum değildir. Çünkü “To be or not to be” ifadesi, hayatını yalnızca felsefi düşüncelere adayan ve kendini toplumdaki soyutlayan bir aydın tipine yapılan eleştiridir; *“Onun (O.V.K) hiçbir romantizmi olmayan ve sadece nasırlarından şikâyet ederek yaşayan ve ölen kahramanı Süleyman Efendi, her türlü idealizmin ve değer hiyerarşisinin dışında ilk doğmuş insan yahut bilinmeyen amelelerden geçmiş ve transcendentale her türlü alakasını kesmiş bir mahlûk gibi sadece var olmakla yetinir”* (Tanpınar 1992: 115) O ontolojik olarak var olmanın ya da dünyalık zamandaki gerçek manada varoluşunun bireye kazandıracığı bir anlamdan ziyade, insanın sosyal olgusuna önem verirken başka Süleyman Efendilerin varlığına dikkat çeker. Bu dikkatin en canlı örneğini Mehmet Kaplan şöyle anlatır:

*“Hiç unutmam, bir gün Babîâli yokuşundan aşağıya doğru inerken, elinde eskimiş çantası, ayağında patlamış ayakkabıları, buruşmuş yüzü, zavallı paltosu ile ara sokaklara dalan küçük bir memur gördüm. “Şairin bahsettiği Süleyman Efendi böyle birisi olmalı” dedim. Ve ona karşı içimde bir merhamet ve şaire karşı bir sevgi hissettim. Daha önce başkaları gibi benim de alay ettiğim şiir, hayatta o zamana kadar benzerlerini çok gördüğüm, fakat kendilerine karşı alaka duymadığım insanların çehrelerine adeta bir ışık tutmuş, onların boş ve manasız varlıklarını bir muamma haline getirmişti. (...) Şair, romancının sahifelerce anlatmaya çalıştığı hayat tecrübesini veya tipi bir mısradaki teksif ediyordu”* (Kaplan 2000: 118-119).

Bu nedenle ilerleyen dizelerde dünyasal var oluş ve sonu ölümlle biten yaşamsal uğraş Süleyman Efendi ile birlikte sona ererken günümüzde var olan Süleyman Efendilere de ışık tutmuş olur.



Bir akşam uyudu  
 Uyanmayıverdi  
 Aldılar, götürdüler  
 Yıkandı, namazı kılındı, gömüldü

Şairlerin yarattığı ölüm imgeleri, onların ölümü nasıl algıladıklarına dair büyük izler taşır. Orhan Veli şiirlerinde ölümü yer yer alaya alan onu güneşin doğup batması kadar doğal bir olay olarak görür. Ölüm izleğini işlediği şiirlerinde ölüme karşı bir kayıtsızlık sezilir. “Ebedi sükût” olarak nitelendirdiği ölüme iyimser bakmakta, onu hem hüznü bir bitiş, hem de yeni bir dünyadaki yeni yaşama başlangıç olarak görmektedir. Genel olarak metafizik bir tema olan ölüm, bilinmezlikten kaynaklı birçok korkuyu, kaygıyı ve olağanüstülükleri çağırıştırır. Orhan Veli’nin bu şiirinde ise ölüm, sıradan bir olay gibi ele alınır. Sade, sıradan bir anlatımla verilir. Yüzyıllardır abartılı bir şekilde anlatılan ölüm aslında Süleyman Efendi için uyuyup uyanamama durumudur. Uyku bireyin rahata, huzura erdiği bir anın betimlemesi iken şiirde öznenin sessiz ölümünün sessiz yankılanışıdır. Burada vurgulanan temel gaye Süleyman Efendi’nin uyuyup uyanamaması değil ölümünün ardındaki bu ‘sessizliktir’. Çünkü bu ölüm “*kimsenin umurunda olmamış, ajanslar ondan söz etmemiş, gazetede ölüm ilanları çıkmamış, devlet esnaf, vs. törenleri yapılmamıştır.*” (Kolcu 2009: 358). Onun ardından aslında tamamen bireysel bir çıkar ifa eden dönemdeki zenginlikten uzaklaşma korkusuyla dile dökülen mersiyeler yazılamamış, mezarı başında göstermelik nutuklar atılmamış veya onun dünyadaki gerçekliğinden hiç kimse söz etmemiştir. Çünkü o basit insanın şiire girmiş timsalidir. Böylece şiirin temel izleklerinden birini vurgulayan ölümü, hayata yakın ve toplumsal boyuttaki yerini ele almıştır. İnsanın yaşam içinde oturduğu bu yer, bir trajedinin oynandığı sahneyi simgeler. Bu trajik sahnenin aktörleri ise hayat ve ölümdür. Şaire göre hayat, insana emanet edilmiş kutsal bir süreç ve insanı kaçınılmaz olana öteleyen tek gerçektir. Böylece Süleyman Efendi’yi ve Süleyman Efendi nezdinde geleneğin cenazesini tek gerçeğe yani ölüme ulaştırma çabasına girer. Onlar artık sahici beldelerindedirler. Olması gerekenler böyle bir parodiyle tamamlanmıştır. Ancak bir de geride kalanlar vardır;

Duyarlarsa öldüğünü alacaklılar  
 Haklarını helal ederler elbet  
 Alacağına gelince  
 Alacağı yoktu rahmetlinin

Bütün bu olanlar içinde bir de gidenin ardında kalanlar vardır. Süleyman Efendi'nin borçlu olduğu kişiler. Hayatta ki tek amacı yaşamak! olan bireyin ardında bırakacak cihan sultanları gibi hanları, hamamları, köşkleri yoktur. Böyle bir durumda alacaklılar haklarını helal etmek zorunda kalacaklardır. Fakat tam aksine, Süleyman Efendi'nin alacağı yoktur. Çünkü o yoksul, sade insanın trajedisi, emek ve hak gibi kavramların hiçleştiği, değersizleştiği bir dünyanın açığa çıkardığı ruhun onulmaz yaralarının sahibidir. Orhan Veli, ölen bir kişinin ardından -inamışa göre bu dünyadan üzerinde kimsenin hakkı kalmaması için- hakların helal edilmesinin mecburi kabullenişini kinayeli bir dille ifade eder. Buradaki kabulleniş aslında bir zorundalıktan ibarettir. Şiirlerinde hayatın işleyişi karşısında insanın trajik çıkmazını ortaya koyan şair burada da yoksulluklar içindeki Süleyman Efendilerin çıkmazlarını, yoksulluklarını ve bir şeylere sahip ol(a)mama duygusunun bireydeki yıkımını okurun gözleri önüne serer.

## 2. Ruhun Varoluşsal Tutamakları: Mekân ve Eşya

Tüfeğini depoya koydular

Esvabını başkasına verdiler

Artık ne torbasında ekmek kırıntısı

Ne matarasında dudaklarının izi

Orhan Veli bu dizelerde halktan bir insanı, bir askeri ya da bir bekçiyi anlatırken halkın türkülerinden, halkın dikkatlerinden faydalanmış halk tiplerinin duygularını onların gerçek mısralarına yer vererek dile getirmiştir.

Kişiler arkalarında bıraktıklarıyla yaşarlar. Ancak dünyalık zamanda kendi fiziksel varlığından başka bırakacağı olmayan, halktan Süleyman Efendi bu yaşam denen girdabın içinde sadece materyalist öğelerle var olabilmektedir. Böyle bir var oluş aslında bireyin kaçamadığı trajik dünyasını açılar. “Tüfek/esvab/torba/ekmek/matara” gibi nesnelere ise sade ve sıradan insanın sahip olduğu maddî nesnelere bir izdivacının metaforudur. Aynı zamanda bireyin trajikliğinin materyalist yönüne de ışık tutan imgelerdir.

Şiirdeki materyalist öğeleri içeren bu semboller “hayat ve ölüm, sevmek, kaybetmek, gerçek ve sahip olmak” gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Bu yönüyle nesneyi ön plana çıkaran ve somut görüntüler içeren bir şiir anlayışını benimseyen Orhan Veli ardında bıraktığı dünyaya ait sıradan şeylerin canlılığa ilişkin önemli tanıklar olduğunu vurgular. O böylece eşyanın insandaki aksine bakarak, eşyanın insana toplumdan yakın ve insana bir ruh kattığı vurgusunu yapar. Çünkü matarasındaki “dudak izi,” “torbasındaki ekmek kırıntısı” ve üzerindeki “esvabı” Süleyman Efendi yaşadıkça var

olan onunla ferdileşen simgesel unsurlardır. Bireyin esvabının başkasına verilmesi ait olamamanın, aynı zamanda yitip gitmişliğin, yok oluşluğun bir trajedisidir. Artık torbası ekmeksiz, matarası susuz kalmıştır. En önemlisi de hepsi Süleyman Efendi ’siz kalmıştır. Çünkü esen rüzgâr “mütemadi didişmenin” kahramanını bilinmezlerin dehlizine çekmiş ve onu yaşam savaşında mağlup etmiştir.

Öyle bir rüzgâr ki  
Kendi gitti,  
İsmi bile kalmadı yadigâr  
Yalnız şu beyit kaldı,  
Kahve ocağında, el yazısıyla  
Ölüm Allah’ın emri  
Ayrılık olmasaydı

Anlatılarda mekânlar kahramanların hayata karşı duruşlarına göre seçilir. Ancak şiirde Süleyman Efendinin bulunduğu tek mekân “kahve(hane)” olarak gösterilmiştir. Bu durum mekânsal aidiyet eksikliğinin açılma noktası olduğu gibi insanın kitlesel boyuttaki varlığını da göstermesi bakımından önemlidir. Şiirdeki Süleyman Efendi sadece kendisi değil kendindeki herkestdir. O sokakta kavga eden, savaşta siper tutan, tarlada çalışan herhangi sıradan biridir. Aynı zaman da o dönemin sosyal, siyasi olaylarının etkisiyle ruhunda onulmaz yaralar açılan işsiz, duyarsızlaştırılmış, hayata yorgun ve umutsuz bakan sıradan insanların kaçış mekânıdır. İhmal edilen Anadolu insanının barınağı; düşlerinin, dramlarının koruyucusu, onların algısal mekânlarıdır. Algısal mekânlar; “*kişiyer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan dönüştürülmüş, anılaştırılmış yerlerdir; yalnızca topoğrafik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir*”(Korkmaz 2007b: 403). Böylece bireylerin ruhsal durumlarını açığa çıkaran kendilerini konumladıkları tek yer içtenliğin yaşandığı bir köşenin adresi durumuna gelmiştir. Bu köşe bireylerin dönemin siyasi ve sosyal eleştirisini yapabildikleri kendilerini bir nebze olsa rahat hissettikleri ve bir aidiyet duygusunun yaşandığı içtenlik mekânlarıdır. “*İnsanlar içtenlik ve “geniş mekânlarda kendini güvende hisseder; kimliği, varlığı, değerleri koruma altındadır. Ontolojik anlamdaki bu huzur ve güven duygusu varlığın içten dışa doğru açılmasını akmasını sağlar*”(Korkmaz 2007b: 411). Böylece birey kendini dünyalık zamandan koparıp kendileştirdiği bir uzama sahip olur. Bu uzamda onu en çok üzecek olan ise şiirin son iki dizesinde görülecek olan hem bir teslimiyet duygusu hem de hayatta verebileceği en büyük sınav olan ve şiirin en önemli açar sözcüğü olan ayrılıktır.

Ölüm Allah'ın emri

Ayrılık olmasaydı

Umut yitiminin baş gösterdiği bu dizelerde şair artık fiziksel yaşamın ebedi sükûtle sonlandığını gösterirken bunu bilen öznesini bilmekten korktuğu iki büyük paradoksun kucağına atar. Çünkü ölüm fenomeni Süleyman Efendi için ayrılık getirir. Ayrılıksa her ne kadar acımasız diye nitelendirilse de dünyalık zamandan kopuşu ve geride kalanlara duyulan özlemin açar ibaresi olur. Çünkü “ *kişi kendisini besleyecek manevi kaynaklardan uzak olduğu için her nefes büyük bir azaba dönüşür*” (Korkmaz 2002: 231). İnsan olmanın ifadesini teşkil eden sevme bağlanma gibi manevi kaynaklar Süleyman Efendi gibilerin yaşama sebeplerinin birer imleyicisi durumundadırlar. Böylece kendi özgür eyleminin sonucunda gerçekleşmeyen bu durum onun yalnızlık ve ardında bıraktıklarının hazin durumunu gözler önüne serer. Şairin ölüm ve ayrılık zıtlıklarıyla baş başa bıraktığı öznenin hayat karşısındaki ikilemini de açılar. Hem yaşadığı dönemin bütün kaotik ortamından kurtulma isteği hem de her şeye rağmen ayrılmak istememe itkisiyle karşı karşıya kalan bireyin çaresizliğinin dışavurumudur. İnsanın yaşam karşısındaki zıttını kabullenişinin acı çaresizliğidir.

İnsan, hayatın biteceğini bilen onu yaşamak ve tüketmekten başka yapacak bir şeyi olmayandır. Bu nedenle birey yaşamı boyunca tek yönlü çatışmaların kurbanı haline gelir. Hayat karşısındaki bu tek yönlülük, onu çıkmaz ve varılmaz bir sokağa doğru iteler. Ayrılık bu sokaktaki çıkmazların zifiri karanlığa dönüşmüş timsalidir. Çünkü gelen bu ayrılık karardır. Bu nedenle Süleyman Efendi'yi ölümden ziyade perişan eden ayrılık acısıdır. Ölüm her ne kadar boyun eğilen bir fenomen olsa da onun getireceği ayrılık istemsiz bir çılgınlığın yankılanışıdır. Ölüm; sevdiklerinden, özlemlerinden bir kopuştur. Kopuş anında insanlar korkarak, kendi içlerine veya sevdiklerine dönerler. İnsanın sevdiklerine dönüşü, ölümden değil de ayrılıktan bir kaçıştır. Ancak insan ne kadar kaçarsa kaçsın “ *bütün bekleyişleri gerçekte ölümü karşılamak içindir*” (Okay 1998: 50). Karşılanan ölümden ayrılığın, ayrılıkta geride kalanlara duyulan özlemin bir çılgılığıdır. Sahici beldenin konuğu Süleyman Efendi bu çılgılığı ta yüreğinde duyar. Aslında bu son sözler (“Ayrılık olmasaydı”) hayata yeniden doğma arzusunu içinde taşıyan, ayrılığın elemiyle kıvranan şairin son sözleridir.

### Sonuç

Orhan Veli'nin “Kitabe-i Sengi Mezar” şiirinde görünürdeki temel amaç yaşadığı yüzyılın gerçekleriyle uzlaşmayan eski şiirin dünyasını yıkmak ve yerine yenisini ikame etmektir. Ancak buzdağının görünmeyen yanı Orhan Veli'nin şiirleriyle mevcut durumu eleştirirken ideal olanın arayışını sürdürme gayretine girmesi, girmek zorunda kalmasıdır. Şiirine temel izlek olarak aldığı sade, sıradan Süleyman Efendi tiplmesiyle Türk şiirinin aksi istikametini gösteren bu “garip” tavır o zamana kadar ki genel kabullerin ötesinde sosyal bir başkaldırı niteliğini de gösterir.

Şair “Kitabe-i Sengi Mezar” şiiriyle dönemin sosyal ve siyasal olaylarının sıradan bireyler üzerinde oluşturduğu derin açmazları ve teslimiyeti gösterir. Bu açıdan bakıldığında şairin şiiri acının olgunlaştırdığı ve anlamlandırıldığı toplumsal hayatın bir aksidir. İhmal edilmiş ve derin ırmaklar gibi çağlayan Anadolu insanının hak ettiği yere gelmesi için verdiği savaşın adıdır. Görünüşte var olan sade, sıradan hikâyenin ardında, öncü dönemin şairi Orhan Veli ve öncü dönemin poetikası Garip’in kendi gerçek hikâyesi vardır. Şair şiire yerleştirdiği bu anlayışla dönemin odak noktası olmuş, geleneğin etkisini kırma yolunda halkın bağrından gelen Süleyman Efendi tiplmesiyle başarıya ulaşmıştır.

### KAYNAKÇA

Fromm, Eric. Rüyalar Masallar Mitoslar. (Çev. Aydın Arıtan/ Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.

Kanık, Orhan Veli. Bütün Şiirleri. İstanbul: Adam Yayınları, 1993.

Korkmaz, Ramazan. İkaros’un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Korkmaz, Ramazan. (2007b) “Romanda Mekânın Poetiği”. Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen’e Armağan. (Editörler: Ayşenur Külahlıoğlu İslam, Süer Eker) 399-415.

Korkmaz Ramazan ve Özcan Tarık. “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri” (Ed. Ramazan Korkmaz). Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-200. Ankara: Grafiker Yayınları, 2004.

Korkmaz, Ramazan. Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu Ve Dönüş İzlekleri. Ankara: Türksoy, 2004.

Kolcu, Ali İhsan. Cumhuriyet Edebiyatı I. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.

Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Okay, Orhan. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Özcan, Tarık. “Sultan Süleyman’dan Süleyman Efendiye İki Şiirin Metinler arası İlişki Bağlamında Değerlendirilmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.14, S. 2, s.129-138. Elazığ. 2004.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. Edebiyat Üzerine Makaleler. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Sazyek, Hakan. Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Şahin, Veysel. "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde "Hayat ve Ölüm" Trajedisi". Erdem Dergisi, Sayı 53, s.207-220, 2009.

## SÖZLÜ GELENEK İÇERİSİNDE ELAZIĞ MANİLERİNDEKİ MİTOLOJİK UNSURLAR

### MYTHOLOGICAL ELEMENTS OF ELAZIG MANIAS WITHIN VERBAL TRADITION

Aybala Dikbaş\*

#### Özet

Sözlü kültür ürünleri bir toplum hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. O ürünlerin içindeki mitler o toplum hakkında bize ipucu verir. Mani söyleme, yüzyılların deneyimlerinden, geleneklerinden, göreneklerinden süzülerek biçimlenmiş, belirli kuralları olan, kuşaktan kuşağa aktararak günümüze ulaşmış bir gelenektir. Manilerde Anadolu insanının düşünce yapısını, beğenisini, dertlerini, kıskançlıklarını, özlemlerini, üzüntülerini, sevgilerini vb. ortak kültürü görürüz. Kendine özgü bir gelenek içinde söylenen maniler bir ucuyla geçmişe, bir ucuyla günümüze, bir ucuyla da geleceğe uzanır. Diğer halk kültürü ürünleri gibi toplumu ayakta tutan dinamikleri belirlemede önemli bir rolü olan manilerde, Anadolu insanının dünyaya bakışının yanı sıra estetik ve sanatsal yönü temsil edilir. Anonim mani dörtlüklerinde Türk toplum yapısına ve düşüncesine ait izleri duygulu, içten bir anlatımla buluruz.

Bu bildiriye Elazığ manilerinde ki mitolojik unsurlar ele alınacaktır. Araştırma alanı Elazığ manileriyle sınırlandırılmıştır. Araştırma yöntemi olarak gözlem ve mülakat kullanılmıştır. Söz konusu Elazığ manilerinin mitolojik unsurları incelenecektir. Elazığ manileri incelenirken manicilik geleneğinin yaygın olması ve manilerin içindeki mitolojik unsurlar dikkatimizi çekmiştir.

Manilerde sıkça kullanılan dağ, at, ateş dikkatimizi çekti. Bu kelimelerin manilerde sıkça kullanılmasının nedeni dağın, atın, ateşin Elazığ da günlük hayatta işlevinin olması ve bu nedenden dolayı da günlük yaşamda bu kelimelerin kullanım alanının geniş olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Elazığ, sözlü gelenek, mani

#### Abstract

---

\* Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi / a.dikbas@outlook.com

Mythologic items in Elazığ. Mania in the oral tradition. Oral culture products allows us to have information about community. Myths in that products give us a clue about that society. Singing a Turkish poem is a tradition that has formed by filtration through customs and the experience of centuries of tradition, and that have a specific ruler, and survived by transfer from generation to generation. In the Turkish poems we see midst of Anatolian people, their appreciation problems, jealousy, longing, grief, love and so on. Turkish poems which is a unique in its own tradition, reaches up to future with one end point, extends to present day with one and also extends to history with one end. In Turkish poems which hold an important role in determining the Dynamics of society present, point of view of Anatolian people as well as their aesthetic and artistic direction. We find traces of Turkish society and idea in anonymous Turkish poems with sentiment and here expression.

In that paper mythological elements in Elazığ mania will be discussed. The study area is limited to Elazığ mania. As a research method observation and interview are used. These Elazığ mania's mythological elements will be examined. While examining Elazığ manias, currency of manlines tradition and mythological elements in manias have come to our attention.

Frequently used mountain, horse and fire elements caught our attention. The reason why these Words frequently used in Turkish poems is that These Words have function in Daily life and for this reason this Words has wide area of usage in daily life.

**Keywords:** Elazığ, verbal tradition, mania

### **Giriş:**

Sözlü gelenek ürünleri, kulaktan kulağa ve nesilden nesile aktarılarak varlığını sürdürürler. Sözlü gelenek ürünleri içinde yaşadığı toplumun kodlarını yansıtmaktadır. Bu kodlar mitoloji sayesinde anlaşılır ve bu sayede o millet hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

Sözlü Gelenek İçerisinde Elazığ Manilerindeki Mitolojik Unsurlar, adlı bildirimizden hareketle Elazığ'da yaşayan kişilerin duygu ve düşünce dünyalarına kodlanmış mitolojik unsurlar hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. İncelememiz esnasında dikkatimizi çeken unsurlardan biri Elazığ'da mani söyleme geleneğinin olması fakat Elazığ'da mani söyleme geleneğinin giderek azaldığını görmekteyiz.

Bildirimiz Elazığ manilerindeki mitolojik unsurlarla sınırlandırılmıştır.

Bildirimizin amacı sözlü gelenek içerisinde manilerin önemi yorumlamaktır ve manilerin mitolojik öğelerle anlatmak istediklerini açıklayıp.

### **Halk Edebiyatında Maniler**

Halk şiiri nazım şekillerinden olan, yedili veya sekizli hece ölçüsüyle söylenen, genellikle dört dizide meydana gelen manzumelere mani denir. Mani, anonim Türk halk edebiyatında yaygın olarak görülen nazım şekillerindedir. Çoğunlukla yedi heceli bir



dörtlükten oluşan, aaba kafiye örgüsüne sahip bu nazım şekli, kısalığı ve özlü söz söylemeye uygun olmasından dolayı halk arasında sevilmiş ve yaygınlık kazanmıştır.

Türk folklorunun araştırmacılarından Ignacs Kunos mâniyi şu şekilde tanımlar: “Türk halk edebiyatının en yaygın türüdür. İslamıktan önceki Türk sözlü edebiyatındaki koşuklara benzer. Kafiye düzeni genellikle aaba tarzındadır. Çoğunlukla aşk ve özleyiş temalarını işler.”(Kunos 2001: 50) Pertev Naili Boratav’ın mâni tanımı Ignaz Kunos’un tanımına benzememektedir. Boratav mâni için; “Gerek dil gerek gelenek ortaklığı bakımından geniş bir alana yayılmış olan, en çoğu yedi heceli ve aaba uyaklı bir dörtlük olarak gösterir kendini” demektedir. (Boratav 1999: 170)

Maniler bir gelenek içerisinde söylenir. Maniler buldukları toplumun kodlarını yansıtmaktadır.

“Kendine özgü bir gelenek içinde söylenen maniler bir ucuyla geçmişe, bir ucuyla günümüze uzanır. Diğer halk kültürü ürünleri gibi toplumu ayakta tutan dinamikleri belirlemede önemli bir rolü olan manilerde, Anadolu insanının dünyaya bakışının yanı sıra estetik modelleri de temsil edilir.” (Artun 2006: 1)

Mâninin menşei konusunda iki temel görüş bulunmaktadır: Birinci görüşe göre, mâni türü İslamiyet öncesi Türk şiirinin bir devamıdır. Diğer görüşe göre ise, mâni İslamiyet’in kabulüyle birlikte rubaiden ve diğer İran nazım şekillerinden etkilenilerek ortaya çıkmıştır.

Mâniler, farklı yörelerde ve bölgelerde değişik isimlerle ifade edilmektedir. Mâniye Azerbaycan sahasında, “bayatı-bayati” ya da “mahni”; Irak Türkmenlerinde, “hoyrat-horyat”; Kazan Türklerinde ve Kazak-Kırgızlar arasında, “aytipa”, “kayım ülenek”; Özbeklerde, “koşuk” ya da “aşula”; Tatarlarda, “çinig”, “çinik”, “cing” ve “şın” denilmektedir. (Köprülü 1981: 273; Albayrak 2010: 372) Anadolu’da ve Balkanlarda ise mâni kelimesi kullanılmakta ve mâni ifadesi çoğunlukla yörenin ağız özelliğine göre ses değişimine uğramaktadır.

### **Elazığ’da Mani Söyleme Geleneği**

Elazığ yöresi folkloru içerisinde maniler çok zengin bir yer tutar. Anlatıcılar genellikle kadındır. Elazığ’da mani geleneği çok canlı olmasa da kadınlar arasında hala devam ettirilen bir kültürel öğedir. Hemen her konuda olmakla birlikte ağırlıklı olarak sevda konulu maniler vardır. Manilerin bir kısmının da türkü olarak söylenmektedir.

Elazığ manilerinde tespit edebildiğimiz mitolojik unsular dağ, su, ateş, ağaç, at ve yılanıdır. Bu mitolojik unsurlar en kısa ve en net şekilde maniler sayesinde günümüze kadar gelmiştir.

#### **a) Dağ**

Dağ kültü ile ilgili inanışlar dünyanın pek çok yerinde görülür. Dünyanın ve Türkiye’nin değişik bölgelerinde dağlarla ilgili inanışlar ve bunlara bağlı ritüeller görülür. Dağ, sözlü kültür sayesinde varlığını bugüne kadar koruyabilmiştir. Dağlar kutsal kabul

edilir ve yöre halkı için dünyanın merkezi olarak görülür. Türk manilerinde dağın önemi çok büyüktür. Tanrı'ya en yakın olan mekân olarak görülmektedir. Mitolojik bilgelere göre ilk insanı dağ veya taş doğurmuştur. Dağlar kutsal yerlerdir. Bu manilerde de karşımıza çıkar.

Dağdan indi bir kırat

Kanatları kat kat

Tarlamıza bereket

Kollarımıza kuvvet (Dikbaş 2014: 46)

Bu manide görüldüğü gibi dağlar kutsal yerlerdir. Bilinen dünyayla bilinmeyen dünyanın birleştiği yerdir. Dağlara dua etmek birçok metinde karşımıza çıkmaktadır. Bu metinde mahsulün çok olması için dağa dua edilmektedir ve dağdan Kıratın gelmesini beklemektedir. Burada dağ, atla ilişkilendirilmiş, iki kutsal birleştirilmiştir. Kutsal olduğu için de yaşadığı mekânda kutsal ve özel olmalıdır. Bu mekân ise dağdır. Çünkü Tanrı'ya en yakın yerdir. Bu yüzden de dağda edilen duanın daha erken kabul olacağı inancı vardır.

Dağlarla konuşma, yemin ve selamda üzerinde durulması gereken bir noktadır. Haydar Baba'ya selam şiiriyle Güney Azerbaycan milli kimliğini unutmamış ve Türklük bilinci yine canlanmıştır. Dağa, beddua etmek veya dua etmek metinlerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Dağa beddua veya dua etmek aynı zamanda dağa bir kişilik vermektir. Bunu şu manide de görmekteyiz.

Bu dağın ardı meşe

Gün kalka gölge düşe

Beni yardan ayıranın

Evine şivan düşe (Dikbaş 2014: 45)

Bu manilerde gözümüze çarpan en önemli özellik medet ummaktır. İnsanlar kendilerinden güçlü ve kutsal şeylerden medet umarlar. Dağ Türk mitolojisi için kutsal kabul edilmektedir. Bu yüzden de dağa dua etmeği, dağdan medet ummayı, dağla konuşmayı halk edebiyatı ürünlerinde görmekteyiz. Bu manide de dağın ulaşılmazlığını ve dağa karşı bir yakarışı görmekteyiz. Bu yakarıştaki beddua şeklini almıştır. Ayrıca dağın mitolojideki anlamlarından biri de ayrılıktır. Bu manide de ayrılık teması vardır. Bu tema da dağın mitolojik anlamı sayesinde anlaşılacaktır.

Bazı dağlar erişilemez veya gidilemez. Aynı Türk mitolojisinde ki Kafdağı gibi. Bu dağ mitolojik anlamda çok önemlidir. Dağın ulaşılmazlığı ve geçilmezliği şu manide de görebiliriz:

Bu dağı delemedim

Yol bulup geledim

İzinim el elinde

İzinsiz geledim (Dikbaş 2014: 45)

“Mitolojik anlamda dağ, gerçek dünya ile öteki dünyanın, hayatla ölümün, gizli olanla açık olanın, merkezle periferinin sınırını oluşturduğu görülmektedir. Dağ öteki âleme açılan kapı görevini yerine getirmektedir.”(Bayat 2012: 223) Bu manide Ergenekon destanından yansımalar görmekteyiz. Ergenekon destanında demir dağ eritilerek Türkler özgürlüğüne ulaşıyor. Bu manide dağı delemeyi için özgürlüğüne kavuşamıyor ve bir nevi tutsak yaşamaya boyun eğiyor. Özgür olmadığı için de sahibinden izin almadan bir şey yapamıyor. Özgür olması dağı delip, kendine bir yol bulunmasındadır. Tıpkı Ergenekon destanında olduğu gibi. Bu manide dağ, özgür olmak için açılması gereken kapıdır.

Koroğlu Destanında da gördüğümüz gibi dağın koruyuculuk özelliği vardır. Nitekim kahramanın kendi koruyucu olan dağda mekân tutması dağda olduğu sürece yenilmemesi buna örnektir. Çünkü Türkler dağları yiğitlere benzetmiştir. Bir yiğidin yenilmesi de çok zor olur. Bunu manilerde de görüyoruz.

Dağda geldi bir kuzu

Burun burun boynuzu

Burada bir gelin ölmüş

Hem oğlu var hem kızı (Dikbaş 2014: 46)

Folklor malzemelerinde dağın hayatla ölümün, gizli olanla açık olanın sınırını oluşturduğu görülmektedir. Bu yönüyle dağ öteki âleme açılan kapı görevindedir. İlkel toplumlarda dağın kadın olduğuna inanılır. Bu yüzden de dağın doğurganlık özelliğinin olduğuna inanılır. Bu manide dağın mitolojik anlamda doğurganlık özelliğini görmekteyiz.

Dağlar, vatandır, memlekettir. Göç destanında Uygurlar, Çinlilere Tanrı Dağı'nın eteğindeki Kutlu Dağ adını taşıyan kayayı verdiler. Sonucunda da Tanrı onları cezalandırdı göç etmek zorunda kaldılar. Burada dağın, vatanın kutsallığını simgelemesi açısından önemlidir. Ona hep hasretlik vardır. Manilerde ise şu şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Garibim yoktur arkam

Kanadım yok ki kalkam

Çıktım dağlar başına

Vatana doğru bakam (KK1)

Bu manide dağın silya özlem işlevini görmekteyiz. Memleket hasreti çeken birinin hasret gidermek için dağ başına çıkması tesadüfi değildir. Zor anlarda dağa sığınma da dağın atalık ve iyelik özelliğiyle ilgilidir.

#### b) Su

Türkler arasında yer-su inanışlar bakımından su kültü önemli yer tutmaktadır. Suyun kutsallığı kozmosun suyla başlayıp suyla sona ermesine dayanır. Bu da suyun mitolojik anlamda türeyiş ve yaratılış özelliğini de göstermektedir.

*Eski Türk yazıtlarında Iduk Yer Sub olarak geçen koruyucu ruhların başında yer ile beraber su kültürünün de geldiği görülür. Yer-sub adından da görüldüğü gibi, su yerle beraber diğer hami ruhların başında yer almaktadır. Su unsuru evrenin oluşumunda ilk madde rolünü üstlenmesinden dolayı başlangıçların başlangıcı durumundadır. Su yaratılışın temel noktası olduğundan mitolojik şuurda önemli bir konum üstlenmiş durumdadır. Su başlangıç madde olduğu gibi eskatolojik mitte de dünyanın sonuna getiren unsur olarak görülür. Kozmik bilgide tufan dünyanın sonu, yeni oluşumun ilk unsurudur (Bayat 2012: 248).*

Su sürekli bir devinim ve hareket halindedir. Bu özelliği manilerde de karşımıza çıkar.

Hiç su olur akmaz mı?

Ateş olur yakmaz mı?

Gemim derya da kaldı

Sultan kula bakmaz mı? (KK1)

Su bu manide hareketlilik ve bir devinim olma haliyle karşımıza çıkmaktadır. Her şey zıttıyla var olur. Bu manide de su ve ateş imgeleri boşuna verilmemiştir.

Su hayattır. Canlıların temel yaşam maddesidir. Su olmasaydı canlılar âlemi olmazdı. “Antropolojik düzlemde sıvı kozmogonisinde maddeden canlanmaya tekabül eder. “(Oymak 2013: 87) Suyun bu özelliği manilerde de karşımıza çıkar. Aşağıdaki manide görüldüğü gibi bostanın canlanması suyun gelmesine bağlıdır. Bu şekilde de suyun canlılığın ve yaşamın en önemli unsuru olduğunu görüyoruz.

Göğer bostanım göğer

Su gelir bendi döğer

Buraya bir garip düştü

Her gelen onu döğer (Dikbaş 2014: 47)

Suyla tanışmamız anne karnından başlayıp ölümle bitiyor. Anne karnındaki bebeğin yaşaması için anne karnındaki suya ihtiyaç vardır. Burada da suyun koruyuculuk ve hayat verme özelliğini görmekteyiz. İnsanoğlunun öldükten sonra yıkanması ve

gömüldükten sonra da mezarına su dökülmesi suyun, sonla başlangıcın sınırını belirleyen esas ve tek unsur olduğunu göstermektedir. Bu da “insanoğlunun, karanlık dünyadan (kaos bölgesi) ışıklı dünyaya gelen gibi yıkanması ilk çekirdeğin su olduğuna metaforik atıftır.” (Bayat 2012: 249) Kısacası su hayatımızın her evresinde bizimle birlikte. Bu manimizde de suyun ölümü veya ayrılığı çağrıştırdığını görüyoruz. Ayrıca maninin ikinci ve üçüncü dizesini okuyunca suyun bir devinim ve hareketin simgesi olduğunu da görmekteyiz.

Harput yolu zor mudur?

Testin dolu su mudur?

Tez gelirim diyordun

Tez gelişin bu mudur? (KK1)

“İnsan neslinin suların doğduğu inancı sulara gömülme kozmolojik ve antropolojik düzlemde nihai bir yok oluşa değil insanın yeni bir yaratılışı izleyerek yeni bir bütünleşme eş değer olmaktadır.”(Eliade,1992-182) Mitoloji de suyun ilk madde oluşu hayatla ölümü birleştirir düşüncesi hâkimdir.” Bayat (2012: 248), bu konuda folklor düşüncesinde ab-ı hayat ve ölüm suyu olarak ikilik gösteren su kültürü mitolojik dünya modelindeki kozmogonik ve eskatolojik mitlerin yansımasıdır.” diye ifade etmiştir. Kısacası su; yaşamı, saflığı, canlılığı, şifayı, temizliği, verimi ve koruyuculuğu simgeliyor.

### c) Ateş

Ateş, Türk mitolojik sisteminde ruhları bağlayan ve birleştiren bir görev üstlenmektedir. “Doğadaki varlıkların özlerini oluşturan maddelerden biri olan ateş, daha mitik dönemden itibaren kutsallaştırılmıştır. Ateş, içinde hem kötülüğü hem iyiliği barındırır. Ateş yakar, yok eder, ısıtır ve pişirir.” (Düzgün 2015: 148) Ateşin yok edicilik özelliği manilerde de karşımıza çıkmıştır. Aşağıdaki manide de ruhları birleştiren görevini ve ateşin yakıcılık, yok edicilik özelliğini görmekteyiz.

Ateş yanar köz olur

Bahar sonu yaz olur

Aklımı baştan alan

Gelin değil kız olur (KK1)

Aşığın ateşi yakmasının nedeni sevgilinin ruhuyla kendi ruhunun birleşmesi ve bağlanmasıdır.

“Medeniyet, insanoğlunun ateş yakmayı öğrenmesi ve onu kontrollü bir şekilde kullanabilme yetisine sahip olmasıyla hızla ilerlemiştir. Ateş, ısınmadan aydınlatmaya, yakmadan, pişirmeye ve birleştirmeden haberleşmeye kadar pek çok temel işleve sahip olmanın yanında insanoğlunun yaşamında barınma, korunma ve sosyo-ekonomik

yapılaşma gibi daha birçok görevi üstlenmiştir.” (Düzgün 2015: 153) İnsanoğlu için bu kadar öneme sahip olan ateş manilerimizde de etkisini göstermiştir. Aşağıda rnek vereceğimiz manide ayrılıktan dolayı aşığın iinin yanmasını görmekteyiz. İinin yanmasından dolayı aşığın halinin kalmaması ve sevgilinin aşkıyla yok oluşu görmekteyiz

Ateş koydum mangala  
Zlf döndü angala  
Sen orada ben burada  
Nasıl bende can kala (KK1)

Bu manide ateşin yakılmasıyla gönlün yanması arasında paralellik vardır. Ateş yakıldıktan sonra nasıl ki yakılan yerde hiçbir Şey kalmazsa, aşığın kalbi de yanmış kl olmuştur. Burada da ateşin yok edicilik özelliğini görmekteyiz.

“Ocak, ateş iyesinin yaşadığı yaşatıldığı yerdir. Ev halkının yaşamı da büyük lde ocaktaki ateş iyesinin yaşamasına bağlıdır. Bir evin bacasından duman ttyorsa, o evde birilerinin yaşadığı anlaşılır. Ocağın yanmasına dolayısıyla dumanın çıkmasına vesile olan unsur ateştir. Ateşin bu hizmeti ile soyun devam ettiği anlaşılır.” (Düzgün 2015: 153) Ayrıca ocak dinamizmi ve hareketi simgeler. Bu özelliği manilere de yansımıştır.

Altın yüzük şan verir  
Ocak kle yn verir  
Kız oğlanı görünce  
Arka guylu can verir (KK1)

Bu manide ocağın mitolojik özelliği olan devamlılık özelliğini görüyoruz. Kl ateşin devamını simgeler. Bu manide kln olmasından dolayı ocağın tteceğini görüyoruz. Bu kle yön veren Şey ise ocağın kendisidir. Nasıl ki altın yüzük zenginliği, şanı temsil ediyorsa ocağın kl olması da aynı şanı temsil ediyor.

Ateşim var klm yok  
Bülbül oldum dilim yok  
ekilecek dert değil  
Ağlanmadık günüm yok (KK1)

Ateş ve ocak Türk mitolojik sistemde atalar ruhu ile bağlantılıdır. Eski Türkler ateşi soyla alakalandırmıştır. Bu manide ‘Ateşim var klm yok’ diyerek soyunun devam etmeyeceğinden kaynaklanan mutsuzluk ve sitem vardır. Ateşin olup da kln olmaması o ateşin devam etmeyeceğini, geçici olduğunu, hiçbir öneminin olmadığını

göstermektedir. Geçici olmak herkesin zoruna gider. Bu manide de kendini geçici ve değersiz hisseden birinin serzenişlerini görüyoruz.

#### d) Ağaç

Türk mitolojisinde insandan önce ağaç yaratılmıştır. Mitolojide ağaçlar kahramanları doğurması ve beslemesi ile kahramanlara hayat verir, soyun devamı ve dünya direği rollerini üstlenmiştir. “Ağaç kültü bütün dünya milletlerinde olduğu gibi, bizim milletimizin eski inanç kalıplarının bir unsuru olarak kültürümüzde yaşamaya devam etmektedir. O bir inanç değildir; ona tapılmaz; ama kutsaldır.” (Ergun 2015: 131) Hayat ağacı tektir, yalnız ağaçtır ve kâinatın bel kemiğidir. Soy ağacı, soy kütüğü insan ile hayat ağacı arasındaki bağı gösterir. Soy ağacı, kökleriyle atalarını, gövdesiyle soyunu, dallarıyla gelecek nesillerini temsil eder. Yeşil bir ağaç soyun devam ettiğinin kanıtıdır. Kuruması, kesilmesi soyun bittiğinin göstergesidir. Soy ağaçları aslında insan gibi düşünülmüş, insanın ölümü ile ağacın kesilmesi veya kuruması metaforlaşmıştır.

Dut ağacı dut verir

Yaprağını dört verir

Bekâr kız bekâr oğlan

Sarıldıkça tat verir (KK1)

Mitolojide ağaçlar kahramanları doğurması ve beslemesi ile kahramanlara hayat verir, soyun devamı rollerini üstlenmiştir. Bu manideki ‘Dut ağacı dut verir’ sözüyle ağacın mitolojideki soyun devamı özelliğine atıfta bulunmaktadır. Ağacın meyve vermesi aslında soyun devam etmesi anlamına gelmektedir.

Kutsal dinlerde vahiyler ışık-ateş-nur şeklinde kutsal ağaç üzerine iner. Hakanlar, hakanların evlendiği kadınlar yine hayat ağacını sembolize eden ağaca inen nurdan doğarlar, o ağaçta beslenirler. Oğuz Kağan’da ilk eşini ağaç kavuğunda görmüştür ve onunla evlenmiştir.

Hayat ağacı bütün kültürlerde bilinen bir kültür. Hayat ağacı bütünlüğü simgeler. “O, bütün mitolojik sembollerin esasını teşkil eder.” (Ergun 2015: 117) Ağaç bütünlüğü, verimliliği ve ölümü de karşılamaktadır. Yaşamımızda bu kadar önemli olan ağacın bu özelliğine manilerde de rastlarız.

Elmadan al olasin

Serviye dal olasin

Bana göre yar mı yok

Ben dedim sen olasin (KK1)

Bu manide de ağacın ölümü çağrıştırdığını görüyoruz. Sevgilinin vefasızlığı karşısında âşık da serzenişte bulunmuştur. Servi ağacı mitoloji de ölümü çağrıştırmaktadır. Pervin Ergun" a göre (Ergun 2015: 111) ağaç kültürünün dünya kültürlerinde işlevlerinden biri de defin törenleridir. Bu törenlerdeki ağacın işlevi ölen kişinin günahlarından arınmasıdır. Servi ağacı da genellikle mezarlıklara dikilir. Nedeni ise Pervin Ergun un da bahsettiği gibi ölünün günahlardan arınmasıdır.

#### e) Hayvan

Tarihin kadim zamanlarından beri tarih sayesinde yer alan ve her millet gibi mitolojiye sahip olan Türklerde de hayvanlar mitleri önemli bir değerdir.

#### 1) At

Türklerin düşünce sistemleri içinde ata çok özel bir yer vermektedirler. Bunun nedeni hem ekonomik hem de coğrafi koşullardan dolayı atlarla sürekli iç içe olmasıdır. At, Türkler için kutsal bir hayvandır. At hükümdarlık, güç, yiğitlik, doğruluk, dürüstlük, iyilik, sadakat, dostluk gibi kavramları temsil etmektedir.

“At, evcilleştirildiği tarihten itibaren insanın en yakın yardımcısı olmuştur. Ulaşım, taşıma, eğlence, ticaret ve savaşlarda kullanılan at Türkler için hayvandan öte kardeş, dost ve arkadaştır. Atın dost olarak görülmesi ata özel bir kişilik verir.” (Küçükbasmacı 2015: 207) Atın bu özelliği manilerde de karşımıza çıkar.

Ata bin de kalk da gel  
Sular gibi ak da gel  
Ben sana gel diyemem  
Şu kalbine bak da gel (KK1)

Bu manide gözümüze çarpan ilk şey “Ata binde kalk da gel, Sular gibi ak da gel” sözleri olmuştur. Şükrü Elçin'e göre atlardan bazıları su menşelidir, sudan yaratılmıştır. Bu maninin ilk iki dizesi bu bakımdan düşündürücü ve dikkat çekici olmuştur. Gözümüze çarpan ikinci şey ise atın dönemin ulaşım aracı olarak kullanılması olmuştur.

Türk ün hayatı at sırtında geçmiştir. Bu yaşam biçiminin Türk düşüncesinde çeşitli görünüşleri ortaya çıkmıştır. At; Türk mitolojisinde olduğu kadar inançlarında, destanlarında, hikâyelerinde, efsanelerinde, masallarında ve manilerinde önemli yer tutmuştur. Bu özellik şu şekilde karşımıza çıkmıştır.

Ata binişen gurban  
Binip duruşan gurban  
Âlemde yol gidiyor



Senin gidişen kurban (KK1)

Bu manide ata binmek onun üstünde durmak yiğitlik ve övgü sebebidir. Çünkü ata yiğit ve güçlü olan biner. Sevdiği kişiyi at üstünde gören âşık gururlanır. Onun bu hali için kurban olacağını söylemektedir.

## 2) Yılan

Yılan Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Manilerde de bu önemini ve etkisini görmekteyiz. Yılanın kültürümüzde farklı farklı anlamları vardır. Bazı yerlerde olumlu anlamıyla karşımıza çıkarken bazı yerlerde de olumsuz anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.

“Çeşitli ülkelerin mitolojilerinde yılan ölümsüzlüğü, şekil değiştirmeyi, tekrar tekrar yaşamayı ve kötülüğü sembolize eder. İlk topluluklardan itibaren hemen bütün toplumlarda kutsal kabul edilen yılan Türk mitolojisi, yaratılış ve kıyamet mitlerinde karşımıza çıkmaktadır.”(Küçükbasmacı 2015: 197)Manilerde ise yansıması şu şekildedir.

Yılana bak yılana

Dağı taşı dolana

Çüt gönülü ayıran

Torba takıp gülene (KK1)

Bu manide yılan kötülüğü simgelemiştir. Bunu “Çüt gönülü ayıran, torba takıp gülene” cümlesinden anlıyoruz. Çüt( çift) gönülü derken âşık ve sevgiliden bahsediyor. Bunları ayıran kişiyi ise yılana benzetiyor. Burada yılanın mitolojik anlamdaki ayırıcı ve kötülük yönüne vurgu yapmıştır.

“ Yılanlar iyi ve kötü olarak çift taraflı algılanmıştır. Yılan yeraltı dünyasına kabul edilir.” (Küçükbasmacı 2015: 199)

Yılanlar kimi kültürlerde iyiliği, sağlığı temsil eder, kimi kültürlerde de kötülüğü. Bunun nedeni ise her milletin kültürel kodları farklıdır.

“Yılan birbirine zıt anlamları bünyesinde barındıran; bazen de kötülük hainlik, düşmanlığı temsil eden kabullerle bir taraftan kutsal, diğer taraftan lanetlenmiş olarak mitolojideki varlığını günümüzde sürdürmeye devam etmektedir . “(Küçükbasmacı 2015: 203) Bu özelliği manilerde sıkça karşımıza çıkar

Al yılan kara yılan

Şu dağlarda dolaşan

Sen yağmur ol ben bulut

### Göklerde buluşalım (KK1)

Bu manide al yılan ve kara yılan karşılaştırılmıştır. Al yılan olumlu, güzel, kutsal anlamda kullanılmasına rağmen kara yılan o anlamı tersine çevirmiştir ve anlama olumsuzluk katmıştır. Bu da mitolojide yılanın renklerle zıt anlamları bünyesinde barındırdığını göstermektedir.

### Sonuç:

Elazığ manilerinden hareketle Elazığ'da yaşayan kişilerin duygu, düşünce dünyalarına kodlanmış mitolojik unsurlar hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. İncelenen manilerdeki mitolojik unsurları dağ, su, ateş, ağaç ve hayvanlar olarak gruplandırabiliriz. İncelememiz esnasında dikkatimizi çeken unsurlardan biri Elazığ'da mani söyleme geleneğinin canlı ve zengin olmasıdır. Manilerin mitolojik güçlerinden faydalanarak bazı çağrışımlar elde edilmiştir ve mani söyleme geleneğiyle bu çağrışımlar gelecek nesile aktarılmıştır. Bu da Türk milletinin kültürüne, geleneğine ve göreneğine sahip olduğunu ve onu küçük değişikliklerle muhafaza ettiğini gösterir. İnsanlar buldukları ve yaşadıkları toplumun kültürel kodlarıyla hareket eder. Türk milleti de manilerin mitolojik çağrışımlarından faydalanarak bu kültürel kodları geçmişten günümüze kadar aktarabilmeyi başarmıştır. Kültürel sürekliliğin sağlanabilmesi için manilerin yazılı ve elektronik kültür ortamının araçlarıyla günümüze taşınması gereklidir. Günümüz insanının ilgisini çekmek ve geleneğini yok olmasını engellemek bu sayede mümkün olabilir.

### KAYNAKLAR

Albayrak, Nurettin. Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Artun, Erman. Türk Halk Kültüründe Mani Söyleme Geleneği, Manilerin İletişim Boyutu ve İşlevselliği. Türk Dünyasında Maniler Sempozyumu, 6-8 Kasım 2006.

Bayat, Fuzuli. Türk Mitolojik Sistemi 2, İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2012.

Boratav, Pertev Naili. 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1999.

Dikbaş, Aybala. Fırat Üniversitesi Elazığ'da Derlenen Halk Edebiyatı Örnekleri. Elazığ: Bastırılmamış Lisans Tezi, 2014.

Elhade, M. Ali Kılıçbay (haz.). Kutsal ve Dindışı. Ankara: Gece yayınları, 1991.

Ergun, Pervin. "Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü", Türk Mitolojisine Giriş. Ankara: Gazi Kitapevi, 2015.

Kara Düzgün, Ülkü. “ Türk Mitolojisinde Ateş Kültü”, Türk Mitolojisine Giriş. Ankara: Gazi Kitapevi, 2015.

Köprülü, M. Fuad. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.

Kunos, Tuncer Gülensoy (haz.). I. Türk Halk Edebiyatı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Küçükbasmacı, Gülten .“Türk Mitolojisinde Yılan Kültü” Türk Mitolojisine Giriş. Ankara: Gazi Kitapevi, 2015.

Küçükbasmacı, Gülten. “Türk Mitolojisinde At Kültü”, Türk Mitolojisine Giriş. Ankara: Gazi Kitapevi, 2015.

Oymak, İskender. Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri. Malatya: Malatya Valiliği Yayınları, 2013.

Sakaoğlu, Saim. İslamiyet Öncesi Türk Destanları. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.

Toker, İhsan. “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Üzerine Yapısı içinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2009), 94.

#### **Kaynak Kişiler**

KK1: DİKBAŞ, Remzi. 60 Yaşında, Elazığ, Üniversite Mezunu, İdareci.

**TOPLUMSAL ÇÖZÜLÜŞÜN KISKACINDA KADIN OLMAK: AFRODİT  
BUHURDANINDA BİR KADIN**

**BEING A WOMAN IN THE GRIP OF SOCIAL DISINTEGRATION: AFRODIT  
BUHURDANINDA BİR KADIN**

**Burak ARMAĞAN\***

**Özet**

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte başlatılan kalkınma hareketleri gerek devletin gerekse özel teşebbüslerin sanayileşme/ fabrikalaşma çalışmalarına hız kazandırır. Ekonomik gelişme hamlelerinin birbiriyle yarıştığı bu dönem bilhassa sermayedarlar, üst rütbeliler, düzen sürdürücüler, zenginlerle emir altında çalışan, yoksullar arasındaki iş ilişkilerinin maddi manevi sömürü düzeni çerçevesinde şekillenmesine neden olur. Geleneksel yapısı içinde kadının çalışma hayatında görülmediği/ yok sayıldığı toplumun yeni düzeninde halkın işe, patronların düşük ücretle çalıştırabileceği işçiye olan ihtiyacı kadın ve çocukların emeklerinden faydalanmayı gerekli kılar.

1937 yılında Reşat Enis tarafından yayımlanan *Afrodit Buhurdanında Bir Kadın* kapitalist ilişkiler ağı içerisinde yaşam mücadelesi veren çalışan kadınları konu edinir. Eserde, açık bir şekilde erkek tahakkümü altındaki çalışma hayatında emeği satın alınan kadın işçiler aynı zamanda cinsel obje olarak da kiralanmış olma algısı içinde kendilerini bulurlar. Çoğu defa hayatlarını sürdürebilmek adına işverenin her türlü isteğine boyun eğen kadınlar, asıl kimliklerinden sıyrılarak toplumsal düzen içinde mecburi yozlaşmaya/ ötekileştirilmeye sürüklenirler.

Bu bildiride *Afrodit Buhurdanında Bir Kadın* romanındaki kadın kahramanların toplumun belirlediği rollerin aktörü olup olmama mücadeleleri, özneleşme/nesneleşme serüvenleri feminist teori çerçevesinde incelenecektir.

**Anahtar sözcükler:** kadın, işçi, çalışma, yozlaşma, kaçış, toplum, baskı.

**Abstract**

The development movements initiated together with the declaration of the Republic accelerate the industrialization/ fabrication efforts of both the state and private enterprises. This period, during which the moves for economic development compete with each other, leads the business relations especially between the capitalists, the

---

\* Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

seniors, the establishment sustainers, the wealthy and the poor working under order, to be shaped within the framework of material and moral exploitation. In the traditional structure of the new social order, where women are not seen or ignored, the need of the people for work, and the patrons for low-wage workers require benefiting from the labor of the needy women and children.

*Afrodite Buhurdanında Bir Kadın*, published by Reşat Enis in 1937, is about the women struggling for life in a network of capitalist relations. In the work, female workers, whose labor is bought in the working life that is clearly under male domination, find themselves in the sense of being hired also as sexual objects at the same time. Most of the time, women who submit to their employers' wishes in order to survive, are dragged out of their original identity and forced to degeneration/alienation within the social order.

In this report, the struggle of the women characters in the *Afrodite Buhurdanında Bir Kadın* whether or not to become the actresses of the roles that the society determines for them, as well as their adventures of subjectivation/ objectivization will be examined in the context of feminist theory.

**Keywords:** woman, worker, work, degeneration, escape, society, pressure.

## Giriş

Teknik icatların kullanımının yaygınlaşması ve akabinde hammadde ihtiyacının karşılanması amacıyla sömürü faaliyetlerinin başlaması, ekonomisi büyük oranda tarımsal üretime dayanan Osmanlı Devleti için yıkımın en öncül sebeplerinden olur. Basit yerli üretim, imtiyaz sahibi Avrupa'nın seri üretimden çıkan ucuz sanayi malları karşısında iflas bayrağı açar. Hemen hemen yüz yıllık bir sürecin sonunda usta-çırak ilişkisiyle ilerleyen zanaat sisteminin çökmesi, yabancı yatırımcıların fabrika açma yarışları, köylünün üzerine binen yüksek vergiler işçi adının daha çok duyulmasını sağlar.

Üretimi kişisel becerilerden devralan makineler büyük ölçekli üretim ve yatırımların hazırlanmasını sağlarken işçi kategorisine dahil ettiği insanların özel yeteneklere sahip olmasını beklemez. Çalışmak için herhangi bir vasfa sahip olunmayışı yığınların geçim kapısı olarak fabrika işçiliğini düşünmelerine neden olur. Sermayedar/patron/işverenin daha fazla artı değer yaratma kozu olarak elinde bulunan işsizler/iş bekleyenler karşısında mevcut çalışanlar emeği satın alınabilen metaya dönüşerek nesneleşirler. Bu durum işverenin insafına bağlı olarak her türlü sömürüye açık kitleleri meydana getirir.

Kalkınmanın milli bir mefküre olarak belirlenmesinin başlangıcını devlet politikasının sanayi, fabrika, üretim, sermaye, sıcak para dolaşımı üzerine inşa edilmesi oluşturur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ancak mecburiyet esasıyla bulunabilen işçiler yıkılmış imparatorluğun enkazından filizlenen Türkiye Cumhuriyetinde yaşamak adına başka çaresi olmayan kitleler olarak her alanda görülürler. Mülki araç gereçlerden

yoksun olmaları, çoğunlukla yiyecek ekmeğe muhtaç konumları sermayedarların iş akış cetvelinde kârlı ve tek taraflı yapılan sözleşmelerle karşılık bulur. Arz-talebin tüm sektörlerde fırsatçılık şeklinde yayılan yok edici özelliği, yurtlarından çoktan vazgeçmiş kişilerin daimi olarak aynı işte çalışamayacaklarını fark etmelerine, dolayısıyla ailenin tüm bireyleriyle çalışma hayatına girmelerine neden olur. Bu bağlamda kadınlar ve çocuklar istihdamda kullanılmaya başlanır. “Toplumsal düzen, onları gerekli durumlarda, genellikle de fiziksel/bedensel olarak kullanır; onların ruhsal durumları, düşünceleri önemsizdir.” (Eliuz 2009, 53).

Türk toplumunda var olmayan sınıflı yapı kapitalist ağın hüküm sürmeye başladığı dönemlerden itibaren kendisini ekonomik kazancın şekillendirdiği, hayat şartlarıyla belirlenen yapısal farklılık olarak gösterir. Paranın otorite, sömürü simgesi vazifesi beraberinde yeni ahlaki kabulleri getirir. Bunlardan en önemli olanı ise çalışan kadının haz nesnesi olarak kullanılmasında sakınca görmeyen anlayıştır. “Biyolojik farklılığın, derin ve boyutlu bir toplumsal farklılığa dönüşmesi ile her anlamda kadın, ikincillığe zorlanır ve “kadınlık kurgusu, ‘ötekilik’ özelliğine sahip hale gelir” (Eliuz 2011, 222).

Endüstrileşmeyle meta düzeyine indirgenen insanlık ahlaki çöküntüyle “anlam duygusundan kopma “deneyimi” (Donovan 2010, 134) yaşayarak ücreti ödenen, kaliteli yaşam hakkı bahşedilen, buna karşılık değerleri elinden alınan kimliğe büründürülür. Marksist terminolojideki adlandırmasıyla “makinenin eklentisi haline” dönüştürülen insan, kadın rolünde, patronun özel mülkiyetinin farklı bir biçimi olarak tezahür eder.

Batı'nın, oluşum şartları göz ardı edilerek gelişmişlik ve medeniyetin timsali olarak görülmesi, alafranga yaşama duyulan özenti bilhassa Tanzimat dönemi romanlarında kendini kılık kıyafetle girilen yenilik hamlelerinin eleştirisi şeklinde gösterirken toplumcu gerçekçiliğin hâkim olduğu yıllara ait eserlerde, ‘baba’ görünümündeki ‘usta’dan ‘kapitalist patron’a dönüşümle gelen iş ilişkilerinde yaşanan değişim ve hayatta kalma savaşı veren işçiler üzerinde durulur.

1937 yılında yayımlanan *Afrodit Buhurdanında Bir Kadın* romanında İstanbul, Ankara, Zonguldak şehirlerinde patronlar, bürokratlar, işçiler üçgeninde yaşanan toplumsal çözülüşten kesitler sunulur. “Romanda çok etkili bir biçimde emekçilerin yaşam koşulları ile emek ile cinsellik açısından çifte sömürüye uğrayan emekçi kadının acıklı yaşamöyküsü işlenmektedir.” (Tilbe ve Tilbe 2015: 213).

### **Çalışan Kadın Görünümleri**

Eserin kadın karakterleri eril tahakküm tarafından kuralları belirlenmiş çalışma hayatında kendilerine yer edinmek isterlerken, emek güçlerinin satın alınması haricinde kişisel hazların giderilmesi için de sömürü nesnesine dönüştürülürler. “Dikkati çeken kadınların maddi sıkıntı içinde olmaları ve yaşamlarını devam ettirecek geliri ancak bedenlerini kullanarak kazanabilmeleridir. Yoksulluk ve erkek güvencesinin/koruyuculuğunun eksikliği kadınları ‘kötü yol’ olarak nitelenen bir yaşam tarzına sürükler. Kadının bu aşamada başka çıkar yolu yoktur.” (Eliuz 2009, 72). Açık bir şekilde

ahlaki çöküntünün sindiği toplumsal yaşamda kadının seçme hakkı ‘düşkünlük’ ya da ‘ölüm’ üzerine kurgulanır: “*Büyük harbin sonu, dünyayı sosyal bir bozguna uğratmıştı: Harbin dul bıraktığı kadınlar; babasız, kardeşsiz kızlar; yaşayabilmek için Beyoğlunun dansinglerinde, barlarında, erkeklerle kucak kucağa hora tepiyorlar; gizli, açık kerhanelerin pis kokulu yataklarında etlerini satıyorlardı. Geçim zordu. Fuhuş boldu.*” (s. 30).

Roman başkişi Yıldız’ın hayatını konu edinirken Yıldız’ın çeşitli vesilelerle tanıştığı sekiz kadın -Melek, Serap, Zahide, Fifi, Nurten, Sabiha, Müzehher, Cavidan- üzerinden ötekileştirme görünümleri sunar. Yıldız’ın kocası Osman’ın, karısının çalışmak zorunda kaldığı dönemlerde içini kemiren düşünceleri aslında çalışan tüm kadınlar için ortak yazgıdır: “*İş hayatına atılan bir kadının nefret ve istikrahla karşılaştığı, alnına tereddütsüz; “Düşmüş!” damgası vurulduğu bu memlekette, Yıldızı maddeten de istismara kalkışmıyacak kadar temiz yürekli bir patron, bir direktör bulunabilir mi? HAYIR.*” (s. 124).

Esere verilen isimde de kadınları cinsel yönleriyle çağrıştıran mitolojik kahraman Afrodit kullanılır: “Babil dönemindeki kadınların, kendilerini Tanrının temsilcisi olarak sayılan rahiplere vermek zorunda kalmalarına bir gönderge yaparak, günümüzdeki kadınların bedensel ve ruhsal olarak, kapitalist zengin iş çevrelerince nasıl sömürüldüğünü ve kötüye kullanılarak fuhuşa sürüklendiğini okura sezdirmek için romana böylesine ilginç bir ad verir.” (Tilbe ve Tilbe 2015, 193).

Eserdeki kadınları düşkünlüştürme nedenleri bağlamında genel olarak iki ayrı grupta değerlendirmek mümkündür: *Çaresizliğin Düşürdüğü Kadınlar* ve *Düşkünlüğü Bilinçli Olarak Tercih Eden Kadınlar*.

### ***Çaresizliğin Düşkünlüştürdüğü Kadınlar***

Toplumsal çözülüşü tetikleyici başat unsur geçim sıkıntısı olarak ekonomi temellidir. Türk toplumunda kadının iş hayatına girişi bilinçli bir öze dönüş, farkındalık hareketi olmanın ötesinde geçim kaygısının getirdiği bir zorunluluktan ileri gelir. Ekonomik özgürlüğe erişmemiş ailelerin daha iyi yaşam hayaliyle kızlarını zengin, yaşça büyük erkeklerle evlendirmeleri, anne-baba ya da kocanın yaşlılık, sakat kalma, ölüm..vb. sebeplerle koruyuculuk vasfını kaybetmeleri kadınların ötekileşme serüvenlerinin hazırlayıcısıdır.

Collette Dowling (1998, 54) evliliğin temel görünümünü “Kurtuluşumuzun başkasına bağlanmaktan geçtiğini söyleyen mit, ayrıca, sonsuza kadar çalışmamız *gerekmeyeceği* yolundaki gizli bir mesajı da birlikte taşımaktadır.” cümleleriyle açıklar. Güvenli, kurtarıcı liman vazifesindeki evlilik kadın için bireyleşmenin ilk basamağı olmalıyken toplumun değişen değer yargıları dolayısıyla nesneleştirme, pasif hale getirme, kapatılma, boyun eğdirme özelliklerinde görünür. “Kadın, pratik anlamlar dizgesi olan geleneğin kendi aleyhine şekillenen yaptırımlarına teslimiyet dışında bir çıkar yol bulamaz” (Eliuz 2009, 105). Sadece evlenmeye değil iş hayatının gerektirdikleri

içinde patrona da teslim olan kadınlar işçi veya hayat kadını ayrımı gözetilmeksizin sağlıklı olmak zorundadırlar. Roman içerisinde örnekleri verilen kadınlardan verem olanlar fabrika, büro ..vb. yerlerdeki işlerinden, cilt rahatsızlığı/farklı hastalığı ortaya çıkanlar hayat kadınlığından men edilirler. Dolayısıyla yalnızca sağlıklı kadınlar egemen kuralların sağladığı ölçüde hayatlarını sürdürebilirler.

Bu doğrultuda roman karakterlerinden Yıldız, Melek, Serap, Zahide, Cavidan ve Fifi gerek evlendirmeye gerek korunma durumunun ortadan kalkmasıyla çaresiz şekilde düşkünlüğe boyun eğenlerden olurlar.

Hariciye memurunun kızı olan Yıldız henüz bebek iken ailesiyle Almanya'dan dönerken tren kazasında anne babasını kaybeder. İstanbul'da amcası Kerami ve yengesi Sabiha tarafından bakımı üstlenilir. On altı yaşında onuruna dokunulan bir gün evden kaçar. Bir avukatın yanında sekreterliğe başlar. Avukatın metreslik teklifini reddederek dokuma fabrikasına amele olarak işe girer. Fabrikada tanıştığı Osman ile evlenir. Bu, aşktan çok dostluğun, dayanışmanın, korunma güdüsünün getirdiği evlilik olur. "Kocaya varış, geleneksel normların baskısını aralama çabasının göstergesidir. Aksi takdirde toplumsal süreç içinde varlık göstermeleri, birey olmaları olanaksızdır." (Eliuz 2009, 47).

Çalışma hayatının kadınlar için tehlikelerle dolu olduğunu bilen Osman Yıldız'ı çalıştırmayıp evin geçimini kendi üzerine alır. Kanaatkar yaşamı iyice benimsemiş olan Yıldız, fabrikada iş kazası geçirip çalışamayacak duruma gelen Osman'ın tedavi ve bakım masrafları için Nüzhet'in yanına giderek yardım ister. Yardım istediği yerde tacizle karşılaşarak bedeniyle karşılık öder: "*Bu ne yardım, ne bir sadakadır. Bu onun etinin kirasıdır. (...) Meleğe göre, Yıldızın kocasına ihaneti, zengin direktöre – istemiyerek de olsa- kendini veriş mubahtır. Bütün bütüne aç ve açıkta kalacaktır çünkü...*" (s. 61).

Melek'in yardımıyla fabrikaya tekrar işçi olarak yazıldıktan sonra kocasının geçirdiği iş kazasını patronuna anlatan Yıldız Osman'ın tazminatıyla birlikte kendi ücretinin artırılmasını talep eder. Ancak Yahudi patron bu isteklerin karşılığında Yıldız'a metreslik teklif eder. "*..kör kocasına, ona yaşamak hakkını bağışlaması için Yıldızın kendini feda etmesi, patronunun kucağına atılması lâzımdı.*" (s. 72). Yıldız'ın red cevabı vermesi çalışma şartlarının daha ağır ücretinin daha düşük hale getirilmesiyle son bulur.

Bir önceki yıldan kalan yol parasını vermediği için Osman ile ilgili otuz bir günlük tevkif kararı çıkar. Geçim sorumluluğunu üstlenen bir kadın olarak Osman'ın hapis cezasını ödeyecek parayı bulması, kendisinin ve doğacak çocuğunun geleceğini kurtarabilmesi adına başka çaresi kalmayan Yıldız metresliği kabul eder. Artık fabrika bürosunda sekreterdir: "*Kör kocasını, Osman'ı hapis haneden kurtarmak için yapacak başka bir şey kalmamıştı. Kızıl suratlı Yahudi patronun bütün isteklerini yerine getirdi.*" (s. 84).

Fabrika işçileri insanca yaşam adına greve giderler. Onların hakkının verilmesi, çocuk yaştaki kadın işçilerin sömürülmesinin önüne geçilmesi için metreslik yaptığı patronla konuşmak isteyen Yıldız anlayışsız tavırlar ve hakaretler karşısında sınırlarına



hakim olamayıp adamı yaralar. Bundan sonra yaşanan süreçte Yıldız sekreterlik ya da işçilik yapamayacağını anladığında aşamalı olarak kendini ortaya sürer: *“..ona iş vermek isteyen patron yalnız kafasının ve elinin hünerine kanmıyor, etinin de zevkine varmak istiyordu. (...) Elinin emeği ve alınının terile kazanmak imkânının kalmadığını gören Yıldız, işte bundan sonradır ki, dişiliğini pazara çıkardı.”* (s. 106-107).

Yıldız kaderin cilvesi ile okul arkadaşı Müzehher ile karşılaşır. Ankara’ya kadın gönderen gizli bir teşkilatın yöneticilerinden olan Müzehher Yıldız’ı ikna eder. Yıldız artık teşkilatın yönlendirdiği bilhassa bürokratların haz nesnesi olarak kullanılır. Bir ihbar ile yakalanıp dispansere sevk edilen Yıldız hastalıklı olduğu gerekçesiyle hayat kadınlığından men edilir. *“Devletin görüşüne göre, fuhuş bir ticaret işidir. Fahişe, vuslat pazarında ticaret yapan “esnaf”, erek “müşteri”dir. Ticaret hayatında müşterinin aldatılmaması için esnafı kontrole tabi tutan devlet, esnafın da hukukunu düşünür.”* (s. 150). Zonguldak’a gidip pavyon şarkıcısı olarak hayatını sürdürür.

Yoksul bir ailenin kızı olan Melek kız muallim mektebinin öğrencisidir. Kendini babasının omuzlarında yük olarak hissetmesi, sefaletten bir boğaz daha eksilmesi amacıyla fazla kusuru olan ilk kısmetiyle evlendirilir: *“İlk kısmetinin belki fazla kusuru vardı. Fakat, bütün bu kusurları onlara hoş gösterecek kadar muhtaçtılar.”* ( s. 55). Tapuda memur olarak görev yapan kocası sudan sebeplerle ilk karısını boşanmış orta yaşlı bir adamdır. Melek’e karşı hoyrat davranışlarda bulunup her fırsatta erkekliğini vurgulayarak yaptıklarını haklı çıkarma gayesindedir: *“Ben erkeğim –dedi- erkek her istediğini yapabilir...”* (s. 56).

Alkole, aldatılmaya, kaba davranışlara, aşağılanmaya daha fazla dayanamayan Melek boşanmak istese de gerekçelerini ispata dayandıramaması elini kolunu bağlar. Avukatın sunduğu tek öneri olan aldatmayı önce kendine yediremeye de tahammül sınırının aşılması kocasına yakalanacak şekilde aldatma planı hazırlayıp uygulamasına yol açar. Rezilce yaşanan boşanma sonunda annesine inme inen, baba evine alınmayan Melek düşkün hayat kadınlığına sürüklenir. Yaşadığı cilt rahatsızlığı ile hayat kadınlığından fabrika işçiliğine geçer. *“...fena bir cilt hastalığı neticesi çirkinleşince, zoru zoruna bir fabrikaya kapağı atabildi.”* (s. 60). Ustabaşı ve kontrolörlerin zaman zaman gönlünü yaparak işçiliğe devam etmesi sağlanan Melek, Yıldız’ın fabrikaya girmesine yardımcı olur. Yıldız’ın metreslik, hayat kadınlığı sürecinde Osman ve oğlu Engin’in bakımını üstlenir.

Fabrikada çıkan işçi ayaklanmasında hedef olarak gösterilen Yıldız, Melek’in yardımıyla kurtarılıp Serap ve babasının kaldığı evde iyileştirilir. Lise öğrencisiyken arkadaşlarının giyimi, yaşayışı karşısında eziklik hissedenden Serap sefil hayattan kurtulmak, ailesinin geçimine katkı sağlamak amacıyla gazetede rastladığı dolgun ücretli daktilograf ilanına müracaat eder. Sevimli, kibar, ağabey gibi yaklaşan patronu üçüncü gün Serap’a sahip olur. Okuldan ayrılan, istediği gibi giyinip geçinebilen Serap işteki dördüncü ayında yakalandığı verem hastalığı nedeniyle kovulur.

On altı yaşlarında, nişanlı bir fabrika işçisi olan Zahide, Sakallı adını verdikleri kontrolörün kalemleri temizlemek, makineleri yağlamak bahanesiyle hafta tatillerinde

alıkoymuştu, gönlünü hoş etmesini istediği kadınlardan olur: *“Hepsi de biliyorlar ki, kalemleri temizlemek, makineleri yağlamak bahanesile alakonulan, sakallı kontrolün hayvanca isteklerini yerine getirmeğe mecburdur. (...) Bu fabrika; kerhaneye, hastaneye, mezara giden yolların en kestirmesiydi. (...)Hakkını, emeğini elinden alan fabrika, demek şimdi namusunu, genç kızlığını da çalacaktı.”* (s. 79). Kontrolörün kırbacıyla atacağı dayak ve işten atılma korkusu ile namusunun kirletilmesine çaresiz müsaade eden Zahide yaşadıklarının ağırlığını intihar ile hafifletmeyi seçer: *“Burada kadın dövülür. Burada kadına söverler. Şikâyet edemezsiniz: Hele bir edin! İşinizden, ekmeğinizden olacağınız muhakkaktır. Hem, dayağı birçok gözün önünde yeseniz de, hâdisenin tek şahidini bulamazsınız. Susacaksınız: Size sövecekler... Susacaksınız: Size dövecekler... Sokaklara atılmamak, açlıktan köpekler gibi gebermemek için susmanız lâzımdır.”* (s. 77)

Sonradan fakirleşen bir ailenin kızı olan Cavidan ailesinin eski günlere dönüş ümidiyle kendisini babası yaşındaki fabrikatöre adeta satmasına ses çıkaramaz. Erkeklik kudretini çoktan yitirmiş kocasının onurunu kurtarmak adına gittiği doktorla birlikte olur. Kocasının gönlü olmuşsa da doktorla belirli günler yaşadığı beraberlik duyulur ve boşanırlar. Müzehher’in Cavidan’ın yaşadıklarıyla ilgili sarf ettiği sözler uygun olmayan evliliklerde yaşanan aldatmaların kadın lehine çözümü üzerinde odaklanır: *“Cavidan da, daha evliliğinin ilk haftasında kocasını aldattı. Bunda kızcağızın kabahati ne? Cavidanı karı olarak seçmekle, takınacağı boynuzları pinpon kendi hazırlamıştı.”* (s. 111). Düşkün hayata adım atan Cavidan Müzehher ve ekibinin Ankara’ya sevk ettiği kadınlardan olur.

Fethiye’de yaşayan Rum balıkçı ailesinin kızı olan Fifi anne babasının ölümünden sonra bakımını üstlenen akrabası tarafından henüz on yaşındayken tacize uğrar. İstanbul’da başka bir akrabasına sığınan Fifi on üç yaşında sevgilisiyle dolaşırken zabıta tarafından önleri kesilir. Dispansere gönderilen Fifi burada kadın ticareti yapan kişi tarafından kandırılarak hayat kadınlığına sürülür.

Örneklere de görüldüğü üzere birinci gruba alınan kadın karakterler ilk aşamada bireyleşme adına mücadele vermek isterler. Evliliklerini bitirerek nesne kadın görünümünden sıyrılıp ayakta durduklarını gösterebilmek, okulu terk ederek ailenin sefil hayatını düzeltmek, geçimlerini sürdürebilmek gayesi ile iş hayatına girerler. Ancak mevcut çalışma koşullarının sağlıklı, genç, güzel kadınları sömürü üzerine kurulu olması kadınların düşkünlüğe sürüklenmelerine yol açar. Yaşamak ve yaşatmak adına başka çareleri kalmayan kadınlar mevcut düzeni kabul ederek çaresiz boyun eğerler.

### ***Düşkünlüğü Bilinçli Olarak Tercih Eden Kadınlar***

Nurten, Sabiha ve Müzehher’in dahil olduğu romanın ikinci grubunda değerlendirilebilecek olan kadınlar gerek ailelerinden devrildikleri genetik mirasla gerekse yetiştikleri ortamın genel kabullerini benimsemeleriyle metresliği, sosyetik düşkünlüğü tercih ederler. Bu bağlamda Müzehher’in Yıldız üzerinden çalışan tüm kadınlar adına yaptığı açıklama düşkünlüğün oluştuğu şartların bir geçim endişesinden kaynaklandığını, makul sebeplerinin bulunduğunu göstermesi açısından önemli bir tezdır:

*“İçtimaiyat âlimlerine göre -diye anlatıyordu- ‘ahlâk âdetleri taayyün eder, âdetler de her zamana göre içtimâî zaruretlerden doğar. (...) Kadının geçim sahasında cinsiyetini de kullanması içtimâî bir zarurettir ve bir âdet hükmüne girmiş bulunuyor. Yani, Yıldız, senin kör kocanı, çocuğunu süründürmemek için bu hayata sürüklenişini ayıplayamayız.”* (s. 109).

Yıldız’ın amcakızı olan Nurten anne babasından teslim aldığı genetik kodlar ile ahlaki yozlaşma ortamlarına alışkındır: *“Haftanın bazı gecelerini, dostunun yatağında geçirirdi. Anası da, babası da bunu biliyorlardı. Ve, pek tabii buluyorlardı şüphesiz...”* (s. 32). Rahat, imrenilecek hayatın sürekli hale gelmesi arzusu neticesinde bir mühendisin kollarına metres olarak atılan Nurten kadınlığın kutsallık taşıyan anne vazifesinin uzağında, nesne-cinsel obje olarak kullanılma anlayışının yakınındadır. Yıldız’ın gebe olduğunu öğrendiğinde verdiği tepki bu düşüncenin somut halidir: *“Güzelliğini mahvedeceksin, Yıldız (...) Çocuk doğuran kadınları hiç görmedin mutlak...”* (s. 34). Yıldız’ın güzelliğinin farkında olan Nurten onu sefil hayatından kurtarma gayesi gütsede karşılık bulamaz. Yıldız Nurten’in sosyete de düşkün, metres hayatı yaşamasında annesi Sabiha’yı suçlu bulur: *“Nurten’i sevmeyi değildi. Bu iyi bir kızdı. Onu hayatın eğri yollarına çıkaran anasıydı.”* (s. 34).

Nurten’in annesi, Yıldız’ın yengesi olan Sabiha babasının ölümünden sonra yaşı geçkin Kerami ile evlenir: *“Aristokrat ailelerin pek çok kızları gibi babası ölüp de baskından kurtulunca, kendini sokağa ve ilk rastladığı delikanlının kucağına attı.”* (s. 31). Genç erkeklerle flört etmeyi seven Sabiha Nurten’i de kocasından değil başka bir erkekten dünyaya getirir. Gün yüzüne çıkartılmayan bu gerçek herkesçe bilinir ancak aile içinde sorun olarak görülmez. Zengin yaşamın kalıcı olabilmesi adına ahlaki yozlaşmayı hayat tarzı haline getirenlerden olan Sabiha kendi gibi yetiştirdiği kızı Nurten’in erkeklerle birlikte olmasını doğal karşılar.

Hacı Muharrem Efendi’den olma veledizine Hafız Murtaza, aklını çelen bir kadın üzerinden kaptığı hastalığın tedavisi için başka kadınlarla beraber olmaya başlayarak yoldan çıkar. Hafızlıktan Ankara’ya kadın sevk eden teşkilatın kuruculuğuna geçiş yapar. Müzehher, Murtaza’nın kızı ve teşkilatın yöneticilerindendir. Murtaza, insanlara kızını bile peşkeş çekmekten rahatsız olmaz. *“Beni peşkeş çekiyor. Bir insan, ne kadar bayağı olursa olsun, öz kızını böyle çirkin, namussuzca işlerde kullanamaz... (...) Annem bu rezalete vık bile demedi. Menfaatleri müşterekti şüphesiz...”* (s. 133). Müzehher’in annesi de kocası Murtaza ile evlenmeden önce kendi rızasıyla birliktelik yaşar. Murtaza rezil olmamak adına zıfıf gecesi bunu insanlardan gizler. Ancak Müzehher babasının kendisini insanlara pazarlayan tutumuna müsaade eden annesine bir oyun oynar ve hastalık kapmasını sağlar. Hastalık kapan kadın aldatma noktasında suçlu görüleceğinden mahkeme tarafından boşanır. Müzehher annesinden bu yolla intikam almış olur.

İkinci gruptaki kadınların en belirleyici özellikleri çaresizlik içinde çırpınmaları, sosyete içindeki konumlarını, lüks hayatlarını devam ettirmek adına düşkün rolleri bilinçli olarak tercih etmeleridir. Cinsel obje olarak kullanılmalarına müsaade eden kadınlar toplumdaki yozlaşmanın kaynaklarındandır. Zira onlar toplumsal

çözülüşü hazırlayan yeni değer sisteminde kadını nesne düzeyinde gören anlayışa zemin hazırlayan kişilerdir.

### **Sonuç**

*Afrodite Buhurdanında Bir Kadın* romanı yeni kurulmuş bir devletin her alanda başlattığı kalkınma hareketlerinin iktisadi cephesinde oluşan yozlaşma düzenini göstermeye çalışır. Ataerkil tahakküm ve kapitalist anlayışın bir araya geldiği ortamda cinsiyetçi yaklaşımı ön gören yeni kabuller adet, gelenek, mecburiyet esası olarak sunulur.

Ekonomik bağımlılığın kadının bireyleşme serüveninde elini bağlayan bir zincir gibi olması kurtuluş yolu olarak evliliğin görülmesine neden olur. Ancak maddi imkanlarla donatılıp evliliğe hazır hale getirilmiş erkeklerin kadını yok sayan tavırları zaten oluşamamış aile yapılarının bozulmalarını beraberinde getirir.

Sarsılmaz bir otorite, engel aşırın yardımcı, düzen koyucu, itaat aracı olan para ile bütünleşmiş patron/sermayedar/işverenin bunlara ek olarak eril kimliğiyle hareket etmesi kadını meta, nesne seviyesinde görmesinin önünü açar.

Koruyucu değerlerini yitiren ve artık çalışmaktan başka çaresi kalmayan kadın ise gerek emeğinin gerekse bedeninin sömürülüşüyle düşkün bir hayat ya da ölüm arasında kaçınılmaz bir seçime zorlanır.

Toplumcu gerçekçi tavır ve natüralist anlayışla oluşturulan eser tezini ispatlama noktasında çoğunlukla abartıya kaçan örnekler sunsa da aksak bir düzen olarak kadının ikincil konumunun çalışma hayatında da sürdürüldüğünü göstermesi ve sorgulamaya açması açısından önemlidir.

### **KAYNAKLAR**

Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. (Çev. Aksu Bora vd.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Dowling, Collette. *Sindrella Kompleksi: Çağdaş Kadının Bağımsızlık Korkusu*. (Çev. Selçuk Budak). Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.

Eliuz, Ülkü. *Tanzimat Dönemi Anlatılarında Feminist Söylem*. Trabzon: Serander Yayınları, 2009.

Eliuz, Ülkü. "Cinsel Kimlik Paniği: Kadın Olmak". *Turkish Studies*, 6/3 (Summer 2011): 221-232.

Enis, Reşat. *Afrodite Buhurdanında Bir Kadın*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Tilbe, Ali ve Tilbe, Fethiye. "Reşat Enis Aygen'in *Afrodit Buhurdanında Bir Kadın* Adlı Romanında Çalışma İlişkileri: Yazın Toplumbilimsel Oluşumsal Yapısalcı Bir İnceleme". *Humanitas*, 5 (Bahar 2015): 187-216.

**TÜRKÇE VE SINIF ÖĞRETMENİ ADAYLARININ TOPLUMA HİZMET UYGULAMALARI DERSİNE YÖNELİK DÜŞÜNCELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ**

**EVALUATION OF TURKISH AND CLASSROOM TEACHER CANDIDATES' THOUGHTS ABOUT COMMUNITY SERVICE PRACTICES COURSE: SAMPLE OF MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY**

**Bünyamin SARIKAYA<sup>1</sup>**

**Yusuf SÖYLEMEZ<sup>2</sup>**

**Özet**

Üniversitelerin eğitim fakültelerindeki öğretmen adaylarının yetişmesi için topluma hizmet uygulamaları dersi anahtar bir konumdur. Bu bağlamda çalışmada Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları dersine yönelik düşüncelerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesinde Türkçe ve Sınıf Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim gören 94 son sınıf öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak Sevim (2011) tarafından geliştirilen ve 16 maddeden oluşan likert tipi “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine Yönelik Düşünceleri Anketi” kullanılmıştır. Verilerin analizi aşamasında yüzdeler ve frekans değerler tablo haline getirilmiş, değerlendirmeye alınmış ve bulgular elde edilmiştir. Bulguların yorumlanmasıyla sonuçlara ulaşılmış ve tespit edilen sorunların çözümüne yönelik önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe öğretmeni adayları, Topluma Hizmet Uygulamaları dersi, düşünce, Muş Alparslan Üniversitesi.

**Abstract**

Community service practices course is in a key position for training of teacher candidates in faculties of education at universities. In this regard, in the study, evaluation of Turkish and classroom teacher candidates' thoughts about community service practices

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, b.sarikaya@alparslan.edu.tr

<sup>2</sup> Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kiokagan@yandex.com.tr

course was aimed. In study, among quantitative research methods, raster pattern was used. Samples of study were consisted of 94 senior students who study in department of Turkish and classroom teaching in Faculty of Education at Muş Alparslan University. In study, as data collection tool, "Survey of Turkish Teacher Candidates' Thoughts about Community Service Practices Course", which is likert and was developed by Sevim (2011) and consisted of 16 articles, was used. In data analysis process, percentage and frequency values were tabulated, were evaluated, and findings were obtained. Results were reached through being commented of findings and suggestions for solving the problems which were identified were made.

**Keywords:** Turkish teacher candidates, Community Service Practices course, thought, Muş Alparslan University

### Giriş

Değişen dünya algısı ile eğitim politikalarının da değişmesi ve bu iki unsurun paralel gelişmesi gerektiği bilinen bir durumdur. Bu durum özelinde üniversitelerdeki ders planlamalarının ve içeriğinin de eşdeğer olması gerekir. 2006-2007 öğretim yılından itibaren Eğitim Fakültelerinde bu bağlamda Topluma Hizmet Uygulamaları (THU) dersi yürürlüğe girmiştir.

YÖK tarafından THU, "Toplumun güncel sorunlarını belirleme ve çözüm üretmeye yönelik projeler hazırlama, panel, konferans, kongre, sempozyum gibi bilimsel etkinliklere izleyici, konuşmacı ya da düzenleyici olarak katılma, sosyal sorumluluk çerçevesinde çeşitli projelerde gönüllü olarak yer alma, topluma hizmet çalışmalarının okullarda uygulanmasına yönelik temel bilgi ve becerilerin kazanılması" biçiminde tanımlanmıştır (YÖK, 2006). Topluma Hizmet Uygulamaları dersinde toplumun ilgi, ihtiyaç ve isteklerini göz ardı etmeyen etkinliklerin olması gerekmektedir. Berman (2006) Topluma Hizmet Uygulamaları ile öğrencilerin üniversite, Sivil Toplum Kuruluşları ve Kamu Kurumları arasındaki bağın önemini kavradıklarını ve vatandaşlık sorumluluğu bilinciyle hareket etmelerinin beklendiğini ifade etmektedir. Waterman (1997) da benzer görüşleri dile getirmekte ve Topluma Hizmet Uygulamaları ile öğrencilerin hangi hak ve ödevlere sahip olduklarını yaparak yaşayarak öğrendiklerini vurgulamaktadır. Topluma Hizmet Uygulamalarının en önemli kazanımlarından biri de önceliğin hizmete verilmiş olması ve öğrencilerin yaşamış olduğu deneyimlerin sonuçlarının öğrencilerle birlikte tartışılarak değerlendirilmesidir (Anderson ve Witmer, 1994).

Berman (2006: 7), Topluma Hizmet Uygulamaları'nın şu anlayış ve becerileri içerdiğini belirtmektedir:

- ✓ Toplumun ihtiyaçlarını tanımlayabilmek,
- ✓ Topluma Hizmet Uygulamaları'nı toplumun ihtiyacına göre planlamak ve gerçekleştirmek,

- ✓ Topluma Hizmet Uygulamaları bağlamında yürütülen etkinlikler yolu ile eğitim programı kazanımlarını düzenlemek,
- ✓ Okulun ve sivil toplum bileşenlerinin Topluma Hizmet Uygulamaları için önemini kavramak,
- ✓ Topluma Hizmet Uygulamaları'na katılarak, vatandaşlık sorumluluğu bilincini geliştirmek,
- ✓ Topluma Hizmet Uygulamaları ile ahlaki değerleri güçlendirmek.

Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin yürütülmesinde ve bu dersin yararlı sonuçlar vermesinden sorumlu kişilerin başında öğretmen adayları gelmektedir. Demirel, Şakar ve Yavuz (2009: 1) Topluma Hizmet Uygulamalarının (THU) öğretmen adaylarına şu nitelikleri kazandırması gerektiğini ifade etmektedir:

- ✓ Öğretmen adaylarının topluma hizmet etmenin bireysel ve toplumsal önemini kavrayabilmesi,
- ✓ Öğretmen adaylarının topluma hizmet edebileceği konu alanlarını belirleyebilmesi,
- ✓ Öğretmen adaylarının topluma hizmet etmeye yönelik etkinlikler düzenleyebilmesi,
- ✓ Öğretmen adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları'nın yürütülmesi esnasında elde ettiği kazanımları, deneyimleri arkadaşları ve öğretmenleri ile paylaşabilmesi ve bu doğrultuda kendisini geliştirebilmesi,
- ✓ Öğretmen adayının elde ettiği bilgi birikimini topluma hizmet amacı ile nasıl kullanabileceğini belirleyebilmesi amaçlanmaktadır.

Öğretmen adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları dersine yönelik tutumları, düşünceleri ve bu dersin öğretmen adayları üzerindeki etkileri konusunda farklı üniversitelerde çalışmalar yapılmıştır.

Uğurlu ve Kırıl (2011) Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesinde 74 öğretmen adayı ile yaptıkları çalışmada öğretmen adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları dersi hakkında olumlu düşüncelere sahip olduklarını ve bu dersin kişisel gelişimleri, meslek algıları ve toplumsal duyarlılığı geliştirici uygulamaları içerdiğini düşündükleri sonuçlarına ulaşmıştır.

Ulucan (2012) beden eğitimi öğretmen adaylarının topluma hizmet uygulamaları dersine yönelik algılarını araştırdığı çalışmasında öğretmen adaylarının derse karşı algılarının olumlu yönde olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Elma, Kesten, vd. (2010) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü 3. sınıfta bu dersi alan 415 öğretmen adayı üzerinde yaptıkları araştırmada genel olarak öğretmen adaylarının derse ilişkin algılarının olumlu olduğunu belirlemiştir.

Er Nas, Şenel Çoruhlu, vd. (2015)'nin 91 fen bilgisi öğretmen adayı ile yaptıkları çalışmada dersin, öğrencileri toplum sorunlarına duyarlı birer vatandaş haline



getirmede, yardımlaşma ve dayanışmanın önemini kavramalarında, kişisel ve sosyal gelişimlerinin sağlanmasında etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Sevim (2011) Atatürk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümünde öğrenim gören 158 Türkçe öğretmeni adayı ile yaptığı çalışmada, Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin amacına ulaşmadığı yönünde bir sonuca varmıştır.

Kocadere ve Seferoğlu (2013) 44 öğretmen adayı üzerinde yaptıkları çalışmada, Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin öğrencilerde hizmet bilincinin ve farkındalığın gelişmesinde önemli rol oynadığı sonucuna varmıştır.

## **1. Yöntem**

### **1.1. Araştırma Deseni**

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden *tarama deseni* kullanılmıştır. Tarama deseni, “bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan çalışmalar” (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2013: 14)’dir.

### **1.2. Çalışma Grubu**

Araştırmanın örneklemini Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sınıf Eğitimi Bölümlerinde 2016-2017 güz yarıyılında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini ise aynı bölümlerde öğrenim gören son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

### **1.3. Verilerin Toplanması**

Araştırmada veri toplama aracı olarak Sevim (2011) tarafından geliştirilen “*Türkçe Öğretmeni Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine Yönelik Düşünceleri Anketi*” kullanılmıştır. İlgili anketin sınıf eğitimi öğrencilerine de uygun olup olmadığıyla ilgili 10 kişiden uzman görüşü alınmış ve anketin bu bölüm için de uygulanabilir olduğu görüşüne ulaşılmıştır.

## **2. Verilerin Analizi**

Anketten elde edilen veriler frekans ve yüzdelerle tabloleştirilmiştir. Daha sonra bu tablo üzerinde yorum ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

### 3. Bulgular

	E		F		K	
	vet		ayır		ismen	
1.Topluma Hizmet Uygulamaları öncesinde içinde yaşadığımız toplumun sorunlarını çözmeye yönelik herhangi bir projeye katıldınız mı?	10	10,6	60	63,8	24	25,5
2.Topluma Hizmet Uygulamaları çalışmaları esnasında birlikte çalıştığınız takımla herhangi bir sorun yaşadınız mı?	18	19,1	61	64,8	15	15,9
3.Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında toplumsal kurumlar arasındaki dayanışmanın yeterli bir düzeyde olduğuna katılıyor musunuz?	14	14,8	51	54,2	29	30,8
4.Topluma hizmet uygulamalarının daha geniş kapsamlı çalışmalara katılmanız konusunda sizin ufkunuzu açtığına katılıyor musunuz?	60	63,8	10	10,6	24	25,5
5.Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında daha önce varlığından haberdar olmadığınız toplumsal bir sorunla karşılaştınız mı?	35	37,2	39	41,4	20	21,2
6.Topluma Hizmet Uygulamaları sonrasında "Daha iyisi yapılabilirdi" diyebiliyor musunuz?	63	67,0	16	17,0	15	15,9
7.Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında çalışmalarınızı takip edip gerekli önerilerde bulunan kurul ya da kurulların yardımlarını yeterli buldunuz mu?	20	21,2	37	39,3	37	39,3
8.Topluma hizmet uygulamalarına başlarken yaptığınız planlamaların eksiksiz bir şekilde tamamlandığına katılıyor musunuz?	34	36,1	22	23,4	38	40,4
9.Topluma hizmet uygulamalarını yürüttüğünüz kurumlarda herhangi bir sorun yaşadınız mı?	25	26,5	35	37,2	34	36,1

10.Topluma Hizmet Uygulamaları sürecinde ilgili kurumlardaki kişilerin size karşı davranışlarını olumlu ve yapıcı olarak görüyor musunuz?	40	42,5	22	23,4	32	34,0
11.Topluma hizmet uygulamalarında elde edilen bilgi ve bulguların hem takım içerisinde hem de kurumlar arasında yeterli bir düzeyde paylaşıldığına katılıyor musunuz?	28	29,7	31	32,9	35	37,2
12.Topluma Hizmet Uygulamaları kapsamında gerçekleştirdiğiniz faaliyetlerin kütüphaneye faydasının olduğunu düşünüyor musunuz?	26	27,6	41	43,6	27	28,7
13.Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında etkinliklerinizi sonraki süreçte gözden geçirebileceğiniz kayıtlar tuttunuz mu?	46	48,9	29	30,8	19	20,2
14.Günlük çalışmalarınız içerisinde topluma hizmet çalışmaları için ayırdığınız vakti yeterli görüyor musunuz?	44	46,8	26	27,6	24	25,5
15.Bir öğretmen adayı olarak topluma hizmet uygulamalarının, sizi, içinde yaşadığınız toplum hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi kıldığına inanıyor musunuz?	41	43,6	20	21,2	33	35,1
16.Sizin de katıldığınız topluma hizmet çalışmalarının amacına ulaştığına inanıyor musunuz?	50	53,1	8	8,5	36	38,2

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %10,6'sı Topluma Hizmet Uygulamaları öncesinde içinde yaşadığı toplumun sorunlarını çözmeye yönelik bir projeye katıldığını, %25,5'i böyle bir projeye kısmen katıldığını, %63,8'i ise herhangi bir projeye katılmadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %19,1'i Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında birlikte çalıştığı takımla sorun yaşadığını, %15,9'u kısmen sorun yaşadığını, %64,8'i ise herhangi bir sorun yaşamadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %14,8'i Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında toplumsal kurumlar arasındaki dayanışmayı yeterli, %30,8'i kısmen yeterli görürken %54,2'si ise yeterli görmemektedir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %63,8'i Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin daha geniş kapsamlı çalışmalara katılmaları konusunda ufuklarını açtığını, %25,5'i kısmen açtığını, %10,6'sı ise Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin kendileri için ufuk açıcı olmadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %37,2'si Topluma Hizmet Uygulamaları dersini alırken daha önce farkında olmadığı bir sorunun farkına vardığını; %21,2'si bunun kısmen farkına vardığını, %41,4'ü ise böyle bir sorunun farkına varmadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %67'si Topluma Hizmet Uygulamaları sonrasında "Daha iyisi yapılabilirdi" demiş; %15,9'u bunu kısmen söyleyebilirken %17'si ise bu sözü söyleyemeyeceğini belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %21,2'si Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında çalışmaları takip eden kurul ya da kurulların yardımlarını yeterli, %39,3'ü bunu kısmen yeterli görürken %39,3'ü ise yetersiz olarak görmektedir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %36,1'i Topluma Hizmet Uygulamaları dersi için yaptıkları planı eksiksiz bir şekilde uyguladığını, %40,4'ü bunu kısmen yapabildiğini, %23,4'ü ise yaptıkları planın eksiksiz bir şekilde uygulayamadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %26,5'i topluma hizmet uygulamalarını yürüttüğü kurumla sorun yaşadığını, %36,1'i kısmen sorun yaşadığını, %37,2'siyse sorun yaşamadığını belirtmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %42,5'i Topluma Hizmet Uygulamaları sürecinde ilgili kurumlardaki kişilerin davranışlarını olumlu ve yapıcı, %34'ü kısmen olumlu ve yapıcı görürken, %23,4'üyse olumlu ve yapıcı görmemiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %29,7'si topluma hizmet uygulamalarından elde edilen bilgilerin hem takım içerisinde hem de kurumlar arasında yeterli düzeyde paylaşıldığını düşünmektedir. Adayların %37,2'si bunu kısmen yeterli görürken %32,9'uysa yeterli görmemektedir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %27,6'sı Topluma Hizmet Uygulamaları kapsamında gerçekleştirilen faaliyetlerin kütüphaneye faydasının olduğunu düşünmektedir. Adayların %28,7'si buna kısmen katılırken %43,6'sıysa buna katılmamaktadır.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %48,9'u Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında etkinliklerini daha sonra yeniden gözden geçirebilmek için kayıtlar tuttuğunu belirtmiştir. Adayların %20,2'si bunu kısmen yaptığını belirtirken %30,8'iysa bunu yapmadığını ifade etmiştir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %46,8'i günlük çalışmaları içerisinde Topluma Hizmet Uygulamaları için ayırdığı vakti yeterli görmektedir. Adayların %25,5'i buna kısmen katılırken %27,6'sı buna katılmamaktadır.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %43,6'sı topluma hizmet uygulamalarının kendilerini içinde yaşadıkları toplumun sorunları hakkında bilgi sahibi kıldığına inanmaktadır. Adayların %35,1'i buna kısmen katılırken %21,2'siysa katılmamaktadır.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %53,1'i topluma hizmet çalışmalarının amacına ulaştığına inanmaktadır. Adayların %38,2'si buna kısmen katılırken %8,5'iysa topluma hizmet çalışmalarının amacına ulaşmadığını düşünmektedir.

#### **4. Sonuç ve Öneriler**

Bireyler arasındaki sosyalleşmenin artmasında ve sürdürülmesinde öğretmenlere büyük görevler düşmektedir. Öğretmenler bu yüzden hayatın neredeyse her alanındaki kurumlarıyla iletişim halinde olmalıdır. Bunun temeli de üniversite yıllarında özellikle de gördükleri eğitim ve uygulamalarla atılır. Bu bağlamda çalışmanın sonuçları öğretmen adaylarının bu süreçte yaşadıkları ile ilgili elde edilen bulguların değerlendirilmesini içermektedir. Bu çalışmanın sonuçları alan yazında bu konuyla ilgili yapılmış kimi çalışmalarla benzerlikler gösterirken kimi çalışmalarla da farklılıklar göstermiştir.

Öğretmen adaylarının %63,8'i daha önce içinde yaşadığı toplumun sorunlarını çözmeye yönelik herhangi bir projeye katılmadığını ifade etmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Üniversiteye gelinceye kadar eğitim-öğretim yaşamında uzun yıllar geçirmiş olmaların rağmen öğrencilerin çoğunun böyle projelerde yer almamış olması eğitim ürünlerinin tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Çalışmanın bu sonucu Sevim (2011)'in yaptığı çalışmayla paralellik göstermektedir. Nitekim o çalışmada da öğretmen adaylarının %75,9'u bu ders öncesi böyle bir projeye katılmadıklarını ifade etmişlerdir.

Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının %64,8'inin topluma hizmet uygulamalarında birlikte çalıştığı takımla herhangi bir sorun yaşamamış olması olumlu bir göstergedir. Yapılandırmacı yaklaşımın merkeze alındığı bir sistemle eğitim görmüş olmaları ve iş birlikli öğrenme uygulamalarını bilmelerinin de etkisi bu oranda etkilidir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %14,8'i Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında toplumsal kurumlar arasındaki dayanışmayı yeterli görürken %54,2'si ise yeterli görmemektedir. Ülkemizdeki kurumlar arası iletişimde özellikle de resmi yazışmalarda zaman zaman ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Bu çalışmada da benzer sorunların olduğu göz ardı edilmemelidir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %63,8'i Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin daha geniş kapsamlı çalışmalara katılmaları konusunda ufuklarını açtığını belirtmeleri kayda değer bir sonuçtur. Bu sonuç öğretmen adaylarının toplumsal sorunlar karşısında yaratıcı fikirler üretmelerine kaynaklık etmektedir. Öğretmen adaylarının %63,8'inin Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin daha geniş kapsamlı çalışmalara katılmaları konusunda ufuklarını açtığını belirtmeleri Sevim (2011)'in ulaştığı sonuçla benzerlik göstermektedir. Sevim (2011)'in çalışmasında bu oran %51,1'dir.

Öğretmen adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları dersini alırken daha önce farkında olmadıkları bir sorunun farkına varmalarıyla ilgili soruya %41,4'ü bir oranla olumsuz cevap vermeleri alan yazındaki bazı çalışmalarla farklılık göstermektedir. Özdemir ve Tokcan (2010)'ın yaptığı çalışmada Türkçe öğretmeni adaylarının toplumsal sorunları fark etmede daha duyarlı olduğu vurgulanmakta iken bu çalışmada ulaşılan oran %41,4'te kalmıştır. Öğretmen adaylarının bilgi birikimi ve kültürel alt yapılarının farklı olması, olaylara farklı açıdan bakmaları ve Muş ilinde farklı sorunlarla karşılaşmış olmaları bu sonuçta etkili olmuş olabilir.

Öğretmen adaylarının %67'si Topluma Hizmet Uygulamaları sonrasında “Daha iyisi yapılabilirdi” demiştir. Bu sonuç öğretmen adaylarının öz yeterlik algılarının yükseldiğini ve toplumsal sorunlara, çalışmalara daha duyarlı olduklarını göstermektedir. Aynı zamanda öğretmen adaylarının yaptıkları çalışmaları benimsediklerini ve doyuma ulaşma bağlamında önemli bir veri olduğu anlaşılmaktadır.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %39,3'ü Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında çalışmaları takip eden kurul ya da kurulların yardımlarını yetersiz olarak görmektedir. Öğretmen adaylarının sadece %21,2'si kurulların yardımlarını yeteli görmüştür. Sevim (2011)'in de yaptığı çalışmada benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu da toplumsal kurum ya da kurumların topluma hizmet etmek isteyen kesimi ne kadar ciddiye aldıklarının bir göstergesidir.

Öğretmen adaylarının %36,1'i Topluma Hizmet Uygulamaları dersi için yaptıkları planı eksiksiz bir şekilde uyguladığını, %40,4'ü ise bunu kısmen yapabildiğini belirtmişlerdir. Oranlara bakıldığında öğretmen adaylarının çalışmalarını planladıkları gibi yapamadıkları anlaşılmaktadır.

Öğretmen adaylarının %36,1'i topluma hizmet uygulamalarını yürüttüğü kurumla kısmen sorun yaşadığını, %37,2'siyse sorun yaşamadığını belirtmiştir. Topluma hizmet uygulamaları dersinin sahada yapıldığı ve hem kurumlardaki bireylerin hem de uygulamayı yapan öğrencilerin bakış açılarının farklı olduğu düşünüldüğünde böyle bir sonuca ulaşılması normal olarak değerlendirilmelidir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %42,5'i Topluma Hizmet Uygulamaları sürecinde ilgili kurumlardaki kişilerin davranışlarını olumlu ve yapıcı görürken, %23,4'ü ise olumlu ve yapıcı görmemiştir. Kurumlardaki bireylerin özellikle bu tür uygulamalarda araştırmacılara yardımcı olmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bilinçli birey sayısının fazla olması ve konunun toplumsal bir sorun olarak ele alındığı ve davranışlarında da bunu yansıttıkları sonucuna ulaşılabilir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %29,7'si topluma hizmet uygulamalarından elde edilen bilgilerin hem takım içerisinde hem de kurumlar arasında yeterli düzeyde paylaşıldığını düşünmekte iken adayların %32,9'uysa yeterli görmemektedir. Çalışmanın paylaşımıyla ilgili maddelerine bakıldığında öğretmen adaylarının genel olarak bu tür maddelerde memnun olmadıkları anlaşılmaktadır. Uygulama sürecinde elde edilen bilgilerin katılımcı kişi ve kuruluşlar arasında yeterli bir düzeyde paylaşılması, hizmet sürecinde kişi ve kurumların birbirlerinden haberdar

olamamalarına neden olarak başarısızlığa yol açar (Sevim, 2011: 301). Öğretmen adaylarının bu sonuçlarla yaptıkları çalışmaları ciddiye aldıkları ve üzerinde durdukları anlaşılmaktadır.

Topluma hizmet uygulamaları dersinin başarıya ulaşmasında bilgi birikimi, analiz ve değerlendirmelerin dikkatli bir şekilde ele alınması gerekir. Bu bağlamda yapılan çalışmaların birçok alana yararlı olması gerektiği düşünülmelidir. Çalışmanın en dikkat çekici sonuçlarından birisi de Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %27,6'sının Topluma Hizmet Uygulamaları kapsamında gerçekleştirilen faaliyetlerin kütüphaneye faydasının olduğunu düşünmeleridir. Adayların %43,6'sıysa bu çalışmaların kütüphaneye faydasının olmadığını düşünmektedir. Bu sonuç topluma hizmet uygulamaları dersinde yapılan uygulamaların ya kütüphaneye yönelik çalışmalar olmadığını ya da çok az olduğunu göstermektedir. Özellikle bilgi ve kültür yuvaları olan kütüphanelerin az düşünülmüş olması öğretmen adayları için üzüntü verici bir gösterge olmalıdır.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %48,9'u Topluma Hizmet Uygulamaları esnasında etkinliklerini daha sonra yeniden gözden geçirebilmek için kayıtlar tuttuğunu belirtmiştir. Bu veri onların çalışmalarını ne kadar ciddiye aldıklarını ve ileride yapacakları çalışmalarda kendilerine yeni yollar göstermeleri açısından kayda değer bir göstergedir. Çalışmanın bu sonucu Sevim (2011)'in yaptığı çalışmaya göre farklılık arz etmektedir. O çalışmada öğretmen adaylarının sadece %16,5'i yaptıkları çalışmaları kaydettiklerini ifade etmişlerdir.

Öğretmen adaylarının %46,8'lik kısmı Topluma Hizmet Uygulamaları için ayırdıkları vakti yeterli görmektedir. Yine adayların %27,6'lık bir kısmı uygulamalar için ayırdıkları vakti yeterli görmemektedir.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %43,6'sı topluma hizmet uygulamalarının kendilerini içinde yaşadıkları toplumun sorunları hakkında bilgi sahibi kıldığını inanmaktadır. Bu oran uygulamaların verimli geçtiğini göstermektedir. Yine Muş ilinin küçük olması da bu oranın yüksek çıkmasında etkili olmuştur.

Türkçe ve sınıf öğretmeni adaylarının %53,1'i topluma hizmet çalışmalarının amacına ulaştığına inanmaktadır. Adayların sadece %8,5'i topluma hizmet çalışmalarının amacına ulaşmadığını düşünmektedir. Aslında bu sonuç çalışmanın diğer maddeleriyle tutarlılık göstermektedir. Türkçe ve sınıf öğretmeni adayları topluma hizmet uygulamalarının amacına ulaştığına inanmamaktadır.

Çalışmadan elde edilen sonuçlardan yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir:



- Öğrencilere ortaöğretimden itibaren içinde yaşadıkları toplumun sorunları anlatılmalı ve öğrencilerin bu tür sorunların olduğu projelere dâhil edilmeleri gerekir.

- Topluma Hizmet Uygulamaları süresince kurum, kuruluş ve kişiler arasındaki iş birliği gözden geçirilmeli ve yetkili makamlar daha olumlu tavırlar sergilemelidir.

- Öğrencilerin yaptıkları bütün çalışmalarını derlenip rapor haline getirilmeli ve ilgili bütün kurumlarla paylaşılmalıdır.

- Bu tür çalışmalarda özellikle bilgi ve kültür yuvaları olan kütüphaneler göz ardı edilmemeli aksine kütüphanelerin önemi toplumun her kesimine daha fazla anlatılmalıdır.

- Eğitim-öğretim yılının sonunda dersin hocalarıyla birlikte çalışmanın sonuçlarını içeren bir seminer verilmeli sonraki yıllarda yapılabilecek benzer çalışmalar hakkında fikirler paylaşılmalıdır.

### **Kaynaklar**

Anderson, C.S., Judith T.W. (1994) *How to Establish A High School Service Learning Program*. Virginia: Association for Supervision and Curriculum Development.

Berman, S. (2006). *Service Learning: A guide to planning, Implementing, and Assessing Student Project*. California: Corwin Press.

Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, E. ve Demirel, F. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: PegemA Yayıncılık.

Elma,C., Kesten, A., Kıroğlu, K., Uzun, E. M., Dicle, A. N., Palavan, Ö. (2010).

Öğretmen Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine İlişkin Algıları. *Education Administration: Theory And Practice*, 16 (2).

Er Nas, S., Şenel Çoruhlu, T., İpek Akbulut, H. (2015). Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinden Yansımalar: Özel Durum Çalışması. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (26), 27-43.

Kocadere, S. A., , Seferoğlu, S. S. (2013). Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinin İşlenişi: Uygulama Örnekleri ve Sürece İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (34), 75-89.

Özdemir, S. M., Tokcan, H. (2010). Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinin Öğretmen Adaylarının Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, (30), 41-61.

Sevim, O. (2011). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine Yönelik Düşünceleri: Atatürk Üniversitesi Örneği. *Ekev Akademi Dergisi*, 15 (48).

Uğurlu, Z., Kırıl, E. (2011). Öğretmen Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersinin İşleyiş Süreci ve Kazanımlarına İlişkin Görüşleri. 2. *International Conference on New Trends in Education and Their Implications (27-29 April)*, Antalya, Turkey.

Ulucan, H. (2012). Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Topluma Hizmet Uygulamaları Dersine İlişkin Algıları. *Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 6 (2).

Waterman, A. S. (1997). *Service Learning: Applications from the Research*. Mahwah, Nj: Lawrence Erlbaum Associates.

Yavuz, H., Şakar, N., Demirel, S. (2009). *İngilizce Öğretmenliğinde Topluma Hizmet Uygulamaları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, No: 1986.

YÖK. (2006). *Dersler ve İçerikleri*. Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı.

## SAİT FAİK'İN *LÜZUMSUZ ADAM* ÖYKÜSÜNDE MODERNİZMİN BUNALTISI

### ANXIETY OF MODERNISM IN SAİT FAİK'S STORY, *LÜZUMSUZ ADAM*

Dinçer Atay\*

#### Özet

Sait Faik, *Lüzumsuz Adam* öyküsünün odak noktasına insanı konumlandırır. 1948'de yayımlanan öykü, II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de daha somut bir biçimde varlık bulan modernizmin yansımalarını insan odaklı bir yaklaşımla işler. Modernizm ile birlikte İstanbul'un değişen çehresi, Mansur Bey'i birkaç sokaktan ibaret olan mahalleye hapseder. Modernist yaşam tarzı ile ontolojik manada varlık alanı ihlâl edilen Mansur, modernizmin nicel dayatmalarına karşı sığındığı mahallede nispeten nitel kalmaya çalışan sosyal yaşantısını sürdürmeye çaba harcar. Maddenin hayatın her alanındaki giderek somutlanan varlığı, O'nu *dünyada-varolmanın* sorumluluğundan uzaklaştırarak gayr-i iradî bir yaşama sürükler. Varoluşsal anlamda varoluşun temel dinamiklerini icra edemeyen Mansur, bir tür bunaltı hâliyle yüzleşir. Mansur bunaltı hâlini modernizmin bellek mekânlarını olumsuz manada dönüştürmesiyle ve maddenin hücumuyla pasifize edilen iradî yaşam düzleminde tecrübeler.

Modernizmin yeni düzenine tutunamaya çalışan Mansur'un sığındığı mahalle yaşamında kurduğu bireysel düzen, modernizmin kronik olgularıyla dumura uğrar. Varoluşsal bunaltıyı tecrübeleyen Mansur, metalaşan düzene ironik bir tepki olarak evini ve dükkânını satıp bir müddet sefa içinde yaşadıkdan sonra, modernizmin maddeyi Tanrılaştıran düzenine karşı *suyun* arındırıcılığına bir sığınma, bir temizlenme istenci olarak denize atlayarak intihar etmeyi hayal eder.

Bu çalışmada Mansur'un modernizm karşısındaki ontolojik mücadelesi; nitel-nicel, hayal-hakikat, yalnızlık-kalabalık, umut-umutsuzluk, güven-korku/tedirginlik, gelenek-değerlerden yoksunluk, duygu-akıl, toplumsallık-bireycilik kavramları düzleminde varoluşsal bağlamda değerlendirilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Sait Faik Abasıyanık, *Lüzumsuz Adam*, modernizm, varoluşçuluk, bunaltı.

\* Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, dinceratay@gmail.com

Kafkas University, Faculty of Science Letters, Department of Turkish Language and Literature, dinceratay@gmail.com

### Abstract

Human is the focal point of Sait Faik's story entitled, *Lüzumsuz Adam* (*Unnecessary Man*). Published in 1948, the story addresses, with a focus on human, the reflections of modernism, which settled more concretely in Turkey after World War II. The changing appearance of Istanbul upon modernism confines Mansur Bey to a neighbourhood that consists of just a few streets. Mansur, whose field of existence is ontologically violated by the modernist lifestyle, tries to maintain his social life by trying to keep qualitative in the neighbourhood that he takes refuge in against the quantitative impositions by modernism. The gradually concretising existence of matter in every aspect of life takes him away from the responsibility of existence in the world into an involuntary life. Unable to fulfil the fundamental dynamics of existence ontologically, Mansur faces a kind of anxiety. He experiences the state of anxiety on the plane of voluntary life, which is appalled by the attack of matter and by the fact that modernism transforms places of memory negatively.

Struggling to holding on to the new order of modernism, the individual order that Mansur establishes in the neighbourhood living that he takes refuge in is atrophied by chronic facts of modernism. Experiencing existential anxiety, Mansur sells his house and shop and regales for some time as an ironic reaction against the commoditised order, and then he imagines committing suicide by jumping into the sea by a will of taking refuge in the purification of *water* against the order of modernism that defies matter.

The current study evaluates Mansur's ontological struggle against modernism within an existential context based on the concepts of quantitative-qualitative, imagination-reality, solitude-crowd, hope-hopelessness, confidence-fear/unease, tradition-lack of values, emotion-reason, and collectivism-individualism.

**Keywords:** Sait Faik Abasıyanık, *Lüzumsuz Adam*, modernism, existentialism, anxiety.

### Giriş

İnsan, kendi varlığıyla birlikte bir yaşam biçimini de ortaya koymuş olur. Hayatın eylem boyutu eşliğinde kendine ait olanı kuran insan, kültür olgusunu var eder. Kültürün varlığıyla birlikte değişik yorumlar ve eylemler de kendini gösterir. Farklı yorumlar ve farklı yaşantıların aynılığında bir araya gelen insanlar da toplulukları, kabileleri, kitleleri, halkları, milletleri oluştururlar. Bu yaşantılar dizgesi kültürel yaşantı olarak karşımıza çıkar. Kültürel yaşantı olgusu farklı çağlarda farklı dünya yorumlarıyla yeni kapsam ve somutlukları da beraberinde getirir.

5. Yüzyılda Hristiyanlık dininin varlığını eski paganist tavrıdan ayırmakla başlayan modernus'un macerası, Avrupa'da aydınlanmayla birlikte insanlığın dümenine geçen akıl öncülüğünde modernite kavramı olarak belirir. Rasyonalist tavrıla yeni fikirleri ve yol ayrımlarını beraberinde getiren modernite, yaşamsal formda modernliği çağırır. Modernlik ile hemen aynı anlam kapılarına çıkan modernite, *rönesans* ve *reform* hareketleriyle daha somut bir görünüm kazanır. (Şimşek 2014: 4-8) Modernlik de nihayetinde yeni yaşantılar eşliğinde farklı boyutlarda yorumlanabilecek olan yeni bir düşünceyi, akımı da beraberinde getirir: *modernizm*. "Ahmet Cevizci *Felsefe Sözlüğü*'nde modernizmin tanımını şu şekilde yapar: "*Genel olarak, geleneksel olanı yeni olana tâbi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi ve düşünce tarzı*" (Cevizci 200: 655) Etimolojik açıdan şimdiki zamana, şimdije ait anlamıyla zihinlerde yerleşen modern kelimesi, usule uygun, ölçülü anlamlarının yanı sıra zamana uygun, şimdije ait anlamlarını da ihtiva eden modernus kelimesinden gelir.(Williams'tan aktaran Şimşek 2014: 4) "*Latin kök ise sözcük modo'dan – hemen şimdi- gelmektedir.*" (Williams 2016: 251) 19. Yüzyılda terim olarak kullanılmaya başlanan ve Türkçe Sözlük'teki karşılığı *çağdaşlık* (Akalin vd.: 2009: 1405) olan modernizm, ortaya çıktığı Avrupa medeniyetinden kalkarak tüm dünyada farklı boyutlarda algılanır ve yorumlanır. Bununla birlikte dünya düzenine yön veren coğrafi keşifler ve sanayi devrimi gibi şekillendirici gelişmeler, modernizm düşüncesinin gündeme taşınmasında etkin bir rol oynar. "*Modernlik, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.*" (Giddens 2004: 11) Ekonomik gücü ve elinde bulunduran Avrupa, yeni üretim tarzı ile birlikte yeni yaşam biçimlerinin farklı yansımalarını hem sömürgelerine hem de pazarlarına *mimetik* boyutta aktarır. "*Her şeyin tek tek yapıldığı el yapımı bir dünyanın (Connerton 2014: 40) yavaşlığı yerine zaman hükmetme çabası içinde enerjisini harcayan bir dünya yaşantısının kaçınılmazlığı her sahada giderek belirginleşir. Yeni üretim tarzı ile değişen sosyal yaşantı yeni toplumsal tabakaların ve toplumsal normların da habercisidir. İnsanlar artık daha hızlı bir hayatı yaşamak zorunda kalır. Bu yeni hayat modern hayat olarak adlandırılır. Tabi modern hayatın farklı olgularda farklı boyutlarda yansıyan toplumsal yüzünün varlığını ayrı bir bahis konusudur.*

Modernizmin hayata düşen gölgesi, farklı kültürlerin yapısında da farklı boyutlarıyla var olur. Küreselleşen dünyanın hızına ayak uyduramayan ve inanç boyutunda bir takım sorgulamaları farklı odaklarda tecrübe eden insan, ait olduğu toplumsal değerlerin de sorgulamasını yapmaktan geri durmaz. Modern üretim ve tüketim tarzları ile yeni yaşam tarzlarına direnen geleneksel toplumlarla birlikte modernizm bakiyelerini olduğu kabul edip aidiyet temellerini sarsacak sorunları görmezden gelen toplumlar da olmuştur. Doğal olarak bu karşılayış biçimlerinin de farklılığı kaçınılmazdır. Söz konusu farklılıklar ritüellerden giyiniş biçimlerine, günlük yaşam araçlarından mimariye kadar kimi zaman faydacı kimi zaman yenilikçi kimi zamanda varlık alanını ihlâl edici boyutlarda somutluk kazanır. "*Modernite denince akla, yine bu dönemde (20. Asrın başları) dini inançların zayıflamasıyla oluşan gerilimler ve sıkıntılar, kapitalizmle gelen metalaştırma ve piyasaların genişlemesi, kitle kültürünü etkisinin artması, bürokrasinin işgal ettiği özel hayat ve cinsiyetlerarası ilişkiler üzerinde değişen düşünceler gelir.*" (Butler 2013: 8) Modernizmin temel metası olan paranın sembolik

boyuttaki araçsallığının amaçsallığa taşınması günlük ilişkilerdeki doğal akışının örselenmesine ve sağaltıcı tavrın zedelenmesine sebep olur. Bu durum aynı zamanda ikili ilişkilerdeki değerler üzerine oturan geleneksel boyutu da örseler. Mimari boyutta geleneksel yaşantı mekânları olarak bilinen mahalleden kentsel yaşam alanları olan apartmana geçiş de sözü edilen yitimleri daha da çoğaltır.

Modern dünyada gelenekten uzak kalan ve şimdileşen insan, metropollere sıkışmışlıktan kurtularak alışmışlıklarına ve aidiyete dair bir takım tutunma alanları arar. “*Modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin varoluşunun özerkliği ve bireyselliğini koruma talebinden kaynaklanır.*” (Simmel 2013: 83) Farklı kültürlerin alışverişi kanallı küreselleşmeye direnen insan, kendinde bireyselliği ararken, toplumda içselliği arzular.

Cumhuriyet sonrası Türk öykücülüğünde yadsınamaz bir yere sahip olan Sait Faik, eserlerinin odak noktasına insanı konumlandırır. Sait Faik’in dördüncü hikâye kitabıyla aynı ismi taşıyan *Lüzumsuz Adam*, onun öykücülüğünün ikinci döneminin de başlangıcına tesadüf eder. 1948 yılında yayımlanan öykü, II. Dünya Savaşı sonrası Türkiye’de daha somut bir biçimde varlık bulan modernizmin yansımalarını insan odaklı bir yaklaşımla işler. “*İlk dönem hikâyelerinde bir kahraman olarak verilen insanlar, Lüzumsuz Adam’dan itibaren ‘ben’in objesi durumunda karşımıza çıkarılır. ‘Ben’ duyduğu değerlerle onlara yön verir.*” (Çelik 2002: 23) *Lüzumsuz Adam* öyküsü de bu bakımdan öne çıkan yönleri sahiptir. Modernizm ile birlikte İstanbul’un değişen çehresi, *Lüzumsuz Adam*’ın kahraman anlatıcısı Mansur Bey’i birkaç sokaktan ibaret olan mahallede yalıtık bir hayata iter. Modernist yaşam tarzı ile ontolojik manada varlık alanı ihlâl edilen Mansur, modernizmin nicel dayatmalarına karşı sığındığı mahallede nispeten nitel kalmaya çalışarak sosyal yaşantısını sürdürmede ısrarcı olur.

Bu çalışmada *Lüzumsuz Adam* öyküsünün başkişisi Mansur Bey odağında görünüm kazanan modernist yaşam kaynaklı bunaltı hâli değerlendirilecektir. Mansur, bu bunalmışlık hali ile modernliğin metalaştırdığı sosyal ilişkilerden kaçmak zorunda kalır. Ayrıca bu değerlendirmeler yapılırken nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemine sadık kalınacaktır.

### **1. Niteliksiz Nicelikli Kalabahğın Yalnızlığından Kaçan ve Nitelikte Direnen Mansur**

*Lüzumsuz Adam* öyküsünün yayınlanma tarihi İstanbul mekânının modernizm ile olan ilişkisi bakımından zihnimizde bazı hususları somut kılabilir. “*Mayıs 1947’de Varlık’ta yayımlanan öykü, 1945 ile 1947 tarihleri arasında bir dönemde geçmektedir.*” (Altuğ 2004: 130) Bu tarihler aynı zamanda II. Dünya Savaşı’nın travmasını yaşamaya devam eden dünyanın, makineyle olan bağının daha da kuvvetlendiği, arttığı bir dönemdir. Geçmiş ile bağlarını zedeleyen modern insan, şimdinin peşinde geçen hayatında belleksel yoksunlukları da tecrübe etmek durumunda kalır:

“*Geçmişin ya da daha çok kişinin çağdaş deneyimini önceki kuşakların deneyimine bağlayan mekanizmaların yok olması geç yirminci yüzyılın en karakteristik ve ürkütücü fenomenlerinden biridir. Yüzyılın sonunda yaşamış çoğu genç erkek ve kadın*

*içinde yaşadıkları zamanın geçmişi ile her türlü organik ilişkiden yoksun bir sürekli şimdiki zaman içinde yetişti.*" (Hobsbawm 1996: 15)

İstanbul'un Atatürk dönemindeki imarında önde gelen planlayıcılarından olan Fransız şehir plancısı Prost "*kentin morfolojisini büyük ölçüde değiştirecek radikal tekliflerde bulunur... Bu da Tarihi Yarımada'nın özellikle batı yakasında yüzyıllardır varlığını koruyan geleneksel dokunun silinmesi anlamına gelir.*" (Gül 2013: 126) Bu bakımdan *Lüzumsuz Adam* öyküsü bir bakıma geleneksel yapının, tarihsel dokunun İstanbul şehrinden kaybolmasına tepki niteliğinde bir metin sayılabilir. Çağdaşlaşan İstanbul, kültürel kimliği ile olan ilişkisini de örseleyerek kendine özgün yeni bir şehir kültürü oluşturur. "*Çağdaş kültürlerde asıl tehlike, kültür sistemi gibi, insan kişiliğinin de birtakım bağımsız bölümlere, birbirinden soyutlanmış bazı kısımlara ayrılması, parçalanması ihtimalidir. Böyle olunca insan, deyim yerindeyse, yalnızca iktisadî bir yaratık, da ve özgül anlamında bir görevli, muazzam bir makine'nin ufacık bir çarkı haline gelir.*" (Freyer 2013: 116) Yeni İstanbul'un daha hızlı, daha değişken ve daima şimdikiyi yaşayan bir boyuta evrilmesi, içinde yaşayanları çarklaşmanın hızına ulaşmak zorunda bırakır. Bu bakımdan yeni İstanbul'un bireylerinin hızlı bir makinanın çarkları konumuna evrilmiş edilgen bir görünüm kazandığı söylenebilir.

"Mansur", yardım görmüş ve Tanrı'nın yardımıyla galip gelmiş; anlamlarına sahip olan bir kelimedir. Aynı zamanda müzikal terminolojide bir ney çeşidi olarak da geçen mansur kelimesi, *Lüzumsuz Adam* öyküsünün anlatıcısı ve başkişisi olan karakterin de adıdır. Sait Faik'in anlatı kahramanına bu ismi verirken ironik bir tutum sergilediği söylenebilir. Zira anlatı boyunca başkalaşan, yabancılaşan başkişi bunaltı hâlini de tecrübe etmekten bir türlü kurtulamaz. Dolayısıyla o, yardımla galip gelen değil, kalabalıkların yalnızlığında sıkışan bir karakter olarak kaçışı tecrübe etmek zorunda kalan biri olarak varlık bulur.

Mansur, *Lüzumsuz Adam* öyküsünün hem anlatıcısı hem de başkişisidir. Kırk sekiz yaşında olan Mansur, yedi yıldır beş sokaktan ibaret olan mahallede yaşar. Öykü; "*Ben bir acayip oldum.*" (Abasıyanık 2016: 1) cümlesi ile başlar. Bu cümle; kendini normalin dışında, olduğundan daha farklı, rutinden değişik, her zamanki gibi olmayan olarak algılayan birinin kurabileceği bir cümledir. Öyle ki Mansur, *tramvay yolu insanlarından kaçarak sosyal ilişkiler bağlamı geleneksel dokusunu görece koruyabilen bir mahalleye sığınmıştır.* Bu sığınma eylemiyle birlikte bütün yaşanmışlıklar geride bırakılmıştır. Tabii bu yaşanmışlıklar aynı zamanda Mansur'un kendisini tanıması, tanımlaması ve hayata konumlaması anlamını da taşımaktadır. Bu bakımında dostlarını ve yaşanmışlıklarını bir müddet önce terk eden Mansur'un hayatının iki farklı dönemi içerdiği söylenebilir: Mahalleden öncesi ve sonrası.

Mansur'a göre –en azından bir dönem- en sevimli insanlar *posta müvezzizleridir.* Bu ayrıntı Mansur'un bilinçaltındaki yalnızlık korkusunun ve bekleme hâlinin bir göstergesi olarak algılanabilir. Postacı göstergesi başlı başına beklenti içinde olma eylemi ile ilişki içinde bir görünümüdür. Bununla birlikte Mansur; "*kimsenin kapımı çalmasını istemiyorum.*" (Abasıyanık 2016: 1) cümlesini kurabilecek kadar da kendisini yalnızlıkta konumlandırmak ister. Bu tavır, modern toplumda özerk kalabilme arzudur. Artık

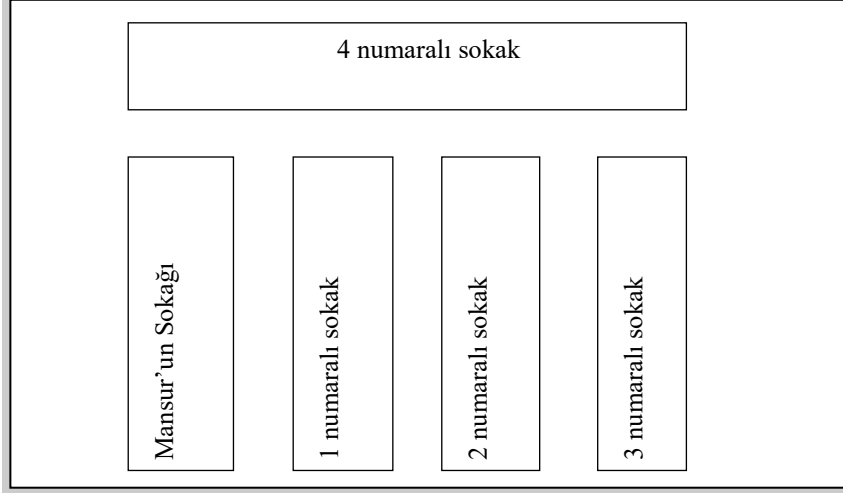
mahalleden sonrasını yaşayan Mansur, kimse ile görüşmek istemez. Kendini *mahallem* dediği beş sokaklık mahal ile sınırlayan Mansur, sokaklara da kendince numaralar verir. Kendi sokağı daha kısa olmakla birlikte diğer sokaklardan da bağımsız gibidir. Tüm bu ayrıntılar, mikro düzlemde aynılık içinde farklı ve bağımsız kalabilmek, yalnız yaşayabilmek arzularının çağrışımı olabilir. Buna karşılık yine aynı ayrıntılar makro düzlemde de ait olunan kültürel yaşantının farklı kültürel yaşantılarla ilişki içinde kalmakla birlikte özgünlüğünü koruyabilmesi olarak da algılanabilir. Girard'ın deyişiyle "aynı içindeki farklılıkları, aynıyı bozmadan koruyarak, tanımlamaya olanak veren mimetik kuram" (2010: 28) ile kurulan kültür, görünüm kazandığı toplumsalın kendisinde farklılığını koruyabilmelidir. Dolayısıyla farklı kültürlerin alışverişinden doğacak aynılaşma veya tekipleşme hâli kültürün özüne aykırı bir sonuç olacaktır. Burada söz konusu olan *maddenin* kültürel hayatta kapladığı yerin ontik veya işgalci konumlu oluşudur. Maddenin bu konumları, *maddenin* işlevselliği veya *lüzumluluğu* bakımından belirlenir. Mansur'a göre *maddenin* şekillendirdiği mahallerde yaşayan insanlar da dolaylı veya direk olarak *madde* tarafından şekillendirilir. *Maddenin* öncelenen rolü kültürel boyutta da yalnızlaştırıcı bir biçimde Mansur'un karşısına dikilir. Mansur, bu durumu yitirilen sosyal ilişkiler odağında tecrübeler. Mansur'a göre *tramvay yolunun insanların* hızına, ritmine yetişmek, iletişimsiz ve hızlı kalabalığın içinde yalnızlaşmak, bunalmak ile sonuçlanır. Bu yaşam tarzı insanın sosyal bir varlık oluşuyla çelişen, insanı tinsel ve mekânsal boyutlarda daraltan bir tarzıdır. *Tramvay yolu insanların* tarzı, benimsediği yaşam biçimi daraltıcı, öteleyici bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimi Mansur'a göre olmadığı gibi pek de sosyal düzene uygun değildir. Zira "sosyal düzen, insanların sonsuza dek farklılaşmalarını, kendi bütünlüğü açısından tehlikeli görür ve genelde benzerlik yönünde bir baskı uygular." (Bilgin 2007: 118) Yeni İstanbul, *tramvay yolunun insanları* şimdinin varlıkları olarak daima şimdide yaşarlar. Bir başka ifadeyle gelip geçici bir yaşam biçiminin hâkimiyeti söz konusudur.

Modernist mimaride artan nüfusa uygun yapıların niteliğinden ziyade niceliği önem arz eder. Artan yapılar arasında sıkışan sokaklara isim verme fırsatı bulamayan yerel yönetimler, sokakları nicelik göstergesi olan rakamlarla isimlendirirler. Mansur'un yaşadığı mahallede bulunan sokaklar, Mansur'un zihninde özel isimlere sahiptir. Bu isimler her ne kadar numaralar olsa da; bu numaraların belirlenişi o sokakların niteliklerine göredir:

"Mahallem birbirine muvazi üç sokakla, bu sokakları diklemesine kesen bir diğer sokak, bir de bunlardan bütün bütüne bağımsız – ama sokak sayılamayacak kadar dar, kısa- benim sokağımdan ibarettir. Ben bu sokaklara, önemliliklerine göre 1,2,3,4 numaralarını taktım. Kendi sokağım numaralıdır. Onu numaralamaya elim varmadı." (Abasıyanık 2016: 1)

Mansur'un sokaklara verdiği numaralar nizamidir. Mansur, evden çıktığında diğer sokaklara geçerken sürekli sağa döner. Diğer sokakları dik kesen dört numaralı sokağı kullanan Mansur'un mahallesi tahmini olarak aşağıdaki şekilde gibidir:





**Tablo 1: Mansur'un numaralandırdığı sokaklara göre mahallenin taslak görünümü.**

Mansur'un kendi sokağındaki darlık ve kısalık Mansur'un içsel dünyasının nitelikleri de bize verir. Ayrıca kendi sokağına numara veremeyişi de bir tür sıradanlıktan sakınma hâlidir. Numaralar her ne kadar birbirinden farklı ve görece niteliklerine göre belirlenmiş olsa da aynı dizgeye, rakamlar dizgesine aittirler.

Mansur'un yedi yıldır yaşadığı mahallede nitelik sahibi esnaflar mevcuttur. Bu esnaflarla kurulan ve zaman zaman tesadüfe dayalı zaman zaman da rutinsel boyutlu ilişkiler, Mansur öznelliğinde mahalle uzamını “içtenliğe açılan pencere” (Durmuş 2009: 211) kılar. Bu bakımdan Mansur için mahalle anlaşılmış bir muhit görünümündedir. Bu arada nitelikli esnaflar sütçü, marangoz, kahvehane, işkembeci, lokanta, bar, manav, lakerdacı, meyhane, gazino, taksiciler, yemişçi, ekmekçidir. Madamın kimliğini ve çorbacının adını bilen, yemişçi kadına her defasında selam veren, madam ile Fransızca konuşan, manav Solomon ile zaman zaman atışan, Mansur, sokağın rutin yaşamında sıcaklığı bulur. Bu ayrıntılardaki sıcaklık Mansur'u ve sokak ahalisini mutlu etmeye yeter. Bu varoluşsal tatmin anlamına da gelir. İstanbul'un büyüklüğünden daha dar bir mahallede yaşayarak geleneksel mekâna tutunmaya çalışan Mansur, nicelik olarak dar sokaklarda nitelik olarak geniş mekânların varlığıyla *tramvay yolu insanların varlığından* kaçır. Çıkar odaklı ilişkilerin mekânı olan şehirden, tesadüfi ilişkiler mekânı olan mahalleye sığınır. Onun güzergâhında olmayan *tramvay yolu* Mansur'a göre sakınılması gereken boşucu ve yutucu bir uzam olmak birlikte, boyutu kavranamayacak derecede nicelikseldir.

Mansur'un her gün adeta bir ritüel gibi icra ettiği davranışları da vardır. Sabahları madamın kahvesine gider ve kahve içer; on bire doğru tramvay yoluna yakın olan bir kütüphaneye uğrar, her ne kadar fazla yemek yemek istemese de işkembeciye uğrar, Kamus-ı Fransevi eşliğinde Fransızca mecmua okur, öğlen şekerlemesi yapar, dört

buçukta uyanıp kendisinin numaralandırdığı sokaklarda gezintiye çıkar. Bu ayrıntılar rutin davranış formları gibi gözükse de Mansur'un tutunma alanlarını artırıcı bir niteliği de varlıklarında barındırırlar. Mansur, *tramvay yoluna* çıktıktan sonra bu rutinini sürdüremez ve ritmi, düzeni, varoluşsal tutunma alanları örselenir. Düzeni sarsılan Mansur, zamana da hükmedemez olur. Zira değişen İstanbul, insanın enerjisini de tüketmektedir. Bu değişiklik karşısında biyolojik olarak direnmenin mümkün olmadığı gibi, hükmedilemeyen zaman olgusunun da insanı kendi çarkına sıkıştırdığı görülür. Dolayısıyla Mansur'un rutin davranışlarının bir nevi zaman tutunma gayreti olduğunu söylemek mümkündür:

*“Dün mahalleden şöyle bir çıkmaya karar verdim. Unkapamı'ndan vurup Saraçhane'ye çıktım. İstanbul bayağı değişmiş. Şaşırdım kaldım... Eve uğrayayım da sonra akşama bir de Teşvikiye taraflarına gideyim diyordum. Eve döndüm. Yatağıma şöyle bir uzanmamla uyumam, yirmi dört saat uyumam bir oldu. Uyandığım zaman saat, ertesi gün ikiydi.”* (Abasıyanık 2016: 10, 11)

Niteliksiz nicelikli kalabalığın arasındaki sıkışmışlıktan bunalan Mansur'un sığınak mekânlarından biri de mahallenin hemen yakınındaki kütüphanedir. Kütüphaneden çıkan Mansur, *bizim sokak* diye tanımladığı uzama vardığında *tramvay yolu* insanların tedirgin ediciliğinden *bizim sokağın insanların sağaltıcılığına* sığınır. *Bizim sokaktaki* insanların hayatı *tramvay yolu* insanların hayatına nazaran daha dingin, daha kontrollü ve dizginlenebilir mahiyettedir. Bu durum, günlük tesadüflerin sıklığının korunduğunu da gösterir. Söz konusu günlük tesadüfler, hayatın yutucu ve örseleyici tavrı karşısında sosyal ilişkiler ağını da canlı tutar. : *“Koltuğumun altında mecmua, kütüphaneden çıkar çıkmaz hemen dalarım bizim sokağa. Oh! Ne rahatımdır girer girmez. İnsanları başkadır bizim sokağın; bu tramvay yolu insanına benzemez. Korkarım bu tramvay yolu insanından.”* (Abasıyanık 2016: 3)

Modernizmin somutluk kazandığı 19. ve 20. Yüzyıllar, aynı zamanda büyük savaşların da cereyan ettiği yıllardır. I. Dünya Savaşı'nın travmasını atlatamayan modern insan, değer arayışını sonuçlandıramadan II. Dünya Savaşı'nın yıkıcılığını tecrübe etmek zorunda kalır. Bu bağlamda Sait Faik'te hassasiyet uyandıran bir ayrıntı da soykırıma ve zorunlu göçe maruz bırakılan Yahudilerin varlığıdır. Mansur'un *bizim* sokağında yaşayanların çoğu Levantenler ve Yahudilerdir. Bu hususiyet Mansur'un farklılıklarda *bizliği* yakalayabildiğinin somut göstergesidir. Öyküdeki bu –Yahudi kadın- ayrıntı çokkültürlülükte sükutu, farklılıkta dinginliği yakalayabilmek olarak yorumlanabilir. Bu durum aynı zamanda Mansur'un nitelikte direnişinin farklı bir boyutudur.

*Lüzumsuz Adam* öyküsünde sığınak mekânlardan bir diğeri de Frenk kırması Yahudi bir hatunun kahvesidir. Bu kahve/pastane, anlatı başkişi Mansur'un sığındığı, ferahladığı, yalnızlıktan sıyrıldığı mekânların başında gelir. Zira Mansur, kahve sahibi madam ile Fransızca birkaç kelam ettikten sonra, iyi derecede Fransızca okuma bilmediği halde Fransızca olan bir mecmuayı sadece resimlerine bakmak suretiyle inceler ve anlamadığı kelimelere lügatten bakarak mecmuadaki yazıları anlamaya çalışır. Fransızca olan diyaloglar sonrasında madamı mutlu eden Mansur, farklı kültürlerin uyum içinde bir

arada yaşayabileceğini de somutlamış olur. Bu durum Mansur için mutluluk sebeplerinden biridir.

Madamın kahvesi, Mansur için aynı zamanda bir zaman göstergesidir. Mansur akşam olduğunu, madamın perdeleri çekişinden anlar. Bu zamanı nitelikli kılmak, nitelik atfetmek anlamına gelir. Yine kahvenin bir kadın tarafından işletiliyor olması, toplumsa cinsiyet odaklı yeniliklere açık olmanın da bir göstergesidir. Zira Türk toplumunda bir kadının erkeklerin gittiği bir kahveyi/pastaneyi işletmesiyle ilgili olan algısı, kadının toplumda kazandığı ekonomi odaklı konum ile birlikte değişmiştir. Dolayısıyla Mansur, radikal boyutta modernizm karşıtı biri değildir ve farklı kültürden insanlarla uyum içinde yaşayabilmektedir.

*Tramvay yolunun insanları* gibi olan eski dostlarını terk eden ve kendi mahallesinde kabuğuna çekilen Mansur, mahalleliye de güvenir. Mahallenin şimdideki davranışlarından gelecekteki davranışlarını tahmin etmeye çalışan Mansur, hayatın belirsizlikleri karşısında kendisine biyolojik ve psikolojik bir tutunma alanı da var etmiş olur. Bunu yaparken mahalle-şehir ayırımına gider. Ona göre birbirini tanımayan insanların yaşadığı şehir, bireyselliklerden ve metalaşan ilişkilerden kurtulamamıştır ve bu boyutlu bir hayat kendisine göre değildir. Bozulan sosyal ilişkilerin, birbirini kandırma, boğazlama gayretinde olan insanların yaşadığı mekân olan şehir, mahallenin ontik güvenciliği karşısında son derece yutucu ve tüketicidir:

*“Sevişemeyecek olduktan sonra neden insanlar böyle birbiri içine giren şehirler yapmışlar? Aklım ermiyor. Birbirini küçük görmeye, boğazlaşmaya, kandırmaya mı? Nasıl bu kadar birbirinden ayrı, birbirini bu kadar tanımayan insanlar bir şehirde yaşıyor?”*

*Mahalle gene mahalledir. Benim dükkân yanabilir, aç da kalabilirim. Ama bana öyle geliyor ki, şu öğleleri limonlu terbiyeli işkembe çorbasını içtiğim işkembeci beni ölünceye kadar besleyecek. Portakalçı Solomon çürük portakalları çıplak Yahudi çocuklarına nasıl dağıtıyorsa, be geçerken de iki tane avcuma koyacak. O günler belki elbiselerim pek eski olur da içeriye almaz ama; pastanenin madamı kapısının önünde bana bir kapuçına içirir.”* (Abasıyanık 2016: 9)

Bu düşünceleri birer hayal olarak kabul eden Mansur, mahallesinde gördüğü eski dostlarla da karşılaşmak istemez. Mahalle sakinlerinin nitelikli sosyal ilişkiler ağında kendi kabuğunda kendini konumlayan Mansur, *tramvay yolu insanların*ın yolunu seçmiş olan niteliksiz eski dostlarının suizanlarına maruz kalır. Kendisine önyargı ile bakan ve kendisi hakkında hüküm veren eski dostlarından kaçan Mansur, aslında eski kendiliğini de geride bırakmış olur: *“Serserilikten değil, kendimden vazgeçtim ama dert anlatamıyorum... Kendi peşimi bile bıraktım.”* (Abasıyanık 2016: 10) Anlaşılmayan Mansur, günlük rutin ilişkiler ağında anlaşılmayı dahi beklemez. Rutini icra eden Mansur, beklenti içinde olmakta öteye zamana hükmedebilen ve güvencilik duygusunu arzulayan bir konumda görünüm kazanır.

## 2. Yabancılaşmadan Bunaltıya Kaygılı Mansur

Öykünün ilk cümlesinde geçen *acayip oldum* tabiri, anlatıcı olan Mansur'un kendisini tanıyamadığı ya da kendisi olmaktan daha uzak bir şey olduğu çağrışımı yapar. Ayrıca mahallesinde karşılaştığı eski dostlarının peşin hüküm verici tutumlarından ve Mansur ile olan diyaloglarında anlaşıldığı üzere Mansur, eski yaşantısını yedi sene öncesinde İstanbul şehrinde bırakmıştır. Kabuğuna çekildiği mahalle her ne kadar İstanbul'da olsa da; bu mekânda güvenceliği yakalayan Mansur, bir nevi yabancılaşma hâlini de tecrübe etmiş olur. Mansur'da bunaltı ile sonuçlanan yabancılaşma hâli, İstanbul ve eski dostlar odağında belirir. Eski dostlarının doğallıktan uzak ve sağaltıcı olmayan sosyal ilişkilerini reddeden Mansur, *tramvay yolu* metaforu ile yabancılaştığı mekânı yaşantı boyutuyla tanımlar: *tramvay yolu insanları*. Bu tanımda insan edilgen bir konumda belirginleşir. “*Bir ürün olarak mekân, etki ya da tepki yoluyla bizzat ürettime müdahale eder.*” (Lefebvre 2014: 24) Burada Lefebvre'in kast ettiği mekânın maddi üretiminden ziyade tinsel üretimini gündeme almak gerekir. İnsanın ürettiği bir ürün/madde olan *tramvayın* isimlendirdiği mekânda yaşayan insanlar, dolaylı yoldan kendi ürettiği nesnenin ürettiği edilgen bir insan konumuna sürüklenir.

Mansur'un; “*Hele eski tanıdıklarımı hiç görmek istemiyorum.*” (Abasıyanık 2016: 9) cümlesi, onun ömründeki kırk bir yıllık macerasında dostları tarafından yalnız bırakıldığı veya sosyal ve ikili ilişkiler boyutunda güvensizlik yüzleştiği durumunu örtük anlamda bize verir. Güven yitimi odağında konumlanan bu terk edilmişlik hissi, yalnızlıktan korkmayla birlikte yalnız kalabilme gayretinde de olan Mansur'un tecrübe ettiği bir husustur. Mansur'un yedi yıldır mahallede kendi kabuğuna çekilmiş olması bu güvensizlik ve yabancılaşmanın bir sonucudur. Şehir ve mahalle arasında kararsız kalan Mansur, mahallede yedi yıllığına yalıtık kalmayı seçer. O, nadiren Karkaöy'e indiğinde de dükkân kirasını alıp hemen mahallesine döner. *Bizim mahalle* diye tabir ettiği mahallenin çoğu Levanten ve Yahudilerden müteşekkildir. Mansur, yedi yıldır mahalleden çıkmayışını şöyle dile getirir:

“*Yedi senedir bu sokaktan gayri, İstanbul şehrinde bir yere gitmedim. Ürküyorum. Sanki döveceklermiş, linç edeceklermiş, paramı çalacaklarmış –ne bileyim bir şeyler işte- gibime geliyor da şaşıyorum. Başka yerlerden bana gariplik basıyor. Her insandan korkuyorum. Kimdir bu sokakları dolduran adamlar? Bu koca şehir, ne kadar birbirine yabancı insanlarla dolu.*” (Abasıyanık 2016: 9)

Mahallenin dışındaki mahaller, Mansur için “*tekinsiz uzamdır.*” (Antakyalıoğlu 2013: 157) Kendi mahallesinde tanınan, tesadüfi olmakla birlikte rutin diyaloglarla mahalle ahalisine tutunan ve bu eksende sahiplenilme ümidini koruyan Mansur, hayatın olumsuz getirilerine karşın mahalledeki tanıdıkların varlığında teskin olma gayretindedir. Daha önce dostları tarafından güvensizliğe, yalnızlığa itilen Mansur, zamanını paylaştığı ve güvencelik hissini yakalayabildiği mahallenin düzeninden *tramvay yolu insanlarının* arasına karışıkça sapacaktır. Mahalledeki rutini bozulan Mansur, mahallede yakaladığı düzeni sürdürememekle ve bu rutinsizliğin kaygısıyla da yabancılaşma hâlini tecrübe eder.

Yedi yıl sonra mahalleden çıkmaya karar veren Mansur'un şahit olduğu güzel manzaralar da vardır. Her zaman gördüğü –Bozdoğan- su kemeri, Gazenferâga Medresesi

özlemişlik duygusunun itkiyle bir an için Mansur'a güzel gözüktür. Parkları, ağaçları seyreden Mansur, temiz asfalt ve kocaman yolların kalabalığında ürkekçe dolaşır. Fatih semtinde dolaşan Mansur, Kızıtaşı civarlarında dolaşırken bir binanın yıkıldığını görür. Bu bina yedi yıl önceden hatırladığı hamamdan başkası değildir. Hamamın yokluğuyla birlikte yıkanma hissine kapılan Mansur, yıkanma için bir hamama girer. Bu yıkanma eylemi realiteden ziyade tasavvuridir:

*“Fatih’ten aşağıya yürümeye başladım. Saraçhane’ye vardım. Baktım bir binanın tepesine yıkıcılar çıkmış, yıkıyorlar. Şuralarda bir hamam vardı, dedim kendi kendime. Yıkılan o hamammış. O sıra vücuduma bir hamamda yıkanma kaşınıtı geldi.”* (Abasıyanık 2016: 10)

Fatih, tarihi yarımada bulunan bir semt olmasına rağmen, yeni yapılaşmanın hücumuna maruz kalır. Bu hamamın yıkılışı Mansur’un tanıdığı ve aşına olduğu İstanbul’un da yıkılışı anlamına gelir. Mansur’un zihninde anlaşılan mekânların yıkılışı İstanbul’un şehrsel düzeni ile Mansur arasındaki uçurumu daha da genişletir. Hamamın yıkılışı da İstanbul’un kimliğini yitirisi anlamına gelmekle birlikte, modernizmin bellek mekânları tecavüzü olarak da algılanabilir. Bir bakıma *“kültürel amnezinin (hafıza kaybının) tekeli modernitenin elindedir.”* (Connerton 2014: 11) Burada *kültürel amnezinin* deneyimlenmesi ilk olarak mekânsal boyutta somutluk kazanır. İstanbul’un değişen çehresi onun belleğinin de yıkanması anlamına gelir. Belleği yıkanan İstanbul mekânında yaşayan insanlar, hızlı bir madde olan *tramvay* ile nitelenir. Bu itibarla mekânsal boyutlu amnezi durumu mekânı yaşayan insanlara da sirayet eder. Mekân kaynaklı bellek yitiminin sebebi, yeni yapılan binaların geçmişe dair söyleyecek sözlerinin olmamasında aranabilir. Botton, yeni mekânlarla ilgili olarak *“yeni evler inşa etmenin kutsal bir şeye saygısızlık etmekten farkı kalmadı... Binalar inşa edildikleri andan itibaren bir otorite kuruyor üzerimizde... Geçmişe ait hiçbir iz taşıyorlar üzerlerinde.”* (2014: 284) diye düşünür. Botton’ın bu düşüncesi yeni yapıların bellek yitimine sebebiyet verdiğini destekler niteliktedir.

İşçileri hamamı yıkmamasının ifade edildiği pasajda geçen *“yıkıyorlar”* kelimesi şiirsel bir imge olarak algılanacak olursa, Mansur’daki yıkanma isteğinin hamamın yıkılmasının verdiği ağırlıktan, baskıdan kurtulma isteği olarak anlamak mümkün olabilir. Zira hamama girip yıkanan Mansur, hamamdaki yıkanma sahnesine dair ayrıntıları paylaşırken; insanın biyolojik kirliliğinin emareleri ile madde ile olan ilişkiler odağında varlık bulan manevi kirlenmişliğine de göndermeler yapar. O, yeni İstanbul ile birlikte kabuğunu kırarak maddesel kirliliğe, niceliğin batağına da dalmış olur:

*“Bir hamama girdim. Bir yıkandım, bir yıkandım! Fital fitil de kir çıktı. Ama ben de rahat ettim. Aman, bir terlemişim, aman bir terlemişim! Ellerimi nereye sürsem elimde deri parçası mı, yağ parçası mı, kir parçası mı, ne bileyim bir şeyler kaldı. Şaşıtm kaldım insanoğlunun bu kadar çözü çözü olmasına... Bayağı kabuk bağlarmışız.”* (Abasıyanık 2016: 10-11)

Bununla birlikte Mansur, yedi yıldır yıkanmadığını söyler. Bu kendisini yedi yıl önce mahalleyle sınırlı bırakmasıyla eşdeğer bir zamandır. Burada geçen yıkanma hissi, metaforik manada metalaşan İstanbul’un kirliliğiyle, yitirilen tarihselliğin verdiği ağırlıkla

ilişkili bir bağlamda anlatıya konumlanır. Mahalleye yerleşerek kendi kabuğuna çekilmiş olan Mansur, mahalleden çıkarak kabuğunu da kırmış, sıyrılmış olur. Tezat sanatını mecaz ile birleştiren seviyedeki anlam yapısı hamam-İstanbul düzleminde karşımıza çıkar. Aslında kabuğunu, kimliğini kıran değişen İstanbul'dur. Bu olumsuz boyutta bir kırılıştır. Madde ile kirlenen, insanın maddi-manevi kirine mahkûm edilen, tarihsel mekânlarını yitiren İstanbul'un bu kirliliği ve yitikliği Mansur'u bir kez daha mahalleye çeker. Bu bakımdan mahalle Mansur için "*kabuk biçiminde bir mağara*" (Bachelard 2013: 167) biçiminde ontik olarak konumlanır. Kırk bir yılın ardından korunmak için kendi kabuğunu ören Mansur, yedi yıl sonra cesaret gösterdiği mahalleden çıkma eylemi ile koruyucu kabuğunu da yıkmış olur. İstanbul gezintisini yeniden deneyimleyen Mansur, kabuğunu yeniden doğuşu imleyen mağara olarak var edemez. Bu da varoluşsal kaygıyı beraberinde getirir. "*Varoluş kaygısı ile karşılaştığımızda iki seçenek karşımıza çıkar; ya bu kaygıya katlanmanın ve başa çıkmanın yollarını öğrenerek otantik bir varoluşu seçeceğiz ya da bu kaygıyı yaşamamak için otantik olmayan varolmama yollarını, biçimlerini seçerek kendimizi kandırma yoluna gideceğiz.*" (Göka 2014: 173) Bu bakımında Mansur'un İstanbul'un değişen boyutuyla ontik anlamda başa çıkamadığını söylemek mümkündür. Buna karşılık Mansur, görece otantik olmayan bir varolma biçimini tercih eder. Bunun sonucunda da bunaltı hâlini tecrübe etmek zorunda kalır. Bunaltı hâlinin kaçınılmaz oluşu Mansur'un yaklaşma-kaçınma tavrı bağlamında metropolleşen İstanbul'un bir arzu mekânı olarak belirmesiyle de pekişir. "*Metropol kenti yalnızlığın, günlük çilelerin ve yüzeysel insan ilişkilerinin alanı olmanın ötesinde, mekânda köksüzlüğün, gelip geçiciliğin, eğretiliğin yeri olarak da işlenmektedir.*" (Bilgin 2013: 130) Bu bakımdan Mansur için değişen İstanbul, köklerini bulamadığı, maziyi duyumsayamadığı bir *gelip geçiciliğin* mekânı olarak konumunda belirir. Yeni İstanbul'un sahip olduğu "*olgunun değerden ayrılması*" (Cevizci 2000: 656) İstanbul'un modernize edilmesiyle somutluk kazanan bir başka iğdiş edici bir husustur.

Ayrıca Mansur, çorbacı Bayram'a hamama gittiğini söyleyemeyeceğini ifade eder. Zira o mahalledekiler yeni İstanbul'un yabancıdır. Modern çehreye kavuşan İstanbul'a gitmiş olmak, bir bakıma mahalle yaşantısının dolaylı reddi olarak algılanabilecek olması ihtimali, Mansur'un bu ayrıntıyı Bayram ile paylaşmamış olmasının bir sebebi olarak kabul edilebilir. Bu noktada hamam-İstanbul kelimelerinin sembolik boyutlu birleşimi somutluk kazanır. Hamama girenin terlediği gibi İstanbul'da gezintiye çıkan kabuğunu yitiren Mansur da "*yıkıyorlar*" manzarası karşısında ürkekçe terler. Bu korku ve tedirginlik kaynaklı yitilme kaygısının bir görünümüdür.

Mansur'un bu kaygılı halleri, kabuğundan bir an olsun çıkıp da yedi yıl sonra gezdiği İstanbul, gezmesinden sonra mahalleye gelişi ile birlikte düzenin yitimiyle, rutin hayatının bozuntuya uğramasıyla da birleşerek onun yabancılaşma kaynaklı bunaltısını pekiştirir. Bu durum, İstanbul gezmesinin yorgunluğu ile yirmi dört saat uyumasında somutluk kazanır. Rutin hayatında zamana hükmedebilen Mansur, İstanbul yalnızca rahatlatıcılığında düzenini de yitirir.

Mansur, gerçekleştirdiği İstanbul gezmesinden sonra tecrübe ettiği şaşkınlık eşliğinde kaygısız insanların hâllerine öykünür:

“Gezintimi yaptım. Hava kararırken Maçka’ya vardım. Oralar da bir başka âlem... Dönüşte yedi sene daha mahalleden dışarı çıkmamaya karar verdim dedim olmadı. Bu başımı döndüren iki günlük hayattan şaşkına dönmüştüm. Bir ara ne düşündüm bilir misiniz? Şu bizim dükkânla evi satayım. O sazlı gazino yok mu hani, söz açtığım? Orada dışarı siparişlerini gören kız vardı ya –hani alını dar olanı- onu metres tutayım. Bir sene sonra da öleyim.” (Abasıyanık 2016: 11)

Sığındığı mahallede zamana hükmedebilen Mansur, *tramvay yolunun insanların arasında tedirginlikle geçirdiği* anlardan sonra, şaşkınlık hâlini tecrübe eder. Şaşkınlık hâli toplumsal yabancılaşmanın farklı bir görünümü olarak sosyal fobiyi de beraberine getirir. Bir başka ifadeyle Mansur, kendisine ve birbirine yabancı olduğu halde dip dibe sıkışan kalabalığın içinde tedirgindir. Mansur, kimi davranışlarını veya eylemleri yaparken kimsenin görmemesini ister. Bu sosyal fobinin başka bir görünümüdür. Örneğin nabzını ölçmek ve hatta öykünün son paragrafında yer alan intihar etmek eylemlerini yaparken kimsenin kendisini görmediğinden emin olmak ister. Eski dostları tarafından yargılanan ve peşin hükümlü tavırlara maruz bırakılan Mansur, yaptığı eylemlerin eleştirilmesinden kaygı duyar. Bu durum özgüven eksikliği, kendini gerçekleştireme problemi ve birlikte yaşanan topluma yabancılaşmanın bir görünümüdür.

Mansur’un icra ettiği yıkanma ve hayal ettiği intihar eylemleri *su* fenomeniyle doğrudan ilişkilidir. Öyle ki “*su, insan düşüncesinin en büyük değer kazandırma ekenlerinden biridir ve arılaştırmanın bütün imgelemine içinde toplar. Su, imgemizi doğallaştırmaya, içten seyrimizin onuruna biraz masumluk ve doğallık katmaya yarar.*” (Bachelard’dan alıntılanan Durmuş 2009: 211) Mansur’un *su* ile kurduğu veya kurmak istediği bu içkin eylem, onun *arınma*, temizlenme ve *doğallığı* yeniden yakalayabilme kaygılarının ve arzularının birer neticesidir. Kabuğun içinde olan çekirdeği, bir başka ifadeyle varoluşsal öz olan metaria-primaya dönüşü arzulayan Mansur, *su* imgesinin sağaltıcılığında ruhani boyutlu dinginliği de arar.

İnsanın varoluşsal öz olgularından biri, yalnızlık değil toplumsal yaşamdır. Toplumsal yaşam, toplumsal mekânları ve bu toplumu bir arada tutan bellek değerleri de gündeme getirir. Ayrıca söz konusu toplumsallık aidiyet temelli kimlik-mekân ilişkisi bağlamında da belirgin kazanır. Bu bakımında Mansur “*kimlik-mekân örtüşmezliği içinde eski bir mekân ile yeni mekân arasında*” (Altuğ 2004: 132) sıkışır. Sıkışmışık kayanlı bunaltı hâlini tecrübeleyen Mansur, varoluşsal bir problem ile yüzleşmek zorunda kalır. Bu bunaltıyı doğuran etmenler; metalaşan dünya ve mekânlar, kimliğini ve belleğini yitiren şehir, bireysellikte, şahsi çıkarların hesabında eriyen ikili ve sosyal ilişkiler ağlarıdır. Zira “*bir çevresel imge üç bileşene ayrılabilir: kimlik, yapı ve anlam.*” (Lynch 2016: 8) Mansur’un kırk bir yıl yaşadığı İstanbul, yedi yıl önceki İstanbul değildir. Bu bakımdan yeni İstanbul’un Mansur’un anlam dünyasındaki kimliksel karşılığı da yitirilmiş bir görünümüdür.

Mansur’un anlatı boyunca tecrübe ettiği çatışma durumlarını ve psiko-sosyal görünümleri KORA şeması (Korkmaz 2002: 273) ile göstermek yerinde olacaktır:

	Ülküdeğer	Karşıtdeğer
--	-----------	-------------

<b>Kişiler</b>	Pastane sahibi Madam Portakalçı Solomon Çorbacı Bayram Yemişçi kadın Diğer mahalle sakinleri	Önceki yaşamından kalan eski dostlar Tramvay yolu insanları Bina yıkıcıları
<b>Kavramlar</b>	Güven Nitelik Sosyallik- Toplumsal yaşam Bireysel özgürlük Umut Hayal Duygusal kalabilme Rutin kontrolü Kültürel bellek	Korku Nicelik Yalnızlık- Yabancılaşan toplum Aşırı bireycilik Kaygı Realite Metalaşmak Zamanda yitilmek Yıkılan bellekler
<b>Semboller</b>	Yıkılan hamam Mahalle Kız taşı Bizim sokağın insanları	Tramvay yolu Şehir Yeni yapılar Tramvay yolu insanları

**Tablo 2: KORA şeması.**

### Sonuç

Hikâyeciliğinin ikinci döneminde kenti ve kentsel yaşamı insan odağında izlek olarak sıkça işleyen Sait Faik, Mansur Bey nezdinde İstanbul'un modernist bir metropol oluşu karşısında geleneksel mahalle yaşantısını kaybedeceği fikrini okuyucuya sunar. Mekânsal boyutlu değişim ile birlikte insanların yaşam biçimleri ve bittabi sosyal ilişkileri de farklılaşır. Bu bakımından modernizmin sosyal ilişkiler düzleminde varlık



bulan görünümleri insanları arasındaki yabancılaşmayı daha da somut kılar. *Lüzumsuz Adam* öyküsünün anlatıcısı ve başkişisi olan Mansur, giderek hızlanan ve ikili ilişkilere kapalı hale gelen şehir yaşamından ziyade tesadüfi ilişkilerle içsel bir boyutta görünüm kazanan mekânların var olabildiği mahalle yaşantısının rutinliğini yeğler. Bu tercih bir nevi şehrin keşmekeşinde yabancılaşan bireylerle içsellikten yoksun görümlü ilişkileri kurmaktansa, geleneksel bakımdan görece yalıtık bir mahalle hayatının önceleme anlamına gelir. Mansur'un yaşamı modernizm karşısındaki ontolojik bir mücadele olarak görünüm kazanır. Bu mücadelede belirginlik kazan ülkü ve karşıt değerler; nitel-nicel, hayal-hakikat, yalnızlık-kalabalık, umut-umutsuzluk, güven-korku/tedirginlik, gelenek-değerlerden yoksunluk, duygu-akıl, toplumsallık-bireyciliktir.

Sonuç olarak şehirlerin; salt biyolojik ve madde temelli ihtiyaçlarının karşılandığı mekânlar olmaktan ziyade birer içtenlik mekânlarına dönüştürülmesinin insanın sosyal bir varlık olması bakımından son derece önemli olduğunu çıkarımını yapmak yerinde olacaktır. Modern zamanların barınakları olan apartman hayatının, insanları beton bloklar içine hapsedmesi karşısında hayatın tesadüfleri besleyen kısa ve içten diyaloglarla bezelenen mahalle hayatı ülkü değer olarak belirir. İnsanın günlük yaşantılar odağındaki sağaltımını ve psikolojik boyutlu ferahlığını gerçekleştirmek ancak bu boyutlu bir yaşantı ile olabilir.

#### **Kaynakça**

Abasıyanık, Sait Faik. *Lüzumsuz Adam*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, V. Basım, 2016.

Akalın, Haluk Şükrü ve diğer. *Türkçe Sözlük*. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı, 2009.

Altuğ, Fatih. *Lüzumsuz Adam'da Yalnızlığın Toplumsal Dolayımı. Bir İnsanı Sevmek*: Sait Faik. İstanbul. alkım Yayınevi, 2004.

Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. İstanbul. Ayrıntı Yay. 2013.

Bachelard, Gaston. *Su ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. (Çev: Olcay Kunal) İstanbul. YKY, 2006.

Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. (Çev: Alp Tümertekin). İstanbul. 3. Baskı. İthaki Yay., 2013.

Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*. İzmir. Aşına Kitaplar, 2007.

Bilgin, Nuri. *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul. Bağlam Yayınları, 2013.

Botton, Alain de. *Mutluluğun Mimarisi*. (Çev: Banu Telluoğlu Altuğ). İstanbul. 5. Baskı. Sel Yayıncılık, 2014.

Butler, Christopher. *Modernizm*. (Çev: Nursu Öрге). Ankara. Dost Kitabevi. 2013.

Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul. 4. Basım. Paradigma Yayıncılık, 2000.

Connerton, Paul. Modernizm Nasıl Unutturur. İstanbul. (Çev: Kübra Kelebekoğlu). Sel Yay., 2. Baskı, 2014.

Çelik, Yakup. Sait Faik ve İnsan. Ankara. Akçağ Yayınları, 2002.

Durmuş, Mitat. Yıldırım Sesli Manasçı'da Anlatı Kahramanının "Mitik Sese" Dönüşümü. Cengiz Aytmatov Prestij Kitabı. Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Freyer, Hans. Din Sosyolojisi. (Çev: Turgut Kalpsüz). İstanbul. Doğubatı Yayınları, 2013.

Giddens, Anthony. Modernliğin Sonuçları. (Çev: Ersin Kuşdil). İstanbul. Ayrıntı Yay. 3. Baskı. 2004.

Girard, René. Kültürün Kökenleri. (Çev: Ayten Er). Ankara. İmge Kitabevi. 2010.

Göka, Erol. "Hümanistik Psikoloji Açısından Kaygı Sorunsalı ve Kendini Gerçekleştirme Kavramı" Doğubatı Dergi, Kaygı Sayısı, (Şubat, Mart, Nisan 1999-2/6). 3.Baskı. Doğubatı Yayınları, 2004.

Gül, Murat. Modern İstanbul'un Doğuşu. İstanbul. Sel Yayıncılık, 2013.

Hobsbawm, Eric. Kısa 20. Yüzyıl – Aşırılıklar Çağı. (Çev: Yavuz Alogan). İstanbul. Sarmal Yayınları, 1996.

Korkmaz, Ramazan. "Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler". A Festschrift to Lars Johanson / Lars Johanson Armağanı. Ankara. Grafiker Yayınları, 2002.

Lefebvre, Henri. Mekânın Üretimi. (Çev: Işık Ergüden). İstanbul. 2. Baskı. Sel Yayıncılık, 2014.

Lynch, Kevin. Kent İmgesi. (Çev: İrem Başaran). İstanbul. 8. Baskı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Simmel, Georg. Modern Kültürde Çatışma. (Çev: Tanıl Bora vd.). İstanbul. 9. Baskı. İletişim Yayınları, 2013.

Şimşek, Mehmet Emin. Modernite'den Postmodernite'ye Uzanan Bir Köprü: Zygmunt Bauman. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Williams, Raymond. Anahtar Sözcükler. (Çev: Savaş Kılıç). İstanbul. 6. Baskı. İletişim Yayınları, 2016

## TÜRK DİLİNDE ANLAM DEĞİŞMELERİ VE NEDENLERİ

### CHANGE OF MEANING IN TURKISH LANGUAGE AND THEIR REASONS

### ИЗМЕНЕНИЕ ЗНАЧЕНИЙ В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ И ИХ ПРИЧИНЫ

Emine ATMACA\*

#### Özet

Dil, insanların göstergelerle anlaşma yetisini ifade eden çift eklemli bir bildirişim sistemidir. Dilde bu bildirişim sistemini oluşturan temel güç dizgedir. Bu dizgedeki her bir öge rastgele değil, belli bir disiplin ve belli bir kural dâhilinde bir araya gelir. Bu sistem üzerindeki hiçbir ögenin tek başına bir anlamından veya fonksiyonundan söz edilemez. Dolayısıyla her bir öge, anlamını ve fonksiyonunu bu dizge üzerinde edinir. Bu sistemin herhangi bir yerinde veya herhangi bir unsurunda bir değişme olursa bu değişiklik sistemin, dizgenin diğer noktalarına da sirayet eder.

A. Darmesteter ve M. Bréal ve daha sonra gelen Wundt, Heerdegen, Oertel, Müller, Porzig, Ullmann, Lehmann, Marr, K. Ahanov, Ä. Hasanov, D. Aksan, Ö. Başkan ve G. Karaağaç gibi dil bilimi uzmanları, bir dilin sözlük içeriğinin daha kaliteli bir hale gelebilmesi için kelimenin ses, şekil, kelime ve anlam yapısının değişikliğe uğramasının gerekliliği üzerinde durur. Yeni kelimelerin oluşumunda, kelimedeki anlam değişimini ve oluşan yeni anlamı/anlamları dikkate almak gerekir. Çünkü çok ama çok eski bir geçmişe sahip olan dilimizdeki göstergelerin zaman içerisinde geçirdikleri bu değişimler hem anlam biliminde hem köken biliminde hem de sözlük biliminde bazı önemli sonuçların saptanmasını sağlayabilir.

Bréal ve izleyicileri, kelimelerdeki anlam değişmelerini, olguların dilsel nedenlerinden çok *mantıksal*, *ruhsal* ve *tarihsel nedenlerine* dönük görmüşlerdir. Buna karşılık bazı anlambilimciler de anlam değişmesi diye belirtilen şeyin gerçekte *bir kavram*, *bir ad* ya da *içerik değişmesi* olduğunu ifade etmişlerdir.

Anlam değişmelerinin sebepleri genel olarak iki maddede toplanabilir: *a) Dil içi sebepler*, *b) Dil dışı sebepler*. Bu iki temel sebebin yanına tarihsel sebepler ile bilim, teknik, çeşitli kurum ve törelerde görülen değişmeler ile ruhsal sebepleri de eklemek mümkündür. Ancak, bazı toplumlarda kısa bir dönemde anlam ve kelimelerde değişmeler hızlı meydana gelebilir. Mesela; Türkiye’de Türk Dil Devrimi süreci içerisinde *dili özleştirme* sırasında

---

\* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
([eatmaca@akdeniz.edu.tr](mailto:eatmaca@akdeniz.edu.tr); [eatmaca07@hotmail.com](mailto:eatmaca07@hotmail.com))

yapılan dil planlanması sebebiyle çok kısa bir zamanda kelimelerde ve kelimelerin anlamlarında çok ciddi değişmeler yaşanmıştır.

Bu bildiride, ilkin anlam değişmesi ne demektir ya da anlam değişmesi diye belirtilen şeyin gerçekte bir kavram, bir ad veya bir içerik değişmesi mi olduğu konusunda bilgi verilecektir. Sonrasında eski Oğuz Türkçesinden günümüz Türkiye Türkçesine kadar taranılan kaynaklarda tespit edilen bazı kelimelerin örneklüğinden hareketle anlam değişmeleri ve nedenleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk dili, dil bilimi, anlam bilimi, anlam değişmeleri, anlam değişmelerinin nedenleri

### **Abstract**

Language is a dual articulated communicative system that allows people to communicate through signs. The main force forming this communicative system in the language is a series (string). Each member in a row is lined up in a disciplined manner according to a strictly prescribed rule. You cannot talk about the meaning or function of a single element from this system. Those each element acquires a meaning and function in this particular row. And if in any place or in any element of the system a change occurs, then it affects other points of the entire system, the entire series.

In order to qualitatively improve the vocabulary of a language A. Darmesteter and M. Breal, and later also such specialists in the field of linguistics as Wundt, Herdegen, Oertel, Müeller, Porzig, Ullmann, Lehmann, Marr, K. Ahanov, A. Hasanov, D. Aksan, Ö. Başkan and G. Karaağaç dwelt on the need for changes in the phonetic, morphological and lexical structure of words. When forming new words, one must take into account the change in the meaning of the word and the newly formed value of the. The Turkish language is very ancient and the signs of this language have undergone serious changes over time. These changes will help to reveal some important results in the field of semantics, etymology and lexicology.

The French semanticist M. Breal and his followers saw in the changes in the meanings of words not linguistic phenomena, but rather logical, psychological and historical causes. In contrast, some semasiologists have noted that a change in meaning is nothing more than a change in one concept, title, or content.

The reasons for the changes in the value in general can be grouped as follows: a) Intralinguistic causes, b) Extralinguistic reasons. Along with these two main reasons, you can add historical causes, psychological causes, as well as changes in science, technology, institutions, traditions. However, in some nations, changes in values and vocabulary can occur in a very short period. For example, in Turkey, as a result of language reform at the beginning of the 20th century, significant changes in words and their meanings occurred in a short period of time.

In this presentation, firstly, the question of changes in values will be highlighted and whether the change in value is a change in one concept, title, or content. Then, the reasons for the change in values based on examples derived from sources based on materials, beginning from the Old Oguz period and up to the modern Turkish language, will be revealed.

**Keywords:** Turkish language, linguistics, semasiology, change of meanings, reasons for changing values

### Аннотация

Язык – это двойная сочленённая коммуникативная система, позволяющая проявлять способность общения людей посредством знаков. Основной силой, образующей эту коммуникативную систему в языке является ряд (строка). Каждый член в ряду выстраивается дисциплинированно по строго заданному правилу. Нельзя рассуждать о значении или функции отдельно взятого элемента из этой системы. Т.е. каждый элемент приобретает значение и функцию именно в данном ряду. И если в каком-либо месте или в каком-либо элементе системы происходит изменение, то оно влияет и на другие точки всей системы, всего ряда.

Для того, чтобы качественно улучшить словарный состав какого-либо языка А. Дарместетер и М.Бреаль, а позже и такие специалисты в области лингвистики, как Вундт, Хердеген, Эртель, Мюллер, Порциг, К. Аханов, А. Хасанов, Д. Аксан, О. Башкан и Г. Караагач останавливались на необходимости изменений в фонетической, морфологической и лексической структуре слов. При образовании новых слов нужно учитывать изменение значения слова и новообразованное значение. Турецкий язык является очень древним и с течением времени знаки этого языка подвергались серьёзным изменениям. Данные изменения помогут выявить некоторые важные итоги и в области семантике, и в области этимологии и в области лексикологии.

М.Бреаль и его последователи видели в изменениях значений слов не языковые явления, а скорее всего *логические, психологические и исторические причины*. В отличие от этого, некоторые семасиологи отмечали, что изменение значения является ничем иным, как *изменением одного понятия, наименования или содержания*.

Причины изменений значения в общем можно сгруппировать так: а) *Внутриязыковые причины*, б) *Внеязыковые причины*. Наряду с этими двумя основными причинами можно добавить исторические причины, психологические причины, а также изменения в области науки, техники, учреждениях, традициях. Однако у некоторых народов изменения в значениях и словарном составе могут происходить за очень короткий период. Например, в Турции в результате языковой реформы в начале XX столетия за короткий срок произошли весомые изменения в словах и их значениях.

В данном выступлении, во-первых, будет освещён вопрос об изменениях значений и о том, является ли изменение значения изменением одного понятия, наименования либо содержания. Затем будут раскрыты причины изменения значений

на основе примеров, выведенных из источников по материалам, начиная от староогузского периода и до современного турецкого языка.

**Ключевые слова:** Турецкий язык, языкознание, семасиология, изменение значений, причины изменения значений.

## 0. Giriş

Dil, “bireyler arasında iletişimi sağlayan bir dizi kurallar ve göstergeler bütünüdür” (Saussure 1965: 33) ya da “dil, aslında kültürel ya da sosyal bir üründür ve öyle anlaşılmalıdır” (Sapir 1929: 214). Alman dilbilimci Wilhelm von Humboldt da “dil bir eser/ürün (ergon) olmadığını bir faaliyet/yeti (energia) olduğu görüşünü ortaya atmış ve bunu ispatlamıştır” (1907: 46). Dil canlı ve sosyal bir varlıktır. Doğadaki her şey gibi o da zamanla gelişir ve değişir. Bu değişiklik, dilin fonetik, morfolojik, özellikle semantik ve leksikolojik boyutunda bir sistem dâhilinde ve belli bir süreçte gerçekleşir.

Anlam değişimleri, ilk anlambilimcilerden *Arsène Darmesteter* ve *Michel Bréal* ve daha sonra gelen *Wilhelm Wundt*, *Matthias Herdegen*, *Hanns Oertel*, *Stephen Ullmann*, *Winfred P. Lehmann*, *N. Y. Marr*, *K. Ahanov*, *Ä. Hasanov*, *D. Aksan*, *Ö. Başkan* ve *G. Karaağaç* gibi bilginler tarafından çeşitli nedenlere bağlı olarak sınıflandırılmıştır. Fransız anlambilimci Bréal ve izleyicileri anlam bilimi, olguların dilsel nedenlerinden çok *mantıksal*, *ruhsal* ve *tarihsel nedenlerine* dönük görmüşlerdir (Guiraud 1984: 80). Amerikan dilbilimci Bloomfield, uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşen anlam değişimlerini genel olarak “bir kelimenin veya semantik olarak ilgili olduğu başka bir kelimenin kullanımındaki değişiklik” (1933: 435), Fransız anlambilimciler C. Baylon-P. Fabre, *La Sémantique* çalışmasında “bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan ya da bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi” (1978: 205), Fransız anlambilimci Guiraud’a göre hiç kuşkusuz anlam değişimlerinin çoğunun kaynağı dildedir (*eş gösterenlilik çatışmaları, buluşma, eş anlamlılık, yanlış kökenleme*); ama geleneksel anlam bilimine göre bunlar birer rastlantı ve sınırsal bir durumdur, onun için de başlıca değişimler *eğretileme* (~*iğretileme~istiare*), *düz değişmece* (~*mecaz-ı mürsel, ad aktarması*)’dir (1984: 80) diyerek Bréal ve takipçilerinden farklı düşüncülerini ifade etmişlerdir.

Dil bilimi üzerinde araştırma yapan kimi bilginler, anlam değişimi/değişimleri olarak nitelendirilen olayların varlığını kabul etmemektedirler. Bunlardan biri de Kelt dilleri uzmanı Alman dilbilimci Leo Weisgerber’dir. Weisgerber, bu konudaki yanlış değerlendirmelerin dildeki ses bileşimlerinin ölçü olarak alınmasından doğduğunu ileri sürer; anlam değişimi diye belirtilen şeyin gerçekte *bir kavram, bir ad ya da içerik değişimi* (1968: 23) olduğunu ifade eder.

Anlam değişimlerini İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure, dille satranç arasında yaptığı karşılaştırmadan hareketle “bir satranç oyununda, satranççıların her hamlesinde bir tek taş yer değiştirir; dilde de değişimler tek tek öğeleri ilgilendirir... Satranççı taşları oynatmak ve sistem üzerinde bir eylemde bulunmak amacını güder. Oysa dil, önceden hiçbir şeyi tasarlamaz, dilin taşları zamanı geldiğinde veya bir ihtiyaç hasıl olduğunda kendiliğinden kolaylıkla değişir” (1985: 95) biçimde metaforik olarak açıklamıştır. Alman dilbilimci

Johannes Schmitz de Saussure'den esinlenerek "dilte her yeniliğin yayılışı, tıpkı suya atılan bir taşın sebep olduğu dalgalar gibi belirli bir başlangıç noktasından yavaş yavaş ve gittikçe genişleyen daireler şeklinde gerçekleşir" demiştir. Bu düşünceden hareketle dilin doğuşu ile ilgili ortaya "dalgalar teorisi" ortaya çıkmıştır (Porzig 2011: 227).

### 1. Türk Dilinde Anlam Değişmeleri ve Nedenleri

Dil bilimi uzmanları, bir dilin sözlük içeriğinin ve söz varlığının daha kaliteli bir hale gelebilmesi için kelimenin ses, şekil, kelime ve anlam yapısının değişikliğe uğramasının gerekliliği üzerinde durur. Yeni kelimelerin oluşumunda, kelimedeki anlam değişimini ve oluşan yeni anlamı/anlamları dikkate almak gerekir. Çünkü çok ama çok eski bir geçmişe sahip olan dilimizdeki<sup>1</sup> göstergelerin zaman içerisinde geçirdikleri bu değişimler, hem anlam biliminde hem de sözlük biliminde bazı önemli sonuçların saptanmasını sağlayabilir.

Fransız anlambilimci Guiraud, "La Sémantique" çalışmasında anlam değişmelerinin sebeplerini genel olarak *I. Adlandırma* ve *II. Anlamın Evrimi* (1975: 64-73) biçiminde iki üst başlıkta ele almış ve şöyle açıklamıştır:

*I. Adlandırma:* Guiraud, adlandırmayı altı gruba ayırmıştır:

1) *Mantıksal Adlandırma:* Bu adlandırma çeşidi, halk adlandırması denilen adlandırmanın değişmez biçimlerinden biri olan eğretilemeleri (~iğretileme~istiare) oluşturur. 2) *Anlatımsal Adlandırma:* Bu adlandırma çeşidinin mantıksal adlandırmadan farkı konuşucunun nesneye yüklediği duygusal, ruhsal, isteksel ve sanatsal değerleri ifade eder. 3) *Bilinç Altındaki Coşkusal Güç:* İdrak dilbilimi çalışmalarıyla tanınan Dan Sperber, bilinçaltı coşkusal gücü anlam değişmelerinin temelini oturtmuştur. 4) *Tabular ve Örtmeceler* 5) *Konuşmada Tutumluluk:* Konuşurken en az çaba kanunun etkisiyle gerekli olmayan kelimeleri veya tamlamaları atarız. 6) *Bildirilişimde Açık Seçiklik (~Eş gösterenlilik çatışmaları):* Dilde aynı kavramın birçok adı olabileceği eş anlamlılar ve aynı adın birçok kavramı anlatabileceği eş gösterenliler vardır.

*II. Anlamın Evrimi:* Anlam aktarma yoluyla adlandırma, bile bile ve belli amaçlarla bir kavrama bir anlam yükleyen konuşucu bireylerin bilinçli eylemini ifade eder. 1) *Göndergenin Evrimi:* a) Göndergenin niteliğindeki değişim b) Göndergeye ilişkin bilgimizdeki değişim c) Göndergeye karşı öznel/şahsi tutumumuzdaki değişim 2) *Kökensel nedenliliğin bulanıklaşması:* Değişsel değerlerin anlama dönüşmesi anlamsal evrimin en önemli kaynağıdır. Bu oluş, anlamlarını zayıflatarak kelimelerin çoğunu etkilemektedir. Mesela; Fransızca géhenne (cehennem, işkence)'den türetilmiş gêner eylemi benzer bir oluşla yavaş yavaş bugünkü 'sıkıntı vermek, rahatsız etmek' anlamını edinmiştir. 3) *Toplumsal Katmanlaşma*, 4) *Bulaşma (~contamination)*, 5) *Yanlı Kökenleme (~Köken Yakıştırma)* (Guiraud 1975: 75-81).

<sup>1</sup> Dilin kavramları üzerinde yapılacak bir çalışma o dilin yaşını tespit etmede bir ölçü olabilir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Aksan, "Kelimebilimi ve Anlambilimi Ölçülerinden Yararlanarak Bir Yazı Dilinin Eskiliğini Saptama Yolları, I: Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine", *TDAY-Belleten*, Ankara, 1971; Osman Nedim Tuna, Sümer ve Türk Dillerinin Tarihî İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi, TDK Yayınları, Ankara, 1990. (Osman Nedim Tuna, bu konudaki çalışmasıyla İstanbul Üniversitesi *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* tarafından *Türk Diline Üstün Hizmet Ödülü*'ne layık görülmüştür.)

Guiraud, ayrıca anlam değişmelerine yol açan etmenlerin çokluğu ve karmaşıklığının bir sınıflandırmayı zorunlu kıldığını söyleyerek Meillet'in Nyrop<sup>2</sup> tarafından düzeltilmiş ve eklenmiş sınıflandırmasını temel olarak anlam değişmesinin sebeplerini, "a) Tarihsel sebepler veya bilim, teknik, çeşitli kurum ve törelerde görülen değişmeler, b) Dil içi sebepler veya seslere, biçimlere, söz dizimine bağlı olarak oluşan değişmeler, c) Toplumsal sebepler, d) Ruhsal sebepler" (1975: 81-82) olmak üzere dört ana grupta ele almıştır.

Yukarıda da belirtildiği üzere anlam değişmeleri iki temel sebebe bağlanabilir: a) *Dil içi sebepler*, b) *Dil dışı sebepler*.

### A) Dil içi sebepler

Kazak dilbilimci Ahanov da "Til Biliminin Negizderi (~Dil Bilimin Temelleri)" çalışmasında, Guiraud gibi temelde anlam değişmelerini 1. *Dil içi sebepler*, 2. *Dil dışı sebepler* olmak üzere iki temel grupta ele almış ve 'dil içi' sebepleri çalışmasında şöyle açıklamıştır:

*Bunların hepsinin temelinde kelimenin tek başına değil, genellikle başka kelimelerle sürekli bir ilişki içinde yaşamını sürdürerek geliştiği dilin sözlüğü, dağınık kelimelerin düzensiz olarak bir araya gelmiş topluluğu değildir. Bütün kelimeler, gerçekte toplanıp, birbirleriyle ilişkiye girerek dilin leksiko-semantik sistemine katılır. Bu ilişki iki yönlü gerçekleşir: a) Dilin leksiko-semantik sistemine katılan yeni kelimeyi veya anlamı, söz varlığında bulunan kelime/kelimeler etkileyebilir b) Hâlihazırda söz varlığında bulunan kelimeleri, yeni kelime veya anlamı da etkileyebilir (2002: 106-108).*

Karaağaç, "insan-varlık ilişkilerinin yaş, sosyal grup, meslek kısacası her kişiye göre farklılığı, dilde eş zamanlı bir çeşitliliğin; bu eş zamanlı çeşitliliğin ayrı yer ve zamanlara göre farklılığı ise, dil değişmelerinin başlangıç noktalarıdır" (1996: 43) diyerek anlam değişmeleri içerisinde *dil içi sebepleri* ilk sıraya koymuştur.

Taradığımız metinlerden hareketle dil içi sebepleri örneklerden hareketle şöyle verebiliriz:

1) *Dilde En Az Çaba Kanunu*: Konuşurken gerekli olmayan kelimeleri veya tamlamayı oluşturan kelimelerden birini (genellikle tamlananı) atarız. Anlam olaylarında/değişmelerinde ve konuşma esnasında bu tutumluluğun en yaygın türü, *eksiltme*'dir. Buna dilde, "en az çaba kanunu" da denebilir. Tutumluluk, çoğu zaman doğrudan doğruya yalnızca kelimelerde de olabilir. Buna *güdükleme* denir.

Mesela; Fransızcada *cinématographe* kelimesi ilkin *cinéma* şeklinde kısaltılmış, sonra günümüzde *ciné* biçiminde daha da kısaltılmıştır. Yine Rusçada *kinoteatr* 'sinema salonu' kelimesi de *kino* 'sinema, film', *turistiçeskiy pohod* 'turistik gezi' kelimesi, 'turpohod', *zaveduyuşiy po uçebnoy rabote* 'müdür yardımcısı' kelimesi, 'zavuç', *aviatsionniy zavod*

<sup>2</sup> Kristoffer Nyrop (1858-1931), *Grammaire Historique de la Langue Française IV. Sémantique (Fransız Dilinin Tarihsel Dilbilgisi; IV Anlambilim)*, Copenhagen, 1913. Dördüncü bölümü oluşturan *dildeki ruhsal değişim nedenleri* Danimarkalı dilbilimci Nyrop tarafından eklenmiştir (Guiraud, 1975: 81).



'uçak fabrikası' kelimesi, 'aviazavod' biçiminde kısaltılmıştır ve bu kısaltmalar bugün yazı dilinde de kullanılır olmuştur.

*Eksiltme (Eclipse)* anlam olayı, dilde en az çaba kanununun bir alt başlığını oluşturur. Bu anlam olayını özellikle tatlı, hastalık ve ot adlarında görülür. Mesela; Tulumba tatlısı → *tulumba*, revani tatlısı → *revani*; kızamık hastalığı → *kızamık*, çiçek hastalığı → *çiçek*, sarılık hastalığı → *sarılık*, tifo hastalığı → *tifo*; kuşburnu otu → *kuşburnu* vb.

Taranılan kaynaklarda eksiltmeye şu örnek verilebilir: *sarılık* (< *sarı+lık*) kelimesi, PN'de 'sarı renkte olma', MŞ'de *saruluk* 1. Sarılık (54a/4) 2. Sarılık hastalığı (32a/5), TAB'da *saruluk* 'sarılık, benzin sararmasının yol açan bir hastalık' (214), MNHS'de *saruluk* 'sarılmış toplanmış, iç içe dolanmış' (31a.6) olarak geçer. XX. yüzyılın başlarında Kâmûs-ı Türkî'de ve günümüzde TS'de kelime, 'sarı olma durumu, sarı renk' temel anlamları yanında *tıpta* 'derinin, dokuların ve organizmadaki sıvıların renk almasıyla beliren hastalık' anlamını da kazanarak anlam dairesini "terim yapma" yoluyla genişletmiştir. Aynı kelime DS'de 'sığırcık büyüklüğünde bir çeşit av kuşu' (X-3546) olarak kuş türlerinden birinin adı olarak geçer.

2) *Anlam genişlemesi (~Semantic Extension)*: Fransız dil bilimci Vardar, bu anlam olayını, "anamlı bir birimin daha geniş bir kapsam içermeye başlaması; dar bir anlamdan geniş bir anlama geçiş sonucu gerçekleşen değişim" (2002: 21) olarak açıklamıştır. Anlam genişlemesi, bir göstergenin sınırlı bir gösterilen alanına sahipken çeşitli sebeplerle genişleyerek zamanla daha geniş ve daha kapsayıcı bir anlam alanı kazanmasıdır.

Mesela; *bakıcı* (< *bak* (< \*bā- + -k- (f.f.y.e.) *Gülensoy 2007: I-105*)) + *-ıcı* (< -gU<sup>2</sup>çİ<sup>2</sup> < -gU<sup>2</sup>+çİ<sup>2</sup>) (f.i.y.e.)) kelimesi, TAS'ta 'falcı', KT'de 'bakan, seyreden' (212b-11=37/54) anlamında kayıtlıdır. XX. yüzyılın başlarında Kâmûs-ı Türkî'de de EOT metinlerindeki anlamlar kayıtlıdır. Günümüzde TS'de kelime, '1) Bakma işiyle görevlendirilen kimse, 2) Genellikle çocuk, yaşlı ve hastalara bakma işiyle görevli kimse, 3) Yeme içme, barınma ve eğitim karşılığında bakıcılık görevi yapan kimse, 4) Bir şeyi satın almayı düşünmeden yalnızca bakarak ilgilenen kimse, 5) Koruyucu, 6) Yabancı ülkede bir aile yanında kalarak eğitimini sürdüren ve aynı zamanda o evin çocuklarının bakan kimse' olarak anlam dairesini daha çok somut yollarla genişletmiştir. TS'de kelime ayrıca daha önceki dönemlerde kazandığı *falcı* anlamını kaybetmiş, dolayısıyla anlamında küçük bir daralma da yaşamıştır. Söz konusu kelime, DS'de (I) Falcı, (II) 1) Dadı, 2) Görücü (II-492) anlamlarında anlam dairesi geniş olarak karşımıza çıkar.

3) *Genelleşme (~Generalisation)*: Özel bir adın çeşitli toplumsal sebepler dolayısıyla genel bir ad hâline gelmesidir. Bu anlam bilimi terimi, anlam genişlemesinin bir alt başlığını oluşturur.

Mesela; *gül* (< *Farsça gul*) kelimesidir. Günümüzde TS'de kelime, 'gülgillerden katmerli, genellikle kokulu olan çiçeğin adı' olarak geçer. Türkiye Türkçesinde *bir çiçek* adı olarak geçen *gül* kelimesi, Kazak ve Kırım-Tatar Türkçelerinde genel olarak *bütün çiçekleri* karşılamaktadır. Yani; günümüz TS'deki *çiçek* kelimesine bu Türk boyları, *gül* demektedirler.

4) *Anlam Daralması (~Semantic Restriction)*: Kelimenin daha evvel karşıladığı anlamlardan yalnızca bir kısmını ifade eder duruma gelmesi ve anlam dairesinde bir küçülme yaşamasıdır.

Mesela; *tuz* (<\**tüz* (Tekin 1975: 262)) kelimesi TAS'ta 'güzellik, hüsün, melâhat, şirinlik' olarak kayıtlıdır. TAS'taki bu anlam, SN'de 'hoşluk, şirinlik, güzellik' (2221), ŞŞÇ'de '(I) Güzellik, şirinlik' (214) olarak kayıtlıdır. EOT metinlerinden TA'da (172a/14), ŞŞÇ'de '(II) Tuz (5217)', Bİ'de '1. Tuz (1603) 2. İlâç olarak kullanılan toz hâlinde madde' (1514), TİKT (A)'da 'tuz' (133a/2) anlamlarında kayıtlıdır. Günümüzde TS'de kelime, '1. Kokusuz, suda eriyen, yiyecekleri korumada ve tatlandırılmada kullanılan billursu madde 2. Bir asitteki hidrojenin yerini ve bazın alınmasıyla oluşan birleşim, sodyum klorür' olarak geçer.

Kelime, muhtemelen başlangıçta hem *tuz* için hem de *güzellik* (özellekle yüz güzelliği) için kullanılıyordu. Bu anlam ilişkisini, Arapçada da görürüz: Arapça *milh* 'tuz' kelimesinden türemiş *güzellik*, *yüz güzelliği* ve *kadın adı* anlamındaki *melâhat*, Arapçada *tuzluluk* anlamında kullanılır (Devellioğlu 2007: 607).

5) *Özelleşme* (~*Specialisation*): Anlamlı bir birimin içeriğinin daha dar bir kapsama geçmesi ya da terim anlama sahip olmasıdır. Kelimenin kullanılma sahasının gelişmesi/değişmesi de özelleşme ile ilgilidir. Kelimenin bir sahadan başka bir sahaya geçmesi anlamının değişmesine doğrudan etki eder. Eğer kelime, geniş bir sahadan dar veya özel bir sahaya, mesela; halkın genel söz varlığından özel dil bilimine (~özelleşme) geçince, o kelimenin anlamı da özelleşir ve belirli bir kavramı bildiren *terim anlama* (~*terimleşme*) sahip olur. Bu anlam bilimi terimi, anlam daralmasının bir alt başlığını oluşturur.

Mesela; *davar* (< *tavar*) (<< \**tab-* 'sahip olmak' + *-<sup>o</sup>r* (f.i.y.e.)) (Gülensoy 2007: I-268)) Kelime, ilk kez Eski Türkçede (Gabain 2003: 287) 'mal, mülk, davar' anlamıyla karşımıza çıkar. Kelime, Eski Uygur Türkçesindeki bu anlamına, Çinlilerle yakın temasın etkisiyle olsa gerek 'Çin kumaşı' anlamını da eklemiş ve anlam alanını biraz daha genişletmiştir. Kâşgarî (1999: I-210), sözlüğünde kelimenin Oğuzlar ve Uyanlar tarafından kullanıldığını belirttikten sonra anlamını da 'mal; davar' olarak vermiştir.

Kelime, SN'de 'dört ayaklı çiftlik hayvanı' (293), KİG'de 'hayvan, binek hayvanı' (59b.1), BL'de '1. Dört ayaklı eti yenir çiftlik hayvanı 2. Binek hayvanı' (49a-8), GN'de 'mal, küçükbaş hayvan' (1088), D'de 'davar, binek hayvanı, ayaklı çiftlik hayvanı' (6a/4), MT'de 'davar, koyun, sürü' (3a-9), TİKT'te 'hayvan, koyun, keçi, at vs.' (90a/13), TİKT (A)'da '1. Mal, mülk (15b/11) 2. Binek hayvanı' (171a/21), GT'te *tavar* 'hayvan, binek hayvanı' (38b-8), İM'de 'davar, hayvan sürüsü' (1058), ŞHŞ'de *tavar* '1. Binek hayvanı (1770) 2. Dört ayaklı çiftlik hayvanı, davar (1009) 3. Mal (6254)', MM'de 'binek hayvanı; dört ayaklı çiftlik hayvanı' (720), ŞŞÇ'de 'hayvan' (32612), AK'ta *tavar* '1. Binek hayvanı (13a.281) 2. Davar, hayvan (51a.1121)' anlamlarında geçer. Aynı kelime, Kâmûs-ı Türkî'de 'ehlî hayvanların bütününe verilen ad, Anadolu'nun bazı bölgelerinde yalnız koyun için kullanılmıştır. İstanbul'da ise büsbütün kullanılıştan düşmüştür' olarak verilmiştir. Bu açıklamayla diyebiliriz ki, kelimenin anlam dairesindeki *özelleşme anlam olayı*, XX. yüzyılın başlarından itibaren başlamıştır. Günümüzde TS'de *davar*, '1) Koyun ve keçiye verilen ortak ad, 2) Koyun veya keçi sürüsü gibi dört ayaklı küçükbaş hayvanların ortak adı' anlamlarıyla kayıtlıdır. DS'de kelime, 'inek, öküz, katır, eşeğe verilen ad' dört ayaklı büyükbaş hayvanların ortak adı' (IV-1378) olarak genel anlamda kayıtlıdır.

6) *Aktarmalar*: Aktarmalar, kendi içerisinde a) *Deyim Aktarması* (~*Eğretileme/İstiâre*) ve b) *Ad Aktarması* (~*Mecaz-ı Mürsel*) olmak üzere iki kısma ayrılır.

*Deyim Aktarması (~Metaphor)*: Bir kelimenin benzetme amacı ile başka bir kelime yerine kullanılmasıdır. Deyim aktarmasında, insana özgü bir kavramın/özelliğın doğaya, doğaya özgü bir kavramın/özelliğın insana aktarılma durumu vardır.

Mesela; **dilkü**, (**~dilgü**, **dikli**) (<< *tilkü*) kelimesinin temel anlamı, ‘köpekgillerden, uzunluğu 90 cm, kuyruğı 30 cm kadar, ırklarına göre çeşitli renklerde olan, ağzı ve burnu uzun, sivri, kümes hayvanlarına zarar veren, kürkü beğenilen bir memeli türüdür’. Bu anlamdan hareketle kelime, doğadan insana aktarma yoluyla sıfat fonksiyonlu isim olarak *çok kurnaz*, *çok hilekâr olan* kişiler için de kullanılmıştır. Ayrıca kelimenin bugün TS’de ‘sorgulanan kimseyi sıkı sorularla bunaltarak hesaba çeken kimse veya kimseler’ anlamı da vardır.

*Ad Aktarması (~Metonymy)*: Benzetme ilgisi olmadan başka bazı ilgilerle, bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılmasıyla oluşturulan mecazlardır.

Mesela; Biz *Mehmet Akif Ersoy*’u okuyarak yetiştik (Mehmet Akif Ersoy’un eserleri). *Puşkin*’i okuyorum (Puşkin’in eserleri). *Salon*, yazarı çok sıcak karşılamıştı (Salondaki insanlar). O, *evine* çok bağlı bir insandır (ailesi). Bahar aylarında *rahmet* toprağaya düşmezse hasat mevsimi iyi geçmez (yağmur).

7) *Argo (~Argot)*: Anlam değışmelerinin önemli bir ayağı da *argo*’dur. Çünkü “argo ve laubali konuşma, yan anlamlara ve çağrışımlara çok yer vererek” (Bayrav 1969: 63) anlam değışmelerinin önemli bir kısmını oluşturur.

Mesela; **enik** (< **enük**) (<< *yenü*- ‘yavrulemek, doğurmak’ + *-k* (f.i.y.e.) (Eren 1999: 136; *Gülensoy 2007: I-335*)) kelimesi, EOT metinlerinde ve Kâmûs-ı Türkî’de ‘kedi, köpek, sıçan ve yırtıcı hayvanların yavrusu’ temel anlamıyla kayıtlıyken günümüzde ‘çocuk’ anlamında kullanılmasıyla *argolaşmıştır*. Yani kelime, Standart Türkçede bilinen anlamına yeni bir anlam yüklemiş ve kavram alanını argo yoluyla genişletmiştir. Kelime TAS’ta ‘et yiyen dört ayaklı hayvanların yavrusu, yavru’, DK’de ‘et yiyen yırtıcı hayvanların yavrusu’ (242-4), BL’de *enük* ‘enik, (metinde) kedi, köpek ve sıçan gibi hayvanların yavrusu’ (33a-7), GT’de ‘hayvan yavrusu, enik’ (33b-5), IN’da *enük* ‘köpek yavrusu’ (4484), DS’de kelime, temel anlamda ‘kedi ve köpek yavrusu’ (V-1757) olarak kayıtlıdır.

8) *Tabular ve Örtmeceler (~Taboo and Evfemizm)*: Tabu, söylenmesi yasak olan kelimeler, yenmemesi gereken nesnelere ve yapılmaması gereken hareketler / davranışlardır. Dil biliminde tabunun yumuşatılmasına ‘örtmece (~euphemism)’ denir.

Mesela; **yüklü** (< *yük*+ (< \**yü*- + *-k* (f.i.y.e.) (Gülensoy 2007: II-1188)) + *+lü* (<< *+İG* (i.i.y.e.)) kelimesi, TAS’ta ‘gebe, hamile’, BL’de 1. Üzerine yüklenilmiş olan, yüklü 2. Hamile (6a-7), DK’de (211-8), TA’da (131a/14), YZ’de ‘yüklü, yükü olan’; *yüklü yükünü açmak* ‘herkes kendi yükünü çözmek’ (35a.1014), SAKT’ta ‘gebe, günahkâr’ (179b/6), TİKT’te *yüklü ol-* ‘gebe olmak’ (133a/14), GT’de (65a-2), HFN’de, TM’de *yüklü/yüklü* (109a-6/7, 97b-12), AK’ta (22a.465), ‘yüklü, gebe, ağırlıklı, hamile’ anlamlarında kayıtlıdır. XX. yüzyılın başlarında Kâmûs-ı Türkî’de kelime, ‘1. Sırtında eşya ve ağırlık bulunan, yük kaldırmış, yüklemiş 2. Eşya ve yük ile doldurulmuş 3. Gebe, yüklü olan 4. Yemişli, meyveli 5. Ağır sarhoş 6. Borçlu, vereceğı olan 8. Pek çok fazla 9. *argolaşmış* Paralı, zengin’ anlamlarında geçer. Günümüzde TS’de kelime, *halk ağzında* ‘gebe’ anlamı yanında ‘1) Yüklü

olan, 2) Yapılacak işi çok olan, 3) Çok çalışmayı gerektiren, çetin, güç, uygun, 4) Çok fazla, pek çok, 5) Bir duyguyu, bir olguyu içinde veya üzerinde fazlaca bulunduran' anlamları yanında *argolaşarak* 'çok sarhoş ve paralı, varlıklı' anlamlarında da kullanılmıştır. DS'de kelime, hem (I) 'gebe' hem de (II) 'meyvesi bol (ağaç için)' (XI-4328) anlamlarıyla kayıtlıdır.

Bu maddeye, *kötü adlandırmayı* (~*dysphemism*) da eklemek mümkündür. Kötü adlandırmanın temelinde de iyi adlandırmada olduğu gibi "tabu/lar" vardır. Şöyle ki, özellikle Kazak ve Altay Türkleri'nde çocuklara isim verilirken kötü isimler koyulur ki, bu kötü isimler çocuğu hayatı boyunca kötü ruhlardan/enerjilerden ve tehlikelerden korusun. Ayrıca bazı hastalık ve hayvan adlandırmalarında da kötü adlandırma ile karşılaşmak mümkündür (Güngör 2006: 88). Bunun nedeni de tabi ki kötü ruhlardan korunmaktır.

9) *Anlam İyileşmesi* (~*Melioration*): İlk veya temel anlamı kötü olan bir kelimenin zamanla asıl anlamından daha iyi olumlu ve güzel anlamda kullanılmasıdır. Ya da kelimenin anlam dairesindeki kötüleşmenin zamanla iyileşmesidir.

Mesela; *yaman* (<< \**yagman*) Clauson (1972: 937) bu kelimeyi, Osm. XIV. yy. *yaman* 'kötü', sık sık *eyü/yaxşı* ile zıt; bütün dönemlerde yaygın" olarak vermiştir. Kelime, TAS'ta 1. Kötülük, musibet, fenalık 2. Fena, kötü, hoş olmayan 3. Şiddetli anlamlarında kayıtlıdır. XV. yüzyılın sonunda yazılmış ŞŞÇ'de 1. Kötü, fena (434) 2. Çetin, zor (19266) 3. Kötülük, fenalık (2985), SAKT'ta *Yaman*, kötü, ağır, şiddetli (7b/4), manzum bir kuş kitabı olan XVII. yüzyılın ortalarında yazıldığı düşünülen Bİ'de 1. Zor, güç, çetin (1145) 2. Kötü, fena (1692) anlamlarında kayıtlıdır. XX. yüzyılın başlarından itibaren kelime, kötü, fenâ, yanlış, yavuz, kızgın anlamları yanında Kâmûs-ı Türki'de "(beceriklilik, güzellik vs. için) Normalin üstünde olan, şaşırtıcı", TS'de "güç, etki veya beceri bakımından alışılmışın üzerinde olan" anlamlarını da ekleyerek anlam dairesini anlam iyileşmesi yönünde genişletmiştir. Bu anlam iyileşmesi, bugün DS'de (II) İş bilir, kurnaz (XI-4153); 'becerikli, iş bilir' (XII-4812) olarak devam etmektedir.

10) *Anlam Kötüleşmesi* (~*Pejoration*): Eskiden hoş giden, güzel bir anlam dairesine sahip olan kelimenin zamanla anlam dairesinde meydana gelen kötüleşmedir.

Mesela; *kaltak* (< \**kalta*- 'sürmek' + *-k* (f.i.y.e.) (Gülensoy 2007: I-455)) kelimesi, ŞŞÇ'de *delikanlı*, *yiğit* anlamındadır. XX. yüzyılın başlarından itibaren Kâmûs-ı Türki'de kelime, hem somut *eyer* ve *eyerin tahtadan olan kısmı*, *kaplanmamışı* hem de soyut olarak *namussuz*, *ahlaksız kadın* biçiminde anlam alanı kötüleşmiş olarak geçer. Bu somut anlamlar ve soyut anlam, günümüzde TS'de de kayıtlıdır. Ancak DS'de kelimenin EOT'deki 'delikanlı' anlamıyla 'ihtiyar (kadınlar için)' (VIII-2610) anlamları vardır.

11) *Toplumda görülen ani değişimler*: Bir dildeki değişimler, genelde iki türlü değişmeye uğrar: "1) Kendi kendine doğal olarak. 2) İnsan müdahalesi ve ona bir biçim verme yolu ile" (Korkmaz 97)<sup>3</sup>. Dilin doğal seyri, yani; kendi kendine değişiminde dil, ya dil içi sebeplerle değişir ya da dil dışı sebeplerle değişir.

<sup>3</sup> Dil devrimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Korkmaz, "Dilde "Doğal Gelişme" ve 'Devrim' Açısından Türk Dil Devrimi", (Bu makale [http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/zeynep\\_korkmaz\\_dil\\_devrimi.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/zeynep_korkmaz_dil_devrimi.pdf) sitesinden alınmıştır. (Erişim tarihi: 30.04.2017))

Anlam değişmeleri genellikle uzun bir sürede, çoğu kez birkaç yüzyıl içinde gerçekleşir. Ancak, bazı toplumlarda kısa bir dönemde hızla gelişmeler meydana gelebilir ki, bu durumda dile insanın hatta devletin doğrudan bir müdahalesi vardır. Mesela; Türkiye’de “Türk Dili Devrimi (12 Temmuz 1932)” süreci içerisinde *dili özleştirme* sırasında yapılan dil planlanması sebebiyle çok kısa bir zamanda kelimelerde ve kelimelerin anlamlarında değişmeler yaşanmıştır (Aksan 1999: 92).

Türk Dili Devrimi, Türkçe ile düşünmeyi, algılamayı ve Türkçenin bilim, sanat, kültür ve teknolojik kavramları karşılayacak yolda gelişmesini sağlayan bir dil hareketidir. Türk dilinin Arapça ve Farsça kökenli sözcük ve dilbilgisi kurallarından arındırılıp Türkiye Cumhuriyeti’nin ortak, ulusal dili olarak yazı ve konuşma dili haline getirilmesini amaçlayan bir devrimdir. Bu devrim, ulu önder Atatürk’ün öncülüğünde 1932 yılında başlatılmış, 1932-1938 yıllarındaki en köklü değişim döneminden sonra değişen/gelişen hız ve yoğunluk düzeylerinde 1970'lere kadar sürmüştür<sup>4</sup>.

12) Eş gösterenlilik (~Homonymy): Aksan (2006) eş adlılık biçiminde “bir dil içinde birbirinden bütün bütün ayrı iki ya da daha çok kavramın ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki göstergelerle dile getirilmesi” olarak tanımlamıştır.

Mesela; **konak - koşak** Taranılan kaynaklarda *konak* ve *koşak* kelimeleri de *ses değişmelerinin* (~sound change) yol açtığı eş gösterenliliğe örnek olarak verilebilir.

Clauson (1972: 637), sözlüğünde *konak / konuk* (~konok) kelimesinin anlamlarını şöyle vermiştir: ‘eski bir dönemden beri hem (1); misafir kalmaya gelen kişi hem de (2) birinin (genellikle kısa bir süre için) yerleştiği yer; geçici konut’. Sevortyan sözlüğünde (1997: 55-56), *konak I* kelimesinin anlamını ‘misafir, geceleme, durma yeri’ olarak kaydetmiş, kökenini de *kon-* (*inmek, duraklamak*)’tan getirmiştir. Ona göre kelimenin eski biçimi, \*ko:-’dur. Doerfer (1967: III-1539), çalışmasında bu kelimeyi Moğol sonrası Türkçe yazılı metinlerde yer aldığından *Moğolcadan alıntı* olarak vermiştir. H. Eren (1999: 251), *konak* kelimesini ‘kundak çocuklarının başlarında oluşan kepek tabakası’ anlamında kaydettikten sonra Orta Türkçede başta oluşan kepeğe *kaljuk* (< \**kaljuk* ?) ve *kultık* adları verildiğini söylemiştir.

1928 yılında Latin alfabesine geçişle eski metinlerimizde sıkça geçen *geniz- damak-diş* *η*’si yazıda kaybolmuş, *gönül, beşiz, deniz* vs. kelimeler, *geniz-diş* /n/’siyle karşılanır olmuştur. Bu durum beraberinde zamanla ses değişmelerinin (~sound change) yol açtığı eş gösterenliliğin doğmasına sebep olmuştur: Mesela; bugün *misafir* anlamında kullanılan *konak* kelimesi ile ‘saçtaki kepek’ anlamındaki *koşak* kelimeleri aynı sesle işaretlendiği için bazı sözlüklerde (Sami 1985: 737) birbirine karıştırılmıştır. Bu kelimeler, Eski Oğuz Türkçesi metinlerinden GBTBİ’de *koşak* (296-a/9), MŞ’de *koşak* (40b/12), LME’de *koşak* (57b/7), ‘saç kepeği, başın derisinde oluşan küçük, beyaz pulcuklar’; IN’da *konak* ‘menzil, misafirhane’ (5804), ŞŞÇ’de *konak* ‘kalınan, oturulan yer’ (6531) biçimlerinde ayrı madde başlarında ve doğru biçimde verilmiştir.

<sup>4</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kâmile İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*. Ankara: TDK Yayınları, 1974, Kâmile İmer, *Türkiye’de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998; Üriel Heid, *Türkiye’de Dil Devrimi*, (Çev. Nejet Öztürk), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları 2001.

13) *Eş anlamlılık (~Synonymie)*: Kelimelerin sesleri arasında ilişki olmayan buna karşılık kavramların hemen hemen özdeş olduğu bir anlam bilimi terimidir. Eş anlamlılık, anlam değişmelerine dolaylı yünden bir katkısı vardır.

Mesela; **ayıtmak**, (**~eyitmek**, **aytmak**, **eytmek**, **etmek**, **itmek**) *Söylemek ~ dirmek / demek* *Söylemek, demek*; **balkımak**, (**~balk urmak**, **barkımak**) *Parlamak, parıldamak ~ yarı- Işımak, aydınlanmak*; **biti-** *Yazmak, kısmet etmek, takdir etmek ~ yazmak* *Nakşetmek, resmetmek, süsleyip bezemek*; **çekmek** *Çekmek ~ dartmak / tartmak* *Çekmek, tartmak*; **çokramak** *Kaynamak, fokurdamak ~ kayna-*; **değmek (II)** *Ulaşmak, erişmek ~ var-* *Varmak, ulaşmak, erişmek*; **depelemek / tepelemek ~ öldürmek vb.**

14) *Bulaşma (~Contamination)*: İki kelimenin cümle kuruluşunda rastlaşması sonucunda sözdizimsel kökenli; *morfo-fonemik*<sup>5</sup> farklılıklardan dolayısıyla *ses kökenli*; *morfo-semantic* farklılık dolayısıyla *anlam kökenli* olabilir. “Ya da sesçe birbirine yakın ve eşit foneme sahip iki kelimedenden birisinin diğerinin etkisiyle etkileyen kelimenin söylenişine uyması durumudur.

Mesela; *saban* “çift süren hayvanların koşulduğu demir uçlu tarım aracı” ~ *sapan* “iki ucu ip, ortası örme veya meşin olan bir taş atma aracı”, *direkt* (< Fr. direct) “dolaysız, aracısız” ~ *direk* “ağaçtan veya demirden yapılan uzun ve kalın destek”, *cirim* (< Ar. cirm) “hacim” ~ *cürüm* (< Ar. curm) “suç” (Tuna 1986-1987: 52) vb.

15) *Yanlış Kökenleme (~Köken Yakıştırma)*: Gerçekte yanlış kökenleme de dil biliminde bir *bulaşma* çeşididir. Bu durum, fazla bilgili olmayan kimselerin kelimeye gerçekle ilgisiz bir köken ve oluşum yakıştırması sonucunu veren bir karışıklıktır (Guiraud 1975: 64-80). Yanlış kökenlemeye *halk köken bilimi* ve *yerlileştirme* (Vardar 2002: 139) de denebilir.

Mesela; *Amazon* > *aman ne uzun*, *bayrak* > *bağrı ak*, *hançer* > *kan içer*, *sanatör* > *sen otur*, *cellat* > *kelle at* (Tuna 1986-1987: 54).

16) *Birleşme (~Unification)*: Ünsüzle biten bir kelimedenden sonra ünlü ile başlayan bir kelime yan yana geldiği zaman iki kelime birleşir ve bu iki kelime, tek bir kelime hâline dönüşür. Gramerde bu hâdiseye “birleşme” denir. İki kelimenin geçirdiği bu ses değişikliğinden sonra yeni şekil ise “kalıcı” olur.

Mesela; *şöyle* (<< uş+eyle), *şol* (<< uş+ol).

17) *Geçişme (~Crassis)*: Ünlüyle biten bir kelimedenden sonra ünlü ile başlayan bir kelime yan yana geldiği zaman ünlülerden birisi diğerinin içerisinde yutulur. Gramerde bu hâdiseye “geçişme” denir. Bu ses hâdisesinde, ikisi daima yan yana bulunan iki kelimenin geçirdiği değişikliklerden sonra yeni bir şekil oluşur ve iki kelime, tek bir kelime hâline dönüşür (Tuna, 1992: 43).

Mesela; *nasıl* (<< ne+asıl), *böyle* (<< bu+eyle), *ancak* (<< an+ça+ok), nesne (<< ne+i-se+ne < ne+er-se+ne).

<sup>5</sup> Bir ekleşme dizisinde, fonksiyonların ses değerlerinin hangi fonksiyonu karşıladığının ayırımına denir (Ayrıntılı bilgi için bk. Çiğdem Topçu, *Türkçede Sıfat-Fiil Kategorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

## B) Dil dışı sebepler

Ahanov, dil dışı sebepleri de beş grupta incelemiştir (2002: 106-108):

1) *Kavramın maddi şekli olan kelime, düşüncenin gelişmesiyle ilişkili olan kavramın gelişmesini de gösterir. Düşüncenin gelişmesine bağlı olan değişme süreçleri: Mesela; somuttan soyuta, soyuttan somuta, özelden genele veya genelden özele dönüşme (~özelleşme) ve kavramın ayrımlaşması (~differentiation) kelime anlamının gelişmesini doğrudan ve dolaylı yönden mutlaka etkiler.* 2) *Kelimenin kullanıma sahasının gelişmesi/değişmesi,* 3) *Kelime anlamının toplumun gelişmesi, iletişim ve üretim yönteminin değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenmesi söz konusudur.* 4) *Kelime anlamının işlevlik anlam yasasına bağlı olarak da değişmesi mümkündür. İşlevlik anlam yasası nesnelere (araçların) görev birliğine dayanır. Bir nesne veya araç, başka bir nesne veya aracın görevini gördüğünde, ikincisi işlev birliğine göre, başlangıçtaki nesnenin veya aracın adıyla adlandırılırlar.* 5) *Toplumun gelişmesi ve değişmesi sonucunda, yeni öğrenilen nesne ve durumları adlandırma, değişik yöntemlerle mesela; kelime anlamının değişmesi, yani kelimenin yeni anlama sahip olması biçiminde de gerçekleşebilir (Arslan Erol 2008: 86).*

Taradığımız metinlerden hareketle dil dışı sebepleri şöyle verebiliriz:

1) *Ödünçleme (~Loan Word):* Amerikalı dilbilimci Lehmann, *Historical Linguistic* kitabının “Semantic Change and Changes in the Lexicon” bölümünde söz varlığındaki semantik değişimin nedenlerinden birinin de *ödünçleme* olduğunu ifade eder. Dilin semantik bölümünde en önemli etki, diğer dillerin ve diyalektlerin yoğun baskısı ile gerçekleşir. Bu işlem, dilbilimcilerce ‘ödünçleme’ olarak da nitelendirilir. Ödünçleme, *kültürel bir yayılma, kültürlenme* olarak görülebilir. Bazı ödünçlemeler, -alıntı olarak bilinir-yabancı dilin fonemlerini gösterir. İngilizce *poet* “şair” örneğinde Fransızca fonemler, İngilizcede neredeyse tamamen kopyalanmıştır. İngilizcedeki son ödünçlemeler bu türdendir. Mesela; *oxygen, hydrogen, telephone* gibi kelimeler orijinal olarak telaffuz edilmesi düşünülen İngilizce seslerle Yunancadan ödünçlenen parçalardan yapılmıştır. Diğer ödünçlemeler doğal malzeme kullanılırken yabancı bir dilin morfemlerini kopyalar. Mesela; *manual* “elkitabı” olarak kısaltmasında yaşayan Latince *manuālis liber!*’in çevirisi *handbook* “elkitabı, kılavuz” gibi (1992: 254-278).

Akraba olan diller veya bir dilin lehçe ve şiveleri arasında alıp vermelerdir. Mesela; Moğolca *karanlık* kelimesi gibi. *Karanlık* kelimesinin kökeni konusunda yabancı ve yerli Türkologların farklı görüşleri vardır. Clauson, Poppe, Tuna ve Uzuntaş (Uzuntaş 2015: 175-182) kelimenin Moğolcadan alıntılandığını; Räsänen ve Doerfer ise Türkçeden Moğolcaya ödünç verilen kelimelerden biri olduğunu söylemiştir (Atmaca 2016: 781-782).

2) *Alıntı (Alien Word):* Kültürlenme ve teknolojideki gelişmeler sonucunda başka dillerden kelime ve ek alma durumudur. İngiliz dilbilimci Lyons, dildeki değişikliklerde en önemli sebeplerin *anoloji* ve *alıntı*’nın olduğunu, alıntıların da *kültürel yayılmanın* sonucunda oluştuğuna dikkat çekmiştir (1981: 317). Çoğu zaman bu kültürel yayılma kelimeyi alıntılamanın dilin aleyhine gelişir, onun kavram alanlarını olumsuz yönde etkileyerek kendinde var olan kelimelerin yitimine sebep olur ki, yeni alınan kelime, yanlışlıkla eski kelimenin anlam dairesine sokulur.

Mesela; bugün Standart Türkiye Türkçesinde Arapça *misâfir*~*müsâfir* ‘misafir eden, yoldan gelen, yolcu’ kelimesi Eski Türkçede çok sık kullanılan Türk dilinin öz malı olan *konuk* kelimesinin yerini almıştır. Ş. Sami, *Kâmûs-ı Türki*’de *konuk* kelimesinin bugün kullanılmıyorsa da canlandırılması çok gerekli olan kelimelerden biri olduğunu söylemiştir. Çünkü kullandığımız ‘misafir’ kelimesi, Arapçada ‘yolcu’ ve ‘seyyah’ demek olduğundan kelimenin ‘konuk’ anlamında kullanılması *galat*’tır (1985: 741). Aynı şekilde Eski Türkçede *ağı* kelimesi, ‘mal, zenginlik, hazine’ (mal, hazine’ ve Farsçadan ‘zengin’ kelimesinin alıntılanmasıyla kelime kullanım sahasından ayrılmıştır. *Tawar* kelimesi hem Eski Türkçede (Gabain 2003: 297) hem de Orta Türkçede Oğuzlar ve Uyanlarca (Atalay 1999: IV-586) ‘mal, mülk, davar’ anlamında anlam dairesi geniş kelimelerden biri idi. Ancak günümüzde kelimenin anlam dairesi alıntı dillerin tesiriyle çok küçülmüş yalnızca küçükbaş hayvanları; yani ‘koyun ve keçi sürüsü’ için kullanılır olmuştur. Hatta bugün aynı kelime, Akdeniz bölgesinde yalnızca ‘kıl keçisi’ için kullanılmaktadır.

## SONUÇ

Dildeki anlam değişimleri genellikle çok uzun bir süreçte gerçekleşir. Özellikle Türk dili gibi değişimin ve gelişimin çok yavaş gerçekleştiği dillerde ise bu süreç yüzyıllar içerisinde meydana gelir. Anlam değişimlerinin nedenleri, pek çoktur. Ancak dildeki bu değişimler yukarıda da belirtildiği gibi temelde iki başlıkta toplanabilir: 1. *Dil içi sebepler*, 2. *Dil dışı sebepler*. Bu sebepler içerisinde dil içi sebepler, her zaman “birinci” sırada yer alır. Çünkü dil, değişimi ve gelişimi ilkin kendi organik sistemi içerisinde ve belli kurallar dâhilinde gerçekleştirir. Dil dışı sebepler ise genellikle “ikinci” sırada yer alır ve dil içi sebeplerle doğrudan ilgilidir.

Dildeki değişimlerin dil içi sebepleri şunlardır: 1. *Dilde en az çaba kanunu* 2. *Anlam genişlemesi (~Semantic extension)* 3. *Genelleşme (~Generalisation)* 4. *Anlam Daralması (~Semantic restriction)* 5. *Özelleşme (~Specialisation)* 6. *Aktarmalar* 7. *Argo (~Argot)* 8. *Tabular ve Örtmeceler (~Taboo and Evfemizm)* 9. *Anlam İyileşmesi (~Melioration)* 10. *Anlam Kötüleşmesi (~Pejoration)* 11. *Toplumda görülen ani değişimler* 12. *Eş gösterenlilik (Homonymy)* 13. *Eş anlamlılık (~Synonymie)* 14. *Bulaşma (~Contamination)* 15. *Yanlış Kökenleme (~Köken Yakıştırma)* 16. *Birleşme (~Unification)* 17. *Geçişme (~Crassis)*.

Anlam değişimelerindeki dil içi sebeplerde kelimelerin *anlam dairesindeki genişlemeler, aktarmalar ile toplumda görülen ani değişimler ve gelişmeler* diğer başlıklara göre daha etkilidir.

Dildeki değişimlerin dil dışı sebepleri ise şunlardır: 1. *Ödünçleme (~Loan word)*, 2. *Alıntı (Alien word)*. Anlam değişimelerindeki dil dışı sebeplerde *alıntıların etkisi ve dile katkısı* ödünçlemelerden daha fazladır. Çünkü bilimsel buluşlar, teknolojideki gelişmeler/değişimler, global iletişim ve uluslararası sosyal hareketler dilleri doğrudan etkiler. Bu etki, kimi zaman dil için istenilen ve olumlu yönde kimi zaman da olumsuz ve istenmeyen bir yönde karşımıza çıkabilir. Ayrıca teknolojiyi üreten dil, diğer dilleri de etkisi altına kolaylıkla alabilmektedir. Bazı milletler ısrarcı olup (özellikle Almanca ve Rusça gibi diller) teknolojiyi üreten dile karşı kendi kelimelerini ortaya koysa da bu konuda çok az muvaffak olabilmektedirler.



### TARANILAN KAYNAKLAR VE KISALTMALARI

**AKOsman YILDIZ**, *Ahvâl-i Kıyâmet (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*, Şûle Yayınları, İstanbul 2002.

**BLFikret TURAN**, *Eski Oğuzca Sözlük Bahşayış Lügati (Dil bilim İncelemesi, Metin, Sözlük, Tıpkıbasım)*, Bay Yayıncılık, İstanbul 2001.

**BİM. Mehdi ERGÜZEL**, *Bâz-Nâme-i İndî (Kitabü Bâz-Nâme-i İcâd-ı Mücerreb) (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Dizin)*, İstanbul 2007.

**DK Muharrem ERGİN**, *Dede Korkut Kitabı II*, TDK Yayınları, Ankara 2009.

**DSDerleme Sözlüğü**

**GBTBİ Zekiye Gül ELBİR**, *Sâlih bin Nasrullâh (İbn Sellum el- Halebî) Gâyeti'l-Beyân fî Tedbiri Bedeni'l-İnsân (Giriş- İnceleme- Metin- Dizin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ 2000.

**GNZeki KAYMAZ**, *Âşık Paşa Garib-Nâme (Dil Özellikleri- Kısmi Transkripsiyon-Söz Dizini)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Malatya 1989.

**GTMustafa ÖZKAN**, *Mahmud bin Kâdî-i Manyas Gülistan Tercümesi*, TDK Yayınları, Ankara 1993.

**HFNHatice ŞAHİN**, *Hatipoğlu Ferah-Name Dil Özellikleri-Metin-Sözlük*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Malatya 1993.

**INSedit YÜKSEL**, *Mehmed Işk-Nâme (İnceleme-Metin)*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965.

**İMHasan YÜKSEL**, H. İbrahim DELİCE, İ. Hakkı AKSOYAK, *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin, İslamî'nin Mesnevisi*, Sivas 1996.

**Kâmûs-ı Türkî Temel Türkçe Sözlük (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş)** Topkapı, İstanbul 1985.

**KİGMuzaffer AKKUŞ**, *Kitab-ı Gunya (İnceleme-Metin-İndeks Tıpkı Basım)*, TDK Yayınları, Ankara 1995.

**KT Ahmet TOPALOĞLU**, *Muhammed Bin Hamza, XV, Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi, 2. Cilt (Sözlük)*, KB Yayınları, İstanbul 1978.

**LME Sibel MURAD**, *Derviş Siyâhî, Lârendevî Lügat-ı Müşkilât-ı Eczâ*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2009.

- MM** Halil ERSOĞLU, *Lokmanî Dede Menâkab-ı Mevlâna*, TDK Yayınları, Ankara 2001.
- MNHS** Mehmet Ünal ŞAHİN, *Mu'min Bin Mukbil Miftâ:ü'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr*, (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malatya 1994.
- MŞ**Zafer ÖNLER, *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahab-ı Şifa*, Simurg Yayınları, İstanbul 1999.
- MT**Zeynep KORKMAZ, *Sadru'd- dîn Şeyhoğlu Marzûbân-nâme Tercümesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.
- PNM**. Mehdi ERGÜZEL, *İbn-i Nasuh Paşa Pârs-nâme*, TDK Yayınları, Ankara 2009.
- SAKT** Murat KÜÇÜK, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*, TDK Yayınları, Ankara 2014.
- SN**Cem DİLÇİN, *Süheyl ü Nev-Bahâr (inceleme-metin-sözlük)*, TDK Yayınları, Ankara 1991.
- ŞHŞ**Faruk K. TİMURTAŞ, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin'i (İnceleme- Metin)*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980.
- ŞŞÇ** Zuhâl KÜLTÜRÂL, Latif BEYRELİ, *Şerîfî Şehnâme Çevirisi*, TDK Yayınları, Ankara 1999.
- TAŞ**aban DOĞAN, *Terceme-i Akrahâdîn Sabuncuoğlu Şerefeddin (Giriş- İnceleme-Metin- Dizinler)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Sakarya 2009.
- TAB**Yakup KARASOY, *Tutmacı Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*, Palet Yayınları, Konya 2009.
- TAS XII**. *Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanımlarıyla Tarama Sözlükleri (I. Cilt 1995), (II. Cilt 1996), (III. Cilt 1996), (IV. Cilt 1996), (V. Cilt 1996), (VI. Cilt 1996)*, TDK Yayınları, Ankara 1996.
- TİKT**Muhammed YELTEN, *Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (Giriş-İnceleme- Metin-Sözlük)*, TDK Yayınları, Ankara 1998.
- TİKT (A)** Arslan TEKİN, *Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (4. cilt 1. kısım) Dil Özellikleri, Metin-Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1998.
- TMM**Mustafa ARGUNŞAH, *Muhammed b. Mahmud-ı Şirvânî, Tuḥfe-i Murâdî (İnceleme-Metin-Dizin)*, TDK Yayınları, Ankara 1999.
- YZO**Osman YILDIZ, *Şeyyâd Hamza Yûsuf u Zelîhâ (Destân-ı Yûsuf) Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler*, Akçağ Yayınları, Ankara 2008.

## DİĞER KISALTMALAR

**Ar.**Arapça

**Çev.**Çeviren

**EOT**Eski Oğuz Türkçesi

**Fr.**Fransızca

**TST**Türkçe Sözlük

## KAYNAKÇA

Ahanov, Käken. *Til Biliminiñ Negizderi*. Almatı: Joqarı oquv ornındarınıñ qavımdastıqı “Kitap” baspa üyi, 2002.

Aksan, Doğan. *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları, 1999.

Atalay, Besim. *Divanü Lügat-it Türk Dizini “Endeksi” IV.*, Ankara: TDK Yayınları, 1999.

Atmaca, Emine. *Eski Oğuz Türkçesinden Türkiye Türkçesine Söz Varlığı ve Anlam Değişmeleri*. Konya: Palet Yayınları, 2016.

Baylon, C. - Fabre, P. *La Sémantique*. Paris: Nathan, 1978.

Bayrav, Süheyla. *Yapısal Dil Bilimi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.

Bloomfield, Leonard. *Language*. Usa: 1933.

Clauson, Sir Gerhard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. London: Oxford University Press, 1972.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2001.

Doerfer, Gerhard. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I-IV (TMEN)*. Wiesbaden: 1963-1975a.

Doerfer, Gerhard. *II Türkische Elemente, alif bis tâ*. Wiesbaden: 1965b.

Doerfer, Gerhard. *III ditto jim bis kâf*. Wiesbaden: 1967c.

Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bulak Neşriyat, 1999.

Erol, Hülya Arslan. *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri*. Ankara: TDK Yayınları, 2008.

- Gabain, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri*. (Çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları, 2003.
- Guiraud, Pierre. *Anlambilim*. (Çev. Berke Vardar). Ankara: Gelişim Yayınları, 1975.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Güngör, Ahmet. "Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözcük Üzerine". Erzurum: *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S: 29 / Yıl: 12, 2006.
- Humboldt, Wilhelm von. *Gesammelte Schriften*. Berlin: 1907.
- Korkmaz, Zeynep. "Dilde 'Doğal Gelişme' ve 'Devrim' Açısından Türk Dil Devrimi", (Bu makale [http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/zeynep\\_korkmaz\\_dil\\_devrimi.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/zeynep_korkmaz_dil_devrimi.pdf) sitesinden alınmıştır. (Erişim tarihi: 30.04.2017))
- Lehmann, Winfred Philipp. *Historical linguistics: An Introduction*. London: third edition published 1992 by Routledge 11, New Fetter Lane, 1992.
- Lyons, John. *Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. (Çev. Vural Ülkü). Ankara: TDK. Yayınları, 2011.
- Sami, Şemsettin. *Kâmûs-ı Türkî. (Temel Türkçe Sözlük (Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş))*. İstanbul: Topkapı, 1985.
- Sapir, Edward. "The Status of Linguistics as a Science". *Language*, Volume 5, No. 4, Aralık 1929.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev. Berke Vardar). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Sav, Bahattin. "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", Ankara: *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2003, Volume: 23, Sayı: 1: 147-166.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev. Berke Vardar). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Sevortyan, E. V. *Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazukov*. Moskova: I (1974), II (1978), III (1980), IV (1989), V (1997), VI (2000).
- Topçu, Çiğdem. *Türkçede Sıfat-Fiil Kategorisi (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Tuna, Osman Nedim. *Türk Dilbilgisi (Fonetik ve Morfoloji)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Ders Notları, 1986a.

Tuna, Osman Nedim. *Türk Dilbilgisi Fonetik-Morfoloji-Yaşayan Türk Lehçeleri Ders Notları*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Ders Notları, 1986-1987b.

Tuna, Osman Nedim. *Ders Notları 3 Türk Dilbilgisi (Fonetik ve Morfoloji)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 1992c.

Uzuntaş, Hülya. “Karangu (Y) > Karañu Kelimesi Moğolca mı, Türkçe mi?”. Ankara: *Gazi Türkiyat*, Güz 2015/17: 175-182.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: ABC Kitabevi, 2002.

## BERGAMA EFSANELERİ ÜZERİNE İŞLEVSEL BİR İNCELEME

### A FUNCTIONAL STUDY ON BERGAMA LEGENDS

Esra ÇAM\*

Sevgi DAL\*

#### Özet

Köklü bir tarihi geçmişe sahip İzmir'in Bergama ilçesi efsaneler açısından zengin bir yöredir. Bergama'nın köklü tarihi ile yoğrulmuş edebi ürünlerden olan efsaneler yöre halkı tarafından hala canlı bir şekilde anlatılmaktadır.

Bergama Efsaneleri Üzerine İşlevsel Bir İnceleme adlı çalışmamız İzmir'in Bergama ilçesinin merkez ve köylerinde yapılmış olan beş efsane derlemesi ve onların incelemesinden oluşmaktadır. Yörede yapılan derleme çalışmaları sonucunda Güzellik Ilıcası Efsanesi, Kız Türbesi Efsanesi, At Dede-Yalınayak Dede Efsanesi- Geyikli Dede Efsanesi, Paşa Ilıcası Efsanesi, Haylazlar Kayası Efsanesi, Kaynarca Efsanesi elde edilmiştir. Bu çalışmamızda Paul Magnarella "İşlev Kuramı"ndan hareketle derlemiş olduğumuz efsanelerde 1.Ruhsal Fonksiyon, 2. Yaratılış Kehanet, 3. Kurumsal Fonksiyon, 4. Pratik Uygulamalar işlevlerinden faydalanılmıştır. İkinci inceleme yöntemi olarak da Bilge Seyidoğlu'nun "Erzurum Efsaneleri" adlı çalışmasında tespit etmiş olduğu 1. Gelenek-Göreneklere Koyucu Olmaları,2. Topluma Yön Vermeleri,3. Oluşturdukları Yere Anlam Kazandırmaları, 4. Koruyucu ve Sağaltıcı İşlevleri doğrultusunda incelmemiz yapılmıştır. Ve son olarak Bascom'un halk edebiyatı ürünlerinin işlevlerini açıklamak için kullandığı 1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi, 2. Toplumsal Kurumlara Ve Törenlere Destek Verme İşlevi, 3. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi, 4.Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bergama, Efsane, İşlev

#### Abstract

Has a deepy rooted history and is rich in terms of legends of İzmir's Bergama county. The legends of literary products kneaded with Bergama's deep rooted history are

\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,esracamege@gmail.com

\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,sevgidal92@gmail.com

still vividly described by the local people. Our work called “Bergama Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme” consists of five legendary collections made in the center and villages of the Bergama district of İzmir and their examination. As a result of the compilation studies made in the region, Güzellik Ilıcası Legend, Kız Türbesi Legend, At Dede-Yalınayak Dede - Geyikli Dede Legend, Paşa Ilıcası Legend, Haylazlar Kayası Legend, Kaynarca Legend have been obtained. In our work we have compiled with the motive of “the theory of function” in myths 1. Mental function 2. Generation prophecy 3. Institutional function 4. Practical applications functions were used. As the second method of examination, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu’s which is traditionally determined by his work, has been made without examining the direction of collecting, giving meaning to the constitution, protective and healing functions. And finally the function of Bascom to explain the functions of the products of folk literature 1. Functional functionalization and goodwill function 2. Support of social institutions and ceremonies 3. Function of education and culture transfer to younger generations 4. Social and repressive function.

**Keywords:** Bergama, Legend, Function

Eski çağlardan beri söylene gelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen ve toplumların merakını karşılayarak inandırıcı güce sahip olan, nesir şeklindeki anlatımlar olarak tanımladığımız efsanelerin icrası için kişi, yer, zaman açısından bir sınırlama yoktur. Rayman’a göre efsaneler, var olduğu toplumun iç dünyasında oluşan ortak yargıların dışa yansımada bir ayna konumundadır. Onlarda toplumun ortak bağları ortak düşünceleri gizlidir. (Rayman 2003) B. Malinowski, efsanelerin güvenilir tanıklıkta bulunmak ve toplumsal ihtirası doyurmak için anlatıldıklarına dikkat çekmiş. Mit, masal ve efsaneyi anlatılış amaçlarına ve işlevlerine göre değerlendiren Malinowski efsanenin olağandışı bir gerçeklikle yüz yüze gelmekten doğduğunu da ifade etmiştir. (Oğuz vd 2011: 142) Efsaneler, toplumda uyarıcı bir işleve sahip olmasından toplum bütünlüğünü sağlamasına kadar birçok önemli role sahiptir. Prof. Dr. Paul Magnarella, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu, William R. Bascom gibi bilim insanları bu noktalara değinerek işlevsel incelemelerde bulunmuşlardır.

Prof. Dr. Paul Magnarella, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi’nde Folk Customs In The Traditional Turkish Home: Their Meaning and Function adlı bildirisinde geleneksel ev ritüeli ve inançlarında dört ana işlevden bahsetmektedir. Bizim de Bergama efsaneleri üzerinde uygulayacağımız işlevler şu şekildedir:

1. Ruhsal İşlev
2. Yaratılış- Kehanet İşlevi
3. Kuramsal İşlev
4. Pratik İşlev (Magnarella 1982: 330)

Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu’nun Erzurum efsaneleri üzerine yapmış olduğu inceleme sonucunda efsaneleri fonksiyonlarına göre:

1. Gelenek ve görenekleri korurlar.
2. Topluma yön verirler.
3. Teşekkür ettikleri yere mana kazandırırılar.
4. Koruyucu ve tedavi edici rolleri vardır. (Seyidoğlu 1985:199)

William R.Bascom da ise

- 1.Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi.
- 2.Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi
- 3.Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi

4.Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi (Ekici 2015: 124) şeklinde dört ana başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu işlevler İzmir'in Bergama ilçesinde yapmış olduğumuz derlemeler sonucunda elde edilen efsaneler üzerinde uygulanacaktır.

### **I. Kaynarca Efsanesi**

Bir gün dedenin biri, köyde yaşayan halktan ekmek ister. Orada bulunan tüm evlerin kapısını çalarak çok aç olduğunu belirtir. Ancak hiç kimse ona ekmek vermez. Dede, en son bir hamile kadından bir parça ekmek ister. Kadın, fırından çıkan ekmeği beklemesini söyler ve pişen ekmekten dedeye bir somon verir. Dede genç kadına kendisiyle birlikte gelmesini ve arkasına bakmamasını söyler. Genç kadın, dedeye uzaklaşırken, köyden yükselen sesleri merak ederek arkasına döner ve köyün kaynararak battığını görür. Dedeye vermiş olduğu sözü tutmadığı için orada taş kesilir. Günümüzde o taş hala varlığını korumaktadır ve dönem o mevkiden buharlar çıktığı görülür.

### **II. Güzellik Ilıcası Efsanesi**

Bergama'da yaşayan bir kız vardır. O kızın elinde, yüzünde yaralar olduğu için halk tarafından dışlanır. Kız, Ilıca taraflarında yalnız yaşamaya başlar ve orada bulunan sudan elini, yüzünü her gün yıkarmış. Bir gün oradan geçen kralın oğlu, o kızı görüp aşık olur ve kızı alarak ailesinin yanına götürür. Kızın güzelliğine hayran olan insanlar, bu güzelliğinin sebebini sorarlar. Kız, kendisinin aslında çok çirkin olduğunu, kalmış olduğu yerde bulunan suyla yıkandıkça iyileşip güzelleştiğini söyler. Daha sonra halk arasından yaralı ve hasta olan kişilerin de orada şifa bulup, güzelleştiği rivayet edilir. Orada bulunan suyun şifa verici ve güzelleştirici etkisi olduğuna inanılır ve Güzellik Ilıcası adıyla anılır.

### **III. . Kız Türbesi Efsanesi**

Bergama eski Topçu Kışlası mevkiinde yer alan türbe ile ilgili bir efsane bulunmaktadır. Bu efsane şöyledir:

Kışla mevkiinde yaşayan bir kız varmış. Evinin bahçesini süpürürken düşman tarafından ok atılması sonucunda kız, göğsünden vurularak ölmüş. Komşuları tarafından vurulduğu yere gömülmüş. Ancak gömüldüğü yer askeriye kışlası sınırında olduğu için



mezar başka yere taşınmak istenmiş. Ne kadar kaldırmak istenilse de başarılı olunmamış, her kazmayı vuruşlarında yere düşmüşler. Buna inanmayanlar da mezarı kaldırmaya çalışmışlar fakat ve başarılı olamamışlar. Bunun üzerine orada yatan kızın kutsallığına inanılarak, bir türbe yapılmasına karar verilmiş ve bu türbe o günden sonra insanların hayırlar yaptığı, mevlitlerin okunduğu bir yer haline dönüşmüş. Türbe, günümüzde de Kız Türbesi olarak anılmaktadır.

#### IV. At Dede , Yalınayak Dede ve Geyikli Dede

Kurfalı Dedesi olarak bilinen At Dedesi, Yalınayak Dede ve Geyikli Dede kendi aralarında hangisinin daha üstün olduğuna dair tartışılmış. Yalınayak Dede bir gün At Dedesi ve Geyikli Dedeyi Çandarlı'ya davet etmiş. Peçe takmadan dolaşan kadınları gören dedeler, kadınlardan etkilenmiş. Ellerinde bulunan ateşler, ellerini yakmış. Yalnızca Yalınayak Dedenin elleri yanmamış. Bunu gören At Dedesi ve Geyikli Dede, Yalınayak Dedesinin kendilerinden daha üstün olduğunu kabul etmişler. Ayrıca Yalınayak Dede'nin çakısıyla kayayı delerek kuyu yaptığı rivayet edilir.

Günümüzde Yalınayak Dedesinin türbesi, erkek çocuğu isteyen kadınların dua etmek ve başka dilekleri olanların mevlüt okutup kurban kestikleri bir yer olmakla birlikte Hıdırellez'de toplu olarak gidilip dualar edilerek hayırlar yapılmaktadır. Ritüel olarak halk At Dedesi de hasta olan atları ya da atların yularlarını, gemliklerini mezarın etrafında üç ya da yedi kez döndürerek atları iyileştirdiğine inanılmaktadır.

#### V. Haylazlar Kayası Efsanesi

Bergama'nın Kozak yaylasında Haylazlar kayası olarak bir kaya bulunmaktadır. Bu kayanın efsanesi şu şekildedir:

Bergama kralının bir kızı varmış. Kralın kızı bir gün bir oğlana aşık olmuş fakat babası, oğlanın kral olmamasından dolayı kızını oğlana vermemiş. Kız, ailesine oğlanı sevdiğini söyleyerek kayanın bulunduğu yere intihar etmeye gitmiş. Kayanın üstünde üzüntüsünün hafiflediğini hissederek intihar etmekten vazgeçmiş. Bergama'ya döndüğünde ise ailesinin onayı ile oğlan ile evlenmiş. O günden sonra evlenme isteği olanlar, sevdalılar oraya giderek dileklerde bulunmuş ve insanlar manevi olarak rahatladıklarını hissetmişlermiş .

#### I.İşlev İncelemesi (Magnarella)

fsane no	Adı	1.Ruhsal Fonksiyon	2.Ya ratılış-Kehanet	3.Ku ramsal Fonksiyon	4.Pr atik İşlev
	Kaynarca Efsanesi	Ermişlik kültü,bölgeden buhar	Yok	Yardımlaşma mesajı içerir ve büyüklere	Yok

		çıkması		karşı davranışları etkileme	
	Güzellik İlıcası Efsanesi	Yok	Yok	Yok	Sorun giderici
	Kız Türbesi Efsanesi	Mezarlığın türbeye dönüşümü	Yok	Yok	Yok
	At Dede-Yalınayak Dede ve Geyikli Dede Efsanesi	Ermişlik kültürü	Yok	Hıdır ellezde toplu ziyaret yapılması	İnanca dayalı sağaltma
	Haylazlar Kayası Efsanesi	Yok	Yok	Yok	Psikolojik rahatlama

## II.Toplumsal Boyut İncelemesi (Bilge Seyidoğlu)

fsane no	A dı	1.Gelenek ve Görenek Koyucu	2.Tiplula Yönerme	3.Mekana Manalandırma	4.Koruyucu ve Sağaltıcı
	Kaynarca Efsanesi	Yok	Yarıdımlaşma ve büyüklere saygı.	Kayanın bölgeye anlam kazandırması.	Yok
	Güzellik İlıcası Efsanesi	Yok	Yok	Suyun olumlu etkisi.	Suyun şifalı olduğuna inanılması
	Kız Türbesi Efsanesi	İnsanların mevlit okuttuğu, namaz kıldığı bir yer haline	Mezara saygı	Mezarın kutsallık kazanması.	Mezarın korunması

		dönüşmesi,ağaca bez bağlanması			
	A t Dede- Yalınayak Dede ve Geyikli Dede Efsanesi	Hıdırell ez'deki törenlerde Yalınayak Dede'nin ziyaret edilmesi,At Dede mezarı etrafında oluşan ritüel.	Yok	Yalına yak Dede'nin mezarının türbeye dönüşmesi.	Sağaltma inancı, dileklerin gerçekleşmesi
	H aylazlar Kayası Efsanesi	Yok	Sev en çiftlerin hoşgörüsüyle karşılansması gerektiği.	Kayarı n anlam kazanması	Psikolojik ,sağaltıcı işlev

William R. Bascom'un İşlevsel modeline göre Bergama efsanelerini incelediğimizde Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi, At Dede-Yalınayak Dede ve Geyikli Dede efsanesinde Hıdırellez günlerinde karşımıza çıkmaktadır. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi Kaynarca efsanesinde, ihtiyacı olanlara yardım etme ve büyüklere saygı şeklinde görülmektedir. Sonuç olarak Prof. Dr. Paul Magnarella, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve William R. Bascom'un tespit etmiş olduğu işlevler, derlemiş olduğumuz Bergama efsanelerinde tespit edilmiştir.

#### **Kaynak Şahıslar**

Ayşe Saygın, 59, ortaokul, evli, Bergama. Derlenen efsaneler: Kaynarca, Güzellik İlicası, Kız Türbesi, Haylazlar Kayası Nefise Akşamcı, 48, ilkokul, evli, Kurfalı. Derlenen efsaneler: At Dede,Yalınayak Dede, Geyikli Dede Efsanesi

#### **KAYNAKLAR**

1.Ekici,Metin (2015). Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri. 6.Baskı. Ankara : Geleneksel.

2. Magnarella, Paul (1982). Folk Customs in the Traditional Turkish Home. Their Meaning and Function. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. Ankara

3.Oğuz, Öcal vd. (2011). Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Ankara: Grafiker

4.Seyidoğlu, Bilge (1985). Erzurum Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme. Ankara:  
Ankara Üniversitesi Basımevi

## ALMAŞ, ALMAŞ- VE ALMAŞIK KELİMELERİNİN KÖKENİ ÜZERİNE

### ON THE ORIGIN OF WORDS OF THE ALMAŞ, ALMAŞ- VE ALMAŞIK

Ferdi GÜZEL\*

#### Özet

Almaş- fiili Türkçenin eski kelimelerinden biridir. İlk defa 15. yüzyıl Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden Ferec Ba'de's-Şidde'de görülen bu kelime bugün çağdaş Türk lehçelerinin birçoğunda varlığını korumaktadır. Başta *almaşık* olmak üzere çağdaş Türk lehçelerinde *almaş-* fiilinden pek çok kelime türetilmiştir. -mAş- eki Türkçede nadir görülen bir ek olduğu için kelimenin yapısı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüş, kelimenin al- fiili ile ilgisi hakkında tereddütler dile getirilmiştir. Fiilden isim yapan -(I)m, isimden fiil yapan +A- fiilden fiil yapan -ş- eklerinin birleşmesi ile oluşan bu nadir ek, Türkiye Türkçesinde sarmaş- ve karmaş- fiillerinde de bulunmaktadır. Tarihi ve çağdaş lehçelerde de birkaç kelimedede görülen bu ek Türkiye Türkçesi ağızlarında daha işlektir. Gerek -mAş- ekinin başka kelimelerde görülmesi gerekse çeşitli Türk lehçelerinde al- fiilinden farklı yapım ekleri ile türeyen benzer anlamdaki kelimeler, almaş- kelimesinin al- fiilinden türediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. “nöbetleşmek, birbirinin yerini almak” anlamı da göz önünde bulundurulunca kelimenin al- fiilinden -mAş- eki ile türediğine dair bir şüphe kalmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Etimoloji, almaş-, almaşık, -mAş- eki.

#### Abstract

*Almaş-* is one of the old word of Turkic. This word, which first appeared in the 15th century Old Anatolian Turkish texts Ferec Ba'de's - Şidde, today preserves it's presence in most of the contemporary Turkish dialects. About to be mainly *almaşık*, many words have been derived from the verb of *almaş-* in the contemporary Turkish dialects. There are some opinions and doubts about the structure of word which is rarely seen in Turkic. This rare suffix occurs with the combination of -(I)m, +A- and -ş- suffixs. Also exists in the verbs of *sarmaş-* and *karmaş-* in the Turkish of Turkey. This suffix, which is seen in few words in historical and contemporary dialects, is more common in Turkish dialects. The suffix of -mAş- is seen in other word and the verb of *al-* is derivated many similar word in different Turkish dialects. There is no doubt that the *almaş-* is derived with -mAş- suffix from the verb of *al-*.

---

\* Yrd. Doç. Dr.; Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, guzferdi@hotmail.com.

**Keywords:** Etymology, almaş-, almaşık, the suffix of -mAş-

## Giriş

Yapısı hakkında farklı görüşler bulunan almaş ve almaşık kelimeleri Türkiye Türkçesinde genellikle çeşitli bilim dallarında terim olarak kullanılmaktadır (bk. TDK, Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bilimsanat&view=bilimsanat](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&view=bilimsanat), 20.04.2017). Almaş kelimesi Türkçe Sözlük'te "1. isim İki veya daha çok şeyin sıra ile değiştirilerek kullanılması veya kendiliğinden değişerek çalışması, keşikleme, münavebe. 2. mantık Birinin doğru olması ötekinin yanlışlığını gerektiren iki önermenin oluşturduğu sistem." şeklinde yer almaktadır. Almaşık ise "1. sıfat İki veya daha çok şeyin sıralanmasında karşılıklı değil, aralıklı olarak sağda ve solda yerleşmiş olan. 2. Almaşlı olarak işleyen, mütenavip, alternatif." biçiminde tanımlanmıştır (TDK, 2005: 81).

Almaş kelimesi Türkiye Türkçesinde ilk defa "becayış" kelimesine karşılık olarak Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu'nda kullanılmıştır (TDK, 1935: 14). Almaşık kelimesi ise ilk defa 1942'de Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü'nde "mütenavip, alternatif" için kullanılmış, kelime aynı biçimde daha sonra TDK tarafından hazırlanan başka sözlüklerde de yer almıştır (Bayar, 2006: 33).

Almaş- fiili Türkiye Türkçesinde tek başına kullanılmamaktadır. Fakat almaşık kelimesinin yanı sıra bu gövdeden *almaşım* "Bazı dillerin şekillenişinde bir kelimedeki bir veya birkaç ses ögesinin uğradığı çeşitlenme." (TDK, 1949: 12) ve *almaşma* "Eşsüremlî iki biçim dizisinde düzenli değişimler gösteren iki ses ya da ses öbeği arasında bulunan bağımlılık." (Vardar, 2007: 16) terimleri de türetilmiştir.

## 2. Almaş, Almaş- ve Almaşık Kelimelerinin Yapısı Hakkındaki Görüşler

Räsänen, almaş- kelimesini al- fiiline bağlamış fakat kelimenin yapısı hakkında bir açıklama yapmamıştır (VEWT: 14-15).

Sevortyan, almaş ismini "\*al- + pekiştirme, kuvvetlendirme eki -ma- + fiilden isim yapma eki -ş", almaş- fiilini ise "al- + -ma- + işteşlik eki -ş-" biçiminde çözümlenmiştir (ESTY-I: 138).

Nişanyan, almaşık kelimesini '*almaş+ık*' şeklinde göstermiş, kelimenin Kırgız Türkçesinden alıntılandığını iddia etmiştir. Yazara göre etimolojisi açık olmayan bu kelimenin al- fiiliyle ilişkilendirilmesi keyfidir (SS: 19).

Ferec Ba'de'ş-Şidde'deki almaş- kelimesine "değişmek, nöbetle kullanmak" anlamını veren Tietze, kelimenin yapısı hakkında bir yorum yapmamış, kelimenin çağdaş lehçelerin bir kısmında aynı anlamda kullanıldığını belirtmekle yetinmiştir (TTL: 137).

Eren ve Gülensoy'un etimolojik sözlüklerinde almaş, almaş- ve almaşık kelimeleri yer almamaktadır (TDES: 9, KBS: 67).

Banguoğlu (2004: 293-294) ve Korkmaz (2003: 129) almaşık kelimesinin almaş-filinden, almaş- fiilinin de al- fiilinden türediğini göstermişlerdir. Ganiyev'e göre de almaş- fiili, al- kökünden -mAş- eki ile türemiştir (2013: 170).

### 3.Tarihî ve Çağdaş Lehçelerde Almaş ve Almaş-

Almaş- fiili ilk defa eski Anadolu Türkçesi metinlerinden Ferec Ba'de'ş-Şidde'de geçmektedir: "*Almaşı dolaşı değişi bindiler, yüz 'azâbıla kırsra geldiler.*" (Hazai ve Tietze, 2006: 237). Budapeşte nüshasındaki "almaşı dolaşı değişi" yerine Laleli nüshasında "almaşı değişi" kullanılmıştır (Hazai ve Tietze, 2006: 240).

Almaş ve almaş- çağdaş Türk lehlerinin pek çoğunda görülmektedir. Aynı kökten türeyen bu kelimeler özellikle Doğu ve Kuzey grubu Türk lehçelerinde çok yaygındır (ESTY-I: 138). Krgz. almaş "nöbet, münavebe", almaş- "nöbetleşmek, değişmek, başka bir şekle girmek", almaşıl- "değiştirilmiş olmak, birinin yerine başkası koyulabilmek", almaşın- "değişmek, başka şekle girmek", almaştır- "değiştirmek, başka şekle sokmak; gizlice değiştirmek; birinin yerine başkasını koymak", almaşuu "trampa, mübadele" (KrgzS: 29), Uyg. almaş "nöbet, sıra, değişme", almaş- "nöbetleşmek, değişmek", almaştır- "değiştirmek" (YUTS: 11), Özb. almaş- "değişmek, takas yapmak, karşılıklı alışverişte ve değişimde bulunmak", almaştir- "karşılıklı değiştirmek, takas etmek, yer değiştirmek", almaşış "alışveriş, değişme, takas" (ÖTS: 30), Kum. almaşdır- "değiştirmek, mübadele etmek", almaşınıw "değişiklik, değişme, başkalaşma" (KumTS: 33), Kzk. almasuv "sırayla durmak, nöbetleşmek, birinin yerine bir oturmak", almasıruv "değiştirmek" (KzkTS: 14), almasuvçı "yerine geçen, değişen kimse" (KzkTTS: 42), Krç. almaş- "değişmek, bölünmek, parçalanmak", almaşdır- "değiştirmek", almaşuv "bölünme, değişme, parçalanma" (KMTS: 81), Tat. almaş "vardiya; halef; yedek; seçenek, alternatif; değişken, kararsız", almaştır- "değiş tokuş etmek, değiştirmek; bir şeyin yanına başka bir şey almak; birisini işten çıkarıp yeni birini almak; yenilemek" (KTTS: 25), almaşlı "sıralı, değişikli", almaşsız "değiştirilmesiz; daimi", almaştırgısız "değiştirilemez", almaştırlıklı "değiştirilebilir" almaşın "(kendi kendine) değişmek", almaşını "değişme", almaşınıuçan "değişken" (TTS: 27).

Almaş, Türk lehçelerinin bir kısmında "zamir" için kullanılan bir terimdir: Özb. almaş, Uyg. almaş, Tat. almaşlık, Başk. almaş, Krç. almaş (Görsoy-Naskali, 1997: 85).

Türkiye Türkçesi ağızlarında almaş- fiilinden türeyen şu kelimeler yer almaktadır: almaşık "değiştirerek kullanmak üzere çifte veya arabaya koşulan yedek hayvan" (DS: 227), almaşıklı "nöbetleşe, nöbetle. Üç danam var almaşıklı çifte koşuyorum." (AA: 41), almaşıklı yarenlik "biri bırakıp öteki söylemek suretiyle devam eden civcivli, hoş yarenlik, tatlı ve eğlenceli görüşme. Hele iş dursun, şimdi almaşıklı yarenlik var." (AA: 41), almaştır- "değiştirmek, nöbetle kullanmak" (DS: 227).

### 4.Almaş, Almaş- ve Almaşık Kelimelerinin Yapısı

Almaş ve almaş- kelimeleri al- fiilinden türemiştir. Bu kelimelerin al- fiili ile olan ilgisini, tarihî ve çağdaş lehçelerde al- fiilinden türemiş olan benzer anlamlı diğer

kelimeler açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Karh. alış- “beraberce yapmak, beraber paylaşmak; almakta yardım etmek” (DLTD: 20, KBİ: 17), Harz. alış- “beraberce yapmak, yardımlaşmak” (KE: 21). Kıpç. ala- “değiştirmek” (KTS: 6), alış- “değiştirmek, değişmek, takas etmek”, alıştur- “değiştirmek” (KTS: 7), TTT alış- “karşılıklı alıp vermek, hep birden almak” (YTS: 8); Krgz. alış- “değiştirmek, birini alıp ötekini koymak, çeşitlendirmek” (KrgsS: 28), Kzk. almalav “değişirek sırayla durmak, nöbetleşe durmak”, almalı salmalı “aldıktan sonra tekrar aynı yere konulması gereken” (KzkTS: 14), Şor. alış- “değişmek” (ŞS: 5), Özb. alış-/ alıştir- “değiş tokuş yapmak, takas etmek”, alışış “değişim, takas, mübadele” (ÖTS: 29), Kum. alış- “mübadele etmek, değişmek”, alışınıv “değişme, değişiklik” (KumTS: 31), Kar. alış- “değişmek, değiştirmek, yerine koymak” (KarS: 44), Krç. alış- “değişmek”, alışdır- “değiştirmek”, alışın- “değişmek” (KMTS: 80), Hak. alış- “değişmek”, alışdır- “değiştirmek” (HakTS: 39), Tat. alış- “alıp vermek, alış verişte bulunmak; değişmek” (KTTS: 24).

Görüldüğü gibi tarihî ve çağdaş lehçelerde al- fiilinden türeyen ve almaş- ile aynı veya yakın anlamda kullanılan birçok kelime bulunmaktadır. Özellikle alış- fiilinin yaygınlığı ve bu fiilin almaş- ile benzerliği dikkat çekmektedir. Bu benzerliği göz önünde bulunduran Räsänen alış- ile almaş- fiillerini aynı maddede ele almış, bu fiilleri al-fiilinden getirmiştir (VEWT: 14-15).

Almaş- kelimesi Çuvaş Türkçesinde ilmeş-, Çuvaş Türkçesinin ağızlarında ise ulmeş- biçiminde yer almaktadır. Al- fiili ise ıl- biçimindedir (Yegorov, 1964: 343). Genel Türkçedeki /a/ sesinin Çuvaş Türkçesinde /u/, /ı/ seslerine dönüştüğü (Ceylan, 1997: 153-154) göz önüne alındığında Çuvaşçadaki ilmeş- ve ulmeş- kelimelerinin de ıl- (< al-) fiili ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır (VEWT: 15, Yegorov, 1964: 343, Fedotov, 1996: 470-471). Çuvaş Türkçesindeki bu durum da al- ile almaş- arasındaki ilgiyi desteklemektedir.

Almaş kelimesi, al- fiili üzerine -(I)m fiilden isim, +A- isimden fiil ve -ş isimden fiil yapma eklerinin gelmesi ile türemiştir. Almaşık kelimesinin almaş- fiilinden -(I)k fiilden isim yapma eki ile türediği açıktır.

Almaş- fiili ise -mAş- fiilden fiil yapma eki ile türemiştir. -mAş- eki nadir bir ek olduğu için üzerinde durulması gerekmektedir. Dilimizde dönüşlülük ve işteşlik bildiren birkaç örnek bırakmış olan bu ek, pekiştirme anlamı taşımaktadır (Banguoğlu, 2004: 293, Korkmaz, 2003: 129, Ganiyev, 2013: 170, Çotuksöken, 2011: 131). Bu ek Banguoğlu’na göre -m ile +Aş- eklerinin birleşmesinden oluşmuştur (2004: 293), Korkmaz ise eki, ‘-m+A-ş-’ şeklinde üç ekten oluşan bir birleşik olarak değerlendirmiştir (2003: 129). Yazı dilimizde karmaş- ve sarmaş- kelimelerinde bu ek görülmektedir. Bu kelimelerden -(I)k fiilden isim yapma eki ile karmaşık ve sarmaşık kelimeleri de türetilmiştir. Almaşık kelimesinin türediği almaş- gövdesi ise Türkçe Sözlük’te yer almamaktadır. Ek Türkiye Türkçesi ağızlarında yazı diline oranla daha işlektir. TTA’da -mAş- eki ile türemiş yaklaşık yirmi kelime yer almaktadır (Güzel, 2015: 560-561). Bu kelimelerden bazıları şunlardır: ağmaş- “yükselmek, yukarı çıkmak” (DS: 103-104), çahmaş- “birbirine girmek, karışmak” (DS: 1040), garmaş- “birbirine girmek, karışmak” (EYSV: 81), ırmaş- “uzaklaşmak” (DS: 2488), ilmeş- “dolaşmak, karışmak” (DS: 2533), sarmaş- “gelin olan



kız evlendiğinin ertesi günü akrabalarını görmeye gelmek” (DS: 3547), yaymaş- “yayılp oturmak” (DRTA: 407).

### **Sonuç**

Almaş- fiili Türkçede yakın bir zamanda ortaya çıkmış bir kelime değildir. Ferec Ba'de'ş-Şidde'deki “Almaşı dolaşı değışi bindiler.” cümlesi almaş- fiilinin daha 15. Yüzyılda “değışmek, değıştirmek, nöbetleşmek” anlamının olduğunu göstermektedir. Al-fiili ile almaş ve almaş- kelimeleri arasındaki ilgi keyfi değildir.

Almaş kelimesinin al-ım+a-ş, almaş- kelimesinin ise al-maş- biçiminde oluştuğu anlaşılmaktadır. Almaşık kelimesi ise almaş- fiilinden -(I)k fiilden isim yapma eki ile türetilmiştir.

Al- fiilinden türeyen almaş- fiili tıpkı alış- fiili gibi başlangıçta “alış veriş yapmak, takas etmek” anlamında kullanılmış olmalıdır. Kelime daha sonra anlam genişlemesi ile “nöbetleşmek, birbirinin yerine geçmek” anlamını da kazanmıştır.

Tarihi ve çağdaş lehçelerde bulunan almaş- fiili ve al- fiilinden türeyen benzer anlamlı diğer kelimeler, almaş ve almaş- kelimelerinin al- fiili ile ilgisini açık bir şekilde göstermektedir. “Birbirinin yerini almak, nöbetleşmek” anlamı göz önünde bulundurulunca her iki kelimenin de al- fiilinden türemiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Almaşık kelimesinin gövdesini oluşturan almaş- ile Türkiye Türkçesi ağızlarında yer alan almaştır- fiilleri de Türkçe Sözlük'e dâhil edilmelidir. Bu kelimelerin Türkçeye kazandırılması hem söz varlığımızı zenginleştirecek hem de almaşık kelimesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

### **Kısaltmalar**

AA: AKSOY, Ö. Asım (1946). Gaziantep Ağızı III. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Başk.: Başkurt Türkçesi

DİAS: UYGUR, C. Vedat (2007). Denizli İli Ağız Sözlüğü. Isparta: Fakülte Kitabevi.

DLTD: ATALAY, Besim (1986). Divanü Lûgat-it-Türk Dizini. Ankara: TDK Yayınları.

DRTA: MOLLOVA, M. R. (2003). Doğu Rodop Türk Ağızlarının Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.

DS: TDK (1963-1982). Derleme Sözlüğü I-XII. Ankara: TDK Yayınları.

EDT:CLAUSON, Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford: Oxford University Press.

ESTY-I: Sevortyan, E. V. (1974). Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov I. Moskva: İzdatel'stvo Nauka.

EYSV: BURAN, Ahmet; N. İLHAN (2008). Elazığ Yöresi Söz Varlığı. Ankara: TDK Yayınları.

Hak.: Hakas Türkçesi

HakTS: ARIKOĞLU, Ekrem (2005). Örneklı Hakasça-Türkçe Sözlük. Ankara: Akçağ Yayınları.

Harz.: Harezm Türkçesi

Kar.: Karay Türkçesi

karh.: Karahanlı Türkçesi

KarS: ÇULHA, Tülay (2006). Karaycanın Kısa Söz Varlığı. İstanbul: Kebikeç Yayınları.

KBİ: ARAT, R. Rahmeti (1979). Kutagu Bilig III İndeks. Haz. Kemal Eraslan, O. F. Sertkaya ve N. Yüce. İstanbul: TKAE Yayınları.

KBS: GÜLENSOY, Tuncer (2007). Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I (A-N) - II (O-Z). Ankara: TDK Yayınları.

Kıpç.: Kıpçak Türkçesi

KMTS: TAVKUL, Ufuk (2000). Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.

Krç.: Karaçay-Malkar Türkçesi

Krgz.: Kırgız Türkçesi

KrgzS: YUDAHİN, K. K. (1988). Kırgız Sözlüğü I-II. Çev. Abdullah Taymas. Ankara: TDK Yayınları.

KTTS: ÖNER, Mustafa (2009). Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.

Kum.: Kumuk Türkçesi

KumTS: PEKACAR, Çetin (2011). Kumuk Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.

Kzk.: Kazak Türkçesi

KzkTS: ORALTAY, Hasan (1984). Kazak Türkçesi Sözlüğü. Çeviren: Nuri Yüce, Saadet Pınar. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.

KzkTTS: KOÇ, Kenan, A. BAYNİYAZOV ve A. BAŞKAPAN (2003). Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖTS: ÜŞENMEZ, Emek; S. BOLTABAYEV, G. TUĞLACI (2016). Özbekçe-Türkçe Sözlük. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı.

Özb.: Özbek Türkçesi

SS: NİŞANYAN, Sevan (2012). Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü-. İstanbul: Everest Yayınları.

Şor.: Şor Türkçesi

ŞS: TANNAGAŞEVA, A. N. Kurpeşko; Ş. H. AKALIN (1995). Şor Sözlüğü. Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.

Tat.: Tatar Türkçesi

TDES: EREN, Hasan (1999). Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

TTA: Türkiye Türkçesi ağızları

TTL: TIETZE, Andreas (2002). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı I (A-E). İstanbul-Wien: Simurg Yayınları.

TTS: GANIYEV, Fuat A. vd. (1997). Tatarca-Türkçe Sözlük. Kazan-Moskova: İnsan Yayınevi.

Uyg.: Uygur Türkçesi

VEWT: RÄSÄNEN, Martti (1969). Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkspachen. Helsinki: Leksika Societatis Fenno-Ugricae XVII/ 1.

YTS: TDK (1983). Yeni Tarama Sözlüğü. Hazırlayan: Cem Dilçin. Ankara: TDK Yayınları.

YUTS: NECİP, E. Emiroviç (1995). Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü. Çeviren: İklil Kurban. Ankara: TDK Yayınları.

### **Kaynaklar**

AYVERDİ, İlhan (2006). Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1-3. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

BANGUOĞLU, Tahsin (2004). Türkçenin Grameri. Ankara: TDK Yayınları.

ÇAĞBAYIR, Yaşar (2007). Ötüken Türkçe Sözlük 1-5. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- ÇOTUKSÖKEN, Yusuf (2011). Türkiye Türkçesinin Ekleri. İstanbul: Papatya Yayınları.
- FEDOTOV, M. P. (1996). Étimologiçeskiy Slovar' Çuvaşskogo Yazıka, Tom I-II. Çeboksarı: Çuvaşskiy Gosudarstvenniy İnstitut Gumanitarnih Nauk.
- GANİYEY, Fuat (2013). Bugünkü Tatar Türkçesi Söz Yapımı. Çeviren: Murat Özşahin. Ankara: TDK Yayınları.
- GÜRİSOY-NASKALİ, Emine (1997). Türk Dünyası Gramer Terimleri Kılavuzu. Ankara: TDK Yayınları.
- GÜZEL, Ferdi (2015). Türkiye Türkçesi Ağızlarında Söz Yapımı. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- HAZAI, Györyg, TIETZE, Andreas (2006). Ferec ba'd eş-şidde "Freud nach Leid" (Ein frühosmanisches Geschichtenbuch), 1. Band Text. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- KORKMAZ, Zeynep (2003). Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi). Ankara: TDK Yayınları.
- PAÇACIOĞLU, Burhan (2006). VIII-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- TDK (1935). Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu. İstanbul: Devlet Basımevi.
- TDK (1949). Dilbilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.
- TDK (2005). Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları.
- TDK, Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bilimsanat&view=bilimsanat,20.04.2017](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&view=bilimsanat,20.04.2017).
- VARDAR, Berke (2007). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- YEGOROV, V. G. (1964). Étimologiçeskiy Slovar' Çuvaşskogo Yazıka. Çeboksarı: Çuvaşskoe Knijnoe İzdatel'stvo.

## CAHİT KÜLEBİ'NİN ŞİİR GÖRÜŞÜ

### CAHİT KÜLEBİ'S POEM VISION

Fikri AYDEMİR<sup>1</sup>

#### Özet

Bu çalışmada, Cumhuriyet Dönemi şiirimizde herhangi bir grup, akım veya topluluğa dâhil olmadan şiir serüvenini sürdürmüş ve kendisine özgün bir yer edinmiş olan Cahit Külebi'nin şiir hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

Cahit Külebi, şiire küçük denebilecek yaşlarda meyletmişse de ilk şiirlerini Sivas Lisesi öğrenciliği sırasında yayınlamaya başlamıştır. Külebi, memuriyetleri sebebiyle Ankara'da yaşamış ve 1940 kuşağındaki şairlerin büyük çoğunluğu ile yakınlık kurmuştur. Bu yakınlığa rağmen şiirlerinde belirgin bir etkilenme söz konusu olmamıştır. Külebi, şiiri en ilkel, en yalın ve en öz bir sanat olarak görürken, kendi şiirlerini *dokuyup yol üstüne attığı birer köylü kilimi* olarak nitelendirir. Anadolu'ya ve Anadolu insanına özellikle önem veren şair, halk şiiri söyleyişinden ve halk türkülerinden de yararlanmışır. Çocukluğunu Zile'de; lise yıllarını ise Sivas'ta geçirmesinin bunda önemli etkisi olmuştur. Külebi'nin şiir hakkındaki görüşlerine *Şiir Yöntemim* adlı şiiriyle, diğer yazıları ve röportajlarıyla ulaşmak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Cahit Külebi, Şiir, Cumhuriyet Dönemi Şiiri

#### Abstract

In this study, Cahit Külebi, who has an original place in the Republican period of our poetry; which has continued the adventure of poetry without being included in any group, current or community, will be evaluated his views on poetry.

Cahit Külebi started to publish his first poems during his education as a student at Sivas High School, even though poetry tended to try his childhood. Külebi lived in Ankara because of his position and became close to the great majority of the poets of 1940's. Despite this closeness, there was no significant influence on their poetry. While Külebi sees poetry as the most primitive, simplest, and most original art, he describes it as a peasant scour that he wipes his poetry on the road. The poet, who especially attaches great importance to Anatolia and Anatolian people, also benefited from the traditional poetry and the folk songs. It is a major influence in this, that his childhood in Zile; and the passing of high school years in Sivas. The views of Külebi about poetry can be reached with his *Şiir Yöntemim* poem, other writings and interviews.

---

<sup>1</sup>Dr., MEB, fikriaydemir08@yahoo.com

**Keywords:** Cahit Külebi, Poetry, The Republican Poetry Period

### Giriş

Cahit Külebi, 1930'lardan itibaren Türk şiiri içerisinde yer almış, uzun şiir serüveni boyunca 165 şiir yazmıştır(Külebi 2009, Çetişli 2012: 80). Şiirlerini yayınlamaya başladığı yıllarda etrafında Ahmet Kutsi Tecer, Orhan Veli, Behçet Necatigil ve Cahit Sıtkı ile tanışıklık ve dostlukları olmasına rağmen kendisinin de bahsettiği şekilde bir etkilenme olmamış, şiirinin özgün çizgisi hep devam etmiştir. Şiirlerinin yanında çeşitli yazılar, röportajlar ve söyleşiler kanalıyla edebiyata ve şiire dair görüşlerini ifade etmiştir. Külebi hakkında yapılan değerlendirmelerde ortak nokta, şiirinde Anadolu ruhunu ve Anadolu insanını, halk edebiyatı geleneğini ve sesini, yeni bir üslupla, taklitçi olmadan dile getirdiği şeklindedir. Kabaklı da Külebi'nin şiirini değerlendirirken şairin özgünlüğüne ve bir doktrine bağlı olmadan, yurda ve halka tutkun olarak Anadolu insanını derinliğine işlediğine vurgu yapmış ve onu diğer toplumcu şairlerden ayırmıştır.(Kabaklı 1991: 121)

Kaplan (2011: 249), Külebi'yi orijinal bir sanatkâr olarak nitelerken, bu durumu bütünü orijinal sanatkârların çocukluk dönemlerine bağlılıkları, oradan beslenmeleri ve bu yıllara ait duygularını bir kültür vasıtası ile geliştirdiğinden bahsederek, onun Anadolu'yu kendi hayatıyla birleştirdiğini söyler. Ayrıca şair, Kaplan'ın kendisi hakkındaki yazısına verdiği cevapta, kimsenin adamı olmadığı ve bir toplulukla bağı bulunmadığını belirtip, özgün bir şair olduğuna işaret eder. (Enginün 2000: 630) Timuroğlu ise şairin ilk dönemini Romantik dönem olarak nitelerken Külebi'nin yazınıımızdaki en büyük liriklerden olduğunu aktarır. (Timuroğlu 1995: 65) Dolayısıyla Külebi'nin hem lirizmi hem de özgün Anadoluçuluğu sanatının iki ana eksenini oluşturmuştur.

Şair ilk şiirlerini Sivas Lisesi öğrencisiyken okulun *Toplantı* adlı dergisinde yayınlamıştır. Sonrasında, bu şiirler için edebiyat öğretmeni Fazıl Yinal'dan gördüğü destek ve aldığı övgüler, onun şiir serüvenini hem olumlu yönde etkilemiş hem de kendi ifadesiyle taklit döneminin kısa sürmesinde etkili olmuştur(Uyguner 1991: 49). Bu yıllarda Külebi'nin şiirlerinde gurbet duygusu ve halk âşıklarıyla tanışıklığı dolayısıyla halk şiiri öğeleri çokça etkili olur. Ahmet Kutsi Tecer'in kurduğu dernek ve yaptığı toplantılar dolayısıyla halk ozanlarıyla tanışan Külebi, âşıkların kendisine önemli etkileri olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Ozanların çalıp çağırdıkları toplantılara gitme olanağı bulamamıştık ama Kutsi Bey okulda onlara konser verdirdi. Daha da önemlisi okulun bahçesinde taşların üzerinde onlarla oturur, günlerce konuşurduk. Kimi arkadaşlar da katılırlardı. Veysel, Ali İzzet, Talibi, Meslekî, Ağa Dayı. Günlerce bana ışık saçtılar."(Külebi 2007: 61)

Külebi, şiir yazmaya ve yayınlamaya başladığı yıllarda Anadolu'ya yönelen ilk şairlerden olduğunu ve bu yüzden de dikkat çekmediğini söyler: "Ben başlangıçta Türkiye'nin ve Türk halkının şiirini yansıtmaya çalıştım. Tek şanssızlığım, başlangıçta Anadolu'ya bu türde giren kimsenin olmayıştı." (Uyguner 1991: 40). Külebi'nin

Anadolu'ya bakışı, şiirinin gerçeklikle ilişkisi somut ögelere ve lirizme dayanmaktadır. Şairin Anadolu'ya yönelen diğer sanatkârlardan farklı olduğunu Nurullah Çetin şöyle belirtir:

*Bazı memleket edebiyatçıları Anadolu'ya gitmedikleri halde soyut planda kalan Anadolu romantizmi yapmalarına karşın Cahit Külebi, Anadolu'dan çıkmış, Anadolu'da yaşamış, Anadolu Türklüğünün yaşantısını, acılarını sevinçlerini, sorunlarını bilen bir Türk şairidir... Dolayısıyla onu Romantik Realist bir memleket edebiyatçısı olarak değerlendirmek mümkündür. (Çetin 2012: 163)*

Şiirinin toplumculu değil halkçı olduğunu vurgulayan Külebi'den bahseden Oktay da onun şiirinin özgün bir yönde ilerlediğini söyler: “Gerçekten Külebi'nin geçmişi, deyim yerinde görülürse, Divan Şiiri'nden bu yana bir gelenek edinmiş profesyonel şiirde değil, entelektüel kaygıları bulunmayan, doğrudan halk yaşamından üreyen farklı bir gelenektir.”(Oktay 1993:1046)

Şair kendisine yönelik bu değerlendirmelere, Anadolu'da fazla yaşamadan bu noktaya geldiğini söylese de özellikle çocukluk dönemi ve lise yılları dâhil olmak üzere Anadolu'da uzun denebilecek süre kalmış ve kendi ifadesiyle sayfalar dolduracak kadar hatıra biriktirmiştir.

Şair, şiire başladığı ve Anadolu'yu temel aldığı yıllarda kendisine rehber edineceği birinin bulunmadığını ve sonradan toplumcu veya halkçı diye tanınanların da bu kavramlardan haberinin olmadığını, “Kişiliğimin temel çizgilerinin belirlediği yıllarda bizdeki toplumsal gerçekçilerin ağzı süt kokuyordu. Birçokları ise kim bilir kimleri taklitle meşguldüler.” sözleriyle eleştirir. (Külebi 1985: 116). Şiirinin oluştuğu yıllarla ilgili şunları da eleştirel anlamda dile getirir:

*“ Ancak onları yazdığım sırada buna kimse dikkat etmiyordu. İki tür şiire saplanmışlardı: Biri Nazım'ın doğrudan doğruya siyasal nitelikte, belki soyut yönleri kimi kez az kimi kez çok şiirleri, öbürü de Orhan Velilerin, arkadaşlarının Türkiye'yi kasıp kavuran çocuksu fanteziye dayanan, şiiri yıktıklarını ileri süren şiirleriydi. Bunlar muhallebi çocuklarının şiirleriydi, yani kargalar, haminneler. Yolculuk şiirleri yazdılar. Ben onlardan çok daha önce, 1942'de Sivas yollarında geceleri katar katar giden kağınlardaki, o karanlık içindeki yüklerin odun mu, tuz mu, hasta mı? olduğundan ve köylümüzün çektiği ruhsal ve fiziksel acıdan söz ettim. Ama dikkatleri çekmedi. Çünkü bunları, ben hep lirik kalıp içinde okurdum.” (Uyguner 1991: 40)*

Külebi, kendisini dönemin diğer şairlerden ayıran en önemli unsur olarak lirizmi görür. Kendisiyle Nazım Hikmet'i karşılaştırırken de buna değinir. Nazım, elbette birçok dünyasal sorunlara değiniyordu. Ama ben gerçeklere ve çok daha somut konulara değindiğimi sanıyorum ve de bağışlansın, lirik şiirler yazıyorum (Uyguner 1991: 40). Başka bir yazısında ise Anadolu'nun şiirimizde ilk gerçek yansımasının Nazım Hikmet'le olduğunu söyleyecek ve onun bu alandaki öncü rolüne vurgu yapacaktır.( Külebi 2013: 191)

Şiir serüveni boyunca sanatında fazla bir değişiklik olmadığını belirtirken de, hem kendi şiirinin ana eksenini anlatmış hem de son döneme doğru siyasal konuların şiirine biraz fazla yansıdığını söylemiştir. Şöyle der: “Anadolu’ya yönelik, köylü dilini aydın edebiyatına aktarış kendime göre belli bir romantik açı hatta zaman zaman belli ölçüler içinde açığa vurduğum siyasal anlayış. Sanıyorum ki 1968’den 1975’e değin yazdıklarım arasında büyük bir ayrılık yoktur. Yalnız son şiirlerimde siyasal görünümün biraz fazla yansıdığını söyleyebilirim.” (Külebi 1985: 140)

### **Külebi’nin Şiire Dair Görüşleri**

Şiiri en eski sanat dalı olarak gören Külebi(1985: 39), aynı zamanda hemen herkesin şair olma hevesinden ya da en azından herkesin hayatının bir bölümünde şiir karaladığından bahsederek, bu sanat dalının insanların gözünde kolay zannedildiğini aktarır. Külebi’ye göre şiir en eski sanatlardandır. Buna karşın müzik, resim, tiyatro gibi hemen bütün sanatların öğreti kuralları bulunduğu halde şiir yazmanın hiçbir kuralı yoktur (Külebi 1985: 39). Şairi ise bilim adamları ve sporculara benzeten Külebi, üç dala da küçük yaşta girilmesi gerektiğini; asıl ürünlerin ise delikanlılık çağında verilebileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla da şairliği bir sürecin ve çalışmanın sonucu olarak değerlendirir.

Şiiri bir keşif alanı olarak niteleyen şair, uzun sanat yaşamına nispeten az şiir yazmasını da bu keşif kavramıyla açıklar. “Her şiirin küçük bir keşif olduğu kanısındayım. Her gün yeni buluşlar kolay değil. Aynı şeyleri tekrarlamaktan çekinirim.” (Külebi 1985: 119) Yine bir başka röportajında, Ben şiiri kendimi anlatmak sayıyorum. Dostlarla konuşmaktır şiir, yakınmak, acınmak, övünmek, övmektir. İnsan kendini anlatması, şiirin en halis en soylu, en özgün anlatım biçimi olduğu kanısındayım(Külebi 1985: 103), der şiir için

Şair, şiiri birimlerin meydana getirdiğini söylediği bir konuşmasında şiirin tanımını yapmanın zorluğundan söz eder. “Kanımca betimlenmesi en güç sanat dalı şiirdir. Ne olduğu ne olmadığı bugüne değin kesinlikle söylenilememiştir. Şiirde kullanılan her imge, her gereç, her konu, bir birimdir. Örneğin Anadolu’dan söz etmişsem bu bir birim olabileceği gibi onun yanında küçük kalacak olan zeytinyağından, şoförün sövmesinden söz etmem de bir birimdir.” (Külebi 1985: 128).

Külebi, şiirine dair genel bir tanım yaparken, kendisi hakkındaki yorumlara da karşılık vermiş olur.

*“Şiirlerimin alaturkalığa düşmeden yerli oluş, halk şiirine düşmeden, halk şiirimizin varlıklarını kendinde toplayış: batılları, onların bizdeki özentilerini taklide düşmeden modern oluş, politikaya kapılmadan insana ve Türk halkına derinden bağlanış ve esas çizgide kimseyi taklit etmeden iddiasız bir yenilikçilik gibi özellikleri olduğuna kendim de inanıyorum.” (Külebi 1985: 115)*

Burada dikkati çeken, şairin yaptığı karşılaştırmalardır. Yerlilik, halk şiiri, modernlik, halka bağlılık ve yenilikçilik kavramlarıyla şairin hem kendi şiirini anlattığı



hem de genel olarak şiirimizde olması gereken özellikleri diğer şairlere de gösterme amacı dikkati çeker.

Şair şiirde konu sınırı getirilmesine de karşıdır. Ona göre şiirde yasak olmamalıdır. Her şey kalıba dökülebildiğince yazılmalıdır. Ne var ki her şeyi şiire sokmak kolay değildir. Her varlığın değeri kendi niteliklerine göredir. Sanat yapıtının ve şiirin kalıcılığı sağlayan şey zamana karşı direnişidir. Şiirin niteliği bu kalıcılığı sağlayan unsurdur. Her şeyi şiire sokmak yine nitelik ve kalıcılıkla bağlantılıdır.

Külebi'nin şiir hakkındaki görüşlerine röportajları, çeşitli yerlerdeki yazılarının yanı sıra önce Türk Dili dergisinin Ağustos 1981 sayısında, ardından da 1991 yılında yayımlanan *Güz Türküleri* kitabında yer alan *Şiir Yöntemim* adlı şiiri ile ulaşılabilir (Çetişli 2012: 117). Serbest tarzda yazılmış bu şiir, sekiz bölüm ve otuz altı mısradan oluşmaktadır. Külebi, şiire başlamasından itibaren şiir serüvenini bu bölümler yoluyla aktarmıştır.

*Kimse yazmamı istemedi.  
Beş yaşımda kendim başladım.  
Bu yüzden düşkünlüğüm yok.  
Ayda yılda bir anımsarım.*

Külebi, şiire küçük yaşlarda başlamıştır. Fakat bu ilginin yazıya dökülmesi lise dönemlerinde gerçekleşmiştir. Bir konuşmasında da aynı dikkatleri şöyle dile getirir:

*“Ancak kaç yaşlarında şiire özendim biliyorusunuz? Üç dört yaşında ya vardım, ya yoktum. O yaşlarımda şiir yazma duygusunu içimde duydum ama yazmadım. Ta sonraları on üç on dört yaşlarımda bu işe başladım. Üç dört yaşında iken, şimdi hatırlayabildiklerim, Zile’de aydınlık yaz geceleri, bu gecelerde yansıyan Zile Kalesi, her mevsimde, sevinçli pırıl pırıl ramazan gecelerinde babamın beni parka götürüşleri, ailece okunan romanlar... Çamlıbel’de handan bozma evimizde, önündeki arkin, içindeki avlunun oyunlarına karışan yalnızlık günleri, yıldızlı Anadolu geceleri... Bütün bunlar beni şiire iten etkenlerden bazıları.” (Uyguner 1991: 48)*

Konuşmada dikkatimizi çeken, Külebi’yi yazmaya götüren etkenlerdir ki bunlar, aile hayatı ile birlikte yalnızlık, yaşanan mekânın çocuk muhayyilesindeki izleridir. Şiir serüveninin uzunluğuna nazaran az şiir yazması, şairin daha önce bahsettiğimiz keşif ve tekrara düşme kaygısıyla da ilişkilendirilebilir.

Şiirinin ortaya çıkışı ise şöyle yansır mısralarına:

*Saçılır kır çiçekleri  
Ağzımı açtığım zaman.  
Sonra birleşir üçü beşi*

*Birer gümüştan mızrak olur  
Gökyüzüne doğru atılan.*

Bu bölümü, şairin şiirin yapısına dair düşünceleriyle birlikte okumak mümkündür.

*“Ben kendi payıma ne konuyu ne içeriği, ne biçimi kendi başlarına düşünmem. Üçünü birden düşünürüm. Kaynak ustası nasıl tüpteki gazı, havadaki oksijeni ve çubuktaki metali bir araya getirince bunlardan çok farklı olan kaynağı ortaya çıkarırsa, ben de içerikle biçimi uç uca getirip denk düşürdüğümde o kez basarım kaynağı. Bu ortaya çıkan yapıdır.” (Külebi 1985: 43)*

Külebi hakkında görüş bildirenlerin hepsinin ittifakla belirttiği üzere şair Anadolu ve Anadolu insanıyla ilişkisini şiir serüveni boyunca sürdürmüştür.

*En çok yurdumdan söz ettim  
Doğayla insanla içli dışlı.  
Sevinçler, acılar, özlemler...  
Hepsi de çatal dışlı.*

Aynı düşünceleri konuşmasında da şöyle ortaya koyar: “Ben Anadolu’yu, Anadolu insanını yansıtmaya çalışan bir şiir yöntemi göttüm. Şiirdeki ilk girişimlerimden başlayarak İstanbul’dan söz ettiğim zaman bile Anadolu’yu yansıttım.” (Külebi 1985: 103).

Enginün, Külebi’yi Anadolu coğrafyasını gelecek nesillere aktarırken, içinde doğdukları bölgenin hayallerini de şiirlerine taşıyan şairlerden sayar ve onun Anadolu’dan yetişen aydın şairin özlemlerini anlattığını vurgular. (1992: 577)

*İlk ustam oldu benim halk  
Belleğimde akıp giden ırmak...  
Köylü diliyle türkü çağırdım  
Onlarla gülüp ağlayarak.*

Şiirde dile getirildiği gibi Külebi’de köylü dilinin çeşnisi vardır. Kendisi de daha çok halk türkülerinin etkisinde kaldığını belirtmektedir.. (Külebi 1985: 102) sözleri ve yine, Fakat bu ilişkiyi ve etkilenmeyi, kendisine özgü bir anlayışla gerçekleştirmiştir. Ondaki bu özelliği çağdaş bir romantizm olarak adlandıranlar da vardır. (Timuroğlu 1995: 53)

*İkinci ustamsa doğa  
Şiirlerimde alın terim.  
Bozkır türküsüyle doldu ciğerlerim.  
Taşları düzleyen rüzgâr gibi  
Doğayla yontuldu dizelerim.*

Şair, şiirde ikinci ustam dediği doğa dese de bir konuşmasında: “Hemen her şiirimde doğa sevgisi vardır. Sizi şaşırtarak söyleyeyim, ben çocukluğumdan sonra yıllar var ki doğada hiç yaşamadım. Doğayla ilişkim azdır.” Demeyi de ihmal etmez. (Uyguner 1991: 42).

*Üçüncü ustamdı kadınlar.  
Tekdüze yaşantıya.  
Kaynar dururlar semaver gibi.  
Onlar öğretti bana sevgiyi.  
Gözleri çıra gibi yanar,  
Ak badem olur tenleri,  
Güvercin kanadına benzer elleri.*

Külebi'nin şiirinde bireysel tema olarak aşk ve sevgi ana eksenini oluşturur ve bu ana tema ekseninde özlem, ayrılık, gurbet, cinsellik alt temalarının gruplandırıldığı görülür (Çetişli 2012: 142). Ondaki benzetmeler de yine halk şiiri ve Anadolu eksenli seçilmiştir. *Semaver, çıra, ak badem, güvercin kanadı* gibi *Elma Yiyen Kadın* şiiri de yukarıda söylenenlerle aynı yöndedir: *Dudakların elmadan etli/Böcek gibi kara gözlerin/Sen mi tatlısın, şaşırdım kaldım/Elma mı tatlı?* Kadın temasını işlerken de şairin yüzü, örnekteki *elma, böcek* ve *kara göz* imgeleriyle birlikte, Anadolu'ya dönüktür.

*Eritip yüreğimde sevgiyi, acıyı özlemi  
Kurşun döker gibi döktüm taşı.  
Her biri bir başka biçim aldı.  
Oyunlarda şeytanların aynası.*

Onun için, şiirin en soylu en halis ve en özgün halinin insanın kendisini anlattığı mısralardır. Yüreğinde erittiklerinden şiirini meydana getirmiş olur. Şiirde orta olmaz, der. Şairin kendine özgü dili, dünyası, biçimi olması gerekir. Şiir hepsini içeren kimyasal bir oluşumdur (Külebi 1985: 103).

*İşte doğrusu söz gelimi*

*Dokuyup yol üstüne attıklarım*

*Birer küçük köylü kilimi*

Bu mısralar da daha önce söylediği iddiasız olma durumuna ve her yaşında şiiri bir utanma vesilesi olarak görme düşüncesine uygundur. Halkçı bir şairin dilindeki köylü çeşnisinden çıkan şiirler, kilim olarak dile serilmiştir.

### **Sonuç**

Cahit Külebi, Cumhuriyet devri öncesinde Erzurum'dan Tokat'a göç eden bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Çocukluğunun geçtiği yerler ve etrafındaki karakterler onun hayal dünyasında önemli yer tutmuştur. Lise öğrenimi için gittiği Sivas'ta âşıklık geleneği ile tanışması ve onlarla geçirdiği uzun saatler, şiirinin diğer kaynaklarından. Aynı dönemde yaşadığı şairlerden en önemli farkı, Anadolu'yu, Anadolu insanını, halk şiiri ve türkülerini uzaktan bakarak ya da okuyarak değil, bizzat yaşayarak tecrübe etmesi ve sanatına eklemiş olmasıdır. Şairin sanata ve şiire bakışının ana eksenini Anadolu olmuştur. Fakat şiiri hakkında yapılan değerlendirmelerden ve kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere, bu kuru ve politik bir Anadoluculuktan ziyade, lirik ve özgün bir bakıştır. Hem çevresindeki şairlere etkisi hem de onlardan etkilenmesi noktasında belirgin bir tesirden söz edilmemesi, Külebi'nin şiirine özgünlük kazandırmıştır. Külebi ayrıca, ön plana çıkmayı ve çıkarılmayı sevmeyen, popüler şairler grubunun ardından gelen ikinci halka diyebileceğimiz şairler dairesinde değerlendirilmiş ve bu durumdan da şikâyet etmiştir. Neticede Cahit Külebi, özgün bir şiir görüşü ortaya koymuş ve bu görüş neticesinde şiirinin başlangıcından sonuna kadar bu çizgiyi devam ettirmiştir.

### **Kaynakça**

Çetin, Nurullah, Edebiyat İncelemeleri, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Çetişli, İsmail, Cahit Külebi ve Şiiri, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Enginün, İnci, "Cumhuriyet Devri Türk Şiiri", Türk Dili 481-482, Türk Şiiri Özel Sayısı IV, Ocak-Şubat 1992, 577

Enginün, İnci, Araştırmalar ve Belgeler, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Kabaklı, Ahmet, Türk Edebiyatı IV, İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları, 1991.

Kaplan, Mehmet, Edebiyatımızın İçinden, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

Kaplan Mehmet, Şiir Tahlilleri 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

- Külebi, Cahit, Şiir Her Zaman, İstanbul: Kelebek Yayınları, 1985.
- Külebi, Cahit, İçi Sevda Dolu Yolculuk, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2007.
- Külebi, Cahit, Bütün Şiirleri, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2010.
- Külebi, Cahit, Sanatçının Öyküsü, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 2013.
- Oktay, Ahmet, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Timuroğlu, Vecihi, Hırçın ve Lirik, Ankara, Başak Yayınları, 1995.
- Uyguner, Muzaffer, “Külebi’nin Yangını”, Türk Dili, 348 (Aralık 1980): 602-604.
- Uyguner, Muzaffer, Cahit Külebi, Yaşamı, Şiiri, Yapıtları, Seçmeler, İstanbul: Altın Kitaplar, 1991.

## TARİHSEL METİNLERDE /+A/ ve /+I/ BİÇİM BİRİMLERİNİN İLĞİ HÂLİ EKİ İŞLEVİNDE KULLANILMASI

### USE OF MORPHEMES /+A/ AND /+I/ AS GENITIVE SUFFIX IN HISTORICAL TEXTS

Hüsna KOTAN<sup>1</sup>

Hâl ekleri, cümlede çoğunlukla adlar ile fiiller bazen de isimlerle isimler arasında dizimsel bir dilbilgisi ulamı oluşturan hemen hemen bütün dillerde değişik biçimlerde kullanılan dilbilgisel bir olgudur. İsimler arasında sahip olan – ait olan, bütün – parça, çokluk bir ya da birkaç özne – isimleşmiş yüklem ilişkisi kuran ilgi eki, birinci grupta değerlendirebileceğimiz hâl ekleri arasında yer almaktadır. Bu ek, Eski Türkçeden günümüze hemen her dönemde kullanılıp çağdaş Türkiye Türkçesinde de /+Ø/ şeklinde belirtisiz isim tamlaması olarak adlandırılan yapılarda, /+In/, /+nIn/ şeklinde sahiplik - aitlik ilişkisiyle belirteni belirtilene bağlama görevinde, /+DAn/ şeklinde isimleri daha çok bütün – parça, hepsi, biri ya da birkaçı ilişkisi ile bağlamada, /+A/ biçim birimi ile belirtenle belirtilen arasında sebep – hedef ilişkisi kurup isimleri /(+nın) için/ ilgisi ile birbirine bağlama görevlerinde kullanılır. Dilbilgisi çalışmalarında Türkçenin tarihi dönemlerinde ilgi hâli ekinin genellikle /+İn/, /+nİn/ şeklinde kullanıldığı belirtilmektedir. Tarihi metinler işlevsel olarak değerlendirildiğinde bu eklerin yanı sıra /+A/ ve /+I/'nın da ilgi hâli görevinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada tarihi metinlerde ilgi hâli işlevinde kullanılan bu biçim birimleri örneklere dikkatle sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tarihi metinler, ilgi hâli, işlevsel dilbilim.

Case suffixes are a grammatical phenomenon, which forms a syntagmatic grammatical category generally between nouns and verbs and sometimes among nouns, and is used with different forms in almost all languages. Genitive suffix, which makes relations of possessive-belonging, whole-part, one or more subject-nominalized verb between nouns, is among case suffixes, which can be considered within first group. This suffix has been used in almost all periods since Old Turkish until today, and now in contemporary Turkish it is used in structures called indefinite noun phrase in the form /+Ø/, in linking the modifier and the modified with the relation of possessive-belonging in the form /+In/, /+nIn/, in linking nouns with the relation whole-part, all, some, one, in the form /+DAn/, in linking nouns with suffix /(+nın) için/ making the relation reason-aim between the modifier and the modified with the morpheme /+A/. In the grammatical

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, husna@ataui.edu.tr

studies, it is stated that genitive suffix has been generally used in the form /+İñ/, /+nİñ/ in historical periods of Turkish. When historical texts are evaluated functionally, it has been seen that /+A/ and /+I/ are used in the genitive case as well as these suffixes. In this study, these morphemes used in the genitive case in historical texts will be presented to the attention through examples.

**Keywords:** Historical texts, the genitive case, functional linguistics.

## GİRİŞ

### 1. Hâl Eki

Geleneksel dil bilgisinin ve dil bilimin en önemli kavramlarından biri “ad çekimi”dir. Türkçe dil bilgisi kitaplarında “hâl ekleri” cümlede adlar ile fiiller arasındaki geçici anlam bağlarını kurmak üzere adların girdiği durumları karşılayan ekler (Korkmaz 2003: 23), ismi isimlere, edatlara ve özellikle fiillere bağlayarak; isim, edat ve fiil grupları arasında münasebetler kuran bir gramer kategorisi (Ergin 2002a: 226) olarak değerlendirilir. Türkçe dil bilim kitaplarında ise tümcenin düzeni içinde adların yüklediği görevi belirleyen, tümcede adın söz dizimi açısından rolünü ve öteki öğelerle ilişkisini gösteren, aynı zamanda anlam açısından ona belirli bir özellik yükleyen kavram (Aksan 2007: 90) olarak tanımlanmaktadır.

Hâl, daha çok isimlerle fiiller arasında bazı durumlarda da isimlerle isimler hatta bazen niteleyici / belirticilerle, nitelenen / belirtilenler arasında dizimsel ilişki oluşturan bir dil bilgisi ulamıdır. (Börekeçi 2007: 247) Türkçede bu ulam yalın durum, belirtme durumu, yönelme durumu, bulunma durumu, çıkma durumu, ilgi durumu, eşitlik durumu ve vasıta durumu olmak üzere sekiz şekilde çeşitlenmektedir. Başka dillere baktığımızda ise ad ve ad soylu öğeler için söz konusu olan hâl olgusunun pek çok çeşidinin bulunduğu görülmektedir. Bugünkü Türkiye Türkçesinde var olan sekiz durumun dışında farklı dillerde, örneğin Fince’de 15, Gürcüce’de 23, (Aksan 2007: 90) Macarca’da 20 hâl isim çekimi bulunmaktadır. Bu durum bu dillerin ismin cümlede -özne, nesne, yer, zaman, biçim, gaye, sonuç...vb.- üstlendiği her işlevi isim çekimiyle belirtme yoluna gitmesinden kaynaklanmaktadır (Daşdemir 2015a: 71). Türkçe’de ise her işlev için ayrı bir ek / edat geliştirmek yerine aynı eke / edata farklı işlevler yüklenmiştir. Bu durumun sonucu olarak dilimizde bazı eklerin birden fazla hâl ulamını karşılamak için kullanıldığı görülmektedir. Türkçenin yazılı metinlerle takip edilebildiği Eski Türkçeden itibaren dilimizde bazı biçimbirimlerin kendi temel işlevleri dışında birtakım başka işlevlerde kullanılmasına hem bulunma hem de ayrılma ifade eden /+DA/ ekinin kullanılması örnek olarak gösterilebilir. /+DA/ ekinin ayrılma fonksiyonunu bir müddet sonra /+Dın/ eki ile paylaşması, zamanla /+DA/ ekine işleklik kazandırmıştır. Böyle bir ilişki, her iki ek arasında bir dönem var olan ve daha sonraki dönemlerde kendini hissettiren bir fonksiyon yakınlığından kaynaklanmaktadır (Karahana 2011: 211). Eklerin birbiri yerine kullanılmasının bir başka örneğini Orhun Yazıtlarında görmekteyiz. Yazıtlarda /+da/ eki /+nın/ işleviyle iki ismi birbirine bağlamaktadır. *Kişi oğın+da üze eçüm apam Bumın*

*Kağan İstemi Kağan olurmuş.* “İnsanoğlu+nun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş.” OA 8/ 1 (Ergin 2004b: 8) /+DA/ ekinin bu şekilde bulunma, ayrılma ve ilgi fonksiyonu için kullanılması gibi yönelme durumu için kullanılan /+(y)A/’nın ve belirtme durumu için kullanılan /+I/ eklerinin ilgi işlevinde kullanıldığını tarihi metinlerden hareketle tespit etmek mümkündür.

### 1.1. İlgi Hâli Eki

İsimler arasında sahip olan –ait olan, bütün – parça, çokluk – bir ya da bir kaç, özne – isimleşmiş yüklem ilişkisi kuran (Börekçi 2007: 252) bir ismi ilgi anlamıyla başka bir isme veya yüklem fiiline bağlayan hâldir. (Daşdemir 2015a: 79)

Bu hâl, Türkçe söz diziminde ilişki kurduğu kelime ve kelime gruplarına göre farklı görevler üstlenmektedir. Örneğin tamlanan durumundaki ögenin ilgili olduğu kavramı gösterdiğinde (Daşdemir 2015a: 79), yani isimle isim arasında belirten – belirtilen ilişkisi kurduğunda, ilgi hâli ile çekimlenmiş isimler veya isim grupları tamlayan görevi üstlenirken (Börekçi 2007: 252), ek fiille ya da yüklem fiiliyle ilişki kurduğunda ise yargının neye dair, neyle ilgili, ne hakkında olduğunu göstermektedir (Daşdemir 2015a: 79). İsimlerle son çekim edatları arasındaki ilgi de yine ilgi hâli ekleriyle sağlanmaktadır. Bu durumda ilgi eki son çekim edatlarıyla kalıplaşarak farklı işlevleri üstlenmektedir (Börekçi 2007: 252).

İlgi hâli, **Türkiye Türkçesinde** şu biçim birimlerle karşılanmaktadır:

/+Ø/: Belirtisiz isim tamlaması olarak adlandırılan yapılarda ilgi eki bu biçim birimle gösterilir. Fakat bu yapılarda tamlanan her zaman belirsiz değildir (Börekçi 2007: 253): *tenefüs+Ø zili, yemek+Ø masası, dere+Ø kenarı* ..... vb.

/+(n)In/: Türkçede en fazla kullanılan ilgi ekidir. Genellikle sahiplik – aitlik ilgisiyle belirteni belirtilene bağlar. Sonucu sebebe; sebebi ya da amacı da sonuca bağlayabilir (Börekçi 2007: 253): *ev+in çatısı, gece+nin ıssızlığı, insanoğlu+nun sevgisi*..... vb.

/+İm/ < /+nİn/: /+nIn/ ekinin ben ve biz zamirlerinden sonra kullanılan biçimidir. Zamir kökündeki “b” sesinden dolayı “n” sesi dudaksızlaşarak “m”ye dönüşmüştür. Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirteni belirtilene bağlar (Börekçi 2007: 254): *ben+im gözlüğüm, biz+im sınıfımız* ...vb.

/+Den/: İsimleri daha çok bütün-parça, hepsi-biri ya da birkaçı ilişkisi ile birbirine bağlar (Börekçi 2007: 254): *öğrenciler+den biri, haberler+den bahsettiler* ... vb.

/+DE/: Genellikle bir nesneyle bulunduğu yeri belirten kavram arasında belirten – belirtilen ilgisi kurmaktadır (Börekçi 2007: 257): *sevgi+de kusur olmaz* “sevgi+nin kusuru olmaz” .... vb.

/+DE+ki/: Bir yerde veya şeyde bulunma ifade eden /+DA/ bulunma hâli eki ile yer, zaman veya şey ile yerde, zamanda veya şeyde bulunan kavram arasında ilgi kuran /+ki/ ekinin kalıplaşması sonucu ortaya çıkmış bir ektir. Bu ek, niteleyeni / belirteni



nitelenene / belirtilene bağlama ve iye olanı ait olana bağlama işlevlerinde kullanılmaktadır (Börekçi 2007: 256-257): *deniz+deki dalga* “deniz+in dalgası” ... vb.

**/(y)E/:** Belirtenle belirtilen arasında genellikle hedef, sebep ilgisi kuran ektir (Börekçi 2007: 255): *kocası+na yardıma koşular* “kocası+nın yardımına koşular” ... vb.

**/(y)E ait/, /(y)E dair/, /(y)E özgü/, /(y)E ilişkin/, ile ilgili ~ /(y)IE ilgili/:** /(y)E/ ekinin son çekim edatlarıyla kalıplaşarak “ilgi hâli” işlevinde kullanıldığı görülmektedir. Bu ek fiil veya yüklem fiile bağlandığında yargının “neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu gösterir (Daşdemir 2015a: 79): öğrenciler *sınav+la ilgili* sorularını sordu, “öğrenciler sınav+ın sorularını sordu”, *bu ev+e ait eşyalar dışarı çıkarıldı*. “bu ev+in eşyaları dışarı çıkarıldı” ... vb.

Tarihi lehçelerde ise ilgi hâli eki genel olarak şu biçim birimlerle karşılanmaktadır:

#### **Köktürkçe:**

**/+Ø/:** *te · ri+Ø töpüsünde tutup yügerü kötürmiş erinç*. “göğ+[ün] tepesinde....” (Ergin 2004b: 12)

**/(n)İñ/:** *Kül Tigin+i altunun kümüşin ağışın.....* “Kül Tigin+in altınını, gümüşünü, hazinesini....” (Ergin 2004b: 31)

**/+g/:** *Türük bodun+u+g atı küsi .....* “Türk millet+i+nin adı sanı.....” (Alyılmaz 1994: 52)

#### **Uygur Türkçesi:**

**/+Ø/:** .... *oğlum+Ø sabı edgü yablaq begürginçe kınlıkta yatzun...* “oğlum+[un] sözü ....” (Sev 2007: 120)

**/(n)İñ/:** *mu+nuñ yüzün yemä körmäyin*. “bu+nun yüzünü bir daha görmeyeyim.” (Hamilton 1998: 58)

#### **Karahanlı Türkçesi:**

**/+Ø/:** *bu kudret+Ø idisi uluğ bir bayat ...* “bu kudret+in sahibi ulu bir Tanrı....” AH 19-20 (Arat: 2006a: 42)

**/(n)İñ/:** *bu ol kör bu künki tilekim me+niñ / özüm bir yüzünü köreyin a+niñ* “artık ben+im arzum o+nun yüzünü bir defa olsun görmektir.” KB 4937 (Arat 2006b: 834)

#### **Eski Anadolu Türkçesi:**

/+Ø/: *Âsil-zâdeler+Ø nişânın eger bilmek dilerisen ....* “eğer âsilzadeler+in nişanını bilmek istersen...” (Tatçı 2008a: 27)

/+(n)İñ/: *Zihi Ta · rı+niñ sevgülü dostı ....* “Tanrı+nın sevgili dostu...” (Dilçin 1991: 204)

#### **Harezmi Türkçesi:**

/+Ø/: *Ya 'kûb+Ø oğlanları birle bardılar ....* “Yakub+un oğulları ile vardılar...” (Ata 1997: 90)

/+(n)İñ/: *Mekke+niñ yolunda barur...* “Mekke+nin yolunda varır...” (Eckmann 2004a: 187)

#### **Kıpçak Türkçesi:**

/+Ø/: *sultan+Ø kuli...* “sultan+m kulu...” (Karamanlıoğlu 1994a: 65)

/+(n)İñ/: *Zevzen şehri+niñ melik+i+niñ bir hocası bar idi.* “Zevzen şehri+nin hükümdar+i+nin bir hocası var idi.” (Karamanlıoğlu: 1989b: 34)

#### **Çağatay Türkçesi:**

/+Ø/: *atam+Ø körmegenni mên kördüm.* “babam+m görmediğini ben gördüm.” (Argunşah 2014: 122)

/+(n)İñ/: *ok yay+niñ münâzarası...* “ok ve yay+m münazarası...” (Eckmann 2005b: 66)

/+nİ/: *Babur+ni seniñ deg özge yok yâr-ı 'aziz* “Babur+un senin gibi başka değerli sevgilisi yok” (Argunşah 2014: 123)

Yukarıda da belirtildiği gibi Türkçenin tarihi dönemlerinde ilgi hâlini karşılamak için genellikle /+Ø/ ve /+(n)İñ/ ekleri kullanılmıştır. Fakat bu dönemlerden bize ulaşan eserler işlevsel olarak değerlendirildiğinde bu biçim birimlerin yanı sıra /+(y)A/, /+DĒn/, /+DE/, /+İ/ (Gülsevin 2007: 28) gibi eklerinde ilgi işlevinde kullanıldığı görülmektedir. Tarihi metinlerde /+E/ ve /+İ/ biçim birimlerinin ilgi hâli işlevinde kullanıldığı örnekler şöyledir:

#### **1.1.1. /+A/'nın ilgi hâli işlevinde kullanılması:**

Gürer Gülsevin “Eski Anadolu Türkçesinde Ekler” adlı çalışmasında ilgi hâli fonksiyonunda kullanılan ekler içersinde /+(y)A/ nın de kullanıldığını ifade ederek şu örnekleri dikkatlere sunmuştur (Gülsevin 2007: 28):

İsimlerde kullanımı:

*Bir er ölse bir oğlı kalsa mâlı dükel ol oğul+a bolur.* (Gülsevin 2007: 28)

“Bir kişi ölse [onun] bir oğlu kalsa malı tamamen o oğl+un olur.”

Zamirlerde kullanımı:

*ilerü vardı, pâý diledi: hey big yigit bize dahı bu geyikden pâý vir didi beyrek aydur mere dadı men avçı degülem, big oğlu bigem hep siz+e dedi.* (Gülsevin 2007: 28)

“ileri vardı, pay istedi: hey bey yiğit bize de bu geyikden pay ver dedi Beyrek der ben avcı değilim, bey oğlu beyim [geyiğin] hepsi siz+in olsun” (Özçelik 2016:430)

Muharrem Daşdemir “Dede Korkut’un Söz Dizimi” adlı çalışmasında /+(y)A/ ekinin ilgi hâli fonksiyonunda kullanılması ile ilgili olarak şu örnekleri vermiştir:

... *Adın+a Delü Karçar dirler...* (Daşdemir 2005b: 117)

“... ad+ı ile ilgili Deli Kaçar derler...”

... *Senün dostun+a dost ve düşmenün+e düşmenüz...*(Daşdemir 2005b: 117)

“... Senin dost+u+n+un dostu ve düşman+ı+n+ın düşmanınız...”

Funda Kara “Namık Kemal’in Mektuplarında Söz Dizimi” adlı çalışmasında Tanzimat döneminde de /+(y)A/ ekinin ilgi hâli işleviyle kullanıldığını tespit etmiştir:

*Manzum söz+e o kadar hevesin var*

“Manzum söz+le ilgili çok hevesin var” (Kara 2001: 194)

*Bu nasihat+e hacet...*

“Bu nasihat+in haceti...” (Kara 2001: 194)

Arzu Şeyda “Mehmet Akif Ersoy’un Safahat’ında Söz Dizimi” adlı doktora çalışmasında Milli Edebiyat döneminde /+(y)A/ ekinin ilgi hâli işleviyle kullanıldığını şu örnekle göstermektedir:

... *Nasıl olmuş da, otuz yılda otuz bin senelik /Bir terakki ile dünyâ+ya kesilmiş mâlik?*

“... dünya+nın mâliki” (Şeyda 2011: 100)

Oğuz Türkçesinin devamı olan Türkiye Türkçesinde de /+(y)E/ ekinin bu işlevde kullanıldığı Muhsine Börekçi tarafından şu örneklerle tespit edilmiştir:

*Düşünen kafaların ikiye ayrılması+n+a sebep olduk.*

“... ikiye ayrılması+nın sebebi” (Börekçi 2007: 255)

*İlk gençlik çağı+n+a öyküler*

“ilk gençlik çağ+ı ile ilgili öyküleri, ilk gençlik çağ+ı için öyküler” (Börekçi 2007: 255)

Görüldüğü gibi /+A/ biçim birimi, gerek Türkiye Türkçesinde gerekse Türkçenin tarihi dönemlerinde ilgi hâli işleviyle de kullanılmıştır. Bu örneklerden hareketle tarihi

lehçelerdeki bazı eserler incelendiğinde /+(y)A/ ekinin ilgi fonksiyonunda kullanıldığını gösteren şu örnekler de tespit edilmiştir:

**Karahanlı Türkçesi:**

**İsimlerle kullanımı:**

Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurar.

*Min yigirme iki yaşda fenâ boldum*

*Merhem bolup çın derdlik+ke devâ boldum*

*Yalğan ‘aşık çın ‘aşık+ka güvâh boldum*

*Ol sebebden Hak’ka sığnıp kildim muna* DH IV/2 (Yesevî 1991: 70)

[... derdli+**nin** deva+sı oldum / ..... aşık+**ın** şahid+i oldum]

*Ey yârânlar ‘ışk derd+i+ge deva bolmas*

*Tâ tirig ‘ışk defteri ada bolmas* DH IX/ 10 (Yesevî 1991: 100)

[... aşk derd+i+**nin** çare+si olmaz]

Yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu gösterir.

*‘Âlimler+ge kitâb kirek sūfîler+ge mescid kirek*

*Mecnûnlar+ğâ minber kirek mi · +e sin ok kirek sin* DH LXI/ 6 (Yesevî 1991: 320)

[**Âlimler için** kitap gerek **sufiler için** mescid gerek/ **Mecnunlar için** minber gerek **ben+im için** sen gereksin sen]

**Eski Anadolu Türkçesi:**

**İsimlerle kullanımı:**

Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurar.

*Levh üzere kimdür yazan azduran kimdür yâ azan*

*Bu işleri kimdür düzen bu su ‘âl+e cevâb nedür* YED 89/3 (Tatçı 2008a: 112)

[... bu su ‘âl+**ın** cevabı nedir]

*Eger ‘âkil isen bir beni görgil*

*Varısa derdüm+e dermânı virgil* RN 41 (Tatçı 2008b: 41)

[... derdim+**ın** dermanını ver]

**Zamirlerle kullanımı:**

Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurar.

*Surete cân girmege fermân olur*

*Pâdişâh emir \*a+n+a dermân olur* RN 6 (Tatçı 2008b: 34)

[... o+nun dermanı olur]

Yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu gösterir.

*Kibir derler \*a+n+a bilürler anı*

*İmânsız kalısar ol ‘âsi cânı* RN 91 (Tatçı 2008b: 49)

[o+nun hakkında kibir derler]

### 1.1. 2. /+I/’nin ilgi hâli işlevinde kullanılması:

Adın söz içindeki geçişli fiilden doğrudan doğruya etkilenmesi durumu olarak değerlendirilen (Banguoğlu 2007: 327) ve /+Ø/ ya da /+(y)I/ ekleriyle karşılanan belirtme hâlinin (accusative) Köktürkçeden itibaren Türkçenin tarihi dönemleri olan Uygur, Karahanlı, Çağatay Türkçelerinde ve nadiren de olsa Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde ilgi hâli ekinin yerini tuttuğu görülmektedir.

Mustafa Argunşah Tarihi Türk Lehçeleri - Çağatay Türkçesi - adlı eserinde durum ekleri başlığında altında değerlendirdiği ilgi durumunun bu dönemde /+nIñ/, /+nUñ/, /+Iñ/, /+Uñ/ ve /+nI/ ekleriyle karşılandığını; Çağatay Türkçesinde /+n/ ve /+nI/ belirtme durumu ekinin ilgi durumunda kullanıldığını ifade ederek şu örnekleri gözler önüne serer:

*biz êkimiz+ni aramızda* “bizim ikimiz+in arasında”, *nefsim+ni otı* “nefsim+in ateşi”, *boyakçı+niki turur* “boyacı+nın+kidir” (Argunşah 2014: 123)

Gürer Gülsevin “Eski Anadolu Türkçesinde Ekler” adlı çalışmasında “Tamlama Hali Fonksiyonunda Kullanılan Diğer Ekler” başlığı altında /+(y)I/ belirtme hâli ekinin ilgi hâli işleviyle kullanıldığını şu örnekle göstermiştir (Gülsevin 2007: 27) :

*ve ‘âkil oldur kim bu günlük ‘ömrün+i bekası böyle olıcaşol mülk-i câvidân elden çıkarmaya* “... ömrü+nün bekası...” (Gülsevin 2007: 27)

Muharrem Daşdemir “Dede Korkut’un Söz Dizimi” adlı çalışmasında /+(y)I/ yükleme (nesne) hâli ekinin bazı örneklerde ilgi hâli işlevi taşıdığını bu durumun ise cümlelerde ayrıca bir nesnenin bulunmasından kaynaklanmış olduğunu ifade ederek şu örnekleri vermiştir:

*... Yalançı oğlu Yaltaçuk dirler bir kişi var-idi, varmış yalan söylemiş ben+i öldi dimiş...* “... ben+im için /ben+im ile ilgili öldü demiş...”

*Baba çün men+i ivereyim dirsın... “... ben+im için ben+im ile ilgili evlendireyim dersin...”*

*Sen+i deve burnında zebun olur didiler... “Sen+in için sen+in ile ilgili deve burnunda zebun olur dediler...” (Daşdemir 2001b: 118)*

Leyla Karahan Yükleme (accusative) ve İlgi (genitive) Hâli Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler başlıklı yazısında Türkçenin bazı dönemlerinde yükleme hâli ekinin hem zamir-edat, hem de isim-isim münasebetlerinde ilgi hâli eki yerine kullanıldığını ifade etmektedir. (Karahan 2011: 214)

Karahan Köktürk, Uygur ve kısmen de Karahanlı Türkçesinde üçün, teg, birle, üze çekim edatları ile birleşen şahıs ve işaret zamirlerinin yükleme hâli eki taşıdığını, bu dönem metinlerinde yükleme hâli ekinin zamir-edat münasebeti ile ilgi hâli işleviyle kullanıldığını şu örneklerle dikkatlere sunmaktadır (Karahan 2011: 211):

\**A+n+i üçün ilig ança tutmış erinç* “O+nun için...”

\**Bi+z+n+i üçün (buyan) edgü kılınç kıltular* “Biz+im için ....”

*Mu+n+i tæg körü tükädip ögirü sävinü balingläp odıntılar* “Bu+nun gibi ...”

\**A+n+i teg me devlet özüm yolunur* “O+nun gibi...”

\**Bi+z+n+i birle barmading* “biz+im ile ....” (Karahan 2011: 211-212)

Karahan, zamirlerin yükleme ekli bu kullanımının Harezmi – Kıpçak, Çağatay ve Anadolu sahasında değiştiğini yükleme hâli ekinin, yerini bazı istisnalar dışında ilgi ekine bıraktığını belirterek; bu iki ek arasındaki ilişkinin yalnızca zamir-edat münasebeti ile sınırlı olmayıp tarihi dönemlerden Çağatay, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde, çağdaş lehçelerden Özbek, Yeni Uygur Karaçay-Malkar ve Kumuk Türkçelerinde yükleme hâli ekinin isim-isim arasında bir ilgi kurma münasebetiyle kullanıldığını şu örnekler ışığında ifade etmiştir:

*Kişilerning atı+nı tavuşu* “Kullarının atı+nın gürültüsü”

*Bir kırgavul+nı iskenesi* “Bir sül+ün butu”

*Begler ve bahadurlarning barça+nı köngli bir idi* “Beyler ve yiğitlerin hepsi+nin gönlü bir idi”

*Didi iy ata bu sözi söyleme*

*Bu derdüm+i birini bin eyleme* “... derdim+in birini...” (Karahan 2011: 213)

#### **Özbek Türkçesinde:**

*Öydin öyge köçmek+nı beyânı* “Evden eve göçüş+ün hikâyesi” (Karahan 2011: 231)

Karahan'a göre yükleme ve ilgi hâli ekleri arasındaki bu durum bir fonksiyon yakınlığının sonucudur. Karahan bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: *“Türkçenin bazı dönemlerinde yükleme hâli ekinin hem zamir-edat, hem de isim-isim münasebetlerinde ilgi hâli eki yerine kullanılması şeklinde ortaya çıkan bu durum, bize göre de iki ek arasında Grönbech'in işaret ettiği fonksiyon yakınlığının bir sonucu olmalıdır. Başlangıçta oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan yükleme hâli eki, zamanla kullanıldığı bu alanlardan çekilerek yerini kendisiyle fonksiyon yakınlığı bulunan ilgi hâli ekine bırakmış ve fonksiyonunu nesne içinde sınırlandırmıştır.*

*Türkçede ilgi ve yükleme hâli dışındaki bütün hâller sadece ekle yapılır. Bu ekleri kaldırdığımızda isim-fiil münasebeti ortadan kalkar. Hâlbuki yükleme ve ilgi hâlinin, diğer hâllerden farklı olarak hem ekli hem de eksiz yapılabildiği gramerlerimizde ifade edilmektedir. Yükleme ve ilgi hâli ekleri arasındaki benzerlik işte bu noktada başlar.* (Karahan 2011: 214)

Bu görüşler ışığında tarihi metinler incelendiğinde bu duruma dair farklı örnekler de tesadüf edilmektedir. Köktürk, Uygur, Karahanlı ve Oğuz Türkçelerine ait metinlerde yükleme hâli ekinin hem zamir-edat, hem de isim-isim ve isim-fiil/yüklem fiili münasebeti ile ilgi durumu işlevinde kullanıldığı örnekler şöyledir:

#### **Karahanlı Türkçesi:**

##### **İsimlerle kullanımı:**

Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurar.

*Kırk törtümde muhabbet+ni bâzârıda*

*Yakam yırtıp yığlap yördüm gülzârıda*

*Mansur yanglığ başım birip 'ışk dârıda*

*Zâtı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga*

“Kırk dördümde muhabbet+in pazarında,

Yakamı yırtıp, ağlayıp yürüdüm gülzarında;

Mansur gibi başımı verip aşk dârına;

Zâtı ulu hâcem, sığnıp geldim sana.” DH VI/5 (Eraslan 1991:82-83)

*Zâhid bolma 'âbid bolma 'âşık bolgıl*

*Mihmet tartıp 'ışk yolıda sâdik bolgıl*

*Nefsini tifip dergâhığa lâyık bolgıl*

*'İşksızlar+nı hem cânı yok îmânı yok*

“Zâhid olma, âbid olma, âşık ol sen;

Mihnet çekip aşk yolunda sâdık ol sen;

Nefsi tepip dergâhına lâyıık ol sen;

Aşksızlar+ım hem canı yok, imanı yok.” DH XI/114 (Eraslan 1991: 114-115)

**Zamirlerle kullanımı:**

Zamir – edat münasebeti ile ilgi kurar.

*Kim erse mu+n+ı teg iter mü kanı*

*İtigli bar erse öger men anı*

“Bu+nun gibi bir eser yaratabilecek kişi nerede;

Yapan varsa, ben onu da överim.” KB 21 (Arat 2006b: 74)

Sahiplik – aitlik ilgisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurar.

*Ey min+i yârânlarım himmet tutu · îmanıma*

*Düşmenim îmânıma zahmet bidedür dôtstarım*

“Ey ben+im yâranlarım, himmet tutun imanıma;

Düşmanım imanıma zahmet vermekte, dostlarım.” DH LXX/3 (Eraslan 1991: 338-339)

*Bu min+i a'zâlarım cânım bilen şâdmân idi*

*Cân çıkarğa kül a'zam hem titreşür dôtstarım*

“Bu ben+im a'zâlarım canımla mutlu idi;

Can çıkanda hep a'zâm titremekte dostlarım.” DH LXX/5 (Eraslan 1991: 338-339)

*Yâ ilâhî altmış yaşını aydım sangâ*

*Sin tüvânâ min nâ-tüvân kildim sangâ*

*Boyun sunup kildim sin+i dergâhında*

*Çın ümmet sin iştip dürûd aytı · dâstlar*

“Yâ ilâhî, altmış yaşını dedim sana;



Sen kudretli, bense güçsüz, geldim sana;  
 Boyun sunup geldim sen+in dergâhına.  
 Gerçek ümmetseniz, işitip selâm verin dostlar” DH XLI/19 (Eraslan 1991: 262-263)

\*A+n+ı mekri irür şeytândın a'lâ

*Kopar yüzi kara mahşerde tangla*

“O+nun mekri olur şeytandan a'lâ;

Kalkar yüzü kara mahşerde tanla.” DH XLII/32 (Eraslan 1991: 272-273)

Yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu gösterir.

*Kulakka almağay bu sözni nâdan*

\*A+n+ı âdem dime ol cins-i hayvân

“Kulağa almazsa bu sözü nâdan

o+nun hakkında / o+nun ile ilgili insan deme; o cins-i hayvan” DH XLII/53 (Eraslan 1991: 276-277)

#### **Eski Anadolu Türkçesi:**

##### **İsimlerle kullanımı:**

Yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu gösterir.

*Ata+m+ı yidi dirler anamı dört bilürem*

*Atam anam birimiş niçün gussa yudaram* YED 220/5 (Tatçı 2008a: 245)

“**Atam için / atam ile ilgili** yedi derler anamı dört bilirim..”

*Münkir-münâfıklar \*be-n+i öldürelüm dirlerimiş*

*Beni yaradan öldürür yok-var iden gelsün berü* YED 287/6 (Tatçı 2008a: 304)

“Münafıklar-münkirler ben+im için [onu] öldürelim derlerimiş..”

Tarihi lehçelerin yanı sıra Özbek ve Uygur Türkçelerinde, Kırgız Türkçesinin güneybatı İçkilik grubu ağızlarında ve Tölöykön ağızında da ilgi fonksiyonunda /+nI/ eki kullanılmaktadır. (Özeren 2016: 743-744)

#### **Özbek Türkçesinde:**

*suvdägi u+n+i äksidir* “sudaki o+nun aksidir” (Uygur 2008: 6)

### Uygur Türkçesinde:

*At+ni beşi* “at+ın başı” (Öztürk 2015: 51)

### İçkilik grubu ağızlarında:

Kırgız Türkçesi güneybatı grubundaki Tölöykön ağızındaki bazı örneklerde ünlülerden sonra ilgi hâli eki */+nU/* biçiminde kullanılmıştır: *dopu+nu* “takke+nin” (Özere 2016: 743)

Güneybatı İçkilik grubu ağızlarındaki bazı örneklerde 3. şahıs iyelik ekinden sonra ilgi hâli eki */+nU/* biçiminde kullanılmıştır: *koyloru+nu cününü* “koyunları+nın yününü” (Özere 2016: 744)

### Sonuç

Türkçede bir biçim birim farklı işlevlerle kullanılabilir. Eski Türkçeden günümüze kadar Türkçenin hem tarihi lehçelerinde hem de çağdaş lehçelerinde aynı biçim birimin farklı işlevlerde kullanıldığı görülmektedir.

Gramer kitaplarında Türkiye Türkçesinde genellikle */+Ø/*, */+Im/* ve */+(n)In/* ekleri ile karşılanan ilgi hâlinin eklerin fonksiyonel işlevi dikkate alındığında */+DE/*, */+DEn/*, */+yE/*, */+DE+ki/*, */+(y)E ait/*, */+(y)E dair/*, */+(y)E özgü/*, */+(y)E ilişkin/*, */+ile ilgili/* ~ */+(y)IE ilgili/* gibi biçim birimleriyle de karşılandığı görülmektedir.

Karahalı Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinde */+(y)A/* eki isimlerle ve zamirlerle kullanılarak hem bir ismi ilgi anlamıyla başka bir isme veya yüklem fiiline bağlamış, hem de isim ve fiil veya yüklem fiil arasında ilgi kurarak yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu göstermek amacıyla kullanılmıştır.

Köktürk, Uygur, Karahanlı, Çağatay ve nadiren de olsa Eski Anadolu Türkçesi dönemlerinde genellikle belirtme fonksiyonu ile kullanılan */+nI/* ve */+I/* eklerinin ilgi halini de karşılamak üzere zamir- edat, isim-isim münasebeti ile sahiplik – aitlik ilişkisiyle belirten – belirtilen arasında ilgi kurmak; isim –yüklem fiil münasebeti ile yargının “ne için, neye dair, neyle ilgili, ne hakkında” olduğunu göstermek amacıyla kullanılmıştır.

### Kaynakça

Aksan, Doğan. Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, C. II. 2007.

Alyılmaz, Cengiz. Orhun Yazıtlarının Söz Dizimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

- Arat, Reşit Rahmeti (haz.). Atebetü'l Hakayık. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006a.
- Arat, Reşit Rahmeti (haz.). Kutadgu Bilig. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006b.
- Argunşah, Mustafa. Tarihi Türk Lehçeleri Çağatay Türkçesi. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Ata, Aysu (haz.). Kışaşü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Banguoğlu, Tahsin. Türkçenin Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Börekçi, Muhsine. "Türkçede Hâl Eklerinin İşlevsel Olarak Sınıflandırılması Üzerine bir Deneme". IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Daşdemir, Muharrem. Dede Korkut'un Söz Dizimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001b.
- Daşdemir, Muharrem. Oklama Yöntemiyle Türkçenin Yapısal – İşlevsel Söz Dizimi. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015a.
- Dilçin, Cem (haz.). Süheyl ü Nev – Bahâr İnceleme-Metin-Sözlük. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını – Sayı:51, 1991.
- Eckmann Janos. Çağatayca El Kitabı. Günay Karaağaç (haz.). Ankara: Akçağ Yayınları, 2005b.
- Eckmann, Janos. Nehcü'l-Ferâdis Uşmağlarını · Açuq Yolu (Cennetlerin Açık Yolu). Semih Tezcan - Hamza Zülfikar (haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004a.
- Eraslan , Kemal (haz.). Divan-ı Hikmet Seçmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ergin, Muharrem. Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2004b.
- Ergin, Muharrem. Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2002a.
- Gülsevin, Gürer. Eski Anadolu Türkçesinde Ekler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Hamilton, James Russell. Budacı İyi ve Kötü Kalpli Prens Masalının Uygurcası. Ece Korkut-İsmet Birkan (Çev.). Ankara: Simurg Yayınları, 1998.
- Kara, Funda. Namık Kemal'in Mektuplarında Söz Dizimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Karahan, Leyla. “Yükleme (accusative) ve İlgi (genetive) Hâli Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler”. Türk Dili Üzerine İncelemeler. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Karamanlıoğlu, Ali Fehmi (haz.). Gülistan Tercümesi, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 544, 1989b.

Karamanlıoğlu, Ali Fehmi. Kıpçak Türkçesi Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 579, 1994a.

Korkmaz, Zeynep. Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi). Ankara: TDK Yayınlar, 2003.

Özçelik, Sadettin (haz.). Dede Korkut -Dresten Nüshası- Giriş, Notlar. C. I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

Özeren, Mehmet. “Kırgız Türkçesi Ağızlarında Hâl Eklerinin Kullanımı”. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 56 (2016): 739-766.

Öztürk, Rıdvan. Yeni Uygur Türkçesi Grameri. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Şeyda, Arzu. Mehmet Akif Ersoy’un Safahat’ında Söz Dizimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Tatcı, Mustafa (haz.). Risâletü’n-Nushiyye Tekitli Metin. C. III. İstanbul: H Yayınları, 2008b.

Tatcı, Mustafa (haz.). Yûnus Emre Dîvânı II Tenkitli Metin C. II. İstanbul: H Yayınları, 2008a.

Uygur, Ceyhun Vedat. Özbekçe (Özbek Türkçesi). Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008.

### **Eser Kısaltmaları ve İşaretler**

AH: Atabetü'l-Hakayık

DH: Divan-ı Hikmet

KB: Kutadgu Bilig

OA: Orhun Abideleri

RN: Risâletü’n-Nushiyye

YED: Yûnus Emre Dîvânı

/+A/: /+a/, /+e/

/+I/: /+ı/, /+i/

## KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA VE KLASİK FARS EDEBİYATINDA GÜL VE NERGİS

### ROSE AND NARCISSUS IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE AND CLASSICAL PERSIAN LITERATURE

Yasemin YAYLALI<sup>1</sup>

#### Özet

Klasik Türk Edebiyatında ve Klasik Fars Edebiyatında şairler şiirlerini yazarken tabiattaki çiçek, bitki ve ağaçlardan teşbih, istiare, kinaye gibi edebi sanatları kullanırken ya da kafiyeye ve redif olarak istifade etmişlerdir. Özellikle bu bitkileri maşukun güzelliğini anlatırken onunla ilişkilendirerek kullanmışlardır. Örneğin maşukun yüzünü kırmızı güle, yanağını laleye, gözünü nergise, boyunun serviye ve saçını sümbüle, menekşeye teşbih etmişlerdir. Bu çiçeklerden gül hem Klasik Fars edebiyatında hem de Klasik Türk edebiyatında çok kullanılmıştır. Gül vefasızlıkla bilinmiştir. Kırmızı gül şiirlerin birçoğunda maşukun kırmızı yüzüne ve yanağına teşbih edilmiş; bazen kandan kinaye olmuştur. Bazı şairler kırmızı gülü şaraba teşbih etmişlerdir. Her iki edebiyatta da fazlaca kullanılan diğer bir çiçek sevgilinin âşıkları mest edip, kendinden geçiren gözüne benzetilen nergis çiçeğidir. Hoş kokulu bir çiçek olan nergisin taç yapraklarının ortasında sarı bir daire vardır. Bu yüzden şairler hasta ve mahmur gözü nergise teşbih etmişlerdir. Nergis bazen utangaçlığa, bazen de gümüş ve altına, taca, kadehe, asaya teşbih edilmiştir. Nergis bazen yıldızlardan kinaye olmuştur. Bu çalışmanın konusu Klasik Fars edebiyatında ve Klasik Türk edebiyatında kırmızı gül ve nergis çiçeklerinin kullanımlarını şairlerden örnekler vererek açıklamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Gül, Nergis, Edebiyat

#### Abstract

In Classical Turkish Literature and Classical Persian Literature, while writing their poems, poets have made use of flowers, plants and trees when using figures of speech such as simile, metaphor and innuendo or as rhyme or repeated word. They used these plants while expressing the beauty of the beloved through associating them with the aforementioned beloved. For example, the poets likened the face of the beloved to a red rose, the cheek to a tulip, the eye to the narcissus, the height to a cypress and the hair to a hyacinth or a violet. Rose among these flowers has been widely used in both the Classical Persian Literature and in Classical Turkish Literature. The rose is known for its

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, yasemin\_yaylali@hotmail.com.

association with disloyalty. Red rose, in many poems, has been likened to the red face or the cheek of the beloved; sometimes it has been used as a metaphor of blood. Some poets likened the red rose to red wine. Another commonly used flower in both literatures is narcissus which is likened to the eye of the beloved that intoxicated the lovers. In the middle of the petals of the odorous narcissus is a yellow circle. For that reason, the poets likened the ill and logy eye to a narcissus. Sometimes narcissus has been likened to shyness, silver, gold, crown, goblet and sceptre. Narcissus sometimes has been used as a metaphor for the stars. The subject of this study is to explain the use of rose and narcissus in the Classical Persian Literature and Classical Turkish Literature by giving examples from the poets.

**Key Words:** Rose, Narcissus, Literature

### Giriş

Geçmişten günümüze insanoğlu için hayatın her alanında büyük etki ve katkı sağlayan doğa, sanat ve edebiyat alanında da tesirini göstermiş; tabiattaki değişim ve güzelliklere kayıtsız kalamayan insanoğlu, ona olan hayranlığını bazen resmederek bazen de sözle ifade etmek suretiyle dışa vurmak istemiştir. Tabiat özellikle tabiattaki bitkiler, çiçekler ve canlılar edebiyat alanında şair ve yazarların şiirlerini süslemiş ve kitaplarına konu olmuştur. Elbette ki çiçekler koku, görünüş ve renk itibarıyla biraz daha ön plana çıkmıştır. Çiçeklerin edebiyattaki bu tesiri hem Klasik Türk edebiyatında hem de Klasik Fars edebiyatında şair ve yazarların eserlerinde açıkça görülmektedir. Çiçekler arasında da kuşkusuz gül her iki edebiyatta da ön plana çıkmıştır.

Gül ya da kırmızı gül, Rosaceae familyasından Rosa cinsinden bir bitkidir (Muzafferiyân, 1375 hş: 461). Beş çanak yaprağıyla çok sayıda parçalı taç yaprağından oluşan gülün az yapraklı, çok yapraklı, kokulu, kırmızı, sarı, beyaz vb. renklerde oluşu bakımından yüzlerce tür ve çeşidi bulunmaktadır (İsmailpür, 1381 hş:1201). Gül, kokusu ve görüntüsüyle geçmişten günümüze tüm insanları cezbetmiş; tüm kültürlerde kendine seçkin bir yer edinmiş ve edebiyatta da Hâfız'dan Ronsard'a, Yunus'tan Tagore'a, Hayyâm'dan Goethe'ye değin bütün dünya şairleri için buluşma noktası olmuştur (Ayvazoğlu, 2008: 92).

Farsça'da hem çiçeklerin genel adı hem de bir çiçek türünün ismi olan gül, Türk edebiyatında da "gül-i tıdam" (badem çiçeği), "gül-i yasemen" (yasemin çiçeği) gibi ifadelerde aynı manada kullanılmıştır (Kurnaz, 1996: 219). Gül, Türkler için anlam ve önem taşıyan çiçeklerin başında gelmiştir. Türkler gülü sadece resim ve minyatürlerde güzellik unsuru olarak kullanmamış aynı zamanda Hz. Peygamberin en sevdiği çiçek olması, O'nun remzi sayılması ve ilahi güzelliği yansıtması sebebiyle ayrı bir yere koymuşlardır (Özlük 2013: 523). Gül, Klasik Türk edebiyatında da en çok bahsi geçen çiçek olmuştur. Birçok türü olan gülün eski edebiyatta gül-i sad-berg: katmerli iri gül, gül-i ter: taze, taravetli gül, gül-i ra'nâ: içi kırmızı, dışı sarı gül, gül-i sūr: gülyâğı çıkarılan Edirne gülü en çok kullanılanlarıdır (Onay, 2000: 129). Klasik Türk edebiyatında rengi, kokusu ve şekli bakımından gül çeşitli şeylere benzetilmiş; ama özellikle gül ile sevgili ve onun uzuvları arasında sıkı bir ilgi kurulmuştur. Sevgilinin yüzü, yanağı, dudağı gibi uzuvları güle teşbih edilmiş; bazen de sevgilinin bizzat kendisi

gül olmuştur. (Pala, 2002: 182). Bunun yanında şairlerce gül sevgili ve bülbül de onun âşığı olarak betimlenmiş; hatta gül ve bülbülün aşkı mesnevî tarzında alegorik hikâyelerle anlatılmıştır (Ayvazoğlu, 2008: 106).

Klasik Fars edebiyatında da gül en çok kullanılan çiçeklerden olmuş ve gül ile çoğu zaman kırmızı gül kast edilmiştir (Şemîşâ, 1386 hş. a: II, 1041). İran'da çiçekler arasında en çok güle ilgi duyulmuş hatta eski dönemlerde hem dini merasimlerde hem de tıpta kullanılmak üzere yabancı gülden elde edilen gül suyu geleneği, günümüzde de kutlamalarda, düğünlerde, misafirliklerde ve cenazelerde varlığını sürdürmektedir (Rengçî, 1372 hş: 12). Güle bu derece itibar verilmesinin sebebi kuşkusuz onun Hz. Peygamberin (s.a.v.) Miraç gecesi yere damlayan terinden bittiği inancı gelmektedir (Şemîşâ, 1386 hş b: 594). Klasik Fars edebiyatında gül-i sorh, gül-i hamrâ, gül-i sûrî, gül-i sadberg, gül-i tayyâr, gül-i la'l, gül-i Muhammedî, gül-i nevrüz gibi çeşitli adlarla kırmızı gül ifade edilmiştir. Gül bahçenin sultanı, çemenin gelini, baharın habercisi kabul edilmiş; sevgilinin yüzü, yanağı, boyu gibi uzuvları ona teşbih edilmiş; güzellik ve canlılığıyla bülbülün ona âşık olduğu bir maşuk olarak tasavvur edilmiştir (Gerâmî, 1389 hş: 281-282). Gül şairlerce sevgilinin güzellik unsurlarına benzetilmesi yanında birkaç gün içinde solması sebebiyle vefasızlık ve ömrün kısalığını ifade etmek için de kullanılmıştır (Hâtîf, 1390 hş: 8).

Nergis ise amaryllidaceae familyasından narcissus cinsinden, hoş kokulu soğanlı bitki türüdür (Kerîmî, 1374 hş: 221 ). Ortasında sarı renkli daire şeklindeki çanaklı bir yapısı bulunan nergisin, altı tane beyaz tabandan çıkan yassı yaprağı vardır ve baharın ilk çiçeklerinden olan nergisin çiçeği sapının ucunda aşağıya doğru biraz eğik durmaktadır. Birçok çeşidi olan nergisin nergis-i şehîlâ, nergis-i miskin, nergis-i sadper türlerinden bazılarıdır. Asıl vatanı Kuzey Amerika ve doğu Avrupa olan çiçeğinin ortasında sarı bir halka bulunan nergis türüne nergis-i şehîlâ denir ve bazı cinslerinde çiçeğin kendisi de sarı ya da beyazdır; ancak ortasında beyaz taç yaprakları vardır buna nergis-i miskin denir (İsmailpûr, 1381 hş:1200). Nergis çiçeği batı mitolojisinde büyük bir öneme sahiptir. Mitolojiye göre peri Ekho, Narkisos'a âşık olur. Ancak Narkisos onun aşkına karşılık vermemesi üzerine aşktan eriyip yok olur; bunun üzerine Narkisos, tanrılar tarafından kendini beğenmişliği yüzünden cezalandırılır. Bir gün sudaki yansımasına âşık olur ve suyun başından ayrılamaz. Ve sonunda Ekho gibi eriyip ölür ve suyun başında Nergis çiçeğine dönüşür (Pala 2002: 369).

İsmi Narkisos'tan alan nergis çiçeği rengi, şekli, kendisine atfedilen hikâyesiyle edebiyata da malzeme olmuş; rengi bakımından taca, muma, lambaya, yıldıza, beyaz saçlı ihtiyara, sararmış benze, altına ve daha birçok şeye teşbih edilmekle birlikte (Özlük, 2013: 527, 533), şekil itibarıyla Klasik Türk edebiyatında en çok sevgilinin gözüne benzetilmesiyle ön plana çıkmıştır (Onay, 2000:350). Nergisin bu en yaygın kullanımında ortasındaki kısmı göz bebeğine, kenardaki yaprakları ise kirpiklere teşbih edilmiş; nergis-i şehîlâ, nergis-i mest gibi kalıplaşmış ifadelerle birlikte kullanılmıştır (Özlük, 2013: 526).

Edebiyatların çoğunda güzelliği, kokusu ve şekli dolayısıyla mazmun olarak kullanılan nergis çiçeği, Klasik Fars şiirinde de özel bir yer edinmiş; onunla birçok teşbih yapılmıştır. (İsmailpûr, 1381 hş: 1201). Özellikle şekli dolayısıyla Fars şiirinde nergisin

çiçeklerinin ortasındaki sarı renkli ana taç yaprakları göze teşbih edilmiş (Şemîsâ, 1386 hş a: II, 1170); mest, uykulu, hasta, mahmur, fettan, cadû vb. sıfatlarla birlikte kullanılmıştır (Rengçî 1372 hş: 411). Nergis, Klasik Fars şiirinde beyaz yaprakları ve ortasındaki sarı kısmı, şekli ve yere doğru eğilmiş sapıyla çok fazla kullanım alanı bulmuş; ağırlıklı olarak göze benzetilmesinin yanında kadehe, leğene, kâseye, yıldıza, taca, altın ve gümüşe, ihtiyara, asaya, mum ve lamba gibi birçok şeye teşbih edilmiştir (Gerâmî, 1389 hş: 373, 377-379).

Söz konusu çalışmada gül ve nergisin Klasik Türk edebiyatında ve Klasik Fars edebiyatında kullanımları; bu çiçeklerle yapılan benzetmeler örnekleriyle dikkatlere sunulmuştur. Ancak konunun genişliği göz önünde bulundurulunca sadece gül ve nergisle yapılan benzetmelerin en çok kullanılanlarına yer verilmiş ve her iki edebiyattan da sadece bir örnekle yetinilmiştir.

#### **A. Klasik Türk Edebiyatında ve Klasik Fars Edebiyatında Gülün kullanımı:**

##### **1. Sevgilinin uzuvlarına dair gülün kullanımı:**

**a. Yüz:** Hem Klasik Türk Edebiyatında hem de Klasik Fars Edebiyatında renk, şekil ve güzellik bakımında sevgilinin yüzü güle, gül yaprağına ve gül bahçesine benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Ol yüzi gül mâh-ı nev-ebri gelürse meclise  
Nev-bahâr ile mukârin 'id olur eyyâmumuz* (Zatî, 1970: 70)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

همرنگ رخ خویش تو گل یابی لیکن      همچون گل رخسار تو آن گل ندهد بوی

*Sen kendi yüzünle aynı renkte gül bulursun ancak, o gül aynı senin gül yüzün gibi koku vermez* (Ferruhî-yi Sîstânî, 1335 hş: 365)

Sevgilinin yüzü her iki edebiyatta da gül yaprağına teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Serv ü gül nezzâresin neyler sana hayrân olan  
Kim kadün serv ü ruhun gül-berg-i ra'nâdur senün* (Fuzûlî, 2005: 386)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

زان قد چو شاخ سمن و روی چو گلبرگ      صد شاخ نشاطم چو درآمد به بر آمد

*O yasemin dalı gibi olan o boydan ve gül yaprağı gibi olan yüzden yüz dal mutluluğum yeşerince fayda verdi* (Enverî 1337 hş: 516)

Sevgilinin yüzü ayrıca her iki edebiyatta da gül bahçesine benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:



*Bülbül-i dil gülşen-i ruhsârün eyler ârzü*  
*Tûtî'-i can lâ'l-i şekker bârun eyler ârzü* (Fuzûlî, 2005: 562)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گلزار رخت هست چنان تازه بهاری کورا خللی نیست ز هر باد خزانسی

*Senin yüzünün gül bahçesi öyle taze bir bahardır ki ona her hazan rüzgârından bir halel yoktur* (İbn-i Yemîn, ty: 290)

**b. Yanak:** Her iki edebiyatta da sevgilinin yanağı güle teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Anun şîrîn lebi tatlı bana bin şehd ü şekkerden*  
*Anun gül yanağı nâzik bana yüz berg-i n nesrînden* (Şeyhî, 1990: 232)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

فصل بهار باده گلبوی لاله گون در پای گل ز دست بتی گلغذار جوی

*Bahar mevsiminde lale renkli gül kokulu şarabı, gül yanaklı sevgilinin elinden iste* (Hâcû-yi Kirmânî, 1374 hş: 715 )

**c. Dudak:** Her iki edebiyatta sevgilinin dudağı gül yaprağına benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Leb midir yâ berg-i gül yâ hod hürmen-i hüsn ü cemâl*  
*Yâ Süreyya pâyına düşmüş meh-i tâbân mıdır* (Hayâlî, 1992: 81).

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

لبت در خنده گوهر ریزد از آغوش برگ گل رختگاه عرق از آفتاب اختر برون آرد

*Senin dudağın gülüşle gül yaprağının kucağına inci döker, senin yüzün terle güneşten yıldız çıkarır* (Bîdil1376 hş: II, 212).

**d. Boy:** Her iki edebiyatta da sevgilinin boyu gül fidanına benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Âfet-i can dediler gamze-i cellâdın için*  
*Nahl-ı gül söylediler kâmet-i şimşâdın için* (Nedîm, 1997: 321)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

روی او عکسی از چراغ حرم قدد او گلبنی ز باغ ارم

*Onun yüzü Haremin ışığından bir yansıma, onun boyu İrem bahçesinden bir gülfidanı* (Câmî, 1386 hş: 241)

**e. Sevgili:** Her iki edebiyatta da sevgili güle benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Dilberüm gülşen-i cennetde açılmış güldür  
Ehl-i cennet gibi her dem anı yâ Rab güldür* (Üsküplü İshâk Çelebi 1990: 168)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

سالها چون غنچه دل خون کرده ام      تا گلی چون تو به دست آورده ام

*Senin gibi bir gülü elde etmek için yıllardır gonca gibi gönlümü kan etmişim* (Câmî, 1386 hş: 345)

**2. Kadeh:** Her iki edebiyatta da gül şekli ve rengi dolayısıyla kadehe benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Câm-ı gülden mi itdün ey bülbül şarâb-ı 'ışk-ı nûş  
Kim belâbil gulgulinden kulkulün vardur senün* (Ahmet Paşa, 1996: 226)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

بهار تازه همی خورد پیش ازین شب و روز      ز دست باغ به جام گل شکفته شراب

*Taze bahar bundan önce gece gündüz bağı elinden açmış gül kadehiyle şarap içerdi* (Ferruhî-yi Sîstânî, 1335 hş: 11)

**3. Yakut:** Her iki edebiyatta da gülün kırmızı yaprakları rengi dolayısıyla değerli bir taş olan yakuta teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Tâc-ı yâkutu giyer pirûzedden bağlar kemer  
Gül-sitânu bezmine olalı hudmet-gâr gül* (Necatî Beg, 1992: 84)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

نقشبندان طبیعت گوئیا بر شاخ گل      نقشهای تازه از یاقوت و از زر بسته‌اند

*Tabiat ressamları sanki gül dalına yakut ve altından taze nakışlar resmetmişler* (Ubeyd-i Zâkânî, 1370 hş: 53)

**4. Altın:** Her iki edebiyatta da gülün içindeki sarı renkli polenler rengi ve şekli dolayısıyla altına benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Payına isar için ey ser-i bağ- saltanat  
Eylemiş lâ'lin tabaklar üzre zer ihzâr gül* (Necatî Beg, 1992: 83)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

بسوی همچون صبا پیموده عالم چو گل لعل و زر آورده فراهم

*Saba rüzgârı gibi âlemi çok kat etmiş, gül gibi yakut ve altın toplamış* (Selmân-ı Sâvecî, 1376 hş: 615)

**5. Lamba:** Her iki edebiyatta kırmızı gül, rengi ve görüntüsüyle yanarak bahçeyi aydınlatan bir lambaya benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Bülbül ahına ugrayub âhır  
Yile vardı çerâg-ı rûşen-i gül* (Ahmet Paşa, 1996: 110)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گل چو درگیرد چراغ از شمع کافوری صبح بلبیل شوریده چون پروانه ناپروا شود

*Gül sabah kâfur mumundan lambayı yakınca, âşık bülbül pervane gibi korkusuz olur* (Selmân-ı Sâvecî, 1376 hş: 92)

**6. Mum:** Her iki edebiyatta yine kırmızı gül, muma teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Salaldan şem'-veş pertev bisât-ı gülşene güller  
Olupdur nâr-ı 'ışka yanmağa pervâne bülbüller* (Nev'î, 1977:277)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گل چو شمع خو برویی برفروخت بلبیل بیچاره را پروانه که کرد

*Gül, güzellik mumunu yakınca zavallı bülbülü pervane etti* (Emîr Hüsrev-i Dihlevî 1361 hş: 244)

**7. Sultan/Şah:** Her iki edebiyatta da kırmızı gül, bahçenin ve çiçeklerin şahı olarak görüldüğünden sultana teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Bâg içinde tâ zümürüd taht ura sultân-ı gül  
Al sancak kalduran tâ lâle-i Nu'mânîdur* (Ahmet Paşa, 1996: 45)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گل شاهوار بر سر تخت زمردین سوسن ز پیش شاه در آورده بیرقی

*Gül, şah gibi zümrüt tahtın başında, süsen şahın huzurundan bir bayrak getirmiş* (Evhadî-yi Merâğâî, 1362 hş: 380)

**8. Kûlah:** Her iki edebiyatta kırmızı gül, rengi ve şekli itibariyle kûlaha benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Kızıl kûlâh ile devşürmedür gül ü lâle*  
*Geyer yeniçeriler gibi tâc-ı zer nergis* (Nev'î, 1977: 88)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گل سرخ بر سر نهاد و بیست عقیقین کلاه و پرنه دین ازار  
*Kırmızı gül başına akik kûlah koydu ve ipek örtü bağladı* (Nâsır-ı Hüsrev, 1353 hş: 374)

**9. Minber:** Her iki edebiyatta da bülbülün konup öttüğü gül dalı minbere teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Dilde bu matla'-ı garrâyı idüp vird-i zeban*  
*Minber-i gülde terennümle okur bülbül-i zâr* (Süheylî, 2007:101)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

نبود شکیب از گل روی تو سیف را تا عندلیب منبر گل را بود خطیب  
*Bülbül, gülün minberinde hatip oldukça, Seyfi'ye senin gül yüzünden sabır olmaz* (Seyf-i Fergânî, 1391hş: 238)

**10. Kulak:** Her iki edebiyatta gülün yaprakları şekil olarak kulağa benzetilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Bübüllere letâfet-i savt eyleyen kerem*  
*Hâr-ı hurâş gûş-ı gül itmiş nevâmuzı* (Fâsîh 2003: 167)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

بر دست بید بست ز پیروزه دستت بند در گوش گل فکند ز بیجاده گوشوار  
*Söğüdün eline firuze renginde mendil bağladı, gülün kulağına kehribardan küpe taktı* (Ferruhî-yi Sîstânî, 1335 hş: 167)

**11. Peygamberin terindendir:** Her iki edebiyatta da kırmızı gülün Miraç gecesi peygamberin (s.a.v.) yere damlayan terinden bittiği inancı dile getirilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Terlese güller olurdu her biri*  
*Hoş dererlerdi terinden gülleri* (Süleyman Çelebi, 1980: 107)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گرچه همه دلکشند، از همه گل نغزند      کو عرق مصطفاست و این دگران خاک و آب

*Her ne kadar tümü gönül açıcı olsa da gül hepsinden daha hoştur; çünkü o Mustafa'nın (s.a.v.) terindedir ve diğerleri toprak ve sudan (Hâkânî, 1375 hş: I, 66)*

**12. Ömrü kısadır:** Her iki edebiyatta gülün ömrünün kısalığına değinilir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Bunca naz ü bunca şiveyle bir aylık ömrü var  
Kendiyi zînet ederse tan mı şehri-vâr gül (Necatî Beg, 1992: 83)*

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

درین دو هفته که گل میهمان این چمن است      مباحش درپی تعمیر آشیانه خویش

*Gülün çimenliğe misafir olduğu bu iki hafta, kendi yuvanı tamir peşinde olma! (Sâib-i Tebrîzî, 1368 hş: V, 2426)*

Ve insan ömrü de süre açısından her iki edebiyatta da gülün ömrüne teşbih edilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Olmasa ömr zûd-güzer vakt-i gül gibi  
Aşya hayat u ömre zamân kûteh olmasa (Nailî, 1990: 298)*

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

این مدت عمر ما چو گل ده روز است      خندان لب و تازمروی میباید بود

*Ömrümüzün süresi gül gibi on gündür, güler yüzlü ve şen şakrak olmak gerek (Hâfız, 2013: 546)*

**13. Gül ve bülbülün aşkı:** Efsaneye göre ilkin gülün rengi kırmızı değilmiş. Güle âşık olan bülbül, onun kendisine ilgisizliğine dayanamayarak bir gün dalına konmuş. Gülün dalında bulunan dikenler bülbülün vücuduna batınca gülün dibine akan kanlar, köklerinden damarlarına doğru yayılmış ve o günden sonra gül kan rengine yani kırmızıya bürünmüştür (Ayvazoğlu, 2008: 92). Her iki edebiyatta da gül ve bülbül mazmunu sıkça kullanılmıştır:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Aceb mi 'ışk-ı gülden bülbül-i şeydâ fîganitse  
Tahammül eylemek güçdür cefâ-yı gayret-i hâra (Fâsîh, 2003: 472)*

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

که عشق روی گل با ما چه‌ها کرد      سحر بلبیل حکایت با صبا کرد  
وز آن گلشن به خارم مبتلا کرد      از آن رنگ رخم خون در دل افتاد

*Sabah vakti bülbül anlattı seher yeline: Gülün yüzüne aşkımız neler etti bize  
Yüzünün renginden kan düştü yüreğime, o gül bahçesinden beni müptela etti dikene*

(Hâfız, 2013: 133)

**14. Gülün gülmesi/tebessüm etmesi:** Açmasından kinayedir (Enverî, 1383: 520):

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Güldü güller açılıp nerkis-i şehla-yı çemen  
Çeşm-i gûş oldu ümidinle ser-â-pây-ı çemen* (Nedîm, 1997: 113)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گل بخندی و باغ شد پدرام ای خوشایین جهان بدین هنگام

*Gül güldü ve bağ sevindi, ey ne güzel bu cihan bu zaman!* (Ferruhî-yi Sîstânî, 1335 hş: 227)

**15. Gül mevsimi:** Gül mevsiminden kasıt bahar mevsimidir. Mey içmek, işret meclislerinde eğlenmek zamandır. Her iki edebiyatta bu duruma çokça yer verilmiştir:

Klasik Türk edebiyatından örnek:

*Gül mevsimidür bezm-i mey iy sâkî düzilsün  
Çeşm-i siyehün mest olup etrâfa süzilsün* (Fâsîh 2003 hş: 472)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

حاشا که من به موسم گل ترک می کنم من لاف عقل میزنم این کار کی کنم

*Haşa, gül mevsiminde şarabı terk edeceğim, ben aklımla övünürken bunu nasıl yaparım* (Hâfız, 2013: 350)

**B. Klasik Türk Edebiyatında ve Klasik Fars Edebiyatında Nergisin kullanımı:**

**1. Göz:** Her iki edebiyatta nergis çiçeği şekil itibariyle göze teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Gözlerün nergis nigârâ gül yüzün gülzârdur  
Anun için giceler dil subh olunca zârdur* (Muhîbbî, 1987: 157)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد

*Onun kokusuyla, âşıkların hasta gönlü sabâ gibi, Feda oldu nesrin yanaklara, nergis gözlere gerek* (Hâfız, 2013: 169)

Göze benzetilen nergis, mest, uykulu, baygın gözü ifade için nergis-i mest, nergis-i mahmur; hasta, sarılık hastalığına yakalanmış göz için nergis-i bimâr; âşığı etkileyen ve kendinden geçiren göz için nergis-i câdû, nergis-i fettân, nergis-i şûh gibi terkiplerle de kullanılmıştır. Birkaç örnek:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Sümbül âşüfte olur hâb-ı perîşânından*  
*Nergis-i mesti ki gülşende vara uyhuya* (Nedîm, 1997: 349)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

تا نرگس مست تو بدیدم از نرگس مست تو شدم مست

*Senin mest nergisini gördüğünden beri, senin mest nergisinden mest oldum* (Attâr-i Nîşâbüri, 1380 hş: 330)

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Zülf-i dil-berde sabâ yokla Nedîm-i zârı*  
*Görünür mü aceb ol nergis-i fettâne göre* (Nedîm, 1997: 336)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

خواب آن نرگس فتان تو بی چیزى نیست تاب آن زلف پریشان تو بی چیزى نیست

*Senin fettan nergisinin uykusu boşuna değil, dağınık saçlarının kıvrımı boşuna değil* (Hâfiz, 2013: 80)

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Bin sihri seher sümbül-i huşyâra irürgil*  
*Yüz câdûluğu nergis-i mestânedden iste* (Şeyhî, 1990: 243)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

علم و فضلى كه به چل سال دلم جمع آورد ترسم آن نرگس مستانه به یغما ببرد

*Gönlümün kırk yılda biriktirdiği ilim ve fazileti, korkarım o mestane nergis yağmalar birdenbire* (Hâfiz, 2013: 132).

**2. Kadeh:** Her iki edebiyatta nergis çiçeğinin ortasındaki kısım şeklen kadehe benzetilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Sâğar-ı zerrîn ile düşmezdi nergis payına*  
*Gitmese çînî sürahilerle süsen bir yana* (Hayâlî, 1992: 96)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

غلام نرگس مستم كه بامداد پگاه قدح بدست گرفت كه ز خواب برخیزد

*Sabah erkenden kadehi eline almış uykudan kalkmış mest nergisin kölesiyim* (Emîr Hüsrev-i Dihlevî, 1361 hş: 294)

**3. Yıldız:** Her iki edebiyatta nergis çiçeği parlak sarı ve beyaz rengi dolayısıyla yıldızla teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Gösterür sahn-ı gül-istân çarh-ı mînâdan nişân*  
*Şâh-ı nergis bâğda şekl-i Süreyyâdur yine* (Bâkî, 1994: 382)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

بر سر هر نرگس ماهی تمام شش ستاره بر کنار هر ماهی

*Her nergisin başında bir dolunay, her bir ayın etrafında altı yıldız* (Menûçehrî-yi Dâmğânî, 1375 hş: 149)

**4. Altın ve Gümüş:** Her iki edebiyatta nergis çiçeğinin renk itibariyle beyaz yaprakları gümüşe ve onların ortasındaki taç şeklindeki sarı kısım ise altına benzetilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Sana gülşende nisâr etmek için her nergis*  
*Götürüpdür başa altun dolu bir sîm tabak* (Fuzûlî, 2005: 368)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

از سرشک و چهره دارم وجه سیم و زر ولی کی چو نرگس چشم او بر سیم و زر خواهد قتاد

*Gözyaşım ve yüzümden altın ve gümüşe örnek getiririm; ancak nasıl onun gözü nergis gibi altın ve gümüşe düşecek* (Hâcû-yi Kirmânî, 1374 hş: 654 )

**5. Lamba:** Her iki edebiyatta nergis çiçeğinin ortasındaki kısım yanan lambaya benzetilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Lâle-i gül-günü sahrâlarda dağım sandılar*  
*Nergisi gülzârda yanar çerâğım sandılar* (Hayâlî, 1992: 142)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

بنفشه طلايه کنان گورد باغ همان نرگس آورده بر کف چراغ

*Menekşe bağın etrafında casusluk yapmakta, aynı şekilde nergis elinde lamba getirmiş* (Nizâmî-yi Gencevî, 1384 hş: 1055)

**6. Yaşlı :** Her iki edebiyatta nergis çiçeği, beyaz saç benzetilen beyaz yaprakları ve asa şeklinde düşünülen uzun sapıyla saç ağarmış, elinde asa tutan bir ihtiyara benzetilmiştir:



Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Henüz içer kadehi gitmemiş havâsı dahi*  
'Asâ vü tâc ile pîr-i sefid-ser nergis (Nev'î, 1977: 89)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

پشـت خم کرد چو پیران معمر نرگس یک گل از صد گل عمرش نشکفته است چرا

*Onun ömrünün yüz gülünden bir gül açmamıştır niye nergis uzun ömürlü yaşlılar gibi sırtını eğdi* (Selmân-ı Sâvecî, 1376 hş: 123)

**7. Hokkabaz:** Her iki edebiyatta nergisin ortasındaki sarı kısım rengi dolayısıyla ağzından ateş saçan hokkabaza teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Şükûfe mecmâ'ının hokka-bâzıdır benzer*  
Ki lu'b ile deheninden saçar şerer nergis (Nev'î, 1977: 88)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

پیش خلق از جهت شـعبده و بلعجیبی نرگس بلعجب شـعبدهباز آوردی

*Halkın önünde hokkabazlık ve göz boyama için hokkabaz ve göz boyayan nergisi getirdin* (Senâî-yi Gaznevî, 1375 hş: 501).

**8. Taç:** Her iki edebiyatta da nergis yaprakları şekli ve sarı rengi dolayısıyla taca teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Nergis ki çemen şâhidur uş tâc-ı zeri var*  
Sevdâ-zededür çeşmûn ucundan seheri var (Ahmet Paşa, 1996: 177)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

گه نهـد بر فرق نرگس تاج زر گه کند در تاجش از شـبنم گهر

*Bazen nergisin başına altın taç koyar, bazen tacına şebnemden inci yapar* (Attâr-i Nîşâbûrî, 1384 hş: 234)

**9. Sarı yüz:** Her iki edebiyatta nergisin yaprakları sarı rengi dolayısıyla sararmış bir yüze benzetilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Yüzüm nergis gibi zerd itmek ister Nev'iyâ ol meh*  
Gamından lâle-veş kana boyanuk olduğum bilmez (Nev'î, 1977: 342)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

نرگس نیم مست را، عاشق زرد روی بین      سوسن شیرخواره را، آمده در سخن نگر

*Sarı yüzlü âşık yarı mest nergise bak, konuşmaya çıkmış süt çocuğu süsene bak!* (Attâr-i Nişâbüri, 1380 hş: 330)

**10. Asa:** Her iki edebiyatta nergis çiçeğinin ucundan aşağıya doğru sarktığı uzun ve dar gövdesi şeklen asaya teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Nergis 'asâya düşdüğü daim degül aceb  
Sevda-yi çeşmünün seherinden sakîmdür* (Ahmet Paşa, 1996: 145)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

شعف پایم کرد چون نرگس چنان کز عین ضعف      سرنگون بر پای می خیزم به یاری عصا  
*Ayağımın güçsüzlüğü beni nergisi gibi öyle yaptı ki güçsüzlükten asa yardımıyla baş  
aşağı kalkıyorum* (Selmân-ı Sâvecî, 1376 hş: 4)

**11. Kâse:** Her iki edebiyatta nergisin altı yaprağı şeklen kâseye teşbih edilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Nergis düşürdi kâsesini ditreyüp eli  
Her âyş ü 'işretün sonı ya'ni humârdur* (Nev'î, 1977: 88)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

در دست چه دارند به جز کاسه خالی      آنها که در این باغ چو نرگس نگراند  
*Bu bağda nergis gibi bakanlar, boş bir kâse dışında elde neye sahiptirler* (Sâib-i Tebrîzî, 1368 hş: IV, 2123)

**12. Leğen:** Her iki edebiyatta nergisin ortasındaki sarı renkli kısmı şekil ve renk itibarıyla altın leğene benzetilmiştir:

Klasik Türk Edebiyatından örnek:

*Gonçenün gül ruhını yumag-içün ebr-i bahâr  
Subh-dem nergesün elde yine zerrîn leğeni* (Süheylî, 2007:145)

Klasik Fars Edebiyatından örnek:

اول مجلس که باغ شمع گل اندر فروخت      نرگس با تشیت زرد کرد به مجلس شتاب  
*Meclisin başında bahçede gül mum yaktı, nergis koşarak meclise altın leğenle geldi* (Hâkânî, 1375 hş: I, 64)

### Sonuç

Klasik Türk edebiyatında ve Klasik Fars edebiyatında gül ve nergis çiçeklerinin kullanımına dair yapılan söz konusu çalışmada şu tespitler yapılmıştır;

Her iki edebiyatta da gül, rengi şekli, güzelliği ve görüntüsü açısından birçok şeye teşbih edilmiştir. Gül çoğunlukla sevgilinin yüz, yanak, dudak ve boy gibi uzuvlarına benzetilmiş; bazen sevgilinin bizzat kendisi olmuş; bazen de renk ve şekli bakımından yakut, altın, lamba, mum, külah, minber ve kulağa teşbih edilmiştir. Her iki edebiyatta da Hz. Peygamberin terinden meydana geldiği inancı kabul görmüş; bahçenin sultanı, bülbülün maşuku olarak görülmüş; tüm bu güzellikleri yanında kısa sürede solduğu için ömrünün kısalığına vurgu yapılarak, insan ömrünün kısalığı güle benzetilmiştir.

Nergis çiçeği de her iki edebiyatta şekil ve renk bakımından çeşitli şeylerle ilişkilendirilmiş; özellikle sevgilinin gözüne teşbih edilmiş; ayrıca kadehe, kâseye, leğene, altın ve gümüşe, lambaya, yaşlıya, asaya, taca, yıldıza, hokkabaza, sarı yüze benzetilmiştir.

### Kaynakça

- Ahmet Paşa. Ahmet Paşa Divanı (haz. Ali Nihat Tarlan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Attâr-i Nişâbüri. Mantıku't-tayr (tsh. Takî-yi Tefezzulî). Tahran: Kitâbhâne-i Millî-yi İrân, 1384 hş.
- Attâr-i Nişâbüri, Dîvân-ı Attâr-i Nişâbüri (tsh. Takî-yi Tefezzulî). Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1380 hş.
- Bâkî. Bâkî Dîvânı (haz. Sabahattin Küçük). Ankara: TDK Yayınları, 1994.
- Behrâm-i Gerâmî. Gul u Giyâh Der Hezâr Sâl Şi'r-i Fârsî. Tahran: İrec-i Efşâr, 1389 hş.
- Beşir Ayvazoğlu. Güller Kitabı. İstanbul: Kapı Yayınları 2008.
- Bîdil-i Dihlevî. Külliyyât-i Bîdil I-III (tsh. Ekber-i Behdârvend-Pervîz Abbâsî-yi Dâkânî). Tahran: İntişârât-i İlhâm, 1376 hş.
- Cemal Kurnaz. "Gül". DİA. İstanbul: 1996, XIV, 219-222.
- Emîr Hüsrev-i Dihlevî. Dîvân-ı Kâmil-i Emîr Hüsrev-i Dihlevî (tsh. Saîd-i Nefisî). Tahran: Çaphâne-i Sa'dî, 1361 hş.
- Enverî, Dîvân-ı Enverî (tsh. Saîd-i Nefisî). Tahran: Çaphâne-i Pirûz, 1337 hş.
- Evhadî-yi Merâğâi. Dîvân-ı Evhadî-yi Merâğâi (tsh. Emîr Ahmed-i Eşrefî). Tahran: İntişârât-i Pîşrôv, 1362 hş.
- Fâsîh, Fâsîh Dîvânı (haz. Mustafa Çıpan), Ankara: MEB Yayınları, 2003.

- Ferruhî-yi Sîstânî, Divân-ı Ferruhî-yi Sîstânî (tsh. Muhammed Debîr-i Siyâkî). Tahran: Kitâbhâne-i İkbâl, 1335 hş.
- Fuzûlî. Fuzûlî Divanı (haz. Ali Nihat Tarlan). Ankara: Akçay Yayınları, 2005.
- Gulâmhuseyn-i Rengçî. Gul u Giyâh Der Edebiyyât-i Manzûm-i Fârsî. Tahran: Müessesesi Mutalâât-i Ferhengî, 1372 hş.
- Hâcû-yi Kirmânî. Dîvân-ı Kâmil-i Hâcû-yi Kirmânî (tsh. Sa'îd-i Kâni'î). Tahran: Çaphâne-i Âfitâb, 1374 hş.
- Hâdî-yi Kerîmî. Esâmî-yi Giyâhân-i Îrân. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1374 hş.
- Hâfîz. Hâfîz Divanı (Çev. Hicabi Kırlangıç). İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Hâkânî. Dîvân-ı Hâkânî I-II (tsh. Mîr Celâleddîn-i Kezzâzî). Tahran: Çaphâne-i Sa'dî, 1375 hş.
- Hâmid-i Hâtîf. "Remz-i Gul Der Edebiyyât-i Fârsî" Kitâb-i Mâh-i Edebiyyât. (1390/Ferverdîn) S. 48, 4-12
- Hasan-i Enverî. Ferheng-i Kinâyât-i Sohen I-II. Tahran: Kitâbhâne-i Millî-yi Îrân, 1383 hş.
- Hayâlî. Hayâlî Divanı (haz. Ali Nihat Tarlan). Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- İbn-i Yemîn, Divân-ı Eş'âr-ı İbn-i Yemîn (tsh. Huseyinalî-yi Bâstânîrâd). Kitâbhâne-i Senâî, ty.
- Mehbîz-i İsmailpûr. "Giyâhân der Edeb-i Fârsî". Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî. Tahran (1381 hş): Kitâbhâne-i Millî-yi Îrân, II, 1181-1204.
- Menûçehrî-yi Dâmğânî. Dîvân-ı Menûçehrî-yi Dâmğânî (tsh. Seyyid Muhammed Debîrsiyâkî). Tahran: Neşr-i Debîr, 1375hş.
- Muhibbî. Muhibbî Dîvânı. (haz. Çoşkun Ak). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Nailî. Nailî Divanı (haz. Haluk İpekten). Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Nâsır-ı Hüsrev. Dîvân-ı Nâsır-ı Hüsrev (tsh. Muctebâ-i Minovî-Mehdî-yi Muhakkık). Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tâhrân, 1353 hş.
- Necâtî Beg. Necâtî Beg Divanı (haz. Ali Nihat Tarlan). Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Nedîm. Nedîm Divanı (haz. Muhsin Macit). Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Nev'î, Nev'î Divanı (haz. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Nizâmî-yi Gencevî. Külliyyât-ı Nizâmî-yi Gencevî (tsh. Vahîd-i Destgerdî). Tahran. İntişârât-i Peymân, 1384 hş.
- Nureddîn Abdurrahman b. Ahmed-i Câmî. Mesnevi-yi Heft Evreng (tsh. Murtaza Müderris-i Gîlânî). Tahran: Kitâbhâne-i Millî, 1386 hş.

- Onay, Ahmet Talât. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar Ve İzahı (haz. Cemal Kurnaz), Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Özlük, Işıl Pınar. “Narkissostan Nergise/ Bir Çiçeğin Serencâmı”. Ahmet Atilla Şentürk Armağanı. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013, 523-535.
- Pala, İskender. Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2002.
- Sâib-i Tebrîzî. Dîvân-ı Sâib-i Tebrîzî I-VI (tsh. Muhammed-i Kahrâmân). Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1368 hş.
- Selmân-ı Sâvecî, Külliyyât-ı Selmân-ı Sâvecî (tsh. Abbâs‘ali-yi Vefâyî), Tahran: Çâp-i Ferşive, 1376 hş.
- Senâi-yî Gaznevî. Dîvân-ı Senâi-yî Gaznevî (tsh. Pervîz Bâbâyî). Tahran: Çâphâne-i Nevbahâr, 1375 hş.
- Seyf-i Fergânî. Dîvân-ı Seyf-i Fergânî (tsh. Zebîhullah-i Safâ), Tahran: İntişârât-i Firdevs, 1391 hş.
- Sîrûs-i Şemîsâ. Ferheng-i İşârât I-II. Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1386 hş. a.
- Sîrûs-i Şemîsâ. Ferheng-i Telmîhât. Tahran: Neşr-i Mitrâ, 1386 hş. b.
- Süheylî. Dîvân (haz. M. Esat Harmancı). Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Süleyman Çelebi. Mevlid (haz. Faruk Timurtaş). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Şeyhî. Şeyhî Divanı (haz. Mustafa İsen-Cemâl Kurnaz). Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Ubeyd-i Zâkânî. Külliyyât-i Ubeyd-i Zâkânî (tsh. Pervîz-i Atâbekî). Tahran: İntişârât-i Kitâbfurûşî-yi Zevvâr, 1370 hş.
- Üsküplü İshâk Çelebi. Dîvan (haz. Mehmet Çavuşoğlu- M. Ali Tanyeri). İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Veliyullah-i Muzafferiyân. Ferheng-i Nâmehâ-yî Giyâhân-i İrân. Tahran: Ferheng-i Muâsır, 1375 hş.
- Zatî. Zatî Divanı (haz. Ali Nihat Tarlan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

## YAPISALCI YAKLAŞIMLA MURADI'NİN “SEHER BÜLBÜL HURUŞINDAN DÜ-ÇEŞME GELMEMİŞDÜR HÂB” GAZELİNİN ŞERHİ

### THE COMMENTARY OF MURADİ'S ODE WHOSE NAME IS “SEHER BÜLBÜL HURUŞINDAN DÜ-ÇEŞME GELMEMİŞDÜR HÂB” USING STRUCTURALIST APPROACH

H. Ahmet KIRKKILIÇ\*  
Yasemin KURTLU\*\*  
Ömer Faruk SAĞLAM\*\*\*

#### Özet

Edebî metinler taşıdıkları kültürel kodlar ve değerler bakımından her dönemde okurların ilgisini çekmiştir. Okur, kendi kültürel donanımının sınırlarıyla edebî metinleri okur ve anlar. Klasik metinlerin doğru anlaşılması için ise geleneksel metin şerhine ihtiyaç duyulmuştur. Metin şerhi zaman içinde farklı adlandırmalarla ve farklı yöntemlerle uygulanmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ferdinand de Saussure tarafından ortaya atılan yapısalcılık temelinde şekillenen metin incelemeleri de bu yöntemlerden biridir. Bu çalışmanın amacı Muradi'nin “*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*” mısraıyla başlayan gazelinin yapısalcı yaklaşımla şerh edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda “*Muradi'nin ‘Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb’ gazelinin biçim birimleri ve işlevleri nelerdir?*”, “*Muradi'nin ‘Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb’ gazelinin biçim birimlerinin işaret ettiği anlam birimler nelerdir?*” ve “*Muradi'nin ‘Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb’ gazelinin biçim ve anlam birimlerinin oluşturduğu metin düzeni nasıldır?*” araştırma sorularına cevap aranmıştır. Araştırma nitel yaklaşım temelinde betimsel yönetime göre yürütülmüştür. Doküman incelemesiyle toplanan veriler içerik analiziyle incelenmiş, tablollaştırılmış ve yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türk Edebiyatı, Muradi, Muradi Divanı, Gazel Şerhi, Yapısalcı Yaklaşım, Yapısalcı Gazel İncelemesi.

#### Abstract

Literary texts has attracted the attention of readers in each period in terms of their cultural codes and values. Reader, reads and understands literary texts with the limits of their cultural knowledges. The traditional text commentary has been needed in order for proper understanding of classical texts. The text commentary has been applied with different naming and different methods over time. Text analysis which formed at the basis of structuralism that has been put forward by Ferdinand de Saussure since the second half of the 19th century, is one such method. The purpose of this study is to expound of

\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, KKEF, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

\*\* Öğretmen, Atatürk Üniversitesi, KKEF, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

Doktora Öğrencisi

\*\*\* Uz, Sağlık Bakanlığı

Muradi's Ode which starts with the verse of "Seher bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" by using structural approach. In accordance with this purpose, answers for the following research questions was sought; What are the form units and functions of the Muradi's Ode whose name is "Seher bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb"? What are the meaning units indicated by form units of the Muradi's Ode whose name is "Seher bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb"? and "How is text order that is constituted by the form and meaning units of the Muradi's Ode whose name is "Seher bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb"? The research was carried out according to the descriptive method on the basis of the qualitative approach. The data collected by means of the document review is examined by content analysis, then tabled and interpreted.

**Keywords:** Old Turkish Literature, Muradi, Muradi's Divan, Commentary of Ode, Structuralist Approach, Structural Review of Ode.

### Giriş

Edebî metinler taşıdıkları iletiler, oluşturuldukları biçimler ve meydana getirildikleri dönemler ve kişiler açısından değerli görülmüş ve çeşitli yaklaşımlarla çözümlenmelerin estetik nesnesi olmuştur. Algılayıcı öznenin merak duygusunun veya bakış açısının öznelliğinden nasip alan metin çözümlenmeleri tarihî seyir içinde farklı ekoller oluşturmuştur. Edebî metinlerin çözümlenmesi edebî metnin algılayıcı özne tarafından okunması, anlamlandırılması ve yorumlanmasıyla oluşan bir süreç içerir. Ortaya çıkan estetik eser ise okur veya eleştirmenin anlam dünyasının; yazarın, yazarın metni oluşturduğu dönemin sanat anlayışının ve edebî metnin biçim birimlerinin anlamlandırılmasıyla etkileşiminden oluşur. Böylece metin her okunuşunda söz konusu etkileşimle yeniden oluşturulmuş olur. Dolayısıyla metinlerin farklı incelemelere tabi tutulması metnin anlamlandırılmasında ve çözümlenmesinde yeni perspektifler ortaya konulmasına yardımcı olabilir. Edebî eserlere farklı yaklaşımlarla birlikte zamanla metin şerhi, metin tenkidi, metin tahlili gibi farklı başlıklar altında, farklı yöntemlerle metin okumaları gerçekleştirilmiştir. Metin eleştirisi de aslında bir nevi metin okuma olarak değerlendirilebilir.

Metin şerhi Türk edebiyatı geleneğinde edebî eleştirinin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Ancak Tarlan (1981) metin şerhinin edebî eleştiri olmadığını, edebî eleştirinin metnin estetik yönünün ele aldığını oysa metin şerhinin metni anlama ve anlatma olduğunu, edebî metne ilişkin genel bir yargı vermediğinin, objektif bir tutumla metni oluşturan müşterekleri ortaya koyma işi olduğunu ifade etmektedir. Mengi (1997) "Metin Şerhi, Tahlili ve Tenkidi Üzerine" başlıklı yazısında metin şerhi ve metin tenkidi kavramlarını açıklamış ve metin şerhi ile metin tenkidinin metni tanıtmaya dönük amaçlarının kesiştiğini ancak metin tenkidinin metni estetik yönden değerlendirme ve metne dönük karar verme olduğunu belirterek Tarlan ile aynı düşünceleri dile getirmiştir.

Kelime olarak "1. açma, yayma. 2. açıklama, açıklama [bir ibareyi veya eseri]. 3. bir kitabın ibaresini kelime kelime açıp izah ederek yazılan kitap. 4. açıklama" (Devellioğlu, 2004, s. 991) anlamlarına gelen şerh, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde (Lisânü'l-Arab, "şrh" md. ; el-Mu'cemü'l-vasîf, s. 477'den akt.

Şensoy, 2010, s. 555) “sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hâle getirmek” şeklinde açıklanmaktadır.

Mengi (2007, s. 412) metin şerhiyle ilgili kavramları “metin izahı, metin tahlili, derkenar, haşiye, hamış, telhis, talikat, tefsir vb. Bunlardan metin izahı ve metin tahlilinin şerh yerine kullanıldığı bellidir. Derkenar ve haşiye, sayfa kenarlarında yer alan açıklayıcı ek bilgi; hâmiş, mektup altına yazılan ek bilgi ya da açıklama; telhis özetleme, talikat bir eserin açıklaması olarak kenarına ya da ayrı bir eser olarak yazılan bilgiler, notlar; tefsir ise açıklama, yorum demektir. ” şeklinde açıklamaktadır. Yekbaş (2008, s.191) “Şerh geleneğinin oluşmasında, divan edebiyatının en önemli kaynaklarından sayılan Kur’an-ı Kerim’i anlama çabalarının önemli bir yer” tuttuğunu ifade etmiştir. Görüşlerini Kur’an’ı Kerim’de “Bağrını senin için açıp genişletmedik mi?”<sup>1</sup> (Yazır, 2008, s. 566) ayetindeki “Şerh etmedik mi? Açıp genişletmedik mi?” (Yazır, 2008, s. 566.) anlamındaki “elem neşrah” ifadesinin açıklamasıyla desteklemiştir. Divan edebiyatının kaynakları düşünüldüğünde yukarıdaki bağlantının kurulması doğal bir sonuçtur.

Çetişli (2004, s.74) “Metin şerhi ...her hangi bir metnin açıklanmasını esas alır. Amacı; okuyucunun anlamakta zorlandığı veya zorlanacağı metni, açık ve anlaşılır kılmaktır. Bu nedenle metin şerhi, daha çok ‘Söz sahibi ne söylüyor?’ sorusu ekseninde var olur. ” diyerek metin şerhini anlam boyutuyla sınırlandırmaktadır. Doğan (1995, s. 422) şerh kelimesinin anlamını ifade ettikten sonra edebî anlamda şerhin “bir edebî eseri, bir risaleyi veya bir kitabı kelime kelime açıp izah ederek ihtiva ettiği bütün dil, anlam, sanat ve estetik özellikler ile o eserin anlaşılmasını sağlamanın özlü ifadesi” olduğunu belirtmiştir. Yine Doğan (2005) metin şerhinin iki ana amacı olduğunu vurgulamıştır: Bunlardan ilki geçmişten bu güne Türkçenin psikolojik, estetik ve sosyal hayatı yansıtma gücünü ortaya çıkarmaktır. İkincisi ise eserden hareketle orijinal kültür unsurlarına ulaşarak bunların metinde ne şekilde ifade edildiğini bulmak; yazarın düşünce ve duygularını aktarmada, gerçek dünyayı itibari dünyaya dönüştürmede kullandığı yöntemleri ortaya çıkarmaktır.

Yukarıda klasik metin şerhi geleneğinin amaç ve özellikleri ifade edilmiştir. Günümüzde klasik metin şerhi geleneği devam etmektedir. Fakat modern edebiyat kuramlarının gelişimiyle metin incelemeleri farklı yöntemlerle yapılmaya başlanmıştır. “Marksist, Sosyolojik, Tarihsel, Psikanalist, Yeni Eleştircilik (New Criticism), Yapısalcılık (Strüktüralizm), Yansıtma Kuramı, Metinler Arası İlişkiler Kuramı (İntertextüallite), İzlenimcilik, Rus Formalizmi, Anlatımcılık, Arketipçi Eleştiri, Duygusal Etki Kuramı ve Alımlama Estetiği belli başlı metin tahlil yöntemleridir. ” (Canatak, 2007, s. 140). Metin incelemelerinde klasik yöntem dışında ilk çalışmalardan birini, Dilçin (1993) Fuzuli’nin “*Dost bî-pervâ felek bî-rahm devrân bî-sükûn*” gazelini inceleyerek yapmıştır. Onun çalışmasından sonra yapısalcı yöntemle farklı birçok gazel incelenmiştir (Özuygun ve Baysal, 2014; Özuygun ve Gözcü, 2014; Özkan, 2009; Üst, 2007; Ulucan, 2006). Yapısalcılıkla sadece gazel incelemeleri yapılmamış modern Türk şiirinde (Alan, 2015) çalışmalar yapıldığı gibi masal (Abalı, 2013), hikâye (Furtana, 2014), film (Sözen, 2013) gibi edebiyatın ve güzel sanatların farklı türlerinde de yapısalcı incelemeler yapılmıştır.

---

<sup>1</sup>94/İnşirah/1



Yapısalcılık özellikle dil bilimi alanında ortaya çıkmış ve zamanla diğer bilimlere uyarlanmış bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Ferdinand de Saussure'ün 1907-1911 yılları arasında Cenevre'de verdiği derslerin öğrencileri tarafından tutulmuş notlarının "Genel Dilbilim Yazıları" başlığıyla yayımlanması yapısalcılığa temel oluşturmuştur. Dilin, kendi içinde bir düzeni olan sistem olduğunu (Saussure, 1972) ve dil dizgesinde tek başına ele alınan öğelerin anlamlı olmadığını, her ögenin içinde yer aldığı dizgede anlam kazandığını (Kıran ve Kıran, 2006) savunan Saussure'ün "dil/söz" ayrımı, "art zamanlılık/eş zamanlılık", "gösteren/gösterilen", "dizimsel/dizisel bağlantılar" kavramlarıyla ortaya koyduğu düşünceleri dile yeni bakış açısı kazandırmış ve kendinden sonra gelenlere yol göstermiştir.

Yapısalcılığın bir sonraki adımlarından biri de Osip Brik önderliğinde Vladimir Propp, Yuri Tinyanov, Boris Tomaşevski Roman Jacobson, Boris Eyhenbaum gibi isimlerin öncülüğünde Rusya'da 1915-1930 yılları arasında gelişme gösteren *Rus biçimciliği*'dir. Yapısalcılığın edebiyata yansımaları da denilebilir. Sonrasında bir süre etkisini yitiren yaklaşım Tzvetan Todorov'un 1965'te Rus biçimcilerinin eserlerinden oluşturduğu "Yazın Kuramı" adlı kitabı yayımlanmasıyla yeniden ivme kazanmıştır. Rus biçimciler metinlerin incelenmesinde diğer inceleme ölçütlerini reddederek eserin sadece kendi için incelenmesini ve nesnel ilkelere dayanan bir edebiyat eleştirisi yapılmasını amaçlamışlardır. Biçimciler eseri oluşturan biçim ve anlam birimlerin birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu, edebî eserin kendi içinde incelenmesi gerektiği ilkesini savunmuş ve eserin biçimsel yanını öne çıkarmışlardır. (Yüksel, 1995).

Saussure'dan etkilenerek 1926'da Prag'da kurulan Prag Dil bilimi Okulu yapısalcılığın bir başka koludur. Rus biçimciler R. Jakobson, N. S. Troubetzkoy ve S. Karcevkiç, L. Tesnière, A. Martinet ve E. Benveniste ile genişleyen Prag Dil bilimi Okulu (Yücel, 1982), dilcileri Saussure'ün sistem kavramı yerine yapı kavramını kullanmışlardır.

1931'de kurulan Kopenhag Dil bilimi Okulu yapısalcılığın ana ilkelerini takip eden bir diğer ekoldür. Louis Hjelmslev ve çevresindeki dil bilimciler tarafından dilin matematiksel yönü vurgulanarak dilin kendi içinde tutarlı bir yapıya sahip olduğu ve dil incelemelerinin ana amacının da dilin değişmeyen ortak yapılarını belirlemek olduğunu savunulmuşlardır. (Işık, 2000).

Amerikan Yapısalcılığı ise E. Saphir, L. Blomfield, Z. S. Harris, N. Chomsky tarafından temsil edilmektedir. Saphir dili kültürün bir ögesi olarak ele alırken Blomfield anlamdan ziyade biçime odaklanmış, Chomsky ise "Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi" adıyla derin ve yüzeysel yapıdan bahsetmiştir.

Claude Lévi-Strauss yapısalcılığı dilin kendisini araştırma nesnesi yapma durumunu diğer toplum bilimlerine uygulayan ilk kişidir. Başka bir ifadeyle yapısalcılığın dile ilişkin düşüncelerinin sosyal bilimlere uygulanabileceğini savunmuştur (Kotlu, 2007).

Sonraki yıllarda yapısalcılığa bir tepki niteliğinde post-yapısalcılık ortaya çıkmıştır. Jacques Lacan, Michael Foucault, Jacques Derrida ve Judith Butler post yapısalcılığın şekillenmesinde etkili olmuşlardır.

"Yapısalcılık inceleme konusu olarak yapıyı ele alır, " (Kotlu, 2007, s. 40), yapısalcılıkta sistemi oluşturan unsurlar arası ilişkiler incelenir. Yapısalcı eleştiride

eleştirmen edebî eseri “kendi içinde, kapsadığı iç anlamlar ve ördüğü iç bağıntılar açısından bağımsız bir veri, özerk bir bütün, kapalı bir dizge, dile benzer bir göstergeler düzeni olarak ele alır. Yapısal eleştiri, tümü açıklayıcı, çok yönlü bir eleştiri türüdür.” (Vardar, 1974’ten akt. Kotlu, 2007, s. 45).

Yapısalcılıkta metin ve metnin dili araştırmanın nesnesini oluşturur, yazar ve okur bu nesnenin dışında bırakılır (Sakallı, 2016). “Yapısalcı edebiyat araştırmalarında eserin temel nesnelere, örneğin ses ve biçim birimler, olay örgüsü öğeleri, örneğin mitler veya metnin küçük oluşturucuları olan sözcükler, metnin yüzeysel ve derin yapıları, metnin göstergelerini oluşturan cümleler ve cümleler arası ilişkiler...” incelenir (Sakallı, 2016, s. 24). Yapısalcılıkta edebî eser bir sitem olarak ele alınır. İncelenen metin bütünsel bir bakış açısıyla tümdengelim metoduyla incelenir. Metni oluşturan unsurlar bulunarak metin içinde kazandıkları anlamlar belirlenmeye çalışılır. Yapısal eleştiride eleştirmen metni oluşturan unsurları tespit ederek sistemi keşfetmeye ve metni oluşturan unsurların metindeki işlevlerini belirlemeye çalışır (Üst, 2014). “Yapısalcı anlayışa göre, şeyler aslında bize göründükleri gibi değildir. Bu nedenle, bilimsel bir araştırmada amaç görünenin altında yatan gizli kalıplara ulaşmak olmalıdır.” (Kotlu, 2007, s. 50-51).

Onart (1973) sanat ve yapısalcılık arasındaki ilişkiyi açıklarken yapısalcı dört çalışma türü belirlemiş ve açıklamıştır:

1. “Yapısal deyiş incelemesi
2. Yapısalcı eleştiri
3. Yapısalcı kuram
4. Yapısalcı sanat” (Onart, 1973 s. 248).

Deyiş incelemesi, Saussure’ün ortaya koyduğu dil bilimi yönteminin edebî metinlere uyarlanmasıdır. Bu incelemede edebiyat günlük dilin özel bir alanı olarak ele alınır. Yazarın dili bireysel kullanım özelliklerinin belirlenmesi, yazarın dil kullanımında ortaya koyduğu alışılmamış bağdaştırmaların neler olduğu gibi konuların incelenmesini içerir. Bu tarz incelemede edebiyat, konuşulan ve yazılan dil düzeyinde ele alınarak betimlenir. Yapısalcı eleştiri de ise yalnız gündelik dil incelenmez. Edebî eserin günlük dil dışında özel bir dil, yeni bir dizge oluşturup oluşturmadığı incelenir ve metnin tarihî arka planı ve yazarın kendisi dikkate alınmadan eşzamanlı bir tutumla metin bir yapı kabul edilerek inceleme yapılır. Yapısalcı kuramda da edebiyatın ne olduğu ve nasıl olması gerektiği konusunda genel düşüncelere ulaşmak adına incelemeler yapılır. Yazarın ve eserin, edebiyattaki yerini belirleme, sanatın amaçlarının neler olduğu ve bu amcaları gerçekleştirmede hangi araçlarını etkili olduğu açıklanmaya çalışılır. Yapısalcı sanat ise yapısalcılığın önerdiği özellikleri taşıyan eserlerdir. Başka bir ifadeyle edebiyatçı bilinçli bir tavırla eserini belirli kurallar çerçevesinde oluşturur. Söz konusu eserler yapısalcı sanat bağlamında değerlendirilir. Yapısalcılığın sanata uyarlanması ilk çalışmalar Rus biçimciler tarafından yapılmıştır. Yazarın kişisel deyişle nasıl bir dil kurduğunu, dilin edebiyatta nasıl kullanıldığını, duygusal dille şiir dili arasındaki bağıntının ne olduğunu incelemeyi önermişlerdir (Onart, 1973). Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Sultan Üçüncü Murad’ın “Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb” mısraıyla başlayan gazelinin incelenmesinde deyiş incelemesinin yapılması uygun görülmüştür.

Üst (2014), tarafından yapılan çalışmada klasik Türk edebiyatı eserlerinin yerleşik yapısal unsurlarının bir sistem oluşturacak şekilde düzenlenmiş olması ve klasik

Türk edebiyatı metinlerinin anlam, sentaks ve stilistik öğeler bakımından elverişli olması nedeniyle yapısalcı incelemeye uygun olduğunu belirtilmiştir.

Rus biçimciler yazarın gerçekliği edebî metne yansıtmasını değil, dil karşısında takındığı tutumu önemsemiş ve yazınsallığı dilin kurallarının kırılması ve yeniden düzenlenmesiyle açıklamışlardır. Bu nedenle onlara göre şiirin ancak malzemesi olabilir ve bu nedenle yazınsallığı sağlayan biçimsel nitelikler üzerinde durulması gerekir (Tüfekçi, 2004). Yukarıda ifade edilenlerden hareketle yapısalcılıkta biçimlerin ve biçimlerin ortaya koyduğu sistemin önemsenmesi klasik Türk edebiyatında özellikle nazım türünde biçimsel niteliklerin sistematik bir şekilde kullanılması ve biçimlerin şiirin anlam boyutuna katkısı olduğu söylenebilir. Bu nedenle klasik metin şerhi yerine yapısalcı yaklaşımla gazel çözümlemelerinin, metnin anlamının ve yapısının belirlenmesinde farklı bir perspektif sunacağı düşünülmüştür.

#### **Araştırmanın Amacı**

Farklı yöntemlerle edebî esere yaklaşımın, eserin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesiyle bu çalışma yapılmıştır. Araştırmanın amacı Muradî'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" mısraıyla başlayan gazelinin yapısalcı yaklaşımla şerh edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma soruları cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

1. *Muradî*'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" gazelinin biçim birimleri ve işlevleri nelerdir?
2. *Muradî*'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" gazelinin biçim birimlerinin işaret ettiği anlam birimleri nelerdir?
3. *Muradî*'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" gazelinin biçim ve anlam birimlerinin oluşturduğu metin düzeni nasıldır?

#### **Araştırmanın Yöntemi**

Bilimsel çalışmaların belirli bir çerçevede yapılması bilimsellik ölçütü olarak kabul edildiği için bu çalışma da belirli bir disipline göre planlanıp yürütülmüştür. Bu bağlamda çalışmanın nitel karakterine uygun olarak betimsel yöntemle araştırma gerçekleştirilmiştir.

Gözlem, doküman analizi ve görüşme gibi nitel veri toplama teknikleriyle olayların ve olguların gerçekçi ve bütüncül bir tavırla incelendiği çalışmalar nitel araştırma kapsamında değerlendirilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Betimsel yöntem ise bir durumun tam ve dikkatli bir şekilde tanımlanmasında ve yürütülmesinde kullanılmaktadır (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Aygün, Karadeniz ve Demirel, 2013).

#### **Araştırmanın Örnekleme**

*Muradî*'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" mısraıyla başlayan gazelinin yapısalcı yaklaşımla şerh edilmesi amacıyla ifade edildiği gibi çalışma grubu söz konusu gazeldir. Kırkkılıç (2015) tarafından günümüz alfabetine aktarılan "*Murâdî Dîvânı*" içindeki şiirler incelenmiş ve bunların arasından yirmi gazel seçilmiştir. Seçilen gazeller kendi içerisinde tekrar gözden geçirilmiş ve "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" mısraıyla başlayan gazelin incelenmesine karar verilmiştir. Gazelin seçiminde biçimlerin işaret ettiği anlam zenginliği dikkate alınmıştır. Bu bağlamda bir örnekleme yönteminden söz edilecekse gazel seçiminin ölçüt örnekleme

yöntemine göre yapıldığı söylenebilir. Ölçüt örneklemede temel anlayış önceden belirlenen bir dizi ölçütün bulunmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2011).

#### **Veri Toplama Tekniği**

Araştırmada veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi kullanılmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.” (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 187). Bu çalışmada da Muradi ve Muradi Divanı'na ilişkin yapılan çalışmalara ulaşılmış ve bu çalışmalar araştırma sürecinde değerlendirilmiştir.

#### **Veri Analizi**

“Yapısalcılığın bir yöntem olmadığı kimi yapısalcılar tarafından belirtilmiş, yalnızca bir ‘araştırma yönelimi’ ya da ‘analiz biçimi’ olduğundan söz” (Kotlu, 2007, 42) edilmiştir. Yapısalcılık dil bilimi, eğitim bilimi, psikoloji, edebiyat, müzik, resim vb. alanlarda öne çıkan bir okuma, çözümleme ve değerlendire yaklaşımı olarak tanımlandığı için (Yüksel, 1995) bu çalışmanın veri analiz yöntemi olarak yapısalcı analiz seçilmiştir. Bilimsel araştırma geleneğinde analiz yöntemlerinden hangisine uygun olduğu sorulacak olursa yapısalcı çözümlemenin daha çok içerik analiziyle nitelendirilebileceği söylenebilir. Buna göre çalışmada elde edilen verilerin içerik analiziyle çözümlendiği ifade edilebilir. “İçerik analizinde, temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 227).

#### **Bulgular**

##### **1. Muradi'nin “Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb” mısraıyla Başlayan Gazelinin Günümüz Türkçesine Aktarımı ve İncelenmesi**

Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün

1 Seher bülbül hürüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb	Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb
2 Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak ile tevvâb	Kimi tâlib kimi râğıb kimisi hâl
3 Acâib bahre taldı dil ana hadd u kenâr olmaz cümle şeyh u şâb	Garâib hayret-i kübrâda gördüm
4 Tulû' eylerse bu mihr-i münîr ana cihân zerre kim togdı mâh-ı tâb	“Elâ yâ eyyühe'l-ahbâb” gelün
5 Semâvât içre arz oldı melâik içre bir hâlet kıssadur nev-yâb	Ne hâletdür bu hâlet kim acâib
6 <i>Murâdî</i> bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenâr olmaz kılma özün per-tâb	Kenâr olmaz kenâr olmaz sakın
7 <i>Murâdî</i> sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldı olan sîrâb (Kırkkılıç, 2015, s. 146).	Hayât-ı câvidânî kesb ider andan

Tablo 1: Gazeli Oluşturan Sesler

Beyit no	Harfler																	
	a	â	a/ â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/ î	j	k
1	1	3	4	5		1	6	1		1		4	2	6		8		1
2	4	4	8	5	1		2	6		1		4	1	13	1	15		5
3	1	5	1	5	2		6	5		2		4	1	4		5		2
4	3	6	9	4	1		1	9		2		5	2	4	1	7		1
5	3	8	1	4	1	2	3	9				3	2	6		8		3
6	1	5	1	2			5	4				3	3		1	4		5
7	5	7	1	3	1	1	5	6				2	3	4	3	10		1
<b>Topla m</b>	3 7	3 8	7 5	2 8	6	4	2 8	5 1	0	6	0	2 5	1 4	37	6	57	0	1 8
Beyit no	Harfler																	
	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/ û	v	y	Z	
1	6	4	3				7	2	4		1	5	2	8	1	2		
2	6	4	3				3	1	1	4	2	1		3	3	1	1	
3	4	3	2	1	1		6	0	2	2	2	4		6		2	1	
4	5	4	4	1			5	1		3	2	3	1	6		4	1	
5	5	3	2	1			6	3		4	2	1		7	2	1	1	
6	4	5	6	3	1	1	8	1		1	2	2		4			4	
7	3	2	4	2	1		5	4	1	2	1			1	1	2	1	
<b>Topla m</b>	3 3	2 5	2 4	8	3	1	4 0	1 2	8	1	1	1	3	35	7	12	9	

## 1. Beyit

Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb

Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb

ZCoşkusu sebebiyle bülbülün gözüne uyku girmemiştir. (Bülbül) sevinç coşkusu içinde eşsiz sevgiliyi methederdi.z

*huruş (Far. is.): Coşma, coşku, çağılı, gürlütü, şamata, telaş.*

*dü (Far. sf): İki*

*hâb (Far. is.): Uyku, rüya*

*çeşm* (Far. is.): Göz

*sürür* (Ar. is.): Sevinç

*medh* (Ar. is.): Övme, birinin iyi şeylerini söyleme

*nâ-yâb* (Far. bir. sf.): Bulunmaz, benzeri olmaz. (nâdir)

*şevk* (Ar. is.): Şiddetli arzu, keyif, neşe, sevinç

*dilber* (Far. bir. sf.): Gönlü alıp götüren, güzel

Şair alegorik anlatımla insanı (şairin kendisi) temsilen bülbül kişileştirerek bülbülün sevgilisini anmaktan gözlerine uyku girmediğinden bahsetmiştir. Şairin mısra da bahsettiği sevgili tasavvufi manada Allah'tır (cc.). Ayet-i kerimede "Onlar geceleri az uyuyanlardır. Ve onlar seher vaktinde istiğfar ederler."<sup>2</sup> buyrulmaktadır. Beyitte sevgilinin zikri nedeniyle sevenin gözlerine uyku girmediğinden bahsedilmektedir. Bu manada beyitte telmih yapıldığı söylenebilir. Beytin ilk mısraında "hurüşından" sözcüğünün gürültü ve şamata anlamları düşünüldüğünde zikrin sesli bir şekilde yapıldığı açıktır. Tarikat dilinde buna cehri zikir denilir. Beyitte "Sürür-ı şevk ile eylerdi medh" ifadesiyle bülbülün sevgiliyi andığı için "sürür ve şevk"e kavuştuğu söylenebilir. Zira "Kalpler ancak zikrullah ile itminana (hakiki huzura) erişir."<sup>3</sup> ayetindeki anlamla birlikte yorumlandığında beyitte sevgiliyi anmakla huzura erişileceği anlamı çıkar.

**Sanatlar:** Aliterasyon, asonans, teşhis, teşbih, telmih, tenasüp, hüsn-i talil.

**Teşhis:** İnsanın sevgilisini övmesi gibi bülbülün de sevdiğini coşkun bir şekilde methettiği söylenerek kişileştirme yapılmıştır.

**Teşbih:** Bülbül, insana benzetilmektedir.

**Hüsn-i talil:** Metinde uykusuzluğun nedeni eşsiz sevgiliyi anma olarak gösterilmiştir.

**Telmih:** "Onlar geceleri az uyuyanlardır. Ve onlar seher vaktinde istiğfar ederler." ayetine telmihte bulunmaktadır.

**Tenasüp:** *Hâb* ile *çeşm*, *hurüş* ile *bülbül*, *sürür* ile *şevk* kelimeleri arasında tenasüp vardır.

**Aliterasyon:** Seher **bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb**

**Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb**

r sesi 7, d sesi 6, l sesi 6, b sesi 5 kez tekrar edilmiştir.

**Asonans:** Seher **bülbül hurüşından dü-çeşme gelmemişdür hâb**

**Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb**

e sesi 12, ı/i/î sesleri 8, u/ü/û sesleri 8 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 2: Birinci Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																		
	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k	
1	1	3	4	5		1	6	12		1		4	2	6		8		1	

<sup>2</sup> (51/Zariyat/ 17-18).

<sup>3</sup> (13/Ra'd/ 28)

Beyit no	Harfler																			
	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z			
1	6	4	3				7	2	4		1	5	2	8	1	2				

## 2. Beyit

Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak  
Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl ile tevvâb

ZDoğrusu yabani hayvandan kuşlara kadar herkesin dilinde sevgilinin zikri var. Kimi seni istiyor, kimi sana râğbet ediyor, kimi de boynu bükük vaziyette tövbe ediyor.z

*vahş (Ar. sf.): Yabani, ürkek, insandan kaçan (hayvan)*

*tayr (Ar. is.): Kuş*

*zikr (Ar. is.): Anma, anılma*

*habîb (Ar. sf.): Sevgili, dost*

*tâlib (Ar. is.): İsteyen, istekli, öğrenci*

*el-hak (Ar. zf.): Doğrusu, doğrusu ya*

*hâl (Ar. is.): Oluş, bulunuş, suret, keyfiyet, durum*

*râgıb (Ar. sf.): İstekli, isteyen, râğbet eden*

*tevvâb (Ar. is.): Tövbeleri ziyadesiyle kabul edici; çok tövbe eden*

Kâinatta var olan her şeyin Allah'ı zikrettiğini belirten şair kendi nefsine seslenmektedir. Kur'an'da: "Görmez misin ki; göklerde ve yerde olanlar Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor..."<sup>4</sup> buyrulmaktadır. Bu manada beyitte 22/Hacc 18'e telmihte bulunmaktadır.

**Sanatlar:** Teşhis, leff ü neşir, asonans, tekrar, telmih.

Telmih: "Görmez misin ki; göklerde ve yerde olanlar güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor." ayeti hatırlatılıyor.

Teşhis: Vahşi hayvanlar ve kuşlar kişileştirilerek bunların sevgiliye râğbet ettikleri ifade edilmektedir.

Tenasüp: *Vahş* ile *tayr*, *zikr* ile *tevvâb*, *tâlib* ile *râgıb* arasında tenasüp vardır.

Tekrar: *Kimi/kimisi* sözcükleri tekrar edilmektedir.

Aliterasyon: Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak  
Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl ile tevvâb

b ve k sesleri 5, l sesi altı defa tekrar edilmiştir.

Asonans: Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak  
Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl ile tevvâb

ı/i/î sesleri 15, a sesi 8, e sesi 6 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 3: İkinci Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																				
	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k			
2	4	4	8	5	1		2	6		1		4	1	13	1	15		5			

<sup>4</sup> (22/Hacc/ 18)

Beyit no	Harfler																
	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z
2	6	4	3				3	1	1	4	2	1		3	3	1	1

### 3. Beyit

Acāib bahre taldı dil ana hadd u kenār olmaz

Garāib hayret-i kübrāda gördüm cümle şeyh u şāb

ZGönül sonu ve sahili olmayan şaşkınlık verici bir denize daldı. (Orada) bütün yaşlı ve gençleri şaşkınlık verici büyük bir hayret içinde gördüm.z

*acāib (Ar. sf.): Çok tuhaf anlaşılmaz*

*bahr (Ar. is.): Deniz*

*dil (Far. is.): Gönül, yürek, kalp*

*hadd (Ar. is.): Sınır, kenar, derece*

*garāib (Ar. sf.): Tuhaf, şaşılacak şey*

*hayret (Ar. is.): Şaşma, şaşırma, ne*

*kübrā (Ar. sf.): Daha (en, pek, çok), büyük olan*

*yapacağını bilmeme*

*şab (Ar. sf.): Genç delikanlı, yiğit*

*şeyh (Ar. is.): Yaşlı adam, ihtiyar, bir tekkede reislik eden*

Beyit incelendiğinde şairin ilk kıtadaki alegorik anlatım yerine birinci tekil şahıs ağzıyla tasavvufi anlamları olan kavramları ifade ettiği görülmektedir. Gönülün anlaşılmaz bir hâle geldiği ve bunun sınırının ve haddinin olmadığı, birçok genç ve ihtiyarın da bu hâlde olduğu şiirde dile getirilmektedir. Tasavvufta şeyh yol gösterici mürşit; genç ise toy, gelişmemiş anlamlarıyla şeyhinin yolundan giden mürit yani talep eden konumundadır. Şair mısralarında mürşitlerin de müritlerin de kalbin denizlerinde hayrete düştüğünü ifade etmektedir. Gazelin bir ve ikinci beyitlerinde bahre dalmanın yolunun seher vakti zikretmekten ve kâinattaki varlıkların zikrine katılmaktan geçtiği vurgulanmıştır.

**Sanatlar:** Tenasüp, tezat, leff ü neşir

Tenasüp: Acaib, garaib, hayret, hadd, kenar, şeyh, şab

Tezat: Bütün şeyh ve şab'ın şaşkınlık içinde olması.

Leff ü neşir: **Acaib, garaib, hadd, kenar**

Aliterasyon: Acāib bahre taldı dil ana hadd u kenār olmaz

Garāib hayret-i kübrāda gördüm cümle şeyh u şāb

b sesi 5, r ve d sesi 6 defa tekrar edilmiştir.

Asonans: Acāib bahre taldı dil ana hadd u kenār olmaz

Garāib hayret-i kübrāda gördüm cümle şeyh u şāb

a sesi 15 u/ü/û sesleri 6, e sesi 5, ı/i/î sesleri 5 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 4: Üçüncü Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																	
	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k
3	10	5	15	5	2		6	5		2		4	1	4		5		2



Beyit no	Harfler																
	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z
3	4	3	2	1	1		6	0	2	2	2	4		6		2	1

#### 4. Beyit

Tulū' eylerse bu mihr-i münîr ana cihân zerre

“Elā yā eyyühe'l-ahbâb” gelün kim togdı mäh-ı tâb

ZEy dostlarım gelin, zira mehtap ortaya çıktı. Bu nurlu Güneş doğarsa (onun için) cihan zerre derecesindedir.z

*tulū' (Ar. is.): Doğma, doğuş*

*mihr (Far. is.): Güneş*

*münîr (Ar. sf.): Nurlandıran, aydınlatan, nur saçan*

*elā (Ar. e): Tenbih edati*

*eyyühe'l (Ar. e.): ya, ey*

*ahbâb (Ar. is.): Dost, bildik, tanıdık*

*mäh-tâb (Far. bir. is.): Ay ışığı, mehtap, ay aydınlığı*

Şair, dostlarına (üçüncü mısradaki bahsedilen şeyh ve gençlerdir bunlar) seslenmektedir. Nur saçan bir güneş doğduğu anda cihan zerre kalır. ...

**Sanatlar:** Nida, tenasüp, leff ü neşir, teşbih, mübalağa, iktibas.

Nida: Elā yā eyyühe'l-ahbâb

Tenasüp: mihr, münîr - tulu eyle-, doğ-, mahtab

Leff ü neşir: : Mihr, münîr- mäh-ı tâb; tulū' eylerse D togdı

Mübalağa: Nur saçan bir güneş karşısında dünyanın zerre olduğu ifade edilerek mübalağa yapılıyor.

İktibas: “Elā yā eyyühe'l-ahbâb” ifadesi Arapçadan alıntılanmış söz kalıbı.

Aliterasyon: Tulū' eylerse bu mihr-i münîr ana cihân zerre

“Elā yā eyyühe'l-ahbâb” gelün kim togdı mäh-ı tâb

h, l ve r sesleri 5 defa tekrar edilmiştir.

Asonans: Tulū' eylerse bu mihr-i münîr ana cihân zerre

“Elā yā eyyühe'l-ahbâb” gelün kim togdı mäh-ı tâb

a ve e sesleri 9'ar, i/i/î sesleri 7 u/ü/û sesleri 6 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 5: Dördüncü Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																	
	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	i/i/î	j	k
4	3	6	9	4	1		1	9		2		5	2	4	1	7		1

Beyit no	Harfler																
	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z
4	5	4	4	1			5	1		3	2	3	1	6		4	1

## 5. Beyit

Semāvāt içre arz oldı melâik içre bir hâlet

Ne hâletdür bu hâlet kim acâib kıssadur nev-yâb

[Gökyüzünde melekler acayip bir hâl içine girdiler. Bu durum nasıl bir özellik gösteriyor, zira (bu) yepyeni acayip bir hikâyedir.]

*semāvāt (Ar. is.): Gökyüzü, gökler*

*içre: İçinde, içerisi*

*melâik (Ar. is.): Melekler*

*hâlet (Ar. is.): Hâl, suret, nitelik*

*acâib (Ar. sf.): Çok tuhaf şey*

*kıssa (Ar. is.): Fıkra, hikâye, rivâyet*

*nev-yâb: (Far. bir. sf.) Yeni şeyler bulan*

Şair farklı bir hâl içinde göklerin meleklerle dolduğunu ve bu hâl nedeniyle acayip ve yeni bir hâlin ortaya çıktığını belirtmektedir.

**Sanatlar:** Tekrir, tezat, tenasüp, tecâhül-i ârif, îade.

Tekrir: Hâlet ve içre kelimeleri tekrar edilmektedir.

Tenasüp: Semavat, melaik

Tezat: Semavat-arz

Tecâhül-i ârif: “Ne hâletdür bu hâlet kim acâib kıssadur nev-yâb” mısraında bilinen bir şey bilinmiyormuş gibi göstermektedir.

Îade: birinci mısra sonunda söylenen “hâlet” sözcüğü ikinci mısraın başında tekrar edilmektedir.

Aliterasyon: Semāvāt içre arz oldı melâik içre bir hâlet

Ne hâletdür bu hâlet kim acâib kıssadur nev-yâb

r sesi 6, l sesi 5 defa tekrar edilmiştir.

Asonans: Semāvāt içre arz oldı melâik içre bir hâlet

Ne hâletdür bu hâlet kim acâib kıssadur nev-yâb

a sesi 11, e sesi 9 ve ı/i/î sesleri 8 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 6: Beşinci Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																		
5	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k	
	3	8	11	4	1	2	3	9				3	2	6		8			3
Beyit no	Harfler																		
5	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z		
	5	3	2	1			6	3	4	2	1			3	2	1	1		

## 6. Beyit

*Murādī* bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenâr olmaz

Kenâr olmaz kenâr olmaz sakın kılma özün per-tâb

z(Muradi, bu nasıl başı sonu olmayan bir okyanustur? Sakın kendini oraya atma, onun kıyısı yoktur, kıyısı yoktur.)z

*bahr-ı ahdar (Ar. is. c.): Atlas Okyanusu*      *hadd (Ar. is. c.): Sınır, farklı devletlerin topraklarının bölündüğü yer, derece, düşen şey*  
*per-tâb (Far. is.): Atılma, sıçrama, uzağa*      *topraklarının bölündüğü yer, derece, gerçek değer*

**Sanatlar:** Tekrir, tecrit, aliterasyon, teşbih, hüsn-ü tahallüs

Tecrid: Şair “Murādī” diyerek tecrit sanatı yapıyor.

Hüsn-ü tahallüs: Gazelde Murādī sözcüğü hem mahlas anlamı hem de söz anlamı kastedilerek kullanılmaktadır.

Tekrir: Kenār olmaz ifadesi tekrar edilmektedir.

Teşbih: “bahr-ı ahdardur” (gökyüzü) denize benzetilmiş.

Aliterasyon: **Murādī** bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenār olmaz  
**Kenār olmaz kenār olmaz sakın kılma özün per-tâb**  
r sesi 8 defa, n sesi 6; d, k ve m sesleri 5 defa tekrar edilmiş

Asonans: Aliterasyon: **Murādī** bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenār olmaz  
**Kenār olmaz kenār olmaz sakın kılma özün per-tâb**  
a sesi 16 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 7: Altıncı Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																			
6	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k		
	11	5	16	2			5	4				3	3		1	4			5	
Beyit no	Harfler																			
6	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z			
	4	5	6	3	1	1	8	1		1	2	2		4						4

## 7. Beyit

*Murādī* sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldı  
Hayât-ı cavidânî kesb ider andan olan sîrâb

(Muradi'nin sözleri hayat çeşmesinin başı oldu. Ondankanarak içenler ebedî hayatı kazanır.

*ser (Far. sf.): Baş, başkan*

*cavidânî (f. s): Daimi kalacak olan, sonrasız, ebedî*

*âb-ı hayât: Hayat suyu*

*kesb (Ar. is.): Çalışıp kazanma*

*sîrâb (Far. bir. sf.): Suya kanmış, taze körpe*

**Sanatlar:** Teşbih, tenasüp, telmih, tecrit, aliterasyon

Teşbih: Şair sözlerini çeşmeye benzetiyor.

Tenasüp: ser çeşme-i ab-ı hayat sırab, âb-ı hayat- hayat-ı cavidan - sîrâb

Telmih: âb-ı hayat suyu hatırlatılarak telmih yapılmaktadır.

Tecrid: Şair kendine hitap ederek tecrid sanatı yapıyor.

*Aliterasyon:* *Murâdî* sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldu  
Hayât-ı cāvidānî kesb ider andan olan sîrâb  
d ve r sesleri 5 defa tekrar edilmiştir.

*Asonans:* *Murâdî* sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldu  
Hayât-ı cāvidānî kesb ider andan olan sîrâb  
a/â sesi 12, ı/i/î sesi 10, e sesi 6 defa tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki tabloda ses tekrarlarının çok olduğu harfler ve tekrar sayısı koyu olarak yazılmış, diğer seslere ait tekrarlar da yine aynı tablo üzerinde gösterilmiştir.

**Tablo 8: Yedinci Beyitteki Ses Tekrarları**

Beyit no	Harfler																		
7	a	â	a/â	b	c	ç	d	e	f	g	ğ	h	ı	i	î	ı/i/î	j	k	
	5	7	12	3	1	1	5	6				2	3	4	3	10		1	
Beyit no	Harfler																		
7	l	m	n	o	ö	p	r	s	ş	t	u	ü	û	u/ü/û	v	y	Z		
	3	2	4	2	1		5	4	1	2	1			1	1	2	1		

Üçüncü beyitte ummana dalma, dördüncü beyitte nurlu bir güneş doğması, beşinci beyitte göklerin meleklerle dolu olduğunun görülmesi ve yeni bir durumun ortaya çıkması, altıncı beyitte yeşil bir denize benzetilen hakikatten uzak durulmaması ve yedinci beyitte daha önce söylenenlerin ölümsüzlük (tasavvufta hakikat ilmi) suyunun başı olduğu söylenmiştir.

Tasavvufta nefsin mertebeleri nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i radiye, nefs-i marziye, nefs-i kâmile şeklinde sıralanmaktadır. Muradi'nin gazeli yedi beyitten oluşmaktadır ve ilk iki beyit ilk iki aşamayı, üçüncü beyitten itibaren de nefsin üçüncü aşamasıyla ilgili özellikleri verilmiştir. Bu durum tablo 3'te görsel hâle getirilmiştir.

## 2. Muradi'nin "Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla Başlayan Gazelinin Yapısal Açından İncelenmesi

### 2.1. Nazım Şekli

"Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan şiir divan edebiyatı nazım şekillerinden gazel formundadır. Dilçin (2011) gazeli klasik Türk edebiyatının kuruluş dönemlerinden başlayıp Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatı nazım biçimlerinin yerleşmesine kadar süren dönemde yaygın olarak kullanılan beyitlerle tek kafiyeli olarak yazılan kısa nazım biçimi olarak tanımlamaktadır. Saraç tarafından da (2015) edebî anlamda gazel; ilk beyti kendi içinde, diğer beyitlerin ikinci mısraları ilk beyitle kafiyeli nazım şekli olarak açıklamaktadır.

Muradi'nin söz konusu gazeli yedi beyitten oluşmaktadır. Tasavvuf konusunun ele alındığı gazelin yekahenk olduğu söylenebilir.

## 2.2. Ölçüsü

Gazel klasik Türk edebiyatında çokça kullanılan aruz vezninin hecez bahrinden Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün kalıbıyla yazılmıştır.

**Tablo 9: Gazeldeki Aruz Vezni Unsurları**

Beyitler	İmale Uzatma	Vasıl (Ulama)	Kasr	Met	Zihaf
1 Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb Sürür-ı şevk_ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb	5	1	-	1	-
2 Dilinde vahş_u tayrun cümleten zıkr-i habîb el- hak Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl_ile tevvâb	6	2	-	1	-
3 Acâib bahre taldı dil ana hadd_ü kenâr_olmaz Garâib hayret-i kübrâda gördüm cümle şeyh_u şâb	5	3	-	-	-
4 Tulû'_eylerse bu mihr-i münîr_ana cihân zerre “Elâ yâ eyyühe'l-ahbâb” gelün kim togdı mâh-ı tâb	5	2	1	-	1
5 <i>Murâdî</i> bahr-ı ahdardur ana hadd_ü kenâr olmaz Kenâr_olmaz kenâr_olmaz sakın kılma özün per-tâb	1	2	-	-	-
6 <i>Murâdî</i> bahr-ı ahdardur ana hadd_ü kenâr olmaz Kenâr_olmaz kenâr_olmaz sakın kılma özün per-tâb	3	3	-	-	-
7 <i>Murâdî</i> sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldı Hayât-ı câvidânî kesb_ider andan olan sîrâb	5	1	-	-	-
Toplam	30	14	1	2	-

Tablo 9 incelendiğinde şiirde aruz vezni unsurlarından 2 met yapıldığı; bir, üç, dört ve yedinci beyitlerde 5, ikinci beyitte 6, beşinci beyitte 1 ve altıncı beyitte 3 olmak üzere toplamda 30 imale yapıldığı görülmüştür.

Tabloya göre şiirde bir ve yedinci beyitlerde 1; iki, dört ve beşinci beyitlerde 2; üç ve altıncı beyitlerde üç olmak üzere toplamda 14 vasıl yapılmıştır. Gazelde dördüncü beyitte 1 kasr, bir ve ikinci beyitlerde 2 met yapılmıştır. Çekme, uzatma anlamlarına gelen imale, aruz ölçüsüne uydurmak için kısa hecenin uzatılmasıdır. Şairin çok imale yapması aruz kusuru olarak değerlendirilebilir. Vasıl klasik Türk şiirinde çok kullanılmış ve ahenk sağlamak bakımında yapılması gerekli görülmüştür. Vasıl yapılması gereken yerde yapılmaması kulağa hoş gelmeyen bir kesinti oluşturur. Bu nedenle usta şairler

bundan kaçınır (İpekten, 2004). Muradi'nin gazelinde kullanılan vasıl unsurlarının şiirin ahengini artırdığı söylenebilir.

### 2.3. Gazelin Redif ve Kafiyesi

“Seher bülbül hurūşından dü-çeşme gelmemişdür hāb” mısrayla başlayan gazelin kafiye düzeni aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 10: Beytin Kafiye Düzeni**

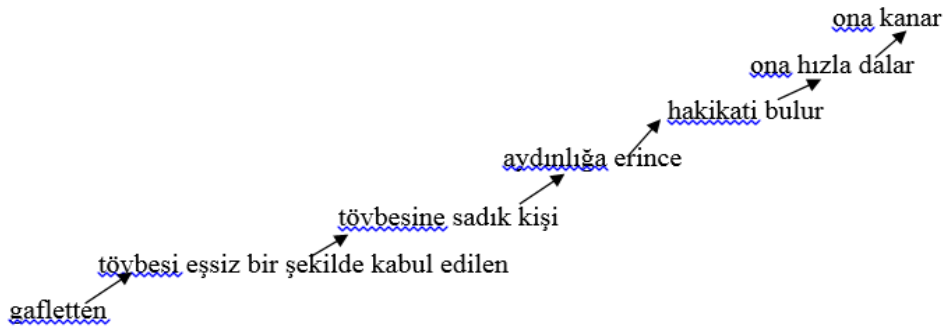
	Beyitler	Kafiye Düzeni
1	Seher bülbül hurūşından dü-çeşme gelmemişdür <b>hāb</b> Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nā-yā <b>b</b>	[Far. is.(uyku)] hāb [Far. bir. sf.(benzeri nā-yāb olmayan)]
2	Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habīb el-hak Kimi tālib kimi rāgıb kimisi hāl ile tevvā <b>b</b>	[Ar. is. (Tövbeleri ziyadesiyle kabul edici)] tevvāb
3	Acāib bahre taldı dil ana hadd u kenār olmaz Garāib hayret-i kübrāda gördüm cümle şeyh u şā <b>b</b>	[Ar. sf. (Genç delikanlı)] şāb
4	Tulū' eylerse bu mihr-i münir ana cihān zerre “Elā yā eyyühe'l-ahbāb” gelün kim togdı mäh-i tā <b>b</b>	[Far. bir. is. (Ay ışığı, mehtap, ay aydınlığı)] mäh-tāb
5	Semāvāt içre arz oldı melāik içre bir hālet Ne hāletdür bu hālet kim acāib kıssadur nev-yā <b>b</b>	[Far. bir. sf. (Yeni şeyler bulan)] nev-yāb
6	<i>Murādī</i> bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenār olmaz Kenār olmaz kenār olmaz sakın kılma özün per-tā <b>b</b>	[Far. is. (Atılma, sıçrama, uzağa düşen şey)] per-tāb
7	<i>Murādī</i> sözleri ser-çeşme-i āb-ı hayāt oldı Hayāt-ı cāvidānī kesb ider andan olan sīrā <b>b</b>	[Far. bir. sf. (Suya kanmış, taze körpe)] sīrāb

Tablo 10 incelendiğinde “*Seher bülbül hurūşından dü-çeşme gelmemişdür hāb*” mısrayla başlayan gazel incelendiğinde 3 ve 6. beyitlerin "x" mısralarında “*ana hadd u kenār olmaz*” redifinin kullanıldığı görülmüştür. Gazelerde kafiye düzeni aa, xa, xa, xa, xa, xa, xa şeklindedir. İncelemesi yapılan gazelde "b" sesleri "revi'dir (revi: Mısra sonlarında tekrarlanan ve asıl kafiye teşkil edene sestir. )". Revi'den önce gelen "â" sesleri *ridf*'dir *Zridf: Reviden önceki 'elif (=â)', vav (=û)', 'ye (=î)' harfleridir.z.* Kafiye reviden önce *ridf* (uzun ünlü) kullanıldığı için *kafiye-i mürekkebe (Birden fazla ses benzeşmesinden meydana gelen kafiyelerdir. Bu tip kafiyelerde revî dışında ridf, kayd, tesis adı verilen kafiye harflerinden biri tekrarlanır.)* İncelemesi yapılan gazelde *ridf* kullanıldığı için *kafiye-i mürekkebenin alt başlıklarında olan kafiye-i mürdefe (ridf'li*

kafiye) kullanılmıştır. 1b mısra ile 5b mısralarında kullanılan "yâften" mastarının emr-i hazır olan "-yâb" tekrarı divan şiirinde kafiye kusuru olarak kabul edilir. İkinci ve üçüncü beyitlerdeki kafiye kelimeleri olan "tevvâb" ile "şâb" kelimeleri Arapça, diğer beyitlerdeki kafiye kelimeleri Farsçadır. Kafiye teşkil eden kelimelerin aynı dilden olması esas olmakla birlikte şairlerimiz çoğu kez bu hususu göz ardı etmiştir. Gazeli günümüz kafiye sistemine göre değerlendirdiğimizde ...**âb** sesleriyle zengin kafiye yapılmıştır. "**âb**" seslerini oluşturan sözcüklerin Arapça ve Farsça isim ve sıfatlardan oluştuğu belirlenmiştir. Farsça isim ve sıfat üçer defa, Arapça isim ve sıfat birer defa kullanılmıştır. Saraç (2015) divan şairlerinin '60'lık bir oranla en fazla mürdef kafiye kullandıklarını belirtmiştir. Yine Saraç'a göre kafiye oluşturan kelimelerin çoğu isim ve sıfatlardır. Bu bilgilere göre incelenen gazelde klasik edebiyat formu dışına çıkılmamıştır.

Şiirde kafiye oluşturan sözcüklerin anlamları dikkate alınarak Muradi'nin şiirde oluşturduğu bireysel dil kullanımı tanımlanmaya çalışılmıştır.

Şiirin ilk mısraında	: hâb (uyku → gaflet)
Şiirin ikinci mısraında	: nâ-yâb (eşsiz → benzeri görülmemiş)
Şiirin ikinci beyti ikinci mısraında	: tevvâb ( tövbeleri ziyadesiyle kabul edici → affetme)
Şiirin üçüncü beyti ikinci mısraında	: şâb ( genç delikanlı → sözünün eri)
Şiirin dördüncü beyti ikinci mısraında	: mâh-tâb (ay ışığı, mehtap → ay aydınlığı)
Şiirin beşinci beyti ikinci mısraında	: nev-yâb (yeni şeyler bulan → bulma)
Şiirin altıncı beyti ikinci mısraında	: per-tâb (atılma, sıçrama, uzağa düşen şey=geriden koşarak hız alıp atılma)
Şiirin yedinci beyti ikinci mısraında	: sîrâb (suya kanmış, taze körpe → bir isteği yeteri kadar karşılamış olma)



Yukarıdaki şema nefsin mertebeleriyle aşağıdaki tabloda eşleştirilmiştir.

**Tablo 11: Muradi'nin Gazeli ve Nefis Mertebeleriyle Eşleştirilmesi**

Nefis Mertebeleri						
nefs-i emmare	nefs-i levvame	nefs-i mülhime	nefs-i mutmainne	nefs-i raziye	nefs-i marziye	nefs-i kâmile

Beyitler	birinci beyit	ikinci beyit	üçüncü beyit	dördüncü beyit	beşinci beyit	altıncı beyit	yedinci beyit
----------	---------------	--------------	--------------	----------------	---------------	---------------	---------------

Tablo 11 incelendiğinde şairin şiirlerinin ana teması olan tasavvuf mertebelerini gazelin beyitlerinde kelimelerle temsil ettirdiği söylenebilir. Kırkılıç (1996, s.162) Nefis terbiyesinde Allah'a kavuşmak için "ruhu tasfiyeden ibaret olan *seyr ü sülûk*un bu yedi mertebesine *etvar-ı seb'a* veya *letaif-i seb'a* denir. Bu yedi sıfatın mukabilidir. Her latifede veya her mertebede *sultanî ruhun hayvanî ruha* galip gelmesi nispetinde o lâtifenin (mertebeye) karşılığına sahip olan salikte aşkın ve zikrin harareti ve de ilâhî feyzin nuruyla hâl zuhur eder". Dolayısıyla gazelde bu mertebelerin dile getirildiği söylenebilir.

#### 2.4. Gazeli Oluşturan Sözcüklerdeki Seslerin İncelenmesi

"Seher bülbül hurûşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazeli oluşturulan sesler tablo şeklinde aşağıda verilmiştir.

**Tablo 12: Muradî'nin Gazelini Oluşturan Sesler**

Harf	1. beyit	2. beyit	3. beyit	4. beyit	5. beyit	6. beyit	7. beyit	toplam
a/â	4	8	15	9	11	16	12	75
b	5	5	5	4	4	2	3	28
c	0	1	2	1	1	0	1	6
ç	1	0	0	0	2	0	1	4
d	6	2	6	1	3	5	5	28
e	12	6	5	9	9	4	6	51
f	0	0	0	0	0	0	0	0
g	1	1	2	2	0	0	0	6
ğ	0	0	0	0	0	0	0	0
h	4	4	4	5	3	3	2	25
ı/ i/ î	8	15	5	7	8	4	10	57
j	0	0	0	0	0	0	0	0
k	1	5	2	1	3	5	1	18
l	6	6	4	5	5	4	3	33
m	4	4	3	4	3	5	2	25
n	3	3	2	4	2	6	4	24
o	0	0	2	1	1	4	3	11
p	0	0	0	0	0	1	0	1
r	7	3	6	5	6	8	5	40
s	2	1	0	1	3	1	4	12
ş	4	1	2	0	0	0	1	8
t	0	4	2	3	4	1	2	16
u/ü /û	8	3	5	6	3	4	1	30
v	1	3	0	0	2	0	1	7
y	2	1	2	4	1	0	2	12



z	0	1	1	1	1	4	1	9
Toplam	79	77	76	73	75	77	70	527

Tablo 12 incelendiğinde birinci beytin 79, ikinci ve altıncı beytin 77, üçüncü beytin 75, dördüncü beytin 73, beşinci beytin 75, altıncı beytin 77, yedinci beytin 70 sestem dolayısıyla gazelin toplam 527 sestem olduğu görülmektedir. A sesi (a+â=) 75, b sesi 28; c sesi 6, ç sesi 4, d sesi 28, h ve m sesleri 25, e sesi 51, g sesi 6, ı sesi 14, i sesi (i+i+î=) 57; k sesi 18, l sesi 33, n sesi 24; o sesi 3 sesi (o+ö=) 11; p sesi 1, r sesi 40, s ve y sesleri 12, ş sesi 8, t ve ü sesleri 16, u sesi (u+ü +û=) 30, z sesi 9 defa kullanılmıştır. Tabloya göre gazelde f, ğ ve j seslerinin hiç kullanılmadığı, a sesinin 75 ve e sesinin ise 51 defayla en çok kullanılan sesler olduğu belirlenmiştir. Yine tablodan hareketle 302 ünsüz, 225 ünlünün kullanıldığı tespit edilmiştir. Tabloya göre beyitlerde kullanılan ses sayısı birbirine yakın görünmektedir. Harf sayısı en düşük beyit 7, harf sayısı en çok olan beyit ise 1'dir.

1. beyitte 47, 2. beyitte 45, 3. beyitte 43, 4. beyitte 41, 5. beyitte 43, 6. beyitte 45, 7. beyitte 38 ünsüz kullanılmıştır. En fazla ünsüz 1. beyitte kullanılmıştır. Ünsüzlerden en fazla r (40), l (33) ve b ve d sesleri ise 28 defa kullanılmıştır. r, l, ve d sesleri yumuşak ünsüz olmaları bakımından şiire sakin bir hava katmıştır. Adıyaman (2010) "Türkçede Ses ve Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışmasında "sessiz ve sakinlik anlatılırken l, m, n, r ötümlü ünsüzlerinin kullanıldığını belirtmektedir. (Horata, 2002, 381). Ünsüzlerin hâkim olduğu şiirlerin hareketli ve acı; ünlülerin çok olduğu şiirlerin ise daha durağan bir yapıya sahip olduğunu bu unsurların eşit olduğu şiirlerin ise iki farklı nitelik arasında geçişler olduğunu ve denge bulunduğunu belirtmektedir. Muradi'nin gazelinde kullanılan sesler incelendiğinde şiirin tasavvufi düşüncüyü vurgulayan temasına uygun ahenk oluşturacak seslerin kullanıldığı söylenebilir.

Şiiri oluşturan sesler seslerin özelliklerine göre incelenmiş ve sonuçlar tablo 5'te gösterilmiştir.

**Tablo 13: Gazeli Oluşturan Seslerin Özellikleri**

Beyitler	1	2	3	4	5	6	7	Toplam
Yumuşak ünsüzler	35	30	33	31	28	34	27	217
Sert ünsüzler	12	15	10	10	15	11	11	84
Kalın ünlüler	9	11	19	15	16	24	18	112
İnce ünlüler	23	21	14	17	16	8	14	113
Toplam	79	77	76	73	75	77	70	527

Tablo 13 incelendiğinde beyitlerde yumuşak ünsüzler 217, sert ünsüzler 84, kalın ünlüler 112 ve ince ünlüler 113 defa kullanılmıştır. Gazelde yumuşak ünsüzlerin kullanılması şiirde vurgulanan tasavvufi düşüncüyü ön plana çıkaran bir anlatım oluşturmuştur denilebilir. İnce ünlüler kalın ünlülerden sayı bakımından daha fazla kullanılmış ancak aradaki farkın anlam boyutuna etki edecek düzeyde olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca dilde anlam yükünün ünsüzlerle taşındığı bilgisinden hareketle anlam yükünün ünsüz sayısına göre sıralaması 1.beyit (47 ünsüz), 2.beyit (45 ünsüz), 6.

Beyit (45 ünsüz), 5.beyit (43 ünsüz), 3.beyit (43 ünsüz), 4.beyit (41 ünsüz) ve 7.beyit (38 ünsüz) şeklinde olduğu söylenebilir.

### 2.5. Gazeldeki Ses ve Sözcüklerin Tekrarı

Şiirde ses tekrarları şiirin en önemli ahenk unsurlarından biridir. Şiirin akılda kalması ve dinleyende estetik zevk uyandırması bakımından ses tekrarları önemlidir. Muradî'nin "Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazelinde de birçok ses ve sözcük tekrar edilmiştir.

Birinci beyitte;

Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb  
Sürür-ı şevk ile eylerdi medh-i dilber-i nâ-yâb

e sesi 12, ü sesi 5, i sesi 6 kere; "âb" ve "ür" sesleri 2 kere tekrar edilmiştir.

İkinci beyitte:

Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak  
Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl ile tevvâb

i sesi 14, a sesi 8; âl sesi 2, îb/ib sesleri 3, *kimi* sözcüğü 3 defa tekrar edilmiştir.

Üçüncü beyitte;

Acâib bahre taldı dil ana hadd ü kenâr olmaz  
Garâib hayret-i kübrâda gördüm cümle şeyh u şâb

a sesi 15, r sesi 6 ve b sesi 5; ib sesi 2 defa tekrar edilmiştir. *Garâib* ve *acâib* kelimelerinde de ses ve anlam tekrarı bulunmaktadır.

Dördüncü beyitte;

Tulû' eylerse bu mihr-i münîr ana cihân zerre  
"Elâ yâ eyyühe'l-ahbâb" gelün kim togdı mâh-ı tâb

a ve e sesleri 9, l sesi 5, r sesi 5; an/ân ve âb sesleri 2 defa tekrar edilmiştir.

Beşinci beyitte;

Semâvât içre arz oldı melâik içre bir hâlet  
Ne hâletdür bu hâlet kim acâib kıssadur nev-yâb

a sesi 11, e sesi 9, i sesi 6, r sesi 6; *dur/dür* eki 2, *âl* sesi ve *hâlet* sözcüğü 3, *içre* sözcüğü 2 defa tekrarlanmıştır.

Altıncı beyitte;

*Murâdî* bahr-ı ahdardur ana hadd ü kenâr olmaz  
Kenâr olmaz kenâr olmaz sakın kılma özün per-tâb

a sesi 16, r sesi 8, n sesi 6, kenâr olmaz ifadesi 3 defa tekrarlanmıştır.

Yedinci beyitte;

*Murâdî* sözleri ser-çeşme-i âb-ı hayât oldı  
Hayât-ı câvidânî kesb ider andan olan sîrâb

a sesi 12, e sesi 6, âb sesi 2 defa, *hayât* sözcüğü 2 defa tekrarlanmıştır.

Şiirin tamamı dikkate alındığında a sesi 79 defa tekrar edilmesinin şiirdeki "Garâib hayret-i kübrâda gördüm cümle şeyh u şâb" ifadesiyle ünlem tarzında kullanılması rastlantısal bir dil kullanımının ötesinde görünmektedir. Dolayısıyla şairin şiirde tasavvufî mertebeleri ifade ederken hakikatler karşısında aldığı hayret tavrının şiirin biçim birimleriyle uyduğu söylenebilir.

Şiirde kullanılan ses unsurları şiirin ahengine katkıda bulunurken aynı zamanda l, ve r akıcı ünsüzlerinin sık kullanılması şiirde dinginlik havası oluşturmuştur denilebilir.

## 2.6. Gazelin Sözcük ve Cümle Yapılarının İncelenmesi

### 2.6.1. Gazelde Kullanılan Kelime Türleri

Muradi'nin "Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazelde incelenen kelime türleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 14: Gazeli Oluşturan Kelime Türleri**

	İsim	Fiil	Sıfat	Zarf	Zamir	Edat	Bağlaç	Toplam
Türkçe	4	15	4	1	9	3	0	36
Farsça	19	0	6	0	0	0	4	29
Arapça	35	0	9	0	2	2	0	48
Toplam	58	15	19	1	11	5	4	113

Tablo 14 incelendiğinde gazelin 47 isim, 15 fiil, 19 sıfat, 11 zamir, 1 zarf, 5 edat, 4 bağlaç olmak üzere 113 kelimedenden oluştuğu görülmektedir. Gazeli oluşturan sözcüklerden 98'i isim soylu 15'i fiil soylu kelimelerden oluşmaktadır. İsim soylu sözcüklerin çok olması ve fiillerin az kullanılması gazele betimleyici bir anlatım özelliği kazandırdığı söylenebilir. Bu durum şiirin konusuyla açıklanabilir. Şiirde şair tasavvufi makamlarda *talip*lerin yaşadığı hâlleri betimlemektedir. Dolayısıyla şiirde kullanılan dil birimleri konu bağlamında özellikle seçilmiştir denilebilir. Gazeli oluşturan seslerde de sakinlik anlamı katan akıcı ve yumuşak ünsüzlerin daha fazla kullanılması bu durumu doğrulamaktadır.

Tabloya göre gazelde 48 Arapça, 36 Türkçe ve 29 Farsça kelime kullanılmıştır. Bu durum Osmanlı Türkçesinin dil özellikleri şeklinde yorumlanabilir.

### 2.6.2. Gazelde Kullanılan Tamlamalar

Muradi'nin "Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazelinin tamlama çeşitleri incelenmiş ve tabloda gösterilmiştir

**Tablo 15: Gazelde Kullanılan Tamlamalar**

Tamlama	Tamlama çeşidi	Türkçe	Arapça	Farsça
sürür-ı şevk	isim tamlaması		1	
medh-i dilber-i nâ-yâb	sıfat tamlaması			1
zıkr-i habîb	isim tamlaması		1	
hayret-i kübrâda	sıfat tamlaması		1	
mihr-i münîr	sıfat tamlaması		1	
mâh-ı tâb	isim tamlaması			1
bu mihr-i münîr	sıfat tamlaması	1		
bir hâlet	sıfat tamlaması	1		
bu hâlet	sıfat tamlaması	1		
bahr-ı ahdardur	isim tamlaması		1	1
ser-çeşme-i âb-ı hayâ	isim tamlaması			1

11	3	5	4
----	---	---	---

Tablo 15 incelendiğinde gazelde 5 isim tamlaması, 6 sıfat tamlaması kullanıldığı bu tamlamalardan 5'inin Arapça, 4'ünün Farsça ve 3'ünün de Türkçe olduğu görülmektedir. Türkçe sıfat tamlamaları Arapça ve Farsça kelimelerle oluşturulmuştur. Buna göre şiirde Arapça ve Farsça kelime gruplarının ağırlıklı olduğu dolayısıyla şairin, şiirlerinde işlediği tasavvufi temaları anlatmada daha çok Arapça ve Farsça sözcükleri tercih ettiği söylenebilir.

### 2.7. Gazelin Söz Dizimi

Muradi'nin "Seher bülbül hurûşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazelinin söz dizimi incelenmiş ve tabloda gösterilmiştir.

**Tablo: 16. Gazelin Söz Dizimi Özellikleri**

Beyitler	Cümle sayısı	Yüklem türü	Anlamı	Yapısı	Öge dizilişi
1.beyit	2	fiil	olumsuz	basit	devrik
		fiil	olumlu	basit	devrik
2.beyit	2	isim	olumlu	basit	kurallı
		isim	olumlu	basit	kurallı
3.beyit	2	fiil	olumsuz	sıralı	kurallı
		fiil	olumlu	basit	devrik
4.beyit	2	isim	olumlu	birleşik	kurallı
		fiil	olumlu	birleşik	devrik
5.beyit	2	fiil	olumlu	basit	devrik
		isim	olumlu	sıralı	devrik
6.beyit	2	fiil	olumsuz	sıralı	kurallı
		fiil	olumsuz	sıralı	devrik
7.beyit	2	fiil	olumlu	basit	kurallı
		fiil	olumlu	birleşik	devrik

Tablo 16'ya göre 10 fiil, 4 de isim olmak üzere 10 olumlu, 4 olumsuz, 14 cümleden oluşan gazelde 11 basit, 3 birleşik yapı cümle kullanılmıştır. Şiir dilinin özelliğine uygun olarak gazelde 8 devrik, 6 kurallı cümle bulunmaktadır. Birinci beyitte sevgiliyi coşku içinde yâd eden âşığın coşkusu sebebiyle uyumadığından, âşığın (tasavvufta mürit) çabasından başka bir ifadeyle fiillerinden bahsedilmektedir. Bu nedenle birinci beyitteki cümlelerin fiil cümlesi olduğu söylenebilir. Yine birinci beyitte âşığın çabası basit cümlelerle ifade edilmiştir.

İkinci beyitte ise tamamen var olan bir durumun basit, olumlu ve isim cümleleriyle betimlemesi yapılmıştır. Dolayısıyla cümlelerin metnin anlamını oluşturmada etkili bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Üçüncü beyitte âşığın şaşkınlığı fiil cümleleriyle belirtilirken âşığın içinde bulunduğu durum basit, şaşırma durumuna neden olan "acâib bahr" ise birleşik cümle yapısıyla ifade edilmiştir. Dördüncü beyitte birleşik cümle yapılarıyla ortaya çıkan bir

durumun karşısında alınması gereken tavır belirtilmekte ve Güneş ile simgelenen hakikat belirince cihanın zerre derecesine ineceği vurgulanmaktadır. Beşinci beyitte yazar olumlu fiil ve isim cümleleriyle hayret verici bir durumun betimlemesini yapmıştır. Bu bir bakıma beşinci beyitte doğması hâlinde cihanı zerre derecesine indirecek olan Güneş'in doğması sonucunda içine düşülen hayret dile getirilmiştir. Altıncı beyitte olumsuz, birleşik, fiil cümleleriyle beliren hâlin sınırsızlığı vurgulanmış ve âşık uyarılmıştır. Yedinci beyitte ise olumlu fiil cümleleriyle âşığın (şair) sözlerinin hayatın kaynağını işaret ettiği ve o kaynaktan içenlerin ebedî hayat kazandığı anlatılmıştır.

### 2.8. Gazelin Anlamının İletişim Unsurları Bakımından İncelenmesi

Muradi'nin "Seher bülbül hurûşından dü-çeşme gelmemişdür hâb" mısraıyla başlayan gazelini anlamı iletişim unsurları bağlamında incelenmiş ve tabloda gösterilmiştir

**Tablo 17: İletişim Unsurları Bakımından Gazelin Anlamı**

Beyitler	Gönderici	Bildiri	Alıcı
1.beyit	Âşık (Muradi)	Bülbül (âşık, insan, mürit) seher vakti eşi ve benzeri olmayan sevgiliyi coşku içinde anarsa (anmalı) bu coşku nedeniyle gözüne uyku girmez (girmemeli).	Tasavvufta talep eden (mürit)
2.beyit	Âşık	Kâinata yaratılmış her şeyin gönlünde O'nun (Sen'in) zikri var. Ey tövbeleri kabul eden kimi seni istiyor, kimi sana râğbet ediyor, kimi de boyun bükük vaziyette senden medet umuyor.	Tasavvufta kendinden talep edilen (Allah, Sevgili)
3.beyit	Âşık	Yapılan zikir ve kabul edilen tövbe sonrasında gönül hakikat karşısında şaşkınlık durumuna dalar ve talep eden (mürit) yaşlı, genç herkes kendinden geçer.	Tasavvufta talep eden (mürit)
4.beyit	Âşık	Ey dostlarım (kendisi gibi hakikat yolcuları), mehtap göründü (müridin eriştiği ilk ilhamlar), eğer Güneş te doğarsa (seyr-i sülükte bir sonraki mertebeye erilirse) cihan zerre mertebesine iner.	Tasavvufta talep eden (mürit)
5.beyit	Âşık	(Güneş doğdu) Gökyüzünde melekler acayip bir hâle girdiler. Bu nasıl acayip ve şimdiye kadar duyulmamış bir hikâyedir (durumdur).	Âşık (âşığın kendisi ve dostları)
6.beyit	Âşık	Muradi, bu nasıl başı sonu olmayan bir okyanustur? (Hakikatin başı sonu yoktur) Onun kıyısı yoktur, sakın kendini oraya atma.	Âşık (âşığın kendisi ve dostları)
7. beyit	Âşık	Muradi'nin sözleri hayat çeşmesinin başı oldu ( hayat çeşmesinden kaynaklanmaktadır.). O çeşmeden kanarak içenler ebedi hayatı kazanırlar. (hayat çeşmesinden kanarak ebedi hayatı kazanmak gerekmektedir.).	Âşık (âşığın kendisi ve dostları)

Muradi'nin gazeli incelendiğinde tasavvufta talep edenin (mürit) ilk yapması gereken şeyin istemek olduğu (zikretmek), müridin tövbesi ve istekleri kabul edilirse ve lütfedilirse hakikate ereceği ve hakikat kaşısında şaşkınlığa düşeceği ifade edilmiştir. Yine anlatılanların gerçek hayatın kaynağı olduğu ve hayatın kaynağına erişilirse sonsuz bir hayata erişileceği ifade edilmiştir.

### Sonuç

Muradi'nin "*Seher bülbül huruşından dü-çeşme gelmemişdür hâb*" mısraıyla başlayan gazelinin yapısalcı yaklaşımla şerh edilmesi amacıyla yapılan çalışmada gazelin biçim birimleri, işlevleri; biçimlerin işaret ettiği anlam birimler, biçim ve anlam birimlerinin oluşturduğu metin düzeni belirlenmeye çalışılmıştır.

Buna göre aruz vezninin hecez bahrinden Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün kalıbıyla yazılan yekahenk gazelde ...âb sesleriyle zengin kafiye uygulanmıştır. Gazelde asonans, aliterasyon, tekrar, teşhis, teşbih, leff ü neşir, tenasüb, tezat, hüsn-i talil, telmih, nida, iktibas, mübalağa, tecâhül-i ârif, îade, hüsn-ü tahallüs, tecrit gibi ses ve söz sanatlarıyla, anlam derinliğiyle ahenk sağlanmaya çalışılmıştır. Tekrarlanan akıcı ve yumuşak seslerle gazelin tasavvufi anlamının güçlendirildiği ve gazelde sakin bir hava oluşturulduğu söylenebilir. Özuygun ve Özdemir (2014) tarafından yapılan Muradi'nin "aşkam yine" redifli gazeli incelenmiş ve gazelin tasavvufi iletisinin olduğu belirtilmiştir. Kırkkılıç, (2015) Muradi Divanı'ndaki şairlerin tasavvufi duyguları ele aldığı vurgulamıştır. Yine Kırkkılıç (1988) *Sultan III. Murad* adlı çalışmasında Muradi'nin, divanında tasavvufi temaları işlediğini bunlardan birinin de zikir ve şükür olduğunu dile getirmektedir. Muradi Divanı'nda her varlığın Allah'ı (cc.) zikrettiğini, bunun için insanların da Allah'ı anması ve şükretmesi gerektiğini ifade edilmektedir. İncelenen gazelde "Dilinde vahş u tayrun cümleten zikr-i habîb el-hak/ Kimi tâlib kimi râgıb kimisi hâl ile tevvâb" dizeleri de bu düşüncenin örneklerinden biridir. Bu aynı zamanda Divan edebiyatının kaynaklarıyla da açılabilir. Tasavvuf, Divan şirini besleyen ana kaynaklardan biridir. Sultan III. Murad da Hoca Dehhani, Fuzulî ve Esrar Dede gibi şairlerinde tasavvufi konuları işlemiştir (Kırkkılıç, a1993; Kırkkılıç, b1993).

Yedi beyitten oluşan gazelde tasavvuf yolculuğunun konu edinildiği ve gazelin tasavvuftaki mertebeleri ifade eden nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i raziye, nefs-i marziye, nefs-i kâmile'yi işaret eden biçim ve anlam birimlerden oluşturulduğu söylenebilir. Tasavvufta Nefs-i kâmile'ye ulaşma vahdete erme insanın ulaşacağı en yüksek mertebe olarak kabul edilmektedir. Muradi Divanı'nda da "Vahdet: ucu bucağı olmayan bir denizdir. Asıl lezzet, cennet bahçesinde değil, vahdet âleminde. Cenab-ı Hakk'ın didarını dileyen dilinden tevhidi eksik etmemelidir." (Kırkkılıç, 1988, s.35) düşünceleri dile getirilmektedir. Dolayısıyla gazelin Muradi Divanı'nda işlenen temaları yansıttığı söylenebilir.

Toplam 113 kelimedenden oluşan gazelde en fazla Arapça kelime kullanılmıştır. Arapça kelimeleri sırasıyla Türkçe ve Farsça kelimeler takip etmektedir. Kelimelerin 98'i isim soyludur. İsim soylu kelimelerin metinde betimlenen tasavvuf yolculuğunu anlam olarak işaret ettiği ve şiire dingin bir hava kattığı söylenebilir. Gazelde Türkçe, Arapça ve Farsça isim ve sıfat tamlamaları kullanılmıştır. Gazel yapısalcı yaklaşımla ele

alındığından tamlamaların Muradi'nin özel dil kullanımına örnek teşkil edip etmediği belirlenememiştir.

Gazelin söz dizimi incelendiğinde 10 fiil, 4 de isim olmak üzere 10 olumlu, 4 olumsuz, toplam 14 cümleden oluşan gazelde 11 basit, 3 birleşik yapılu cümle kullanıldığı tespit edilmiştir. Gazelde âşığı anlatan kısımlarda basit yapılu fiil cümlelerinin kullanıldığı, tasavvufi seyirde karşılaşılan hâllerin ve Allah'ın affından bahsedilen kısımda birleşik yapılu isim cümlelerine yer verildiği görülmüştür. Bu anlamda gazelde dilin bireysel kullanımın ortaya çıktığı ve biçimlerin Muradi'nin özel dil kullanımına örnek olabileceği söylenebilir. Gazelde belirlenen biçimlerin Muradi'nin bütün gazelerinde aynı yapıyı oluşturup oluşturmadığının belirlenmesi ve Muradi'nin özel dil kullanımına ilişkin bir genelleme yapılabilmesi için Muradi Divanı'ndaki başka gazelerin de incelenmesi gerektiği söylenebilir.

### KAYNAKÇA

- Abalı, İ. (2013). Yapısal folklor kuramı bağlamında bir masal incelemesi örneği. *İDİL*, 2 (8), s. 26-40.
- Adıyaman, C. (2010). Türkçede ses ve anlam ilişkisi üzerine bir inceleme. *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, İzmir.
- Alan, S. (2015). Yapısalcı bir yaklaşımla Arif Nihat Asya'nın "Beşik" şiiri. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5, s. 94-104.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (15. Baskı), Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.
- Canataş, A. M. (2007). Modern eleştiri kuramları ve Mehmet Kaplan'ın şiir tahlil metodu. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 34, s. 139-155.
- Çetişli, İ. (2004). *Metin tahlillerine giriş/1 şiir*. (3. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. (21. Baskı), Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (1993). Fuzûlî'nin bir gazelinin şerhi ve yapısal yönden incelenmesi. *DTCF Türkoloji Dergisi*, IX (1), s. 43-98.
- Dilçin, C. (2011). Divan şiirinde gazel. (2. Baskı), *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi Türk Şiiri (Divan Şiiri Özel Sayısı)*, 415-416-417, s. 79-248.
- Doğan, (1995). Metin şerhi üzerine. *Osmanlı divan şiiri üzerine metinler*. (1. Baskı, s. 422-427) içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Furtana, F. (2014). Yapısalılık kuramı bağlamında Kiraz adlı hikâyeye üzerine bir değerlendirme, *Mavi Atlas*, 3, s. 39-52.
- Horata, O. (2002). *Necâti Bey'den Bâkî'ye döne döne, eski Türk edebiyatı el kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları.
- Işık, E. (2000). *Öznenin dili*. Ankara: Bağlam Yayınları.
- İpekten, H. (2004). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. (6. Baskı), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kıran, Z., Kıran, A. (2006). *Dilbilime giriş*. (3. Baskı), İstanbul: Seçkin Yayınları.
- Kırkkılıç, H. A. (1988). *Sultan III. Murad. Türk büyükleri dizisi 75*, (1. Baskı), İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Kırkkılıç, H. A. (1996). *Başlangıçtan günümüze tasavvuf*. (1. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kırkkılıç, H. A. (2015). *Murâdî Dîvânı*. (1. Baskı), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kırkkılıç, H. A. (a1993). *Açıklamalarıyla 17. yüzyıla kadar eski Türk edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Ders Kitapları Serisi.
- Kırkkılıç, H. A. (b.1993). *Açıklamalarıyla 18. yüzyıl divan şiiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Ders Kitapları Serisi.
- Kotlu, E. (2007). *Yapısalcı ve post-yapısalcı sosyal teoride dil (sosyal teoride bir model olarak dil)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın.
- Mengi, M. (1997). Metin şerhi, tahlili ve tenkidi üzerine. *Dergah*, VII (93), s. 8-10.
- Mengi, M. (2007). Metin incelemesi aşamaları, terimleri ve bunlardan biri: Metin tahlili. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*. 2 (3), 407-417.
- Onart, A. (1973). İnsan bilimlerinde ve sanatta Yapısalcılık: Levi-Strauss ve Yapısalcı budunbilim. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi Özel Bölüm: Yapısalcılık*, XXVIII (262), s. 243-251.
- Özkan F. H., (2009). Şeyhi'nin bir gazelinin yapısalcı metotla incelenmesi. Gazi Üniversitesi *Türkiyat Enstitüsü Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, s. 191-197.
- Özuygun, A. R., Baysan, H. (2014). Şeyh Galib'in "düştü" redifli gazelinin şerhi ve yapısalcılık açısından incelenmesi. *Ekev Akademi Dergisi*, 60, s. 321-338.
- Özuygun, A. R., Gözcü, L. (2014). Fuzûlî'nin "Olmasunyâ rab" redifli gazelinin şerhi ve yapısalcılık açısından incelenmesi. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi I*, s. 20-35.
- Özuygun, A. R., Özdemir, S. (2014) Muradi'nin "aşkam yine" redifli gazelinin yapısalcılık yöntemine göre incelenmesi. *Ekev Akademi Dergisi* 18 (60), s. 339-353.
- Sakallı, C. (2016). *Günümüz edebiyat ve eleştiri kuramları*. (1. Baskı), Ankara: Anı Yayıncılık.
- Saraç, M. A. Y. (2015). Klasik edebiyat bilgisi (biçim, ölçü, kafiye). (9. Baskı), İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Saussure, F. de. (1972). *Genel Dilbilim Dersleri*. (Çev. Berke Vardar). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Sözen, M. F. (2013). Yapısalcı yöntem ve bir film çözümlemesi. *International Journal of SocialScience*, 6 (8), p. 609-624, Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1973>
- Şensoy, S. (2010). Şerh, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s.555-558) içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1981). *Edebiyat meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tüfekçi, M. E. (2004). Yapısalcı yöntem ve uygulama alanları. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 17, s. 50-66.
- Türkiye Diyanet Vakfı (2010). Şerh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1. Baskı, s. 555-558) içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



- Ulucan, M. (2006). Nedim'in bir gazelinin şerhi ve yapısal açıdan incelenmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (1), s. 89-107.
- Üst, S. (2007). Fuzûlî'nin "usanmaz mı" redifli gazelinin yapısalılık açısından incelenmesi. *TurkishStudies / Türkoloji Araştırmaları*, 2 (3), s. 556-572.
- Üst, S. (2014). Dilbilimsel inceleme yöntemleri ve klasik Türk edebiyatı. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2), s. 125-146.
- Yazır, M. H. (2008). *Hak dini Kur'an dili*. (Cilt 9), İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Yekbaş, H. (2008). Metin şerhi geleneği çerçevesinde şârihlerin divan şiirine yaklaşımları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1 (23), 189-217.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. (8. Baskı), Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yücel, T. (1999). *Yapısalcılık*. İstanbul: Ada Yayınları.
- Yüksel, A. (1995). *Yapısalcılık ve bir uygulama*. (2. Baskı), Ankara: Gündoğan Yayınları.

## ANADOLU AĞIZLARINDAKİ AKRABALIK İLİŞKİLERİNİ ANLATAN ÖRNEK VE MOTİF ADLARI

### NAMES OF MODEL AND MOTIF EXPRESSING RELATIONSHIPS IN ANATOLIAN DIALECTS

Songül ERDOĞAN<sup>1</sup>

Anadolu coğrafyası çeşitli el sanatlarına ev sahipliği yapan önemli bir coğrafyadır. Anadolu insanı bazı el sanatlarını geleneğe bağlı olarak devam ettirmiş, bazılarını ise modern çağın şartlarına uydurmuştur. Dönemi ne olursa olsun doğrudan dışa vurmadığı duygu ve düşüncelerini ürettiği eserine yansıtmıştır. Örneklerine ve motiflerine verdikleri isimler onların tercümanı olmuştur.

Örneklere verilen adlar sözün bittiği noktada gönderilebilecek en güzel mesajlardır. Geçimsiz kişileri anlatmak için “zilli maşa”, eşle olan muhabbeti anlatmak için “hanım ördü bey beğendi”, kayınvalide ile olan anlaşmazlığı simgelemek için “kaynana yumruğu, çakırdiken” terimlerinin kullanıldığı görülür. Ayrıca kadının eşi, görünçesi, eltisi ve diğer akrabalarıyla olan ilişkilerini yansıtan birçok örnek ve motif adı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada oya ve örgülere verilen adlar sosyal ilişkileri yansıması açısından incelenecektir. Bu alanda yazılan kitaplar, tezler, makaleler taranacak alanla ilgili söz varlığı çıkarılacaktır. Ayrıca uzun yıllardır sahada yapmış olduğumuz derlemelerden de yararlanarak Türk dilinin bu alandaki söz varlığı araştırmacılarla paylaşılacak, Türkçenin bu alandaki gücü de ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Örnek adları, akrabalık ilişkileri, motif adları, Anadolu ağızları

#### Abstract

Anatolian Geography is an important geography that has various handicrafts. Anatolian people have continued some of handicrafts associated with qualifications of their traditions and adjusted some of them to the conditions of modern age. Regardless of their era, Anatolian people have reflected their feelings and thoughts to the their works that can not be expressed. Names given to their models and motifs by them have articulated thir feelings and thoughts.

<sup>1</sup> Yrd. Doç Dr., Ahi Evran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü KIRŞEHİR stanboga@gmail.com

Names given to models are the most wonderful messages that could be sended where words fail. For instance, “Zilli Maşa” phrase is used to express a sluggish person, “hanım ördü bey beğendi” is used for describing fondness between wife and husbands. In addition, “Kaynana Yumruğu” and “Çakır Dikeni” terms are used to symbolise the conflict between bride and her mother in law. Also a lot of names of model and motif are retained which have reflected relationships between woman and her husbands, sister in law, co-sister in law and the other relatives.

In this study, the names given laces and fabrics are going to be examined in terms of reflecting of social relationships. Books, theses and articles written in this area are going to be scanned and taken out the vocabulary concerning this area. Moreover the vocabulary of Turkish in this area are going to be shared with researchers by benefitting from compilations made in area for many years and will be struggled to emerge the power of Turkish in this area.

**Keywords:** Names of Models, Relationships, Names of Motifs, Anatolian Dialects

## 1. GİRİŞ

Hem kan, hem de evlilik yoluyla, çeşitli şekillerde insanların birbirlerine yakın olması durumuna, genel olarak akrabalık denir. Bir anne ve babadan dünyaya gelen insanoğlu zamanla çoğalarak yeni ailelerin oluşmasına bireyden devlete ulaşan köprünün kurulmasına zemin hazırlamaktadır. Bu köprüyü kuran bağlar ne kadar güçlü olursa devlet de o kadar güçlü olmaktadır.

Sosyologlar tarafından devletin en küçük modeli olarak kabul edilen aile ve buna bağlı olarak gelişen akrabalık ilişkileri Türklerde son derece önemlidir. Bu sosyal müessesenin fertlerinin yakınlığı derecesine göre isimlendirmeler yapılmıştır. Bugün Türk dil ve lehçelerinde çok sayıda akrabalık adı mevcuttur. Bu sebeple Türkçede akrabalık adları günümüze değin çok sayıda araştırmacının ele aldığı, farklı açılardan değerlendirdiği bir konu olarak dikkat çekmektedir. Türk akrabalık adlarını oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alan birçok araştırma yayımlanmıştır<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Caferoğlu Ahmet, Kaşgarlı Mahmut'a göre Akraba Adları, Türk Dili, XXVII, 253,s. 23-26 Tuncer Gülensoy, “Altay Dillerinde Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, TDAY Belleten 1973-1974 TDK, Ankara, 1974, s. 283-318. Talat Tekin “ Amca ve Teyze Kelimeleri Hakkında” TDAY Belleten 1960, s. 283-294 M. Adil Özer, Türk Halk Biliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri Sözlüğü. Ankara 1981, Ziya Gökalp Derneği Yayınları, Aslımlar Matbaası. Yong Song Li, “Türk Dillerinde Akrabalık Adları”, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Simurg, 1999, İstanbul. Saadet Çağatay, "Türkçede "Kadın" İçin Kullanılan Sözcükler", *Türk Dili* Araştırma/arı Yıllığı-Belleten 1962, TDK Yay., Ankara 1963, s. 13-49. Sadettin Gömeç, “Divan’u Lügat’it Türk’te Akrabalık Bildiren Terimler” Türk Kültürü S. 464, s. 714-724 Aralık 2001, Ankara. Süleyman Tütüncü, " Divan’u Lügat’it Türk’te "Kadın" İçin Kullanılan Sözcükler", *Türk Dünyası* Araştırma/arı, S. 16 (Şubat 1982), s. 137-141. Laszlo Rasonyi, "Türklükte Kadın Adları", *Türk Dili* Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1963, TDK Yay., Ankara 1964, s. 63-87. Mehmet Ziya Binler, Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2006, Selenga Yayınları. Figen Güner Dilek, “Altay Türklerinde Akrabalık” Ahmet Bican Ercilasun Armağanı, s. 541-563. Selim Emiroğlu, Türkçe Sözlükteki Akrabalık Akrabalık Adlarının Tasnifi, Turkish Studies - International

Akrabalık kan yoluyla, evlenme yoluyla ya da evlat edinme şeklinde üç türlü gerçekleşmektedir. Örnek ve motif adlarına konu olan akrabalıklar daha çok evlenme yoluyla oluşan akrabalık ilişkileri üzerine kurulmuştur. Verilmek istenilen mesajın doğrudan dile getirilemediği durumlarda örnekler ve motifler ve renkler dile gelmiştir. Sümbül umudun, aşkın ve bereketin sembolüdür. Genç kız âşık ise mor sümbüllü, nişanlı ise pembe sümbüllü yazmayı takarak niyetini belli etmektedir. Karanfil genç gelinlerin ve kadınların çiçeğidir. Sarı karanfil hasret, özlem ve üzüntüyü dile getirmektedir. Gül oyası gelin başı süslemek için kullanılır. Biber oyası kocasıyla arası bozuk olan gelinin oyasıdır. Nişanlı kız kayınvalidesine çayır çimen oyası göndermişse ilişkilerin iyi olduğunu, yemenisinin kenarını mazar taşı oya motifi süslüyorsa aralarındaki soğukluğun ömür boyu süreceğini ima etmektedir. Erkek tarafından geline pembe çardak güllü yazma gönderilirse onun baş tacı olduğunu belirtmektedir. (TOK-2: 9) Gelinin nikâhtan sonra eltisine hediye ettiği “aramız çiçek gibi olsun” temennisini taşıyan ‘Kütüle’ oyası bugün de Adana ve çevresi ile özdeşleşmiştir. (ONUK, 2005.98)

Bazı örnek ve motifler bazı yörelerle özdeşleşirken bazıları ise Anadolu’nun birçok yöresine yayılmıştır. Renkler, motifler örnekler değişse de bazı ortak değerler hepsinde göze çarpar. Örneğin ‘Aslanağzı’ oyası Bolu ile ‘sultan tacı’ Ankara ile ‘Çarkifelek’ oyası Tokat ile özdeşleşerek varlığını günümüze kadar sürdürmüş; ‘sarmaşık’ ve ‘gül’ oyaları Nallıhan yöresinin, uzun ömür temennisini taşıyan ‘çınar yaprağı’ oyası ise Mudurnu’nun nişanesi olmuş.<sup>3</sup> Türkan Şoray kirpiği, tren yolu, subay sırması gibi bazı örnekler ise Anadolu’nun her tarafında görülmektedir.

“Kız kundakta çeyiz sandıkta.” atasözünde olduğu gibi çocuğun doğumu ile başlayan çeyiz hazırlama süreci oldukça uzun bir süreçtir. Çünkü çeyiz sadece evlenecek gençler için değil aynı zamanda evlenecek çiftlerin akrabaları, hatta düğüne gelen ve değerli takı takan eş dost için de hazırlanmaktadır. Akrabalık derecesine göre hazırlanan bohçalar şekillenmektedir. Kaynana, kayınpeder bohçaları diğer aile üyelerine göre daha kabarık olmaktadır. Gelin tarafı ile birlikte damat tarafı da hediyelik bohçalar hazırlamakta, böylece akrabalık pekiştirilmeye, büyüklere olan saygı ve sevgi gösterilmeye çalışılmaktadır.

Güzel dileklerle ve duygularla kurulan aile kurumunda zamanla istenilmeyen durumlarla karşılaşmaktadır. Bu istenilmeyen durumlar zamanla dolaylı yoldan mesajlar verilerek karşı tarafa iletmeye çalışılmaktadır. “Kızım sana diyorum gelinim sen anla.” Atasözümüze de yansıyan dolaylı yoldan mesaj gönderilmeye başlanmaktadır. Zamanla bu ilişki gelin, kaynana ve elti üçgenine dönmektedir.

Örnek ve motif adlarındaki akrabalık ilişkileri atasözlerimizle paralellik göstermektedir. Atasözlerimize göre gelin, elti ve kaynana ilişkisi çok sağlıklı görünmemektedir.

---

Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Fall 2012, p. 1691-1710, Ankara-TURKEY.

<sup>3</sup> <https://hbogm.meb.gov.tr/duyurular/YasayanElSanatlarimiz.pdf>. Erişim tarihi 04.04.2017)

Atasözlerimize göre kaynana yalancı, gelini rahatsız eden ve en iyisine bile kırk arşın kuyu kazılarak ölmesi istenilen bir kişidir.

“Kaynana pamuk ipliği olup, raftan düşse gelinin başını yarar”.

“Gelin çiçek, her dediği gerçek; kaynana yalan, her dediği yalan”.

“Kaynananın iyisi kırk arşından kuyusu.”

Atasözlerimize göre elti ise kaçılması gereken, kesinlikle geline eş olmayan, kuma kadar bile istenilmeyen bir kişidir.

“Elti eltiden kaçar, görümceler bayrak açar”.

“Elti eltiye eş olmaz, arpa unundan aş olmaz”.

“Kuma gemisi yürümüş, elti gemisi yürümemiş”.

“Kayın karısı hain karısı o da kuma yarısı.”

Bu çalışmamızda örgü, oya ve kısmen de kanaviçe nakışlarından faydalanılarak akrabalık ilişkileri değerlendirilecektir. Tarama, derleme ve kaynak kişilerle doğrudan görüşme yoluyla elde ettiğimiz örnek ve motif adları yöresine göre değerlendirilecek ve bu alandaki söz varlığı ortaya çıkarılacaktır. Dilimizin bu konudaki zenginliği araştırmacılarla paylaşılacaktır.

## 2. GELİŞME

Taradığımız, derlediğimiz ve görüştüğümüz kişilerden elde ettiğimiz söz varlığı şu şekildedir.

### 2.1.Gelinle İlgili Özellikleri Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**Gelin tacı:** Erzurum, Ankara, Niğde, Kırşehir, Antalya, afyon, Tekirdağ ve Bayburt yörelerinde tespit edilmiştir. Çok yaygın bir örnektir. Aynı adla anılan kanaviçe nakışı da yaygın olarak bilinmektedir. (TOK-2: 254)

**Gelin eli:** Tokat yöresinden derlenmiş bir oya örneğidir. (TOK-2: 249)

**Gelin parmağı:** Ankara, Tokat ve Kırşehir yörelerinde derlenmiş olan bir oya örneğidir. (TOK-2: 249)

**Gelin bohçası:** Afyon yöresinden derlenmiş olan birkaç farklı şekli olan bir oya örneğidir. (TOK-2: 247)

**Gelin çantası:** Yozgat yöresinden derlenmiş bir oya örneğidir. Kol çantasına benzemektedir. Başka yörelerde bu oya ve benzerlerine hanım çantası adı da verilmektedir. (TOK-2: 252)

**Gelin çiçeği:** Genellikle beyaz boncuk ve beyaz iplikle örüleni çiçekli oyalara bu ad verilmektedir. Çok yaygın bir oya örneğidir. Niğde, Kırşehir, Ankara, Tokat gibi birçok Anadolu şehrinde görülmektedir.

**Gelin buketi:** Erzurum yöresinden derlenmiş bir iğne oyasıdır. (TEPE 2013: s.128),

**Gelin mumu:** Mum çiçeği olarak da bilinen bir oya örneğidir. Kahramanmaraş, İçel yörelerinden tespit edilmiştir. (ONUK, 2005:217)

**Gelin küpesi:** Kilis yöresinden derlenmiş bir boncuk oyasıdır. (67)

**Gelin kirpiği:** Ankara yöresinden derlenmiş bir dantel örneğidir. (TOK-2: 251)

**Kibar gelin:** Tokat yöresinden derlenmiş bir oya örneğidir.

## 2.2. Damatla İlgili Özellikleri Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**Damat bohçası:** İçel yöresinden derlenmiş bir örnek adıdır.(TOK-2: 250)

**Damat tokadı:** Manisa yöresinden derlenmiş bir iğne oyası adıdır. Oyanın el şeklinde olmasından dolayı bu ad verilmiştir.

## 2.3. Kaynana İle İlgili Özellikleri Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**kaynana dili** (TOK-1: 180),

**kaynana göbeği:** Konya ili Güneysınır ilçesinden derlenmiş bir boncuk oyasıdır. Geniş bir daire şeklinde olması sebebiyle bu ad verilmiştir. (ŞENOL: 58)

**kaynana yüreği:** Kırşehir, Yozgat yörelerinden derlenmiş bir boncuk oyasıdır. Kalp şeklinde örülmüş bir oyadır. (K2, K3)

**kaynana yumruğu:** Niğde, Aksaray yörelerinden derlenmiş bir boncuk oyasıdır. Tren yolu üzerine yapılmış sallamalı bir oya çeşididir. (ONUK, 2005:189) (K1)

## 2.4. Gelin Görümce Arasındaki İlişkiyi Yansıtan Örnek ve Motif adları

**kibar görümce:** Tavşanlı yöresinden derlenmiş iki çiçekten oluşan boncuksuz bir iğne oyası örneğidir. (BAYKASOĞLU : 73),

**Görümcenin çocukları:** Yan yana dört çiçekten oluşan yazma kenarı olarak kullanılmış iğne oyası örneğidir. (BAYKASOĞLU : 70)

## 2.5. Kardeşle Olan İlişkileri Yansıtan Örnek ve Motif adları

**dev ikizler:** Kırıkkale yöresinden derlenmiş bir iğne oyası örneğidir. (YÜKSEL:34)

**iki kardeş** (TOK-2: 152),

## 2.6. Anne ve Evlat Arasındaki İlişkileri Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**Analı kızlı:** Antalya, Kırşehir, Niğde, Yozgat, Erzurum yörelerinde tespit ettiğimiz bir boncuk oyası örneğidir. Birbirine benzeyen büyük ve küçük motiflerden oluşan oyanın boncuksuz şekilleri de mevcuttur. Analı kızlığı örneği Kırşehir yöresinde kanaviçe nakışı olarak da karşımıza çıkmaktadır. (TOK-1: 251,TEPE 2013: s.79) (TOK-2: 152)

**dört kız dört oğlan** (TOK-1: 189),

**Ana güldüren:** Tavşanlı yöresinde kayınvalidelere hediye edildiği ve onların da bu durumdan memnun olduğu için bu ad verilmiştir. Boncuksuz bir iğne oyasıdır.(BAYKASOĞLU : 61)

## 2.7. Eşler Arasındaki İlişkileri Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**Hanım dilendi bey beğendi:** Renk renk ip kullanılarak motifler şeklinde örülüp daha sonra birleştirilen bir örnek adıdır. Özellikle elde kalan ipleri değerlendirmek amacıyla örülür. İpin yetmediği yerlerde komşulardan alınan parça ipler de kullanılabilirdiği için bu ad verilmiştir. Türkiye genelinde yaygın bir örnek adıdır.

**Yar bana küstü:** Manisa yöresinden derlenmiş iğne oyası örneğidir. (TOK-2: 240)

**Hanım beye kol attı:** (TOK-2: 208)

**Bey geldi hanım sallandı:** Konya ili Güneysınır bölgesinde derlenmiş bir boncuk oyasıdır. (ŞENOL,1997,18)

**bey beğendi hanım sürmelendi:** Tavşanlı yöresinden derlenmiş bir iğne oyasıdır. (BAYKASOĞLU: 62),

**hanım sıkıldı bey sokuldu** (Akt. GÖKALP: 23), (Keçeci: 33)

**Öte get hanım sıkıldı canım:** Birbirine tutturulmuş üç çiçek şeklinden oluşan bir boncuk oyasıdır. Üç Çiçekten oluşan boncuk ara ara tekrar edilmektedir. (KURT, 1991: 99),

**Yar yâre küstü, Yar Ardıma Düştü:** Aralıklı çiçeklerden oluşan bir iğne oyası örneğidir. Kütahya yöresinden derlenmiştir. (BAYKASOĞLU: 79) (ÖĞÜT: 59)

**yandım varamadım** (Akt. GÖKALP: 23)

## 2.8. Gelin Kaynana Arasındaki İlişkiyi Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**iki gelin bir kaynana:** Elazığ yöresi iğne oyalarındandır. İki çiçek motifi arasına yerleştirilmiş bir dağ motifinden oluşmuş bir örnektir. (EİO: 151)

**Kaynana öremez gelin giyemez:** Üçgen şeklinde açılıp kapanan bir örgü örneğidir. Yapılması zor olduğu için bu ad verilmiştir. Anadolu'nun birçok yöresinde vardır.

**Gelin elti:** Tokat yöresinden derlenmiş bir oya örneğidir. (TOK-2: 251, TOK-1: 249)

**Elti eltiye darıldı/ küstü:** Elti eltiye küstü şeklinde de bilinen Anadolu'nun hemen hemen her coğrafyasında görülen yaygın bir örnek adıdır. Nakışta, dantelde ve şişle yapılan örgülerde de çok sık kullanılan bir örnektir.(TEPE 2013: s.119) (TOK-2: 215)

**elti eltiye karşı** (TOK-1: 180),

**İki elti:** Çorum yöresinden derlenmiş bir örgü örneğidir.

**Üç elti:** Niğde ilinde derlenmiş bir boncuk oyası örneğidir. (K1) Yan yana duran üç çiçekten oluşur. Aynı zamanda Balıkesir yöresinde de varlığı bilinmektedir. (ŞENOL,2003:215)

**iki elti yanyana:** Kırıkkale yöresinden derlenmiştir. Çimen motifleri üzerine çam ağacı şeklinde kat kat üçgenlerden oluşan iki motiften oluşmuş bir iğne oyasıdır. (YÜKSEL: 37)

### 2.9. Torunla Olan İlişkiyi Yansıtan Örnek ve Motif Adları

**torun yumruğu:** Tavşanlı yöresi iğne oylarındandır. (BAYKASOĞLU : 77)

### 3. SONUÇ

Buraya kadar verilen 45 örnek ve motif adı verilmiştir. Bu motif adlarının çoğu belirtisiz isim tamlaması ve sıfat tamlaması şeklinde kurulmuştur. On iki tanesi ise cümle şeklinde kurulmuştur. Yapı bakımından Türkçenin söz yapımına ve terim yapımına uygun olması bu adların Türkçe olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Örnek ve motif adları genellikle bayanlar arasındaki akrabalık ilişkileri üzerine kurulmuştur. Ayrıca bireysel olarak gelin her yönüyle ön planda olurken kaynana dili, yumruğu ve göbeği ile ön plana çıkmıştır. Sadece bir örnek adında kaynana yüreği ile iyi şekilde adlandırılmıştır. Eltiler bazen küsülen bazen de dayanışma halinde olunan kişiler olarak örnek ve motif adlarına yansımıştır. Eşler arasındaki ilişki ise farklı yönleri ile muhabbet, kızgınlık, sevgi, kavuşmamak vb. açılardan örnek ve motif adlarına yansımıştır.

### 4. KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, Türkçeye Yansıyan Türk Kültürü, Bilgi Yayınları, Ankara, 2008.

BAYKASOĞLU Nursel, Tavşanlı İğne Oyları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ank. 1986

CAFEROĞLU Ahmet, Kaşgarlı Mahmut'a göre Akraba Adları, Türk Dili, XXVII, 253,s. 23-26



GÜLENSOY Tuncer, “Altay Dillerinde Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, TDAY Belleten 1973-1974 TDK, Ankara, 1974, s. 283-318.

KURT Gülten, Konya İli Seydişehir İlçesinde Yapılmakta Olan Boncuk Oyaları Üzerine Bir Araştırma, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ank.2001.

MARKALOĞLU Şehdabe, Nallıhan İğne Oyaları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1986.

ONUK Taciser, Osmanlıdan Günümüze Oyalar, Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

ONUK Taciser, İğne Oyaları, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988

ONUK Taciser, İğne Oyaları, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2010

ONUK, Taciser, Osmanlı'dan Günümüze Oyalar, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

ÖĞÜT Gürel, “Oyacılık Sanatı ve Kütahya Oyaları” 13. Türk Etnografya Dergisi, MEB, İstanbul, 1973, s.55-70

ÖZASLAN MUSTAFA (Editör), Kilis Yöresinde Kullanılan Oya Motifleri Kilis Oyaları, Kilis Valiliği Yayınları, 2015.

ŞENOL, Sevgi, Konya Güneysınır Boncuk Oyaları, Bursa, 1997.

ŞENOL, Sevgi, Balıkesir Boncuk Oyaları, İstanbul, 2003.

TEPE Yasemin, Erzurumda Farklı Teknik ve Materyallerle Yapılan Oya Sanatı, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel El Sanatları,( Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2013.

Türk Oyaları Kataloğu, Kültür Bakanlığı yayınları, C.1-2 Ankara, 2001.

YÜKSEL Semra, Kırıkkale İğne Oyaları Üzerine Bir Araştırma, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1996.

## 5. KAYNAK KİŞİLER

K1: ERDOĞAN Mevsure, Ev hanımı, 41 yaş, Bağlama Kasabası, Niğde

K2: GÜRLER Rabia, Ev hanımı, 45 yaş, Bayramuşağı Köyü, Mucur, Kırşehir.

K3: YILMAZ Zekiye, Ev hanımı, 71 yaş, Yerköy, Yozgat.

## MUSTAFA KUTLU'NUN NUR HİKÂYESİNİN FOLKLORİK UNSURLAR BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Ömer Faruk SAĞLAM<sup>1</sup>  
Yasemin KURTLU<sup>2</sup>  
Oğuzhan SEVİM<sup>3</sup>

"Ben kendi toprağımızda temellerini bulan bir oluşumun peşindeyim.

Bize has olanı yeniden yakalamak arzusundayım."<sup>4</sup>

### Özet

Halkın üretmiş olduğu ve halka mal olmuş olan, adından da son döneme kadar halkiyat diye söz ettiren içerisinde masal, deyim, atasözü, ninni, efsane, mitoloji ve buna benzer halk muhayyilesinin ve kültürünün ürünlerini veya motiflerini barındıran halk edebiyatı geçmiş dönem sanatçısını etkilediği gibi günümüz sanatçısını da etkilemektedir. Halkın içinde yetişmiş olan sanatçı, halkın gündelik yaşamından, folklorundan, değerlerinden, söylemlerinden ve ürettiği her şeyden etkilenir. Bu çalışmada amaç Mustafa Kutlu'nun "Nur" hikâyesinin folklorik unsurlar bakımından incelenmesidir. Çalışmada amaca uygun olarak "Mustafa Kutlu'nun "Nur" hikâyesinde folklorik unsurlar nelerdir?", Folklorik unsurlar "Nur" hikâyesinde nasıl kullanılmıştır?" ve "Folklorik unsurların eğitsel değer nedir?" araştırma sorularına cevap aranmıştır. Araştırmada nitel bir yaklaşım temelinde betimsel yöntemle doküman incelemesi yapılmış ve betimsel veri analiz tekniği kullanılmıştır. Elde edilen veriler folklorik unsurları içerme, folklorik unsurların hikâyede kullanımı ve taşıdıkları eğitsel değerler bakımından değerlendirilmiştir. Sonuç olarak Kutlu'nun "Nur" hikâyesinde folklorik unsurlardan deyim, atasözü, dua ve argo kullandığı; Kur'an'ı Kerim'den yaptığı iktibaslarla hikâyesini etkili kılmaya çalıştığı söylenebilir. Yine hikâyede kullanılan folklorik unsurlardan özellikle deyim ve atasözlerinin Türkçe eğitiminde öğrencilerin sözcük hazinelerinin geliştirilmesi ve öğrencilere kültürel değerlerin aktarılmasında kullanılabileceği söylenebilir. Mustafa Kutlu'nun diğer hikâyelerinin de aynı temelde incelenebileceği, hikâyelerin eğitsel değerlerinin ortaya konulması için deneysel çalışmalar yapılabileceği düşüncesi araştırmacıların dikkatine sunulabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Folklor, Folklorik Unsurlar, Mustafa Kutlu, Nur Hikâyesi, Eğitsel Değerler, Türkçe Eğitimi.

<sup>1</sup> Uz. Kamu Hastaneler Kurumu, (saglamfaruk@gmail.com).

<sup>2</sup> Öğretmen, MEB, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi (y.kurtlu@windowslive.com).

<sup>3</sup> Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi KKEF Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı (o.sevim@atauni.edu.tr).

<sup>4</sup> Belkıs İbrahimhakkıoğlu'nun Mustafa Kutlu ile yaptığı (Türk Edebiyatı, Aralık, 1983) görüşmeden Akt. Kabaklı, A., (2006). Türk edebiyatı, (13. Baskı), İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları.

"I am searching a formation that finds its basis in our own soil.  
I want to repossess what is unique to us."<sup>5</sup>

### **Abstract**

Folk literature which is produced by the people and which is the property of the people and which has been become popular as the folklore until the last period, and which contains tale, idiom, proverb, lullaby, legend, mythology and suchlike products or motifs of folk imagination and cultures, influences contemporary artists as the artists of previous period. The artist, grew up in public, is influenced by the daily life of the people, folklore, values, discourses and everything it produces. The aim of this study is to examine Mustafa Kutlu's "Nur" story in terms of folkloric elements. In the study it was sought answers to the research questions which are as follows: "What are folkloric elements in Mustafa Kutlu's " Nur "story?", How folkloric elements were used in "the Nur" story "and" What is educational value of folkloric elements? " Document analysis with descriptive method was made on the basis of a qualitative approach in the research, and descriptive data analysis technique was used. The obtained data were evaluated in terms of the containing of folkloric elements, the usage of folkloric elements in story and the educational values they have. As a result, it can be said that the idiom, proverb, prayer and slang from the folkloric elements were used in the Nur story of Kutlu, and he tried to make his story effective by quoting from the Qur'an. Again, it can be said that idioms and proverbs especially, from the folkloric elements used in the story can be used in the Turkish education in order to improve the vocabulary of the students and convey the cultural values to the students. It can be called the attention of researchers to the idea concerning that Mustafa Kutlu's other stories can be studied on the same basis and that experimental studies can be done in order to reveal the educational values of the his stories.

**Keywords:** Folklore, Folkloric Elements, Mustafa Kutlu, Nur Story, Educational Values, Turkish Education.

### **Giriş**

Sanatçı dünyaya geldiği an, ana kucığında işittiği ninnilerle birlikte halk edebiyatıyla tanışır. Sanatçı büyüdükçe bu tanışıklık çeşitlenmeye başlar. Dolayısıyla sanatçıların halk kültürünün unsurlarından bağımsız veya halk kültürü unsurlarından

<sup>5</sup> Quotes from Belkıs İbrahimhakkıoğlu's conversation with Mustafa Kutlu (Turkish Literature, December, 1983). Kabaklı, A., (2006). Turkish Literature, (13th Edition), Istanbul: Turkish Literature Publications.

soyutlanarak eser vermesi mümkün değildir. Bir metin, onu oluşturan yazarın ve yazarın da üyesi olduğu milletin kültüründen ayrı düşünülemez. Her metinde, oluşturulduğu kültürün izleri ve etkisi vardır. Yazar hitap ettiği okuyucuların düşünsel arka planını dikkate almak zorunda olmasa bile parçası olduğu milletin düşüncü kendisini de etkilediği için eserinde de o etkileri yansıtmaktan kurtulamaz. Bu biraz da eserin okunulmasına olumlu etki eder. Çünkü insanlar kendilerinden bir şeyler buldukları veya kendilerine daha yakın hissettikleri eserlere tercihlerinde öncelik tanırırlar. Ortaya konulduğu kültür içinde değerliler arasına giren eser bu şekilde yerellikten evrenselliğe yükselmeye başlar ve meydana getirildiği kültür evrenselleştikçe eser de bundan etkilenir. Bu sürecin tam tersi de olabilir: Bir eser içerdiği kültürel değerleri evrensel değerler içerisinde eklemlenebilir. Dolayısıyla edebi eserlerin meydana getirilmesi, okunması ve yerellikten evrenselliğe yükselmesinde ait olduğu milletin kültürel kodları önemli bir işlev görmekte adeta metnin ruhunu oluşturmaktadır. Çünkü metin, kültürün geçmişten geleceğe iletilmesinde nesiller arası bir köprü işlevi görürken aynı zamanda kültürün bir unsuru olması bakımından kültürün de kendisidir.

Günay (1991, s.4) “Aynadaki hayal, kendisine akseden eşyaya benzer. Edebiyat, bu manada kültürün aynadaki aksine benzetilebilir. Bu demektir ki, kültür sahasında ne varsa, onların hepsinin akislerini edebiyatta bulmak mümkündür.” demektedir. Türk edebiyatında ilk yerli hikâyenin sahibi olan Ahmed Mithat Efendi'nin “Kıssadan Hisse” adlı hikâyesinden Emin Nihat Bey'in Müsameratname'sine, Reşat Nuri Güntekin, Sabahattin Ali, Ahmet Hamdi Tanpınar ve günümüz hikâyecilerinden Selim İleri ve Mustafa Kutlu'ya kadar bütün yazarlar eserlerinde kültürel unsurları kullanmışlardır. Ahmet Hamdi Tanpınar bunu (2000, s.36) “Her sanat eserinin başında bir Orfeus hikâyesi vardır.” ifadesiyle dile getirir. Ona göre her sanat eserinin içerisinde mutlaka bir kültürel unsur vardır.

Metinlerin içerdiği folklorik unsurların belirlenmesi bir metni anlama ve çözümlemede önemli bir faktördür. Yine metin bağlamından hareketle metnin oluşturulduğu dönemin kültürel unsurlarını tespit etmek mümkündür. Metin incelemeleri büyük milletlerin kültürel ve tarihi geçmişine ışık tutacak kanıtlar sunabilmektedir. Metin incelemeleri farklı yöntemlerle yapılabilmektedir. Fakat metin incelemelerinin birincil amacı metni oluşturan unsurları çözümlemek ve yeni bir anlam oluşturmaktır, denilebilir. Halk bilimi ve bu çerçevede yer edinen halk edebiyatında farklı metinler kültürel bağlamda değerlendirilmiştir. Halk kültürü unsurlarını inceleme görevi de folklor yani halk bilimine verilmiştir. Folklor terimi ilk olarak 1846 yılında W.J. Thoms tarafından ortaya atılmıştır (Owen ve Gürçayır, 2005). Halkbilimi başka bir ifadeyle folklor, sonraki yıllarda Türkiye’de Yıldırım (1989) tarafından sözlü halk kültürü ürünleri yerine kullanılmış ve Örnek (1977) tarafından bir milletin maddi ve manevi alanlardaki kültürel ürünlerini konu edinerek kendine özgü yöntemlerle derleyen, sınıflandıran analiz ederek yorumlayıp senteze varan bilim dalı olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla edebî metinlerin incelenmesinde temel hareket folklor ve folklor unsurları; mitler, destanlar, halk masalları, atasözleri, bilmeceler, ninniler, büyüler, dualar, yeminler, incitmeler, atışmalar, kinayeler, alaylar, dilekler, tekerlemeler, selam vb.dir.

Bu bağlamda alan-yazın tarandığında Şenocak (2001) tarafından yapılan “Göktürk Yazıtlarında Türk Halk Edebiyatı Unsurları”, Kaya (2002) tarafından yapılan

“Divânü Lûgati’t Türk’ün Halkbilimi Açısından Önemi”, Ortakçı’nın (2012) “Halk Bilgisi Yönüyle Fakir Baykurt Romanları” başlıklı çalışması ve Irmak tarafından yapılan (2008) “Milli Olandan Evrensel: Cengiz Aytmatov’un ‘Dağlar Devrildiğinde Ebedi Nişanlı’ Adlı Romanına Akseden Folklorik Unsurlar” başlıklı çalışmalar halk kültürünün edebi eserde yansımalarına yöneliktir.

Günümüz yazarlarının eserleri de farklı amaçlar doğrultusunda incelenmiştir. Eserleri, araştırmacılar tarafından bilimsel nesneye dönüştürülen yazarlardan biri de kültürel kodlarını kendi cümlelerinde ve hayal âleminde yoğurarak eserlerinde ustalıkla kullanan Mustafa Kutlu’dur. Alan-yazın incelendiğinde Tonga (2008) “Yazar-Hayat-Eser Bağlamında Mustafa Kutlu’nun ‘Uzun Hikâye’ Adlı Eserinin Tahlihi” başlıklı çalışmasını yapmıştır. Tonga, Mustafa Kutlu’nun 2000’li yılların başında başlayan ve uzun hikâye dönemi diye adlandırılan yeni hikâye tarzını yazar-hayat ve eser bağlamında değerlendirmiş; yazarın hayatıyla eseri arasında paralellik olduğu ve eserin otobiyografik nitelik taşıdığını ileri sürmüştür. Aydın (2016) ise Kutlu’nun hikâyelerini tersine göç bağlamında ele almıştır. Bu bağlamda değerlendirilen hikâyelerden biri de Tonga’nın (2008) çalışmasında ele aldığı “Uzun Hikâye” adlı eserdir. Aydın (2016) çalışmasında Kutlu’nun, Anadolu’yu ve kırsal yaşamı dejenere olmamış yaşamın olduğu yer olarak gördüğünü; eserlerinde köyden kente göçü işlediği gibi kentten kırsal kesime gönüllü ve zorunlu göçleri de tema olarak ele aldığını belirtmiştir. Dağ (2014) ise “Mustafa Kutlu’nun Hikâyelerinde Modernizm ve Bunalım Bağlamında Çevre İlişkilerinin İncelenmesi” başlığıyla yaptığı çalışmada Kutlu’nun hikâyelerinde göç algısı ve göç sonucu kırsal kesimde kalan yaşlıların yaşam mücadelesi, kente göç eden gençlerin amaçlarını gerçekleştirememe, bunun sonucunda da ortaya çıkan huzursuzluk ve yüzeysel ilişkileri işlediğini ifade etmiştir. Bakır (2015) da çalışmasında Kutlu’nun hikâyelerini teknik açıdan ele almış ve Mustafa Kutlu’nun hikâyelerinde kahramanların modern yaşamla birlikte bocalasalar bile sahip oldukları kültürel ve geleneksel kodlar sayesinde hayata tutunabildiklerini, kahramanların iç dünyalarında yaşadıkları savrulmaları gelenek ve din aracılığıyla giderdiklerini dolayısıyla bunun da hikâyelerde kullanılan tekniklere yansıdığını ortaya koymuştur. Alan-yazında Kutlu’nun eserlerine ilişkin birçok bilimsel çalışma mevcuttur (Dere, 2016; Can ve Özbay, 2014; Güven, 2014; Ölker, 2007).

Literatür taramasında Mustafa Kutlu’nun 2014 yılında yayımladığı “Nur” hikâyesinin kültürel unsurlar bakımından ele alındığına ilişkin bir çalışma olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla Kutlu’nun “Nur hikâyesinin halk kültürü unsurları bakımından değerlendirilebileceği düşünülmüştür. Böyle bir değerlendirmenin de gerek yazarın okuyucularına gerekse metnin eğitsel açıdan kullanılması veya halk kültürü açısından farklı değerlendirmelere kapı aralaması bakımından alan-yazına bir katkı sunacağı öngörülmüştür.

#### **Nur’un Hikâyesi Nur**

“Nur” hikâyesinin ana kahramanının adı Nur’dur. Onun hikâyesi İstanbul’da Şeyh Vefa Camii’nin avlusunda Mimar Sinan ile tanışmasıyla başlar. Nur da Sinan gibi mimardır. Nur’u Şeyh Vefa Camii’ne götüren rüyasıdır. Rüyasında çiçek açmış erik dalları Nur’un kulağına “Şeyh Vefa neslindensin!” diye fısıldar. Nur da rüyanın izinden gider.

Modacı bir annenin, Anadolu'dan gelmiş ve paraya kavuşunca kendini kaybetmiş hırslı bir babanın ilgi görmemiş kızı Nur kendini aramaya başlar ve Anadolu'yu dolaşır. Aradığı hakikattir. Arayışına tasavvufi eserlerden okumalar eşlik eder. Yazar okura Nur'un ağzından tasavvufi öğretiyi sunar. Arayışına Konya'da devam eden Nur, tavsiye üzerine Karaman'da Şeyh Beşir Efendi'yi mescidin gölgesinde taş kırarken bulur. Meramını anlatır ve Beşir Efendi'nin gölgesinde tekkede bir kış geçirir. Bir rüya ile yollara düşen Nur, Karaman'a doğum için hasta götürdüğü hastane odasında yeni bir rüya ile uyanır. Bir nehir kıyısında uzun, ıslak otlar arasında yürürken ayaklarına sarılan yılan, çıyan, solucan, sülük gibi haşerattan kurtulmaya çalışır. Aniden bir kız çocuğu çıkar karşısına ve Nur'dan kendisini nehrin karşısına geçirmesini ister. Nur, çocuğu alıp suya dalar ve boğazına dayanan sudan Allah'ın yardımıyla kurtulurlar. Nehrin bulanık suları vücuduna yapışan haşerattı alır gider. Uyandıgında kalbine bir düşünce gelir: "Kurtulmak için kurtarmak lazım." (Kutlu, 2014, s. 198). Hüccesinde baharı eden Nur, tekkenin dışında dolaşırken rüyasındakine benzer, çiçek açmış erik ağacına sarılıp bir işaret bekler ve bir karar daha verir. İstanbul'a döner, Sinan'ın böbrek yetmezliği olan kız kardeşine böbreğini verir. Hastane odasında eli Sinan'ın elinde "Kurtulmak için kurtarmak lazım." sırınca ruhunu teslim eder. Kurtulmuş mudur? Bilinmez ama ardınca "Evliya kız" (Kutlu, s. 203) diye anılır.

Bir arayışın hikâyesi olan "Nur" folklorik unsurlar bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Yazar doğrudan alıntılarla, art gönderimlerle halk ağzına pelesenk olmuş deyim ve atasözleriyle Nur'u okuyucunun gözünde müşahhas hâle getirir.

#### **Mustafa Kutlu Kimdir?**

Erzincan'ın İliç ilçesinin Kuruçay köyünde, 6 Mart 1947'de Nurettin Bey ve Sulhiye Hanım'ın beş çocuğundan dördüncüsü olarak dünyaya gelen Mustafa Kutlu çocukluğunu babasının işi nedeniyle Anadolu'nun farklı yerlerinde geçirmiştir. Eğitimli bir aileden gelen yazar 12 yaşında babasını kaybetmiştir. Babası emekli olduktan sonra yerleştikleri Erzincan'da çeşitli sanatlarla ilgilenen Kutlu, liseden sonra 1968'de Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirmiş, 1969'da evlenmiş ve öğretmenliğe başlamıştır.

1974 yılında öğretmenliği bırakmış, 1979-1982 yılları arasında Hareket dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yapmış ve 1977'de yayın hayatına başlayan Dergâh Yayınları'nda çalışmaya başlamıştır. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nin 2. cildinden itibaren yayın yönetmenliğini yapmıştır (Akkaya, 2008). Yazın hayatına devam eden yazar halen Dergâh Yayınları'nın yazı işleri müdürlüğünü yapmakta ve Yeni Şafak gazetesinde köşe yazıları yazmaktadır.

Mustafa Kutlu, hikâye, deneme şiir ve inceleme yazılarından oluşan bir külliyat oluşturmuştur. İlk kitabı "Ortadaki Adam", sonrasında Türk toplumunun hayata karşı değişen bakış açısını ele aldığı "Gönül İşi", göç olgusunu değerlerin yozlaşması bağlamında işlediği Yokuşa Akan Sular, modernizmi eleştirdiği "Yoksulluk İçimizde" davasını özümsememiş dava adamlarının u dönüşünü anlattığı "Ya Tahammül Ya Sefer", alegorik bir tavırla modern bireyin yozlaşan değerlerini ele aldığı "Bu böyledir" hikâyelerinden birkaçıdır. "Sır", "Arka Kapak Yazıları", "Hüzün ve Tesadüf", "Uzun Hikâye", "Beyhude Ömrüm", "Mavi Kuş", "Tufandan Önce", "Rüzgârlı Pazar", "Chef", "Menekşeli Mektuplar", "Kapıları Açmak", "Huzursuz Bacak", "Zafer yahut Hiç",

“Hayat Güzeldir”, “Akasya ve Mandolin”, “Yoksulluk Kitabı” onun imzasını taşımaktadır.

Mustafa Kutlu Türk toplumunda yaşanan değişimleri hikâyelerine yansıtmış. Toplumunu oluşturan bireylerde meydana gelen kültürel değişim ve yozlaşmaları ele almıştır. Özellikle köyden kente göçün neden olduğu kimlik bunalımı, geleneksel değerlerden uzak yaşamlarıyla bunalan ruhları eserlerinin kahramanlarıdır.

Kutlu'nun hikâyesinin kaynakları başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere, Nurettin Topçu'nun düşünceleri, Anadolu ve Anadolu kültürünü oluşturan bütün unsurlardır. Koşan (2013, s.8) tez çalışmasında “Mustafa Kutlu'nun, başta Şark-İslam kültürü olmak üzere; Kuran, hadis, Dede Korkut hikâyeleri, klasik hikâye geleneğimiz olan mesneviler, tasavvuf, halk edebiyatı türleri, halk türküleri, deyimler, atasözleri kısacası Anadolu'yu ve bu toplumu meydana getiren her şeyin onun kaleminde yerini” bulduğunu ifade etmektedir. Kadriye Alev ve Merve Okuyucu tarafından Mustafa Kutlu ile yapılan söyleşide yazar kendisine sorulan “Mustafa Kutlu, kendi hikâyelerini nasıl değerlendiriyor?” (Alev, 2013, s.303) sorusuna “*Hikâye demek, bana bir hikâye anlat demek; bana bir olay anlat, demektir. Hikâyede olay ögesini önemserim, olay hikâyesini önemserim, hikâyenin içinde olay yoksa yine ondan da hikâye çıkar; ama olay hikâyesi gibi değildir, daha zordur. Benim hikâyelerimin ise iki tane ana arteri vardır. Biri divan edebiyatı tasavvuf yolunda yürüyen, diğeri de tasavvuf yolunda yürüyen ama halk edebiyatından özellikle de halk hikâyelerinden neşet eden onun anlatım esaslı özelliğini, yazı esaslı özelliğe çeviren iki ana arterde yürüyen bir yapı tarzı bir Türkçe var, benim hikâyelerimde.*” cevabını vererek hikâyelerinin ana kaynaklarını ortaya koymaktadır.

Gerek yazarın kendi ifadeleri gerekse yapılan araştırmalardan Kutlu'nun eserlerinde zengin bir kültürel birikimin olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle Kutlu'nun hikâyelerine ilişkin birçok çalışma yapılmıştır (Koşan, 2013; Akkaya, 2008; Bolat, 2007). Bu çalışmada da Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesi folklorik unsurlar bakımından incelenmiştir.

### **Amaç**

Çalışmada amaç Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesinin folklorik unsurlar bakımından incelenmesidir.

Bu amaca uygun olarak Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesinde;

1. Folklorik unsurlar nelerdir?
2. Folklorik unsurlar ‘Nur’ hikâyesinde nasıl kullanılmıştır?
3. Folklorik unsurların eğitsel değeri nedir?  
araştırma sorularına cevap aranmıştır.

### **Araştırma Yöntemi**

Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesinin folklorik unsurlar bakımından incelendiği çalışmada bilimsel süreç, Nitel yaklaşım temelinde tarama yöntemiyle yürütülmüştür. Alan-yazın taramasında doküman incelemesiyle veriler elde edilmiştir. Nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel verilerin toplandığı olay ve olguların bütüncül bir anlayışla doğal ortamlarında incelendiği bir yaklaşımla yürütülür (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Bir durumun tam olarak tanımlanması ve yürütülmesinde ise betimsel

yöntem kullanılmaktadır (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Aygün, Karadeniz ve Demirel, 2013).

### **Çalışma Grubu**

Araştırmanın evrenini Mustafa Kutlu'nun hikâyeleri, çalışma grubunu ise "Nur" hikâyesi oluşturmaktadır. Araştırmada çalışmanın amacıyla örtüşen amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Önceden belirlenmiş ölçütlere uyan bütün durumların çalışılması ölçüt örneklemin temel kabulüdür. (Yıldırım ve Şimşek, 2011)

### **Veri Toplama Araçları**

Çalışmada doküman incelemesi tekniğiyle veriler toplanmıştır. "Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar." (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 187). Mustafa Kutlu, hikâyeleri ve Nur hikâyesiyle ilgili bilgiler doküman incelemesiyle elde edilmiştir.

### **Verilerin Analizi**

Nitel araştırmanın karakterine uygun olduğu ve elde edilen verilerin sınıflandırılarak yansıtılmasına imkân verdiği için bu çalışmada betimsel analiz kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin düzenlenip okuyucuya sunulması amaçlandığında betimsel analiz kullanılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek,2011). Araştırmada Mustafa Kutlu'nun "Nur" hikâyesi iki farklı araştırmacı tarafından okunmuş, iki okumadan elde edilen sonuçlar karşılaştırılmış ve hikâyede yer verilen folklorik unsurlar belirli başlıklar halinde sınıflandırılmıştır.

### **Bulgular**

#### **1. Ayetler**

Mustafa Kutlu, "Nur" hikâyesinde ayetlerden gerek doğrudan alıntılara yer vermiş, gerekse tefsirlerden bahsetmiştir. Doğrudan alıntı yapılan ayetler aşağıda verilmiştir.

- ✓ "O, bize şah damarımızdan daha yakındır" (s. 109) (50/Kaf/16).
- ✓ "Sizin bilmediğinizi ben bilirim" (s. 94) (2/Bakara/30).
- ✓ "Allah bir şeyi irade etti mi ol der, o da hemen oluverir" (s. 129) (36/Yasin/82).
- ✓ "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir, size ancak az bir bilgi verilmiştir" (s. 144) (17/İsra/85).
- ✓ "Hakkında bilgi edinemediğin şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz, gönül hepsi ondan sorumludur" (s. 163) (17/İsra/36).
- ✓ "Allah kimi doğru yola iletmek istiyorsa onun kalbini İslam'a açar. Kimi de saptırmak istiyorsa kalbini daraltır" (s. 163) (6/Enam/36).
- ✓ "Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu; ama gerçek şu ki gözler kör olmaz lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur" (s.163) (22/Hacc/46).
- ✓ "Cebraail, Kur'an'ı Hz. Peygamberin kalbine indirmiştir" (s.164) (2/Bakara/97).
- ✓ "Akletmek için onlarda kalp yok mu?" (s. 164) (22/Hac/46).
- ✓ "İlahi ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz." (s.168) (1/Fatiha/4).
- ✓ "Kalpleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar" (s.164) (7/Araf/179).



- ✓ “Ona kendi ruhumuzdan üfledik” (s.144) (15/Hicr/ 29; (66/Tahrim /12; 21/Enbiya /91).
- ✓ “O istemedikçe yeryüzünde bir yaprak dahi kıpırdamaz.” (s.131) (6/Enâm/59).
- ✓ “Allah bir şeyi irade etti mi ol der; o da hemen olur (kün fe-yekûn) (s. 129) (36/Yasin/82).
- ✓ “Allah kullarını dilerse hidayete erdirir, dilerse delaletle sürükler; Allah dilemedikçe insanlar dileyemez; Kullarından dilediğine azap eder, dilediğini affeder.” (s.129) [(Allah, dilediğini doğru yola eriştirir (28/ Kasas/56’dan alıntı yapılmış). O sizlerden dilediğini bağışlar. Dilediğine de azap eder ve Allah her şeye hakkı ile kadirdir. (5/Mâide/40’dan alınmış).]
- ✓ Cenab-ı Hak buyurdu ki;  
“Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım. Melekler: Bizler hamd ile seni tesbih ve tasdik edip dururken yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın?, (2/Bakara/30) dediler. Cenab-ı Hak onlara "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (s.93) (51/Zâriyât/56).  
s.129
- ✓ “Gök yarılacak, güneş dürülecek” (s.71) (Güneş katlanıp dürüldüğü zaman (81/Tekvir/1), “Gök yarıldığı zaman (77/Mürselat /9) ayetlerinden alıntı yapılmıştır.

Kutlu, hikâyelerinde kullandığı ayet, hadis, deyim vb. kalıplaşmış ifadeleri levha olarak tanımlamaktadır. “Nur” hikâyesinde 21 ayetten doğrudan alıntı yapan yazar, hikâye kahramanının tefekkürünü ayetlerle okuyucuya sunmaktadır.

## 2. Hadisler

- ✓ “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, kâinatı yarattım.” (s.95) (Kutsi Hadis).
- ✓ “Kulum bana iki adım yaklaşırsa ben ona iki adım yaklaşırım” (s.109) [(Kulum bana yürüyerek gelse, ben ona koşarak gelirim, buyurdu” (Buhâri (8/171)].
- ✓ "Ölmeden ölünüz." (s.118) (Aclûnî, II/ 312).
- ✓ “Cenab-ı Hak malı dilediğine, ilmi isteyene vermiş” (s.46) [(Bunun hadisi şerif olduğu bildirilmektedir. “Allah, malı sevdiği kimseye de sevmediği kimseye de verir. Fakat imanı yalnız sevdiği kimselere verir. Allah kime imanı vermişse mutlaka onu sevmiştir.”(bkz. Kenzu’l-Ummal, 2032).]
- ✓ “Kalbini yarıp baktın mı?” (s.123) (Müslim, “İman”, 41).<sup>6</sup>

Kutlu, eserinde doğrudan alıntılarla 5 hadis-i şerife yer vermiştir.

## 3. Edebî Metinlerden Yapılan Doğrudan Alıntılar

<sup>6</sup>Buhari ve Müslim’de “Rasulullah bizi Huruka’ya gönderdi. Sabah baskını yapıp onları hezmete uğrattık. Derken ben bir adamı yakaladım. Adam hemen La ilahe illallah dedi. Ben, buna rağmen adamı öldürdüm. Fakat bundan dolayı kalbime bir şüphe düştü ve Medine’ye döndüğümüzde bu yaptığımı Rasulullah’a haber verdim. Rasulullah ‘Ey Usâme! Sen, La ilahe illallah dedikten sonra adam mı öldürdün?’ diye sordu. Ben, ‘Ey Allah’ın Resulü, O bu sözü, canını kurtarmak için söyledi!’ dedim. Rasulullah, ‘Bu sözünde doğru olup olmadığı hakkında, onun kalbini yarıp baktın mı?’ dedi. Bu cümleyi o kadar çok peş peşe tekrarladı ki, keşke böyle bir olay yaşanmadan önce Müslüman olmasaydım (Müslüman olarak böyle bir cinayeti işlememiş olurum) diye temenni ettim.” (Buhari, 1987, s.192).

- ✓ “İnsan dünyada hayal ettiği müddetçe yaşar” (s.38) (Yahya Kemal Beyatlı’nın Deniz Türküsü şiirinin son mısraından alıntı).
- ✓ “Aktır kızımın aklı/Öter dağların kekligi/ Anasının inci ipliği” (s.33). (Mustafa Ruhi Şirin’in Ninni Bebeğim Ninni, Ninni Şiirler Antolojisi’nden alıntı).
- ✓ “Taşı havaya atıp/Başını altına tutmaktır./Adı aşk.” (s.20) (Eşrefoğlu Rumi’nin aşk redifli şiirinden alıntı).
- ✓ “her ölüm erken ölümdür.” (Cemal Süreyya’nın “Üstü Kalsın” başlıklı şiirinden mısra alıntılanmıştır.).
- ✓ “erken ölüm” “gül ekini biçmek gibidir.” (s.118) (Yunus Emre’nin “Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi” mısraı hatırlatılmıştır.).
- ✓ İbn-i Arabî “Benim dinim muhabbet dinidir.” (s.95) (Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Mucemü’ş-sûfi, s. 302, 480’den alıntı).
- ✓ “Bana kendi tali’imden bu siyah Sitare düştü. (s.99) (Şeyh Galib’in “düştü” redifli gazelinden alıntı).
- ✓ “Gittin amma (ki) kodun hasret ile canı” (s.9) (Neşâti’nin "Bile" redifli gazelinden alıntı).
- ✓ "Karanlıklar, ışıklar, gölgeler, susun ki Allah'ım,/ Bütün dünyayı inletsin benim sedam benim ahım" (s.118) (Mehmet Akif Ersoy’un “Gece” şiirinden alıntı).
- ✓ “Canlar canını buldum bu canım yağma olsun  
Assı ziyandan geçtim dükkânım yağma olsun

Ben benliğimden geçtim gözüm hicabın açtım  
Dost vashına eriştim günahım yağma olsun

İkilikten usandım birlik hanına kandım  
Derdi şarabın içtim dermanım yağma olsun

Varlık çün sefer kıldı dost andan bize geldi  
Viran gönül nur doldu cihanım yağma olsun

Geçtim bitmez sağınçtan usandım yaz u kıştan  
Bostanlar başın buldum bostanım yağma olsun

Yunus ne hoş demişsin bal u şeker yemişsin  
Ballar balını buldum kovanım yağma olsun” (s.113) (Yunus Emre Divanı).

- ✓ “Acep şu yerde var m'ola şöyle garip bencileyin  
Bağrı başlı, gözü yaşlı şöyle garip bencileyin.

Kimseler garip olmasın hasret oduna yanmasın  
Hocam kimseler duymasın şöyle garip bencileyin

- Bir garip ölmüş diyeler üç günden sonra duyalar,  
Soğuk su ile yuyalar şöyle garip bencileyin.” (s.114) (Yunus Emre Divanı).
- ✓ “Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevla’ m seni” (s. 201) (Yunus Emre Divanı).
- ✓ “Yalancı dünyaya konup göçenler,  
Ne söylerler, ne bir haber verirler.  
Üzerinde türlü otlar bitenler,  
Ne söylerler, ne bir haber verirler.  
...  
Yunus der ki gör takdirin işleri,  
Dökülmüştür kirpikleri, kaşları.  
Başları ucunda hece taşları,  
Ne söylerler, ne bir haber verirler.” (s.159). (Yunus Emre Divanı)
- ✓ “Nola acep benim halim/Kabre vardığım gece” (s.159) (Yunus Emre Divanı).
- ✓ “Seher vakti burada kimler ağlamış  
"Çimenler üstünde gözyaşları var” (s.114) (Erzincan yöresi türküsü).
- ✓ “Dürriyemin güğümleri kalaylı” (s.171) (Zonguldak yöresi türküsü)
- ✓ “Kimsesiz bir çocuk gibi kucağında ağlayayım.” (s.117) (Güftesi Ahmet Kaçar, bestesi Şükrü Tunar’a ait rast şarkının son mısraı kullanılmıştır.).
- ✓ “Yolun sonu gözücüyor” (s.117) (Dursun Ali Akınet tarafından sözleri yazılan Ordu- Fatsa yöresi türküsünün nakaratı alıntılanmış).
- ✓ “Gün akşamlıdır denilmiştir.” (s.49). (Evliya Çelebi’nin “Gün akşamlıdır devletlüm; dün doğduk, bugün ölürüz!” mısraı Tarık Buğra tarafından “Küçük Ağa” roman kahramanı Doktor Haydar Bey ağzından verilmiş. Hilmi Yavuz’un “Beyazıd Paşa” şiirinin ilk iki mısraı da “gün akşamlıdır devletlim/ elbet biz de ölürüz” şeklindedir. Hüsrev Hatemi’nin kitabının ismi de “Gün akşamlıdır” şeklindedir. Ancak yazarın ilk kaynaktan esinlendiği düşünülmektedir.)
- ✓ "Seni aşkım canavarlar gibi takip edecek." (s.173) (Faruk Nafiz Çamlıbel’in Firari şiirinden alıntı).
- ✓ “Ömürler geçti, sen yoksun, gel ey bir tânecik Ma’bûd,  
Gel ey bir tânecik gâib, gel ey bir tânecik mevcûd!  
Ya sıyrılsın şu vahdet-gâhı vahşet-zâr eden hicran,  
Ya bir nefhanla serpinsin bu hâsir kalbe itmînan.  
Hayır, îmanla, itmînanla dinmez rûhumun ye’si:  
Ne âfâk isterim sensiz, ne enfüs, tamtakır hepsi!  
Senin mecnûnunum, bir sensin ancak taptığım Leylâ;  
Ezelden sunduğun şehlâ-nigâhın mestiyim hâlâ!” (s.200) (Mehmet Akif Ersoy’un Gece şiirinden alıntı).
- ✓ “Kabe'nin yolları bölük bölüktür  
Dünya dediğin bir gölgeliktir” (s.126) (Abdurrahman Önül, ilahisinden alıntı).

- ✓ “Yan semaver, dön semaver.” (s.188) (Abdurrahman Önül, ilahisinden alıntı).
- ✓ “Ne lazımdır sana gezmek Semerkand’ı Buhara’yı  
Sana taksim olan kısmet gelir arayı arayı”<sup>7</sup> (s.178) (Semerkant’ta bir semer ustasıyla hikâyesinden alıntı yapılmıştır.).
- ✓ Bursa ile ilgili Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Evliya Çelebi’den alıntısı “...ruhaniyetli bir şehirdir” (s.156) (Yazar, Evliya Çelebi’nin sözünü Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Beş Şehir adlı eserinden alıntı yapmıştır.).
- ✓ “Cetlerimiz inşa etmiyorlar, ibadet ediyorlardı.” (s.157) (Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Beş Şehir adlı eserinden doğrudan alıntı yapılmış.).
- ✓ “Maddeye geçmesini ısrarla istedikleri bir ruh ve imanları vardı.” (s.157) (Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Beş Şehir’inden doğrudan alıntı yapılmış.).
- ✓ “Taş, ellerinde canlanıyor, bir ruh parçası kesiliyordu. Duvar, kubbe, kemer, mihrap, çeşme, hepsi Yeşil 'de dua eder, Muradiye'de düşünür ve Yıldırım 'da harekete hazır, göklerin derinliğine susamış bir kartal hamlesiyle ovanın üstünde bekler hepsinde tek bir ruh terennüm eder. Ah, bu eski sanatkarlar ve onların her dokundukları şeyi değiştiren, en eski bir unsurdan yepyeni bir âlem yapan sanat mucizeleri! Dedelerimiz bu mucize ile ve onun etrafına taşıdığı imanla Bursa'nın ve İstanbul'un çehresini değiştirdiler, onları yarım asır içinde halis Türk ve Müslüman yaptılar.” (s.157) (Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Beş Şehir adlı eserinden alıntı).
- ✓ “Aramakla bulunmaz; lakin bulanlar arayanlardır.” (s. 162) (Beyazıd-ı Bestâmi)

<sup>7</sup> Alagöz, O. (2012, 03, Ağustos). Nasip kısmet. YeniAsya, Erişim adresi: [http://www.yeniAsya.com.tr/ramazan/nasip-kismet\\_140150](http://www.yeniAsya.com.tr/ramazan/nasip-kismet_140150). Vakti zamanında Semerkand’da bir semerci ustası, hem semer yapar hem eskiyenleri tamir eder, kül kömür geçinip gidermiş. Semerci ustası, mesleğinin alametlerinden olacak ki; çalışırken üzerinde oturduğu koltuğunu da semerden yapmış. Bu semerin gizli bir bölmesini de para kasası olarak kullanmaktaymış. Fakat semerde kasa olduğunu yanında çalışan oğlu bile bilmezmiş... Gel zaman git zaman, çalışılır kazanılır, paralar bu kasada biriktirilmiş. Olacak bu ya, adamcağızın şehirden ayrılması icap etmiş. Kendi kullandığı semerin asla satılmamasını sıkı sıkı tembihleyerek dükkânı oğluna emanet etmiş. Babası yokken oğul, babasının tembihlediği haricindeki bütün semerleri satmış. Fakat bir akşam, yolcunun biri gelmiş ve semer almak istemiş. Adamın ısrarlarına dayanamayan oğul, biraz da kâr ederim düşüncesiyle 10 akçe olan semeri 30 akçeye satıvermiş. Baba tüccar seyahat dönüşü semerden yapma koltuğunu yerinde göremeyince şoke olmuş! Nerede olduğunu sorduğunda oğul satmak zorunda kaldığını ama üç katı kâr ettiğini heyecanla söyleyince de şaşkına dönmüş. Kimseye bir şey söyleme de için için yanmaya başlayan baba, işi gücü bırakmış. Semerkand, Buhara, gezmedik yer, uğramadık han bırakmamış ama ne çare ki semerini bulamamış. Tüccarın kaç ay, kaç yıl gezdiği bilinmez. Ama yorulduğu belli ki şu beyit dökülmüş dilinden:

Dizimde kalmadı takat nasip arayı arayı,

Dolandırdı bizi kısmet, Semerkand’ı Buhara’yı.

Semerini bulamayacağına kanaat getiren baba eve dönerek işe koyulmuş. Semer satmaya ve tamir etmeye devam etmiş... Gel zaman git zaman, bir semer eskitecek kadar vakit geçmiş... Bir gün, bir adam semer tamir ettirmek için dükkâna gelmiş. Tüccar, yıllar önce kaybettiği semerini tanımış; ama hiç belli etmemiş. "Tamirlik hâli yok, çok eskimiş, bunu bırakın ben size yenisini vereyim" dediğinde sevinen müşteri teklifi tabii ki kabul etmiş. Adam dükkândan çıkar çıkmaz semerini kontrol eden tüccar, parasını yerinde görünce sevinmiş ve şu beyti mırıldanmış:

Ne lazımdır sana gezmek Semerkand’ı Buhara’yı,

Sana taksim olan kısmet gelir arayı arayı...

- ✓ Yahya b. Muaz şöyle diyor: Vera iki nevidir. İlki zahirdeki vera, bu “Allah’tan başkası için hareket etmemek” demektir. İkincisi: Bâtındaki vera. Bu ise “kalbe Allah’tan başkasını sokmamaktır.” (s.166) (Kuşeyri Risalesi’nden alıntı).
- ✓ Abdullah b. Hubeyk şöyle diyor: “İnsanın başını derde sokan şu dört şeydir: Gözün, dilin, kalbin, arzun. Gözüne sahip çık onunla helal olmayan şeylere bakma. Diline sahip ol Allah Teâlâ’nın kalbinde olduğunu bildiği şeyin aksini söyleme. Kalbine dikkat et, gönlünde hiçbir Müslüman için kin ve haset bulunmasın. Arzuna malik ol, şer olan bir şeyi arzu etmiş olmayasın. (s.166) (Kuşeyri Risalesi’nden alıntı)
- ✓ “Her geçen günüm benden bir parça alıp götürmektedir. Kalbime bir hasret bırakmaktadır. (s.167). (Kuşeyri Risalesi’nden alıntı)
- ✓ “Abdullah Antakî diyor ki: “Yakînin küçük bir parçası kalbe ulaştıncı içini nur ile doldurur, orada bulunan şüpheleri dağıtır. Bunun için kalp şükür duygusu ile ve Allah korkusu ile dolar.” (s.167) (Kuşeyri, Risalesi s. 85’ten alıntı).
- ✓ “Kendini bilen Rabbini bilir.” (s.123) (Yahya b. Muâz er-Râzî veya Ebû Saîd Harrâz’ın sözü olduğu belirtilmektedir.).

Edebî metinler başlığıyla sınıflandırılan eserler incelendiğinde Mustafa Kutlu’nun, “Nur” hikâyesinde başta Yunus Emre olmak üzere tasavvufî öğretilerin kaynaklarından 34 doğrudan veya dolaylı alıntı yaptığı, alıntılarının metnin ana kahramanının kendini arayış (seyr-u sülûk) yolculuğunda yol işaretleri olarak kullandığı ifade edilebilir. 206 sayfalık bir metinde onlarca alıntıya yer verilmesi metnin anlam dünyasını zenginleştirmesi bakımından önemlidir.

Alıntılar incelendiğinde Yunus Emre, Beyazîd-ı Bestâmî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Kuşeyri (Abdülkerîm bin Havâzin bin Abdülmelik bin Talhâ bin Muhammed Nişâbüri) gibi tasavvufçular ve Şeyh Galip, Mehmet Akif Ersoy, Cemil Meriç, Faruk Faruk Nafiz Çamlıbel, Yahya Kemal Beyatlı, Eşrefoğlu Rumi, Cemal Süreyya gibi şair ve yazarların eserlerinden alıntılarının yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla hikâyenin kültürün taşıyıcısı edebî ürünleri içermesi bakımından oldukça zengin olduğu söylenebilir. Yine halk ağzına pelesenk olmuş, türküler, ilahiler ve ninnilerin alıntılanması metni zenginleştiren folklorik unsurlarından bazılarıdır.

#### 4. Atasözleri

- “Yarım doktor candan eder, yarım hoca dinden eder.” (s.128).
- “El elin kayıp geçişini türkü çağırarak arar.” (s. 147).
- “Zulm ile abad olanın ahiri berbad olur.”(s.76).
- “İş bilenin kılıç kuşananındır.” (s. 47).
- “Tekkeyi bekleyen çorbayı içer (s.173).
- “Dünya yansa içinde bir deste otu yok” (s. 163).
- “Azıcık aşım, ağrımaz başım” s.43
- “İş başka arkadaşlık (dostluk) başka” (s.47).
- “Kıl beşi, kurtar başı.” (s.109).
- “Kuş yuvadan uçtu.” (s.112).

“Gidip de dönmek var.” (s.125) (Gidip de gelmemek var, gelip de görmemek (bulmamak) var).

“Her Firavun'a bir Musa lazım.” (s.83).

“Şöhret afettir.” (s. 192).

Nur hikâyesinde bazı atasözleri doğrudan alıntı şeklinde verilirken bazıları dolaylı olarak veya farklı cümle yapıları içinde kullanılarak 13 atasözü okuyucuya sunulmuştur. “Nur” hikâyesi atasözlerini içermesi bakımından oldukça zengin olduğu söylenebilir.

## 5. Deyimler

### **İnsan tasvirlerinde kullanmış olduğu deyimler;**

“âdem ejderhası” (s.14) .

“ele avuca sığmamak” (s.16).

“melek gibi adam” (s.14)

### **Hayat yolculuğunun son evrelerini ifade için kullandığı deyimler;**

“bir ayağı çukurda olmak” (s.59).

“gözü arkada kalmamak” (s.59).

### **Argo tabirler için kullanılan deyimler;**

“bıçağı parlatmış” (s.22).

“cinstir çeker, boktur kokar” (s. 15).

“dümbük” (s.21).

“kafası güzel olmak” (s.19).

“kafayı çekmek” (s.175)

“kalantor göstermek” (s.111).

“küt diye gidivermek” (s. 45).

“makaraları koyuvermek” (s.163).

“saksıyı çalıştırmak” (s. 99).

“üçgene takmak” (s.103).

### **Beşeri münasebetleri ve insan yetiştirmeye dair deyimler;**

“ayağına çelme takmak” (s. 103).

“azı çoğa tutmak” (s. 138 ve s.142).

“baş göz etmek” (s. 45).

“baş göz etmek” (s.59).

“adam olmak” (s.15).

“baş göz etmek” (s. 189).

“cin olmadan adam çarpmak” (s.102).

“çiçek gibi bakmak” (s.16).

“didik didik etmek” (s.6).

- “dikiş tutturamamak.” (s.50).  
 “dostlar alışverişte görsün” (s.62).  
 “dua almak” (s.135).  
 “ele güne muhtaç kalmak” (s.147).  
 “ele güne muhtaç olmak” (s.177).  
 “elini cebine atmak (s.176).  
 “eti senin kemiği benim” (s. 16).  
 “etliye sütlüye karışmamak” (s.17).  
 “gözü açılmak” (s.60).  
 “hal hatır sormak” (s.86).  
 “hayrı dokunmak” (s.22).  
 “işine gelmek” (s.48).  
 “ne anasının gözü” (s.60).  
 “nohut oda bakla sofa” (s.141).  
 “yemeyip yedirmek, giymeyip giydirmek” (s.16).  
 “yetim başı okşamak” (s.132).  
 “yüz vermemek” (s.100).  
 “zehir etmek.” (s.52).

#### **Diğer deyimler**

- “(viraneyi) ayağa kaldırmak” (s.190).  
 “ağzı açık kalmak” (s.81).  
 “akıntıya kürek karşı kürek çekmek” (s. 82).  
 “aklına takmak” (s.54).  
 “Allah kuluna yürü ya kulum demiş.” (s.46).  
 “aramızda ayrı gayrı yok” (ayrısı gayrısı olmamak) (s.63).  
 “ayakları yerden kesilmek” (s.17).  
 “bir kolayına bakmak” (s.59).  
 “boğazına bir düğüm oturtmak” (boğazı düğümlenmek) (. s.65)  
 “boşluğa düşmek” (s.194)  
 “boynunu bükmek” (s.46).  
 “burnunu sokmak” (s.33).  
 “burnunun direği sızlamak” (s.46).  
 “çene çalmak” (s.63).  
 “çil yavrusu gibi dağılmak (s. 185).  
 “deliksiz uyku çekmek” (s. 27).  
 “derdine derman olmak” (s.80).  
 “dert etmek” (s.36).

- “dili tutulmak” (s.178).  
 “döktürmek” (s.175).  
 “ehem ile mühimmi ayırt etmek” (s. 60).  
 “eli ekmek tutmak” (s.17).  
 “eli sıkı olmak” s.45  
 “etrafında arı gibi dönmek” (s.36).  
 “etrafında pervane olmak” (s.79).  
 “feleğin sillesini yemek” (s.125).  
 “feryadı basmak” (s.102).  
 “göbek atmak” (s.171).  
 “göklere uçmak” (s. 110).  
 “gözü pek olmak” (s.196).  
 “gözü üstünde olmak” (s. 97).  
 “gözünü kapamak” (s.189).  
 “gözyaşı dökmek” (s. 194).  
 “Hakk’a yürümek” (s.189).  
 “Hakk’ın (feleğin) sillesini yemek” (s.122).  
 “haksızlığa uğramak” (s.98).  
 “Hanya’yı Konya’yı (görmek)” (s.30).  
 “harama uçkur çözmek” (s.125).  
 “havalanmak” (s.17).  
 “havalara uçmak” (s.49).  
 “havalara uçmak” (s.68).  
 “hayalet gibi gezmek” (s.19).  
 “hiç renk vermemek” (s..20).  
 “içi el vermemek” (s.46).  
 “içine kapanmak” (s.189).  
 “içine kapanmak” (s.35).  
 “içini dökmek” (s.19).  
 “iki eli kanda olmak” (s.195).  
 “iki laf etmek” (iki satır laf etmek) (s.18)  
 “iki seksen uzanmak” (s.22).  
 “ilaç gibi gelmek” (s.36).  
 “iş tutmak” (s.47).  
 “işe girişmek” (s.190).  
 “iş yolunda (tıkırında) gitmek” (s.151).  
 “kaderin elinde tutsak olmak” (s.24).



- “kafasına koyduğunu yapmak” (s.80).  
 “kalbi yerinden fırlamak” (s.120).  
 “kanlılar gibi yalvarmak” (s.198).  
 “karın doyurmak” (s.17).  
 “kazan kaynatmak” (s.163).  
 “kendini bulmak”(s.184).  
 “kıçın kıçın yanaşmak” (Kıçın kıçın gitmek) (s.45)  
 “kısmeti kapanmak” (s. 198).  
 “Konya kazan ben kepçe” (s. 172).  
 “köşe tutmak” (s.47).  
 “laf (çene) yarıştırmak” (s.138).  
 “laf sokmak” (laf vurmak) (s.132).  
 “lafa girmek” (s.16).  
 “leb demeden leblebiyi anlamak” (s.61).  
 “mangal gibi yürekli olmak” (s.196).  
 “meydana çıkmak” (s.190).  
 “na (nah) kafa” (s.105).  
 “oyun oynamak” (s.182).  
 “öfkesini yenmek” (s.108).  
 “önünü görmek” (s.18).  
 “sırtını dayamak” (s.48).  
 “şapka çıkarmak” (s.50).  
 “talip olmak (çıkma)” (s.176).  
 “tehlikeli sulara yüzmek” (s.94).  
 “toz kondurmak” (s.16).  
 “tur atmak” (s.180).  
 “tünelin ucu(unda ışık) görünmek.” (s.49).  
 “umudunu kesmek” (s.200).  
 “yanlış yol tutmak” (s.98).  
 “yardım elini uzatmak” (s.80).  
 “yetim kalmak” (s.46).  
 “yola getirmek” (s.21).  
 “yolu yarılama” (s.198).  
 “yüzüne gözüne bulaştırmak” (s. 194).  
 “yüzüne renk gelmek” (s.204).

Nur hikâyesinde insan tasvirlerinin yapıldığı, insanın hayat yolculuğunu hatırlatan, argo içeren, birbirinden farklı 132 deyim kullanıldığı ve hikâyenin bir deyimler terkibi olduğu söylenebilir.

Kutlu'nun "Nur" hikâyesi metinler arası okumayla ele alındığında metin birçok yerinde art gönderim unsurlarının kullanılarak yine folklorik öğelerin işaret edildiği görülmüştür. Bunlardan bazıları aşağıdaki gibidir:

#### 6. Art Gönderimler

- ✓ "Allah'tan bir göz istemişti çıkageldi iki göz" (s.49) (Körün istediği bir göz Allah verdi iki göz, atasözüne art gönderim).
- ✓ "Ayağımı yorgandan çıkarmadı." (s.47) (Ayağımı yorganına göre uzat, atasözüne art gönderim).
- ✓ "Bastım geldim." (s.28) (Basıp gitmek deyimine art gönderim yapılmıştır ve tersi bir anlamda kullanılmıştır.).
- ✓ "Senin elinden anca o tutar." (s.58) (Elinden tutmak deyimine art gönderim yapılmıştır.).
- ✓ "İşte hendek, işte deve." (s.99) (Deveye hendek atlatmak deyimine art gönderme yapılmıştır.).
- ✓ "Ölen öldü kalanlar karaya çıktı." (s.25) (Ölen öldü kalan sağlar bizimdir, kalıplaşmış ifadeye art gönderim).
- ✓ "Hani komşuda pişmiş, kokusu yetiştir." (s.17) (Komşuda pişer, bize de düşer, deyimine art gönderim).
- ✓ "Yürüyeceği yolun kapısı açılmak." (s. 46). (Şöhret kapısı açılmak, deyimine art gönderim).
- ✓ "İşimiz duaya kaldı." (s.118) (İşi Allah'a kalmak, deyimini farklı bir şekilde kullanılarak art gönderim).
- ✓ "Allah'tan bir göz istemişti çıkageldi iki göz." (s.49) (Körün istediği bir göz, Allah verdi iki göz. Atasözüne art gönderim).
- ✓ "Zaman geçer kuş yuvasını su akacak yolunu bulur." (s.58) (Akşam olunca kuzu anasını, kuş yuvasını bulur ve su yatağını bulur, atasözlerine art gönderim).
- ✓ "Karlı dağdan kar isteyin getireyim" (s.20) (Varvaradan var getir, / Karlı dağdan kar getir, / Sağılmamış çiçekten, / Çalkalanmamış yağ getir. Cevabı "bal" olan Yozgat yöresi bilmeçesine art gönderim).
- ✓ "İnsan yaşlandıkça gözü çöplükte kalıyor." (s.52) (Horoz ölür, gözü çöplükte kalır, atasözüne art gönderim).
- ✓ Sükutu-u hayale uğramak diye bir şey var. (s..38 (art gönderme yapılıyor.))
- ✓ "Bunca gam yükünü taşımanın ne âlemi var" (s.20) (Yine gam yükünün kervanı geldi, türküsüne art gönderim).
- ✓ "Davut Aleyhisselam'ın "İlahi, sana nasıl şükredebim ki, şükretmek de senin bir nimetindir. O anda Davut'a vahiy geldi: "İşte şimdi şükrettin" (s.167) (peygamber kıssasına art gönderim).
- ✓ "İman kalptedir." (s.164). (Mücadele süresinin 22. ayetine<sup>8</sup> art gönderim yapılmıştır. Rasim Özdenören'in Gül Yetiştiren Adam adlı romanında da aynı ifade kullanılmaktadır.

<sup>8</sup> 58/Mucâdele/22 (Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy soyları olsalar bile, Allah'a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin. İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları, içlerinden ırmaklar akan ve içlerinde ebedî kalacakları cennetlere sokacaktır. Allah onlardan razı

- ✓ “Kıyametin ne zaman kopacağını Allah’tan başka bilen yoktu. (s. 71) (Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez; ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.<sup>9</sup> Ayetine art gönderim yapılmıştır.)
- ✓ “Ne lazımdır sana gezmek Semerkand’ı Buhara’yı/Sana taksim olan kısım gelir arayı arayı” (s.178) (Semerkant’ta bir semer ustasıyla hikâyesinden alıntı yapılmıştır. Ayrıca hikâye anlam bakımından Beyazıd-ı Bestâmi’in “Aramakla bulunmaz; lakin bulanlar arayanlardır.” ifadesiyle uyumaktadır. Dolayısıyla metin içi okuma yapıldığında yazar, daha öncesinde ifade ettiği bu sözü örneklendirmiş ve Nur’un arayışını açıklamıştır.).
- ✓ “...bildiğin Tatar Ramazan” (s.135) (Tatar Ramazan filmine art gönderim yapılmıştır.).
- ✓ “ ...göçtü kervan yalnız kaldık burada” (s.127) (Yunus Emre şiirine art gönderim).
- ✓ Çok gözyaşı sildi, çok yetim başı okşadı...” (s.135). (Yetimin başını okşa, fakiri doyur<sup>10</sup>, hadisine art gönderim yapılmıştır.).
- ✓ “İnanıldığı gibi yaşamak, inandığı gibi iş yapmak” (s. 90) (Hz. Ömer tarafından söylendiğine inanılan “Bir insan inandığı gibi yaşamazsa, yaşadığı gibi inanmaya başlar.” ifadesine art gönderim).
- ✓ “Cenab-ı Hak “Mümin kulunun kalbine sığıdım” diyor.” (s.164). (Ben, yere göğe sığmam, ancak mümin kulunun kalbine, gönlüne sığarım.”<sup>11</sup> sözüne art gönderim).

Yazar “Nur” hikâyesinde metnin anlamını çoğaltan 24 art gönderim yapmıştır. Yukarıdaki art gönderim unsurları haricinde metin içinde anlam bakımından da gönderimler belirlenmiştir. Bu gönderimler metin içi anlam oluşturma süreçlerini ilgilendirdiği için buraya alınmamıştır.

Kutlu’nun “Nur” hikâyesi gerek metin içi okuma gerek metinler arası okuma süreçleriyle okunduğunda Türk toplumunun maddî ve manevî zenginliklerini içeren daha birçok folklorik unsur barındırdığı görülmüştür. Günlük hayatta herkesin kullandığı kalıplaşmış ifadeler de eserde oldukça fazla yer tutmaktadır.

### 7. Kalıplaşmış ifadeler

- “... kessen kanı akmaz” (s.24).
- “adem ejderhası” (s.14).
- “Allah kurtarsın” (s.23).
- “Allah nazardan saklasın.” (s.103).
- “Allah razı olsun.” (s.196).
- “Allah’tan umut kesilmez.” (s.113).

---

olmuş, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. İşte onlar, Allah’ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, Allah’ın tarafında olanlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.).

<sup>9</sup> 31/Lokman/34

<sup>10</sup> İbn Hanbel, el-Müsned, II, 387.

<sup>11</sup> Gazalî, İhyâ, III, 127.

“Aşk insanı güzelleştirmiş, derler.” (s.19) (Bu kalıp ifade Rakım Çalapala'nın 1965 baskılı kitabının da ismidir.).

“Doğru yolu bulmak” (s.122).

“Gayret bizden, tevfik Allah'tan” (s.176).

“Geçmiş olsun” (s.98).

“Gerisi fasa fiso” (s.17).

“Gözünde yaş kalmamak” (s.120).

“Gün görmüş” (s.55).

“Hayırlı olsun” (s.113).

“İşin Allah'a kalmak” (s. 20).

“Önce Refik sonra tarik” (s.124).

“Nur” hikâyesinde özellikle diyalog kısımlarında 16 kalıplaşmış ifade kullanılmıştır. Bu, yazarın dili kullanma biçimiyle açıklanabilir.

### **Sonuç ve Tartışma**

Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesinin folklorik unsurlar bakımından incelenmesinin amaçlandığı çalışmada yazarın “Nur” hikâyesi iki farklı araştırmacı tarafından incelenmiş; ayet, hadis, şiir, türkü, ninni, kıssa, deyim, atasözü, argo vb. unsurları belirlenmiştir. Elde edilen veriler karşılaştırılıp sınıflandırılmıştır.

### **“Mustafa Kutlu'nun “Nur” hikâyesindeki folklorik unsurlar nelerdir?” sorusuna yönelik bulgular:**

Elde edilen bulgulara göre Mustafa Kutlu “Nur” hikâyesinde 21 ayet, 5 hadis-i şerif, 34 edebi metinden doğrudan alıntılara yer vermiştir. Yine metinde 13 atasözü, insan tasvirlerini ve argolu ifadeleri içeren 132 deyim, dolaylı anlatımlarla 24 art gönderim, 16 halk ağzında alınmış kalıplaşmış ifade yer almaktadır.

Mustafa Kutlu “Nur” hikâyesinde “marifet, irfan, hakikat, sır, keşif, ilham, vecd, cezbe, tövbe, vera, züht, fakr, sabır, tevekkül, rıza. (s.166) gibi tasavvufi motifleri (s. 34); “gülüm, lokumum, menekşem, çiğdemim, sümbülüm, narçiçeğim, “Kara gözlü kuzum!” (s. 105) gibi sevgi ve şefkat bildiren ifadeleri kullanmıştır. Nur hikâyesinde Aşk-ı Memnu” gibi kitap isimlerinden ve güncel konulara ilişkin tartışmalardan bahsetmektedir. Nur hikâyesinde “ardından su dökmek (s.170) gibi halk inanışlarına, “Kalp gözü açılmak” (s.166) gibi tasavvufi düşüncelere, ““Ya Rabbi beni namazla terbiye et. Beni ibadetten ayırma Bana hakikatin kapısını aç.” (s.32) gibi dua motiflerine sıkça rastlanmaktadır.

Mustafa Kutlu, “Nur” hikâyesinde sadece folklorik unsurları sentezlemekle kalmamış, “Umut kalbimizde bir kuştur, sürekli öter.” (s.90), “Nur'un bir kalbi var. Ama kaynıyor.” (s.32), “...derviş olmadan ermiş olmak” (s.201) gibi alışılmamış bağdaştırmalar yaparak dilin bireysel kullanımını da sergilemiştir. Kutlu, Klasik Türk edebiyatının ve Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatının öne çıkan isimlerinden alıntılar yaparken özellikle tasavvufi temalarıyla Anadolu coğrafyasında yüzyıllardır söylene gelen Yunus Emre şiirlerine metinde çokça yer vermiştir.

Folklorik unsurları oluşturan bu ürünler Kutlu'nun hikâyesinin kaynaklarıyla açıklanabileceği gibi çocukluk ve gençlik yıllarında Anadolu'nun farklı yerlerinde yaşaması ve halk kültürüne aşina olmasıyla da açıklanabilir. Metinde özellikle tasavvufi kavramların kullanılması ve bunun metnin temasıyla örtüşmesi yazarın metni oluştururken folklorik unsurları ve tasavvufi iletileri kasıtlı seçtiği ve özel bir anlam dünyası oluşturmak için kullandığı kanaatini uyandırmaktadır. Bolat (2007) "Mustafa Kutlu'nun Hikâyelerindeki Halk Edebiyatı ve Halk Bilimi Unsurlarının İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinde benzer tespitlerde bulunmuştur. Qasımova (2011) "*Yokuşa Akan Sular, Yoksulluk İçimizde, Ya Tahammül Ya Sefer, Bu Böyledir ve Sır*" hikâyelerini metinlerarası ilişki bağlamında değerlendirmiş ve Kutlu'nun başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere dini metinlerden ve Nurettin Topçu'nun eserlerinden alıntılar yaptığını belirtmiştir. Akkaya (2008) da tez çalışmasında Mustafa Kutlu'nun hikâyelerini tema ve bu temaların çocuğa göreliği açısından incelemiş, hikâyelerde dini gelişimi destekleyen iletilere yer verildiğini; Allah, peygamber, hadis, namaz gibi dini literatürden yararlandığı sonucuna varmıştır.

**"Folklorik unsurlar 'Nur' hikâyesinde nasıl kullanılmıştır?" araştırma sorusuna yönelik bulgular:**

Metni incelendiğinde yazarın ayet, hadis ve edebî metinlerden yaptığı alıntılarının birçoğunu doğrudan alıntılar şeklinde kullandığı, deyim, argo ve kalıplaşmış ifadeleri kahramanların diyaloglarında verdiği ve art gönderimlerde bulunduğu, anımsattığı veya farklı biçim birimlerle dönüştürdüğü söylenebilir. Qasımova (2011, s.86) çalışmasında yazarın hikâyelerinde "edebî ve dini metinlerden yararlandığı; metinlerarası ilişki yöntemlerinden açık ve gizli alıntıyı, gönderme, anıştırma, montaj, öykünme, metin dönüştürme ve parodiyi kullandığı" sonucuna varmıştır. Bu çalışmanın sonuçlarının alan-yazındaki araştırmalarla aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. Benzer özelliklere sahip nitel araştırmalarda sonuçların benzerliği araştırma sonuçlarının güvenilirliğine yorulmaktadır.

**"Folklorik unsurların eğitsel değeri nedir?" araştırma sorusuna yönelik bulgular:**

Yazarın 207 sayfalık bir hikâyede araştırmacılar tarafından tespit edilen doğrudan veya dolaylı olarak 205 folklorik unsur kullandığı söylenebilir. Yazar "Nur" hikâyesinde insanı tasvir eden, onun hayat yolculuğunu somutlaştıran, insani ilişkileri belirten, sosyal uygulamaları anlatan argolu ve çok fazla kaba ifadeler içermeyen deyimlere ve atasözlerine yer vermiştir. Atasözleri ve deyimlerin çok kullanılması metnin anlamını çoğalttığı ve metni okuyanlarda folklorik dil öğelerinin öğrenilmesine etki edeceğini düşündürmektedir. Gerek hikâyenin biçimsel özelliklerin gerekse içerdiği folklorik unsurların metnin eğitsel değerini artırdığı söylenebilir. "Nur" hikâyesinin iletileri ve içeriği açısından son yıllarda önem kazanan değer eğitiminde değerlendirilebilir. Ana dili öğretiminde dilin uzlaşım boyutu içinde değerlendirilen deyim, atasözleri ve kalıplaşmış ifadelerin öğretiminde "Nur" hikâyesinden yararlanılabilir. Bu bağlamda söz konusu tespitlerin güvenilirliğinin test edilmesi açısından "Nur hikâyesi, Türkçe eğitiminde deyim ve atasözlerinin öğretilmesinde etkili bir materyal olabilir mi?" sorusu araştırmacıların dikkatini çekebilir.

Kalıplaşmış ifadeler, farklı okuma biçimleriyle ortaya çıkan yeni anlamlar ve yazarın oluşturduğu alışılmamış bağdaştırmaların metnin anlam katmanlarını genişlettiği söylenebilir. “Nur” hikâyesi farklı yaklaşımlar ve yöntemlerle folklorik unsurları yeniden betimlenebilir. Böyle bir çalışma, bu çalışmanın da güvenilirliğini belirleyebilir.

#### KAYNAKÇA

- Akkaya, A. (2008). *Mustafa Kutlu'nun hikâyelerindeki iletiler ve bu iletilerin çocuğa görelilik ilkesi açısından incelenmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Elazığ.
- Alev, K. (2013). *Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde dünya algısı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul.
- Aydın, F. (2016). Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde tersine göç, *Journal of Türklük Bilimi Araştırmaları*, 21(39), s. 11-28.
- Bakır, S. (2015). Leylâ Erbil ve Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde teknik. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(16), p. 249-296, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8812>.
- Bolat, B. (2007). *Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde halk edebiyatı ve halk bilimi unsurlarının incelenmesi*. Yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya.
- Buhari, (1987). *Sahih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sarîh tercemesi ve şerhi*, (çev. Babanzade Ahmed Naim ve Kamil Miras), Ankara: DİB Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş. , Çakmak, E. K. , Akgün, Ö. E. , Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (15. Baskı), Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.
- Can, B., Özbay, F. (2014). Edebiyata sosyolojik bakmak: Mustafa Kutlu'nun “Uzun Hikâye” adlı eserindeki anlamlar ve ideolojik yansımalar. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 39, s.61-72.
- Dağ, N. (2014, Ekim). *Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde modernizm ve bunalım bağlamında çevre ilişkilerinin incelenmesi*. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman.
- Dere, M: (2016). Mustafa Kutlu'nun Tahir Sami Bey'in Özel Hayatı hikâyesi üzerine bir içerik incelemesi. *Dede Korkut*, 10, s. 14-27.
- Dundes, A. (2005). Folklor nedir?. (çev. S. Karagül), *Millî Folklor*, 65, s. 127-129.
- Günay, U. (1991). Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın Türk halk edebiyatına bakışı. *Millî Folklor*, II(9), s. 4-7.
- Güven, A. Z. (2014). Mustafa Kutlu'nun hikâyelerinde bağdaşıklık ve tutarlılık. *International Journal of Language Academy*, 2(4), s. 509-699.

- Irmak, Y. (2008). Milli olandan evrensele: Cengiz Aytmatov'un 'Dağlar Devrildiğinde Ebedi Nişanlı' adlı romanına akseden folklorik unsurlar. *Karadeniz (Black Sea-Çernoye More) Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, s.123-140.
- Kaya, M. (2002). Divânü Lûgati't Türk'ün halkbilimi açısından önemi. *Folklor/Edebiyat*, 31, s.39-49.
- Koşan, H. (2013). *Doğu-Batı medeniyetleri arasında Mustafa Kutlu'nun öykücülüğü*. Yüksek lisans tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Malatya.
- Kutlu, M. (2014). *Nur*. (3. Baskı), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ortakçı, A. (2012). Halk bilgisi yönüyle Fakir Baykurt romanları. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, s. 67-83.
- Owen, M. T., Gürçayır, S. (2005). Folklor ve popüler kültür. *Millî Folklor*, 65, 137-141.
- Ölker, G. (2007). Mustafa Kutlu'nun "Kara Kumudur Kalan" adlı hikâyesi üzerine bir dil ve üslup değerlendirmesi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17, s. 427-435.
- Örnek, S.V. (1977). *Türk halkbilimi*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Qasimova, L. (2011). Metinlerarası ilişkiler açısından Mustafa Kutlu'nun beşlemesi. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 46, s.61-86.
- Şenocak, E. (2001). Göktürk Yazıtlarında Türk halk edebiyatı unsurları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), s.165-176.
- Tanpınar (200). *Şiir ve rüya II*. Edebiyat Üzerine Makaleler (36-39) içinde (Haz. Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2003). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, (10. Baskı) İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tonga, N. (2008). Yazar-hayat-eser bağlamında Mustafa Kutlu'nun "Uzun Hikâye" adlı eserinin tahlili. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), s. 434-447.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2011) *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. (8. Baskı), Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldırım, D. (1989). Sözlü kültür ve folklor kavramları üzerine düşünceler. *Millî Folklor*, 1(3), s. 16-17.

## SON DÖNEM ÇAĞATAY ŞAİRİ MÜCRİM ÂBİD VE TÜRKÇE DİVÂNI'NDAKİ OĞUZ TÜRKÇESİ UNSURLARI

### THE LAST PERIOD CHAGATAI POET MÜCRİM ABID AND OGUZ TURKISH PARTICULARS IN MÜCRİM ABID'S TURKISH DIVAN

Nursan ILDIRI<sup>1</sup>

Çağatay edebiyatı 15. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın başlarına kadar varlığını devam ettirmiştir. 17.-19. yüzyıllar arasını kapsayan dönem, Hanlıklar dönemi olarak değerlendirilir. Bu dönemde edebî muhit içerisinde yetişmiş önemli şahsiyetler yer almaktadır. Bunlardan biri de Buhara Hanlığı içerisinde eserlerini meydana getiren Mücrim Âbid'dir. Mücrim Âbid'in, 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın başlarında yaşadığı bilinmektedir. Şairin Türkçe Divân ve Farsça Divân olmak üzere iki eseri bulunmaktadır.

Mücrim Âbid'in Türkçe Divânı mukaddime, gazel, rubai ve muhammeslerden oluşmaktadır. Divân'ın dil özellikleri incelendiğinde ses ve şekil bilgisi yönünden Oğuz Türkçesi unsurlarının varlığı dikkat çekicidir.

4017 beyitten oluşan eserde Çağatay Türkçesinin karakteristik özelliklerinden biri olan bol- fiilinin yanı sıra ol- şeklinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemin bir diğer karakteristik özelliği de üçüncü şahıs iyelik ekinden sonra gelen zamir n'sinin kullanılmamasıdır. Oysa incelenen metinde zamir n'sinin kullanıldığı çok sayıda örnek mevcuttur. Çağatay Türkçesi'nde belirtme hali eki olarak /+nI/ kullanılmaktadır. Söz konusu metinde bu ekin /+I/ şeklinde karşımıza çıkması Oğuzca dil özellikleri etkisinin başka bir göstergesidir.

Bütün bunlardan hareketle bu çalışmada, Buhara Hanlığı dönemi şairlerinden Mücrim Âbid'in Türkçe Divânı'nda yer alan Oğuzca ses ve şekil bilgisi özellikleri, metinden seçilecek örnekler üzerinden dikkatlere sunulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Çağatay Türkçesi, Mücrim Âbid, Divân, Dizin

Chagatai literature continued its existence from the 15th century until the beginning of the 20th century. The period covering 17.-19. the centuries is regarded as the period of the Khanates. In this period, there are important personalities trained in literary surroundings. One of them is the Mücrim Âbid which brings the works of the Bukhara

<sup>1</sup> Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü-  
nursan.aslan@atauni.edu.tr



Khanate. It is known that Mücrim Abid lived in the second half of the 18th century and early in the 19th century. There are two works, namely the Turkish Divan and the Persian Divan of the Mücrim Abid.

The Turkish Divan of Mücrim Abid is composed of mukaddime, gazel, rubai and muhammes. When are examined the language characteristics of this Divan is striking the existence of elements of Oguz Turkish in terms of fonology and morfology

In the work composed of 4017 couplets, One of the characteristic features of Çağatay Türkçesin, besides the bolus, is often seen to be used. One of the characteristic features of Chagatai Turkish is often seen to be used ol- verb besides the bol- verb. Another characteristic feature of this period is not used that the pronoun n following the third person possessive suffix. However, there are many examples in which the examined nouns in the text are used

**Keywords:** Chagatay Turkish, Mücrim Ābid, Divān, Index.

## GİRİŞ

Çağatay Türkçesi, 15. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın başlarına kadar varlık gösteren, Doğu Türklüğünün kullandığı edebî dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dili karakterize eden bir takım unsurlar vardır. Bunlar söz varlığı, ses ve şekil bilgisi gibi hususiyetlerdir.

Çağatay edebiyatının son dönem şairlerinden biri olan Mücrim Ābid'in Türkçe Divānı'nın dil özellikleri incelendiğinde divānda ses, şekil bilgisi ve söz varlığı yönünden Oğuzca unsurların varlığı dikkat çekicidir. Çağatay Türkçesinde Oğuzca özelliklerin varlık sebepleri içerisinde şairlerin Batı Türkçesine temayülleri, müstensihlerin kopyaladıkları metne kendi dil özelliklerini yansıtmaları gibi hususlar etkili olabilmektedir (Hazar 2011: 35). İncelenen metinde Çağatay Türkçesinin karakteristik özelliklerinden biri olan bol- fiilinin yanı sıra Oğuzca unsur olan ol- şeklinin de sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemin bir diğer karakteristik özelliği de üçüncü şahıs iyelik ekinden sonra gelen zamir n'sinin kullanılmamasıdır. Oysa incelenen metinde zamir n'sinin kullanıldığı çok sayıda örnek mevcuttur. Yine Çağatay Türkçesinde belirtme hâli eki olarak /+nI/ kullanılmaktadır. Söz konusu metinde bu ekın /+I/ şeklinde karşımıza çıkması Oğuzca dil özelliklerinin etkisinin başka bir göstergesidir.

### 1. Mücrim Ābid'in Hayatı ve Edebî Kişiliği

Türkistan coğrafyasında biri Hokand Hanlığı'nda diğeri Buhara Hanlığı'nda Mücrim adlı iki şairin varlığından bahsedilmektedir. Şemsettin Sami "Kamusu'l-A'lam" adlı kitabında Mücrim mahlasıyla şiir yazan beş şairden söz etmektedir. Fazlı Nemenganī

ise “Mecmuâtü’ş-Şuara” adlı tezkiresinde Hokand Hanı Emir Ömer Han zamanında yaşamış Mücrim adlı bir şairin varlığını haber verir (Kamilov 1960: 6).

Nemenganī eserinde Mücrim’in alicenap bir ailenin çocuğu olduğunu, süslü ve latif şiirler yazdığını, aslının temiz din hocalarından geldiğini, neslinin ise Peygamber’e kadar uzandığını ifade etmektedir. Nemenganī’nin Mücrim hakkında verdiği bir diğer bilgi ise şairin işlediği bir günah sebebiyle Mücrim mahlasını almasıdır (Kamilov 1960: 6).

Rüstem Kamilov yazmış olduğu eserde, Nemenganī’nin bahsettiği gibi Mücrim Ābid’in Ömer Han’ın sarayında yaşadığı bilgisinin doğru olmadığını, şairin ne divânında ne de tercüme-i halinde böyle bir kaydın yer aldığını ifade etmektedir. Bu karışıklığın sebebinin ise iki şairin de aynı dönemde yaşamış olmasından kaynaklandığını söylemektedir (Kamilov 1960: 7).

Çalışmamızda söz konusu olan, gerçek adı şimdilik bilinmeyen Buhara Hanlığı döneminde yaşamış Mücrim Ābid mahlaslı şairdir.

Şair, 18. yüzyılın ikinci yarısı ve 19. yüzyılın başlarında Buhara edebî muhitinin önemli temsilcilerinden biri olarak telakki edilmektedir. Mücrim Ābid, iki dilli şair olup Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. Türkçe şiirlerinde Ali Şir Nevāyī ve Baba Rahim Meşreb, Farsça şiirlerinde ise Mirza Bedil’in etkisi altında kalmıştır (Achilov 2012: 374).

Bazı kaynaklar Mücrim Ābid’in Buhara vilayeti Vabkent ilçesi Kümüşkent köyünde dünyaya geldiğini yazmaktadır. Ancak Rüstem Kamilov eserinde; şairin, Buhara vilayetinde değil Semerkant eyaletinin Akderya bölgesinde yer alan Kümüşkent adlı köyde doğduğunu ifade etmektedir. Şairin doğum yeri ile ilgili karışıklığın sebebinin ise Semerkant’ın o dönem Buhara Hanlığı içerisinde yer almasına bağlıdır (Kamilov 1960: 10). Türkçe Divānı’nda şair bu bilgiyi aşağıdaki beyitle okuyucularına sunmaktadır:

Kümüşkent ol ki ser-menzil alp mn anda p-der-gil

şimdr nazm-ı be-hsl ki yalan szge in boldum

Şairin hayatıyla ilgili kaynaklarda ok fazla bilgi yer almamaktadır. Bazı kaynaklarda asıl adının Ābid Hoca, babasının adının ise Mirak Hoca olduğu söylenmektedir. Kamilov eserinde, şairin 1747-48 yıllarında doğmuş olabileceğini ifade etmiştir (Kamilov 1960: 9). Mücrim Ābid 11 yaşına kadar Kümüşkent’te, daha sonra ise Buhara’daki Mir Arab Medresesi’nde tahsil görmüştür (Achilov 2012: 374). Şair ok küçük yaşıardan itibaren şiir yazmaya başlamıştır. Türkçe Divānı’nda geen aşığıdaki beyit de bu bilgiyi doğrular niteliktedir:

ler ‘bid mezra alem-i nyn ‘ilm eylen

Toğuz yaşdın beri ülfet édi élgı kalem birlen

Mücrim Ābid, Muhammed Rahim (1747-1753), Emir Daniyalbiy Atalık (1753-1785), onun oğlu Emir Şahmurad (1785-1800) ve Emir Haydar (1800-1827)'in hükümlerlik sürdüğü zamanda yaşamıştır. Şair özellikle Emir Şahmurad ve Emir Haydar döneminde şöhret bulmuştur.

Emir Haydar, İslami müesseseleri himaye eden çok dindar bir hükümdar olarak bilinmektedir (Şeşen 1988: 366). Divanı'nın mukaddime bölümünde şair, Emir Şahmurad ve Emir Haydar saltanatını şu şekilde tarif etmektedir:

*“Ĥazret-i Emīr-i maʿşūm merḥūm u maǧfūr-ı Yezdān érdiler ki izḥār-ı sünen ü aḥkām u imān u islām anıǧ dıyāneti ḥükümeti bile revāc-mend ü erkān-ı şerīʿat-i ğarrā anıǧ iʿāneti vü selāmeti bile mizāc-mend. Niçün kim ḳubbetü'l-İslām Buḥārā-yı şerīf niḥāyetī revnaḳ peydā ḳıldı kim ahālī-yi bilād-ı şerīf tamāmī-yi menhiyāt-ı bāḫinī vü münkerāt-ı zāhirīdin beri kademi feyzīdin bi-ḥamdi'l-lāh milk-i cismi ʿazīz cān taptı.”*

Emir Haydar'ın sarayında mübaşirlik görevinde bulunan şair önceleri sadece “Mücrim” mahlasını kullanmaktadır. 19. asrın başlarında Emir Haydar şaire “Ābid” mahlasıyla şiirler yazmasını emretmiş ancak Mücrim diğer mahlasından vazgeçmemiş, iki mahlası da kullanarak şiirler yazmaya devam etmiştir (Achilov 2012: 375).

“Mücrim” kelimesinin sözlük anlamı “günahkar” demektir. İslami terbiyede kendisini günahkar hissetmeyen kul olmayacağını düşünen şair, bu sebeple “Mücrim” mahlasını kullanmayı uygun bulmuştur (Eshmonov 1996:6).

Mücrim kendisine Ābid mahlasını Emir Haydar'ın koyduğunu Divanı'nda geçen aşağıdaki beyitlerde de ifade etmektedir:

*Méni Mücrim bilip faḫr-ı cihān Sultān Emīr Ḥaydar*

*Duʿā-ġūyıǧa şefḳat ḳıldı Ābid ḳoydı nāmımnı*

*Teraḫḫum ḳıldı Mücrim ḥālīǧa çün Mīr Ḥaydar Şeh*

*Atımnı ḳoydı ʿĀbid ḫalḳ-ı ʿālemni ḳılıp āǧeh*

Mücrim Ābid'in beş kız iki erkek olmak üzere yedi çocuğu bulunmaktadır. Bu bilgiyi şairin Türkçe Divanı'nda yer alan Hasb-i Hal mesnevisinin aşağıdaki beytinden anlamak mümkündür:

*Éki oǧul u béş kız barısı*

*Her biri boldılar bir öy égesi*

Aşağıdaki beyitlerde de şair çocuklarının ve karısının vefasızlığından bahsederek içinde bulunduğu ruh halini tasvir etmeye çalışmıştır:

*Vālideleḫi bī-vefā boldı*

*Bizgé boldı ni kim cefā boldı*

*Uşbu kırrıdın étmediler yād*

*Anıñ üçün mén ü könġül nā-şād*

Şairin maddi açıdan müreffeh bir hayat sürmediğini şairin “kand” redifli gazelinin aşağıdaki beytinden anlamak mümkündür:

*Hāliyā ‘Ābid eger nān tapılır mihmānġa kıoy*

*Köz açıp yumsaġ muķarrer nān kıanı mihmān kıanı*

Yaşadığı bütün maddi ve manevi sıkıntılara rağmen şair, kendisini ayakta tutan şeyin şiir yazma tutkusu olduğunu;

*Niçe manzūmeni sevād étsem*

*Mén anıġla könġülni şād étsem* şeklinde ifade etmiştir.

Mücrim Ābid’in ne zaman öldüğü ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kamilov, Mücrim’in tahminen 1826-1827 yıllarında, 80’li yaşlarda Buhara’da hayata veda ettiğini yazmıştır (Kamilov 1960: 11).

Mücrim Ābid, klasik edebiyatın gazel, muhammes, mesnevi, rubai gibi nazım şekilleriyle şiirlerini kaleme almıştır. Şair, klasik şairlerin eserlerini çokça okuyarak edebî bir üslup kazanmıştır. Usta şairlerden eğitim almış, onlardan klasik edebiyatın kaide ve kurallarını öğrenmiştir. Ābid, şairliğinin ilk devrelerinde etkisinde kaldığı klasik edebiyat şairlerinin şiirlerine nazireler yazmış, daha sonra kendi müstakil şiir dünyasını yaratmıştır. Şairin eserlerinde, Ali Şir Nevāyī, Bedreddin Hilali, Mirza Bedil, Baba Rahim Meşreb ve Hocanazar Galipnazaroġlu Hüveyda’nın tesiri görülmektedir (Abdullayev 1967: 222-223).

Mücrim Ābid Divānı'nda yer alan mukaddime bölümünde, şairin şairlik hayatına nasıl adım attığıyla ilgili satırlar şu şekilde yer almaktadır:

*“Gāhā eyyām-ı ta‘tıl bolganda müdde‘ā cilā-yı tabī‘at için birer beyt nazmıga iştiğāllıg u şīrīn hayāllıg başga tüşti vü bir beytdin bir gāzelga üleşti. Bara-bara tab‘ı bī-bāk u şūhī idrāk ol yérğa ‘āid kıldı kim noqşān u halel bī-taḥşīl ‘ilm ü ‘amel boldı.”*

*Ābid, Āḥir ol bī-dād-ger kaşdı méning cānımdadır*

*Yā ki tiğın tiz éterge müdde‘ā kānımdadır*

gazelini, **Ali Şir Nevāyī**'nin

*Yüz tümen mihnet oqı endūhlik cānımdadır*

*Tā hevādın serzeniş serv-i ḥıramānımdadır*

adlı gazeline nazire olarak yazmıştır. Yine şair Nevāyī'nin gazellerine tahmisler yapmıştır. Nevāyī'nin;

*Mihr köp körgüzdüm ammā mihr-bānı tapmadım*

*Cān besī kıldım fedā ārāmī cānı tapmadım*

gazeline;

*Ālem-i fānīde külfetsiz mekānı tapmadım*

*Gayr-ı endūh u gām u āh u fiğānı tapmadım*

*Bir enīs-i şād u gām şīrīn-zebānı tapmadım* şeklinde tahmis bağlamıştır.

Ābid, Türkçe Divānı'nda yer alan Farsça şiirlerden birini Mirza Bedil gazeline tahmis olarak yazmıştır (Abdullayev 1967:224).

Mücrim Ābid şiirlerini yazarken kendi döneminin ünlü şairi Baba Rahim Meşreb'den de mana ve mazmun cihetinden etkilenmiştir (Abdullayev 1967:223).

Şair gazellerinin yanı sıra yazmış olduğu rubai ve kıtalarını da didaktik bir üslupla kaleme almış, her bir kıtada okuyuculara umumi bir fikir kazandırma amacı gütmüştür.

18 ve 19. yüzyıllarda Çağatay edebiyatı içerisinde yok olmayacak bir tesire sahip olan Mücrim Ābid, eserlerinde çok çeşitli mazmunlar kullanarak yaşadığı devrin olaylarını etkileyici bir üslupla gözler önüne sermiştir.

Mücrim Ābid'in Türkçe ve Farsça olmak üzere iki divānı bulunmaktadır.

## 2. Mücrim Ābid'in Türkçe Divānı

Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Ebu Reyhan El Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü'nde Mücrim Ābid'in Türkçe Divanı'nın üç nüshası 976, 1797 ve 3798 kayıt numaralarıyla yer almaktadır.

Türkçe Divān mukaddime, gazel, rubai, kıta, çele gazel, muhammes ve bir adet Hasb-i Hal adlı mesneviden oluşmaktadır. Divān'daki muhammeslerin 7 tanesi Ali Şir Nevāyī'nin gazellerine tahmis şeklinde kaleme alınmıştır. Ayrıca Divān'da müstakil iki adet Farsça muhammes yer almaktadır.

Mücrim Ābid'in Türkçe Divanı'nın üç nüshasının karşılaştırılması neticesinde Divān'da; dibece, toplam **476 gazel, 62 rubai, 12 kıta, 8 çala gazel, 10 muhammes, 1 kaside ve 1 Hasb-i Hal** isimli mesnevinin yer aldığı görülmüştür. Divān'ın tamamı **4017 beyitten** oluşmaktadır.

Mücrim Ābid gazellerinde rindane, aşıkane, ārifane, ahlakī ve öğüt verici konular işlemiştir. Ārifane gazellerinde genellikler felsefî ve dini meseleler üzerinde durmuştur. Rindane gazellerini ise tasavvuf felsefesi temelinde işlemiştir. Ahlakî gazellerinde ise insan yaradılışındaki kötü özellikleri bertaraf etme gayesi gütmüştür.

Şair, bazı şiirlerinde yaşadığı dönemden şikâyet etmiş, feodal düzenin yarattığı eşitsizlik ve adaletsizlik ortamını sıkça eleştirmiştir.

### 3. Mücrim Ābid'in Türkçe Divanı'nda Yer Alan Oğuz Türkçesi Unsurları

#### 3.1. Divān'ın Söz Varlığında Yer Alan Oğuz Türkçesi Unsurları

Metinde söz varlığı açısından bazı Oğuz Türkçesi unsurları göze çarpmaktadır.

##### -1. bul-/ tap- "bulmak"

Oğuz diyalektlerinde "bul-" şeklinde karşımıza çıkan fiil, Çağatay Türkçesinde yaygın olarak "tap-" fiiliyle karşımıza çıkar. "tap-" fiili Uygurca metinlerden başlayarak varlık gösterir ve Oğuzca olmayan bir şekildir (Gülsevin 2010:60). İncelediğimiz metinde tap- fiilinin yanı sıra Oğuzca şekil olan bul- fiilinin de kullanıldığı görülmektedir.

Gerçi nisān yağmurın istep şadef dik sīne çāk

**Buldum** ammā gevher-i nāyāb hāşıl kılmadım (235/3)

Zinde-gānlıg andağ etsenġ érđi bu'd öyge neġ

Halk munda yığlaşp sēn anda **bulsanġ** hāndelik (183/3)

### -2. anġla- / tüşün-

Kaşgarlı Mahmut, “anġla-” fiilinin Oġuzca olduġunu belirtmiştir (Atalay 2006: 290). aġatay Türkçesinde aynı anlamda kullanılan “tüşün-“ fiilinin yaygın olarak kullanımı söz konusudur. Mücrim bid’in Türkçe Divānı’nda “anġla-” fiilinin yer aldıġı bazı beyitler ařaġıda gösterilmiştir.

Anlar ki **anġladı** bu cihān bī-beġālġın

Nādānġa nükte-yi kaçan izhār kıldılar (73/5)

Abid günāh zehr durur sehl **anġlama**

Az ma’řiyetġa kp tazarru’ kerek saġa (18/6)

Cihānnı **anġladım** fānī velīkin

Anı svgenni bir divāne bildim (234/2)

### -3. baġ- /kara-

baġ- fiili Oġuz Türkçesinde kullanılan bir fiildir. Aynı anlamda aġatay Türkçesinde kara- fiili kullanılır. İncelediġimiz metinde baġ- fiilinin de sġka kullanıldıġı görülmektedir.

İşve lāb aıġ **baġar** krġen knġller rtenr

Ķahr-ı gül-zārıda yā Rab ġaysı gl-b kıldı nāz (118/3)

Til řikāyetġa tzp öz hālime salmay naġar

Nefsime **baġsam** ki ol hem bend-i noġřānımdadır (89/11)

Bu eřnā ġaġı-ı fls dehr-i naġř u mihr  řefġatdr

Diremsizlerġe **baġmaslar** gedā-yı bī-ser  pā dp (28/7)

#### -4. çek- /tart-

Çağatay Türkçesinde Oğuz Türkçesinde yaygın olarak kullanılan çek- fiilinin yanı sıra aynı anlamda kullanılan tart- fiili de kullanılmaktadır. İncelediğimiz metinde Oğuz Türkçesi unsuru olarak değerlendirilen çek- fiilinin kullanımı mevcuttur. Metinde geçen örnekleri aşağıda sıralanmıştır:

‘Ömrüm ötti émdi kıldım ārzū-yı tertībīng

Yol tınābın **çek** yétür kim kalmadı şabr u sebāt (36/5)

Ayağığa kadalğan hārmı müjgān bilen **çeksün**

Ki birbiri dégen cān birle minnet-dār bolmas mu (379/2)

#### -5. el, elig/kol

Oğuz Türkçesinde el, elig kelimelerinin karşılığı olarak Çağatay Türkçesinde kol sözcüğü kullanılmaktadır. Divān’da her iki sözcüğün de kullanımı mevcuttur. Oğuz Türkçesi unsuru olarak değerlendirdiğimiz el ve elig sözcüklerinin yer aldığı örneklerden bazıları aşağıda sıralanmıştır:

Kél iy ‘Ābid **elinġni** maġfīret dermānıdın üzme

Terahhūm birle şāyed bir nazār kılgay Hūdāvending (196/7)

Dāmān-ı ārzūdın ölgünçe **el** üzülmes

Bī-‘tibār yoġdur ni ‘tibār kıldıng (189/8)

#### -6. in- /tüş-

Aynı anlamda kullanılan “**in-**” fiili Oğuzca “**tüş-**” fiili ise Oğuzca olmayan şekil olarak karşımıza çıkar. Divān’da “**in-**” fiilinin geçtiği örnekler aşağıda sıralanmıştır:

Mekesler tüşti aşımğa belālar tüşti başımğa

Küsūf **indi** kıyaşımğa köterdi ‘tibārımdın (319/3)



Kılur mēn kélge sēn dēp her ʔaraf āvāz her sāʔat  
 Felek ʔāqıdın **inmiş** her ni désem yaz her sāʔat (40/1)

#### -7. kéçe/tün

Divān'da söz varlığı açısından Çağatay Türkçesine ait bir unsur olarak bilinen “**tün**” sözcüğünün yanı sıra Oğuz Türkçesine ait bir unsur olarak değerlendirilen “**kéçe**” sözcüğü de sıkça kullanılmıştır. Metinden alınan örnekler aşağıda verilmiştir:

Eger bī-perde öydin çıksa yārim **kéçe** nūrıdın  
 Körüp bīdār bolğan dēr ki māh-ı āsmāndur bu (383/3)

Uyqu kélmes **kéçeler** ıışq giriftāriğa  
 Ƙadem urğan bu ʔariƘa kéçe bīdār boluñg (185/6)

#### -8. Ƙapu/éşik

Oğuz Türkçesinin karakteristik bir şekli olan “**Ƙapu**” sözcüğü Çağatay Türkçesinde “**éşik**” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Divān'da “**Ƙapu**” sözcüğünün geçtiği tek bir örnek mevcuttur.

Müzeyyen Ƙılmağa ara bérürge şāh **Ƙapusın** (559/2)

#### -9. ol- / bol-

Oğuz Türkçesinde yaygın olarak “**ol-**” şeklinde karşımıza çıkan fiil, Çağatay Türkçesinde “**bol-**” şeklinde kullanılmaktadır. Ancak incelenen divānda fiilin “**bol-**” şeklinin yanı sıra “**ol-**” şeklinin de sıkça geçtiği görülmektedir. Şairin bunu bazen vezin gereği bazen de kişisel tercih olarak kullandığı söylenilebilir. Bu fiilin Oğuz Türkçesinde kullanılan şekliyle geçtiği örnekler aşağıda yer almaktadır:

İsiz Һayāt ki rüsvāliĝ ile şarf **oldı**  
 Ƙanı birer nefesi āhıret ĝamın yégeniñg (200/6)

İışq dāmıĝa giriftār **olmuşam** yārdur medīd

Cān sezā-vār ‘azāb-ı saht-ı dūşvār-ı şedīd (64/1)

### 3.2. Divān’da Ses ve Şekil Özellikleri Açısından Yer Alan Oğuz Türkçesi Unsurları

-1. Çağatay Türkçesinde birinci, ikinci teklik şahıs iyelik ekinden sonra gelen yönelme hâli eki “+ğa” ve “+ge” eklerindeki “ğ, g” ünsüzlerinin bazı kelimelerde düştüğü gözlenmiştir. Bu durum Çağatay Türkçesinde Oğuzca unsurların varlığına işaret olarak gösterilebilir. Aşağıda bu durumu örnekleyen kelimeler sıralanmıştır:

cānıŋg+[ğ]a > cānıŋ+a 78/4	Hākıŋg+[g]a > Hākıŋ+a 200/7
diyārıŋg+[ğ]a > diyārıŋ+a 117/7	könġlünġg+[g]e > könġlünġ+e 417/3
408/5 derbārıŋg+[ğ]a > derbārıŋ+a 230/2	leblerıŋg+[g]e > leblerıŋ+e
240/2 cānım+[ğ]adur > cānım+adur	sözünġg+[g]e > sözünġ+e 16/3
éşıġıŋġg+[g]e > eşıġıŋġ+e > 305/1	vaşfıŋġg+[ğ]a > vaşfıŋġ+a 118/5

-2. Metinde geçen bazı yalın kelimelerde Çağatay Türkçesinde yönelme hâli eki olarak bilinen “+ğa” ve “+ge” eklerinin “ğ, g” ünsüzlerinin düştüğü görülmektedir.

aġyār+[ğ]a > aġyār+a 157/2	maķşūd+[ğ]a > maķşūd+a 6/2
baş+[ğ]a > baş+a 181/2	‘ālem+[g]e > ‘ālem+e 250/9
dāġ+[ğ]a > dāġ+a 181/3	baħr+[g]e > baħr+e 226/9
ħırş+[ğ]a > ħırş+a 335/4	birbir+[g]e > birbir+e 435/2
ħisāb+[ğ]a > ħisāb+a 45/4	biz+[g]e > biz+e 395/2

-3. Çağatay Türkçesi döneminde “ol-” anlamındaki “ér-” fiili hem vezin gereği hem de Batı Türkçesinin etkisiyle “é-” şekliyle nöbetleşe kullanılmaktadır.

émes 224/2

édi 253/6

émiş 170/6

-4. Çağataycada yaygın bir şekilde kullanılan yükleme hâli eki /+nI/ ekidir. Ancak metinde /+I/ biçimbiriminin de kullanıldığı yapılar tespit edilmiştir. Metinde yükleme hâli eki olarak /+I/ ekinin kullanılması Oğuz Türkçesi etkisi olarak değerlendirilmektedir.

I/ /+ baş+ı+m+ı 28/3, diyâr+ı+n+ı 23/4, kavlı+i+n+i 545,  
köñgl+ünğ+i 26/6, mén+i 30/1, tezerv+i+n+i 22/2, kalb+i 136/, 369/1

-5. Metinde sadece bir yerde “-GAn” sıfat-fiil ekindeki “-G” sesi düşmekte, ek “-An” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum eserdeki Oğuzca unsurların tezahürü olarak telakki edilebilir.

An/ /- çıkanı 138/4

-6. Eski Türkçeden sonra ortaya çıkan ve Oğuz Türkçesinde sistemleşen yuvarlaklaşma eğilimi divânda bazı kelimelerde ikili kullanımlar şeklinde yani kelimenin hem yuvarlak hem düz olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda I. ve II. teklik şahıs iyelik eklerinin yardımcı vokallerinde yuvarlaklaşma örnekleri aşağıda verilmiştir:

tanu- 156/4, tapul- 309/5, tökül- 231/4, 236/6, yapuş- 180/5, 195/3

cürmüme 482, kolunğdın 210/2, özünğ 35/7

-7. Doğu Türkçesinde son sesi sedasızlaşarak /+IIK/ şeklinde ortaya çıkan sıfat eki Oğuz Türkçesinde son konsonantı düşürülerek kullanılmıştır. Ek bu düşüşün bir izi olarak uzun süre yuvarlak vokalli olmuştur. Çağatay Türkçesinde “g” sesinin düşmesiyle düzenli bir yuvarlaklaşma görülmez. (Hazar 2011: 44). Bu sıfat ekinin “g” sesinin düşmüş hali ve son sesinin yuvarlaklaşmış şekline divânda geçen aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

kanlı 300/3, atlı 151/1, bağlı 135/6

-8. -k- > -ğ- değişimi

Karahanlı döneminde başlayıp Oğuz Türkçesinde genel bir özellik olarak devam eden bu ünsüz değişimi Çağatay Türkçesinde sınırlı sayıda örneklerde görülmektedir (Karaağaç 1997: XXXI). Mücrim Divanı'nda da aşağıdaki örneklerle yer almaktadır:

aqtar- > ahtar- 372/3

aqşam > ahtşam 424/10

oqşa- > ohta- 271/7

oqşa-> ohtaş 67/3

oqşat- > ohtat- 84/4

yaqşı > yahtşı 33/4

#### 9. t- > d- değişimi

Çağatay Türkçesinde “t” ünsüzü Eski Türkçedeki şekliyle kullanılmaya devam etmiştir. Bu ünsüzde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan metinlerde, bu ünsüzün “d” ünsüzüne değişmiş şekilleriyle karşılaşmamızın sebebi Oğuz Türkçesi etkisi olarak değerlendirilmektedir. İncelediğimiz eserde bu ses değişiminin örnekleri aşağıda verilmiştir:

184/2      taqı > dağı      tégin > dégin 375/5

tağ > dağ 190/6      tégünçe > dégünçe 60/2

tar > dar 276/8      téngiz > déngizler 384/5

té- > dé 40/1      tér- > dér- 173/6

#### 10. -g > Ø

Çağatay Türkçesinde Oğuz Türkçesi unsuru olarak kelimelerin son sesinde yer alan “g” ünsüzünün düştüğü görülebilir. İncelediğimiz metinde de bu durumu ortaya koyan örnekler aşağıda sıralanmıştır:

arığ > arı 147/3

ķapug > ķapu 559/2

## SONUÇ

Son dönem Çağatay edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilen Mücrim Ābid 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Başta Ali Şir Nevāyī olmak üzere pek çok Çağatay şairinin etkisinde kalan Ābid Türkçe ve Farsça iki divān sahibidir. Şairin Türkçe Divānı 4017 beyit olup gazel, rubai, kıta, muhammes, kaside ve bir adet mesneviden oluşmaktadır. Eser Çağatay Türkçesi özelliklerini tam olarak yansıtmakla beraber bir takım Oğuz Türkçesi unsurlarını da barındırmaktadır. İncelediğimiz divānda söz varlığı açısından Oğuzca olarak değerlendirdiğimiz unsurlar bul-, anğla-, baķ-, çek-, el, elig, in-, ķapu, kéçe, ol- gibi kelimelerdir. Çağatay Türkçesinde yalın hāldeki kelimelerden ve birinci, ikinci teklik şahıs iyelik ekinden sonra gelen yönelme hāli eki “+ğa” ve “+ge” eklerindeki “ğ, g” ünsüzlerinin bazı kelimelerde düşmesi, Çağatay Türkçesinde yaygın bir şekilde kullanılan yükleme hāli eki /+nI/ ekinin metnin bazı yerlerinde /+I/ biçimbirimi şeklinde görülmesi Oğuz Türkçesi etkisi olarak değerlendirilmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdullayev, V.A., *Özbek Edebiyatı Tarihi II*. Taşkent: Okutuvçı Neşriyat, 1967.
- Achilov, Ergash. *Barhayot Siymolar “Otashnafas Shoir”*. Toshkent: O’zbekiston NMIU, 2012.
- Atalay, Besim. (Haz.) *Divanü Lûgat-it-Türk, C.I-IV*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006.
- Eshmonov, G’afurhon. *Mujrim Obid-Ruboiy va Qut’alar*. Toshkent: O’zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Alisher Navoiy Nomidagi Adabiyot Instituti, 1996.
- Gülsevin, Gürer. “Oğuzca Olmayan Türk Lehçelerindeki Oğuzca Unsurlar ve Bunlara Teorik Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies*, Volume 5/1 Winter 2010.
- Hazar, Mehmet. “Çağatay Türkçesinde Oğuzca Özellikler ve Benzerlikler”. *International Journal of Social Science*, Volume 4, Issue 1, Summer 2011: 31-63.
- Kamilov, Rustam. *Mujrim-Obid G’azallar*. Toshkent: Badiiy Adabiyot, 1960.
- Karaağaç, Günay. *Lütfi Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

## DİVAN ŞİİRİNDE “SEVGİLİ-KIBLE-KÂBE” İLİŞKİSİ İÇİNDE OLUŞTURULAN ANLAM UNSURLARI

### UNDERSTANDING COMPONENTS CONSTITUTED IN THE RELATIONSHIP AMONG THE "LOVED- THE DIRECTION OF KAABA- KAABA

**Meheddin İSPİR\***

#### **Özet**

Kâbe, Mekke’de Harem-i Şerif sınırları içinde yer alan Müslümanların kiblesi ve kutsal mabedidir. Kâbe, yeryüzündeki ilk ibadet yeridir. Kâbe, Mekke çevresindeki dağlardan alınan siyah taşlarla İbrahim Peygamber ile oğlu İsmail Peygamber tarafından bugünkü yerine inşa edilmiştir. Türk edebiyatında Kâbe üzerine Kâbename adıyla müstakil eserler yazıldığı gibi Kâbe ve Kâbe ile ilgili Hacerülesved, Zemzem Kuyusu, Makâm-ı İbrâhim, Safâ ve Merve gibi mekânlar; ihram, tavaf, sa’y gibi diğer kavramlar da ele alınıp işlenmiştir. Divan şiirinde Kâbe değişik anlam unsurlarıyla şiire konu olmuş ve şairlerin şiiri şekillendirmesinde önemli unsurlar arasında yer almıştır.

Bu çalışmada özellikle sevgili-kible Kâbe ilişkisi içinde konu ele alınıp değerlendirildi. Divan şiirinde şairlerin sevgiliyi tasvir ederken veya sevgiliyle olan yakınlığı ifade ederken dini bir unsur olan Kâbe ile sevgili arasında oluşturulan benzetmeler ve ortaya konulan anlam imgeleri üzerinde duruldu. Sevgili-Kâbe ilişkisi içerisinde ele alınan unsurlar Necâti Bey’in ve Bâkî’nin “kiblem” redifli gazeli, Kanûnî Sultan Süleyman’ın “Kâbe’ye” redifli gazeli gibi Divanlarından seçilen örneklerle desteklendi. Tasavvufa göre Kâbe’nin bir sembol olması ilahi aşkın gönülde tecelli etmesi yönüyle ilahi sevgili Kâbe ilişkisi üzerinde duruldu. Divan şiirinde aşk, sevgili, güzellik, kavuşma, sevgilinin mekânı gibi kavramlarla bağlantılı olarak konu açıklığa kavuşturuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Kâbe, Kible, Divan Şiiri, Sevgili, Âşık.

#### **Abstract**

The Kaaba is the sacred mosque of the Muslims within the borders of Sanctuary in Mecca. The Kaaba is the first place of worship on earth. The Kaaba was built by the Prophet Abraham and his son Ishmael in place of today with black stones taken from the mountains around Mecca. In addition to writing special works on the Kaaba in Turkish literature with the name of Kabename. Places such as Hacerülesved, Zemzem Well, Ibrahim Mausoleum, Safa and Merve about Kaaba and Kaaba, other concepts such as

---

\* Yrd. Doç Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

covering, running and turning have also been handled and processed. In the Divan poem, Kaaba became a subject of poetry with different meaning elements and it was one of the important elements in shaping the poetry of the poets.

In this study the subject has been discussed and evaluated., in the relationship among the " loved- the direction of kaaba-kaaba. Poets in Divan poetry, focused on images of meaning revealed and simulations created between lover and Kaaba that expresses a religious element while describing the lover or expresses his closeness to lover. Elements discussed in the relationship between lover-Kaaba supported by selected examples from the Divans. such as Necâti and Bâkî's poetry written in rhyme "kıblem" and The Magnificent Sultan Süleyman's poetry written in rhyme "to Kaaba". According to Sufism, focused on divine lover and Kaaba relationship through the manifestation of divine love in heart as a symbol of Kaaba. In Divan poetry, the subject was clarified as connection with concepts like love, lover, beauty, reunion, the place of love.

**Keywords:** Kaaba, The Direction of Kaaba, Divan Poetry, Loved, Lover.

## Giriş

### Kâbe

"İslâm inancına göre yeryüzünde yapılan ilk mâbed, müslümanların kiblesi. Sözlükte "dört köşeli veya küp şeklinde olmak" anlamındaki ka'b (كعب) kökünden gelen ka'be "küp şeklinde nesne" demektir." (Ünal 2001: 15). Kâbe'nin ne zaman yıldığına dair kesin bilgi yoktur. Kur'an-ı Kerimde geçen ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla "Kâbe'nin Hz. İbrâhim'den önce de var olduğu, ancak yıkılıp uzun zaman içinde yerinin kaybolduğu ve İbrahim tarafından bulunarak yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat Hz. İbrâhim'den önce kimin tarafından inşa edildiği hususunda Kur'an'da herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte bazı kaynaklarda ilk yapanların Hz. Âdem yahut oğlu Şît, hatta onlardan daha önce melekler olduğuna dair birçoğu İsrâiliyat kaynaklı, mübalağa ve efsane unsurlarıyla süslü, bir kısmı da sembolik anlamlar taşıyan rivayetler yer almaktadır." (Ünal 2001: 16). Kâbe'yi ziyaret Hz. İbrahim'den başlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Ancak "Mekke'de putperestliğin başlamasıyla müşrikler Kâbe ve çevresine çok sayıda put dikerek burayı puthâneye çevirdiler; ayrıca zaman içerisinde tavafı çıplak yapmaya başladılar. Hz. İbrâhim'in dinine bağlı Hanîfler gibi birçok kişi ise Kâbe'yi putperest anlayışın dışında ziyarete devam etti." (Ünal 2001: 16).

### Hacerülesved

"Kâbe'nin güneydoğu köşesine tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştiren taş. El-Hacerü'l-esved terkibi Arapça'da "siyah taş" anlamına gelir. Yerden 1,5 m. kadar yükseklikte bulunan, yaklaşık 30 cm. çapında ve yumurta biçimindeki bu taşın siyaha yakın koyu kırmızı renkte olması sebebiyle böyle adlandırıldığı anlaşılmaktadır." (Öğüt 1996: 434). Hacerülesved, sembolik bir anlam ifade eder ve bundan dolayı Müslümanlar için ayrı bir öneme sahiptir.

### Sa'y

“Sözlükte “çalışmak; yürüme, koşmak” gibi anlamlara gelen sa’y, fıkıh terimi olarak hac ve umre tavaflarından sonra Safâ tepesinden başlayarak dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safâ ile Merve tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade eder. Gidiş ve gelişlerden her birine şavt, sa’yın yapıldığı yere mes’â denilir. Bu tepeler arasındaki sa’y yerinin uzunluğu 394,5, genişliği 20 metredir.” (Öğüt 2009; 207).

### **Zemzem**

“Kâbe yakınındaki kuyudan çıkan, Müslümanların büyük değer verdiği su. Mescid-i Harâm’da Hacerülesved’in tam karşısında Kâbe’ye 19 m. uzaklıkta yer alır. Suya bu isim “bol ve akıcı olma, Cebrâil’in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, şimşek sesi, nereden geldiği belli olmayan ses” anlamlarındaki zemzem ile (zemzeme, zemmezem, zümmezim, zemmizem) arasında bir ilişki kurularak verilmiştir.” (Küçükaşçı 2013: 243)

Kâbe divan şiirinde hem müstakil eserlerle ele alınıp anlatılmış hem de şiirin klişeleşmiş kavramları arasında yer almıştır. Kâbe’nin anlatıldığı eserlere Kâbenâme adı verilmiştir. Edebiyatımızda Akşehirli Abdurrahman Gubârî’nin, Kâbenâme adlı eseri bu türün güzel bir örneğidir. Bunun yanında Menâsik-i Hac ve Menâzil-i Hac türü eserlerde de Kâbe hakkında bilgi verilmiştir. Abdurrahman Gubârî’nin 700 beyitlik Menâsik-i Hac adlı eseri bu türün bir örneğidir.

Divan şiirinde Kâbe sevgili ile ilişkilendirilerek hac, tavaf, kurban, kıble, secde gibi kavramlar etrafında klişe benzetmelerle ele alınmıştır. Bu kullanım alanı içerisinde sevgilinin bulunduğu yer, sevgilinin eşiği, kapısı Kâbe’ye benzetmiştir. Sevgilinin yeri, eşiği, kapısı Kâbe olunca âşık da kiblesini sevgiliye çevirir ve ona secde eder, onu tavaf eder. Kâbe’ye kavuşmak için hac yolunda pek çok eziyet ve sıkıntılara katlanan hacı gibi âşık da sevgiliye kavuşmak için her türlü eziyete ve sıkıntıya katlanır. Kâbe’nin örtüsü ile sevgilinin saçları arasında ilgi kurulur. Kâbe’nin örtüsü siyahtır, saçlar da siyahtır. Örtü Kâbe’yi sevgilinin saçları da sevgilinin Kâbe’ye benzeyen yüzünü örter. Bütün bu anlatımları, Divan şairlerinin beyitlerinden seçtiğimiz örneklerle somut olarak ele alabiliriz.

### **1.Sevgilinin Mekânı**

Sevgilinin bulunduğu yer, mahalle, eşiği ve kapısı sevgilinin mekânıdır. Sevgilinin mekânı âşık için erişilmesi yüksek bir makamdır. Bu makama layık olmak için âşık her türlü eziyete belaya ve musibete katlanmayı göze alır. Çünkü sevgilinin mekânına ulaştığı zaman derdinin çaresini bulacak olan âşık aynı zamanda âşıklığındaki samimiyeti de ispatlamış olacaktır. Bu mekânlardan birisi de Kâbe’dir. “Sevgilinin eşiği ve kapısı, mahallesindeki özelliklere uygun olarak, son derece önemli erişilmesi zor ve yüksek bir yer olarak tasavvur edilir. Âşığın bütün arzusu o makama ulaşmaktır. Sevilenin ve övülenin kapısı ve eşiği, onun nazarında, terkedilmişlerin ve şikâyetçilerin



sığınağıdır. Kâbe manevi değeri yüksek bir makam ve secdegâhtır.” (Sepetçioğlu 2001: 237).

### 1.1. Eşik

İşigün kible-i cân oldı safâsın görüp

Ka'be'ye her ki heves eyleye dîvâne ola (Ahmedî, G. 17/2)

Sevgilinin eşiği aşığın gönlünün kiblesidir. Gönül kibleye yönelince Safa'yı görüyor. Sevgilinin eşiği Kâbe olunca âşık Kâbe'ye ulaşma isteğiyle deli divane olur. Safa tevriyeli kullanılmış. İkinci anlamıyla, sevgilinin eşiği etrafındaki zevk, sefa ve eğlenceyi gören âşık, sevgiliye ulaşma hevesiyle divane olmaktadır.

İşigündür Ahmedînün Ka'besi vü Kiblesi

Dahi yana yohdur anun kasd u niyyeti (Ahmedî, G. 630/7)

Aşığın Kâbe'si ve kiblesi sevgilinin eşiğidir. Böyle olunca aşığın kastı ve niyeti sevgiliye yönelmek olacaktır. Müslüman nasıl ki namazda Kâbe'ye dönüp gözünü kibleden ayırmazsa âşık da yönünü sevgiliye dönüp sevgiliden başkasını görmeyecektir. Aşığın niyeti ve amacı sevgili olacaktır.

Ol Ka'be-i cân dur bu cihânda işigün kim

Cânına gerek kible ide râh-rev anı (Ahmedî, G. 684/3)

Bu dünyada âşığın gönlünün Kâbe'si sevgilinin eşiği olduğu için, âşık gönlüne sevgilinin eşiğini kible edinir böylece yönünü yolunu ona çevirir.

Segrir gözi hayr ola yine kible-nümânun

Göre gibi eşigini ol Ka'be-i cânun (Vusulî, G. 107/1)

Segirmek, gözün sağa sola veya aşağıya yukarıya doğru oynamasıdır. Kiblenüma kibleyi göstermek için sağa sola doğru bir arayış içine girer ve yönü bulunca sabitlenir. Sevgilinin eşiği gönlün Kâbe'sidir. Aşık gönlün Kâbe'sini yani sevgilinin eşiğini görmüş

gibi bir durumda gözünü sağa sola kaydırmaktadır. Göz kıblenümaya, sevgilinin eşiği Kâbe'ye benzetilmiştir.

Sa'y ile Merve hakı n'ola tavâf eyler isem

Eşigün kıblesidür Ka'be-i 'ulyâ güzelüm (Ahî, G. 3/6)

Hacda safa ile Merve arasında yedi defa gidip gelmeye sa'y denir. Kâbe'ye gidenler bu ibadeti gerçekleştirirler. Sevgilinin eşiği yüce Kâbe gibi kible olunca âşığın sevgilinin eşiğini tavaf etmesinde artık şaşılacak bir durum olmayacaktır.

Eşigün Ka'besinde eşk-i çeşmümden haber sordum

Gören dedi anun'çün zemzemün gûyâ ki 'aynıdu (Vusulî, G. 66/3)

Zemzem Kâbe yakınlarında çıkan değerli bir sudur. Sevgilinin eşiği Kâbe olunca âşığın gözyaşı da zemzem olmaktadır. Âşık sevgilinin eşiğinde sevgiliye olan aşkından dolayı gözyaşı dökmektedir. Âşık gözyaşının ne durumda olduğunu haber almak için birilerine soru sorunca "sanki zemzem gibiydi" cevabını alır.

Harem-i vuslatuna izn-i şerif olmayıcak

İşigün Ka'besine Bâkî-i bî-dil varamaz (Bâkî, G. 235/3)

"Mekke ve Medine şehirleriyle çevrelerindeki belirli bölgeler için kullanılan terim. Sözlükte "yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz" manasına gelen harem kelimesi haram ile eş anlamlıdır. Terim olarak Mekke ve Medine'nin, sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılır. Mekke'ye el-Beledü'l-harâm denildiği gibi Kâbe el-Beytü'l-harâm, çevresindeki mescid de el-Mescidü'l-harâm diye anılmaktadır." (Öğüt 1997: 127). Ayrıca harem "Saray ve konaklarda kadınlara ayrılan bölüm" (TDK Sözlüğü) anlamına da gelir.

Beyitte harem ve şerif kelimeleri kullanılarak Harem-i Şerif'e gönderme yapılmış. Kâbe Harem-i şerif olarak da isimlendirilir. Haram bölge olması dolayısıyla buraya girebilmek için Müslüman olmak şarttır. Şair sevgilinin korunan bölgesine ulaşabilmek için onun iznine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü şair gönlünü sevgiliye kaptırmıştır, sevgilinin eşiğinin Kâbe'sine varabilmesi yine sevgilinin iznine bağlıdır.

Görmez işığı Ka'besin ol kible-i cânun  
 Çöp düşdi meger kim gözine kible-nümânun (Bâkî, G. 278/1)

Kibleyi gösteren kible-nümadır. Pusula, bozulunca kibleyi gösteremez. Aşığın gönlünün kiblesi sevgilinin eşiğidir. Göz kible-nümaya benzetilmiş. Göze çöp düşünce âşık sevgilinin eşiğini bulamıyor.

## 1.2. Kapı

*“Sevgilinin kapı veya eşiğinin yücelmesine matuf olan bütün unsurlarla, kurulan münasebetlerin temelinin, yönelme teveccüh etme hali olduğu ilk bakışta anlaşılır. Müslüman nasıl Kâbe'ye yönelirse, âşık veya gönli de bu eşik veya kapıya yönelir.*

*Ka'be kapısına meyl ider kible-nüması gönlümün  
 Merve hakı için andadur cümle sefâsı gönlümün*

*Ka'be kapun safasına lebbeyk uranlarun  
 Beytü'l-harama sa'yi var ise haram ola*

*Kâbe'ye, gayrimüslim yaklaşamaz ve onun kapısına yabancılar bekçi yapılmaz. Böylece, bir gayrimüslim olan rakip, âşık tarafından sevgilinin kapısına yaklaştırılmaz ve âşık kendisinden başkasını oraya bekçi olarak layık görmez. ” (Tolasa, 2001: 294)*

Âşık, sevgilinin kapısına ihtiyaç duymakta ve o kapıyı kible edinmekte ona yüz sürmektedir. Bunun için sevgiliye kavuşmayı ummaktadır. Bazen durum, *Sevgilinin kapısı Kâbe olduğu için ay ve gün de gece gündüz döne döne o kapıyı tavaf eylemektedir,* şeklinde güzel nedene bağlanarak anlatılır. Âşık için vazgeçilmez olan sevgilinin kapısıdır. O kapıya varmak için âşık hiç durmadan sa'y yapar.

Kapunı kible-i erbâb'ı hâcât eyledi Bârî  
 Ana yüz uranun kim dir du'âsı müstecâb olmaz (Necati Beg, G. 243/6)

Ka'be olmasa kapun ay ile gün leyl ü nehâr

Eylemezlerdi tavâf ol güzeri döne döne Necati Beg, G. 472/5

Sa'yüm oldur Ka'be-i kûyun tavâf

Eyleyem kapuna vardur ihtiyâc (Muhibbî, G. 290/3)

### 1.3. Kûy

Kûy sevgilinin bulunduğu yerdir. Bu yer âşık için çok önemli ve kutsaldır. Âşık kendine özgü yalvarma ve yakarmayla sevgilinin bulunduğu yere ulaşmak ister. Kûy farklı anlam ilgileriyle beyitlerde yer alır.

#### a) Secde ve tavaf edilen yer

“Kâbe bir sığınak, bir melce ve aynı zamanda secde mahallidir. Sevgilinin mahallesi de aşağıda beyitte görüldüğü gibi âşık için aynı şey olmaktadır.

Hârîm-i Ka'be-i kuyun yiter penâh bana

Haram ola dahî bir gayri secdegâh bana” (Tolasa, 2001: 292)

Sevgilinin mahallesinin Kâbe'si âşıkların kiblesidir. Bundan dolayı gönü hasta âşıkların sevgilinin bulunduğu yerden başka secde edecekleri yer yoktur. Gönül sevgilinin bulunduğu yeri kible edinmiştir. Başka bir yöne yönelmesi mümkün değildir. Çünkü âşığın oraya secde etmişliği vardır. Sanki Kâbe'nin her tarafına saf saf dizilmiş insanlar gibi sevgilinin bulunduğu yere de âşıklar dizilmiştir. Âşık sevgilinin bulunduğu yeri tavaf eylemeye başlar, Kâbe kıymetli olduğu için tavafta Kâbe'ye yüz sürülür, âşık da sevgilinin mahalline yüz sürme niyetindedir. Âşık sevgilinin kâbesini tavaf etmek için can atar, ömrünü verir onu hiçbir şeye değişmez. Hacı için Kâbe varsa âşık için de sevgilinin bulunduğu yer vardır. Sevgilinin bulunduğu yer âşığın kâbesidir. Hacıların amacı Kâbe'yi tavaf ederek günahlardan arınıp cennete varmaktır. Âşığın amacı ise sevgilinin bulunduğu yerde dolaşarak onun yüzünü görebilmektir. Böylece sevgilinin yüzü âşığın cenneti olur. Âşık sevgilinin etrafında döne döne ona bağlılığını, tutkunluğunu ve isteklerini sunmak ister.

Kâ'be kûyun nigâra kible-i 'uşşâkdur

'Âşık-ı dil hasteye yok andan artuk secde-gâh (Muhibbî, G. 2333/2)

Deyüldür gayre dil mâyil yöneldüm kibledür kuyun

Bî-hakkın Ka'be-i 'ulyâ dimen gayre sücûdum var (Muhibbî, G. 368/3)

Kûyun etrâfına 'uşşâk dizilmiş gûyâ

Harem-i Ka'bede her cânibe erkân saf saf (Bâkî, 229/8)

Ser-i kûyını tavaf eyle Muhibbî yürü var

Yüz sürerler çün bilürsin harem-i muhtereme (Muhibbî, G. 2518/5)

Bir kez tavâfın itmegi bin 'ömre virmezsin

Ey hâcî sana Ka'be bana kûy-i dil-rübâ (Bâkî, G. 10/3)

Hâcınun maksûdı Ka'be bana kûyundur garaz

Fikri cennet zâhidün uşşâka rûyundur garaz (Şeyhülislam Yahya, G. 167/1)

Ka'betü'l-uşşâk kûyına irişdürse Hudâ

Döne döne eylesem ol şâha arz-ı iştiyâk (Şeyhülislam Yahya, G. 173/2)

#### **b) Gönlün tatmin olduğu yer**

Âşığın gönlü sevgilinin hasretiyle yanıp tutuşmaktadır. Gönlün tatmin olması sevgiliye yakın olmak onun bulunduğu yere varmak, bulunduğu yerde vakit geçirmekle gerçekleşir. Bundan dolayı âşık sevgilinin mahallesinde gönlünü eğlendirmek ister. Onun gönlünün sefası ne mescittedir ne de meyhanede. Onun için tek sefa yeri vardır orası da âşığın kâbesi olan sevgilinin mahallesidir. Safa kelimesi tevriyeli kullanılarak hem Kâbe'de sa'y yapma hatırlatılmış olur hem de âşığın sevgilinin mahallinde sürekli dolaşmasına vurgu yapılarak âşığın gönlünün bundan zevk aldığı, eğlendiği ve tatmin olduğu belirtilir.

Ka'be-i kûyundadır ancak safâsı cânımın

Gönlüm eğlenmez ne mescidde ne hod meyhânede (Usûlî G. 125/2)

Gönlüme râhında gam yemek gıdâ-yı rûhdur

Ka'be-yi kuyunda cân vermek sefadır sevdiğim (Usûlî G. 86/3)

Bâkiyâ ister isen kalbe safâ virmek eger

Ka'be-i kûyına var döne döne eyle tavâf (Bâkî, G. 231/5)

### c) Âşğın kurban olduğu yer

*“Kâbe sevgilinin mahallesi olarak düşünöldüğünden kurban da aşğın kendisi gönöl veya canı olur. Sevgilinin kâbesinde âşık kendini kurban edince başından olur ama yeniden can bulur. Çünkü asıl amaç sevgili yoluna kurban olabilmektir. Kurban olabilmek için âşıklar birbirleriyle yarışrlar. Bunu candan ve gönölden isteyerek yaparlar. Sevgilinin öldürücü bakışlarından dolayı âşık helak olunca bunu sevgilinin kâbesinde kurban olmak şeklinde değerlendirir. Sevgilinin yüzü için Kurban bayramında sevgilinin kâbesinde âşıklar kurban olmak için can atarlar. Bazen de âşık Kâbe, Merve, Safâ aşkına sevgilinin kâbesinde kurban olmak ister.*

*Ka'be-i kuyunda her kim dilberün kurbân olur*

*Gerçi bir serden geçer ammâ serâser cân olur” (Kurnaz 1996: 88)*

Ka'bedür kûyı huccâcdur 'âşıkları

Her birinin kasdı budur kim ola kurbân dost (Muhibbî, G 187/4)

Ka'be kûyına Muhibbî ger vara 'âşıkları

Biri birinden iverler kim ola kurbân ana (Muhibbî, G 28/5)

Bu Muhibbî ârzü-yı Ka'be-i kûyın kılır

İdiserdür cân u dilden kendüzin kurbân dost (Muhibbî, G. 243/5)

Ehl-i 'ışkun eylesün cellâd-ı çeşmün ko helâk

Ka'bedür kûyun kamû anları kurban oldı tut (Muhibbî, G. 213/4)

Ka'bedür kûy-ı nigârün kendü canlar cânıdur

Kapusında kırdığı ‘âşıkları kurbânıdır (Muhibbî, G. 371/1)

‘Îd-i edhâdur cemâlün bir nice ‘âşıkları

Ka‘be-i kâyunda kurbân eylemezsen işte ben (Necati Beg, G. 408/3)

İrişsün Ka‘be-i kây-ı rızâna tek dil-i Bâkî

Harîm-i hürmetün kurbında kurbân ile irzâdur (Bâkî, G. 65/5)

#### d) Âşığın gözyaşı döktüğü yer

*“Ey Ka‘be-i kâyı kible-i ehl-i niyâz*

*Giryeyle tutup ebr gibi râh-ı durâz*

*Emvâc-ı sirişk üzre revân oldum tâ*

*Reşk eyleyeler şütür-süvârân-ı Hicâz (Fehim-i Kadim, R.21)*

*“Ey diyarının Ka‘besi, yalvarma ehlinin kiblesi olan! Gözyaşıyla bulut gibi upuzun bir yol tutup Hicaz’ın binicilerini kışkandırıcaya kadar gözyaşımın dalgaları üzerinden aktım.” (Üzgör, 1991: 693)*

Âşık sevgilinin kâbesi içindeki Merve hakkı için sevgilinin dudağı arzuladığından dolayı aynen zenzem gibi gözyaşı akıtır. Sevgilinin yere Kâbe olunca âşığın gözyaşı da zenzem olur. Âşık sevgilinin kâbesine ulaşabilmek varabilmek için ah vah ederek gözyaşı döker bu gözyaşları Kâbe’deki zenzeme benzetilir.

Harîm-i Ka‘be-i kâyunda kiblem Merve hakkıyçün

Lebün şevkiyle akar eşk-i çeşmüm ‘ayn-ı Zenzemdür (Bursalı Rahmi, G. 51,6)

Gözlerüm yaşını zenzem gibi giryân eyler

Kâ‘be-i kuy-ı meger ‘âşıkı kurban eyler (Muhibbî, G. 489/1)

Ser-i kâyun olaldan bana Kâ‘be

Gözümün yaşı anda zezem olmuş (Muhibbî, G. 1243/2)

Kâ'be-i valsın anup her gice âh ü vah kıl

Ağla yaşlar dök gözün yaş ile dönsün zezeme (Muhibbî, G. 2525/4)

#### e) Âşığın ulaşması gereken yer

Âşık sevgilinin bulunduğu yere ulaşmak için can atar. Âşığın bütün çabası, isteği sevgilinin bulunduğu yere ulaşmak veya o yolda ölmektir. Hatta bazen ölmek de yetmez. Âşık vücudunun toprağını sabah rüzgârıyla sevgilinin bulunduğu yeri tavaf etmesi için gönderir. Sevgilinin bulunduğu yer Kâbe olunca âşığın menzili de o Kâbe'ye varmak olur. Âşık ölü ya da diri orada ikamet etmek ister.

Ey kâş tavg-ı Ka'be-i kûy-ı nigâr için

Hem-râh olaydı hâk-i vücûdum sabâyıla (Bâkî, G. 565/2)

Gün Ka'be kûyî yârün oldu Muhibbî menzil

Geh zinde gâh mürde kıl anda sen ikâmet (Muhibbî, G. 191/5)

#### f) Âşığın gönlünün gösterdiği yer

Kıbleyi bulmak için kıblenüma yani pusula kullanılır. Sevgilinin yeri Kâbe olunca âşık kıbleyi bulmak ve oraya yönelmek için heyecanlanır. Bu heyecan gönüldedir ve gönül heyecandan titrer. Gönlün bu titremesi kıbleyi gösteren kıblenümaya benzetilir. Âşığın gönlünün sevgilinin yerini bulması için heyecan duyması ve titremesi gerektiği üzerinde durulur.

Dil-i tapîde bulur semt-i Ka'be -i kûyın

Misâl-i kible-nümâ Es'ad istidâre ile (Şeyhülislam Esad, G.180/5)

Olunca mazhar-ı temkîn semt-i Ka'be-i kuyun

Dil-i kible-nümâ-yı muztarib-etvârı ditretüdüm (Kâmî, 139/3)



### g) Sevgilinin Müslüman gibi davranması gerektiği yer

Sevgilinin saçları siyahtır. Siyah saçlar alınına sarkıtılırsa bu küfrün bir işareti olur. Haç şeklinde sevgilinin saçlarının görünmesi, sevgilinin bulunduğu yerin Kâbe olması nedeniyle uygun değildir. Âşık sevgiliyi bu yönüyle eleştirir. Böylece sevgilinin saçlarını yüzünden çekmesini ister. Amacı sevgilinin yüzünü gözünü görmektir. Saçlar yüzü kapatmıştır bu ise aşığı rahatsız etmektedir.

Küfr zülfünü gider kâfırlık itme gözün aç

Ka`bedür kûyun revâmıdır tura üstünde haç (Muhibbî, G.285/1)

### 1.4.Tarîk, Menzil, Yol

Sevgiliye kavuşma kâbesinin yolları dikenlidir. Âşık sevgiliye kavuşma yolunda bütün bu engellerden geçmek zorundadır. Çünkü âşık Kâbe'ye kavuşma zevkini yaşamak istiyorsa Safa ile Merve arasında sa'y yapan hacılar gibi bu yolda sevgilinin bulunduğu yerde sa'y yapmalıdır. Kâbe yolu muhabbet yoludur. Aşk yolunda olan kişi maksadına ulaşmak için bu yoldan ayrılmamalıdır. Her eziyete katlanmalıdır. Kâbe'ye ulaşma vadişi sitem vadişidir. Elbette ki bu vadiye düşen bu yolculuktaki sitemlere katlanacaktır. Eğer âşık bu yolda ilerleyemezse sevgilinin parlak yüzünün ışığı âşığa yol gösterir. Âşığın gönlünde sevgiliye giden bir gizli yol vardır ki bu yol sevgilinin bulunduğu ümit kâbesinin içine çıkar.

Mugaylân-ı belâ tutmuş tarîk-i Ka`be-i vaslun

Efendi ben o râh-ı pür-has u hâşâkden geçdüm (Bâkî, G. 316/5)

Bâkî safâ-yı Ka`be-i vuslat murâd ise

Sa'y it hemîşe sa'y iden irdi menâzile (Bâkî, G. 477/5)

Irgüren Ka`be-i maksûda mahabbet yoludur

Ben reh-i aşkı koyan sâlike gümrâh derin (Şeyhülislam Yahya, G. 275/4)

Ka`be-i vasl isteyen elbette ugrar cevrüne

Ol tarîkün vâdi-i nârı sitem vâdisidür (Şeyhülislam Yahya, G. 112/3)

İrişür Ka`be-i maksûda kalmaz râh-ı mihnetde  
 Ana kim pertev-i nûr-ı cemâlün reh-nümûn oldu (Şeyhülislam Yahya, G. 392/4)

Harem-i Ka`be-i ümîde çıkar  
 Gizlü bir reh-güzâr var dilde (Cevrî, G. 220/6)

### 1.5. Tavaf

Sevgilinin övülen kâbesini tavaf etme aşığın hiç bitmeyen arzusudur. Âşığın iki dünyada da istediği sevgilinin kâbesini tavaf etmektir. Âşıklar ihramlarını giyerek sevgilinin kâbesini hem tavaf ederler hem de onun için kurban olmaya hazırdırlar. Müslüman için hacca gidip Kâbe'yi tavaf etmek nasıl farz ise âşık için sevgilinin kâbesini tavaf etmek de aynı şekilde farzdır. Bazen de sevgilinin yüzü Kâbe'ye benzetilir. Allah'ın kulları, Kâbe'nin etrafında saf tutup tavaf eder iken âşık da sevgilinin yüzünün kâbesine saf tutup tavafta bulunur.

Ka`be-i medhün tavâf itdi yine itmek diler  
 Hâmeye min ba`d Abbâsî imâme yaraşur (Şeyhülislam Yahya, G. 131/4)

Tavâf itmek dilerler Ka`be kuyun  
 Dü-âlemde budur 'uşşâka maksûd (Muhibbî, G. 318/2)

Giyip ihrâmı 'âşıklar gelür her biri kurbana  
 Tavaf itmek diler kûyun harîm-i muhteremden yeg (Muhibbî, G. 1496/3)

Ka`bedür kûyî Muhibbî eyledün çünkü tavaf  
 Hacı oldun farzdur canını kurban eylemek (Muhibbî, G. 1608/5)

Tavâf-ı Ka`be-i kûyun müyesser kıldı Kânîye  
 Hele ölmezden evvel Hazret-i Allâh tuydun mı (Kânî, G. 194/12)

Yolın ya tavâfin şerefin Ka‘be-i vasluğ  
Neyler harem-i beyti ya hannâneyi nitsün (Hakîkî, G. 486/5)

‘Işk eri dil-ber cemâl-i Ka‘besin ider tavaf  
Anda ki ‘ubbâd dutar bil mesâcidde sufûf (Hakîkî, G. 291/5)

Kûyunı Ka‘be gibi kıble idindi Kânî  
Semtüne varmak olursa o ser-i gû götürür (Kânî, G. 55/14)

### 1.6. Vasl, vuslat

Aşğın sevgilinin kâbesine kavuşma isteği öyle yakıcıdır ki o bundan dolayı zenzem gibi gözyaşı akıtır. Âşık sevgilinin kâbesinin içine girmek ister. Öyle ki oradan hiç çıkmak istemez. Teni yaralanıncaya kadar seccade üzerinde sersem bir şekilde kalmak ister. Bu uğurda yok olma gününün zevkine sonunda ulaşır.

Şol Ka‘be-i vasluğ iştiyakı  
Akıtduğı yaş için çü zenzem (Hakîkî, G. 385/19)

Girsem harem-i Ka‘be-i vasla yatadüşsem  
Seccâde-i pür-dâg-ı teni sersem içinde (Kânî, G. 160/14)

Safâ-yı rûz-ı mahvı ‘âkıbet takdîre sa‘y eyler  
Harîm-i Ka‘be-i vuslatda reh-cây-ı safâ umma (Kânî, G. 166/6)

## 2. Sevgilinin Yüzü

### 2.1. Secde Edilen Yer

Sevgilinin yüzü niyaz edilecek kabe olunca aşık orayı kıble edinir ve artık o yöne doğru namaz kılar. Sevgilinin yüzü kabe olunca kaşı da mihrap olur. Sevgilinin yüzünün kabesinin örtüsü de saçlarıdır. Sevgilinin saçları yüzünü kapatınca bu durum haç işaretine benzetilir. Yüzü kabe saçları haç işaretini olduğunda bu defa küfür ve din ehli onun ayağına

kapanır secde ederler. Bazen de sevgilinin yüzü kabe, perçemi kabenin örtüsü ve yüzündeki ben de Hacerülesved olur.

Sinün yüzün olalı bana Ka'be-i niyâz  
Hâşâ ki dahı kibleye itmiş olam namâz (Ahmedî, G. 283/1)

Yüzüne secde ide niyâz-ıla Ahmedî  
Mihrâbı kaşunun ana ger kible-gâh ola (Ahmedî, G. 41/7)

Sücûd iderdi ayagına küfr ü dîn ehli  
Yüzini Ka'be vü zülfin salıbe benzettüm (Şeyhi, G. 114/3)

Kısve-i Ka'be-i cebhen ki siyeh perçem olur  
Hâl zâhir Hacerü'l-esved ü leb zemzem olur (Kâmî, G. 77/1)

## 2.2. Kible Olarak Görülen Yer

Âşık, gözleri sevgilinin yüzünü kible edince bundan ne kadar zevk aldığını anlatamaz. Sevgilinin dudağı âşık için can verici bir kibledir. Bunun aşığa verdiği sevinci ne hac ne de Kâbe verebilir. Âşık için safaya erme yolu aşk yoludur. Sevgilinin kaşı mihrap yüzü kible olunca Kâbe onun eşiği olur. Geriye namaz için ezan ve kamet kalır.

Kible eyledi gözlerüm yüzünü  
Gör kim arada ne hoş safâdur (Ahmedî, G. 205/6)

Lebün çü kible-i cândur bana ne Ka'be vü Hac  
Safâya irmege 'ışkun yolu-durur menhec (Ahmedî, G. 101/1)

Mihrâb itmişem kaşunu kible yüzünü  
Kim cân u 'akl Ka'besi bu âsitânedür (Ahmedî, G. 220/3)

Kıble-durur cemâlün ü Ka'bedür işigün  
Yüz sürmeyen bu Ka'beye ehl-i safâ degül (Ahmedî, G. 383/2)

Seni sevene yüzün kıbledür kaşun mihrab  
Namâz-ıçun nirede kim ezân u kamet ola (Ahmedî, G. 23/5)

Âşıklara güzellerin yüzü kıbledir. Sevgili her nerede görünürse orası da Kâbe olur. Kapısına secde edilerek sevgiliye görünmesi için çağrıda bulunulur. Sevgilinin kaşları mihrabına secde edilir. Sevgilinin yüzünün kâbesi karşısında aşk tekbirinin sesi yöyle bir yankılanır ki tüm dünyada işitilir. Böylece âşğın namazı, niyazı, secdesi tüm yönelişi sevgiliye dönüktür.

Kıbledür 'uşşâka ol vech-i hasen  
Ka'bedür her kıanda göründünse sen Necati Beg, G. 413/1

Kıble hakkı Ka'be yüzündür murâd  
Ey kıapusı secde-ğâhum gel berü Necati Beg, G. 437/2

Ka'be hakkı 'Avnî baş egmez nemâza yüz yumaz  
Kaşların mihrâbına secde yeter kıblem bana (Avnî, G. 2/7)

Kıble-i ikbâl-i 'âlemdür cemâlün Ka'besi  
Tâ irişdi 'âleme âvâze-i tekbîr-i 'aşk (Bâkî, G. 235/3)

Kıblem çü cemâlün saña yüz tutdum efendi  
Kıancaru dönem dağı kimüm var menüm iy dost (Hakîkî, G. 81/6)

Cânına kıble kimün olursa cemâl-i yâr

Olur şühüd-ı zâtı salâtı vü mi'râc (Hakîkî, G. 97/6)

Semt-i kûyun kıblegâh oldıysa âfâkîlere

Ebruvânun kaldı mihrâb olmağa bâkîlere (Kâmî, G. 188/1)

### 2.3. Kâbe Olarak Görülen Yer

Sevgilinin yüzü Kâbe'dir, bu nedenle sevgilinin yüzünün verdiği zevki ne Safa ne Merve ne de Zemzem verebilir. Kâbe'de kurban kesilir. Âşık kendini sevgiliye kurban eder kanı ona helaldir. Kâbe üzerinde örtü varken Kâbe'nin güzelliği, sevgilinin yüzünü ise saçlar kaplamışken sevgilinin güzelliği görünmez.

Ka'be yüzünde benlerini kılmayınca yâd

Virmez safâ şu Merve vü Zemzem didükleri (Şeyhi, G. 181/5)

Ka'bede qurbân gibi ben qanımı itdüm hâlâl

Ol hârîm'i vaşlını bana hârâm itmiş yine (Necâtî, G. 556/3)

Kıldı cemâl-ı Ka'besini kıble cânuqa

Oldı imâm-ı şem'-ı dili cem'-ı mürselîn (Hakîkî, G. 435/3)

Görmeye cemâl-i Ka'besin göz

Kanlı başı olmayınca zemzem (Hakîkî, G. 384/23)

Merve hakkı sa'y ile ger Ka'be kûyunı tavaf

Eylesem can ile dil anadan olurdu pür-safâ (Muhibbî, G. 26/6)

Zülfünü ref' eyle göster gül cemâlün Ka'besin

Niceye dek ânı mestûr ide ol müşkîn-nikâb (Muhibbî, G. 113/4)

### 3. Sevgilinin Örtüsü

Sevgilinin yüzünü kapatan onun siyah saçlarıdır. Kâbe'nin örtüsüne yüz sürülür ve öpülür âşık da sevgilinin saçlarına tevazü ile eğilip yüz sürmek ve öpmek ister. Aşığın gönlü sevgilinin saçlarındaki her bir tele ayrı ayrı bağlıdır. Ancak sevgiliden âşığın gönlünü helek etmemesi istenir. Çünkü gönül Kâbe'dir ve Kâbe'ye karşı kılıç sallanmaz.

Ka 'be-i 'ulyâ yüzidir örtüsü zülf-i siyâh  
Ey Muhibbî perde keşf it ruh-ı rahşânın öp (Muhibbî, G. 146/5)

Kûyında gönül dâmen-i dil-dâre sarıldı  
Hâcî gibi kim Ka'bede estâre sarıldı (Bâkî, G. 435/1)

Dökülse rûyına estâr-ı Ka'be zann iderüz  
Tevâzu'yile o zülf-i dü-tâya yüz sürerüz (Şeyhülislam Yahya, G. 136/4)

Gûş eyledikte nâmının İbrâhim olduğun  
Pûşide kıldı ka'be-i uşşâkı zülf ü hat (Nedim, G. 55/15)

İtme zülfünde olan dilleri gamzenle helâk  
Sâkinân-ı harem-i Ka'be'ye şemşîr olmaz (Kâmî, G. 83/7)

Beyt-i ma'mûre siyeh nûr oldu şimdi Kâmiyâ  
Reh-revân-ı Ka'be'yi hacı-peşimân itdi hat (Kâmî, G. 112/5)

Ebruvân üzre görinsün ko siyeh perçemler  
Ka'be pûşidesidür zîveri mihrâblarun (Kâmî, G. 127/2)

Sevgili, tüm dünyanın secde ettiği yer olunca âşık sevgiliyi hicap edip açılmaması konusunda uyarır.

Açılma ey şanem ki cihân secde-gâhıdır  
Ka'be hemîşe olduğı için hicâb ile (Necati Beg G. 510/5)

### **Kâbe ve Gönül İlişkisi**

Gönül Kâbe'ye benzetilir. Gönül Kâbe olunca Kâbe ile ilgili anlam unsurları gönle taşınmış olur. Sevgili âşığın gönlünü eğer yıktıysa yeniden yapar. Çünkü İbrahim de Kâbe'yi yeniden yapmıştır. Allah katında yıkılan gönlü yapmak, Kâbe'yi yapmaktan daha uygun olarak görülür. Eğer gönül yıkılmışsa Kâbe'yi tavaf etmenin bir anlamı kalmaz.

Yıkılmış idin gönlümü yaptın yine rahm eyledin  
Eh Halîlim Hak bilir bir ka'be bünyâd eyledin (Usûlî, G.68/2)

Gönlümü yıkdun bu gün yapsan n'ola kim bir zamân  
Yıkdı bir şeh Ka'beyi tekrâr bünyâd eyledi (Ahî, G.123/4)

Hâne-i kalbüm eylesün termîm  
Ka'be yapmak dilerse İbrâhîm (Bâkî, 342/1)

Hak katında bir gönül yapmak revâdur Ka'beden  
Dostum dil yap tavâf-ı Ka'be kılma itme hâc (Muhibbî, G 286/3)

Gönül kâbesinde âşıkları görmek isteyen oraya sefer etmelidir. Gönül gamsız olmaz. Ancak o gamın giderilmesi gerekir. Çünkü Kâbe'de yılda bir kez süpürülür.

Ger gönül Ka'besine tâ ki Safâ kesb idesin  
Görmek istersen eger tayife-i 'uşşâkı (Muhibbî, G.2696/3)

Dil gerd-i gamsız olma revâ mı ki Ka'benin  
Ey hâce yılda bir süpürürler gubârını (Nedim, 164/2)



Gönül Allah'tan başka her türlü bağdan ve istekten kendini arındırmalıdır. Çünkü Kâbe, putlardan temizlenmiştir. O halde gönül de her türlü kötülükten temizlenmelidir.

Gönlünde senün gayr u sivâ sûreti neyler

Lâyık mı bu kim Ka'beye büt-hâne disünler (Şeyhülislam Yahya, 92/4)

'Azm-i harem-i Ka'be-i cân it teni boş ko

Tecrîd ise maksad eger ihrâma tuyurma (Kânî, 181/3)

### **Kıblem ve Kâbe Redifli Gazeller**

#### **Necâfî'nin Kıblem Redifli Gazeli**

İşigünden yüzüm dönerse dönsün bir yana kıblem

Çapuna doğru geldüm ben senün a Ka'bem a kıblem

*Kıblem, eşiğinden başka bir yana yüzüm dönerse dönsün, ben senin kapına doğru geldim, a kâbem, a kıblem.*

Çoyub Ka'be çapun hâşâ dil itmez çayrıya secde

Olubdur gerçi her yirde namâz itmez revâ kıblem

*Gönül senin Kâbe kapını koyup haşa başkasına secde etmez. Gerçi her yerde namaz olur ama kible (tektir) uygun olmaz.*

Senün paşmağun irdüğü yire irmez benüm başum

Ço bârî ideyin secde ıraçlardan sana kıblem

*Senin ayakkabının ulaştığı yere benim başım ulaşamaz. Kıblem, bari uzaklardan sana secde edeyim.*

İki çeşme şu iletmek gibidür Ka'be şehrine

Çapunda bir kez anılsa yaşumdan mâ-cerâ kıblem

*Kıblem, kapında bir kez anılsa iki gözüm yaşından ortaya çıkan serüven Kâbe şehrine iki çeşme su iletmek gibi olur.*

‘Aceb midür dolanursa cemâlün çevresin zülfün

Ṭavâf-ı Ka‘be idermiş işitdik ejdehâ kıblem

*Saçların yüzünün çevresini dolanırsa buna şaşılır mı? Kıblem, ejderhanın Kâbe’yi tavaf ettiğini işittik.*

Ḥarîm-i Ka‘benün el-ḥaḳ Şafânun adı var ancak

Cemâlün Ka‘besine bak nice virür şafâ kıblem

*Kabenin hareminded Safa’nın adı var ancak Kıblem, yüzünün kabesinde bak pek çok safâ var.*

Şikâyet eylemiş diyu yeter öldür Necâtîyi

Ana itdüklürün sen de nola bir kez an a kıblem (Necâtî, G.348)

*Necâtî’yi şikâyet ettiği için yeter, öldür, A kıblem, Ona ettiklerini sen de ne olur bir kez an.*

#### **Necâtî’nin Ka‘beye Redifli Gazeli**

Benedürken yâr işigin ehl-i diller Ka‘beye

Başlamamış idi İbrâhîm-i Āzer Ka‘beye

*Gönül ehli olan âşıklar sevgili eşiğini Kâbe’ye benzetirken, Azer oğlu İbrahim Kâbe’yi yapmaya başlamamıştı.*

İşigüne ko doyunca süreyin yüzüm gözüm

Çok sürülür çün bilürsen sîm ile zer Ka‘beye

*Beni bırak eşiğine doyunca kadar yüzümü gözümü süreyim. Çünkü bilirsin ki Kâbe’ye gümüş ve altın çok sürülür.*

Ṭaş işigin secde gâh idinmez isem dōstun

Ṭaş atanlardan olayın ey birâder Ka‘beye

*Sevgilinin taş eşiğini secde yeri edinmezsem, Ey kardeş, Kâbe’ye taş atanlardan olayım.*

Sen bana gelmek ba‘îd ü ben sana varmak muḥâl

Kim hümâ inmez yire ḳonmaz kebüter Ka‘beye

*Senin bana gelmen mümkün değil, benim sana varmam imkânsız, Çünkü Hüma kuşu yere inmez, güvercin Kâbe'ye konmaz.*

Kıble iken dōstum her-cāyī olmağın güneş

Dōndürübdür secde-gāhını Peyember Ka'beye

*Dostum, güneş için her yer kıble iken Peygamber secde yerini Kâbe'ye dōndürmüştür.*

Küyuna meyl eylerem ğamdan hālāş olmağ için

Bellüdüür āzād olur varınca çāker Ka'beye

*Ğamdan kurtulmak için sevgilinin bulunduğu yere yönelirim, kulun Kâbe'ye varınca azat olacağı bilinmektedir.*

Küyuna gelmek ile 'āşık dirilmesün rakīb

Hācī olmaz bellüdüür varmağ ile hār Ka'beye

*Rakīb senin bulunduğın yere gelmekle āşık olamaz. Eşek Kâbe'ye varsa bile hacı olamayacağını herkes bilir.*

Sen yanundan sürdüğünce ben işigün gözlerem

Kim gider 'ādetdürür ma'zül olanlar Ka'beye

*Sen yanından beni kovdukça ben eşigün gözlemekteyim, çünkü azledilmiş olanların Kâbe'ye gitmesi adettendir.*

Ey cemālünden mu'anber kākülün terci'-i bend

Kim anı da'vā ile şā'irler aşar Ka'beye

*Şāirler, iddialı bir şekilde Kâbe'ye şiirlerini astıkları için ey yüzün üzerine kokulu saçlarıyla terci-i bend, asan sevgili!*

Halkı kapun itdüğü için miħnet odından hālāş

Kim görürse dir ki yārab nice benzer Ka'beye

*Kapın halkı miħnet ateşinden kurtardığı için kim görse "Yā Rab ne kadar Kâbe'ye benziyor" der.*

Yıkmağ ister dōstum düşman Necātī gönlünü

Ğoma kim kaşd eyledi göz göre kāfer Ka'beye (Necātī, G.456)

*Dostum, düşman Necātī'nin gönlünü yıkmak ister, sakın bırakmayın çünkü kâfir göz göre göre Kâbe'ye kastetmektedir.*

### Bâkî'nin Kiblem Redifli Gazeli

Tapundur Ka'be-i 'ulyâ-yı eshâb-ı safâ kiblem

Kapundur Mescid-i Aksâ-yı erbâb-ı vefâ kiblem

*Ey kiblem, safa sahiplerinin yüce Kâbe'si tapın, vefa sahiplerinin Aksa Mescid'i ise kapındır.*

Harîm-i Beyt-i Ma'mûrundan a'lâ olmaya Ka'be

Degüldür şâh-ı Sidre kâmetünden müntehâ kiblem

*Ey kiblem, İmar edilmiş evinin içinden Kâbe daha yüksek olamaz çünkü Kâbe senin Sidre Şahu olan boyuna yetişemez.*

Hayâl-i hâl-i ruhsârun yog anun çünkü gönlünde

Ne basdı bagrına seng-i siyâhı Ka'be yâ kiblem

*Ey kiblem, Yanağındaki benin hayali onun gönlünde olmadığı için Kâbe siyah taşı bagrına bastı.*

Dil-i pür-iştiyâkı tek visâlün 'îdına ırgür

Eger kurbân dilersen yoluna canlar fidâ kiblem

*Ey kiblem, İstek dolu gönlü yeter ki bayrama ulaştır, eğer kurban istersen canlar yoluna kurban olsun.*

Eger kûy-ı habîbe secde kılmak câ'iz olmasa

Cihânda secdegâh olmazdı kûy-ı Mustafâ kiblem

*Ey kiblem, Eğer sevgilinin bulunduğu yere secde etmek caiz olmasa, dünyada Mustafa'nın bulunduğu yer (Kâbe) secde edilen yer olmazdı.*

Bilürsin yüz sürerler âsitân-ı Ka'beye ben de

İşigüne yüzüm sürsem n'ola a Ka'bem a kiblem

*A kiblem, A Kâbem, bilirsin ki Kâbe'nin eşiğine yüz sürerler, ben de senin eşiğine yüz sürsem buna şaşılır mı?*

Yüzün görüp n'ola vaslun temennâ eylese Bâkî

Görinse Ka'be dirler müstecâb olur du'â kiblem" (Bâkî, G.333)

*Ey kiblem, Bâkî yüzünü görünce sana kavuşmayı dilese buna şaşılır mı çünkü Kâbe görününce dua kabul olur derler.*

### Rahmî'nin Kiblem Redifli Gazeli

Kara zülfün yüzün üzre hicâb olsa nola kiblem

Siyehdür Ka'benün örtüsü zîrâ dâyimâ kiblem

*Ey kiblem, Siyah saçın yüzün üzerini örtse buna şaşılır mı, çünkü Kâbe'nin örtüsü de her daima siyahtır.*  
Safâ vü Merve hakkı Ka'be içre halkadur gûyâ

Harîm-i hüsnünün içindeki zülf-i dü-tâ kiblem

*Ey kiblem, Safa ve Merve hakkı için, güzelliğinin haremi içindeki kıvrım kıvrım saçların sanki Kâbe içindeki halkalar gibidir.*

Nola kûyuña iltürse dil-i divânemi 'ıŝkuñ

Ki iltür Ka'beye dâyim gedâyı pâdşâ kiblem

*Ey kiblem, senin aşkının deli divanesi olan gönlüm, senin bulunduğun yere ulaşmak istese buna şaşılır mı, çünkü köle de padişah da her zaman Kâbe'ye ulaşmak ister.*

Görenler Tanrı hakkı Ka'be divârın sanur her dem

Siyeh-pûş ideli dūd-ı siyâhum kûyuñ a kiblem

*Ey kiblem, Allah yemin olsun ki senin bulunduğun yer, benim siyah ahlarımı siyah örtü edindiğinden beri, seni görenler her an bunu Kâbe duvarı sanırlar.*

Ruh-ı zerd ile sîm-i eşk ile kûyuñ tavâf itdüm

Sanasın h'âceyem haccı nasîb itdi Hudâ kiblem

*Ey kiblem, Altın gibi sararmış yanak ve gözden gümüşe benzer gözyaşı ile senin bulunduğun yeri tavaf ettim. Sanırsın ki Allah bana haccı nasip etti, hacı oldum.*

Reh-i kûyuñda baña gam degül ta'n itseler dâyim

Tarîk-ı Ka'bede hâcî çeker derd ü belâ kiblem

*Ey kiblem, Senin bulunduğun yerin yolunda bana sürekli eziyet verseler de gam değil, çünkü Kâbe yolunda hacı dert ve bela çeker.*

Göricek Rahmi ruhsârın Hudâdan vasluñı ister

Bilür kim Ka'beye karşı kabûl olur du'â kiblem (Bursalı Rahmî, G.131)

*Rahmi, senin yüzünü görünce Allaktan kavuşmayı diler çünkü Kâbe'ye karşı yapılacak duanın kabul edileceğini bilir.*

### **Muhibbî'nin Ka'beye Redifli Gazeli**

Benedelden kûy-ı dildârı cenâb-ı Ka‘beye

Yüz sürerler ekser ânunçün türâb-ı Ka‘beye

*“Sevgilinin köyünü yüce Kâbe’ye benzettiklerinden çoğunlukla Kâbe’nin toprağına yüz sürerler.”*

Eyleyelden gözlerüm yaşını kûyunda sebil

Teşne-diller ragbet itmez oldı âb-ı Ka‘beye

*“Gözyaşlarımı köyünde sebil yapalı susuz gönüller Kâbe’nin suyuna ilgi göstermez oldu.”*

Haller Hindu gibi eyler tavaf hüsnüni

Zülfün olaldan nigâra halka bâb-ı Ka‘beye

*“Ey sevgili saçın Kâbe’nin kapısına halka olalı, benler Hintli gibi güzelliğini tavaf eder.”*

Halkadur hüsnün hatun çekmiş âna ceşş ceşş

Kasd idermi kâfir olmasa harâb-ı Ka‘beye

*“Güzelliğin halkadır, ayva tüylerin ona ordu çekmiş. Kâfir olmasa Kâbe’nin harap olmasını ister miydi?”*

Bu Muhibbînün yıkık gönlün ‘imâret eyle gel

Dostum irmek dilersen ger sevâb-ı Ka‘beye (Muhibbi, G.2516)

*“Dostum eğer Kâbe sevabını kazanmak istersen, gel bu Muhibbî’nin yıkık gönlünü yap.”*

### **Muhibbî’nin Kiblem Redifli Gazeli**

Yüzüm ger döndürem dönsün cefâdan bir yana kiblem

Yolunda togriyam vallah benüm a Ka‘bem a kiblem

*“Eğer yüzümü döndürürsem kiblem cefadan yana dönsün. A Kâbe’ m a kiblem, vallahi senin yolunda doğruyum, yolundan çıkmam.”*

Yüzün beytü’l-harâmında imam olmuş meger çeşmün

Ki müjgânlar turup sâf sâf iderler iktida’ kiblem

*“ Yüzünün kutsal evinde meğer gözün imam olmuş. Kirpiklerin saf saf dizilip sana uyarlar.”*

Didüm yolumda ger ölsem dirildüm lâ'l-i nâbumla

Ölürem günde yüz bin kez kanı ahd ü vefâ kiblem

*“ Eğer yolumda ölsem saf dudağımla diriltirim derdin. Günde yüz bin kez ölürüm, hani söztün, hani sözünde durman?”*

Giderme yüzünü cana ko haddün üzre salınsun

Gidermek Ka'be örtüsün olur mu hiç revâ kiblem

*“Ey sevgili, saçını giderme, bırak yanağının üzerinde salınsın. Kâbe'nin örtüsünü gidermek hiç uygun olur mu benim kiblem?”*

İderdüm Merve hakkıyçün Safâ ile özüm kurban

Tavaf-ı Ka'be-i kûyun nasib itse hüdâ kiblem

*“ Benim kiblem, Tanrı mahallenin Kâbe'sini tavaf etmeyi bana nasip etse, Merve hakkı için özümü Safâ ile kurban ederdim.”*

Nigâra Ka'bedür kûyun olup hâlün âna âsud

Asılmış halkadur gûya san ol zülf-i düta kiblem

*“ Ey sevgili mahallen Kâbe'dir, benin ona siyah taş olmuştur. O kıvrılmış saçın sanki asılmış halkadır a kiblem.”*

Ölürsem derd ile gamdan yüzüm döndürmeyem senden

Cemalün mushafı hakkı işigündür bana kiblem

*“ Gamdan hasta olup ölürsem senden yüzümü döndürmeyeyim. Güzelliğinin Kur'an'ı hakkı için bana kible eşîğindir.”*

Muhibbî derd-i 'ışk ile düşelden bahr-i hicrana

Gamındanözge hiç yokdur ânunla âşına kiblem ((Muhibbi, G.1904)

*“ Muhibbî aşk derdi ile ayrılık denizine düşeli gamından başka onunla tanıdık olan başka kimse yoktur.”*

### Sonuç

Divan şiiri anlam unsurları bakımından zengin bir edebiyattır. Bu anlam unsurları içerisinde dini unsurlar önemli bir yer tutar. Divan şiirinde dini unsurların kullanımı sadece dini bilgileri okuyucuya aktarma amacı gütmeyiz. Divan şairi, şiirindeki anlam gücünü artırmak, sanatına güzellik katmak, hayalinde kurguladığı sevgiliyi en iyi

şekilde tasvir etmek için toplumun yaşantısı haline gelmiş dini unsurları şiirin bir çeşnisi olarak da kullanır. Kâbe ve Kâbe ilgili kavramlar da bu kullanımlardan biridir. Sevgilinin bulunduğu yer Kâbe'ye benzetilir. Sevgilinin bulunduğu yer Kâbe olunca âşık için sevgilinin yeri kible olur. Âşık sevgilinin bulunduğu yere yönelir. Sevgiliye secde eder. Sevgiliye kavuşmak için yola çıkar, bu yolda pek çok eziyete katlanmak ve pek çok engeli aşmak zorundadır. Bütün bu sıkıntılardan sonra Sevgilinin kâbesine varınca tıpkı bir hacının hac görevini yerine getirmesi gibi âşık da sevgiliye karşı kulluk görevini yerine getirmeye başlar. Sevgilinin kâbesini tavaf eder. Safa ile Merve arasında yapılan Sa'y gibi âşık da sevgilinin etrafında sa'y yapar ve sefa, neşe sevinç bulur. Hac da Hacılar Allah rızası için kurban keserler, âşık da sevgili için kendini kurban etmek ister. Âşık Sevgiliye olan aşkından dolayı zemzem gibi gözyaşı akıtır.

Sevgilinin yüzü Kâbeye benzetilince bu defa da âşık sevgilinin yüzüne secde eder. Sevgilinin yüzünü kible edinir. Sevgilinin kaşları âşık için mihrab olur. Aşığın namazı niyazı arzusu sevgilinin yüzüne yönelir. Sevgilinin dudağı zemzem, saçı da Kâbe'nin örtüsü olur. Sevgilinin siyah saçı, perçemi, alna ve yüze dökülünce yüzü siyah örtüye bürünür. Âşık sevgilinin yüzünü göremez. Bazen bundan rahatsız olur. Sevgilinin bu görünümünden dolayı onu küfre düşmekle yargılar. Kâbe'ye küfrün giremeyeceğini söyler.

Aşığın gönlü kabeye benzetildiğın de ise sevgili aşığın gönlünü helak ederse tekrar yapmak zorundadır. Çünkü Hz. İbrahim de Kâbe'yi yeniden imar etmiştir. Asıl olan gönül kâbesidir. Gönül kâbesini kıran, yok eden için gerçek kabeyi tavaf etmesi bir anlam ifade etmez.

Divan şiirine Kâbe ve Kible kelimeleri bazı şairler tarafından redif olarak kullanılmış ve gazeller yazılmıştır. Necâtî, Bâkî, Rahmî ve Muhibbî'den alınan bu gazelerde de aynı anlam unsurlarıyla Kâbe ve Kâbe ile ilgili anlam unsurlarının kullanıldığı görülür.

### Kaynakça

Ak, Coşkun. *Muhibbî Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Ayan, Hüseyin. *Cevrî: Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Doğan, M. Nur. *Şeyhülislam Es'ad ve Divanı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Küçük, Sabahattin. *Bâkî Divanı (Tenkitli Basım)*. Ankara: TDK Yayınları, 1994.

Sefercioğlu, M. Nejat. *Nev'i Divanı'nın Tahlili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

İsen, Mustafa-Kurnaz, Cemal. *Şeyhî Divanı*. Akçağ Ankara: Yayınları, 1990.

İsen, Mustafa. *Usuli Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.



- Kurnaz, Cemal. *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. *Zemzem*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:44, (2013): 243.
- Öğüt, Salim. *Hacerülesved*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:14, (1996): 433-435.
- Öğüt, Salim. *Sa'y*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:36, (2009): 206-207.
- Öğüt, Salim. *Harem*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt: 16, (1997): 127-132
- Ünal Sadettin. *Kâbe*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt:24, (2001): 14-21.
- Üzgör, Tahir, *Fehîm-i Kadîm (Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi)*. Ankara: AKDİTYK AKM Yayını, 1991.
- Tarlan Ali Nihat. *Necâtî Beg Divânı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Tolasa Harun. *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10600,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10595,avnfatihdivanimuhammednurdoganpdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10635,nedim-divanipdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavr ukpdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10619,kamipdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi:09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10620,kani-divanipdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10614,icerikpdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi:09.03.2017)
- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0> (Son Erişim Tarihi: 11.03.2017)

<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10590,ahidivanimustafakacalinpdf.pdf?0>  
(Son Erişim Tarihi: 11.03.2017)

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58c43bcb8ff6b7.50533634](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.58c43bcb8ff6b7.50533634) (Son Erişim Tarihi: 11.03.2017)

## ORHAN PAMUK'UN *SESSİZ EV* ROMANINDA KENDİ YAŞAMINDAN İZLER

### IN THE NOVEL OF ORHAN PAMUK'S *SESSİZ EV*, TRACES FROM HIS LIFE AND IMPRESSIONS ON THE NOVEL

Gülyaşar KARAKUŞ\*

#### Özet

Kurmaca bir dünyanın ürünü olan romanlar otobiyografik türde yazılmamış olsalar bile bazen yazarın hayatından izler taşıyabilir. Bu bakımdan eserde tespit edeceğimiz bazı hususlar yazarın veya eserin karanlıkta kalmış kısımlarının daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayabilir. Ayrıca bu yöntem, eserde ortaya konulanların doğru anlaşılması ya da yanlış anlaşılan noktaların düzeltilmesi açısından da oldukça önemlidir.

Bu çalışmada, Orhan Pamuk'un *Sessiz Ev* romanı yazar merkezli bakış açısı temel alınarak romanın olay, kişi ve mekân unsurları vasıtasıyla yazarın esere yansıyan öz yaşamının eser üzerindeki tesirlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda Orhan Pamuk'un *Sessiz Ev* romanı ile yaşamı arasındaki paralellikler incelenmiştir. İnceleme sonucunda eserdeki kişiler, mekânlar ve olaylar ile Orhan Pamuk'un yaşamı arasında benzerlikler saptanmıştır. Eserde, yalınkat bir tavır içinde taraflı yaklaştığı kişiler ve olaylara Pamuk'un yaşamı üzerinden bakıldığında, zengin bir çevreden ekonomik sebeplerden ötürü giderek uzaklaşmak zorunda kaldığı, Batılı ve kendi içinde aydın sayılan anlayışa dayalı bir eğitimle yetiştiği, mensup olduğu aile çevresi itibarıyla geleneklere ve dini anlayışa mesafeli olduğu, siyasi tavır olarak sol düşünceye yakında durduğu saptanmıştır. Bu saptamalar ışığında, romanın bir kat daha derinine inilmesi sağlanmış, yazarın yaşamından izler takip edilerek kişisel tavrının eser üzerindeki belirleyici etkisi ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Yazar-eser, eserde yaşamdan izler, çağdaş roman, Orhan Pamuk, *Sessiz Ev*

#### Abstract

Although the novels which are the products of a fiction world hasn't been written as autobiography, they sometimes have traces of the author's life. In this respect, some features confirmed in novel can provide to be understood better the parts of the novel or the author in the dark. Also, it is important in terms of being understood clearly the novel or correcting the misunderstood points.

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı. gulyakalinc@gmail.com

In this study, based on the author –centered viewpoint,by means of the characters,places and plot of the novel,it has been aimed to reveal the impressions of the author’s life on the novel.In this context,the analogousnesses between the novel and the author’s life has been observed.At the end of the research,the similarities have been determined between the characters,places and the plots in novel and Orhan Pamuk’s life.It is confirmed that these similarities bring the soul to the places,the depth to the characters,logical connection the flow of the story without including all the stories, in novel.However,the author has painted a negative picture towards the wealthy people in terms of economic and social standing,the idealist people in terms of political,the Ottoman intellectuals in terms of highbrow,the conventional and conservative people in terms of oriental person.But the reasons of them hasn’t been known.If we look all of them through Pamuk’s life,it is seen that the author has been educated based on occidental perspective,has been distant from customs and religious beieves,has been close to the leftism and has to get further away from a rich environment because of the economic problems.In the view of this information,we are able to go deeper of the novel and reveal the determined impression of his personal manner upon the novel by following the traces of the author’s life.

**Keywords:** Author-novel, marks from the life, modern novel, Orhan Pamuk, Sessiz Ev.

## GİRİŞ

Bazı kavramlar, zaman içinde birbirlerini ortaya çıkarırlar. Edebiyat ve edebiyat incelemesi de bu kavramlardandır. Edebiyat, bir eser ortaya koyarken; edebiyat incelemesi bu eserlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamayı amaçlamış ve bu konuda çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemler kimi zaman eseri, kimi zaman yazarı merkeze alır. Yöntemlerin belirlenmesinde eserlerin niteliği önemli bir yer tutar. Yapıtların derinliği arttıkça eleştiri yöntemleri zaman içinde çeşitlenmiş, farklı dallara ayrılmıştır. Okuyucu ile yazarın arasındaki ilişkiyi kuvvetlendiren, yapıtın daha sağlıklı ve doğru anlaşılmasını sağlayan eleştiri yöntemleri edebiyatla birlikte zaman içinde değişmekte ve gelişmektedir.

Roman, yazarın kurmaca dünyasının kağıda yansımadır. Eserler ne kadar kurmaca dünyasına ait olsa da bu dünyada romancıların hayatından kesitlere, yaşamından izlere rastlamak olağandır. Hele ki bazı yazarların yaşam hikayesiyle eserleri arasında paralellikler oldukça dikkat çekicidir. Bu konuyla ilgili Dünya edebiyatından Dostoyevski, Tolstoy, Dickens gibi ünlü yazarların yanında Türk edebiyatının önemli kalemlerinden Halit Ziya Uşaklıgil, Orhan Kemal gibi yazarlarla ilgili çalışmalara rastlamak mümkündür. Yazarın hayatından izler taşıyan eserler otobiyografik olmamakla beraber yazarların yaşamıyla ilgili birincil kaynaktan bilgi vermesi, yazarın ve eserin anlaşılması yolunda bize yeni pencereler açması bakımından önemlidir. Bu sebeple bizim de çalışmamızda temel alacağımız “on dokuzuncu yüzyılda Sainte – Beuve’nün önünü açtığı eserin meydana gelişinde rol oynayan etkenlerden bir kısmını sanatçının yaşamında ve kişiliğinde arayan sanatçıya dönük eleştiri yöntemi” (Moran, 1974: 135) otobiyografik özellik taşıyan eserlerin incelenmesinde tercih edilen bir metottur.

“Pamuk’un yapıtları hem Türkiye’de hem de yabancı ülkelerde pek çok seçkin entelektüel tarafından şimdiye dek görülmemiş bir boyutla ve ölçüyle ele alındı” (Kılıç, 2006: 9). Yine de Pamuk’un eserlerinde çoğunluğu postmodern çözümlemelere dayanan bu incelemelerde açıklanamayan saklı kalan “postmodern açılımlanmaya inatla karşı koyan tortular” (Kılıç, 2006: 10) mevcuttur. Buna dayanarak çalışmamızda Nobel Edebiyat ödüllünü alan tek Türk yazar Orhan Pamuk’un ikinci romanı olan *Sessiz Ev* romanını için kullanılan çözümleme yönteminden farklı bir yöntem tercih edilerek sanatçıya dönük eleştiri yöntemi temel alınarak incelenecek, yazarın yaşamıyla eseri arasındaki paralellikler ortaya konacak ve bu durumun olası sebepleri üzerinde durulacaktır. Böylece Pamuk’un eserindeki mekan, kişiler, olaylar gibi temel unsurların reel dünyadaki karşılığı ortaya konacak ve eserlerdeki yansımaların tesadüfi olup olmadığı açıklık kazanacaktır. Ayrıca eserde yer alan şahıslara, mekanlara ve olaylara yazarın roman içinde taraflı yaklaşım yaklaşmadığı bu unsurların eserde ortaya koyuluşunda yazarın kişisel ve siyasi görüşlerinin etkisinin olup olmadığı incelenecektir. Bu nedenle öncelikle *Sessiz Ev* romanın genel muhtevasını inceleyip sonrasında Orhan Pamuk’un yaşamının kronolojik sıralamasından ziyade mensup olduğu çevre, aldığı eğitim, yetiştiği dönemin sosyal ve siyasal olayları, yakın olduğu fikirler ve mümkün mertebe yaşamında tesir bırakan hadiselerin üzerinde eserle ilişkilendirerek durmak yararlı olacaktır.

### .1. *Sessiz Ev* Romanına Genel Bir Bakış

*Sessiz Ev* romanında, İstanbul yakınlarındaki Cennethisar kasabasında yardımcıсы Recep ile birlikte yaşayan babaanneleri Fatma Hanım’ı ziyarete gelen üç torununun bir haftalık tatil maceraları üzerinden Osmanlı Devleti’nin son dönemleri, yıkılışı, Cumhuriyetin kuruluş safhaları ile 1980 askeri darbesine kadar ki siyasi tarih geriye dönüş tekniğiyle anlatılır. Roman İstanbullu bir burjuva ailesinin zaman içinde şartlara uyum sağlayamayıp kendi umutları ve düş kırıkları arasında üç kuşak boyunca eriyişini gözler önüne serer.

*Sessiz Ev* romanında şahıs kadrosu oldukça kalabalık olmasına rağmen çalışmamızın içeriği nedeniyle yalnızca merkez karakterlerin üstünde duracağız. Yazar, romanın merkezinde birden çok kahramana yer vermiş ve 32 bölümden oluşan romanın her bölümü başka bir roman kahramanı tarafından anlatılmıştır. Romanın merkez karakterlerinden biri, kocası pozitivist bilim adamı tıp doktoru İttihad ve Terakki Partisi tarafından sakıncalı görülen Selahattin Darvinoğlu ile beraber yetmiş yıldan fazla sürecek bir esareti yaşamak için Cennethisar kasabasına gelen Fatma Hanım’dır. İstanbul’da konak terbiyesiyle büyümüş zengin bir ailenin kızı olan Fatma Hanım, kocasıyla mutluluğu yakalayamaz. Bu nedenle Cennethisar’daki esaretine bir de oda esareti ekleyerek vaktini odasında edilgin ve verimsiz bir insan olarak geçirir. Selahattin Darvinoğlu, Cennethisar kasabasının taşıyamayacağı kadar aykırı bir tiptir. Her şeyi bilen bir aydın tipindeki Selahattin Bey ömrünü Doğu insanı geri kalmışlıktan kurtaracak bir ansiklopediye adar, fakat hem kendi servetini hem eşinin servetini bu uğurda harcamaktan öteye gidemez. Doğuyu her şeyiyle eleştiren Selahattin Darvinoğlu, Batıya her şeyiyle hayrandır. Eserde, Fatma Hanım bağınaz ve geri kalmış Doğuyu, Sehattin Bey Batıyı, aralarındaki diyaloglar ise romanın ana temalarından biri olan Doğu-Batı çatışmasını

sembolize etmektedir. Faruk, üniversitede doçent olan karısından boşanmış, alkol sorunu yaşayan, kimsenin ilgilenmeyeceği tarihi ayrıntılarla ilgili bir roman yazmak isteyen, vaktinin büyük bir kısmını bu sebeple Osmanlı arşivlerinde geçiren karamsar ve kederli yazar adayı en büyük torundur. Nilgün romanda sol düşünceyi temsil eden sosyoloji öğrencisi ortanca torundur. En küçük torun Metin ise kolejde burslu okumakta, zengin arkadaşlarının hayatlarına kıyısından köşesinden girmeye çabalamakta, okuldan sonra üniversite için yurtdışına gitmeyi planlamakta, şimdilik teyzesi ve eniştesiyle beraber İstanbul'da yaşamaktadır. Eserde başka bir çatışma teması da Metin ve arkadaşları üzerinden verilen zengin-fakir çatışmasıdır. Hasan, Selahattin Beyin gayrimeşru ilişkiden doğan torunudur. Kasabadaki ülkücü gençlerle haraç toplayarak onlar kadar cesur olduğunu, şehirli ve kültürlü bir kıza aşık olarak onun kadar kentli olduğunu ispatlamayan çalışan öfkeli bir gençtir. Romanda diğer bir tematik unsur "taşra-İstanbul" çatışması Hasan'ın Nilgün'e aşkı üzerinden işlenir. Metin ve Hasan kendilerini sürekli arkadaşları ve çevresindekilerle kıyaslamaktadırlar. Daha zengin, daha güçlü, daha zeki, daha etkileyici olmanın mücadelesini vermektedirler. Bu kıyaslama kardeşlerin birbiriyle kavgalarına da yansıyan eserdeki çatışma temalardan biridir. Recep, büyükhanımın açıcılık dâhil evde her işini gören yardımcısı ve Selahaddin Bey'in gayrimeşru ilişkisinden doğan üvey oğludur.

Romanın zamanı 1980 yılının sıcak, bunaltıcı temmuz ayındaki bir haftalık bir zaman dilimini anlatmakla birlikte geriye dönüşlerle yüzyıllık bir dönemi kapsamaktadır. Romanın ana zamanını kapsayan bir haftalık bu zaman içinde bir hareketlilik söz konusudur. Gençlerin bir kısmı zamanlarını plajlarda, diskolarda, araba yarışlarında, yat gezilerinde hızlıca ve tatminsizce yaşarken, bir kısmı ise aşırı milliyetçi eğilimlerle kasabada harç toplar, gençlere ülkücü olmalarına dair öğütler verip onların paralarını gasp eder. Bu hareketli ve huzursuz ortamda iç bunaltan bir hava vardır. 1980 askeri darbesinden hemen sonra yazılmaya başlayan bu eserin ana temalarından biri de roman boyunca devam eden karamsar havadır. Bu karamsar hava kişilerin özel dünyalarındaki karamsarlığın yanı sıra ülkenin içinde bulunduğu siyasi tabloyu da ortaya koymaktadır. Umursuz zengin gençler, karamsar bilim adamları, sol düşünceli idealistler, kaba kuvvet yanlısı ülkücü gençler askeri darbeye aylar kalan Türkiye'nin sosyal durumunu ortaya koymakta ve o zaman diliminin her şeye gebe ne olacağı belirsiz atmosferini yansıtmaktadır.

*Sessiz Ev*, romanında mekan İstanbul yakınlarında bulunan bir sayfiye kasabası olan Cennethisar'dır. Eserde ikincil karakter üzerinden dondurma büfeleri, kahvehane, Aygaz tüpçüsü, motorla süt satan adam, sahil gazinosu taşra panoramasını ortaya koyar. Eserin başka bir yanında ise yazlıklarına gelmiş İstanbullu zenginler anlatılır. Mekan unsurunu kullanarak yazar, çatışma temasını taşra-İstanbul ikileminde de devam ettirir.

## 2. Eser-Yaşam İlişkisi

*Sessiz Ev* romanını otobiyografik özellikler açısından incelemeye önce yazarın yazma tekniği ve eser-yaşam ilişkisine dair görüşlerine bakmakta fayda var.

*“Her yazarın kendi yazarlık kişiliğinde, kendi oluşturduğu üslubunda öyle unsurlar vardır ki, bunlar o yazarın yaşadığı çağın edebi sorunlarından, yazarın hatta kendi edebi yeteneğinin renginden kaynaklanmaz, yazarın hayatındaki bazı ayrıntılardan, rastlantılardan kaynaklanır. Şöyle ki bir aile romanı yazmak istiyordum, küçüklüğümü geçirdiğim apartmanın yanındaki bir evden sürekli bahsederlerdi. Benimde o evi görmüşlüğüm vardı. (...)O evin 1930’larda yaşadığını biliyordum. 1930’lara ilişkin okumalar yaptım. (...)Cevdet Bey ve Oğulları hem benim ailemin romanıdır, hem de bu tür okumalar ve hayal gücüyle kurulmuş bambaşka bir ailenin romanı.” (2006: 128).*

Orhan Pamuk, eserlerindeki otobiyografik unsurların ruhundan ve zihninden sızmış duygu ve düşünceler değil yazarın anlatmak ve tanıtmak istediği dünyaların kendi yaşadıklarına yakın bildik hayatlar olmasından kaynaklanır. Pamuk, anılarını bile isteye arzu ettiği kadarını hayallerle süsleyerek roman sanatının imkânlarıyla okuyucuya sunmaktadır. Yaşadığı aile çevresi, arkadaş ortamı, okuduğu okullar, yaşadığı aşklar, geçen yılların yazarı bırakmalarının yazarın zihin süzgecinden geçilerek en yakından anlatılmasıdır. Pamuk, “Bazı romancılar okuyucuda uyandırmak istedikleri etkiyi, romanın biçimiyle değil, yazdıklarını ‘yaşamış’ olduklarını duyarak sağlamaya çalışıyorlar ” (2010: 148) diyerek eserindeki otobiyografik unsurları bir üslup tarzı olarak görmektedir. Bu nedenle *Sessiz Ev* romanın Orhan Pamuk’un hayatıyla benzerlik göstermesini olağan karşılamak gerekmektedir.

## 2.1 Şahıslar Üzerinden Benzerlik

*Sessiz Ev* romanı ile Pamuk’un hayatı ile benzerliklere öncelikle şahıs kadrosu üzerinden inceleyelim. Romanın içinde Fatma Hanım’ın geriye dönüşleriyle var olan Selahattin Bey, Fatma Hanım’ı ömrü boyunca Doğu’nun esaretinden kurtarmaya çalışır. Evlilik, din, geri kalmışlık, kadın olmak, ölüm gibi pek çok konu da kendi düşünceleriyle karısının ufkunu genişletmeye çalışır. Fatma Hanım, Selahattin Bey’in düşüncelerine ve kitaplarına kesin bir sapkınlık olarak bakar ve kocasıyla ilişkisini keser. Bir ansiklopedi yazarak “Zavallı körler! Uyuyorlar! (...) Bütün Doğu uyuyor. Köleler!” (s.300) diyerek kızdığı Doğuyu geri kalmışlıktan kurtaracağına inanan Selahattin Bey ilhamını “Doğu’nun daha hiç görmediği bir özgürlük dünyası, yeryüzüne inmiş akıl cenneti, yemin ediyorum Fatma.”(s.96) dediği Batıdan alır. Edilgen Doğuyu temsil eden Fatma Hanım ise Selahattin Bey’in doğudan doğacak güneş olarak gördüğü ansiklopedisini “günah kağıtlarını fırlatıp attım” diyerek onlardan kurtulmaya çalışır.(s.25) Selahattin Bey romanda ailesini yoksulluğa sürükleyecek pozitivism idealine kapılsa da yazar bu aşırılığı mazur görmektedir. Zira Selahattin Bey’le ilgili şu yorumu yapmaktadır:

*“ Günümüzde ülkesini yalnızca kültürle ve radikal olarak değiştirmeyi amaçlayan daha az çıkıyor. Selâhattin Bey’in ansiklopedist torunları ise ne yazık ki onun gibi kendi istedikleri ansiklopedileri yazamıyorlar. Bugün bir düşünce ithalatçısı olarak da Selâhattin Bey kadar radikal değiliz, bence. Sonuç olarak Selâhattin Bey gibilerini küçümsediğim sanulsın istemiyorum.” (2006: 133)*

Pamuk, Fatma Hanım ile Selahattin Bey'in ilişkilerini kendi dedesi ve babaannesi Nikfal Hanım ilişkilerinden esinlenerek yazdığını şu sözleriyle belirtmektedir:

*“Sessiz Ev'in birçok ilham kaynağından biri de dedemin anneanneme yazdığı bazı mektuplardır... Dedem yüzyıl başında hukuk okumak için Berlin'e gidiyor. Gitmeden önce anneannem Nikfal ile nişanlıyorlar onu. Dedem de, Berlin'de hukuk okurken, İstanbul'daki nişanlısına pek çok mektup yazıyor. Bu mektupların havası biraz Selâhattin Bey'in Fatma'ya ders vermesine benziyor... Anneannemin tepkisinin ise ilgisizlik ve “günah, yasak” çevresinde dolandığını biliyorum... Aralarındaki mutsuz ilişkiyi hayal edince, Sessiz Ev'i kurmaya başlamış oldum” (2006:132)*

Selahattin Bey'in aşırılıklarına göz yuman hatta onun batılılaşma tutkusunu destekleyen bir açıklama yapan Pamuk'un bu yorumunda Selahattin Bey ile dedesi arasında kurduğu bağın etkisi vardır.

Fatma Hanım karakter ve mizacıyla beraber yaşadıklarıyla da Nikfal Hanım'a benzemektedir. Kocasıyla ilişkisini kesip kendini odasına kapamakla kalmanın yanında dış dünyaya da kapatan, mecbur kalmadıkça evden dışarıya çıkmayan, sürekli eleştirdiği aşçısı Recep ile yaşayan, ailesinden kalan malları ekonomik zorluklar nedeniyle yavaş yavaş satmak durumunda kalan, torunlarına sürekli “Hadi şimdi siz anlatın” (s.40) diye haber soran babaanne figürü Pamuk'un yıllarca aynı apartmanda yaşadığı evden çok az çıkan, “artık bir çeşit hayat arkadaşı olduğu Aşçı Bekir'e bitmez tükenmez emirler” (s.115) yağdıran, oğullarının iflaslarının ardından gözyaşları içinde kocasından kalan malları, satmak zorunda kalan, torunu Orhan'ı dairesinde kabul edip ondan ailenin diğer fertleri ile ilgili haberler soran Nikfal Hanım ile örtüşmektedir.

*“Babam ve amcam genç yaşta dedemden kalan fabrikayı elden kaçırıp, büyük inşaat işlerine girip, yanlış yatırımlar yapıp iflas ede ede babalarından kalan malları, binaları, tek tek sattırırken, hiç sokağa çıkmayan babaannem yalnızca biraz gözyaşı döker gelecek sefere daha dikkat etmelerini öğütlerdi” (Pamuk, 2003: 115-116).*

Fatma Hanım ise ailesinden kalan malları kocası Selahattin'in doktorluktan para kazanamaması büyük hayallerle başladığı ansiklopediyi bitirememesi üzerine, “Benim gelirim artık sıfırdır, eğer kutuyu ağzına kadar dolduran elmaslardan, yüzüklerden, küpelerden, birini bugün bu Yahudi'ye satmazsak koca kışı, hayır, ne kışı bütün bir ömrü nasıl geçirebileceğimizi hiç düşündün mü?” (s.102) diyerek başlayan mücevher satarak geçinmeyi Nikfal Hanım kadar sessiz bir o kadar da üzüntüyle karşılamıştır. Fatma Hanım satış sürecini şöyle anlatır: “Sonra dolabın kuytulduğundan kutuyu çıkarmış, açmış uzun bir zaman hangisine kıyacağıma karar verememiştim: Sonunda lanet okuyarak



*verdiğim yakut küpelerin teki elinde(...) Elmaslı bileziklerin ikincisini almaya geldiğinde yıl, artık 1345 değil, 1926 idi. Öteki bilezik için de geldiğinde elinde gene aynı çanta vardı”* (s.104) Pamuk, varlıklı bir aile iken geçim derdine düşen Darvinoğlu ailesinin ellerindeki değerli varlıklardan medet umdukları bu süreci ve büyükhanımın bu süreçte karşı koymadan razı oluşunu babaannesi Nikfal Hanım’dan ödünç almıştır.

Pamuk’un *Sessiz Ev*, romanında merkez kişilerden biri olan Faruk, yazarın yazarlığının ilk yıllarında arşivlerde araştırma yaparken elindeki tarihi malzemeyi nasıl değerlendireceği konusunda tereddütleri olan karamsar günlerdeki halidir.

*“İkinci romanım Sessiz Ev’de, Osmanlı arşivlerinde yüzlerce yıllık belgeleri okuyup, olguların hiçbirini unutmayıp hepsini kafasında taşıyan, ama hiçbirini birbirleriyle ilişkilendiremeyen tarihçi kahraman Faruk gibi, ben de karamsarlık zamanlarımda, kütüphanemde başarıyla muhafaza ettiğim bütün bir tarihin, kültürün, dilin ayrıntılarının ‘önemi’ üzerine endişelenmeye başladım”* (2010: 117).

Pamuk, *Sessiz Ev* romanında 1980 yılındaki ülkücü Hasan ve arkadaşları, Solcu Nilgün, eğlenmek dışında hiçbir şey düşünmeyen Metin ve arkadaşlarının yaşam biçimlerini anlatarak dönemin sosyal ortamını gençler üzerinden anlatarak eserde yer vermiştir. Dönem itibarıyla “Metin Kapitalist düşüncenin, Hasan ülkücü düşüncenin, Nilgün ise devrimci düşüncenin prototipidir” (Kılıç, 2006: 70). *Sessiz Ev*’in özel okullarda okuyan, zengin çevreye mensup gençleri Pamuk’un Robert Koleji yıllarından ve Bayramoğlu sahil kasabasından arkadaşlarıdır. Yazarın dört yıllık lise yılların kendini yalnız hissettiği birbirinden farklı arkadaş gruplarına girip çıktığı her birine uyum sağladığı bir dönemdir. Bu gruplardan birini, “Babalarının Mercedes’ini kullanarak okula gelen, akşam okul dönüşünde Şişli’nin, Bebek caddesinde gördükleri güzel kızlara lafa atan kendileri gibi yabancı liselere giden kışın Uludağ’a yazın Erenköy’de tatil yapan kızlarla tanışmayan çalışan yaşça büyük ama kafasız bir arkadaş grubu” olarak tanımlar (2013: 290). Bununla beraber Pamuk’un o yıllarda arkadaş çevresinde taşra kökenli gençler de vardır. Yazar bu arkadaşlarını “Zor sınavları geçerek bu ayrıcalıklı Amerikan Lisesinde okumaya hak kazanmış, çoğu gerçekten zeki ve çalışkan taşra kökenli bu yoksul öğrenciler Amerikan kültürü, özgürlük ve daha önemlisi üniversiteyi okumak için Amerika’ya gitmek istiyorlardı” diyerek anlatır (2013: 292). Zengin bir aileye mensup olmayan, tek serveti zekası olan Metin de özel bir okulda burslu okumakta ve okulu bitirince Amerika’ya gitme planları yapan taşralı arkadaşların eserdeki iz düşümüdür. Metin eserde bu planlarını şu sözlerle dile getirir:

*“- Gelecek yıl liseyi bitireceğim, dedi Metin.*

*- Sonra?*

*- Sonra Amerika’ya gideceğim! dedi Metin.*

-Ne var orada? dedi Babaanne.

-Zenginler ve uyanık insanlar! dedi Nilgün.

-Üniversite! dedi Metin.” (2016: 41)

Metin, Amerika planları yapan burslu öğrenci tarafıyla yazarın arkadaşlarına, anne ve babasını kaybettiği için İstanbul’daki teyzesinin evinde kalan ve bu eve kendisini ait hissetmeyen yanıyla Pamuk’un çocukluğuyla benzerlik göstermektedir. Yazarın kalabalık aile içindeki çekirdek ailesi zaman zaman sıkıntılar yaşar. “Anne babasının kavgaları, bazen babasının evden gitmesine neden olur. Böyle kavgaların sebep olduğu ayrılıkları bitirmek için Pamuk’un anne ve babası sık sık ortadan kaybolur, bu kayboluşlarında ağabeyi Şevket babaannesine, yazar ise ‘kendimi ait hissetmediğim bu ev’ olarak andığı teyzesinin evine gönderilmektedir” (2003: 87). Pamuk’un, anne ve babasını kaybeden Metin’in için de teyze evini seçmesi ve Metin’in de bu için “evi sıcak ve ölü ev” (s.90) olarak menfi bir tanımlama da bulunması yazarın anne babasının yokluğunda gönderildiği teyze evinin eserdeki yansımadır.

Eserde lise dönemlerinde olan yaz tatilinde babalarının arabalarını Gebze’den Göztepe Kavşağına kadar yarıştıran, elden ele viski şişeleri gezdiren, bütün günü plajlarda geçiren, diskolarda sabahlayan Metin’in zengin arkadaşlarının yaşamını yazar, kendiyile bağlantısını şöyle açıklar:

*“Romadaki gençler çevresi, araba yarıştırmak, evlere toplanıp kafayı çekmek, diskoteğe gitmek, sahilde buluşup vakit öldürmek gibi ayrıntılar da 1970’lerin başındaki Bayramoğlu Sahil Mahallesi’nden benim ve arkadaşlarımdan hikâyelerinden çıkmadık. Yazları bir dönem oraya gitmiştik. Babalarından araba alıp, yarıştıran parçalayan, ama çok fazla da yaramazlık yapmayan bu gençlerin içinden geldim ve onları tanırım. Romanı yazarken onları sevgiyle hatırladım” (2006: 133).*

## 2.2 Ailenin Taşındığı Değer Açısından Benzerlik

Orhan Pamuk’un yetiştiği ortama baktığımızda zengin-fakir, İstanbullu- taşralı, Doğulu-Batılı kavramların insanlar arası değerlendirme ölçütleri olarak kullanıldığını ve bu kavramların mensubu sayıldıkları muhit itibarıyla önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Pamuk’un hayatında yer alan bu çatışma ortamı *Sessiz Ev* romanına da yansımıştır. Roman, Doğu-Batı, zengin-fakir, taşra-İstanbul çatışması üzerine kurulmuştur. Eserde yer alan bu çatışmaların aile çevresinde üstüne kafa yorulan, yorumlar yapılan, aile gündeminde yeri olan meseleler olduğunu görüyoruz. Aile gündemi ile bağdaştırarak inceleyeceğimiz eserdeki çatışmalardan biri Doğu-Batı çatışmasıdır. Pamuk “modernleşmiş”, “batılılaşmış”, “pozitivist” olarak gören, kendi

anlayışında olmayan evde çalışanlara karşı “zaman zaman küçümseyici hava içinde” bulunan bir aile mensuptur (2003: 174). Doğulu bir ülkede yaşayan, Doğulu geleneği terk etmemiş bu insanlar, bütün Doğulu yaşayışlarına rağmen kendilerini Batılı göstermeye çalışmışlar, bu hali bir yaşam biçimine dönüştürmüşlerdir.

Zengin-fakir çatışması eserin temelini oluşturan çatışmalardan biridir. Eserde bu çatışma Metin üzerinden verilir. Metin hemen zengin arkadaşlarıyla ilgili “bunların hepsi geri zekâlı diye düşündüm, (s.90) diyerek onları küçümser hem de “Allah kahretsin, teyzemin sıcak ve ölü evinden daha eğlenceli buluyordum bu gürültüyü” (s.90) diyerek onlarla olmaktan mutlu duyan ikili bir tavır içindedir. Onlar gibi giyinip, onlar gibi davranıp, onlar gibi yaşadığını gösterip “mış gibi yapan” hem de onlara tepeden bakan bu tavır Pamuk’un kendi yaşamına uzak değildir, kendisinin de içinde bulunduğu o yılların zengin muhiti hakkında şu yorumları yapmaktadır:

*“Çocukluğumun İstanbullu zenginlerini bürokratik bir zaafıtan yararlanmış bir anda zengin olmuş, boş kafalı, ruhsuz, kendilerini olduklarından daha Batılı göstermeye çalışan silik kişilerdi.(...) Ailecek gidilen toplantılarda hepsinin zenginliklerinin ardında bir ayıp, bir rezalet, bir üçkağıt olduğunu anne ve babamın tek tek gülerek anlattıkları bu insanlarla sıkı fıkı olduklarını fark ettiğim için huzursuz olurdum” (2003: 188).*

Pamuk, çocukluğunda ailesinin konumu itibarıyla romanda geçen çevrelerde bulunmuş ve giderek yoksullaşan bir ailenin mensubu olarak ailesinin zenginlerle olan ilişkisini, Metin’in zengin arkadaşlarıyla olan samimiyetsiz ilişkisiyle hikaye etmiştir.

Hikaye içindeki bir diğer çatışma unsuru ise taşra-İstanbul ikilemidir. *Sessiz Ev*, romanında Hasan, Nilgün’e İstanbul’da yaşayan üniversiteli bir kız olduğu için yaklaşmakta zorluk çeker. Yazar, Hasan’ın Nilgün’e karşı yaşadığı ezikliği şöyle anlatır: “Biz böyle, iki yabancı gibi şimdi bakkalda dikilip duruyoruz. Sonra, haklı, diye düşündüm ben, benimle göz göze bile gelmek istemediği için haklı, çünkü çevrelerimiz ayrı!”(s.157). Pamuk’un aile çevresinde, Anadolu’dan gelen büyük toprak sahipleri “sonradan görme olarak”(2003: 180) anılırken, İstanbullu bir aile sahip olmak dönem ve muhit içinde seçkinliktir ve ayrıt edici bir özelliktir.

Pamuk çocukluk anılarından esere yansıyanlardan biri de kardeş kavgalarıdır. Eserde küçük kardeş Metin hem ablası Nilgün hem ağabeyi Faruk ile sürekli atışma halindedir.

*“- Gördün mü? Çok ideolojik oldun. Çok çığ.*

*- Sen ideolojik ne demek biliyor musun? dedi Nilgün.*

*- Bilmez olur muyum, dedi Metin.Öyle bir ablam var beyni yeni yıkandı, her gün görüyorum.*

-*Aptal*” (s.60)

Pamuk’un çocukluğuna baktığımızda ağabeyi ile olan ilişkisini “Onun (annesinin) sevgisine çok bağımlıydım. Ağabeyimle bu sevgi yüzünden rekabet etmek zorunda kalmam, hayatımın kendimi bilir bilmez öğrendiğim en temel gerçeğiydi” (2003: 23) diyerek açıklar. Kardeşler arası rekabet duygusu, beraberinde yetirdiği kıskançlık ve kıyaslamalar Pamuk’un yaşamında önemli bir yer tutar. Darvinoğlu kardeşler arasındaki ilişki Pamuk’un hayatında yer aldığı haliyle ve duyguyla eserinde yer almıştır.

Eserde Pamuk’un yaşamıyla örtüşen bir diğer nokta ise Darvinoğlu ailesinin din anlayışı ile Pamuk ailesinin din anlayışının benzerliğidir. Dini ne inkar eden ne de dini vecibeleri yerine getiren bir aile içinde yetişen Pamuk, “Atatürkçü Cumhuriyet’in laik heyecanı ile modernlik ve batılılaşmanın manevi tembellik” (2003:172) olarak yansıdığı anlayışta eksik kalan yerleri “elini sürersen taş kesilirsin”, “sol ayağınla başlama” gibi ifadelerden batıl inanç olarak yorumlayıp birtakım ritüellerden oluşan kör inanç olduğu sonucuna varmıştır. “Aşağı sınıfların çaresizlik yüzünden kabullendikleri, birtakım tuhaf ve eğlenceli kurallara indirgenmesi, onun Doğu ile Batı arasında tuhaf bir müzik ve mantıkla gidip gelen bizim günlük hayatımızı kolaylaştırıyordu” (2003: 173) diyerek zihninde oluşan din algısını açıklamaktadır. Pamuk, laik, Batılı, pozitivist anlayışın gereği sayılan, inkarcı olmamakla beraber mesafeli diyebileceğimiz din anlayışına sahip bir muhitte yetişmiştir. *Sessiz Ev* romanında da Fatma Darvinoğlu ve torunları dini inkar etmemekle birlikte dini yaşayışında içinde olmayan bir din anlayışı benimsemişlerdir. Eserde din olgusu, Fatma Hanım’ın yenilikten günah diyerek kaçması ve mezarlıkta yapılacak birtakım kurallardan ibarettir. Pamukların evinde de din sebebi belirsiz yapılması gereken ya da hiç yapılmayacak davranış kalıplarından müteşekkildir.

- *Mezarlıkta Babaanne dua ederken siz de edin! diyordu Faruk Bey.*

- *Teyzemin öğrettiği duaları unuttum, dedi Nilgün.*

- *Canım, ben de unuttum, dedi Faruk Bey. Yani ellerinizi onun gibi açın da üzülmesin diyorum.*

- *Merak etme, açarım, dedi Metin.*

- *Sen de aç olur mu Nilgün? dedi Faruk Bey. Başına da bir şey bağla. (s. 60)*

### 3.3 Ruh Halleri Açısından Benzerlik

*Sessiz Ev* romanında, eser boyunca karamsar bir hava hakimdir. Bu durumun sebebini irdelediğimizde Pamuk’un o dönem ki ruh haliyle ve ülkenin içinde bulunduğu siyasi şartlarla yakından ilgili olduğunu görmekteyiz. Eser, 1980 askeri darbesinin

ardından yazılmaya başlanmış olup 1910 yılından itibaren 1980 darbesi öncesi çatışma ortamını bir sayfiye kasabasından aile fertleri üstünden siyasal yorumlara çokça girmekten anlatmaktadır. Diğer yandan Pamuk, yazar olmaya karar vermiş, mimarlık fakültesini yarıda bırakmış ve geçen zamana rağmen yazarlıkta istediği noktaya gelememiştir. Bu nedenle eserdeki karamsar atmosferin nedenlerini araştırırken yazarın lise dönemlerine kadar inmekte fayda var. Lise dönemleri itibarıyla Pamuk'un yükseköğrenimini nerde yapacağı kararlaştırılmıştır. "Dedem, amcam ve babam gibi makul bir insan olduğuma göre ben de İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mühendislik okumalıyım, ama madem resim yapmaya bu kadar eğilimim vardı o zaman mimar olmak bana yakışırdı" (2013: 293). Fakat 1972 yılında Pamuk ikinci sınıftayken mimar olmak istemediğine karar verip okulu bırakır. Orhan Pamuk, yirmili yaşındayken yazar olmaya karar verir fakat bu süreç sandığından sancılı geçer. Öyle ki yazarlık serüvenin ilk zamanlarını "tehlikeli bir karamsarlığa, bir kedere kendimi yavaş yavaş kaptırdım" diyerek anlatmaktadır (2010: 116). İlk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları*'nı altı yılda yazar. Eseri yayımlamak o yıllarda hem edebi ortamın beklentileri hem de siyasi karışıklığın ortaya çıkardığı ekonomik buhranlar nedeniyle oldukça zordur. 1970 yıllarda roman yazmaya başladığında edebi ortam daha çok köy romanının ağırlık vermekteydi ve Pamuk'un İstanbullu bir burjuva ailesinin üç kuşağının hikayesini anlattığı *Cevdet Bey ve Oğulları* ile dikkat çekemeyebilirdi. Bu eseri yayımlamak için dört yıl bekleyen Pamuk kitabın yayınlanma sürecini şöyle anlatır:

*"Yirmili yaşlarımda edebiyat dünyasından hiç arkadaşım yoktu. İstanbul'daki edebiyat gruplarından herhangi birinin üyesi değildim. İlk kitabımı yayımlatmanın tek yolu kitabın Türkiye'de yayımlanmamış roman yarışmasına göndermekti. Ben de bunu yaptım ve ödülü kazandım, romanda büyük iyi bir yayıncı tarafından yayımlanacaktı. O dönemde Türkiye ekonomisi çok kötü durumdaydı. Romanın yayımlanmasını ertelediler" (2010: 527).*

Pamuk, İstanbul'da yaşadığı bu dönemde 1980 askeri darbesinin sosyal, siyasal ve ekonomik engellerine takılır. Bu güvensizlik ortamında yayınevi kitabını basmak istemez kaldı ki kitabın basına izin verilip verilmeyeceği de şüphelidir. Pamuk, mimarlığı bırakıp yazarlığı tercih ettiği bu dönemdeki ruh halini şöyle anlatmaktadır:

*"İkinci kitabım bir siyasi kitaptı. İlk kitabın yayımlanmasını beklerken yazmaya başlamıştım. Bu bitmemiş kitaba iki buçuk yılı vermiştim. Bir gece bir askeri darbe oldu. Ertesi gün ilk kitabın, Cevdet Bey kitabının yayıncısı kitabın yayımlanamayacağını söyledi. İkinci kitabımı bitirsem bile beş altı yıl yayımlamayacağımı anladım. Kendimi çok zor durumda buldum. Yirmi iki yaşındayken romancı olacağımı söyleyip yedi yıl boyunca Türkiye'de bir şey yayımlatma umuduyla yazmıştım sonuç sıfırdı" (2010: 526).*

Yirmi iki yaşında yazmaya karar veren ilk romanı altı yılda bitirip mevcut koşullar nedeniyle iki buçuk yılını hiçe sayıp ikinci romanını yarıda bırakan Pamuk, üçüncü kitabı *Sessiz Ev* romanına başlar. Eser, yazarın 1980 darbesini tüm şiddetiyle hissettiği, yazarlığı konusunda kederle ümitsizlik arasında gidip geldiği bir dönemin ürünüdür. Bu sebeple eser boyunca esere karamsar bir hava hakimdir. Ülkedeki mevcut şartlar nedeniyle yazdığı siyasi kitabı yarım bıraksa da Pamuk, *Sessiz Ev* romanında dönemin siyasi ortamını esere yansıtmaktan kaçınmaz. Anlaşması yapılmış kitabının basılmasına engel olan bir kitabını yarıda bırakmasına sebep olan koşullar Pamuk’u oldukça etkilemiş, ülkenin içinde bulunduğu anarşi ortamını eserde taraflı da olsa yer vermiştir. Ülkücülerini esnaftan harç toplayan, ocak adına topladıkları paraların bir kısmını kendilerine ayıran her durumda kaba kuvvette başvuran gençlerden seçer, sol düşünceli gençlere örnek olarak okuyan, araştıran naif ve duyarlı Nilgün karakterini tercih eder. Kendi siyasal görüşünü ne sağcı, ne solcu olarak belirtse de Pamuk’un hem çevresinin hem de eğitim gördüğü “daha çok 1940 doğumlu Amerikalı sol hocalardan oluşuyordu” (Pamuk, 2003: 291) dediği Robert Kolej nedeniyle sol düşünceye daha yakın olduğu bilinmektedir. Kendi anıları üzerine inşa ettiği bu romanda siyasi atmosferi anlatırken yine kendi yaşamından iz düşümlere göre hareket etmiş, sol düşünceyi ılımlı ve kitap okuyarak idealizmini beslemeye çalışan bir eğilim olarak ortaya koymuştur.

Orhan Pamuk *Sessiz Ev* romanıyla yaşamı arasındaki paralelliğin farkında olup bunu bir teknik olarak kullanmıştır. Anılarındaki kişileri, olayları, mekanları bir araya getirerek onları hafızanın derinliklerinden çıkarıp biraz gerçek yaşam biraz hayal ile yepyeni hikayeler kurmuştur. “Yaşadığım güzel şeyleri anlatmaktan zevk duyuyorum, bunlara benzeyen babaanneleri, amcaları tanıdığım için belki de kolayıma geliyor” diyerek açıklıyor bu benzerliklerinin nedenlerini. Bu nedenle Pamuk’un geçmiş tarihi anlattığı *Sessiz Ev* romanında kendi yaşamımızdan amcalar, kardeş kavgaları, aile yaşamına ait ayrıntılar, yazlık eğlenceler, lise arkadaşları, belli bir döneme ait alışkanlıklarla karşılaşmamız olasıdır.

## SONUÇ

Orhan Pamuk, eserleri hem Türkiye’de hem yabancı ülkelerde yayımlanmış, pek çok ödüle layık görülmüş, eserleri hakkında birçok değerlendirmelerde bulunmuş bir yazardır. Romanları yapıt üzerinden birçok incelemeye tabi tutulsa da Pamuk’un eserlerinde yine de açıklanmayan bir yan kalmıştır. Eserlerinde kullandığı post modern tekniklerin açıklanması, metin içi ve dışı etkenlerin irdelenmesinin yetmediği başka ayrıntılar ve derinlikler Pamuk’un romanlarında göze çarpmaktadır. Bu derinliklere inebilmek için on dokuzuncu yüzyılda eleştiri alanında kendini gösteren sanatçıya, sanatçının kafasının içindekilerin esere yansımaya yönelik eleştiri anlayışıyla Pamuk’un eserlerine bakmak, yazar-yapıt denkleminin açtığı yollardan ilerleyerek Pamuk eserlerindeki olaylar, kişiler ve mekanlar daha sağlıklı sonuçlar elde edilebilir.

Pamuk’un yayımlanmış ikinci romanı olan *Sessiz Ev*, ülke sorunlarını yüzyıllık bir zaman dilimine yayarak, kuşaklar üzerinden anlatılmasının hikayesidir. Tek bir araştırma yönteminden fazlasını gerektiren *Sessiz Ev* romanını yazar-yapıt denklemiyle

ele alıp incelendiğinde sebepleri belirtilmemiş vakalarının nedenleri, aile içi ve mekan ayrıntılarının canlılığı, toplumun bazı kesimlerine yönelik alaycı veya ılımlı bakış açısının sebeplerinin açıklanmasının kolaylaştığı görülmüştür.

Pamuk'un yaşamının *Sessiz Ev* romanındaki izdüşümlerini incelediğimiz bu çalışmada, yazarın eserde yer alan ekonomik ve sosyal konum itibarıyla varlıklı insanlara, siyasi olarak ülkücü düşüncedeki kişilere, aydın olarak boşa çaba harcamış saydığı Osmanlı son dönem fikir adamlarına, dini inanç ve geleneklerine bağlı Doğulu karakterde saydığı kişilere ve bu kişileri kapsayan olaylara karşı sebebi roman içinde belirtilmeyen nedenlerden ötürü olumsuz bir tablo çizdiği görülmüştür. Yalınkat bir tavır içinde taraflı yaklaştığı bu kişi ve olaylara Pamuk'un yaşamı üzerinden bakıldığında, zenginleri hem küçümseyen hem de o topluluğa dışında kalmak istemeyen, kendini Batılı ve aydın sayan bir çevrede yine bu anlayışa dayalı bir eğitimle yetiştiği, mensup olduğu aile çevresi itibarıyla geleneklere ve dini anlayışa mesafeli olduğu, siyasi tavır olarak sol düşünceye yakın durduğu saptanmıştır. Bu saptamalar ışığında romanın bir kat daha derinine inilmesi sağlanmış, yazarın yaşamından izler takip edilerek kişisel tavrının eser üzerindeki belirleyici etkisi ortaya konmuştur. Yazarın roman kişilerini aile ve yakın çevresinden seçtiğini, gençliğinde gittikleri sayfiye kasabasını mekan olarak kullandığını, eseri temeline oturttuğu Doğu-Batı, taşra-İstanbul, zengin-fakir ikilemini hayatı boyunca yaşadığını, eserin yazıldığı dönem itibarıyla sağ-sol gruplarından oluşan siyasi atmosferi ve eserini yayımlatamamanın karamsarlığını esere yansıttığı görülmektedir. *Sessiz Ev* romanı, yazarın yaşamından pek çok anıyı içinde barındıran bunu edebi bir tekniğe dönüştüren bir eserdir. Yazarın başka eserlerinde de aynı anlayışla hareket edip etmediği bu tavrı üslup olarak benimseyip benimsemediği başka araştırmalara zemin hazırlayacak bir sorudur.

#### KAYNAKÇA

- Kılıç, Engin (Haz.). Orhan Pamuk'u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2006.
- Moran, Berna. Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi. İstanbul: Cem Yayınevi, 1974.
- Pamuk, Orhan. İstanbul Hatıralar ve Şehir. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Pamuk, Orhan. Öteki Renkler. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2006.
- Pamuk, Orhan. Manzaradan Parçalar. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010.

## ***KİTÂB-I ATALAR SÖZİ* ADLI ESER ÜZERİNE**

### **ON THE WORK TITLED *KİTÂB-I ATALAR SÖZİ***

**Tuncay BÖLER<sup>1\*</sup>**

#### **Özet**

H. 885 (M. 1480-1481)'te bir araya getirildiği yazmanın başında kaydedilen ve en eski atasözleri derlemelerimizden biri olan *Kitâb-ı Atalar Sözi*'nin bugün için bilinen iki nüshası vardır: Süleymaniye (Fatih) nüshası ve Paris nüshası.

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 3543 numarada kayıtlı olan ilk nüshada 697 atasözü yer almaktadır. Eser birçok kaynakta sülüs dense de nesih yazı stili ile kaleme alınmıştır ve *Teshil* adlı tıp metninden hemen sonra gelmektedir. İstinsah tarihi yazmada kayıtlı değildir. *Teshil*'in sonundaki temmet kaydında istinsah tarihi olarak H. 963/Ramazan ayı (M. 1556) verilmiştir. Bu tarih *Kitâb-ı Atalar*'ın da istinsah tarihi olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu atasözleri derlemesinin ikinci kopyası Fransa Millî Kütüphanesi (Bibliothèque nationale de France)nde Turc237 numaradadır. Bu nüshanın başında eserin adı *Kitâb-ı Atalar Sözi* olarak kayıtlıdır. Divani yazı stili ile yazılan ve toplam 659 atasözünün bulunduğu yazmanın istinsah tarihi H. 932/Cemaziyelevvel ayı (M. 1526)'dır.

Bildirimizde eserin her iki nüshası ayrıntılarıyla incelenecek, nüshalardaki farklılıklar ortaya konacak, böylelikle en önemli kültürel miraslarımızdan atasözlerini içeren derlemelerden biri olan *Kitâb-ı Atalar Sözi*'ndeki malzemenin tespitine çalışılacaktır.

**Anahtar sözcükler:** Atasözü, *Kitâb-ı Atalar*, *Kitâb-ı Atalar Sözi*

#### **Abstract**

Today there are two known copies of the *Kitâb-ı Atalar Sözi*' (Book of Proverbs), which was originally recorded in the beginning of the manuscript compiled in 1480-1481 (885 acc. to Muslim Calendar) and is known to be one of most ancient compilations of proverbs: Süleymaniye (Fatih) copy and Paris copy.

697 proverbs are contained in the first copy registered in the Fatih Collection of Süleymaniye Library under no. 3543. Despite the fact that it is referred to as *sülüs* (third)

<sup>1</sup> Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, tuncayboler@gmail.com



font style in most sources, the said work was written in the naskh font style and takes place right after the medical text called *Teshil*. Printing date for it is not stated in the manuscript. The record at the end of *Teshil* (called temmet ) reveals the printing date as 1556 (963 acc. to Muslim Calendar-the month of Ramadan). This particular date may be considered to be the printing date of *Kitâb-ı Atalar*.

The second copy of the said book of proverbs is kept in the National French Library (Bibliothèque nationale de France) under no. Turc237. The name of the work is recorded as *Kitâb-ı Atalar Sözi* (The Book of Proverbs) at the head of the copy. The printing date of this particular copy which was written in the style of Ottoman Divan font style and contains totally 659 proverbs, is 1526 (932 acc. to Muslim Calendar).

In our study, the both versions of the work will be studied in detail, the differences between the said copies will be introduced and ultimately efforts will be made to ascertain the exact vocabulary of *Kitâb-ı Atalar Sözi* (The Book of Proverbs) containing one of our most important cultural heritage in the form of proverbs.

**Keywords:** Proverb, *Kitâb-ı Atalar*, *Kitâb-ı Atalar Sözi*

Atasözü için Yunancada *parabol*, Latince ve Fransızcada *proverbe*, İngilizcede *proverb*, Almancada *sprichwort*, Farsçada *pend* kelimeleri kullanılmaktadır. Yine *parömiyoloji* atasözü bilimi demektir. Parömiyolojinin çalışma alanı içindeki atasözleri milletler için çok önemli birer kültürel miras unsurudur. Bu itibarla, atasözlerinin layığıyla ele alınıp incelenmesi bir millet için oldukça önem arz etmektedir. Velet Çelebi İzbudak'ın bu konudaki tespiti oldukça yerindedir: “Türk’ü anlamak için malum olan birçok vasıtaların birincilerinden sayılan tarih’ten, hatta Türk’ün kendisinden ve dil’inden ve şiirler’inden, âdetler’inden ve eserler’inden ziyade atasözleri hepsine tercih olunur” (İzbudak 1936: 3).

Bu cümlelerden olarak, bildirimizin amacı *Kitâb-ı Atalar Sözi* adlı atasözleri derlemesinin değerine bir kez daha dikkatleri çekmek bundan önceki yayınların da ışığında söz konusu derlemedeki atasözlerinin tam ve doğru olarak tespitine çalışmaktır.

H. 885 (M. 1480-1481)’te derlendiği mukaddimede kaydedilen fakat derleyicisi bilinmeyen en eski atasözleri derlemelerimizden biri olan *Kitâb-ı Atalar Sözi*’nin bugün için bilinen 1556 ve 1526 tarihli iki nüshası vardır: Süleymaniye (Fatih) nüshası ve Paris nüshası.

#### **Süleymaniye (Fatih) Nüshası [=F]**

Kırmızı mürekkeple yazılmış *Hâzâ Kitâb-ı Atalar Befermâyed Oğullara* kaydı ile başlayan ve günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 3543 numarada (115b-136a) bulunan bu nüsha Velet Çelebi İzbudak tarafından yayımlanmıştır. Eserin

kayıt numarası İzbudak yayını ve sonraki birçok çalışmada yanlışlıkla 3443 olarak verilmiştir.

Toplam 697 atasözünün yer aldığı F nüshası, birçok kaynakta sülüs dense de nesih yazı stili ile kaleme alınmıştır. Mukaddimede ismi *Kitâb-ı Atalar* olarak kaydedildiği için daha çok bu adla tanınan söz konusu nüsha, *Teshil* adlı tıp metninden hemen sonra gelmektedir ve istinsah tarihi yazmada kayıtlı değildir. *Teshil*'in sonundaki temmet kaydında istinsah tarihi olarak H. 963/Ramazan ayı (M. 1556) verilmiştir. Bu tarih *Kitâb-ı Atalar*'ın da istinsah tarihi olarak değerlendirilebilir. Derlemenin tarihi ile ilgili olarak Velet Çelebi İzbudak yazmanın telif tarihi ile aynı yüzyılda istinsah edildiğini belirtse de bu yorumu ihtiyatla karşılamak gerekir.

F nüshası üzerinde yapılan İzbudak yayınında ilk olarak eserde yer alan atasözleri Latin harflerine aktarılmış, ardından günümüz ifade biçimine çevrilmiştir. Bazı atasözlerinin altında, mesela varsa atasözlerinin *Divanu Lugâti't-Türk*'teki eski şekilleri, aynı anlamı veren başka atasözleri ve ayrıca şairlerin eserlerinden seçilen kimi benzer örnekler de ilave edilmiştir. Çalışmanın sonunda bir de sözlük vardır.

İzbudak yayınıyla ilgili olarak fikir vermesi bakımından, birkaç atasözünü kitaptaki imlasıyla aşağıda veriyoruz.

#### **Borca içen iki kez esirir.**

Veresiye şarap içen iki kere sarhoş olur; bir içerken, bir de sonra parayı verirken.

1) Veresiye kim urur badeye dest

İki kere olur sermest (Fazıl)(İzbudak 1936: 13).

#### **Bıçak kendü sapın kesmez.**

Bıçak kendi sapını kesmez.

1) Kılıç kınını kesmez.

2) Nece yitik biçek erse öz sapın yonumas – Ne kadar keskin bıçak olsa kendi sapını yonamaz (D.L.T. I-322) (İzbudak 1936: 20).

Bu ön bilgilerden sonra F nüshasının mukaddimesini buraya alıyoruz. Mukaddimede yukarıda da bahsedildiği gibi derlemenin adı olan *Kitâb-ı Atalar*'dan başka atasözlerinin derlenme yani bir araya getirilme tarihini de buluyoruz: H. 885 (M. 1480-1481).

#### **F Nüshasının Mukaddimesi**

- 115<sup>b</sup>/1 BismillÁhi'r-raÎmÁni'r-raÎm.
- 115<sup>b</sup>/2 Her işüñ evveli bismillÁhi'r-raÎmÁni'r-raÎm ola. Ne çadar müşkil iş
- 115<sup>b</sup>/3 varısa yardımcısı ola. 'Açlıla êrdi dÜ cihÁnı Íak'dan Èayrı
- 115<sup>b</sup>/4 bulmadı. Her kime Íac gerekse ni'metine şükr eylesün, gönünden
- 115<sup>b</sup>/5 gidermesün, müdÁm<sup>2</sup> anı ðikr eylesün hem resÛlına ÒalavÁt
- 115<sup>b</sup>/6 ve selÁm-ı bî-Îadd-i<sup>3</sup> bî-pÁyÁn<sup>4</sup>. EbÛ Bekir, 'Ömer, 'O<sup>3</sup>mÁn, 'Alî bunlar ÍslÁm<ı>
- 115<sup>b</sup>/7 eyledi 'ayÁn. Íasan, Íüseyn, Íamza dükeline<sup>5</sup> fikriñ olsun,
- 115<sup>b</sup>/8 aÒhÁb-ı etbÁ'-i<sup>6</sup> ResÛl üzerine zikriñ olsun. Íak Ta'ÁlÁ
- 115<sup>b</sup>/9 buyurur: *Ve le-çad kerremnÁ benî Ádeme.*<sup>7</sup> Ademî oldur ki Íac sözile<sup>8</sup>
- 115<sup>b</sup>/10 'amel eyleye, her sözi çancarú<sup>9</sup> varur 'açlıla ol söyleye. Sözüm
- 115<sup>b</sup>/11 çoç dürlü dürlü, her biri bir Òüretten gelür. 'Açlı olan, íac
- 115<sup>b</sup>/12 sözi bulduÈı yerde alur, Atalar sözi çur'Án'a girmez yanınca
- 115<sup>b</sup>/13 yelişür<sup>10</sup>. Pes<sup>11</sup> bu söz ol söze Íakîcatde bulışur. Söylenmemiş
- 115<sup>b</sup>/14 söz cihÁnda hergiz<sup>12</sup> olmaya; söylenmiş<i> gönlüne yaz, söylenen
- 116<sup>a</sup>/1 gèrü gelmeye. CihÁnda gizlü söz olmaÈıçun ÁşikÁr, ol sebebden
- 116<sup>a</sup>/2 ad verildi buña **KitÁb-ı Atalar**. Ocuyanlar, diñleyenler
- 116<sup>a</sup>/3 olmasun İör u ðelîl, bu sözleri cem' edene tevfiç-i imÁn versün
- 116<sup>a</sup>/4 Celîl. Bu kitÁb pür-pendile İatm olduçda temÁm, hicretüñ
- 116<sup>a</sup>/5 **sekiz yüz seksen beşi** olmuşdı, ve's-selÁm. Geldük
- 116<sup>a</sup>/6 imdi atalar sözün söyleyelüm, her biri ne demiş öğüdini
- 116<sup>a</sup>/7 şerî eyleyelüm.

<sup>2</sup> müdÁm=sürekli.

<sup>3</sup> İzbudak tarafından *bî-Îadd* olarak okunmuştur (İzbudak 1936: 9).

<sup>4</sup> *selÁm-ı bî-Îadd-i bî-pÁyÁn*=sınırsız ve sonsuz selam.

<sup>5</sup> *dükel*=bütün, hep, hepsi.

<sup>6</sup> *aÒhÁb-ı etbÁ'-i* kısmı İzbudak yayınında yoktur.

<sup>7</sup> *Kur'ân*: 17 İsrâ 70 "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık."

<sup>8</sup> P nüshasında metin buradan başlamaktadır.

<sup>9</sup> *çancarú*=nereye.

<sup>10</sup> *yeliş*=koşmak, koşuşmak.

<sup>11</sup> *pes*=şu hâlde, öyleyse.

<sup>12</sup> *hergiz*=asla.

Eserin bundan sonraki kısmında her bir atasözünden önce *atalar eydür* denilerek 697 atasözü kaydedilmiştir.

Derlemenin ikinci nüshası ise Paris'tedir.

### **Paris Nüshası [=P]**

Söz konusu atasözleri derlemesinin ikinci nüshası Fransız Millî Kütüphanesi (Bibliothèque nationale de France)nde Turc237 numaradadır. Yazmanın başında eserin adı *Kitâb-ı Atalar Sözi* olarak kayıtlıdır. Divani yazı stili ile yazılan ve toplam 659 atasözünün bulunduğu bu nüshanın istinsah tarihi H. 932/Cemaziyelevvel ayı (M. 1526)'dır.

Bu nüsha<sup>13</sup> ile ilgili olarak Boratav tarafından yayımlanan bir makale (Boratav 1954) vardır. Makalede P nüshasındaki 94 atasözü söz konusu edilmiştir. Bu 94 atasözünden bazılarının F nüshasında da yer aldığını burada söylemek gerekir.

Boratav, araştırmasında atasözlerinin Latin harfleriyle okunuşlarını, Arap harfli metinlerini ve Fransızcalarını verdikten sonra, başka metinlerdeki eş ve benzer atasözlerini karşılaştırmıştır. Fakat henüz P nüshasının metni tam olarak ortaya konmuş değildir. "Türk atasözlerini derleyen en eski metinlerden biri olan *Kitâb-ı Atalar*'ın Paris nüshasıyla<sup>14</sup> karşılaştırılarak yeniden neşredilmesi, çeşitli yönlerden faydalı olacaktır" (Ceyhan 2011: 186).

P nüshası ile ilgili yukarıdaki bilgilerden sonra mukaddimeye geçebiliriz.

P nüshasının mukaddimesinde derlemeyle ilgili olarak diğer nüshada yer almayan iki bilgiye daha rastlamaktayız. Buna göre, mukaddimede atasözlerini biraraya getiren kişi, atasözlerini üç yılda derlediğini ve eserdeki toplam atasözü sayısının 1200 olduğunu ifade etmektedir. Bildiride P ve F nüshalarında toplamda 781 tespit edildiğine göre 419 atasözünün eksikliğinden söz etmek mümkündür.

P nüshasının mukaddimesi aşağıdaki gibidir.

### **P Nüshasının Mukaddimesi**

<sup>13</sup> P nüshasıyla ilgili olarak Boratav'ın tespiti şöyledir: 1200 atasözünün derlenmiş olduğu ve bizim gördüğümüz el yazmaları, araya giren daha başka el yazmalarından kısaltılarak sonradan toplanmıştır. Bibliothèque Nationale yazması, Fatih yazmasına göre daha doğru, emin bir yazmadır. Bu son tahmin, doğruya çok yakındır (Oy 1972: 181).

<sup>14</sup> F ve P nüshalarının (TB)

- 1<sup>b</sup>/1 [...] <sup>15</sup> sözile ‘amel eyleye, her sözi Δancarú varur bile, ‘aΔlıla ol  
 1<sup>b</sup>/2 söyleye. Söz çoΔ dürlüdür, her biri bir Öüretten gelir.  
 1<sup>b</sup>/3 ‘AΔlı olan İaΔ sözi bulduğı yerde alur. Her bir sözi  
 1<sup>b</sup>/4 atalar ΔırΔ yıl gütdi <sup>16</sup>, andan oldı temÁm. Kendülerden Öoñra  
 1<sup>b</sup>/5 bu sözi tÁ dutalar İÁÖ u ‘Ám <sup>17</sup>. Atalar dedüğüümüz Türk, Türkmen  
 1<sup>b</sup>/6 Δocası degül, enbiyÁ ve evliyÁdur, andan ğayrı degül. Sözlerini  
 1<sup>b</sup>/7 ÁyÁt ve İadī <sup>3</sup>den aldılar, kim dutmazsa dünyÁ ve Álīreti yıΔıla  
 dedükleriyle  
 1<sup>b</sup>/8 ‘amel étmezse. ÇoΔ leÖÁyifler <sup>18</sup> vardur içinde mergüb-ı mevzün <sup>19</sup>,  
 1<sup>b</sup>/9 yerine düşicek her biri bir sihr-i efsündür. Vay aña kim atalar sözi  
 2<sup>a</sup>/1 Dulağına girmeye, İaΔīΔī İayvÁndur ol kimesne insÁn olmaya. Diledüm  
 2<sup>a</sup>/2 atalar sözini devşürem <sup>20</sup>, cem ‘ eyleyem, cem ‘ <sup>21</sup> içinde, İalΔ arasında  
 2<sup>a</sup>/3 temÁm eyleyem. **Üç yılda** cem ‘ eyledüm **biñ iki yüz** atalar sözün.  
 2<sup>a</sup>/4 Bilmeyenler ögrene hem ögrede oğın Δızın. Ádem atadan bu deme gelince  
 2<sup>a</sup>/5 söz aÖıl budur, İÁÖ <u> ‘Ám arasında söylenen söz budur kim  
 2<sup>a</sup>/6 işinüñ öñin bilmeyen Öoñın Öañlar <sup>22</sup>, firÁΔ u İasret odına  
 2<sup>a</sup>/7 bağrını Öađlar. Atalar sözi çur ‘Án'a girmez, illÁ yanınca yelişür.  
 2<sup>a</sup>/8 Pes bu söz ol söze İaΔīΔatde bulışur. Söylenmemiş  
 2<sup>a</sup>/9 söz cihÁnda hergiz olmaya; söylenmiş göñlüñe yaz, söylenen gerü  
 2<sup>a</sup>/10 gelmeye. CihÁnda gizlü sözler olmaEiçun ÁşikÁr, ol sebebden  
 2<sup>a</sup>/11 ad verildi buña **KitÁb-ı Atalar**. Ocuyanlar, diñleyenler olmasun İör u  
 2<sup>b</sup>/1 ðelīl, bu sözleri cem ‘ eyleyene tevfiç-i ĩmÁn versün Ealīl,  
 2<sup>b</sup>/2 Bu kitÁb pür-pendle İatm olduca temÁm, hicretüñ sekiz yüz seksen

<sup>15</sup> Metnin başı eksiktir.

<sup>16</sup> *güt-* = takip etmek.

<sup>17</sup> *İÁÖ u ‘Ám* = seçkinler ve halk.

<sup>18</sup> *leÖÁyifler* = latifeler, güzel sözler. Boratav bu kelimeyi *leÖÁyifüñ* biçiminde okumuştur (Boratav 1954: 229).

<sup>19</sup> *mergüb-ı mevzün* = rağbet gören ve ahenkli. Bu kısım Boratav tarafından *mergüb sözden* biçiminde okunmuştur (Boratav 1954: 229).

<sup>20</sup> *devşür-* = toplamak.

<sup>21</sup> Boratav tarafından *cemī* biçiminde okunmuştur (Boratav 1954: 229).

<sup>22</sup> *Öañla-* = şaşmak, şaşırarak.

2<sup>b</sup>/3 bēši olmışdı ve's-selÁm. Geldük imdi atalar sözin

2<sup>b</sup>/4 söyleyelüm, her biri ne dēmişdür ögüdini şerĤ eyleyelüm.

Bildirimizin bundan sonraki kısmında üç listeye yer veriyoruz. Bunlardan ilki, F nüshasında yer alıp P nüshasında bulunmayan 122 atasözünün listesi; ikincisi, P nüshasında bulunup F nüshasında yer almayan 85 atasözünün bulunduğu listedir. Son listede ise her iki nüshada da yer alan atasözlerinden seçilmiş 100 atasözü yer almaktadır.

### F Nüshasında Yer Alıp P Nüshasında Bulunmayan Atasözleri

1. Aduñ nedür Reşid bir söyle bir eşid . F.404<sup>23</sup> 127b/1-2<sup>24</sup>

1. AlmaÈuñ Ôatması daĤı vardır. F.506 130<sup>b</sup>/7

2. Almayı yučaru at inince hezÁr var iş (?)<sup>25</sup> F.418 128<sup>a</sup>/1-2

3. Aş Ôuzıla Ôuz oranıla. F.410 127<sup>b</sup>/7

4. Avcı atın<sup>26</sup> it yemez. F.507 130<sup>b</sup>/7

5. 'Avret düzdügi evi Tañrı yıcmaz 'avret bozduÈı evi Tañrı yapmaz. F.223 122<sup>a</sup>/11-12

6. BalĤil<sup>27</sup> gün olsa kimse üstine ÔoÈmazdı. F.491 130<sup>a</sup>/7

7. Bal demegile aÈız Ôatlu olmaz. F.509 130<sup>b</sup>/9-10

8. B@zirgÁnı<sup>28</sup> bit yèr çazanduÈın at yèr. F.405 127<sup>b</sup>/2

9. Beg olugör saña çul eksik olmaz. F.232 122<sup>b</sup>/5

10. Ben istemez miyem çayınatam çaÒÒ@b ola ve çayınanam İamm@mcı ola. F.496 130<sup>a</sup>/12-13

11. Bile ÔoÈmac neylesün bile büyümeince. F.476 129<sup>b</sup>/8-9

12. Biñ aççalıc çilcı çek bir aççalıc yayı çekme. F.485 130<sup>a</sup>/1-2

13. Biñ kerre All@h dèmekden bir kerre eyvall@h dèmek yegdür. F.512 130<sup>b</sup>/11-12

<sup>23</sup> Atasözünün yazmadaki sırasını göstermektedir.

<sup>24</sup> Atasözünün yazmadaki varak ve satır numarasını gösterir.

<sup>25</sup> varış (?).

<sup>26</sup> etin (?).

<sup>27</sup> balĤil=cimri.

<sup>28</sup> b@zirgÁn=tüccar.

14. Bir ÒmaduÈuñ bir dalı Ònamac şümdur<sup>29</sup>. F.226 122<sup>a</sup>/14-15
15. Bir söyle bir eşit. F.205 121<sup>b</sup>/11-12
16. Borcuñ emin<sup>30</sup> bilürem vèrüp çurtulmacdur. F.497 130<sup>a</sup>/13-14
17. BuÈday etmegüñ yoÈısa buÈday dilüñ yoç mı? F.196 121<sup>b</sup>/4
18. CÁN alıcidan çorçup oÈlancuclaruñ yavuz öğretme. F.225 122<sup>a</sup>/13-14
19. Cuña'ya<sup>31</sup> muñtesiblic<sup>32</sup> vèrmişler evvelÁ atasın İaçlamış. F.149 120<sup>a</sup>/6-7
20. ÇaylaÈa Òormışlar anasın çoyup yavrısın neye çaparsın ÁvÁzı çulaÈuma İ½ş gelür demiş. F.415 127<sup>b</sup>/11-13
21. Çöregüñde çiğüñ<sup>33</sup> yoÈısa Èam yeme. F.401 127<sup>a</sup>/14
22. Çuv@düz yurdusı<sup>34</sup> deñlü delikden deve deñlü sovuç girür. F.493 130<sup>a</sup>/9-10
23. Dalabın<sup>35</sup> bilmeyen devlünceç<sup>36</sup> atar (?)<sup>37</sup>. F.504 130<sup>b</sup>/5
24. Da 'vicüñ dÁniş-mend<sup>38</sup> oldı yarıcuñ<sup>39</sup> AllÁh olsun. F.203 121<sup>b</sup>/9-10
25. Deminde çaçmac dalı erlikdendür. F.513 130<sup>b</sup>/13
26. Deveye binüp yar'a<sup>40</sup> puÓma<sup>41</sup>. F.420 128<sup>a</sup>/3
27. Devletlü ol kişidür kim düşmÁnın bile. F.515 130<sup>b</sup>/15
28. Devletsüze devlet olumadum devletsüzden çaçup çurtulumadum. F.407 127<sup>b</sup>/4-5
29. Devletsüz oÈlüñ olmacdan devletlüye çul olmac yëgdür. F.395 127<sup>a</sup>/9

<sup>29</sup> şüm=uğursuz, şom.

<sup>30</sup> em=ilaç.

<sup>31</sup> Cuña=İkinci hicri asırda Küfe'de yaşamıştır. Belahat ve hamakatıyla şöhret kazanmıştır. Nasrettin Hoca fıkralarını andırır birçok hikâyeleri vardır (İzbudak 1936: 23).

<sup>32</sup> muñtesib=Çarşı ve pazar esnafını din kurallarına göre denetleyen görevli, belediye memuru.

<sup>33</sup> İzbudak tarafından *cek* < *şek* = şüphe biçiminde okunmuştur (İzbudak 1936: 69). krş. *Çöreginde çiği olan alımr* (Albayrak 2009: 316).

<sup>34</sup> yurdu=delik.

<sup>35</sup> dalap=çiftleşme isteği.

<sup>36</sup> devlünceç=çaylak cinsinden bir alıcı kuş.

<sup>37</sup> İzbudak bu kelimeyi *ata-* (?) olarak değerlendirmiş ve "ad vermek, ad koymak" (İzbudak 1936: 67) anlamlarını vermiştir.

<sup>38</sup> dÁniş-mend=kadı yardımcısı.

<sup>39</sup> yarıcu=yardımcı.

<sup>40</sup> yar=uçurum.

<sup>41</sup> puÓ= saklanmak, gizlenmek.

30. DüşmÁna yaraç<sup>42</sup> gerek y® düşmÁndan ıraç gerek. F.482 129<sup>b</sup>/14
31. Egrilerde yol ÔoÈrı. F.477 129<sup>b</sup>/9
32. Eksügligile büyüyenüñ yalımı<sup>43</sup> alçaç olur. F.406 127<sup>b</sup>/3
33. Èle uyan eşlerin boşar. F.208 121<sup>b</sup>/14
34. Èl gezen èlce bilür. F.419 128<sup>a</sup>/2
35. Èl gözi meËekdür. F.474 129<sup>b</sup>/6-7
36. Èl içün aÈlayan göz çıcsun. F.209 121<sup>b</sup>/15
37. Er etmegi er çurÒaÈında çalmaz. F.403 127<sup>a</sup>/15-127<sup>b</sup>/1
38. Èşegün berk baÈla andan Tañrı'ya ıÒmarla. F.393 127<sup>a</sup>/6-7
39. Èşek eti dirile<sup>44</sup> Ôatludur. F.473 129<sup>b</sup>/6
40. Èşüñ alt'ın yanında işüñ üst'ün yanında. F.501 130<sup>b</sup>/2-3
41. Ètdügüñ İamîr İayÁlîdir. F.421 128<sup>a</sup>/3-4
42. Eylik eden eylik bulur. F.213 122<sup>a</sup>/2-3
43. Eylüğe eyelük olsa öküze bıçaç olmazdı. F.199 121<sup>b</sup>/6
44. Eyü söze ne Ôanışıc<sup>45</sup> gerek. F.511 130<sup>b</sup>/11
45. Gözsüz çuşuñ yuvasın Tañrı Ta'ÁlÁ yapar. F.200 121<sup>b</sup>/7-8
46. Gün çandan<sup>46</sup> ÔoÈarsa elüñ o yaña çön<sup>47</sup>. F.464 129<sup>a</sup>/12-13
47. Íac söz aÈudan acıdur. F.422 128<sup>a</sup>/5
48. Èaste ÒaÈılınca İekîm çapuya gelür. F.214 122<sup>a</sup>/3-4
49. Her ziyÁn bir ögüt olur. F.198 121<sup>b</sup>/5
50. Hîçden yoç yègdür. F.483 129<sup>b</sup>/15
51. İlerü zamÁnda deve İurm® çıglardı<sup>48</sup> şimdi kestane çîÈlamaz. F.490 130<sup>a</sup>/6-7
52. 'İleti 'illet bil urÈana un çoymışlar. F.201 121<sup>b</sup>/8

<sup>42</sup> yaraç=silah.

<sup>43</sup> yalım=mertebe, derece.

<sup>44</sup> dirile=diriyken.

<sup>45</sup> Ôanışıc=danışma, istişare.

<sup>46</sup> çandan=nereden.

<sup>47</sup> çön- =döndürmek.

<sup>48</sup> Aıgla- =(koyun, keçi ve deve gibi hayvanlar) pislemek.



53. İnen<sup>49</sup> açılma Öovuc geçer. F.472 129<sup>b</sup>/5
54. ‘İsÁ için MÜsÁ’yı cınamazlar. F.220 122<sup>a</sup>/8
55. İş başarana baş ururlar. F.499 130<sup>a</sup>/15-130<sup>b</sup>/1
56. İt aÈzın kemik Öutar. F.216 122<sup>a</sup>/5
57. İt etmekden çaçmaz. F.402 127<sup>a</sup>/15
58. İti añ aÈacı yanuña ço. F.215 122<sup>a</sup>/4
59. İti bir kez ur ölsün bir daİı vur dirölsün. F.217 122<sup>a</sup>/5-6
60. çÁÏi etmegın çarınca yemez. F.219 122<sup>a</sup>/8
61. çatı<sup>50</sup> yürürsem çazÁ baña yeter. F.408 127<sup>b</sup>/5-6
62. Kedinün uÖluluÈı Öiçan görıncedür. F.218 122<sup>a</sup>/6-7
63. Kedinün yügrügi<sup>51</sup> ÖamanlıÈa dek. F.400 127<sup>a</sup>/13
64. çııuñ Öumanlu yazuñ yaÈmurlu olsun. F.486 130<sup>a</sup>/2-3
65. çızıl tız Öolar. F.202 121<sup>b</sup>/9
66. Kim eşek olursa biz<sup>52</sup> kürtüni<sup>53</sup>. F.653 134<sup>b</sup>/14
67. Kişinün muÖÁİbi<sup>54</sup> kendüden yeg gerek. F.231 122<sup>b</sup>/4-5
68. Kişinün vaÖanı ĩmÁnıdır. F.414 127<sup>b</sup>/11
69. çol Öalsa yön bellü olur. F.14 116<sup>b</sup>/3
70. çoyuna gücile varan köpek aÖÖı eylemez<sup>55</sup>. F.228 122<sup>b</sup>/1-2
71. çoyuna çurt gelse vay biregüyedür. F.520 131<sup>a</sup>/4-5
72. çoyunu yüze yétür el anı biñe yétürür. F.409 127<sup>b</sup>/6
73. Köpeksüz çob@nuñ çoyunın çurd yer. F.229 122<sup>b</sup>/2-3
74. Köse evden yaşamayınca yaşın All@h'dan Èayrı kimse bilmez. F.480 129<sup>b</sup>/11-12

<sup>49</sup> *iñen*=çok.

<sup>50</sup> *çatu*=çok; süratli.

<sup>51</sup> *yügrük*=çabuk.

<sup>52</sup> Bu kelime İzbudak tarafından *biz (yer)* biçiminde okunmuştur (İzbudak 1936: 63).

<sup>53</sup> *kürtün*=yük hayvanlarına vurulan semer, palan.

<sup>54</sup> *muÖÁİb*=arkadaş.

<sup>55</sup> *aÖÖı eyle-* =fayda etmek.

75. Köseye Òacal muştılamışlar İaberüm<sup>56</sup> olacaÈın söyleñ demişler. F.394  
127<sup>a</sup>/7-8
76. çuluñ yoÈısa güyegüñ de mi yoçdur? F.489 130<sup>a</sup>/5-6
77. çurlu<sup>57</sup> çurıyıla<sup>58</sup> çopuz çılıla. F.500 130<sup>b</sup>/1-2
78. Loçma şefcat arturur. F.212 122<sup>a</sup>/2
79. MÁl çandayısa kendüyi söyletdürür. F.234 122<sup>b</sup>/7
80. Odıla Òu dilsüz yaÈıdur<sup>59</sup>. F.211 122<sup>a</sup>/1
81. Olsayı bulsaya vèrmişler hıç ÒoÈemiş. F.484 129<sup>b</sup>/15-130<sup>a</sup>/1
82. Oynayamıyan çız yerüm Òardur dèr. F.227 122<sup>b</sup>/1
83. Ög küçücügi al büyügi. F.256 123<sup>a</sup>/9-10
84. Ölen ardınca kimse ölmedi. F.397 127<sup>a</sup>/10-11
85. Ölenile gidenüñ d½stı olmaz. F.398 127<sup>a</sup>/11
86. Ötlügen<sup>60</sup> begligi böğürtlen savılınca<sup>61</sup>. F.495 130<sup>a</sup>/11-12
87. ~abÁİdan çarnın Òoyuran küçükden evlenen aldanmamış. F.221  
122<sup>a</sup>/10
88. ~acınan göze çöp düşegen olur. F.230 122<sup>b</sup>/3
89. ~acısıÈan Òanayı atası cÁniçun mı bitler? F.478 129<sup>b</sup>/10
90. Sen d½st çazan düşmÁn ocaÈuñ başından çıkar. F.514 130<sup>b</sup>/13-14
91. Sen saña yÁr olugör saña yÁr eksük degil. F.413 127<sup>b</sup>/10
92. Söylenmedük söz yoç eşidilmedük söz çoç. F.488 130<sup>a</sup>/4-5
93. Sünnet var cümle kesmek yoç. F.257 123<sup>a</sup>/11
94. Şer işi uğad İayra dönsün İayr işi uzadma şerre dönmesün. F.412  
127<sup>b</sup>/8-9
95. ŞeyÔÁn oÈlancucların oışamış birbirinden çutsuzcalaram demiş. F.416  
127<sup>b</sup>/13-15

<sup>56</sup> Metinde *İaberüñ* biçiminde yazılmıştır.

<sup>57</sup> *çurlu*=süslü, işlemeli; silahlı (İzbudak 1936: 52).

<sup>58</sup> *çur*=süslü, işlemeli kemer veya kuşak.

<sup>59</sup> *yaÈı*=düşman.

<sup>60</sup> *ötlügen*= çok öter ve sığırçığa benzer bir kuş.

<sup>61</sup> *savıl-*=vakti geçmek.

96. Şüm<sup>62</sup> olandan yine şüm ÔoËar. F.204 121<sup>b</sup>/11
97. Óama<sup>63</sup> çoc ziyÁn éder. F.197 121<sup>b</sup>/5
98. Óanayı çoc alan öküzi dalı uËurlar<sup>64</sup>. F.481 129<sup>b</sup>/13
99. Tañrı çaraduËına<sup>65</sup> İblīs 'aleyhi'l-lÁ'ne balta alur segirdür. F.503  
130<sup>b</sup>/4-5
100. Óavşan ne çadar yügrügise behÁsı iki aççadur. F.399 127<sup>a</sup>/12
101. Óavşanuñ çaçışın gördüm etinden yigrendüm. F.475 129<sup>b</sup>/7-8
102. Óay atdan Óayac<sup>66</sup> yègdür deminde. F.251 123<sup>a</sup>/6-7
103. TımÁr destem@ldür<sup>67</sup> kime varursa silinür. F.417 127<sup>b</sup>/15-128<sup>a</sup>/1
104. ÓoËmaduç çoduËa<sup>68</sup> tura<sup>69</sup> biçme. F.206 121<sup>b</sup>/12
105. Torlacı<sup>70</sup> bèsle gözün oysun. F.479 129<sup>b</sup>/11
106. ToËun yük getürmedügin andan bildüm aluçlamadın<sup>71</sup> tersledi<sup>72</sup>. F.508  
130<sup>b</sup>/8-9
107. Óuz etmek bilmezden it yègdür. F.224 122<sup>a</sup>/12-13
108. Ulu beglerün çañlısı<sup>73</sup> Óavşan alur. F.502 130<sup>b</sup>/3
109. Ulu yañılmaz yañılacak çatı yañılır. F.396 127<sup>a</sup>/10
110. YaËmurda düşmÁn çoyunı Óatulsun dostuñ atı. F.487 130<sup>a</sup>/3-4
111. Y@ hirk eyle<sup>74</sup> y@ terk. F.510 130<sup>b</sup>/10
112. Yaluñuz elün @v@zı çıcmaz. F.222 122<sup>a</sup>/10
113. Yancudan çaya yıcılır büht@ndan<sup>75</sup> ölür er. F.210 121<sup>b</sup>/16-122<sup>a</sup>/1
114. Yavuz sirke küpine ziyÁn eyler. F.354 126<sup>a</sup>/6

<sup>62</sup> şüm=uğursuz.

<sup>63</sup> Óama '=açgözlülük.

<sup>64</sup> uËurla- =çalmak.

<sup>65</sup> Δara- =lanet etmek.

<sup>66</sup> Óayac=dayanacak değnek.

<sup>67</sup> destem@l=mendil.

<sup>68</sup> çoduç=sıpa.

<sup>69</sup> tura=torba.

<sup>70</sup> torlac=genç, toy, acemi (kimse); bir tür kuş.

<sup>71</sup> aluçla- =hayvanın sırtına çul, palan, semer gibi şeyleri koymak.

<sup>72</sup> tersle- =pislemek.

<sup>73</sup> çañlı=kağrı.

<sup>74</sup> hirk eyle- =nadas etmek.

<sup>75</sup> büht@n=iftira.

115. Yêrdük<sup>76</sup> oÈlan yêr Ôutar. F.207 121<sup>b</sup>/13  
 116. Yılan yılduz görmeyince ölmez. F.492 130<sup>a</sup>/8  
 117. Yigit başından devlet ırac olmaz. F.233 122<sup>b</sup>/6  
 118. YoÈsul a‘IÁ ata binse selÁm almaz. F.505 130<sup>b</sup>/6  
 119. Yol eri yolda gerek. F.411 127<sup>b</sup>/7-8  
 120. Yurt yurtdan çutludur. F.240 122<sup>b</sup>/12  
 121. Yügrüğe<sup>77</sup> bin sözden<sup>78</sup> (?) çaç. F.498 130<sup>a</sup>/15  
 122. Yüz çoyunlu atam çalmacdan bir yüksüklü anam çalmac yêgdür. F.494  
 130<sup>a</sup>/10-11

#### P Nüshasında Bulunup F Nüshasında Yer Almayan Atasözleri

1. AnbÁrdan bir çÁšn<sup>79</sup> besdür<sup>80</sup>. P.523 19<sup>b</sup>/9  
 2. Atalaruñ bir sözi biñ ögüde geçer. P.538 20<sup>a</sup>/10  
 3. ‘Avret var kim arpa unın aş eyler ‘avret var kim kertik başın yaş eyler.  
 P.91 5<sup>b</sup>/8-9  
 4. Ay benümle olsun ılduz g.tine ayağum. P.215 10<sup>a</sup>/5  
 5. Bazlamaç bilmeyen deve Ôabanın bazlamaç Ôanur. P.509 19<sup>a</sup>/9-10  
 6. Beglerle erişen<sup>81</sup> başdan çıΔar. P.128 7<sup>a</sup>/2  
 7. Bêş de bêş bêş buçuΔ da bêş. P.201 9<sup>b</sup>/3  
 8. Biñar başından ΔoΔar. P.105 6<sup>a</sup>/9  
 9. Bî-devlete ölüm ve ögüt ÎaΔdur evvel kü<sup>82</sup> kişilere. P.554 20<sup>b</sup>/11  
 10. Bilmeyen Δatında Ôapu Δılmağla<sup>83</sup> bükülmek birdür. P.46 4<sup>a</sup>/6  
 11. Biregi s.kiyle gerdege girme. P.92 5<sup>b</sup>/10

<sup>76</sup> İzbudak *yêrdün* olarak okumuştur (İzbudak 1936: 18).

<sup>77</sup> *yügrük*=hızlı giden (at).

<sup>78</sup> *sözsüzden* veya *yüzsüzden* (?). İzbudak tarafından *sözden* şeklinde ve *söz*’ün birisi fazla notuyla verilmiştir (İzbudak 1936: 2).

<sup>79</sup> *çÁšn*=lezzet, tat, çeşni; tadımlık.

<sup>80</sup> *bes*=yeter, kâfi.

<sup>81</sup> *eriş-* =uğraşmak, sataşmak, yiğitlik satmak; güreşmek.

<sup>82</sup> *kü*=ünlü, şöhretli.

<sup>83</sup> *Ôapu Aıl-* =hizmet etmek, hürmet etmek.

12. B.Δı çöp ucıla yér olduñ. P.81 5<sup>a</sup>/10
13. Boş torbayıla at dutulmaz. P.373 15<sup>a</sup>/4
14. Bu bilişle ÒağlıΔ yérine s.küm alasın. P.66 4<sup>b</sup>/10
15. Bud Δısmagla .m dar olmaz. P.80 5<sup>a</sup>/9-10
16. ÇoΔ it av eylemez. P.102 6<sup>a</sup>/7
17. Çünkü Ôamağũ yoΔ élũñ göbekde (?) neyler. P.62 4<sup>b</sup>/7
18. Delüden uÒlu İaber... P.305 13<sup>a</sup>/3
19. Delüye ne Δalem. P.72 5<sup>a</sup>/4
20. Deñizde<sup>84</sup> balıΔ mı Ôatarsın. P.95 6<sup>a</sup>/1
21. Deveyi yél aldı dérler tozunı gökde iste. P.85 5<sup>b</sup>/3-4
22. Devletlũñũñ ‘avreti ölür bĩ-devletũñ eşegi. P.86 5<sup>b</sup>/4
23. Ecelũñ yoğısa s.kümden ölmeyesin. P.65 4<sup>b</sup>/9-10
24. Eger artuΔ yérũñ varısa çalunayum. P.527 20<sup>a</sup>/1-2
25. Èl gezen yÁ budına bulur yÁ boğazına. P.70 5<sup>a</sup>/3
26. Èl ile Ôavşan avlayalar. P.533 20<sup>a</sup>/6
27. Èl oğlından oğluñ büyü<sup>85</sup>. P.132 7<sup>a</sup>/5
28. Ere at<a> ite sinci<sup>86</sup> yoΔ<sup>87</sup>. P.356 14<sup>b</sup>/4
29. Èrteye Δalan belÁdan ΔorΔma. P.495 18<sup>b</sup>/10-11
30. Eski ırmağa Òu yörür. P. 368 15<sup>a</sup>/1
31. Eşek s.kine binem yayaΔ olunca. P.109 6<sup>a</sup>/11- 6<sup>b</sup>/1
32. Eveceñ<sup>88/89</sup> ΔancuΔ gözsüz enicük<sup>90</sup> Ôoğurur. P.71 5<sup>a</sup>/4
33. Gideni Δo Ôuranı İöşgör. P.494 18<sup>b</sup>/10
34. Görsetürden oturur ½rũspĩ yegdür. P.63 4<sup>b</sup>/7-8

<sup>84</sup> Boratav tarafından *deñizden* olarak okunmuştur (Boratav 1954: 234).

<sup>85</sup> Bu atasözü Boratav tarafından *İyi ağıluñdan oğuluñ büyü* biçiminde okunmuştur (Boratav 1954: 239).

<sup>86</sup> *sinci*=hassas tartı aleti, terazi; şekil, biçim, kıyafet. krş. *Ere ata cihÁnda sincü olmaz* (Hengirmen 1983: 51).

<sup>87</sup> Bu atasözü Boratav tarafından *Ere at<a> ite sancı yoΔ* olarak okunmuştur (Boratav 1954: 235).

<sup>88</sup> *eveceñ*=aceleci.

<sup>89</sup> Boratav tarafından *ivecek* olarak okunmuştur (Boratav 1954: 239).

<sup>90</sup> Boratav tarafından *incük* olarak okunmuştur (Boratav 1954: 239).

35. G.tden başa Ôoğrı İaber yoΔ. P.90 5<sup>b</sup>/7-8
36. G.tüñ kiraya vérdüñ elüñ Δarşu dutma. P.108 6<sup>a</sup>/11
37. Gözüñle gördüğüñ etegüñle örtgil. P.30 3<sup>b</sup>/5-6
38. İaΔ bÁÔıldan ağlamadı aΔan dereyi kimse bağlamadı. P.170 8<sup>a</sup>/11-8<sup>b</sup>/1
39. Hemîşe keşîş kete yemez. P.453 17<sup>b</sup>/4
40. KÁhil<sup>91</sup> öküzüñ cÁmı İo (?)<sup>92</sup>. P.78 5<sup>a</sup>/8
41. çanda<sup>93</sup> olursa olsun buzağı ΔazuΔda olsun. P.202 9<sup>b</sup>/4
42. çara İaber yérde Δalmaz. P.76 5<sup>a</sup>/7
43. çatmış<sup>94</sup> sike kimsenüñ İükmi geçmez. P.106 6<sup>a</sup>/9-10
44. çavm yoΔluğundan leglege ÔalÁ vérevüz. P.88 5<sup>b</sup>/6
45. fayÔeri'de (?) yazılmış Δarınüñ (?) başı anası amına<sup>95</sup>. P.59 4<sup>b</sup>/4-5
46. Keçinüñ g.ti giciyicek<sup>96</sup> ç<sup>1</sup>/<sub>2</sub>bÁn etmegin yér. P.61 4<sup>b</sup>/6
47. Kelüñ başı açıldı dér. P.56 4<sup>b</sup>/2
48. Kişi azıtmaz illÁ hem-nişîni...<sup>97</sup> P.463 17<sup>b</sup>/11
49. Kişi kendüye etdüğün el dérîlüp étmez. P.492 18<sup>b</sup>/8-9
50. Kişinüñ eski oynaşı eyerlenmiş atı gibi olur. P.74 5<sup>a</sup>/5-6
51. çocayıla<sup>98</sup> yigidüñ ne oyunu ola. P.79 5<sup>a</sup>/9
52. NÁkesden<sup>99</sup> ÔamızlıΔ isteyince buña boΔuñ Δat. P.99 6<sup>a</sup>/5-6
53. OΔunmadın varan döşeksüz oturur. P.548 20<sup>b</sup>/6
54. Ol<acaΔ><sup>100</sup> oğlan boΔından bellüdür. P.64 4<sup>b</sup>/8-9

<sup>91</sup> *kÁhil*=tembel, uyusuk.

<sup>92</sup> Bu kelime Boratav tarafından *Ôu* olarak okunmuştur (Boratav 1954: 239). Şu iki atasözünüyle krş. *Kehel öküzüñ cÁmı İodur* (Çınar 1996: 90), *Kāhil öküzüñ cÁmı İaΔ* (Kaçalın ve Zülfe 2011: 202); *Kahal öküzün canı hodur* (Bayat 1992:74).

<sup>93</sup> *Δanda*=nerede.

<sup>94</sup> *çat-* = sert olmak, sertleşmek.

<sup>95</sup> *fıÔırdan yazılmış Δarınüñ [Δızüñ] başı anası .mına. (?)* (Boratav 1954: 241).

<sup>96</sup> *gici-* =kaşınmak.

<sup>97</sup> *hem-nişîn*=beraber oturup kalkan, teklifsiz arkadaş. Boratav bu atasözünü *Kişi azıtmaz illÁ nefsi* şeklinde okumuştur (Boratav 1954: 241). krş. *Eri azdırmaz illÁ hem-nişîni* (Hengirmen 1983: 57).

<sup>98</sup> *Δocıla (?)*.

<sup>99</sup> *nÁkes*=cimri; aşağılık, erdemsiz.

<sup>100</sup> Metinde *ol dañ* biçiminde yazılmıştır.

55. Otuz gün oruç dut eşek s.kiyle bayram eyle. P.67 4<sup>b</sup>/11
56. Ögendireyi s.kem gölgesin daİı. P.89 5<sup>b</sup>/7
57. Öküzile oynayan danaya boynuz yéter. P.84 5<sup>b</sup>/2-3
58. Öküzüz ölmüş inek kişi yüklememiş (?)<sup>101</sup>. P.153 7<sup>b</sup>/9
59. ~aΔÖađan uřacuΔ<sup>102</sup> Δuyruđın yolar. P.60 4<sup>b</sup>/5
60. ~alavÁt MevlÁ'ya (?) ta 'alluΔdur<sup>103</sup>. P.73 5<sup>a</sup>/5
61. Saña başa dödügüm hegbecügüm Öudan geçüresin dërin. P.93 5<sup>b</sup>/10-11
62. ~armaΔ ele girsün s.küm ç.küm<sup>104</sup> yéter. P.104 6<sup>a</sup>/8-9
63. ~ıçan inine Öığmaz g.tine ΔabaΔ aÖar. P.75 119<sup>a</sup>/6
64. ~ıçmađuñ peşrevi<sup>105</sup> osuruΔ. P.94 6<sup>a</sup>/1
65. S.kem ol kengeli<sup>106</sup> kim g.tüm acıda. P.42 4<sup>a</sup>/3
66. S.kilmege göñlüñ yoΔ anda neylersin. P.101 6<sup>a</sup>/6-7
67. S.kine uyan s.ki gibi başı aşağa olur. P.77 5<sup>a</sup>/7-8
68. Siñek kösüreye<sup>107</sup> Δonmuş kösüre eyitmiş biz daİı demürden Δoparuz.  
P.98 6<sup>a</sup>/4-5
69. Sögüş<sup>108</sup> evden Öu Δuyudan. P.100 6<sup>a</sup>/6
70. ~ulu siñek Öuda yatar. P.435 17<sup>a</sup>/2
71. şimdiki zamÁnda öküzi Δaldururlar altında buzağu isterler. P.97 6<sup>a</sup>/3
72. Óadanmış Δudurmuşdan artuΔdur. P.482 18<sup>b</sup>/1
73. Ó.řađuñ gördümse turp önüme düşdi. P.83 5<sup>b</sup>/1-2
74. Türk'üñ Öoñ bilüsi<sup>109</sup> bükÁdur<sup>110</sup>. P.226 10<sup>b</sup>/4

<sup>101</sup> Boratav tarafından *Öküz İsta (?) olmiş inek gibi yükülememiş (?)* biçiminde okunmuştur (Boratav 1954: 243). *yügüle-* =hastalık neticesi tüy dökmek.

<sup>102</sup> *uřacuΔ*=küçücük.

<sup>103</sup> *ta 'alluΔ*=ilgi, bağ, nispet.

<sup>104</sup> Bu kelime Boratav tarafından *her gece* biçiminde okunmuştur (Boratav 1954: 242).

<sup>105</sup> *peşrev*=öncü.

<sup>106</sup> *kengel*=yaprakları dikenli yaban bir bitki, eşek dikeni.

<sup>107</sup> *kösüre*=bileği taşı.

<sup>108</sup> *sögüş*=suda haşlandıktan sonra soğuk olarak yenen et.

<sup>109</sup> *bilü*=fikir, düşünce.

<sup>110</sup> *bükÁ*=ağlama.

- 5<sup>a</sup>/1 75. Ulu bayramda<sup>111</sup> aşdan<sup>112</sup> ÒaΔın giçi bayramda<sup>113</sup> etden<sup>114</sup> ÒaΔın. P.68
76. Ulu var şol nene<sup>115</sup> (?) degmez<sup>116</sup>. P.596 22<sup>a</sup>/9-10
77. UÒülf ÒaΔla Òıpayı Δurt yemeye. P.574 21<sup>b</sup>/4
78. UyΔu ölümün Δardaşdır. P.604 22<sup>b</sup>/6
79. Yad ölüsin s.ksün bizden ırağ olsun. P.47 4<sup>a</sup>/7
80. Yağmur yağıcaΔ yaruΔ Òolar. P.107 6<sup>a</sup>/10
81. Yalan vardır kim gerçekden yegdür. P.103 6<sup>a</sup>/8
- 5b-1 82. Yeñgeñden iste vèürse de yeñgeñ vèermese de yeñgeñ<sup>117</sup>. P.82 5<sup>a</sup>/11-
83. Yoğurt dökülse boΔı Δalur. P.597 22<sup>a</sup>/10
84. Yügrük at yemin kendü arturur. P.434 17<sup>a</sup>/1-2
85. Yüz dutulmaduΔ bıldırcın bir aΔçaya. P.96 6<sup>a</sup>/2

#### Her İki Nüşhada da Yer Alan Atasözlerinden Bazıları

- 8 1. Şdem alası<sup>118</sup> içinde Òavar alası Òaşında<sup>119</sup>. F.40 117<sup>a</sup>/8-9, P.296 12<sup>b</sup>/7-
2. Alışam bÁzÁrı ÒabÁla yomdur<sup>120</sup>. F.437 128<sup>b</sup>/2-3, P.517 19<sup>b</sup>/4-5  
çarı<yı><sup>121</sup> yigit eden<sup>122</sup> Òondur<sup>123/124</sup>. F.438 128<sup>b</sup>/2-3, P.517 19<sup>b</sup>/4-5
3. Bal isterken belÁ<sup>125</sup> buldum<sup>126</sup>. F.540 131<sup>b</sup>/5, P.579 21<sup>b</sup>/7-8

<sup>111</sup> *ulu bayram*=Ramazan Bayramı.

<sup>112</sup> Boratav bu kelimeyi *itden* olarak okumuştur (Boratav 1954: 246).

<sup>113</sup> *giçi bayram*=Kurban Bayramı.

<sup>114</sup> Boratav bu kelimeyi *otdan* biçiminde okumuştur (Boratav 1954: 246).

<sup>115</sup> *nen*=varlık, nesne, şey; hiç.

<sup>116</sup> *Ulu var sol iniye [veya nene] degmez. (?)* (Boratav 1954: 246).

<sup>117</sup> Boratav tarafından da böyle okunan bu atasözü belki de şöyle: *Yég geñden iste vèürse de yég geñ vèermese de yég geñ (?)*. *yég*=bereketli, *geñ*=tarla.

<sup>118</sup> *ala*=karışık renkli, alaca; insanın içinde olan gizli şeyler, iyi veya kötü fikir.

<sup>119</sup> F. Òaşında: P. daşında

<sup>120</sup> *yom*=bereket, uğur.

<sup>121</sup> *çarı*=ihtiyar.

<sup>122</sup> F. eden: P. eden

<sup>123</sup> F. Òondur: P. dondur

<sup>124</sup> Bu iki atasözü P nüşhasında tek bir atasözü olarak verilmiştir: *Alışam bÁzÁrı ÒabÁla yomdur çarıyı yigit eden dondur*. P.517 19<sup>b</sup>/4-5



4. Beglere ve 'avrete<sup>127</sup> inanma açar Òuya Ôayanma. F.26 116<sup>b</sup>/12, P.282  
12<sup>a</sup>/10
5. Bilüre dan<sup>128</sup> bildügün işle. F.291 124<sup>a</sup>/10, P.239 11<sup>a</sup>/1-2
6. CihÁn-gîr olmışlar dehÁ<n>-gîr<sup>129</sup> olmamışlar. F.562 132<sup>a</sup>/9-10, P.603  
22<sup>b</sup>/4
7. Çamı<sup>130</sup> budaÈımdan gözeli<sup>131</sup> <ÔudaÈımdan>...<sup>132</sup> F.101 118<sup>b</sup>/14, P.359  
14<sup>b</sup>/5-6
8. Degirmene varan un ügüdür<sup>133</sup> evdeki nevbet Òorar. F.71 118<sup>a</sup>/3-4,  
P.328 13<sup>b</sup>/7
9. Dëgü<sup>134</sup> dinleyen<sup>135</sup> kendü 'aybın eşidür. F.35 117<sup>a</sup>/4, P.291 12<sup>b</sup>/5
10. Deve çuşına yük getir<sup>136</sup> demişler ben<sup>137</sup> çuşam demiş uç demişler deve  
uçar mı demiş.
11. Döştıla<sup>138</sup> etmegi inceçük uzunca yemek<sup>139</sup> gerek. F.184 121<sup>a</sup>/8, P.444  
17<sup>a</sup>/9
12. Ecel yeri açuçdur cebe<sup>140</sup> dalı<sup>141</sup> fÁyide étmez. F.362 126<sup>a</sup>/12-13, P.467  
18<sup>a</sup>/2-3
13. Èlüñ aÈzi fÁldur ne dërse<sup>142</sup> olur<sup>143</sup>. F.259 123<sup>a</sup>/12-13, P.23 3<sup>a</sup>/10-11,  
P.69 5<sup>a</sup>/2
14. Emegün saÈdiç emegine dönsün<sup>144</sup>. F.134 119<sup>b</sup>/10-11, P.393 15<sup>b</sup>/6

<sup>125</sup> F. belÁ: P. belÁya

<sup>126</sup> F. buldum: P. uÈradum

<sup>127</sup> F. beglere ve 'avrete: P. beglere

<sup>128</sup> dan- =danışmak.

<sup>129</sup> *dehÁn-gîr*=ağzını tutan. İzbudak tarafından *daha kir* olarak okunmuştur (İzbudak 1936: 37).

<sup>130</sup> F. çamı: P. çam

<sup>131</sup> F. gözeli: P. gözeli

<sup>132</sup> F.'de eksik: P. dudaÈımdan

<sup>133</sup> F. ügüdür: P. ügidür

<sup>134</sup> F. dëgü: P. degü

<sup>135</sup> *dëgü dinle-* =bir kişinin konuşmasına kulak vermek (İzbudak 1936: 70).

<sup>136</sup> F. getir: P. götür

<sup>137</sup> F. ben: P.'de yok.

<sup>138</sup> F. döştıla: P. döştla

<sup>139</sup> F. yemek: P. yemek

<sup>140</sup> *cebe*=zırh, zırhlı elbise.

<sup>141</sup> F. dalı: P.'de yok.

<sup>142</sup> F. dërse: P. deseler (23. atasözü), P. dërlerse (69. atasözü)

<sup>143</sup> Bu atasözü P nüshasında hem 23 ve hem de 69. atasözleri olmak üzere iki defa kaydedilmiştir.

<sup>144</sup> Ömer Asım Aksoy bu sözün bir atasözü sayılamayacağını ifade etmektedir (Aksoy 1988: 57).

15. Engece<sup>145</sup> niçün yanın<sup>146</sup> yörürsin dëmişler yigide niçe yörürse yaraşur dëmiş. F.333 125<sup>b</sup>/3-4, P.624 23<sup>a</sup>/9-10
16. Êrteki dÁne birincden bugünkü bulamaç yëgdür<sup>147</sup>. F.39 117<sup>a</sup>/7-8, P.295 12<sup>b</sup>/7-8
17. Êşege<sup>148</sup> Öormişlar bugün çanda gidersin anı bizlengiç<sup>149</sup> bilür dëmiş<sup>150</sup>.
18. Êşek<sup>151</sup> ata eytmış yocuşda sen baña küy<sup>152</sup> inişde ben saña küyem<sup>153</sup>. F.569 132<sup>b</sup>/3-4, P.648 24<sup>a</sup>/8-9
19. Êven<sup>154</sup> çiz ere varmaz varsa<sup>155</sup> dalı<sup>156</sup> baıt bulmaz. F.18 116<sup>b</sup>/6-7, P.274 12<sup>a</sup>/5
20. Evvel Ôa'Ám andan kel@m. F.248 123<sup>a</sup>/4, P.15 3<sup>a</sup>/5
21. Geçmiş yaÊmura kepenek<sup>157</sup> alup çapınma<sup>158/159</sup>. F.309 124<sup>b</sup>/11-12, P.257 11<sup>b</sup>/4
22. Gelini ata bindür güyegi yolu çancarı<sup>160/161</sup> dër. F.469 129<sup>b</sup>/1-2, P.552 20<sup>b</sup>/9
23. Göçerem dëyü<sup>162</sup> eksügün<sup>163</sup> ÔaÊıtma<sup>164</sup>. F.12 116<sup>b</sup>/1, P.269 11<sup>b</sup>/11-12<sup>a</sup>/1
24. Gördüğün dileme<sup>165</sup> gözden düşersin. F.556 132<sup>a</sup>/4, P.595 22<sup>a</sup>/9
25. Görünen<sup>166</sup> köye ne çulağuz gerek. F.632 134<sup>a</sup>/12, P.178 8<sup>b</sup>/7

<sup>145</sup> F. engece: P. yengece

<sup>146</sup> yanın=yan yan, yampiri yampiri.

<sup>147</sup> F. yëgdür: P. yegdür

<sup>148</sup> F. êşege: P. eşege

<sup>149</sup> bizlengiç=ucu çivili değnek.

<sup>150</sup> F. dëmiş: P. demişler

<sup>151</sup> F. êşek: P. eşek

<sup>152</sup> küy- =beklemek.

<sup>153</sup> F. küyem: P. küyeyin dëmiş

<sup>154</sup> F. êven: P. even

<sup>155</sup> F. varsa: P. varur

<sup>156</sup> F. dalı: P. da

<sup>157</sup> kepenek=çobanların omuzlarına aldıkları dikişsiz, kolsuz, keçeden üstlük, aba.

<sup>158</sup> F. alup çapınma: P. dutmac olmaz

<sup>159</sup> çapın- =atılmak, saldırmak, süratle koşmak.

<sup>160</sup> F. çancarı: P. çancarı

<sup>161</sup> Ancarı=neresi, ne tarafta.

<sup>162</sup> F. dëyü: P. deyü

<sup>163</sup> F. eksügün: P. esb@buñı

<sup>164</sup> F. ÔaÊıtma: P. daÊıtma

<sup>165</sup> İzbudak bu kelimeyi *diñme* (*tınma*) olarak okumuştur (İzbudak 1936: 56).

<sup>166</sup> F. görünen: P. görünür

26. Gözel çandayısı ÈavÈ@suz olmaz. F.90 118<sup>b</sup>/4-5, P.347 14<sup>a</sup>/8-9
27. Gül dikensüz olmaz. F.91 118<sup>b</sup>/5, P.348 14<sup>a</sup>/9
28. ÈaÔîb<sup>167</sup> çılıcı gibi bir kez<sup>168</sup> gerek olur. F.468 129<sup>b</sup>/1, P.551 20<sup>b</sup>/8
29. Hiç üzüm yoçdur<sup>169</sup> ki götünde<sup>170</sup> çöpi olmaya. F.531 131<sup>a</sup>/13, P.569  
21<sup>a</sup>/11-21<sup>b</sup>/1
30. Èöryatdan<sup>171</sup> Òavaş çopar. F.672 135<sup>b</sup>/2, P.220 10<sup>a</sup>/9
31. Èüyün<sup>172</sup> bilmedüğüñ þavaruñ ardına þolanma<sup>173</sup>. F.631 134<sup>a</sup>/11, P.177  
8<sup>b</sup>/6-7
32. İki çetük<sup>174/175</sup> bir arÒlana Ôapdur<sup>176</sup>. F.431 128<sup>a</sup>/11, P.511 19<sup>a</sup>/11
33. ‘İlm ehli c@hili yola götürür. F.611 133<sup>b</sup>/8-9, P.156 7<sup>b</sup>/11
34. İt degdigile<sup>177</sup> deñiz murd@r olmaz. F.656 135<sup>a</sup>/2, P.203 9<sup>b</sup>/5
35. İtüñ issi varısa Ôavşanuñ dalı<sup>178</sup> Tañrı’sı vardır<sup>179</sup>. F.25 116<sup>b</sup>/11-12,  
P.281 12<sup>a</sup>/9-10
36. çalb<sup>180</sup> çazanur çaltebÁn<sup>181</sup> gönenür<sup>182</sup>. F.277 123<sup>b</sup>/14, P.113 6<sup>b</sup>/3
37. çalem cevmerd<sup>183</sup> olur ne dilerse<sup>184</sup> yazar. F.152 120<sup>a</sup>/10, P.410 16<sup>a</sup>/7-8
38. çalendüre<sup>185</sup> çış olur<sup>186</sup> demişler ditremege Ôurmuşuz<sup>187</sup> demiş<sup>188</sup>.

<sup>167</sup> F. İaÔîb: P. İaÔîbe

<sup>168</sup> F. bir kez: P. heftede bir kez

<sup>169</sup> F. yoçdur: P. olmaz

<sup>170</sup> F. götünde: P. götinde

<sup>171</sup> F. İöryatdan: P. İör<ya>tdan (?)

<sup>172</sup> F. İüyün: P. İüyün

<sup>173</sup> F. þolanma: P. dolanma

<sup>174</sup> F. çetük: P. kedi

<sup>175</sup> çetük=kedi.

<sup>176</sup> Ôap=kâfi, yeter.

<sup>177</sup> F. degdigile: P. dilile

<sup>178</sup> F. dalı: P. ’de yok.

<sup>179</sup> F. vardır: P. var

<sup>180</sup> çalb=düzenbaz, hilekâr.

<sup>181</sup> çaltebÁn=namussuz, yalancı.

<sup>182</sup> gönen- =mutlu olmak.

<sup>183</sup> İzbudak *cömerd* olarak okumuştur (İzbudak 1936: 24).

<sup>184</sup> F. dilerse: P. olursa

<sup>185</sup> F. çalendüre: P. bir çalendüre

<sup>186</sup> F. olur: P. geldi

<sup>187</sup> F. Ôurmuşuz: P. durmuşuz

<sup>188</sup> F. demiş: P. demiş

39. *çañlı*<sup>189</sup> *çökiçek* yol gösterici *çoç* olur. F.47 117<sup>a</sup>/14, P.303 13<sup>a</sup>/2
40. Karındaşı olmayan *ğarĈb* olur. F.595 133<sup>a</sup>/10, P.139 7<sup>a</sup>/10
41. Keçiye *cÁnu*<sup>190</sup> *çayusı*<sup>191</sup> *çaÒÁba*<sup>192</sup> *yaÈ*<sup>193</sup> *çayusı*. F.247 123<sup>a</sup>/3-4, P.14  
3<sup>a</sup>/4
42. Kesemedüğüñ eli öp başuña *ço*. F.62 117<sup>b</sup>/11, P.319 13<sup>b</sup>/1
43. Kime *Ôavşan*<sup>194</sup> yarar kime *çurt*. F.305 124<sup>b</sup>/8, P.253 11<sup>b</sup>/1
44. Kişinüñ yoldaşı *yancuÈıdur*<sup>195</sup>. F.102 118<sup>b</sup>/15, P.360 14<sup>b</sup>/6
45. *çol* *Òinsa*<sup>196</sup> *yèñ*<sup>197</sup> içinde baş yarılrsa *börk* içinde. F.15 116<sup>b</sup>/3-4, P.271  
12<sup>a</sup>/2-3
46. *çonuÈuñ çutsuzı* ev isin<sup>198/199</sup> *aÈırlar*. F.389 127<sup>a</sup>/3-4, P.498 19<sup>a</sup>/2
47. *çorcunuñ ecele fÁyidesi* *yoçdur*<sup>200</sup>. F.386 127<sup>a</sup>/1, P.493 18<sup>b</sup>/9
48. *çuluñam demegile*<sup>201</sup> *çul* olmaz *kişi*<sup>202</sup>. F.356 126<sup>a</sup>/7-8, P.460 17<sup>b</sup>/9
49. *çurd* *enügi* yine *kurd* olur. F.358 126<sup>a</sup>/9, P.462 17<sup>b</sup>/10
50. *çurdu*<sup>203</sup> *baÒmaÈa çurd bigi*<sup>204</sup> köpek gerek. F.59 117<sup>b</sup>/9, P.316 13<sup>a</sup>/10
51. *çurduñ boynu*<sup>205</sup> *yoÈun olduÈı işin*<sup>206</sup> kimseye inanmaz. F.13 116<sup>b</sup>/2,  
P.270 12<sup>a</sup>/12
52. *çurt*<sup>207</sup> *avın çomaz*. F.129 119<sup>b</sup>/6-7, P.388 15<sup>b</sup>/3
53. *çuşa süd* olsa anasından olurdı. F.467 129<sup>a</sup>/15, P.550 20<sup>b</sup>/7-8

<sup>189</sup> *çañlı*=kağrı.

<sup>190</sup> F. *cÁnu*: P. *cÁnu*

<sup>191</sup> *çayu*=kaygı.

<sup>192</sup> F. *çaÒÁba*: P. *çaÒaba*

<sup>193</sup> F. *yaÈ*: P. *yaÈı*

<sup>194</sup> F. *Ôavşan*: P. *çuş*

<sup>195</sup> *yancuc*=para kesesi.

<sup>196</sup> *Òm-* =kırmak.

<sup>197</sup> F. *yèñ*: P. *yeñ*

<sup>198</sup> F. *isin*: P. *issin*

<sup>199</sup> *isi* < *issi*=sahip, sahibi.

<sup>200</sup> F. *yoçdur*: P. *yoç*

<sup>201</sup> F. *demegile*: P. *demekle*

<sup>202</sup> F. *kişi*: P. *kimesne*

<sup>203</sup> F. *çurdu*: P. *çurd*

<sup>204</sup> F. *bigi*: P. *gibi*

<sup>205</sup> F. *boynu*: P. *boynu*

<sup>206</sup> F. *işin*: P. *işini*

<sup>207</sup> F. *çurt*: P. *çarı çurt*

- 23<sup>b</sup>/9 54. çuÔlu<sup>208</sup> gün ÔoËuşından<sup>209</sup> bellüdür. F.347 125<sup>b</sup>/15-126<sup>a</sup>/1, P.638
55. Kül depecük olmaz güyegü oğul olmaz. F.612 133<sup>b</sup>/9-10, P.157 8<sup>a</sup>/1
56. Ne yavuz ol aÔıl ve<sup>210</sup> ne yavaş ol baÔıl. F.128 119<sup>b</sup>/5-6, P.387 15<sup>b</sup>/2-3
57. Od çış güninüñ<sup>211</sup> gülistÁnıdır. F.162 120<sup>b</sup>/3, P.420 16<sup>b</sup>/3
- 4<sup>a</sup>/2 58. Oçuduğun çur'@n'ısa<sup>212</sup> gönenevin<sup>213</sup> dillerüne. F.684 135<sup>b</sup>/12-13, P.41
- 24<sup>b</sup>/3-4 59. Oransuz<sup>214</sup> uËeri<sup>215</sup> hemÁn yunÔ<sup>216/217</sup> ürkidür. F.577 132<sup>b</sup>/10-11, P.656
60. Ortaçlıc öküzen başça buzaËu<sup>218</sup> yëgdür<sup>219</sup>. F.38 117<sup>a</sup>/6-7, P.294 12<sup>b</sup>/7
61. \*Oynaşına inanan 'avret ersüz çalur. F.647 134<sup>b</sup>/9, P.193 9<sup>a</sup>/7-8
- 5 62. Öldügi yëtmez<sup>220</sup> çoz aËacından tÁbÛt ister. F.193 121<sup>b</sup>/1, P.454 17<sup>b</sup>/4-
63. Öñin añlamayan Ôoñın Ôañlar<sup>221</sup>. F.5 116<sup>a</sup>/10-11, P.262 11<sup>b</sup>/7
64. ~abÁÎ sürçen gëceye dek sürçer. F.429 128<sup>a</sup>/9-10, P.508 19<sup>a</sup>/8-9
65. ~ac<sup>222</sup> çöbÁndan ÔaËir it yëgdür<sup>223</sup>. F.570 132<sup>b</sup>/4-5, P.649 24<sup>a</sup>/9
66. ~ana Ôana<sup>224</sup> söyleyen iş bitürür Ôanusuz<sup>225</sup> söz söyleyen baş<sup>226</sup> yetürür<sup>227</sup>. F.459 129<sup>a</sup>/7-8, P.542 20<sup>b</sup>/1-2, P.543 20<sup>b</sup>/2-3

<sup>208</sup> F. DuÔlu: P. Dutlu

<sup>209</sup> F. ÔoËuşından: P. doËuşından

<sup>210</sup> F. ve: P.'de yok.

<sup>211</sup> F. çış güninüñ: P. çışun

<sup>212</sup> F. çur'@n'ısa: P. çur'@n'sa

<sup>213</sup> gönen- =sevgi bağlamak, sevinmek.

<sup>214</sup> oransuz=beceriksiz, acemi.

<sup>215</sup> uËeri=hırsız.

<sup>216</sup> F. yunÔ: P. yund

<sup>217</sup> yunÔ=kısrak.

<sup>218</sup> F. buzaËu: P. buzaËı

<sup>219</sup> F. yëgdür: P. yegdür

<sup>220</sup> F. yëtmez: P. yetmez

<sup>221</sup> Ôañla- =şaşmak, şaşırarak; güç durumda olduğunu anlamak, akli başına gelmek.

<sup>222</sup> Ôac=uyanık.

<sup>223</sup> F. yëgdür: P. yegdür

<sup>224</sup> Ôana Ôana=düşüne düşüne.

<sup>225</sup> Ôanusuz=düşüncesiz.

<sup>226</sup> F. baş yetürür: P. başın yetürür

67. ~aru Ôaman vaçtında<sup>228</sup> Ôaru altun olur<sup>229</sup>. F.52 117<sup>b</sup>/2-3, P.309 13<sup>a</sup>/5
68. ~ayulı çoyunı çurt yemez. F.444 128<sup>b</sup>/8, P.524 19<sup>b</sup>/10
69. SelÁmet gözleyen girmez Ôavaşa<sup>230</sup>. F.549 131<sup>b</sup>/13, P.588 22<sup>a</sup>/3-4
70. Sende mi bildüñ yüküm çozuduËun<sup>231</sup>. F.447 128<sup>b</sup>/11-12, P.528 20<sup>a</sup>/2
71. Serçeye çıbıç<sup>232</sup> beredür. F.342 125<sup>b</sup>/12, P.633 23<sup>b</sup>/6
72. ~oËbete Ôoñra varan degerirek olur<sup>233</sup>. F.696 136<sup>a</sup>/7, P.57 4<sup>b</sup>/2-3
73. Söyleyenden olma diñleyenden ol. F.192 121<sup>a</sup>/15, P.452 17<sup>b</sup>/3-4
74. Söz Ôoçuz boËundur boËa boËa söyle. F.294 124<sup>a</sup>/13, P.242 11<sup>a</sup>/4
75. Sözüñ oñat<sup>234</sup> söyle Ôaçaluñ degirmende mi aËartduñ? F.565 132<sup>a</sup>/12-13, P.644 24<sup>a</sup>/3
76. ~u bulanmayınca Ôurulmaz<sup>235</sup>. F.355 126<sup>a</sup>/7, P.459 17<sup>b</sup>/9
77. ~uda çuvvet olsa çurbaËa zencir üzerdi<sup>236</sup>. F.545 131<sup>b</sup>/9-10, P.584 21<sup>b</sup>/11-22<sup>a</sup>/1
78. Şefcâti<sup>237</sup> olmayan şefcat bulmaz<sup>238</sup>. F.351 126<sup>a</sup>/3-4, P.642 24<sup>a</sup>/1
79. Şol sözi söyle ki<sup>239</sup> sözüñde<sup>240</sup> baËılmayasın<sup>241</sup>. F.526 131<sup>a</sup>/9, P.564 21<sup>a</sup>/8
80. ÓaË ne çadar yüceyise<sup>242</sup> yol üstünden<sup>243</sup> aşar. F.6 116<sup>a</sup>/11-12, P.263 11<sup>b</sup>/7-8
81. Óama Óama<sup>244</sup> göl olur düşmÁn gözi kör olur. F.95 118<sup>b</sup>/9, P.352 14<sup>b</sup>/1

<sup>227</sup> Bu atasözü P nüshasında iki ayrı atasözü olarak yer almaktadır: ~ana Ôana söyleyen iş bitürür. P.542 20b/1-2, ~anusuz söz söyleyen Ôoñra başın yetürür. P.543 20b/2-3.

<sup>228</sup> F. Ôaru Ôaman vaçtında: P. vaçtında Ôaru Ôaman

<sup>229</sup> F. altun olur: P. altundur

<sup>230</sup> F. girmez Ôavaşa: P. Ôavaşa girmez

<sup>231</sup> F. çozuduËun: P. çozduËim

<sup>232</sup> F. çıbıç: P. çıbuç

<sup>233</sup> *degerirek ol* = daha değerli olmak, çok değerli olmak.

<sup>234</sup> *oñat* = güzel, hoş; özenli, düzgün.

<sup>235</sup> F. Ôurulmaz: P. durulmaz

<sup>236</sup> *üz-* = koparmak, kırmak.

<sup>237</sup> F. şefcâti: P. şefcat<i>

<sup>238</sup> F. şefcat bulmaz: P. şefcat bulmaya

<sup>239</sup> F. ki: P. kim

<sup>240</sup> F. sözüñde: P. 'de yok.

<sup>241</sup> *baËıl-* = alt edilmek.

<sup>242</sup> F. yüceyise: P. yüce ise

<sup>243</sup> F. üstünden: P. üstinden

82. Óamuzlícsuz<sup>245</sup> yoÈurt uyımaz<sup>246/247</sup>. F.83 118<sup>a</sup>/14, P.340 14<sup>a</sup>/4-5
83. Tañrı niş@nladuğında çorç<sup>248</sup>. F.633 134<sup>a</sup>/13, P.179 8<sup>b</sup>/8
84. Óavşanuñ érkegin<sup>249</sup> sözi geçēn<sup>250</sup> bilür. F.24 116<sup>b</sup>/10-11, P.280 12<sup>a</sup>/8-9
85. ÓoÈmaduc<sup>251</sup> oÈlana ad çomac<sup>252</sup> olmaz. F.563 132<sup>a</sup>/10-11, P.643 24<sup>a</sup>/2
86. UÈrı güçlü olıcaç rızç issi Óuçlu olur. F.560 132<sup>a</sup>/7-8, P.601 22<sup>b</sup>/2-3
87. UÈurlayın<sup>253</sup> yüküren<sup>254</sup> ÁşikÁre buzalar. F.262 123<sup>b</sup>/1, P.27 3<sup>b</sup>/2-3
88. UÒlu delüye uymaz. F.130 119<sup>b</sup>/7, P.389 15<sup>b</sup>/3-4
89. Varın vèren<sup>255</sup> utanmaz baldızın<sup>256</sup> alan yad olmaz. F.443 128<sup>b</sup>/7-8,  
P.522 19<sup>b</sup>/8-9
90. Vay aña kim AllÁh Ta'ÁlÁ<sup>257</sup> vèrmeye. F.314 125<sup>a</sup>/1, P.605 22<sup>b</sup>/5-6
91. YaÈına çıymayan çöregın yoz<sup>258/259</sup> yèr. F.532 131<sup>a</sup>/14, P.570 21<sup>b</sup>/1-2
92. Yaluñuz Óaş dıvÁr olmaz. F.112 119<sup>a</sup>/8, P.371 15<sup>a</sup>/2-3
93. Yapı Óaşı yapudan çalmaz. F.111 119<sup>a</sup>/7, P.370 15<sup>a</sup>/2
94. Yatur çurtdan yèler<sup>260</sup> köpek<sup>261</sup> yègdür<sup>262</sup>. F.274 123<sup>b</sup>/11-12, P.110 6<sup>b</sup>/1
95. Yèrdeki<sup>263</sup> yüzi kimse baÒmaz. F.265 123<sup>b</sup>/4, P.31 3<sup>b</sup>/6
96. Yoçluç Óaşdan çatıdur. F.366 126<sup>b</sup>/1, P.471 18<sup>a</sup>/5

<sup>244</sup> Óama Óama=damlaya damlaya.

<sup>245</sup> F. Óamuzlícsuz: P. damuzlícsuz

<sup>246</sup> F. uyımaz: P. uyanmaz

<sup>247</sup> uyı- = koyulaşmak, yoğurt olmak.

<sup>248</sup> F. çorç: P. Óaçın

<sup>249</sup> F. érkegin: P. erkegin

<sup>250</sup> F. geçēn: P. geçen

<sup>251</sup> F. ÓoÈmaduc: P. doÈmadın

<sup>252</sup> F. ad çomac: P. ad vèrmek

<sup>253</sup> uÈurlayın=gizlice.

<sup>254</sup> yükür- =yüküklü hâle gelmek, gebe kalmak.

<sup>255</sup> F. vèren: P. veren

<sup>256</sup> F. baldızın: P. baldızın

<sup>257</sup> F. AllÁh Ta'ÁlÁ: P. AllÁhu Ta'ÁlÁ

<sup>258</sup> F. yoz: P. yavan

<sup>259</sup> yoz=yavan, tatsız tuzsuz.

<sup>260</sup> F. yèler: P. yeler

<sup>261</sup> F. köpek: P. tilki

<sup>262</sup> F. yègdür: P. yegdür

<sup>263</sup> F. yèrdeki: P. yerdeki

97. Yoçuşdan iniş çocaya yëgdür<sup>264</sup>. F.529 131<sup>a</sup>/11-12, P.567 21<sup>a</sup>/10
98. Yola gitmeyiye yöne<sup>265</sup> getürürler. F.9 116<sup>a</sup>/14, P.266 11<sup>b</sup>/10
99. Yüz çoyunludan yüzi berk<sup>266</sup> yëgdür<sup>267</sup>. F.578 132<sup>b</sup>/11-12, P.657 24<sup>b</sup>/4
100. Zaîmetsüz loçma yënmez<sup>268</sup>. F.123 119<sup>b</sup>/1-2, P.382 15<sup>a</sup>/10

### Sonuç

En eski atasözü mecmualarımızdan biri olan *Kitâb-ı Atalar Sözi* adlı eserin her iki nüshasında toplam 781 atasözü tespit edilmiştir. P nüshasının mukaddimesinde yazmada 1200 atasözünün kaydedildiği bilgisi düşünüldüğünde derlemede 419 atasözünün daha bulunması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

F nüshasında yer alıp P nüshasında bulunmayan atasözü sayısı 122, P nüshasında bulunup F nüshasında yer almayan atasözü sayısı ise 85'tir. Buna göre her iki nüshadaki ortak atasözlerinin sayısı 574'tür.

Her ne kadar F nüshası Velet Çelebi İzbudak tarafından yayımlanmış ve P nüshası üzerinde de Pertev Naili Boratav tarafından hazırlanmış bir makale olsa da bu yayınlar ışığında ilk atasözü derlemelerimizden olan *Kitâb-ı Atalar Sözi*'nin her iki nüshası da karşılaştırılarak bütünlüklü bir şekilde yeniden ele alınması gerekmektedir. Hazırlıkları devam eden ve yakın bir zamanda yayımlamayı düşündüğümüz kitapla bunu sağlamak arzusundayız. ©

<sup>264</sup> F. çocaya yëgdür: P. yëgdür çocaya

<sup>265</sup> F. yöne: P. yolına

<sup>266</sup> F. yüzi berk: P. yüz<i> berk

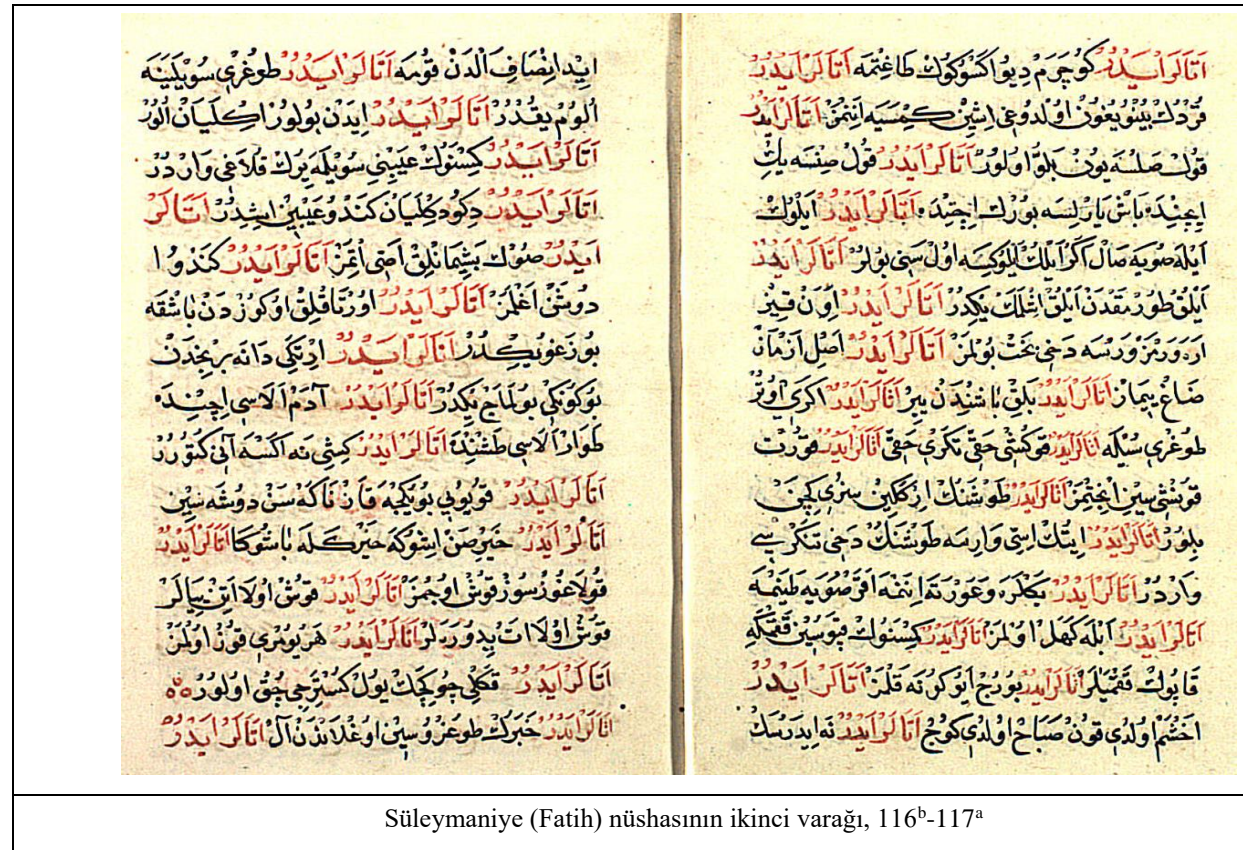
<sup>267</sup> F. yëgdür: P. yëgdür

<sup>268</sup> F. yënmez: P. yenmez



**هَذَا كِتَابُ أَنَا كَرِيمٌ مَا بَدَأَ أَوْ عُولُ كَرِيمٌ**  
**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**  
 هُوَ أَنَا كَرِيمٌ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أُولَئِكَ قَدَرْتُ مَكْرًا إِنِّي  
 وَأَرِسُهُ بِرُحْمٍ حَسْبِي أُولَئِكَ عَقَلَهُ أَرْدِي دُوبِحَانِي حَقْدَنَ عَرِي  
 بُولَدِي هَرِكِي حَتَّى كَرَسَهُ نَعْمَتِي شَكَرًا لِسُونِ كُوكُلِيدَن  
 كِدَرَسُونِ مَدَامَ إِنِّي ذَكَرًا لِسُونِ هَمَّةً رَسُولِي نَهْ صَالُوتِ  
 وَسَلَامِي فِي حَدِيثِي يَا نَائِنَ أَبُو بَكْرٍ عَمْرُؤُ مَانِ عَلِيٌّ بِنُكْرًا سَلَامَةً  
 أَيْلَدِي عِيَانِ حَسَنِ حَسِينِ حَمْدِي دُوبِحَانِي فَكْرِي كَرِيمٌ أُولَسُونِ  
 ائْتَابِ أَتَابِعِ رَسُولِي أَوْ رِنَهْ ذَكَرْتِنَا أُولَسُونِ حَتَّى لَعَالِي  
 بِيُورَرُ وَلَقَدْ كَرَّمْتَنِي بِحَبِي أَدَمِ أَدَمِي أُولَدِي نَهْ حَقِّ سُونِي لَهْ  
 عَمَلِ أَيْلِي هَرَسُونِي فَخْرِي وَوَارِعَقَلَهُ أُولَسُونِي لِسُونِ سُونِ  
 جُوقِ دُرُولُدِي لُوهُرِي بِرُصُورِنَدَنِ كَلُورَعَقَلِي أُولَانِ حَقِّ  
 سُونِي بُولَدِي وَغِي بَرْدِي أُولُونَا نَالِ سُونِي قَرَانَهُ كَرِيمٌ يَا نَعْمَةَ  
 بِلِسُونِي سُونِ سُونِ أُولَسُونِ حَقِيقَتِي بُولَدِي سُونِ سُونِ لَعَالِي  
 سُونِ سُونِ هَرَكِي أُولَسُونِ سُونِ لَعَالِي كُوكُلِيدَن يَا سُونِي نَائِنَ

كَرِيمٌ كَلِيمًا بِيهَا نَدَى كُولُ سُونِ أُولَمَا عَجِبُوا شَيْكًا أُولَئِكَ سَبَدَن  
 أَدَى بُولَدِي بُولَكَا **كِتَابُ أَنَا كَرِيمٌ أُولَمَا عَجِبُوا شَيْكًا أُولَئِكَ سَبَدَن**  
 أُولَسُونِ حُورِدِيلِي سُونِ سُونِ لَرِي جَمْعِ أَيْدِي نَهْ تَوْفِيْقِي ائْتَابِ وَرُونِ  
 جَلِيلِ بُولَكَا بُولَدِي خَمَّ أُولَدِي قَدَمَامِ هَمْرِي بُولَدِي  
 سَكُونِ يُولَسُونِ بَنِي أُولَسُونِ وَالسَّلَامُ هَمْرِي كَلَدِي  
 أَيْدِي أَنَا كَرِيمٌ سُونِ سُونِ سُونِ بُولَدِي لَوْمِ هَمْرِي نَهْ دُوبِحَانِي  
 سَتْرَحِ أَيْلَدِي لَوْمِ **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي لَوْمِ سُونِ بُولَدِي قَلَمَانِ**  
**أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي لَوْمِ سُونِ بُولَدِي لَوْمِ سُونِ بُولَدِي**  
 أُولُولَا كَرِيمِي قُرْآنِ كَرِيمِ أُولَا نَائِنِي بُولَدِي **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي**  
 أُولُولَا كَرِيمِي كَرِيمِي أُولُولَا نَائِنِي بُولَدِي **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي**  
 ائْتَابِ نَائِنِي سُونِ سُونِ بُولَدِي **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي** طَاعِ نَقْدَن  
 بُولَدِي سَيَكُونُ أُولَسُونِ أَنَا كَرِيمٌ **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي** أَنَسِي كُور  
 قُونِ السُّفِينِ كُولُ بَدَنِ **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي** بُولَدِي نَائِنِي  
 بُولَدِي كَيْتِ **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي** بُولَدِي كَيْتِي بُولَدِي كُولُ **أَنَا كَرِيمٌ**  
 قَرْنِي حَمْدِي مَدَانِي **أَنَا كَرِيمٌ أَيْدِي** بُولَدِي بُولَدِي دُوبِحَانِي

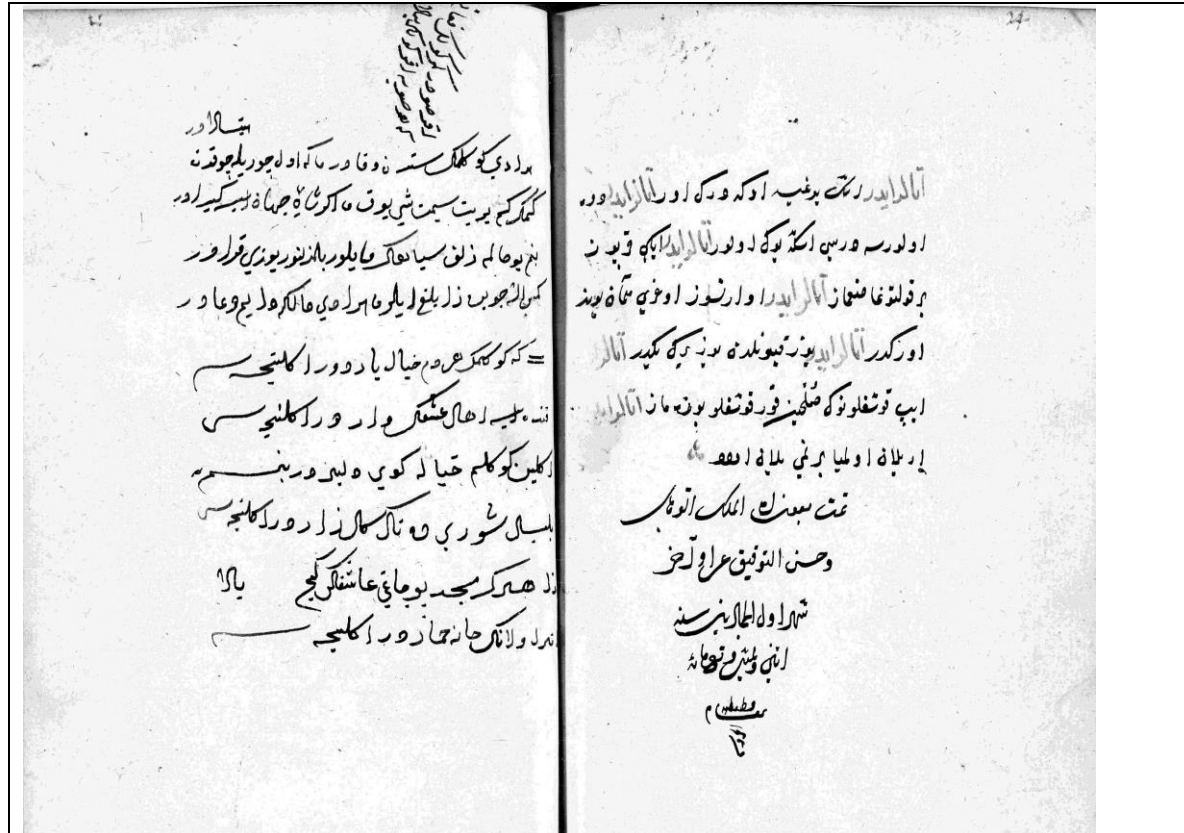
Süleymaniye (Fatih) nüshasının ikinci varağı, 116<sup>b</sup>-117<sup>a</sup>

اولد آخی بولمادی **اتا کرا ایدر** اشکی تیارلین اصور و عینه  
 قشکورد **اتا کرا ایدر** خوریدن صواش پیر **اتا کرا ایدر**  
 کشتی در یوغنه بولر اشکدر اشک اطلایسه سه جوق  
**اتا کرا ایدر** خوی سگد و کومل آدی قاری اولد  
**اتا کرا ایدر** حای بکشا شی و کما دی **اتا کرا ایدر** جز لو  
 سگد و کوم فوجنه احمد نر بسنه می کلور **اتا کرا ایدر**  
 بختک و مول کوزن جعفر مشک اولد آخی طشتم یولنه  
 دیمتر **اتا کرا ایدر** طمعدا ری قلب سکر **اتا کرا ایدر**  
 طو کوزدن بوقیل جلیک آقی در **اتا کرا ایدر** کما اصور دی  
 عربیا و صور دی **اتا کرا ایدر** یغچق توجیه طشتمنه  
 دوزتر **اتا کرا ایدر** آعاج لومشغین بودت پیر **اتا کرا**  
**ایدر** بک طنایسه کی بیوت کویتر **اتا کرا ایدر** اقدنک  
 و انسیه کوننه بیره لر لره که **اتا کرا ایدر** آدمین روسی  
 اکه لومن قوروز **اتا کرا ایدر** بو اعاجدن اقلست  
 جعفر بعلقده جعفر **اتا کرا ایدر** فستوزلک یدی او داک

زیانی طوقور **اتا کرا ایدر** او دوغجه فوجیه رحمت یقد  
**اتا کرا ایدر** طوکوزدن بر اوقی استرکه **اتا کرا ایدر** کسفی  
 کاکتلی قصایه اوغز **اتا کرا ایدر** اصور و غله بویه بوین  
**اتا کرا ایدر** بیغنه بقمه محنت در **اتا کرا ایدر** ایمام او صوز  
 جماعته صحیف کور نور **اتا کرا ایدر** اللک اورن اوچی  
 صولورن یغی **اتا کرا ایدر** کوم کومته دیکجک کومدن  
 نه کلرم وار **اتا کرا ایدر** صحبتته صکن ورن دکر راک  
 اولور **اتا کرا ایدر** اوسته عاشیق ساکر و عاشق طربه  
 تخشی صماغ او یتر تمام اولدی **کتاب**

Paris nüshasının ilk vараğı, 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>



Paris nüshasının son varağı, 24<sup>b</sup>-25<sup>a</sup>

### **Kaynaklar**

Aksoy, Ömer Asım, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, I-Atasözleri Sözlüğü, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1988.

Albayrak, Nurettin, Türkiye Türkçesinde Atasözleri, İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.

Bayat, Ali Haydar, Oğuzname (Emsal-i Mehmedali), hzl. Samed Alizade, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1992.

Boratav, Pertev Naili, “Quatre-Vingt Quatorze Proverbes Turcs du XVe Siècle, Restés Inédits (15. Yüzyıla Ait Yayınlanmamış Doksan Dört Türk Atasözü)”, *Oriens*, 7/2 (Dec. 1954): 223-249.

Ceyhan, Âdem, “Bazı Yazma ve Basma Türkçe Atasözleri Derlemeleri”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (Yaz/2011): 175-225.

Çınar, Yıldız, Hazihü'l Risalet-i min Kelimât-ı Oğuznâme el-Meşhûr bi-Atalar Sözü, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Hengirmen, Mehmet, Pend-nâme (Güvâhî), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

İzbudak, Velet, Atalar Sözü, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1936.

Kaçalin, Mustafa ve Ömer Zülfe, “Muhammed bin Ahmed’in Ebû'n-Nasâyah'i”, *Osmanlı Araştırmaları*, 38 (2011): 193-212.

Oy, Aydın, Tarih Boyunca Türk Atasözleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.

## SÖYLEM ANALİZİ BAĞLAMINDA *SAATLERİ AYARLAMA ENSTİTÜSÜ* ROMANINA YÖNELİK BİR İNCELEME

### AN EXAMINATION OF THE NOVEL *SAATLERİ AYARLAMA ENSTİTÜSÜ* IN THE CONTEXT OF DISCOURSE ANALYSIS

**Emine Serap BOZKURT\***

#### **Özet**

Söylem analizi dilbilim başta olmak üzere aslında iletişim, edebiyat, psikoloji, sosyoloji gibi birçok alanı ilgilendiren ve farklı alanlarda kullanılan bir yöntemdir. Farklı alanlarda farklı uygulamalarla karşımıza çıkan bu yöntem sözcelemede ifadeyi biçimlendiren tüm unsurların (dil ve anlam boyutu) duygu ve düşünce boyutunun ortaya çıkarılmasında esas alınır ve işlevsel dilbilimin de uygulama alanı olarak kabul edilir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanında tarihsel dönemler ve değişim süreci çerçevesinde toplumsal gerçekleri ve bireylerin yaşadığı karmaşayı ele almış ve bu çerçevede kendi deneyimleri ve gözlemleri ile bir söylem oluşturmuştur. Bu çalışmada Tanpınar'ın oluşturduğu bu söylem, söylem analizi metoduyla çözümlenmeye çalışılacaktır.

Metnin söylem çözümlemesi üç ana başlık altında ele alınacaktır: Biçim analizi, anlam analizi ve dil analizi.

Biçim analizinde izleğin başlık ile kurduğu bağ, birleşim ve ayrışımı incelenerek ortaya çıkan söylemin bağlam ve yansıtırlığı ele alınacaktır.

Anlam analizinde ise söylem; eylemler, kimlikler, yabancılaşma, bağlantılar, bağdaşıklık vb. ölçütler üzerinden değerlendirilecektir.

Metnin dil analizi ise; sözcükler, vurgu, göstergeler, işaretler ve sözdizimsel normlar üzerinden yapılacaktır.

Sadece görevli yapıları değil de onların anlamlarını da göz önünde bulunduran işlevsel dil bilgisi çerçevesinde ele alacağımız bu çalışmayla, bütüncü içindeki dil birimleri ve söylem, okur açısından daha anlaşılır olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Söylem, söylem analizi, işlevsel dil bilgisi, bağlam.

#### **Abstract**

---

\* Arş. Gör., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serapbozkurtttt@gmail.com



Discourse analysis is a method that used different research area and interested a lot of disciplines particularly linguistics, communication, literature, psychology, sociology etc. This method that is practiced in several areas with different techniques is based on while reveal know and feel dimension (language and meaning) of enunciation and is accepted as functional linguistics area.

Ahmet Hamdi Tanpınar mentioned social reality and chaos of individual lives as part of historical and alteration periods in called *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* novel and the author created a discourse in respect thereof with himself own experiences and observations. In this study, this discourse created by Ahmet Hamdi Tanpınar will be analysed with discourse analysis.

Discourse analysis of text includes three main topics; style analysis, semantic analysis and linguistics analysis.

In style analysis, will ve analyzed constituted tie of theme with the novel's title and representative of discourse within context that is consisted when the convergent and discriminant validities are analyzed.

In semantic analysis, discourse will be investigated buna some criterias; actions, identities, alineation, connections, coherence etc.

In linguistics analysis, text will be investigated as words, emphasis, signs, symbols and syntactic.

Language units and discourse in corpus will be more understandable for reader with this study that is examined as part of functional linguistics that includes language units and their semantic structures.

**Keywords:** Discourse, discourse analysis, functional linguistics, context.

## Giriş

Konusu insan olan tüm çalışmalarda dil ve dil araştırmalarının ön plana çıkması oldukça doğal ve gereklidir. Bu çalışmada incelenmek için seçilen eser, kişinin topluma belirgin bir mesafede kaldığı temel sorunsalının etrafında şekillenen, yazarın sağlığında yazıp tamamladığı son romanı olan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'dür. Çalışmada amaçlanan Tanpınar'ın metnini oluştururken metin ardında vermek istediği ya da asıl anlatmak istediği mesajın tespit edilerek romanda hangi söylemi ortaya çıkardığını belirlemektir. Ayrıca sosyal ve ideolojik bağlamda yazarın ortaya koyduğu söylemi çözümlyerek bunu metinde hangi dil unsurlarıyla estetize edip edebî bir eser haline getirişi incelenecektir.

### 1. Söylem ve Söylem Analizi Nedir?

Ünlü dilbilimci Roman Jakobson "Closing Statements: Linguistics and Poetics" (1970: 213-214) adlı yazısında iletişimin oluşturucu etkenleri hakkında bilgi verirken;

*Gönderici alıcıya bir bildiri gönderir. Bir sonuç sağlanabilmesi için bildirin göndermede bulunduğu bir bağlam (gönderge), alıcı tarafından kavranabilecek sözel ya da sözelleştirilebilir bir bağlam bulunması gerekir, sonra bildiri, tümüyle ya da bir ölçüde, hem gönderici hem de alıcı ortak bir izge (çözüm) gerektirir, son olarak bildiri bir değinim, gönderici ile alıcı arasında fiziksel bir 'oluk' ve ruhbilimsel bir bağıntılama iletişimi kurmayı ve sürdürmeyi sağlayan bir değinim gerektirir, demiştir (Akt. Yücel, 2015: 58-59).*

Jakobson'un bu gözlemleri dilin iki düzlemi olan sözce ve sözcelemi<sup>1</sup> ortaya çıkarmıştır. Gönderici ve alıcı ya da eyleyen ve tümleyen arasında oluşan bu salt bildirişim, göndergesel işlevi meydana getirir. Göndergesel işlev dilde cümlelerüstü (söylem) birim olarak da ifade edilir.

Söylem terimi, dilsel ve dil dışı her türlü gösterge dizgesini içerir. Şöyle ki; söylem bir dilsel birimle gerçekleşir. Söylem bir şey hakkındadır ve alıcı veya vericiyi ilgilendirir ve söylem alıcı, verici veya konunun varlığını içerir. Yani her söylemin bir öznesi, bir alıcısı ve bir konusu vardır. Bu söylem, vericinin kendi değer yargılarını (düşüngüsel tutumlar, konuşma biçimi, tutumları, tavırları vb.) yansıtır (Günay, 2013: 25).

O halde söylem için şu şekilde kapsamlı bir tanımlama yapılabilir: Her söylem belli bir verici tarafından belli bir uzamda ve belli bir zamanda söylenmiş, dil ya da dil dışı unsurları kapsayan, vericinin düşüngüsel tutumlarını içerisinde taşıyan, bazen tümceötesi birimler de olabilen dilsel edimlerdir.

Söylem üç ögenin birleşimi olarak görülebilir: toplumsal pratik, söylemsel pratik (metin üretimi, dağıtımı ve tüketimi) ve metin (Fairclough, 1998). İşte bu üç unsurla meydana gelen söylemin incelenmesi ve alt metinde gizli kalmış anlam dünyasını dillendirmek, söylem çözümlemesi olarak tanımlanır. Söylem çözümlemesi, metnin (yazılı söylem) ya da söyleşinin (sözlü söylem) üretim biçimini bağlamsal özelliklerini, dilsel özelliklerini ve sözce öznesinin kişisel tüm tutumlarını bir bütün olarak ele alan ve inceleyen bir metottur.

Van Dijk, söylem analizini, toplumsal güç kullanımdan kaynaklı suistimal ve tahakküm süreçleri ile toplumda cereyan eden ve her yeni gün yeniden üretilen toplumsal eşitsizliklere dair - bir yandan toplumsal diğer yandan da siyasal bağlam içerisinde direnç göstermekte olan metin ve ideolojilerin incelenmesine yönelik bir çözümleme biçimi olarak tanımlamaktadır (Van Dijk, 2015). Söylem çözümlemesi dil ve dil kullanımına ayrıntılı bir şekilde yaklaşır ve metinde gömülü olan semantik yapıyı metodolojinin uygulanması ile açığa çıkarır.

<sup>1</sup> *Sözce*, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçasıdır, daha genel bir tanımla; sözcelem edimiyle oluşturulan söylem biçiminde tanımlanır. *Sözcelem* ise; sözceyi gerçekleştirme edimi, konuşan bireyin belli bir bağlam ve durum içinde sözce üretmesi, bir başka deyişle, bireysel bir kullanım edimiyle dilin işleyişe geçirilmesidir (Yücel, 2015: 60-61).

Bu çalışmada Türk modernizminin eleştirisini, Doğu-Batı sorunsalını, bürokratik ve kapitalist rejimin yansıtıcısı olan toplumu ironik bir şekilde ele alan ve bu yaklaşımlarla resmî ideolojiyi yansıtan Saatleri Ayarlama Enstitüsü oluşumunu metatarihsel bir düzlemde değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar'ın son romanı olan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, ideolojiyi, değerleri, dil kullanımını ve tüm bunları bir bütün olarak ele alıp ne derece söyleme yansıdığını konu edinen eleştirel söylem analizi ile incelenecektir.

## 2. İdeoloji Kavramının Dildeki Göstergesi: Söylem

18. yüzyılda Destutt de Tracy tarafından ortaya atılan ideoloji kavramı siyasette ve toplumsal bilimlerde yoğun olarak kullanılmaktadır. Fakat Destutt de Tracy'nin ortaya koyduğu “ideoloji” kavramı fikir sahibi olmak, bu fikirleri dile getirmek ve bunları düzene koymak ile ilintilidir. Van Djik de Tracy'nin bu görüşlerini şu şekilde özetler: “Destutt de Tracy için ideoloji ‘düşünce bilimi’nden (nasıl düşündüğümüzün, konuştuğumuzun ve tartıştığımızın çalışması), bugünkü adıyla ruhbilim hatta ‘bilişsel bilim’den başka bir şey değildi.” (Van Djik, 2015: 17).

Van Djik ise, “ideoloji” kavramını bir grubun üyelerinin köklü inançlarıdır, diye tanımlamaktadır. Toplumsal gruplar ve hareketlerin fikir sistemleri olarak ideolojiler sadece dünyayı anlamak (o grubun dünya görüşünden) açısından değil, aynı zamanda grup üyelerinin toplumsal pratiklerinin temeli olarak da anlamlıdır (Van Djik, 2015: 19).

Fairclough (2003: 124), ideolojiyi hem geçmiş olayların bir ürünü ve güncel olayların koşullarını oluşturan yapılarda hem de kendi koşullandırılmış yapılarını yeniden-üreten ve dönüştüren olaylarda konuşturmuştur.

Kavramları belirli bir ruh halinden çok bir pratikle ilişkilendiren Althusser'e katılmakla birlikte Eagleton ideoloji kavramını üçüncü bir seçenekle değerlendirmiş ve ideolojinin söylemsel ve göstergesel bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım eşzamanlı olarak hem ideolojinin maddiliğini vurgular (çünkü göstergeler maddi şeylerdir) hem de özü gereği anlamlarla ilişkili olduğu yorumunu korur (Eagleton, 1991, 269).

İdeolojiler hem hakkında konuştuğumuz eylemleri hem de bu eylemleri nasıl yaptığımızı kapsar. Yani ideolojiler toplumsaldır, fakat aynı zamanda da bilişseldir.

Bunun anlamı şudur: İdeolojiler sadece bireyler tarafından edinilmez ve temsil edilmezler, dil ediniminde de olduğu gibi, bir grup insan tarafından toplumsal olarak öğrenilir ve kolektif bir şekilde temsil edilirler (Van Djik, 2015: 40).

Dil ve bilinç arasındaki ilişkiye bakılırsa, dil olmaksızın bilincin de olamayacağı görülür, çünkü Marx dili, “başkaları için var olan gerçek ve pratik bilinç” olarak yorumlanır. Marx'a göre, dil bilincin hem doğal hem de toplumsal ortamıdır. Dil nasıl toplumsalsa ona bağlı olan bilinç de aynı şekilde toplumsaldır ve toplumsalın bir ürünüdür (Çoban, 2015: 200). Toplumsal bilinçin kesişim kümesi olan ideolojiler, günlük yaşantıda etkileşimde bulunan toplumsal aktörlerin (kılıcı öznenin) monolog ya da

diyaloğ dâhilinde iletişir ve ortaya koydukları metin içerisinde yansıttıkları zihinsel ve toplumsal pratikler söylemi oluşturur, nihayetinde, bu söylemler ideolojileri ardıl (gizil) ya da belirgin bir şekilde taşıyabilirler. Böylece toplum içerisinde yer alan kılıcı öznelerin davranış şekilleri ve tutumları toplumsal pratikleri şekillendiren ideolojiler tarafından telkin edilir.

Buraya kadar ideoloji hakkında çeşitli fikirler sunan bazı isimlere yer verilmiştir. Yalnız öncülleri de dikkate alarak ideoloji konusunda fikir beyan eden Gramsci de göz ardı edilmemelidir. Gramsci'ye göre ideoloji, sistemin sürekliliğini sağlayan, ana yapılar arasında olduğu kadar dönemler arasında da bağlantıyı kuran har dokudur. Gramsci, bu kavramı iki anlamda kullandığımızı iddia etmiştir. Bir yanda her insanın toplumda belirli bir sınıfsal konum içinde yaşadığını, insanın içinde bulunduğu konumun bir parçası olduğunu ve bu sınırlamanın ideoloji tarafından çizildiğini öne sürmüş öte yandan ise, ideolojinin gerçeğe karşı gösterilen bir tepki olduğunu ve bu durumun yaygın bir alışkanlık haline geldiğini belirtmiştir (Lukacs, 1978: 149, Akt. Kazancı, 2006: 70).

Dil ve dili kullanma yetisi ile bir sürece giren birey, maddi dünyayı anlamak, anlamlandırmak ve yeniden şekillendirmek için bir mücadeleye girer ve bu mücadele bireysel değil, toplumsal olarak ilerler. Toplumsal yaşamdaki bu mücadele bir değişim neticesine bağlanır ve bu değişim ile birlikte söylemin de nasıl ve hangi yöne tayin olunacağı belirlenir. Toplumsal bir süreçten geçen söylem, ideoloji ile birleşerek bireyin ister günlük dil kullanımında ister metin üretimin-dağıtımında-tüketiminde olsun zihinsel bir ilerleyişle yeniden bir kılıcı özne inşa eder.

Hegel'e göre; insan akılı insanın içinde bulunduğu koşulları anlamasına kolay kolay izin vermez, bu konuda sınırlamalar söz konusudur. Ancak, yine de insan o andaki durumunu, yani içinde bulunduğu durumu, o andaki görüş koşullarına bağlı olarak ve sınırlı biçimde değerlendirebilir (Mardin, 1976: 14). Bu sınırlamalar içinde insanın gizil olanı anlaması ve bu konuda fikir üretebilmesi ideolojinin kullanım alanlarından biridir. Böylece Hegel'in de değindiği gibi dünya görüşü üzerinde sınırlamalar olmadan gizil ya da ardıl olan anlamı yüzeye çıkarabilecek, anlayabilecek ve üretim yapabilecek böylece bu tutum da toplumsal telkinleri etkileyecektir.

İdeoloji toplumsal pratikler ile tezini toplumsal üretimlerden kazanmaktadır ve bunu özneye yansıtmaktadır. Althusser'e göre ideoloji ile toplumsal pratik iç içedir. Tüm sisteme yayılmış, toplumsal varoluşun tüm biçimlerinde yer etmiştir. Althusser ideoloji ile ilgili üç önemli tez ortaya koymuştur: a. İdeolojinin tarihi yoktur, b. İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerini temsil eder, bu ilişkilerin bir tasarımıdır, c. İdeoloji bireyleri özne olarak çağırır (Althusser, 1970: 48).

İdeoloji kavramının dildeki göstergesi olan söyleme yansıma şekli, metinlerin üretimi ya da yorumlanmasında kullanılan ögelerin ideolojik yatırımında ve bunların söylemin düzeninde birbirine eklendiği yerde olmaktadır. Dil ve söylemin ideolojik olarak kuşatıldığı kısım "anımlar"dır. Yalnız bu "anımlar", sadece kelimenin sözlükteki karşılığı değil, önvarsayımları, tutumları, gönderimleri, metaforları, çağrışımları; yani anlamın tüm yönlerini içerir.

İdeolojiler onları eylemleştiren öznelerle belirir ve özneler için vardır. Dilde her şey nasıl adlandırma ile yerini belirliyorsa bireyin de içine doğduğu toplum ve o toplumun pratikleri bireyin özne olarak adlanmasına kaynaklık eder ve adlanması ile varlık kazanan öznenin bu sistemi anlamlandırabilmesi, ideolojiler sayesinde olmakta ve yorumlama gücünü yaratmaktadır. Böylece bu çalışmada belirlenen metin üzerinden o dönemdeki koşullar ışığında ardılda olan anlam, belirli başlıklarla adlandırılacak ve varlıklarını kazanmış olacaktır. İdeolojileri temel alan eleştirel çözümleme ile de metnin anlam dünyası gözler önüne serilecektir.

### 3. Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Ahmet Hamdi Tanpınar, son romanı olan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde Türk modernizmini, toplumdaki yabancılaşmayı ve modern bürokratik kurumları ironi ile işleyerek Türk edebiyatı için oldukça önemli bir eser ortaya çıkarmıştır.

“Delilik içinden delilik üstüne kafa yormadır” fikri üzerine kurulan roman hayali ve gerçekçi olarak iki şekilde okunabilir. Cumhuriyet'in ilanından sonra Batı'nın etkileri sirayet etmeye başladığı Türk toplumunun tüm bu gelişmeleri karşılama ve yorumlama şekli eleştirel bir bakış açısıyla yazarın eserinde yer almıştır.

İnsanın, dünyanın, hayatın anlamsızlığı fikrine bağlanan birçok satırı çeşitli göstergelerle (ayna / saat) toplumsal gerçekliğe ışık tutmuştur.

Tanpınar, eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu yapıtını da kendi içlerine kapanan, çözümlenmesi gereken simgesel bir dil ile inşa etmiştir. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanı da ayrışma-bireyleşme çizgisinde yazılmış, bir eksik doğum, psikoseksüel ve metafizik düşüşe (cennetten kovuluş) dönüşmüştür. Tanpınar'daki bu simgelerin, yani hayali başlangıç (ev), bunun yokluğu (saat), ve onu yeniden elde etme çabası (ayna) ile ilgili olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır (Oğuzertem, 2008: 472).

Yazar, eseri oluşturduğu dili, yine ardıl anlamlar ve toplumsal gerçekliğin görünen yüzü ile perdenin arkasında kalan ve göz ardı edilen tüm realite ile örmüştür. Ayrıca Tanpınar, modernist bir yaklaşımla, “kişisel dilin” dünyasıyla gösteren-gösterilen-gösterge arasındaki bağı silmeye ve yer değiştirmeye dolayısıyla birbirine karışmasına salık vermiştir.

Metinde simgesel ve betisel düzlemler beraberce yol almış ve bağlamı bu düzlem oluşturmuştur. Toplumda değişen ve uygulanmaya çalışan yenilikler – modernizm, Doğu-Batı sorunsalı ve gelenek – aslında, metin aracılığıyla, ideolojinin toplumsal pratikler üzerinde yaptığı sarsmalardır.

İşte o dönemdeki resmî ideolojiyi yansıtan, romana da ismini veren Saatleri Ayarlama Enstitüsü'dür. Dönemin resmî tarihini yansıtan ise, başkahramanın roman içinde yazdığı kitaptır. Realitenin çöküşü, toplumda ve bireyde tutunamayacağı ise özne şahsında Hayri İrdal ile verilmiştir.

Toplumsal yaşamın bir parçası olan ve yeniden üretilen ideoloji, bilişsel bir süreçten geçerek bireylerin zihinlerindeki yeri alır (Seçkin, 2017: 20). İşte, zihin ve zaman ikilisi ile kurulmuş olan bu metnin / söylemin deşifre edilmeye ihtiyacı vardır.

Aydınlığın ideoloji çukuruna düşüp bürokratik kurumlarla bunu ortaya koyan okumuş özneler, özgür düşünce ve eleştiriden uzaklaşmıştır. Ne tam anlamıyla Doğulu ne de tam anlamıyla Batılı olabildiği durumu, toplumda ve bunun yansıması olan bu eserde, iki tarafa da ait olamayan bireylerin kimlik bunalımını ortaya koymuştur.

Kurumların işleyiş tarzı ve sözü edilen dönemde insanların “ilericiler” ve “gericiler” olarak adlandırıldığı ve ikili kavram arasındaki karşıtlık ile sürekli beslenen modernizmin akıl yoluyla öğretimi göz ardı edilip, sadece hayranlığı dile getiren, çarpıklığın, eksikliğin, tam anlamıyla olamamışlığın aynası olan bu eser için yapılacak olan söylem analizinde, metnin ardında yer alan semboller ironi, Batılılaşma, modernizm, grotesk kimlikler gibi tasniflemelerle dili ideolojik bir biçimde işlenen, toplumsal pratiklerin ve sosyal olayların söylemi şekillendirdiği sergilenmeye çalışılacaktır.

#### 4. Analiz

Edebiyatın en eski mahsulleri olan destan, masal, efsane gibi anlatmaya dayalı türlerin yüzyıllardan beri devam edegelen tekâmülü neticesinde meydana gelmiş ve kimliğini kazanmış bir türdür, roman. Modern çağın kendi gerçekliği ile gelişen bu tür, çağdaş dünyada yaşanan sosyal, kültürel ve bilimsel gelişmeler ile çerçevesini genişletmiş ideolojilerde yaşanan değişimler, romandaki anlatımın gerçeklik boyutunu ve ideolojilere bakışını değiştirmiştir (Eyigün, 2007: 263). Bu çalışmanın araştırma evrenini de Türk edebiyatına damga vuran Ahmet Hamdi Tanpınar’ın son romanı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* oluşturmaktadır.

19. yüzyıldan itibaren yazarın eseri oluştururken anlatımdaki olayları sergileyişi değişmiş, okuyucuya ne tek bir sorun ne de tek bir çözüm sunulmuştur. İşlenen konu daha çok sembollerle örülmüş, anlam ardıllanmış ve böylece sözceleme öznesi (yazar), sözce öznesini (okuyucu) sorgulamaya yöneltmiştir.

Çalışmada da dönemin modernizm, Batılılaşma, yabancılaşma gibi kavramlarıyla mücadele eden ve kimlik yaratmaya çalışan, yeniliklerle başa çıkmaya ve benimsemeye çalışan Türk toplumunu yansıtan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, söylem çözümlemesi ile deşifre edilecektir.

Söylem çözümlemesinde tümce ya da metnin bir parçasıyla ima edilen anlamları açık hale getirmek eleştirel incelemenin güçlü bir aracıdır (Van Dijk, 2015: 56). Sözcüklerin, cümlelerin ve en nihayetinde söylemin anlamı gizil ve karmaşık olduğundan, eserde belirlenen başlığı en belirgin şekilde temsilleyen örnekler seçilecektir. Söylem üretimi, bir olay hakkında sahip olunan zihinsel modellere dayalı olduğu için söylemin imalı anlatımları açıklanırken sadece sözce öznesinin söylediğiyle yetinilmeyip asıl sözceleme öznesinin o konudaki imalı söylemi açıklanacak, ardındaki anlam belirli kılınacaktır. Bu dikkatler ışığında, taranan eserde (*Saatleri Ayarlama*

Enstitüsü) söylemsel nesne inşası şu şekilde olacaktır: Grotesk tip Hayri İrdal, ironi, modernizm, ideolojik kurumlar.

#### 4.1. Grotesk Tip: Hayri İrdal

Hayatın ve toplumun evrensel değişimine ayak uyduramayan dolayısıyla git gide yabancılaşan bir karakter olarak karşımıza çıkan Hayri İrdal aracılığı ile, yazar birçok söylemek istediğini dillendirmiştir. Tam bir sözce öznesi olan Hayri İrdal'ın roman içinde anılarını yazdığı kitap, aslında tam da o dönemin şartlarını, yani Osmanlı kültürünün mirasçılığından modern Türkiye'nin yapısına ayak uydurmaya çalışan bir toplum modelini yansıtmaktadır. İşte bu ikircilik ve arada kalmışlığın sembolü olan Hayri İrdal, yetiştiği toplum düzenini inkâr etmeye çalışan, ama yeniliğe de kurban olan bir karakterdir.

Derinlemesine incelemeye geçmeden önce kısaca “grotesk” kavramına değinmek de yerinde olacaktır.

Özellikle yabancılaşma ve absürtlük ile ilintili olan groteski ana konu olarak ele alan isim Wolfgang Kayser'dir. Groteskin en kapsayıcı özelliğinin, her şeyden önce uzaklaşmış, yabancılaşmış bir dünyayı/çevreyi barındırması olduğunu belirtir. Bu çevre, dışarıda kalınarak izlendiği için, bir masal dünyası gibi garip ve yabancı algılanır. Bu durumda, yabancılaşmış olan aslında söz konusu dünya/çevre değildir, yabancılaşan kişinin farklı bir yerde konumlanmış bakış açısına göre –önceden tanıdık ve doğal olan çevre aniden garip, gizemli ya da absürt bir hale bürünmesidir. Dolayısıyla beklenmedik ve ani durumlar groteskin temel öğelerindedir (Kayser, 1968: 184, Akt. Sazyek, 2013: 1246).

John Ruskin ise, groteskin temel öğesinin “gören adam” olduğunu belirtir. Bu adam “kendisini çevreleyen dünyanın dehşeti” altında ezilen, ancak daha önemlisi, bu dünyanın dehşetli bir dünya olduğunu fark eden kişidir. Dolayısıyla, anılan dehşetin yüce-bayağı, masumiyet-günah, acıklı-gülünç, olağan-paradoksal gibi karşıtlıkların paralelinde boy verdiğini o algılar (Sazyek, 2013: 1246). Yani bu dehşeti oluşturan aslında doğa ya da dünya değil, insanın ta kendisidir.

Bu açıklamalar ışığında döneminin tüm çöküşünü, “eski”den öcü gibi kaçarken “yeni”ye de kurban oluşu, bu ikilem arasında yabancılaşan toplumu, birey zemininde temsil eden, gören adam Hayri İrdal'dır. İrdal, “eski”den, gelenekten, maneviyattan koparılıp, “yeni”ye, moderniteye, maddiyata savruluşun ve bu savrulustaki uyumsuzluğun verdiği tüm huzursuzluktan dolayı, bu romandaki grotesk yapıyı özne şahsında yansıtır.

Eserde Hayri İrdal'ın hayatı, çocukluk, gençlik, tulûat tiyatrosu ve ilk evlilik, Adli tıp, İspirtizma Cemiyeti, Cemal ve eşi (Selma Hanım), kıraathane, ikinci evlilik ve enstitü etrafında şekillenmiş ve anlatılmıştır. İrdal, çevresinin yavaş yavaş değişmesini tüm dikkatiyle gözlemlemiş, çocukken bağlı olduğu, hamurunun yoğruluşunda yer alan gelenek ve maneviyat, enstitünün kuruluşuyla birlikte, içi boşalmış kişiler ve kurumlara dönüşmüştür. Enstitü öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırabileceğimiz kahramanın hayatı,

ilk bölümüyle ayakları daha gelenekten ayrılmamış kısmı yansıtırken, ikinci kısmı, eskiyi sürekli kötüleyen yeniye meftun bir durumu niteler. Toplumdaki ideolojik değişimin yansımaları olan bu bölünmüşlük, ideolojinin dile yansıma şekli olan söylemde de yer almıştır.

Hayri İrdal, “gören adam”, “izleyen adam” oluşunu şu kelimelerle daha romanın başlangıcında ortaya koymuştur:

*“Fatih Rüştiyesi’ndeki sınıfımızın kalabalık mevcudu bana etrafımdaki yarışı en geri sıralardan, isterseniz buna kıral locası deyin, seyretmek imkânını verdi. İnsan işlerine uzaktan bakmayı oradan öğrendim.”* (SAE / 23).

Örnekte de görüldüğü üzere, *seyretmek* ve *uzaktan bakmak* sözcükleri Hayri İrdal’ın içinde yaşadığı topluma yabancılaştığını gözler önüne sermektedir.

Toplumda genel olarak bir snobizm olan tüm kavramların işleyişini ise, hürriyet aşkını tanımlarken verir:

*“Hürriyet aşkı... Bir nev’i snobizmden başka bir şey değildir. Hakikaten muhtaç olsaydık, hakikaten sevseydik, o sık sık gelişlerinden birinde adamakıllı yakalar, bir daha gözümüzün önünden dizimizin dibinden ayırmazdık. Ne gezer? Daha geldiğinin ertesi günü ortada yoktur. Ve işin garibi biz de yokluğuna pek çabuk alışıyoruz. Kıraat kitaplarında birkaç manzume, resmî nutuklarda adının anılması kâfi geliyor.”* (SAE / 22).

*Snobizm, hakikaten sevseydik, hakikaten muhtaç olsaydık, alışıyoruz* sözcükleri toplumumuzda “onlar gibi yaşamak, onlar gibi yapmak, onlara benzemek” çabasını ve değişen ideolojik yapının izlerini taşımaktadır. Üzerimize sadece giydiğimiz, özümseyemediğimiz birçok kavramın sakilliğini, eserden alınan bu örnek açıkça ortaya koymaktadır. Tüm gelişmeler sonrası zihinsel bilişten geçip olmamışlığı izleyen, bünyesinde dünyaya bakıp tenezzül etmeyen, ama değişimlere de menfaatleri doğrultusunda sırt çeviremeyen, çöküşü izleyen yabancı tipi- eserde Hayri İrdal - ortaya koyar.

Romanın yeniliği, olmamışlığı, yalanın meşrulaştırılmasının çağın gereği olarak gösteren karakteri olan Halit Ayarçı’nın, Hayri İrdal’e “*Değişiyorsunuz Hayri Bey, değişiyorsunuz... Asıl memnun olacağınız şey bu... Yeni hayat, yeni insan... Tekrar doğamayacağınıza göre bundan başka çareniz yoktur. / Sizi islah ediyor, tanzim ediyor, sevebileceği şekle sokuyor... Size hakiki çehrenizi veriyor.*” (SAE / 283-284) cümleleri toplumda varolan değişimlerin, her yeri kaplayan yeniliğin, modernizmin karşısında durulmaması ya da uzaktan izlenmemesi gerektiğinin alt metnidir. Tüm bunların “...insanları aldatmakla geçiniyordum” (SAE / 190) cümlesiyle Hayri İrdal’da tutunamayışını belirtmiştir yazar.

Toplumda değişen pratikler karşısında zihinsel süzgeçte anlamlandıramayışı, sözceleme öznesi seçtiği sözce öznesi olan Hayri İrdal’a, roman boyunca, toplumdaki



değişikliğin ne hakikatinin ne de gülünçlüğü farkında olunmayışından dem vurdurmuştur ve bunun açıkça göstergesini şu satırlarda işlemiştir:

*“Nasıl deryadil değilsem, nasıl ilm-i simya, ilm-i cifr ve eski tabebeti bilmiyorsam, başımdaki bereye, birdenbire ağarmış saçlarıma, tıraşsız sakalıma ve derviş halime rağmen nasıl hiçbir tarikatten değilsem, öylece saatten de anlamıyordum. Fakat yalan almıştım. Hayatım denen bu kalp akçeyi başka türlü sürdüremezdim.”* (SAE / 190).

Grotesk yapının romanda etrafında örüldüğü Hayri İrdal, enstitü öncesi ve sonrası diye ikiye ayırdığımız hayatının ilk devresinde Aristidi, Seyit Lûtfullah, Abdüsselâm Bey gibi kişilik aramasına giren meczup, buhranlı tiplerle aynı zamanı bölüşerek “birey” olmayı temsilirken, enstitünün kurulmasından sonra sahip olduğu hayat ise, enstitü, kurum, cemiyet, dernek gibi oluşumların altında Dr. Ramiz, Halit Ayarç, karısı Pakize ve baldızları aracılığı ile de içi boşaltılmış, çarpık Batılılaşmayı idealize ve temsil eden “toplum”u ve toplumsal patiğin karşılığı olan “ideoloji”yi temsillemiştir. Nihayetinde kendisini çevreleyen bu dünyanın dehşeti altında ezilmiş, tüm farkındalığını sırtına koca bir kambur etmiştir.

#### 4.2. İronist Kavramlar: Normallik ve Gerçeklik

İroni en kısa ve bilinen tanımlama ile, söylenenin ya da yapılan eylemin tam tersinin kastedildiği bir edim ya da iletişim şeklidir. Toplumda varolan, bireyi de bu düzene mecbur kılan kurallar bütünü bireye iki imkân sunmaktır: Birey ya bu düzen içerisindeki tüm kurallara uyacaktır ya da bu düzene karşı çıkacak ve tersi tutumlarda bulunacaktır. Kierkegaard (2004: 239) “Dünyadaki süreç gitmeye gönüllü olanlara rehberlik ederken gönüllü olmayanları zorla götürür.” demektedir. Verili gerçeklikle tam uyumluluk bireyin çocukluk ve ilk gençlik yıllarından itibaren benimsediği, eleştirel olmayan bir tutumdur. İkinci ise bu gerçeklikle uyumluymuş gibi görünmektir. Bu ikinci varoluş şeklinde birey, ne gerçekliğin içindedir ne de dışında, hem içindedir hem de dışındadır (Öcal, 2010: 9). Verili olan bu gerçekliğin süreciyle tam uyumlu olamayan bu ikinci davranış şeklinde varolana yoğun şekilde bir eleştiriyi, kuşkuyu ve hoşnutsuzluğu yansıttığı için ve tam anlamıyla da kopuş olmadığı için bu tutum ironiyi de besleyen bir tutumdur.

Günümüzde de halen olduğu gibi seçilen metinde de “ne”liğin, özdeşliğin, kimliğin kendisi bir sorundur. Bu varoluş mücadelesi aslında Doğu’da ya da Batı’da ideolojilerin, cinsiyetlerin, dinlerin, ırkların ve diğer tüm toplumsal pratik ve ayrımların neticesinde ortaya çıkan kimlik bulma gayesidir. İşte metin içerisinde bir gösterge olarak belirebilen ironi de tüm bu ikirciklikten beslenir ve kendini görünür kılar.

Aristoteles’e göre ironi, kendini olduğundan farklı bir şekilde göstermektir. Bu, kavramın şarlatanlık olarak kabul edilmesine neden olmaktadır. İroniyi sadece şarlatanlığa sığdırmak bu kavramı hem eksik hem de öksüz bırakır. İroni, aslında, hakikate bir başkaldırı ve düzene bir yenilik koymak isteyen bilişsel yaratıcılığın bir ön koşuludur da denilebilir.

Dar planda bir konuşma, tartışma ve söyleme şekli olan ironi, geniş planda gerçekliğin sunduğu olanaklar açısından yapılan bir seçim, dolayısıyla bir eylem ve varoluş şeklidir. İroni, kendini gizleme ve açık etmektir. İroni, yoğun bir şekilde eleştirelliktir; dolayısıyla gerçeklikten duyulan hoşnutsuzluk, ideale hatta imkânsıza duyulan bir özlemdir. Nihayetinde ironi, mutlak bir olumsuzlamadır (Öcal, 2010: 10).

İronistin eylemleri, hem kendini gizleme hem de açık etme, bazen aşırı sessizliği bazen de tam olarak ön planda olmayı hedefler. Tamamen bir paradokstan mevcut olan ironist, eylemlerini ve söylemlerini gerçekleştirirken susarak söyler, kendini gizlerken açık eder, böylece kendini yaftalanmasını önleyerek varlığını koruma altına alır.

Bazı bölümlerinde, kavramların ve kimliklerin ironi ile örtüldüğü romanda “normallik” ve “gerçeklik” kavramları, sözceleme öznesi tarafından seçilen sözce özneleri kimliğinde tam bir ironist şeklinde verilmiştir.

“Normallik” kavramı eserde, tam olarak toplumun geçirdiği yenilikleri bir anda kabullenilmesi gerektiğini, bunun yanında gelenekten gelen “biz”in bunları bir anda özümseyememesini de “anormal” bir tutum olarak sergiler. Bu kavram için seçilen sözce öznesi Halit Ayaracı’dır. Halit Ayaracı, Aristotelesci bakış açısıyla tam bir şarlatan, yeniliğin elçisi, toplumun yeni yüzünün en büyük göstergesidir.

Biçimciliğin, yayılmacılığın, değişen ideolojik yapının maskesi olan Halit Ayaracı’yı iyi ve kurtarıcı talihi olarak tanımlarken romandaki gerçekçiliğin temsilcisi Cemal Bey’i kötü talihi olarak yansıtan Hayri İrdal, Halit Ayaracı ile arasında geçen bir diyalogu naklederken sözceleme öznesinin buradaki amacı ise, Halit Ayaracı’nın şu sözleri ile ironiyi yansıtmak istemesidir:

*“Sizdeki korku kendinize imansızlıktan. Siz siniksiz. Sadece para için çalışıyor, ferdî saadetinizi düşünüyorsunuz.” (SAE / 312).*

Romanda da birçok yerde “istifade etme” söylemi ile anlatılan Halit Ayaracı, romanın son bölümünde yer alan tüm oluşumlar ve kurumlar ile kendini açık ederken, kötü gelişmelerde ortadan kaybolması ya da kendine görünür bir sıfat olarak başkalarını seçmesi ile ironistin öncüsüdür. Verdiğimiz örnekte de “ferdî saadeti” Halit İrdal’a yüklemeye çalışırken tüm girişimlerinin amacını sergilerken bunu söylemleri ile gizlemiştir.

Hakikatin ışığı olarak lanse edilen ama zıttı ile kaim olan, Hayri İrdal’ın halasını bile çıkarları doğrultusunda kullanmaktan geri durmayan Halit Ayaracı çıkarıcılığın yeni karşılığı olarak dile getirilebilir.

*“...hayat yürüyor. Bir gün kervanın dışında kalınca anlar! Bu dünyada yeni diye bir şey var! Onu inkâr edenin vay haline! Zorla değiştiremeyiz ya! Sağduyusu kendine mübarek olsun! Biz canlı hayatın peşindeyiz!” (SAE / 286).*

Kökleri yokmuş gibi sadece şu anlık varolan ideolojiye hizmet etmenin normallliğini savunan “...hiçbir şey yapmayın sadece inanın” Halit Ayaracı’nın bu sözleri

“inanma”yı değil, “kanma”yı ifade eder. Nasıl dil ve eylem de hem özneyi açık edebilir hem de gizleyebilirse ironik söylemler de bunu sağlar. Böylece bir ironist olan Ayaracı, hesaplanmış kriterlerle gerçekliğin karşısına çıkar ve gerçekliğin reddiyesini normalize eder. Bunu yaparken de bu çelişkiden haz alır ve olumsuz özgürlüğünü yaşar.

İronik dil, zıtlığı da içinde barındırır. Söylemde ifade edilen sözlerin karşıtlığını barındıran anlamın varoluşunu sergileyen ironi, bağlamda gerçekte söylenmeyi ifade eder.

“... kendi personelimizi kendimiz yetiştireceğiz. Viyanalara kadar ecnebi mütehasıslarla mı gittik? O zamanlar herkes mütehasıstı. Çünkü kendimize güveniyorduk.” (SAE / 243). Halit Ayaracı'nın roman boyunca tüm söylemleri, Hayri İrdal alt metniyle, eski ve mânâsız olanı atıp toplumu çağdaş, yani yeni olana yaklaştırmak, idealistleştirmek istediğini söylerken tam olarak bu cümlesiyle tam zıttı bir tutumla ironi örneği sergiler.

Ve Halit Ayaracı'daki bu çelişkiyi sözceleme öznesi en açık şu cümleleriyle ifade eder:

“... bu yazının muharririne göre Halit ayaracı efkârumumiye ile alay eden bir iş adamı, bir sergüzeştçi idi ve ben (Hayri İrdal) onun kuklasıydım.” (SAE / 280).

**Özetle**, ironik dil kullanan yazarlar, açıkça belirtilen ya da belirtilmeyen bir ideal peşindedir. Alıcı (okur), bu üslûp karşısında gerçek konusunda kuşku ya da yenilgiye düşmez, ancak olması gerekenle söz konusu durum arasındaki uyumsuzlukla karşı karşıya kalır. Alay ve yergiyi gerektiren durumlar, idarecilerin yanlışları kişilerin yanlış inançları, öfkelenme ya da tikslenme gibi başlıca yazımsal ironi konularıdır (Uslu, 2016: 65) ve bu tutumlar tam olarak seçilen eserde yukarıda seçilen örneklerle verilmeye çalışılmıştır.

Eserde gerçeklik kavramı, gerçekliğe sövgü, hayale övgü şeklinde ilerleyen söylemlerle gösterilmiştir. Bir yerde doğru bir ifade ile gerçekliğe övgü yapılırken “... Yazık, çok yazık! Biraz realist olsanız bir parça, ufak bir miktarda, her şey değişirdi.” (SAE / 225), yine Halit Ayaracı'nın bir başka söyleminde tüm söyledikleri çöpe döner ve gerçeklik olabildiğince yerilir: “... realist olmak hiç de hakikati olduğu gibi görmek değildir... hakikati görmüşsün ne çıkar? ... kıymeti olmayan bir yığın hüküm vermekten başka neye yarar?... bilâkis yolundan alıkor seni...azami istifadem ne olabilir?” (SAE / 225-226). İronik dille ifade edilen gerçeklik, bu örneklerle idealleşemeyen toplumsal pratik olarak özü kavranılmış ve her uzamda uygulanılmış bir kavram olarak gösterilir.

Olayların beklentilerle tamamen çelişkili sonucunun söyleme yansıması olan ironik bir söylem ile sözceleme öznesi, “normallik” ve “gerçeklik” kavramlarını sadece sözce öznesi (ironik söylemin aynası olan Halit Ayaracı) boyutunda değil, söylemsel boyutta da ironistleştirmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki metinde yer alan Doktor Ramiz ve Hayri İrdal da ironist tiplerdir. Fakat çalışmanın bu başlığında yalnızca Halit Ayarçı üzerine odaklı bir inceleme yapılmıştır.

### 4.3. Modernist Bir Dünya: “Yeni”ye Övgü

Eski'den yeni'ye geçen, değişen toplumsal pratikler ve tutumlar sonucunda ortaya çıkan ideolojik değişime maruz kalan her toplumun başı modernist kavramlar ve oluşumlarla derttedir.

Modernizm konusundaki yaklaşımlar hareket noktaları itibariyle, üç ana kategoride ele alınabilir: Modernleşmeyi savunanlar, modernleşmeye karşı olanlar ve modernleşme karşısında bir taraf seçmeksizin modernleşmeyi bir olgu olarak görenler (Dikeçligü, 1998: 1641). Yeni bir oluşumla karşı karşıya kalan toplumun ne'lerin nasıl değişeceği merakı ve endişesi duygusal-ideolojik bir ayrım oluşturur. Bahsedilen üç kategoriden ilk ikisi zaten toplum için varolması kaçınılmaz iki uçtur. Lakin üçüncü boyut olan modernleşmeyi bir olgu olarak kabul edenler, asıl dikkat edilmesi gereken kesimdir. İnsanoğlu süregelen arayışında, her yeni kuşağın hayatı yeniden keşfetmek zorunda oluşu, eski bilgi birikimini vazgeçilmez kılar ve her yeni özgün üslubu bir değer olarak birikime katar (Dikeçligü, 1998: 1641). Ki insanların BİZ ve ONLAR, eskiciler (geri kafalılar hatta) ve yeniyi kabul edenler (muasırlar) olarak ayrışması, bölünmesi “iyi” ya da “kötü” kavramıyla karşılanabilecek ahlaki bir boyut değil, kural ve değerlerin ideolojik dayanaklı uygulamalarıyla doludur. Yani, modernist tutumu kabul etmek ya da etmemek ideolojik bir seçim olmuştur toplumda.

Türkiye’de modernleşme kavramının eskiden edimlediğin tüm bilgiler ışığında yeniliğe gitme fikri henüz gerçekleşmektedir. Seçilen metni de içine alan dönemde de ya eskide kalacaktın ya da eskiden kopup yeniyi kabul edecektin. Bu da biçimcilikten ve anlamı yüzeye çıkarmadan ya da olanları anlamlandırmadan kabulleniş gerçeğinden başkası değildi.

Eserde de bahsedildiği üzere “...*tarih, günün emrindedir...*” (SAE / 287) eserin ve enstitünün üzerine kurulduğu fikirdir. Günün emrinde olan bir tarih, bozulmaya, tahrip edilmeye ve istenilen yöne çekilip değiştirilmeye oldukça meyyal bir zamandır, en önemlisi de geçmişle bağını koparan cinstendir. Bir toplumun tarihi sadece günlerden değil, günlerin birikimi ve getirdikleri deneyimlerden müşahhastır. Bahsedilen tarih anlayışı ideolojiye yedirilmiş kolsuz, bacaksız bir vücut gibi sürünmektedir, objektiflikten çıkıp subjektifliğe dönüşmüştür.

Eserde daha da içselleştirilmesi ve hayıflanılması gereken bir olay da gerçek tarihin yok sayılıp yeniyi daha bir övgüde bulunan uydurma bir geçmiş yaratmaktır. Bunun örneğini, Halit Ayarçı'nın Hayri İrdal'dan Muvakkit Nuri Efendi şahsını baz alarak Nuri Efendi'yi değil, aslında hiç varolmayan 17. asırda yaşamış gibi gösterilen Ahmet Zamanî Efendi hakkında kitap yazmasını istemesinde görürüz.

Söylemin oluşturulduğu dönemde, modernleşmenin felsefi, sosyal, düşünsel, sanatsal boyutu hiçbir şekilde düşünülmeden vadedilen, moda olan Batı akımına kapılış,

her zaman övgüye mazhar olmuştur. Gülден bir bahçe olan Batılılaşma ve neticesinde yaşanacak olan modern(!) hayat yeni sevdalısı insanlara hiçbir zaman diken vadetmemiştir. Aksine eskide, yani gelenekte kalınırsa çemberin dışındakilerden olunacağı ve eritilip yok olunması gereken bir ucube gibi davranılacağı farz edilmiştir. Bunu sözcü öznese, Halit Ayaracı, şu cümlelerle çok net ifade etmiştir:

*“...bir gün kervanın dışında kalınca anlar! Bu dünyada yeni diye bir şey var! Onu inkâr edenin vay haline! ... Sağduyusu kendine mübarek olsun! Biz canlı hayatın peşindeyiz.”* (SAE / 286).

“Kervanın dışı” tam olarak modernist ve yeninin (Batı’nın) getirdiği her şeye meftun olan Halit Ayaracı, Doktor Ramiz, Pakize ve kız kardeşlerini hatta Hayri İrdal’ın kızı Zehra’nın bağlarını oluşturan tüm gelenekten öcü gibi kaçıp, tüm şifayı yenide bulma hastalığının korku çemberidir. “Sağduyu” diye ifade edilen şey ise, toplumda değişen bu ideolojik söylemlere mesafeli davranan, eski birikimlerini bırakamayan ve olgu süzgecinde hazmetmeye çalışan sözde modernistlere göre zavallı bir kesimin hassasiyetinden başka bir şey değildir.

Duygusal ve ideolojik tüm bu değişimden uzak kalıp sorgulamadan kabul edenlerin işi her zaman daha kolay olmuştur. Musikiden bahsolunan bir bölümde Halit Ayaracı’nın ortaya koymuş olduğu şu söylem toplumdaki algıların değişmeye başladığını hatta değişiminin çoktan gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir:

*“... Hayatına biraz duygu, istisnai zamanlar katmak istiyorlardı. Herkes kendi boşluğunu bir parça duygu ile doldurmak, kendini süslemek istiyor, fakat musikiden o kadar anlamıyorlar ki şarkıları güfteleri için seviyorlar. Zavallı Hayri Bey, siz garip bir adamsınız. Sizin bahsettiğiniz ölçüler geçmiş zamanda kaldı. Onlar, hani şu demin söylediğiniz, ustadan ustaya mektuplardı. Şimdi artık o klasik devirde değiliz. İsfahanla Acemaşiranı birbirinden ayırmak kimsenin aklından geçmez...”* (SAE / 224).

Bu söylemde modernizm kavramını açıkça göstergeleyen dil unsurları: *Geçmiş zaman, klasik devir, zavallı, garip adam, isfahan ve acemaşiran arasındaki farktır.* Toplumun genel temayülü olan tepeden inme modernizm, her olgu ve kavrama bulaşmış bireylerin sorgulamadan kabullenışı bu pasajla o kadar berrak ve açık bir dil ile ifade edilmiş ki geçmişle bağı koparmayan, tüm bu olan bitene şüphe ile bakan ve bununla yargılanan Hayri Bey “zavallı ve garip adam” sıfatları ile tanımlanmış, yeniliği tam anlamıyla kabullenemeyişi yeni taraftarları açısından bir kayıp ve kaybedilmişlik, acıması bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Kökleri oluşturan tüm değer yargıları geçmiş zaman ve klasik devirde kaldı, diyerek göz ardı edilmiştir bile. “Ustadan ustaya mektuplar” göstergesi geleneğin artık sadece geçmiş, Batı’ya dönük yüzün kendi değer yargılarını unutmaya çabaladığını sergiler. Evet, bu bir unutma ve görmezden gelme çabasıdır, zira geçmişten gelen birikimi özde taşımadan yeniye atılan her adım, biçim ve eksiklikten başka bir şey olmayacaktır.

Sınıf ayrımının, biz ve onlar taraflarının daha da ayrıştığı bu yeni toplumsal pratikte sadece fikirler çatışmamış bariz bir sınıf ayrımı da şekilcilik, kılık kıyafet üzerinden yapılır olmuştur. Hatta bireyin kılık kıyafet, yani görünüş karşısında değersizleştiği yepyeni bir dönem başlamıştır. Hayri İrdal'ın enstitü kuruluşundan önce, Halit Ayaracı ile ilk karşılaştıklarında, gittikleri saat tamircisi Agop Saatçıyan o vakitler düşkün ve zor durumda olan Hayri İrdal'ı istihfaf ve merhametle süzmüş, adeta bir dilenci muamelesi yapmıştır. Görünüşün her şey olduğu devir şartlarını, insanın değersizleştiği toplum tutumlarını Hayri İrdal şu cümlelerle özetlemiştir:

*“Saatçıyan Efendi, gözlerini ayakkabılarımdan ayırdı, daha doğrusu bu ayakkabıların tek başına oraya gelmediklerini bir sahipleri bulunması lazım geldiğini, o biçarenin de bir başı hatta bu başta da bir çehrenin mevcut olabileceğini düşündü.”* (SAE / 198).

Şöyle ki; “Batılılaşma” süreç karşısındaki konumumuzu sorguladı ve bir açıklık getirmeye çalıştı (Dikeçligü, 1998: 1642).

Toplumda değişen ideolojik değerlerle, toplum yargıları da anlamdan biçime kaymış, her şeyin abartılı olanı göze girer, değerli yanı, yani özü boşaltılır hale getirilmiştir. Verilen örneklerde de görüldüğü üzere sözceleme öznesi bu tutumu biteviye “zavallı, garip, istihfaf, merhamet,” dil öğeleriyle görülür kılmış, söylemi bilinçli olarak bu şekilde oluşturmuş, toplumda oluşan *biz ve onlar* ayrımını ideolojik bir dille söyleme yansıtmıştır.

#### 4.4. İdeolojik Kurum: Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Eleştirel söylem çözümlemesi tüm maddi toplumsal süreçlerin vazgeçilmez ögesi olarak göstergesel süreç anlayışına dayanır (Williams, 1997, Akt. Fairclough: 2015: 137). Toplumsal yaşamı değişik türdeki (ekonomik, politik, kültürel, ailevi vb.) toplumsal pratiklerin karşılıklı bağıntılanan ağ yapısı olarak görülebilir (Fairclough, 2015: 137).

“Toplumsal pratik” kavramına odaklanılmasının nedeni, toplumsal yapı perspektifi ve toplumsal eylem ve temsil perspektifleri –toplumsal araştırma ve çözümlemelerde her ikisi de gerekli olan perspektiflerdir- arasında salınma olanak vermesindedir (Chouliarakı, Fairclough 1999).

Toplumsal tüm pratikler eylemi, özneleri ve öznelerin toplumsal ilişkilerini, kurumları, zaman ve uzamı, bilişsel süreci, değerleri ve söylemi kapsamaktadır. İçerik ve anlam nasıl ideolojinin ifadesinde en açık söylem düzeyiyse, modellerin ve toplumsal temsillerin genel ve özel önermelerin en doğrudan bir şekilde sergilenebilmesi de burada gerçekleşir (Van Djik, 2015: 62).

Değişen toplumsal pratikler neticesinde bunları taşıyan bireylerin eylemselliğini temsilleyen kurumlar da bu değişimler karşısında anlam ve içeriklerini değiştirmiş, genel ifadeyle toplumun özeld bireyin ideolojisini taşıyan niteliklere kavuşmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonraki topluma ayna tutan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanına adını veren kurum, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Halit Ayaracı'nın zihinsel

süzgeçinden çıkmış, altı doldurulmadan sadece birkaç söz üzerine kurulmuş bir enstitüdür.

Ülkedeki oluşumların da temelini anlatan “... hiç işi olmayan enstitümüz yavaş yavaş kendi varlığının etrafında bir yığın iş peydahlamış oldu” (SAE / 231) bu cümle, bilişsel süzgeçten geçip söyleme yansıyan bir ideolojiyi taşımaktan oldukça uzak olmasına rağmen, yeniliğe aç olan insanların gösterdiği rağbetle kendine zorla iş bulmuş, iş edindirmiş bir kurumdur. Hatta bu enstitünün her yöndeki varoluş sebebini en çok sorgulayan, metnin tüm bölümlerinde de olduğu gibi Hayri İrdal’dır. “Böyle iş olur muydu? Hayatta yeri neydi bunun?” suallerini Saatleri Ayarlama Enstitüsüne yönelik sürekli yöneltmiştir.

“Biz içtimaî bir davanın üzerindeyiz. Hizmet için buraya geldik.” (SAE / 249) cümlesi enstitünün oluşum amacını sergiler bir söylem olarak görünse de enstitünün kuruluşu tamamen bireysel bir tatminkârlıktan ve kendine iş bulma çabasından başka bir şey değildir.

“Çalışmak, zamanına sahip olmak, onu kullanmasını bilmektir. Biz bunun yolunu açacağız. Etrafımıza zaman şuurunu vereceğiz. İçinde yaşadığımız havaya bir yığın kelime ve fikir atacağız. İnsan her şeyden evvel iştir. İş ise zamandır, diyeceğiz. Bu müspet bir hareket değil midir?” (SAE / 251).

Bu ve benzeri söylemlerle, önce kurucuları kendini ikna çabalarına girmiş, her şeyden evvel kendine inanılmaya muhtaç olan bu enstitüyü kurmuşlardır. İnsanlar başka grup üyelerinin günlük etkinliklerini taklit etmek suretiyle kısmi ideolojiler edinebilir, ancak ideolojiler büyük oranda uygun şekilde ifade edilecek olursa – sadece özel bir “davranış” ya da eylem biçimi olarak değil- söylem yoluyla edinilir (Van Dijk, 2015: 44). Bilişsel olarak ideolojiler toplumsal yapıları geliştirdikleri için, ideolojiyi yansıtan bu söylemler, aynı zamanda, sadece söylemle değil, örgütsel yapılar ya da kurumlar tarafından da yönlendirilmiştir. Toplumun tüm bu yeni yapılanımında kendilerine yer edinmek ve ideolojilerini yaşatmak isteyen öznesel olan bu kurumun tüm amacı, insanları domino etkisi gibi bir inanılmışlığa kapılmasını sağlamaktır aslında.

Sözcelem öznesinin kendi ifadesiyle Saatleri Ayarlama Enstitüsü bir “otomatizm”dir. Dönemin en esasi zaafı ve kudreti olarak tanımlanmıştır. İnsanları tek tipe dönüştürmenin bir göstergesidir. Hatta bu tutum “... tam çalar saat gibi konuşup susacak insanlar, değil mi? Plak insan... Harika” (SAE / 257) benzetmeleri ile de pekiştirilmiştir. Enstitüden ve saatten büyük bir ihtisas gibi bahsedilmesi, yönetenlerin bir numaralı arzusu olmuştur.

Toplumsal bir biliş olarak karşımıza çıkan Saatleri Ayarlama Enstitüsü ve alt kuruluşu olan Saat Sevenler Cemiyeti’nin ideolojik boyutunu yansıtmak için sözceleme öznesi, bu kuruluşları, romanda sadece ülke sınırları içinde tutmamış Avrupa’ya da sirayet ettirmiş, böylece ideolojik yapılanmanın büyüklüğünü yansıtmak istemiştir.

İdeolojiyi ampirik bir fenomen olarak ele alan kurumsal ideolojiler onu kuruma ve bireye yansıyan yönleriyle inceleme konusu yapar (Memiş-Aydın, 2008: 172). Şöyle

ki; kurucu yönetici ile başlayan kurumun ideolojisini özelden genele yaymak amacı ve bunu sağlamak için tüm bağıntılardan faydalanma söz konusudur. İnanç ve değerler bütününe kuruma ait özel bir ideoloji olarak kabul ederler ve kurumun performansını artırma işini ön plana çıkarırlar. “*Herkes kendisine tayin olunduğu vazifenin adından bir iş çıkaracak*” (SAE / 275) söylemi de tüm bu söylenenleri destekler niteliktedir.

“Adı olan her şey mevcuttur” ilkesiyle yola çıkan ideolojik bu kurum, inanırlığını toplum gözünde arttırmak için pragmatist bir yaklaşımla insanlara yaklaşmıştır. Bunun en bariz göstergesi Hayri İrdal’ın halasına karşı sergilenen tutumdur. Parası ve biraz da zekâsı olan bir kadın profilindeki Hayri İrdal’ın halası denetimine verilen Saat Sevenler Cemiyeti de her şeyin kuruluşunda olduğu gibi masa başında birkaç laf üzerine oluşturulmuş bir alt kuruluştur; insanlara bu kuruluş içinde yer vererek inançları avuçlar içine alınmış olmuştur.

“*Hakiki insan zaman şuurudur.*”, “*Refahın yolu sağlam bir zaman anlayışından geçer*” (SAE / 230-231) söylemleri ile saatin ve zamanın hem içten hem de dıştan insan bedenini ve ruhunu yansıttığı ideolojisini anlamlandırmaya ve dillendirmeye çalışan bu eser, bu ideolojiyi sadece söylemde bırakmamış sezgileriyle fikirler üreten ve bunları gerçeğe dönüştüren ikna yeteneği olan bir uygulamacı, sözce öznesi, Halit Ayarçı ile oluşturmuş, başka bir sözce öznesi Hayri İrdal ile cemiyetin anlam boyutu, yani dilsel yönünü yaşatmıştır.

Böylece en tepeye inanç ve sabır kavramlarının konulduğu toplumsal yapıları etkilemek ve “zaman şuru” ideolojik fikri topluma yerleştirmeyi amaçlayan bu kurum, çalışanlarından başlayarak aralarındaki bağı kurmanın bir yansıması olarak ortak inanışın ve ortak değerlerin, yani ideolojinin kurumsal bir göstergesi olmuştur.

### Sonuç

Bu çalışmada, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanına yönelik yapılan söylem analizi ile Cumhuriyet’in ilanı ile değişen toplumsal pratikliğin dikkat çeken boyutları bazı başlıklar altında ele alınmıştır.

İdeoloji esas itibarıyla söylemin her yerinde ortaya çıkabilmektedir. Yine de ideolojik içerik en dolaysız olarak söylemin anlamında ifade edilir (Van Dijk, 2015: 54). Bu sebeple ideolojik bir söylem olarak seçilen metnin anlamsal boyutlarına önem verilmiş, fikri boyutu sergileyen sözceleme öznesi ve seçtiği, işi asıl yapan sözce özneleri aracılığı ile söylemin ardına gizlenen anlamsal boyut yapılan çözümlemeler ile gün yüzüne çıkarılmak istenmiştir. Ayrıca sosyal ve ideolojik bağlamda yazarın ortaya koyduğu söylemi çözümleyerek, bunu, metinde hangi dil unsurlarıyla estetize edip söylemi nasıl edebî bir eser haline getirdiği de böylece gözler önüne serilmiştir.

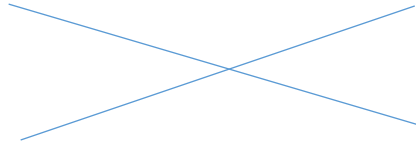
Seçilen metin bağlamında dil kullanıcılarının zihinsel modellerinin süzgecinden çıkan söylem; soyut ve somut, genel ve özel düzeyde tanımlanmış, açıklanmış, böylece



söylem deşifre edilmiştir. İmalar ve önvarsayımlar, yadsıma ve uslamlama ifadeleriyle bilişsel bir süreç neticesinde varolan ideolojik boyutu ile çözümleme yapılmıştır.

Bir topluma ait olan ideolojinin en dikkate değer özelliği, bireylerin ideoloji bütünseli altında benimsedikleri inanışların toplumsal eylemlere meşru referans dayanağı oluşturabilmesidir (Memiş-Aydın, 2008: 177). Değişen toplum normları ile değişen toplumsal değerleri odak noktası seçen bu çalışmada, tüm bu eğilimlerin dile yansıma şekli olan söylem aracılığı ile analiz yapılmış ve ortak inanış ve değerlerin yansımaları ideolojik eylemler ve söylemler ortaya çıkarılmıştır.

RealiteHayal



Normallikİdeolojik yapılar

İncelenen metni göstergebilimsel bu dörtgen ile özetleyecek olursak realite ve hayalin karşıtlığı ve onların alt karşıtlığı olan normalleştirme ve ideolojik yapılar, ironi çelişkisi içinde söyleme yansımıştır. Toplumun edimi, eğilimleri, tutkuları ve değişimleri bu anlambilimsel çizelgeyle tutarlı bir bağıntı elde edilerek verilmiştir.

#### KAYNAKÇA

Althusser, L. (1970), *İdeologie et appareils idéologiques d'état*, Paris.

Ataç, Adnan – Şar, Sevgi (2007), “İroni ve Etik Düşünce Üzerine”, *ICANAS 38, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 10-15 Eylül 2007.

Chouliaraki, L., Fairclough, Norman (1999), *Discourse in Late Modernity*, Edinburg University Press, Edinburg.

Çoban, Barış (2015), “Söylem, İdeoloji ve Eylem: İktidar ve Muhalefet Arasındaki Mücadeleyi Çözümleme Denemesi”, *Söylem ve İdeoloji* (Haz. Barış Çoban-Zeynep Özarslan), Su Yay., İstanbul.

Dikeçligü, Beylü (1998), “Dünya Modernizm Diyerek Dönüyor”, *Yeni Türkiye*, Cilt 3, s. 1641-1648.

Eagleton, Terry (1991), *İdeoloji* (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Eyigün, Sabri (2007), “Modern ve Geleneksel Romanın Temel Farkları ve Politik Gündümlü Romanın Modern Roman İçindeki Yeni Konumu”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 16, S. 2, s. 261-268.

Fairclough, Norman (1998), “Language and Ideology”, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Logman, New York.

Fairclough, Norman (2015), “Söylemin Diyalektiği”, *Söylem ve İdeoloji* (Haz. Barış Çoban-Zeynep Özarslan), Su Yay., İstanbul.

Günay, V. Doğan (2013), *Söylem Çözümlemesi*, Papatya Yay., İstanbul.

Jakobson, Roman (1970), *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuits (Points).

Kayser, Wolfgang (1968), *The Grottesque In Art and Literature*, 2. ed., Indiana University Press, Indiana.

Kazancı, Metin (2006), “Althusser, İdeoloji ve İdeoloji İle İlgili Son Söz”, *Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, s. 67-93, Ankara.

Kierkegaard, Soren (2004), *İroni Kavramı* (Çev. Sıla Okur), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul.

Lucaks, G. (1978), *Birey ve Toplum* (Çev. Veysel Atayman), Günebakan Yay., İstanbul.

Mardin, Ş. (1976), *İdeoloji*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara.

Memiş, Pınar – Aydın, Şule (2008), “Kurumsal İdeolojiye İlişkin Eleştirel Bir Çözümleme”, *1. Çalışma İlişkileri Kongresi*, 6-8 Kasım 2008, Sakarya.

Oğuzertem, Süha (2008), “Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: Enstitü Sorununa Babasız bir Yaklaşım”, *“Bir Gül Bu Karanlıklarda” Tanpınar Üzerine Yazılar*, s. 472-89, 3F Yay., İstanbul.

Öcal, Oğuz (2010), “İroni Kavramı ve Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, S. 2, Ekim 2010, s. 7-37.

Pelvanoğlu, Emrah (2014), “Janus’un Gör Dediği: Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde, Öznellik, Tarihsellik ve İroni”, *Monograf Journal* 2014/1.

Sazyek, Hakan (2013), “Grotesk-Yabancılaşma İlişkisi Bağlamında Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/4 Spring 2013, p. 1243-1267, Ankara.

Seçkin, Pelin (2017), “Toplumsal Yapıdaki Değişimin Göstergesi: Anti-Atasözleri”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 29, Sayı 113, s. 17-27.

Uslu, Ahmet (2016), “Salah Bırsel’in Şiirlerinde Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Yergi ve İroni”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2016, S. 39, s. 63-78.

Van Dijk, Teun (2015), “Söylem ve İdeoloji Çokalanlı Bir Yaklaşım”, *Söylem ve İdeoloji* (Haz. Barış Çoban-Zeynep Özarlan), Su Yay., İstanbul.

Williams, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford (Marksizm ve Edebiyat, Çev. E. Tarım, Adam Yay., 1990).

Yücel, Tahsin (2015), *Yapısalcılık*, Can Yay., İstanbul.

## ARAP HARFLERİNİN ISLAHI MESELESİ VE HARF İNKILÂBINA GİDEN SÜREÇ

### REMEDICATION OF ARABIC LETTERS AND PROCESS OF LETTER REVOLUTION

**Gökhan DEMİR<sup>1</sup>**

#### **Özet**

Yeni çağların başından itibaren Latin ve Kiril alfabelerini kullanan modernleşen toplumlar imla reformları yürütmüş ve alfabeleri üzerinde değişiklikler yapmışlardır. Arap harflerinin ıslahı veya tamamen değiştirilmesi hususundaki tartışmalar da Osmanlı/Türkiye tarihindeki bürokratik ve eğitim alanlarındaki reform denemeleri kadar eskidir.

19. yüzyılda modernleşme sürecine giren Osmanlı Devleti'nde bürokratik merkeziyetçilik, yaygın eğitim çabaları, çarpışık ve karmaşık imlayı bir sorun haline getirmiş ve yazı üzerinde tartışmalar başlamıştır. İlk ıslah çalışmaları Osmanlı Devleti dışında Çarlık Rusyası'nda Mirza Kazım Bey, Azerbaycan'da Mirza Fetali Ahundzade, Kırım'da İsmail Gaspıralı Bey gibi şahsiyetlerin girişimleriyle başlamıştır. Tanzimat Dönemi'nde Münif Efendi "Cemiyet-i İlmiye"de verdiği bir konferansta alfabe konusunu ele almış; Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi gibi dönemin aydınları da bu konuda çalışmalarda bulunmuşlardır. II. Meşrutiyet ile birlikte harf ve imlayı ıslah etme konusunda özel girişimlerin yanında resmi girişimlerin yapıldığı da görülmektedir.

Bütün bu çalışma ve girişimler Türkiye Cumhuriyeti'ne miras olarak kalmıştır. II. Meşrutiyet'in son dönemlerinde ortaya çıkan Arap harflerinin ıslahı yerine Latin harflerinin kabulü düşüncesi TBMM'nin açılmasıyla birlikte giderek kuvvetlenmiştir. Bu tartışmalar Cumhuriyet'in ilanından sonra da devam etmiştir. Uygun ortamın sağlanmasıyla birlikte Mustafa Kemal Atatürk 1928 yılında Harf İnkılabı'nı gerçekleştirmiş ve bütün bu tartışmalara son noktayı koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap harfleri, Latin harfleri, Harf İnkılabı, Arap harflerinin ıslahı

#### **Abstract**

Modern societies using Latin and Cyrillic alphabets since the beginning of the new ages have carried out bookmark reforms and made changes on their alphabets.

---

<sup>1</sup> Dr., Gürgentepe Şehit Ahmet Yaşar Anadolu Lisesi, gokhandemir28@gmail.com

The debates about the amendment or remediation of the Arabic letters are as old as the reforms in the bureaucratic and educational fields of Ottoman / Turkish history.

In the Ottoman Empire, which entered the process of modernization in the nineteenth century, bureaucratic centralism, widespread educational struggles, distorted and complicated signs became a problem and debates began on the writing. The first breeding studies started with the initiatives of personalities such as Mirza Kazım Bey in Tsarist Russia, Mirza Fetali Ahundzade in Azerbaijan and İsmail Gaspıralı Bey in Crimea outside the Ottoman State. In the Tanzimat period, Münif Efendi handled a conference-style alphabet given by "Cemiyet-i İlmiye"; Şinasi, Namık Kemal and Ali Suavi were also found in this field. Along with the II. Constitutional Monarchy, it is also seen that formal initiatives have been made besides special initiatives to improve letters and signs.

All these efforts and initiatives have been left to the Republic of Turkey as an inheritance. The adoption of the Latin alphabet instead of the reforming of the Arabic letters that emerged in the last periods of the II. Constitutional Monarchy has been strengthened with the opening of the TBMM. These discussions continued after the declaration of the Republic. With the provision of suitable environment, Mustafa Kemal Atatürk realized the letter reform in 1928 and put all of these discussions at the last point.

**Keywords:** Arabic letters, Latin letters, Letter Revolution, Remediation of Arabic letters

### Giriş

“Osmanlıca” veya “Osmanlı Türkçesi” terimi, 16. yüzyıl başından 20. yüzyıl başlarına dek Osmanlı topraklarında yayılan Türkçe için kullanılır. Gerek divan gerek halk dili olarak sade ve ağır örnekleriyle bu dil; edebî, ilmî ve resmî alanlarda kullanılmış büyük bir imparatorluk dilidir (Ercilasun 2004: 470).

Arap harflerinin “ıslahı” ya da “tümüyle değiştirilmesi” konusundaki tartışmaların Türkiye tarihinde bürokratik örgütlerdeki ve eğitim alanındaki reform denemeleri kadar eski olduğunu ve onlarla atbaşı gittiğini belirtmek gerekir (Ortaylı 2007: 233).

Reform girişimleri ilk defa Osmanlı İmparatorluğu dışındaki bazı ulusalcı aydınlardan gelmiştir. Fakat bu girişimler Osmanlı’da ilgi görmemiştir. Türkiye tarihinde ise harflerin ıslahı veya tamamıyla değiştirilmesi fikri Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıl başlarında bulunduğu ortam ve modernleşme süreciyle birlikte başlamıştır. Yeni çağların başlarında modernleşen toplumların imlâ üzerinde bazı reformlar yaptığı görülmektedir. Buna binaen gelişmelere ayak uydurmaya çalışan Osmanlı’da, diğer alanlarda olduğu gibi (eğitim, askerî vs.) imlâ konusunda da bazı reform girişimleri başlamıştır. Birçok Osmanlı aydını Arap harflerinin yetersizliğini dile getirmişler ve bu yetersizliği ortadan kaldırmak için bazı fikirler öne sürmüşlerdir.

Tanzimat Dönemi’nde harflerin ıslahı meselesi iyice gündeme gelmiştir. 19. yüzyılın ortalarına doğru alevlenen bu girişimler Arap harflerini tamamen kaldırmak

yerine elde bulunan harfler üzerinde reform yapılması düşüncesidir. Yeni bir alfabe kimse istememiştir çünkü Osmanlı'nın geçmiş bütün eserleri Arap harfleriyle yazılmıştır. Arap harflerinin tamamen değiştirilmesi fikri tarihi bir anda silmek demektir.

II. Meşrutiyet Dönemi'ne gelindiğinde Arap harfleri üzerinde bazı reformlar yapılmış ve uygulamaya konulmuştur. Fakat bu girişimler de başarısız olmuştur. Yine de birkaç aydın dışında alfabenin değiştirilmesi kesinlikle düşünülmemektedir.

Azerbaycan Hükümeti'nin Latin harflerini kabul etmesiyle 1920'lerde alfabe değişikliği tekrar gündeme oturmuştur. Alfabenin değiştirilmesi konusunda ciddi çalışmalar yapılır. Gazeteler bu konuda kamuoyunun nabzını ölçer; Maarif Vekâleti öğretmenler üzerinde anket yapar. Fakat bu çalışmalardan da olumlu sonuç çıkmamıştır.

Bütün bu çalışmaların yanında Latin harflerinin kabulü noktasında itirazı bulunan aydınlar da bulunmaktadır. Arap harflerinin bırakılmasına karşı çıkan aydınlar kaleme sarılmışlar gazete ve dergiler yoluyla görüşlerini dile getirmişlerdir.

Öteden beri bu gelişmeleri takip eden Mustafa Kemal Atatürk ise alfabede değişiklik yapmaya kararlıdır. Lakin uygun ortamı hazırlayana kadar alfabe değişikliği hakkında hiçbir çalışma yapmamıştır. 1 Kasım 1928'de uygun ortamın sağlandığına inanarak Harf Devrimi'ni gerçekleştirmiştir. Muhalif olan çevreler kısa zamanda Atatürk'ün yanında yer almış ve yeni yazıyı okuma-okutma seferberliğinde aktif rol üstlenmişlerdir.

Bu çalışmada, yazının ıslahı ve alfabe değişikliği hakkında Tanzimat'tan bu yana yapılan çalışmalar; yazı değişikliğinin gerekli olup olmadığı ve yazı değişikliğine yapılan eleştiriler, nedenleriyle birlikte belirtilmeye çalışılmıştır.

#### 1. Alfabe Sorunu ve Reform Hareketleri

Yeni çağların başından bu yana Latin ve Kiril (Rus-Bulgar-Sırp) alfabelerini kullanan, modernleşen toplumlar imlâ reformları yürütmüş ve alfabeleri üzerinde değişiklikler yapmışlardır. Eski bürokrat kadrolar ve dar bir aydın tabakanın kullandığı yazı belleğe ve alışkanlığa dayanmaktaydı. Öyle ki, nerdeyse her yazarın kendine göre bir imlâsı vardı. Herkesin kabul ettiği bir standart imlâ kuralları ve okunması basit bir yazı yoktu. Aslında buna ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü 18.yy'a kadar okur-yazar oranı %5-10'u geçen ülke yoktur (Ortaylı 2007: 233).

Gelişen toplumsal yaşam, maliye, adliye ve eğitim örgütlerinin eleman ihtiyacını artırmıştır. Öte yandan modernleşen orduların yeni subay kadroları artık eskisi gibi okuma-yazma bilmeyen kahramanlardan değil; topografya, matematik, mekanik ve "talimnameleri" okuyup anlayabilen kişilerden oluşmak zorundaydı. 18. yüzyıldan beri İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Rusça, Almanca gibi batı dillerinin imlâsının geçirdiği değişiklikler böyle bir büyük toplumsal değişme ve modernleşen bürokrasinin ihtiyaçlarına dayanmaktadır.

Alfabe, imlâ değişme konularındaki ikinci önemli etken, ulusalcılık akımlarıdır. Avrupa endüstri toplumlarının gereksinimine hizmet ettiği gibi toplumların ulusalcı bilincini de yönlendiriyordu. Aydınlar standart imlâ ve basit kurallı yazıyı bir ulus için övünç kaynağı saymaktaydı (Tansel 1953: 245).

İşte Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda böyle bir ortamda yaşıyor ve modernleşme sürecine giriyordu. Bürokratik merkezîyetçilik, yaygın eğitim çabaları, çarpışık ve karmaşık imlâyı bir sorun haline getirmiş ve yazı üzerinde tartışmalar başlamıştı (Ortaylı 2007: 235). Okul öğretiminin, gazeteciliğin okumuş elitin diliyle halkın dili arasındaki büyük uçurumu açamayacak ölçüde okuryazarsızlık vardı. Bu yüzden dil sorunu aynı zamanda yazı ve yazı okutma sorunu oldu.

Doğu milletlerinin dillerine Latin alfabesinin uygulanması fikrini Avrupa'da ilk ortaya atan Volney'dir (Berkes 2009: 264). Aslına bakılırsa Osmanlı'da medreselerde verilen eğitimin yozlaştığını Mustafa Âli, (1541-1600) "*Kühül Ahbar*" adlı eserinde ve Koçi Bey, 4. Murat'a sunduğu raporunda (1631) bütün ayrıntılarıyla uzun uzun anlatmaktadırlar (Akyüz 2001: 130). Arap harflerinin yetersizliğini ise ilk kez 17.yy'da Kâtip Çelebi görür ve "*Herkes onaylar ki, müddet-i ömründe doğru yazılmış bir kitap öğrenememiştir*" der (Şimşir 1992: 18; Arıkan 1990: 2).

Bu karışık ve çözümü oldukça gecikmiş olan imla problemi, zaten düşük olan okuma yazma oranının git gide daha vahim boyutlara tırmanmasına ve Batı dünyasının karşısına bilim ve teknikte zayıf kalmış bir Türk toplumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tablonun netlik kazandığı 19. yüzyılda, Türk aydınları gecikmiş de olsa Arap alfabesinin yetersizliğini ifade etmeye başlamışlardır (Karakılıç ve Aydın 2010: 182-183). Ancak yazı reformunun yeni bir konu olmadığını, Türkleri harf inkılabına götüren sürecin matbaanın ülkeye getirilmesiyle başladığını söyleyebiliriz. Türk kültürü henüz 1730'lu yıllarda İbrahim Müteferrika'nın yabancılara Türkçe öğretmek için hazırlayıp bastırıldığı bir gramer kitabının sonuna eklenmiş konuşma örneklerinde Latin harfleriyle tanışmıştır (Bakan vd 2013: 51).

Tanzimatçıların halkla bir iletişim kurma çabası, dil yanında abece ve yazım sorununu da gündeme getirdi (Arıkan 1990: 2). Böylece Tanzimat Dönemi kendiliğinden ilk yazı denemesinin yapıldığı, yönetimin her kesiminde standart yazı türünün kullanıldığı bir dönem oldu.

Osmanlı İmparatorluğu dışındaki ulusalcı aydınların ilk örneğine 19. yüzyıl başlarında Çarlık Rusya'sında rastlıyoruz. Azerbaycanlı olup, Hıristiyanlığa geçen (Alexandr) Mirza Kâzım Bey, Türk lehçeleri ve dilleri üzerindeki araştırmalarıyla tanınmış bir bilginidir. Bu bilim adamı Türk dilleri için ortak bir dil ve imlâ önermektedir (Ortaylı 2007: 236). Arap harflerinin ıslahı ile ilgili bir girişim de, ünlü Azerbaycanlı muharrir-şair Ahundzade Mirza Fetali tarafından yapılmıştır. 1857'de Farsça olarak yazdığı bir risale ile Arap alfabesinin ıslahı fikrini ortaya atan Fetali, bu konuda şöyle demektedir:

“Huruf-ı kadimenin noktaları ilga olup (kaldırılıp) yerine diğer bir alamet-i muttasıla vazından (konulmasından) ve kelimatın gerektiği gibi telaffuz olunması için bazı hareket-ı cedide ihtira’ı (bulumu) ile bunların milel-i ecnebiye (yabancı uluslar) hutut-ı (yazıları) misüllü huruf sırasında (Latin alfabesi biçiminde) tahririnden ibarettir.”

Fetali 1863’te Tiflis’ten İstanbul’a gelerek, Sadrazam Keçecizade Fuat Paşa’ya eserleriyle birlikte, bu konuda hazırladığı (harflerin ıslahı) tasarısını da sunmuştur. Fuat Paşa, Ahunzade’nin bu Farsça kitapçığıyla birlikte tasarısını da incelenmek üzere “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye”ye göndermiştir. Cemiyetçe gerek risale ve gerek tasarı önemle dikkate alınmakla birlikte “...eski âsâr-ı İslamiyye’nin nisyanını da müeddi olacağından” bu düzenlemenin genel olarak kabulünün olanaksız olduğu ileri sürülerek, tasarının uygulanmasından vazgeçilmiştir (Ülkütaşır 1998: 17; Çelik 2009: 9).

İstanbul’dan Tiflis’e eli boş dönen Ahunzade bundan sonra Arap harflerinin büsbütün bırakılıp Latin harflerinin alınması konusu üzerinde durmaya başlamıştır. Latin harflerini temel alarak yeni bir Türk alfabesi hazırlamıştır. Bu projesini de Sadrazam Ali Paşa’ya göndermiş, ama bundan da olumlu bir sonuç alamamıştır (Şimşir 1992: 22).

Rusya periferisindeki (çevresindeki) Türk toplumları üzerinde eğitim ve basın organları ile etkili olan İsmail Gaspıralı Bey, Türk fonetiğine uygun imlâyı okullarda öğretmek için 1883’te Kırım Bahçesaray’da ilk *Usul-ü Cedid* mektebini kurmuş ve üç ayda okuma öğrettiği görülünce 20 yıl içinde Rusya periferisinin her yerinde bu okulların sayısı 5000’e ulaşmıştır. Ayrıca çıkardığı *Tercüman* gazetesinin bazı makale ve haberleri bu imlâ ile yazılıyordur. Kuşkusuz bu imlânın uygulanması için Gaspıralı, dilde de sadeleşme yönüne gitmiş ve Azeri-Oğuz lehçelerinden alınan kelimeleri bolca kullanmıştır (Ortaylı 2007: 240).

## 2. Tanzimat Dönemi

18. yüzyıl ile birlikte eğitim alanında medresenin yanında sivil ve askeri okullar açılmış ve bu okullarda dersler Türkçe olarak verilmiştir. İkinci Mahmut döneminde de okullarda Türkçeye önem verildiği görülür. Tanzimat Fermanı ile de Türkçenin bağımsızlığına doğru yol alınmaya başladığı görülür. Tanzimat Fermanı’nın öğretim ile ilgili bölümünde, İstanbul ve taşrada iyi yetişen öğrenci sayısının azlığı üzerinde durularak, bunun nedeni olarak da öğretim yöntemlerinin yetersizliği gösterilir. Fermanda ayrıca, çocukların altı-yedi yıl Arap harfleri ile öğrenmeye çalıştıkları halde ünlü işaretleri olmayan bir mektubu doğru dürüst okuyamadıkları, hatta onları okutan öğretmenlerin de aynı durumda olduklarına dikkat çekilmiştir. Öğrencilerin kendi dillerinin alfabesini ve gramerini bilmediklerinden Türkçe sözcükleri kendilerine göre çeşitli biçimde ve yanlış okuyup yazdıkları belirtilmiştir. Fermanda, diğer dillerin öğretim metotlarından övgü ile bahsedilirken, Osmanlıcaya uygun bir alfabenin düzenlenmesi, dilbilgisi ile ilgili kitapların hazırlanması, böylece verilen öğretim yönteminin değiştirilmesi önerilir (Ova 2005: 37).



Osmanlı'da harf alanında bir çoğulculuk vardı; her unsur kendi alfabesini kullanmaktaydı. Örneğin Anadolu'da Karamani diye bilinen Ortodoks Türkler Türkçeyi Grek harfleri ile yazarken, Ermeni harfleriyle yazılan Türkçe de bilinmektedir. Müslüman kesimlerin kullandığı Arap harfleriyle ilgili eleştiriler ve buna bağlı arayışlar Tanzimat Döneminden itibaren giderek yoğunlaşmaya başlamıştır (Kobal 2016: 69).

Türkiye'de Tanzimat döneminden yeni alfabenin kabulüne kadar geçen sürede yapılan dil tartışmalarını şu ana başlıklar etrafında toplamak mümkündür:

\*Orhun veya Uygur alfabesinin kabulü

\*Ermeni harflerinin kabulü (Macid Paşa)

\*Yeni modern bir alfabe yaratma (İsmail Şükrü Bey)

\*Latin harflerine geçiş (Falih Rıfkı, Hamdullah Suphi vb.)

\*Arap harflerinin devamı (iki farklı görüş var; aynen kalmasını isteyenler ve ıslah edilmesini isteyenler) (Açık 2008: 2).

Osmanlı döneminde, 1862'de Arap alfabesinin okuryazarlığın gelişimini engelleyen ve cahilliğin önünde engel olduğunu ve ıslah edilmesi gerektiği ilk ele alıp tartışan kişi Osmanlı maarif nazırlarından Münif Efendi olmuştur (Çelik 2015: 186). 19. yüzyılın ikinci yarısında Mirza Fethali Ahundov, Hüseyin Cahit, Abdullah Cevdet, Cenap Sahabettin, Celal Nuri Ali Suavi, Namık Kemal, Şinasi, Ebüzziya Tevfik ve Şemsettin Sami de bu alanda görüşlerini dile getiren diğer Osmanlı aydınları olmuştur. Ancak burada göze çarpan şey arayışların çoğu kez Arap alfabesinin kendi içinde çözümüne yönelik olmasıydı. Bu dönemde alfabe ve yazım (imla) konusunda yer alan farklı görüşler iki temel noktada özetlenebilir. Bunlar: 1. Arap alfabesinin Türk dili için yetersiz olduğu gerekçesi ile bu alfabenin düzeltilmesi yani ıslahı yönündeki eğilim ve öneriler. 2. Arap yazısının Türk dilinin yapısına uygun düşmediği ve yapılması düşünülen düzeltmelerin sağlıklı bir sonuç vermeyeceği görüşünden hareket ederek yeni bir alfabenin kabulü yönündeki öneriler. Durum böyle olunca da alfabeyi ıslah etmek amaçlı yapılan çalışmalar sonuçsuz kalmıştır (Kobal 2016: 69; Arıkan 1990: 2; Korkmaz 2009: 1472; Açık 2008: 2).

Münif Efendi 11 Mayıs 1862'de kurucusu bulunduğu Cemiyet-i İlmiye'de verdiği bir konferansta alfabe konusunu ele almış Arap harflerine yeni bir şekil vermek, bunların ıslahı cihetine gidilmek, yazılış ve okunuşu kolaylaştırmak düşüncesini ortaya atmıştır. O gün kullanılmakta olan yazı üzerindeki eleştirilerini şu dört noktada toplamıştır:

A) Dilin imlâsındaki kuralsızlık, okumayı alışkanlığa dayandırmaktadır. Örneğin; kürk (كورك), on (اون), uç (اوچ) kelimeleri birkaç türlü okunabilir.

B) Arapça, Farsça tamlamalar okumayı daha da güçleştirir. Gerçekten de Arap harfleri okumakla kelime dağarcığını artırmaz. Ancak kelime dağarcığı yüklü olanların rahat okuyabilecekleri bir yazıdır.

C) Büyük harf olmaması cümlelerin izlenmesini güçleştirir.

D) Arap harfleri baskı işlerinde güçlük doğurur. Başta ortada ve sonda ayrı yazılmaları nedeniyle bir dizgi kasasında 30,40 tane değil 100'ü aşkın harf gereklidir (Ortaylı 2007: 237).

Münif Paşa bu konferansında Latin harflerinin kolayca okunup yazılmasındaki faydaları belirtmekle birlikte dilimizdeki kelimeleri munfasıl (ayrık) harflerle, bitişirmeyerek (yani huruf-u munfasıla ile) yazmak yolunu tercih ettiğini söyler.

Şunu belirtmek gerekir ki Münif Efendi ve Ahundzade'nin girişimlerinden bir süre önce büyük Türk bilgini Ahmet Cevdet Paşa 1851 yılında Kavaid-i Osmaniye adlı kitabında yazı sorununa değinerek, Türkçede bulunup da Arap harfleriyle gösterilemeyen sesler için bir yazım yolu aranması gerektiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Encümen-i Daniş de bu konu üzerinde durmuş ve 1863-1864 ders yılı kitaplarında Arap yazısı harfleri üstün, esre ve ötreli olarak kullanılmıştır (Ülkütaşır 1998: 16, 19; Ova 2005: 38).

Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi gibi Tanzimat Dönemi'nin tanınmış aydınları da alfabe sorunları üzerinde uzun uzun durmuşlardır. Hemen anımsamak gerekir ki bu aydınların üçü de aynı zamanda gazeteciydiler. Bunlar her şeyden önce Arap alfabesiyle gazete çıkarırken pratik güçlüklerle yüz yüze gelmiş kişilerdi. Latin alfabesiyle 30, 40 kadar harf ve noktalama işareti kullanılarak, istenilen yapıt, istenilen gazete basılıyordu. Arap alfabesiyle bir gazete dizerken ise yüzlerce harf ve işaret kullanmak gerekiyordu. Mısırlı Mehmet Hasan Efendi, Arap harfleriyle basım işinde 900 harf ve işaret kullanmak gerektiğini saptamıştı (Tansel 1953: 246). 1869'da İbrahim Şinasi, 1884'te de Ebuzziya Tevfik basımda kullanılan Arap harflerini oldukça ıslah etmişler; Ebuzziya 519 olan harf ve işareti 110 sayısına Şinasi ise bu sayıyı 112'ye indirmiştir (Ülkütaşır 1998: 20; Şimşir 1992: 23).

Ali Suavi 1869'da Paris'te çıkarmakta olduğu *Ulûm* gazetesinin 214. Sayısında "*Lisan ve Hatt-ı Türkî* " başlıklı bir yazı yayınlamış, bunda Arap harflerinin kusurları bulunduğunu, düzeltilmeleri gerektiğini açıklamış, ama Arap alfabesinin değiştirilmesinden yana olmadığını da belirtmiştir. Şinasi gibi Suavi de Latin harflerinin alınmasını hiç düşünmemiştir.

Namık Kemal de Latin harflerinin alınmasından yana değildi. Namık Kemal'in bu konudaki düşünceleri şöylece özetlenebilir:

*Kur'anı okuyabilmek için Arap harfleri gereklidir. Doğru yazabilmek için Arapça'nın sarfını olsun öğrenmek, bunun için de Arap harflerini öğrenmek gerekir. Arap harfleri okumayı, yazmayı güçleştirmez. Okumayı kolaylaştıran harfler değildir, sözcüklerin yazılış biçimi, sözcüklerin göz alışkanlığıdır. Yalnız öz adların doğru okunabilmesi için Arap alfabesine birer harf ya da işaret eklenirse, amaca ulaşılmış olur. Türkçe için Latin alfabesi alınamaz. Harflerin değiştirilmesi basım işlerinde önemli bir hizmet getirmez. Harfler değiştirilirse, okuma yazma bilenlerin hepsi tekrar heceden başlamak zorunda kalacaklardır. Bu da zaman israfına neden olacaktır. Harfler değiştirilirse geçmişle bağlar kesilir, yeni gelen nesiller hiçbir şey anlayamaz ve*

*asırlardan beri gelen eserleri yeni harflerle aktarmak için zaman ve masrafa ihtiyaç duyulacaktır. Latin harufunu bizim lisana almak Frenk elbisesi giymeyi mülkün ıslahına medar olur zannetmek kabilindedir. Latin harfleri Türkçe yazmaya elverişli değildir. Latin alfabesinde sad, dad, ti, zi, zel, cim, çim, je harfleri yoktur. Latince hecelerden başka yalnızca 19 harf vardır; bizim lisanımız ise, harekeden maada 32 harfe muhtaç... Bu birinci kusurdur. İkincisi, Latin harfleri soldan sağa yazılır. Soldan sağa yazmak bizim için diz bükülemeyecek pantolon giymeye benzer... Bizde her mektup yazacak adamın, omzunda bir masa taşınması mümkün müdür? El üzerinde soldan sağa nasıl yazılır? Latin harfleri okumayı, yazmayı da kolaylaştırılmaz. İngilizce'nin, Fransızca'nın okunması yazılması kolay mıdır? İngilizce'de bir sesli harf birkaç çeşit okunmaz mı? Arap harflerinin okunması güç bile olsa bu ilerlemeye engel değildir. Yazının zorluğu ilerlemeye engel olsaydı İngilizler, Amerikalılar böyle ilerleyebilirler miydi? Ben ıslah-ı hattın aleyhinde değilim yalnız Latin harufunun kabulüne ne lüzum ne de imkân görürüm (Şimşir 1992: 25-26; Çelik 2009: 11-13).*

Namık Kemal ile İran'ın İstanbul büyükelçisi Mirza Melkom Han arasında Hürriyet gazetesinde bir tartışma açıldı. Gazetenin 9 Ağustos 1869 tarihli sayısında Melkom Han: "Arap harflerinin hâlihazır durumu İslam çocuklarının maarif ve terakkine mani olmaktadır." diyerek harflerin yeniden düzenlenmesini ve aşağıdaki işlemlerin yapılmasını öneriyordu:

- 1) Sesli harflerin artırılması,
- 2) Harflerin ayrı yazılması,
- 3) Hareke sisteminin getirilmesi.

Namık Kemal aynı gazetede Melkom Han'a verdiği cevapta ve sonraları yayımlanan başka mektuplarında Arap harflerini olduğu gibi savundu. Ancak Namık Kemal Osmanlı imlâsının yalnızca güçlük değil bazı tutarsızlıkları da barındırdığını zikretmeyi tercih etmiştir. Aynı kelimenin birkaç türlü okunması imlânın saygın bir düzeyde olmadığını gösterir. Reform isteklilerinin tüm çabaları da bu durumu düzeltmekti (Doğaner 2005: 28; Ortaylı 2007: 237-238; Ova 2005: 40-41; Çelik 2009: 15).

Namık Kemal ve onun gibi düşünen pek çok Osmanlı aydınına göre; bu harflerin kabul edilmesi durumunda, İmparatorluktaki her ulusun yeni bir alfabe alacağı ve birliğin bozulacağı korkusudur. Zaten Osmanlı'nın en yetkili dinî makamı olan Şeyhülislamlık da Latin harflerinin kabul edilmesi konusunda olumsuz fetva vermiştir (Cucunel 2004: 94).

1894 yılında Feraizcizade Mehmet Şakir Efendi, yazma olarak ortaya koyduğu *Perseng-i Sarf-ı Lisan-ı Adem-i ve Şükûfe Nisâr-ı Zeban-ı Umûmî ve Osmanî* adlı kitabında, Arap alfabesine Türkçe'deki sait (sesli)lerin değerlerini gösteren harflerin eklenmesini istemiştir (Ülkütaşır 1998: 20).

Latin harflerinin, kendini gizleyen bir taraftarı da Sultan II. Abdülhamid'tir. Ona göre; "halkımızın büyük cehaletine sebep, okuma-yazma öğrenimindeki güçlüktür. Bu

güçlüğü'nü nedeni ise harflerimizdir." Sultan Abdülhamid "belki bu işi kolaylaştırmak için Latin alfabesini kabul etmek yerinde olur." (Sultan Abdülhamid 1974: 177-178).

Yine Kamus-ul A'lam ile Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Fransevî yazarı, Ebulkamus Şemseddin Sami Bey de, Arap alfabesinin ıslahı üzerinde fikir beyan eden aydınlardandır. Latin harflerinin kullanılmasının önerilmesi, eyleme geçilip bir deneme yapılması Şemseddin Sami ile başlatılmaktadır. Bu dönemde gerek dergilerde, gerekse gazetelerde yapılan tartışmalarda ortak yan toplumsal yarar açısından alfabenin artık iflas ettiği düşüncesidir. Latin harfleri taraftarlarının ileri sürdükleri sebepler arasında, ülkedeki okur-yazar kesimin sadece memurlardan oluşması, Türkçe gazetelerin otuz binden fazla tirajlarının olmaması ve benzer sebepler vardır (Ülkütaşır 1998: 20; Ova 2005: 47; Çelik 2009: 14).

Ebuzziya, harf değişikliği konusunda şunları ileri sürer:

*"1-)Eğitimin geliştirilmesi, harflerin değiştirilmesiyle gerçekleşmez. Eğitim yöntemlerini düzeltmekle olur. Keramet Frenklerin harflerinde değil yöntemin iyi olmasındadır.*

*2-)Bütün dünyayı aydınlatan bilgi ışığı bizim kullandığımız harflerden (Arap harflerinden) doğmuştur. Ne vakit bu yadsınırsa o vakit harflerin değiştirilmesi savı benimsenebilir.*

*3-)Harfler değişirse şimdiye kadar yazılan kitapları anlayan kalmaz. Bin yıllık yapıları yeni yazıya çevirmek gerekir, bu da olanaksızdır. Kur'an için başka, öteki bilimler için başka harf kullanılır mı? Bu bir dili beceremeyen adama iki dil öğretmeye öğretmeye benzer (Levend, 1972: 158-159)."*

Bu dönemde Osmanlı Devletinde de önce Genç Türkler daha sonra da Necip Asım gibi âlim ve sanatçıların bu doğrultuda çalıştıklarını bilmekteyiz. Ancak bu konu sadece kişisel bir olay olarak ele alınmış hem devlet politikası olmamış, hem de halka hitap etmediği için Osmanlı içinde pek fazla taraftar bulmamıştır (Demirci 2011: 225-226).

Yine bu yıllarda Yenişehirli Avnî, Arap yazısının düzeltilmesini savunur. Düşündüğü özete şudur: Yeni yazı biçimi eski harflerin ayırık yazılmasından oluşacaktır. Yazımı kolaylaştırmak üzere kimi harflere harekeler eklenecektir. Böylece okuma-yazma kolaylaşacaktır. Bu düzeltilmiş yazı önce 25 kadar rüştiye öğretmenine öğretilecektir. Onlar da bunu öteki arkadaşlarına öğreteceklerdir. Yavaş yavaş düzeltilmiş yazı yaygınlaşacaktır.

Genellikle Tanzimat aydınları bir ölçüde reformcuydular, ama devrimci değillerdi. Arap yazısını hepten atıp yerine Latin yazısını almayı savunmuyorlardı. Arap yazısını biraz düzeltmeyi istiyorlar, bununla yetiniyorlardı. Sonuçta, tüm bu girişimlerin tamamen etkisiz olduğu söylenemez. 1863-1864 ders yılında "Cemiyet-i Tedrisiye" adı ile açılan mektepte, Arap harfleri harekelenerek okutulmuştur. Daha sonraları, doğru okumayı kolaylaştırmak için kimi Arap harflerinin üzerine noktalar konması yoluna da

gidildi. Basım alanında Arap harfleriyle işaretlerin sayıları biraz azaltıldı. Tanzimat Dönemi'nde yazı konusundaki yenilikler, ya da "ıslahat" bu kadarla kaldı (Şimşir 1992: 28).

### 3.II. Meşrutiyet Dönemi

1908 II. Meşrutiyet devriminden kısa bir süre sonra, yazı ve yazımla ilgili tartışmalar sürerken 1909'da Maarif Nezareti'nde imla komisyonunun kurulması ile birlikte ilk resmi girişim gerçekleşmiştir. "Harf ve imlâ"yı düzeltme, düzenleme yolunda resmî ve özel girişimler yapılmış bu arada Maarif Nazırı Şükrü Bey zamanında sarf, imlâ, lugat encümenleri ile "Islahat-ı İlmiyye Encümeni" adı altında dört encümen kurulmuş, yazımda bazı kolaylıklarla beraber bir düzenlilik de aranmıştır. Resmî nitelikte olan bu encümenler tarafından ayrıca birer sarf ve imlâ risaleleri de bastırılmıştır. 1911 yılında yarı resmi nitelikte Rezaizade Mahmut Ekrem öncülüğünde "Islah-ı Huruf Cemiyeti" kurulmuştur. Ardından 1912 yılında Müşir Gazi Ahmet Muhtar Paşa başkanlığında "Islah-ı Huruf Encümeni" adlı bir başka dernek kurulmuştur. Islahat-ı İlmiye Encümeni 1914 yılında kurulmuştur. Bu encümenin üyeleri arasında Babanzade Naim, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik, İsmail Hakkı gibi devrin tanınmış simaları vardır (Ova 2005: 46; Ülkütaşır 1998; 21).

Bunlardan Türk Derneği üyesi Ispartalı yazar-hukukçu İsmail Hakkı Bey'in Türk Yurdu dergisinde çıkan Islah-ı Huruf kongresinde verdiği aşağıdaki hitabe dikkate değerdir:

*"...Gayet muhterem bir heyet huzurundayız... Bu kadar heybetli bir heyet huzurunda söz söylemek benim için, büyük bir cürettir. Bu büyük cüret, fakat mazereti yanında... Bende bu hastalığa tutulmuşlardanım... Tabib huzurunda hastanın her hali, her sözü mazurdur. Yazımız fenni değil ve kolay okunmuyor diyorum. Vakıta yazımız takımını meydana getiren harfler içinde sözde samit (sessiz) ve sait (sesli) var fakat bunlar sözde şeyler. Birbirinden iyi ayrılmış halde değil. Çünkü, mesel; ilk (elifba) harfimiz hem hemze, hem elif; hem samit, hem sait . Öbür saitler de böyle. İşte bir derd...*

*Sonra da her hecenin bir saitle hakkı tamam verilmek işi pek basit iken, bizim yazıda bu da kat'i bir kaide değil. Bazı kelimeler eksik saitle, bazıları ise hiç saitsiz... Bundan sonra da hiç manası faydası yok iken harfler birbirine bitişiyor (huruf-ı muttasıla); yazıdaki düzensizliği kat kat ediyor (artırıyor).*

*Efendilerim!*

*Yazımız, şu halleriyle gah yarım hiyeroglif, gah bütün hiyeroglif, bundan da öte bir şey...ne bileyim bir kargacık bir burgacık...*

*Efendilerim kimse inkar etmez ki yazımızı doğru okumak kolay değil, diyorum. Hayır, bu söz doğru değil, mümkün değil demeli...*

*Söylediklerim yalnız yazının tesirinden birazdır, çok azıdır. Derdimizin söylenilen kadarı da yine azım derttir. Tedaviden kaçan hastalar gibi kocunuyorum. Çünkü bu işe çalışanlar arasında pek dolu göğüslü kimse var. (Bunlar) ya Latin harflerini alıverelim derlerse! Bununla beraber kendi kendime diyorum ki, bizim yazımız birazcık tadil, ıslah edilince Latin harflerinden niye geri kalsın? Latin yazısında ne var? Harfler kesik (ayrık) olmak, her hece bir saitle okunmak... Bunu bir yazımızda niçin temin edemeyelim..." (Ülkütaşır 1998: 34-35).*

Yine bu dönemde Hüseyin Kâzım Bey Arap harflerinden yakınmaktadır. Fakat kullanılmakta olan Arap harflerini değiştirmek yahut bunları geniş ölçüde ıslah etmek tarafı değildir. Dobruçalı A.H.Mustafa ise eski Türk harflerinin yani Uygur harflerinin düzeltilerek kabul edilmesini salık veriyor, öneriyor. Hüseyin Kâzım İctihat Dergisi'nde çıkan yazısında eski Türk harflerine dönme fikrini şöyle ifade etmiştir:

*Eski Türk alfabesinin (Orhun-Uygur elifbasının) unutulup bu lisanların (yani Türk lehçelerindeki kelimelerin) Arap harfleriyle yazılması bu gün Musevilerin, bir türlü unutamadıkları İspanyolcayı İbrani harfleriyle yazmalarına benzer. Kendi lisanımızın malı olmayan harflerle (yani Arap harfleriyle) ne kadar müşkülata uğradığımızı ve çocuklarımız başka bir lisana (Arapça'ya) ait harflerle yazılarımızı okumak için ne derecede zorluk çektiklerini herkes bilir. Eğer Turan'da, bu ulu ve muazzam Türk vatanındaki akvam arasında münesebat-ı siyasiye ve içtimaiye husulü arzu ediliyorsa, milliyetleri gibi, aslından gelen Türk lisanlarını da birleştirmek lâzım gelir (Ülkütaşır 1998: 37-38; Çelik 2009: 33).*

Meşrutiyetle birlikte de İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Hüseyin Cahit Yalçın hatta Enver Paşa bile Arap alfabesinin yetersizliği hususundaki fikirlerini dile getirmeye çalışmışlardır. Bu "İslahatçılar" kendi aralarında görüş ayrılıklarına da düşüyorlardı. İlk zamanlar Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında herhangi bir sorun görmeyip Türkçe kelimeleri aslına uygun bir şekilde yazmak için tedbirler önerilirken Batı toplumlarıyla olan yakınlaşmanın artmasıyla mesele daha değişik şekillerde ele alınmaya başlanmıştır. Bir grup, Türkçe sözcüklerde, Arapça'da olduğu gibi hareketler bulunmadığını, bu nedenle Türkçe sözcüklerin yazılımda "hareke-i harfiye" yani sesli harf kullanmak gerektiğini savunuyorlardı. Bunların görüşlerine göre, Türkçe sözcüklerin yazımında sesli harfler eklenmesi alfabe sorununu çözümlenmeye yetecekti. Arapça ve Farsça sözcüklerin yazımını değiştirmeye bile gerek yoktu. İslahatçıların bir başka grubu da Arapça ve Farsça sözcüklerin yazımına da aynı görüşü uygulamaktı. Yani bu sözcüklerde de sesli harfler kullanılmalıydı. Meşrutiyet Dönemi'nde muallimlik yapan, *Muallim* adlı bir dergi çıkaran Hüseyin Ragıp Bey, Maarif Nezareti Telif ve Tercüme yayınları arasında çıkan "Türkçe'nin Usul-u Tedrisi" adlı kitabında bu görüşü savunmuştur.

Meşrutiyet dönemi ıslahatçılarının üzerinde en çok durdukları konulardan biri de Arap harflerinin birbirine bitişik olarak değil, tek tek, ayrık olarak yazılmasıydı. Buna Huruf-ı Munfasıla deniyordu. Huruf-ı Munfasılcıların başında Dr. Milaşlı İbrahim Hakkı, Dr. Necmettin Arif, Cihangirli M. Şinasi ve İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) bulunuyordu.

Huruf-ı Munfasıla sisteminin baş destekleyicisi Dr. Milaslı İsmail Hakkı bu konudaki düşünce ve görüşlerini “Tamim-i Maarif ve Islah-ı Huruf” adlı kitapçıkta, Cihangirli M. Şinasi ile İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) da “Tadil-i Huruf Meselesi, Şekiller Nasıl Tedkik Olunur” adlı kitapçıklarda açıklamışlardır. Bunların dışında İsmail Subhi, harfler yine bitişik yazılacak, fakat bazı harfler söylenişe göre yazılarak kimi kelimelerde, sevait (ünlüler) eklenerek okuma kolaylaştırılacaktır demektedir; Darülmuallimin öğretmenlerinden Ali Nusret (Cenap Şahabettin’in Kardeşi) ise zorlukları gidermek için hareketlere başvurulması gerektiğini ileri sürmektedir (Şimşir 1992: 45; Ülkütaşır 1998: 23-24; Karakılıç ve Aydın 2010: 183).

Ahmet Hikmet Müftüoğlu da Gönül Hanım adlı eserinde Latin harflerine karşı çıkmış ve görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

*“Elimizde bulunan Arapça, daha doğrusu Aramca’dan aktarılmış Sâmi harfler ile Ural-Altay kaynaklı bir dil olan Türkçemizi yazı ile ifade etmek kabil olmadığından, görünüşte ayrı fakat gerçekte yine Aramca’dan ve Yunancadan değiştirilip çıkarılmış Latin harflerini kabul etmek de fikir yolundaki ilerleyişimizin eserlerini bir anda yok etmek demek olduğundan, elimizdeki Arapça harfleri dilimize göre ilmi bir surette islâh ve imlâmızı ona göre değiştirmek ve düzeltmek şarttır.*

*Biz bu yeniliği gösterdiğimiz takdirde Araplar, Acemler ve başka Tûrânî kavimlerin de imlâlarını bu suretle düzenleyeceklerine şüphe yoktur. Doğu, işte o zaman kalkınma ve ilerleme yoluna gerçekten girmiş olacaktır. Bugünkü yetersiz harfler, bir esasa bağlı bulunmayan imlâ ile fikirlerimizi tamamen belirtmek ve yaymak mümkün olamıyor.”* (<http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-11-20/sayi-18-gundem-subat-2008/241-20-yuzyilda-turkceye-hizmet-edenler-3> (23.04.2017))

Ahmet Hikmet ve Celal Esat Arseven önerileri; dört türlü okunan “vav” harfini başka başka şekillerde yazmak ve birtakım işaretlerle desteklemek idi. Necip Asım, Milaslı İsmail Hakkı, Ahmet Hikmet Müftüoğlu ve hatta Ziya Gökalp Arap alfabesinden vazgeçilmesinin Müslümanlar arasındaki bağları zayıflatacağını düşünerek Arap harflerinin tamamen değiştirilmesini desteklemiyorlardı (Bakan vd. 2013: 51).

Enver Paşa’nın orduda giriştiği bu tarz yazım şekli (“*Hatt-ı Cedit, Enverî Yazısı, Ordu Elifbası*” gibi adlar verilen bu munfasıl harflerle) ile Harbiye Nezareti tarafından bazı resmî genelgeler yazılmış, kitaplar da basılıp yayımlanmıştır.

1913’te Harbiye Nazırı iken I. Dünya Savaşı öncesinde telgraf haberleşmelerini kolaylaştırmak amacı ile, telgrafın teknik bakımdan geriliği ve telgrafçının teknik ve bilgi eksikliği dolayısıyla huruf-ı munfasıla ya da huruf-ı munkatıa (harflerin ayrık yazılması) sisteminin denemesini yapmıştır. Bu sistem kelimeyi oluşturan harfleri ayrı ayrı yazmak ilkesine dayanıyordu, ayrıca her sessiz harfin önüne bir sessiz harf konulmaktaydı. Bu denemede harflerin üzerine hareke konularak üstün (a,e), esre (ı,i), ötre (u,ü,o,ö) sesini vermesi sağlanmaktaydı. Ancak bütün bu denemelerden savaş yıllarında eski alışkanlığı bozduğu ve işleri yavaşlattığı konusundaki şikâyetler üzerine vazgeçilmiştir (Ülkütaşır 1998: 24-25; Ova 2005: 46-47; Çelik 2009: 34; Çelik 2015: 187).

Buna karşılık Arap harflerinin büsbütün bırakılarak Latin alfabesinin alınmasını savunanlar da vardı. Bunların sayıları çok değildi. Gazeteci Hüseyin Cahit (Yalçın), İctihad dergisi sahibi Dr. Abdullah Cevdet, gazeteci Celal Nuri (İleri), yazar Kılıçzade Hakkı, Latin alfabesinden yana görünüyorlardı (Ova 2005: 45; Çelik 2009: 34). Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye Mukadderat-ı Tarihiye (İstanbul, 1331, 182) başlıklı kitabında harfler konusuna değinerek, bir an önce Latin harflerini almamız gerektiğini ileri sürüyordu:

*Hurufatımız berbattır. Bu harflerle biz işimizi göremeyiz. Bunlar nakâfidir. Harflerimizin noksanından işe yaramadığından, gayr-i ilmi bulunduğundan burada bahsetmeyeceğiz. Yalnız şurasını söyleyeceğiz ki bu harfleri ve bunlarla yazılmış ibaratu avam suhuletle (kolaylıkla) öğrenemiyor. Bunlar gayr-i tabii şeylerdir. Bu hal terakkiyatımıza mani oluyor. Ahalide tahsil ve tenevvür (aydınlanma) hahişini (isteğini) söndürüyor. Anın için islah-ı huruf gibi boş ve vahi tedabire müracaat edeceğimize bir saat evvel kemal-i cesaretle Latinharflerini kabul etmeliyiz...*

*Latin harfı hem pek tabii, hem de Türkçe lisanının tahririne Arapça harflerinden daha müsaittir. Bu harflerin kabul edilmemesi için serd olunabilecek veya olunan itirazat o kadar âdidir ki münakaşasına bile tenezzül emeyiz. Bu hususta ciddi bir inkılabı kudretiyab olabilir isek avamımız (halkımız) suhuletle mevadd-ı âdiyeyi okuyub yazabileceğinden milletin seviye-i fikriyesi, şüphesiz, bir kademe daha terfi edecektir (Arıkan 1990: 3).*

II. Meşrutiyet dönemi alfabe sorununa yeni bir etken eklemişti. Bu, Türkçülük akımıydı. Başta Ziya Gökalp olmak üzere Türkçüler Arap alfabesinin korunmasını istiyorlardı. Çünkü onlara göre Arap alfabesi Rusya Türkleri ile Osmanlı Türkleri arasında birleştirici bir bağıdı (Şimşir 1992: 47).

### 3. Harf İnkılâbına Giden Süreç

Yazı (imlâ, harf) meselesi Azerbaycan Hükümeti'nin Latin esaslı bir yazıyı 22 Temmuz 1922 tarihinde kabul etmesi üzerine, bizde de yeniden canlanıp ön plâna geçmiştir.

Latin harflerinin Osmanlı döneminde resmen kullanıldığı durumlar da bilinmektedir. Özellikle uluslararası ilişkiler açısından bakıldığında Avrupa ülkeleri ile yapılan telgraf iletişimde bu durumu gösteren örnekler çoktur. Hatta Sultan II. Abdülhamid'in de Latin harflerinin kullanılmasına ilişkin tekliflere ilgi gösterdiği ve bu çalışmalarını desteklediğine dair iddialar da bulunmaktadır. Kısacası Latin harflerine geçme konusu, Atatürk'ün birdenbire verdiği bir karar ile olmadığı gibi, Atatürk'ün kendisinden önce yaşanan bu deneyimlerden de yararlandığı düşünülebilir (Kobal 2016: 70; Ortaylı 2007: 239).



Bütün bu uygulama ve girişimler yeni Türkiye Devleti'ne bir miras olarak geçmiştir. Böylece 1920'lerde Latin harflerinin kabulü konusu Türkiye içinde ve dışında tekrar canlılık kazandı (Ortaylı 2007: 241).

Harf inkılabı aynı zamanda, Kazım Karabekir, İbrahim Alaaddin (Gövsâ), Veled Çelebi, Avram Galanti, Ali Ekrem (Bolayır), Fuad Köprülü, Halid Ziya (Uşaklıgil) ve Zeki Velidi (Togan) gibi pek çok isim tarafından reddedilmiştir. Bu muhalif grup, mevcut alfabeye müdahale edilmesine karşı değildir. İhtiyaca göre, karşılığı olmayan sesler için birtakım ilaveler yapılmasından yanaydılar. Ancak onlara göre alfabenin değişmesine taraf olmak, felakete sessiz kalmak anlamına geliyordu (Bakan vd. 2013: 54).

Millî mücadele zaferle sona erdikten ve Ankara'da T.B.M.M. Hükümeti kurulduktan sonra 21 Şubat 1923 tarihinde İzmir'de Kâzım Karabekir Paşa'nın başkanlığı altında toplanan "Millî İktisat Kongresi" bir kalkınma çabasıyla, ekonomik ve sosyal birçok meselelerin müzakeresine yol açmıştı. İzmirli Nazmi Bey ve iki arkadaşı, "Latin harflerinin kabulü" konusunda kongreye bir önerge vermiştir. Verilen bu önergeye, kongre başkanı Kazım Karabekir'in tepkisi oldukça sert olur. Başkanın şiddetle karşı koyması sonucu önerge "Latin harfleri İslam Birliğini bozacak" gerekçesiyle genel toplantıda okunmadı ve reddedildi. Kâzım Karabekir Paşa, az sonra basına demeç vererek bu konudaki düşüncelerini kamuya şu şekilde açıkladı (Ülkütaşır 1998: 42; Ova 2005: 50):

*Bu mesele maarife taalluk ettiği için bizim kongremiz iştigal edeceği mesailin haricindedir. Fakat çok zamandan beri bu mesele zaman zaman ortaya atılmaktadır. Bendeniz de bu işle sonuna kadar uğraştığım için müsaadenizle birkaç söz söyleyeyim. Bu fikir bir zamanlar Avrupa'da herc ü merci mucib oldu. Bu cereyan evvela orda başladı. "Bizim İslâm hurufatımız asla kâfi değilmiş, binaenaleyh Latin hurufatı isti'mal edilmeli imiş." Orada bazı arkadaşlarımız bu fikrin mürevvici (tarafı) oldular. Fakat neticede bunun felaketli olduğunu anladılar ve pişman oldular. Bu fikrin müthiş bir felaket olduğunu Arnavut kavmi de pek geç olarak anladı. Maatteessüf arz ederim ki Azerbaycanlı arkadaşlarımız da bu felakete bugün düştü. Bu hususta hususî olarak bizden de fikir soranlar oluyordu.*

(...)

*Binaenaleyh bugün bir kuvvet vardır ki o kuvvet bütün cihana karşı şu propagandayı yapıyor: "Türk yazısı güçtür, okunmaz!" Bendeniz bu mesele ile bizzat uğraştım ve Arnavutluk ihtilali içinde bulundum. Acaba bu Latince kabul edilebilir mi? Bu kabul edildiği gün memleket herc ü merce girer. Her şeyden sarf-ı nazar (her şey bir yana) bizim kütüphanelerimizi dolduran mukaddes kitaplarımız, tarihlerimiz, yazılarımız ve binlerce cilt eserlerimiz bu lisanla yazılmış iken büsbütün başka bir şekilde olan harufu kabul ettiğimiz gün en büyük bir felakete maruz kalacağız. Ve böylece derhal bütün Avrupa'nın eline güzel bir silah vermiş olacağız. Bunlar âlem-i İslâm'a karşı diyeceklerdir ki Türkler ecnebi yazısını kabul etmişler ve Hristiyan olmuşlardır. İşte düşmanlarımızın çalıştığı şeytânkârâne fikir budur.*

*Arkadaşlar kucaktaki çocuklardan başlayan birçok, yüzlerce yetim bugün şark cephesinde asker arkadaşlarımızın bizzat kendileri ve aileleri tarafından okutuluyor. En gabi bir köylü çocuğuna bile biz bir ilâ üç ay arasında kendi hurufatımızı ve gazetelerimize okutabiliyoruz. (Alkışlar)*

*Binaenaleyh bizim hurufatımız okunmaz değil, belki hurufatımız dünyanın en güzel şeklidir. Hiçbir lisanda hurufatımız kadar güzel en temiz, manzarası sevimli bir yazı değildir. İkinci bir nokta daha var: Bendeniz ecnebilerle iki sene Harb-i Umumi'de beraber çalıştım. Yazımız öyle kısıdır ki onlarla aynı şeyi karşı karşıya not ederken ecnebiler bir sahife yazıncaya kadar ben on sahife yazar ve işimi bitirirdim. Almanca, Fransızca hurufat hep böyledir. Sonra bizim dilimizi ifade edecek hiçbir Latin harufu yoktur. Bugün Fransızca harufu o kadar karışıktır ki, bizim dilimizi kabil değil terennüm edemez. Bu mesele inceden inceye tetkik edilmiştir. Binaenaleyh istirham ediyorum. Zararlı olan şeyin zararını bilhassa Müslüman bir kavim çekmiştir. Bu gibi meseleleri bırakalım. Böyle fikirler içimize girmesin. Sonra da büsbütün lâl ü ebkem (şâşa kalmış) olur, âlem-i İslâmî üzerimize hücum ettiririz. Ve bunun neticesi olarak kendi aramızda birbirimizi yeriz. Gerçi bu teklif hiç şüphe etmiyorum ki samimiyet ve hüsnî niyetle yapılmıştır. Fakat başka taraflardan da pek fena fikirler içimize zerkediliyor. Bunlardan kendimizi sıyanet edelim. (Alkışlar)”*

**Vakit, Tanin, Akşam, 3 Mart 1923**

(<http://www.pixelislam.com/islamharfleri/yazilar/kabuledemeyiz.html> (25.03.2017)).

K. Karabekir Paşa'nın bu demeci üzerine Kılıçzade Hakkı ve Hüseyin Cahit Yalçın Latin harflerini savunan yazılar yazmışlardır. Hüseyin Cahit Bey bu uygulama için Arnavutların Latin harflerini almasını örnek gösterirken, Celal Nuri hiç değilse bir sancak merkezinde birkaç yıl bu sistemin uygulanmasını istiyordu. Bu öneri ve tartışmaların sonucunda Arnavut halkını temsil eden bir grup, Meclis-i Mebusan'a Latin harflerinin kabulü için bir 'takrir' de verdirtmiştir. Ancak Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi bu takrir aleyhine Şeyhülislamdan bir fetva alarak yasalaşmasını önlemiştir (Ortaylı 2007: 239).

*“Latin harflerinin kabulü fikrinin şimdiki halde memleket münevveranı nezdinde ekalliyette (azınlıkta) kalacağını biliyorum fakat hiç olmazsa hisseme düşen vazifeyi yapmak için diyorum ki, memleketi kurtarmak için en lüzumlu tedbirlerden biri harflerimizi değiştirmektir.”* Hüseyin Cahit bu şekilde söylerken bu makalenin baş tarafında Resimli Gazete'ni 8 punto harflerle yazılı şu beyanatı göze çarpmaktadır:

[“Latine houroufatı ile Türkdje yazı yazmak mümkün midir?”

(Latin hurufatıyla Türkçe yazı yazmak mümkün müdür?)

Biz (Resimli Gazete), Hüseyin Cahit beyin mülahasasına iştirak etmemekle beraber bitarafliğimize binaen fikirlerini aşağıya dercediyoruz. Fakat şu serlevhamızda görülen Latin harfleriyle yazılmış cümleden de anlaşılacağı üzere, bu yazı Türkçe'nin iki misli bir yer işgal etmektedir.] (Ülkütaşır 1998: 46-47).

Bu dönemde gerçekten Arap yazısının bırakılmasına karşı olanlar da kaleme sarılmışlardı. İkdam gazetesinde Mehmet Ali Tevfik, Latin harflerinin alınmasına karşı çıkar. Resimli Gazete İbrahim Alâaddin Gövsa, Hüseyin Cahit Yalçın'a karşılık verir.

Her iki görüşe ılımlı yaklaşan İbrahim Alâaddin Gövsa'nın, tarafların düşüncelerini ve savunma reflekslerini aktaran yazısı tartışmaların içeriğini özetler niteliktedir. Kısaca şunları söyler Gövsa:

*Latin harflerini kabul etmek isteyenlerin delilleri şu esaslarda toplanabilir:*

- 1) *Yazımız güç öğreniliyor.*
- 2) *Yazım kurallarımız yerleşmiyor.*
- 3) *Yabancılar, dilimizi harflerin güçlüğünden dolayı öğrenmeye rağbet etmiyorlar.*
- 4) *Az çok öğrenim görenlerimiz dahi bir makaleyi yanlışsız okuyamıyorlar.*

*Bu söylenenler daha etraflı açıklanabilir. Hepsi de itiraz etmeden kabul edilecek görüşler ama bu sorunların oluşması Latin harflerini kabul etmemiz için yeterli midir?*

*Karşı tarafın görüşlerinin özeti ise:*

1) *Çocukların bir ay hatta iki ay önce okumalarıyla her zorluk aşılabacak mı? Öğrenirken güç olan yazımızın, kullanırken kolay olduğunu unutacak mıyız? Âdeta kişilere benzeyen kelimelerimizle okuma ve yazmanın daha kolay olduğu meydana değil midir? Harflerimizle bir satıra koyduğumuz cümleyi, Latin harfleriyle en aşağı iki satırda yazmak gerekmiyor mu?*

2) *Yazım kurallarımızın istenilen düzeyde gerçekleşmemesinde harflerimizin kabahati nedir? Her kelime için bir şekil belirleyip okul kitaplarından itibaren yayımda bu yazım kuralları uygulansa harflerimizin değişmesine ihtiyaç kalır mı?*

3) *Yabancılar mecbur olur veya ilgi duyarlarsa Mısır ve Suriye'de Arapça öğrendikleri gibi, Arapçadan daha kolay olan dilimizi öğrenmeyecekler midir?*

4) *Bugün öğrenim gören insanlarımız bile bir makalede bilmedikleri kelimeleri yanlış okuyorlar. Yazı dili ile konuşma dili; Halk edebiyatıyla Divan edebiyatı arasındaki uçurumu Latin harfleri mi kapatacak?*

Her iki görüşü de bu şekilde özetleyen Gövsa, değerlendirmeyi okurlara bırakmaktadır (<http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-11-20/sayi-17-savas-ve-uygarlik-kasim-2007/223-20-yuzyilda-turkceye-hizmet-edenler-1> (25.03.2017)).

Resimli Gazete, halkın da Latin yazısına karşı olduğunu yazıyor, bir de örnek veriyordu. "Latin harflerinin aleyhindeki fikirlerimize hararetle iştiraki mütezammım olan birçok okuyucularımızdan mektuplar alıyoruz. Onlardan birini bizde "efkâr-ı

umumiye yok diyenlere bir cevap teşkil etmek üzere âtiye (aşağıya) dercettik” diyor ve şu mektubu yayınlıyordu:

*27. nüshasında Latin harufatının katiyen kabul edilmemesi hususunda musib, muhik ve nâkabil-i itiraz ve bütün Türk milletini sevindiren müdafaa-i vatanperveranemizden dolayı gazi hemşerilerimiz namına teşekkür eder ve mektubumuzun gazetenizin münasip bir sütununda dercini rica ederiz.*

*Gazi-Ayıntab'ın Kurb-bostancı*

*Mahallesi ahalisi namına*

*İlbeylizade*

*Bu gazeteden başka, Tevhid-i Efkâr, İkdâm ve Akşam gazetelerinin de Latin yazısına karşı çıktıkları görülmüyordu. Güldürü dergisi Akbaba bile, Arap yazısının güzelliğinden söz ediyor ve Latin yazısını şöyle iğneliyordu:*

*“Bunca yıllık harfleriz güzeliz Latince,den,*

*Latin harfi geçemez öteye Derince'den! (Şimşir 1992: 63-64)”*

İzmir Mebusu Şükrü Saraçoğlu, 1924 bütçesi görüşülürken o zamanki Milli Eğitim Bakanı Vasıf Çınar'a, alfabe konusunda Bakanlığın ne düşündüğünü, az bir zamanda ne yapılabileceğini sormuştu. Bunun üzerine Vasıf Çınar, 1924 yılında öğretmenler arasında bir soruşturma yaptırma gereği duymuştur. Soruşturma sonucu, Bakanlık için hiç de yüreklendirici olmamıştır. Öğretmenlerin %96 kadarının Latin yazısının alınmasına karşı olduklarını göstermiştir (Başgöz ve Howard 1973: 116).

1925 yılında İstanbul Üniversitesi müderrislerinden Avram Galanti “Türkçe’de Arabî ve Latin Harfleri ve İmlâ Meseleleri” adlı bir kitapçık yayımlar. Latin harflerinin alınmasına, teknik, ilmi, siyasi ve iktisadi bakımlardan karşı çıkar.

“Teknik cihet”ten Galanti’nin söylediklerinde bir yenilik yoktur: Latin yazısı Türkçe’ye elverişli değildir. Yazar, “*Mademki Latin harfleri, icadat ve tadilat muhtaçtır, niçin bu icadat ve tadilat Arap harflerinde yapılmasın?*” diye sorar.

“İlmi cihet”ten ise şunları söyler:

*“Fakir bir Türkçe ile ilerlemenin, yani memleketimiz dâhilinde edipler, mütefenninler, âlimler, içtimaiyatçılar, iktisadiyatçılar yetiştirmenin imkânı yoktur. Bunun için zengin bir Türkçe’ye muhtacız. Zengin bir Türkçe Arabî ve Farsî kelimelerle olur.”*

Musevi asıllı müderris Avram Galanti “siyasi cihet”ten koyu bir panislamist gibi davranıyor ve Arap yazısını şöyle savunuyordu:

*1- Arap elifbası Kur'an elifbasıdır.*

2- *Arap elifbası Kur'an elifbası olduğu için Türk, Arap ve Acem milletleri tarafından lisan yazısı olarak kullanılır ve Türkçe'nin Arapça ve Acemce ile olan lisan münasebeti itibariyle, bu üç lisanın tahsili kolaylaşır.*

Avram Galanti "İktisadi cihet"ten Arap yazısının Türkiye ile doğu ülkeleri arasında ticaret ilişkilerine yararı dokunacağını savunur.

Ondan sonra kitabın "İmlâ" bölümüne gelir. Yazar burada şunları söyler:

*-Türkçe'de kullanılan Arapça harflerin hepsi olduğu gibi kalacak ve kullanılacaktır.*

*-Halis Türkçe kelimelerin yazımına sesli harfler katılacak*

*-Türkçe'de kullanılan Arapça ve Farsça sözcüklerin yazımları ise oldukları gibi bırakılacaktır.*

1926 yılının ilk aylarında yazı sorunu yeniden alevlenir. 26 Şubat 1926'da Bakü'de görkemli bir uluslararası Türkoloji Kongresi toplanır. Kongrede görüşülen en önemli konulardan biri, Türk kitlelerinin Arap yazısını bırakıp Latin yazısını almaları konusudur. Kongre 110 olumlu, 7 olumsuz ve 6 çekimser oyla Latin yazısının alınması kararını Türklerin kendilerine bırakır (Şimşir 1992: 70-74; Çelik 2009: 56-58).

Aralık 1925 tarihinde kullanmakta olduğumuz "Rumi takvim" yerine "Miladi Takvim" kabul edilmiş ve 1926'da ticarete Türkçe kullanılması sağlanmıştır. Yine 28 Mart 1926'da Mustafa Necati Bey tarafından Akşam Gazetesi'nde memleketin aydınları arasında Latin harfleri üzerinde bir anket tertiplenmiştir. Bu soruları 16 kişi yanıtlar. Bunlardan yalnız 3'ü Latin yazısının alınmasından yana olduğunu bildirir. 12 kişi yazı değişikliğine karşıdır. 1 kişi de kararsızdır. Yanıtlar Akşam Gazetesi'nin Nisan-Mayıs 1926 tarihli sayılarında yayınlanır. Latin yazısının alınmasına karşı çıkanlar şunlardır: Ali Canip Yöntem, Ali Ekrem Bolayır, Muallim Cevdet İnançalp, İbrahim Alaaddin Gövsa, Necip Asım Yazıksız, Avram Galanti Bodrumlu, Hüseyin Suat Yalçın, Halil Nimetullah Öztürk, Veled Çelebi İzbudak, İbrahim Necmi Dilmen, Halid Ziya Uşaklıgil ve Budapeşte'den Zoltan Gombocz. Mustafa Şekip Tunç kararsızdır. *İctihad* dergisini çıkaran Dr. Abdullah Cevdet, Galatasaray Lisesi Edebiyat Öğretmeni Rafet Avni Aras ve Freiburg Üniversitesi Doğu Dilleri eski öğretmeni Mustafa Hamit, Latin yazısının alınmasından yana olanlardır (Doğaner 2005: 31; Çelik 2015: 188; <http://www.ege-edebiyat.org/docs/531.pdf> (25.03.2017)).

Akşam Gazetesi'nin soruşturması basında yazı tartışmalarını kızıştırır. Ahmet Cevdet'in İkdâm gazetesi, Akşam gazetesi, Yeni Kafkasya, Hayat gibi dergiler de yazı devrimine karşı çıkmışlardır.

Fuad Köprülü yeni harflere karşı olduğu sırada Millî Mecmua'da şunları yazar:

*Türkçe'nin Latin harfleriyle yazılması iptida 1878 tarihinde ileri sürülen Azerbaycan'ın meşhur edibi ve ilk tiyatro muharriri Mirza Fethali Ahandof'tur. Bu vaktiyle bu hususta Osmanlı Hükümeti'ne de bir lâyiha vermişti. Bu lâyiha Sadâret*

tarafından "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye"ye havale ve orda müzakere edildi. Fakat Kadri Paşa gibi bazı zevâtın nüfuz ve te'siriyle kabul olunmadı.

Bu hâdiseden beş altı sene sonra mes'ele yeniden tazelendi. Ve o zamanki "Terakki Gazetesi"nde uzun münakaşaları mücîp oldu. İran siyasi ricalinden Ermeni Melkom Han da işe karışarak bütün İslâm kavimlerini bu elifba yüzünden hitata uğradıklarını iddia etti. Namık Kemal Bey'in bu iddiaya cevaben o sıralarda yazmış olup muahharen "Mecmua-i Ebuzziya"da intişar eden "Islahat-ı Huruf" adlı makalesi hâlâ bugün bile kıymetini kaybetmemiştir.

Namık Kemal, kıymetli bir vesika mahiyetinde olan bu makalesinde harf mes'elesinin, bir milletin terakkisinde pek büyük bir ehemmiyeti olmadığını emin bir kat'iyet ve sarahatle dermeyan ediyor ki; bunun aksini isbat etmek hemen hemen gayri bilakis mahiyet itibariyle tâli bir mes'eledir. Maamafih, her nedense, ötedenberi bizde bununla uğraşanlar bulunuyor. Netekim Meşrutiyet'in akabinde de bu mesele yine ortaya konulmuş, harflerimizin ıslahı için muhtelif şekiller teklif edilmişti. Neticesi gelmeyen bu mesâi eylevm hedefi değiştirerek devam etmekle şimdi de kullandığımız harfleri bırakarak Latin harflerinin kabulü mevzuu bahs olmaktadır.

Latin harflerine taraftar olanlar zannediyorlar ki, Garp Medeniyeti' ne bu suretle daha çabuk ve daha kolay temessül edebiliriz. Hâlbuki Garp Medeniyeti'ne temessül harflerimizin tebdili ve Latin harflerinin kabulü ile kabil olamaz. Ahiren neşredilen "Harflerimizin Müdafası" isimli küçük risalede bu cihet tamamıyla izah edilmiş olduğundan biz burada fazla izahata girişmek istemeyiz. Esasen böyle de olsa harflerin tebdili tahmin olunduğu kadar kolay değildir.

Türk lisanı gösteriyor ki, Türkler şimdiye kadar muhtelif elifbalara malik olmuşlar, yani birkaç defa elifba değiştirmişlerdir. Fakat bu elifba tebeddülünde ne gibi âmillerin tesiri oldu? Bunu anlamak için Türk Tarih ve filolojisinin birçok safhalarını inceden inceye tedkik etmek, öğrenmek lazımdır. (...)

İhtisasa hürmet etmek istediğimiz şu sıralarda böyle mühim husûsat ile herkesin iştigal etmesi bir anarşi tevlid etmekten başka bir işe yaramaz."

**Millî Mecmuâ, s. 75, 1 Kanunuevvel 1926**  
(<http://www.pixelislam.com/islamharfleri/yazilar/fkopru1.html> (25.03.2017)).

Zeki Velidi (Togan) Türk yurdu dergisinde (Aralık 1926) çıkan "Türklerde Kültür Buhranı" başlıklı bir yazısında:

"Suret-i katiyyede bilmeliyiz ki Latin harflerinin dilimize tatbiki imkânsız ve muzırdır. Bu tatbik ya cebir yoluyla def'aten, yahut yavaş yavaş terbiye yoluyla olabilir. Cebren olduğu vakit mesela Arap hurufatının istimâli (kullanılması) sureti katiyyede men olunur. Ahali bilsin bilmesin Latince yazılır. Hurufat meselesi Latin harflerini kabul etmek suretiyle halledilecek olursa bu yolun bir devlet içerisinde dört beş aydan fazla ömrü olmaz." demektedir.

1926 yılında bir başka Ali Seydi Bey'den gelmiştir. "Latin Hurufu Lisanımıza Kabil-i Tatbik midir?" adlı makalesinde başlıca itirazı Arapça kelimelerin Latin harfleriyle yazılamayacağıdır. Ali Seydi kitapçığında:

*"muhterem ecdat ve atalarımızın ruhlarına ve ilim irfan mirası olan yüz binlerce ölümsüz eserlerine bir kaç kişinin hatalı yorumlarına veda etmeye bilmem ki milli gururumuz nasıl tahammül eder"* demektedir. Ayrıca *"iyi bilmiş olalım ki ihtiras ve acelecilik sebebiyle muazzam bir milletin dili değiştirilemez. Hatta böyle yaygaralarla sığır dili bile tahvil-i taam-ı lezzet edemez. (Lezzetli bir yemeğe dönüşemez)"* *"Beğenilmeyen Arap harfleriyle yazılmış yüz binlerce mühim ve kıymetli eserleri külhanlara mı taşıyacağız."* diye sormaktadır (<http://www.sadabat.net/index.php?title=makaleler&menuid=3&mk=170> (03.04.2017)).

Bu sıralarda İsmail Şükrü Latin harflerinin kabulüne karşı çıkmakta fakat Arap harflerinde de önemli bir düzenlemeyi gerekli görmektedir. Çıkardığı broşür, "Latin Harflerinden ve Arap Harflerinden Daha İyisini Bulalım" adını taşıyordu. İsmail Şükrü'nün daha iyisi dediği alfabe: tı, zı, sad, dad, ayn gibi yabancı sesli harflerin ve şin, çe gibi noktalıların kaldırılması önerilmektedir. Ayrıca harflerin başta, ortada ve sonda farklı yazılmasının da kaldırılması istenmekteydi (Ortaylı 2007: 242).

Avni Başman da Hayat mecmuasında "Latin Harfleri Meselesi" adlı yazısında:

*"Latin harfleri taraftarlarının mütalaaları çokça iddialıdır ve meselenin tatbiki ciheti de zannedildiği kadar kolay değildir. Bir defa yazı ve imlâ meselesi, sarf (gramer) meselesine sınımsız bağlıdır. Türkçe'nin sarfi yapılmadıkça yazısı ne esaslı bir surette ıslah edilebilir, ne de başka bir yazı ile istibdal (değiştirme) olunabilir. Sarfın bugün için tedvinine de imkân yoktur. Çünkü lisan, tekâmülünün en kuvvetli bir devrindedir. Bu halde mevcut harflerde muvakkat (geçici) bazı ıslahlarla iktifa etmek (yetinmek) şimdilik daha amelî ve daha iyi olur"* demektedir.

Yine bu arada Cenap Şahabettin, kuzey Türklerden yazar Abdullah Battal (Taymas), bilgin-yazar Halid Halid türlü gazetelerde yayımladıkları makalelerde kullanılmakta olan Arap harflerinin kalmasını istemişlerdir (Ülkütaşır 1998: 55-56).

Halit Ziya (Uşaklıgil) ise (24 nisan 1928 Akşam gazetesinde) *"Memleketin hayat-ı resmîyesinde Latin harflerinin yeri olamaz kanaatindeyim."* hükmünü verir.

Yusuf Samih Mısır'da 1927 yılında yayımladığı Yazımız adlı kitabında: *"(...)* *Yazımızın ilgasını terviç edenler, kasaplar gibi, besmele ile boğazlamak istiyorlar. Kendi icadımız, kendi malımız olan Türk yazılarını kaldıracak ve Türk dilimizi Latin harfleriyle yazdıracak bir zatın dil-daşlarımız içinde mevcut olacağını ben ümid edemem"* demektedir.

Bir Türkçü-Turancı yazar olan Ayaz İshakî, Bakü Türkoloji Kongresi öncesinde kaygılarını şöyle dile getirmiştir: *"Birkaç ay sonra Bakü'de toplanacak olan kongrede Latin alfabesi kabul edilir de Rusya Türkleri arasında uygulanırsa, bizim Anadolu*

*Türklerinin önüne de gayet önemli millî bir hars meselesi çıkacaktır. Bu, büyük Türk milletinin ikiye bölünmesi, istikbalde birbirini anlamama meselesidir.” (Şimşir 1992: 77).*

Sonuç olarak bu tarihî süreçte, Ahmet Mithat Efendi, Şemsettin Sami, Enver Paşa gibi Arap alfabesine yeni işaretler ekleme veya her harfi ayrı ayrı yazma yönündeki ıslah denemeleri de, yeni bir alfabe getirme önerileri de başarısız olmuştur. İşte Cumhuriyet dönemine girildiği zaman soruna sağlıklı bir çözüm getirilememiş ve konu sallantıda kalmış bulunuyordu. Çünkü konuyu çözümsüzlüğe götüren temel sorun, Arap alfabesinin Türk dili için son derece yetersiz oluşundan kaynaklanıyordu. Öte yandan alfabe konusunun Osmanlı toplumunda geçirdiği tarihî ve sosyal süreç, eskisinden farklı yeni bir alfabenin kabulünü gerekli kılıyordu (Korkmaz 2009; 1473).

Atatürk öteden beri yazı devrimine kararlıydı. Ama Başbakan İsmet İnönü kararsızdı. İnönü, Latin yazısının alınmasına karşı uzun uzun direnmişti. 1926’da da direniyordu. Onun bu direnişi Arap yazısını savunmasından ileri gelmiyordu. Latin yazısına geçişin öneminden, çıkabilecek uygulama güçlüğünden doğuyordu (Şimşir 1992: 83).

### Sonuç

Görüldüğü gibi yazıda değişiklik konusu, Avrupa’da değişen şartlar eşliğinde Tanzimat’tan beri gündemde olan bir konudur. Arap alfabesinin Türk dili için uygun olmadığını görenlerin ilki Kâtip Çelebi’dir. Bundan sonra Osmanlı dışında Ahundzade ve Mirza Kâzım Bey; Osmanlı içinde ise Münif Efendi ile yazı tartışmaları başlar. Bu tartışmalar Cumhuriyet’in ilanından sonra da devam eder. Atatürk’ün 1928’e kadar beklemesinin sebebi de bu tartışmalardır. Uygun ortamın sağlanmasına kadar harf inkılabı hakkında hiçbir çalışma yapılmaz. Uygun ortam hazırlandığında Arap harflerinin yerine Latin harfleri kabul edilir ve tepkiler, bundan sonra yavaş yavaş yerini desteğe bırakır.

Yazı değişikliği tartışmalarına muhalefetin türlü türlü sebepleri vardır. Gazetecilerin çoğu okuyucunun bilmediği yeni kelimeler kullanmayı sevmez. Yazar ve şairlere göre yeni üretilen kelimeler o günün Türkiye’sinde anlaşılmazdır, bu yüzden zorla gerçekleştirilecek bir devrime karşı çıkmışlardır, çünkü onlar, kendi çalışmalarının daha eski Osmanlıca literatürünün kaderini paylaşabileceğinden korkmuşlardır, zira o literatür, gelecek nesiller için anlaşılmaz hale gelmiştir.

Dirençlerin diğer sebepleri ise ideolojiktir. Muhafazakâr çevreler Arapça ve Farsça kelime ve deyimlerin toptan çıkarılmasının, geçmişin dini ve geleneksel kültürüyle tam bir şekilde ilginin kesilmesine sebep olacağından korktular. Sosyal hayatın bütün alanlarında devlet müdahalesine karşı çıkan inanmış liberaller ise, yeni dilin halka ve özellikle de okul çocuklarına zorla kabul ettirildiğinden yakınmışlardır (Heyol ve Koca 2002: 240).

Türkçü-Turancılar, II. Meşrutiyet döneminden beri, Türkiye’de yazı değişikliği düşüncelerine karşı direniyorlardı. Türkiye’de Latin yazısına geçilirse dış Türklerle kültür bağlarının kopacağını, Türk dünyasının parçalanacağını savunuyorlardı. Bu kaygıları



1926'da doruk noktasına ulaşmıştı. Ama Bakü Türkoloji Kongresi'nden sonra Sovyet Türklerinin Latin yazısını benimseyecekleri açıkça anlaşılmişti. Bu durumda Türkiye'deki Türkçü-Turancı yazarların yazı devrimine karşı direnişlerinin artık pek anlamı kalmıyordu. Bunlar giderek tutumlarını değiştirecekler, Türk yazı devrimini desteklemeye yöneleceklerdi (Şimşir 1992: 78). Nitekim Türkiye Muallimler Birliği de, 1928 Ağustos'una kadar Latin harflerine karşı olmuşlar, ancak inkılâbın kesin yapılacağı anlaşıldıktan sonra "son Türkü yeni harflerle okuyup yazdırıncaya kadar" çalışacaklarına dair yemin etmişlerdir.

Bütün bu tartışmalar 1927 yılında kesilmektedir. O tarihten sonra basında yalnızca Latin harflerinin savunucularına rastlanıyor. Anlaşılan Cumhuriyet yöneticileri bu konuda kesin ve kararlı tutumlarını duyurmuşlardır.

### Kaynakça

Açık, Fatma. “XX. Asrın Başlarında Türk Dünyasında Yaşanan Alfabe Değişikliklerinin Sebepleri, Gelişimi ve Sonuçları”. Başkent Üniversitesi ve Türk Dil Kurumu I. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, 2008.

Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi. 8. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Arıkan, Zeki. “Latin Harfleri”. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 2 (5): 1-19.

Bakan, Selahaddin vd. “Türk Modernleşmesinin Bir Aracı Olarak Harf İnkılâbı”. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9 (Nisan 2013): 41-60.

Başgöz, İlhan ve E.Wilson Howard. Türkiye Cumhuriyeti’nde Eğitim ve Atatürk. Ankara: yy., 1973.

Berkes, Niyazi. Türkiye’de Çağdaşlaşma. (haz.) Ahmet Kuyaş. 14. baskı, İstanbul: YKY yayınları, 2009.

Cucunel, Hakan. Türk Dil Devriminin Ulus Devlet Olma Sürecine Katkısı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2004.

Çelik, Adem. Harf İnkılâbına Giden Süreç (1923 – 1928). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2009.

Çelik, Murat. “Latin Alfabesine Geçiş Sürecinin Gazete Reklamlarına Olan Etkisi”. Global Media Journal TR Edition. 6 (11) (Fall 2015): 184-201.

Demirci, Ümit Özgür. “Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süreci (Geçmişten Günümüze)”. Türk Yurdu Dergisi. 31 (287) (2011): 225-229.

Doğaner, Yasemin. “Elifba’dan Alfabeğe: Yeni Türk Harfleri”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 2 (4): 27-44.

Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Heyol, Uriel ve Ferhat Koca. *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Karakılıç, Cem ve Oğuzhan Aydın, “Azerbaycan’daki Latin Alfabesi Tartışmalarına Türkiye’deki Azerbaycan Matbuatının Bakışı (1923-1930)”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 43 (Bahar 2010): 181-203.

Kobal, Yunus. “Atatürk’ün Dil ve Alfabe Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler”. *Türk Dili, Kültürü ve Tarihi, Alev Karaduman ve Meltem Ekt (ed.)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. 2016: 65-74.

Korkmaz, Zeynep. “Alfabe Devriminin Türk Toplumunu Üzerindeki Sosyal Ve Kültürel Etkileri”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 4/3 (Spring 2009): 1469-1480.

Levend, Agah Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. 3. Baskı, Ankara: TDK Yayınları, 1972.

Ortaylı, İlber. “Harf Devriminin Nedenleri Üzerine”. *Batılılaşma Yolunda*. 5. Baskı. İstanbul: Turkuvaz Kitap. 2007: 229-244.

Ova, Nalan. *Harf İnkılabı ve Türk Basını (1928-1929): Vakıf, İkdam ve Hakimiyet-i Milliye Örnekleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2005.

Sadaoğlu, Hüseyin. Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Sultan Abdülhamid. Siyasi Hatıratım. (Çev.Salih Can). İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.

Şimşir, Bilal N. Türk Yazı Devrimi. .60. Ankara: T.T.K. Yayınları, 1992.

Tansel, Fevziye A. “Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884)”. T.T.K. Bellten. 17 (66) (Nisan 1953): 223-249.

Ülkütaşır, M.Şakir. Atatürk ve Harf Devrimi. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1998.

<http://www.ege-edebiyat.org/docs/531.pdf> (25.03.2017)

<http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-11-20/sayi-17-savas-ve-uygarlik-kasim-2007/223-20-yuzyilda-turkceye-hizmet-edenler-1> (25.03.2017)

<http://www.pixelislam.com/islamharfleri/yazilar/fkoprulu1.html> (25.03.2017)

<http://www.pixelislam.com/islamharfleri/yazilar/kabuledemeyiz.html> (25.03.2017).

<http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-11-20/sayi-18-gundem-subat-2008/241-20-yuzyilda-turkceye-hizmet-edenler-3> (23.04.2017)

<http://www.sadabat.net/index.php?title=makaleler&menuid=3&mk=170> (03.04.2017).

## CEVRÎ'NİN MESNEVÎ NAZİM ŞEKLİYLE YAZILMIŞ BİLİNMEYEN BİR MANZUMESİ ÜZERİNE

### ON THE CEVRÎ'S UNKNOWN POEM THAT WRITTEN IN THE FORM OF MASNAVÎ

Haluk AYDIN\*

#### Özet

Cevrî İbrahim Çelebi, 17. yüzyıl klâsik Türk edebiyatının önde gelen şairlerinden birisidir. Eserleri üzerine birçok çalışma yapılmış, hayatı ve edebî kişiliği ortaya çıkartılmıştır. Divanı'ndan başka eserleri de olan şairin mesnevi nazım şekliyle yazmış olduğu müstakil eserler de vardır. Bu çalışmada, Cevrî'ye ait olan, mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmış ve bugüne kadar yayınlanmamış bir manzume konu edilmiştir. Manzume, mesnevilerin tertip özelliklerini içermemesi ve 67 beyitten oluşması sebebiyle müstakil bir eser olarak değerlendirilecek yapıda bir eser değildir. Konusu bakımından hiciv türünde bir eser olan şiir, hicvedilen şahsın dilinden yazılması sebebiyle farklı bir üslûp özelliği göstermektedir. 17. yüzyılın önde gelen şairlerinden Nefî'nin hicvettiği bir şahsı konu alan manzume, hicvedilen şahsın Nefî'ye bir cevabı niteliğindedir. Manzumede Cevrî'nin kullandığı hakaret içerikli kelimeler, Cevrî'nin bilinen üslûbuna ve Divan'ında kullandığı kelime kadrosuna hiç benzemeyen bir tarzdadır. Bu çalışmada söz konusu şiirin metni günümüz harflerine aktarılmış ve içeriği hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Cevrî'nin bilinen üslûbu ile bu şiirdeki üslûbu arasında karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cevrî, Mesnevi, Hiciv

#### Abstract

Cevrî İbrahim Celebi is one of the leading poets of 17th century classical Turkish literature. Many studies have been done on his works, revealing his life and literary personality. Apart from the Divan, there are also independent works written in the form of masnavi poetry. In this study, a poem written in the form of masnavi belong to Cevri and not published up to date will be given evaluated. The poetry can not be evaluated separate works because it does not conform to the regulatory features of masnavies and it is composed of 67 couplet. The work of satire type poem displays different style features because they are written in the language of the satirical person.

\* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi, aydinhaluk@hotmail.com

The poem, which is about a person who is satirized by Nefî who one of the leading poets of the 17th century, is an answer the satirical person to Nefî. In the poem, insulting words used by Cevrî, is unlike Cevrî's style and his used words of the Divan. In this study, the poetic text was transferred to today's letters and information of its content was given. Moreover, a comparison between the known style of Cevrî and this poem style was made.

**Keywords:** Cevrî, Masnavi, Satire

## 1. Giriş

17. yüzyıl klâsik Türk edebiyatı şairlerinden biri olan Cevrî İbrahim Çelebi'nin çok yönlü bir şair olduğu görülmektedir (Ayan 1981: 45-46; Aydın 2010: 16-17). Eserlerinde ele aldığı konuların<sup>1</sup> yanında edebî kişiliğini en iyi ifade eden eseri, Divanı'nda da bu durum görülmektedir<sup>2</sup>. Şimdiye kadar Cevrî'nin bu yönüne işaret eden kaynaklar, ayrıca onun Mevlevî tarikatına mensubiyetiyle şiirlerindeki saygı, tevazu ve inceliği de, belirgin bir vasfı olarak öne çıkartırlar<sup>3</sup>. Hüseyin Ayan (1981: 46), Nefî'nin Cevrî üzerindeki etkisini ifade ederken "*Hele İslâmî inanç ve terbiye hudutlarını asla zorlamaz. Cevrî'nin şiirlerinde hezli, hicvi, mizâhı uzaktan yakından hatırlatan remiz ve mazmûnlara rastlanmaz*" diyerek Cevrî'nin, şiir üslubundaki bu nezaketi dile getirir.

Bu çalışmada üzerinde durulacak olan konu, Cevrî'nin gerçekten çok yönlü bir şair olduğu; şiir üslubunda hiciv ve mizah bulunmadığı fikrinin ise kısmen de olsa yanlışlığıdır. Bu düşüncenin yanlışlığı, daha önce şair üzerine yapılmış olan çalışma ve metin neşirlerinde gözden kaçan ve bugüne kadar yayınlanmamış olan bir manzumesine dayanmaktadır. Söz konusu metin, Milli Kütüphane FB 382 numarada kayıtlı el yazma nüshanın 127a-128b varakları arasında yer alan, mesnevi nazım şekliyle yazılmış 67 beyitlik bir manzumedir. Manzumenin yer aldığı yazma eser<sup>4</sup>, Cevrî Divanı'dır ve

<sup>1</sup> Hüseyin Ayan (1981: 45-46) Cevrî'nin eserlerinde ele aldığı konularla ilgili özetle şunları söylemektedir: "*Selim-nâme'siyle şiirinde yakalamış olduğu kahramanlık havası; Hilye-i Çihâr-yâr-ı Güzîn'de İslâm tarihine olan hâkimiyeti; Hall-i Tahkikât ve Aynü'l-Füyûz adlı manzum eserleri ile Mevlevîlik anlayış ve yorumları; astrolojiye dair yazmış olduğu ve zamanında çokça rağbet gören Melhame ve Nazm-ı Niyâz manzumeleri, Cevrî'nin çok yönlülüğünü ortaya koyan eserleridir.*"

<sup>2</sup> "Cevrî'nin çok yönlülüğü, onun edebî kişiliğini en iyi yansıtan ve şairlik kudretini ortaya koyan Divan'ında da açıkça görülmektedir. Divan'daki şiirlerini göz önüne aldığımızda şairi, dinî-tasavvufî bilgiden fen bilimi ve astronomiye; halk kültüründen tarihe ve coğrafyaya; musikiden tıpa ve daha saymadığımız birçok alan ve ilgiye dair bilgileri, birikimleri şiirinin potasında eritmiş şekilde görürüz." (Aydın 2010: 16-17).

<sup>3</sup> "Ka'betü'l-uşşâk-ı dâ'ire-i Mevleviyye'de..." ve "eş'âr-ı ârifâne ve güftâr-ı Mevleviyânesi beyne'l-ihvân mevîr" (Genç 2000: 112-113); "Cevrî üzerindeki Mevlânâ etkisi basit bir muhipliğe dayanmaz. Cevrî, Mevlevîliği fikir ve his dünyasında kendisine mal etmiş, özümsemiş bir karakter ortaya koyar. Şiirlerindeki tevazuun, samimiyetin, saygı ve inceliğin temelinde bu etki kendini hissettirir. Mevlevîlik, Cevrî'de bir tavır ve duruştur." (Aydın 2010: 17);

<sup>4</sup> Bu Cevrî Divanı nüshasının tanıtımı, daha önce Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nde yayınlanmış bir makalede yapıldığı için burada nüsha tanıtımı yapılmasına gerek görülmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. H. Aydın, "Cevrî Divanı'nın Fahri Bilge Nüshasında Yer Alan Neşredilmemiş Şiirler" Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 13, Sayı: 23, Haziran 2010, s. 208-209.

Hüseyin Ayan'ın neşre hazırladığı metnin içerisinde bu nüshadan bahsedilmekle birlikte, görülemediği ifade edilmiştir (Ayan 1981: 10).

Bu çalışmada, söz konusu nüshada yer alan manzumenin günümüz harflerine transkripsiyonlu aktarımı yapılmış ve manzumenin muhtevası hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Muhtevaya ait bu bilgiler ise Cevrî'nin bilinen edebî kişiliği, Divanı'ndaki muhteva ve kelime kadrosu ile karşılaştırılarak, Cevrî hakkındaki yeni bulgular ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 2. Cevrî'nin Mesnevisi:

Cevrî, sadece divan tertip eden klâsik Türk edebiyatı şairlerden değildir. Daha önce ifade edildiği üzere, birçok farklı konuda eserler vücuda getirmiş bir şairdir ki bu eserlerinin arasında müstakil mesneviler de mevcuttur. Bu çalışmada söz konusu edilen manzume de mesnevi nazım şekliyle yazılmış olmakla beraber, müstakil mesnevilerde görülen tertip özelliklerini ihtiva etmemesi ve nispeten beyit sayının az olması sebebiyle, Cevrî'ye ait yeni ve müstakil bir eser olarak değil, Divanı'nda yer alması gereken bir manzume şeklinde değerlendirilmelidir. Manzumeye ait şekil ve muhteva özellikleri şunlardır:

### 2.1. Mesnevinin Şekil Özellikleri:

Mesnevi 67 beyitten oluşmuş ve aruzun *hafif bahrinin* Türk edebiyatında kullanılan tek kalıbı *Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün* vezniyle yazılmıştır. Manzume "*Büdelâyı Sâlikînden Öküz Evliyâsı Dimekle Şöhret-şîâr Olan Sâhib-i Keşf ü Şühûduñ Lisânından Dimişdür*" başlığını taşır. Kısa bir mesnevidir ve klâsik mesnevi düzeninin tertip özellikleri (Giriş Bölümü, Konunun İşlendiği Asıl Bölüm ve Hâtîme Bölümü gibi) yer almamaktadır. Doğrudan konuya giriş yapılmış ve manzume, manzumede söz konusu edilen kişinin ağzından yazılmıştır. Mesnevide şairin mahlası bulunmamaktadır.

### 2.2. Mesnevinin Muhteva Özellikleri:

Mesnevi, 17. yüzyıl klâsik Türk edebiyatının önde gelen şairlerinden Nef'î'nin muhtemelen hicvettiği bir şahsın ağzından yazılmıştır. Metinden anlaşıldığı kadarı ile Nef'î, söz konusu şahsa "Evliya Öküzü" demiş, Cevrî ise hangi sebepten olduğunu tam bilemeyeceğimiz ama muhtemelen, Nef'î'nin bu adlandırmasından duyduğu memnuniyetin göstergesi olarak bu manzumeyi kaleme almıştır. Manzume,

*øSaklamam halka söylerem bu sözi*

*Nâmuma dirler Evliyâ Öküzi*

beytiyle başlayarak, hicvedilen şahsın da sanki bu adlandırmayı benimsediği intibahı vermek istemektedir. Bu başlangıcın devamında şair, adlandırmanın sebeplerini Allah'ın mevcudatı yaratmasının sırrıyla, biraz da tasavvufî unsurlarla süsleyerek açıkladığı görülmektedir. Buna göre:

*Sebebin kim sorarsa bu lakabuñ*

*Diyeyin aña aslın ol sebebüñ*

diyerek hicvedilen kişi şu açıklamayı yapar: “Eşyanın yaratıcısı olan Allah, kudretini göstermek istemiş ve “Kün (ol)” emriyle, yokluk ortadan kalkarak, bütün her şey vücut bulmuştur. İnsan ise bu varlıkların en seçkinidir ve Allah’ın sırlarının cevheri ondadır fakat Allah’ın hikmeti eşyayı, insanın yaratılışının kılıfı yapmıştır. Su, toprak, ateş ve hava asıl unsurlar olup, diğer bütün unsurlar onlardan meydana gelmiştir. Bunlardan da lale, diken, gül, ot ve çimen gibi eşyalar vücuda gelip, insanın yaşama yükünü yüklenmişlerdir. Sonunda bu türlü türlü görünüşler, canlılarda yüz göstermiş ve vücut alanında katır, at, eşek, deve ve sığırdı yer etmişlerdir. Bunların her birinde de insan hayatı, Allah’ın emaneti olmuştur.”

*Hikmet-i Hakk ile benim neş’em*

*Oldı bir gâva müdgam ü munzamm*

beytiyle de hicvedilen kişi, kendi hayatının bir öküzle eklendiğini ifade eder. Sonraki beyitlerde de bu öküzle ilgili şu açıklamaları yapar: “Allah, benim aslımı bir öküzle yerleştirerek bak nasıl bir iyilikte bulundu: O öküz varlık bulup, insana boyun eğdi. İnsanların çiftini sürdü, bütün dünyayı tohumla doldurdu. O tohumlar, insana gıda olup, ona kuvvet verdi. Öküz de insanın elinde yetişip, büyüdü ve benzersiz bir öküz oldu. Ancak zamanla kaza ve kaderin pençesi, öküzün boynuzunu kırarak ona zarar verdi. Zaman, vücudunu toprağa saldı ve ruhu, aslına kavuştu. Daha sonra bu ruh, nice âlemleri geçerek sulba ulaşır, oradan ruha girer ve insan şeklinde cisme bürünür. Önceki yaşantısında insana hizmetkâr olduğu için, Allah’ın feyzi bu ruhu insan olmakla şereflendirmiş; eline de irfan kadehini sunmuştur.”

Bundan sonraki ifadelerde ise hicvedilen kişinin hayatına dair ipuçları da içeren şu bilgiler verilir: “Kısaca mademki dünyaya geldim, aşk vadilerinde çok dolaştım. Gönül ehlinin devamlı hizmetinde bulundum. Bana ne yükledilerse hepsini çektim, bu yüzden çok sıkıntı da çektim. Evliya hizmetinde toprak oldum, azizlerin sohbetlerinde temizlendim. Kendimi ıslah edip, olgunluğa ulaştım. Öyle bir noktaya geldim ki şöhret sahibi oldum. O zaman bana “sana bir lakap lazım” dediler. Uzun zaman “Benim sırrım nasıl meydana çıksın?” düşüncesi, fikrimi meşgul etti. Ya Rabbi, benim sırrımı kim keşfeder, bana hangi sebeple bir lakap olur derken, kalleş Nef’î sırrımı bir sözülle açığa çıkardı ve bana “Evliya Öküzü” diyerek, zamanın sayfasına bu sözü yazdı. Ben onun da yükünü yıllarca çektim, sersemliklerine şahit oldum. Bazen şarap testisini, bazen kadehini çekerek, onun ırzını, şanını korudum. Bazen sevgilisine hizmet ettim, bazen delikanlısına saygı gösterdim. O kadar zaman ona dert ortağı oldum, Hızır’ın kuyusunda ona mağara arkadaşı oldum. Onunla böylece kuyuya girdim ve Allah’a şöyle yalvardım ki düşmanları helak oldu ve bu düştüğü kuyuda isteklerine kavuştu. Selametle o kuyudan sonunda çıktığında, benim kerametlerimi inkâr edip, beni hicvederek halkı bana güldürdü. Çıktığımız o kuyuyu da pislik ile doldurdu. Sonra o kuyuyu pisliklerden temizledi ve günahını özrüne galip etti: O pisliklerin hepsini bana yükledi ve mihnet yükünü bana çektirdi.”



Daha sonrasında ise hicvedilen kişi sözlerini şu şekilde sürdürür: “*Ben de onunla haklaştım, bu yüzden keder, gönlüme giremez. Bu ince anlamların manasını bilenler, bu bilmecenin adını da çıkartırlar. Şimdi ben her türlü kederden kurtuldum, arzularım gitti, herkesten özel biri oldum. Benim yerim, gönül ehlinin meclislerindedir ve değerim günden güne artmıştır. Dostlarıma yardımım çoktur ama bu yardımlardan daha ziyade, kerametim vardır. Kimini bey yaparım, kimini paşa ama zannetmeyin ki böyle yapmakla kuvvetimi göstermeye çalışırım. Kalplere nefesimle safa, himmetimle hastalara şifa veririm.*”

Yine hicvedilen kişinin dilinden, biraz da kabaca ifadelerle mesnevi şu şekilde sona erer:

*Nefesim var iken benim bunu bil*

*Ahkerî zartası kavara değil*

*Himmetim dehre bâd-ı sarsardır*

*Nefesim reşk-i zarta-i hardır*

*Himmetimdir baña olan hâdî*

*Kavaramdır maâşıma bâdî*

*Rûzgâruñ sühanda sâhriyim*

*Ki zebân-dân-ı gâv-ı Sâmirî'yim*

*Sözümüñ gerçi çokdur alâsı*

*Yâvemüñ de var özge manâsı*

*Oldı şimden girü sühan mestûr*

*Keşf-i esrâra yok dahi destûr*

### **3. Manzume Üzerine Bir Değerlendirme:**

Öncelikle ifade etmek gerekir ki bu manzumede konu edilen şahsın kim olduğu hususu ortaya çıkartılamamıştır. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda Nefî'nin “Evliya

Öküzü” ifadesini kullandığı herhangi bir metne rastlanılmadı. Hicivleriyle meşhur olan Nef’î, birçok hakaretimiz ifadeyi rahatlıkla kullandığı halde Sihâm-ı Kazâ<sup>5</sup> adlı hiciv eserinde bu kelimeyi kullanmamıştır. Bu eserde sadece bir yerde, Etmekçizâde Ahmet Paşa için,

Şöyle meşhûr idi ..... gece kendisine

Halk derlerdi gülüp geldi sığır kurbâne (Akkuş 1998: 185)

beytinde “sığır” dediği görülmektedir. Bu haliyle de burada konu edilen manzumeyle ilgisinin bulunmadığı anlaşılıyor. Bunun haricinde Nef’î Divanı’nda Veziriazam Hâfız Ahmet Paşa’nın övgüsüne yazılan bir kasidede, Hâfız Ahmet Paşa’nın vezareti elinden aldığı önceki veziriazam için Nef’î’nin,

Zimâm-ı devleti aldı elinden bir apardosın(?)

Ki zerrâfa olur râcih o gâv-ı har-nijâd üzre (Akkuş 1993: 191)

beytiyle Hâfız Ahmet Paşa’dan önceki veziriazama “eşek soylu öküz” lafzını kullandığı görülmektedir. Hâfız Ahmet Paşa Osmanlı tarihinde iki kere veziriazamlık görevine getirilmiştir. İlki 1625 yılının Ocak ayında Çerkez Mehmet Paşa’nın yerine (Uzunçarşılı 2003, 380) ikincisi ise 1631 yılının Ekim ayında Hüsrev Paşa’nın yerindedir (Uzunçarşılı 2003, 385). Bu ifadeyi bunlardan hangisi için kullandığı bilinmemekle beraber Hâfız Ahmet Paşa’nın ilk vezareti, Çerkez Mehmet Paşa’nın ölümü üzerinedir. Bu durumda makamı elinden alma değil, boşalan bir makama gelme durumu söz konusudur ki kasidenin diğer beyitlerinde Nef’î, söz konusu şahsın görevden alınmasının çok güzel bir tedbir olduğunu, görevde kalması halinde irtidat edeceğini, eğer beş bin yıl önce dünyaya gelse Ad kavminin koyunlarına çoban olabileceğini söyler. Hatta önceki veziriazama eşek diyerek, saltanat işlerinden el çektirildiği de yetmez fikrindedir<sup>6</sup>. Bu durumda söz konusu şahsın Hüsrev Paşa olması muhtemeldir. Bu kasidede bahsedilen şahsın Hüsrev Paşa olduğu fikrinde olan İsmail Ünver de “1625 ve 1631 yıllarında iki kez sadrazam olan Hafız Ahmed Paşa’nın karşısında, her iki atamada da Husrev Paşa’yı görüyoruz. Dolayısıyla bu yergilerdeki hedefin Husrev Paşa olduğunu tahmin ediyoruz.” (Ünver 1991: 74) demektedir. Bu çalışmada ele alınan manzumedeki hicvedilen şahsın dilinden, kendisi hakkında bilgiler de içeren

*Ehl-i dil meclisindedir sadrım*

*Oldı günden güne füzûn kadrım*

<sup>5</sup> Metin Akkuş (1998): *Hicvin Ankâları Nef’î ve Sihâm-ı Kazâ (İnceleme-Karşılaştırmalı Seçme Metinler)*, Akçağ Yayınları, 1998, Ankara.

<sup>6</sup> *Acep hüsn-i tedârik eyledi billâh aşk olsun / Felâtun olsa ger olmazdı bu güne reşâd üzre / ... O nopran kim müselmân olduğu takdirce farzâ / Kalaydı kendi hâline olurdu irtidâd üzre / O terkîb ile beşbin yıl mukaddem gelse dünyaya / Acep olurdu gûsfend-i kavm-i âd üzre / Umûr-ı saltanattan ol harî tarîh eidiği yetmez / Olur kat kat isâbet fikr olunca ittîrâd üzre* (Akkuş 1993: 191-192).

*Gerçi ahababa himmetim çokdur*

*Himmetimden kerâmetim çokdur*

*Kimini beg idüb kimin paşa*

*Kuvvetim zâhir eylerem hâşâ*

ifadelerinde geçen “sadr”, “dostlarına yardımının çok olması”, kimini bey, kimini paşa yapması” gibi fiil ve kavramlar, söz konusu şahsın, önemli bir makamda bulunduğu işaretleri olabilir. Bu durumda bu manzumede hicvedilen kişinin Hüsrev Paşa olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak, yine manzumede hicvedilen şahsın sözlerinden, Nef’î ile bir zamanlar çok yakın oldukları da anlaşılmaktadır. Bu durumda, Hüsrev Paşa ile Nef’î arasında böyle bir yakınlığa işaret edecek bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır ki Hüsrev Paşa’nın sadrazam olmadan önce Nef’î ile böyle bir yakınlığına işaret eden bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca metinde söz konusu şahsın evliya hizmetinde olması; tasavvufî merhaleleri geçtiğine işaret edecek ibarelerin olması, bu kişinin Hüsrev Paşa olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır<sup>7</sup>.

Aslında manzumede geçen

*Ol bilür nüktesin bu manânuñ*

*Çıkarır ismini muammânuñ*

beytinde bir ismin gizlendiğine dair bir işaret bulunmaktadır. Muhtemelen burada gizlenen isim, metinde hicvedilen kişinin adına işaret etmektedir. Ancak ne önceki beyitlerden hareketle, ne de sonraki beyitlerden hareketle gizlenen adın ne olduğuna dair bir ipucu yakalanamamıştır. Ancak metin başlığı ve metinden hareketle bu kişi hakkında şu bilgiler verilebilir:

1. Metin “büdelâ-yı sâlikinden” ibaresiyle başlamaktadır. Büdelâ, tasavvufî ıstılahta “*Yediler. Bunlardan her biri gözden kaybolur, bir anda çok uzak mesafelere giderler. Gözden kayboldukları zaman, yerlerine her yönden kendilerinin tıpkısı olan canlı bir beden bırakırlar. Hal, hareket ve şekil bakımından aslından ayırt edilmeyen bu bedene bedel ve bedil denir. Bedel bırakma gücüne sahip olan velilere büdelâ denir.*” (Uludağ 2001: 80) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durumda hicvedilen şahsın da öküzü olarak geldiği dünyaya insan bedenini vekil bıraktığı düşüncesine gönderme vardır denilebilir ki “öküz evliyası” adlandırması, böylelikle bir başka anlam boyutuna taşınmaktadır.

<sup>7</sup> Hüsrev Paşa, Enderundan yetmişmiş, silahtar iken yeniçeri ağalığıyla saraydan çıkmıştır (Uzunçarşılı 2003: 382). Bu durumda Hüsrev Paşa’nın, manzumede ifade edilen öğrenim hayatından geçmemiş olduğu anlaşılmaktadır.

2. Metinde hicvedilen kişinin tasavvufi bir eğitim aldığı, velilerin hizmetinde ve sohbetinde bulunduğu; bunun neticesinde kendince tasavvufi anlamda bir ilerleme düşüncesinde olduğu görülmektedir:

*Evlîyâ hizmetinde hâk oldum  
Asfiyâ sohbetinde pâk oldum*

*Eyledim tâ vücûdumu islâh  
Oldı yanımda bir fesâd ü salâh*

*Añlayub mebde' vü meâdı hem  
Añdırıb âlem içre âdemi hem*

*Şöyle itdim vücûdumu isbât*

*Ki Hudâ oldı şâhidim bi'z-zât*

3. Daha sonrasında önemli makamlara gelip, şan ve şöhret sahibi olmuş bir kişi izlenimi uyandıracak ifadelere de rastlanmaktadır ki bununla ilgili örnekler daha önce verildiği için burada tekrar edilmemiştir.

4. Metinde tenasüh inancına da rastlamaktayız<sup>8</sup>, Mevlevî olduğu bilinen Cevrî'nin bunu metne bilinçli bir şekilde yerleştirdiği düşünülebilir. Tenasüh inancı Kızılbaş-Bektaşî ile bir kısım Hurufilerde bulunmaktadır (Uludağ 2001: 352; Pala 1995: 530). Bu durumda, bu ifadelerle hicvedilen kişinin söz konusu tasavvuf cemaatlerinden birine mensup olduğu düşünülebilir.

#### **4. Manzumenin Cevrî'nin Bilinen Üslubu İle Bir Mukayesesi<sup>9</sup>:**

Bu manzumenin yazarı Cevrî, gerek özel hayatında gerekse sanat hayatında mutedil bir karakter ortaya koyan kişiliktir. Hüseyin Ayan (1981: 46), Cevrî'nin şiir özelliği olarak “İslâmî inanç ve terbiye hudutlarını asla zorlamaz. Cevrî'nin şiirlerinde hezli, hicvi, mizâhı uzaktan yakından hatırlatan remiz ve mazmûnlara rastlanmaz” tespitinde bulunurken aslında bu kişiliğini de vurgulamaktadır. Mevlevî olan Cevrî'nin, Mevlevîliğin “her şeyin bir canı vardır ve insana hizmet eden her şeye, insan da saygı göstermeye mecburdur; ayıp görmemeye, göstermemeye borçludur. Mevlevîlikte büyüklük, küçüklük yoktur, insan ve insanlık vardır” (Gölpınarlı 2006: 28-29) düsturuyla hareket ettiği görülmektedir ki “Cevrî üzerindeki Mevlânâ etkisi basit bir muhipliğe dayanmaz. Cevrî, Mevlevîliği fikir ve his dünyasında kendisine mal etmiş, özümsemiş bir karakter ortaya koyar. Şiirlerindeki tevazuun, samimiyetin, saygı ve inceliğin temelinde bu etki kendini hissettirir. Mevlevîlik, Cevrî'de bir tavır ve duruştur.” (Aydın 2010: 17).

<sup>8</sup> Metinde geçen şu beyitler bu duruma açıkça işaret etmektedir: *Rûz-ı evvelde sa'y idüb seyyâr / Âdeme olmagile hidmetkâr / Feyz-i Hakk eyledi beni insân / Destime sundu sâgar-ı irfân* (Daha önceki hayatımda insana hizmetkâr olup, iyi işler yaptığım için, Allah beni insan olarak dünyaya gönderdi ve bana irfan kadehini sundu).

<sup>9</sup> Burada özellikle Cevrî Divanı'nda yer alan kelime kadrosu ile manzumede yer alan kelimelerin karşılaştırmasında Haluk Aydın tarafından 2010 yılında, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmış olan basılmamış doktora tezinin sözlük ve indeks kısmından yararlanılmıştır. Bu tezde, Hüseyin Ayan tarafından hazırlanan Cevrî Divanı'nda geçen bütün kelimeler (fiiller hariç), metin numarası ve beyit numarası verilerek gösterilmiştir.

Ancak bu çalışmada incelenen manzume, dile getirilen bütün bu yargıları yıkacak tarzda kaleme alınmıştır. Baştan sona bir hiciv ve mizah unsurunun manzumeye hâkim olduğu görülmektedir. Hatta bu üslubun neticesi olarak bu manzumeyi Cevrî'nin yazıp, yazmadığı bile tartışılabilir. Özellikle manzumede mahlasın da kullanılmamış olması, bu şüpheli destekler mahiyettedir. Ancak, Cevrî'nin daha manzumenin başlığında, şiirin başkasının diliyle yazıldığını söylemesi, bir anlamda bu üslubun kendisine ait olmadığı, hicvedilen kişinin kendisine ait bir üslup olduğu vurgusunu yapmak istediği biçiminde düşünülebilir. Yine şiirde mahlas kullanmamasının sebebi olarak da bu düşünülebilir. Ayrıca Cevrî'nin, böyle bir manzume kaleme almayı belki de kendisine yakıştıramadığı için, adını da gizlemek istemiş olması muhtemeldir.

Cevrî Divanı'nda yer almayıp, bu manzumede yer alan ve Cevrî'nin daha önce hiç kullanmadığı kelimeler şunlardır<sup>10</sup>: öküz<sup>11</sup>, giyâh, hayvanât<sup>12</sup>, ester, şütür, bakar, çift, gendüm, boynuz, aslâb<sup>13</sup>, erhâm, nüfûr, kallâş, yâr-ı gâr, hicv, kuyu, yesteh, necâset, mariz, ahker, zarta, kavara ve destür. Bu kelimeler göz önüne alındığında Cevrî, daha önce şiirinde yer vermediği 23 farklı sözcüğü, bu manzumede kullanmıştır. Kelimelerin büyük çoğunluğunun da hakaret maksadıyla kullanılabilir kelimeler görülmektedir ki bunların arasındaki *yesteh*, *zarta*, *kavara* gibi ifadeler şiir diline yakışmayacak kaba ifadelerdir. Aslında Cevrî'nin kişiliğine de yakışmayacak bu kullanımlar, bir bakıma Nefî'nin sert üslubunun da Cevrî üzerindeki bir yansıması şeklinde değerlendirilebilir. Cevrî, sevenlerinin olduğu kadar sevmeyenlerinin olduğu bir dönemde Nefî'nin yanında saf tutan şairler grubundadır (Aydın 2010: 19).

Ayrıca bu manzumeyle, daha önce Cevrî hakkında ifade edilen “çok yönlü bir şair” tespiti, hiciv ve mizahı da içine alacak şekilde genişlemiş olmaktadır.

#### **Sonuç:**

Bu çalışmayla 17. yüzyılın önde gelen şairlerinden Cevrî'nin, bilinmeyen ve daha önce yayınlanmamış bir manzumesi ortaya çıkartılmış ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Şiir, mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Gerek hacmi gerekse de tertip özellikleri bakımından müstakil bir eser olarak değil, divanın içerisinde yer alması gereken bir manzumedir.

Manzumede kullanılan dil ve üslup, Cevrî'nin Divanı'ndaki bilinen dil ve üslubundan oldukça farklı bir tavır ortaya koymaktadır ki bu durum, manzumenin bizzat Cevrî tarafından yazılmış olup-olmama fikrini dahi uyandırmaktadır. Divanı'nda değişik yerlerde, Nefî'yi kendisine üstat olarak kabul ettiğini beyan eden Cevrî'nin, bu manzumede Nefî hakkında olumsuz ifadeler kullanması, dikkati çeken bir başka husustur. Ancak Cevrî, söz konusu manzumeyi, hicvedilen kişi söylüyormuşçasına yazdığı için, dile getirilen ifadelerin doğrudan kendi düşünceleri olmadığını kanaatini uyandırmaktadır.

<sup>10</sup> Edebî kişiliğini en iyi biçimde ifade eden eser olarak şairin divanı düşünüldüğü için, diğer eserlerindeki kelime kadrosu değil sadece divanı göz önüne alınmıştır. Ayrıca yalnız isimler ele alınmış, fiiller bu kelimeler arasına katılmamıştır.

<sup>11</sup> Divanda “gâv” kelimesi geçmektedir, ancak “öküz” biçiminde kullanım yoktur.

<sup>12</sup> Divanda hayvân ve hayvânî şekilleri geçmekle beraber, buradaki gibi çokluk şekli hiç kullanılmamıştır.

<sup>13</sup> Divanda “sulb” kelimesi geçmekle beraber, buradaki gibi çokluk şekli hiç kullanılmamıştır.

Bu manzumeyle Cevri'nin, çok yönlü bir şair olarak, hiciv ve mizah sahasında da kendini gösterdiği görülmekte ve üzerindeki Nef'î etkisinin, farklı bir boyutta yansımaları ortaya çıkmaktadır.

### METİN

#### BÜDELÂ-YI SÂLİKÎNDEN ÖKÜZ EVLİYÂSI DİMEKLE ŞÖHRET-ŞİÔÂR OLAN øSÂøHİB-İ KEŞF Ü ŞÛHÛDUÑ LİSÂNINDAN DİMİŞDÜR

Feilâtün Mefâilün Feilün (..-- / .-.- / ..-)

127a

1.øSæklamam ühaløka söylerem bu sözi

Nâmıma dirler Evliyâ Öküzi

Sebebin kim øsorarsa bu laøkabuñ

Diyeyin aña aøslm ol sebebün

Çünkü økudretle ühâløk-ı eşyâ

Diledi k'ide øhikmetin peydâ

Emr-i "Kün"den olub óadem mevcûd

Cümle eşyâya anda virdi vücûd

5.Âdem eşyânuñ oldı mümtâzı

øKodı øHaøkøk anda gevher-i râzı

Lik eşyâyı øhikmet-i Yezdân

Eyledi øzarf-ı neşve-i insân

Hem daühî âb ü ûhâk ü âteş ü bâd  
Ümmühât oldı sâyiri evlâd

Geldi eşyâ vücûda bunlardan  
Lâle vü ûhâr ü gül giyâh ü çemen

Oldılar her birisi hem ol dem  
øHâmil-i bâr-ı neş'e-yi âdem

10.Böyle olduğına bu maónânuñ  
Oldı şâhid bu beyti Yaøhyâ'nuñ

Bir giyâhı økoparma óiøsyândır  
Maónîde økatl-i nefsi-i insândır

óÂøkıbet muøktezâ-yı sırr-ı øsıfât  
Oldı øsüret-nümâ-yı øhayvânât

İtdiler óâlem-i vücûdı maøkarr  
Ester ü esb ü ûhar şütürla baøkar

Her birisinde neşve-i insân  
Olmuş idi emânet-i Yezdân

15.øHikmet-i øHaøkøk ile benim neş'em

Oldı bir gâva müdgam ü munzamm

Vazó idüb bir öküizde mâyemi øHaøkøk  
Gör ne luøtf itdi fâóil-i muøtlâøk

Ol öküç çün vücûda geldi temâm  
Emr-i øHaøkøk ile oldı âdeme râm

Ciftini sürdi âdemüñ nice dem  
Oldı gendümle øtobøtolu óâlem

Dâne-i gendüm oldı aña gıdâ  
Ol gıdâdan irişdi cisme økuvâ  
127b

20.Dest-i âdemde perveriş buldı  
Tuøhfe bir gâv-ı bî-naøzîr oldı

Giderek pençe-i økazâ vü økader  
Boynuzın økırdı aña itdi zarar

ùHâke øsaldı vücûdını devrân  
Aøslına vâøsil oldı rûøhı hemân

Anda sırrım emânet idi benim  
Gelmemişdi daühî vücûda tenim

Virdi øHaøkøk ol emâneti gayra



Başladı gizlü óâlemi seyre

25.Çün temâm itdi seyrini neş'em  
Yaóni ótayy oldı niçe biñ óâlem

Vardı aöslâba girdi eröhâma  
Geldi şekl-i beşerde ecsâma

Gör ne yüzden vücûdum itdi ózuhûr  
İşidüb sırr-ı øHaøkøk'ı itme nüfûr

Rûz-ı evvelde saóy idüb seyyâr  
Âdeme olmağile ùhidmetkâr

Feyz-i øHaøkøk eyledi beni insân  
Destime øsundı sâğar-ı óirfân

30.Âdemüñ kîmyâ imiş naözarı  
Öküzü âdem eyledi euseri

øHâøsılı çünki óâleme geldim  
óAşøk vâdîlerinde çook yeldim

Ehl-i dil ùhidmetin idüb dâyim  
Cânı økulluøkda eyledim økâyim

Her ne yükletdilerse heb çekdim

øHâøsılı bu ki çøøk taóab çekdim

Evliyâ ùhidmetinde ùhâk oldum  
Aøsfıyâ øsoøhbetinde pâk oldum

35.Eyledim tâ vücûdumı ıøslâøh  
Oldı yanımnda bir fesâd ü øsalâøh

Añlayub mebde' vü meóadı hem  
Añdırıb óâlem içre âdemi hem

Şöyle itdim vücûdumı iusbât  
Ki ùHudâ oldı şâhidim bi'üz-üzât

İrişüb çün kemâl-i óirfâne  
Lâyıøk olduøkda şöret ü şâne

Didiler saña bir laøkab lâzım  
øTâlib ol var yüri aña dâyim

40.Niçe demler bu oldı efkârım  
Ki nice øzâhir ola esrârım  
128a  
Kim açar râzımı benim yâ Rabb  
Ya ne yüzden olur ki baña laøkab

øHikmeti gör ki Nefóı-yi økallâş

Eyledi bir söz ile sırrımı fâş

Ki didi baña Evliyâ Öküzi  
Yazdı levöh-i zamâneye bu sözi

Çekdim anuñ da bârını niçe yıl  
Bileyazdım ùhumârını niçe yıl

45.Geh sebûsın çeküb gehi câmın  
øSaøkladım óirz ü ğayret ü nâmın

Eyledim geh nigârına ùhidmet  
Gâhı økıldım cüvânına óizzet

Niçe dem aña ğam-güsâr oldum  
Çâh-ı ùHızr içre yâr-ı ğâr oldum

Bile girdim añınla ol çâha  
Bile yalvardum anda Allâh'a

Tâ ki düşmenleri helâk oldı  
Çâh içinde murâdını buldı

50.Çün selâmetle çıokdı âùhir-i kâr  
İtdi ol dem kerâmetim inkâr

Beni hicv itdi ùhaløkı güldürdi

øKuyuyu yesteh ile øtoldurdu

Yine yestehden itdi çâhı tehî  
óÖüzzine gâlib eyledi günehi

Baña yükletdi ol necâseti heb  
Baña çekdirdi bâr-ı miøhneti heb

Çekdim ol bârı her ne øhâlet ise  
Ancaøk olur eger kerâmet ise

55.Ben de øhaøklaşdım anuñ ile yine  
Giremez gam derûnumuñ içine

Ol bilür nüktesin bu maónânuñ  
Çıkarır ismini muóammânuñ

Şimdi her guşesadan uhalâş oldum  
Rağbetim girdi óamma uhâşes oldum

Ehl-i dil meclisindedir øsadrım  
Oldı günden güne füzûn økadrım

Gerçi aøhbâba himmetim çøøkdur  
Himmetimden kerâmetim çøøkdur

60.Kimini beg idüb kimin paşa

øKuvvetim øzâhir eylerem øhâşâ

Nefesimden irüb økulûba øsafâ

Himmetimden yiter marîze şifâ

128b

Nefesim var iken benim bunu bil

Aùhkerî zarøtası økavara degil

Himmetim dehre bâd-ı øsarøstardır

Nefesim reşk-i zarøta-i ùhardır

Himmetimdür baña olan hâdî

øKavaramdır maóâşıma bâdî

65.Rûzgâruñ süùhanda sâøh iriyim

Ki zebân-dân-ı gâv-ı Sâmiri`yim

Sözümüñ gerçi çøøkdur aólâsı

Yâvemüñ de var øzge maónâsı

Oldı şimden girü süùhan mestûr

Keşf-i esrâra yoøk daùhi destûr

### **Kaynakça**

Akkuş, Metin. Nef`î Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.

Akkuş, Metin. Hicvin Ankâları Nef`î ve Sihâm-ı Kazâ (İnceleme-Karşılaştırmalı Seçme Metinler), Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Ayan, Hüseyin. Cevrî Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1981.

Aydın, Haluk. Cevrî Divanı'nın Tahlili. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir, 2010.

Genç, İlhan. Esrâr Dede Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye İnceleme – Metin. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Gölpınarlı, Abdülbâki. Mevlevî Âdab ve Erkânı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.

Pala, İskender. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. Ankara: Kabcacı Yayınevi, 2001.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. Osmanlı Tarihi XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna Kadar. III. Cilt, 2. Kısım (6. basım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Ünver, İsmail. "Övgü ve Yergi Şairi Nef'î", Ölümünün Üçyüzzellinci Yılında Nef'î. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.

## TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ'NDE KURUM PERSONELİNE YÖNELİK TÜRKÇE VE TÜRK DİLİ EĞİTİMİ ÇALIŞMALARI

### TURKISH AND TURKISH LANGUAGE EDUCATION STUDIES FOR THE INSTITUTION PERSONNEL IN THE GREAT NATIONAL ASSEMBLY OF TURKEY

Mukaddes ARSLAN\*

#### Özet

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Kurum çalışanlarına yönelik olarak; Türkçe'nin doğru kullanılması, Türkçe ve Türk dili eğitimi verilmektedir. Yasama yetkisi Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne aittir. TBMM tarafından çıkarılan kanunların, yasama metinlerinin doğru Türkçe ile okunması ve yazılması, ortak bir dil ve imla kullanılması önemli bir meseledir.

TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı Eğitim İşleri Bölümü, çeşitli eğitim faaliyetleri yapmaktadır. TBMM'nde 5 Ekim 2012 ve 12 Haziran 2012 tarihlerinde, TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı, TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı ve Türk Dil Kurumu Başkanlığı işbirliğinde, oturumlar halinde gerçekleştirilen “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı”nda; sunumlar, görüşmeler ve tartışmalar yapılmıştır. “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı -Kuşmalar, Tartışmalar, Sunumlar” kitabı TBMM tarafından yayımlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Büyük Millet Meclisi, Türkçe eğitimi, Türk dili eğitimi, Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı.

#### Abstract

For the employees of the Turkish Grand National Assembly in Turkey; Correct usage of Turkish, Turkish and Turkish language education are given. The legislative authority belongs to the Grand National Assembly of Turkey. The law issued by the TGNA, the reading and writing of the legislative texts in the correct Turkish language, and the use of a common language and mark are important issues.

The Department of Educational Affairs of the Presidency of the Human Resources Department of the Grand National Assembly of Turkey performs various

---

\* Tarihçi-Eğitimci, [mukaddesarlan11@gmail.com](mailto:mukaddesarlan11@gmail.com)

educational activities. In the "Workshop on Proper Use of Turkish Language in Legislation Texts" held in the sessions of the Grand National Assembly of Turkey on 5 October 2012 and 12 June 2012, in the sessions of the Parliamentary Records Services, the Parliamentary Human Resources Presidency and the Turkish Language Institute, Presentations, negotiations and discussions were made. "The Right Use of Turkish Language in Legislation Texts - The Conversations, Discussions, Presentations" book was published by the Turkish Grand National Assembly.

**Keywords:** Turkish Grand National Assembly, Turkish education, Turkish language education, Workshop on the correct use of Turkish language in the legislative texts.

### Giriş

Türkçe ve Türk dili dünya dilleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Türkçe, dünyada en fazla konuşulan beşinci dildir. Türkçe, dünyada yaklaşık 250 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. Türkçe, batıda Balkanlar'dan, doğuda Hazar Denizine, Orta Asya içlerine kadar yaygın olan Altay dillerinden olup, dünyada en eski yazılı belgelere sahip olan dildir. Türkçe, Ural-Altay Dil Ailesi'nin Altay dilleri kolundadır. Türkiye Türkçesi, Oğuz grubuna girmektedir.

Türkçe'nin gelişim safhaları: İlk Türkçe, Ana Türkçe ve Eski Türkçe olarak (7.-13.asırlar) sıralanmaktadır. Göktürk Dönemi, Uygur Dönemi, Karahanlı Dönemi, Türkçe'nin şaheserlerinin yer aldığı dönemlerdir. Batı Türkçesi: Eski Anadolu Türkçesi Dönemi, Osmanlı Türkçesi Dönemi ve Çağdaş Dönem olarak tasnif edilmektedir. Bu gruptaki Çağdaş Dönem: Türkiye Türkçesi, Azeri Türkçesi, Türkmen Türkçesi ve Gagavuz Türkçesinden müteşekkildir. Kuzeydoğu Türkçesi: Kuzey Türkçesi (Kıpçak Türkçesi), Doğu Türkçesi (Çağatay Türkçesi) ve Çağdaş Dönem olarak tasnif edilmektedir. Bu gruptaki Çağdaş Dönem: Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Özbek Türkçesi, Uygur Türkçesi ve Tatar Türkçesinden müteşekkildir.

Türkiye Büyük Milet Meclisi'nde Türkçe'nin doğru kullanılması, Türkçe ve Türk dili eğitimine ayrı bir önem verilmektedir. Yasama yetkisi ile görevli olan Türkiye Büyük Milet Meclisi, bu alanda çalışmalarını sürdürmektedir. TBMM Kurum çalışanlarına yönelik olarak belirli tarihlerde Türkçe ve Türk dili eğitimi programları ve çalışmaları düzenlemektedir. Bu çalışmalarda TBMM tarafından çıkarılan kanunların, yasama metinlerinin doğru Türkçe ile okunması ve yazılması, ortak bir dil ve imla kullanılması amaçlanmaktadır.

TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı ve TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı yetkilileri ile yaptığımız görüşmelerde; TBMM'de Türkçe ve Türk dilinin doğru kullanılması ile ilgili eğitim çalışmaları hakkında bilgiler aldık ve konumuz ile ilgili dokümanlara ulaştık. TBMM'nin ilgili birimleri tarafından yapılan bu eğitim faaliyetlerinde, TBMM Kurum Personeli Türkçe yazımı ve kullanımı alanında bilgilendirilmektedir. (Sözlü kaynak: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığından:



Başkan Doğan Aytop, Başkan Yard. Yunus Özdemir, Başkan Yard. Rıza Yurddaş; TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı Eğitim İşleri Bölümünden: Şef Ayfer Özer, Mehmet Ali Saydam /Görüşme tarihi: 04.04.2017-Ankara).

TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı Eğitim İşleri Bölümü, çeşitli eğitim faaliyetleri yapmaktadır. TBMM’nde 5 Ekim 2012, 12 Haziran 2012 ve sonraki yıllarda değişik tarihlerde, TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı, TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı ve Türk Dil Kurumu Başkanlığı işbirliğinde eğitim çalışmaları yapılmıştır. “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı”nda; sunumlar, görüşmeler ve tartışmalar yapılmış ve ilgili çalışmalar TBMM tarafından kitap olarak yayımlanmıştır.

TBMM’de Kurum Personeline yönelik, Türkçe ve Türk Dili eğitimi çalışmaları yapılmaktadır. TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı Eğitim İşleri Bölümü, 2012 yılı eğitim faaliyetleri kapsamında; TBMM Personeli, 100’er kişilik gruplara ayrılarak, Türkçe imla kuralları, anlatım bozukları, konuşma ve yazmada yapılan yanlışlıklar, dilin daha etkin ve doğru kullanımı, yazışma kuralları, ayrı veya birleşik yazılması gereken ekler gibi konularda eğitim almışlardır. Uzmanlar ile kanunlarda standart bir yasa dili oluşturulması, araştırma hizmetlerinde dilin en güzel şekilde kullanılması, stenografların tutanak yazımında uygulamada karşılaştıkları sorunlara ilişkin çalıştay yapılması düşünülmüş ve bu fikir gerçekleştirilmiştir.

Milletvekilleri danışmanlarına yönelik eğitim çalışmaları da yapılmış; Danışmanlar, yasa teklifi hazırlanması, araştırma önergesi oluşturulması vb. konularda eğitim almışlardır. Türk Dil Kurumu’ndan gelen yetkili Uzmanlar tarafından, her Cuma günü 5’er saat boyunca eğitim verilmiştir. Eğitim çalışmaları 17 hafta boyunca devam etmiştir. Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü öğretim üyeleri ile Kanunlar Kararlar, Tutanak ve Araştırma birimlerinde çalışan uzmanların da birlikte çalışması planlanmıştır. (TBMM (A.A) / 9.3.2012).

TBMM’de 5 Ekim 2012 tarihinde, 'Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı' düzenlenmiştir. Toplantıya TBMM Genel Sekreter Yardımcısı Haydar Çiftçi, idari amirler ve personel katılmıştır. Toplantının açılış konuşması, Kahramanmaraş Milletvekili Yıldırım Mehmet Ramazanoğlu tarafından yapılmıştır. Ramazanoğlu, bu konuşmasında; çalıştayın amacının, yasama metinlerindeki yazım sorunlarına ilişkin, yasama metinlerinin oluşturulmasında emeği olan ilgili hizmet birimleriyle, karşılaşılan problemleri belirlemek ve çözüm önerilerine ulaşmak olduğunu söylemiş, Anayasa'da yer alan yazım ve mantık hatalarından bahsetmiştir. (www.meclishaber.gov.tr/5 Ekim 2012; <https://www.tbmm.gov.tr> / erişim: 04.04.2017; [www.marasgundem.com](http://www.marasgundem.com) / 11 Ekim 2012; [www.habervitrini.com](http://www.habervitrini.com) / 5 Ekim 2012).

TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı tarafından, TBMM’de "Türkçe'nin Doğru ve Etkili Kullanımı" ile ilgili bir eğitim verilmiştir. TBMM’de çalışan yasama uzmanı, yasama uzman yardımcısı, uzman stenograf ve stenograf yardımcıları vd. Kurum idari personeline olarak yönelik olarak düzenlenen eğitimde, yasama ve denetim faaliyetleri sırasında üretilen metinler ile genel kurul ve komisyon tutanaklarında karşılaşılan dil

sorunlarını gidermeyi sağlamak amacıyla "Türkçe'nin Doğru ve Etkili Kullanımı" konusunda Kurum Personeline yönelik olarak eğitim verilmiştir. Bu eğitimlerde Türk Dil Kurumu Başkanlığı Uzmanı Betül Eyövge Yılmaz tarafından "Yazım Kuralları" ve "Yazım ve Anlatım Yanlışlıkları" ile ilgili konular hakkında bilgiler verilmiştir. (A.A / 11 Eylül 2015).

TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığınca, "Türkçenin Doğru ve Etkili Kullanımı Eğitimi" çerçevesinde Türk Dil Kurumu uzmanları tarafından seminerler verilmiş ve 27 Nisan Cuma günü Türk Dil Kurumu Başkanı Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın, "Ana Dilimiz Türkçe" başlıklı söyleşide TBMM uzman ve çalışanlarıyla bir araya gelmiştir.

"TDK Başkanının Türk dili ve Türk coğrafyası hakkındaki çalışmaların başlangıcı ve bu ihtiyacın doğuşu konusunda verdiği bilgilerle başlayan söyleşi, katılımcıların sorularıyla gündeme gelen deyimlerden, Genel Ağ'da kullanılan dile ve TDK'nin konumu ve faaliyet alanlarına kadar çok geniş bir çerçevede bilgi paylaşımıyla sürdü. Sanal ortamdaki yazımda yaşanan sıkıntıların sadece Türkçenin değil bir neslin problemi olduğunun ve bozulmamış biçimin yaygınlaştırılması konusunda herkesin sorumluluk üstlenmesi gerektiğinin altını çizen Prof. Dr. Kaçalın, Kurumun yasaklayıcı değil bilgilendirici ve hatırlatıcı bir konumda olduğunu kaydetti. Dinleyicilere başkalarının verdiği hükme tabi olmayı beklemeyin, bilginiz ve yetkinizde olanla başlayın, diyen TDK Başkanı, yabancı dille düşünüp Türkçe kelimelerle konuşma alışkanlığının 'karar vermek', 'geçtiğimiz hafta' gibi yanlış kullanımları yaygınlaştırdığının altını çizdi...

Yabancı kelimelerin dile girişi konusundaki bir soruyu cevaplarırken de dilde arınımlılığın mümkün olmadığını ifade eden Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın, dildeki yabancı kelimelerin oranının önemine dikkat çekti. Bu konuda da irade, tercih ve bilginin belirleyici olduğu, bu sağlandığında yabancı olanın kendiliğinden kullanımdan düşeceği belirtildi. Türkçeyi, konuşan Türkler korur vurgusunu yapan TDK Başkanı, Türkiye bu asrın büyüme ölçütlerine göre büyümektedir, ticaret gibi spor gibi alanlarda Türkçe konuşma gerekliliği dünyada olduğu sürece Türkçe yaşayıp yaygınlaşacaktır, dedi. Türk Dil Kurumunun yaptırım gücünün olmadığını ve buna gerek de duymadıklarının altını çizen Prof. Dr. Kaçalın, 'Bilgilendiririz, öğretiriz, öğrenince yaptırım gücü kendiliğinden olur' dedi." Eğitimin diğer bölümlerinde ise, resmi yazışma kuralları ve anlatım bozuklukları konuları ele alınmış ve bu eğitimi Türk Dil Kurumu Uzmanı Hatice Malkoç Yazıcı vermiştir. (www.tdk.gov.tr / erişim: 04.04.2017).

"Türk Dilinin Doğru ve Etkin Kullanımı" Semineri 26 Aralık 2011 tarihinde TBMM'de yapılmıştır. TBMM Genel Sekreteri Dr. İrfan Neziroğlu, bu seminer öncesinde Türk Dil Kurumu Başkanı ve Uzmanlarına katkılarından dolayı teşekkür etmiş, devletin resmi dilinin Türkçe olduğunu vurgulamış ve "Kanunlarımızı Türkçe yapıyoruz. Ancak kanunların yapımında Türkçeyi ne derece iyi kullandığımız tartışma konusudur. Kanunları vatandaşlar için yapıyoruz. O zaman kanun metinlerinin bütün vatandaşlar tarafından rahatlıkla anlaşılması gerekir. Oysa metinlere baktığımızda bazen anlaşılacak derecede girift yazıldıkları bazen de kötü ve sınırlı bir Türkçeyle yazıldıkları görülmektedir" diye konuşmuştur.

TBMM Genel Sekreteri Neziroğlu, sözlerine devamla şunları ifade etmiştir: “Bu seminerden beklentimiz hem güzel Türkçemizin hem de noktalama işaretlerinin düzgün ve yerli yerinde kullanılmasını sağlamaktır. Bu vesileyle bir hususa daha dikkatinizi çekmek isterim. O da Meclis-i Mebusandan bugüne Genel Kurul tutanaklarına zaman zaman göz atıp o dönemde kullanılan kelime ve kavramlara aşına olunmasıdır. Bunlardan bir kısmını zaman zaman kullanıyoruz. Örneğin ‘tekrir-i müzakere, zabıt, celse, mebus’ hâlâ anlayabildiklerimiz. Ancak ‘celseyi küşad etmek, divan-ı riyaset, layiha, rûzname, esbab-ı mucibe, sadedden huruç, tadelname, Bütçede Tevsiyat ve Zammîyat Teklifi’ gibi ifadeleri gün geçtikçe anlamakta zorlanıyoruz. Örneğin, ‘Heyet-i Mebusan Nizamname-i Dahilisi 44. Maddesi’ der ki: ‘Reis rûznâmede muayyen olan saatte kürsüsünü işgal ile celseyi küşad eder ve zabt-ı sabıkın hülâsasını kâtiplerden birine kıraat ettirir.’ Ara ara Meclis-i Mebusan’dan bugüne zabıtlara da göz atılması gerekmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde görev yapan siz değerli arkadaşlarım, dilimizi hele de yazım kuralları içinde ne kadar iyi kullanabilirsiniz, yazım ve anlatım yanlışlarını ne kadar asgariye indirebilir, metinlerin yazımını ne kadar mükemmelleştirebilirsiniz yürütmekte olduğunuz görevle yüklenmiş olduğunuz misyonu da o kadar hakkıyla yerine getirmiş olursunuz.” Daha sonra eğitim çerçevesinde Türk Dil Kurumu Uzmanı Belgin Aksu, Türkçe’nin zenginliği ve Türkçenin yanlış kullanımı hakkındaki sunumunu gerçekleştirmiştir. (TBMM Meclis Bülteni, 26 Aralık 2011, s.17).

Meclisi Mebusan ve Meclisi Ayan’dan günümüze kadar mecliste yapılan görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Dünden bugüne Meclis çalışmalarının tutanaklarla kayıt altına alınması ve topluma yansıtılması, Meclisin önemli bir görevi olmuştur. Tutanak, bir toplantıda yapılan konuşmaları, toplantıdaki her tür eylemleri, tutulan ses ve steno kayıtlarını kullanarak, tutanak tekniğine uygun olarak yazıya dökülmesidir. (Geçmişten Günümüze Tutanak Belge ve Materyalleri Sergisi-Katalog, 2016: 11). TBMM’de tutanakların yazımı ile ilgili olarak, bu alanda stenografik görevlidir. Stenografi, Yunanca dar sıkı anlamında Stenos ve yazmak anlamında Graphie kelimelerinden oluşmuş ve Fransızcaya Stenographie olarak geçmiştir. Bu yazı sistemi, söylenen sözleri çabuk yazmaya elverişli kısa ve yalın işaretlerden oluşmaktadır. Bu yazıyı yazanlara ise stenograf denmektedir. (Geçmişten Günümüze Tutanak Belge ve Materyalleri Sergisi-Katalog, 2016: 12).

Ülkemizde Meclisi Mebusan ve Meclisi Ayan’dan bu yana tüm meclis geleneğimizde faaliyetlerin kayıt altına alınması en önemli hizmetlerden biri olmuştur. Günümüzde gelişmiş teknolojilerin kullanıldığı ve kayıtların süratle tutanağa dönüştürülerek sunulduğu bu sistemde, Tutanak Hizmetleri Başkanlığı hizmet vermektedir. 6253 sayılı TBMM İdari Teşkilat Kanununda, Tutanak Hizmetleri Başkanlığının görevlerine yer verilmiştir. (TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Tanıtım El Broşürü, 2016: 3). Tutanak Hizmetleri Başkanlığınca yayınlanan Rehber kitaplarda; Teşkilat yapısı, Görevleri, Tarihçesi, Tanımlar, TBMM Tutanak Dergisi Süreci, Komisyon Tutanak Dergisi Süreci, Kapalı-Gizli Oturum Tutanak Hizmetleri, Tutanak Dergileri, Stenografi ve Stenografik, Yayınlar, E-kitap hizmeti vb. konularda bilgiler verilmektedir. (Tutanak Hizmetleri El Kitabı, 2016: 3-50)

TBMM’de 5 Ekim 2012 tarihinde düzenlenen 'Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı', Kurum içerisinde Personelin Türkçe ve Türk Dili eğitimi almaları ve karşılıklı istişarelerin yapılması adına son derece önemli bir eğitim çalışması olmuştur. Bu çalışmalar daha sonra TBMM tarafından kitap olarak yayımlanmıştır. Bu çalıştaylardan birincisi olan “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı” İnsan Kaynakları Başkanlığı ve Tutanak Hizmetleri Başkanlığının işbirliği ve TDK, Kanunlar ve Kararlar, Bütçe, Basın ve Halkla İlişkiler Başkanlıklarının da katılımıyla, 5 Ekim 2012 Cuma günü TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu Toplantı Salonu’nda iki oturum, 12 Ekim 2012 tarihinde KİT Komisyonu Toplantı Salonu’nda bir oturum olmak üzere üç oturum hâlinde gerçekleştirilmiştir. Çalıştayı Birinci Oturumuna Kahramanmaraş Milletvekili Yıldırım Mehmet Ramazanoğlu, İkinci Oturumuna TBMM Genel Sekreter Yardımcısı Haydar Çiftçi, Üçüncü Oturumuna da İnsan Kaynakları Başkan Yardımcısı Kadir Aktaş Başkanlık etmişlerdir.

Çalıştay Kitabının Önsöz kısmında, TBMM Meclisi Genel Sekreteri Dr. İrfan Neziroğlu, şu ifadelerle yer vermektedir: “Kanun metinleri, hem devlet düzeninin esaslarını oluşturan adalet prensiplerini içinde barındırır, hem de bu prensiplerin topluma doğru ve anlaşılır biçimde aktarılmasının araçlarıdır. Bu nedenle kanun metinlerinde kullanılan dilin toplum tarafından kullanılan yaşayan Türkçeyle örtüşmesi, hukuk dilinin de zaman içinde yaşayan hukuk diline dönüştürülmesi önem taşımaktadır... Genel Sekreterlik olarak ilk kontrol aşamasından Cumhurbaşkanına imzaya gönderilinceye kadar geçen süreçte çeşitli aşamalarda müdahil olduğumuz, katkıda bulunduğumuz, destek verdiğimiz yasama süreci sonunda ortaya çıkan kanun metinlerinin muhteva ve anlatım açısından mükemmel hâle getirilmesini hedeflemiş bulunuyoruz. Bunun için yasa yapımında kullanılan dili ve imlayı önemsiyoruz.” (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: iii).

Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı kitabı şu kısımlardan oluşmaktadır: Önsöz ve Giriş bölümleri; 1. Oturum: “Genel Yazım Problemleri” (Mehmet Ali Yılmaz), “Tutanak Yazımında Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Hasan Ferhat Aydın), “Yazım Kılavuzu’nda Yer Almayan Bazı Kelimeler ve Birleşik Kelimelerin Yazımı, Genel Olarak Dil ve Dil Birliği Problemi” (Âdem Terzi), “Yasama Metinlerindeki Yazım Sorunlarına İlişkin TDK’nın Kurumsal Yaklaşımı” (Betül Yılmaz); 2. Oturum: “Tutanağa Giren Metinlerde Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Demet Oruç), “Denetim Önergelerinde Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Kamil Atlay), “Komisyon Raporları ve Önergelerde Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Mustafa Şahin), “Kanun Yapımında Görülen Yazım Problemleri” (Fatih Çelebi), “Yasama Metinlerinin Tashihi ve Dizgisinde Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Aydın Saraç); 3. Oturum: “Bütçe ve Kesinhesap Kanun Tasarılarında Karşılaşılan Yazım Problemleri” (Mehmet Ali Meydanlı), Çalıştay Sonuç Bildirgesi yer almaktadır.

Eserin Giriş kısmında; Kanun metinlerinin herkes için bağlayıcı, imla ve yazım açısından gelecek nesilleri de etkileyebilen temel başvuru ve referans kaynakları olduğuna işaret edilmekte ve bu nedenle, yasama sürecinin başından sonuna kadar

yasama metinlerinin oluşturulmasındaki her aşamada Türkçe'nin doğru kullanılmasına özen ve hassasiyet gösterilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 1). Çalıştayı'nın Açılış Konuşması Kahramanmaraş Milletvekili Yıldırım Mehmet Ramazanoğlu tarafından yapılmıştır. Ramazanoğlu bu konuşmasında: "1982 Anayasamızda devletimizin ismi 20 yerde geçiyor; 11 yerde "Türkiye Cumhuriyeti", 1 yerde "Türkiye Cumhuriyeti Devleti", 3 yerde "Türk Devleti", 3 yerde "Türkiye", 2 yerde "Türkiye Devleti" diye geçiyor... Anayasa'da 1.000 tane "ve" kelimesinden bahsediyoruz" diyerek, anlam ve yazım yanlışlıklarına dikkat çekmiştir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 3-5).

"Genel Yazım Problemleri" başlıklı sunumunda Mehmet Ali Yılmaz şairlerden alıntılarda bulunmuş ve "Şairin dediği gibi, "Kadd-i yâri kimi halkın serv okur kimi elif, Cümlelerin maksûdu bir ammâ rivâyet muhtelif."; Bir diğer şair de, "Her ne kadar rivayet muhtelif olsa da evvela gerçeğin, Kendi dili var ki bu dil, hads (sezgi) ile idrak olunur" dizelerini okumuştur. Sunumda; Birleşik kelimelerin yazımı, düzeltme işaretinin kullanımı, mükerrer edilgenlik, dilimize yabancı dillerden girmiş yabancı kökenli kelimeler, noktalama işaretleri, kısa çizgi, kısaltmalar gibi bazı sorun alanlarından bahsedilmiştir. Mesela: Kesinhesap birleşik yazılıyor, yasalarımızda böyle ama "kesin" sıfattır, "hesap" isimdir. KİT: "Kamu İktisadi Teşekkülü" diye geçiyor, doğrusu "Kamu İktisadi Teşebüsü"dür. Yılmaz, sözlerinin sonunda bir temennide bulunmuş ve "İnşallah bu çalıştayı'nın sonunda bir bildiri kitapçığı çıkarsa, çok daha iyi bir referans, kaynak eser olur; bir şekilde bu çalışmalar da kalıcı hâle gelmiş olur" demiştir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 7-12).

Tutanak Yazımında Karşılaşılan Yazım Problemleri" başlıklı bildiriye, Hasan Ferhat Aydın, Konfüçyüs'den bir söz aktarmaktadır: "Konfüçyüs derki: "Bir memleketi yönetmeye dili gözden geçirmekle işe başladım. Dil kusurlu olursa sözcükler düşünceyi iyi anlatmaz. Düşünce iyi anlatılmazsa yapılması gereken şeyler doğru yapılmaz. Ödevler gereği gibi yapılmazsa kültür bozulur. Kültür bozulursa adalet yanlış yola sapar. Adalet yoldan çıkarsa şaşkınlık içine düşen halk ne yapacağını, işin nereye varacağını bilemez. İşte bunun içindir ki hiçbir şey dil kadar önemli değildir." Bildiriye, Tutanak açısından dil ve imlanın önemine işaret edilmekte, "Tutanak Hizmetleri Başkanlığı olarak, tutanak yazımında hatibin üslubuna sadık kalarak anlatılanı doğru şekilde yazıya aktarıırken tutanak yazım tekniklerine ve yazım kurallarına uymak gibi bir zorunluluğumuz bulunmaktadır" denmekte ve Büyük Harflerin Yazımı, Yabancı özel/yer adların yazımı, Osmanlıca tamlamaların yazımı, Batı dillerinden gelen kelimelere Türkçe yapım eki yazımı, Bağlaçlar, Atıflar, Noktalama İşaretleri, Virgülün Kullanımı, Soru İşareti, Tırnak İşareti, Kesme İşareti gibi alanlarda sorunlar dile getirilmektedir. Ortaya çıkacak problemlerin çözümünde TDK ve Meclis içindeki diğer birimlerle ortak çalışmaların yürütülmesi, ortak bir mail ağı kurulmasının uygun olacağı ve bu çalıştayı'nın bu tür çalışmalar için bir başlangıç kabul edilmesi önerileri bildiriye ortaya konmuştur. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 12-19).

“Genel Olarak Dil ve Dil Birliği Problemi” başlıklı bildiriye Adem Terzi, Türkçenin çok köklü bir dil ve Türkçe'nin çok geniş bir coğrafyada konuşulan bir dil olduğuna vurgu yaparak, bunun Türkçeye ilişkide olduğu dillerle, kültürlerle bir bağ oluşturmasını, çok sayıda kelime alıp vermesini sağladığını, başka dillerden gereksiz kelime alma özentisi ve birleşik sözlerle ilgili hususları ifade etmiştir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 20-23). “Yasama Metinlerindeki Yazım Sorunlarına İlişkin TDK'nın Kurumsal Yaklaşımı” başlıklı bildiriye Betül Yılmaz, Türkçede kullanılan, kültürümüze girmiş, kelimelerin kökeni yabancı da olsa artık bizim malımız olduğunu belirterek; düzeltme işareti, birleşik kelimelerin yazılışları, imlada kelimelerde şapka kullanımı konusunda sorunların yaşandığına işaret etmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 23-34).

“Tutanağa Giren Metinlerde Karşılaşılan Yazım Problemleri” konusunda Demet Oruç, “TBMM Genel Kurulunda okunan tezkereler ve öneriler, Danışma Kurulu ve siyasi parti grup önerileri, Meclis araştırması ve Meclis soruşturması önerileri, komisyon raporları, gelen kâğıtlar, sözlü ve yazılı sorular doğrudan veya dolaylı olarak Tutanak Dergisi'ne girmektedir. Yazılı sorular ve cevapları ile komisyon raporları hiçbir işlem görmeden doğrudan Tutanak Dergisi'ne eklenmektedir. Bunların dışında kalan tezkereler, öneriler, öneriler, sözlü sorular Genel Kurulda okunmak suretiyle tutanağa alınmaktadır. Bu metinlerde bazen okumaktan kaynaklanan problemler olabilmekte ancak bu hatalar metnin orijinaline sadık kalınarak düzeltilmektedir... Şu anki uygulama metnin aynen tutanağa geçirilmesi yönündedir. Yasama ve denetimle ilgili bu metinlerdeki farklı yazım biçimleri Tutanak Dergisi'nde yazım birliğinin sağlanmasını zorlaştırmaktadır. Başkanlık olarak Genel Kurul ve komisyon tutanaklarında Türk Dil Kurumu (TDK) Yazım Kılavuzu esas alınmaktadır” demekte ve metinlerde görülen yazım farklılıklarını: Kelimelerin birleşik veya ayrı yazılması, tarihlerin yazımı, noktalama işaretleri, rakamlara gelen eklerin yazılışı, büyük/küçük harflerin kullanılışı, milletvekili isimlerinin yazımı olarak sıralamaktadır. Bildiriye yasama metinlerindeki yazım ve dil bilgisi yanlışlarını gidermek ve yazım birliğini sağlamak amacı ile; TDK öncülüğünde yasa yapım sürecine katılan birimlerle (Başbakanlık Kanunlar ve Kararlar Genel Müdürlüğü, TBMM ve diğer kamu kuruluşlarının yasa yapım birimleri) ortak çalışma yapılarak yasama dili konusunda birlik sağlanması, TBMM yasama birimleri çalışanlarına bu konuda eğitim verilmesi, danışmanlık birimi oluşturulması önerilmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 36-39).

“Denetim Önergelerinde Karşılaşılan Yazım Problemleri” konusunda Kamil Atlay, Denetim önerileri, kanun teklifleri ya da tasarılarının aksine bir kurul tarafından etraflıca incelenerek yazılan öneriler olmadığı için, denetim önerileri herhangi bir şekilde bir birim veya oluşum tarafından denetlenmediğini, dolayısıyla, kanun tasarısı veya teklifinin yazım veya dil açısından sahip olduğu yetkinliğe ulaşmasının daha zor olduğunu ifade etmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 40-41). “Komisyon Raporları ve Önergelerde Karşılaşılan Yazım Problemleri” konusunda Mustafa Şahin ise, “Komisyon raporlarında iki bölüm olduğunu,

birisinin rapor dediğimiz bölüm, diğerinin metin olduğunu, Metne dair yazımda veya kabullerde iki kaynaklarının olduğunu, bunlardan birincisinin, Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, diğerinin de Türkiye Büyük Millet Meclisinin kanun tekniğine ilişkin kabulleri olduğunu belirtmekte ve komisyon raporları ve önerelerde görülen yazım problemlerinin çok çeşitli hâller alabildiğini ifade etmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 42-43).

“Kanun Yapımında Görülen Yazım Problemleri” konusunda Fatih Çelebi, Kanun yapımı dendiği zaman, kanunun hazırlanması ve Genel Kurulda görüşülmesi, Anayasa’da öngörülen usuller çerçevesinde Cumhurbaşkanına gönderilmesi, yayımlanması ve yürürlüğe girmesi hususlarının anlaşıldığını ve kanun yapımında bir hazırlık safhası olduğunu, bu alanda Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, İç Tüzük ve bugüne kadar kanun yazımında yerleşmiş olan teamüllere uyduklarını belirtmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 44-46). “Yasama Metinlerinin Tashihi ve Dizgisinde Karşılaşılan Yazım Problemleri” konusunda Aydın Saraç, Basımevinde yasama metinlerinin tashihi konusunda neler yapıldığını belirtmiştir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 47).

“Bütçe ve Kesinhesap Kanun Tasarılarında Karşılaşılan Yazım Problemleri” konusunda Mehmet Ali Meydanlı, Plan ve Bütçe Komisyonunun bütçe ve kesinhesap görüşmelerini gerçekleştirdiğini, toplamda altı ciltlik bir rapor hazırladıklarını, metnin oluşturulmasında diğer tasarılarla karşılaştıkları sorunlarla karşılaştıklarını, ortak bir yazım dili eksikliği ve Kurumlar arasında koordinasyon eksikliği olduğunu belirtmekte ve öneriler olarak: “Kanunlar Başkanlığı, Bütçe Başkanlığı, Tutanak Hizmetleri Başkanlığı tarafından bu toplantıda dile getirilen problemlerin TDK’ya iletilmesi ve karşılıklı çözüm yolunun ortaya konulması, Yasama uzman yardımcılığı eğitim sürecinde yasama sürecinde Türk dili konusunda karşılaşılan sorunlara odaklı eğitimin verilmesi, Meclis Başkanlığı bünyesinde Türk dili eğitimlerin devam ettirilmesi, TDK ile işbirliği içerisinde bir rehber hazırlanması, TBMM çatısı altında bir Türk dili komisyonu oluşturulması” seçeneklerini sıralamaktadır. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 56-61).

Tartışmalar kısmında ise, Ercan Çeliker, “Meclisimiz de dâhil kamu kuruluşlarında kanunların yazımı konusunda biçimsel denetim mekanizmaları oluşturmamız gerekiyor” demektedir ve kanun yazımının önemine değinmektedir: “Kanun dediğimiz metin, bir dil kullanılarak yazılabilecek en önemli metindir... Kanun, bütün vatandaşlar açısından, her birimiz açısından hak ve yükümlülükler doğurur” (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 62-63). Ferhat Aydın ise, TBMM Genel Sekreterliğine bağlı idari birimlerin kendi aralarında, özellikle Bütçe, Kanunlar Kararlar, Tutanak ve Basımevinin bir araya gelip ortak bir karar alması, tüm bakanlıkların hukuk birimleri, kanun yapımında çalışan birimleriyle beraber, TDK’nın da katılımıyla, daha büyük ve geniş bir toplantı yapılarak ortak kararlara varılması önerilerini getirmektedir. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 65).

Çalıştay sonunda bir ‘sonuç bildirgesi’ kaleme alınmıştır. Bu bildirmede şu görüşler yer almıştır: 5 Ekim 2012 Cuma günü Plan ve Bütçe Komisyonu Toplantı Salonu’nda iki oturum hâlinde, 12 Haziran 2012 tarihinde de KİT Komisyonu Toplantı Salonu’nda bir oturum hâlinde gerçekleştirilen “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı”nda yapılan sunumlar, görüşme ve tartışmalar sonucunda: Bu tür çalıştayların devam ettirilerek, 1- İlgili taraflar arasında dijital ortamda bir platform oluşturulması ve iletişimin sürekli hâle getirilmesinin, 2- Yasama ve denetimle ilgili metin üreten TBMM çalışanları arasında ortak bir iletişim ağı oluşturulmasının, 3- TDK öncülüğünde yasama metinlerindeki sorunların giderilmesine yönelik bir işbirliği komisyonu oluşturulmasının, 4- Yazım sorunlarına ilişkin TDK işbirliğiyle yaşamaya yönelik bir rehber hazırlanmasının, 5- Yeni yazım kurallarını ihtiva eden bir yazılım hazırlanmasının ilgili otoritelere önerilmesinin, 6- TBMM’de Türk Dilinin Doğru Kullanılmasına ilişkin yapılan eğitimlerin devam ettirilmesinin, 7- Uzman yardımcılarını ve stenograf yardımcılarının oryantasyon eğitimi sürecinde düzenlenen eğitimlerde yazım sorularının giderilmesine yönelik verilen eğitimlerinin nitelik ve nicelik olarak artırılmasının, Yerinde olacağı konusunda görüş birliğine varılmıştır. (Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı, 2012: 80).

TBMM tarafından basılan “Tutanak Yazım Rehberi” adlı kitapta, Tutanak yazımında bilinmesi gereken kurallara ve bilgilere yer verilmiştir. Kitap içeriği özetle şu şekildedir: Tanımlar, Çalışma Düzenine İlişkin Esaslar, Toplantılara Giriş Düzenine İlişkin Esaslar, Deşifreye İlişkin Genel Esaslar, Tutanak Yazımına İlişkin Esaslar, Görüşmelerin Düzenlenmesine İlişkin Esaslar, Tutanak Yazımı Sırasında Uyulması Diğer Gereken Esaslar, Yazım Kurallarına İlişkin Hususlar, Tutanak Düzenlemesiyle İlgili Bazı Detay Bilgiler, Parantez İçi İfadeler ve Bazı Kalıplar, Oylamalarda, Yoklamalarda ve Diğer Bazı Hâllerde, Alkışlar ve Benzeri İfadeler, Başkanın Komisyon ve Hükümeti Araması/Sorması, Oya Sunmalarda, Dipnot Eklenmesi, Açılış ve Kapanış İfadeleri, Hitaplar ve Selamlama, Konuşmalarda İsim Açma, Başkanın Hatibi Çağırması, Tasarı, Teklif veya Komisyon Raporlarının Yazımı, Meclis Araştırması ve Meclis Soruşturması Komisyonları ile İlgili Bazı İfadelerin Yazımı, Gündem Dışı Söz Vermede Başkanın İfadelerinin Yazımı, Açılış, Genel Kurul, Birinci Oturum, Diğer Oturumlar, Komisyon, Başkanlık Divanı, Heyet Kabulü, Yoklama, Oturum Başkanlarının Konuşmaları, Ant İçme, Gündem Dışı Konuşmalar, Başkanlığın Genel Kurula Sunuşları, Tezkereler, Tezkerelerin Yazımı, İzin Tezkereleri, Ödenek ve Yolluk Tezkeresi, Önergeler, Denetim Konuları, Genel Görüşme, Meclis Soruşturması, Meclis Araştırması, Gensoru, Misafir Heyete “Hoş Geldiniz” Denilmesi, İstiklal Marşı, Saygı Duruşu, Öneriler, Seçimler, Hükümet Programı, Güven İstemi/Oylaması, Denetim Konuları, Genel Görüşme, Meclis Soruşturması, Meclis Araştırması, Gensoru, Kanun Tasarı ve Teklifleri İşleri, Bütçe Görüşmeleri, Komisyonlardan Gelen Diğer İşler, Sözlü Sorular, Oylaması Yapılacak işler, Usul Hakkında Görüşmeler, Söylevler, Teşekkür, Tebrik, Taziyeler, Disiplin Cezaları, Çeşitli Örnekler (Oylama Örnekleri, Sıralı Dipnot Örnekleri, Kapalı Oturumlar.

Kitabın yazılış amacı olarak: “Bu Rehber’in amacı, Genel Kurul görüşmeleri başta olmak üzere, tutanağa alınması gereken toplantıların steno kayıtlarının tutulmasından başlanarak, tutanak teknikleri ile Türk dili ve yazım kurallarına uygun



olarak deşifre edilmesi ve ilk kontrolünün yapıp tutanak metinleri hâline getirilmesi sürecinde uyulması gereken esasları belirlemektir” denilmektedir. (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 3). Yasama Terimleri Sözlüğünden alınan bazı tanımlar şu şekildedir: Anayasa: Devletin temel yapı ve işleyişi ile kişilerin temel hak ve özgürlüklerini düzenleyen en üst kanundur; Kanun -Yasa-: TBMM tarafından çıkarılan ve yürürlüğe girmesi için Cumhurbaşkanınca yayımlanması gereken hukuki düzenlemelerdir (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 7-20).

Tutanakların yazılması aşamalarında, Stenografik görevi önem kazanmaktadır. “Stenografik; doğruluk, dikkat, sürat, genel kültür, sürekli okuma, araştırma isteyen, ortaklaşa ve ekip ruhuyla yürütülen özel bir görevdir. Stenografin asli görevi, yapılan görüşmeleri ve işlemleri tespit ederek tutanak hâlinde düzenlemektir.” (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 23). Yazım Kurallarına ilişkin hususlarda: “Görüşme ve konuşmaların yazıya çevrilmesinde uygulanacak yazım kurallarının, birliğin sağlanması bakımından, aynı kaynağa dayanmasında yarar bulunmaktadır. Bu nedenle Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu kaynak olarak alınmıştır.” denilmektedir. (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 31).

Tutanak Yazım Rehberinde ayrıca “Yazım Kılavuzuyla ilgili örnekler” ve açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Bazı örnekler şu şekildedir:

Başkanın Komisyon Sorması: BAŞKAN – Sayın Komisyon? Yok / Yerinde / Hazır.

Oya sunumlarında: Oylarınıza sunuyorum: Kabul edenler... Etmeyenler... Kabul edilmiştir.

Dipnot eklenmesi: Bir tasarı veya teklifin görüşülmesine geçildiğinde, gündem başlığının sonuna dipnot eklenir. Örnek: -<sup>(x)</sup> Kanun’un ilk görüşmeleri 16/12/2003 tarihli 28’inci Birleşimde yapılmıştır.

Açılış-kapanış ifadeleri örnek: BAŞKAN – Türkiye Büyük Millet Meclisinin 10’uncu Birleşiminin Üçüncü Oturumunu açıyorum; BAŞKAN – Saygıdeğer milletvekili arkadaşlarım, kanun tasarı ve tekliflerini sırasıyla görüşmek için 27 Aralık 2007 Perşembe günü, alınan karar gereğince saat 14.00’te toplanmak üzere birleşimi kapatıyorum.

Hitap ve Selamlamalara Örnek: “... söz aldım. Bu vesileyle saygılar sunarım”.

Tasarı, Teklif ve Komisyon raporlarının Yazımında örnek: - (2/196) esas no.lu Kanun Teklifi.

Derece, kademe, basamak ifadelerinde: - 10’uncu basamak / 4’üncü derecenin 2’nci kademesi.

Bütçe Kanunu Tasarısı örnek: “BAŞKAN – Türkiye Büyük Millet Meclisinin 44’üncü Birleşimini açıyorum. Toplantı yeter sayısı vardır, görüşmelere başlıyoruz.

1.– 2008 Yılı Merkezî Yönetim Bütçe Kanunu Tasarısı ve Plan ve Bütçe Komisyonu Raporu (1/426) (S.Sayısı: 57) <sup>(x)</sup>

[Dipnot: (x) 57, 58 S. Sayılı Basmayazılar ve Ödenek Cetvelleri 4/12/2007 tarihli 29'uncu Birleşim Tutanağı'na eklidir.]” (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 36-80).

Öte yandan Yazım Kılavuzu ile ilgili bazı örnekler de verilmektedir:

İki veya Üç Sesli Harfin Kullanılması: -E, Ee.

Ne ... ne ... 'nin Yazılışı: - “Ne Fransa’da ne de Almanya’da aradığını bulabilmişti.”

“İle”nin Yazılışı: - “Kastamonu ile Bolu ülkemizin orman açısından en zengin illeridir”.Bazı Kısaltmalara Gelen Son Eklerin Yazılışı: “TDK’nım”, “1,5’un” veya “1,5’in”.

Sayıların Yazılışı: 4 parti, 90’a yakın STK.

Altı Basamak Dâhil Sayısal İfadelerin Yazılması: - 18, - 1.000 – 1.500, - bin / 3 bin / 123 bin.

Altı Basamaktan Fazla Sayısal İfadelerin Yazılması: - 126 milyar, -126 milyar 26 bin 128.

Sıra Sayılarının Rakamla Yazılması: - 5’inci, - İkinci Oturum; 23’üncü Dönemin Birinci Yasama Yılı.

Özel adların orijinaline uygun şekilde yazılması: 4. Asliye Hukuk Mahkemesi.

Sayısal İfadelerin Ayrı Ayrı Yazılması: - Üç beş kişi,- 4 bakan.

Kesirli Sayıların Yazılması: - yüzde 20, üçte 1, onda 5.

Süre Bildiren İfadelerin Yazılması: - On iki yıldır, - Birleşime beş dakika ara veriyorum.

Saatlerin Yazılması: - Saat 20.15’te, - Saat 20.00, - Saat sekiz buçukta.

Matematiksel İfadelerin Yazılması: İşaret kullanılacaktır. (“-”, “+”, “x”, “:”).  
Örnek: - “Yedi eksi iki” denildiğinde “7-2”, - “Bir bölü üç” denildiğinde ”1/3”.

Tarihlerin Yazılması: rakam aralarında “/” kullanılacaktır. Örnek: 1/9/2006.

Yaşların Yazılması: Yaşlar rakamla yazılacaktır. Örnek: - 18 yaş.

Kez, Kere, Defa, İfadeleri ile Üleştirme İfadelerinin Yazılması: “2 kat”, “sekizer”.

Soru İşaretinin Kullanılması: - Lütfen konuşmanızı bitirir misiniz.

Ünlem İşaretinin Kullanılması: Örnek: - Bravo (!).

Alıntılarda, Başta, Ortada ve Sonda Alınmayan Kelimelerin Yazılması: - “...denilerek yapılan işlem”.

Ayraç İçinde Ayraç Kullanılması: [..... sıralarından alkışlar (!)].

Fıkra ve Bentlerin Yazılması: (b) fıkrası (Kanun metninde fıkralar harflerle belirtilmiş).

Metin İçerisinde ve Sıralı Anlatımlardaki Maddeleştirmelerin Yazımı: Kapama ayracı kullanılacaktır. Örnek: 1) I) A) a).

Kurum, Kuruluş, Kurul, Kanun, Tüzük, Yönetmelik Adlarının Yazılması: - Türk Dil Kurumunun / bu kurumun, - Türkiye Büyük Millet Meclisi.

Kesme İşaretinin Kullanılması: - 8'inci Birleşimin Üçüncü Oturumu.

Virgülün kullanılması: - Hayırlı uğurlu olsun / saygıyla sevgiyle selamlarım / bir iki konu.

Tırnak İşaretinin Kullanılması: - “Yapmam.” dedi. “Evet.” dedi.

Şive Değişikliklerinde Kelime Yazımı: - “Yaparaktan” değil “yaparak” , “gitmişik” değil “gitmişiz”.

Bazı Ek Fiillerin Yazılışı: – Çalışırken, çalışır iken; geliyorsa, geliyor ise.

Arapça Özel Adların Yazımı: - Divanü Lûgat-it-Türk / Şûra-yı Devlet / Düyun-ı Umumiye.

Kısaltılmış Kurum İsimlerinin Yazımı: - TEKEL, TELEKOM, TDK.

Yabancı Kelimelerin Yazımı: - “pause”lamak, start .

Dönem, Çağ Adlarının Yazımı: - Tanzimat Dönemi'nde, İlk Çağ'dan. (Tutanak Yazım Rehberi, 2014: 99-111).

Sonuç olarak, 13. asırda Karamanoğlu Mehmet Bey'in “Bundan böyle divanda, dergâhta, bârgâhta, çarşıda ve meydanda Türkçeden başka dil kullanılmayacaktır” sözünden hareketle, Türkçe ve Türk dilinin geçmişte olduğu gibi bugün de büyük önem arz ettiğini biliyoruz. “Bu dil ağzımda annemin sütüdür” ifadesiyle de Yahya Kemal Beyatlı, Türkçemizi, kendi özü, varlığı gibi sahiplenmiştir.

Türkçe ve Türk dilinin önemine binaen, TBMM'de Kurum çalışanlarına yönelik olarak değişik tarihlerde Türkçe ve Türk dili eğitimi verilmektedir. Bu eğitimlerde yasama metinlerinin doğru Türkçe ile okunması ve yazılması, ortak bir dil ve imla kullanılması amaçlanmaktadır. TBMM'de Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı düzenlenmiş, Çalıştay sonunda işbirliği komisyonu, dijital ortamda bir platform ve TBMM çalışanları arasında ortak iletişim ağı oluşturulması, TDK işbirliğiyle yasamaya yönelik bir rehber hazırlanması, TBMM'de Türk Dilinin Doğru Kullanılması eğitimlerinin devam ettirilmesi gibi ortak kararlar alınmıştır. TBMM'de tutanak yazımı ile ilgili rehber kitaplar basılmış ve bu kitaplarda tutanak yazımı kuralları örnekleriyle verilmiştir.

### **Kaynaklar**

1982 Anayasası.

6253 Sayılı TBMM İdari Teşkilat Kanunu.

Belgeler ve Fotoğraflarla Meclisi Mebusan Kataloğu.

Geçmişten Günümüze Tutanak Belge ve Materyalleri Sergisi-Katalog (13-19 Haziran 2016), Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Yayın Yönetmeni: Doğan Aytıp, Yayın Kurulu: Yunus Özdemir, Rıza Yurddaş, H.Ferhat Aydın, Yay. Koord.Mahmut Tok, 2016.

Meclisi Mebusan ve Meclisi Ayan Tutanak Terimleri Sözlüğü.

Stenografi Kitabı, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

TBMM İç Tüzük.

TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Tanıtım El Broşürü, Ankara: TBMM Yayınları, 2016.

Tutanak Yazım Rehberi, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Haz.: Rıza Yurddaş, Onaylayan: Doğan Aytıp, TBMM Basımevi, 2014.

Tutanak Hizmetleri El Kitabı, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Yay Koordinatörü: Doğan Aytıp, 2016.

Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Stenografi Kursu ve Stenografik Yönetmenliği, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları.2016.

Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Münderecat Hazırlama Rehberi, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Tutanak Hizmetleri Başkanlığı İdari Hizmetler Rehberi, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı -Konuşmalar, Tartışmalar, Sunumlar, Ankara: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı, TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı, TBMM Yayınları, Hazırlayan: Rıza Yurddaş, TBMM Basımevi, 2012.

Yasama Terimleri Sözlüğü.

Sözlü kaynak: TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığından: Başkan Doğan Aytıp, Başkan Yard. Yunus Özdemir, Başkan Yard. Rıza Yurddaş; TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı Eğitim İşleri Bölümünden: Şef Ayfer Özer, Mehmet Ali Saydam (Görüşme tarihi: 04.04.2017-Ankara).

TBMM İnsan Kaynakları Başkanlığı.; TBMM Tutanak Hizmetleri Başkanlığı.

TBMM Kütüphane Arşiv Hizmetleri Başkanlığı.

TBMM Arşivi.; TDK Arşivi.

<https://www.tbmm.gov.tr/erişim>: 04.04.2017.

<https://www.tdk.gov.tr/> erişim: 04.04.2017.

<https://www.meclishaber.gov.tr/> 05.10.2012.

<http://www.habervitrini.com/> 05.10.2012.

<https://www.marasgundem.com/> 11.10.2012.

TBMM Meclis Bülteni, 26.12.2011, s.17.

TBMM (A.A)/ 09.03.2012.; A.A/11.09.2015.

#### **Ekler:**

**Ek 1:** TBMM’de Yapılan Türkçe Eğitimi Çalışmaları-Sunumlar.



**Ek 2:** TBMM’de Yapılan Türkçe Eğitimi Çalışmaları-Dinleyiciler.



**Ek 3:** TBMM tarafından basılan “Yasama Metinlerinde Türk Dilinin Doğru Kullanılması Çalıştayı” Kitabı -Ön kapak.



## İSTİÂRE PENCERESİNDEN NEDİM'İN GAZELLERİ

### NEDİM'S GAZELLES FROM METAPHOR-SIMILE WINDOW

Murat KEKLİK\*

#### Özet

Hiçbir dilde bütün duygu ve düşüncelerin karşılığını bulma imkânı yoktur. Kelimeler sayı ve anlamca sınırlı, duygu, düşünce ve hayaller ise sınırsızdır. Edebî sanatlar sınırlı sayıdaki kelimelerle adı konulmamış duygu ve düşünceleri ifade etmeye imkân tanıdığı gibi anlatımı da güçlendirir. İmaj olarak adlandırılan haricî âlemdeki nesne ve mefhumların insan zihninde uyandırdığı tasavvur ve intibalar mecaz, teşbih ve istiârelerle söze dökülebilir. Mecaz ve teşbihin kendisinde birleştiği istiâreye en büyük ilgiyi klasik Türk şairleri duymuştur. Şairler birbirlerinden farklı varlıkların çarpıcı özelliklerini sevgilide bir araya getirerek kusursuz, saf bir güzelliği istiârelerle elde etmeye çalışmış, yine istiârelerle yepyeni mazmunların arayışı içine girmişlerdir. Rahat, zarif, akıcı bir üslupla şiirlerini yazan büyük divan şairi Nedim birçok bakımdan klasik Türk şiiri geleneğini sürdürmekle birlikte kendine özgü edası, orijinal hayal ve benzetmeleriyle klasik Türk şiirine yeni bir renk katmıştır. Çalışmada Nedim'in gazellerine istiâre perspektifinden yaklaşılmıştır. İstiârenin özellikleri ve çeşitleri Nedim'in beyitleri üzerinden açıklanmış, ilgili istiâre özelliği ile ilgili beyit numaraları verilmiştir. Gazellerdeki istiâreler tespit edilerek konularına göre tasnif edilmiştir. Çalışmayla Nedim'in sanat gücünün ürünü olan gazellerinde istiârelerden ne ölçüde ve ne şekilde yararlandığının tespiti amaçlanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İstiâre, Nedim, gazel, edebî sanat

#### Abstract

It is not possible to find response to all emotions and thoughts in any language. Words are limited in number and meaning, but feelings, thoughts and dreams are limitless. Literary arts both allow to explain unnamed emotions and thoughts in limited number of words, and strengthen the narrative. The imaginations and intrigues that objects and meanings, which are called images in the external world awaken in human mind can be spoken of in metaphor, simile and metaphor-simile. Classical Turkish poets showed the biggest interest in metaphor-simile which metaphor and simile have met in. The poets have tried to obtain flawless pure beauty with metaphor-simile bringing together the stunning qualities of different beings from each other in lover, and have sought new propositions with metaphor-similes. The great divan poet Nedim who wrote his poems in a relaxed, elegant, fluent style, while maintained tradition of classical

---

\* Yrd. Doç. Dr., İğdir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, murat.keklik@igdir.edu.tr

Turkish poetry in many ways he added a different color to classical Turkish poetry with his original manner, original imaginations and metaphors. In the study, it was approached to the gazelles of Nedim from the perspective of metaphor-simile. The features and types of metaphor-simile are explained on the couplets of Nedim, related metaphor-simile feature and related couplet numbers are given. Metaphor-similes in the gazelles were determined and classified according to their subjects. By the study, it was aimed to determine how and in what way Nedim used metaphor-simile in his of gazelles the product of his artistic power.

**Keywords:** Metaphor-simile, Nedim, Gazelle, literary art.

### Giriş

Belagat ilmi, yerinde olmak kaydıyla sözün en doğru ve güzel şekilde ifade edilmesini konu edinir. Belagat meânî, beyân, bedî olmak üzere üç bölüme ayrılır. Belagatin ikinci bölümü olan beyan bir maksadı değişik yollarla ifade etmenin metot ve kurallarından bahseden bir ilimdir. Lafız ile anlam arasındaki ilgi anlamında kullanılan delalet ise beyan ilminin özüdür. Delalet bir şeyin anlaşılmasının başka bir şeyin daha anlaşılmasını gerektirmesi durumudur. Delalette iki durum söz konusudur. Bu iki durumdan ilkinde *dâl* yani delalet eden (gösterilen, işaret edilen), ikincisine *medlûl* yani delalet edilen (gösterilen, işaret edilen) denir. O hâlde delalet birtakım işaretlerden hareket ederek kavramlara ulaşmayı ifade eder. Beyan ilminin asıl konusunu teşkil eden delalet türü; sabit bir anlam taşıyan, bir fikir ve duyguyu en tutarlı, doğru şekilde ifade etmeye yarayan akıl, idrak ve his alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebilen lafzî (sözel) vaz'î delalet türüdür. "Kalem" lafzının yazı yazma aleti olma durumu ile ilgisi örf, kültür, ve müşterek bir iletişim kararına kısacası bir uzlaşya dayanan (vaz'î) bir alakadır. Bu alaka günümüzde göstergebiliminde simge-sembol ilişkisiyle açıklanmaktadır (Saraç, 2013: 99-100).

Beyan ilminde sözel uzlaşya dayalı (lafzî vaz'î) delalet mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe ayrılır. Mutabakat temel anlamı yani hakikati, tazammun mecaz anlamı, iltizam ise kinayeyi karşılar. Tazammun ve iltizamda lafızlar kendilerine tahsis edilen anlamların dışında kullanıldığından bunlara aklî delalet denir. Delalet-i akliyyede hakikatten ayrılma söz konusu olduğu için tabii olarak nispeten bir kapalılık vardır. Birçok ifade özelliği ve söz sanatında anlaşılır bir müphemiyet bulunması gereken bir şart olarak görüldüğünden iltizam ve tazammun mutabakattan daha değerli ve belîğ kabul edilmektedir. Lafızların hakikat anlamında kullanıldığı metinler okur için daha kurudur. Bu metinler okurun yorumlama ve hayal gücüne metni yeniden üretmesine ihtiyaç bırakmaz. Tazammun ve iltizam beyan ilminde ikincil anlamlardır. Bunlara dilbilimde yan anlamlar denilmektedir. Bu anlamlarda lafızların lügat/temel anlamları ile aralarında herhangi bir ilgi veya benzerlik bulunan diğer anlamlardır. Doğuşları bir ibdâ' eseri olup orijinallik ve sanat değeri vasfına sahiptirler. Bu tür lafızlarla kurulu metinlerde okuyucu daha üreticidir, metni zenginleştirme imkânına sahiptir (Bilgegil, 1980: 223-25; Saraç, 2013: 97-100).



Daha önce belirtildiği gibi lafız ile mana arasındaki tazammun ilişkisi mecaz adını alır. Mecaz bir sözün temel anlamının dışında başka bir anlam için kullanılmasıdır. Mecaz; teşbih, istiâre, mürsel mecaz, ta'riz, kinaye, tezat, teşhis, intak gibi edebî sanatların oluşumuna kaynaklık ettiği gibi başlı başına da bir sanattır. Söze güzellik, canlılık ve daha etkili bir güç vermek için yapılan mecaz sanatında kelimelerin semantik alanları alabildiğine genişler. Bütün dillerin tabiatında var olan mecaz “dil içinde dil olma” vasfına sahiptir. Mecazlar insan hayatının her alanında kullanıldığı gibi mistik şairler de yalnız kendilerine verildiğine inandıkları ilâhi bilgileri mecazların arkasına gizleyerek tasavvufî sembolizme giden yolu açmışlardır (Ayvazoğlu, 1989:136). İnsanı somut âlemden başka âlemlere sürükleyebilen mecâzda “Öncelikle insana direnen eşyanın mukavemetini kırmak ve sanatçının sihirli dokunuşuyla eşyanın yeniden ve mutlu doğuşuna şahit olmak (Çelik, 1997: 1).” gerçeği gizlidir. İnsanlar mecazları kullanarak merak ettiklerini hayal güçleriyle irdelemekte dolayısıyla doğada olmayan anlam ve kavramları yakalayabilmek için kelimeleri birer sembol hâline getirmektedirler.

Mecaz anlamın oluşabilmesi için temel ve mecaz anlam arasında bir ilişki, ortak yön (vech-i şebeh) bulunmalıdır. Bu ilişkide temel anlamın anlaşılmasına karine-i mania adı verilen akla dayalı bir engel vardır. Bu engel-karine kimi zaman ifadenin içinde bizzat yer alır bazen de ifadenin kendisinden anlaşılır (Saraç, 2013: 109).

Hudâ olsun nigâhdârı derûn-ı sînede âşık

Gönül âyînesin bir mâh-ı sîm-endâm için saklar19/2\*

Beyitte *mâh* kelimesi mecaz anlamda kullanılmıştır. *Mâh*ın sıfatı olan *sîm-endâm* (*gümüş bedenli*) kelimeyi temel anlamıyla anlamamıza engel teşkil eder, zira gümüş bedenli ay diye bir şey olamaz. Ayrıca gönül aynasının gümüş bedenli ay için saklandığından söz edilerek aya insan vasfı da verilmiştir. Bu durumda ay sevilen, değer verilen bir kişinin yerini tutmuş oluyor. Söz konusu kişi ile ay arasındaki ortak yön (vech-i şebeh) parlaklıktır.

Bir kelimenin kendi temel anlamı dışında kullanılmasını sağlayan ilgi diğer bir ifadeyle zihnin temel anlamdan mecazî anlama geçişini sağlayan münasebet benzerlik ise o mecaza *istiâre*, benzerlik dışında bir ilgi ise *mürsel mecâz* adı verilir. Çalışmada benzerlik ilgisiyle kurulan mecazlar diğer bir ifadeyle istiâreler Nedim'in beyitleri üzerinden incelenecektir.

### 1. İstiâre

İstiârenin lügat anlamı birinden iğreti/ödünç bir şey almaktır (Ayverdi, 2011:576; Saraç, 2013: 118). İstiâre bir şeyin ödünç verilmesini veya ödünç alınmış bir şeyin iadesini istemektir (Bilgegil, 1980:154). Edebiyattaki anlamı bir söze benzerlik ilgisi dolayısıyla temel anlamının dışında yeni bir anlam vermektir. Bazı âlimler benzeşme ilgisi sebebiyle istiâreyi bir teşbih türü kabul ederken bazı âlimler de mecaz

\* Gazel ve beyit numaraları şu eserdeki sıralamaya göre verilmiştir: Muhsin Macit, Nedim Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

türü olarak görmüşlerdir. İstiâre hem bir mecaz hem de bir benzetme sanatıdır. Dil ve üslubun doğal bir ürünü olan istiâre teşbihin tekâmül etmiş şeklidir (Olgun, 1936: 55; Aktaş, 2002: 16; Durmuş ve Pala, 2001:315). İstiârede şahsi duygu ve etkilere bağlı olarak yapılan bir benzerlikten dolayı zihin, bir tasavvur ve varlık yerine diğerini koyar bunun sonucunda söz değişik şekilde anlaşılır (Tarlan, 1981:72).

Hem bir mecaz hem bir benzetme sanatı olan istiârenin bu iki yönlü özelliğine göre şu üç niteliği üzerinde bulundurması gerekir.

- a. Sözü gerçek anlamının dışında herhangi bir kavrama ya da nesneye ad olması
- b. Karine-i mani'a (engelleyici ipucu) nın bulunması, yahut sözün gerçek anlamında kullanılmasının imkânsız olması.
- c. Benzetme amacının bulunması (Dilçin, 2013:412; Külekçi, 2013:52, Bilgegil, 1980:154).

İstiâre teşbihin temel iki ögesi olan müşebbeh veya müşebbehünbihten birinin söylenmesiyle yapılır. İstiârede benzetme amacının bulunması, onun teşbih sanatının özel bir durumu olduğunu gösterir. İstiâre kısaltılmış teşbihtir. İstiâre kısa olduğu için daha belîği ve daha belîği olduğu için de teşbihten parlak ve tesirlidir. İstiâre teşbihe çevrildiğinde istiârenin büyüğü kaybolur (Külekçi, 2013:52; Kudret, 2003:414).

Bana ol *gonce* dem-serd olduğundan ağlamam ammâ

Bahâr eyyamıdır fasl-ı zemistan gösterir kendin 97/3

Sevgili goncaya benzetilmiş, ancak müşebbeh sevgili söylenmeyerek istiâre yapılmıştır. İstiâreyi oluşturan gonca şu üç niteliği üzerinde bulundurmaktadır: söz gerçek anlamı olan açılmamış gül anlamında değil, ince, narin, genç, güzel sevgili anlamında kullanılmıştır. *Ol, dem-serd, fasl-ı zemistan gösterir kendin* sözleri ve goncanın insan vasıflarına haiz olarak düşünülmesi gonca kelimesini gerçek anlamıyla değerlendirmemize engel teşkil eden karinelere. Son olarak da gonca kelimesi sevgiliye benzetilmek maksadıyla kullanılmıştır.

Bir benzetmede karine-i manianın lafızlarla dile getirilmesi şart değildir. Kimi zaman ifadede lafızla gösterilmese de ifadenin anlamı içinde gizlidir. Sanatkâr benzetme yaparken dış âlemde bir an için belirli bir hissin peşine takılarak heyecan âlemine geçer ve tekrar gerçek âleme döner. İşte sanatkârın gerçek âleme döndüğünde yazdığı veya söylediği herhangi bir söz karine-i maniyayı oluşturur. Karine-i mania her zaman için heyecan hâlindeki ifade ile mantikî bir uyumsuzluk gösterir (Tarlan, 1981: 172)

İstiâre sanatkârın kendisini heyecana kaptırması sonucu başvurduğu bir sanat olduğundan, heyecanın doğurduğu birinci derecedeki tedailere istinad eden sanatlar grubuna girer. Ayrıca kelimenin mecazî manası bu sanata kaynak teşkil ettiği için de mana sanatlarından mecaz sanatları grubuna girer. (Tarlan, 1981: 172; Kocakaplan, 1992:70, Bilgegil, 1980: 155))

İstiâre açık ifadededen daha fazla tesir gücüne sahiptir. Önemi adı konulmamış ruh hâllerine –ödünc de olsa- dış âlemden benzerlik ilgisiyle bir ad verilebilmesi imkânını sağlamaktan alır. Sözler istiâreler hâline geldikçe derinleşir, yeni yeni çağrışımlar kazanır. Zira duyularımızın tanıttığı âlemlerle iç dünyamız arasındaki geçiş dilini ancak istiârede bulur. İstiâreler okuyucunun veya dinleyicinin tasavvur ve tahayyül gücünü zenginleştirdiği gibi sanatçının fikir ve his âlemini de bize gösterir (Bilgegil, 1980:155)

Arsa-i ma'nâda el-hak yekke-tâz oldun Nedim

*Esb-i tab '-ı çâpükün gitdikçe meydân almada* 136/6

*Esb-i tab '-ı çâpük ve meydân almada* sözleri gerçek anlamlarıyla kullanılmamış olup, Nedim'in şairlik kudretini yeni hayaller ve geniş çağrışımlarla bize gösteren istiârelerdir.

İstiâre mahiyeti itibariyle bir istibdâldir. İstibdalde bir tasavvuru diğer bir tasavvurla değiştirmeyi şahsi duygu ve etkilenmeler sağlar. Buna bakılarak istiârenin kişiden kişiye değişebilen benzerlik ilgisiyle zihnin bir tasavvur yerine diğerini koyması sonucu meydana geldiği hükmüne varılabilir (Bilgegil: 1980: 155).

İstiâre dilde mevcut olan kelimeleri kullanarak dilde mevcut olmayan yeni kavramlar icad etmek için yapılır. Mazmunda da esas olan mevcut olanla gizli olanı keşfetmektir. Bunun yanı sıra mazmunlar yapılırken görünüşteki mananın ötesinde asıl mana, ifadeye onu gizleyen bir hünerle yerleştirilir. Bu bakımdan mazmun kurmada edebî sanatların birinci derecede rolü vardır. Özellikle istiâreler benzetme yoluyla kelamın içine gizlenen anlam sebebiyle birer mazmun olabilmektedir. İstiârenin yanında teşbih, mürsel mecaz, tevriye ve telmih de mazmun kurmada rol oynarlar (Uçar, 1994: 189-205)

Açup *revzençesin* gâhî ki cânan gösterir kendin

Ümîd-i vasl ile çâk-ı girîban gösterir kendin 97/1

Beyitte sevgili güle benzetilmiş ancak benzetilen yerine geçen gül söylenmemiş dolayısıyla istiâre yapılmıştır. Güle ait mülayimler olan goncanın açılması ve gülün dağınık yapraklarının ortaya çıkması şairin kendi tasarrufuyla sevgilinin ait hususiyetler olarak gösterilmiş. Böylece gülün açılması mazmunu sevgiliye ait hususiyetler şeklinde bir istiâreyle beyte gizlenmiştir.

Mazmunlar ve dolayısıyla kısmen istiâreler bir mefhum veya mücerret düşünce üzerine bina edilmeyebilir. Sanatkâr kimi zaman şiirlerinde kendi çağını ve yaşanılan hayatı da mazmunlaştırmaktan kendini alamaz. Nedim'in şiirleri sosyal hayatın içinden olup, sosyal hayattan akisler taşıyan istiâre ve mazmunlarla doludur (Mazıoğlu: 1957: 35-40).

Ramazandan kim ederdi gile vakt olsa eger

Azacık sohbeta ol mâh ile ahşamında 128/10

Şair mâh sözüyle sevgilisini kastetmekle birlikte Ramazan akşamlarında vakitlerin dolu geçmesinden Ramazan ayı boyunca ayın gökyüzünde aldığı şekle kadar çeşitli sosyal olayları bu istiârenin arkasına gizlemiştir.

İstiârelerle mazmunların birbirine benzer tarafları olmakla birlikte istiâreler daha çok mazmunların en basit şekli olup genel olarak mazmunların ilk merhalelerini teşkil ederler. Bir benzetme kolayca istiâreye, istiâre de kolayca mazmun veya sembole dönüşebilmektedir.

Belâgat kaynakları istiâreyi çeşitli açılardan sınıflandırmıştır. Çalışmamızda istiâreye dair yapılan sınıflandırmalarda genel itibarıyla Bilgegil'in yapmış olduğu sınıflandırma esas alınmış, tanım ve açıklamalarda yine aynı eserle birlikte Saraç'ın "Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat" adlı çalışmasından yararlanılmıştır (1980: 156-164; 2013: 118-128).

### 1.1. İstiârenin Kaynakları

İstiâreler ifadeye ait bir süs olmaktan ziyade dilin tabii bir mahsulüdür. Buradan yola çıkıldığında istiâreler kaynakları bakımından dilin tabii bünyesine bağlı istiâreler ve ibdâ damgası taşıyan istiâreler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Birinci gruba giren istiâreler daha çok insanların günlük konuşmalarında yer alan ifade unsurlarıdır. *Tilki* sözünün kurnazı, *çakalın* dalavereciyi, *kaz* sözünün sersemi, *Hatem*'in cömerti temsil etmesi gibi. Bunun yanında *acı söz*, *ciğer parem* gibi deyimlerde geçen istiâreler de dilin tabii bünyesine bağlı istiârelerdir.

İbdâ mahsulü olan istiâreler ise usta sanatkarların buluşları olup, anlaşılmasını uğraş gerektirir.

Oldu âhır mâye-i hayret bu *lu'betgâhda*

San'at-ı mansûbe-i aşkın *dil-i ferzâneye* 126/4

Beytine bakıldığında *lu'betgâh* ve *dil-i ferzâne* sözlerinin sanatkarın hayal gücüne dayanan ibdâ mahsulü olan istiâreler olduğu anlaşılır. Çalışmanın da konusu olan istiâreler bu gruba dâhil olup detaylarıyla ele alınacaklardır.

### 1.2. İstiârenin Öğeleri

Daha önce de belirtildiği gibi istiârede benzetme amacının bulunması onun teşbih sanatının özel bir durumu olduğunu gösterir. Buna göre teşbihi meydana getiren unsurlar istiârede de ortaya çıkar. Ancak işlevleri bu unsurların değişik isimlerle anılmalarına neden olur.

Teşbihte olduğu gibi istiâreler de dört öğeden oluşur;

a. müsteâr: müşebbehünbihin lafzı (istiâre)

b. müsteâr-ı minh: müşebbehünbihin manası

c. müsteâr-ı leh: müşebbehün manası

d. câmi': vech-i şebah

İstiâreyi oluşturan bir ifadede bu öğelerden sadece ilki lafzen bulunur. Diğer öğeler ifadenin anlamında gizlidir. Bu öğeler zihinle kavranabilir ve tasavvur edilebilir.

Seyredüp rahş üzre ol *hurşîdi* hiç olsun mu kim

Mâh-ı nev-pertev gedâ-yı hâne-i zîn olmaya 142/4

Beyitte sadece müstearı teşkil eden *hurşid* söylenmiş, diğer öğeler ise okuyucunun zihninde canlandırılmaya çalışılmıştır.

İstiârelerde sözü benzerlik ilgisiyle ait olduğu mana dışında kullanan kimselere müsteir denir.

### 1.3. İstiârenin Çeşitleri

İstiâre lafzın tek veya birden ziyade oluşuna göre ikiye ayrılır. Lafzı tek olanlara müfret istiâre, çok olanlarına da mürekkep istiâre denir. Müfret istiâreler de açık (musarrah), kapalı (meknî) istiâre olmak üzere ikiye ayrılır. Mürekkep istiâre ise birden çok lafızdan meydana gelen temsilî istiâredir.

#### 1.3.1. Açık (Musarrah) İstiâre

Benzetme unsurlarından yalnız benzetilen ile yapılan istiâredir. Benzetilen, benzeyeni zihnimizden silecek bir mahiyette ve açıklıktadır. Açık istiârede söylenilmeyen unsur olan benzeyenin kapalı kalması ancak anlaşılabilmesinin mümkün olması gerekir. Anlaşılmazsa istiâreden beklenen yarar gerçekleşmez. (Saraç, 2013: 120).

Hep kullarını etdi o *kân-ı kerem* çerâğ

Zannım budur ki geldi Nedîmin de nevbeti 153/7

Şair muhatabını yüce kudretli biri olarak tahayyül etmiş ve onu bir iyilik madenine benzetmiştir. Bir iyilik madeninin kulları olamayacağına göre kullar ifadesi karine-i maniadır. Benzetmede benzetilen (iyilik madeni) söylenmiş benzeyen söylenmeyerek açık istiâre yapılmıştır.

Nedim kelimelerin anlamlarıyla ustaca oynar. En sade ve anlaşılır gibi görünen kelime ve beyitlerin arkasında kendi meşrebine uygun farklı anlamlar gizler. Dolayısıyla sade, anlaşılır, sanatsız gibi görünen beyitlerin Nedim'in kişiliği, hayatı düşünüldüğünde mecazî anlamlarla yüklü olduğu anlaşılır. Örneğin aşağıdaki beyitte gümüş aynaya yakıştırılan *cilve* kelimesi daha çok güzellerin bir sıfatı olarak naz, edâ anlamlarını karşılar. Kelime bu anlamlarıyla istiârenin gerçekleşmesi için gerekli şartlardan olan karine-i mania teşkil etmeye uygundur. Ancak kelimenin bir diğer anlamı ise görünmek, tecelli etmek'tir. Kelimeyi bu anlamıyla değerlendirdiğimizde ise kelimenin karine-i mania olma özelliği kaybolmaktadır. Dolayısıyla beyit bir bütün olarak

anlamlandırıldığında ifade edilenler sevgili ve ayna için geçerli olmaktadır. Nedim'in meşrebi, sanatkâr kişiliği, klasik Türk şiiri sanat anlayışı çerçevesinde beyti yorumladığımızda ve bu yorumları da ifadede yer almayan karine-i manialar olarak kabul ettiğimizde aynaya atfedilen cilve yapmak, safâ, kabâ-yı zer-bâf içinde bulunmak mülayimlerinin, sevgili içinde geçerli olduğu söylenebilir.

İçinde bir gümüş âyîne cilve etmeyecek

Nedir safâsı Nedîmâ kabâ-yı zer-bâfın 65/5

Mengi, mazmunların ortaya çıkışını açık istiârelerin kullanımının artmasıyla ilgili olduğunu söyleyerek açık istiârelerin kalıplaşmış olanlarını mazmun olarak değerlendirmiştir. (1992: 10-11)

Sünbül âşüfte olur hâb-ı perişânından

Nergis-i mestî ki gülşende vara uyhuya 143/5

Klasik Türk şiirinde sünbül denilince saç, nergis denilince göz anlaşılır. Nedim de benzeyen unsurlar saç ve gözü söylememiş benzetilen unsurları oluşturan sünbül ve nergisi söylemiştir. Dolayısıyla klasik Türk şiirinin en çok kullanılan benzetmelerinden birini yapmıştır. Bu benzetme kalıplaştığı için aynı zamanda bir mazmundur.

Açık istiâreler aslî (istiâre-i asliyye) ve teb'î (istiâre-i tebeiyye) olmak üzere ikiye ayrılır;

#### 1.3.1.1. Aslî açık istiâreler

Cins isimler, isim oluşlarından önce şöhret oldukları sıfatlar hatıra gelebilen has isimler, mastarlar müstearı teşkil ederse meydana gelen açık istiâre aslî sınıfına girer. Yiğit bir adama *aslan*, sabırlı birine *Eyüb* denmesi gibi.

Yürekler mi döyer hiç ey *perî* ol tâb-ı ruhsâra

Seni kimler görür âyîne-i pûlâddan gayri 157/4

Sevgili bir cins isim olan *periye* benzetilmiş, aslî sınıfına giren bir açık istiâre yapılmıştır.

Açık istiârelerin büyük bölümü aslî sınıfına girer. Aşağıda teb'î istiârelere ait Nedim'in gazellerindeki beyit numaraları dışında kalan açık istiâreler aslî açık istiârelerdir.

#### 1.3.1.2. Bağlı (teb'î) açık istiâreler

Fiiller, filimsiler ve edatlar müstearı teşkil ederse açık istiârelerin bağlı (teb'î) çeşidi yapılmış olur.

*Güldü* güller açılıp nergis-i şehlâ-yı çemen

Çeşm ü güş oldu ümidinle ser-â-pây-ı çemen114/1

Goncaların açılması gülmek fiiline benzetilerek bağlı (teb'î) açık istiâre yapılmıştır.

Mâhsın mehden güzelsin belki ammâ neyleyim

Âh bir şeb burc-ı âgüşumda *tâbân olmadın*68/2

*Tâbân olmak* parlamak anlamına gelir. Şair bu müstearı sevgili için kullanmış ve benzetme yapmak maksadıyla mecaz anlamını kastetmiş ve böylelikle güzel bir teb'î istiâre örneği sergilemiştir. 4/5, 6/6, 10/1, 14/1, 16/1, 64/2, 68/2, 114/1, 119/6, 125/1, 148/3, 160/2

### 1.3.2. Kapalı(Meknî) İstiâre

Benzetme öğelerinden kendisine benzetilenin açıkça bulunmadığı sadece onu hatırlatan, onunla ilgili bir unsurun bulunduğu istiârelerdir (Saraç, 2013: 120, Dilçin, 2013: 414). Kapalı istiârenin oluşumunda etkili olan ve onu açık istiâreden farklı kılan unsur, zihinde yapılan benzetmenin benzetilene ait en çarpıcı hususiyetlerinin benzetilene meydana getirmesi ancak ifadede benzetilenin kullanımına ihtiyaç duyulmayarak onunla ilgili mülayimlerin zikredilmesidir (Tarlın, 1981: 171; Coşkun, 2014:65). Kısacası kapalı istiârelerde teşbihin öğelerinden sadece benzeyen zikredilir.

Biri biriyle *müjgân* safları gavgâya girmişdir

*Nigâh-ı gamze* gûyâ sulh için araya girmişdir30/1

Beyitte kirpikler savaştan askerlere, yan bakış ise barışı sağlamaya çalışan bir arabulucuya benzetilmiştir. Benzeyenler *müjgân* ve *nigâh-ı gamze* söylenmiş, benzetilenler askerler ve arabulucu söylenmemiş onlara ait lazımlar gavgâya gir-, araya gir- söylenerek kapalı istiâre yapılmıştır.

Rûy-ı tâbânın seher hâb içre bir kez seyreden

Pençe-i hurşiddin girâ bulur *müjgânını*160/7

Şair sevgilinin yüzünün parlaklığı karşısında heyecanlanmış ve onu güneşe benzetmiştir. Ancak bu benzetmede benzetilen güneş söylenmemiş güneşe ait mülayimler olan parlaklık ve güneş ışınları söylenerek kapalı istiâre yapılmıştır. Şairin benzetilene zikretmemesinin bir diğer sebebi de güneş ışınlarından daha tesirli olan sevgilinin kirpiklerinde olduğu gibi sevgilinin yüzünün vasıflarının da güneşin özelliklerinin önüne geçmesidir.

Kapalı istiârede söylenmeyen benzetilene ait mülayimler, genellikle fiil kökenli kelimelerden seçilir.

Zülf ü külâhı verdi hâle Mağrib u Fasa

*Çeşm-i kebûdu* saldı akın mülk-i Çerkese131/1

Nedim, sevgilinin fiziki hususiyetlerinin tesiri altında kalmış ve sevgilinin mavi gözlerini komutana benzetmiştir. Ancak komutan söylenmemiş sadece ona ait mülayimlerden olan fiil kökenli *saldı akın* deyimini kullanılarak kapalı istiâre yapılmıştır. Beyitte ayrıca *zûlf ü külâhı* ifadesinde de kapalı istiâre vardır.

Kapalı istiârelerde benzetilen şairin kendi isteği ve sanat gücüyle kapatılmaya çalışılır. Bu istiârelerde sanatkârın kendi hayal dünyasına ait kavram ve mefhumlar günlük hayatta çok görülen ve bulunan kavram ve mefhumlara benzetilir. Kapalı istiârede sanatkâr benzeyen ve benzetilene ait mülayimleri de zikrettiğinden kendi düşüncesini ve hayal dünyasını okuyucuya aksettirmiş olur. Dolayısıyla bu istiârelerde kapatılan unsur olan benzetilenin kesin olarak okuyucu tarafından bilinmesi gerekmez.

Aldım kocup miyânını bir tatlı bûsesin

Ammâ ki yakdı ağzımı sandım harâreti153/6

Beyitte öpücük ateşe benzetilmiş, ancak ateş söylenmeyip onunla ilgili mülayimler olan *yakdı* ve *harâreti* sözleri kullanılmıştır. Beyitte öpücüğe ait çarpıcı özellikler de verildiğinden öpücüğün ateşe benzetilip benzetilmediğinin bilinmesinin pek fazla önemi kalmamıştır. Çünkü şair söylemek istediğini söylemiş ve amacına ulaşmıştır.

Deler her *bakışın* âşıkların bağrın geçer taş

Hele gayre kıyas etme Nedîme pek yaman geçmiş54/5

Bu beyitte de sevgilinin bakışları oka benzetilerek benzetilenin *deler, geçer taş*, *yaman geçmiş* gibi mülayimleri söylenmiştir.

Kapalı istiâreler her edebiyatta ibdalara zemin hazırlamış mitolojiden ilim ve metafiziğe kadar her çeşit zihin mahsullerinde bu ifade yolundan faydalanılmıştır. Klasik Türk şiirinde de yepyeni mazmunlar yakalamak için şairler kapalı istiârenin sunduğu olanaklardan yararlanmayı bilmişlerdir.

Sensiz ey Yûsuf-ı gül-pîrehenim câme-i feth

Zahm urur cismime pîrâhen-i mesmûm gibi151/3

Nedim'in bağrını idam edileceklere giydirilen gömlek gibi dağlayan, sevgilinin yokluğunda şairin eline aldığı Hz. Yusuf'un kanlı gömleğine benzeyen sevgilinin gül nakışlı gömleğidir. Beyitte dile getirilenlerden hareketle şairin kendisini Hz. Yakub'a benzettiği söylenebilir. Bu benzetmede Hz. Yakub zikredilmediğinden kapalı istiâre yapılmıştır. Bu kapalı istiâreden hareketle beyitte Hz. Yusuf kıssasına ait mazmun da tespit edilebilmektedir. 151/3, 160/8, 160/9

Tarlan, teşhis ve intak'ın kapalı istiâreden başka bir şey olmadığını dolayısıyla bu sanatları kesin çizgilerle birbirinden ayırmanın olanaksız olduğunu söyler (1981: 173). Saraç ise verdiği örneklerden hareketle teşhis ve intakın aslında birer istiâre, teşbih ve mürsel mecaz olduğunu teşhis ve intakın bu sanatlar altında değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Bir metinde/ibarede teşbih, mecaz ve istiâreyi tespit ettikten sonra -eğer



varsa- teşhis ve intak yani kişileştirme yapıldığı söylenebilir. Zira teşhis ve intak *Ta'lim-i Edebiyat*'tan önceki edebiyat nazariyesi ile ilgili eserlerde ve klasik belagat kitaplarında yer almayan terimler olup bu terimlerin karşıladığı durumlara da kaynak kitaplarda yer verilmemiştir (2013: 120).

Teşhis ve intakın kapalı istiâre içindeki yerini daha iyi konumlandırabilmek için kapalı istiârenin yapılış amacının ve şeklinin çok iyi bilinmesi gerekir. Teşhis ve intak kapalı istiârenin basitleştirilmiş şeklidir. Teşhis ve intakta varlık ve mefhumlar sadece insana benzetilir. Kapalı istiâreler ise daha kapsamlı olup her türlü varlık ve mefhum insanla birlikte her türlü varlığa benzetilebilir. Bir benzetmede insana benzetilen benzeyen konuşturulmuşsa o benzetmede kapalı istiâre aranmasına gerek yoktur. Her şeyden önce kapalı istiâre yapılırken zihinde tasavvur edilen bir teşbih vardır. Bu teşbihte varlık ve mefhumlar insana benzetilirken insana ait mülayimler çok çarpıcı olup ifadede anlatılmak istenenlerle yakından alakalıdır.

Seherden eyledi yağmâ şemîm-i gîsûsun

*Nesîm* bir dahı uğrar mı bu diyâra gör e121/3

Beyitte rüzgâr insana benzetilirken sıradan insanın özelliklerine sahip şekilde düşünülmemiştir. Rüzgârın benzetildiği insan haramîlere benzemektedir, sevgilinin güzel saçlarının kokusunu seher vaktinden yağmalamaktadır. Seher vaktinde esen rüzgârın çiçekleri açtırması ve ortalığın çiçek kokularıyla dolmasını düşünerek şairin özel bir maksatla rüzgârı insana benzettiği sonucuna varılabilir.

Isınup cümle kulûb âb-ı bürûdet gitdi

Cilve-rîz olsa acerb mi dönerek arz u semâ5/4

Beyitte yeryüzü ve gökyüzü baharın gelişiyile birlikte cilve yapmaya başlayan bir insana benzetilmiştir. Ancak bu kapalı istiâre yapılırken sadece insana ait *cilve-rîz* mülayimiyle yetinilmemiş beyitte çeşitli söz sanatları eşliğinde bir Mevlevî semahı tablosu da çizilmiştir. Gazellerdeki kapalı istiârelerin beyit numaraları: 1/2, 1/5, 3/1, 3/2, 3/6, 3/8, 3/9, 10/4, 3/11, 5/1, 5/2, 5/4, 9/4, 16/1, 20/2, 21/2, 24/1, 25/5, 30/1, 30/2, 38/3, 49/2, 49/3, 54/5, 55/9, 55/15, 67/1, 71/1, 84/3, 85/5, 90/2, 91/3, 93/2, 96/2, 97/4, 100/4, 102/2, 103/2, 103/7, 107/3, 108/5, 110/2, 112/2, 114/4, 116/6, 119/5, 121/3, 122/5, 126/2, 128/3, 131/1, 135/2, 137/4, 138/2, 141/7, 147/2, 151/3, 153/1, 153/6, 157/1, 157/3, 159/1, 160/2, 160/7, 160/8, 160/9, 163/2, 166/4.

**Hayâlî (tahyîlî) istiârede**, sanatkârın bilinçaltına yerleşen soyut mefhumlar, hayaller -bu mefhumlara uygun çağrışımlarla- somut varlıklara benzetilir ve benzetmede bu varlıkların ismi anılmayıp çarpıcı bir vasfı zikredilir. Hayâlî istiârede benzeyen söylenip benzetilen kapalı bırakılır. Bu bakımdan bu istiâre çeşidine kapalı istiârenin başka bir şekli olarak bakılabilir. Hayâlî istiârelerin kapalı istiârelerden ayrılan yönü ise benzeyenin manevî-soyut bir kavramdan, benzetilenin ise somut bir varlıktan ibaret olmasıdır (Kocakaplan, 1992: 71)

Nedîmâ şî'rimi tertîb ederdim korkarım ammâ

Yaka nazmındaki *sûz u gûdâz* evrâk-ı dîvânım85/5

Soyut mefhumlar olan *sûz u gûdâz* somut bir varlık olan ateşe benzetilmiş ancak ateş söylenmeyip onun en çarpıcı vasfı olan 'yakmak' fiili söylendiğinden hayalî istiâre yapılmıştır. Diğer bir ifadeyle benzetmedeki karine olan yakıcılık muhayyilede ateşi tasavvur ettirmiştir.

Deler her *bakışın* âşıkların bağrın geçer taşa

Hele gayre kıyas etme Nedîme pek yaman geçmiş54/5

Beyitte sevgilinin bakışları göğüsleri delen, taşa saplanan bir oka benzetilmiş. Okun mülayimleri olan delmek, taşa geçmek sevgilinin bakışlarına izafe edilmek suretiyle bakışlar ok şeklinde tasvir edilmiştir. Böylece bu hayalî istiârede hayal gücü delici, taşa geçici bir bakış üretmiş olmaktadır.

Kapalı istiârenin olduğu yerde istiâre-i tahyiliyenin de olduğunu belirten Saraç, kapalı istiârede lafzın gerçek anlamda kullanılmadığını gösteren karineleri istiâre-i tahliyye olarak nitelendirir (2013: 120). Dilçin ise istiâre-i tahliyyeyi içinde benzerliğin ne yönde olduğunu gösteren bir sözcüğün bulunduğu istiâreler olarak tanımlar (2013: 415).

### 1.3.3. Temsilî (Mürekkab) İstiâre

Temsilî istiâre, zihinde tek bir tasavvur oluşturabilmek için istiârelerin ard arda sıralanmasından meydana gelir. Sanatkâr heyecanın gücüyle hayal âlemine kapılır ve uzun süre o âlemin kendine mahsus yolundan ayrılamaz (Bilgegil, 1980: 163-164). Temsilî istiârede birden fazla kelime ile ifade edilen bir durum onun benzeri veya bazı yönlerden onu andıran bir surete benzetme ve bunlardan ilkinin yerine ikincisini kullanma ile meydana gelir. Bu benzetmede unsurlar birer cümledir (Saraç, 2013: 120; Dilçin, 2013: 414). Müreşşah istiâreler temsilî istiârenin bir parçası, basamağı sayılırlar (Coşkun, 2014:65)

Temsilî istiâreler genellikle benzetilenlerle yapılır. Benzetme çok yönlü olmakla birlikte benzetilenin muhtelif özellikleri ile benzeyen teferruatlı olarak anlatılır. Bu bakımdan temsilî istiârelerde kapalılık olmaz ve söylenmeyen kavram herkesçe bilinir (Kocakaplan, 1992:73).

Dehrin hemîşe çekmedeyiz *germ ü serdini*

Ancak me'âl-i *sayf u şitâmız* budur bizim89/2

Şairin gerçekte anlatmak istediği dünyada yaşanan mutluluklar ve üzüntülerdir. Şair zihinlerde bu tasavvuru daha iyi oluşturabilmek için *germ ü serd, sayf u şitâ* benzetilenlerini sıralamıştır.

Temsili istiâreler çoğunlukla soyut kavramlar üzerine kurulur. Bu soyut kavramlar sanatkârın kendi tasarrufuyla dış dünyadan alınan somut varlıklara benzetilerek gösterilir. Sanatkarın amacı bu somut varlıklarla kendi soyut düşünce ve hayallerini daha etkili bir biçimde okuyucuya kavratmaktır. Bu bakımdan temsili istiârelerle sanatkârların maksatlarını, imaj sistemlerini yakalayabilmek mümkün olabilmektedir.

Lâyık mı güller açıla feyz-i bahâr ile

Bülbül kafesde zâr u tenük hâr hâr ile138/1

Şairin *gül* ve *bülbül* sözleriyle asıl anlatmak istediği sevgililer ve sevgililer karşısında âşıkların içinde bulunduğu durumdur.

Aşağıdaki beyitte de *murg-ı âvâre*, *âmâde-i pervâz*, *dest-i eyyâm*, *şikest et*, *kafes* gibi kuşla ilgili benzetilenler sıralanarak temsili istiâre yapılmıştır.

*Murg-ı âvâreyi âmâde-i pervâz* edegör

*Dest-i eyyâm şikest etmeden evvel kafesin*70/2

“Talih harap evini tamir ettiğine göre artık belli ki münasip bir misafir sana lazım.” şeklinde bir cümleyle nesre çevirebileceğimiz aşağıdaki beyitte de soyut bir durum somut ifadelerle dile getirilerek temsili istiâre yapılmıştır.

Çünkü *ta‘mîr etdi tali‘ hâne-i virâneni*

Gayri zâhir bir münâsib *mihman lâzım sana*6/5

Temsili istiârelerde soyut mefhumlar somut varlıklara benzetilirken veciz söyleyişler ortaya çıkar. Bu bakımdan darb-ı mesellerin çoğu temsili istiâre vasfı taşırlar. Aynı şekilde fabllar da birer temsili istiâre sayılabilir. Bazen birkaç mısra, bazen küçük bir manzume, bazen de bütün bir mesnevi bir temsili istiâre hüviyetiyle karşımıza çıkabilir. Temsili istiâre, söylenmeyen kavramın herkes tarafından bilinmesi yönünden sembolden ayrılır.

Zâhidâ âlâyiş dâmânın eyle şüst ü şû

Yalnız hâlet bulunmaz hırka-i peşmînde140/4

Buruşuk etek, yün hırka gibi zahidlerin giyimlerine ait çeşitli unsurlar araç olarak kullanılmış olup temsili istiâre yoluyla zahidler hakkındaki düşünceler veciz bir söyleyişle dile getirilmiştir. 4/2, 4/5, 6/5, 7/3, 12/4, 20/2, 70/2, 70/4, 96/2, 97/1, 97/3, 103/2, 106/1, 106/5, 110/1, 116/6, 119/6, 119/7, 126/4, 127/4, 135/4, 136/6, 142/4, 148/6, 156/1, 157/2.

#### 1.4. Taraplara Ait Mülâyimlerin Söylenip Söylenmemesine Göre İstiâre Çeşitleri

Taraflara ait mülayimlerin söylenip söylenmemesine göre istiâreler mutlak, mücerred ve müreşşah olmak üzere üçe ayrılır (Bilgegil: 1980: 166-167; Saraç, 2013: 120; Dilçin, 2013: 415). Çeşitli kaynaklarda bu istiâre çeşitlerinin çeşitli tarifleri yapılmıştır. Aşağıdaki tarifler Bilgegil'den alınmıştır.

**1.4.1. Mutlak istiâre:** Açık, kapalı veya hayali istiârede yalnız karine yer alıp da benzeyen veya benzetilenin hiçbir mülayimi zikrolunmazsa meydana gelen istiâyeye mutlak istiâre denir. Yapısı gereği temsili istiârede bu özellikten söz edilemez.

Arzet *güherin* âsaf-ı zî-şâna Nedîmâ

Her bâr bu mesnedde sühan-senc bulunmaz46/7

Beyitte *güher* istiâresine ait hiçbir mülayim yer almadığından mutlak istiâre söz konusudur.

N'ola gitse kendüden hayretle cân-ı nâ-sabûr

Yâ *seferdir* yâ tahammül çünkü aşkın çâresi163/6

Beyitte ölüm sefere benzetilmiş, ancak beytin bütününde bulunan karineler dışında ne benzeyen ne de benzetilenle ilgili hiçbir mülayim zikredilmediğinden mutlak istiâre yapılmıştır. 2/5, 3/5, 3/11, 7/1, 11/5, 12/5, 17/2, 23/3, 46/7, 50/2, 80/5, 86/3, 87/7, 89/3, 91/4, 91/5, 93/2, 96/1, 97/4, 100/1, 100/2, 105/1, 105/6, 106/1, 106/3, 106/5, 107/2, 108/1, 109/1, 111/1, 111/3, 112/5, 116/2, 116/4, 116/6, 118/3, 119/4, 119/6, 121/4, 123/1, 123/5, 124/5, 124/6, 124/7, 126/3, 126/4, 127/4, 128/3, 128/7, 128/10, 129/3, 130/3, 135/5, 136/1, 138/4, 140/1, 142/4, 143/5, 146/1, 148/3, 153/2, 153/7, 154/4, 158/3, 159/1, 162/4, 163/6, 164/5.

**1.4.2. Mücerred istiâre:** Açık istiârelerde benzetilenden çok benzeyenle ilgili hususiyetler ağır basıyorsa ve ifadede benzeyene ait mülayimler zikredilmişse bu takdirde meydana gelen istiâyeye mücerred istiâre denir.

Bîgâne gamzen âşîka nâdâna âşînâ

Tâ-key tegâfûl ey *büt-i bîgâne* âşînâ1/1

Beyitte sevgili puta benzetilirken ifade edilen mülayimlerin tamamı benzeyene yani sevgiliye aittir.

Gerdiş-i sâgar kadar hâlet verirdi âşîka

Tıfl iken ol *mest-i nâzın* nergis-i bîmâresi163/3

Sevgili naz sarhoşuna benzetilmiş, söylenilmeyen sevgilinin mülayimlerinden *tıfl* zikredilerek mücerred istiâre yapılmıştır. 1/1, 16/3, 19/2, 42/4, 48/1, 65/5, 84/2, 86/5, 87/1, 88/1, 94/2, 97/4, 98/1, 98/3, 101/3, 101/4, 102/4, 103/6, 103/8, 108/3, 110/1, 114/4, 122/5, 123/3, 123/4, 125/1, 126/1, 129/4, 136/5, 140/2, 143/5, 149/3, 151/3, 152/3, 152/4, 153/3, 154/1, 159/4, 163/2, 166/3.

**1.4.3. Müreşşah İstiâre:** Açık istiârelerde hayal unsuru olan benzetilenin etki alanı çok genişse ve bu istiârelerde benzetilene ait mülayimler zikredilmişse, bu takdirde meydana gelen istiâre çeşidine müreşşah istiâre denir.

Geçmem ol *gülden gül-âb* almazdan evvel müyunun

Her biri inbîk-i zehr-âb olsa müjgânım gibi159/4

Sevgili güle benzetilmiş ve güle ait mülayimlerden *gül-âb* söylenerek müreşşah istiâre yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte de *tezerv* benzetileninin mülayimlerinden *hoş-hurâm* söylenmiştir.

*Tezerv-i hoş-hurâmım* sînem olsun cilvegâhın gel

Hümâ-veş sâye salsın başıma zülf-i siyâhın gel77/1

56/3, 77/1, 84/3, 86/4, 90/4, 94/4, 95/1, 104/2, 107/6, 113/2, 115/2, 119/7, 120/2, 121/6, 123/3, 124/2, 127/5, 130/2, 135/4, 136/3, 136/6, 138/1, 138/3, 139/1, 139/4, 140/5, 148/6, 149/2, 159/4, 162/2, 163/3, 164/4.

Kimi istiârelerde hem benzeyen hem de benzetilene ait özellikler zikredilmiş olabilir. Bu bakımdan bu tip istiâreler hem mücerretlik hem de müreşşahlık özelliği gösterirler.

Su verenler nâz ile ol gülbün-i nâzendeye

Âteş etmişdir niyâzı bülbül-i şermendeye125/1

Beyitte sevgili gül fidanına benzetilmiştir. Sevgiliye ait mülayimlerden nazlı olma, gül fidanına ait mülayimlerden su verme mülayimi söylenerek hem mücerretlik hem de müreşşahlık özelliğine sahip bir istiâre yapılmıştır.

Bazı istiârelerde ise mutlak-mücerred veya mutlak-müreşşah özellikleri bir arada bulunabilir.

Safvet-i tab'ımız artırdı gurûr-ı hüsün

Mest-i nâzım bakup âyîneye hod-bîn oldı152/4

Beyitte sevgili naz sarhoşuna benzetilmiş ve sevgiliye ait mülayimlerden güzellik söylenerek mücerred istiâre yapılmıştır. Öte taraftan âşıklar aynaya benzetilmiş ancak taraflara ait hiçbir mülayim zikredilmeyerek mutlak istiâre yapılmıştır.

### 1.5. Câmî'in (Vech-İ Şebeh) Açık veya Gizli Oluşuna Göre İstiâre Çeşitleri

İstiâreler câmî'in (vech-i şebeh) açık veya gizli oluşuna göre ikiye ayrılır: Alışılmış istiâre, alışılmamış istiâre.

**1.5.1. Alışılmış istiâre:** Bir istiârede câmî (vech-i şebeh) herkes tarafından anlaşılacak ölçüde açık olursa o istiâreye alışılmış istiâre denir. Birisi için "keçi"

denildiğinde inatçı olduğunun hemen anlaşılması gibi. Alışılmış istiârelere *istiâre-i mübtezele* veya *istiâre-i âmiye* de denilir. Klasik Türk şiirindeki klişeleşmiş istiârelerin büyük kısmı bu gruba girer.

Şöyle gülşen pür-tarab kim gûşlar fark eylemez

Kahkahâ-yı hande-i gülden nevâ-yı bülbülü165/2

Klasik Türk şiirinde sevgili-gül, âşık-bülbül benzetmesi herkesçe bilinir. Beyitteki kahkaha ve nevâ kelimeleri de gül ve bülbül benzetmelerini gerçek anlamlarıyla değerlendirmemizi engelleyen karinelere dir.

Alışılmış istiâreler sanatkârın mahareti ve sanat gücüyle yepyeni hayal ve imajlar dâhilinde kullanılarak özgün ve orijinal bir görüntü sergileyebilirler. Klasik Türk şiirinin en çok karşılaşılan benzetmesinin yapıldığı yukarıdaki beyitte Nedim gül ve bülbülü öyle bir bağlam içinde kullanmıştır ki beyti okuyan kendisini adeta hareketli, canlı, kalabalık bir bahçede hisseder, kahkaha ve kuş seslerini duyumsar. Nedim'in şiirleri alışılmış istiârelerin bu özgün şekilleriyle doludur. Şair en alışılmış benzetmeleri bile sanat gücüyle amiyanelikten kurtarabilmiştir.

Tutalım *ebr-i zulmet* almış âgûşa *şeb-i gamda*

Nedîmâ ol *meh-i ferhunde-tâban* gösterir kendin97/4

Beyitte *ebr-i zulmet*, *şeb-i gam* gibi mülayimler aracılığıyla, sevgili yerine geçen *meh* istiâresi gibi klasik Türk şiirinde çokça görülen bir istiâre amiyanelikten kurtarılmıştır.

Alup tıngı eliga saçı zırhın salmış arhaya

Mining kasdımga kilmiş üç toluk câm-ı safâ tartup102

Klasik Türk şiirinde en çok görülen istiârelerden biri de güzelin bakışlarının kılıca veya oka benzetilmesidir. Nedim büyük bir hüner sergilemiş ve bu alışılmış istiâreyi bir savaşçı portresi çizdiği yukarıdaki beyitte özgün ve orijinal bir şekle sokmuş aynı zamanda kapalı istiârenin de güzel bir örneğini meydana getirmiştir.

1/1, 2/5, 3/5, 8/3, 10/2, 11/1, 21/3, 46/7, 86/3, 88/3, 91/4, 96/1, 97/4, 100/2, 105/6, 108/1, 112/5, 113/2, 114/4, 118/3, 119/6, 122/5, 123/1, 123/3, 123/4, 125/1, 128/10, 129/4, 130/7, 136/1, 138/1, 139/1, 143/5, 147/1, 152/4, 154/1, 159/4, 164/5, 166/3.

**1.5.2. Alışılmamış istiâre:** Bir istiârede câmi' (vech-i şebih) derin düşünmeyi gerektirecek ve herkesçe anlaşılamayacak ölçüde kapalı olursa o istiâreye alışılmamış istiâre denir. Bu tür istiâreler *istiâre-i garibe* veya *istiâre-i hâssiyye* adını da alır ve daha makbul sayılırlar.

Daha önce görülmemiş ve genellikle sanatkârın kendi hayal dünyasına ait istiâreler bu çerçeveye girer.

*Mihrin* nihân eyledi devran şafak değil

Benzer ki âteş-i sitemin *iltihâbı* var24/2

Beyitte macazî anlamda kullanılan *mihri*, *iltihâb* kelimeleri kolayca anlaşılacak derecede kapalıdır.

Olur bu rûzgâr elbet müsâ'id *cevherin* arza

Heman sen hem-çü deryâ dâ'imâ âmâde-i cûş ol80/5

Beyitte istiâreyi oluşturan *cevher* lafzına ait vech-i şebekler açık olarak dile getirilmediği için hangi unsurlar arasında ilgi kurulduğu yeterince anlaşılmamaktadır. Beyitte şairin arz etmesi gereken *cevherin* ne olduğu bilgisi okuyucunun hayâl gücüne bırakılmıştır.

Şu zîbâ *germesûdı* sevdiğim gel al ziyân etme

Çıkar bir *câme* sana belki artar *nîm-tenlik* de127/5

*Germesûd*, *câme*, *nîm-tenlik* elbise ve kumaş ile ilgili terimlerdir. Şair bu terim ve kavramları sevgiliyle ilişkisi, ona olan arzusu bağlamında kullanmıştır. Dolayısıyla bu kelimelere yeni anlamlar yüklemiş ve alışılmamış istiârenin güzel bir örneğini sergilemiştir. 4/2, 4/5, 6/5, 7/3, 12/2, 24/2, 30/5, 56/3, 64/2, 80/5, 84/3, 93/2, 95/1, 96/1, 97/1, 98/1, 103/2, 104/2, 106/1, 106/5, 108/1, 110/1, 114/4, 116/2, 116/6, 119/4, 119/7, 121/4, 121/6, 126/4, 127/5, 130/3, 135/4, 139/9, 140/5, 148/6, 158/3, 162/2.

## 2. Nedim'de İstiâre

Bir divan şairi olarak Nedim klasik Türk şiirinin sembolik dilinin sunduğu imkânlardan sonuna kadar faydalanır. Aşk, sevgiliyi, âşık psikolojisini, hayata bakışını anlatırken tabiatıyla bu sembolik dilden yararlanır. Bu başlık altında gazelerde tespit edilen istiâreler konularına göre sınıflandırılmış ve istiârelerin başta sevgilinin hususiyetleri olmak üzere sevgili ve âşık üzerine yoğunlaştığı görülmüştür.

### 2.1. Sevgiliye dair istiâreler

#### Güzelliği:

Dil zerre-sıfat şevk ile girse n'ola raksa

Olduk yine bir *pençe-i hurşîde* rübûde124/2

Şair beyitte sevgilisini açık istiâre yoluyla güneşe gönlünü de teşbih yollu güneş ışınları karşısında rakeden toz zerresine benzetmiştir.

Soydum o *mehin* câmesini bûsesin aldım

Vakt oldu müsâ'id günümü yaza düşürdüm86/3

Nedim klasik Türk şiirinde çok görülen bir benzetmeyle sevgilisini aya benzetmiştir. Şair, klasik Türk şiirinde hayal bile edilemeyecek bir işi yapmak için, yazın kavurucu sıcakından yararlandığını söylemiş.

Güneş: 24/2, 35/4, 39/3, 51/4, 77/5, 88/3, 100/1, 119/7, 124/2, 128/3, 142/4, 142/5.

Ay: 7/2, 19/2, 37/8, 43/8, 45/2, 46/3, 51/4, 53/1, 54/4, 56/1, 68/2, 73/3, 86/3, 97/4, 98/3, 110/1, 128/1, 128/10, 140/1.

Çiçek: gül (92/4, 123/3, 125/1, 127/4, 138/1, 159/4, 164/4, 165/2), gonca (16/6, 58/1, 97/3, 105/6, 113/2), lâle (117/3), nev-bahâr (149/3)

Put: 1/1, 2/5, 8/3, 11/1, 21/3, 34/7, 43/6, 64/8, 80/4, 86/4, 124/5, 124/7, 129/5, 133/4, 138/4, 145/3, 151/4, 152/3.

Melek, peri: 3/5, 56/6, 76/1, 91/5, 106/3, 109/1, 123/4, 130/5, 130/7, 139/3, 140/1, 157/4, 162/4, 166/1.

Tıfl: 87/1, 88/1, 123/5, 163/2. Âfet: 22/2, 34/5, 40/4, 79/7.

Diğer istiareler: 24/6 (serv-i revân), 36/2 (şeh-levend), 65/5 (gümüş ayna), 77/1, 77/4 (tezerv), 113/6 (tûfî), 148/3 (mekkâr), 151/3 (Yûsuf), 151/4 (barîka-i hüsn), 159/1 (rûh-ı revân), 106/1 (ser-tıraş)

### **İhtîşamı:**

O *şâhin* iki kolum bend edüp miyânesine

Piyâde-i emelim çıkdı ferz hânesine123/1

Şair, *piyâde-i emel*, *ferz-hâne* satranç mazmununa ait terkipleri de kullanarak, klasik Türk şiirinde çok görülen sevgilinin şaha benzetilmesi ve gibi bir istiareyi amiyanelikten kurtarmıştır.

Sultan-şah: 7/3, 26/7, 36/2, 56/4, 73/6, 90/2, 91/4, 111/2, 120/5, 123/1, 136/3.

### **Boyu:**

Olsam üftâde gubâr-âsâ yine pest olmazam

Çünkü ey *serv-i bülend* üftâde-i dâmânınam90/4

Beyitte sevgili boylu poslu bir serviye benzetilmiştir.

Servi: 62/4, 90/4, 103/6, 103/8, 129/4, 136/1, 153/3, 164/5, 166/3. Nahl: 12/5, 86/5, 101/4, 107/6, 114/4.

### **Saçı:**

*Sünbül* âşüfte olur hâb-ı perîşânından



*Nergis-i mestî* ki gülşende vara uyhuya143/5

Beyitte sünbül sevgilinin uyurken dağılan saçlarının yerini tutmuştur, saç söylenmediği için istiâre yapılmıştır.

**Gözü:**

Gazâl-ı mihr-i felek dâğdârım oldu bu gün

Ki böyle sürmeli âhû şikârım oldu bu gün98/1

*Sürme* mülayiminden anlaşılacağı üzere sevgilinin gözleri ceylanın gözlerine benzetilmiştir.

Nergis: 16/3, 48/1, 102/4, 108/3, 121/4, 122/5, 143/5, 163/3. Ahû: 98/1, 130/3

**Yan bakışı:**

Tîrin aldıkda dehân zahmdan âh eyleyerek

Çıkdı dil-pâreleri sine-i mehcûr üzre116/4

Ok klasik Türk şiirinde istiâre yoluyla sevgilinin yan bakışlarının yerini tutar.

Kılıç: 112/2, 112/5, 139/1; peykân: 96/1; ok: 116/4.

**Hat:**

Turfa sihr etmiş zemîn-i ârız-ı gül-fâmına

Bir çemenzâr eylemiş peydâ *rek-i firuzeden*110/2

Sevgilinin yanağındaki yeşil renkli ayva tüyleri, firuze damarlarından oluşan bir çimenliğe benzetilmiş.

**Ben:**

Gûşe-i ebrûdan ayrılmaz dil-i hun-keştemiz

*Lekke-i hundur* ki kalmış dâmen-i şemşîrde139/4

Sevgilinin kaşının köşesinde bulunan beni sevgilinin saçlarına bağlı bulunan âşığın kan saçan gönlünden dökülen kan lekesine benzetilmiş.

**Dudak:**

*La'l-i yâr* ağzında ammâ vâpesin olmuş nefes

Âşık-ı bîmârı gördüm can verüp cân almada136/2

Klasik Türk şiirinde en çok görülen alışılmış istiârelerden birisi de sevgilinin dudağının açık istiâre yoluyla la'l taşına benzetilmesidir.

La'l: 3/2, 28/6, 32/2, 67/1, 87/3, 87/7, 89/3, 94/4, 100/2, 101/3, 105/1, 108/6, 112/2, 125/2, 126/2, 133/1, 135/4, 136/2, 136/5, 140/2, 147/1, 163/4.

Diş: 139/4 (dürr-i nâb)

Bûse: 86/5, 107/6 (şeftâli); 104/2 (piste-nemek); 159/4 (gül-âb)

Nedim, fiziki hususiyetlerinin yanında sevgilinin naz ve işvesi üzerine de istiâreler yapar.

Yine bâlîn-i hâb-ı işve zîr-i ser midir bilmem

Henüz ol *tufl-ı nâzım* nakş-ı gül-bister midir bilmem<sup>87/1</sup>

Şair sevdiğini naz çocuğuna benzetmiştir. Benzer istiârelerin yapıldığı beyitlerin numaraları: 26/3, 39/3, 84/6, 87/1, 88/1, 101/4, 107/2, 109/1, 118/3, 125/1, 126/2, 152/4, 153/3, 154/1, 163/2, 163/3, 163/4, 166/3.

Kâfir: 9/3, 36/4, 41/redif, 42/4, 58/4, 68/3, 73/5, 79/2, 84/2, 97/2, 128/7, 156/4, 158/1.

## 2.2. Âşık'a dair istiâreler

Safvet-i tab'ımız artırdı gurûr-ı hüsnün

Mest-i nâzım bakup *âyineye* hod-bîn oldı<sup>152/4</sup>

Şair, âşıkları sevgilinin bakıp kendisini çok beğendiği bir aynaya benzetmiştir. *Safvet-i tab'ımız* terkibi de *ayine* kelimesini gerçek anlamıyla değerlendirmemizi engelleyen karinedir.

Bülbül: 63/5, 92/4, 123/3, 125/1, 126/1, 138/1, 164/4.

Diğer istiâreler: 81/3 (bende), 94/2 (haste-i ışk), 111/3 (hâksârân-ı gam), 124/6 (gam âşüftesi), 126/3 (dîvâne), 127/5 (germesûd), 118/1, 152/4 (âyine), 149/2 (mecnun-bîd).

## 2.3. Diğer istiâreler

Nedim'deki istiâreler çoğunlukla sevgili ve âşık üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte gazellerdeki kimi beyitlerde devrin toplum hayatına dönük istiârelerle de karşılaşmak mümkündür.

Eyle bezmi tahta-i meşk-i siyeh-mestî-i nâz

Gâh ta'lik et hat-ı la'lin hat-ı peymâneye<sup>126/2</sup>

Beyitte kapalı istiâre yoluyla bir okulda bulunan hususiyetler meyhaneye atfedilmiştir.

Âdem bu kaht-ı sâl-i ma'ârifde reşk eder

Tahsîl-i nan-bahâ edene kisb ü kâr ile138/2

Nedim devrindeki bilgi eksikliğine, bilgiye değer verilmeyişine dair düşüncelerini beyitteki kapalı istiâre ile dile getirmiştir. Bilgi eksikliği kıtlığı çekilen bir metaya benzetilmiştir.

Çâk etmesin mi *câme-i sebzî*n görünce gül

Bak şu yeşil mukaddeme şol kırmızı fese131/3

Goncanın üzerindeki örtünün yeşil bir elbiseye benzetildiği beyitte devrin güzellerinin giyimine dair bilgilere ulaşılabilmektedir.

Nedim'in gazellerinde tasavvufî anlamlar içeren istiârelere rastlanmaz. Onun aşkı beşeri aşktır. Sevgiliye duyduğu iştihakı, onun güzelliği karşısındaki hayranlığını akıcı bir üslupla, doğal bir biçimde oldukça sade gibi görünen sanatlı bir dille kaleme dökmüştür. Nedim'in hayat anlayışı, şevk ve heyecanı, hayalleri doğal olarak benzetmelerine sirayet eder. Bütün klasik Türk edebiyatı şairleri gibi geleneğin biriktirdiği mazmun ve mecazları kullanarak âşık-maşuk ilişkisini anlatır. Ancak şairlerin çoğunda görülen sözlerini ölçülü bir şekilde söyleme şiarı Nedim'de tekellüfsüz bir edaya dönüşür.

Söz cihân içre ne gülşen ne gülistân almada

İş hemân âgûşa bir *serv-i hırâmân* almada136/1

### Sonuç

Belâgatın beyan koluna dâhil olan istiâre hem bir mecaz hem de bir benzetme sanatıdır. Teşbihin kısaltılmış şekli ve daha belîğ hâlidir. Belâgatçiler istiâreyi en makbul sanatlar içinde saymışlardır. Sanatçılar adı konulmamış duygularını istiârelerle ifade etmişlerdir. İstiârenin en çok rağbet gördüğü sanat anlayışı hiç şüphesiz klasik Türk şiiri sanat anlayışıdır. Bu sanat anlayışının en önemli mensuplarından Nedim gazellerinde istiâreden istifade etmeyi bilmiştir. Gazellerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda teşbihe kıyasla istiâreyi çok az kullanan Nedim istiârenin her şekline uygun orijinal örnekler söylemiştir. Nedim hiçbir sanatı sanat olsun diye yapmamıştır. Rahat, bir solukta söylenmiş şiirlerinde bile iç içe geçmiş birçok edebî sanat bulunmaktadır. Gazelerde açık istiâreler kapalı istiârelere oranla çok daha fazladır. Açık istiârelerin büyük çoğunluğu isim, isim soylu ve mastarlarla yapılan aslî açık istiârelerdir. Kapalı istiâreler içinde soyut varlıklara insan özelliği verilerek yapılan kapalı istiâreler çoğunluktadır. İstiârelerde benzeyen veya benzetilene ait mülayimler çoğunlukla söylenmeyerek mutlak istiâreler yapılmıştır. Klasik Türk şiirimize kalıp hâlinde yerleşerek sık sık yinelenmiş olan, kimi kaynakların mazmun olarak nitelendirdiği istiâreleri Nedim de gazellerinde çokça kullanılmıştır. *Mâh*, *la'l*, *tîğ* gibi sevgilinin hususiyetleri ile ilgili istiâreler diğer kelime ve hayaller ile bağlantılı kullanılarak sıradanlıktan uzaklaştırılmıştır. Nedim en anlaşılır gibi görünen kelime ve beyitlerin arkasına meşrebine uygun anlamlar gizlemiştir. Nedim'in gazellerinde istiârelerin büyük bölümü sevgilinin gençliğine ve güzelliğine dair

yapılanlardır. Sevgiliden bahsedilirken sevgilinin daha çok yüz güzelliği öne çıkarılmış, sevgiliye hitaplarda *ay*, *güneş*, *put*, *gonca* gibi benzetilenler kullanılmıştır. Nedim'in istiaredeki başarısı, diğer divanlarla yapılacak mukayeseli çalışmalarla daha iyi anlaşılabilir.

#### KAYNAKLAR

- Aktaş, Hasan. Modern Türk Şiirinde Edebi Sanatlar. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Ayvazoğlu, Beşir. İslam Estetiği ve İnsan. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Bilgegil, M. Kaya. Edebiyat Bilgi ve Teorileri (I. Belâgat). Ankara: 1980.
- Coşkun, Menderes. Sözü'n Büyüsü Edebî Sanatlar. İstanbul: Dergâh Yay., 2014.
- Çelik, Mehmet. "Mecâzın Hakikatı Hakikatın Mecâzı". Hazan, S.6, 1997, s.1-2.
- Dilçin, Cem. Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler, İstanbul: Kabalcı Yay., 2007.
- Dilçin, Cem. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara: TDK Yay., 2013.
- Durmuş, İsmail. Pala, İskender. "İstiâre", TDVİA, 2001, s.315-318.
- Kocakaplan, İsa. Açıklamalı Edebî Sanatlar. İstanbul: MEB Yay., 1992.
- Kudret, Cevdet. Örneklerle Edebiyat Bilgileri. C. 1, İstanbul: İnkılap Yay., 2003.
- Küleççi, Numan. Edebî Sanatlar. Ankara: Akçağ Yay., 2013.
- Macit, Muhsin. Nedim Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Mazıoğlu, Hasibe. Nedim Divânı'ndan Seçmeler. Ankara, 1957.
- Mengi, Mine. "Mazmun Üzerine Düşünceler". Dergâh, C. 3, S. 34, 10-16.
- Olgun, Tâhir. Edebiyat Lügati, İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1936.
- Saraç, M. A. Yekta. Klâsik Edebiyat Bilgisi-Belâgat, İstanbul: Gökkuş Yay., 2014.
- Tarlan, Ali Nihat. Edebiyat Meseleleri. İstanbul: Ötüken Yay., 1981.
- Uçar, Şahin. Tarih Felsefesi Yazıları. Ankara, 1994.

## BAYBURT MAHALLE ODALARININ FOLKLORİK AÇIDAN İNCELENMESİ

### THE IMPORTANCE OF BAYBURT DISTRICT ROOMS IN TERMS OF FOLKLORE

Özlem ÜNALAN\*

#### Özet

Türkiye’de sadece Bayburt’a özgü olan mahalle odaları; halkın toplanıp bir araya geldiği, sevincini ve üzüntüsünü paylaştığı, eğlenip hoşça vakit geçirdiği sosyal bir mekândır. Kız isteme, cenaze, düğün-kına, bayramlaşma, herfene vb. birçok tören ve uygulama için mahalle sakinleri mahalle odalarında toplanır. Belediye başkanı, vali, rektör, kaymakam, emniyet müdürü gibi bazı bürokratlar mahalle odalarında halk ile buluşur, halkın sorunlarını dinler, onlarla bayramlaşır. Burada yemekler yenir, şiirler söylenir, âşık fasılları düzenlenir, yöresel oyunlar oynanır, önemli konuşmalar yapılır önemli kararlar alınır.

Bayburt mahalle odaları geçmişten günümüze birçok amaca hizmet eder ve bu bağlamda birçok insanı bir araya getirir. Gelenek ve göreneklerin, sözlü kültür ürünlerinin korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir yer ihtiva eder. Bu sebepten Bayburt mahalle odalarını birer kültür abidesi olarak görmek ve kültür taşıyıcısı olarak nitelendirmek yanlış olmaz. Diğer taraftan mahalle odaları toplumsal kaynaşmayı sağlar, kişiye toplum olma bilinci ve aitlik duygusu kazandırır. Bu bağlamda benden ziyade biz olmanın, toplumsal birliktelik ve dayanışmanın güzel bir örneğini sergiler.

Bu çalışmada Bayburt mahalle odalarının bir nevi tanıtımı yapılacak, folklorik açıdan önemi ortaya konulacaktır. Mahalle odalarının işlevleri kaynak kişilerden yapılacak derlemeler ışığında ele alınacaktır. Ayrıca görsel hafızada yer edinmesi adına Bayburt mahalle odalarından çekilmiş birkaç fotoğrafa da yer verilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Mahalle Odaları, Bayburt, Halk Kültürü, Folklor Ürünleri.

#### Abstract

District Rooms which are specific to only Bayburt in Turkey are social places where people come together where they share their happiness and sadness, where they enjoy happily. District people come together in district rooms for many celebrations and practices such as for marriage asking, funeral, wedding-henna, celebrating Bairam, common diner etc.

\* Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü araştırma görevlisi, ozlemunalan@bayburt.edu.tr.

\*Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü araştırma görevlisi, ozlemunalan@bayburt.edu.tr.

Some bureaucrats like mayor, governor, rectors, caimacam, and police chief meet with people in district rooms, listen the problems of people, and celebrate their Bairam. People have their meals here, they read poems, they organize minstrel ceremonies, they dance regional dances, and they speak about important topics and decide about important things.

Bayburt district rooms serve lots of purposes from history to now and from this perspective they calls people together. Tradition and customs are important to protect oral culture products and transfer them to future generations. For this reason, it is not wrong to see Bayburt district rooms as culture memorial and culture carrier. On the other hand, district rooms provided social solidarity and bring a person conscious of being a society and belonging. From this context, they exhibits being “us” more than “I”, it also exhibits social cohesion and a good example of solidarity.

In this study, Bayburt District rooms will be presented somehow; its importance in terms of folklore will be presented. The functions of district rooms will be covered under the light of compilations from source people. Also, some photos which are taken from Bayburt District rooms will be given place to have space in minds.

**Keywords:** District Rooms, Bayburt, Folk Culture, Folklore Products.

## Giriş

Türk kültüründe yardımlaşma, dayanışma, misafirperverlik önemli bir husustur. Bu doğrultuda Anadolu'nun birçok yerinde geçmişten günümüze çok sayıda köy odası hizmet vermektedir. Bugün köy odalarının birçok işlevini Bayburt'ta mahalle odaları karşılamaktadır. Bu bakımdan Bayburt mahalle odaları birer köy odası, misafir odası ve cami odası vazifesi görür. Geçmişten günümüze bir gelenek olarak devam eden mahalle odası anlayışı Bayburt'un kültürel değerlerinin yaşatılması ve korunmasına büyük hizmet eder. Mahalle odaları yalnızca kadın veya erkeklerin oturup sohbet ettikleri bir mekân değil aynı zamanda birer kültür merkezidir.

Müstakil mahalle odaları kurulmadan önce Bayburt'taki ünlü konaklar ve zengin kimselerin büyük evlerindeki bir ya da birkaç oda, mahalle halkının bir araya geldiği mekânlar olmuştur. Zamanla bu mekânlar ihtiyacı karşılayamamış bu da müstakil konakların inşa edilmesini gerektirmiştir. Müstakil yapılan mahalle odalarının inşası odaların işlevlerinden hiçbir şey kaybettirmemiş aksine işlevini, değerini ve gereksinimi artırmıştır. (Aker, tarihsiz: 67)

Büyük şehirlerin her geçen gün yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya başlayan insan profilleri karşısında Bayburt mahalle odaları bireye birlik ve beraberliği,

yardımlaşmayı ve paylaşmayı öğretir. Bayburt'un kültürel zenginliğini gün yüzüne çıkarır ve unutulmaya yüz tutmuş değerlerini hatırlatır.

Mahalle odalarının belli bir oturma düzeni vardır. Başköşeye oturacak kişi orada bulunan grubun çeşidine ve statüsüne göre değişir. Örneğin belediye başkanı, vekil, bakan gibi üst kademedeki kişiler başköşeye oturur. Bunun dışında başa en yaşlı veya en bilgili, âlim görülen kişi, onun sağ ve soluna da diğer kişiler oturmaktadır. (Kaynak Kişi 1)

Bu odaların kapısı herkese açıktır. Kadından erkeğe, gencinden yaşlısına, zengininden fakirine herkes bu odalardan istifade eder. Kimi zaman Bayburt'un sorunları burada tartışılır, çözümler üretilmeye çalışılır. Kimi zamansa mahalle odaları halk ile aydın kesimin buluşup kaynaştığı mekânlar haline alır. Mahalle odaları bu bağlamda kaymakam, vali, emniyet müdürü, komutan, rektör, milletvekili, bakan, savcı, hâkim gibi önemli kişilere de ev sahipliği yapar. (Kaynak Kişi 3)

Mahalle odaları mahallelinin ortak malıdır. Burasının tüm ihtiyacı mahalle sakinlerinin verdikleri paralarla karşılanır. Para toplama ve ihtiyaçları karşılama işi dernek tarafından yürütülür. Her mahalle odasının kendi adını taşıyan bir derneği bulunur. Dernek yönetimi mahallede evi bulunan mahalle sakinlerini derneğe kaydeder. Genelde evin en büyüğü kimse o derneğe üye yapılır. Erkek çocuklar evlenip evden ayrıldığında ise bu kişiler ayrıca üye olarak kaydedilir.

Mahalle odalarının ihtiyaçları mahalle sakinlerinden yıllık olarak toplanan çok cüzi paralarla giderilir. Bunun dışında mahalle halkının veya hayırseverlerin bağışları ile odalar faaliyetlerini sürdürür. (Kaynak Kişi 5)

### **1.Mahalle Odalarının Tarihi**

Bayburt mahallelerinin bilinen tarihi geçmiş 16. yüzyıla dayanır. Öncesinde kurulan mahalle isimleri Selçuklu ve Beylikler dönemine ait kaynaklarda tespit edilememiştir. Mehmet Ağa komutasındaki Osmanlı askerlerinin 1514'te Bayburt Kalesi'ni ele geçirmesinden sonra ilk mahalleler kurulur. O dönemlerde tarıma uygun araziler yerleşime yasaklandığı için evler kalenin yamaçlarına yapılır ve böylece ilk mahalleler kalenin çevresinde oluşturulur. Şingah (Mehmet Çelebi), Bent (Kadızaade), Kaya (Uzungazi), Karasakal, Veysel Efendi ve Zahit Mahalleleri ilk kurulan mahallelerdir. Sonraki dönemlerde ise Kaleardı ve Galer (Tuzcuzade) mahalleleri kurulmuştur. (Sülo 2002: 91-92)

Bayburt'ta kurulan bu mahalle adlarını Bayburt'un Osmanlı yönetimine geçmesi ile hazırlanan Tapu Tahrir defterlerinden, Temettuat defterlerinden ve Evliya Çelebi seyahatnamesinden öğrenmekteyiz. Bayburt'ta ilk tahrir 1516 yılında yapılmıştır. Sonrasında yapılan tahrir çalışmaları Bayburt'un XVI. yüzyılda on mahallesinin bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. (Özger, 2008: 178)

Evliya Çelebi 1647'de Bayburt'a geldiğinde Bayburt Kalesi hakkında da bilgi vermiş ve kaleyi büyük ve ihtişamlı bulmuştur. Kale içerisinde üç yüz civarında eski

usul, kalenin dışındaki şehirde ise toprak üstlü bin kadar ev bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca şehrin on dokuzu Müslüman yedisi Ermeni olmak üzere yirmi altı mahalleden oluştuğunu söylemiştir. Yurt Mahallesi dışında başka mahalle ismine yer vermemiştir. (Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 1993: 174)

Günümüzde Bayburt merkeze bağlı on dört mahalleden oluşur. Bunlar: Camikebir, Esentepe, Gençosman, Halfikale (Kaleardı), Kadızade, Karasakal, Mehmet Çelebi, Şeyhheyran, Şingah, Tuzcuzade, Uzungazi, Velişaban, Veysel, Zahit mahalleleridir. <https://www.bayburt.bel.tr>. (07.05.2017)

Bayburt'ta mahallelerin kurulmaya başlanmasıyla birlikte mahalle halkının bir araya gelip istişare edebileceği mekânlar ortaya çıkmıştır. Önceleri bu mekânlar Bayburt'un ileri gelen, nüfuzlu kişilerinin konakları olmuştur. Bu tür konakların en büyük odası halkın toplanma yeri bilinmiş, mahallenin ve şahısların sorunları buralarda dinlenmiş, bayramlarda yemekler verilmiş ve halk bu konaklarda bayramlaşmıştır. Her mahallede o mahalleye mensup olan ve hanedan olarak görülen mahalle sakinlerine ait odalar 1980'li yılların başına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. (Sülo, 2002: 92)

Zamanla bu konaklar yetersiz gelmiş ve mahalle halkının ihtiyaçları doğrultusunda mahalle odaları açılmaya başlanmıştır. İlk mahalle odası 1970'li yıllarda Tuzcuzade Mahallesi'nde açılmıştır. Ağır lama sofası, yemekhanesi, gasilhanesi ve kenefiyle birlikte sistemli biçimde kurulan ilk mahalle odası 1981'de faaliyete geçen Şingah mahalle odasıdır. (Kaynak Kişi 4)

Şingah mahalle odasının kurulma fikri "Mevlüt kandili için toplanan paraların artanı ile ne yapılabilir?" düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Mahallenin ileri gelenleri artan bu parayla cami yanına taziye yeri ve akşamları görüşüp konuşmak için ahşaptan küçük bir yer yaptırmayı isterler. O dönemin muhtarının, Şingah Mahallesi Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği başkanının ve Hanefi Ağın, Baha Erbay, Hacı Dursun Yerlikaya gibi mahalle büyüklerinin de onayı alınca 1979'da mahalle odasının yapımına başlanır. Şingah Mahalle odasının yapım aşamasında halk büyük bir özveri göstermiş, genç yaşlı herkes çalışmış, kadınlar dokuyup ev geçimine katkıda buldukları ehmamlarını bağışlamışlardır. Diğer taraftan Cuma namazında toplanan paralar ve başka şehirlerde ikamet eden Bayburtluların bağışları ile 1981'de Şingah Mahalle odası tamamlanmıştır. Önce inşaatın ilk görüntüleri bir arı kovanını andırdığı için beğenilmemiş fakat yapıp bittikten sonra mimarisi ile herkesi büyülemiştir. Oda cami yanında yapıldığı için de eleştirenler olmuştur. Odada düzenlenen ilk cenaze merasiminin odanın yapımına en çok karşı çıkan kişiye nasip olması da efsane olarak anlatılmaktadır. <http://www.bayburtpostasi.com.tr> (20.02.2017)

Bugün neredeyse her mahallede birer mahalle odası bulunur. Şingah ve Genç Osman Mahallesi'nde olduğu gibi bazı mahallelerin odası birden fazladır. Mahalle odası olmayan mahalle halkı da komşu mahallenin odasını kullanır.



Halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve bu geleneği yaşatmak için Bayburt'ta site biçiminde yapılan bazı binaların altına mahalle odaları yapılır veya alt kattaki boş bir daire mahalle odası haline getirilir.

## 2. Odaların Fiziki Özellikleri

Bayburt mahalle odaları sıradan yapılmış odalar değildir. Özellikle bazı mahalle odaları son derece ihtişamlı ve güzeldir. Bunlardan Şingah Mahalle Odası'nın gerek büyüklüğü gerekse mimari özellikleri ile ayrı bir önemi vardır. Odanın mimari yapısı arıların petek yapısından esinlenerek düz bir zemin ve altıgen şema üzerine kurulmuştur. İki katlı olup alt katta gasilhane ve kenef üst katta ağırlama sofası ve yemekhanesi bulunur. Aynı anda birkaç faaliyeti gerçekleştirmek için her bir odanın girişi dış kapıya açılacak biçimde inşa edilmiştir. Diğer taraftan yaşlı ve gençlerin aynı bölümde fakat ayrı bir biçimde konuşabilmesi için ağırlama sofası iki yönlü yapılmıştır. İnşa edildiği dönemde ekonomik kaygılar taşınmasına rağmen mükemmel bir mimari ortaya konulmuş ilerleyen yıllarda Şingah Mahalle Odası daha da zenginleştirilip genişletilmiştir. <http://www.bayburtpostasi.com.tr> (20.02.2017).

Mahalle odalarının tümü gelen misafirlerin ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş ve onların konforları düşünülmüştür. Mimarisi itibariyle de son derece şık ve moderndir. Geleneksel mimari ile modernleşmiş yapının bir sentezini oluşturur.

Mahalle odalarının geniş bir oturma salonu bulunur. Gelen misafirler bu salonda ağırlanır, burada sofralar kurulur, sohbetler yapılır. Misafirlerin oturması için salonda makat olarak isimlendirilen koltuklar yer alır. Bunlar koltuk gibi yerden yüksektir, alt kısmı genellikle ahşaptır ayrıca ahşap sedirin üzerinde minderler yer alır. Bazı sedirlerin üzeri ve sırt kısımları kadife kumaş ile kaplanmıştır. Sofralar genellikle yere serilir ve yerde yenir. Eğer ikramlıklar söz konusu ise misafirlerin önüne sehpa getirilir, ikramlar bu şekilde sunulur. (Kaynak Kişi 3)

Odanın duvarları genellikle sadedir, bazı mahalle odalarının salonlarında ayet içeren veya Bayburt'un çeşitli yerleri üzerine yapılmış tablolar ve saat asılıdır. Özellikle daha önceden inşa edilmiş bazı mahalle odalarının duvarları ve yerleri ahşaptır. Aynı şekilde bazı odaların tavanları beton iken bazı odaların tavanları ahşap ters tavan kaplamalıdır. Salon baştan başa halı ile kaplıdır. Bir mahalle odasında salonun dışında genel olarak mutfak, çay ocağı, gasil odası (cenaze yıkama odası), kütüphane, yatakhane, idare odası, Kur'an odası yer alır. Özellikle köylerdeki odalarda ısınmak için soba kullanılır ama Bayburt merkezindeki mahalle odaları doğal gaz veya kalorifer ile ısınmaktadır. Bakım, tamirat veya odanın herhangi bir eksiği söz konusu olduğunda bunlar eksiksiz bir biçimde yapılmaktadır. Eskiden mahalle odalarının aydınlatılması yağdanlıklar, fitilli pompalı lambalar ile yapılırken günümüzde odalar şık avizelerle süslenmiştir. (Kaynak Kişi 7)

Bazı mahalle odalarında ölen kişinin adı ve soyadının, ölüm tarihi ve sebebinin verildiği defterler bulunmaktadır. Bu defterler vasıtasıyla o mahallede kimlerin, ne zaman yaşadığı tespit edilir. (Kaynak Kişi 7)

Odalara “cümle kapısı adı” verilen dış kapıdan girilir. Girişte genellikle bir koridor bulunur ve bu koridorun ortasında veya baş tarafında abdest almak için ibrikler, havlu ve abdest suyunun akmasını sağlayan ve “kerhiz taşı” adı verilen bir lavabo bulunur. (Sülo 2002: 95)

### 3.Mahalle Odalarının Folklorik İşlevleri

Mahalle odaları özellikle uzun kış gecelerinde gençlerin, kadınların, erkeklerin bir araya geldikleri, masallar, hikâyeler anlatıp oyunlar oynadıkları, yemekler yiyip, çay ve kahve içtikleri sosyal mekânlardır. Bu manada günümüzün modern kafelerini mahalle odalarının kendisinde bulmak mümkündür. Zira Bayburt nüfus ve yüzölçümü itibariyle Türkiye'nin küçük şehirlerinden biridir. Büyük şehirlerde karşılaştığımız devasa alışveriş merkezlerini, eğlence mekânlarını Bayburt'ta göremeyiz. Bu da özellikle kış günlerinde insanların bir araya gelebilecekleri mekân ihtiyacını doğurmuştur. Kimi zaman evler erkeklerin bireysel olarak bir araya gelme arzularından dolayı ve fiziki koşulları itibariyle yeterli olmamıştır. Böylesi durumlarda mahalle odaları, mahalle sakinlerinin bir araya geldikleri sohbet yerleri olmuştur.

Mahalle odaları yalnızca kış gecelerinde değil Ramazan aylarında da Bayburt halkının toplandığı bir yerdir. Mahalle odalarında bazen iftarlar verilirken bazen de iftardan sonra erkekler mahalle odasına gider. Burada sahura kadar sohbet edilir, Kur'an okunur, dualar yapılır, sahura yakın herkes odadan ayrılır ve evine döner. (Kaynak Kişi 6)

Mahalle odaları sözlü kültür ürünlerinin yaratılması ve yaşatılmasında önemli yer ihtiva eder. Masallar, çocuk oyunları, türküler, âşık şiiri, maniler, hikâyeler, efsaneler, bilmece, köy seyirlik oyunları sözlü kültür ürünlerinin birer parçasıdır. (Kültürün Kale Kenti Bayburt, 2011: 4)

Özellikle televizyon, bilgisayar gibi teknolojik aletlerin yeterince gelişmediği yıllarda büyük küçük birçok insan köy ve mahalle odalarında toplanmıştır. En yaşlı veya bilgili, tecrübeli görülen kişi hikâyeler, fıkralar, efsaneler anlatmış bilgi ve deneyimlerini paylaşmıştır. (Kaynak Kişi 3)

Mahalle odaları özellikle bundan otuz kırk yıl öncesinde adeta bir mektep vazifesi görmüştür. Bayburt'un yetiştirdiği önemli âlimler mahalle odalarında halkı bir araya toplamış, burada sohbetler etmiş, başta dini olmak üzere çeşitli konularda halkı bilgilendirmişlerdir. Gençler toplum içinde nasıl oturup-kalkacaklarını, büyüklerinin yanında nasıl konuşacaklarını buralardan öğrenmişlerdir. (Kaynak Kişi 6)

Zaman zaman mahalle odaları halk şairleri için birer meclis vazifesi görmüş, çeşitli şehirlerden gelen veya Bayburt'ta yetişen halk şairlerinin saz ve sözlerini icra ettikleri yerler olmuştur. Âşıklar burada halkın huzurunda atışmalar yapmış, deyişler söylemiştir. Bu da âşıklık geleneğinin tanıtılmasını ve geleneğin devamlılığını sağlamıştır. Celâli, Hicranî gibi Bayburt'un yetiştirdiği önemli halk şairleri şiirlerini mahalle odalarında dile getirmiştir.

Mahalle odaları özel anlara birçok insanın şahitlik ettiği, insanların mutlu anlarını paylaştıkları, kutlama ve eğlencelerin yapıldığı yerlerden biridir. Bu husus kahve içme merasimi ve sağdıç geceleri için son derece önemlidir.

Bayburt'ta evlenme çağına gelmiş erkekler için, damadın annesi ve birkaç kadın akrabası özellikle sabah vakti önceden belirledikleri kıza bakmaya gider. Kız beğenilirse birkaç kez daha gidilir ve kız ailesinden istenir. Kızın ailesi birkaç gün müsaade aldıktan sonra kıza vermeye karar verirse ve aileler arasında gerekli anlaşma sağlanırsa kahve içme günü tespit edilir. Kahve içme merasimi Bayburt'ta alışlagelenden biraz daha farklıdır ve davetiye usulü yapılır. Tıpkı düğün davetiyesi gibi kahve merasimi için de davetiye bastırılır. Eş dost, komşu ve yakınlarla davetiye dağıtılır. Davetiyelere kız ve erkek babalarının adları, mahalle odasının adı, tarih ve saati yazılır. Erkek tarafı başka bir mahalleden gelecekse erkek tarafı otobüs tutar ve davet ettiği yakınlarını araçla mahalle odasına götürür. (Kaynak Kişi 2) Kahve günü sabahında oğlan tarafı kız tarafına şeker, kolonya, lokum, sigara ve kahve gönderir. Davetiyede yer alan mahalle odasında sadece erkeklerin katılımı ile kahve içme merasimi gerçekleşir. Bazen kahve içme merasimi çok kalabalık olur. Burada erkek tarafı kızın büyüklerinden kıza tekrar ister, kız tarafı da kızlarını verdiklerini söyledikten sonra kahveler içilir. Bazen kahve içme merasiminin ardından gelin ve damadın dini nikâhları kıyılır ve dualar okunur. Erkek tarafının gönderdiği lokum ve şekerler ikram edilir. Ardından bir tepsinin içerisinde damadın babasına veya ailenin bir büyüğüne şerbet veya bir kahve daha gelir. Oğlanın babası veya ailenin büyüğü kahveyi içtikten sonra ikram yapan gençlere verilmek üzere tepsiyi bahşiş bırakır. Sohbet ve dualar edildikten sonra topluluk dağılır. Bayburt'ta bu merasime kahve içme veya tatlı kahve adı verilir. (Kültürün Kale Kenti Bayburt, 2011:37)

Günümüzde azalmakla birlikte bazı aileler mahalle odalarında çeyiz serme geleneğini devam ettirmektedir. Evlenecek kızların çeyizi buldukları mahallenin odasında birkaç gün görücüye çıkarılır. Gelinin arkadaşları, komşu ve akraba kadınlar çeyizi gezmeye gelir. Erkek ve kız tarafından birkaç kişi muhtar eşliğinde gelinin çeyizini yazar. Gelin tarafı bu işlemin ardından muhtar ve diğer kişilere havlu, çorap, gömlek gibi hediyeler verir. (Sülo 2002: 96)

Mahalle odaları düğünler için de kullanılır. Kimi zaman düğün evi misafirleri ağırlamada yetersiz kalır ve böyle bir durumda özellikle uzaktan gelen misafirler mahalle odasında ağırlanır. Misafirler burada yedirilir, içirilir ve yatırılır.

Bayburt'ta kına gecelerine çoğunlukla erkekler katılmaz, kadınlar ise kına gecesini evde veya önceden tutulan salonlarda yaparlar. Her iki tarafın erkekleri de

mahalle odalarında toplanırlar. Burada sohbetler edilir, türküler söylenir, barlar oynanır ve ikramlar yapılır.

Aynı zamanda mahalle odaları erkek sağdıç gecelerinin de düzenlendiği mekânlardır. Damadın arkadaşları, mahalledeki diğer erkekler mahalle odasında toplanırlar. Zaman zaman erkekler kadın kılığına girerek taklitler yaparlar. Damat bir yarışmaya tabi tutulur ve damada şakalar yapılır. Sazlı sözlü bir eğlence düzenlenir. Erkekler kendi aralarında kayış kızdı, herkes benim gibi olsun, vız-dız, düdük saklama, kabak, kaz çoban oyunu, sayman (turp), dişçi oyunu, hızır, değirmenci, berber, doktor, tilki geldi, kaynana-damat gibi seyirlik oyunlar oynarlar. (Gedik, 1991: 13) Bu bağlamda mahalle odalarını düğünlerde insanları bir araya getiren birer eğlenme mekânı olarak görmenin yanında geleneksel oyunların oynandığı ve yaşatıldığı birer kültür taşıyıcısı olarak da nitelendirmek mümkündür. (Kaynak Kişi 5)

Mahalle sakinlerinden birinin vefat etmesi üzerine o mahalledeki mahalle odası muhtar aracılığıyla devreye girer. Mahalle odasına ait dernek öncelikle merhumun şehir içi ve dışındaki yakınlarına haber ulaştırır. Aile sadece mezarlığı ve kabir yerini belirler, dernek mezarın kazılma işini de üstlenir. Cenaze namazının hangi camide kılınacağı ve merhumun defnedileceği mezarlık belediye anonsu ile duyurulur. Mahalle odasının gasil bölümünde caminin imamı merhumu yıkayıp kefenler. Ardından merhum cenaze arabasına konularak, mahalle odasında toplanan cenaze yakınları tarafından mezarlığa götürülür ve defnedilir. Cenazenin defin işlemi ardından cenaze yakınları mahalle odasına dönüp üç gün boyunca taziyeleri kabul ederler. Erkekler mahalle odasında toplanır ve cenazeye baş sağlığına gelen tüm erkekler buraya gelir. Kadınlar ise cenaze evine gidip taziyelerini bildirir. Mahalle odasının mutfak bölümünde yemekler hazırlanır ve cenaze yakınlarına ikram edilir. Mahalle odasının dernek üyeleri tarafından veya önceden belirlenmiş bir aşçı tarafından yemekler yapılır. Üç gün mahalle odası merhumun ziyaretçilerine açık kalır ve yemekler sunulur. Hatta burada hazırlanan yemekler kadınların bulunduğu cenaze evine de gönderilir. (Kaynak Kişi 3) Cenaze yakınları yakınlarını kaybetmenin üzüntüsünü yaşarken yapılması gereken tüm işler mahalle odasının dernek üyeleri ve muhtar tarafından yapılır. Genellikle cenaze masrafları için cenaze sahibinden ekstra bir para talep edilmez. Tüm masraflar önceden toplanan yıllık aidatlarla karşılanır. Mahalle odaları etrafında oluşan bu gelenek hem psikolojik olarak cenaze yakınlarına bir destek ve yardım sunmakta hem de unutulmaya yüz tutan değerlerimizin yaşatılmasına katkı sağlamaktadır. İnsanlar burada bir araya getirilerek üzüntülerini paylaşır, uzun zamandır birbirini görmeyen insanlar birbirlerini görüp hasret giderir. Cenazenin arkasından mevlitler okunur, dualar edilir.

Diğer taraftan mahalle odaları düğünlerin yanında bayram veya cenaze gibi özel durumlarda şehir dışından gelen misafirlerin ve Bayburtlu gurbetçilerin konakladıkları yerlerdir. Cenaze sakinin evi misafirleri kaldıramadığı durumlarda bu kişiler hemen mahalle odasında misafir edilir, orada bulunan yataklarda yatırılır.

Bazı mahalle odalarında mahalleli kadınlar dini sohbet yapmak ve Kur'an okumak için toplanırlar. Burada Kur'an dersleri verilir. Kadınlar evlerinde hazırladıkları pasta, börek veya yemekleri burada bir arada yerler. Bazı mahalle odaları zaman zaman

ihram atölyesi olarak da hizmet etmiştir. Söz konusu bu odalarda bir araya gelen kadınlar birbirlerine dantel, dikiş, nakış vs. öğretmektedir.

Genç kızlar burada yemekli eğlenceler yapar; yüzük, kabak, dokuztaş, fincan, deli kız gibi köy seyirlik oyunları oynar. (Gedik, 1991: 19)

Mahalle odaları aynı zamanda geçmişten günümüze Bayburt mutfak kültürünün ve herfene geleneğinin yaşatıldığı yerler olmuştur. Herfene, herkesin kendisine düşen yemeği getirerek müşterek yenilen yemek, ortaklaşa malzeme ile yapılan yemekli eğlencedir. Yazın daha çok piknik yerleri ve mesire alanlarında yapılan herfene kışın daha çok evlerde, mahalle ve köy odalarında yapılmaktadır. Herfene'ye tatlı çorba, tarhunlu börek, çekme helva, lor dolması, imir dolması, kabak borani, yalancı dolma, ziron gibi yöresel yemekler getirilir. (Kaynak Kişi 2)

Günümüzde mahalle odalarında Bayburt Üniversitesi öğrencilerine yönelik herfeneler yapılmakta böylece hem Bayburt gelenek ve kültürü öğrencilere tanıtılmakta hem öğrencilerle fikir alışverişi yapılmaktadır.

Mahalle odaları Ramazan ve Kurban Bayramlarında halkın bayramlaştıkları yerlerdir. Her bayram değişik mahalle odalarında protokol ile vatandaşların bayramlaşması gerçekleşir. Bu durum Bayburt'ta gelenek hale gelmiştir ve her sene değişen protokolle halk bayramlaşır. Odaya giren kişi önce selam verir ardından herkesle tek tek tokalaşır. Halk ile protokol üyelerine bayramlıklar ikram edilir, çay veya kahve içilir ve çocuklara protokolce oyuncaklar dağıtılır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada mahalle odalarıyla Bayburt'un ayrıcalıklı yeri ve mahalle odalarının işlevleri ortaya konulmaya çalışıldı. Bayburt'ta köy seyirlik oyunlarının günümüzde dahi oynanmasında, yöresel yemeklerinin hala yapılabiliyor olmasında, insanların birbirine olan saygı, sevgi ve muhabbetinin devamını sağlamada en büyük pay mahalle odalarınınındır.

### **Kaynakça**

Aker, U. Ahmet, Hicranı Anlayan Şehir. Bayburt: Özer Matbaacılık, tarihsiz.

Gedik, Köksal, "Bayburt Ve Çevresinde Oynanan Seyirlik Oyunlar 1". Gazi Bayburt, 1 (Nisan 1991), 16-17.

Gedik, Köksal, "Bayburt Ve Çevresinde Oynanan Seyirlik Oyunlar 3". Gazi Bayburt, 3 (Haziran /1991), 13-14.

Kurşun Zekeriya, Kahraman Seyit Ali, Dağlı Yücel(haz.). Evliya Çelebi Seyahatnamesi II. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Kültürün Kale Kenti Bayburt. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2011.

Sülo, Lütfi. “Bayburt Mahalle Odaları”. 10.Yılında Bayburt Vilâyeti Sempozyumu (17-19 Temmuz 1999), Ankara, 2002: 91-96.

Özger Yunus, XIX. yüzyıl Bayburt (Sosyo-Ekonomik, İdari ve Demografik Yapı). İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2010.

<https://www.bayburt.bel.tr> (07.05.2017)

Kaynak Kişi 1: Abdulkadir Temur, 65 yaşında, lise mezunu, Bayburt/Merkez.

Kaynak Kişi 2: Songül Keskin, 82 yaşında, ilkokul mezunu, Bayburt/Merkez.

Kaynak Kişi 3: Ali Fuad Değirmenci, 54 yaşında, üniversite mezunu, Bayburt/Merkez.

Kaynak Kişi 4: Fahmettin Kalacoş, 42 yaşında, üniversite mezunu, Bayburt/Mutlu

Köyü.

Kaynak Kişi 5: Hakan Kurt, 45 yaşında, üniversite mezunu, Bayburt/Merkez.

Kaynak Kişi 6: Mehmet Türk, 75 yaşında, ortaokul mezunu, Bayburt/ Gez Köyü.

Kaynak Kişi: Hanefi Kırtan, 60 yaşında, lise mezunu, Bayburt/Merkez.

## **Fotoğraflar**

**Mahalle Odasındaki Bar Oyunundan Bir Görüntü**

**Protokolün Yer Aldığı Bir Mahalle Odası Görüşmesi**

**Genç Osman Mahalle Odası**



## **Sanayi Cami Mahalle Odası**

### **Mahalle Odası Giriş Bölümü**

**Şingah Mahalle Odası**

**Mahalle Odası Yemek Yeme Bölümü**

**Mahalle Odası Mutfak Bölümü**



## ABAY KUNANBAYEV VE MEHMET AKİF ERSOY'UN ATALETE BAKIŞINDAKİ MÜŞTEREK YÖNLER

### COMMON ASPECTS OF ABAY KUNANBAYEV VE MEHMET AKİF ERSOY'S VIEW ON INERTIA

Yılmaz BACAKLI\*

#### Özet

Kazak yazılı edebiyatının kurucusu Abay (İbrahim) Kunanbayev ile Anadolu ve İslam coğrafyasında edebiyata, siyasete, dine ve sosyal hayata bakışı yönüyle insanlar üzerinde etkili olan Mehmet Akif Ersoy arasında pek çok bakımdan benzerlikler vardır. Yaşadıkları dönemde toplumlarına düşünce ve hareket bakımından örneklik eden bu iki önemli ismin, insan ve toplumlar için ruhi bir hastalık olarak da değerlendirilebilecek atalet üzerinde ısrarla durdukları görülmektedir.

Abay'ın ve Akif'in en önemli hususiyetleri çalışkanlıklarıdır. Her ikisi de ahlaktan ilme, sanayiden eğitime her şeyin tam bir sükût halinde olduğu; insanların çalışmaktan vazgeçip günlerini farklı sebeplerle tembellik ederek geçirdiği bir dönemde toplumlarını yeniden inşa etmek için var güçleriyle çalışırlar. Toplumlarındaki bu ataleti tenkit etmekle yetinmez, bu tembelliğin ortadan kaldırılması için neler yapılması gerektiği konusunda da yol gösterirler.

Bu çalışmada Türk dünyasının önemli isimlerinden Abay ve Akif'in atalet bakışındaki ortak noktalar üzerinde durulacaktır. Amaçlanan; din, dil ve düşünce bakımından aynı kültür ortamına ait bu iki ismin ayrı coğrafyalarda olmalarına rağmen toplumsal sorunlara bakışlarındaki ortaklığa dikkat çekmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak Edebiyatı, Türk Edebiyatı, Abay Kunanbayev, Mehmet Akif Ersoy, atalet

#### Abstract

There are many similarities the founder of Kazakh literature Abay Kunanbayev and Mehmet Akif Ersoy, who with his views to literature, politics, religious and social life was effective on people in Anatolia and Islamic geography. It is seen that these two important names who served as a model to their societies in terms of thought and action, insistently dwelled on inertia which can be considered as a disease for people.

Abay's and Akif's most important characteristic is their diligence. They both pulled out all the stops to rebuild their societies in a period when everything, from morals

\* Okt.; Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yilmazbacakli@karabuk.edu.tr

to science and from industry to education, was in a complete silence; and when people give up on their work and spent their days lazily with different reasons. They criticized this inertia in their societies and also provided guidance on what needs to be done to get rid of this laziness.

In this study, common points of Abay and Akif's, view on inertia disease will be discussed. The aim is to attract notice that these two names belonging to the same cultural environment in terms of religion, language and thought, had common detection and solution proposals for social affairs in separate geographies.

**Keywords:** Kazakh Literature, Turkish Literature, Abay Kunanbayev, Mehmet Akif Ersoy, inertia

### Giriş

Abay ile Akif yaşadıkları dönem bakımından pek çok ortak olay ve duruma şahitlik eden iki isimdir. Her ikisinin de yaşadığı coğrafya ve mensubu bulunduğu toplum, tarihi akış içerisinde onların hayatta olduğu devrede en edilgen dönemlerini yaşar. Bu dönemde Batı, merkezine kendisini koyduğu yeni bir dünya planı yapar. Her iki isim de öznenin Batı olduğu ve bu öznenin kendisinden olmayan herkesi ve her şeyi emperyalist bir amaçla ötekileştirdiği bir çağın koşullarında yaşar. Doğu ve bu kültürün bir parçası olması bakımından Türkistan ile Osmanlı coğrafyası da bu planın bir nesnesi olmaktan kurtulamaz (Sunar, 2007: 60-61). Batının 'uygarlaştırma' misyonu ile boyunduruk altına alınan toplumlara, ait oldukları devasa bütünden kopararak hafızası silinen ve minik tarihlere mahkûm edilen devletler yapmak planının en önemli detaylarıdır.

Rus tahakkümü altında ümidi ezilen, gelecek tahayyülünden koparılan genel anlamda Türkistan, özel anlamda Kazak coğrafyası ile Batılı devletlerce özgüveni ve bütün kıymet hükümleri tahrip edilen Osmanlı toplumu arasında netice bakımından pek bir fark yoktur. Her iki coğrafya insanının da dil, düşünce, inanç ve gelenek bakımından pek çok ortak şeye sahip olmasının yanı sıra dertleri de müşterektir. Özgüven ve ümit eksikliğinin gelecek tasavvurunu yok ettiği her iki toplum da yaşadıkları zamana karşı duyarsızlaşır. Sarsılan vicdanlarının ve akıllarının allak bullak ettiği geleneklerine sarılır. Hayatı kendi gövdesine hapseden bencil bir topluma dönüşürler.

18. yüzyılda emperyal koloni güçleriyle karşılaşınca kadar Müslüman coğrafya, entelektüel çalışmalarla kirletilmemiş, saf ve güçlü bir imanın bütün sorunlarını çözeceğine inanır. Bu yüzyılda aldıkları mağlubiyetleri de bu imandaki zayıflamayla veya dini uygulamalardaki eksiklerle açıklama yoluna giderler. Yaşanan kayıpların neticesinde gelenekçi anlayış bütün enerjisini iman ve amel noktasındaki kusurlarını düzeltmeye harcarken 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren İslam coğrafyasında, ayakta kalmak ve gelişebilmek için beşeri bilginin de bir ihtiyaç olduğuna inanan insanlar yetişir. Fakat bunlar da en azından başlarda gelenekçi anlayış kadar halka etki edebilme imkânına sahip değildir (Ahmed, 1992: 25-26).

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Müslümanlar; siyasi, askeri ve iktisadi anlamda tam anlamıyla bir çökme ve dağılma sürecine girer. İslam dünyasını maddi bakımdan adeta esir alan Batı, manevi bakımdan da onlara hükmedebilmek için tehditkâr bir siyaset izler. Bütün dünyayı ve özellikle İslam coğrafyasını bereketli ve bakir bir koloni olarak gören Batılılar tüm hırslarıyla yüklenirler. Nitekim halkın ve entelektüel elitlerin bir kısmını etkilemeyi başarırlar(Ahmed, 1992: 27-28). Batının emperyalist propagandasından etkilenen bu kesimdeki en büyük hastalık da 'atalet'tir.

Atalet; “tembellik, işsizlik, işlemezlilik (<http://www.tdk.gov.tr/index.27.04.2017>)” olarak tanımlanabilecek bir hastalıktır. Toplumsal anlamda bir körlüğe ve sağırlığa sebep olan bu hastalık, bireysel bünyeden topluma sirayet eder. Çevredeki değişiklikleri fark edemediği için bu değişikliklere karşı yapması gerekenleri yapamama veya değişikliklerinin farkında olduğu halde yapması gereken hiçbir şey yapmama, ihmal etme, üşenme, erteleme ve eyleme geçmeme hali atalet olarak değerlendirilebilir. Zihinsel ve fiziksel anlamda ortaya çıkabilecek bu hastalığın başlıca nedenleri: eğitimsizlik, belirsizlik, kaybetme korkusu, duyarsızlık ve kültürel yabancılaşmadır (Soysal, 2010: 17-19).

Atalet, ferdi ve toplumu karar alma ve harekete geçme işinin sahibi bir öznel olmaktan çıkarıp kendisi dışında alınan kararlara göre biçimlenen bir nesneye çevirir. Bu durumda kendisi gibi davranmayan insan ya da toplum, tam bir gaflet ve uyku halindedir. Abay ve Mehmet Akif yaşadıkları dönemde toplumlarındaki atalet hastalığına karşı mücadele eden iki önemli isimdir. Her iki ismin de neredeyse tüm eserlerinin varlık sebebi, insanların geçici olduğuna inandıkları bu hastalıktan kurtarmak veya onlara bu hastalığın bulaşmasını engelleyebilmektir.

### **1. Abay Kunanbayev ve Mehmet Akif Ersoy'un Ataleti Teşhis Etme Yöntemindeki Müşterek Yönleri**

Sanat ve özellikle edebiyat, daha en başından beri sanatkâr tarafından iki temel amaçla üretilir. Bunlardan ilki insanın bedii ihtiyacını yani estetik arzusunu tatmin ederek ona keyif ve huzur vermektir. Bu amaç için sanat, bir araçtan çok amaçlanan şeyin kendisidir. İkinci amaç ise sanatı insanın birtakım problemlerini teşhis etmede, bu problemlerin nasıl çözüleceğiyle ilgili teklifler üretmede kullanmaktır. Burada sanat; bir amaç değil, daha üst bir maksat için kullanılan araçtır.

Hem Abay hem de Mehmet Akif şiirlerini sadece ikinci amaca dönük kullanır. Onlar için sanat daha üst maksatları gerçekleştirmede bir araçtan başka bir şey değildir. Bu tercih de onları bir sanat adamı olmaktan öte bir fikir ve ideal insanı yani 'hikmet erbabı' yapar. İki ismin de ataleti teşhis etmede kullandıkları aracın sanat olması önemli bir müşterek yöndür:

*Ben yazmam şiiri, ermek için,*

*Olur olmaz masalı dermek için.*

*Yüreği merhametli, dili ferasetli*

*Gençlere yazdım öğüt için  
Bu sözleri ilgisizler değil, ilgililer anlar  
Gönül gözü açık, uykusu hafifler için.*  
(Ahmedov, 2002: 76)

*Bana sor sevgili kâri' sana ben söylüyeyim,  
Ne hüviyyette şu karşında duran eş'ârım;  
Bir yığın söz ki, samîmiyyeti ancak hüneri;  
Ne tasannu' bilirim, çünkü, ne san'atkârım.*  
(Ersoy, 1994: 2)

Her iki ismin de sanatı araç olarak düşünmesinin bir sonucu olarak eserlerinde oldukça realist bir tutum takındıkları söylenebilir. Abay üzerine ciddi araştırmalar yapan Muhtar Avezov, onun Kazak hayatının gerçek yanını olduğu gibi yansıtan, realist bir şair olduğu tespitini yapar (Avezov, 1976:3, İsmail-Çınar, 1995: 11'den). Abay mensubu bulunduğu halkın; içinde bulunduğu durumu üstü kapalı, ikircikli ya da dolaylı bir şekilde teşhis etmez. Tespitleri net, gerçekçi ve oldukça serttir:

*Şimdiki halkın sözü namussuzluk, hırsızlık,  
Sayılı can görmedim, ettiği söz olsun akıllıca.  
Bugünde, bu ülkede, hiçbir şey yok;  
İyiliğine kanılacak, mutlu olunacak, kıvanç duyulacak...*  
(Kunanbayev, 2014: 40)

Abay, yaşadığı dönemin mevcut durumundan oldukça rahatsızdır. İnsanların gelecek kaygısından uzak, günü kurtarma çabasını ve kendilerini çağdan koparan eskimiş alışkanlıklara bağlı kalmasını onlar için zararlı görür. Amacı bir tür uyku halini andıran bu durumdan onları kurtarabilmek için sözleri bu derece can yakıcı ve serttir aslında:

*Hırsızlıkla mal bulayım, der.  
Tartışırsa oba yakayım, der.  
Şerefsiz birileri böyle eder...*  
(...)  
*Ne hizmet edip mal bulması,*



*Ne bilim alıp fikir bulması,*

*Boş evinde yatası...*

*(...)*

*Fiskostan başka sırrı yok,*

*İş yapmaya kabiliyeti yok,*

*Yalan, gıybet, övünmeye*

*Tıpkı su gibi akması çok...*

*(...)*

*Mal ile bağın düşmanı,*

*Hastalıklı kurnaz çoğaldı,*

*Ürür gezer köpek it gibi,*

*Aşağılık biriyim, demez ki.*

*(...)*

*Yalan yok ki bu sözlerimde,*

*Denmedik laf kalmadı işte,*

*Dikkat edin, gözlemleyin,*

*Halkın hali, tam da böyle...*

(Kunanbayev, 2014: 80-84)

Akif'in şiiri hayalin değil, iradenin şiiridir (Topçu, 2006: 26). Akif'in eseri 'Safahat'taki realist tutumu; şehri, insanı, sokağı ve bütün sefaletiyle şark ülkelerinin acı manzaralarını gösteren ve idealine araçlık eden bir projektör vazifesi görür (Karakoç, 2007: 39). Söz yani şiir ona göre gerçeği anlatmak için bir imkânsa kıymetlidir:

*Hayır, hayâl ile yoktur benim alış verişim;*

*İnan ki: her ne demişsem görüp de söylemişim.*

*Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:*

*Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!*

(Ersoy, 1994: 216)

Akif de yaşadığı dönemdeki toplumsal tembellikten şikâyetçidir. İnsanların tevekkül kisvesi altında tembellik edişi onu oldukça rahatsız etmektedir. Akif'e göre

tembelliklerini dini bir kisve altında yapıyor oluşları esasında yerleşik yanlış inanışları referans olarak almalarındandır. Bu sebeple o da Abay gibi bu yerleşik kabulleri zamanın ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran yeni anlayışa uygun olmaması bakımından eleştirir:

*Allah'a değil, taptığın evhâma dayandın;  
Yandınsa eğer, hakk-ı sarîhindi ki yandın.  
Meflûc ederek azmini bir felc-i irâdî,  
Yattın, kötürümler gibi, yattın mütemâdî!  
Mâdem ki didinmez, edemez, uğraşamazsın;  
İksîr-i bekâ içsen, emin ol, yaşamazsın.*  
(Ersoy, 1994: 443-444)

## **2. Abay Kunanbayev ve Mehmet Akif Ersoy'un Ataletin Sebepleri Konusundaki Müsterek Yönleri**

Abay ve Mehmet Akif, halkı atalete sevk eden sebepler konusunda da ittifak ederler. Her ikisine göre de ataletin asıl sebebi cehalettir. Bilgi yokluğu, bilmezlik hatta bilmekten özellikle kaçınmak şeklinde tanımlananabilecek cehalet, tüm toplumu esareti altına alır ve adeta hareketsiz bırakır. Akif, cehaletin toplumun asıl ve esaslı düşmanı olduğuna ve o yok edilmeden hiçbir şeyin düzelemeyeceğine inanır. Abay'a göre ise cehalet zamanının insanlarını hakikate duyarsız, hakir insanlar haline getirir (Hopaç, 2013: 5).

*Hem inançsız hem cahili,  
'Akılsız' diye horlayarak,  
Düzeltecek idim zamanında  
Hakikaten kendimde güç bularak.*

*Bulamadım yardım kendime,  
Çok cahille tartışırken de, Sözüme inanmadı hiç kimse,  
Kendi alışkanlıklarına uyarak...*  
(Kunanbayev, 2014: 222)

*Eyvâh! Bu zilletlere sensin yine illet...*

*Ey derd-i cehâlet, sana düşmekle bu millet,  
 Bir hâle getirdin ki: Ne din kaldı, ne nâmûs!  
 Ey sine-i İslâm'a çöken kapkara kâbûs,  
 Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:  
 Sensin bize düşmanları üstün çıkararan el!*

(Ersoy, 1994: 200)

Her iki sanatkâra göre de toplum, cehalet sebebiyle gerçeğe yabancıdır ve körü körüne geçmişi taklit eder. Çevresinde olup bitenlerle ilgilenmez. Olup bitenlerin nasıl bir netice vereceğini hiç düşünmez. Onların tek derdi var olanı muhafaza etmektir. Bu da daha az hareket demektir. Zira var olan zaten onlarındır ve yapmaları gereken tek şey onu hiç bırakmamaktır. Yanlış bir kader anlayışı ile halden memnun olan insanlar, olan biten konusunda ellerinden bir şey gelemeyeceğini düşünür. Bu durum da ataletle sebep olmaktadır. Hareket, arayış, mevcudu sürekli bir sorgulayış ve dinamizm yoksa atalet var demektir. Akif bu statükocu, atıl anlayışı şiddetle eleştirir (Erol, 2014: 99):

*Çin' de, Mançurya'da din bir görenek, başka değil.  
 Müslüman unsuru gâyet geri, gâyet câhil.  
 Acaba meyl-i teâlî ne demek onlarca?  
 "Böyle gördük dedemizden!" sesi milyonlarca  
 Kafadan aynı tehevürle bakarsın, çıkıyor!  
 Arş-ı âmâlî bu ses tâ temelinden yıkıyor.*

(Ersoy, 1994: 159)

Abay, cehaletin iyi olan ne varsa ona düşman olduğuna inanır. İmansızlık, eğitimsizlik, gayretsizlik, tembellik, uyuşukluk, düşüncesizlik, dedikoduculuk, rüşvet, yalan, dalkavukluk, hırsızlık, hasetlik hatta merhametsizlik bile tüm olumsuz duygu ve davranışların hepsi Abay için cehaletin tanımı içindedir (Ayan, 2014: 3). Cehaletin kendisi kötü olmakla beraber kıymeti olan her şeyi de yok ettiğine ve kötülüğü kalıcı hale getirdiğine inanır. Ona göre cehalet, gelecek ümidinin katili, mevcut ataletin ise biricik kahramanıdır:

*İyilik uzun sürmez  
 Kötülük daim eskimez.  
 Ümit atı heveslenmez,  
 Çift dizgini gerdirmez...*

*Hepsinden de o değerli,  
Ne yaparsın bütün cahilleri...  
Tamamı yiğit, kıyıcı hepsi,  
Övünmekle kaçırdı keyfimizi...  
(Kunanbayev, 2014: 246)*

### **3. Abay Kunanbayev ve Mehmet Akif Ersoy'un Ataletin Çözüm Yolları Konusundaki Müsterek Yönleri**

Abay ve Mehmet Akif, temel sebebinin cehalet olduğuna inandıkları ataletin ortadan kaldırılmasının ancak eğitimle mümkün olacağına da hemfikirdir. Her ikisinin de eğitimden maksadı insanın, toplumun hayatında ve ruhunda bir inkılap meydana getirmektir. Düşünceyi, ahlakı ve nihayet bunların bir nizam halinde bulunduğu devleti değiştirecek bir inkılap için eğitimin şart olduğuna inanırlar (Topçu, 2006: 46-47).

*Fayda değil ar düşün,  
İstekli ol, fazlasını bilmek için.  
Üstün bilim kitapta büsbütün  
Erinmeden okuyup görmelisin.  
(Kunanbayev, 2014: 76)*

Abay, cehaletin insana yakışmadığına inanır. Ona göre insan fitrat olarak cehalete müsait değildir. İnsan, bilmeye ve eğitime hazır bir tabiata sahiptir:

*Adımı 'adam' koymuşsa,  
Nasıl nadan (cahil) olayım?  
(Kunanbayev, 2014: 368)*

Abay'a göre parayı, şöhreti ya da dünya nimetlerine ulaşmayı hedeflemeyen, bencilce olmayan öğrenme isteği toplumu ataletten kurtaracak biricik ilaçtır. Fakat eğitimcilerin de karşılaştıkları zorluklardan şikâyet etmeden, sabırla toplumlarının yanında olması lazımdır (Hopaç, 2013: 6).

*Sadece bilim, başkası  
Kötü tutum ayrıcalıklıya...  
Böylesi insan kavuşur,*

*Gecikmeden arzuladıklarına...*

(Kunanbayev, 2014: 410)

Akif de ataletin insan fitratına aykırı bir hal olduğunu düşünür. İnsanın fitratına sahip çıkmak için yapması gerekenin de davası namına çalışmak olduğunu belirtir:

*Atâlet fitratın ahkâmına mâdem ki isyândır;*

*Çalışsın, durmasın her kim ki dâvâsında insandır.*

(Ersoy, 1994: 137)

Eğitim yani ilim, Müslümanın uğrunda çaba sarf göstermesi gereken bir yitik hazinedir Akif için. Çünkü tüm sıkıntuların haktan gelecek olan cehaletle ilim arasındaki farktır:

*Müslüman, elde asâ, belde divit, başta sarık;*

*Sonra, sırtında, yedek, şaplı beş on deste çarık;*

*Altı aylık yolu, dağ taş demeyip, çiğneyerek*

*Çin-i Maçın'deki bir ilmi gidip öğrenecek.*

(Ersoy, 1994: 372)

Akif, mevcut durumun düzeltilebilmesi için ciddi bir eğitim hamlesinin geciktirilmeden başlamasını ister. Kaybedecek vakit yoktur. Atalet içerisinde geçen zamanların telafisi için yapılması gereken bellidir:

*O çocuklarla berâber, gece gündüz, didinin;*

*Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.*

*Fen diyârında sızan nâ-mütenâhî pınarı,*

*Hem için, hem getirin yurda o nâfi' suları.*

(Ersoy, 1994: 424)

Abay ve Akif eğitimin şimdiki zaman ve gelecek zaman arasında bir köprü kurması gerektiğini düşünür. Bilimle aydınlatılan aklın bugünün değil gelecek nesillerin inşasını hedefleyen bir amacı olmalıdır. Her iki isim de eğitimin günü kurtaran değil, geleceği planlayan bir içerikte olmasını ister (Hopaç, 2013: 8). Yine hem Abay hem de Akif için bilimin dini ve milliyeti yoktur. Ruslara, Japonlara ya da Hristiyanlara, Yahudilere münhasır bir ilimden söz edilemez. Özellikle Abay; Kazak halkının yaşadığı açlığın, sefaletin ve kargaşanın sebebinin eğitimsizlik olduğuna; Rusların güçlü ve gelişmiş bir sisteme sahip olmasını da eğitimde ileri olmalarına bağlar. Abay, başta

knedisini ve sonrasında halkını kurtaracak en önemli kazanımın eğitim olacağına yürekten inanır. Mevcut durumda eğitimin ham maddesi bilim Ruslardadır. Sırf Ruslar kullanıyor diye insanlığın ortak malı olan bilimi öğrenmekten uzak durmak hatta onu yasaklamaksa insan için bir erdem değil cahillikten başka bir şey değildir (Erdem, 2001: 17).

Akif de ilmin insanlığın ortak malı olduğunu kabul eder. Ancak her iki isim de toplumun ilmi ve sanatı kendisi kalarak işlemeyi bilmesi gerektiğini savunur. Eğitimin milli yöntemlerle yapılması toplumun özdeğerlerinin tahrip olmadan bu zenginliğe sahip olmasını sağlayacaktır.

*Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;*

*Veriniz hem de mesâînize son sür'atini.*

*Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;*

*Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,*

*İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin:*

*Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,*

*Kendi "mâhiyyet-i rûhiyye" niz olsun kılavuz.*

*Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selâmet onsuz.*

(Ersoy, 1994: 178)

### **Sonuç**

Abay ve Mehmet Akif, aynı çağlarda yaşayan ve aynı duyarlılıkları paylaşan iki sanat ve hikmet adamıdır. Her ikisi de toplumlarının mevcut durumu sebebiyle mustarıptır. Halden hoşnutsuz olmalarının sebebi ise halklarının döneme has sıkıntılar sebebiyle zamana ilgisiz kalması ve tembel olmasıdır.

Adeta bulaşıcı bir hastalık gibi insandan toplumun tüm katmanlarına sirayet eden atalet halinin çözümünde ilk adım, bu hastalığın korkusuz ve net bir şekilde teşhis edilmesidir. Her iki isimde bu teşhisi oldukça realist bir tutumla ve oldukça net bir biçimde yapar. Onların toplum nazarındaki durumu göz önüne alındığında bu cesaretli tavrın anlamı daha net anlaşılacaktır. Halka dalkavukluk ederek onların dostu kalmaktansa, taş tutulmayı göze alıp hakikati söylemek kolay bir iş değildir.

Teşhisin sonrasında sebepler konusunda da her iki isim ittifak halindedir. Toplumsal cehaletin, ataletin temel sebebi olduğuna inanırlar. Zira cehaletin körleştirdiği ruhlar ve bedenler yeni olan her şeye karşı mesafelidir. Halkın elindekini kaybetme korkusu, yeni olana meylini azaltmakta; dünyaya karşı yaşadığı ilgisizlik, varlığına düşman olan her şeye karşı onu zayıflatmaktadır.

Abay ve Mehmet Akif, ataletin sebebi konusundaki ortak kanaatlerini çözüm konusunda da sürdürür. Her ikisi için de ataleti ortadan kaldıracak şey eğitimidir. Çünkü eğitimle cehaletin akli ve alakayı körleştiren kesif karanlığı yok edilmelidir. İnsanlığın ortak malı olan ilmi tahsil ederek aklını işleten halk; köleleşmekten, yok olup gitmekten ancak bu şekilde kurtulabilir. Dahası ancak bu şekilde insan olma vasfı kazanabilir.

Farklı coğrafyalarda yaşayan bu iki ismin atalet sorununa karşı benzer bir tavır takınması, aynı kültür havzasının bireyleri olmalarından kaynaklanmaktadır. Kardeş iki halkın hem sorunlar hem de bu sorunlara entelektüellerinin bakışı konusundaki ortak yönler bugün için oldukça anlamlıdır.

### **Kaynakça**

Ahmed, Kadiruddin. İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet. (Çev. Ertuğrul Aytekin) İstanbul: İlke Yayınları, 1992.

Ahmedov, Zeki (haz.). Kalın Elim Kazağım – Abay. Almatı: Atamura Yayınevi, 2002.

Avezov, Muhtar. “Abaydın Halıkşılığı Cene Realistiği”. Culdız 3, 1976.

Ayan, Ekrem. “Çağdaş Kazak Edebiyatının Kurucusu Abay Kunanbayev’in Kara Sözlerinde Eğitim”. Eskişehir: Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi, 2014.

Erol, Kemal. “Mehmet Akif’in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: Cehalet ve Kavmiyet”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7/32, 2014: 95-110.

Erdem, Tevfik. “Abay Yolu Romanının Sosyolojik Açından İncelenmesi”. Bilgi Dergisi, 17 (Bahar 2001): 1-32.

Ersoy, Mehmet Akif. Safahat. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.

<http://www.tdk.gov.tr/index>, (27.04.2017)

Hopaç, Mustafa. “Kazak Aydınlanmasında Abay Kunanbayev Düşüncelerinin Etkileri Üzerine Bir Deneme”. Akademik Bakış Dergisi, 37, 2013: 1-11

İsmail Zeyneş – Çınar, Ali Abbas. Abay-Abay'ın Eserlerinden Seçmeler. Ankara: Türksoy Yayınları, 1995.

Karakoç, Sezai. Mehmed Akif. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007.

Kunanbayev, Abay. Şiirler. (Çev. Zafer Kibar) Ankara: 2014.

Soysal, Abdullah. “Atalet: Etkin Yönetim İçin Kişisel ve Örgütsel Düzeyde Bir Analiz”. Çimento İşverenleri Dergisi, 24/3, 2010: 16-26.

Sunar, Lütfi. “XIX. Yüzyıl Avrupasında Emperyalizm Algısı”. Sosyoloji Dergisi (İstanbul Üniversitesi), 3/14, 2007: 57-80.

Topçu, Nureddin. Mehmet Akif. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.



## ŞAİR TEZKİRELERİNE GÖRE OSMANLI'NIN UNVANLI ŞEHİRLERİ

### THE TITLED CITIES OF OTTOMAN ACCORDING TO POET BIOGRAPHIES

Abdullah AYDIN\*

#### Özet

Tezkiretü'ş-Şu'aralar yani Şair Tezkireleri Klasik Türk Edebiyatının kaynak eserleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu eserlerde şairlerin adı, mahlası, ailesi, öğrenim durumu, mesleği, çalışma hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmekte; şiirlerinden örnekler paylaşılmaktadır. Türk Edebiyatında ilk tezkire, Çağatay Sahası şairi Ali Şir Nevâyî tarafından Mecâlisü'n-Nefâyis adıyla kaleme alınmıştır. Şair tezkireciliği geleneği, Osmanlı sahasında ise Sehî Bey'in Heşt Behişt'i ile başlamış, Mehmed Nâil Tuman'ın Tuhfe-i Nâilî'siyle son bulmuştur.

Şair tezkireleri, edebî ve sanatlî üsluplarıyla günümüzdeki edebiyat tarihi veya biyografi içerikli eserlerden farklılık göstermektedir. Tezkire yazarları şaire dair sadece bilgi vermekle yetinmemişler, bir sanatkâr titizliğiyle biyografik bilgiyi süslemişlerdir. Bu yönleriyle her tezkire, aynı zamanda birer edebî eserdir ve üslup özellikleri bakımından incelenmesi gerekmektedir.

Tezkirelerin üslup özellikleri arasında birçok tezkirecinin Osmanlı sınırları içerisinde bulunan bazı şehirlere dair unvanlar kullandıkları tespit edilmiştir. Tezkire yazarları tarafından birbirlerine benzer şekilde kullanılan bu unvanların o dönemde yaygın olarak halk tarafından da kullanılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Bu unvanlardan iki tanesi Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevvere şeklinde günümüzde de kullanılmaktadır.

Bu bildiride, Mekke ve Medine başta olmak üzere birer Osmanlı şehri olan Bağdat, Bursa, Edirne, Halep, İstanbul, Kahire, Konya, Kudüs, Şam ve az sayıda örneği bulunan yirmiden fazla şehirle ilgili kullanılan unvanlar paylaşılacaktır. Bu unvanların anlamları üzerinde durularak verildiği şehirle bağlantısına değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Şehir, Unvan, Klasik Türk Edebiyatı, Tezkire.

#### Abstract

Tezkiretü'ş-Şu'aralar, i.e. Poetry Tezkires, are an important source of literature

---

\* Doç. Dr. ; Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, divansiiri@hotmail.com

in Classical Turkish Literature. In these literary works, information about poet's name, pseudonym, family, education status, profession, working life, literary personality, and works are given, and samples of their poems are presented in those works. The first collection of biographies (tezkire) in Turkish Literature was written by Ali Sir Nevayi, a poet from Cagatay, in the name of Mecalisu'n Nefayis. The tradition of the poet biographies in the Ottoman realm started with Hest Behist by Sehi Bey and ended with Tuhfe-i Naili of Mehmed Nail Tuman.

Poet biographies are different from the literary works related to modern literature history and biography-themed in terms of their literal and artistic style. Tezkire authors are not content with just giving information about poets, they also adorn biographical knowledge with the diligence of an artist. With these aspects, each tezkire is also a literary work and must be examined in terms of stylistic features.

Among the stylistic characteristics of the tezkires, it was determined that many tezkires used titles of some cities in the Ottoman borders. It is highly probable that these titles, which were used in the same way by tezkire authors, were widely used by the people at that time. Two of these titles, Mecca-i Mükerreme and Medina-i Münevvere, are also used today.

In this declaration, Makkah and Medina being in the first place, the titles used in connection with the Ottoman cities Baghdad, Bursa, Edirne, Aleppo, Istanbul, Cairo, Konya, Jerusalem, Damascus and more than twenty cities with few examples will be shared. The meaning of these titles will be emphasized and the connection with the city will be mentioned.

**Keywords:** Ottoman, City, Title, Classical Turkish Literature, Tezkire.

## Giriş

Klasik Türk Edebiyatında şairlerin adı, mahlası, ailesi, öğrenim durumu, mesleği, çalışma hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi veren biyografilerin topluca bulunduğu eserlere “Şair Tezkireleri” denilmektedir (İsen 1997:28; İsen 2010:25). Anadolu sahasında yazılan tezkire sayısı önceleri otuz beş olarak tespit edilmiş (İsen vd. 2002: 11-12), fakat yeni yayımlarla artarak kırk bire ulaşmıştır (Coşkun 2002; Bayram 2005a, 2005b; Kurtoğlu 2006; Babacan 2007:1-16; Akkuş 2008; Adıgüzel 2008). Tezkirelerde şairlerle ilgili olarak hangi bilgilerin verildiğini tasnif eden çeşitli çalışmalar yapılmıştır (Kılıç 1998; Tolasa 2002; Solmaz 2012a). Diğer taraftan bu bilgilerin nasıl verildiğine dair yani tezkire yazarlarının üslup özellikleriyle alakalı olarak az sayıda araştırma yapıldığı görülmektedir (Solmaz 2012b; Durmuş 2012; Yazar 2013; Aydın 2013; Sevinç 2014). Tezkirelerin üslup özellikleri üzerine yeterince çalışma yapılmaması;

“Tezkireler, şairler hakkında pek az, pek sathî bilgiler verirler ve çok defa klişeleşmiş laflarla bize, adı geçen şairin ancak doğup öldüğünü anlatıp şiirlerinden rastgele seçilmiş, kırık dökük birkaç beyit verip geçerler (Gölpınarlı 2014: 20).”

“Tezkirede şiirler için yapılan değerlendirmeler açısından basmakalıp övgüler ve olumlu tenkitler daha çok görünüyor (İnce 2005: 12)...”

gibi yorumlara yol açmıştır. “Basmakalıp ifadeler bulunur.” fikrinden hareketle, tezkirelere bazen önyargıyla yaklaşmış, dolayısıyla da tezkirelerin üslup özellikleri “basmakalıp ifadelerle” geçiştirilmiştir. Oysa İpekten’in belirttiği üzere şair tezkireleri her kelimeyi yerli yerinde ve özenle tartarak kullanmışlardır (İpekten 2007: 57).

“Farsça şehir kelimesi çalışma yaşındaki nüfusunun çoğunluğu ticaret, sanayi ve yönetim gibi işlerle uğraşan büyük yerleşim merkezlerini ifade eder. Türkçe’de XI. yüzyıldan itibaren halk dilinde şar biçiminde telaffuz edilen şehir karşılığında Soğdca kökenli kent ile (kant) “kale ve saray” gibi anlamlara da gelen balık kelimeleri kullanılmıştır. Arapça’da şehir karşılığındaki en yaygın isimler medîne, belde ve mısrdır (Küçükbaşcı 2010: 441).”

Arapça bir isim olan unvan kelimesi sözlükte: “1. kitap, mecmua, makale başlığı. 2. ad, isim, lakab, san. 3. şöhret” anlamlarıyla karşılanmıştır (Devellioğlu 2010: 1315). Kelime terim olarak ise devlet ve din adamlarının hiyerarşik durumlarını ifade etmekte kullanılmaktadır (Özaydın 2012: 163). Bununla beraber, kültürümüzde çok değerli görülen bazı şehirlere halk tarafından unvanlar verildiği görülmektedir. Özellikle de Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere ifadeleri yaygın olarak kullanılmaktadır.

Şair tezkirelerine bakıldığında tezkire yazarlarının şehirlerle ilgili özel tavsiflerde buldukları dikkat çekmektedir. Şehirlere dair yapılan bu tavsiflerin farklı tezkireciler tarafından yazılmakla beraber bazı şehirler için aynı şekilde olduğu görülmüştür. Bu unvanların -Mekke ve Medine örneğinde olduğu gibi- Osmanlı döneminde diğer bazı şehirler için de yaygın olarak halk tarafından da kullanılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Şair tezkirelerine ek olarak Bursa Vefeyatnamelerindeki şair biyografilerini ele alan Bursa Şairleri kitabı da incelenmiştir (Atlansoy 1998).

Bu bildiride, Mekke ve Medine başta olmak üzere birer Osmanlı şehri olan Bağdat, Bursa, Edirne, Halep, İstanbul, Kahire, Konya, Kudüs, Şam ve az sayıda örneği bulunan yirmiden fazla şehirle ilgili kullanılan unvanlar paylaşılacaktır. Özellikle Osmanlı’ya başkentlik yapmış olan Bursa, Edirne ve İstanbul için çok farklı unvanların kullanıldığı görülmektedir. İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde bazı şehirler için ortak kullanılan unvanlar açıklanacak, ikinci bölümünde de hangi şehirlerin ne gibi unvanlarla niçin anıldıkları üzerinde durulacaktır.

## **A. Ortak Kullanılan Unvanlar**

### **1. Dârüssaltana, Dârüddeve, Dârülmülk**

Arapça birleşik isim olan “dârü’s-saltana” kelimesi, saltanat yeri demektir (Devellioğlu 2010: 190). Dolayısıyla tezkirelerde Osmanlı’ya başkentlik yapan Bursa, Edirne, İstanbul şehirleri için kullanılmıştır. Bununla birlikte Safevilere başkentlik

yapmış olan Tebriz ve İsfahan; Rus Çarlığı'na ve Rusya'ya başkentlik yapan Moskova ve Petersburh şehirleri için de tercih edilen bir unvan olmuştur (Bayram 2005a: 130, 240, 30, 343).

Devletin, ülkenin merkezi anlamlarındaki “dârü'd-devle” ve “dârü'l-mülk” sıfatları İstanbul, Edirne ve Konya için kullanılmıştır (İsen 1994: 140, 176, 146; Genç 2000: 123, 24, 282).

## 2. Dârüsselam, Dârülemân

Arapça birleşik isim olan “dârü's-selâm” kelimesinin, “Maddî ve mânevî âfetlerden korunmuş esenlik yurdu anlamına gelen ve Kur'ân-ı Kerîm'de cennetin isimlerinden biri olarak geçen tabir (Bilge 1994: 3)” olduğu, aynı zamanda Bağdat'ın eski adı olarak kullanıldığı belirtilmiştir (Devellioğlu 2010: 190). Tezkirelerde bu unvanın Şam için de kullanıldığı görülmektedir (Arslan 1994: 100).

Dârü's-selâm ile aynı anlama gelen “dârü'l-emân” ise İstanbul için tercih edilen bir unvan olmuştur (Sungurhan-Eyduran 2008: 234).

## 3. Mahmiye

Arapça bir isim olan mahmiye kelimesi “1. birşeyi himaye etme, koruma. 2. [muhafazalı] büyük şehir (Devellioğlu 2010: 655).” anlamlarındadır. Kamus-ı Türkî kelimenin “medine-i mahmiye”den kısaltılarak oluşturulduğuna dikkat çekmiş ve mahmiye-i Kostantiniyye örneğini vermiştir (Şemseddin Sami 1996: 1305).

İyi korunan büyük şehir anlamındaki “mahmiye” kelimesinin Ahıska, Bursa, Edirne, Halep, İstanbul ve Tebriz şehirleri için kullanıldığı görülmektedir. Üsküdar için de kullanımı dikkat çekmektedir.

## 4. Mahrûsa

Arapça bir isim olan mahrûsa, büyük şehir demektir (Devellioğlu 2010: 657). Yine Kamus-ı Türkî kelimenin “belde-i mahrûse”den kısaltılarak oluşturulduğunu yazarak mahrûse-i Kostantiniyye ve mahrûse-i Burusa örneklerini vermiştir (Şemseddin Sami 1996: 1300).

Büyük şehir anlamındaki bu unvan Bağdat, Belgrat, Bursa, Diyarbakır, Edirne, Eğriboz, Hanya, İstanbul, İzmir, Kandiye, Rodos, Ruscuk, Selanik, Trabzon, Vidin, ve Vodin şehirleri için kullanılmıştır. On altı farklı şehir için kullanılması en fazla tercih edilen bir unvan olduğunu göstermektedir. İstanbul'un Galata semti de mahrûsa unvanıyla zikredilmiştir.

## B. Unvanlı Şehirler

### 1. Bağdat

Bağdat, Tanrı vergisi anlamına gelen Farsça birleşik bir isimdir (Tuğlacı 1985: 318). Şehir, Abbasi Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur tarafından sekizinci asırda kurulmuş, Osmanlı döneminde Bağdat vilayetinin merkezi, 1921'de de Irak Devleti'nin başkenti

olmuştur (Ed-Dûrî 1991: 425, 426). Dicle nehrinin diğer ismi olan Zevra da Bağdat yerine kullanılmaktadır.

Bağdat şehri, şair tezkirelerinde hep değişik unvanlarla tavsif edilmiş, neredeyse yalın hâlde hiç zikredilmemiştir.

**Behiştâbâd:** Asıl imlası Bağdâd şeklinde olduğu için bu kelimeyle seci oluşturarak çoğu zaman “behişt-âbâd” veya “cennet-âbâd” şeklinde unvanlar kullanıldığı görülmektedir. Bu tavsifte, şehir aynı zamanda Cennet’e teşbih edilmektedir:

- ... cânib-i Bağdâd-ı behişt-âbâda azîmet... (Çiftçi 2012: 95).
- ... ba’dehü Bağdâd-ı behişt-âbâd mevleviyyetiyle ... (Erdem 1994: 75).
- ... Bağdâd-ı behişt-âbâd kazâsına nakl... (Çapan 2005: 68).
- ... Bağdâd-ı behişt-âbâda bin iki yüz otuz senesi... (Erdem 2014: 65).
- Vatan-ı aslîmiz olan Bağdâd-ı behişt-âbâda... (Akkuş 2008: 155).
- ... Bağdâd-ı behişt-âbâd mevlevî-hânesinde... (Atlansoy 1998: 168).
- Bagdâd-ı cennet-âbâd muzâfâtından Hacıkara karyesi... (Akkuş 2008: 93).

**Dârülemân:** Emin olunan yer anlamına gelen “dârü’l-emân”, Bağdat için kullanılan bir başka unvandır:

- Bagdâd-ı dârü’l-emânda bi’l-izdivâc îvâ idüp... (Akkuş 2008: 105).

**Dârüsselâm:** Bağdat için kullanılan unvanların başında aynı zamanda şehrin eski adı olarak bilinen “dârü’s-selâm” gelmektedir. Tezkirelerde “Bağdâd-ı Dârü’s-selâm” veya “Dârü’s-selâm Bağdâd” şeklinde terkipli olarak geçmektedir:

- Dârü’s-selâm Bağdâddandır (Sungurhan-Eyduran 2008: 69).
- Dârü’s-selâm Bağdâddan Necefzâde demekle meşhurdur (Sungurhan-Eyduran 2009a: 325).
- ... dârü’s-selâm-ı Bağdâd’da bin toksan dört târihinde... (Genç 2000: 533).
- ... Dârüsselâm-ı Zevrâ’da vatan-perdâz ve me’men-sâz idi (Akkuş 2008: 318).
- ... dârü’s-selâm-ı Bağdâd’da ta’dâd olunan ... (Atlansoy 1998: 203).
- Nevâhî-i Bağdâd-ı Dârü’s-selâmdan Nesîm nâm nâhiyedendür (Sungurhan-Eyduran 2008: 208).
- ... cânib-i Bağdâd-ı dârü’s-selâma revân ... (Genç 2000: 205).
- Bagdâd-ı Dârü’s-selâm üzerine sefer idüp... (Altun 1997: 19).

**Gülşen, Gülzâr:** Gül bahçesi demek olan “gülşen” ve “gülzâr” kelimeleri Bağdat’ın güzelliklerini ifade etmesi bakımından unvan olarak kullanılmıştır:

- Gül-zâr-ı Bağdâd-ı gül-şen-âbâddandır (Solmaz 2005: 217).

**Mahrûsa:** Büyük şehir anlamındaki mahrûsa kelimesi birden fazla şehir için kullanılan ortak bir unvandır. Bu unvan Bağdat için de tercih edilmiştir:

- ... mahrûsa-i Bağdâd’da bin iki yüz otuz senesi... (Çiftçi 2012: 327).

**Birden Fazla Unvan:** Tezkirelerdeki şehirlerle ilgili unvanlara bakıldığında bazen bir şehre ait birden fazla unvanın bir arada kullanıldığı görülmektedir:

... bâg-ı dâd olan Dâru's-selâm-ı bâ-sedâd mahmiye-i 'aliyye-i Bagdâddandır (Sungurhan-Eyduran 2009b: 170).

... mahrûse-i Bagdâd-ı behişt-âbâda kâdi-i adl ü dâd olan... (Solmaz 2005: 166).

... ravzâ-i dâru's-selâm-ı Bagdâd'da neşv ü nemâ bulmuşdur (Solmaz 2005: 176).

... hüküm-rân-ı Bağdâd-ı Dâru's-selâm-ı Bihîşt-âşiyân Süleymân Paşa... (Akkuş 2008: 44).

## 2. Belgrad

Belgrad, Sırpça kökenli bir kelime olup beyaz şehir anlamındadır (Tuğlacı 1985: 324). 1521'de Kanuni Sultan Süleyman tarafından fethedilen Belgrad şehri, birkaç defa kaybedilip geri alınmıştır. Şehir, 1839'da isyan çıkaran Sırlar tarafından idare merkezi yapılarak Osmanlı sınırları dışına çıkarılmıştır (Djuric-Zamolo 1992: 407, 408).

Tezkirelerde Belgrad ile ilgili olarak kelimeyle kafiye oluşturması için "dârü'l-cihâd" unvanı kullanılmıştır. Her zaman savaş çıkabilecek yer (Devellioğlu 2010: 189) anlamındaki bu kelimenin tercih edilmesi kurulan ilginin sadece kafiye benzerliğinden daha fazlası olduğunu göstermektedir. Zira şehir Fatih Sultan Mehmet zamanından itibaren defalarca kuşatılmış, alınmış, tekrar kaybedilmiştir. Bunun yanında büyük şehir anlamındaki mahrûsa da Belgrad için tercih edilmiştir:

... mahrûsa-i Belgrad'da tennûre-bend-i hân-kah-ı vücûd olup... (Çiftçi 2012: 222).

Dârü'l-cihâd mahrûse-i Belgradtan vâsıl-ı sâha-i murâd ... (Erdem 1994: 90, 176, 211).

Belgrâd dârü'l-cihâddan ser-zede bir mübâriz-i meydân... (Genç 2000: 230).

Belgrâd cihâd-âbâda kariben istilâsından... (Genç 2000: 231).

## 3. Bursa

Marmara Bölgesi'nde bulunan Bursa şehrinin antik çağlardaki adı Prusa'dır (İnalçık 1992: 446). Şehrin M.Ö. 1000'li yıllarda kurulduğu tahmin edilmektedir (Tuğlacı 1985: 68). 6 Nisan 1326 yılında Orhan Gazi tarafından fethedilen Bursa, Osmanlı'ya başkentlik yapmıştır.

Bursa için kullanılan unvanlarda ses benzerliği dikkat çekmektedir. Bursa, Osmanlı dönemi eserlerinde şehrin eski adı olan Prusa'dan dolayı Burusa veya Brusa şekillerinde yazılmaktadır. Bu söyleyişe uygun olarak genellikle sonu "-sa" sesleriyle biten unvanlar tercih edilmiştir.

**Behiştâsâ, İremnazîr:** Bursa havası ve suyuyla insanların yaşaması için en uygun yer olan Cennet ve İrem'e benzetilmiştir. Bu kelimelere, Farsça olup "gibi" anlamına gelen "âsâ" edatı getirilerek Bursa ile ses benzerliği taşıyan unvanlar oluşturulmuştur:

Medîne-i behişt-âsâ-yı Burûsa'da Mollâ Fenârî mahallesinde... (Atlansoy 1998: 383).

... şehri behişt-âsâ Burûsa'dan bedîdâr .... (Atlansoy 1998: 260).

Medîne-i İrem-nazîr Burûsa'da ... (Atlansoy 1998: 372).

**Dârüssaltana:** Osmanlı'ya başkentlik eden Bursa şehri, zaman zaman İstanbul'daki padişahı tanımayarak sultanlığını ilan eden şehzadeler için hep başkent adayı olarak görülmüştür. Bursa, Osmanlı'nın ilk başkenti olduğu için kadim sıfatıyla anılmıştır:

... dârü's-saltanat'l-kadîme Burûsa .... (Atlansoy 1998: 226).

**Mahmiye:** Büyük şehir demek olan mahmiye yaygın olmamakla beraber Bursa için de kullanılmaktadır:

... mahmiyye-i Burûsa'da üç mahalde Mevlevîhâne ... (Genç 2000: 126).

**Mahrûsa:** Büyük şehirler için kullanılan mahrûsa, sonundaki seslerin Burusa söyleyişinin sonucuyla benzeşmesinden dolayı en çok kullanılan unvandır. Mesela Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi'nde Bursa yüz on bir yerde geçmektedir. Bunlardan otuz beşinde "mahrûsa-i Burusa" ifadesi yer almaktadır.

... mahrûsa-i Burusada medrese-i 'aliyye-i Yıldırım Hâniyyede... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 51).

Mahrûsa-i Burusadandır (Sungurhan-Eyduran 2008: 90).

... mahrûsa-i Burusa'da kadem-nihâde-i sâha-i vücûd olup... (Çiftçi 2012: 58).

Sâdât-ı 'Acemden mahrûse-i Burusada... (İsen 1994: 312).

... mahrûse-i Brûsa 'ulemâsından ... (Erdem 1994: 16).

Mahrûse-i Burusa'dan olup medîne-i merkûmede ... (İnce 2005: 593).

Mahrûsa-i Burûsa'dan zuhur edip... (Çapan 2005: 67).

... ve Mahrûsa-i Burûsa'ya 'azîmet eyleyüp... (Genç 2000: 251).

Mahrûse-i Brusada vâki' Mısri hazretleri... (Erdem 2014: 70).

Mahrûsa-i Burûsada Murâdiyye mahallesinden... (Atlansoy 1998: 166).

**Birden Fazla Unvan:** Bursa için birden fazla unvanın yan yana getirilmesi pek yaygın değildir:

Dârü's-saltanat'l-kadîme mahrûsa-i Burûsa'da .... (Atlansoy 1998: 374).

Mahrûsa-i behîşt-âsâ Burûsada ... (Atlansoy 1998: 198).

... mahrûsa-i Burûsa-yı İrem-âsâ ile .... (Atlansoy 1998: 281).

#### 4. Edirne

Edirne şehrinin M.S. II. asırda kurulduğu tahmin edilmektedir. Tarihi seyri içinde Hadrianopolis, Edrinus, Edrune gibi isimlerle anılan şehir (Tuğlacı 1985: 102), Osmanlı döneminde ise önceleri Edrene, Edrine ve on sekizinci asırdan sonra Edirne olarak isimlendirilmiştir (Gökbilgin 1994: 425). I. Murat zamanında fethedilen Edirne, Osmanlı'ya ikinci başkent olmuş ve İstanbul'un fethine kadar yaklaşık yüz on yıl bu önemini sürdürmüştür.

Şair tezkirelerinde Edirne devlet merkezi, büyük şehir, saadet ve mutluluk yeri olması yönüyle ilgili unvanlarla anılmaktadır.

**Dârüddevle, Dârülmülk, Dârüssaltana:** Edirne şehri Osmanlı Devleti'ne

Bursa'dan sonra başkentlik yapmıştır. Bu sebeple Edirne için; devletin, ülkenin, saltanatın merkezi anlamlarına gelen “dârü'd-devle, dârü'l-mülk, dârü's-saltana” unvanları kullanılmıştır:

Maskat-ı re'sleri Dârü'd-devle-i Edirne ve ... (Genç 2000: 270).

Dârü'l-mülk-i Edirnedden nehr-i Tunca kenârında... (İsen 1994: 176).

... dârü's-saltana-i Edirne'den ser-zede olup... (Genç 2000: 28).

**Dârülmeymene:** Asıl imlası “meymenet” olan bu kelime bereket, mutluluk, uğurluluk anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu 2010: 742). Dârü'l-meymene ise mutluluk şehri olarak ifade edilebilir.

Dârü'l-meymene şehr-i Edirnedendir (Sungurhan-Eyduran 2008: 212).

Medîne-i pür-meymene-i şehr-i Edirnedendir (Sungurhan-Eyduran 2009b: 39).

**Dârünnasr:** Arapça birleşik isim olan bu kelime yardım yeri anlamına gelip Erzincan'ın eski adı olarak geçmektedir (Devellioğlu 2010: 190). Fakat tezkirelerde Edirne'nin unvanı olarak zikredilmiştir:

Dârü'n-nâsr Edirnedendir (Sungurhan-Eyduran 2008: 176).

... Dârü'n-nasr-ı Edirne kazâsını taklîd eyledi (Sungurhan-Eyduran 2009b: 211).

... dârü'n-nasr-ı Edirne'den ser-zede... (Genç 2000: 484).

**Mahmiye:** Sonundaki ses benzerliğinden dolayı büyük şehir demek olan mahmiye, Edirne için kullanılan unvanlar arasındadır:

Mahmiye-i Edirnedendir (Sungurhan-Eyduran 2008: 177).

Maskat-ı re'si mahmiye-i Edirne'dür (Kılıç 2010: 781).

Mahmiye-i Edirne'den zuhur itmişdir (Çapan 2005: 394).

Mahmiye-i Edirne'de karîn-i iştihâr olan... (İnce 2005: 638).

... mahmiye-i Edirne'den zuhur ve ... (Genç 2000: 136).

... mahmiye-i Edirne'de Mevlevî Şeyhi Receb Dede'dür (Abdulkadiroğlu 1985:

31).

Mahmiye-i Edirne'de merhum-ı mağfîret-nişân... (Atlansoy 1998: 387).

... ve mahmiye-i Edirne'de Kâdı-asker... (Arslan 1994: 46).

... Edirnetü'l- mahmiyye mevleviyyetiyle ser-efrâz... (Erdem 1994: 103).

**Mahrûsa:** Osmanlı'nın büyük ve önemli şehirlerinden biri olduğu için, Edirne “büyük şehir” manasındaki “mahrûsa” unvanıyla da kullanılmaktadır:

... mahrûsa-i Edirne'de dârü'l-hadîs medresesine... (Akar 2010: 126)

Mahrûsa-i Edirne'de Taşlık medresesine tâlib olup... (Sungurhan-Eyduran 2008:

14).

... Mustafa Enîs Efendi mahrûsa-i Edirne'de... (Çiftçi 2012: 63).

... andan sa'âdet ü meymene ile mahrûsa-i Edirneye... (Sungurhan-Eyduran

2009a: 402).

Mahrûse-i Edirne'dendir (Kılıç 2010: 547).

Mahrûsa-i Edirne'de serâ-perde-i 'ademden zuhûr... (Atlansoy 1998: 163).



**Birden Fazla Unvan:** Edirne için de birden fazla özellik bir araya getirilerek unvan yapılmıştır. Bu durum, özellikle Kınalızâde Hasan Çelebi ve Ramiz tezkirelerinde görülmektedir:

Dârü'n-nasr ve'l-meymene Edirne-i mahmiyeden... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 173).

... Dârü'n-nasr ve'l-meymene mahrûsa-i şehri-i Edirnedendir (Sungurhan-Eyduran 2009b: 346).

... dârü'n-nasr ve'l-meymene mahrûse-i Edirne... (Erdem 1994: 2).

Dârü'l-meymene mahrûse-i Edirne... (Erdem 1994: 62).

Dârü'n-nasri ve'l-meymene mahmiye-i Edirne'den zuhur etmiştir (Çapan 2005: 66).

Dârü'n-nasri ve'l-meymene olan mahmiye-i Edirne'de... (Çapan 2005: 417).

Dârü'n-nasri ve'l-meymene şehri-i Edirne'den olup... (İnce 2005: 190).

... mahmiye-i dâri'n-nasr Edirne'de tehhül etmeyle... (Atlansoy 1998: 323).

### 5. Erzurum

Tarihî geçmişi M.Ö. dört binli yıllara dayanan Erzurum şehri, 662 yılında Emevilerin eliyle Müslüman toprağı olmuştur. Zamanla Bizans, Emevî ve Gürcüler arasında birkaç defa el değiştirmiş, 26 Ağustos 1071 Malazgirt Muharebesi'yle de Türk yurdu olmuştur (Tuğlacı 1985: 123, 124). Erzurum'un Osmanlı'ya bağlanmasının ise 1518-1519 tarihleri arasında olduğu değerlendirilmektedir (Küçük 1995: 323).

Şehrin adı eski kaynaklarda "Erzenü'r-Rûm, Erzen-i Rûm, Erz-i Rûm ve Arz-ı Rûm" gibi değişik şekillerde geçmektedir (Küçük 1995: 321).

Ramiz Tezkiresi dışındaki şair tezkirelerinde Erzurum'la ilgili olarak yaygın kullanılan bir unvan tespit edilememiştir. Ramiz, iki yerde Erzurum'un şöhretli ve soğuk bir şehir olmasına şehrin adıyla seci yaparak değinmiştir:

Medîne-i Erzeni'r-rûm-ı şöhret-rüsûmdan... (Erdem 1994: 62).

... medîne-i Erzeni'r-rûm-ı bürûdet-rüsûmdan... (Erdem 1994: 261).

### 6. Halep

Günümüzde Suriye sınırları içinde bulunan ve harap olan Halep'in şehir olarak varlığı insanlık tarihi kadar eskilere dayanmaktadır. 24 Ağustos 1516 Mercidabık Savaşı'yla Memlûklülerin elinden Osmanlı hâkimiyetine geçen şehir, 23 Ekim 1918'de İngilizlerin desteklediği Aneze bedevilerinin eline geçmiştir (Masters 1997: 244, 246). Türkiye sınırları dışında kalan şehir, zamanla tüm doğal ve tarihî zenginliğinin tahrip edilmesi sürecine girmiştir.

Halep şehri tespit edilen bir yerde "mahmiye-i Halep" olarak anılmış (Solmaz 2005: 400), neredeyse tüm tezkirelerde tek bir unvanla "Halebü's-Şehbâ" şeklinde zikredilmiştir.

**Şehbâ:** Bu unvan, başka şehirler için de ortak kullanılabilen diğer unvanlardan farklı olarak sadece Halep için tercih edilmektedir. Kır ve akçıl görünen atların sıfatı olarak kullanılan "şehbâ", Halep'in uzaktan kırçıl görünmesinden dolayı bu şehre unvan olmuş ve "Halebü's-şehbâ" şeklinde ifade edilmiştir (Devellioğlu 2010: 1148).

Tezkirelerde yaygın görülen bu kullanım, Halep ve çevresinde uzun müddet bulunan Nâbî Divanı'nda bazı şiirlerin başlığında da görülmektedir (Bilkan 1997: 133, 157, 227, 254, 312).

Haleb-i Şehbâde bir dil-ber-i zîbâ ile... (Sungurhan-Eyduran 2008: 84).

... Haleb-i şehbâ mevleviyyetinden ma'zûlen... (Çiftçi 2012: 233).

... ba'dehü kazâ-yı Halebü'ş-şehbâ ile kâm-revâ olup... (Sungurhan-Eyduran 2009b: 325).

... Halebü'ş-şehbâ eyâleti ile dîde-i ümidi... (Erdem 1994: 112).

... Halebü'ş-şehbâ mevleviyyetiyle ikrâm olunup... (İnce 2005: 616).

... âb u hevâsı hûb ve letâfet ile mergûb Halebü'ş-şehbâ-yı dil-güşâda... (Çapan 2005: 636).

... ve oradan Halebü'ş-şehbâya teveccüh olunup... (Genç 2000: 166).

1138 senesinde Halebü'ş-şehbâ ve ... (Güner ve Güner 2003: 51).

... sâbîkan Halebü'ş-şehbâ ma'zûl ... (Erdem 2014: 107).

... Halebü'ş-şehbâ kâdısı Kevâkib-zâde nâm ... (Arslan 1994: 43).

Mûmâileyh Halebi'ş-Şehbâ'nın ber-güzîde-i efâzıl ve ... (Akkuş 2008: 84).

Kazâ-i Haleb-i şehbâda hâkim ü vâli olan ... (Atlansoy 1998: 315).

## 7. İstanbul

İstanbul'un, tarihî geçmişi M.Ö. üç bin yılına kadar gitmektedir. Roma, Bizans ve Osmanlı'ya başkentlik yapan şehrin adı "Osmanlı Devlet Arşivi belgelerinde Âsitâne, Âsitâne-i Saadet, Âsitâne-i Âliyye, Belde-i Tayyibe, Dâr-ı Saadet, Dâru's-Saltana, Dâru's-Saltanatı'l-Âliye, Dâru's-Saltanatu's-Seniyye, Dârü'l- Hilâfe, Der-i Âliye, Der-i Devlet, Der-i Saadet, Konstantiniyye, Konstantiniyye-yi Mahrusi diye geçer (Tuğlacı 1985: 150)". Müslümanlar tarafından defalarca kuşatılan İstanbul, nihayet 29 Mayıs 1453'te Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmiştir.

Tarih boyunca insanların hayallerini süsleyen İstanbul, tezkire yazarları tarafından –genellikle- başına eklenen bir veya birkaç unvanla anılmıştır. Şehir, tezkirelerde İstanbul imlasının yanı sıra İslambol ve Kostantiniye şekillerinde de yazılmaktadır.

**Belde-i Tayyibe:** "Belde-i tayyibe" güzel ve hoş yer anlamına gelmekte olup Medine-i Münevvere için de kullanılmaktadır (Devellioğlu 2010: 93). Bu unvanın İstanbul için kullanımını ise Kur'an-ı Kerim'in otuz dördüncü suresi olan Sebe Suresi'nin on beşinci ayetindeki "beldetün tayyibetün" ifadesinin ilm-i cifirdeki değerinin 857 olmasından dolayıdır (İnalçık 2001: 220). Zira Hicrî takvimde 857, Miladî 1453 yılını göstermektedir.

... belde-i tayyibe-i 'aliyye Kostantiniyye-i tayyibede ... (İnce 2005: 177).

... belde-i tayyibe-i ma'ârif-kân Kostantiniyye... (İnce 2005: 525).

**Dârüddeve, Dârülmülk, Dârüssaltana:** Fethedildiği andan itibaren Osmanlı'nın başkenti olan ve bu unvanını 13 Ekim 1923'te Ankara'ya kaptıran İstanbul, günümüzde iktisadi ve kültürel bakımdan önem arz etmektedir. İstanbul, şair tezkirelerinde ülkenin ve devletin merkezi anlamlarına gelen unvanlarla anılmaktadır:

Dârü'd-devle-i İstânbûl'dan bir hânedân-ı servet ... (Genç 2000: 123).  
 Ve dârü'l-mülk-i İstanbulda olan medresesine ... (İsen 1994: 140).  
 ... sonra dârü'l-milk İstânbûla dâhil ... (Atlansoy 1998: 291).  
 ... kân-ı erbâb-ı irfân olan Dârü's-saltanatı's-seniyyeye ... (Erdem 1994: 1).  
 Dârü's-saltanat Kostantiniyyedendür (Sungurhan-Eyduran 2008: 214).  
 Ba'dehû Dârü's-saltana İstânbûla kâdî olup ... (Sungurhan-Eyduran 2009b: 414).

**Dârülemân:** “Dârü'l-emân” emniyetli, güvenli yer demek olup İstanbul için kullanılmıştır:

Mecma-ı erbâb-ı irfân Dârü'l-âmân Kostantiniyyedendür (Sungurhan-Eyduran 2008: 234).

**Dârülhilâfet:** “Hilâfet”, peygamberin vekili olarak Müslümanları koruma görevinin adı olup Hz. Muhammed'in vefatıyla başlamıştır. Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim'in son Abbâsî halifesi III. Mutevekkil-Alellah'tan bir törenle hilâfeti devralmasıyla İstanbul, tüm Müslümanların idari bakımdan merkezi konumuna gelmiştir (Özcan 1998: 446).

... geşt ü güzër iderek Dârü'l-hilâfeti'l-'aliyyeyi ... (Erdem 1994: 1).  
 Dârü'l-hilâfeti'l-'âliye'ye nakl u hicret eyleyüp ... (Çiftçi 2012: 82).

**Mahmiye:** Büyük şehir anlamındaki bu unvan, Türkiye'nin en büyük nüfuslu şehri olduğundan İstanbul için bugün de geçerlidir. İstanbul'un eski adı olan Kostantiniyye'ye ses benzerliğinden dolayı tezkire yazarları tarafından tercih edilen bir unvan olmuştur:

Mahmiyye-i İstânbûl'da zuhur etmişdir (Çapan 2005: 101).  
 ... mahmiyye-i İstanbul'da ... (İnce 2005: 188).  
 Mahmiye-i Kostantiniyyedendür (Sungurhan-Eyduran 2008: 102).  
 ... ve makarr-ı dâniş-verân olan mahmiyye-i İslâmboldan ... (Erdem 1994: 15).  
 ... mahmiye-i 'aliyye-i Kostantiniyyede nümâyândır (Atlansoy 1998: 254).  
 Tücâh-ı mahmiye-i Kostantiniyyede ... (Atlansoy 1998: 357).  
 ... Kostantiniyye-i mahmiye ki feth ü teshîri... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 64).

**Mahrûsa:** Büyük şehir anlamına gelen ve İstanbul için kullanılan bir başka unvan da mahrûsadır. Ses benzerliği açısından Bursa'ya daha uygun olan bu unvan, hem İstanbul hem de Kostantiniye ile beraber bulunabilmektedir:

İllâ a'zam-ı husûn-ı rub-ı meskûn olan mahrûsa-i Kostantiniyye ... (Sungurhan-Eyduran 2008: 4).

Mahrûsa-i İstanbuldandır (Sungurhan-Eyduran 2008: 170).  
 Mahrûsa-i İstanbuldan pâdişâhumuz bendelerinden ... (Canım 2000: 381).  
 ... mahrûsa-i İstanbul'da binâ itdüğü ... (Akar 2010: 192).  
 ... mahrûse-i İstanbul'da vâkı' olup ... (Kılıç 2010: 304).

**Birden Fazla Unvan:** İstanbul için kullanılan birden fazla unvanlı ifadelerde

şehrin büyüklüğü ile saltanat veya hilafet merkezi oluşu bir araya getirilmektedir:

Fi'l-asl mahmiyye-i Dârü's-saltana-i İslâmbül'dan ... (Genç 2000: 112).

Dârü's-saltanatü's-seniyye Kostantiniyyetü'l-mahmiyyede müderris olduktan sonra ... (Sungurhan-Eyduran 2009b: 240).

Dârü's-saltanatü'l-aliyye-i Kostantiniyye-i mahmiyyede neşv ü nemâ bulmagla ... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 419).

Dârü's-saltanatü'l- 'aliyye-i Kostantiniyyetü'l- mahmiyyede ... (İnce 2005: 163).

... dârü's-saltanatü'l- 'aliyye mahmiyye-i Kostantiniyye'de ... (Çapan 2005: 703).

Dârü'l-hilâfeti'l- 'aliyye Kostantiniyyetü'l- mahmiyyeden ... (Erdem 1994: 155).

... dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye olan dârü's-saltane İslâmbolu'l-mahmiyyeye ... (Erdem 1994: 37).

... dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye İslâmbolu'l-mahmiyyeden ... (Erdem 1994: 67).

**Galata ve Üsküdar:** Tezkirelerde İstanbul'un semtlerinden Galata ve Üsküdar'dan da ayrıca unvanla bahsedildiği tespit edilmiştir. Bu semtlerin büyüklüğünü ifade eden unvanların yanında Üsküdar ile ses uyumu olan unvan dikkat çekmektedir:

... şehir-i şeref-karâr-ı medîne-i Üsküdardan bedîdâr ... (Erdem 1994: 251).

... mahmiye-i Üsküdar'a muvâsalat ve birkaç zamân ikâmetle ... (Çiftçi 2012: 255).

... mahrûse-i Galata mevleviyyetiyle dil-şâd ve ... (Erdem 1994: 235).

## 8. Kahire

Kahire, Nil Nehri kıyısında kurulmuş eski yerleşim yerlerinden biridir. Yavuz Sultan Selim eliyle 1517 yılında Osmanlı topraklarına dâhil olmuştur (Tuğlacı 1985: 358). İslâmî anlamda önemli bir merkez olan El- Ezher Üniversitesi'ne ev sahipliği yapan şehrin Osmanlı elinden çıkışı ise 1914 senesinde olmuştur (Raymonud 2001: 175).

**Mısır:** Unvan konusunda tezkirelerin hemen hemen ittifakla kullandıkları unvan birliği Kahire örneğinde görünmektedir. Mesela Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi'nde Kahire şehri on yedi yerde zikredilmektedir. Bunlardan onu "Mısır-ı Kahire", yedisi "Kahire-i Tahire" şeklinde olup tamamı unvanlıdır. Tezkireciler, Kahire kelimesini kullandıklarında çoğunlukla ülke ve şehir anlamlarındaki "Mısır" kelimesini zikretmişlerdir. Bunda şehrin coğrafi olarak Mısır bölgesinde bulunması etkili olmuştur:

Mısır-ı Kâhireye kâdî olup kazâ-yı vatar idüp ... (Sungurhan-Eyduran 2008: 114).

... yüz otuz beş târihinde Mısır-ı Kâhire mevleviyyetine mevsûl ... (Çiftçi 2012: 74).

... okımağičün mısır-ı Kâhireye gitmiş idi (Sungurhan-Eyduran 2009a: 288).

... ve Mısır-ı Kâhire mevleviyyeti ile ... (Çapan 2005: 115).

... Mısır- Kâhireye niyâbetle gidüp andan dahi ... (Genç 2000: 347).

Ba'dehü Mısır-ı Kâhire ve Mekke-i Mükerrerme ... (Erdem 2014: 127).

Mısır-ı Kâhire'den ma'z'ul (Abdulkadiroğlu 1985: 445).

... Mısır-ı Kâhire kâdısı oldu (Arslan 1994: 106).  
 ... ve Mısır-ı Kâhire olmakla âhirü'l-emr ... (Akkuş 2008: 105).  
 ... mısır-ı Kâhirede pâ-y-ı semend-i müsâferete birkaç eyyâm ... (Atlansoy 1998: 304).  
 Ümmü'd-dünyâ olan Mısır-ı Kâhireden ... (İsen 1994: 325).

**Tahire:** Kahire için kullanılan bir diğer unvan da “Kahire” ile seci oluşturan “tahire” kelimesidir. Bu unvan aynı zamanda anlamıyla da şehrin temizliğine dikkat çekmektedir:

... ve Kâhire-i tâhireye hâkim ü vâlî olmuş idi (Sungurhan-Eyduran 2009a: 451).  
 ... Kâhire-i Tâhire tarafına hırâm idüp anda ... (Atlansoy 1998: 170).

### 9. Konya

Coğrafi bakımdan en büyük ilimiz olan Konya şehrinin kuruluşu M.Ö. 2600 yılına kadar gitmektedir. Kutalmışoğlu Süleyman tarafından 1077 senesinde fethedilen şehir, Anadolu Selçuklularının başkenti olmuştur (Tuğlacı 1985: 215). Osmanlı sınırlarına 1465 yılında Fatih eliyle dâhil olan Konya, şehzade şehirleri arasında yer almıştır.

Tezkirelerde Konya ile ilgili olarak yaygın bir unvan kullanımı görülmemektedir. Mevleviliğin merkezi olduğu için özellikle Esrar Dede Tezkiresi'nde unvan kullanıldığı tespit edilmiştir.

**Dârü'd-devle:** Konya, Eskiden başkentlik yaptığı için bazı tezkirelerde “Dârü'd-devle” olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte ses benzerliğinden hareketle Yunan kelimesiyle ilişkilendirilmiştir:

Dârü'l-mülk-i Yûnân olan Konya şehrinde toğmuş ... (İsen 1994: 146).  
 ... Dârü'd-devle-i Konyada dergâh-ı sa'âdet-penâh-ı Mevlânâ-yı Rûmda ... (Genç 2000: 282).  
 ... ravza-i Konya'da sehâb-ı ma'ârifden ... (Solmaz 2005: 415).

### 10. Kudüs

Kudüs hem Musevîler hem İsevîler hem de Müslümanlar için kutsal kabul edilen bir şehirdir. Ne zaman kurulduğu bilinmeyen şehrin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Hz. Süleyman tarafından M. Ö. 10. asırda başkent yapıldığı tahmin edilmektedir (Tuğlacı 1985: 367). Yavuz Sultan Selim eliyle 1516 yılında Osmanlı hâkimiyeti altına giren şehir, I. Dünya Savaşı'yla Osmanlı'dan koparılmıştır (el-Aselî 2002: 334).

**Şerîf:** Şerefli, mübarek, kutsal, temiz anlamlarına gelen şerif kelimesi hemen hemen tüm tezkirelerde Kudüs'ün unvanı olarak kullanılmaktadır. Sadece Kudüs şeklinde kullanım neredeyse hiç yoktur. Kudüs için diğer şehirlerde görüldüğü üzere ayrıca kullanılan başka bir unvan da söz konusu değildir.

... Kudüs-i şerîf kâdısı olup sefer ü intikâl esnâsında ... (Sungurhan-Eyduran 2008: 71).

... ve bin iki yüz elli dokuz senesi Kuds-ı şerîf mevleviyyetine ... (Çiftçi 2012:

- 225).  
 ... Kudüs-i şerife kâdî olup ol arazî-i mukaddeseye ... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 337).  
 ... Kudus-i şerif fırkası muharrirliğine tahvîl olunmuş idi (Adıgüzel 2008: 137).  
 Kudus-i Şerife kâdî olmuş (Erdem 2014: 48).  
 ... mezbûr Kudus-i Şerif kâzisi iken Köprülü dahi Kudus-i Şerif sancağında mutasarrıf imiş ... (Çapan 2005: 202).  
 ... Kudus-i Şerif kazâsı ile teşrif olunup bir sene zabtdan sonra ... (İnce 2005: 500).  
 ... Kudüs-i Şerif meşîhatiyle rû-be-râh oldukda ... (Genç 2000: 225).  
 ... Kudus-i Şerif niyâbet-i şer'iyyelerinde bulunarak ... (Güner ve Güner 2003: 22).  
 ... ba'dehü Kudus-i Şerife kâdî olmuş kazâsıyla ... (Erdem 1994: 48).  
 ... Kudus-i Şerif'de şeyh iken tekve-gâh-ı bekâyâ 'azm itdi (Abdulkadiroğlu 1985: 100).  
 Bin yigirmi dokuzda Kudus-i Şerif'de vefât eyledi (Altun 1997: 29).  
 ... Kudus-i Şerif pâye-i refi'i ile mahsûdü'l-akrân ... (Arslan 1994: 75).  
 ... Kudus-i Şerif taraf-ı pür-şerefine varup ... (Atlansoy 1998: 170).  
 ... Kudüs-i Şerif kâdîsî olup nakl ü sefer esnâsında ... (Atlansoy 1998: 303).

### 11. Medine

Medine, Hz. Muhammed'in mescidiyle kabrinin bulunduğu şehirdir. Eski adı Yesrib olan şehir, Medine ismini Hz. Muhammed'in Mekke'den hicret ederek bu şehre gelmesiyle almıştır. "Mısır'ın fethinden (1517) sonra huzura gelen Mekke heyetini Yavuz Sultan Selim'in çeşitli hediyelerle ve Şerif Berekât'ı Mekke Emirliği'ne tayin ettiği menşurla birlikte Mekke'ye göndermesi üzerine Medine Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve o tarihten itibaren hutbeler Osmanlı padişahları adına okunmuştur (Küçükaşçı 2003: 311)". Şehir, Fahreddin Paşa'nın muhteşem savunmasına rağmen Mondros Mütarekesi'yle 10 Ocak 1919 tarihinde İngilizlere teslim edilmesiyle elimizden çıkmıştır.

**Münevvere:** Medine şehri günümüzde genellikle Medine-i Münevvere şeklinde unvanlı olarak anılmaktadır. Hz. Peygamber'in gelişiyle şereflenmiş olduğu için "nurlandırılmış" anlamındaki "münevvere" unvanının oluşmasında -diğer şehir unvanlarında olduğu üzere- kelimelerdeki "m, n ve e" seslerinin müşterek kullanılması etkili olmuştur. Bu unvanın tezkire yazarları tarafından tarih boyunca kullanıldığı görülmektedir. Şehir, bazen Medine-i Resul olarak da vasıflandırılmıştır:

- ... ve Medine-i Resûl 'aleyhi's-selâmdur (Kılıç 2010: 267).  
 ... ve ba'dehü Medine-i münevvere mevleviyyetine... (Çiftçi 2012: 225).  
 ... Medine-i Münevvereye kâdî vü hâkim olmuş idi (Sungurhan-Eyduran 2009a: 397).  
 ... Medine-i Münevvere'ye müşerref oldu ... (Bayram 2005a: 54).  
 ... Medine-i münevverenin tevliyyeti hizmetine sarf itmeğe ... (Solmaz 2005: 194).  
 Medine-i Münevvereyi dahi ziyâret sa'âdetine yetmiş idi (İsen 1994: 322).

... ba'dehu Medîne-i münevvere kâzîsi olup ... (Çapan 2005: 562).  
 ... Medîne-i Münevvere kâdîsi iken anda vefât itmişdir (Erdem 2014: 69).  
 ... Medîne-i Münevvere'ye azîmet ve altı sene ... (Arslan 1994: 75).  
 ... ve Medîne-i Münevvere'de ser-zede-i vuku olan ... (Akkuş 2008: 350).  
 ... Medîne-i Münevvere kazâsı ile şeref-yâb olduklarında ... (Atlansoy 1998: 206).

## 12. Mekke

Mekke Hz. Muhammed'in doğup yetiştiği, Kur'an-ı Kerim'in nazil olmaya başladığı, ilk Müslümanların ortaya çıktığı şehir olması ve Müslümanlar için kible olan Kâbe'yi içinde bulundurması yönlerinden önemli bir şehirdir. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir (Küçüktaşçı 2003: 311). Mekke'nin kaderi de Medîne gibi olmuş, 1919'da İngilizlerin kontrolüne geçmiştir.

**Muazzama:** Muazzama büyük, ulu anlamında Arapça bir kelimedir. Daha çok Kâbe için kullanılan "muazzama" unvanı Kâbe'nin bulunduğu şehir olduğundan Mekke için de tercih edilmiştir:

... Mekke-i Mu'azzama tavâfindan vatan-ı me'lûflarına mürâca'at edirdilerdi (Bayram 2005a: 30).  
 ... ba'dehu Mekke-i mu'azzama kâzîsi pâyesi ile ... (Çapan 2005: 245).

**Mükerreme:** Mekke için kullanılan mükerreme unvanı günümüzde de yaygındır. Onurlandırılmış, kendisine kerem ikram edilmiş anlamlarındaki "mükerreme" unvanının oluşturulmasında Mekke kelimesinde geçen "m, k ve e" seslerinin benzerliği etkili olmuştur. Bunun yanı sıra başka şehirlerde bulunmayan Zemzem ve Kâbe gibi değerlere ev sahibi olması da böyle bir unvan verilmesinde etkilidir. Tezkire yazarları Mekke için ittifakla bu unvanı kullanmışlardır:

... Mekke-i mükerreme mevleviyeti pâye-i mu'teberesini ihrâz ... (Çiftçi 2012: 52).  
 ... Mekke-i mükerreme elli akça tekâ'üd akçasın itdürüp ... (Canım 2000: 412).  
 ... Mekke-i Mükerreme mütekâ'id olmuş ... (İsen 1994: 175).  
 ... ve Mekke-i Mükerreme pâyeleriyle ser-efrâz-ı emâsil ... (Erdem 1994: 4).  
 ... cânib-i Mekke-i mükerremeye azîmet ve taraf-ı devletden ... (İnce 2005: 617).  
 ... Mekke-i Mükerreme kâzîsi olup 'avdetde ... (Çapan 2005: 101).  
 ... nezîl-i hânkâh-ı Mekke-i Mükerreme ve ... (Genç 2000: 45).  
 Mekke-i Mükerreme kazâsıyla bekâm olmuş ... (Erdem 2014: 46).  
 ... pederleri Mekke-i Mükerreme'ye gitdiği esnâda ... (Arslan 1994: 66).  
 ... hâssa-i Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere'de ... (Akkuş 2008: 350).  
 ... rû-be-râh-ı Mekke-i Mükerreme idüp nice zamân ... (Atlansoy 1998: 218).

**Müşerrefe:** Mekke için kullanılan bir başka unvan ise şerefendirilmiş, şerefli anlamlarındaki "müşerrefe"dir. Kınalızâde Tezkiresi'nde Mekke için sadece bu unvan

kullanılmıştır. Bu unvanın oluşmasında da mükerreme unvanı için ifade edilen özellikler etkili olmuştur.

... ba'dehû Mekke-i müşerrefe kâdîsı olup anda ... (Sungurhan-Eyduran 2008: 33).

... Mekke-i müşerrefede ikâmet itmîşdür (Sungurhan-Eyduran 2009b: 137).

### 13. Şam

Şam, eski Arap kaynaklarına göre Suriye bölgesini ifade eden isimdir. Bu bölgenin merkezindeki şehir ise kaynaklarda Dımaşk veya Dımaşkuşşam adıyla kaydedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin 1521'de bu bölgeye hâkim olmasıyla bölgenin adı olan Şam, merkez konumundaki Dımaşk'ın yerine kullanılmaya başlanmıştır (Tomar 2010: 311). Şehrin Osmanlı sınırları dışında kalması ise 1918 Eylül'ünde olmuştur (Buzpınar 2010: 318). Bazı tezkirelerde şehrin eski adı da kullanılmaktadır:

... ve maşrık-ı Dımaşka şârik ü lâmi' olmuş ... (Sungurhan-Eyduran 2009b: 21).

... Dımaşku'ş-Şâm'da rihlet itmîşdür (Genç 2000: 217).

... Dımaşk-ı Şâm kadîsı olmuş ve ... (Güner ve Güner 2003: 51).

**Behîşt/Cennet-meşâm:** Şam şehrinin güzelliğine atfedilerek oluşturulan ve Cennet kokulu anlamına gelen unvanda etkili olan yine ses benzerliğidir. Bu unvan neredeyse tüm tezkire yazarları tarafından tercih edilmiştir:

... Dımaşk-ı Şâm-ı Cennet-meşâmda temekkün kılmış ... (İsen 1994: 176).

... Şâm-ı Cennet-meşâmın tarafından tekrâr ... (Atlansoy 1998: 170).

... Şâm-ı cennet-meşâm kâzîsî olup ol canibe ... (İnce 2005: 258).

... ba'dehu Şâm-ı cennet-meşâmm defterdârı olup ... (Çapan 2005: 646).

... Şâm-ı behîşt-meşâm teşrif ve ... (Genç 2000: 390).

... lafzu's-safâyla şâm-ı behîştü'ş-şâmda ... (Genç 2000: 348).

**Dârüsselâm:** Afetlerden korunmuş, esenlik yurdu anlamında olup daha çok Bağdat için kullanılan bu unvan, Şam için de tercih edilmiştir:

... ba'dehu Şâm-ı Dârü's-selâm ... (Çapan 2005: 201).

... Dârü's-Selâm Şâm hazînesine rûznâmçeci ... (Arslan 1994: 100).

**Şerefencâm:** Şam için en çok kullanılan unvan, Şam ile secili olan kelimelerin şeref veya şerif kelimelerine eklenmesiyle oluşturulmaktadır. Bunun yanında sadece Şâm-ı Şerîf şeklinde yazımlar da görülmektedir:

Babası Şâm-ı şerîfde muhâsebeci olmuşdur (Sungurhan-Eyduran 2009b: 21).

Şâm-ı şerîfde Pîrîzâde dimekle ma'rûf bir perî-ruhsâr ... (Sungurhan-Eyduran 2008: 111).

Şâm-ı şerîfe nakl u hicret eyleyerek ... (Çiftçi 2012: 60).

... Şâm-ı şerîfde ve Edirne ile İstanbul-ı latîfde ... (Solmaz 2005: 526).

... ba'dehu Şâm-ı Şerîf ve Mekke-i Mükerrreme ... (Erdem 1994: 53).

... Şâm-ı şerîfde Mevlevî oldığını gûş idüp ... (Genç 2000: 491).

Ba'dehû Şâm-ı Şerîf'e 'azîmet ederek ... (Güner ve Güner 2003: 60).

... Şâm-ı Şerîf de salb olunmuşdur (Altun 1997: 57).



... ve Şâm-ı Şerîf de ferş-i kilim-i ikâmet itmiş idi (Atlansoy 1998: 251).  
 Şâm-ı şeref-encâmındandır (Sungurhan-Eyduran 2008: 95).  
 ... Şâm-ı şeref-encâm vâlisi oldukda ... (Erdem 1994: 50).  
 ... Şâm-ı şerîf-i şeref-encâmında defterdâr-ı emvâl-i sultânî ... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 410).

**Diğer Unvanlar:** Yaygın olmamakla beraber bazı tezkirelerde Şam için kullanılan farklı unvanlar tespit edilmiştir. Bu unvanların oluşturulmasında da yine Şam ile ses benzerliği olmasına dikkat edildiği görülmektedir:

... ba'dehû Şâm-ı pür-ihtişâm ve ... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 451).  
 ... Şâm-ı sa'âdet-encâmında kâdî iken gelüp ... Sungurhan-Eyduran 2009a: 179).  
 ... ve Medîne-i Şâm-ı sa'âdet-ihtitâmla dâhil olmaga... (Sungurhan-Eyduran 2009a: 130).  
 ... Şâm-ı sabâhat-encâmında ikâmeti esnâsında ... (Genç 2000: 215).  
 ... Şâm-ı safâ-âşâm kâzîsı iken kendileri ... (İnce 2005: 698).

#### 14. Trabzon

M.Ö. 756 yılında kurulan Trabzon, zamanla önemli bir liman şehrine dönüşmüştür. Şehrin fethedilişi ise Fatih Sultan Mehmet zamanında 1461 senesinin Ağustos veya Eylül ayında olmuştur (Lowry ve Emecan 2012: 297).

Şair tezkirelerinde Trabzon'la ilgili unvan kullanımı yaygın değildir. Bununla beraber şehrin adıyla uyumlu ve büyüklüğünü ifade eden unvanlar tespit edilmiştir:

Tarabefzûn'dandır (Solmaz 2005: 242, 267).  
 ... mahrûsa-i Trabzon'da kadem-nihâde-i sâha-i vücûd olup ... (Çiftçi 2012: 199).  
 Pây-ı taht-ı mülk-i Ermen olan Trabzon şehrendir (İsen 1994: 256).

#### 15. Unvanlı Diğer Şehirler

Yukarıda paylaşılan unvanlı şehirler haricinde millî sınırlarımız içinde veya dışında başka şehirler için de tezkirelerde unvanlar kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Ramiz Tezkiresi olmak üzere bir veya birkaç tezkirede geçen diğer şehirlerle ilgili unvanlar, hem çok yaygın olmamasından hem de yazının boyutlarını aşacağından dolayı ayrı ayrı ele alınmadan paylaşılacaktır.

**Ahıska:** ... mahmiye-i Ahışa'ya iki saat mesâfede vâki ... (Çiftçi 2012: 81).

**Diyarbakır:** ... ve ba'dehû mahrûse-i Âmid ve mahmiye-i Edirne ... (Erdem 1994: 274).

... Âmid-i kesîrû'l-mahâmid-i bî-hemtâdan ... (İnce 2005: 296).

**Eğriboz:** ... mahrûsa-i Eğriboz'da ikâmet üzre iken ... (Çiftçi 2012: 212).

**Gaziantep:** ... şehri şeref-me'âb 'Ayntâbdan ser-zede-i zuhur ... (Erdem 1994:

47).

**Girit ve şehirleri Hanya ile Kandiye:** Âb-ı rûy-i cezâyir-i Bahr-i Sefid olan cezîre-i Giridde vâki' mahrûse-i Hanyada ... (Erdem 1994: 124).  
... mahrûse-i Kandiye hükûmetinden ma'zûlen ... (Erdem 1994: 192).

**İzmir:** ... reşk-endâz-ı bilâd-ı kesîr olan mahrûse-i İzmirden ... (Erdem 1994: 55).

**Kerbelâ:** Kerb-i belâ-yı pür-belâdandır (Solmaz 2005: 492).

**Manavgat:** ... dâr-ı evgâd-ı Manavgad'a sevk eyledi ... (Kılıç 2010: 252).  
Dârü'l-evgâd Manavgad kazâsın virüp ... (Kılıç 2010: 1250).

**Manisa:** Ebeveyni diyâr-ı 'Adenâsâ şehir-i şöhet-şi'âr-ı Magnisa'dandır (Kılıç 2010: 1459).

**Mora:** Rûmilinde ma'mûre-i Morada kasaba-i Mizistredendür (Sungurhan-Eyduran 2009b: 159).  
... ma'mûre-i Mora'da kâzî-i mesned-i şerî'atdûr (Kılıç 2010: 875).

**Musul:** ... ve vatan-ı celîlleri, burcu'l-enbiyâ Musul-ı Hadbâ'dır (Akkuş 2008: 65).

**Piriştine:** ... meşhur olan şehir-i şöhet-âsâr Piriştine'dendür (Kılıç 2010: 743).

**Rodos:** ... mahrûse-i Rodosda ikâmet üzre iken ... (Erdem 1994: 118).

**Ruscuk:** ... mahrûsa-i Ruscuk'da kadem-nihâde-i sâha-i vücûd olup ... (Çiftçi 2012: 126).

**Selanik:** ... mahrûsa-i Selanik'de kadem-nihâde-i sâha-i vücûd ... (Çiftçi 2012: 73).

**Vidin:** ... dârü'l-mücâhidîn mahrûse-i Vidin hükûmetiyle ... (Erdem 1994: 247).

**Vodin:** ... mahrûsa-i Vodin'e hicret ve bin iki yüz elli dokuz senesi ... (Çiftçi 2012: 435).

### Sonuç ve Teklif

Anadolu sahasında yazılan şair tezkirelerinin üslup özellikleri incelenirken, günümüzde Mekke-i Mükerrime ve Medîne-i Münevvere şeklinde bu iki şehir için

kullanılan vasıflandırmaların benzerlerinin Osmanlı sınırları içerisinde yer almış diğer bazı şehirler içinde söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Bu unvanlar, tezkire yazarlarının eser kaleme alırken kelime seçiminde ne derece titiz davrandıklarını göstermektedir. Bu yazıda; bazı şehirler ve bu şehirlerle ilgili yaygın olan unvanlar, hem tezkirelere dikkat çekmek için hem de günümüzde sözlü ve yazılı alandaki söyleyiş zenginliğine katkı sağlayacağı düşüncesiyle paylaşılmıştır. Bu bağlamda bazı şehirler için birden fazla unvan kullanılmasından veya bazı unvanların birden fazla şehir için ortak kullanımından dolayı her şehir için bir unvan teklif etmek uygun olacaktır:

1. Bağdad-ı Darüsselam
2. Darülcihad Belgrad
3. Mahrusa-yı Bursa
4. Mahmiye-i Edirne
5. Erzurum-ı Bürudet-rüsum
6. Halebü'ş-Şehbâ
7. İstanbul-ı Tayyibe
8. Mısır-ı Kahire
9. Ravza-yı Konya
10. Kudüs-i Şerif
11. Medine-i Münevvere
12. Mekke-i Mükerrreme
13. Şam-ı Cennet-meşam
14. Trabzon-ı Tarab-efzûn

#### Kaynakça

Abdulkadiroğlu, Abdülkerim, (1985), *İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eş'âr*, Ankara.

Adıgüzel, Niyazi, (2008), *Edirneli Ahmet Bâdî'nin "Riyâz-ı Belde-i Edirne" Adlı Eserinin Tezkire Kısmı*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Edirne.

Akar, Harun, (2010), *Heşt-Behişt (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin- Sözlük)*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Tokat.

Akkuş, Mehmet, (2008), *Hatîbî- Tezkire-i Şu'arâ-yı Bağdâd*, İstanbul.

Altun, Kudret, (1997), *Tezkire-i Mucib İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Sözlük*, Ankara.

Arslan, Mehmet, (1994), *Mehmed Sirâceddin- Mecma'-ı Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Sivas.

Atlansoy, Kadir, (1998), *Bursa Şairleri- Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri*, Bursa.

Aydın, Abdullah, (2013), “Asude Bahar Ülkesine Yolculuk Olan Ölümün Şair Biyografilerinde İfade Edilmesi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/8, Summer, Ankara, p. 161-188.

Babacan, İsrail, (2007), “16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış ‘Tezkire-i Mecâlis-i Şu’arâ-yı Rûm’ Adlı Tanınmayan Bir Tezkire”, *Bilig*, Kış, S. 40, s. 1-16.

Bayram, Ömer, (2005a), *Seyyid Azim Şirvânî Tezkiretü’s-Şu’arâ Giriş ve Metin-A*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap.

Bayram, Ömer, (2005b), *Seyyid Azim Şirvânî Tezkiretü’s-Şu’arâ Giriş ve Metin-B*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap.

Bilge, Mustafa L., (1994), “Dârüsselâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 9, s. 3-5.

Bilkan, Ali Fuat, (1997), *Nâbî Dîvânı (I. Cilt)*, Ankara.

Buzpınar, Ş. Tufan, (2010), “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 315- 320.

Canım, Rıdvan, (2000), *Latîfî Tezkiretü’s-Şu’arâ ve Tabsiratü’n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, Ankara.

Coşkun, Menderes, (2002), *Manzum Bir Şairler Tezkiresi Hasib’in Silkü’l-Le’âl-i Âl-i ‘Osmân’ındaki Şair Biyografileri*, Ankara.

Çapan, Pervin, (2005), *Mustafa Safâî Efendi- Tezkire-i Safâî ‘Nuhbetü’l-Âsâr Min Fevâ’idi’l-Eş’âr’ İnceleme- Metin- İndeks*, Ankara.

Çiftçi, Ömer, (2012), Fatîn DAVUD, *Hâtîmetü’l-Eş’âr (Fatîn Tezkiresi)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap.

Devellioğlu, Ferit, (2010), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara.

Djuric-Zamolo, Divna, (1992), “Belgrad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 407- 408.

Durmuş, Mustafa (2012), “Ölümü Güzelleştiren Eda: Türkçe Şair Tezkireleri İle Şairnâmelerde Ölümüne Bakış ve Ölümün İfade Biçimleri Üzerine”, *Millî Folklor*, Y. 24, S. 94, s. 105-122.

Ed-Dürî, Abdülazîz, (1991), “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 4, s. 425- 433.

El-Aselî, Kâmil Cemîl, (2002), “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, s. 334- 338.

Erdem, Sadık, (1994), *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük*, Ankara.

Erdem, Sadık, (2014), *Ârif Hikmet- Tezkire-i Şu'arâ (İnceleme- Çeviriyazı, İndeksli Tıpkıbasım)*, Ankara.

Genç, İlhan, (2000), *Esrar Dede, Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, Ankara.

Gökbilgin, M. Tayyib, (1994), "Edirne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, s. 425- 431.

Gölpınarlı, Abdülbaki, (2014), *Nesimî- Usûlî- Rûhî*, İstanbul.

Güner, Galip ve Güner, Nurhan, (2003), *Ali Emîri Efendi, Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmîd*, Ankara.

İnalcık, Halil, (1992), "Bursa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, s. 445- 449.

İnalcık, Halil, (2001), "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 23, s. 220- 239.

İnce, Adnan, (2005), *Tezkiretü'ş-Şu'arâ, Sâlim Efendi*, Ankara.

İpekten, Halûk, (2007), *Nâilî Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Ankara.

İsen, Mustafa, (1994), *Kühü'l-Ahbârın Tezkire Kısım*, Ankara.

İsen, Mustafa, (1997), *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara.

İsen, Mustafa, (2010), *Tezkireden Biyografiye*, İstanbul.

İsen, Mustafa, ve diğer, (2002), *Şair Tezkireleri*, Ankara.

Kılıç, Filiz, (1998), *XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Ankara.

Kılıç, Filiz, (2010), *Âşık Çelebi- Meşâ'irü'ş-Şu'arâ (İnceleme- Metin)*, C. 1, 2, 3, İstanbul.

Kurtoğlu, Orhan, (2006), *Nurî Osman Hanyevî, Girit Şairleri (Tezkire-i Şu'arâ-yı Cezîre-i Girid)*, Ankara.

Küçük, Cevdet, (1995), "Erzurum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, s. 321- 329.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, (2010), "Şehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 441- 446.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, (2003), "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam*

*Ansiklopedisi*, C. 28, s. 311- 318.

Lowry, Heath Ward ve Emecan, Feridun, (2012), “Trabzon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, s. 296- 301.

Masters, Bruce, (1997), “Halep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, s. 244- 246.

Özaydın, Abdülkerim, (2012), “Unvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, s. 163- 166.

Özcan, Azmi, (1998), “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, s. 546- 553.

Raymond, Andre, (2001), “Kahire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, s. 175- 179.

Sevinç, Fırat, (2014), “Beyâni Tezkiresinde Şairlerin Edebî Şahsiyetleri İle İlgili İfadeler”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/3 Winter, Ankara, p. 1257- 1276.

Solmaz, Süleyman, (2005), *Ahdî ve Gülşen-i Şu‘arâsı (İnceleme- Metin)*, Ankara.

Solmaz, Süleyman, (2012a), *On altıncı Yüzyıl Tezkirelerinde Şairin Dünyası*, Ankara.

Solmaz, Süleyman, (2012b), “Hasan Çelebi Tezkiresi’nde Mekân Tasvir ve Tavsifleri”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volume 7/1, Winter, Turkey, p.1891-1904.

Sungurhan-Eyduran, Aysun, (2008), *Beyânî, Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Tenkitli Metin*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, Ankara.

Sungurhan-Eyduran, Aysun, (2009a), *Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Tenkitli Metin A*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, Ankara.

Sungurhan-Eyduran, Aysun, (2009b), *Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü’ş-Şu‘arâ Tenkitli Metin B*, Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, Ankara.

Şemseddin Sami, (1996), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul.

Tolasa, Harun, (2002), *Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, Ankara.

Tomar, Cengiz, (2010), “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 311- 315.

Tuğlacı, Pars, (1985), *Osmanlı Şehirleri*, İstanbul.

Yazar, İlyas, (2013), “Şair Tezkirelerinde Ölüm Bağlamında Dil ve Üslup Üzerine Bir İnceleme”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 11, S. 1, Nisan, Manisa, s. 457-466.

## ÇOĞUL KODLAMA: TUTUN{AMA(Y)AN}LAR

### PLURAL CODING: THE DISCONNECTED - TUTUN{AMA(Y)AN}LAR

Esranur Karaçengel\*

#### Özet

Oğuz Atay'ın ilk romanı Tutunamayanlar, yaşayış ve düşünüş biçimiyle kendi olamayan, hayatı tekdüzeleştirilen, toplumsal sistematüğın arasında sıkışarak yabancılaşan bireyin çektiğı varoluş sancısının ironik kurgusudur. Eserde başkişi Turgut ile başat ilerleyen ötekileşme sorunsalı edebi düzleme taşınır. Başkişi Turgut, norm karakter Selim'in hayaliyle ölümünün ardındaki sırrı çözme, kendi hayatını ve Selim'i serüvenleştirme ve böylece tüm tutunamayanlara ulaşma isteğinin sembolüdür. Bu döngüsel arayış, iki farklı hayat gibi görünen bütün ontolojik suçluluk sarsıntılarının hikâyesidir.

Eserde ölüm-yaşam ikiliğı başta olmak üzere tüm karşıt değerler arasındaki ilişkilerin ve işlemlerin farklılığını gösteren tüm kavramsal karşıtlık ve çelişkiler sorgulanırken ortaya çoğul kodlamalar çıkar. Bu göstergesel dizge, eserin isminden içeriğine kompleks bir sarmal halindedir. Tutunamayanlar ismi, tutunamayan an; anlık varoluşun algılanması ve onun yadsınması olarak kişi-mekân-zaman düzleminin de sembolik ifadesi olur. Tutunamama durumu yaşayan tüm bireyleri kapsayan anlatı, insan gerçekliğinin parçalanmış/sizoid karakterli bütünlüğünün aktarımıdır.

Bu bildiride, oyunun metinselleştiğı Tutunamayanlar romanının temel parametreleri tespit ve tahlil edilerek metnin yapı katmanları koddan anlama uzanan derinlikli bir çözümleme ile incelenecektir.

**Anahtar sözcükler:** tutun{ama(y)an}lar, arayış, zaman, mekan, oyun, anlam.

#### Abstract

The Disconnected, the first novel of Oğuz Atay, is an ironic fiction about the pain of existence of the individual who is not capable of becoming true oneself with one's own form of living and mind as being boxed up in social systematics that gets one into a rut and estranged. The problematic of othering which progresses dominantly with Turgut, the protagonist of the novel, is carried onto literary plane. Turgut the protagonist, is the symbol of the desire toward resolving the mystery behind the norm character Selim's death through his reflections, adventurizing his own life and Selim, thus reaching out the ones that are disconnected. This cyclical search is the story of all ontological guilt tremors which may seem like two separate lives.

While questioning the conceptual contrasts and contradictions that reveal the difference of relations and processes between the counter values, particularly the dichotomy of death and life, the plural coding emerges in the novel. This indicative system appears in a form of a complex spiral across the novel from its title to content. The title Tutunamayanlar, becomes also a symbolical expression of individual-space-time plane as a disconnecting moment; perception of instantaneous existence and its denial. The narrative which involves all the individuals with the condition of disconnectedness is the transmission of entirety of human reality with its fragmented / schizoid character.

In this report, the basic parameters of the novel The Disconnected where the textualization of the play takes place, will be determined and analyzed, and the structural layers of the text will be studied with an in-depth analysis ranging from code to meaning.

**Keywords:** tutun{ama(y)an}lar, search, time, space, play, meaning.

#### Giriş: Yüzeyden Anlama

Edebi eser dil/söz ikiliğinin/çiftinin içinde taşıdığı kültür, felsefe, tarih ve bilim sarmalında kurgulanarak kendini var eder. Salt soyut kendiliğıyle bireyi aşarak toplumsal bütünlüğe ulaşan dil (Barthes, 1993: 26,27) edebi eserde karmaşık ve tutarlı derin anlamlar kazanır. Göstergibilim düşünsel dünyanın soyut yansıması olan edebi metnin kendilik değeri içinde anlam çözümlemesine giderek sınıflandırmayı amaçlar.

\* Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktor Öğrencisi e-mail:esranurkaracengel@gmail.com



Göstergeler kendinden başka bir şeyin yerini tutan, durumlar, eylemler ve varlıklardır; birbirlerine eklenerek kodları oluştururlar. Anlam bu ilişki ağında farklı evrelerden, bütünleşerek, karşıtlaşarak geçip değişik yapılara/ sistemli işleyiş ilkelerine dönüşür (Rifat, 2014: 20-27). Sesler, nesnelere, görüntüler, yazılar vb. karma dizgeler birliği gösterge olarak adlandırılır. Bunlar: “Dilsel gösterge, yazınsal gösterge, görüntüsel gösterge, hareketsele gösterge” (Barthes, 1993: 44) şeklinde bölümlenir.

Metnin bağlamı içinde yapı katmanlarının oluşturduğu üstdili çözmek göstergebilimin işlevidir. Göstergebilimsel çözümleme metnin dil dizgesindeki benzerlik ve farklılıklarını saptamaya çalışır. Dizgeler arasındaki anlamsal yapının tespiti ile edebi metin analiz edilir. Söz konusu kuramın öncülerinden A. J. Greimas, göstergeler dizgesindeki anlam evreninin üstdil vasıtasıyla yeniden üretilmesini ve kavranmasını hedefler (Rifat, 2014: 56-58). Gösterge dizgesinden ziyade anlama sürecinin (anlamın ekleniş ve üretim süreci) üzerinde durur. Kendi göndergesini (gerçek ya da düşsel) kendi yaratan metnin anlamı göstergeler ve kodlar aracılığıyla çözümlenir (Rifat, 2014:93). Anlamlamanın temel yapısı, metne özgü karşıtlık, çelişiklik bağıntılarına dayanır (Rifat, 2014: 57). Bağıntı ve karşıtlıkların tutarlı bütünlüğü yapıyı oluşturur. Bu yapının bağıntıları “anlatı-söylem-anlam” olmak üzere 3 düzeyde anlamlandırılır (Eliuz, 2016a: 66).

### **Parçalanmış Bellek Bütünü: Tutunamayanlar**

Yazar Oğuz Atay’ın ilk romanı olan Tutunamayanlar, yaşayış ve düşünüş biçimiyle kendi olmayan, hayatı tekdüzeleştiren toplumsal sistematığın -burjuva düzeninin- arasında sıkışarak yabancılaşmış bireyleri anlatır. Eserde varoluşsal sancının kodları ironi ile dile getirilir. “Cumhuriyet döneminde yetişen aydın kuşaklarının biraz sarsak, daha çok da tutarsız, gamlı, trajik-komik tarihini 32 kısım tekmi birden kucaklar Tutunamayanlar” (s.15). Onlar, tıpkı Oblomov gibi eski düzenin yıkılmasıyla yeni düzene ayak uydurmakta zorluk çeken “(..) geçiş toplumunun Doğu’lu aydınlarıdır” (Ecevit, 1989: 12). Eserde başkışı Turgut aracılığıyla gün yüzüne çıkarılan bireysel ve sosyal çözülme modern toplum yaşamının yol açtığı yabancılaşma zemininde gerçekleşir. Varoluş sorumluluğundan kaçışla doğan fiziksel ve ruhsal çöküş yansıtılır.

Burjuva düzeninde başkışı Turgut ve norm karakter Selim kendi gerçek seçimlerini fark edemeden alışlagelmiş seçimlerle hayatlarını sürdürdüklerini zanneder. “Küçük burjuva; uzun yıllar sürecinde oluşmuş düşünce ve alışkanlıkların dar çemberi içinde sıkışıp kalmış, bu çemberlerin dışına çıkamayıp, kurulu makine gibi düşünen bir varlıktır” (Gorki, ty, 5). Turgut için bu durum bir süre sonra çıkmaza dönüşür. Turgut ve Selim’in serüveni işte bu noktada başlar. Turgut, Selim’in ölümüyle birlikte alışlagelmiş toplum normlarının içinde ne yaptığını, modernizmin yok ettiği değerler ortamında sorgular. Tutunamayan yaşadığı boşluk duygusu, sıkıntı, iştahsızlık, dikkat bozukluğu hastalandığına dair hezeyanlara ve sanrılara neden olur. Vardığı son nokta bilinç alanın dağıtarak fiziksel varlığını sonsuzla birleştirme ve kendini yeniden var etme çabasıyla sona erer. Tinsel anlamda yaşaması gerektiği gibi yaşamadığı düşünen tutunamayan artık her şeyi geri dönülemez bir biçimde tükettiğini düşünür. Bireyselliğini inkâr ederek sahici olmayan bir yaşama; intihara sürüklenir.

Anlatım biçimi ve kurgusuyla geleneksel anlayışın dışına çıkan Tutunamayanlar “konu-olay ilerlemesi yerine” (Aytaç, 1990: 184) konu odaklı, ayrıntılara inen “atektonik/ açık ya da esnek doku”lu (Aytaç, 1990: 184) bir yapıdadır. Bu yapı ana temanın belirginleşmesine yardım ederek parçalanmış bütünlükteki bireysel koddan toplumsal koda uzanır.

Modern insanın dağılan bilincini ve kimlik bunalımıyla bütüncül bir gerçekliğe ulaşmamasını anlatan eserin ana yapısı, anlatı- söylem-anlam bağıntısında 3 katmanda kurgulanır.

#### **1. Anlatı Düzeyi**

Anlatı düzeyinde metnin temel çatısının kaynağını vareden evrelere ait verileri saptanır ve değerlendirilir. Tutunamayanlar romanında bu düzey, romanın yazıldığı tarihsel veriler, metnin yazarı Oğuz Atay, metnin genel özellikleri olmak üzere 3 katman halindedir.

##### **a.Akılın Düşüşü: Postmodernizm**

Postmodernizm, modernizmin yarattığı ben’in kimlik bunalımına tepki olarak bireyi öne çıkarır. Birey-insanın modern hayatta yok olan değerleri sorgulamayı, varoluş kaynağına dönmeyi ve yeni insanı yaratmayı amaçlar. ‘Kendin Ol!’ prensibiyle hareket eden postmodernizm, modernizmin versiyonu olmakla beraber aksi ya da devamı değildir. Yeni yönelimlerin arayışı postmodern düşünce

modernizmin yüksek kültüre pay vermesine karşılık alt kültürlere de ulaşır, tek başına bir alt kültür oluşturmaz.

Kaynakları yönünden eklettik, dışavurumları yönüyle sentetik ve birleştirici postmodern kuram, çoğul kodlamayı ve çok değerliliği savunur. Tarihi ve geleneği içine alan çoğulculuk ile bir tek anlamın, formülün dayatması yapılmadan daha özgün çağrışımlar yakalama ve bağlantı kurma hedeflenir. Bu çoğulculuk belli bir

ilkeye, denetleyiciye veya yönlendiriciye göre şekil ve anlam kazanmaz. Postmodern yaşantı, toplumsal ve bireysel yaşam alanları yönsüzlük duygusu postmodern parçalanmayı doğurur. Tesadüfî, yönsüz bir akış toplumundan bireye alanlar ve kesimler arasındaki sınırların bütünlüğünü bozar.

Dar anlamda olumsuz diyalektik ve yapı bozumu şeklinde tanımlanan postmodernizmin sözlük anlamı ‘tam şimdiden sonra gelen’dir. ‘sonra’ anlamına gelen ‘post’ ön ekinin, ‘geçerli, güncel’ anlamındaki modern sözcüğü ile birleşmesi paradoksal çağrışımları barındırır. Sözcüğün neo/yeni değil de post/-den kaynaklanan, -den devam eden ama ondan ayrılan’ ön eki, postmodernizmin modernizmden esinlendiğini ancak onun devamı olmadığını; milli, kültürel sanat türlerinin sınırlarını aştığını gösterir (Eliuz, 2016b: 46-49). Böylelikle çoklu kodlama, çok değerlilik, kitleleri yıkarak onlara üstün gelir.

### b. Oğuz Atay

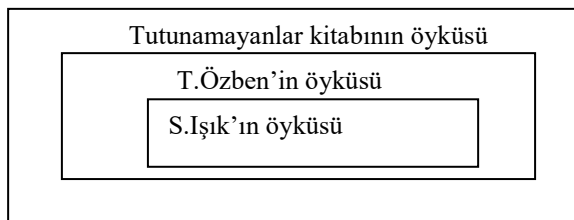
Çağdaş Türk romanı içinde önemli bir yeri olan Oğuz Atay, modern hayatın getirilerine karşı eleştirel ve reddedici bir tavır takındığı eserlerinde aklın ve bilimin verilerini mutlak gerçeklik olarak kabul etmez. “(O)nun hareket noktası bireyin hürriyeti, şahsiliği ve değişken yapısıdır” (Çetişli, 2010:160). İnsan gerçekliğini tek, evrensel olarak görmemektedir. Modern insanın dağılan bilincini ve kimlik bunalımıyla bütüncül bir gerçekliğe ulaşması imkânsızdır: Çünkü doğrular ve gerçekler bölünmüştür. Bu nedenle gerçek yorumla var olur. Parçalanmış gerçeklikle toplumsal bağlamından kopan ve yabancılaştığı çevreyi anlamlandırmakta zorlanan (Parla, 2007: 38) nesneleşen varlığını yeniden yaratmaya çalışan sanatkar, ayrıntılara odaklanarak, parçalanmışlığı göz önüne serer. Bunu yaparken bütünlüğe ulaşmanın zorluğunu ironik bir anlayışla ele alır. Yarattığı aydın figürleriyle Doğu-Batı ikiliğini, toplumsal, siyasal, ekonomik sorunları, Türk aydınının yaşadığı kimlik bunalımını yansıtır (Baysal, 2002: 137,138). Yazarın eserleri; parodi, metinlerarasılık, üst-kurmaca, sıradanlaştırma, bilinçaltı ve ironi ile anarşik bir söylem içerir. Eserlerde gerçek ile kurmacanın iç içe geçmesi akıl ve mantığın devre dışı bırakılması, belirsizliğin zirve noktasına ulaşmasını sağlar. Türler parodileşirken klasik kalıplar yerle bir edilir. Oğuz Atay’ın Tutunamayanlar, Tehlikeli Oyunlar, Bir Bilim Adamının Romanı, Eylembilim adlı romanları, Korkuyu Beklerken adlı hikâyesi, Oyunlarda Yaşayanlar adlı tiyatro oyunu bireyin varoluş mücadelesine dikkat çeken eserlerdir.

### c. Oyun İçinde Oyun: Tutunamayanlar

Kurgusallığını okuyucuya yansıtan ve onu bu sürece katan metnin en iyi eser olduğu görüşü postmodern edebiyata hâkimdir. Ayrıca “(y)azarın ‘yazma eylemi’ni kurmaca metnin parçası durumuna getirmesi, ‘nasıl yazdığını anlatması’ ve romanın içerisinde yazma eylemi ile ilgili sorunlar konusunda düşünce üretmesi, özetle, roman teorisini roman yazma pratiği içerisinde göstermesi postmodern romanın temel özellikleri arasında yer alır” (Çetişli, 2010: 166). Böylece okur karşısındaki metnin kurmaca gerçeklikten ibaret olduğunu anlar. Bu kurguda postmodern edebiyatın metinlerarasılık boyutu hat safhadadır; postmodern yazına göre, “okur elindeki kitabı okuduğu ilk kitapmış gibi okursa yazarlığın keyfi kaçır. O zaman yazar kendisinin edebiyatla, yazarlıkla ve en önemlisi okurlukla ilişkisini okuruyla paylaşamaz” (Parla, 2007:161-162). Dolayısıyla okurun metni anlayabilmesi için ön hazırlığının olması başka bir deyişle edebî birikime sahip olması gerekir. Okur metinden istediği anlamı çıkarır.

Yazar, üst kurmaca ile “yol gösterici aydın imgesinin yerine her şeyi bilmeyen sıradan bir insan tipini yerleştirmek; okuyucuyu bilinmezlik ve belirsizlik içine sürükleyerek çözümden kaçınmak”la (Korkmaz, 2009: 518,519) romanın varoluş sürecini oyunlaştırır. Ayrıca okuru yazın sürecine dâhil etmesi oyunun tek başına oynanmadığına delildir; bu süreçte hayat ciddiye alınması gereken bir oyun, romansa bu oyunun kurgusudur. Bir bakıma roman oyun içinde oyundur.

Klasik gerçekçi romanın olay örgüsünden fark edilir biçimde ayrılan Tutunamayanlar’da iç içe üç olay zinciri bulunur. Bunlardan biri Turgut Özben’in ve ikincisi Selim Işık’ın öyküsüdür; üçüncüsü ise romanı yayımlayan gazeteciye aittir. (Korkmaz, 2009: 511) İç içe alınan metinlerin çekirdeğinde ana metin- Turgut ile Selim’in varoluş sorunu- yer alır ve “Sonun Başlangıcı”, “Yayımlayıcının Notu” adlı iki önsözle “Turgut Özben’in Mektubu” arasına yerleştirilir. Dış çerçeve romanın basım hikâyesini taşıyan gazetecinin notları ve Turgut Özben’in mektubudur.



Tablo 1: (Moran, 2006: 201)

Selim Işık'ın öyküsü Turgut Özben'in öyküsünün içine bilinçli bir şekilde yerleştirilir: Turgut'un özben'ini oluşturan Selim Işık, onun hayatının odak noktasıdır.

Birinci bölüm Turgut'un hikâyesiyle başlar ve 19. alt bölümüne kadarki her bölüm başında Turgut'un hayatına dönüş yapılır. 19. alt bölümdeyse Selim'in günlüğü devreye girer. Bu düzende Turgut'un yaşamı kronolojik olarak verilirken Selim'in öyküsü kesit kesit –geriye dönüşlerle aktarılır. Selim'in asıl hikâyesi birinci bölümdeki 6.alt bölüm itibarıyla başlar.

Birinci bölüm 7; ikinci bölüm 5; üçüncü bölüm 3; dördüncü bölüm 5 alt bölümden oluşur. Bu şekilde romanda toplam dört ana bölüm ve 20 alt bölüm vardır. Fakat romanın bitiminde toplam 21 alt bölüm olduğu görülür. İkinci bölümde 7.alt bölümden 9.alt bölüme sıçranır: 8. alt bölüm verilmez; sadece sayı akışına ilave edilir. Bu sıçrama Selim'in öyküsünden hareketle Turgut'un hayatında gerçekleşecek olan içsel dönüşümün habercisidir.

I.Kesit: Turgut Özben'in arkadaşı Selim'in intihar haberini almasının ardından Selim'in hikâyesinin peşinden gitmesi ve Selim'in arkadaşı Süleyman Kargı ile tanışması

II.Kesit: Turgut'un Selim'in hikâyesini Metin, Esat adlı arkadaşlarından öğrenmesi ve Metin'le gittikleri genelevde altben'i Olric ile karşılaşması.

III.Kesit: Turgut'un Selim'in kız arkadaşı Günseli Ediz'den Selim'in ölmeden önceki durumunu öğrenmesi; veda mektubunu alması; Turgut'un Selim'le özdeş olduğunu fark etmesi ve içine düştüğü varoluş çıkmazından kurtulmak için yaşadığı küçük burjuva hayatını terk etmeye karar vermesi.

IV.Kesit: Turgut'un altben'i Olric'le beraber Selim'in günlüğünü; Oblomov, Don Kişot, Kafka ve Dostoyevski gibi yazarların eserlerini satın alarak evini ve işini bırakması; trenlerle Anadolu'nun bilinmeyen kasabalarına gitmesi, hayatını tren yolculuklarıyla geçirmesi.

İç içe geçmiş anlatılardan oluşan Tutunamayanlar metninin içinde “biçem çoğulcuğu”nun (Ecevit, 2007: 44) ve bununla birlikte birden çok anlatıcının devreye girdiği görülür. Tanrısal bakış açısının egemen olduğu romanda çeşitli anlatım teknikleriyle ve verilmek istenen duruma ya da olaya göre anlatıcılar arasında geçişler yapılır. Eserin dokusu bozmadan gerçekleştirilen anlatıcı değişimi romana çoksesliliği getirirken anlatımı boyutlandırır.

Tutunamayanlar, varoluş mücadelesinin içinden çıkamayan karakterlerin yaşam savaşını yansıttığından romanda açık ve geniş mekânlar çok sınırlıdır. Benlik altben'le ve üstben'le uyum kurduğu anda huzura kavuşur ve dışı açılımlanır. Romanda fiziksel olarak kapalı mekânlar çoğunluktadır ve karakterlerin o andaki ruhsal durumuna göre anlam kazanarak izleksel yapıya zemin oluşturur.

Selim'in öyküsü Turgut'un bulduğu notlarla ve günlükte geriye dönüş tekniği kullanılarak anlatılır. Turgut'un hikâyesi ise sıradizimsel bir şekilde işler. Öykü zamanının sınırları tam olarak belli değildir. Eserde kurgusal zamanın bireyin içinde bulunduğu sosyal şartları yansıttığı görülür. Turgut'un ve Selim'in hikâyesinde özetlemelerle ya da sıçramalarla aksiyonun akışı değiştirilir ve akışın çizgisi başlangıçta belliyken eserin sonunda belirsizlikle tamamlanır.

Bakış açısı ve anlatıcı, zaman, mekân, Turgut'un ve Selim'in varoluşsal açıdan arayışlarına ve yok oluşuna hizmet eder. “Tutunma” oyununun “tutunamama” ile sona ermesi varoluş mücadelesine yenik düşen bireyi imha eder.

## 2.Söylem Düzeyi:

Metinde söylem düzeyi, anlatıdaki kişilerin ve eylemlerin işlevlerini; eyleyenler arasındaki etkileşimi içerir. Eyleyen, anlatı izlencesindeki eylemlerin oluşuna etkin ya da edilgen olarak katılan varlık ya da nesnedir (Yücel, 2005: 147). Anlatımın işleyiş biçimi, kişi adları ile değil, kişilerin/eyleyenlerin eylemlerine bakılarak tanımlanır. Eyleyenler aralarındaki etkileşime göre iletişim, isteyim (arayış), edim olmak üzere üç eylem ekseninde değerlendirilir. İletişim eksenini, gönderici-nesne-alıcı ilişkisi üzerine kuruludur. Göndericinin işlevi, özneyi harekete geçirecek yaptırımı bulmaktır (Günay, 2003: 173,174). Tutunamayanlar romanında eyleyenlerden ilki “Sonun Başlangıcı” adlı önsözü yazan gazeteci ve ikinci önsözle eşleşen yazar Oğuz Atay'dır.

Romanın dış çerçevesini oluşturan, gazetecinin romana yazdığı “Sonun Başlangıcı” adlı önsözle “Yayımlayıcının Notu” arasındaki çelişki göze çarpar. Gazeteci önsözünde: “Bütün bunlar, olayları bilmeyenler

için gerçekte bir şey ifade etmeyecektir. Kişiler kendilerini ve başkalarını kolayca tanıyacaktır.” (s.19) der. Burada asıl kastedilen romana konu olan kişilerin dünyadaki benzerleriyle var olduğudur. “Yayımlayıcının Notu”nda ise kurgunun gerçeklikle ilgisinin olmadığına vurgu yapılır: “Kitaptaki olayların bütünüyle hayal ürünü olduğunun ve kişilerin gerçekten yaşamadığının okuyucular tarafından kabulünü özellikle rica ederiz. Ayrıca, kişilerin karakteri ve başlarından geçtiği söylenen küçük maceralar incelenirse, bunların, günümüzün insanlarına uymadığı kolayca fark edilecektir. Bizce yazar, ya da yazarlar, belki de yüzyıllarca önce yaşamış insanları bugünün kılığıyla, bugünün şartları içinde sunmak ve böylece bir çeşit anakronizm ile, kitaba gösterilecek ilginin artmasını sağlamak istemişlerdir” (s. 21). Yazar, bir bakıma romana önsöz yazmanın ironisini yapar. Kişilerin gerçekte bulunmadığını vurgulamakla da romanın ana teması olan varoluş sorununa işaret eder. Ayrıca hakikatin kurmacayla başkalaşması ve yeni gerçeklere/hayallere dönüşmesi de vurgulanır.

İLETİŞİM EKSENİ		
GÖNDERİCİ	NESNE	ALICI
Gazeteci	Mektup	Okur / Toplum
Selim Işık	Günlük	Turgut Özben
Yayımlayıcının Notu (Yazar Oğuz Atay)	Yazarların Kitapları (Dostoyevski, Oblomov, Don Kişot, Kafka)	Tutunamayan an'lar Doğulu aydınlar
Turgut Özben	Notlar Tutunamayanlar Bibliyografyası	

**Tablo-1: İletişim Eksenini**

Tutunamayanlar kelimesi yedi anlama gönderimde bulunur: “*Tut-*”, “*tutun-*”, “*tutunma-*”, “*tutunamayan*”, “*tutunamayan an*”, “*tutunamayan anlar*”, “*tutunamayanlar*”. “*Tut-*” ikinci tekil şahısa bir şeyi tutma eylemini; “*tutun-*” ikinci tekil şahsın bir şeye tutun’masını emreder. *Tutmak* “elde etmek, ele almak, yakalamak, denetimi ve yetkisi altına almak, desteklemek, benimsemek, gereğini yapmak, yerine getirmek, ulaşmak, varmak”; *Tutunmak* “tutup bırakmamak, dayanmak, sarılmak, aynı yerde ve durumda kalmak, direnmek, kendini kabul ettirmek, kendine yer sağlamak” (TDK Sözlüğü ,2005: 2012-2014) anlamlarına gelir. “*Tutunma-*” aynı zamanda tutunma durumunu belirtir. “*Tutunamayan*” adlanmış sıfat-fili tutunma eylemini gerçekleştiremeyen bireyi imler. “*Tutunamayan an*” bir başka deyişle anlık varoluşun algılanmasını ve “bunu yaşantıya dönüştürebilme özgürlüğünü ya da hafifliğini yadsımaktır” (Geçtan, 2007: 46). Birey varoluşunu inkâr ederken, kendi dünyasına yabancılaşır ve aynı zamanda dış dünyayla iletişimsizlik yaşar. Tutunamayanların ikinci gönderimi ise tutunamama durumu yaşayanların romanı anlayacağı konusudur: “*Tutunamayan anlar*.”: “Bütün bunlar, olayları bilenler için gerçekte bir şey ifade etmeyecektir. Kişiler kendilerini ve başkalarını kolayca tanıyacaklardır.” (s.19) Buradaki ifade varoluş sorunuyla yüzleşen birçok okuyucunun/ Doğulu aydınların metni anlayacağı yönündedir. Çoklu gönderimiyle “*Tutunamayanlar*” toplum değerlerini yadsıyarak kendine başka bir dünya yaratmanın peşinde kaybolan insanı anlatır.

Romanın başkişisi Turgut ile norm karakteri Selim’ in burjuva düzeni içine düştüğü çıkmaz, ontolojik suça bağlı bir dramdır. Bireyler “(..) sıradan bir küçük burjuva değildir. Aydınca bir yaşam sürer, düşünür, ve eleştirirler; işin özüne inmeye çalışırlar; yüzeyde çırpınmazlar. Yaşam görüşleri, toplumda egemen olan değerler-veya değersizlikler-dizgesinin dışında biçimlenmiştir.” (Ecevit, 1989: VII). Eleştirel açıdan yaklaştığı hayatta her şeyi en ince ayrıntısına kadar düşünüp bu düşünceler doğrultusunda harekete geçemeyen birey, düzen içerisinde kendini gerçekleştiremeden yok olmaya mahkûm eder. Gazeteci, Yayımlayıcının Notu (Yazar Oğuz Atay), Turgut Özben, Selim Işık ile okura iletilmek istenen fiziksel ve tinsel yönden madde dünyasında eriyip kalıplaşan ve nesneleşen insanı ortaya çıkarmaktır. Selim’in mektubu, günlüğü, notları, Turgut ile Selim’in yazdığı Tutunamayanlar Bibliyografyası, Turgut’un İstanbul ve Ankara’yı bırakarak Anadolu’ya Dostoyevski, Oblomov, Don Kişot, Kafka’nın eserlerini alarak gitmesi ardındaki gönderge ontolojik suçluluğa kapılan bireyin kayboluşunu iletir. Turgut’un hayat hikâyesi çerçevesinde tarihin ve biyografilerin yanlış aksettirilmesi, aydının doğu batı ekseninde çelişik düşünceleri, ezberci eğitim sistemi derin bir mizah anlayışıyla eleştirilir. Ahmet Mithat Efendi’ye, Muallim Naci’ye, Dostoyevski’ye, Çehov’a, İncil’e, Namık Kemal’e, Ziya Paşa’ya, Osmanlı’nın mantığına, Cumhuriyet devrimlerine vs. göndermelerde bulunulur. Selim’in hayal dünyasıyla Turgut’un gerçekçiliği birleşince ortaya ilginç bir metin çıkar. Babası burjuva toplumunun kendi gibi olmasına izin vermediği bir ortamda varolmaya çalışır. Turgut da bu ikilem arasında büyür.

Turgut Özben, Selim Işık kendini yeniden var etmek için gerçek hayattan kaçarak hayal dünyasına sığınır. Bu kaçış norm karakter Selim'in kitapların dünyasına başkışı Turgut'un ise Selim'in macerasına tutunmasına neden olur. "Kendini yeniden tanımlama arayışı" (Parla, 2007:205) başkışı Turgut'un kaybolduktan sonra içinde kendinin de yer aldığı tutunamayanlar metnini yazmasıyla; norm karakter Selim'inse okuma edimiyle ve intiharıyla gerçekleşir. Turgut, Selim'in hikâyesiyle bütünleşerek Selim'e, Selim'in ulaşmaya çalıştığı Hz.İsa'ya tutunma isteğini gerçekleştiremeyerek tutunma oyununu tıpkı Selim gibi kaybeder.

İSTEYİM EKSENİ	
ÖZNE	NESNE
Turgut Özben	Tutmak Tutunmak Tutunma Oyun Selim Işık Hz.İsa- İncil

**Tablo-2: İsteyim Eksenini**

Turgut'un hikâyesi içine yerleştirilen Selim'in hikâyesi bir bakıma iki hayatın eşleşeceği bir sonla noktalanır. Yakın arkadaşı Selim'in intiharının nedenini araştıran Turgut, onun notlarından ve günlüğünden hareketle zaten anlamlandıramadığı dünyasında varolma sorunuyla yüzleşir.

Turgut, Selim'le ilgili metinleri ararken ilk olarak birlikte yazdıkları hayali öğelerden oluşan ironik biyografiyi bulur. Anıların barındığı çekmeceyi açtığında Selim'in sözlerini duyar. Çünkü çekmece "gizli psikolojik yaşamın gerçek organı"ve "nesne-öznelerdir" (Bachelard, 2008: 130). Çekmeceye gelen sesle Turgut'un bilinçaltında kalan varoluş gizleri açığa çıkar. Başka bir deyişle Selim'in/varoluş mücadelesinin bilinçaltına kapatılan varlığını ortaya koyar.Elini çekmeceye sıkıştırılan Turgut'un acı içindedir; bilinçaltına uzanan varlık mücadelesi çekmeceyle özdeşleştirilir ve acı kaçınılmaz hale gelir. "Biz seninle yeni bir çığır açacağız bu konuda Turgut.' Tanımadığım bir telaş içindeyim Selim. 'Bu oyuna heves duyur musun?' Duyuyorum Selim duyuyorum" (s.52). Selim'in hayal dünyasıyla Turgut'un gerçekçiliğinin birleştiği yerde ortaya çıkan oyun yeni bir dünya yaratma isteğiyle kurulur. Freud'a göre düş ve fantezilerle kurgulanan oyun gerçek yaşamın yasaklarından ve baskılarından kaçan organizmanın iç dengesini sağlamak için başvurduğu haz uyarandır. Turgut varoluş gerçeğinin rahatsız edici gerginliklerinden kurtulmak ve iç uyumunu sağlayabilmek için oyuna başvurur. Turgut Selim'in geride bıraktığı belgelerle ve onun hayaliyle kendi oyununu kurar. Bundan sonra Turgut'un düşünce intiharı başlar ve yalıtılmışlık duygusuyla her şeyden ve herkesten uzaklaşır. Adeta garip bir yaratığa döner. Selim, tutunamayanı "Garip Yaratıklar Ansiklopedisi" başlığı altında "beceriksiz ve korkak bir hayvana" benzetir:

*"Tutunamayan (disconnectuserectus): Beceriksiz ve korkak bir hayvandır. İnsan boyunda olanları bile vardır. İlk bakışta, dış görünüşleriyle, insana benzer. Yalnız, pençeleri ve özellikle tırnakları çok zayıftır. Dik arazide, yokuş yukarı hiç tutunamaz. Yokuş aşağı kayarak iner. (Bu arada sık sık düşer). Tüyleri yok denecek kadar azdır. Gözleri çok büyük olmakla birlikte, görme duygusu zayıftır. Bu nedenle tehlikeyi uzaktan göremez. (..) Genellikle başka hayvanların yuvalarında (onlar dayanabildikleri sürece) barınırlar. Ya da terk edilmiş yuvalarda yaşarlar. Belirli bir aile düzenleri yoktur. Doğumdan sonra ana, baba ve yavrular ayrı yerlere giderler. Toplu olarak yaşamayı da bilmezler ve dış tehlikelere karşı birleştikleri görülmemiştir" (s.149).*

Tutunamayanlar, bütün yerleşik toplumsal değerleri alaşağı eden ya da bunlara ters düşerek yaşadığı topluma yabancılaşmış insanlardır. Bu yabancılaşmaya bireyin kendi özünden uzaklaşması zemin hazırlar. Değerlerden ve inançlardan kopuk birey kendini var edecek alanı bulamaz ve bu yüzden bireysel kimliğini oluşturamaz: Benliğini öteki konumuna düşürür. Varlığın karşıtlığını önce kendi bilinç alanında oluşturan birey her durumda kendiyi çatışma yaşayarak içindeki yabancılaşmayı/ tutunamamayı dışa yansıtır. Bununla beraber mekândan ve zamandan soyutlanan insan, toplum içindeki etkinliklerinde hiçlik duygusunu yaşar.

Yaşamın anlamını, alışlagelmiş toplum normlarının yapısına sığdıramayan birey kendine yer edinebilme adına sosyal yapıyı hiçe sayarak kendine göre bireysel bir dünya/gerçeklik oluşturur. İnsanlarla iletişimi söyleşme yoluna girerken yaşadığı dünyadan uzaklaşan birey umutsuzluk ve kaygıyla beraber

yalıtlımışlık duygusuna kapılır. Dolayısıyla kendine ve içinde yaşadığı dünyaya ait bir bütünlük hissi oluşturamaz (İnanç, Yerlikaya, 2008: 333). Evrene ve bedenine yabancılaşan birey, ontolojik suçun sancısını çeker ve tutunamayanların arasına katılır.

Bireysel ve toplumsal devrimin esaslarını ele alan metinde Selim'e göre toplumun çürüten bireyleri tutunmaktan ziyade süregelen akışa tutulan ve bu akışta doğduğu andan itibaren her şeyi olduğu gibi benimseyen, sorgulamayan sistematik duyarsızlaşmaya uğramış çarklılar gibidir. Bu düzende Selim, Turgut'a bir bakıma varoluş görevini yüklenmesini ve devam ettirmesini öğütler. *"Araştırma gücüyle yola çıkan insanın, bugün bile çözemesi de, yarınki kuşaklara miras bırakacağı meselelerle uğraşmaması, ardından belgeler bırakmaması ne kadar yazık"* (s.101) Selim'in odasında bulduğu kendi "beylik cevap kartonları", ders notları ve kâğıtlar vs. ile yetinmeyen Turgut, Selim'i ve intiharını anlayabilmek için onun arkadaşlarını bulmaya çalışır. Tutunamayanların ideal bir üyesi olarak gösterilen Süleyman Kargı'yla temasa geçer. Süleyman Kargı, varoluş sancısının Selim'i ve onun gibi tüm bireyleri tükettiğini ve Selim'in kendini anlatabilmek/ belki de tutunabilmek için intihar ettiğine atıfta bulunur.

*"İnanmıyorlar ki. Elle tutulur deliller istiyorlar. Yok canım, o kadar da değil, diyorlar her zaman. Ölmezsin, diyorlar. Bu da geçer... Olaylar haklı çıkarıyor onları çoğu zaman. Milyonda bir de olsa yanılma, ağır ve elim yanılma sessizce belirince... Milyonda bir için hayatı zehir etmeye değer mi? Diyorlar onlar. Onlar, biz, hepimiz..."* (s.111)

Heidegger'e göre madde dünyasında yaşayan birey yaşamın sıradanlığına kendini kaptırarak varolmayı unuttur (Yalom, 2001: 53) ; *"Onlar, biz, hepimiz..." birbirine tutunanlar ayakta kalır; fakat anlamsız bir yaşam sürdürür. "Onlar, bir bakıma birbirlerine tutunduklarından, düşmediler"* (s.331). İnsanın sahip olduğu benliğinin ve dünyasının farkına varamadığı "kaçtığı", 'düştüğü' ve sakinleştirildiği, 'rastgele birisi tarafından sürüklenerek' seçimlerden kaçtığı tarzıdır bu" (Yalom, 2001: 54). Bireyler birbirlerini anlamaktan ziyade yaşamak için bir araç olarak kullanır. Bu düzene aykırı düşenler ya Turgut gibi kaybolur ya da Selim gibi intihar eder. *"İnsana bir fırsat verilmeliydi. Bana, sana hiç olmazsa... Bu çaresizliğe dayanamıyorum"* (s.111). Turgut varoluş bilincine ulaşamamanın suçunu topluma yansıtır. *"Bir şeyler yapmak, bir yere tutunmak istiyorum"* (s.112). Fakat bunu yaparken düzendeki *"şekilsiz kalabalık"* gibi olmamalı, onlardan ayrı bir hayat yaratarak bu yeni dünyada yaşamaya başlamalıdır. Turgut'un tutunduğu hayat Selim'in biyografisi niteliğindeki Süleyman Kargı'nın yazıya geçirdiği dosyadadır ve dosyanın içindeki metinler bir bakıma Selim'in tutunamama hikâyesini oluşturur. Bu nedenle romanın yedinci bölümünde açılan dosya sekizinci bölümün atlanmasıyla sonlanır. Ancak bu dosyayla tatmin olmayan ve araştırmalarına devam eden Turgut, Selim'in şarkıların açıklamalarında yer verdiği Metin'le buluşur. Turgut bu sevimsiz adamın bile şarkılarda yer alırken kendisinin neden yer almadığını düşünür: *"Bana haksızlık ettin Selim; açıklamalara Metin'i bile koydun. Kim bilir neden? İşte karşımda yarım saat oturuyor bu şerefîn farkında olmadan. Kaba ve melankolik bakışlı bir genç"* (s.247).

Turgut tutunamayanların erdemli ve saf kişiler olduğuna hatta çoğunun kötülük yapmayı bile beceremediğine inanır. Fakat Metin, onun yargılarını değiştirir: *"Acaba Metin de tutunamayanlara giriyor mu? Bir bakıma girer. Hepsi de sevinli olmaz ya. Belki çoğu değildir"* (s.247). Metin Turgut için yeni bir oyunun kaynağı olur. Bu oyunda "güvenli bir ortamda kabul edilmeyen, saldırgan ve gerçek yaşamda tehlikeli olabilecek duygu ve davranışlar açığa" (Koçyiğit vd. 2007: 10) çıkar. *"Oyuna çıkıyoruz: hazırlıklarımızda bir eksiklik olmamalı"* (s.249). Metin, Selim'in genelev macerasını yaşadığı kişidir ve Turgut, Metin'le aynı olayı yaşamak ister.

Olrıc, üstbenliğin kaybolduğu ve benliğin gücünü yitirdiği bir zamanda *"Efendim, efendimiz, efendimiz. Efendimiz yorgunlar, efendimizin canları sıkılıyor. Sıcak efendimizi bunalttı"* (s.274-275) diyerek sahneye gelir. Aslında başkişinin efendisi Olric'tir. Turgut'un sıcağın bunalmasıyla "Abdülhamit'in Rüyası"nda gördüğü ama bir türlü bilinç yüzeyine çıkaramadığı Olric/altbenlik mikropların üremek ve yayılmak için sıcağa ihtiyacı olduğu gibi en kesif anda benliğe yükselir. Altbenlik bu imparatorluğun sınırları içinde başka bir deyişle ait olduğu toplumda "kerhane climaxı" (Atay, 2002: 32) ile belirir. Başka bir deyişle içinde yaşanan dünyaya yabancılaşma ve yalıtım kerhanenin atmosferi içinde zirveye çıkar.

*"Vücudunu dikleştirdi: 'Bir kazma, bir de kürek, bir de ölü gömülecek.' Ölülerimizi savaş alanından toplamayı başardık mı? Halk ölümlerini istiyor. Kokudan kimse yaklaşmıyor, efendimiz"* (s.276). Kokuşmuşluğun merkezindeki Olric, tinsel ölümlerin Turgut'un bünyesinde/tek elinde toplandığını 'Efendimiz Hamlet' (s.276) sözleriyle belirtir. Ayrıca Turgut ilk rüyasındaki *"kısa boylu ve şişman adamcıklar"*ın (s.33) okuyamadığı hükmün belirsizliğini *"Savaş diyorlar, öldüler diyorlar, halk diyorlar. Ne biçim şeyler bunlar? Rivayetler dolaşıyor, sözler geliyor kulağıma. Hep, bir yerlerde bir şeyler oluyor, biz bilemiyoruz, Olric."*(s.277) diyerek sorgular. Varoluş mücadelesinde savaş alanına çevrilen farkındalık düzeyine erişme ve sorumluluktan kaçış Turgut'un hayatın anlamından da kaçıştır. *"Anlam kadar insanın hayatını zehir eden bir kavram yoktur"* (s.403). Bedeninin içinde çürüten ruh yaşama inancını yok ederek yüzeysel tutunmaya yol açar. Ruhsal ve fiziksel "doyum

aramanın ve gerilim boşaltmanın dünyası” (Geçtan, 2005: 309) yaşamın amacına/hükmüne ulaşmayı engeller. Bu nedenle Turgut’un ölümü kaçınılmaz bir şekilde varlık bulur ve kendine, çevresine yabancılaşmayla sonlanır.

Romanın başından itibaren sürekli vurgulanan “*O zamanlar daha Olric yoktu, daha o zamanlar Turgut’un kafası bu kadar karışık değildi*” (s.25). “*O zamanlar, henüz, Olric yoktu;(..) Henüz durum, bugünkü gibi açık ve seçik, bir bakıma da belirsiz değildi*” (s.25). “*Bilemedi: çünkü o zaman henüz Olric yoktu. Henüz durum bugünkü gibi açık ve seçik, bir bakıma da belirsiz değildi*” (s.36) leitmotivi Turgut’un hayat gayesi bulamayı içine düştüğü yalnızlığın Olric’i yaratmasıyla benlik algısını yeniden kazanma çabasına işaret eder; fakat bu hatalı çaba onu ev’inden/ değerlerinden/ ben’inden daha da uzaklaştırır. “*Hastalık, en namuslu evlerin yatak odalarına kadar giriyor sinsiçe. Ben, sivrisinek gibi, mikrobu oradan oraya taşıyorum: her yere, hatta kendi evime bile*” (s.289). Olric, ölüm anksiyetesinin bastırılmasıyla cinselliğin zirveye çıkmasına hizmet ederken varoluşsal yalıtımın parçası halinde etrafa siner.

EDİM EKSENİ		
DESTEK	ÖZNE	ENGEL
Olric Selim Işık Süleyman Kargı	Turgut Özben	Tutunamama Tutunamayan an Kayamehmetturgutgiller Sümüklüahmetkayaböcektu rgutgiller Apartman dairesi Eşyalar Nermin (Turgut’un karısı)

**Tablo-3: Edim Ekseni**

Yirminci yüzyılda bir gece yarısı, evinde/ben’inde düşüncelere dalan Turgut’un 1933 yılında gözünü açtığı hayata tutunmayı başaran bir insan olarak okurun karşısına çıkar. Fakat bu tutunma varoluşsal açıdan gerçek bir bağlanma değildir; yalnızca biyolojik ihtiyaçların karşılandığı ve çevreye uyumun tek boyutlu olduğu davranış örüntülerini içerir.

Karısı ve iki çocuğuyla burjuva düzeninin içinde yaşadığı tekdüze hayat, en yakın arkadaşı Selim’in intihar haberini alana dek varoluşun yalıtıldığı “sıcak ülke”dir. “*Selim’in tanımadığı dostlarla, aile ve iş çevresinin arkadaşlarıyla*” (s.330) oluşturduğu bu ülkede nesnelere ve özneler birbirine eşitlenir. “*İlk bakışta sizin evinize benzemeyen, aslında birbirine benzeyen evler*” (s.330), “*Ben Kaya’yım, Kaya da Mehmet’tir.(..)* Biz aynı türün örnekleriyiz. Kayamehmetturgutgillerdeniz” (s.331). Maddeleşen ve birey olmaktan çıkan insanlar “yumuşakçalara” dâhil edilir. Kişilikleriyok edildiği ve adeta böcekleşme sürecinin başladığı bir alanda “*Sümüklüahmetkayaböcekturgutgillerin*” (s.333) istenilen her şekilde girmesi söz konusudur. Kafka’nın Dönüşüm romanına gönderimde bulunan böcekleşme, insanın kendisiyle ve çevresiyle kuramadığı iletişimin ve girilen yabancılaşma sürecinde sürüleşen ve sürüleşirken de bulaştığı bilinçleri etkisizleştiren yapıyı vurgular. Bu yapı insani yönlerinden soyutlanmayı hızlandırarak bireyi tektipleşmeye, şeyleşmeye başka bir deyişle nesne konumuna düşürür. Böyle bir ortamda benliğin yok olması bireyin neden kaynaklandığının farkına varamadığı öfkeye sürükler.

“*Çevresindeki eşyaya duyduğu öfkenin ifade edilemeyen sıkıntısıyla bunaltıyordu. Selim, belki bu yaşantıyı, önde bir salon-salamanje, arkada iki yatak odası, koridorun sağında mutfak-sandık odası-banyo, içerde uyuyan karısı ve çocukları, parasıyla orantılı olarak yararlandığı küçük burjuva nimetleri onu, nefes alamaz bir duruma getirmişti diye tanımlayabilirdi. Turgut, anlamsız bakışlarla süzüyordu çevresini henüz*” (s.26).

Turgut’un en yakını olan karısı ve çocukları, çevredeki nesnelere benliği kuşatan ve boğan varlık alanını daraltan ve bu düşüncelerin yansımından oluştuğu için tahammül edemediği engelleridir. Kendini gerçekleştiremediğinden ben’ine, en yakınlarına ve çevresine yabancıdır. Küçük burjuva alışkanlıklarının altında ezilen ve bir türlü oluşturamadığı kimliğini romanın sonunda tamamıyla kaybeder. Ben’ine tutunamama dış

dünyayla tutunamamayı beraberinde getirir. Dış dünyayla ister istemez temasa geçen yitik ben kendini anlamlandırarak hiçbir nesneye ya da özneye rastlayamaz. Dünyada “(t)ek başlılığının ve ayrılığının, doğa ve toplumun güçleri karşısındaki çaresizliğinin farkında olmak, bütün bunlar ayrı bağımsız varoluşu dayanılmaz bir hapisane yapar. Ayrılığın yaşanması anksiyete uyandırır.” şeyleri ve insanları anlamlandıramamak bireyin karşısında çaresiz kaldığı dünyanın altında ezilmesine neden olur (Yalom, 2001: 563). Turgut bu yüzden insanı “*can sıkıcı bir saç demeti*”, kendini “*akılsız bir robot*”, hayatı “*düşünceleri tutan bir hapisane*” (s.32) olarak niteler. Ancak kendi gibi bir bireyleşememe süreci yaşayan kişiyi tanıyabilir. Çünkü iki yitik ben de hayata aynı pencereden bakar. İşte bu fark ediş sürecinde birey karşısındaki bireyle temasa geçerken kendini/ben’ini somut halde karşısında görür. Bu da bireyin özben’ine/içine dönmesine neden olur. Turgut için arayış serüveni bu esnadan sonra başlar. Selim’in intihar haberini alana dek yaşadığı bunalımın etrafından kaynaklandığını düşünen Turgut, romanın ilerleyen bölümlerinde iç çatışmalarından meydana gelen varoluş mücadelesinin çevresini şekillendirdiğini hissederek; fakat tam olarak farkındalık düzeyine erişemez.

Turgut, Selim’in mektubunu okurken, ona özenerek aldığı kitapları görür. Selim için kitaplar dünyadan kaçışın sığınağıdır. Turgut henüz bunun farkında olmadığından kitapları yarım bırakır ya da hiç okumaz. “*Bir kitabı bırakır ötekine saldırırdı. Bu ümitsizce çırpınış, bütün kitapların yüzüstü bırakılmasıyla sona erer, büyük bir utanç ve hayata dönüş buhranları gelirdi arkasından. Kitaplığın önünden zorla ayırdı kendini: oyuna gelmeyelim yeniden*” (s.27). Selim gibi kitapların dünyasına sığınarak ben’liğini/ kendini bulmaya çalışan Turgut, duygu ve düşüncelerini tatmin edememenin yarattığı utançla gerçek hayata döner. Potansiyel benliğinin varlığını, bilinçdışı düzeyde ‘gerçek’ benliğiyle karşılaştırır. Varoluşuyla olabileceği benlik arasındaki uyumsuzluk kendini küçümsemesine neden olur (Yalom, 2001: 442,443). Turgut “*oyuna gelmek*” olarak adlandırdığı bu durumu varoluş mücadelesiyle eşleştirir.

Selim’in intiharı, Turgut’u içinde bulunduğu hayatını ister istemez sorgulamaya iter. Asıl hayattan uzaklaşma isteği Turgut’u daha çok içe kapanık hale getirir ve yaşamın gerçek yüzüyle/ Selim’in mektubuyla karşılaştığında bunalıma sokar. “*‘Biliyorsun..’ Biliyordu: kaçmak sona ermeliydi artık. Turgut, o sırada tehlikeyi göremiyordu: gene de bitmesi gerektiğini seziyordu bu olaya olan ilgisinin*” (s.28). Birden bire düzenli burjuva hayatının nimetlerinden uzaklaşma ve varoluşun farkındalığa erme fikri ya da hiçlikle karşılaşma Turgut’u korkutur. Yeni ve bilmediği bir hayata bakış; sıradan, tekdüze etkinliği içeren ‘onlar’ dünyasından ve ait olunan “sıcak ülke”den kopma (Yalom, 2001: 564) tehlikesi savunma mekanizmalarını harekete geçirir. “*(B)ana böyle bir görev verilmedi. Benim işim değil bu. Mektubu on kere okudum, bir sonuca varamadım.(..) Turgut’un kafası karışıyordu. Olayın iyi başlamadığını seziyordu. Neye göre iyi? Bilemiyordu. ‘Benim işim değil.’ diye mırıldanarak yatak odasına yürüdü*” (s.31,32). İnkâr/yadsıma yoluyla Selim’in geride bıraktığı varoluş oyununa girmek istemez ve bu bunalıcı durumu, ben’in güvenliğini sağlayabilmek için bilinçaltına bastırır. Bütün bunları düşünüp uyuduğu gecelerde bilinçaltına attığı varoluşsal yalıtım “yalnızca kâbuslar ve mistik hayallerde kısa patlamalarla seslerini çıkarır” (Yalom, 2001: 564). Varoluşun farkındalığına hizmet eden kâbuslar Turgut’un her şeyi ardında bırakıp çıkacağı fiziksel ve tinsel yolculuğa kadar peşini bırakmaz.

Bireysel ve toplumsal devrimin esaslarının ele alındığı metinde Selim’e göre toplumun çürüten bireyleri, tutunmaktan ziyade süregelen akışa tutulan ve bu akışta doğduğu andan itibaren her şeyi olduğu gibi benimseyen, sorgulamayan sistematik duyarsızlaşmaya uğramış çarklılar gibidir. Bu düzende Selim, Turgut’a bir bakıma varoluş görevini yüklenmesini ve devam ettirmesini öğütler. “*Araştırma gücüyle yola çıkan insanın, bugün bile çözemese de, yarınki kuşaklara miras bırakacağı meselelerle uğraşmaması, ardından belgeler bırakmaması ne kadar yazık*” (s.101) Selim’in odasında bulunduğu kendi “beylik cevap kartonları”, ders notları ve kâğıtlar vs. ile yetinmeyen Turgut, Selim’i ve intiharını anlayabilmek için onun arkadaşlarını bulmaya çalışır. Tutunamayanların ideal bir üyesi olarak gösterilen Süleyman Kargı’yla temasa geçer. Süleyman Kargı, varoluş sancısının Selim’i ve onun gibi tüm bireyleri tükettiğini ve Selim’in kendini anlatabilmek/ belki de tutunabilmek için intihar ettiğini atıfta bulunur.

Olric, Turgut’un geneleve gitmesiyle ortaya çıkar. Üstbenliğin kaybolduğu ve benliğin gücünü yitirdiği bir zamanda “*Efendim, efendimiz, efendimiz. Efendimiz yorgunlar, efendimizin canları sıkılıyor. Sıcak efendimizi bunalttı*” (s.274-275) diyerek sahneye gelir. Aslında başkışının efendisi Olric’tir. Turgut değerleri hiçe sayan imparatorluğunun/ altbenliğinin sınırları aşmasıyla benliğini yok eder. Varoluş özgürlüğünden kaçan başkışı bu oyunla bilincini yitirerek bilinçdışı hareket alanına sığınır. Buna ek olarak; cinsel arzuların, saldırganlık dürtülerinin varlık göstermesi sonucunda Olric belirir.

Olric, metinlerarasılık bağlamında Laurence Sterne’in Tristram Shandy adlı eserinde Yorick, Charles Dickens’in Büyük Umudlar’ında Olric, Robert Musil’in Niteliksiz Adam’ındaki Ulrich karakteri ile kurmaca yönünden benzerlik gösterir. Olric daha çok Kral Hamlet’in ölen soytarısı Yorick’e göndermede bulunur: “*Yorick’in kafatasıydı efendim. Kral’ın soytarısı.*” (Shakespeare, 2008:195). Turgut, Olric’e “*Soytarım nerede?*” (s.278) diye sorarken Yorick-Olric ikilemi ortaya çıkar. Bu ikilemle adeta Turgut’un yarım bıraktığı ya da hiç



okumadığı kitaplar hakkında edindiği yanlış kültür eleştirilir. Turgut yine Hamlet'te yer alan saraylılardan Osrick'le Olric arasında benzeşim kurar: “*Nasıl rahatsız olmam Olric? Yoksa Osric miydin?*” (s.277).

Turgut/Hamlet, burjuva toplumunda barındırılmayan Selim'in varoluş intikamını (“İntikam Kılıcı'nda başrol[s.287]) -alacağı yerde altben'ine teslim olarak kendini kaybeder. “*Hamlet, ben babanın ruhuyum..ey zavallı ruh! İntikam alma meselesinde anlayamıyorlar. Ben, herhalde Hamlet'e yakınım. Fakat Selim'in intikamını alacak yerde Ofelya Magdalena'nın bacakları arasında yatıyorum*” (s.286). Bu cümle tıpkı Kralın hayaleti, Hamlet'i uyarırken “Danimarka Kral'lık yatağının/ Bir sefahat ve sapıklık döşegi olmasına göz yumma.” (Shakespeare, 2008: 71) şeklindeki sözüne benzer. Turgut'un Hamlet'e hissettiği yakınlık kurguladığı düşsel alanın çağrışımlarındaki benzerliği sağlar. Metin'le çıktığı oyuna kaynaklık eden iki kitaptan biri Hamlet ise diğeri de Kutsal Kitap/ İncil'dir. “*Ben iki kitapla olağanüstü işler başarırım: iki kitapla... İki kitap*” (s.285) Turgut geneleve girdiği andan itibaren İsa peygambere ve İncil'e göndermelerde bulunan cümleler sarf eder. “*Burayı aydınlatmaya geldik. Elimizdeki ışık karanlığı delecektir*” (s.265). Hz. İsa da İncil'de insanlara ışık olarak gönderildiğini müjdelar:

“*Karanlıkta yaşayan halk,*

*Büyük bir ışık gördü.*

*Ölümün gölgelediği diyarda*

*Yaşayanlara ışık doğdu*” (İncil, Matta, 2010:8).

Turgut için Selim, dünyada tek başınalığı yaşayan ve kötülüğe karşı direncini kaybeden Hz. İsa gibidir. Tutunamayanların arketipi Hz. İsa (Ecevit, 2007: 294) Selim'in hayatını kendine rehber edinen Turgut'un tutunma ihtiyacıyla farkına varmadan ruhunu yok etmesini simgeler. Norm karakter Selim Işık, başkışının varoluş serüveninde kutsadığı ve ilahlaştırdığı kişidir. Değerlerini sonuna kadar tüketen Turgut varlık inancını Selim'le devam ettirmeye çalışır. “*Onun yeryüzündeki kılıcı benim*” (s.287). Turgut, Selim'in Hz. İsa gibi dünyaya ikinci kez geleceğini düşünür; fakat bu diriliş Selim'in yeryüzündeki gölgesi Turgut'la gerçekleşir. “*Selim de başka türlü yaşadı: yani, yaşayamadı, öldü. Belki de bu görev size verildi, efendimiz. Selim, sadece ışık mı tuttu Olric? Belki de, efendimiz*” (s.348). Hz. İsa'nın Son Buyruk'unda (İncil, Matta, 2010: 65) dirildikten sonra havarilerini dini yaymak için görevlendirmesi gibi, Selim de adeta Turgut'u kendisi gibi tüm tutunamayanların arasına katılması ve bu destanı yazıya geçirmesini ister. Bu görev, Turgut'u kendi dünyasını oluşturma fikriyle ürkütür. Kuralları oluşturmada özgür olan başkışının kendi özneliğiyle dış dünyasını yaratması ve bir bakıma kendi Tanrısı olmasının sonucu hissettiği tek başınalık, onu yalnızlığa ve korkuya sürükler.

“*Yeni bir dünya var, anlıyor musun Olric? Her şeyi geride bırakmak gerekiyor. Bir sabah kalkacaksın, ardına bakmadan... Hürriyet kötü bir kavram Olric. Öyle, anlattıkları gibi özlenecek bir ortam değil. Bu hürriyet kulağıma kötü şeyler fısıldıyor Olric. Duymak istemiyorum*” (s.348).

Bütünöyle kendi yazgısının oluşturmanın yol açtığı bırakılmışlık duygusuyla genelevin kirli atmosferinde “*küçümşenen tavırlarla süz(ülen)*” (s.288) Turgut kendini mahkûm ederek “*(Ç)armıha gerilmiş gibi, kollarını, bacaklarını uzat(tır)*” (s.289). Selim'in şarkılarına sonu hiçbir şekilde gelmeyecek olan kendi hikâyesini/ mısralarını katar.

“*Mısra 601 ve sonrası*

*Sanmam bu, dil-i biçarenin aşka meylidir,*

*Takib-i macera-i Selimdir bütün şîir*” (s.289).

Bu mısralar Selim'in oyununu devam ettirme ve romanın bu macera üzerine kurulu olduğunu açık açık belli eder.

### 3.Anlam Düzeyi

Anlam düzeyi, Greimas'a göre metnin derin yapısındaki bireyin ve toplumun varoluş sorunlarıdır. Bu derin yapı, yaşamın temel karşıtlıklarını içerir. “*Yazar, en derin bileşenleri, yüzeysel anlatı düzleminde ve biçimsel seçimlerle nesnelleştirir. Kendi algısını, topluma ve yaşama dönük derin algısını, okuyucuya sunar*” (Erkman-Akerson, 2005: 149). Göstergibilimsel çözümleme, derinliği sağlayan karşıt çiftlerin mantığına ve anlamına ulaşmayı hedefler. Tutunamayanlar romanındaki “*biçem çoğulculuğunun*” (Ecevit, 2007: 44) yarattığı birden çok anlatıcı ile dramatik aksiyonu sağlayan ülkü ve karşıt değerler belirginleşir. Metnin kavram ve simge düzeyindeki KORA Şemasında (Korkmaz, 2002: 273) gösterimi şu şekildedir:

	<b>ÜLKÜ DEĞER</b>	<b>KARŞIT DEĞER</b>
<b>KAVRAM DÜZEYİ</b>	Tutunmak/Ait Olmak/ Kendilik/ Özgürlük	Tutunamama/ Yabancılaşma/Parçalanma/Çözülüş
<b>SİMGE DÜZEYİ</b>	(Selim) Işık /Hz. İsa İncil I.Rüya (papatyalar) II.Rüya (Atatürk, Cumhuriyet) Don Kişot Dostoyevski SorenKierkegaard OswaldSpengler Franz Kafka FriedrichNietszche TheTragicAspect  Anadolu          To be	Turgut (Özben) /Olrıc  I.Rüya (koyu renkli orman, çiçek demeti, tabut, çukur) Bina/Daire/Ev/Ben/Nesne/ Öteki Perde Rutubet Çekmece İronik Biyografi Oyun II.Rüya (Abdülhamit'in Rüyası, Abdülhamit, Dilazer, altbenlik) Koltuk Karanlık, Otel, Randevu Evi Gece yarısı, Perde, Kırmızı Abajur Konyak, Sigara Ülke/ Kerhane/ Altben/ Olrıc Zehir/Bilinçdışı/ Grand Mama/ Ana Kraliçe Sinek III.Rüya (Ofisteki rüya, fakülteedeki iki imtihan) Evdeki Yabancı İntikamcı Tanrı Selim'in parça parça olmuş resmi Utandır Devri Esat, Metin Not to be Tren, kompartımanlar

**Tablo-4: Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Çatışma Zemini**

Turgut ilk gece kendini çayırlar, papatyalar arasında ve büyük bir saatin altında görür. Papatyalar varoluş amacı, saat ise varlığın farkında olmadan geçirdiği zamanın temsilcisidir. Elinde karanfellerle eşi Nermin'i bekler. Gerçekte hiç geç kalmayan Nermin gecikir. Turgut'un ruhsal anlamda bütünleşemediği Nermin'inle arasındaki iletişimsizliği bilinçaltına bu şekilde yansır.

*“Koyu renkli orman, uçsuz bucaksız buğday tarlasının içinde –demek bir buğday tarlasıydı- bir leke gibi duruyordu. Birdenbire, ormanın içinden bir kalabalık çıktı: koyu renk bir kalabalık; Turgut gibi onlar da koyu renkli elbiselerini giymişler. Sonra, ekinlerin arasında kayboldular. Elindeki demeti yere atarak, kayboldukları yöne doğru koşmaya başladı. Nedense çok yorgundu; bir türlü ormana ulaşamıyordu”*(s.33).

Hayata bulaşmış bir leke gibi hisseder. Dünyaya fırlatılmışlık.... Diğerlerinin, “onların” ardından koşar. Turgut onların farkına vararak arkalarından koşmak ister; fakat yetişemez. Kendine ayak bağı olduğunu düşündüğü çiçek demeti/ eşini fırlatıp atar. Tek başınadır ve hiçbir yardımcıya ihtiyaç duymadan eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmelidir. Selim'in tabutu zannettiği kendi tabutuna çarpar. *“Ayağı tabuta takıldı, yere düştü. Tabut, bu çarpma ile yerinden oynadı ve hemen yanındaki çukura yuvarlandı. Demek çukur varmış.”* Derin, karanlık ve biçimi belirsiz çukur bilinçdışı, tabut Turgut'u saran ve sıkıca dış dünyayı ifade eder. Turgut'u gömmeyen bu adamlar, Turgut'un yeniden varolması için bir işaret niteliğindedir. Çukura gömülüp gitmesine izin verilmez. Mezar taşında adını gördüğünde içinin boşaldığını ve birdenbire: göğsünden midesine, oradan da bacaklarına doğru kaydığını hisseder (s.34). Anlık karşılaşma ölüm anksiyetesiyle varoluşsal hayatımın birleşmesine ve hiçlik durumunun ortaya çıkması neden olur. Ölüm fikri Turgut'un hayata daha çok bağlanmasını beraberinde getirir. Yalıtılmışlığın yarattığı korkuyla *“Hayır! Selim olmalı! Ben, Nermin'le buluşacaktır”* (s.34) diyerek ölümünü inkâr eder. Selim yanına geldiğinde az da olsa korkusu yatışan Turgut, ikisinin de öldüğünü anlar. Selim papatyaları göstererek onu ölümün acı veren durgunluğundan kurtarmaya bir başka deyişle varolma mücadelesine davet eder. Tabutun başında okunacak olan fakat bir türlü okunamayan hüküm Selim'in yaşadığı ve Turgut'un sosyal anlamda yaşayacağı intihara dikkat çeker. Varoluş sancısıyla uyanan Turgut, *“henüz başka bir ülkenin kolayca kırılabilen bir varlığı olmanın endişesiyle”* (s.36) bağlandığı madde dünyasına geri döner. Selim'i ve kâbuslarını yorumlayabilecek kadar güçlü duygulara sahip değildir. İkisine de yabancıdır.

Rüyalarından gerçek yaşamına döndüğünde Turgut'un karşılaştığı manzara yüz­süz insanlara benzettiği modern apartmanların insanları tekdüze bir yaşama sürüklediği *“bitişik düzen' denen anlaşılmaz”* (s.44) sistem içinde *“bir kapının gerisinde, içinde yaşanan ve elle tutulabilen belirli hacimlerin varlığı”*dır (s.44). Bu düzende Turgut'un ben'ine/evine uzaklaşması ve değerlerinin yok olmasıyla ev koruyuculuğunu ve kutsallığını yitirir. *“Bazı eski alışkanlıkları unuttuğu hareketler”* (s.44) kendine ve çevreye yabancılaşmanın ilk belirtisidir. Sahip olduğu her şey değerini kaybedinceye kadar tutunma süreci devam eder.

*“Nermin perdeleri kapıyordu. Dış dünyayla ilişkileri kesme vakti gelmiş”* (s.45) Perdeler sadece dış dünyayla değil, Turgut'un tinsel anlamda birleşemediği eşiyile de arasına giren engeldir. Onunla iletişim kurmaktan çekinir çünkü zayıflığını ele vereceğini düşünür. *“Evin düzenine dokunmadan zararsızca geçitirdikleri belirsiz huzursuzlukları olduğunu açıkladı kendine. Belki de bir şey demedi. Belki, kendine bile, açıklama yapması gereksizdi”* (s.45). Belkiler anlamlandıramadığı yaşamın belirsizliğinin ve duygulardan emin olamamanın sonucudur. Selim'in intiharıyla Turgut'ta açığa çıkan huzursuzluk farkında olmadan ev'e/ben'ine yayılır. Gözüne ilişen duvardaki rutubet gibi ev hasarlı algılarla doludur. *“Her yapıda, alttaki bir tabakada yapılan küçük bir hatayı bile, onun üstüne koyacağımız daha iyi tabakalarla örtemezsiniz. Duvarda rutubet var, o halde, tecritte bir hata, sıvada bir kalınlık farkı... bana ne bunlardan?”* (s.44,45). Ötelemeye çalıştığı, benlik algısı ve varoluş amacı, can sıkıntısına dönüştüğünde değerleriyle benliği arasına giren çatlak yavaş yavaş açılarak Turgut herkesten ve her şeyden uzaklaşır. Bunun sonucunda derin bir yalnızlığa sürüklenen başkışı bu duyguyu ilişkileriyle gideremez. *“Turgut, her saniyesini dolduran mahzunluğu Nermin'le paylaştığını sanmıştı o sırada”* (s.48). Sadece *“sanılan/gibi gelen”* duygu paylaşımı şeklen yan yana olduğu eşiyile tek boyutlu, yalıtık bir uyumu içerir.

Romanda varoluşun sancısını çeken bireylerin kötümser bakışıyla mekân dar/kapalı bir alana dönüşür. Birey kendi ben'ine ve buna bağlı olarak topluma yabancılaşarak içinde bulunduğu zaman ve mekândan soyutlanır. Bu yalıtılmış hali başkışı Turgut'un ve Selim'in serüveninde aşama aşama görülür. Modern toplum düzeninde karşılaşılan tek düzelik başkışı Turgut'u tek tipleşmeye sürükler ve bu şekilde yabancılaşmaya zemin hazırlanır. Sartre'a göre bu yabancılaşmanın temelinde anlamsızlık ve umutsuzlukla dolu dünyada bireyin ben'ini anlamlandıramaması problemi yatar. Varoluşun sunduğu sorumluluk da eklenince yüzleşme kaçınılmaz olur ve Turgut hem kendi varlığı hem de diğer varlıklar karşısında bunalıya düşer. Eşyayla birlikte benliğin varlığı daha da ezilirken benlik nesne ile aynı zeminde erir ve kendini ötekileştirerek var eder.

*“Bina, enlem ve boylam noktaları arasında sıkıştığı gibi, daha yüksek birçok apartmanın arasında ezilmişti. (...) Turgut, apartmanların arka cephelerine baktıkça, yapıların neden iki ayrı cephesi olduğunu; neden, duvara dayanan kanepelerin arkasına kötü kumaş kaplamak gibi 'modern' apartmanların da arka cephelerinin*

*yüzsüz bir insan gibi anlamsız olduklarını ve üstlerine her zaman neden sarı badana vurulduğunu düşünürdü. 'Bitişik düzen' denen anlaşılmasız sistem, öteki iki cepheyi sadece 'yan cephe' adı verilen ve görülmeyen bir varlıktan, bir deyimden ibaret bırakmıştı." (s.43,44)*

Bina tıpkı Turgut'un benliği gibi iki nokta arasında sıkışıp kalır ve binaların arka cephesindeki gibi kendilik farkındalığının sorumluluğu sarı badana ile örtülür. Benliğin penceresi bir başka deyişle yüzü dışa açılmadığından "dış çevreyi, kendisini ve diğer insanları bir bütün olarak fark" edemeyen (Dökmen, 2009:114) başkişi yaşama anlam veremeyerek onunla uyumsuzluk yaşar.

ÖZNE/BEN= BİNA/ DAİRE/ EV= NESNE/ÖTEKİ

Ev varlığı/benliği bütünleyen, yücelten ve koruyan değil onu nesneleştiren ve parçalara ayıran bir sisteme dönüşür. Dairenin içine hapsolan özne, ben'ine yabancılaşır ve bununla beraber insanlarla ilişkilerini nesnelere indirger. Turgut'un gözüyle bütün ben'lerin eşitlendiği bir ortama anlam kazandırmak/ değer vermek zorlaşır.

*"Dairenin içine girince de bazı küçük aksaklıklar...(..) İnsan bunları neden görür? Daha doğrusu neden bunlara takılı kalır? Basit: demek yürümeyen bir şeyler var. Evet, ama yürümeyen şey nerede? Eşyada mı? Yoksa... Turgut henüz düşünemiyordu; yalnız bir huzursuzluk, huzursuzluk bile değil, insanı bazı şeyleri yapmaya ve bazılarını yapmamaya, fark ettirmeden iten davranışlarında, eski alışkanlıklarına yabancı gelen küçük değişiklikler. Ev'e dönerken acele etmek için bir ihtiyaç duymuyordu içinde, örnek olarak. Bu ihtiyaç eksikliğini de düşünmüyordu aslında; sadece eve dönerken acele etmiyordu" (s.43-44).*

Dış dünya ile uyumsuzluk, şeyleşmeyle beraber ruhun daralışı huzursuzluğu meydana getirir. Turgut'un huzur içinde düşünememesi, içinde bulunduğu ev'e manevi anlamda aykırı düşmesi onu algılayamadığı düzende kaygıya düşürür. Çevresindeki eşyaya öfkeyle bakan başkişi düşüncelerinin nesnelere hapsolmesinden ve onu nefes alamaz duruma getirdiğinden yakınıdır (s.26). Gasset, bu konuda bireyin kendini nesnelere köleliğinden kurtarmak için iki gücün varlığına ihtiyaç duyduğundan bahseder. Bunlardan biri çevreyle tehlikeye düşmeksizin uzun bir süre ilişkisini kesme, öteki ise dünyadan çekilip gittiğinde sığınacak bir yerin bulunamamasıdır. Bütünüyle dışsal olan evren insanın fikirleriyle/içselliğiyle var olur (Gasset, 1999: 34). Fakat bu ayrılma başkişiyi ontolojik suça sürükleyerek kendi dünyasına hapseder. Selim'in ölümüyle Turgut varlığın farkındalığı konusunda düşüncelere dalar.

*"Selim ölmeden önce, içinde düşüncenin fazla yer tutmadığı bu evde oturuyorlardı. Selim yaşamıyordu artık ve gene aynı evde oturuyorlardı. Bu olayın etkisini eşyada görmek imkânsızdı. Ayrıca bu evde, Selim'in içine dert olan şeylerde bir değişiklik yapılmamıştı, her şey yerli yerinde duruyordu; değil Selim'in düşünceleri, genel anlamda bir düşünce bile kendine uygun bir yer bulamazdı" (s.45).*

Varoluşun bilincine varamayan birey düşünceden yoksun eviyle/ben'iyle yalıtık bir dünya oluşturur. Sadece biyolojik ihtiyaçların doyurulduğu bir alana dönüşen ev, bireye huzur vermekten çok bunalı verir. Düşlerin ve düşüncelerin barındığı ve yüce değerlerin saklandığı ev'in içi, (Bachelard, 2008: 41) Turgut'un farkındalığa erişememesiyle boşalır. Varoluşun ona sunduğu sorumlulukla yüzleşmekten kaçınır. Bu yüzden hem kendi varlığı hem de diğer varlıklar karşısında bunalıma girerken iç bütünlüğünü/ ben'liğinin biçimi bir türlü oluşturamaz. Turgut'un bilinciyle mekân an içinde darlaşır ve onu adeta "labirentleşen dünya"sında (Korkmaz, 2009: 437) kısıpaca alır. Düşünceden yoksun birey kendi yaşamına anlam veremezken etrafında olup bitenleri de aynı şekilde anlamlandıramaz.

Turgut, Selim'le ilgili metinleri ararken ilk olarak birlikte yazdıkları hayali öğelerden oluşan ironik biyografiyi bulur. Anıların barındığı çekmeceyi açtığında Selim'in sözlerini duyar. Çünkü çekmece "gizli psikolojik yaşamın gerçek organı" ve "nesne-öznelendir" (Bachelard, 2008: 130). Çekmeceye gelen sesle Turgut'un bilinçaltında kalan varoluş gizleri açığa çıkar. Başka bir deyişle Selim'in/varoluş mücadelesinin bilinçaltına kapatılan varlığını ortaya koyar. Elini çekmeceye sıkıştıran Turgut'un acı içindedir; bilinçaltına uzanan varlık mücadelesi çekmeceyle özdeşleştirilir ve acı kaçınılmaz hale gelir. "Biz seninle yeni bir çığır açacağız bu konuda Turgut.' Tanımadığım bir telaş içindeyim Selim. 'Bu oyuna heves duyur musun?' Duyuyorum Selim duyuyorum" (s.52). Selim'in hayal dünyasıyla Turgut'un gerçekçiliğinin birleştiği yerde ortaya çıkan oyun yeni bir dünya yaratma isteğiyle kurulur. Freud'a göre düş ve fantezilerle kurgulanan oyun gerçek yaşamın yasaklarından ve baskılarından kaçan organizmanın iç dengesini sağlamak için başvurduğu haz uyandırır. Turgut varoluş gerçeğinin rahatsız edici gerginliklerinden kurtulmak ve iç uyumunu sağlayabilmek için oyuna başvurur. Turgut Selim'in geride bıraktığı belgelerle ve onun hayaliyle kendi oyununu kurar.

Turgut'un hayat hikâyesi çerçevesinde tarihin ve biyografilerin yanlış aksettirilmesi, aydının doğu batı ekseninde çelişik düşünceleri, ezberci eğitim sistemi derin bir mizah anlayışıyla eleştirilir. Ahmet Mithat Efendi'ye, Muallim Naci'ye, Dostoyevski'ye, Çehov'a, İncil'e, Namık Kemal'e, Ziya Paşa'ya, Osmanlı'nın mantığına, Cumhuriyet devrimlerine vs. göndermelerde bulunulur. Selim'in hayal dünyasıyla Turgut'un gerçekçiliği birleşince ortaya ilginç bir metin çıkar. Babası burjuva toplumunun kendi gibi olmasına izin vermediği bir ortamda var olmaya çalışır. Turgut da bu ikilem arasında büyür.

Biyografiyi okuduğu gece Turgut, "her hatırlayışında ürperdiği ve 'Abdülhamit'in Rüyası' adını verdiği bir kâbus" (s.82) görür. Abdülhamit yanındaki ipek bir örtüye yer yer sarınmış ve uzanmış bir halde Turgut'un karşısındadır. Turgut sultana bu kadar yakın olmaktan dolayı mahcup ve ürkek bir tavır sergiler. Kendine cesaret vermek için Cumhuriyet çocuğu olduğunu üzerine basa basa söyler. Abdülhamit, Turgut'un altbenliğinin merkezidir. İpek örtülerin arasından çıkan Dilazer (Olrıc'in gölgesi) altbenliğin uzantısı olarak Turgut'un benliğini/Cumhuriyet'i yıkma çabasındadır. O sırada Atatürk'ün sesi duyulur. Atatürk şişmanlamış ve eski gücü kalmamış bir halde "Üçüncü Cumhuriyeti de kurduğum halde, bunlara neden mi engel olmuyorum?(..) 'Gücüm yetmiyor'" (s.84) diyerek sahneye çıkar.

Turgut/benlik	Altbenlik
Atatürk	Abdülhamit
Cumhuriyet	Dilazer

Turgut Atatürk'le kendini benliğini özdeşleştirir. Aynı şekilde cumhuriyet de Turgut'un bir türlü uyum sağlayamadığı benliğine göndermede bulunur. "Turgut, bütün gücünü toplayarak konuşmaya çalıştı: 'Nasıl olur? Siz idare etmiyor musunuz? Nasıl engel olamazsınız? Mustafa Kemal, çaresizliğini gösteren bir hareket yaptı'" (s.84). Turgut'un altbenliğiyle üstbenliğinin çatışmasıyla meydana gelen sıkıntısı rüyasında gün yüzüne çıkar. Yüzleşmekten kaçındığı mücadelesini her hatırladığında ürperir. Simgelerin Abdülhamit ve Atatürk'ten oluşması yatmadan önce okuduğu biyografinin etkisidir.

Turgut rüyaların verdiği huzursuzlukla Selim'in hikâyesinin peşine düşer. Baş sağlığı için gittiği Selim'in evinde Selim'in eski bir arkadaşı olan Burhan'la tanışır ve ona "sebeatsız bir öfke" duyar. Selim'le arasına giren boşluk onda huzursuzluk yaratarak öfkeye neden olur ve bunu Burhan'a yansıtır. Ayrıca "esaslı arkadaş" Burhan'nın ve etrafındakilerin Selim'i hiçbir zaman anlayamamış olmasına sinirlenir. "Koltukta otururken kulağına gelen sözleri hatırladı: bu toplumla ilişkisini kaybetmiş: yaptığı işe ve yaşadığı düzene yabancılaşmış. Tersini ispat edeceğim! Hepinize göstereceğim!" (s.99) Ona göre topluma aykırı olan Burhan'dır. "Canım Selim! Nasıl da çırpınmışsın bir yere tutunmak için: Burhan'ların ortasında neler hissetmişsin!" Turgut çürümüş bir toplumda Selim'in çırpınışlarını, tutunmaya çalışmasını ve sonunda kendi kendini yok etmesini Burhan gibilerin varlığına bağlar. Yabancılaşmış düzenin çarklıları arasında ezilen ben'ini kurtarma çabası ve yenilgisini bir bakıma yabanın yabancı olma durumu Selim'in bünyesinde Turgut'a ister istemez yalnızlık, huzursuzluk ve kimsesizlik hissi yaşatır.

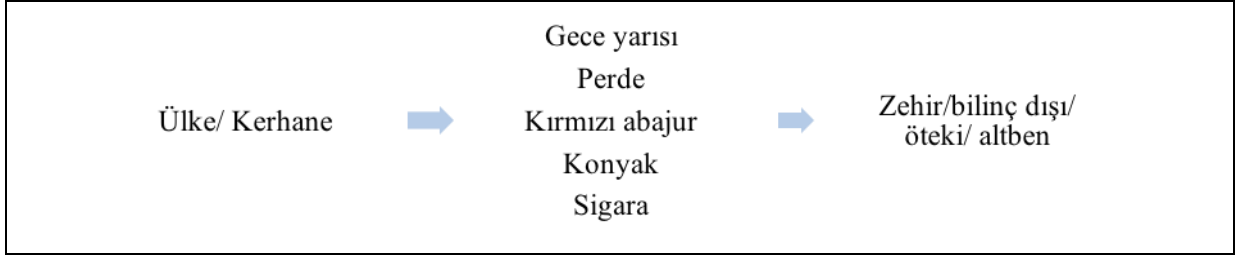
Turgut tutunamayanların erdemli ve saf kişiler olduğuna hatta çoğunun kötülük yapmayı bile beceremediğine inanır. Fakat Metin, onun yargılarını değiştirir: "Acaba Metin de tutunamayanlara giriyor mu? Bir bakıma girer. Hepsini de sevimli olmaz ya. Belki çoğu değildir." (s.247) Metin Turgut için yeni bir oyunun kaynağı olur. Bu oyunda "güvenli bir ortamda kabul edilmeyen, saldırgan ve gerçek yaşamda tehlikeli olabilecek duygu ve davranışlar açığa" (Koçyiğit vd. 2007: 10) çıkar. "Oyuna çıkıyoruz: hazırlıklarımızda bir eksiklik olmamalı" (s.249). Metin, Selim'in genelev macerasını yaşadığı kişidir ve Turgut, Metin'le aynı olayı yaşamak ister.

Selim'in öldüğünü Metin'e söylemeyen Turgut Metin'le bütün geceyi konuşarak, içki içerek, pavyon pavyon dolaşarak geçirir. Turgut bir taraftan Selim'in hayaliyle konuşur ve bir taraftan da Selim'i bitirdiğini düşünen bu adamdan ruhsal anlamda intikam almaya çalışır. Fakat onunla birlikte kendini de çökertir. Bu tıpkı Hamlet'in babasının hayaletinin öcünü almak isterken kendi sonunu hazırlamasına benzer.

"Otelin salonunda, geniş bir koltuğa gömülerek viski ısmarladı. Durumu beğenmiyorum. Durum kötüye gidiyordu. Turgut'a yardım edecek kimse yoktu. Henüz Olric ufukta görünmemişti. Kendi kendine konuştuğunu sanıyordu daha. Henüz basit bir ağrı sanıyordu göğsündeki sıkışmayı" (s.249).

Turgut'un göğsündeki sıkışma ona geniş koltuğun rahatlığını hissettiremez. İç dünyasını etrafındaki insanlarla paylaşamayan birey kendi içinde yitip gitmeye mahkûm olur ve koltuğa/bilinçaltına "gömülür". Bilinçdışı kuralsızlığın meydana çıkması ve ötekinin devreye girmesiyle zihindeki kıskaç parçalanıp bilinç dağıtılır. Bu durum vücuda alınan bilinç uyuşturucu maddelerin etkisiyle daha da üst seviyeye taşınır ve mekânla ilişkiyi olumsuz yönde etkiler: Mekân daralarak bilinci yutar. Bilinç alanıyla mekân paralellik gösterir. "Karanlıkta birbirine benzeyen bu karanlık izbelerde, bu dumanlı kutularda, bu neon-kapıcı-vestiyer-kırmızı perde-kırmızı örtülü masa-pist-orkestra platformu-kırmızı halılar-iki basamak merdiven-kızlar-kızlar-kızlar-pist-perde-vestiyer-kapıcı-neon çemberinde (..)" (s.255) eriyen bilinç/ben, altbenliğin/ ötekinin etki alanına girer.

"Dostlarımızın arasında bu ülkenin misafirleriyiz. Kendileri, eksik olmasınlar, lütfettiler; bu gece ülkeyi idare etmek şerefini bize bahsettiler. Metin! Seni sadrazam yaptım. Ben de maliye nazırıyım. Suyun başında bekliyorum. Dünya bir kerhanedir: (..) Grand Mama, perdeleri kapa. Sen de kızım, ışıkları söndür; yalnız büfenin üzerindeki kırmızı abajur kalsın. Metin! Amerikan sigaralarını dağıt! 'Elini arka cebine soktu: yassı bir şişe konyak çıkardı. 'İşte yakıtımız.' Salon, sigara dumanlarıyla mavilendi. 'Radyoyu açın!' Hafif melodiler. 'Vakit gece yarısına yaklaşıyor. Ortam uygun. Ey kafa! Akıt zehrini!'" (s.266)



Kerhane bütün değerlerin yıkıldığı, geleneklerin alt üst edildiği altben'in alanıdır. Zaman ve mekân, cinsellik ve saldırganlık dürtülerinin bulunduğu bu alanda zehre dönüşür. Varoluşun sorumluluğunu yakalayamayan bilinç karşılaştığı ötekinin etkisiyle yok olur. Doym ve haz ilkesinin egemenliğindeki altben'in bakışıyla ahlaksızlık zirve noktasına ulaşır ve mekân bu duruma uyum sağlar. Mekân/eşya-insan, değer bakımından eşitlenirken birey yaşam niteliklerinden uzaklaştırılır.

"Sigara dumanı gözleri yakıyor, eşyanın ve insanların üzerine siniyordu. Durum bir kere sağlığa aykırı oldu mu öyle sürüp gitmeli oğlum Turgut. İçki de çok içmeli, sigara da. Havasız kalınmalı, dumandan boğulmalı insan. Adilik de artmalı, insan gittikçe bayağılaşmalı. Ahlaksızlık da artmalı, hem de aşâğılık bir ahlaksızlık. Çirkinlik de artmalı. Çevresine baktı. Tahta kenarlı, düz arkalıklı, kılıfı çiçekli basmadan eski koltuklar, yeşil muşamba ve çıplak yerler, (..) Her şey ortamına uygun. Çirkinlik ne kadar kolay!" (s.271)

Korku ve utanç duyguları alkolün uyuşturucu etkisiyle kaybolur: dünyadaki varlığını adeta sigara dumanıyla örtmeye çalışan ve farkındalıktan kaçınan başkişi yüzünü çirkinliğe döner. Çıplak yer, eski koltuklar, muşamba vs. hepsi kusurludur ve bütün bunlar ben'in altben'e karışarak çürümesine/ nesneleşmesine neden olur. Şeyler dünyasında bilincin anlamını yitirmesi Turgut'a göre sınırları aşmayı meşru kılar. Bilinç edilgenken şey, özne durumundadır. Bu nedenle olguların anlamını yitirdiği hastalıklı bilinci başkalarına bulaştırmak işten bile değildir:

"Bununla birlikte, yarın, çok muhterem bir beyefendiyle buluşup akşam yemeği yiyebilirim. Mesela... mesela patronun gerekirse uğra dediği genel müdürle. İşte o zaman adama, hiç farketirmeden, kerhaneyi bulaştırmış olacağım.(..) Buyrun bakalım! Oysa adam, evine gidiyor, bana dokunduğu eliyle karısını ve henüz açmamış bir gonca olan kızını tutuyor: rezalet! Buyrun bakalım!" (s.288,289)

Mekânın birey üzerine sinen ruhu, bellekte tahribe yol açarken aynı anda kişilik yapısını da alt üst eder. Çürüyen kişisel ve toplumsal kimlik örtük bir halde çevreye yayılır. Turgut içinde bulunduğu kerhanenin etkisiyle kendini kötülüğün bulaşıcı bir simgesi olarak niteler. Bilinci uyandırdığında bireysel çözülmenin etkisini topluma taşıdığı farkına varır. Yaşadığı toplumun ritlerine, inanç ve ahlak yapısına ters düşen birey bozulan manevi dünyasını mekâna ilişkin algısıyla birleştirir. Turgut'un bu durumu maddi ve tinsel açıdan düşünüş ve davranış biçimine yansır.

"Nasıl ayrı düştüm evimden böyle, Olric? Neden her istediğimi anlatamıyorum? Neden, aynı yaşantının içinde bulunan insanlarla hiçbir ilişki kuramaz oldum? Neden, neden, neden? Sorular, çengeller gibi, soru işaretleri gibi kafasına takılıyordu. Yalnız seninle mi konuşabileceğim Olric? Olric susuyordu. (..) Birdenbire uykudan, rüyadan çıkıp, kendini bir kadının yanında, bir yatakta buluyordu gece yarısı. Kendine gelemiyordu" (s.408).

Bellek yitimi ile Turgut kendine, çevresine yabancılaşma duyar ve ev dağılan bilincin iyileştirme mekânı olmaktan çıkarak düşlerin mezarına dönüşür. İçine dönen hastalıklı ben, en yakınlarıyla, daha önce iletişime geçtiği herkesle arasına mesafe koyar. Yalıtılmışlık duygusu/ varlık soyutlanmasıyla beraber kendisiyle ve çevresiyle kapatılması imkânsız bir kopukluk yaşar (Geçtan, 2005: 144). Gece yarısı bir anda uyanan Turgut ait olamadığı ev'in/ ben'liğinin yarattığı boşluk duygusuyla karşılaşır. Gittikçe daralan ve kaybolan mekân varlığın anlam ve amacına aykırılık gösterir. Kendini gerçekleştirilmeden yok oluşunu seyreden ben, bitmek tükenmek bilmeyen sorularına cevap veremez. Ontolojik suç döngüsü içinde kalan Turgut, fiziksel ve tinsel anlamda yaşadığı ortamı dar/kapalı nitelikli alanlara çevirir.

Burjuva kalıpları Turgut'un kendi gibi olmasına engel olmakta onu öteki insanlarla aynı düzlemde eşitleyip, makine haline getirmekte ve bu kalıba uyduğu takdirde yüceltmektedir. Düzenin doğru bilinen yanlışları onun ayak uydurmakta zorluk çektiği yozlaşmış yaşam ile aydın kimliği arasındaki mücadeleye dönüşür. Ve Turgut bu savaşta Hamlet gibi yenilgiye uğrar; uyum sağlayan "uslu çocuk"ken başkaldıran bir "çilgin" olarak değerleri yeniden oluşturmaya kalkar. Metin'le gittiği kerhanede içkinin de etkisiyle ruhsal dengesi tamamıyla alt üst olan Turgut, burjuva kurallarının tümüyle çiğnendiği, aşağılık değerlerin yüceltildiği, "insanları ayıran duvarları" (s.268) yıkarak saçma ve ahlaksız bir krallık oluşturur.

"Birden, salonun ortasına fırladı. Boyun damarları şişmiş, yüzü kızarmıştı. 'Sizin tabiyetinize giriyorum. Ben Turgut Özben, Danimarka kralının oğlu,' (...) Dostlarım! Burada dostlar arasındayım. Buranın kraliyim" (s.265-268).

Shakespeare'in oyunundan esinlenerek oluşturulan kurguda Turgut kendisini Hamlet'le özdeşleştirerek "Kerhane İmparatorluğu(nu)" (s.266) kurar. Hamlet'in amcası tarafından öldürülen babasının hayaleti, intikamını alması için onu ne kadar zorluyorsa Selim'in hayali de Turgut'u o kadar zorlar ve tutunamayanların öcünü almasını ister. "Düşünmekten eyleme geçemeyen" Hamlet arketipi, Turgut'un kimliğiyle örtüşür. Romanda ayrıca Hamlet'in annesine ve amcası Kral Claudius'a da göndermede bulunulur. Kerhanenin sahibi Grand Mama "Ana kraliçe" (s.267) olarak adlandırılır. Böylelikle Grand Mama, eşi Kral Hamlet'in ölümünden hemen sonra Hamlet'in amcasıyla evlenen annesi Kraliçe'yle eşleştirilir. Turgut'un krallığını ilan ettikten sonra söylediği "Kral eğleniyor. Bu gece bütün saraylılar benim için eğlensin, şarap su gibi aksın, havai fişekler atılsın, mantar tabancaları patlatılsın, fener alayları düzenlensin, sokaklarda tepinilsin" (s.279) sözleri, amcası Kral Claudius'un "Kutlayalım bunu,/ Danimarka Kralı'nın kaldırdığı her kadehi/ Top ateşiyle bulutlara iletelim,/ Kral'ın içtiği her yudum şarap göklerde ses versin,/ Yeryüzünün gümbürtüsü göklerde yankılsın" (Shakespeare, 2008: 50) sözlerinden uyarlamadır.

Turgut, genelev oyununu ve bundan sonra yaşayacağı oyunları adeta rüyayla eşleştirir. Rüya zaman ve mekân kavramları, buna bağlı olarak varoluş sorumluluğu ortadan kalkar. Dilediği gibi yaşamak; bırakılmış olmanın, anlaşılmanın sıkıntısını yaşamadan olayların akışına kapılmak Turgut'u şövalye romanlarının kahramanı yapar. "Sonu ne olacak diye korkmazsınız. Sonu yoktur ki..." (s.321) Yalnız onun bu kaçışı kendinin farkına varıp, anı yaşamasını engellerken giderek kendine ve çevresine yabancılaşmasına neden olur. "Çürüyorsun, oğlum Turgut: sinekler de kokunu aldı" (s.290). Bütün bu sorunları mantıksal formüllere döken, çözüm arayışında "hayatın koordinatları" arasına sıkışan Turgut kendi dünyasında tutsaktır. Varoluşu algılayarak yaşantıya dönüştürme, iyiliğin, güzelliğin barındırılmadığı dünyaya tutunma isteğini Selimleşme yolunda oyunla/rüyayla yadsır. "O kapının önüne sürüklenmenin nasıl kaçınılmaz bir kader olduğunu anlayacaksın. (...) Rüya da böyle değil midir? Bırak kendini: rüyada yaşamaktan güzel ne var ki?" (s.320)

Genelevden sonra birdenbire maddeler dünyasına/gerçekliğe dönen Turgut, Selim'e olan ilgisini kaybeder ve "yalnız hayallerle beslenen" (s.339) arkadaşlığın üstü gündelik hayatın tek düzeliğiyle örtülür. Turgut, soyut âlemden sıyrılarak Selim'in tüm uyarılarına karşı bilincini uyandırırken altbenlik devreden çıkarak benlik gerçeklerle irtibata geçer. "Rüyadan gerçeğe geçmenin acılarını yaşama. Ne olur Turgut uyanma sakın" (s.322). Burnuna konan sinek çürüten bedeniyle beraber bilincine ulaşır ve iç sesini "Uyandım Selim." (s.322) diyerek susturur.

Turgut'un oyunu sona ermiş değildir. Selim, Turgut'u rüyalarında bırakmaz. Ofiste uyuduğu bir gün rüyasında Selim ona fakülteyi bitirmediklerini ve bitirmek için iki imtihanın kaldığından söz eder. Bu imtihanlardan biri Selim'in hayatını çözmek diğeri ise Turgut'un serüvenini tamamladıktan sonra da tutunamayanlar destanını ele almasıdır. Uyandıığında can sıkıntısıyla Selimlik'i üstlenmeyen insanlarla savaşmanın gerektiğini düşünür. "Karısını, arkadaşlarını ve işini yok sayarak soyut bir yaşantı(ya)" (s.339) katlanmanın zorluğu ofisine gelen notla sona erer. Bedenini dış düzene kaptırdığı günlerden birinde Selim'in kız arkadaşı tarafından ofise bırakılan notu bulur. Turgut ya gelen notun peşinden gitmeyerek aklını koruyacak ya da yeni oyunlarla Selimlik görevini devam ettirecektir. O ikinci yolu seçer ve bıraktığı oyuna geri döner:

“Soruşturmanın keyfini süreceğiz. Yeni insanlar tanıyacağız: Selim’in tanıdığı insanları. Selim’i tanıyacağız yeni baştan. (..) Ve bu dünyaya göstereceğiz. Onlar görmese de göstereceğiz. Gitmeyelim Olric, hemen işe girişmeliyim” (s.350,351).

Başkışı bu kez Selim’in bir zamanlar yakın arkadaşı olan Esat’la görüşür. Esat, Selim hakkında bildiklerini aktarırken Turgut tutunmak için Selim’in yanlış ortama girdiğini ve onu başka bir insana çevirmek istediklerini burada “*‘Evdaki Yabancı’ oyununu*” oynadığını (s.387) düşünür. Selim’i tanıdıkça acısının arttığını ve çaresizlik içinde kaldığından söz eder. Selim’in süregelen düzen içerisinde anlaşılmasını ve inançları, değerleri, arzuları, umutları ve korkularının hiçlikle karşılaşmasını “*böyle intikamcı Tanrı’ya tapılmaz*” ifadesiyle bütünleştirir.

Esat’ı ziyaret ettikten bir süre sonra Metin’i rüyasında görür. Metin ona hala çözünmediği bir takım soruların olduğunu söyler. Turgut’un bilinçaltı Selim’in “*parça parça olmuş resmini*” (s.349) bütünleştirebilmek için uğraşırken Turgut, Metin’e bir mektup yazmaya karar verir. Şarkılarda bahsedilen utanç devrinin ne anlama geldiğini öğrenmek ister. Utanç devri, Selim’in çekingen yapısından kaynaklanan ilk aşk hüsrânını dile getirir. “*Selim’e yapılan bir haksızlığı daha ortaya çıkarmış bulunuyorum... sayın yargıçlar*” (s.429). Metin’in yalanlarıyla kirlendiği Selim’in utanç devrini yeniden kaleme alır ve Metin’i hayali mahkemede yargılar.

“*Utanç devri, tutunamayanların (disconnectuserectus) ortaya çıktığı tunç devrinden hemen sonra gelen tarih öncesi bir dönemdir. Selim Işık, modası geçmiş bir yaratık olduğu için bu dönemi günümüzde yaşamaya çalışmıştır*” (s.430).

Turgut Selim’in ölmeden bir yıl önce yaşadığı aşkı Günseli ile tanışır. Selim’in aşk mektubunu, intihar etmeden önce yazdığı bazı yazıları ve günlüğü Günseli sayesinde okur ve bunları yazacağı metne dâhil eder. Turgut, Selim hakkında ulaştığı günlükte var olan bütün değerleri yıkarak kendi dünyasını kurmayı amaçlar:

“*Dağın! Kukla oynatmıyoruz burada. Acı çekiyoruz. Kapı kapı dolaşıp dileniyoruz. Son kapıya geldik. İnsaf sahiplerine sesleniyoruz. Ey insaf sahipleri! Ben ve Olric sizleri sarsmaya geldik. Dünya tarihinde eşi görülmemiş bir duygululukla ve kendini beğenmişçesine ve kendinibeğenmişçesinesankibizdenöncebirşey söylenmemişçesine gillerden olmaktan korkmadan kapınızı yumrukluyoruz. (..) Dinden imandan çıktık. Deli dervişler gibi saldırıyoruz. Açın kapıyı! Biz geldik! (..) Sizi dünyanın dörtten fazla bucağı olduğunu göstermeye geldik*” (s.542).

Kendini yaşamdan soyutlayarak tükettiği bireysel ve toplumsal değerler onu hiç de alışık olmadığı yeni yaşamında boşluğa düşürür. İletişimde bulunduğu insanlarla ve nesnelere benliği arasına giren altben, bilinci “şey”leştirir. Bu nedenle varlığını bulma amacıyla yaptığı her davranış anlamsızlaşarak hiçliğe yol alır. Hiçlik karşısında yaşadığı bırakılmışlık acıyı kaçınılmaz kılar ve bu hal zeminsizlik anksiyetesini doğurur. Turgut boşlukta, yalıtılmışlık duygusunun etkisiyle Tanrı’ya ve insanlara öfke dolu gözlerle bakar. İncancı bir türlü anlamını çözemediği yaşamın karanlığına terk eder. Her şeyin sonuna geldiğinin, sıradan ve tekdüze “*onlar dünyası*”nı terk ederek tutunamayanlara katılması gerektiğinin farkına varır. “*Bütün varımızı yoğumuzu değiştireceğiz. Kanımızı değiştireceğiz. Tozlu meydanlarda dolaşacağız. Çırılçıplak...*” (s.544).

Benlik algısını yitiren Turgut yalnızlığını paylaştığı Olric’ten başka hiç kimsenin olmadığı şizofrenik bir dünya kurar. Tinsel anlamda bağlarını kopardığı ve alışkanlıkları haricinde hiçbir şey veremediği ailesinden fiziksel bakımdan da ayrılanın vakti gelir. Amacı, düşlediği ve bir türlü ulaşamadığı soyut dünyayı somutlaştırarak ona kavuşmaktır: “*Tek bir amaçla uyanmak istedi ilk defa kalkmak ve yola çıkmak*” (s.565). Turgut bir sabah ailesini, işini ve yaşadığı şehri terk ederek Anadolu’ya/ “*Selim’in doğduğu topraklara*” (s.566) yol alır. Bu yolculuk bir başka amaç modern hayatın yarattığı tekdüzeliğin anlamsızlık ve boşluk duygularını kapamak ve hayata dair yeni anlamlar üretmektir. Turgut yolculuğu esnasında varoluşçu bakımdan aynı noktada birleşen metinleri -Selim’in günlüğünü, Don Kişot’u, Franz Kafka’yı ve Dostoyevski’yi -yanına alır. Don Kişot gibi ‘*yitik zamanı*’ hayali kahramanlarla ve olaylarla yakalamaya çalışır. “*Çok iyi niyetli bir ihtiyardır. Aklın macerası önemli Olric*” (s.581). İyiliği ve güzelliği bulma derindedir. Selim’in günlüğünü okuyup bitirdikten sonra onu intihara sürükleyen tüm nedenleri öğrenir. Artık parçalanmış gerçekliğin birleştirilme vakti gelir; Turgut Selim’in yarım bıraktığı tutunamayanlar destanını kaleme alır. Bu metne en son kendi biyografisini de ekleyerek “*(İ)lk defa kendine özgü bir tutuma kavuşabilmek için cesaretli adımlar ata(r)*” (s.710). Fakat sonunda saçma bir yaşam bulsa da kendine göre sahici bir hayata tutunur:

“*Çocuk gibi oldunuz, efendimiz. Evet, çocuklaşıyorum Olric: trencilik oynuyorum. Bütün oyunları nasıl oynadıysam bunu da öyle oyabilirim Olric: istediğim gibi. Trenin dışında duran dünyaya aldırmiyorum artık*” (s.716).

Tutanamayan yarını tutuklayan varoluşun merkezinde çocukluğa dönerek büyümenin/varolmanın sorumluluğundan kaçınır. “*Büyüme, yalnız tutunanlara gerekli*” (s.122). Aykırılık, yabancılaşma, yalnızlık ve güvensizlik ile bireysel ve toplumsal yalıtım; kompartımanlar, istasyonlar aracılığıyla aktarılır. Parçalanmış



benliği çeken lokomotiflerdir. Turgut trenlerle yaptığı yolculuklar ve burada tanıştığı insanlar aracılığıyla kaybettiği benlik algısını yeniden bulma çabasına girer. Yalnızlığını ve güvende olma hissini ancak bu şekilde giderebilir. Trendeki yolcuların istikameti bellidir; incekleri yer, başvuracakları bir kapıları vardır. Oysa trenin rayları üstünde kayganlaşan zeminde Turgut'un bağlanacağı, sığınacağı bir ev'i/ben'iyoktur: Varoluş amacını bulma uğruna çıktığı yolculuk kendini kaybetmesine ve benliğini yitirmesine neden olur. Benliğin duvarlarını aşan altben Turgut'un kendilik değerlerini ortadan kaldırır ve onu ne yapacağını bilmez bir hale getirir. Bu nedenle hiçbir zaman farkındalık düzeyine erişemez. Adeta Hamlet'in delilik oyunu gibi tuhaf bir yaşamın ardına saklanır.

### **Sonuç**

Türk edebiyatının Batı edebiyatıyla aynı düzeye gelmesinde önemli bir yeri olan Oğuz Atay, yerleşik düzenin değer yargılarına ve yaşam biçimine yabancılaşan bireyi anlatır. Eleştirel ve reddedici tavrıyla modern hayatın yarattığı parçalanmış gerçekliği göz önüne serer. Yazarın eserlerinde isim içerik ilişkisi, olay örgüsü, bakış açısı ve anlatıcı, zaman, mekân, şahıs kadrosu, izlek ve anlatım tekniklerinden her biri, bireyin kimlik problemini öne çıkarmaya hizmet eder.

Tutunamayanlar romanının yapısı insan gerçekliğinin parçalanmış bütünlüğüne dayandırılır. Parçalar bireyi tinsel ve fiziksel anlamda yok eden bir sistemle birleştirilir. Bu sistem birey merkezli olay örgüsünün etrafında şekillenir; mekânın ve zamanın ayrıntılarına gizlenir. Bireyin öz'ü parçalanmışlığın ironisini içinde şizofrenik bir dille metinleştirilir. Başkişi Turgut, Selim'in ölümüyle birlikte alışlagelmiş toplum normlarının içinde ne yaptığını sorgular. Gerçeklikten uzaklaşarak saçma da olsa yeni bir dünya kurmanın telaşına kapılır. Yaşayabilmek için Selim'in intiharının ne anlama geldiğini, ölümün ne olduğunu kavraması gerekir. Turgut varoluş mücadelesine yenik düşerek trenlerle çıktığı yolculukla bir nevi intihar eder.

Toplum tarafından dayatılan seçimlerle hayatlarını sürdüren bireyler, bir süre sonra benliklerini yitirmeleri ve toplumdan soyutlanarak yeni bir varlığa dönüşürler. Bu varlığın adı Tutunamayanlar'dır. Yaratılan yeni dünya; varoluş sorumluluğundan, farkındalıktan kaçışı; oyuna, çocukluk ve hayallere sığınmayı barındırır. Anlamsızlık ve boşluk içinde tekdüze yaşanan hayatı kendince yeni bir anlamsızlığa dönüştürme/ yabancı yabani olma durumu bireyleri yabancılaşmaya sürükler. Turgut ve Selim'in ölüm-yaşam ikiliği ile karşıt değerlerin iç içe geçtiği aksiyondaki eylemleri, çoğul kodlamaları ortaya çıkarır. Bu kodlar eserin anlam katmanlarını çoğaltarak derinleştirir.

### Kaynakça

- Aytaç, Gürsel. Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1990.
- Atay, Oğuz. Günlük. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2002.
- Tutunamayanlar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bachelard, Gaston. Uzamın Poetikası. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.
- Barthes, Roland. Göstergebilimsel Serüven. (Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat). İstanbul: YKY, 1993.
- Baysal, Hakkı Burak. Oğuz Atay'ın Hayatı, Sanatı, Eserleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Çetişli, İsmail. Batı Edebiyatında Edebî Akımlar. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Dökmen, Üstün. Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Ecevit, Yıldız. Oğuz Atay'da Aydın Olgusu. İstanbul: Ara Yayınevi, 1989.
- ....Ben Buradayım (Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası). İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Eliuz, Ülkü. "Kutsal Göstergeler Dizgesi: Çanakkale Şehitlerine". Çanakkale Ruhu ve Mehmet Akif Ersoy. (Ed. Orhan Söylemez), Ankara: Berikan Yayınevi, s.63-81, 2016a.
- ....Oyunda Oyun Postmodern Roman. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016b.
- Erkman-Akerson, Fatma. Göstergebilime Giriş. İstanbul: Multilingual, 2005.
- Gasset Y. Ortega. İnsan ve "Herkes". İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Geçtan, Engin. Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2000.
- ....Psikanaliz ve Sonrası. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- ....Varoluş ve Psikiyatri. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Günay, Doğan. Metin Bilgisi. İstanbul: Multilingual, 2003.
- Gorki, Maksim. Küçük Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi. (Çev. Şerif Hulusi), İstanbul: Ortam Yayınları, ty.
- Felsefe Ansiklopedisi. (Ed. Ahmet Cevizci). Ankara: Babil Yayıncılık, C:3. 2005.
- İncil. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.
- Koçyiğit, Sinan vd. "Çocuğun Gelişim Sürecinde Eğitsel Bir Etkinlik Olarak Oyun", KKEFD/JOKKEF, S:16, s.324-342, 2007.
- Korkmaz, Ramazan. "Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler". **Scholarly Depth and Accuracy-Lars Johanson Armağanı**. (Haz. Nurettin Demir, Fikret Turan). Ankara: Grafiker Yayınları, s.271-282, 2002.
- Korkmaz, Ramazan. Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Moran, Berna. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Parla, Jale. Don Kişot'tan Bugüne Roman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Rifat, Mehmet. Göstergebilimin ABC'si. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Shakespeare, William. Hamlet. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları, 2005.
- Yalom, Irvin. Varoluşçu Psikoterapi. (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2001.

Yazgan, İnanç Banu; Yerlikaya, Eşef Ercüment. Kişilik Kuramları. Ankara: Pegem Akademi, 2008.

Yücel, Tahsin. **Yapısalcılık**. İstanbul: Can Yayınları, 2005.

## ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜNDE CENAZE RİTÜELİ: HACI BEKTAŞ ÖRNEĞİ

### FUNERAL-BEKTAŞI CULTURE FUNERAL RITUAL: HACI BEKTAŞ SAMPLE

Emine TAŞ\*

#### Özet

Dünyada her toplumun ya da topluluğun kendi inanç yapısı bulunmaktadır ve bu inanç yapısına uygun olarak cenaze ritüeli yapılmaktadır. Alevi-Bektaşî toplulukları da kendi inanç yapısına uygun cenaze töreni yapmaktadırlar. Fakat bu topluluklar arasında da yöreden yöreye veya köy-kent yaşamı açısından, ölüm olgusuna yaklaşımları ve cenaze defin aşamaları bakımından küçük farklılıklar bulunmaktadır. Bunun da nedeni, kendilerine ait kesin bir dinsel kuralları olmaması ve buldukları çevrelerin etkisi altında kalmalarıdır.

Bu bildiride, Alevilik-Bektaşilikte cenaze ritüeli, Hacıbektaş ilçesi Alevi-Bektaşiliği kapsamında izah edilmeye çalışılacaktır. Bildiride, ilk önce Alevi-Bektaşilikte “ölüm” algısı hakkında bilgi verilecek, ardından yapılan cenaze ritüelinin, öncesi, defnedilme aşaması ve defnedildikten sonra yapılan bir takım uygulamalar tanıtılıp sonuç kısmında da bütün bu anlatılanlar değerlendirilecektir.

Yapmış olduğumuz bu çalışma sonucunda, ölüm algısı ve cenaze ritüeli, Sünni İslam toplulukları ile Alevi-Bektaşî toplulukları arasında bazı benzerlikler olsa da, birçok yönden farklılaştığı neticesine varılmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Alevilik, ölüm, nasip(ikrar) töreni, Hakk’a yürüme, cenaze erkânı.

#### Abstract

Every community or community in the world has its own belief structure and is ritualized in accordance with this belief structure. Alawi-Bektashi communities also make funeral rites in accordance with their own beliefs. However, among these communities, there are small differences in terms of local or village-city life, approach to death, and funeral burial stages. The reason is that they do not have a definite religious code of their own, and they are under the influence of their surroundings.

In this declaration, the funeral ritual in Alevism-Bektashism will be tried to be explained within the context of Hacıbektaş Alawi-Bektaşiliği. In the declaration, firstly the formation about the "death" perception in Alevism-Bektashism will be given and then a number of practices will be introduced after the funeral ritual, before, during the burial phase and after the burial.

As a result of this work we have done, there are some similarities between the Sunni Islamic communities and the Alawi-Bektashi communities, with the perception of mortality and funeral rituals, but it is clear that they have differentiated in many ways.

**Key Concepts:** Alevism, death, Walking to Hakka, Ritual ceremony,

#### Giriş

İnsanın, doğumundan ölümüne kadar belli bir “geçiş” aşamaları vardır. Bunlardan en önemli üç aşama “doğum, evlenme, ölüm”dür. Ölüm, hangi inanç sisteminde olursa olsun kaçılmaz bir olgudur. Bu durum, ilkellerden günümüze kadar gelmektedir. Fakat ölümle ilgili inançlar, çeşitli inanç topluluklarında farklılıklar göstermektedir. Bu inanç topluluklarından biri de çalışmamızın esasını oluşturacak olan Alevi-Bektaşiliktir. Alevi-Bektaşî toplumlarında “ölüm” kavramına geçmeden önce Eski Türklerde “ölmek” kavramı yerine hangi kavramlar kullanıldığına kısaca değinelim.

\* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halk Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi, eminetas5050@gmail.com.

“Eski Türkler can ve ruh mefhumunu, genel olarak, tın (yani nefes) kelimesiyle ifade etmişlerdir. “Tın” vücuttan ayrılırsa ölüm vukua gelir” (İnan 1986: 176). “Eski Türkçede, öldü demek için şu deyim çok sık kullanılır: *kergek buldı, gerekenle buluştu*” (Roux 1999: 65). “Özellikle ölmek anlamını belirtmek için Türkçede “uçmak” fiilinin törensel durumlarda ve istatistiksel olarak diğer sözcüklerden çok daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime, Moğol dilinde tam olarak “göğe çıkmak” fiilini karşılar” (Roux 1999: 157). Yani burada insanın ruhu kuş olarak tasavvur edilmiş ve öldükten sonra “uçmak/uçmağ” tabiri kullanılmıştır.

“Uçmak” kelimesi Orhun Yazıtlarında şu şekilde geçmektedir: “Kağan olan babam uçtuktan sonra”, “Amcam kağan uçup gitti” veya “Kül Tigin koyun yılının 17. gününde uçtu” (Roux 1999: 157). “Ruhun bedenden uzaklaşması ve göğe doğru yükselmesi, bugünkü anlamıyla tam olarak cennet cehennem fikrini karşılıyor olmasa da, ölümden sonraki hayatın varlığına yönelik inançları sergilemesi yönüyle dikkate değerdir” (Sümbüllü 2004: 63). Görüldüğü üzere gerek İslamiyet öncesi Türk inanç sisteminde gerekse İslamiyet sonrasında ruhun göğe yükselmesi ve ölümden sonraki yaşam anlayışı bulunmaktadır.

Alevilik-Bektaşilikte ise iki türlü ölüm vardır:

*“Birincisi “biyolojik ölüm”dür. Biyolojik ölümü, “ölme”, “ölüm”, “kalıbı dinlendirmek” ve “Hakk’a yürümek” gibi terimlerle dile getirmektedirler. Bu terimlerden “kalıbı dinlendirmek” ve “Hakk’a yürümek” ölümün bir son olmadığını yeni bir durumun başlangıcı olduğu inanişinden kaynaklanmaktadır. İkinci ölüm ise “Nasip (ikrar) törenindeki ölüm”dür. Bu ölüm, Alevilerce “ölmeden önce ölmek” ve “ölmek” terimleri ile ifade edilmektedir.”* (Aktaş 2015: 20).

Burada bahsedilen ikinci ölüm sözlü kaynakların aktarımına göre şu şekilde açıklanmaktadır: İkrar Alevilikte vardır. İkrar vermeden Cem’e girilmez. Nasip Bektaşilikte vardır. Nasip almadan o topluluğa girilmez ve Cem yapılmaz. Belli ocakların “Baba” grupları vardır. Onlara gidilir, o yola gireceği söylenir. Onlarda uygun görürse o kişiye nasip verir (Can Aloğlu). Bu olay şöyle gerçekleşir; Hakk’a göç eylemeden önce dünyada yaşadığın vakit, kendini, ruhunu, hayatını, varlığını her şeyinle Hakk’a teslim olmaktadır. Rabbin diyor ki İmam-ı Cafer Sadık buyruğunda, “Ey, müminler! Bu geçici dünyada yaşadığımız sürece lokmanızı veriniz, Kur’anınızı okutunuz, tam bir teslimiyetle Hakk’a dönmünüz ve ahrete göç ettiğiniz zaman, Hakk’ın huzurunda hesap vermeyiniz.” der. Alevi insanları yaşadığı bu dünya üzerinde Hakk’a göç eylemeden önce helallik alır, rızalık alır, lokmasını verir, ölmeden önce ölür. Bu “Hakk’a ikrar vermek, Muhammed, Ali yoluna ikrar vermek, Ehl-i Beyt yoluna ikrar vermek”tir. Onlardan geldik tekrar onlara dönüş yapılıyor, anlamındadır (Veli Kan). Kısacası, bu dünyadan elini eteğini çekmek, dünyanın maddi-manevi unsurlarından vazgeçip bütün iradenle Hakk’a teslim olmaktır.

Alevi- Bektaşi topluluklarında “ölmek” kelimesi kullanılmaz. Onun yerine, Alevilikte: “Hakk ile bir olmak”, “Hakk ile Hakk olmak” ve “Hakk’tan geldik, Hakk’a gidiyoruz” gibi deyimler kullanılır. Bu nedenle kişi için “öldü” sözcüğü yerine “Hakk’a yürüdü”, “Don değiştirdi” denir (Aktaş 2015: 19). Yani ölüm/ölme, Hakk’a ulaşmak, öze yeniden kavuşmak, mevcut olduğun, geldiğin noktaya yeniden dönmektir (AABF İnanç Kurulu 2009: Hakk’a Yürüme Erkânı). Bu durum, Alevlik-Bektaşilikte Tanrı’dan geldik, yine ona gideceğiz, anlayışıyla açıklanır. Tanrı’ya yeniden kavuşma olgusu şöyle açıklayabiliriz; “İnsan-Evren-Tanrı bir bütündür; bundan dolayı evrendeki nesnelere ve düşünceler Tanrının varlığından kaynaklanmakta ve bu durumda ölüm, varlığın (insanın) öze dönmesini ifade eder” (Aktaş 2015: 22). Bu ifadeler, tasavvufi anlamda “vahdet-i vücud” anlayışına tekâbüle eder. Yani mutlak varlık tektir, diğer bütün varlıklar onun bir tecellisi, yansımasıdır. İnsanın öze dönmesi ise, tasavvuftaki “fenâfillah” kavramıyla karşılanır.

Alevilik öğretisinde insan yaşamı, Tanrı’yla bütünleşmeyi amaçlayan uzun ince devriyel bir yoldur. Alevilik inancında tanrıyla bütünleşmeye giden “yol”, 4 kapı 40 makamdan geçer (DABF bağlı kurul 2008: 8). Bu sebeple ölüm için “Hakk’a yürümek” terimi kullanılır.

Alevi- Bektaşilikte ölüm yani Hakk’a yürüme yukarıda da belirttiğimiz gibi öze dönüştür. Yani vuslata ermektir. İnsan-ı kâmiller için ölüm kavuşmadır. Hasretin sonra ermesidir. Canın cananla bütünleşmesidir. Cennettir. Birçok anlamıyla şu yaşadığımız yer kürede cehennem niteliğindedir (Remzi Kaptan: 22). Ali Aktaş’ın ifadesine göre, “Alevilikte ne cennete gitme hayali ve ne de cehennem ateşinde yanma gibi bir düşünce yoktur. Bu konuda yol uluları: “*Eşim bana huri, evim de cennet*” ve “*cehennem narını*” ise, insanların yaşam süresi içerisinde çektikleri azaplar olarak aktarırlar” (Aktaş 2015: 24). Burada kısaca şunu söyleyebiliriz, Sünni İslam anlayışındaki Cennet-Cehennem gibi öteki dünya anlayışı, Alevi-Bektaşi inancında çokta önemsizdir.

Yapmış olduğumuz bu çalışma sonucunda, ölüm algısı ve cenaze ritüeli, Sünni İslam toplulukları ile Alevi-Bektaşi toplulukları arasında bazı benzerlikler olsa da, birçok yönden farklılaştığı neticesine varılmıştır. Ayrıca, Hacıbektaş ilçesi Alevi- Bektaşi cenazelerini günümüzde imamların kaldırmaya başladığını, bazen ölen

kişilerin vasiyeti varsa o zaman Dedelerin çağrıldığı; cenaze törenleri de artık, Sünni cenaze törenlerine evirildiği gözlemlenmiştir.

Buraya kadar Alevi-Bektaşilerde ölüm algısı hakkında bilgi verilmiştir. Bildiri metni ise, Alevi-Bektaşî kültüründe cenaze ritüeli aşamalı olarak izah edilmeye çalışılacaktır.

### **Cenaze Ritüeli**

Bu konuya geçmeden önce Hacıbektaş ilçesi Alevi-Bektaşiliğinde “ölmek” kelimesi yerine kullanılan terimler ve bu terimlerin ne anlama geldiği konusundan bilgi verilmesinde yarar vardır.

Hacıbektaş ilçesi Alevi-Bektaşiliğinde “ölmek” kelimesi kullanılmaz. O kavramın yerine, “Hakk’a yürüme, Cenab-ı Allah’ın buyruğu doğrultusunda vefat etme, don değiştirme, dünya değiştirme, bir haneden bir haneye göç etme, ahrete göç eyleme, Hakk’a göç eyleme, Hakk’a ermek, mekânı Cennet olmak, Hakk’a devrim olmak” kelimeleri kullanılır (Can Aloğlu, M. Münir Ulusoy, Veli Kan). Buradaki “don değiştirme” deyimini ruhun insan bedeninden çıkıp, Hakk’a gitmesidir. İnsan bu dünyada bedeni geçici bir elbise gibidir, beden ölür, toprağa karışır, ruh Hakk’a gider. Bu yüzden Alevilikte ölüm yoktur, yani bir yok oluş değildir. Sadece don değiştirir.

Ten toprağa, ruh “halvine, Hakk’a kavuştuğu” için, yeniden diriliş vardır. Tarihi kaynak şöyle buyurur, “İnsanlar, Dünya’da maddi bir âlemde yaşar, göç edip gittiği zaman ruhlar âlemine, Hak katına göç etmesi de gerçek âlemdir, bir başka Dünya’dır” der. Ölüm insanlar dışında yaratılmış, diğer tüm canlılar için kullanılabilir. Ondan gelip ona göç etme, inancı vardır (Veli Kan). Devr-i daim olmak ise; İnsanın üçte iki sudur. Ölen kişi, toprağa karıştığı için Aleviler, topraktan geri dönüşüm olduğunu savunur. İnsan öldükten yıllar sonra yeniden dirileceğine inanılır. Yani insan ölümsüzleşir (Can Aloğlu).

Burada ölümle ilgili kullanılan tabirlerin arka planına bakacak olursak Türklerin İslamiyet öncesi inanç sistemine dayandığı görülür. Nejat Birdoğan bu konuda, “Anadolu Aleviliğinde ölüm, inancın bütün alanlarında olduğu gibi bir yandan eski Oğuz yaşantısının süregelmesinin, öbür yandan da İslam koşullarının birleşimi olarak ele alınır. Öyle ki, ölüm ve gömme evrelerinin bir bölümü İslam geleneklerine ters düşebilir” görüşleri dile getirmiştir (Birdoğan 2015: 334). Hakk’a yürüme, don değiştirme gibi terimler burada önem arz etmektedir. Yukarıda da az çok değindiğimiz gibi “Göktürk Yazıtları’nda, “Türk halk inancına göre, insanın ruhu, öldükten sonra kuş yahut böcek şekline giriyormuş. Ölen hakkında 'uçtu' deniyor. Bilindiği gibi Batı Türklerinde, hatta İslâmiyeti kabulden sonra 'öldü ' yerine, 'şunkar boldu ' yani 'şahin oldu ' deyimini kullanılıyordu.” (Eröz 1990: 326).

*“Bektaşiler, ölümü, ‘don değiştirme’ yani, kılık kıyafet değiştirmek, başka şekle girmek sayarlar. Eski Türkçe ‘de, ‘ton veya don’, ‘elbise, kılık’ demektir. Dede Korkut destanlarında, Yas alameti olarak, ‘ağ donları çıkarıp, karalar’ giyildiği anlatılır. Altaylı’lar ve diğer Şamanist Türkler, ölümden sonra insanın ruhunun, çeşitli hayvan suretlerine bürüneceğine, hatta böcek, ağaç, taş, toprak, ateş olacağına inanıyorlardı. Aynı şeyin Bektaşilerde de var olduğunu, Balkan Bektaşilerinin böcek olmuş bir Bektaşî’yi ezmek için dikkat ettiklerini nakletmiştik, iyi ruhların çoklukla kuş şekline girdiğine inanılır.” (Eröz 1990: 397-398).*

Görüldüğü gibi Türkler Müslüman olduktan sonra bile, eski inanç yapılarını unutmadıklarını ve özellikle ölüm inançlarında bunu devam ettirdikleri görülür. Bu yapı en çok taşıyan ise Alevi-Bektaşî inanç sistemidir. Bu yönüyle Sünni İslam anlayışındaki cenaze ritüelleriyle bazı yönlerde ters düştüğü görülmektedir.

Bu bilgilerden sonra üç ana başlık altında cenaze ritüeli anlatılacaktır: 1.) Cenaze defin öncesi yapılacak ritüeller; 2.) Defin esnasında yapılacak ritüeller; 3.) Defin sonrası yapılacak ritüeller.

#### **1.) Cenaze Defin Öncesi Yapılacak Ritüeller**

##### **1.1. Ölmek Üzere Biri İçin Yapılan İşlemler**

Alevi-Bektaşilikte ölüm konusuna çok dikkat etmektedirler. Bunun yanında ölüm döşeginde yatan birine son görevleri en iyi şekilde yapmaktadırlar. Bu sadece Alevi-Bektaşî toplumlarında değil, Sünni İslam topluluklarında bu durum böyledir. Alevi-Bektaşilikte ölmek üzere olan biri için şu vazifeleri yapmaktadırlar: “Ev ahalisi, bir edip erkân rehberi, hocası, imamı veya Dede’yi hastanın yanına çağırır. Hasta son nefesini vermek üzere, bu hastanın yanında, dua edilir, mersiye, düvazımam, yakaşır okunur, On İki İmamlar çağırılır. “Bu can acı çekmeden son nefesini verebilsin, Rabbim iki kapıdan birini nasip eylesin.” diye dua edilir. Bu dua söylendiği anda Evliyaların teberliği, Hacı Bektaş Pirin teberliği ile dudağı hafifçe ıslatılarak değiştirilir. Bunu yapmalarının nedeni, hastaya pir, evliyalar yardımcı olsun, inancıyla yapılmaktadır (Veli Kan). Bu uygulama

Eski Türklerin Şamanizm inancındaki “Atalar Kültü”nün bir yansımasıdır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ölecek olan kişinin dudağının ıslatılması ya da öldükten sonra mezara atılan bu teberik( kutsal toprak) ataların ruhlarının ölüm döşeginde olan kişiye ya da ölmüş kişinin ruhuna yardım etmesi inancı atalar kültünden geldiğini söyleyebiliriz.

Hasta son nefesini verdiği zaman, “Hakk’a yürürken, Rabbim yolunu, menzilini açık eylesin, On İki İmamlar garından bizleri de katarından mahrum etmesin.” şeklinde dua edilir” (Veli Kan). Ali Aktaş (2015: 29), bu konuda şöyle belirtmiştir: “Sünni Ortodoks inançla yer yer benzeşen, zaman zaman da farklılaşan yönler, uygulamalara sık sık rastlanmaktadır. Dede/Baba veya dinsel bilgi sahibi kimse, ölmek üzere olan kişinin yanında “Yasin” ve “Âyet-El-Kürsi” süreleri gizli olarak okur. Özellikle her aşamada “Yasin” suresi okunmaktadır/okutulmaktadır.” Bunun haricinde, Hasan Yavuzer (2015: 141), Hacıbektaş ilçe merkezi ve köylerinde yaptığı saha çalışmasında şunları dile getirmektedir: “Hacıbektaş ilçe merkezi ve Alevi-Bektaşî köylerinde ölüm halinde iken onun hem ruhunu kolay teslim etmesi hem de imanlı ve Kur’anlı olarak ölmesi için mutlaka başında Kur’an-ı Kerim okunmakta ve dua yapıp, yaptırılmaktadır.” Görüldüğü üzere, Hacıbektaş ilçesinde ölmek üzerine biri için yapılan bu uygulamalarda, Sünni İslam anlayışının tesiri bulunmaktadır.

## 1.2. Kefenleme ve yıkama aşamasında yapılan uygulamalar ve dualar

Alevi-Bektaşîlikte, kişi öldükten sonra yere uzatılır yani “Rahat Döşege/Hak Döşegi” ne bırakılır ve elleri göğsünde birleştirilir ya da elleri düzgün bir şekilde yanlarına uzatılır (AABF İnanç Kurulu Hakk’a Yürüme Erkânı). Fakat Hacıbektaş ilçesinde “Hak Döşegi” uygulamasına rastlanmamıştır.

Meftanın ilk önce parmakları bağlanır. Ağzı, çenesi bağlanır. Bir an önce cenazeyi kokmadan gömülmesi esas alınır (M. Münir Ulusoy). Cenaze morga gelir, tenesir üzerine konur. Orada olan insanları Dede karşısına alır, darda sağ eli göğüslerinde dururlar. Dede onlardan helallik duası ve cenaze hizmetleri için “destur” ister. Daha sonra kefen biçilir, hazırlanır. Bunların yanında “ıkrarı, müsayibi” olan olursa kırmızı kuşağı hazırlanır. Rahmetlinin üzerinde eşyası varsa makasla kesilir, etrafında hiçbir şey bırakılmaz. Üzerine örtü örtülür. Daha sonra önü, arkası, sırtı, vücudunun her yeri ıslatılır. Cenaze yıkanmadan önce, omzuna “niyaz” alınır yani omzu öpülür. Bunu yapmalarının sebebi, o kişiden helallik alınmasıdır. Yıkanma esnasında bir eksik, günah veya yanlış bir şey olursa, bağışlasın diye yapılmaktadır. Daha sonra üç tane sünger alınır; bu süngerler baş, orta ve ayak kısmına konur. Bunun yanında bir tane de taharet için alınır. Suyu döktükten sonra ilk önce tahareti alınır, mahrem yerleri iyice temizlenir. Bu işlem yapıldıktan sonra baş kısmı, ağzı, burun ve kulak delikleri varıncaya kadar iyice yıkanır. Suyu dökerken “Gufraneke ya rahman, gufraneke ya rahim” diyerek esirgeyen ve bağışlayan Allah’ı çağırıyor. Sonra üç Kulhü bir Elham veya bir Ayete’l Kürsi okunur. Rahmetlinin önce sağ taraf vücudu komple, sağ tarafından üç sefer önü, üç sefer sırt kısmını, sonra sola geçilir, üç sefer sol üst kısmı ve sırt kısmı yıkanır. Sonra sağ geçilir, belden aşağı olan kısmı ayak ucundaki parmak araları, tırnağın içine iyice süngerle yıkanır, sol tarafta da aynı işlem uygulanır. Bu işlem yapıldıktan sonra göğüs hizasından diz kapağına kadar kalın bir örtü örtülür. Daha sonra aile eşrafı çağırılır, rahmetliden niyaz alırlar, hasret giderirler. Yakınları gittikten sonra tekrar baştan aşağı su dökülür. Kadınların edep yerlerinin yıkanmasına daha çok dikkat edilir. Saçlarının arasına parmaklarını sokacaklar, saçının telinin her tarafı yıkanır. Hiçbir yeri boş kalmadan yıkanır. Yıkadıktan sonra abdesti aldırılır, abdesti aldırıldıktan sonra ağzına ve burnunun ucuna parmaklarla “Hak, Muhammed, Ali aşkına” deyip su damlatılır. Gözlerinin içine biraz su damlatılır. Son defa olarak, sağ kolundan ayaklarına doğru, sonra sol tarafına da aynı şekil de su dökülür, kafasına, vücudunun gövdesine ve ortasına, sırtına da su dökülür. En son olarak, kurulama işlemi yapılır (Veli Kan). Kadını kadınlar yıkar, erkeği erkekler yıkar. “Alevinin ayrı bir cenaze yıkama şekli yoktur.” (M. Münir Ulusoy). Buraya kadar olan kısım hem Alevi-Bektaşîlerde hem de Sünni İslam inanç sisteminde uygulanmaktadır.

Cenaze kefenlenme, yıkama aşamasında dualar okunur. Fakat bu dualar, Arapça olarak değil, Öz Türkçe olarak okunur. “Muhammed Mustafa Aliyye’l-Mürteza, Fatımat-ı Zehra, İmam Hasan-ı müşteba, İmam Hüseyin-i Dest-i Kerbela, Pençe-yi Ali Aba” şeklinde Hazret-i Muhammed’in evladı, ayali, Ehl-i Beytin geldiği isimler sıranır, daha sonra On İki İmamın isimleri, on dört masum u pakların isimleri söylenir (Münir Dede). Bunun yanında Duvazımam okunarak yakarmaya başlanır. Yunus’tan, Veysel’den, Kul Himmet’ten vs. deyişler okunur. Mesela, “Geldi, geçti ömrüm benim şol yelesi geçmiş gibi/ Hele bana şöyle geldi bir göz açıp yummuş gibi/ Bu dünyada bir tek şeye yanar içim, gönül özüm/ Yiğit iken ölenlere gök ekin biçmiş gibi/ İşte bu söze Hak tanıktır, bu can bu gövdeye konuktur/ Bir ola çıka gele kafesten kuş uçmuş gibi/ Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalır derler, meğer Hızır İlyas ile ab-ı hayât içmiş gibi.” Bu tür duvazımamları yıkarken aşka gelip okunur. Bütün bu işlemler bittikten sonra meftanın altına kefen serilir. Ahret gömleğini katladıktan sonra boynuna kalın kefen bezi katlanır, başı sağa sola dönemesin diye konur. İsteyen olursa, sevdiği birinin resmini ahret gömleğinin içine konulmaktadır. Daha sonra ahret gömleğinden hariç iki tane bez sarılır. Ayrıca kesilen kuşak bezleri vardır, baş, göbek üzerinden, baldır üzerine, bir de ayak ucuna bağlanır. Kadınların kefeni ise, üzerine ahret gömleği sarılır, göğüsten diz kapağına kadar eteklik denen bez parçası sarılır. Başına beyaz tül bent sararlar, bazı yerlerde

Hız. Hasan'ı simgeleyen yeşil tülbent, Hız. Hüseyin'i simgeleyen kırmızı yemeni atarlar. Evlenmemiş genç kızların da ellerine kına yakarlar, üzerine de gelinlik atarlar. Daha gelin olmadan Hakk'a yürüdüğü için yapıılır (Veli Kan). Burada evlenmemiş genç kızın eline kına yakılması ölümden sonraki yaşam inancından gelmektedir. "Ölümden sonra hayatın devam etmeyeceği inancı olsa idi kına yakılmasına gerek görülmezdi" (Kalafat 2011: 197). Ayrıca kefenleme ve yıkama aşamasında şu şekilde de dualar edilmektedir: "Ya Rabbi! Kerem kansü lütfi Kereminle bağışla bizi. Künde yaratan yüce âlimsin sevdiğinle yarattın bağışla Yarabbi. Nefis de verdin akıl da verdin, türlü nimetlerlim sizindir, dedin. Uyarıcı nebi gönderdin, onların aşkına bağışla Yarabbi." şeklinde yakarış da bulunulur. On dört kıt'adan oluşur, bunun iki, üç tanesi okunur. "Sen yarattın, senden geldik, sen bağışla, affeyle. Bu huzuruna gelen can için dualar eyledik, hizmetler eyledik, dünya kirinden arındırdık, sende ruhunu arındır." şeklinde dualar edilir. Kefenlerken şu dua yapılır: " Bismişah, Allah Allah! Nur-ı Nebi Kerem Ali gülbendi, Muhammedi İmam Hasan, İmam Hüseyin şeyidi Kerbela'nın aşkına, piri hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli aşkına, erenler, evliyaların sayır peygamberlerin ve nebilerin aşkına, eyledik bu hizmeti Hak Muhammed Ali aşkına ve eyledik bu hizmeti o zatı Hızır Arap Fatıma aşkına, eyledik bu hizmeti Hallac-ı Mansur, Pir Sultan Abdal, Nesimi'nin aşkına, Pir-i Piran, Pir-i Dervişlerin aşkına, eyledik bu hizmeti mümin olan kullarının aşkına, Kerbela şehitlerinin aşkına, Yarabbi! Eylediğimiz hizmetlerimizi izzet-i dergâhında kabul eyle. Eksiklerimiz, noksanımız olursa cümlesini ve cümlemizi sen affeyle, bağışla Yarabbi!" şeklinde dua edilir (Veli Kan). Görüldüğü gibi Alevi-Bektaşî cenazelerinde okunan dualarda "Hz. Muhammed, Hız. Ali, On İki İmam, On yedi masum u pak, Ehl-i Beyt, Hacı Bektaş-ı Veli, İmam Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin, Hallac-ı Mansur" isimleri çok sık geçmektedir. Bunlar Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli yere sahiptir. Bu sayılan isimler ve diğer ismi geçen Pir Sultan Abdal, Nesimi gibi şairler, tasavvufta da önemli yere sahiptir.

Alevi-Bektaşî "Cenaze namazını, duaları "Dedeler" (mürşidler) ya da Alevi hocalar yıkar." (Aktaş 2015: 37). Alevi-Bektaşîlikte, "orada hazır ise kendi mürşidi, yoksa piri, yoksa rehberi, bunlar yoksa cemevinin Dede/Anası veya görevlisi bu işi üstlenir. Cenaze yıkayan kişi bulunmuyorsa, eşler biri birini, kız annesini, oğlan babasını veya anne kızını, baba oğlunu yıkayabilir" (AABF İnanç Kurulu). Ali Aktaş, "Tahtacılar, öleni yıkayan asla Sünnî inançlı olamaz." şeklinde açıklar (Aktaş 2015: 37). Hasan Yavuzer, Bedri Noyan'ın "Bektaşîlik Alevilik Nedir" adlı eserinden yapmış olduğu aktarmada şunları dile getirir; "Ma'aşlı cami hocası imam sayılmaz. Asıl olan ma'nevi imamettir. Ma'aşla, memuriyetle olan değil. İşte bu durumdaki kimselere Hakk'a yürüyenlerin cenazesini yıkatmak değil, cesedini bile göstermezler!" (Yavuzer 2015: 81,82). Fakat Hacıbektaş ilçesinde ise, bunun biraz dışına çıkıldığı görülmektedir. Aldığımız duymalara göre, Hacıbektaş ilçesinde cenaze yıkama ve kefenleme işlemini büyük çoğunlukla Sünnî İmamlar yapmaktadır. Ancak bir kişinin vasiyeti varsa Dede çağrılmaktadır. Bu konuda Hasan Yavuzer şunları dile getirmektedir:

*"Hem Hacıbektaş ilçe merkezinde hem de tüm Alevi-Bektaşî köylerinde ölen kişiler için selaları cami görevlileri vermekte, erkek cenazeleri de yine cami görevlileri yıkamaktadır. Hem ilçe merkezi hem de Alevi-Bektaşî köylerinde görev yapan cami görevlileri ve diğer kişilerden alınan bilgilere göre, cami görevlileri diğer cenazeleri nasıl yıkıyorsa veya onları yıkamak için neler gerekiyorsa Alevi-Bektaşî cenazeleri de aynı şekilde yıkanmaktadır."* (Yavuzer, 2015: 153).

### 1.3. Kefenlemeden sonra rızalık/ helallik alınması

Alevilik-Bektaşîlik'te, "Rızalık alma hizmeti; Hakk'a yürüten canın evi, Cemevi ya da musalla taşında; bunlardan sadece birinde olabileceği gibi birden fazla yerde de olabilir. Rızalığın nerede alındığından ziyade anlamı önemlidir" (Hakk'a Yürüme Erkânı 2016: 22). Alevi-Bektaşîlerde helallik konusuna çok önem verilmektedir. Cenaze hem evinden alınırken hem de cenaze namazı kılınırken veya kılındıktan sonra orada olanlardan helallik alınır (Yavuzer 2016: 89). Helallik alma sadece Alevi-Bektaşî inanç sisteminde değil, "Anadolu'da yaygın bir gelenek olarak ölen kişinin kabirde rahat etmesi ve kabir azabı çekmemesi için geride kalan yakınları tarafından ölünün maddi ve manevi borçlarının ödenmesi ve kul hakkından kurtarılması yoluna gidilmektedir" (Yavuzer 2015: 46). Helallik alma hem Sünnîler de hem de Alevi-Bektaşîlik inanç yapısında bulunan bir uygulama olduğu görülür. Fakat bu helallik alınırken okunan dualarda farklılıklar gösterebilmektedir.

Rızalık/ Helallik alma ve okunan dualar yapmış olduğumuz derlemede şu şekilde anlatılmıştır: Dua edildikten sonra "Allah, Muhammed, Ali" diyerek tapuda konur. Gidecekse götürülür, musalla taşı varsa, hizmet Cem evinde yapılıyorsa, canlar çağrılır. Canlar Dede'nin karşısında durur, musalla taşına konulan canın sağ tarafında hoca efendi, imam efendi veya Dede bu dini ritüelleri yerine getiren kişiler durur. Herkesi çağırır, cemaat geldiği zaman "Erenler, aynı Cem'deki gibi durun." denir. Küçük bir hilal şeklinde dururlar, herkes oraya durduğu zaman, Dede veya Hoca, canın ismiyle çağırmaya başlar. Canın ismiyle hitap ettikten sonra "Bu canımız Hakk'a yürümüştür, nasıl ki Yüce Rabbim yarattıysa, günü geldiği zaman da huzuruna alacak, erenler, dostlar, aranızda yiyip içip, konup göçmüş bu can için cenaze erkânındayız. Bu canı Hakk'a yolculuğunda helallik ve rızalık alacağız. Bu meydan dar meydanı, bu meydan Hakk'a göç eylemiş olan canın dünyayı son kez



görüŖü, sizin de onu son görüşünüz. Ey erenler dostlar! Aranızda yiyip içip, aranızda sizinle ağlayan, sizinle gülen, bu canımız, günü geldi Hakk'a göç eyledi. Menziline Rabbime çevirdi. Bu yolculuğunda diyor ki, manevi olarak 'Ey canlar, aranızda yedim, içtim, kondum, göçtüm bilerek veya bilmeyerek yaptığım hatam olduysa, kusurum olduysa, kırgın olan, küskün olan varsa bana razılık ve rızalık verin. Hakk'a göç eyliyorum, alacaklıları olan, söyleyeceği olan varsa bile gelsin, dile gelsin.' Bu dar, Mansur darıdır. Bu darda sorgu suali Hakk, Muhammed, Ali aşkına, On İki İmamlar aşkına, bizler onlar adına size soruyoruz, alacaklı varsa bile gelsin, dile gelsin yoksa ebediyete kadar yüreğini mühürlesin, dilini mühürlesin." der. Söyleyeceği olan varsa söylesin, rızalık alınır, helallik alınır. Sonra başlanır; "Erenler, canlar, mümin Müslim canlar, Hakk'a kul olmuş, Ehl-i Beyte bende olmuş, peygambere ümmet olmuş canlar, Ali'ye talip olmuş Ehl-i Beyt aşkına yanan canlar, Hakk'a göç eylemiş bu canımızdan razı mısınız? Haklarınızı, dünya ve ömr-i haklarınızı helal ediyor musunuz?" şeklinde helallik istenir. Cemaatte "Helal olsun" veya "Allah eyvallah" diyorlar. Tekrar sorulur; "Sayır peygamberler ve nebiler aşkına, Âdem atadan, Hazreti Fahr-i Kâinat'a gelen, erenlerin, evliyaların, enbiyaların Aliyyül Mürteza'nın, Ehl-i Beytin, yüzü gözü hürmetine, razı mısınız? Haklarınızı helal ediyor musunuz?" yine "Helal olsun" denir, tekrar sorulur: "Kerbela şehitleri aşkına, Havva'nın ve Hacı İlmin, Hatice, Kübra, Fatımat-ı Zöhre'nin yüzü gözü hürmetine, Kerbela şehitleri aşkına bu cihan için, ahret için rızalık ve helak veriyor musunuz?" onlar, yine "Allah eyvallah" dedikten sonra, "Rabbim rızalık ve helallik veren dillere de sağlık, sıhhat ihsan eyle, her türlü kazadan beladan ahırızcılardan emin eyle, Rabbe'l-âlemin." "Hakk'a göç eylemiş olan, menziline sana çevirmiş olan bu canımızın da günahlarını affeyle, kusurlarını bağışla, hatalarını iyiye çevir Rabbim. Hakk'a göç eylemiş can için cennet ve cemâlinle sevindiresin, günahlarını bağışlayıp, kusurlarını affedesin. Fahr-i Kâinat'ın şefaatinde mahrum etmeyesin, Kevser'in sâkisi Aliyyel Mürteza'l-el keber Ebû Turap'ın elinden susuzluğunu gideresin. Hazret-i Hasan-ı Müştâh Hüseyn deşt-i Kerbela cennet bahçesinin güllerinin elinden ruhunuzca olasin. Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli efendimizin hayrı ümmeti üzerine hazır ve nazır eylesin. Yarabbi onun üçlerin, beşlerin, yedilerin, On İki İmamlar, on dört masum u pakların, Kerbela şehitlerinin katarında, didârında hazır ve nazır eyleyip, sırat-ı müstakimden geçmesini nasip eylesin. Yetmiş üçüncü günü olan Kerbela'da şehit olmuşların yüzü gözü hürmetine, Kerbela'da yatan Ali'nin on bir oğlunun yüzü gözü hürmetine, menziline mübarek devrini daim eylesin. Naziyan, Bacıyan, şehidânların ve bu vatan millet uğruna Kerbela'dan şimdiye kadar gelmiş, geçmiş cümle şehitlerimizin, canlarımızın ruhlarını şad eylesin. Rabbimize göç eylemiş olan canın ve Kerbela'dan şimdiye kadar gelmiş geçmiş olan canların ruhları için, lilla illa El-Fatiha" denir, Fatiha duası okunur (Veli Kan).

#### 1.4. Tabutun mezara götürülmesi

Dua okunduktan sonra "Erenler Hakk için misafirimiz, canımız düşsün yola deniyor." Herkes geliyor, tabutun bir ucundan tutuyor, "Allah, Muhammed, Ya Ali" diyerek üç defa kaldırıp indirdikten sonra üçüncüde ya Ali diyorlar, kaldırıyorlar, yedi adımdan sonra cenaze omuza alınıyor, arabaya kadar gidecekse omuzdan yedi adımdan sonra alınıp gidilir ya da mezara kadar gidilecekse aynı şekilde omuzda yedi adımdan sonra alınıp gidilir. Her yedi adımda omuz değiştirilir. Mezara giderken bağışlama duaları okunur, herkes arkadan "Amin, Allah Allah" nidasıyla eşlik ederler. Sonra Dede ve hoca, "Mahret eyleyin erenler" diyor, onlarda "Allah rahmet eylesin" diyorlar, "Hakkınızı helal edin" diyerek mezara kadar gidilir (Veli Kan). Cenaze gömülmeden önce cenaze namazı kılınır. Cenaze namazı ayakta kılınır. Hoca sağ meleğine, sol meleğine sorar. Arapça dualar okur (M. Münir Ulusoy). Cenaze namazında rükû ve secde bulunmadığı için, "*secdesiz namaz*" da denmektedir (Aktaş 2015: 44).

## 2. CENAZE DEFİN ESNASINDA YAPILACAK İŞLEMLER

### 2.1. Mezarda cenazenin gömülmesi ve gömülürken okunan dualar

"Alevi-Bektaşî geleneğinde cenaze mezarlığa getirildiğinde omuzlardan indirilmeden oturmak doğru bulunmaz. Cenazeyi kabre indirirken "Bismillah ve billah ve ala milleti resulillah" sözleri tekrar edilir. Bunun anlamı "Yüce Tanrı'nın adıyla, Tanrı elçisinin ve Ehl-i Beyt'in inancıyla seni toprağa veriyoruz." (Yavuzer 2015: 97).

Mezara indirilme şu şekilde yapılmaktadır: Mezara gelindiği zaman tabutu açılır, Dede veya Hoca, "Erenler canımızı Allah, Muhammed, Ali aşkına alın" diyor, herkes el atıyor, mezarın içerisine aileden birileri giriyor, dışarıda dostlar uzatır, mezara konur. Cenazenin baş kısmı Batı'ya gelecek, yüzü kibleye çevrilir, sağına taraf hafifçe dört parmak kaldırılıp yumuşak toprak serilir. Sonra canın kuşakları çözülür, yüz kısmı açtırılır, ellerinde teberik olur, bu teberik (kutsal yerlerden getirilen toprak) Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Pir Sultan Abdal'ın, Hallac-ı Mansur'un vs. kim burada varsa veya Kerbela'dan teberik yani toprak getirilir, o meftanın yüzüne serpilir. Dua ederek toprakla kapatılır.

“ Verin haberimi kara toprağa/ Hane ehline bir mihman gelir/ Aramış, bulamamış derdine çare/ Küryan küryan olmuş bir can gelir/ Dediler derdinin dermanı sende/ Emanettir bu can kalır mı sende/ Dediler dermanın bulur bu günde/ Varını terk etmiş bir mihman gelir/ Hanedanısın açık herkese hanen/ Emaneti aldı cesedden canân/ İlahi kudreti görüp inanan/ Günahı evine bir mihman gelir/Kapı komşu gelip vurdular yola/ Musalla taşına verdiler mi ola/ İnalet Muhammed Ali’den ola/ Allah Allah diye bir mihman gelir/ Tacettin der ki, Hakk’ın emrine bir bak/ ölüm insan ile değildir irak/ Çok misafir perverdir der toprak/ Kimsesi yok fakir bir mihman gelir.” şeklinde yakarıшта bulunulur. Toprak atarken etrafına çapraz bir şekilde ağaç konur, sonra tekrar toprak atılmaya başlanır. Ardından Mülk süresi okunur, arkasından Kıyamet suresindeki ayetlerden okunur, Yasin suresinden bir kısmı okunur, bunlar okunduktan sonra üç Kulhü bir Elham okunur. Sonra da düvazımam ya da yakarışt okunur.

“İkrar bend olmuşuz ol Aliyyül Mürtezaya/ Sığındık umudumuzu vermeye daya/ Bağışla Hasan hülk-i rızaya/ Şah-ı Kербela’nın Nur’u aşkına/ Zeyne’l Abidin’le yası çekeriz/ Muhammed bakılla yaşlar dökeriz/ Cafer hürmetine boyun büküriz/ Bağışla Kazım’ın varı aşkına/ Şah-ı Horasandır ol Ali Rıza/ Sâki nâki hürmetine eyleme ceza/Askerinin şanına medet kıl bize/ Bağışla Mehdinin sırrı aşkına” bu düvazımam okunur, her bir dörtlükten sonra “Allah Allah” denir (Veli Kan).

*“Alevi-Bektaşî veya Sünnî ayrımı yapmadan defin işi tamamlandıktan sonra Kur’an okunması ülkemizin hemen her yerinde titizlikle yerine getirilen bir husustur. Okunan Kur’anı Kerim’in ve yapılan duaların ölen kişinin kabirde rahat etmesine yardımcı olacağına inanılmaktadır. Bu nedenle cenazelerin olmazsa olmazlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kur’an-Kerimden ayrı olarak Alevi-Bektaşîlerde kendilerince önem verdikleri gülbanklar ve Dövaz İmamlar okunur. Ölen kişi için dua edilir”(Yavuzer 2015: 98).*

“Alevi-Bektaşî geleneğinde mezara defin etme veya gömme yerine “sırlama tabiri” kullanıldığı bilinmektedir. Hacibektaş ilçesinde de bu tabiri bilenlerin ve kullananların olduğu tespit edilmiş ancak yaygın uygulamanın defin etme veya gömme şeklinde kullanıldığı öğrenilmiştir.” (Yavuzer 2015: 176).

## 2.2. Telkin Verme

Cenazeden gömüldükten sonra mezardan ayrılmadan “telkin” de bulunulur. Erenlere “sukût-ı lisân” denir, herkes susar (Veli Kan). Ali Aktaş (2015: 50), telkin vermesi ile ilgili şunları kaydetmektedir: “Gerçekte, Alevî inancında “telkin” diriye verilirken; günümüzde ölüne telkin verilmektedir. Toplumsal etkileşim nedeniyle ve farklı kültürlerdeki geleneklerin etkisi altında kalan topluluk üyelerinde, ölüye telkin uygulaması da yer etmiştir.” Ayrıca, “Ölüye telkin verme Alevî-Bektaşî ve Sünnî ayrımı yapmadan ülke genelinde hemen her yerde uygulanan bir gelenektir. Aynı uygulama Hacibektaş ilçe merkezi ve köylerinde de yapılmaktadır.” (Yavuzer 2015: 181). Görüldüğü gibi telkin verme hem Sünnilerde hem de Alevî-Bektaşîlerde yapılan bir uygulamadır.

Telkin şu şekilde bulunulur:

Dede: “Bismişah, Allah Allah! Nur-ı Nebi Kerem Ali gülbeng-i Muhammed-i İmam Hasan Hüseyin şahidi Kербela aşkına, Rabbim menziline sana çevirmiş ve sana göç eylemiş, bu can için eylediğim hizmetleri izzet-i dergâhında kabul eyle. Esirgeyen, bağışlayan Allah’ın adıyla” der. Ardından “Kabir ehli sizler uyuyorsunuz. Ey canlar! Bizler ayakta sırası gelince bizler de sana göç edeceğiz, aranızda olacağız, toprak ananın bağrına yatacağız. O güne kadar dünyada sırasıyla göç edenler Rabbimin huzurundasınız. (mesela; Fatima oğlu Hüseyin) üç sefer ölen kişinin ismi tekrarlanır. Dünya günlerinin sonu, ahret günlerinin başı sorgu melekleri geldiğinde, bu dünyada iman, inanıp iman ettiğin gibi Allah’ın kulusun, Hader-i safullah hürriyetisin, İbrahim Halillullah’ın milletisin, Muhammed Mustafa’nın ümmeti, dinim İslam, kitabım Kur’an, Keremler şahı Hazreti Aliyyel Kербela şehitlerinin atası Aliyyül Mürteza’nın evladı ve talibisin, mekânın cennet, menzilin mübarek olsun. Doğum ile ölüm kardeş bildik, seni Turaba, canı Hakk’a teslim eyledik. Tekbir verildi cana canımız göç eylemiş, menzili açık olsun, göçsün Hakk’a, On İki İmamların darından, didarından, katından Yüce Rabbim mahrum eyleme. Huzuruna gelen canımız Hz. Hüseyin sancağı altında olsun. Rabbim onu senin rahmetine gönderdik, onu affeyle. Yarabbi’l âlemin affını, maafiredini esirgeme ondan. Senin iznin olmadan kim şefaet edebilir ki; şefaet iznini ondan esirgeme Yarabbi! Onun makamını cennet eyle. Hazret-i Hüseyin’in gatarında, didârında eyle. Allah’ım onu Ehl-i Beytin rehberliğinde sırat-i müstakimden geçmesini nasip eyle. Duası bizden kabulü Allah’tan” denir. Ardından Ayte’l Kürsi okunur, telkin burada biter (Veli Kan).

## 3. CENAZE DEFİN SONRASI YAPILAN RİTÜELLER

### 3.1. Defin Dönüşü Yapılan Uygulamalar

Cenaze defnedildikten sonra cenaze evine gelerek “taziye”de bulunulur. İster Sünni İslam inancında olsun ister Alevi-Bektaşî inanç sisteminde olsun, ölen kişinin acılarını hafifletmek için tesellide bulunulur. Bu taziye de bulunmaya “Baş sağlığı dilemek” de denilmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî geleneğinde şunlarda vardır:

*“Bir kimsenin başına ölüm ve benzeri acılar geldiğinde olgun insanların, güzel sözler söylemesini bilenlerin, özellikle Dede/Baba gibi inanç önderlerinin onu teselli etmesi, acısını hafifletici, sabrı öğretici, öfke ve heyecanı yatıştırıcı sözler söylemesi gelenektir. Bizzat görüşme olanağı olmadığında telefon, telgraf ve mektupla da taziyede bulunur. Teselli ve taziyede en büyük görev, mürşide ve Dedelere düşer.”* (Aktaş 2015: 51).

Taziye günlerinde şu uygulamalar yapılır: Cenaze gömüldükten sonra cenaze evine gelinir, evde lokmalar dağıtılır. O gün yemek yapılır. Yemeğe başlamadan sofraya duası okunur. Yemek bittikten sonra Yasin’den parçalar okunur. Dualar, yakarılar da bulunulur. Herkes kendi örf, adet, ananelerine uygun da yapabilirler. Bazıları da sazlı deyişte yapıyorlar (Veli Kan).

### 3.2. Cenaze sonrasında yapılan üçü, yedisi, kırkı ve yıl dönümü

Cenaze sonrasında belirli günlerde anma törenleri yapılmaktadır. Bu günlerde yemek verilir, Kur’an okunur ve dua edilir. Bu günlerde ayrıca ölen kişinin mezarı ziyaret edilir. Bu yapılan uygulamalar hem Sünni İslam geleneğinde hem de Alevi-Bektaşî geleneğinde yapılmaktadır. Sözlü kaynaklarımızdan Veli Dede bu günleri şu şekilde anlatmaktadır: “Üçüncü gün eğer aile isterse, yemekler yapar, kurban keser veya ekmeğin arasına helva, kavurma yapılır konur. Bunlardan önce mezarlığa gidilir, mezar ziyareti yapılır. Lokmalar dağıtılır. Yedincisi günde, mezara gidilir. Şuan da Sünnileşmiş bir uygulama da vardır. Alevi- Bektaşîlik’te “Perşembe” diye bir şey yoktur. Hacıbektaş yöresinde insanlar kendilerini dışarıya göre ayarlamışlar, bu güne “Perşembe” demektedirler. Yedinci gün de evlere “lokma” dağıtılır. Fakat kırk gün cenaze evinde yemek yapılmaz. Konu komşu yemek yapar, cenaze evine götürür. Kırkıncı günde önce mezara gidilir, insanlar çağrılır, Kur’anlar okunur, dualar edilir, lokmalar yenir, taziyeler dilenir. Bunun ardından yıl dönümleri yapılır. Bu yıl dönümlerinde lokmalar verilir, yemekler yenir, Kur’anlar okunur.” (Veli Kan). Alevi-Bektaşîlerde ölen bir kişi için lokma yedirmeye büyük önem verilir (Yavuzer 2015: 113). Mehmet Yaman üçü, yedisi, kırkı günlerini şöyle izah etmektedir:

*“Bir mü'min öldükten (Hakk'a yürüdükten) sonra, üçüncü ve kırkıncı günü yemek ( lokma ) verilir, Kur'an okunur. Kırkıncı yapılan törene ( Dar'dan İndirme) denir, ayin-i Cem düzenlenir, mersiyeler okunur, ölenin ruhu için dua edilir, Cem erenlerinden helallik istenir, borçları veya alacakları varsa ödenir. Törenin sonunda Mürşidi, Hakk'a yürüyen canın ruhunun şad olması, kesilen kurbanın ve okunan Kur'anın kabul olması için dua eder. Yemekler yendikten sonra, sofraya duası yapılır.”* (Yaman 2001: 337).

Ölünün ardından yapılan üçü, yedisi, kırkı günleri günümüzde ortaya çıkmış bir uygulama değildir. Kökeni çok eskilere, Türklerin eski Şamanizm inancına gitmektedir. Eski Türklerde bu törenlere “yoğ aş” denmekteydi. Bu töreni Abdülkadir İnan;

*“Defin töreniyle ve ölümler kültürüyle bağlı en eski ve iptidai törenlerden biri ‘ölü aş’ denilen törendir. ‘Ölü aş’ töreninin en ilkel şekli Tayga ormanlarında kalmış olan Şamanist boylarda müşahede edilmiştir. Bunlar arasında öyle koca karılar vardır ki koyunlarına yahut çocuklarına bir hastalık geldiği zaman yemek ve içki alıp kocasının mezarına koyarlar ve ‘ye, iç! bize dokunma! Hain seni! Hala doymadın!’ diye bağırlar. Demek oluyor ki iptidai devirlerde aş-yemek doğrudan doğruya ölüye sunulmuş kurbanlardır ki bununla onların zararlarından kurtulmak istenilirdi.”* şeklinde açıklamıştır (İnan 1986: 189).

Görüldüğü gibi bu törenler ölüyü doyurmak ve memnun etmek için yapılmaktadır. Türklerin eski kaynaklarında da bunlar dile getirmektedir. “Divanü Lügat-it-Türk de ‘yog’ -matem, yas; ölü gömüldükten sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek” diye izah edilmektedir. Bir yerde bu yemeğe ‘basan’ (yog basan) dahi denilmektedir. Kutadgu Bilig’de de ‘yog aş’ zikredilmektedir” (İnan 1986: 193). Ayrıca, “Oğuzlar Anadolu’ya geldikten sonra dahi eski usul aş törenini unutmamışlardır. Oğuz kahramanları ölümlerinde ‘ak-boz atımı boğazlayıp aşım veriniz’ diye vasiyet ediyorlardı” (İnan 1986: 193). Görüldüğü üzere ölüm sonrası belirli günlerde verilen yemek Türklerin hangi inanç sisteminde olursa olsun yapıla gelmiştir. Bu yapılan ritüel, Anadolu’ya gelindiğinde, İslamiyet’i kabul ettikten sonra bile Türkler arasında İslami renge boyanarak yaşamaya devam etmiştir. Şamanizm inanç sisteminde ölen kişinin ardından yapılan ritüellerden biri de “kurban sunma” ayinidir. Şamanizm inancında görülen bu ayinin yansımaları Alevi-Bektaşî inancına özgü “dar kurbanı/ dardan indirme erkânı” ritüelinde görülmektedir. Dar kurbanı sadece Alevi-Bektaşî inancına sahip topluluklarda yapılmaktadır.

### 3.3. Dâr Kurbanı/ Dârdan İndirme Erkânı

Dâr kurbanı/ Dârdan indirme erkânı,“ölen bir can'ın eş ve dostlarıyla, alış veriş ettiği insanlarla helalleşmeden ölmüş gibi kabul edilerek sağlığında yapsaydı nasıl yapacaksa, öldükten sonra da onun ruhunun rahat ve huzura kavuşması için geride kalanları tarafından yapılan bir merasimdir.” (Yavuzer 2015:114). Mehmet Ersal (2016: 449);

*“Dâr Kurbanı Cem ritüeli, musahipli bir Alevi bireyin ölümü üzerine yol kardeşleri ile helalleştirilmesi amacıyla icra edilir. Musahibi olmayan birey öldüğünde Dâr Kurbanı Cemi yapılamaz. Yine düşkün olarak ölen birey, musahipli olsa bile Dâr Kurbanı Cemi yapılmaz. Bu cem ritüeli ölen Alevi birey için icra edilen son cem ritüelidir”* şeklinde açıklama yapmıştır.

Musahiplik şu şekilde olur: “Dört can bir araya gelir, yani evlenecek olan iki çift ve onların karşısında da iki kişi sağdıç vardır. Bu çift sağdıçlık dedikleri musahiplik (ikrarlık) için giderler, Dede'nin karşısında musahiplik bağlarlar yani Hazret-i Ali'nin beline bağladığı kuşağı simgeleyen kırmızı kuşak bağlarlar, kurban keserler. Bunlar dünya ve ahrette yol kardeşi, din kardeşi, can kardeşi olurlar” (Veli Kan). Dâr kurbanı ritüeli, “inanişâ göre ölen bir canın Hakk'a ulaşabilmesi için dünyaya ilk geldiğinde özünde taşıdığı temizliğe tekrar kavuşması gerekmektedir. Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk'a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla” yapılmaktadır (Coşkun 2013: 273). Bu ritüel şu şekilde olmaktadır: “Kırkında yapılır. Eğer yemek cem evinde veriliyorsa, Dedeler gelir. Rahmetlinin yakınlarından birileri çağrılır, o insanlar kurbanlarını alır, Dedelerinin karşısına geçer. Dedeler kurban duası yaparlar. Cenaze evindeki herkes Cem evine çağrılır. Dede cenaze sahiplerini karşısına dizer, rehber eşliğinde bu yapılır. Dede onlara sorar, “Ey, mümin, Müslim canlar, ölen canın burada yakınları, canları var. Canımızı dardan indireceğiz, bugün onun lokması verilecek, duaları edilecek, bu candan alacaklı olan, küskün olan, dargın olan, kırgın olan, söyleyeceği olan varsa, dile gelsin, bile gelsin.” der. Ya da “Ey ehl-i can kardeşlerim, bu bacı veya kardeş Hakk'a gitti. Toprakla toprak oldu. Bunun haklarını sormak için yakınlarına “Bu dünyadan öbür dünyaya Hakk'a yürüyen bu kişinin ne kadar borcu var? Günahı nedir, ne suç işlemiştir, halkın duygusuyla neler işlemiştir. Bu Hakk'a yürüyen kişinin kime ne borcu var? Ölen bu kişinin elden, belden, dilden düşkünlüğü var mı?” Yani el derken hırsızlığı var mı? Dil demek küfür, günahı var mı? Bel demek, helâlinden hacrine gitti mi? diye sorulur. Birini zarara uğrattıysa, onun karşılığı iki, üç misli ödenir. Genç biri öldüyse onun bir şeyi sorulmaz. Dar kurbanı çok ağırdır. Dar kurbanı demek “geçit” kurbanı demektir. Sonra “Ey canlar, size soracağımız sorunun cevabını harfiyen doğrusunu söyleyeceğinize on sekiz bin âlemi yaratan yüce Tanrı'nın uhdun da doğru söyleyeceğinize inancımız var mı? Eyvallahımız var mı? Muhammed Mustafa'ya var mı? İmam Aliyye'l Mürtezaya var mı? Ehl-i Beytine var mı? On İki İmamına var mı?” bunların hepsi sorulur. Bunlar “evet”ten geçtikten sonra borcu olup olmadığı söylenir. Borcu varsa herkesten bir şeyler toplanır (altın, buğday vs.), borcu olan adam çağrılır, üç kişilik bir heyet (Dede, Baba, Rehber) huzurunda borcu ödenir. İlk 24-48 saat zaman zarfında bu borç yerini bulacaktır. Çünkü bu son demdir, orada da sorgu sual vardır, helallik alınır. Dede orada dua eder, helalliğini alır. Daha sonra Dede kurbanı tekbirler, orada hemen duasını verdikten sonra kim görevliyse ona kurbanı kesmesi söylenir. Kesildikten sonra yemekler pişirilir. Alevilik-Bektaşilikte kul hakkı ile gitmek yoktur (Veli Kan, M. Münir Dede). Görüldüğü üzere Alevi-Bektaşî inancında Hakk'a yürüyen canın Tanrı katında dünyada yaptıklarından dolayı sorgulaya çekileceği inancıyla, orada ölen kişi sıkıntı çekmesin diye yakınları tarafından helallik alınmaktadır. Burada dikkati çeken bazı hususlar vardır. Bunlar Dâr kurbanı ya da Dârdan indirme erkânının kişinin ölümünden sonra “kırkinci” gününde yapılması ve “kurban kesilmesi” geleneğidir. Bu hususiyetler bize Şamanizm inancında görülen, ölümden sonra ruhun gökyüzüne sıkıntı çekmeden gitmesi için Şamanlar tarafından Tanrılara kurban kesilmesini hatırlatmaktadır. Ayrıca en eski Türk topluluklarında dahi görülmektedir.

*“Kamlık (samanlık) dininde, dünyada yaşamakta olan insanla, Ölmüş olan ataları arasında çok yakın bir münasebetin var olduğuna inanılır. Kam (şaman). Tanrılara ve atalara kurban sunar, yurt'u (çadırı) ölümlerin ruhlarından temizler, ölünün ruhunu öbür dünyaya götürür (ruha o tehlikeli yolda, yoldaşlık ve rehberlik eder), rica ve şükran dualarını yapar.”* (Eröz 1990: 332).

“Çin'liler, Göktürk'lerin ölüm adetlerini şöyle anlatır: Ölen bir adamın cesedini bir çadıra koyarlar, olunun çocuk, torun ve diğer kadın ve erkek akrabaları at veya koyun keserek, bunları mezkûr çadırın önüne serer ve ölüm ruhlarına Kurban ederler.” (Eröz 1990: 332). “Oğuzlar, İbn Fazlan'ın yazdığına göre, ‘ölü aşı’ için çok sayıda kurban keserlerdi. Varlıklı kimseler, iki yüz başa kadar at kurban ederdi.” (Eröz 1990: 333).

*“Altaylılarda ve diğer Şamanist boylarda, kırk gün yas tutulur. Kırkinci gün, ‘Yurt'un (çadırın) temizlenmesi’ işine girilir. Kam'ların en büyük sanatı budur. Altaylılar, uzak yerlerden, masrafa katlanarak güçlü, şamanlar getirirler. Yurt'un temizlenmesi, Yayık Kan'ın yardımı ile icra edilir. Bu hizmeti ve yardımı için, ona kurbanlar sunulur.”* (Ersöz 1990: 337, 338).

Vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü üzere, gerek en eski Türk topluluklarında gerekse Şamanizm inancına sahip diğer Türk topluluklarında ölümden sonra kurban kesilmesi, ayrıca bu kurbanın Altaylılarda ve diğer Şamanist boylarda kırkinci günü gerçekleştirilmesi, bunların atalara ve Tanrılara sunulması,

İslamiyet sonrası Türk topluluklarında da yansımaları devam etmiştir. Bunun etkileri Anadolu Alevi- Bektaşî topluluklarında “Dâr Kurbanı Cemi”nde görülmektedir. Bu ritüelde ölüm olayının kırkinci gününde ölen kişinin ruhunun rahat etmesi inancıyla helallik alınıp kurban kesilmesi, İslamiyet öncesi eski Türk toplulukları inançlarına dayanmaktadır. Fakat bu ritüel, ölen kişinin kul hakkı ile öbür dünyaya gitmemesi ve bunun için helallik alınması maksadıyla yapıyor olması, İslam’la birlikte değişimin bir göstergesidir.

### Sonuç

Sonuç olarak ölüm, hangi toplumun inanç yapısında olursa olsun var olan bir olgudur. Fakat ölüme karşı yaklaşımlar ve inançlar kültürden kültüre farklılıklar arz etmektedir. Bunlar içinde Alevi- Bektaşî kültüründe ölüme karşı yaklaşımları, Sünni İslam topluluklarına göre farklılıklar arz etmektedir. Bunun sebebi Alevi-Bektaşî inanç sistemi homojen bir yapıya sahip olmasıdır. Şamanizm inancından, İslamiyet sonrasında Sünni İslam anlayışından ve tarihsel gelişimi sırasında çeşitli inanç ve mezheplerden kendi bünyesine bir takım unsurlar almıştır. Özellikle Şamanizm inancından birçok unsuru bünyesinde barındırmıştır. Bu unsurlar ölüm anlayışlarına da yansımıştır. Bu yönüyle Sünni İslam’ın ölüm anlayışlarıyla bazı yönlerden farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın en belirgin özelliği ölümün kırkinci gününde yapılan “dâr kurbanı/ dârdan indirme erkânı”dır. Bu ritüelde kesilen kurban, Hakk’a yürüyen canın ruhunu rahata kavuşturmak amacıyla yapılmaktadır; bu yönüyle Şamanizm inancında ölmüş atalarına ve ölüm Tanrı’sına sunulan kurban kesme ritüelinin bir devamı niteliğindedir. Bu yapılan uygulama Sünni İslam inancında görülmemektedir. Bunlara karşılık Hacıbektaş ilçesi Alevi-Bektaşîlerindeki ölüm ve ölüm sonrası cenaze defin ile ilgili uygulamalarda, Alevi-Bektaşî inancına özgü uygulamaların tam olarak yapılmadığı tespit edilmiştir. Hacıbektaş ilçesi Alevi-Bektaşî zümresi ölümle ilgili uygulamalarında kendilerini, çevresindeki Sünni İslam inancına mensup olanlara göre ayarlamıştır.

### KAYNAKLAR

#### Yazılı Kaynaklar

- Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu İnanç Kurulu. Hakk’a Yürüme Erkânı. Köln: yy, 2009.
- Aktaş, Ali. “Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas İlgili İnanış ve Ritüeller”. Alevilik – Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, (Kış/ 2015): 17-67.
- Birdoğan, Nejat. Alevilik Anadolu’nun Gizli Kültürü. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Çılak Coşkun. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi Ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, (2013): 271-280.
- DABF bağlı kurul. Alevi – Bektaşî İnançının Esasları. Danimarka: Kendi Yayını, 2008.
- Eröz, Mehmet. Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ersal, Mehmet. Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Hünkâr Hacı Bektaş Veli Vakfı Erkânları İnceleme ve Derleme Komisyonu. Hakk’a Yürüme Erkânı. İstanbul: Serçeşme Yayınları, 2016.
- İnan, Abdulkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm- Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Kalafat, Yaşar. Türk Kültürlü Halklarda Ölüm. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Kaptan, Remzi. Öncesi Sonrası ile Alevilikte Ölüm. yyy: <http://alevi.dk/inanc/alevi%20cenaze%20dk.htm>. (14.04.2017).
- Roux, Jean-Paul. Eski Çağ Ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm. (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Sümbüllü, Y. Ziya. “Eski Türklerde Defin Şekilleri Üzerine Bir İnceleme”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2004): 61-72.
- Yavuzer, Hasan. Alevi – Bektaşîlikte Ölüm Ritüeli. Kayseri: Şiir Vakti Yayınları, 2015.
- Yaman, Mehmet. Alevilik İnanç – Edep – Erkân. İstanbul: Ufuk Reklamcılık & Matbaacılık, 2001.

**Sözlü Kaynaklar**

Aloğlu, Can. 1962 Hacıbektas doğumlu, lokantacı, Bektaşilik Tarikatı'nda.

Kan, Veli. 1965 Erzincan doğumlu, Cem evinde imam (cenazeden sorumlu Dede), Derviş Cemal Ocağına bağlı.

Ulusoy, Mehmet Münir. 1936 Hacıbektas doğumlu, Emekli Dede, Hacıbektas Çelebi ailesine mensup.

## ŞAİRİN SÖZÜ SANSÜRÜN KISKACINDA: İLHAN BERK-GÜNAYDIN YERYÜZÜ

### POET'S WORD IS ON THE CLAMP OF CENSORSHIP: İLHAN BERK – GÜNAYDIN YERYÜZÜ

Emrah SEFEROĞLU\*

#### Özet

İnsan düşüncesinin farklı yollarında fikir, özgürlüğün bir sonucu olarak dışa vurulur. Düşüncenin ifadesi için başvurulan sanat dallarından biri olan şiir, Türk düşünce sisteminin tarihten itibaren yansımaları taşır. Devlet yönetimleri bir ifade aracı olması sebebiyle sanatla ilgilenir. Devletin bu ilgisi de sansür şeklinde ortaya çıkar. “Sansür” sözcüğünden her türlü ifade aracı üzerindeki engelleyici, koruyucu “devlet denetimi” anlaşılır. Sansür yetkileri devlet teşkilatı içinde yer alan bir sansür dairesi tarafından kullanılır. Buradaki sansür yetkileri ve komisyonları dönemin başında bulunan yetkiler bakımından zaman zaman değişime uğrar.

Türkiye’de sansür olgusu kronolojik sırayla dönemlere ayrılarak incelendiğinde; bu dönemler içerisinde vazgeçilmeyen gerçek şudur ki; dönemin içerisinde yaşadığı toplumsal sorunların ve dönemin iktidarın siyasal yetkililerinin sansür konusunda etkileri olmasıdır. Türkiye’de bu etkinin sınırlarını belirleyen ölçüt yoktur. Devlet her bakımdan şartlandırılmış olduğu sansürcülere; roman, şiir, sinema gibi toplumu büyük ölçüde etkileyebilecek sanat dallarının gelişmesini engelleme görevi verir, buradaki engel toplumun yararına ya da zararına olabilir. Sansür kavramının toplumda yer edinebilmesi için teorik olarak kavramın toplumun bütün fertlerine açıklanması gerekir. Çünkü her dönemde ve şarta sansür uygulaması olup, sadece isim tüzük değişiklikleriyle yapılır. Devlete göre, dönemler içerisinde farklı tüzük ya da yönetmeliklerle yapılan sansür, toplumun devamlılığı açısından düzeni bozan etkenlerin ortadan kaldırılması amacıyla yapılır. Türkiye’de uygulanan sansür biçimlerinin koşulları ve yaptırımları hakkında kavramsal bir boşluk bulunur. Bildiri; sansür kavramını temel kurallara bağlı kalarak açıklama yapmakla birlikte Türkiye’deki Sansür’ü; sansüre uğrayan, yasaklanan, toplatılan şairin sözü üzerinden takip edecektir. Çalışmanın kapsamı, tarihten beri süregelen engel ve yasak kavramının toplum üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak, sansürün şair ve şiiri ile ilişkisinin boyutlarını bilimsel analizlerle tespit etmektir. Tespitler sonucunda; sansür kavramının hangi zeminde var olduğu, toplumun gelenek ve ahlaki yapısını ne kadar temsil ettiği belirlenecektir. 1947’de toplatılan İlhan Berk’in, Günaydın Yeryüzü kitabı üzerinden uygulanan sistemin yararları ve zararları söylembilimsel analiz yöntemiyle incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sansür, Şiir, İlhan Berk, Günaydın Yeryüzü

#### Abstract

The idea on the different ways of human thought is expressed as a result of freedom. Being one of the art branches for expression of thought, poem, carries the reflection of Turkish thought system since history. Government managements interest with art owing to its being expression tool. Therefore, this interest of government comes in sight as censorship. From the word “censorship”, it is understood prohibitor, protector “government supervision” on every kind of expression tool. Censorship authorisations are used by a censorship department in government organization. Censorship authorisations and commissions in here change at times in terms of authorisations being in the beginning of period.

When the censorship phenomenon in Turkey is examined by seperated in chronological order; the irrevocable fact in these periods is that; the social problems and political authorities of the period have an effect on censorship. There is no criterion which specifies the borders of this effect in Turkey. The government gives the censors, who are conditioned in every respect, the preclusion duty to the developments of art branches such as novel, poem, cinema which can effect the society to a large extent; and the preclusion in here can be an advantage or disadvantage to the society. To gaining a seat of censorship term on the society, it is needed to be explained to the entire individuals of society as theoretically. Because there is censorship executions in every period and in every condition and it is performed by just name rule changes. According to the government, the censorship which is performed with different rules or regulations in periods are conducted for abolishing the

\* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Okutman. [emrah.seferoglu@erdogan.edu.tr](mailto:emrah.seferoglu@erdogan.edu.tr) /Zihni Derin Yerleşkesi-Rize

deranging factors in terms of continuity of society. There is notional space about the conditions and sanctions of censorship forms performed in Turkey. The censorship and İlhan Berk poem in the report will follow the Censorship in Turkey through the censored,forbidded,picked poet's word with making a term explanation by connecting censorship term to the basic rules. The content of the study is to reveal the effect of obstacle and prohibiton term on the society since history and to establish the dimensions of censorship's relation with poet and his poem with scientific analysis. In consequence of findings; it will be determined that on which floor the censorship is and how it represents the tradition and moral form of society. From the book of İlhan Berk, *Günaydın Yeryüzü*, the advantages and disadvantages of the performed system will be examined with discourse analysis method.

**KeyWords:**Censorship, Poem, İlhan Berk, Günaydın Gökyüzü

## Giriş – Sansürlendi!

*Mutlaka yaşamalıyız*

*En çok da rüzgârda bir ağaç gibi hür*

*En çok keder içinde*

*En çok yaşamasını istediğimiz(8)<sup>1</sup>*

İlhan Berk, İkinci Yeni şiirinin kurucu şairleri arasında yer alır. İlhan Berk'in şiir dili imge örgüsü, anlamın katmanlaşması, sözdizim ve alışılmamış bağdaştırmalar açısından zengin ve farklı örnekler sunar. Toplumcu – gerçekçi şiir anlayışından varoluşçuluğa; gerçeküstücü felsefeden fenomenolojiye; yapısöküçülükten postmodernizme kadar, önemli felsefî ve edebî kuramlar Berk'in şiirlerinde yansıma alanı bulur. Şiir çevirisi konusunda ciddi çalışmaları bulunan İlhan Berk, geniş Fransızca bilgisi ve kültürü ile kaynak ve hedef dilde modern şiirin edebî ve teorik yansımalarını yakından inceleme fırsatı elde eder. Bilgi birikimi ve deneyimlerini şiirlerine “aykırı”, “cesur” ve “efendisiz bir acemilik” sayılabilecek uygulamalarla aktarır. Sürekli olarak bilinç düzeyinden bilinçaltına inerek, şiir evreninin anlam ve imge rezervini genişletir. Şiirin yeraltında saklı hazinelerine dalışlar yaparak, bulduğu dip suları ile şiir dilinin toprağını sular. “Dilin sıfır noktasına” inerek, “şiirin gizli tarihini” keşfeder. Ressam bir şair olarak, modern resmin sonsuz imkânlarını şiir diline aktarır, nesnelere bilinçaltında yakaladığı soyut ve estetik dili anlam, imge ve sözdiziminde görülen sapma ve eksiltmelerle şiirlerine yansıtır. İlhan Berk şiirlerinde; alışılmadık bağdaştırmaların şiir diline yerleştirir, tarihî dönem sapmaları, nesnelere gerçeküstü dil oyunları, eksiltmeler, usun ölümü, gerçeküstü ve bilinçaltı algıların şiire yansımaları, zaman ve mekân algısı ile sapmalarla örülüşifreli bir dilin ortaya çıkmasını sağlar.

İlhan Berk 1947 yılında basılan *Günaydın Yeryüzü* kitabını, bireysel duyuş ve hüzünlerin şehrin kalabalıklarının sesine karışarak, toplumsal gerçekçi konulara açılımın göstergesi olarak konumlandırır. Eserde;20. yy. ortalarında beliren bir tür modern hapishane yaşantısı ile daha önceki dönemlerde yaşadığı düşünülen adaletsiz paylaşım sistemine karşı başkaldırışın serüveni, destansı bir anlatım dili ile tarihî ve coğrafi mekânlara göndermelerde bulunarak yol alan yüzeysel ve anlatımcı bir dil örgüsü ile işlenir. Bu çizgi 1930'lu yılların başlarından 1950'li yıllara kadar uzanmış bir zaman dilimine işaret eder. Şiir dili sade ve anlaşılır bir çizgide ve anlatımcı bir üslup çerçevesinde şekillenir. İlhan Berk, bu dönem şiirlerini “söze dayalı” olarak nitelendirir şiir dilinin nasıl söyleneceğinden çok, ne söyleneceğine odaklanmış bulunduğu belirtir.

*Bu kitaplarımın konuları bildiğiniz gibi, Orta Anadolu'nun toprak ve insan yoksulluğunu, toprakların ve insanların çaresizliğini dile getirir. Denizler, nehirler, gökyüzü, uçsuz bucaksız topraklar, hayvanlar, böcekler, her şey ne yaptığını bilir. Her şey koşullandırılmıştır. Kısaca söylenecek her şeyi şiirde söylüyordur(Berk, 2005:81-82).*

İlhan Berk, *Günaydın Yeryüzü* kitabıyla, 1953 yılında sansüre uğrar. Bu kitapta, sosyalist ütopyayı devam ettirmesinin yanı sıra Pablo Neruda etkisiyle yazılmış ilk doğa şiirleri bulunur. Ahmet Oktay'ın ifadesiyle: “Berk'te coğrafya ve doğa tutkusu ilk bu kitapta belirmiştir”(1993:69). Eserde devinim halinde bir doğa vardır. Şair, yaşama ümidi veren bir doğayı betimler. *Orman*'dan (s.15), Ağaç'a (s.22) kadar uzanan bu

<sup>1</sup>Parantez içi sayfa gösterimleri Berk, İlhan(1952).*Günaydın Yeryüzü*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, eserinden alıntılandı.



doğanın *Sabah*'tan (s.18), *Gece*'ye (s.30) kadar olan öyküsü anlatılır. Refik Durbaş'ın ifadesiyle: “Bir çiçek ilk açıyordur, insan ilk kez âşık oluyordur bir sözcük ilk kez şiire giriyordur”(1985:70) bu kitapta.

*Anadolu liselerinden birinde Fransızca öğretmenliği yapan N. İlhan Berk, komünizm propagandası yapmaktan sanık olarak Birinci Ağır Ceza Mahkemesi'ne verilmiştir. N. İlhan Berk, yazdığı GÜNAYDIN YERYÜZÜ adlı şiir kitabında komünizmi övücü mahiyette yayın yaptığı iddiasıyla mahkemeye verilmiştir. Dün başlayan duruşmasında sanığın kimliği tespit edildikten sonra yargılanmasının gizli yapılmasına karar verilmiştir.”*

### 10 Kasım 1953, Vatan Gazetesi<sup>2</sup>

Sansür, herhangi bir eserin yayınından önce hükümet için görev yapan bir kurula veya bir memura sunulmasını veya mahkemenin enformasyonun bir kısmının kamuya sunulmasını yasaklamasını, kontrol altına alınmasını içeren ‘ön sınırlama’dır. Bu geleneksel tanımda iktidar sahipleri edebiyat eserini tutucu bir perspektif ve savunma mekanizması ile ön sınırlamaya tabii tutar. Sansür, devlet, sanatçının kendisi ya da başka mekanizmalar tarafından yapılan bir uygulamadır. Sansürü yalnızca hükümet erkinin bir yetisi olarak değerlendirmek, sanatsal ifade biçimlerine yönelik muhtelif tehditleri gölgede bırakır. Yalnızca yasalarla değil farklı aktörlerle ortaya çıkan sansür ile sanat, makro planda siyasal erkin temsilcileri ve mikro ölçekteki merkezlerin baskılarına maruz kalır. Sansür uygulamaları cezalandırma, yasaklama, hedef gösterme, tehdit etme, korkutma, aşağılama, engelleme, fiziksel saldırı gibi yöntemlerle gerçekleşir. Sansürü uygulayanlar ise iktidar ve siyasi partiler, devletin çıkarını gözeten bireyler, mahalle örgütlenmeleri, kültür-sanat kurumları, küratörler, meslek örgütleri, sektör temsilcileri, fon veren kuruluşlar gibi çok sayıda etkenlerdir. İlhan Berk, propaganda gerekçesiyle siyasi erkler tarafından sansüre uğrar. Şairin kaleminin içeriğini propaganda aracı olarak kullandığını savunur. Alınan karar sadece ön sınırlama değildir eserin toplatılmasına, yayın izninin kaldırılmasına neden olur.

#### Neden Sansürlendi?

*“Bir pazartesi sabahı seni düşündüm  
Ağaçlara ve gökyüzüne bakarak  
İstanbul gözlerin gibi pırıl pırıldı  
Denizin dibinden geçen balıkları gördüm  
Seni düşündüm de ağlamak geldi içimden  
Sonra beni elimden ayağımdan  
Sonra beni bu kadar senden eden İstanbul'a  
Dönüp merhaba dedim”(43)*

İkinci Yeni şiirinin ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olarak 1950'den sonra tüm dünyada yaşanan bunalım dönemi gösterilir. Bunalım dönemlerinde birey yabancılaşır; kendisini güvensiz, inançsız, umutsuz, baskı altında hisseder. İkinci Yeni'ye bir çeşit ‘bunalım şiiri’ demek yerinde olur. Daha doğrusu, bu bunalımın bilincine varamayan yahut varıp da ona karşı koyamayan “yenik ve kaçak bir şiir” (Güneş, 2016:5). E. Cansever'in deyişiyle, ‘bozgunda bir çiçek’ (Bezirci, 1974: 80). Eylemi eserleri olan sanatçının bu yaşanan travmatik duruma tepkisi ise, toplumdan bağımsız değildir. Bireyci, toplumun sorularına kayıtsız kişiler olarak değerlendirilseler de İkinci Yeni sanatkarları eserlerinde toplumun içinde bulunduğu açmazı anlatırlar. Alışılmış şiir diline, biçimine karşı çıkararak düşünsel, toplumsal ve sanatsal otoriteye başkaldırırlar.

*Biz Sosyal Adalet'te görüldükten hemen sonra, kendisine büyük ümitler bağlanan D.P., çeşitli nedenlerle birden bir dikta, bir baskı dönemine giriverdi. Açık-seçik toplumcu şiirler yazan bizler de, bu baskının getirdiği çekingenlikle, az da olsa zorunlu bir kapalılığa yöneldik, kelimelerin anlamlarını, cümle yapılarını zorlamaya başladık. Sözleşmemiştik ama bu konuda. Bir hassasiyetin sonucuydu, geçici bir şeydi olan (...) Fakat E. Ayhan'da en iyi temsilcisini bulan bu 'geçici-tutum', M. Erdost'un isim babalığıyla 'ikinci yeni' akımı şekline büründü. -Ve şiire olanlar oldu.- Şiirde bir kolaylık başladı. Bir cıllık. Kişiliksizlik. (...) toplumsal kaymalar da bu durumu iyice pekiştirdi (Gruda'dan aktaran Memet Fuat, 1986: 106).*

<sup>2</sup>Haber metni <http://evvel.org/ilhan-berkin-gunaydin-yeryuzu-adli-siir-kitabi-ve-hakinda-acilan-dava-1953> adlı internet adresinden alındı. Erişim Tarihi.12.2.2017

*Günaydın Yeryüzü* yayın zamanı Mehmet Fuat'tan alıntılandığı gibi bir hassasiyetin var olduğu dönemdir. Bu dönemde eser başkaldırı-komünist propaganda gibi bir algı yaratılarak yasaklanıp edebi değeri tartışılmadan, ya da savunulan durumun içerikte yer alıp alınmamasına bakılmadan siyasi erklerle sansürlenir.

*Günaydın Yeryüzü*, İlhan Berk şiirinde var olan doğa tutkusunun daha da açığa çıktığı bir eserdir. Bu kitap İstanbul'un insanı bunaltan kalabalıkları arasında şairin ormana, ağaca, kuşa, suya ve gökyüzüne duyduğu özlemi şiirleştirir. Sanatçı, "Yaşadıkça" başlıklı şiirinde Fransız romantiklerinin tesiri ile insanı doğanın bir çocuğu olarak algılamaya çalışır; insan – tabiat kardeşliğinin ayrılmazlığına lirik ve içten bir sesle vurgu yapar:

*Bu pırlıl pırlıl dünyayı*

*Bizimle yaşar her şey sonsuz bir sevinç içinde*

*Bizimle hiç şüphesiz*

*Alabalıklar, dereotları(8).*

İlhan Berk *Günaydın Yeryüzü*'nde aşk ve erotizm konularına yakın durmaya devam etmekle birlikte ev, kapı, duvar gibi sınırlayıcı nesnelere üzerinden aşarak, merdivenin en üst basamağına, yani dağlara çıkmış; oradan aşağılara bakarken tanrısal bakış açısı ile yeryüzünde var olan irili - ufaklı, canlı - cansız her türden nesneyi benimseyerek; onları kendinden sayarak, koruyucu ve kollayıcı bir gözle bakmayı gösterir.

### **Sansürlenmiş Şairin -Şirin- Metindibilimsel Söylemi**

*İmge sözsözsel olanı duymaz.*

*Bir dolaylı yollar yolcusu.*

*İmgeler düşüncenin olduğu yerde susmayı yeğler.*

*Görünmeze doğrudur çünkü imgenin yolculuğu.*

*Sözcüklerden sıkılır imge.*

*Gündelik verili dile de arkasını döner.<sup>3</sup>*

*Günaydın Yeryüzünde* sanatkar; dönemin şartlarından dolayı İstanbul'un sokaklarından yansıtılan ve insanın içini karartan havaya karşılık ormanlara, suya, gökyüzüne ve temiz aşka okuyucusunu yönlendirir. Marksizm'in ağır propaganda kokan basmakalıp dili, yerini lirizmin eşlik ettiği temiz bir şiir diline bırakır. İstanbul'un kir, pas ve rakı kokan sokak ve caddelerinden, insanı karamsar ve kötü düşüncelerden arındıran tertemiz doğanın koynuna kucak açılır. Çalışan insanların gürültüleri ve ter kokuları yerine bireyselleşmiş, aşkı ve doğayı gerçek ve temiz halleri ile tanımış bir insanın şiir dili ortaya çıkar. Anlamı her türlü sapmadan uzak, insana tertemiz bir ümit ve yaşama sevinci aşıl原因an bir bağlamda ele alır:

*"Hanginiz aklınıza getirdiniz*

*Benim bir gün insanlığı*

*Bitkilere hayvanlara kadar*

*Bir gün tutup genişleteceğimi*

*Bütün bu dünyayı saracağımı sonra da"(17)*

İlhan Berk, 20 Haziran 1949 tarihinde yazdığı şiirinde sadece insanlara değil, İstanbul'a da eskisi gibi kötümser bir gözle bakmaz, kitlelerin insanı bunaltan kaotik sesinden kısa sürede sıyrılarak, kendi duyarlı sanatçı kişiliğine yönelerek, bireysel ve iyimser şiir diline doğru bir açılım sergiler.

*Önümden bir yağın atlar geçti*

*Vücutları kan ter içindeydi*

*Senin gücün geldi aklıma, hiçbir şeyim kalmadı.*

<sup>3</sup>İlhan Berk, "İmge" Kitap-lık, Temmuz - Ağustos 2004, s. 74

*Senin küheylanım**Senin al kısrakım. (37)*

Bu dizelerde İlhan Berk, kurduğu eğretilmelerle kadını ata benzetmeye devam eder. Burada şairin at ve kadın için kullandığı bazı sözcükler okuyucu için önemli olur. Şair, önünden geçen atları “bir yığın”, onların vücutlarını “kan ter” sözcüğüyle betimler. Bu iki sözcüğün dolaylı yollardan “gücü” çağrıştırır. Bir yığın, “kalabalık” anlamında bir kişiye göre daha çok gücü ifade eder. “Kan ter” sözcüğü de bir güç harcanması karşısında vücudun gösterdiği tepkidir. Bu noktadan yola çıkarak vücutları kan ter içinde olan ve yığın halinde geçen atların şaire, “sen” diye hitap ettiği kadının gücünü hatırlattır. Şair üç dizede “güç” sözcüğü etrafında kadını ve vücutları kan ter içinde, bir yığın atları toplar. Ardından gelen dizelerde ise eğretilme yaparak kadının gücünü “küheylan” ve “al kısrak” sözcükleriyle tekrar vurgular. Neden küheylan ve al kısrak kadının gücünü vurgular? “Küheylan”, Arap atı için kullanılan bir sözcüktür. Arap atları genel olarak güçleri, güzellikleri ve hızlı koşmalarıyla ünlüdür. Kısrak ise sadece dişi atlar için kullanılır. Şair sözcüğün önünde cinsel göndermeleri olan ve kısrakın arzuyu çağrıştırmasını destekleyen “al” kelimesini kullanır. Bu nedenle, küheylan ve al kısrak sözcüklerinin kadının gücünü tekrar vurgulamak için şair tarafından seçilir. İlhan Berk, bu alıntıdaki dizeleri “Senin gücün geldi aklıma, hiçbir şeyim kalmadı” ifadesi etrafında kurar. Buradan yola çıkarak kadının bedeni bağlamında şairin bilincinde atın “şehvet”i imlediği anlaşılır. Şairin “Vücutları kan ter içindeydi” diyerek atın bedenini ön plana çıkartması yine bu bağlamdadır.

İlhan Berk; şiir okuyucusunu uyandırmak ister. Bu nedenle filler eserde fazladır. Gel- , bak- , de- , gibi filler sessizleştirilen bireye eylemde bulun çağrısıdır. Şair, “Hiçten doğan bir dil” kurarak, modern şiirde zaman, mekân ve insan algısının sınırlarını sonuna kadar açar.

el	g	gelmiş(3) geliyordu(2) geliyor(2) geldim(2) geldi(2) gelmişti(1) geliyorum(1) gelmişlerdi(1) gelip(1) geldiğimi(1) geldikçe(1) geldik(1) geldin(1) geldiği(1) gel(1) geldiğini(1)
ak	b	baktım(7) bakıp(2) baktık(2) baktı(2) bakıyorum(1) bakıyordu(1) bakıyordum(1) baktığımız(1) baktıkça(1) baksaydınız(1)
i	d	diyorum(3) diyordu(2) diyordum(2) diyordun(1) diyorsun(1)
e	d	de(18) dedim(6) deseydi(1)
il	b	bilir(3) bilse(2) bilsinler(1) bilsek(1) biliyoruz(1) biliyor(1)
aşa	y	yaşadıkça(3) yaşadığımı(2) yaşayan(2) yaşıyorsa(1) yaşıyorum(1) yaşıyorduk(1) yaşıyordun(1) yaşadım(1) yaşayanlar(1) yaşayacaklar(1)
aşama	y	yaşamamı(2) yaşamalıyız(2) yaşamayı(1) yaşamamışlardır(1) yaşamadım(1)
l	a	alıp(2) alıyordu(1) alıyordu(1) alsan(1) almıştı(1) aldı(1) aldığım(1) al(1)
l	o	oldu(4) oluyor(2) olup(1) oluyordu(1) olsa(1) olduğu(1) olduktan(1) oldum(1) ol(1) olduğunu(1)
eç	g	geçti(3) geç(2) geçtiğim(1) geçtiği(1) geçiyorlardı(1) geçip(1) geçiyordu(1) geçiyorsun(1)
ur	d	duruyordu(3) duruyorsun(1) dururken(1) dururdu(1) durur(1) durup(1)
ilmez	b	bilmez(7) bilmezsiniz(1)

*Yaşamalıyız mutlaka/Hanginiz Aklınıza Getirirdiniz/iyi farkediyorum/yeni anlıyorum* gibi cümleler birincil eylem anlamıyla yer alır. İlhan Berk düzyazı ile şiir dilini ayrı bir yerde tutar. Çünkü düzyazı “verili dili”, yani günlük yaşantının dilini kullanmayı tercih eder. Bu nedenle düzyazının dili okuyucu tarafından çabucak anlamlandırılıp tüketilecektir. Oysa şiirde dil tüketim aracı olmaktan çıkacaktır. Tüketim aracı olmaktan çıkan dil “bilinmeze”, “sessizliğe” yani kapalılığa yönelecektir.

*Dil, bilinmeze tutunarak, yaslanarak yürür. Dilin bu bir başına, kendi kendine bilinmeze olan yolculuğunu hep merak ettim. Şairlerin dilin üstüne eğilmelerinin nedenlerinden biri hep bu olmamış mıdır? Dilin bu yolculuğu boyunca ki kendidenliğini, ilk maddiliğini (bu enderliği, ele geçmezliği), benim aracılığımla en aza indirerek yakalamak, bunu sezer, duyar gibi olmak, o uykuyu yaşamak, bilinmeze tanıklık etmektir* (Logos 45).

Şiir dilinin tüketim aracı olmaktan çıkması ve bilinmeze, sessizliğe yönelmesi nasıl gerçekleşir? İlhan Berk’in, sorunun cevabını dilin gösteren-gösterilen ilişkisiyle verir. Dil, her zaman bir “şey” i ya da nesneyi gösterir. Bu ilişki özellikle günlük dil için geçerlidir ve sonucunda anlam ortaya çıkar. İlhan Berk’e göre ise dil şiirde herhangi bir nesneyi göstermez. “Nesnesine arkasını dönüp oturan bir dilde söz edilebilir. Kendine, bir kendine çekilen bir dildir bu” (Logos 18). Dilin gösterdiği nesneye arkasını dönmesi ve kendine çekilmesi anlamın arka plana itilmesini ifade eder.

### Şairin Sözünde Özne

Metindeki deneyimsel yapıların incelenmesinde kimi zaman şairin bilinç kodları, kimi zaman da eserin içerikleri ve morfolojik özellikleri dikkate alınır. Bilincin içeriği olaylar, diğerleri, kendi ve dünyadan oluşur. Dünyadan kast edilen, kişinin ve diğer öznelerin dışındaki tüm “şey”lerdir. Bu nedenle, *Günaydın Yeryüzünde* nesnelere deneyimsel yapılarını ya da özlerini bulmak, bilincin içeriklerinden “dünya” kavramıyla ilintilidir. Şair, nesnelere özünü yeniden kurarken etrafındaki dünyanın öznelerini, bir taraftan da kendini kurar.

endi	k	kendine(2) kendimde(2) kendilerine(1) kendimi(1) kendime(1) kendi(1) kendilerini(1)
nsan	i	insanlar(6) insanların(4) insan(4) insanlara(2) insanı(1) insana(1) insanları(1)
en	b	ben(15)
en	s	sen(10) senden(3) sensiz(1) senin(13) seninle(3)
	o	o(16)
iz	b	biz(7) bize(4) bizsiz(2) bizi(2) bizden(2)
im	k	kim(6) kimin(2) kimimizi(2) kimimiz(2) kimbilir(1)
imse	k	kimse(7) kimseler(3) kimsenin(2)
epimiz	H	hepimiz(3) hepsinin(1) hepiniz(1) hepimizin(1) hep(1)

Konuşan özne /ben/, iyelik ve çekim ekleriyle metnin yüzeyinde yer alır. /Ben/in içinde bulunduğu durumun öncelikle “zaman” ile sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılır. Sözcelem zamanı ile sözce zamanı arasında bir ayırım ya da uzaklık yokmuş izlenimi vardır. Şiirlerde somut zaman / soyut zaman karşıtlığı, nesnel zaman / öznel zaman karşıtlığıyla bütünlenir ve şiirlerde öznel zaman üzerine kurulur; ayrıca bu öznel zaman somut ve gerçeğe aykırı bir şekilde betimlenir.

Genel olarak şiirlerde “ben” adının açıkça kullanımına ya da sezdirimine sıkça rastlanır. Buna karşılık, konuşan öznenin kimliği şiirsel imgelerle farklı görünümlere bürünür ve böylece yaratıcı kişi ile gerçek kişi

birbirinden çoğu kez ayrı düşer. Şair “biz” değil “siz” cümlesi kurar, /siz/ adılı metnin yüzeyinde yer almaz topluluk olarak bu dünyadaki insanlara dolaylı bir seslenişle /biz - siz/ karşılığı kurulur. /Sen/ çoğu şiirde bir kadını gösterir, ancak genellikle düzdeğişmeceli (métonymique) bir ilişkiyle bir yüz, omuz, saç, ten, kırıpık, bakış, tebessüm ve ses olarak somutlaşır.

### Şairin Sözüde Mekânın Yansımaları

Şiirlerdeki engin uzam “dünya” sözcüğü ile somutlaşır. Ancak şiirlerde, üst tabloda sayıları verilen konuşan öznelerin duyumsadığı şekle ve renge bürünmüş, öznel bir evren söz konusudur.

erüzü	Y	yeryüzü(7) yeryüzünde(1)
ökyüzü	g	gökyüzü(23)
istanbul	İ	istanbul(19) istanbul'da(1)
dünya	D	dünyada (35)dünyaya(10) gün(9) dünya(8)dünyayı(7)
ova	C	ovalar(5) ovaların(1) ovalara(1) ovaların(1)
deniz	D	denizin(4) deniz(3) denizlerin(1) denizleri(1) denizi(1) denize(1)
nehir	N	nehirler(4) nehir(3) nehirlerin(1) nehirlere(1)
hayat	H	hayatı(3) hayat(2) hayatımdan(1) hayatıma(1) hayatlarını(1) hayata(1) hayatlarına(1)
akıl	a	aklıma(3) aklımdan(2) aklımıza(1) aklımı(1) aklına(1) akli(1)

/Ben/in tek bir âna özgü ve bu ânın özelliğinden kaynaklanan, belki de bir tek kez yaşanmış ruh durumu şiirselleşirken karşımıza çeşitli imgeler çıkıyor. Dünya, nehir, ova dolayısıyla somut bir ânın içindeki /ben/den doğan bir gökyüzü/yeryüzü imgesi tüm dünyayı temsil eder ve /ben/ gökyüzü içinde var olur. Çoğu kültürde deniz, gökyüzü; yaşam gibi yan anlamları olan “gün” bir yandan dünyanın, diğer yandan su gibi akıp giden zamanın simgesi olur. Öznel bir zaman parçası içinde öznel bir dünya imgesi, akıp giden su gibi, /ben/in her yanını kuşatıp onunla bütünleşir. Bu şiirlerde “günaydın” insanı içine alan veya dışında bırakan; belirleyici; insanı kuşatan ve akışkan bir göndergeye dönüşür. Bu belirimiyle bir kavram (soyut) olmaktan çok, somutlaşmış bir uzamı çağırıştırır. “Günaydın”, “dünya” ve “insan” /yeryüzü/ imgesi içinde birleşir.

### Şairin Sözüde Karşıtlığa Dair

Zaman, önce ile sonraya göre devinim sayısı ve “kendi başına bir biçimdir.”(Barthes, 1995:15). Takvimsel bir bölme olan sabah, akşam, gece gibi zaman aralıkları sürekliliği ötelediği gibi anı / hatırlama oluşumuna da olanak hazırlarlar.

r	va	vardı(15) var(4) varsa(2) varı(1) varsam(1)
ğil	de	değil(7) değildir(3) değilsin(2) değildim(2) değildi(1) değiliz(1)
bah	sa	sabah(9) sabahı(2) sabahın(1) sabaha(1)

ce	ge	gece(5) gecenin(3) geceyi(1)
r	he	her(29)
ç	hi	hiç(7)

Şiirlerde /ben/in içinde bulunduğu yeryüzü ve ona bağlı olarak ruh durumu, belli belirsiz uzamlarla özdeşleşip somutlaşır. İstemler ve ruh durumu somutlaşırken, uzamlar soyut ve belirsiz bir hal alır. Burada şiirsel gerçeklik, evrensel gerçeklikle karşıtlık ilişkisi içine girer. Evrensel gerçeklikte “zaman” soyut, “uzam” somut iken, şiirsel gerçeklikte bunun aksine, “zaman” somut, “uzam” soyut olarak yer alır.

#### Şairin Sözünde:

İlhan Berk, şiirlerinde, okuyucusunu belirlenmiş tarihsel zamanlara mıhlamaz. Okuyucu onun şiirlerinde kapsayıcı zamanda gidiş- dönüş ve duruşlar yapar. Okur, şiiri okuma eylemi boyunca takvimsel bir zamanı arar. Fakat okuyucusunun bunu arayacağını bilen Berk, şiirindeki olayların, olay örgülerini kırar. Geçmiş, bir sıra olayın kurduğu bütünsel bir zincir değil, olayların iç içe girdiği eşzamanlı bir görünüm niteliği kazanır. Zincirin bütün halkaları benzer olmakla birlikte, bir öncelik sonralık durumu gösterir.

ha	da	daha(27)
y	şe	şey(20) şu(15) bütün(15)
bi	gi	gibi(14) gibiydim(1) gibiydi(1)
dar	ka	kadar(26) kadarız(1) kadarla(1)

Bağlaçlara sözcükleri bağlamının yanı sıra pekiştirme fonksiyonunun ön plana çıktığı, bağlayıcılığın arka planda kaldığı durumlarda da yer verilir. Bağlaç yinelemesi “sözcükler arasında, bilinçli olarak gerek aynı türden gerek başka türden birçok kez bağlaç kullanmak” (Özünü, 2001: 117) suretiyle yapılır. “kadar, gibi” edatlarının kullanımı ile şiirdeki eylemlerin niceliksel boyutu ön plandadır.

#### Sonuç

İlhan Berk, somut ve genel bir uzamda, sınırları çizilmiş, kısır ve nesnel bir zaman içinde yaşarken, yaratıcı özne konumuyla oluşturduğu özel bir şiirsel dille okuyucusunu öznel, biricik ve düşsel bir uzam ve zamanın içine çektiği yadsınamaz. Genelde insanın, özelde bireyin davranışlarını kendisi değil, önceden verilmiş kodlar anlamlandırır. Bireyin davranışlarını olduğu gibi, sözcüklerin anlam dünyasını da belirleyen bu önceden verilmiş kodlardır. Şair, içinde yaşadığı toplumun kullandığı dilin içine doğduğu gibi, anlamın da içine doğar. Dil ile anlamı birlikte bulur. Şairin toplum içi iletişimi de bu anlam ile gerçekleşir. Yaşadığı toplum içinde varlığı olmayan nesnenin, kavramın, olgunun dilde de karşılığı yoktur. Bütün bunlar gibi şair, zaman, mekân, insan kavramını da dilin anlamla birlikte kendisine verdiği kodlarla elde eder. Yani İlhan Berk, hazırlanmış bir düşün evreninden aldığı anlamlara göre dünyaya bakar ve anlam dünyasını da bu ortak koda göre anlamlama durumunda kalır.

İlhan Berk dünyaya baktığı yönden yazdığı *Günaydın Yeryüzü* eseriyle sansüre uğrar. Şair 142. maddeye muhalefetten mahkemeye verilir. Kitabın komünist propaganda yapmak ve proletaryayı ayaklandırmak maksadını taşıdığı bilirkişi raporlarınca teyit edilir. Ancak eserin Yeditepe yayınlarından basın masasına gidişi altı ayı geçtiği için şirket avukatı Burhan Apayadın'ın zaman aşımını fark etmesi sayesinde dava düşer ve şair ceza almaktan kurtulur. Kendisi de “şimdi laf bir yana o üç kitap da Marksist kitaptır doğrusunu söylemek lazım”<sup>4</sup> diyerek bilirkişi raporunun doğruluğunu teyit eder.

Sonuç olarak sansüre uğrayan eserin incelemesinde;

- karşıtlıklardan çok eşdeğerlik ve dönüşüm ilişkilerinden yararlandığı,
- durumlardan çok eylemlerin betimlendiği ve yer yer eksilteli bir anlatım yeğlendiği,
- özellikle ses düzeni ve imgelerle etki oluşturulduğu,
- sözcükler arasında düzdeğişmece, eğretileme, yananlam ve çağrışım ilişkileri kurulduğu,
- anlam alanlarıyla bir bütünlük ve metin içi tutarlılık sağlandığı,
- anlatım düzeyi ile anlam düzeyi arasında bir denge ve koşutluk kurulduğu,
- şiirin genel olarak ütopyik bir duygu değeri taşıdığı,

tespitleri yapıldı.

*Günaydın Yeryüzü*'nde nesnelere rastlantısal değil, kendi varoluşu ve dünyaya bakış açısı ile doğrudan ilişkili bir şekilde anlam kazanır. Şairin sözünü özgün yapan geleneğe bağlı kalarak bir yaşanılabilir bir dünya oluşturmaktır. Geleneğe bağlanan temalarla farklı biçimler kullanan İlhan Berk kendi şiirini, sesini sansüre rağmen oluşturur.

### Kaynakça

Barthes Ronald (1995), *Yazarlar ve Yazanlar*, (Çev.: Erol Kayra), İstanbul: Ekin Yayınları.

Berk, İlhan(1952). *Günaydın Yeryüzü*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

\_\_\_\_\_ (1994). *Kanatlı At*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

\_\_\_\_\_ (2004). *İmge*. Kitap-lık, Temmuz - Ağustos 2004

\_\_\_\_\_ (1996). *Logos*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bezirci, Asım (1974), *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Yel Yayınları.

DurbaşRefik (1985).*Şiirin Gizli Tarihini Yazan Adam*.Hürriyet Gösteri Dergisi, Sayı, 56, s.137.

Fuat, Mehmet (1986). *Çağdaş Türk Şiiri Antolojisi*.İstanbul:Adam Yay.

<sup>4</sup>*Kanatlı At*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994, s.95.

Güneş, Elif, Ö (2016). *Kemal Özer'in Şiirlerinin İncelenmesi*.Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Oktay, Ahmet (1993).-*İlhan Berk- Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı 1923-1950*, s.69, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özünü, Ünsal (2001), *Edebiyatta Dil Kullanımları*. İstanbul: Multilingual.



## NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ, SUBHİZÂDE FEYZÎ VE AYNÎ'NİN SÂKÎNÂMELERİNDEN HAREKETLE KAHVENİN OSMANLI TOPLUMUNDAKİ 300 YILLIK DEĞİŞİMİ

Gökçehan Aysel YILMAZ\*

### Özet

Kahve, 16. Yüzyılda ticaret gemileri aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a gelmiştir. Önce İstanbul'da ardından pek çok şehirde birbiri ardına açılan kahvehanelerle günlük hayatta kullanımı giderek artan kahve; toplumda tartışmalar da yaratmıştır. 17. Yüzyılda görülen Kadızadeliler hareketinin beraberinde IV. Murad, çeşitli sebepler göstererek kahvehaneleri yıktırıp kahve, tütün ve afyonu yasaklatmıştır. 18. ve 19. Yüzyıllarda ise kahve ile ilgili süregelen tartışmalar giderek azalmış; bu içecek toplumun büyük bir kesiminde kabul görmüştür. Kahve üzerine siyaset ve toplumda yürütülen farklı fikirler edebiyatta da geniş yankı bulmuştur. 17.Yüzyıl sâkî-nâmelerinden Nev'î-zâde Atâyî'nin 'Âlemnümâ'sında; 18. Yüzyıldan Subhizâde Feyzî'nin Mir'ât-ı Sûret-nümâ'sında ve 19. Yüzyıldan Aynî'nin Sâkînâme'sinde; yazıldıkları dönemlerin bu içeceğe bakış açısını görmek mümkündür.

Kahvenin büyük tartışmalar yarattığı 17.Yüzyılda yetişen Nev'î-zâde Atâyî, şarabı tütün ve afyonla, meyhaneyi kahvehaneyle kıyaslamış; şaraptan yana bir tavır almıştır. Ayrıca, kahve tiryakilerinin bakımsız görünüşlerini ve sağlıksız hallerini sert ve alaycı bir dille eleştirmiştir. 18. Yüzyılın şairlerinden Subhizâde Feyzî, kahvehanelerdeki edebi faaliyetler ve eğlencelerden söz etmiş; ancak tiryakileri hoş görmemiş; ağır bir dille eleştirmiştir. 19.Yüzyıl şairlerinden Aynî ise, kahveyi ve beraberinde tüketilen tütün ve macunu, faydalarını anlatarak övmüş; esrar ve rakının zararlarından bahsetmiştir. Çalışmamızda bu metinlerde kahve, kahve tiryakileri, kahvenin tüketim alışkanlıkları, kahvehaneler gibi konularda şairlerin övgü ve eleştiri üslupları dönemlerine göre karşılaştırılarak incelenecek ve çeşitli tespitlerde bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nev'î-zâde Atâyî, Subhizâde Feyzî, Aynî, sâkînâmeler, kahve

### Giriş

Kahve; keşfedilişi ve bir içecek olarak tüketilmesine dair hakkında pek çok rivayet olan bir içecektir. Bu rivayetlerden bazıları; kahvenin Etiyopyalı bir keçi çobanı<sup>1</sup>, Hz. Süleyman'ın bir yolculuk esnasında uğradığı bir kasaba<sup>2</sup>, Yemen'deki bir Hristiyan manastırının çobanı<sup>3</sup>, 13.yüzyılda çöle sürgün edilmiş Ömer isimli bir kişi<sup>4</sup>, Cebrail'in Hz.Muhammed'e sunduğu içecek<sup>5</sup>, Şazili isimli bir derviş<sup>6</sup> üzerine anlatılmıştır. Katip Çelebi ise, kahvenin bulunuşunu Yemen'de yaşayan dervişlere dayandırır: "Dervişler bir ağacın üzerinde bir yemiş bulmuşlar "kalb" ve "bün" dedikleri taneleri dövüp yemişler ve bundan çok hoşlanmışlar. Kimileri ise yemişi kavurup suyunu içmiş. Kahvenin "riyazet" ve "süluk"e uygun düşmesi, üstelik şehveti kesmesi de Yemen halkının, şeyhlerin ve sufilerin arasında kısa zamanda yaygınlaşmasına yol açmış" (Birsell, 2003, s. 10-11). Taha Toros, kahvenin bulunuşunu Şeyh Ali bin Ömer el- Şazili'ye dayandırmakta; hatta belli bir dönem kahvenin Şazili olarak adlandırıldığını söylemektedir (1998, s.6).

### 1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kahve ve Kahvehaneler

Kahve, 16.yüzyılda İstanbul'a gelmiştir. Ancak, geliş tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fernand Braudel, kahvenin Osmanlı'da kullanılış tarihini 1511 yılına dayandırmakta (1985, s.22.); Peçevî İbrahim Efendi kahvenin İstanbul'a ilk defa H. 962 (M. 1554) yılında girdiğini ve bu tarihten önce Rumeli'de kahve ve kahvehanelerin bilinmediğini yazmaktadır (İbrahim Peçevî Efendi, 1283, s.363.; Aktaran: Taştan, s.63). Kâtip Çelebi, kahvenin h.950/m.1543 yılında İstanbul'a gemilerle getirildiğinden söz edip, karaya çıkarılmadan, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin fetvası ile çuvallarının delinip denize akıtıldıklarını belirtir (Kâtip Çelebi, 1286, s.45.; Aktaran: Bilge, 2010, s. 34-35).

\* Karadeniz Teknik Üniversitesi

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tom Standage, A History of the World in 6 Glasses/ Altı Bardakta Dünya Tarihi, çev. Ahmet Fethi, Merkez Kitapçılık, s.148- 149.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. S. Ralph Hattox, Kahve ve Kahvehaneler-Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri, çev. Nurettin Hüseyini, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları,2001 s.10.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ulla Heise, Kahve ve Kahvehane,Çev. Mustafa Tüzel, Ankara, Dost Yayınları, 2001, s.14.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ulla Heise, Kahve ve Kahvehane,Çev. Mustafa Tüzel, Ankara, Dost Yayınları, 2001, s.15.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ulla Heise, Kahve ve Kahvehane,Çev. Mustafa Tüzel, Ankara, Dost Yayınları, 2001, s.16.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Taha Toros, Kahvenin Öyküsü, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s.6.

İstanbul'da ilk kahvehanenin Tahtakale'de, H. 962/M. 1554 -1555'de Hakem ve Şems adındaki iki Suriye kökenli Arap tüccar tarafından açıldığı kabul edilmektedir<sup>7</sup>. Namık Açıkğöz'ün ortaya çıkardığı, İstanbul Galata'da açılan kahvehane için düşürülen aşağıdaki tarih mısrağından ise; şehirdeki ilk kahvehanenin H. 959/ M. 1551'de açıldığı anlaşılmaktadır<sup>8</sup>:

#### Kahve-hâne mahall-i eğlence

İstanbuluların kısa zamanda rağbet gösterdiği kahvehaneler; kısa zamanda Anadolu'da peş peşe birçok şehirde açılmaya başlanmış; kasaba ve köylere, hatta mahallelere kadar yayılmıştır. Toplumun kahvehanelerin büyük ölçüde ilgi göstermesinin sebebini Yahya Kemal Taştan şu şekilde açıklamaktadır: “İslâm dünyasında kahveler, eğlence hayatı için sosyal imkânlar sunan tek yerdir. Meyhaneler Müslümanlara haramdır ve lokantalar, İslâm dünyasında neredeyse hiç bilinmemektedir. Üstelik kahvehaneler, dostların birbirlerine bir şey ikram etmeleri hususunda evdeki ikramlara nazaran daha ucuzdur. Peçevi, “nice akçeler ve pullar sarf edip yârân cem'iyetine sebeb olmak için tertib-i ziyâfet eden bir iki akçe kahve bahâ vermekle ondan artık cem'iyet safâsin eder oldu”, sözleriyle bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Böylece kahvehane, Müslüman ahalinin bir araya geldiği ender dünyevî ve kamusal alanlardan biri olmuş ve pek rağbet görmüştür” (2009, s. 64).

Toplumun büyük bir kesimi tarafından büyük ilgiyle karşılanan kahvehaneler, kısa zamanda dedikoduların yapıldığı, işsiz kimselerin vakit geçirdiği bir mekan görünümünü almıştır. H. 975/ M. 1567 yılına ait mühimme defterlerine göre; başta Suriçi İstanbul olmak üzere İstanbul'daki bütün kahvehaneler kapatılmıştır (Mühimme Defterleri 7/155, 975/1567.; Aktaran: Yaşar, 2005, s. 239).

Dönemin şeyhülislâmı Ebusuud Efendi; kahvehanelerin bu olumsuz görünümü ile ilgili kendisine,

*“Pâdişah-i din-penah hazretleri, kahvehaneleri kerrât ve merrâtla men' etmişler iken, memnu'lar olmayıp, taife-i evbâştan ba'zı kimseler vech-i ma'aş için kahvehaneler tutup, hengameleri germek için yanlarına yalın yüzlü şakirtler alıp, tavla ve satranç gibi ba'zı alat-ı lehv ü tarab müheyya ve müretteb edip, şehrin ehl-i neva, siyehkar ve saderüvî half-ül-izarları cem' olup, berş afyon ve bengi ma'cun ekl eyleyip, üzerine kahveler içip, kıvamlarında oyuna ve fünün-i ekazibeye iştigal eyleseler, eda-i salat-i mektübede ihmal eyleseler, şer'an zikrolan fûrişlara ve kahve-nûşlara ve men' ü define kadir olup men' etmeyen hakime ne lazım olur?”* (Düzdağ, 1972, s. 32.) şeklinde sorulan soruya şöyle bir cevap vermiştir<sup>9</sup>:

*“Kabayih-i mezbûreye mübâşeret ve te'ati edenler ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd ile men' ü zecr olunup zecirlerinde müsâhele eden hükkam azl olunmak lazımdır”* (Düzdağ, , 1972, s. 32.)

Ebusuud Efendi'nin kahve ve kahvehaneler konusundaki fetvalarına; dönemin kimi din adamları da karşı nitelikli fetvalar vermiş; çeşitli beyanlarda bulunmuşlardır.<sup>10</sup>

## 2. Nev'î-zâde Atâyî'nin 'Âlemnümâ'sında, Subhizâde Feyzî'nin Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'sında ve Aynî'nin Sâkî-nâme'sinde Kahve ve Tiryakileri

17.yüzyıl şairlerinden Nev'î-zâde Atâyî, sâkînâme türündeki eseri 'Âlemnümâ'yı “Şerâbile pür câm-ı 'âlem-nüma” mısraında belirtilen tarihe göre H.1026/ M. 1617 yılında yazmıştır.<sup>11</sup> 'Âlemnümâ'nın “*Ta'n-i*

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Peçevi Efendi, 1283, s.363-364.,Toros, 1998, s. 24.; Saraçgil, 1999, s. 33.; Arendonk, 1993, s. 98.; Hattox, 1998, s. 67.; Gregoire, 1999, s. 17.; Şahbaz, 2007, s. 41.; Yaşar, 2005, s. 239.; Yaman, 2011, s. 8-9.

Gelibolulu Mustafa Ali ise, kahvehanelerin açıldığı ilk tarihin 1553 olduğunu bildirmiştir (Şeker, 1997, s. 363.)

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Açıkğöz, 1999, s.152.; Bingül, 2004, s.71.

<sup>9</sup> Ebusuud Efendi'ye sorulan soru ve cevabı şu şekilde günümüz Türkçesi'ne tercüme edilebilir:

“Mes'ele: Dinin koruyucusu Sultan, pek çok defa kahvehaneleri yasakladı. Bununla birlikte, bir grup kötü adam buna aldırış etmez, fakat kahvehaneleri geçirmek için işletir. Kalabalıkları çekmek için, tüysüz çırak çalıştırır; satranç ve dama gibi oyun ve eğlence araçları edinirler. Şehrin hovardaları, dolandırıcıları ve serseri delikanlıları afyon ve haşhaş tüketmek için orada toplanırlar. Bütün bunlardan daha önemlisi, onlar, oyunlarla ve sahte bilimlerle en yüksek derecede meşgullerken, kahve içerler ve kendilerine emredilen duaları ihmal ederler. Yasal olarak, kahve satanları ve içenleri önleyebilecekken önlemeyen kadıya ne yapmalı?”

El-cevap: Böyle çirkin işleri yapanlar acımasız ve uzun hapis cezasıyla alıkonmalı ve bu işler önlenmelidir. Onları bu işleri yapmaktan alıkoyamayan kadılar kovulmalıdır” (Bilge, 2010, s. 36.)

<sup>10</sup> Talat Mümtaz Yaman'ın, Kastamonu'da bulunan bir mecmuadan aktardığına göre Anadolu Şeyh Hamiyü's-Şanî isimli bir kişi yazdığı Arapça bir manzumede kahveyi şu sözlerle savunmuştur: “biz kahveyi, bize dikkatle bakana ibadet eder gibi, çekirdek çekirdek aynen içtik. Ehl-i lutf ve irfan muvacehesinde kahve için, az veya çok içmenin ortasında bir hüküm vermek isterim. Cılâ veren kahvenin lisân-ı hâlini dinledim. Siz de dikkat edin ve o lisânı bir nush gibi dinleyin. Çekirdek kahve ancak eşeğin ayağına helâl olmaz. Kim ki kahvenin zevk ve faidesini tekzip etti. Tanrı onun yüzünü kara etsin ve faydasını gördüğü hâlde kahveye ihanet edenî ateş ile tazip etsin” (2011, s.10-11.)

Namık Açıkğöz, daha önce birkaç kez yasaklanmış olan kahvenin 1591-1592 yıllarında serbest bırakılmasını; dönemin şeyhülislâmı Bostanzâde Mehmed Efendi'nin, vâiz İştîpli Emîr Efendi'nin kahve ile ilgili sorduğu bir soruya verdiği 52 beyitlik bir manzumeden oluşan cevap niteliğindeki fetva ile ilişkilendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Açıkğöz, 1999, s.33-43.

*Duhân u Gubâr*” ve *“Ta'n-ı Erbâb-ı Keyf”* başlıklı bölümlerinde kahve, kahvenin yanında tüketilen tütün, gubar ve nargile, kahvehaneler, kahvehane tiryakileri üzerine olumsuz bir tutum barındıran beyitler bulunmaktadır. Bu bölümlerde mey, tütün, gubar ve nargile ile karşılaştırılmış; bunlardan üstün tutulmuştur. Kahve tiryakileri, sağlıksız ve bakımsız görüntüleri ile; boşa geçirdikleri düşünülen vakitleri ile ağır bir dille kınanmıştır. Nev'î-zâde Atâyî'nin 'Âlemnümâ'da işlediği bu temaları incelemeden önce 17.yüzyılın siyasi ve toplumsal koşullarına; kahvenin bu koşullar karşısındaki durumuna değinmek gerekmektedir.

16.yüzyılın başında İstanbul'a gelen kahvenin kısa zamanda büyük bir ilgi gördüğünü; içeceğin yarattığı ilgi ve beğenin; yönetim tarafından hoş görülmediğini önceki bölümlerde belirtmiştik. 17.yüzyılın başlarına gelindiğinde ise, yönetimin kahveye karşı hoşgörüsüz tavrının III.Mehmed (M.1595-1603) döneminde de devam ettiği görülmektedir.<sup>12</sup> Sayıları giderek artan kahvehaneler; müdavimleri için yönetime muhalif sohbetlerin yapıldığı bir mekan haline gelmiştir. Osmanlı'da “devlet sohbeti” denilen iktidar karşıtı etkinliklerin üretildiği kahvehaneler, merkezî yönetim açısından artık tehlikeli mekânları oluşturmaktadır (Şahbaz, 2007, s. 49).

Kahve üzerindeki yasaklamalar I. Ahmed (M.1603-1617) döneminde de devam etmiş; Sadrazam Derviş Paşa ve Nasuh Paşa'nın istekleriyle kahve içilmesi yasaklanmış ve kahvehaneler kapatılmıştır.<sup>13</sup> Ancak bu yasaklar uzun süreli olmamıştır.

17.yüzyılda yönetimin yanı sıra; ilmiye sınıfının bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan, hoşgörüsüz din adamları da kahve üzerinde olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. 16. yüzyılda Osmanlı toplumunun benimsediği İslam dışındaki adetleri yeren Birgivi Mehmed Efendi'nin Tarikat-ı Muhammediyye risalesi, bu adetleri bidat olarak gören kesimin bir sonraki yüzyılda ağırlığını hissettiren bağınazlık hareketinin temel dayanağı olmuştur.<sup>14</sup> Özellikle Birgivi Mehmed Efendi'nin öğrencilerinden ders alan Kadızade Mehmed Efendi ve onun görüşlerini benimseyen “Kadızedeliler” isimli dini topluluk; IV.Murad'ın saltanat yıllarından itibaren büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. Ancak Nev'î-zâde Atâyî'nin kahve, kahvehaneler ve tiryakiler üzerine barındırdığı olumsuz tutumun; dönemin din adamlarının görüşlerinin etkisiyle olduğu söylemek olası değildir. “Çünkü bir kadı olarak şeriatı bilen, uygulayan ve koruyan Atayı, çağının insanı seven, hoşgörülü, kültür düzeyi yüksek bir aydını olarak, kendine örnek aldığı babası Nev'i gibi, yeri geldikçe, din ve şeriat kavramını istismar edip, maksatlarına alet etmeye çalışanları şiddetle kınar ve teşhir eder. Hamse'si bu tavrın çeşitli örnekleri ile doludur” (Kortantamer, 2007, 53).

'Âlemnümâ'da kahve ve beraberinde Osmanlı toplum hayatına giren kahvehanelere ilişkin olumsuz beyitlerde Nev'î-zâde Atâyî'nin üzerinde durduğu konu kahve tiryakileri ve boşa geçirdikleri zamanlarıdır. Aşağıdaki beyitlerde şair, kahve tiryakilerini şiddetli bir biçimde yermektedir. Nev'î-zâde Atâyî, kahve tiryakilerini sürekli uyuklayan tembel insanlar olarak görmektedir. Sürekli uyukladıkları için insanların yüzüne bile bakamayan tiryakilerin, bu sebeple ömürlerine yazık ettiğini düşünmektedir. Bu beyitlerde fazla kahve tüketiminin insan üzerindeki olumsuz etkilerinden de bahsedilmektedir. Kahve tiryakileri, sabahları kahve içmeden uyanamamakta; yanında afyon ve macun da tüketmektedirler. Atâyî, onların “zehir”lendiklerini düşünmekte; bedenlerinin ve akıllarının zayıf, noksan olduğuna, gönüllerinin içtikleri kahve gibi karardığına inanmaktadır<sup>15</sup>.

1210 Kanı sâkiyâ ol mülevven zücâc

Bize mürr-i sâfi ile kıl 'ilâc

1211 Bu bezme rahîkun 'atîki gerek

Ne efyûn gerek ne rahîkî gerek

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kortantamer, 1997, s.163-164.

<sup>12</sup> III. Mehmed döneminde kahvehaneler ile ilgili tutumu; Talat Mümtaz Yaman, şu şekilde belirtmiştir; “Mehmet III devrinde kahve içilmesi, kahvehaneler açılması tamamıyla serbest bırakıldı, kahve her yerde kolaylıkla tedarik edilen ve zahmetsizce içilen bir meta hâlini aldı ve her sokak başında bir kahvehane açıldı; kadınların, müderrislerin, emlak sahiplerinin, mazul ve mütekaatlerin, edebiyat mensuplarının devam ettikleri buralarda, artık kıssahanlar, çalgıcılar da görülmeye başlandı” (2011, s.13).

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, 2011, s.12;

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak. “XII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: “Kadızedeliler Hareketi”. Türk Kültürü Araştırmaları: Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan. Ankara: 1983. 208-225.

<sup>15</sup> Nev'î-zâde Atâyî'nin beyitlerinde yer alan tiryaki tasvirleri, 17.yüzyılın halk hikayesi tiplmelerinden Tıflı ile benzerlik göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Durgunay, 2013, s.53.; David Selim Sayers, Tıflı Hikayeleri, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

1212 Tutar mı bu zevki uyur ehl-i keyf  
O keyfiyyet ile geçer 'ömre hayf

1213 Kesel dâ'imâ şevka gâlib gibi  
Varur h'âba şeyh-i murâkib gibi

1214 Bu hacletle varmış 'acib 'âleme  
Başın kaldırıp bakamaz âdeme

1216 Meger andan sûsmâr oldu ma'cûn-fürûş  
Ki andan alur zehri hep kahve-nûş

1217 Bakar ana tiryâkî-i nâ-bekâr  
Şitâ vakti mânend-i efsürde-mâr

1218 Gözin açamaz çak gıdâ yinmedin  
Dirilmez seherden zehirlenmedin

1219 Bir elde çerâğ u bir elde duhân  
Bu hâletle âteş-zen-i mülk-i cân

1220 Demâğı duhân ile fânûs-veş  
Yanar âteşe turma kaknûs-veş

1221 Gıdâsını yir keyf irişmez ana  
Yedükçe gıdâlar yetişmez ana

1222 Eger olmasa miblagı hokkanun  
Bıçaklarla açılmaz ağzı anun

1223 Ana kahve-hâne 'aceb dâmdur  
Ki bir murg-ı işkeste-endâmdur

1224 Duhân ile ma'cûn ile aldanur  
Bucakda kalur islenür paslanur

1225 Olur dûddan pertev alup hemân

Ten-i süstî mânende-i süst-mân

1226 İgen kürkidür ekserine şî'âr

Olur çünkü der-post cism-i figâr

1227 O kürk ile çeşmine eyle nazar

Hemân mürde-i gûsfende döner

1228 Büzülmüş teni künc-i nâsûtda

Süzülmüş gözi seyr-i lâhûtda (Arslan, 2012, s.199)

1229 Seri dîk-i sevdâ dili dürd-keş

Ki bî-magz dur cezve-i kahve-veş

1230 Musavver heyûlâ-yı hummâ-yı dık

Ana kahve sevdâ imiş muhterik

1231 Teninde kalup za'f ile bir ramak

Olur ilm-i teşrihe levh-i sebak

1232 Şu sûretle mest-i meye tolaşur

Ki turmaz otına uyar ulaşur

1233 İder rinde bîhûde bugz u gazab

Vücûd-ı za'îdine virür ta'ab

1234 Yiyüp keyfî eyler mey-i sâfi zem

Bedel mi olur hiç tiryâka sem (Arslan, 2012, s. 200)

Nev'î-zâde Atâyî'nin kahve ve tiryakileri üzerine sergilediği olumsuz tutumların benzerini; ondan bir asır sonra yetişen Subhi-zâde Feyzî'de de görmek mümkündür. Şair, sakiname türündeki eseri Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'yı; "Bu vech ile olmuşdı târîh ana/ Aceb sohbetün dil-güşâ sâkiyâ" mısraından da anlaşacağı üzere H.1122/ M. 1710 senesinde yazmıştır (İşpirli, 1997, s.446).

H.1082/ M. 1671'de doğan Subhi-zâde Feyzî, kahve ile ilgili tartışmaların henüz bittiği bir dönemde yetişmiştir. Öncesinde ise IV.Murad'ın (M.1623-1640) taht yıllarında kahve ile ilgili tartışmalar, hiç olmadığı kadar sert bir üslup kazanmış; Kadızâdeliler topluluğunun da etkisiyle kahvehaneler tekrar yasaklanmıştır. IV. Murad, 2 Eylül 1633'te İstanbul'da çıkan büyük yangının ardından kahvehanelerin kapatılmasını, beraberinde kahve ve tütünün yasaklanmasını emretmiştir. "IV. Murad döneminde, kahvehanelerin kapatılmasının temelinde, kahvenin keyif verici bir madde olması değil, bu mekânların doğrudan doğruya sosyal eleştiri ortamları haline gelmesi yatmaktadır. O halde, amaç kahve içmekten ziyade, kahve ve tütün içilen mekânla, yani kahvehâne ile ilgili olmalıdır. Kalabalıkların bir araya gelerek boş vakit geçirdikleri kahvehâneler, tarih boyunca idareciler açısından, potansiyel eleştiri mekânları olarak görülmüştür" (Ali Fuat Bilkan, s.129).

I. İbrahim'in saltanatında (M. 1640-1648) kahvehaneler ile ilgili yasaklamalar dönem dönem devam etmiş; “kahvehaneler ya yıkılmış veya kapanmış olarak kalb-i nâdân gibi virane kalmıştır” (Katip Çelebi, 1286, s.54, Aktaran: Yaman, 2011, s.16). Ancak yine bu yıllarda “vezirler bile kendilerine akar sağlamak düşüncesiyle kahvehaneler yaptırmıştır” (Birsell, 2003, s. 17).

IV. Mehmed döneminde (M. 1648–1687) ise “kömürleşmiş oranda kahvenin haram sayılmayacağı yollu bir fetvayla yürürlükteki yasak kaldırılmıştır” (Şahbaz, 2007, s. 50). II.Süleyman döneminde (M.1688- 1691) ise kahveye “resm-i bi'dat” adıyla vergi konulmuş ve kahve, ticari bir ürün olarak değer kazanmıştır.

Subhi-zâde Feyzi, Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'nın “Ta'n-ı Üftâde-i Berş ü Efyûn” başlıklı bölümünde kahvehane tiryakilerinin sağlıksız halleri ve boşa geçirdikleri vakitler; 'Âlemnümâ'da olduğu gibi şiddetle kınanır. İki şair arasında bir yüzyıl fark olduğu halde; ikisinin de üzerinde durduğu konular aynıdır. Ancak Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'da, tiryakilerin daha canlı bir biçimde tasvir edildiğini söylemek mümkündür. Subhi-zâde Feyzî tiryakileri; titreyen ellerine, iştahsızlıklarına, bozuk sınırlarına, “miskin miskin” kaşınmalarına kadar detaylı bir biçimde beyitlerine yansıtılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde tiryakilerin, kahvehanede zamanlarını nasıl “boşa” geçirdikleri ifade edilmiş; kahvenin yanında berş ve afyon tüketmeleri, helva, akide, şekerleme, işkembe yemeleri gibi dönemin yeme-içme alışkanlıkları da yansıtılmıştır:

620 Vücûdî muharrik temâşâdadur

Kuyûd-ı cihândan ol âzâdedür

622 Heyûlâ gibi mest ü hayrân hemân

Vücûdını itmiş kafesden nişân

623 Olup keyf ile hâl-i zârî harâb

Gıdâ ile gâhî olur zevk-yâb

624 Duhâmı yakar söndürür dem-be-dem

Vücûd-ı za'îfi 'aceb pür-elem

625 Ana berş ü kahve 'aceb dâm olur

O keyf ile işkeste-endâm olur

626 Kimi beng ü efyûnı yer rûz u şeb

Vücûdına virmiş anunla ta'ab

627 Vücûdını keyf ile mahv eylemiş

'Aceb 'ömrünün kadrini bilmemiş

628 Gelür inhinâ turfe ma'cûn olur

O üftâde-i renc ü efyûn olur

630 Kimi kendü kendüne eyler hitâb

Gazab-nâk olur tünd-hû pür-'itâb

631 Süzilür gözi turfe seyrân ider  
Anı kesret-i keyf hayrân ider

632 Vücûdında tâb u tûvân kalmamış  
Anun dahi cisminde cân kalmamış

633 Ne çok ekl ider mîve-i huşk u ter  
Yübûset gelince hemân def' ider

634 İder pek gıdâ ile çeşmini bâz  
Göre bir zübâbı ider ihtirâz

635 O zâ'il ider hâbla vaktini  
Güşâd idemez dîde-i bahtını

636 Kimi pek za'if olmuş elde 'asâ  
Gider kahve-hâneye ol dâ'imâ

637 Hele kahve-hâne temâşâ yeri  
İder ber-zemîn hayret ile seri

638 Kimi 'add ider zevk halvâları  
Kimi almaz ağzına sahbâları

639 Kaşınur vücûdıyla gerden süzer  
Kimisi bu derd ile cândan geçer

640 Vücûdı hemân oldu vakf-ı hırâş  
Çeker yokluğundan 'acâyib telâş

641 Alınca ele tâbe fincânını  
Ele aldı tiryâkinün cânını

642 Fetîli yakup itmede cilveler  
Önine koyup şu'le bahşâ ider

643 Omuz başı itmiş tecâvüz seri  
Gezer 'âlemi kimisi serseri

644 'Akîdeyle sükker görünce hemân  
Ana meyl ider cân ile nâ-tüvân

645 Safâ ile gûyâ geçer her demi  
Alur hokka ile ele balgamı (Arslan, 2012, s.274).

646 Gezer yanbeki ya'ni yengeç-misâl  
İder faslına 'âlemün iştigâl

647 Çeker gâhi enfine gendüseler  
Olup cismi gûyâ şikenbe fener

648 Cihân içre hiç 'atse-rîz olmamış  
Safâ ile bir vaktini bulmamış

649 Virür çihresi hod zehirden nişân  
'Aceb muhtel olmuş demâğı hemân

651 Seherde başına kıyâmet kopar  
Gıdâ ile kahve bulunmazsa ger

652 Kimi halkın îrâdın eyler hisâb  
Bu fikr ile gelür ana pîç ü tâb

657 Cihânun işin cümle eyler hayâl  
Olur olmaza virmede ihtimâl

658 Tütün lülesini alur da ele  
Gezer gâhi işkenbe fânûs ile (Arslan, 2012, s.275).

Subhi-zâde Feyzî, kahvehane tiryakilerinin boşa geçen zamanlarını detaylı bir şekilde anlatmış; onların, kahvehanede geçirdikleri vakitten ibadete vakit ayıramadıklarını belirtmiştir. Şair; tiryakilerin değil abdest almak, yüzlerini bile yıkamaktan aciz olduklarına inanmaktadır.

653 Kimisi münafık olur rûz u şeb



Hemân şetmi der ‘âleme bî-sebeb

654 Salâtun dahi vakti eyler güzer

Dem-i pâki hâb ile anun geçer

655 Eğer gûş iderse sadâ-yı ezân

Olur ol vakit bir mahalle revân

656 Kimi itmemiş ‘ömri içre vuzû

Kimi yüzün itmez bile şüst ü şû (Arslan, 2012, s.275).

19. yüzyıl şairlerinden Aynî ise, “kahvenin haram olup olmadığıyla ilgili süren tartışmaların artık son bulduğu ve kahvenin kabul gördüğü bir yüzyılda kahveden yanadır” (Durgunay, 2013, s.97). III.Selîm’in saltanat yıllarında (M. 1789 – 1807) ve 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kapatılması esnasında II. Mahmud tarafından kahvehaneler kapatıldıysa da bu yasaklar; önceki dönemler gibi uzun süreli olmamıştır<sup>16</sup>. Aynî beyitlerinde, kahvenin helal bir içecek olduğunu kanıtlamak için Veli ‘Abdü’l-ganiyy-i Nâblîsî’nin görüşlerine yer vermiş ve kahvenin faydalarını sıralamıştır:

1277 Velî ‘Abdü’l-ganiyy-i Nâblîsî

Fuhûl-i ‘ilm ü ‘irfânun re’îsi

1278 Helâl olduğın anun ey nigû-zât

Berâhîn ü hucele itdi isbât

1279 Olur kahve cimâ’ u hâba mâni’

Dahi vardır niçe anda menâfi’

1280 Yemen ikliminün sâhib-sipâhı

Bütün keyf-âverânun pâdişâhı

1281 Nefes almış Cenâb-ı Şâzeli’den

Siyeh hırka geyinmiş ol veliden (Arslan, 2012, s.117).

Aynî, tiryakilerinin kahvenin yanında tükettikleri enfiye, tütün, macun ve ayrıca badeyi; rakı, esrar, tönbeği ve afyonla kıyaslamıştır. Aşağıdaki beyitlerden; 19.yüzyıla gelindiğinde de kahvenin birlikte tüketim alışkanlıklarının değişmediği anlaşılmaktadır.

1265 Mükeyyifler tokuzdur eyle ta’dâd

Gam-ı dehr-i deniden ol dil-âzâd

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar, 2010, s.1407., Şahbaz, 2007, s.52.

1266 Tütün enfiyye kahve bâde ma'cûn  
‘Arak esrâr u tönbâkûy u efyûn

1267 Biri sultân-ı ‘âlem dîgeri kul  
Biri iksir-i a'zam dîgeri pul (Arslan, 2012, s.117).

1282 Virür enfiyyenün a'lâsı ey pûr  
Demâğ-ı câna kuvvet dîdeye nûr

1283 ‘Arak içme yime efyûnı kat'â  
Çeküp esrârı olma halka rüsvâ

1284 Biri hulyâ virür dîger yubûset  
O âfetdir bu bir dürlü musibet

1285 Yesün tiryâki ma'cûn-ı safâyı  
Rahikî-zâdeye itsün du'âyı (Arslan, 2012, s.118).

Nev'î-zâde Atâyî, tiryakilerin kendilerini “zehir”lediklerine inanırken; şairden iki yüz yıl sonra Aynî, kahvenin beraberinde tüketilen tütünün dumanının ruha gıda olduğunu düşünmektedir.

1270 Mümessek kahve vü dūd-ı mu'anber  
Gıdâ-yı rûh olur cisme virür fer

1271 Biri nûr-ı siyâhun pertevidir  
Biri dūd-ı çerâğ-ı ma'nevîdir (Arslan, 2012, s.117).

Sakînâme'de “Be-Evsâf-ı Mükeyyifhâ-yı ‘Âlem” başlıklı bölümde kahvenin faydalarını sıralayan; öven Aynî; kahve ve şarabı kıyaslamak gerektiğinde ise tercihini şaraptan yana kullanmaktadır.

1. Benim bu kahvedir baht-ı siyâhım  
Duhân içdim tepemden çıkdı âhım  
Yidim efyûnı sevdâm artdı şâhım  
Yitürdi neş'e-i ma'cûn râhım  
Velî yokdur şaraba denk olur şey

2- Demâga vardı enfiyye yübûset

Kabûl itmez bunı ehl-i tabî'at  
 Nefes harc itme tönbâkûya elbet  
 'Arakla virme gel rûha eziyyet  
 O cânım bâde eyler mürdeyi hay (Arslan, 2012, s.118).

### 3. Nev'î-zâde Atâyî'nin 'Âlem-nümâ'sında ve Subhi-zâde Feyzî'nin Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'sında Kahvehaneler

Nev'î-zâde Atâyî ve Subhi-zâde Feyzî'nin sakinamelerinde kahve ve tiryakilerine yönelik olumsuz görüşler barındırmaktadır. Bu görüşler; kahvehaneler bahsinde daha ılımlı bir dille devamını bulmaktadır. 'Alem-nümâ'da şair, kahvehane ve meyhaneyi karşılaştırmakta; meyhaneyi üstün tutmaktadır. Tiryakilerin ömürlerini boşa geçirdiklerini düşünen Nev'î-zâde Atâyî, kahvehanelerin; harap olmuş bir meyhanenin bile yerini tutamayacağını söylemektedir:

1235 Harâb olsa da kasrı mey-hânenün  
 Yerin tutamaz kahve-hâne anun  
 1236 Anun pâ-y-taht ise fincânları  
 Bunun câmı mir'ât-ı İskenderî (Arslan, 2012, s.200).

Subhi-zâde Feyzî Mir'ât-ı 'Alem-nümâ'da, kahvehaneleri canlı bir biçimde tasvir etmiştir. Aşağıdaki beyitlerde; kahvehanelerin tütün dumanından havasız kaldığı, ocak ve mangalların mekanı ısıtmak için kullanıldığı anlatılmıştır.

618 Temâşâ idi kahve-hâne 'aceb  
 Olur ehl-i keyfe makar rûz u şeb  
 621 Kimi mass ider kesret ile duhân  
 Olur kahve-hâne içi gök duman  
 629 Ocak başı mankal dibidür makar  
 Kimi keyf ile bu cihândan geçer (Arslan, 2012, s.274).

Kahvehaneler, hizmete sunuldukları 16.yüzyıl başlarından itibaren müşterileri için kahve içmenin yanı sıra birer eğlence merkezi görevini görmekteydiler. "Kahvehaneciler ünlü meddahları, çeşitli gösterici ve eğlendiricileri belirli aralıklarla ağırlamak için çaba gösteriyorlardı, çünkü böylelikle kahvehanenin müşterileri çoğalıyor, öte yandan da adı, saygınlığı artıyordu" (Bingöl, 2004, s.72). Aşağıdaki beyitte de Subhi-zâde Feyzî, kahvehanelere kıssahanların geldiğinden bahsetmiştir.

650 Gelür gâhice kahveye kıssa-hân  
 Anı keyf ile gûş ider bir zamân (Arslan, 2012, s.275).

## SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a 16.yüzyılın başında ticaret gemileri ile gelen kahve; kısa zamanda büyük ilgi görmüştür. Önce İstanbul'da, ardından Anadolu'da pek çok şehirde birbiri ardına kahvehaneler açılmış; kahve, gördüğü büyük ilginin yanı sıra büyük tartışmalara da sebebiyet vermiştir.

17.yüzyıl şairlerinden Nev'î-zâde Atâyî'nin, 18.yüzyıl şairlerinden Subhî-zâde Feyzî'nin ve 19.yüzyıl şairlerinden Aynî'nin sakinamelerinde; kendi dönemlerinde kahve (ve beraberinde tüketilen macun, tütün vb. maddeler) üzerine oluşan tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Nev'î-zâde Atâyî ve Subhî-zâde Feyzî, "bir mekan olarak kahvehane"yi değil; kahve tiryakilerinin boşa giden zamanlarını, kahvehanelerde tükettikleri vakitleriyle ömürlerini faydasız bir biçimde harcamalarını eleştirmektedir. Ayrıca bu iki şair de kahvenin insan sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durmakta; tiryakilerin sağlıksız hallerini beyitlerine konu edinmektedirler. İki eser arasındaki yüze yakın yılın farkında; Osmanlı aydınlarının vaktini boşa geçirmeyi ve işsiz güçsüz insanı hoş görmediklerine ilişkin görüşlerinin değişmediği anlaşılmaktadır.

Sâkinâme geleneğinde büyük bir yer tutan şarabın; Nev'î-zâde Atâyî'nin Âlemnümâ'sında ve Aynî'nin Sâkinâme'sinde kahve ile ilgili bölümlerde bir karşılaştırma unsuru olarak kullanılması dikkat çekicidir. Zira Klasik şiirin tartışılmaz içeceği şaraptır. Nev'î-zâde Atâyî, kahvehanelerin harap olmuş bir meyhanenin bile yerini tutamayacağını belirtmiş; Aynî, kahveden övgüyle bahsetse de şarapla kıyaslamak gerektiğinde şarabı tercih etmiştir. Şairlerin şarabı tercih etme sebeplerinin; şarabın Klasik Türk Edebiyatı'nın en önemli kavramlarından biri olması ve şairlerin gelenekten gelen bu tercihten ayrılmamaları olduğu düşünülebilir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Nâmık (1999). Kahvenâme (Klasik Türk Edebiyatında Kahve), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arendonk, C. V. (1993). "Kahve" , İslam Ansiklopedisi, c.6, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 95- 100.
- Arslan, Mehmet (2003). Aynî Sâkinâme. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Arslan, Mehmet (2012). Sâkî-nâmeler: Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Araştırmaları 1. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Bilge, Esra (2010). Evliya Çelebi'den Hareketle Kahvehanelerden Cafelere Dönüşüm. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bingül, İlyaz (2004). "Kahvehane ve Eğlence", Toplumsal Tarih, Sayı: 126, Haziran 2004, s.70-75.
- Birsel, Salah (2003). Kahveler Kitabı. 7. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bostan, İdris (2001). "Kahve". Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s.202-205.
- Braudel, Fernand (1985). "Kahvenin Batı'da Yayılması". (çev. Mehmet Genç), *Tarih ve Toplum*, Sayı: 14 (Şubat 1985).
- Desmet-Grégoire, Helene (1999). Doğu'da Kahveler ve Kahvehaneler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- D'Ohsson, Ignatius Mouradgea (2011). "Kahveye Dair", Ehlikeyfin Kitabı, (haz. Fatih Tıgılı) ,İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Durgunay, Banu (2013). Seküler Hayatla Tasavvuf Arasındaki İlişkide Köprü Metinler: Sâkinâmeler. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (1972). Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul.
- Hattox, S. Ralph (2001). Kahve ve Kahvehaneler-Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri. çev. Nurettin Hüseyini, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Heise, Ulla (2001). Kahve ve Kahvehane, Çev. Mustafa Tüzel, Ankara: Dost Yayınları.
- İbrahim Peçevî Efendi, Tarih-i Peçevî, cild-i evvel, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.
- İspirli, Serhan (1997) Subhî-zâde Feyzî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Hamsesi (İnceleme-Tenkitli Metin). Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kâtib Çelebi, Mîzanü'l hakk fi İhtiyârî'l –ehakk, Ali Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1286

Kortantamer, Tunca (1997). Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1983). “XII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: “Kadıızâdeliler Hareketi”. Türk Kültürü Araştırmaları: Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan. Ankara: 1983. 208-225.

Saraçgil, A. (1999) “Kahvenin İstanbul'a Girişi: 16. ve 17. Yüzyıllar”, Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler (Çev. M. Atik, E. Özdoğan), ss. 27–41, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul

Sayers, David Selim (2013). Tıflî Hikâyeleri. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Standage, Tom (2016). A History of the World in 6 Glasses/ Altı Bardakta Dünya Tarihi. çev. Ahmet Fethi, Merkez Kitapçılık

Şahbaz, Selin (2007). Geçmişten Günümüze Kahvehaneler, Kahvehanelerin Sosyal Yaşamdaki Yeri ve Önemi: Aydın Merkez Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeker, Mehmet (1997). Mustafa Ali bin Ahmet, Gelibolulu Mustafa Ali ve Mevaidün-nefais fi kavaidil-mecalis, Mehmet Şeker (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Taştan, Yahya Kemal (2009). “Sufi Şarabından Kapitalist Metaya Kahvenin Öyküsü”, Gazi Üniversitesi Akademik Bakış Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, Yaz 2009, s. 53-86.

Toros, Taha (1998). Kahvenin Öyküsü, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunç, Şafak (2014). Osmanlı Payitahtında Kahvehane ve Kahvehane Kültürünün Yeri. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ukers, William (1935). All About Coffee, Tea and Coffee Trade Journal Co., New York .

Yaman, Talat Mümtaz (2011). “Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler”, Ehlikeyfin Kitabı (hızl. Fatih Tığlı), İstanbul: Kitabevi, s.3-30.

Yaşar, Ahmet (2005). “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 3, Sayı 6, s.237-256.

Yaşar, Ahmet (2010). “Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerine Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları”. XV. Türk Tarih Kongresi, 11-15 Eylül 2006 Ankara, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

## BİR DEĞER OLARAK SERVET-İ FÜNÛN ROMANINDA NAMUS ALGISI<sup>1</sup>

### PERCEPTION OF HONOR AS A VALUE IN THE SERVET-I FUNUN NOVEL

Mehmet Emin GÖNEN<sup>2</sup>

#### Özet

Türkçe Sözlükte; Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık şeklinde tanımlanan ve lügatlerde; kanun, nizam, ar, iffet, edep, hayâ, temizlik doğruluk, emniyet ve istikamet gibi faziletlerin muhassalası olan pek kıymetli haslet olarak değerlendirilen namus kavramı, Müslüman Türk toplumunda öteden beri dinle birlikte algılanan, üzerine titrenen ve korunması gereken ön önemli kutsal değerlerden biridir. Bu değer insanlığın yaratılışından beri bütün toplumlarda ve bunların inandığı dinlerde farklı şekilde algılansa da kendine toplumların kültüründe üstün bir yer edinmiştir. Bununla birlikte bu değer, toplumların günlük yaşamında belirleyici olmakla kalmamış aynı zamanda bu kavrama yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Tanzimat'tan bugüne edebi türlerin içinde hayatı en güzel şekilde anlatma bakımından kendine iyi bir yer edinen tür romandır. Hayat bütün yönleriyle romana yansır. Diğer bir deyişle hayatı en gerçek şekilde ve ayrıntısına kadar anlatabilen edebi tür romandır. Özel gazetenin kuruluşuyla birlikte yapılan tefrikalarla toplumun hayatına giren bu edebi tür toplum yaşamında var olan bütün değerleri de işler. O günden bu yana birçok şekilde ele alınan bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçıların kendi şahsi sanat anlayışları sebebiyle özellikle aile içi aldatma ve ihanet konularının fazlaca ele alındığı Servet-i Fünûn romanında çok fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum nazarında çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını irdelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Servet-i Fünûn, roman, namus, değer, algı.

#### Abstract

In Turkish Dictionary; the concept of honor (namus) is defined as a commitment to moral codes and social values in a society; and in the dictionaries, it is considered as a valuable asset to virtues such as law, order, shame, chastity, decency, virtue, cleanliness, safety and direction. It is also one of the precious sacred values that Muslims have perceived in the Turkish society from the beginning, which are perceived with religion. Although this value has been perceived differently in all societies since the creation of mankind and in the religions they believe, it has made itself a superior place in the culture of societies. Nevertheless, this value is not only decisive in the daily life of the societies, but also reflected in the literature of societies of high value.

Form Tanzimat up to now, novel has a good place in literary genres in terms of describing life in the best way. Life is reflected in all its aspects into the novel. In other words, the literary genre which can describe the life in most real and detailed way is novel. This literary genre that enters into the life of the society with the annotations made together with the establishment of the private journal also handles all the values that exist in society life. Honor is the first of these values that have been handled in many ways since that day. Honor as a value is seen in the Servet-i Fünûn novel, in which the political conditions of the age and the artists' own understanding of their own art, especially the issues of domestic deception and betrayal, are handled extensively.

In this study, we examined twenty novels written in the period of Servet-i Fünûn Literature and tried to investigate how the concept of honor, considered as a very important value in the society, is addressed.

**Key Words:** Servet-i Fünûn, novel, honor, value, perception.

<sup>1</sup> Bu çalışma *Türk Romanında Din Ve İnanç Algısı (1897-1908)* adlı doktora çalışmasının namus adlı bölümün gözden geçirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Dr. Dicle Üniversitesi, megonen@gmail.com

## Giriş

Değer sözcüğü veya kavramı ile ilgili olarak şimdiye kadar birçok saptama ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalara göre değer kavramı, her disiplinin kendi bakış açısına göre farklı özelliklerde bir gerçeklik kazanır. Türkçe sözlükte değer; “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, nitelik, meziyet” [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr). (19.04.2017) olarak tanımlanır.

Değer kavramı Latince “kıymetli olmak”, “güçlü olmak” anlamlarına gelen valere kökünden türemiştir. (Aydın 2011: 39) Yapıp-eden bir varlık olarak insanın bütün yapıp-etmeleri mutlaka bir değer ile ilgilidir. Buna göre değer, insanın hayat boyunca eyleme geçirdiği bütün davranışlarını belirleyen kurallar topluluğudur. Sosyolog Anthony Giddens’e göre insanlar toplum içerisinde nasıl davranmaları gerektiğini değerler sayesinde öğrenirler. (Giddens 2005: 22) Bir ‘değer’ ile ilişkili olmayan hiçbir insan davranışı yoktur. Örneğin ben “doğru olmaya çalışıyorsam bu, doğruluğu bir ‘değer’ olarak görmemdedir. Doğruluğu bir değer olarak algılamam, beni doğru olmaya zorluyor. Keza, namuslu olmaya çalışıyorsam iyiliksever isem, bu, ‘namus’ ve ‘iyilik’ kavramının benim için birer ‘değer’ olmasındandır. (Uysal 2003: 52)

Değerler her alanla ilgilidirler. Yani ekonomik, dini, ailevi, siyasi ve benzeri her alanın değerleri vardır. Nihayet dini - sosyal, kaynağı ne olursa olsun değerler bir biçimde sosyaldirler. Pek çok kişi tarafından paylaşılır, ciddiye alınırlar, coşku ile birlikte bulunur ve kavramsal olarak diğer nesnelere soyutlanabilirler. (Fichter, 1990, Aydın, 2011’den) Mustafa Aydın’a göre değerler kişilerin kendi ürettikleri şeyler değildir, dışarıdan gelmektedirler. Gerçi değerlerin bir kısmı ve bir yönü toplum muhtevalıdır ama onların ferdi aştığı kadar toplumu aşanları da vardır ki tevhide dinlerin vazettiği ahlaki değerler burada bir örnek olarak hatırlanabilir. Değerlerin dini ve sosyal nitelikleriyle ilgili bu son yargılar bizi değerlerin kaynağı konusuna kadar getirir ve bu konuda da bir şeyler söylememizi gerekli kılar. Gerçekten de hayatımızda etkin olan değerler “toplumsal” ve “toplum üstü” olmak üzere iki kaynaktan gelirler. (Aydın 2011: 40)

Gerek toplumsal gerekse toplum üstü ilahi bir kaynaktan gelen bu ahlaki değerler herhangi bir toplumun günlük yaşamı içinde genel davranışları belirlemede içten içe kendini hissettiren denetleyicilerdir. Doğruluk, iyilik, sabır, merhamet, tevazu, sevgi, saygı, güven, hoşgörü, vefa, fedakârlık ve namus (hayâ, iffet) şeklinde genel olarak isimlendirebileceğimiz bu değerler, kişinin ruh dünyasının ve toplumun sosyal dünyasının temelini girerek toplum ve birey yaşamında en belirleyici kontrol mekanizmaları olmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden namus olgusu, ontolojik yapısı itibarıyla ahlaki, dinî ve toplumsal bir konum ve değere sahiptir.

Namus, lügatlerde Cebrâil, ilâhî kanun, şeriat, Tevrat anlamlarını karşılayan bir terim olarak geçmektedir. Arapça’da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe nomostur. Ancak bazı Arapça sözlüklerde kelimenin “sır saklamak, gizli söz söylemek” mânasındaki nems masdarından isim olduğu ve “sır ortağı; hile, tuzak; saklanılan yer” gibi mânalara geldiği, hayırlı sırların ortağına “nâmûs”, kötü sırların ortağına “câsûs” denildiği belirtilmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de nâmûs kelimesi geçmez. Vahyin başlamasıyla ilgili hadislerde kelimenin Varaka b. Nevfel tarafından zikredildiği görülmekte ve bunun İslâm kaynaklarında ilk kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadislere göre Hz. Muhammed ilk vahyin tesiriyle bir sarsıntı geçirince Hz. Hatice, Câhiliye döneminde Hıristiyanlığı benimseyen ve Kitâb-ı Mukaddes hakkında mâlûmat sahibi olan amcası Varaka b. Nevfel’e giderek Resûlullah’ın yaşadıklarını anlatmış, bunun üzerine Varaka Hatice’ye, “Eğer bana söylediğin doğru ise Mûsâ’ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir”, tavaf esnasında karşılaştığı Hz. Peygamber’e de, “Şüphesiz sen Meryem oğlu İsâ’nın müjdelediği peygambersin ve Mûsâ’nın nâmûsunun benzeri bir hal üzeresin” demiştir.” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

İffet kavramı ise “insanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan ahlâk terimi” olarak değerlendirilir. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında masdar olan iffet kelimesi, daha çok felsefi mahiyetteki ahlâk kitaplarında ve bunların etkisinde kalan diğer eserlerde insandaki arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden hâsıl olan erdemi ifade etmek üzere kullanılmış ve başta gelen erdemlerden biri kabul edilmiştir. Bu kaynaklardaki iffet tanımlarını “yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” şeklinde özetlemek mümkündür. <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

Birçok ülkede namus kavramı kadın ve erkekler için iyi ahlaklılık, bütünlük, doğruluk, dürüstlük ve olumlu davranışlar olarak ele alınır. Namuslu olma bireye statü, güç, kuvvet ve iyi bir imaj sağlar. Türkiye’deki namus kavramına odaklanıldığında namus kelimesinin çok farklı anlamlara gelebileceği görülmektedir. Örneğin, şeref, iffet, onur, ar ve namus kelimeleri birbirlerine çok yakın anlamlar taşımaktadır. (Sakallı uğurlu, Akbaş 2013: 77) Bu kavramları birbirlerinden ayırmak oldukça güçtür. Çünkü benzer ahlaki değerleri içlerinde barındırmaktadırlar. Namus kavramı kültürel sosyal kurallardan üremektedir. Namus açısından en önemli sosyal kurallar cinsellikle ilgili olanlardır. (Hasan, 2003; Tezcan, 1999 ‘dan aktaran Sakallı uğurlu ve Akbaş 2013: 79)

Sözlük anlamları birbirine yakın olan namus ve iffet kavramlarının genel toplumsal algıda da aynı anlamı karşılamak için kullanıldığı görülmektedir. Yani namuslu davranmak, namuslu olmak aynı zamanda iffetli davranmak ve iffetli olmak anlamına da gelebilmektedir. Özellikle bu iki kavramın kadınların cinsel davranışlarındaki ahlaki kurallara bağlılık, saflık ve çekingenlik gibi anlamlar taşıdığı söylenebilir. Şu kadar farkla ki iffet daha çok bireyin ahlaki davranışlarını düzenler ve ifade eder. Namus ise bireyle birlikte ailesinin ve yakınlarının toplum içindeki saygınlığını ve konumunu içermekte ve etkilemektedir. Fakat sonuçta bu iki

kavramın içerdiği anlam birbirini tamamlamaktadır. Yani iffetli olmak aynı zamanda namusla olmak anlamında karşılanmaktadır.

Namus kavramı ahlâkî olduğu kadar aynı zamanda dinî bir değer olarak da kabul görmektedir. “Namus olgusu da dinlerin önemsedığı ve düzenlediğı kavramlardandır.” (Sakallı Uğurlu ve Akbaş 2013: 81) Dini kaynaklarda namus ve iffet, insanın manevi ve ahlâkî kişiliğini ayakta tutan, korunması ve saklanması gereken en önemli değerlerin başında gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde iffetli ve namuslu olmak bütün iyiliklerin başı olarak zikredilir. Özellikle, “(Resûlüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler.” (Kur’an-ı Kerim, Nur 24: 30, 31) mealindeki ayetlerde bu husus çok açık bir şekilde ifade edilir.

Namusu korumanın ve iffetli olmanın en önemli aracı ve anahtarı ise kişide hayâ (utanma) duygusunun gelişmiş olmasıdır. Sözlükte “utanma, çekinme; tövbe, vazgeçiş” vb. anlamlara gelen hayâ kelimesi, ahlâk terimi olarak “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi, “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terk edilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan eziyet ve sıkıntı” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19.04.2017) şeklinde tanımlanır. Bu kavram iffet ve namus kavramıyla birebir ilişkilidir. “İffet erdeminin temelinde ve gelişmesinde utanma duygusunun (hayâ) özel bir yeri vardır. Psikolojik tahlil ve etnik gözlemler, utanma duygusunun insanlığın en eski ve köklü özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir. Utanma, insanda doğal olarak yer alan ve erken yaşlarda gelişmeye başlayan sağlıklı bir kişilik gelişiminin işareti kabul edilen bir duygudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Hayâya yani utanma duygusuna sahibi olan kişi iffetli olur ve böylelikle namusunu koruyabilir. Aksi şekilde davranılması durumunda diğer bir deyişle toplumsal ve dinsel olarak belirlenen cinsel ahlak kurallarının aşılması sonucunda kişinin kendisi ve ailesi bundan olumsuz yönde ciddi şekilde etkilenecektir. Halk ağzıyla ‘namusun lekelenmesi’ veya ‘namussuz olmak’ şeklinde değerlendirilen bu davranış “ahlâkî olduğu kadar toplumsal bir yaralanmaya da yol açar. “Böyle bir durumda kirlenen yalnızca kadının değil, ailenin erkek üyelerinin ve tüm ailenin namusudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Yukarıdan beri ahlâkî, beşerî ve dinî açıdan açıklamaya çalıştığımız namus olgusu, yüzyıllar boyunca birlikte yaşayarak milletleşme sürecini tamamlamış olan ve böylece kendi kültürel kimliklerini üreten toplumların en önemli bir içsel varlığı haline gelmiştir. Bu içsel varlık, toplumların sosyal yaşamlarının manevi açıdan sağlıklı yürümesinde en etkin bir görev üstlenmekle kalmamış aynı zamanda bu soyut varlığa yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Bir kültür elemanı olarak edebiyat, içinden çıktığı topluma şekil veren, kendisi de topluma göre şekillenen ve dönüşen bir alandır. Bu itibarla genelde toplum özel anlamda da birey yaşamında yer edinmiş maddi ve manevi kültürel, sosyal, ahlâkî ve dinî değerlerin bütünüdür edebiyat aynasına yansımaları kaçınılmazdır. Edebi türler içinde de hayatın gerçeğiyle en fazla iç içe olan veya bunu daha etkili yansıtabilen tür romandır demek yanlış olmaz. “Hippolyte Taine’nin dediğı gibi, ‘Roman, öyle bir aynadır ki, hayat ve tabiatın bütün yüzleri onda yansır.’” (Rauf, 1964, Sağlık 2010: 19’dan) Özelde insanı ve onun inanç değerlerini, kabullerini, hayallerini, duygularını konu alan roman ferden iç benliğiyle, değer yargılarıyla ilgilenir ve bunları işler. Dolayısıyla toplumun ve bireyin sahip olduğu bütün sosyal ve kültürel değerler, gerçekler ve varlık alanları roman türünde görünür ve işlenir. Bu, geçmişte böyle olduğu gibi şimdi de böyle olmaktadır.

Bilindiğı gibi roman bizde özellikle Tanzimat’ın ilanıyla başlayan yenileşme hareketlerine bağlı olarak özel gazetenin kuruluşu ve batı edebiyatından yapılan çeviriler ile birlikte ilk kez yazılan yerli roman tefrikalarıyla Türk toplum hayatına girer. Toplumun en küçük çekirdeğı olan aile kurumu yenileşme hareketlerinin bir sonucu olarak günden beri “sosyal hayatımızın en çok değişmeye uğrayan müessesesi (olur) ve devrin edebiyatında ziyadesiyle işlenir. Yanlış evlenmeler, görmeden evlenmeler, bedbaht çiftler, ailenin zorlamasıyla kurulmuş yasak aşklar” (Okay 98: 52) gibi aile içi konular ve buna bağlı olarak gelişen birçok değer romanlarda görülmeye başlar.

Konuları dönemin yaşam anlayışına, toplumun, düşüncelerine, istek ve tutkularına göre belirlenen romanın o günden bu yana birçok şekilde ele aldığı bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Servet-i Fünûn romanında bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçıların sanat anlayışlarına bağlı olarak aile içi aldatma ve ihanet konularının çok sık işlenmesi nedeniyle fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum ve birey yaşamının sağlıklı sürdürülmesinde çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını ve algılandığını irdelemeye çalıştık. Bu konuya yedi yazarın yirmi romanında yer verilmiştir.

İncelediğimiz romanların içinde kadın erkek ilişkisini en fazla işleyen yazar Hüseyin Rahmi Gürpınar’dır. Yazarın incelediğimiz yedi romanında namus konusu geçmektedir. Romanlarında yasak aşk, aldatma, ihanet gibi konulara oldukça fazla yer veren yazar bu yasak ilişkilerin kaçınılmaz sonucu olarak namus konusunu ele almaktadır. “Gerek aşk felsefesi, gerekse evlilik kurumunun kendisini kuşkuyla karşılaması ve



namus kavramına yaklaşımı bakımından diğer yazarlardan ayrılan” (Moran 2012: 123) natüralist yazara göre yasak ilişkiler normaldir. Asıl normal olmayan usulüne göre yapılan evliliğdir. Namus kavramını kahramanlarına söyletirken bazen toplumsal ahlakta algılandığı gibi bazen de ironi yaparak bu değeri hafife alır. Çünkü Gürpınar namus olgusuna toplumun genel ahlak anlayışında olduğu gibi bakmaz.

Yazar, Natüralizm edebi anlayışının gereği olarak kadın erkek ilişkilerine akılcı ve tarafsız bir tutumla yaklaşılmasını ister. Berna Moran (2012: 122) bunun nedenini, Gürpınar’ın yalnızca yeni bir ahlak anlayışı getirmek için değil, cinselliğin insan tabiatında çok önemli bir yer tuttuğuna ve insanı mutsuzluğa sürüklediğine inanmasına bağlar.

Aşkın insanı mutsuz etmesinin nedenine gelince kadınla erkeğin birbirini istemesi, doğanın, türü sürdürme yasaasının gereğidir ve cinsel istek doyurulunca sevgi son bulur. Oysa ahlak anlayışı ve toplum yasaları insanları tek kişi ile yetinmeye zorluyor. Sonuç ister istemez yasak aşktır, zinadır. Hiçbir yazarda bu kadar çok zina olayına rastlanmaz. Hem de zincirleme olarak. Koca karısını aldatırken karısı da onu aldatır. Ve beri yandan kocanın metresi, adamın arkadaşıyla ilişki kurarak onu altadır vb. Aldatmalar kıskançlıklar, gebe kalmalar, intiharlar içinde sürüp giden bir rezaletler yumağı. (Moran 2012: 124-125)

Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın *İffet* adlı romanında, roman kahramanı İffet’in kendi hayatını anlattığı mektuplarında yazdığına göre, babası öldükten sonra kendisi ve ailesi için çok zor günler başlar. Zaman geçtikçe her şeylerini satmak zorunda kalırlar. İyice fakirleşirler. İffet, ekme bulmak için bir Rum kadının getirdiği iplerle el işleri yapar. Yaptığı bu işleri yok pahasına kadına satar. Nişanlısı Latif, İzmir’e gittikten sonra durumları iyice kötüleşir. Ekme alacak paraları kalmaz. Günlerce ağızlarına bir kuru ekme bile değmez.

Bir gün çarşafly yabancı bir kadın kapıyı çalar. Sıkıştığını tuvalete gitmesi gerektiğini söyleyerek izin ister. İçeri girdikten sonra İffet’e cilveli sözler söylemeye başlar. İffet, kadının bu tuhaf halinden şüphelenir. Bu kadın, gençliğinde kötü yollarda bulunmuş olan Fettan Raziye ismindeki bir kadın satıcısıdır. İffet’e para ve altın karşılığında Nermi Bey’i eğlendirmesini teklif eder. İffet ise namusunun yüzüne (Gürpınar 1897: 137) lanet yağmuru gibi yağın bu sözlerin zehrine dayanamayarak kadını kovar. Kadın gittikten sonra İffet kendi kendine namusu hakkında şöyle düşünür. “Nermi! Bu keyfinin kölesi kim? O beni biliyormuş. Fakat ben onu tanımıyorum. Kasa dolusu parası varmış. Namusumu liralarla tartmak gibi bir kötü düşünce şimdiye dek asla hatır ve hayalden bile geçmedi. Tertemiz bir lekesiz namus perdesinin kasa dolusu değil; birkaç kuruşla yırtılıp parçalandığı işitilmedik olaylardan sayılamaz. Ne var ki dünyanın olanca altın ve gümüşü bir araya toplansa, bir kadının öyle bir kirden temizlenmesi tasavvur olunabilir mi? Zavallı Nermi! Her tertemiz, lekesiz kadının kutsal namus barınağına girebilmek için lira şıkırtısını yeter mi sanıyorsun? Alinyazısının bütün acılarına mahkûm, namus cevherlerinden başka dayanacak avuntusu kalmamış olan bir kızın son hayat umuduna sataşmaya kalkışmak... Namusunun korunmasını, şu felaket içinde, kendim için bir mutluluk sayıyorum.” (Gürpınar 1897: 138)

İffet birkaç gün sonra evin bahçesinde dolaşırken dışarıdan atılmış süslü bir zarf görür. Zarfı alıp tereddütler içinde açar. Zarfın içinde Nermi Bey’in bir fotoğrafı, İffet’e hitaben yazılmış bir mektup ve üç yirmilik de para çıkar. İffet mektubu okur. Nermi Bey’in mektupta yazdığı etkileyici ve süslü sözlerine inanmaz. Fakat sefaletten ve insanların namusuna iftira edip horlamalarından bıktığı için bu yalan sözler hoşuna gider. “Meselenin bu önemli noktalarını iyiden iyiye anlıyordum. Ne var ki sefaletten bezginliğim ve belki de kadınlığım yüzünden gene bu yalanlar hoşuma gitti. Edindiğim bu ilk korkunç düşünceden belki cayarım diye hiçbir şey düşünmemeye, hiçbir yönü inceden inceye usa vurmamaya karar verdim. Bu korkunç düşünce, Nermi’nin çağrısına gitmekti. Sıkıntı içinde namusumla yaşarken bana ‘fahişe kız’ adını taktılar. Bakalım kötü yolda zenginlik içinde yaşarsam kendime ‘namuslu hanım’ dedirtebilir miyim?” (Gürpınar 1897: 147) şeklinde namusuyla ilgili düşünceleri kafasından geçirir.

Raziye’ye bir mektup yazarak Nermi Bey’in isteklerini kabul ettiğini fakat kendisine hazırlık için iki gün izin vermelerini ister.

Annesine, kendisini zengin bir evden hizmetçilik için çağırdıklarını, onun için dışarı çıkması gerektiğini söyleyerek dışarı çıkar. Mektuptan çıkan paralarla kendisi için elbiselik ve ayakkabı alır. Aldığı eşyalarla eve dönünce annesinin bunları merak edip sorması üzerine, hizmetçilik edeceği evde kendisinin yaşında bir kız olduğunu, bu kızın kendi elbiselerini İffet’in üzerinde görmek istediğini söyler. İki gün hazırlıktan sonra Fettan Raziye’nin geleceği saat yaklaşır. İffet diktığı elbiseleri giyer. Süslenmek için aynanın karşısına geçer. Fakat kırık namus aynasının karşısında gözleri kararır. Latif’in hayali belirir. İffet’in kötü yola gitme düşüncesi yüzünden Latif’in söylediği “Tükürmekle çirkef temizlenebilseydi tükürüğüme acımadan yüzüne tükürürdüm. Babanın vermiş olduğu ‘İffet’ adını benim aşkıma, hasta annenin kutsal umutlarını, Sabri’nin istikbalini hangi fuhuş süprütülüğünün içine gömmeye gidiyorsun? Bu rezilce atılışın ekme parası bulmak için midir? Geçimleri sana ağır gelen o iki zavallıyı ırzının ücretiyle beslemek, onlara zehirle beslemekten daha acı geleceğini bilmiyor musun? “Fuhşun kucağı iffet’e (namus) sığınma yeri olur mu?” (Gürpınar 1897: 151) sözlerini İffet duyar gibi olur. Latif’in hayalinden duyduğu bu sözlerin acılığında ve utancından kendini kaybederek yatağa serilir.

Yazar bu romanında namusu (iffet) toplumda kabul edildiği gibi gerçek ve yüksek kutsal değeriyle ele alır ve kahramanına bu şekilde algılatır. Romanın kahramanı İffet, namusunun kirlenmemesi uğruna samimi bir şekilde hayatını bile feda eder.

*Mürebbiye* romanında konağa mürebbiye olarak alınan Fransız Anjel, konağa geldikten sonra Dehri Efendi'nin kardeşi Amca Bey'i, damadı Sadri'yi ve oğlu Şemi'yi baştan çıkarıp kendisine âşık eder. Onları ayrı ayrı gecelerde odasına alır. Bunu sezen kâhya Eda Hanım bunları suçüstü yakalamaya çalışır. Bir gece salonda koşuşturma ve gürültü duyunca bu erkeklerden birisinin Anjel'in odasına gitmeye çalıştığını anlar. Hemen salona gelir. Erkeklerin odalarında olmadıklarını görünce Anjel'in odasının kapısını kuşağıyla bağlar. Sonra da Dehri Efendi'ye haber verir. Dehri Efendi ile birlikte Anjel'in oda kapısının önüne gelirler. Dehri Efendi kapının bir kuşakla bağlanmış olduğunu görünce bunun ne demek olduğunu Eda'ya sorar. Sonra erkekleri birer birer sorguya çeker.

Amca Bey, kendisi ile birlikte damat Sadri ve Şemi'nin odalarında olmadıklarını kendi lehine ve Eda Hanım'ın aleyhine göre yorumlayıp anlatır. Eda Hanım bu sözlere dayanamaz. Bunun üzerine "hak kuru iftiradan saklasın. Aleyhimdeki yalancılığında bu kadar ileri varma. Bir bardak suyun kırk yıl hakkı vardır. Size bu kadar emeğim geçti. Söylediğin sözlerin önünü ardını düşün. Günahtır." diye çıkışır.

Amca Bey'in ve damat Sadri'nin yaptıklarını sapıtarak kendilerine göre yorumlamaları ve Anjel'in de masum tavrı takınarak kendini masum gösteren sözler söylemesi Dehri Efendi'yi etkiler. Dehri Efendi bu kez eda Hanım'ı azarlar. Hiç yerden haksız duruma düştüğünü gören kâhya Eda Hanım "Şu karşınızda melekler gibi tertemiz sandığınız murabiye adındaki karı yok mu, işte o namussuz bir karıdır (Gürpınar 1899a: 94) kambur biraderiniz, Damat Bey ve oğlunuz Şemi onun âşığıdır. Belki de dördüncüsü sizsiniz tam olarak bilmiyorum" diye her şeyi Dehri Efendi'nin yüzüne haykırır.

Eda Hanım'ın gerçekleri bu şekilde söylemesi üzerine zor durumda kalan Anjel, yapmacık bir tavırla iki elini yüzüne kapatarak ağlamaya başlar. Anjel'in bu ağlamalarının onun gerçekten iffetinden ileri geldiğini zanneden Dehri Efendi, Anjel'e dönerek kâhya Eda'nın bu sözlerinden kendisinin iffetine bir zarar gelmeyeceğini söyler. (Gürpınar 1899a: 95)

Dehri Efendi, Mürebbiye Anjel ile odada yalnız kalınca Anjel, Dehri Efendi'ye yapmacık bir utanmayla şöyle söyler "Ben mürebbiyelik sanatıyla geçinen fakir bir kızım. Doğruluk ve iffet (namus) (Gürpınar 1899a: 103) şu dünyada tek dayandığım ve övündüğüm şeydir. Bu gece bütün bu olanlar duyulursa, hele Eda Hanım'ın bana karşı o edepsizce ithamları ağızdan ağza dağılarak bu sözler benim namusum (Gürpınar 1899a: 103) hakkında büyük bir skandal hükmünü alır. Bunların tekrarlanmaması için yarından sonra bana izin veriniz. İffetimi ve mürebbiyelik çalışmamı tasdik eden bir de hüsnühal varakası veriniz." Dehri Efendi Anjel'in bu isteği karşısında bir süre düşündükten sonra; "Bu geceki vakadan iffetinize (Gürpınar 1899a: 103) hiçbir şey sıçramaz." diyerek teminat verir.

Bu geceki olaydan sonra Amca Bey, hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranarak, kendini temize çıkarmak ve suçu Şemi'nin üzerine atmak için Sadri'ye şöyle söyler: "Bir gün farkına vardım ki, Şemi mürebbiyeyi görünce denizden çıkarılırken can veren balığın o baygın bakışlarıyla bakıyor. İşte o zaman işin doğrusu bu kalın kafama dank der gibi oldu. Acaba oğlan mürebbiyeyi seviyor mu? Ne halt eder ağanın beygiri? Ulan terbiyesiz! Bu yalıya iki çocuğun terbiyesi için getirilen melek gibi temiz bir kıza o nazarla bakılır mı? Aman yarabbi, yüreğime inecek. Asıl korktuğum neresi, matmazel bu işin farkına varırsa bizden namus dava eder" der. (Gürpınar 1899a: 115) Amca Bey, Anjel'in odasına girmek için kapısına gidip, kapıyı tıklattığını tevtil etmek için konuşmasına devam ederek birçok laf eder ve sonunda şunları söyler: Sadri Bey, bu hayvanlıkları Şemi yapabilir. O ahmaktan ben her terbiyesizliği umarım. Şemi'nin odaya girip girmediğini kontrol etmek için kulağımı kapıya verdim. Kulağıma lakırdı gibi bir şey geldi. Hah çapkın içerde dedim. Artık tekrar etmeye hacet yok ya, maksadım içeriye girip oğlanı kulağından yakalayarak dışarıya çıkarmak... Namusum hakkı için böyle" der. (Gürpınar 1899a: 115)

Yazar bu romanında aslında zina yaparak namus değerini ayaklar altına alan kahramanlarının görünüşte kendilerini namuslu göstermelerıyla dalga geçmektedir.

*Bir Muadele-i Sevda* romanında Naki, üçüncü karısı Bedia ile gerdek gecesinde tartışır. Sabah onu babasının evine gönderirler. Naki, karısı Bedia'nın gerdek gecesi yaptığı tartışmalara ve söylediği sözlere karşı bir plan yapar. Önce Bedia'yı boşamayıp süründürmeyi düşünür. Bu planını yaparken namus hakkında "İş önce ailemizin namusuna sonra da babamın kulağına intikal edecek. Bizim plan sarpa saracak" (Gürpınar 1899b: 58) diyerek namus değerinin aile için önemini vurgular.

Bedia hakkında yaptığı araştırmalarda ise onun çok namuslu biri olduğuna kanaat getirerek "Bütün araştırmalarımın sonucu, kızın dürüst, çok namuslu (Gürpınar 1899b: 66) bir kız olduğunu açıklıyordu" diye söyler.

Kadınların erkeklere yüz vermedikleri müddetçe namuslarını koruyabileceklerini yolunda yazar şöyle konuşur: "Çin ipeği mendili gözlerine götürmek için göz göze geldiği kadın yüzlerinde etkilenme arayan şıkların sevda saldırılarına uğrayan kadınların genellikle o sözlerden namuslarına leke sürmek gerekseydi, bu bakışlardan namusu korumaya imkân kalmazdı. (Gürpınar 1899b: 67) Burada yazar toplumda, kocalarına ihanet ederek iffetini ve namusunu lekeleyen kadınların olmasının yanı sıra erkeklerin her türlü hareketlerinden kendilerini

korumaya çalışan iffet ve namus düşkününü temiz kadınların da olduğunu ve bu temiz kadınların namuslarının erkeklerin kirli bakış ve sözleriyle kirlenmeyeceğini ifade ederek bu kadınların hakkını teslim eder.

Nazire, Bedia tarafından kocası Fatin'e gönderilen aşk mektuplarını Naki'ye okutur. Naki'nin sinirlenip Bedia'nın yüzüne vurması ve Bedia'yı boşaması halinde kocası Fatin'in de kendisini boşayacağından korkan Nazire, bu olayın gizli kalmasını ister. Naki'nin namusunu ileri sürerek yalvarır. "Fakat beyefendi namusunuza sınıırım. Ben namuslu aileden bir kadını. Kocam var. Babam var. Size bu müracaatım duyulursa biz mahvoluruz. Bu sırrı kimseye faş etmeyeceğinize söz veriyor musunuz? Namusunuz üzerine yemin eder misiniz?" (Gürpınar 1899b: 125) diye sorarak ondan namus üzerine söz alır.

Görüldüğü gibi romanın kahramanı Nazire, bir kadın olarak namusuna büyük değer vermektedir. Namus değerini kutsal algılamaktadır. Olayın duyulması halinde hem kendisinin hem de ailenin erkek üyelerinin toplum nezdinde aşağılanacağını ve kötüleneceğini belirterek dikkatli olmak için yine karşı tarafın değeri olan namusla söz alır.

Naki, Nazire'ye bu sözü verdikten sonra, bu olayı Bedia'ya açmak ister. Fakat verdiği söz aklına gelince "Karıma olan nazidli muhabbetime mi yanayım? Namus meselesini mi düşünüyüm?" (Gürpınar 1899b: 132) diye kendi kendine üzüntülü bir şekilde söylenir.

Naki, karısı Bedia'nın ihanetini mektuplarından öğrendikten sonra bir hafta hasta yatar. Karısı Bedia, Naki'ye sahte muhabbet gösterir. Naki, Bedia'ya Fransız romanlarından örnekler vererek onun ihanetini ima etmeye çalışır. Bedia yaptığı ihanetin Naki tarafından bilindiğinden şüphelenmeye başlar. Bedia, kocası Naki'ye hamile olduğunu müjdelir. Naki buna çok şaşırır. Çünkü yaptığı hesaplara göre Bedia'nın hamile kalması mümkün değildir. Bunu Bedia'ya söylediği zaman Bedia kendisinin namussuzlukla suçlandığını söyleyerek ağlar (Gürpınar 1899b: 181)

*Metres* romanında Müştak, metresi olan Parnas ismindeki kadını Hami'nin metresliğinden kurtarmak için bir çareye başvurur. Bu çare de Hami'nin karısı Saffet Hanım'ı baştan çıkarıp ondan kopardığı para ile Parnas'ı elde etmektir. Bu niyetle Saffet Hanım'ın dadısı Meryem'e, Saffet Hanım'a vermesi için bir aşk mektubu verir. Meryem Dudu, mektubu Saffet'e verir. Birlikte okurlar.

Kocası Hami tarafından sevilmeyen Saffet Hanım, Müştak'ın mektubundaki yaldızlı sözlerden hoşlanır. İçten içe Müştak'ı sevmeye başlar. Müştak'ın mektubuna mukabil bir aşk mektubu yazarak kocası Hami'den intikam almayı düşünür. Mektubu yazmak için Meryem Dudu ile birlikte yazıcılara giderler. Utana sıkıla mektubu yazdırırken yazıcı dükkânına sevda işlerinde son derece tecrübeli ve bu yolda adı çıkmış Sümbül isminde bir kadın gelir. Sümbül, yazıcı ile teklifsiz ve argolu konuşur. Yanındaki kadınlarla da kaç kocaya gittiğini erkekleri elinde tutmak için hangi efsunları yaptırıp nasıl kurşun döktürdüğünü anlatır. Saffet, Sümbülün bu teklifsiz konuşmalarından utanır ve sıkılır. Saffet'in bu sıkıntısını anlayan Sümbül, bu sevda yolunda henüz acemi olduğunu zamanla böyle işlere alışacağını söyler. Saffet, Sümbül gibi kadınlara aileler arasında yüzler kızarak 'kötü karı' dendiğini düşünür. İyice bunalır. Oğlu Refik aklına gelir. Halkın ona kötü karının oğlu diyeceklerini düşünür. Namus, ırz gibi bazı mukaddes kelimelerin (Gürpınar 1899c: 187) manasını inkâr eden, onları birer boş söz gibi sayan, kadınlığın yüz karası olan, bu korkunç karıların kendine gülmesini zihninden geçirir. Bu düşüncelerle aniden ayağa kalkar. Mektubu yazıcının elinden alır ve parçalar. Kapının ağzında duran Sümbül'e dirseğiyle vurarak kenara atar, kapıdan çıkarak dükkândan uzaklaşır. Meryem ardından yetişir.

Eve gitmek için arabaya binerler. Göğsüne yumruk yiyen kadın "Besbelli hanımın namus damarları tepreşti" (Gürpınar 1899c: 188) sözleriyle arkasından konuşur. Sümbül'le aynı dükkânda buldukları için arabacılar Saffet ve Meryem Dudu'ya kötü karı muamelesi yaparak laubali davranırlar. Bir arabacı Saffet'in elini sıkırmaya kalkışınca Saffet ona tokat atar. Bunun üzerine öfkelenen arabacı Saffet'i göstererek "Arkalarındaki ipekli çarşaf, ellerindeki süslü çanta ile sanki bana ırz ehli çalımını satıp da kendilerini hanım zannettirecekler. Sen benim arabacılığımıza bakma. Sana öyle bir ipekli çarşafı ben de alabilirim. Irz ehli (Gürpınar 1899c: 189) hanımlarsınız da yazıcının dükkânında Sümbül ile beraber ne işiniz var?" Sözlerini söyler. Yazar burada Sümbül gibi ortalığa düşmüş bir kadınla Saffet Hanım gibi bir hanımı romanda bir ortamda buluşturarak namus kavramı hakkındaki düşüncelerini ve bu değeri algılayışlarını nazara verir.

Hami, son zamanlarda metresi Parnas'tan şüphelenmektedir. Aldığı bir imzasız mektupla metresi Parnas'ın haftada belli günler kendisi spora gittiği zaman eve erkek aldığını öğrenir. Hami bunun üzerine yine her zamanki gibi spora gidiyormuş gibi evden çıkar. Biraz sonra başka bir arabayla gelip evin önündeki pastanenin ikinci katına çıkar. Parnas'la birlikte kaldığı evi gözetler. Reyhan bir saat sonra eve gelir. Hami, tabancasını hazırlayarak eve girer. Direk Parnas'ın odasına gider. Reyhan ile Parnas'ı yakalar. Onları öldürmeye kalkar. Parnas, Hami'ye buna hakkının olmadığını söyleyerek Avrupa'da olduğu gibi düello yapmalarını söyler. Oturup konuşurlar. Düello yerini ve gününü belirlerler.

Parnas, Hami ile Reyhan'ın yapacağı düelloyu bir telgrafla Hami'nin annesi Firuze'ye haber verir. Telgrafı alan Firuze'nin yıllardan beri kaybetmiş olduğu analık duyguları depresir. Feryat eder. Düello yerine gitmek için Nedime ile birlikte arabaya binerler. Firuze'nin bu feryatları üzerine olayı öğrenen Saffet ve Meryem de başka bir arabayla düellonun yapıldığı ormana gelirler. Düello yerine ulaştıklarında, Hami'nin arkadaşının kucağında kanlar içinde yaralı yattığını görürler. Hami, annesini görünce ona küskün küskün bakar. Karısı Saffet'e de o şekilde bakınca o an hıçkıra hıçkıra ağlamakta olan Meryem Dudu, Hami'ye karşı şöyle konuşur:

“Karımız Saffet Hanım’a hiç dargınlık yüzü göstermeyiniz. O kadın değildir, sanki ırzca, namusça sızdırılmış bir altın parçasıdır. (Gürpınar 1899c: 302) Onun için ardından her ne ki laf ediyorlarsa yalandır, iftiradır.” Bu sözleriyle Saffet Hanım’ın namus ve iffet ehli olduğuna şahadet eder.

*Tesadüf* romanında Saibe, anne ve babasının tek kız evladındır. Kendisi gibi ailenin tek oğlu olan Mail’le evlendirilir. Mail’in ailesi ile Saibe’nin ailesi eskiden beri dostturlar. Kız istenir. Düğün yapılır. Saibe ve Mail çok mutlu iki yıl geçirirler. Fakat iki yıl sonra Mail’de bir neşesizlik, sıkıntı mutsuzluk başlar. Bu bir süre devam eder. Saibe günlerce ağlar. Mail’e neden böyle olduğunu sorunca cevap alamaz. Saibe bunun bir gönül meselesi olduğunu sonunda anlar. Konuşurlar, tartışırlar. Mail en sonunda bir fahişeyi sevdiğini hem de kendinden nefret ederek sevdiğini itiraf eder. “Elini avucumdan çekme Saibe, beni reddetme... Ben o kadını kutsi bir aşkla sevmiyorum. Buna ‘muhabbet’ denemez. Buna geçici murdar bir heves denir. Temizlenmesi zor bir gönül lekesi, iğrenç bir düşkünlük... Hayatını, namusunu (Gürpınar 1900: 96) giderilemez bir leke ile kirletmiş öyle bir kariya sonsuz bir muhabbetle bağlı kalabilir miyim” şeklindeki sözleriyle namustan bahseder. Namusunu kirleten kadına derin bir sevgi duyulamayacağını o kadının hiçbir değerinin kalmadığını ve sevgiyi hak etmediğini ifade eder.

*Nimetşinas* romanında, Nihat Bey’in eşi Talat Hanım ikinci çocuğunu doğurur. Kocası Nihat başka bir odada yatmaktadır. Son günlerde gelenin gidenin çokluğundan herkes uykudadır. Bunu fırsat bilen Nihat, âşık olduğu evin hizmetçisi Neriman’ın odasına gider. Neriman’a âşık olduğunu ve aşkına karşılık vermesi için yalvararak, dil döker. Fakat bütün bu yalvarma ve dil dökmeleri, Neriman sert bir şekilde reddeder. Neriman kendisinin namuslu bir kız olduğunu, onu kirletmesine asla izin vermeyeceğini söyleyerek namus hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir: “Bendeniz burada bir hizmetçiyim beyefendi. Fakat hizmetçiliğim namusça alçalmamı gerektirmez. Namus, iffet hep birdir. Bu kelimelerdeki kutsallık hanımla hizmetçiye göre değişmez. Benim hayatımın mutluluğu namusuma arı oluşuma bağlıdır. Benim de onu elde etmek için yaşadığım bir gelecek mutluluğum var. Bu umutları, bu hakları bir hizmetçi için çok görmeyiniz Beyefendi! Sevgi adı verdiğiniz bu kirlenmiş benim gibi bir kimsesizi lekeleyip bırakmak erkeklik şanına yaraşır mı? Çiğnemek istediğiniz şey yalnız bir kız oğlan kızın namusundan, geleceğinden de ibaret değildir.” (Gürpınar 1901: 124)

Yazar, bir hizmetçinin ağzından onun namus hakkındaki düşüncelerini dile getirerek toplumda böyle kadınların da olduğunu belirtir. Namus denen ahlaki değeri, bir hizmetçinin nasıl algıladığını, bir kadının hizmetçi oldu diye namusunu kirletmeyeceğini, bu değerini hanım ve hizmetçiye göre değişmeyeceğini ve bu duygunun insanın içinde var olan ulvi bir değer olduğunu nazara verir.

Romanın sonunda Neriman’ın namusunu koruması herkes tarafından duyulur. Bir Bey Neriman’a talip olur ve mutlu bir evlilik yaparlar. Neriman’ın namusunu koruması hakkında yazar, “aile arasında bu gibi maceralar eksik olmaz. Lâkin Talât Hanım derecesinde fedakâr eşler az; hele Neriman gibi Nimetşinas bir hizmetçi kız, böyle bir namus incisi (Gürpınar 1901: 159) bütün bütün azdır” diyerek Neriman gibi namusuna düşkün iffetli kadınların bir inci gibi olduğunu söyler. Yazar bu yorumuyla daha önce açıklandığı üzere kendi inandığı aşk ve evlilik felsefesinin dışına çıkarak namusu kutsal bir değer ve evliliği de yapılması gereken doğru bir ilişki olarak tanımlamaktadır.

*Şıpsvevdi* romanında, Meftun ve kardeşi Raci, kızkardeşleri Lebibe ve teyze kızları Rebia’nın hareketlerinden şüphelenirler. Bu şüphelerinden dolayı bir gece onları takip ederler. Onları Mahir’le birlikte yakalarlar. Raci gördüğü bu vaziyete çok kızar. Kızları ve Mahir’i dövmeye kalkışır. Kızlar eve kaçarlar. Meftun Raci’ye bu meselenin vurdu kırıyla çözülemeyeceğini; bu işin namus işi olduğunu, (Gürpınar 1902: 220) eğer duyulacak olursa bütün âleme rezil olacaklarını anlatır. Bunu kendisinin ustalıkla çözeceğini ve Raci’nin sabırlı olmasını ister. Namus değerine dikkat edilmemesinin bir aileyi toplum ve çevre içinde küçük düşüreceğini ifade eder.

Bir ailenin halk içindeki saygınlığı o ailenin namus ve iffet açısından temiz kalmasıyla, bu değerini yüksekte tutulmasıyla ve kötü arzulara alet edilmemesiyle mümkündür. Yazar bunu kahramanlarına söyletmektedir. Her ne kadar Meftun Avrupalı düşünceye sahipse ve birçok davranışında toplumun genel düşüncesinin aksine davransa bile namus değer anlayışında toplumun anlayış ve algısının dışına çıkılamayacağını bilmektedir. Yazar da bunu bilerek bu şekilde kahramanına söyletmektedir.

Mehmet Rauf’un *Eylül* adlı romanında, Süreyya’nın karısı Suat’a âşık olan Necip, iç dünyasında azaplar içinde kalarak bu aşkı düşünür. Suat’ı suçlar. Sonra ona acır, kendini suçlar. Onu mesut etmek şöyle dursun; uçuruma sürükleyeceğini, onun huzur ve istirahatını şimdi böyle aldıktan sonra, hayat ve namusunu da (Rauf 1901: 228) verse yine kanmayacağını düşünür.

Yazar, Necip’in iç dünyasında düşündüklerini bize aktarır. “Bu öyle birçok duygulardan oluşmuş bir arzu idi ki, hepsine birden itaat arzusuyla kuvvet bulur. Sade aşk ve merhametten ibaret de değildi, teşekkür, tapınmak, şiir, hürmet, pişmanlık, gurur, her şeyi ve en sonra namus... Evet, namus, ailesinden, büyüklerinden duyduğu, kitaplardan okuduğu namus, bütün beşeri kanunların esası ve gayesi olarak tanıtılmış olan namus en son gelebiliyor. Namus herkesin söylediği, fakat kimsenin rast gelmediği bir nevi kuş olmalı” diye omuz silker. (Rauf 1901: 230)

Necip iç dünyasında namus kavramını yargılamaya devam eder: “Evet, işte namus, namus (Rauf 1901: 234) mutlak bu.. Ben yalnız kelimeyi kabul etmiyorum, fakat “şeyi” yapıyorum, işte mecburen yapıyorum, onun

altında eziliyorum; bak bu kadar itaat ederken bile yine mustaribim; ne kadar inkâr edilirse edilsin bu şeyler fena, çirkin, esasen çirkin ve ruhum, kalbim bu çirkinliğe, bu fenalığa tahammül etmiyor. Demek namus bu demek namus var” diyerek boynunu bükerek (Rauf 1901: 235) Yazar aile içi yasak aşkı ele aldığı romanında bu yasak ilişkiyi engelleyen duygunun namus algısının olduğunu vurgular. Namusa olan inanç ve algılayış, Necip’in bu ilişkiyi daha tehlikeli boyutlara taşımasını engelleyen en önemli bir değer olmaktadır burada.

Kocası Süreyya’nın ısrarlarıyla yalıdan tekrar konağa taşınan Suat, konakta içine düştüğü bu zor durumdan kurtulmak için, kendini Necip’e teslim edip mutluluğa dalmayı, onunla kaçıp kurtulmayı düşünür. İşte o zaman bu düşüncelerinden ürker. Ona icrası değil tasavvuru bile korkunç, acı bir ihanet gibi gelir. O zaman içinde bir yara açılır gibi bir elem hisseder. “Herkesin, âlemin lânet etmesini; ailesinin, babasının adını ve namusunu lekelemeyi göze alacak kadar kuvvet bulduğu olurdu” (Rauf 1901: 273) Ondan sonra Suad bu düşüncelerinden kendisi korkar, endişe eder, umutsuz ve mustarip olur ve önündeki uçurumu görerek “Ah fena, bu işte bir uğursuzluk var. Hiçbir şey yapmak mümkün değil” der. Suat da Necip gibi bu tehlikeli ilişkiye girmekten sakınmak için namus değerine sığınır. Onu da bu yasak aşkı tensel boyuta taşıyarak zina derecesine getirmekten sakındıran namus değerine karşı duyduğu inanç, güven ve algılamasıdır.

Ahmet Mithat Efendi’nin *Gönüllü* romanında Mehmet Bego, bıçak silimi diye adlandırılan bir ziyafet tertip eder. Ziyafette yenilir içilir. Eğlenilir. Bu yemekte romanın başkahramanı olan Recep Köso da vardır. Gece yaralarına doğru herkes sarhoş olmaya ve bir köşede sızmaya başlar. Ev sahibi Mehmet Bego, misafirlerini yerli yerlerine yerleştirip yatırır. Bu hususta Recep Köso da ona yardım eder. Yazar burada, Recep Köso’nun ne bilgili; ne zühd ve takva ehli bir insan olduğundan fakat bu takvasını kimseye belli etmediğinden bahseder. Arkadaşlarıyla türlü eğlencelere katıldığı halde, kanun-u iffete (Ahmet Mithat 1896: 27) tevfik-i hareketten asla ayrılmadığından söz ederek böyle bir insanın namus ve iffete değer verdiğini ve ona göre hareket ettiğini vurgular.

*Eski Mektuplar* romanında, Meliha’nın babası Saim Bey, kız kardeşinin oğlu Kenan’ın okuyup tahsilini tamamlaması için onu İstanbul’a gönderir. Eğer bunu yapmazsa sonraki yıllarda Kenan’ın tahsiline engel oldu diye kendisinden şikâyetçi olacağını düşünür. İşin başka bir yönünü de şöyle düşünür Saim Bey. Kenan İstanbul’da tahsilde iken kendisi ölecek olursa, kendi oğlu olmadığı için bütün malı kardeşi Daim Bey’e kalacak ve o zaman bütün ümitleri ve Meliha’yı Kenan’a verme hayalleri yok olacak. Saim Bey, kardeşinin nasıl kötü bir ahlaka sahip olduğunu bildiği için, eğer iş böyle gelişirse Daim’in Kenan’ı kovup Meliha’yı da oğlu Sabit’e almaktan hiç çekinmeyeceğini düşünür. Saim Bey bu düşünceler içinde bir aydan fazla zaman geçirdikten sonra her şeyi hükm-i kadere havale ederek Kenan’ın İstanbul’a gönderilmesine karar verir.

Kenan’ın İstanbul’a gitmesinden kısa bir süre sonra bu ayrılığa dayanamayan Saim Bey’in hastalığı artar. Saim Bey’in son baygınlığından sonra Daim ve karısı yalıya gelirler. Daim Bey ve karısı, yalıda kalıp kendisine yardım etmek istediklerini Saim Bey’e söylerler. O da kardeşinin bu isteğine itiraz etmenin uygun olmayacağını düşünerek kabul eder. Daim Bey planlarını yavaş yavaş uygulamaya koyar. Önce hizmetçileri yalıdan uzaklaştırır ve kendi hizmetçilerini yalıya getirir. Meliha’ya kötü davranmaya başlar. Bundan sonra her şeyin kendi eline geçeceğini ima etmeye çalışır. Oğlu Sabit’i de getirip selamlığa yerleştirir. Meliha bütün bu olanlardan işin nereye varacağını ve amcası Daim Bey’in niyetini anlar. Babasına bunu söyler. Fakat babası Meliha’ya, amcasına karşı ses çıkarmamasını söyler. Saim Bey vefat ettikten sonra meydana boş bulan Sabit, Meliha’yı taciz etmeye başlar. Ona aşk mektupları gönderir. Meliha artık Sabit tarafından her türlü tecavüz olacağını tahmin ettiği için namusunun da tehlikede olduğunu anlar. (Ahmet Mithat 1897: 69)

Kenan’a daha önce defalarca göndermiş olduğu mektuplar, hizmetçiler tarafından postaya verileceği yerde Daim Bey’in hizmetçilere verdiği talimat gereği, Daim Bey’in eline geçtiği için Kenan’a ulaşmaz. Kenan’ın gönderdiği mektuplar da Meliha’ya verilmez. Meliha göndermiş olduğu bu acıklı ve yardım isteyen mektuplara Kenan’ın böyle kayıtsız kalmasına çok şaşırır ve içerler. Son bir mektup gönderir. Mektubunda şöyle yazar: “Ah! Kenan neredesin? Bütün bu vakayiye karşı neden öyle bigâne duruyorsun. Bir zamanlar reng-i letâfetine hâle gelir diye yüzüne bakmaya bile kıyamadığım sevgili Meliha’nın şimdi ne kadar kederler, elemeler çektiğini hiç işitmiyor musun? Ettiğim vâveylalara, feryat ve figana karşı sen İstanbul’da, o tecelligâh-aşk ve sevdada bir başkasıyla hem bezm-i vuslat isen burada intizar gibi müthiş bir ıstırap içinde bulunan şu kimsesize iki satırlık olsun bir mektup yazabilir, ‘artık başının çaresine bak benden imdat bekleme’ diyebilirdin. Yok, eğer hakikat bu merkezde değilse bu sükût-ı müziç neden neş’et ediyor? Garip halli müşkil muamma değil mi?”

Açık konuşalım Kenan! Şimdi biz yekdiğerimizden uzak, ayrı bulunuyoruz. Reviş-i hale bakılırsa ve bu bigâneliğin böyle devam ederse iftirakımızın ebedi olacağı anlaşılıyor. O halde azizim daha nihayet bir ay kadar size intizar edecek, bu müddet zarfında bir emare zuhur etmezse ben de başımın çaresine bakacağım. Namusumu düşman elinden kurtarmak, âleme karşı yalnız muhâfaza-i namusuyla iftihar etmek arzusunda bulunan bir kadının bu hareketi şâyân-ı tenkit ve muaheze değildir. (Ahmet Mithat 1897: 76) İşte bunun için Kenan Allah aşkına olsun gönderdiğim mektupları yakınız, mahvediniz. Yalnız dâire-i izdivâcına dehaletine mecbur kalacağım adam onlardan haberdar olmasın.”

Meliha’nın Kenan’a yazdığı bu acıklı ve sitemli mektuptan sonra yazar Ahmet Mithat, Meliha’nın namus hakkındaki düşüncelerini yorumlayarak ona hak verir. Bir aile için namus kavramının son derece önemli olduğunu, bu kıymetin dünyada muhafaza edilmesini, insanı ahirette mutluluğa eriştireceğini şöyle ifade eder:

“Fakat namus denilen cevher-i girân-ı kıymet ki, hüsn-i muhâfazası dünyada insan için mücib-i şeref ve refah, ahiret’te de müstelzim-i feyz ve felahdır.” (Ahmet Mithat 1897: 76) Bu defa elden giderse onun iadesi mümkün olamaz. Mevt bile onu pak edemez. O artık mülevvedir.” (Ahmet Mithat 1897: 76) Namus öyle bir kutsal değerdir ki hem dünya ile ve hem de ahiret ile ilişkisi vardır. Her iki dünyanın temiz olması namusun temiz kalmasına bağlıdır. Burada namus kıymetli ve kutsal bir cevher olarak algılanmaktadır.

Meliha evlendikten sonra, Kenan’ın arkadaşı Sabit Kenan’ı çağırır. Kenan İzmir’e gelir. Meliha’nın evlendiğini öğrenir. Çok üzülür. Meliha’nın mektuplarını Meliha’ya verilmek üzere arkadaşı Sabit’e bırakır. Sabit’in annesi de bu mektupları Meliha’ya verir.

Kenan’ın İstanbul’dan ayrıldığını Faiz Bey’in çektiği bir telgrafla öğrenen Daim Bey, kısa bir süre önce Meliha’nın sarhoş kocası Arif’le bir olup Meliha’nın emlaklarının bir kısmını satar. Bu yüzden Meliha’nın kayınpederi Muhsin Bey’den azar işitir. Daim Bey, Meliha’nın elinde geriye kalan ve elde edemediği bu mallardan mahrum olmamak ve Muhsin Bey’den intikam almak için kendi meşrebinde olan Arif’i kullanmaya karar verir.

Arif’i evine çağırır. Kenan’ın Meliha’yı elde etmek ve onun mallarına sahip olmak için İstanbul’dan geldiğini söyler. Ayrıca babası Muhsin Bey’in hükümete başvurarak bu mallardan kendisini mahrum bırakmak istediğini de anlatır. Buna bir çare bulmazlarsa ikisinin de bu mallardan mahrum olacaklarını Arif’e anlatır. Arif buna kanar ve ne yapmak gerektiğini Daim Bey’den sorar. Daim Bey de Kenan’ın Meliha’ya muhakkak bir mektup göndereceğini o mektubun ele geçirilip Meliha’ya karşı koz olarak kullanılması gerektiğini tembihler. Çünkü Muhsin Bey hükümete başvurduğu zaman bütün bu malların Meliha’nın rızası olmadan satıldığını anlatacağıdır. Mektup elde edilirse namus belası (Ahmet Mithat 1897: 157) yüzünden Meliha kendi rızası dâhilinde bu malların satıldığını söyleyecektir.

Arif dadısına altın vaat ederek kimseye sezdirmeden ve bir şey söylemeden Meliha’ya gelecek mektupları bulmasını ve kendisine teslim etmesini söyler. Dadı, Meliha’nın odasını araştırır. Sabit’in annesinin verdiği mektupları bularak Arif’e teslim eder. Arif buna son derece sevinir ve bu müjdeyi ve başarısını akıl hocası Daim Bey’e hemen bildirir. Arif ve Daim Bey elde ettikleri bu mektuplar sayesinde Meliha’yı tehdit ederek bütün malları satmaya başlarlar.

Mektuplar eline geçtikten sonra bir gece yarısı son derece sarhoş bir şekilde eve gelen Arif, artık kimseden korkusu kalmadığını babasına duyurmak için bağırır. Meliha’ya saldırır. Yarın sabah Daim Bey’in kaldığı Saim Bey’in yalısına taşınacağını söyler. Meliha buna itiraz edince Meliha’ya kötü sözlerle birlikte bağırarak: “Meliha, Meliha, işte sana yine tekrar ederim. Yarın yalıya taşınacağız. Babamın söyleyeceği sözlere, edeceği tekdire asla ehemmiyet vermeyeceksin. Zira sana göre belki de hayatından daha kıymetli olan mektupların, cüzdân ile beraber o eski mektupların şimdi benim elimde. Fakat emin bir mahalledir. Evâmirime zerrece itaatsizlik gösterirsen mahvolduğun gündür. Onları ifşa eder, seni de namussuzlukla itham ederim (Ahmet Mithat 1897: 160) Babam aleyhimizde hükümete müracaat edecek, benden şikâyet eyleyecek, zevcesinin malını mahvediyor diyecek. Maksadı beni her şeyden mahrum etmek, kendisi servete konmaktır. Bu müracaat üzerine bittabi senin isticvabına lüzum görülecek, orada benim idaremden memnun olduğunu, benden başka kimsenin umuruna müdahaleye razı olmadığını söyleyeceksin anlıyor musun? İhtiramın hilafında hareket edersen namusunu pâyımâl olmuş bil!” sözleriyle cevap vererek onu çok düşkün olduğunu bildiği namusuyla tehdit eder.

Daim Bey’in tertip ettiği bir hile ile Arif, Saim Bey’in yalısına taşınır. Muhsin Bey, taşındıklarından beri Meliha’dan haber almamıştır. Saim Bey’in yalısına gelir. Meliha ile konuşur. Neden kendilerini ziyarete gelmediğini ve kocası Arif’in bütün bu yaptıklarına malları satıp savurmalarına neden ses çıkarmadığını Meliha’ya sorar ve böyle sessiz kalmasına şaşırıldığını söyler. Meliha da “Bu sual bendenizden ziyade oğlunuza racidir zannederim. Çünkü bendeniz buraya kendi arzumuyla gelmedim. Pekâlâ, bilirsiniz ki cebir ve tazyik ile geldim. Zaten buraya azimetimden beri mahdumunuzla bir defa görüşebildim. Avdet için gösterdiğim arzu ve iştiyakım, ettiğim rica ve niyazın hiçbir semeresini görmedim. Binaenaleyh sükûta, sabır ve tahammüle mecbur oldum. Namusunu bilen, zevcine itaata mecbur olan bir zevce böyle hareket eder sanırım.” (Ahmet Mithat 1897:167) diyerek namusu için bütün bu olanlara katlandığını ifade eder. Bunun üzerine Muhsin Bey de “Mütâlânızı tasdik ve sizi takdis ederim kızım. Evet, namuslu bir zevce böyle hareket eder” (Ahmet Mithat 1897: 167) diyerek onun namus anlayışında ve namusu için böyle hareket etmesinde haklı olduğunu söyleyerek onu tasdik eder. Ahmet Mithat, namusuna düşkün bir kadının namusunun kirlenmemesi için birçok fedakarlığı göze alacağını dile getirerek böyle iffetli kadınların namus algısını ortaya koyar.

Fazlı Necip’in *Dilaver* adlı romanında Dilaver, Osmanlı Yunan savaşına katılır. Düşmana hücum sırasında kendisini arkadan vuran ve köye gelip nişanlısı Binnaz’la nikâhlanan Hüseyin’den intikam almak ister. Hüseyin’e, kendisini vuran kişinin Hüseyin olduğunu söyler. Dilâver’in sözleri üzerine Hüseyin müthiş bir helecana kapılır. Dilaver, Hüseyin’e bir şart koşar. Bu şarta göre, Hüseyin’i dava etmeyeceğini kendisini vurduğunu hiç kimseye söylemeyeceğini bunun karşılığında da Binnaz’ı bırakmasını ister. Hüseyin ise Binnaz’ı bırakmayı kabul eder. Dilaver’e “Fakat sen de sözünde duracak, benim namusumu muhafaza edeceksin a!” der. Dilaver de “Sana namusumla söz veririm” der. (Fazlı Necip 2005: 173)

Dilaver, Binnaz'ı tekrar nikâhlar. Gerdek gecesi Binnaz'ın o güne kadar yaptığı bütün kötülükleri yüzüne söyler. Binnaz'ın "Dilaver benden şüphe mi ediyorsun?" sorusu üzerine Dilaver "Şüphe mi ediyorum? Herşeyi biliyorum. Bana seni seviyorum diye bin türlü cilveler icat ettin. Zavallı Nedime'yi bıraktım. Unuttum. Sana kapıldım, sen bana yeminler ettin, ben gazaya gittim. Hüseyin, o alçak katil, muhârebe meydanında beni öldürmek istedi. Beni herkesin meydan-ı muhârebede şehit olmuş zannedeceğinden şüphe etmedi. Arkama düştü. Düşmana atacağı kurşunu bana çevirdi. Beni ölmüş bitmiş sandı. Bunun niçin yaptı biliyor musun? Çünkü o seni benden daha iyi tanımış. Ben ortadan kalkınca senin ona derhal kollarını açacağını şüphesiz biliyordu. Ben ise Allah'ın merhametiyle ölümden kurtuluncaya kadar hararet ateşleri içinde hep seni... Anlıyor musun, yüreksiz kadın, hep seni düşünüyordum" der. Binnaz'ın "Ah senin için az mı ağladım." Demesi üzerine Dilaver hiddetle "Beni Hüseyin kadar alçak, kendin kadar ahmak mı zannediyorsun. Şehit olmuş nişanlısına ağlayan kız bir ay sonra yüklüğe erkek saklar mı? Namus ve iffet (Fazlı Necip 2005: 186) ne demek olduğunu bilen bir kız, gizlice harem evine girmeye, 'zevcem' demek istediği kadını telvis etmeye muktedir olan Hüseyin gibi bir alçağın nişanlısı, zevcesi olmaya razı olur mu? Sen de yürek mi var? Namus mu var" (Fazlı Necip 2005: 186) sözlerini söyleyerek namus ve iffet kavramını nazara verir ve karısının namus algısının yanlış olduğunu ifade eder.

Fazlı Necip'in *Canı mi Masum mu?* romanında Ömer, işret ettiği âlemlere ağabeyi Ahmet'i alıştırıp dayısının gözünden düşürmek için, onu Cek adındaki bir Rumun konağına götürür. Orada Katina adındaki kadın Ahmet'e kendisini çok namuslu bir kız olarak tanıtır. Teyzesinin kendisini kötü yola sürüklemek istediğini, fakat kendisi namusunu korumak için buna razı olmadığını söyler. Bunun üzerine teyzesinin kendisine "Mademki iffetini muhafaza etmek, namusunla çalışarak yaşamak istiyorsun sana gayet rahat ve namuskarene bir iş teklif edeyim. O işte namusunla para kazanır ve yaşarsın" (Fazlı Necip 1899: 135) dediğini uydurur. Katina, Ahmet'i kandırmak için bu sözleri sarfedince Ahmet: "Sizin gibi genç, güzel, fatin, namuslu bir kızın bu sefilin taht-ı esaretinde kalması layık mıdır?" diye sorar. (Fazlı Necip 1899: 138)

Ahmet, bu kadına kapılıp hanımını ve işini terk ederek kaçır. Bu kadının ne olduğu kısa zamanda ortaya çıkar. Yirmi yıl boyunca evine dönemez. Mısır'a gidip kendini Zeki diye tanıtır. Ölüm yatağında kendisini muayeneye gelen doktorların içinde yıllardan beri aradığı oğlu Refik'e rastlar. Bütün hayatını Refik'e anlatırken "Gençliğini namus-u mücessem itlakına şayan bir surette geçirmiş, tehhül etmiş evlat babası olmuş benim gibi ciddi bir adamın bir gecelik heves için namusunu ayaklar altına alması adeta bir cinayet gibi vicdanının üzerine yükleniyordu" (Fazlı Necip 1899: 148) sözleriyle namusundan bahsederek pişmanlığını dile getirir. Ömrü boyunca namus değerini doğru algılamış ve ona sahip çıkmışken bir tuzak neticesi namusuna leke gelmesinin acısını dile getirir.

Babasının masum olduğunu ispatlamak için Mısır'dan Selanik'e gelen Refik bu işi nasıl yapacağını düşünüp araştırırken yanına iki adam gelir. Bunlar, amcası Ömer Bey'in Refik'e verilmek üzere kendilerine bir vasiyetname bıraktığını söylerler. Mektubu Refik'e teslim ederler. Refik Mektubu açıp okur. Mektup amcasının itiraflarıyla dolu olduğu için babasının masumluğunu ispatlamaktadır.

Refik, babasını masum gösteren bu kesin delili nasıl kullanacağını düşünür. Bunun için amcası oğlu Nihat'ı oteline çağırır. Odasında babasının vasiyetinden bahseder. Sonra onu okur. Eğer bu vasiyeti mahkemeye verecek olursa, bütün servetin kendi uhdesine geçeceğini ve kendilerinin beş parasız kalacağını ayrıca babasının da suçlu olduğunun ortaya çıkacağını söyler. Nihat sapsarı kesilir. Refik niyetinin servet değil ailenin namusunu muhafaza (Fazlı Necip 1899: 364) ederek bu işi halletmek olduğunu ekler. Birkaç gün sonra Nihat, arkadaşı Cevat'la bu mektubu çaldırmaya kalkışınca Refik, Nihat'a bir mektup yazar. Mektubunda gönderdikleri hırsızları yakaladığını ayrıca "Ben ailemizin namusunu ihlal edecek (Fazlı Necip 1899: 402, 403) olan bu meseleyi kapamak, şuyu'unu men' etmek istiyorum" diyerek onu tekrar oteline çağırır. Burada roman kahramanı yapacağı işleri ve atacağı adımları hep ailenin namusunu düşünerek yapmaya ve atmaya çalışır.

Mehmet Celal'in *Dâmen Âlude* adlı romanında Enver, Despina adında aşüfte bir kadına kapılır. Yeni evlendiği güzel karısı Şefika'yı günlerce yalnız bırakır. Eve gitmez. Şefika hamiledir. Aylarca bu sıkıntıya katlanır. Şefika, dertlerini anlatmak için Münevver adındaki komşusuna gider gelir. Münevver kötü bir kadındır. Şefika'yı içkiye alıştırır. Ayrıca fikrini bozar. Sırrı adında bir adamı bir gece evine çağırıp Şefika ile tanıştır. Şefika'yı sarhoş edip Sırrı'ya teslim eder. Şefika'nın namusu kirletilir. Sırrı bu geceden birkaç gün sonra bir aracı ile Şefika'ya bir kâğıt gönderir. Kâğıta eğer bu gece müsaitse evine gelmek istediğini söyler. O ara kayınvalidesi Şadiye Hanım bir seyahate çıktığı için evde değildir. Şefika, Sırrı'nın bu teklifini kabul eder. Sırrı ile birlikte kocası Enver'in yatağında sabahlar. Sabah hizmetçi Sabire, çocuğu getirir. Şefika bir hanım olarak namusunu koruyamadığı için bu namuslu (Mehmet Celal 1899: 177) hizmetçinin karşısında sıkılır. Daha önce herkesin gıpta ettiği bir ismet sahibi iken şimdi namusu kirletilmiş, (Mehmet Celal 1899: 177) çamurlara düşüp kirlenmiş olan bir güle benzediğini düşünür. Münevver'in kıyas-ı nefis felsefesine inanıp böyle bir kötülüğü işlediği için ne kadar sukut ettiğini ve bir Dâmen Âlude olduğunu görerek bin pişman olur. Sırrı odaya gelir. Şefika ona kendisini mahfettiğini söyler. "Ne idim ne hale geldim. İsmetimden iffetimden hiçbir şey kalmadı" (Mehmet Celal 1899: 177) sözlerini söyleyerek ağlar. Namuslu bir kadının ne kadar yüksek olduğunu, aksinin ise adeta çamurlara düşmüş varlığı bozulmuş bir güle benzediğini vurgular. Namus hakkındaki düşünce ve algısını dile getirir.

*İsmete Taarruz* romanında Kami, arkadaşı Besim ile bir eğlence yerinden dönerken ismet (iffet) hakkında konuşmaktadırlar. Besim pudralı, bastonlu şık beylerin kadınları taciz etmesinin çirkin bir hareket olduğunu ayrıca buna hiçbir şekilde haklarının olmadığını söyler. Böyle davranmanın umumi ismete bir taarruz olduğunu ifade eder. Kami buna katılmaz.

Besim tekrar söze başlar. Bunların sadece evlenmek ve bir aile kurmak niyetiyle kızlara kadınlara bakabileceğini, aksi takdirde bu taarruzları kadının hayatını harap etmekten başka bir şey olmadığını ekler.

Bunlar konuşurken bir araba görünür. Arabada iki kadın vardır. Kadınlardan biri yüzünün görünmemesi için şemsiyesini Kami ve Besim'e doğru tutar. Besim bu kadının hareketinin namuskarane (Mehmet Celal 1900: 13) ve doğru bir davranış olduğunu ve böyle kadınlara sataşmanın çok yanlış bir hareket olduğunu belirtir. Yazar burada iki kahramanın namus hakkındaki iki farklı algısını ortaya koyar.

Aynı yazarın *Nedamet* romanında isimsiz şair kahraman dört kez evlenmiştir. Dördüncü karısının yaptığı iffetsiz hareketler bu kahramanın kadın muammasını, çözmelerini sağlar. Kahraman gösterdiği bütün sevgi aşk ve iyiliklerine rağmen, kendisini aldatıp ihanet eden Anna ismindeki bu son karısına yazdığı mektubunda, kendisiyle evliken süslenmeye çok meraklı olduğunu yazar. "Süs! Benim itikadımca kadının ziyneti iffetinden ibarettir" der. (Mehmet Celal 1908: 6) Mektubun ilerleyen sayfalarında, kadınların anlayışında serbestliğin farklı algılandığını; aslında bu serbestliğin namusa dokunduğunu şöyle ifade eder. "Kadınların tabirince "serbestlik, açık saçık gezmek, fena romanlar okumak, mesela aşçı çırağıyla yahut bir seyis ile şakalaşmak namusa dokunur şeylerden değilmiş. Ben bundan ziyade namusa dokunur bir şey tasavvur edemem ki. (Mehmet Celal 1908: 27) "İffet ve edep kadınlara büyük faydeler bahşeder" ((Mehmet Celal 1908: 38) sözleriyle iffetin ve edebini değerini vurgular. Doğru namus algısını veya namusu nasıl algılamak gerektiğini dile getirir.

Fatma Aliye'nin *Udi* romanında Bedia'nın kocası Mail, Bedia ile evlenip ayrı bir eve taşındıktan bir müddet sonra geceleri eve gelmemeye başlar. Bedia geceleri ağlayarak kocasının yollarını gözler. Bu zamanlarda tek tesellisi ududur.

Mail, Helvila isminde Yahudi bir dansöze gönlünü kaptırır. Bedia'ya ihanet eder. Bedia zaman içinde bunu anlar. Mail, Helvila'ya para yetiştirmek için evde değerli eşya namına birçok şeyi satar. En sonunda Bedia'nın bileziklerini götürüp Helvila'nın koluna takar. Bir gün Bedia, ev sahibinin ısrarıyla gece verilecek leyli denilen bir eğlenceye katılır. Oraya gittiğinde çalgıcı takımının Yahudi Nauma'nın çalgısı olduğunu öğrenir. İçeri girer. Nauma'nın kızı ve Mail'in metresi Helvila da oradadır. Bedia, Helvila ile hiç ilgilenmez. Bu durum Helvila'yı perişan eder. Bedia bir müddet sonra hava almak için balkona çıkar. Helvila da arkasından giderek, kocasını aldatıp kendisinden uzaklaştırdığı için Bedia'dan af dilemek ister. Helvila bu şekilde çalışmaya mecbur olduğunu söyler. Bedia ise buna şiddetle karşı çıkarak bu konuşmalarının çok yanlış olduğunu; bir kadının böyle kazanmasının çok çirkin olduğunu onun namus ve iffet dairesinde (Fatma Aliye 1897: 84, 85) çalışabileceği çok işler olduğunu ve bunu bulması gerektiğini Helvila'ya şu şekilde anlatır:

"Ehli-i İffet için bu böyle değildir. Onlar iffetlerinin muhafazası uğrunda senin dediğin açlık ve çıplaklıktan değil, ölümden bile korkmazlar, çekinmezler. Muhafaz-ı hayattan bahsediyorsun. Onlar iffetlerinin muhafazası kabul olmayacaksa hayatlarının muhafazasını da istemezler. Onlar iffetsiz bir hayat istemezler. İffet dâhilinde kazanılmayacak olan altınlar, elmaslara birer tekme vururlar. Onlara bedel kuru ekmeğe kanaat ederler. Açlıktan ölmeye razı olurlar. Onlar iffetten aldıkları lezzeti, afif kalmakla olan tefahurlarını hiç bir şeyde bulamayacaklarını bilirler. Sizin işvebazane çin-i cebinlerinizi, mestane nazarlarınızı satarak edindiğiniz elmaslar, ipekli libaslarla tezeyyününüz iffetin tezyin eylediği alınlar çehreler yanında hiç kalır.

...Vicdan denilen bir şey vardır Helvila! O böyle senin verdiğin gibi hüküm vermez. Namuskârane yenilen bir kuru ekmeğin lezzeti o senin dediğin tavukların, baklava böreklerin hiç birinde bulunmaz" der. (Fatma Aliye 1897: 85) Yazar, böylece iffet ve namus konusundaki düşüncelerini ve algısını Bedia'ya söyler. Buna göre namus insanın her şeyinden hatta hayatından bile önemlidir. Bir insan özellikle bir kadın için namus ve iffet her şeyin önünde gelir. bunu böyle bilmek ve algılamak lazımdır yazara göre.

Mehmet Vecihi'nin *Hikmet* adlı romanında, Rana adındaki aşuften kadın, önüne gelen erkeklerle düşüp kalkar. Rana daha önce de *Mehcure* romanında Mehcure'nin kocası ve Hikmet ile Enise'nin babası olan Mükerrerem'i elde eder. Böylece Mehcure'nin kahrından hastalanıp ölmesine ve Mükerrerem'i de terk ederek Mükerrerem'in intiharına sebep olmuştur.

Mükerrerem'den sonra Rıfki ile düşüp kalkar ve onunla evlenir. Rıfki'yı da terk etmeye kalkışınca tartışırlar. Rıfki, Rana'nın yüzüne karşı iffetsizliğini söyler. Rana buna karşı tepki göstereceğine kendisi için kocasını terk ettiğini söyleyerek kendini savunur. Rıfki'ye karşı sevda sözleri söyler. Yazar, Rana'nın namus ve iffet konusundaki bu kayıtsızlığını "Suret-i cerayanı ikisinin de mahiyetlerini göstermek için adeta mukayese-i mükemmel demek olan şu muhavere hakikaten insana hayret verir. Rıfki için muvakkat bir hevese, meş'um bir muhabbete bir namus feda etmek, Rana için tanımadığı bir adamın sevda-i fasidine tutulup da yolunda kendi zevc-i meşruunu ölüme kadar sevk eylemek güya şayanı iftihar imiş gibi birbirlerine karşı ibraz-ı mahiyetle adeta müsabakata çalışırlardı.

En sezavar istiğrab şurasıdır ki, kadrini bilen, yani insan olan için dünyada bedel-i kıymetini hatta cevherican bile tekbül edemeyecek kadar âli ve kıymettar bir şey varsa o da iffet olduğu cihetle, iffete ta'riz hayata sui kâsd ile müsavi, mamafih, izzet-i nefis erbabı için iffete ta'riz değil hatta ufak bir hakarete bile uğrasa



infial eylemek tabii iken (Mehmet Vecihi 1898: 325), Rıfkı'nın sözleri Rana'da sureta olsun bir te'sir bir hicap hâsıl etmezdi de o bahs esnasında gördüğü iltifata da kemal-âşk ile mukabele eylerdi" sözleriyle eleştirir. Böyle namusunu kirleten kadınların artık hiçbir şeyden utanmayacaklarını dile getirir. Onların namus algısının yanlışlığını da vurgular.

*Müjgan* adlı romanının kahramanı olan Müjgan, babası Haki Efendi vefat edip kocası Mihri de uzun bir süreliğine İstanbul'dan ayrılınca, bu yalnızlığını fırsat bilerek içindeki arzu ve heveslerin tesiriyle, mesire yerlerinde gezip erkeklerle bakış görüş yapmaya başlar. Bu erkekler içinde gözüne kestirdiği ve yıllardan beri âşık olduğu komşusu Burhan Efendi ile bu sevda işlerini ilerletir. Müjgan arzu ve hevesleri uğruna namus ve iffetini hiçe sayarak bu hareketlerini gün geçtikçe artırır. Onun için en önemli olan şey arzularının, zevklerinin yerine gelmiş olmasıdır.

Yazar, Müjgan'ın bu halini ve iffetini koruyamamasını şöyle değerlendirir: "İffetin, namusun ne kadar kıymeti olabilir ki istediğini yapmakta mani teşkil edebilsin? Hususan öyle her arzusunu icraya kifayet edecek derecelerde kuvve-i maliyeye malik bir hanımefendinin e'falini kim muahaze edebilir ki ahirin t'arizinden hasan olsun." (Mehmet Vecihi 1896a: 250) Böyle heveslerinin peşine düşerek namusunu kirleten kadınlar için artık namusun bir değerinin olmadığını bunların namus algılarının artık sadece arzu ve isteklerine göre şekillendiğini dile getirir.

Müjgan, Burhan Efendi ile bu bakışmaları veya birkaç gece beraber olup heves ve arzularını teskin etmeyi az görüp onunla devamlı bir bağ kurmak hevesine düşer. Yazarın ifadesiyle "Bir ailenin muhafaza-i namusundan muhafaza-i ömrü azizi kadar mes'ul, bir mahsul-i hissiyatın tahsil arzusuna, tahsil arzusundan sırf nazar te'min mevki'i iffetine (Mehmet Vecihi 1896a: 438) hıfz ve vicdanı kadar mecbur iken" yirmi yıllık kocasını terkedip ve melek gibi kızını hiçe sayarak Burhan Efendi ile evlenmeyi düşünür.

Müjgan, Burhan Efendi'ye yazdığı ve ona olan aşkını bildirdiği mektubunda, iffetini, namusunu düşündüğü için sevgisini yirmi yıl boyunca içinde sakladığını söyleyerek kendini şöyle savunur: "Size halimi anlatacak surette ilk imada bulunduğum zaman kim bilir fikrinizde ne garip hayaller, ne acip şüpheler hâsıl oldu? Birinci defa sizi davet eylediğim gün kim bilir ne derece fena hatıralarla bihuzur oldunuz? Fakat ne yapayım? İffet ve namusumu düşünmemiş olsaydım bu sırta siz, bundan yirmi sene evvel vakıf olurdunuz. Bu gün ise beni halimi anlatmaktan men' edebilecek hiçbir kuvvet kalmadı. Mamafih yine iffetimi paymal etmiyorum. Size bir hakikati arz eyliyorum." (Mehmet Vecihi 1896a: 461)

*Sail* romanında, Hami Efendi'nin oğlu Mukaddem bir gece köşke sarhoş gelir. Kendi hizmetine memur olan cariye ortalıkta yoktur. Hami Efendi'nin kızı gibi değer verdiği Dilara ismindeki cariye ise her gece Mukaddem'i bir kere de olsa görmek için yolunu beklemektedir. Mukaddem hizmetçisini çağırır. Sonra salonun ortasına yıkılır. Dilara onun koluna girip odasına götürür. Mukaddem uyanıp kim olduğunu sorar. Dilara olduğunu öğrenince, onu yatağına çağırır. Fakat Dilara temiz yaratılışı ve iffetli olduğu için hemen oradan savuşur. Yazar onun bu iffetli davranışını "Mukaddem'i en ciddi bir muhabbetle sever, fakat iffetini bin Mukaddem'den daha ziyade sever. Ruhunu Mukaddem'e feda eder, fakat iffeti için bin Mukaddem'i feda eder." (Mehmet Vecihi 1896b: 34) sözleriyle yorumlayarak Dilara'nın namus hakkındaki düşünce ve algısını açıklar. Onun namusu için her şeyi feda edebileceğini söyler.

Mukaddem, babası vefat ettikten sonra kötü yollara düşer. Parası bittiği için gelen teklif üzerine Dilara'yı satar. Dilara gittiği konakta bir ay boyunca ağlar. Dilara'nın ağlaması başta Latif'in dadı kalfası olmak üzere konaktakilerin de dikkatini çeker. Dilara'nın iffeti hakkında dedikodu yapmalarına sebep olur. Bu dedikoduları dadı kalfanın ağzından duyan Dilara, namusuna ve iffetine karşı yapılan bu iftiralara dayanamaz ve dadıyı azarlar. Latif Bey'e bir mektup yazar. Mektubunda "Ettiğiniz fedakârlığa mukabele edeyim. Her ne isterseniz yapınız. Fakat Allah aşkına namusuma (Mehmet Vecihi 1896b: 44) ta'rizden kurtarınız. Her türlü cevrine hedef eden kader beni yalnız ondan âzade bırakmıştır" diyerek namusunun temizliğine dikkat çeker.

*Hasta* romanında Perver'in dayısı Vecihi Efendi, Hilmi Efendi adındaki dostu ölünce onun ailesine sahip çıkar. Hilmi Efendi'nin oğlu Sani'yi okutur. Sani doktor olur. Vecihi Efendi kendi oğlu gibi sevdiği Sani'yi yine çok sevdiği yeğeni Perver ile evlendirmek niyetindedir. Bu niyetini Sani'ye söyler ve Perver'i ona teklif eder. Sani kabul eder. Sonra aynı teklifi Perver'e yapar. Perver de bunu kabul eder. Bunları birbirlerine nişanlar.

Vecihi Efendi elli yaşlarında olduğu halde hala evlenmemiştir. Evlenmeye niyet eder. Perver, dayısı için kız bulmaya çalışır. Tavsiye üzerine Ruhsar isminde, yirmi iki yaşında çok güzel bir halayık bulur. Vecihi Efendi onunla evlenir. Ruhsar dış güzellik olarak perilere, meleklerle benzeyecek kadar güzel olmakla birlikte ahlak yönünden kötü bir mizaca sahiptir ve kıskançtır.

Ruhsar, ev içinde Sani'nin ismini duymaya başlar. Merak eder. Sani bir gün eve geldiği zaman kapı aralığından Sani'yi görür. Sani'ye âşık olan Ruhsar onu görmeyen tek çaresinin hastalık olduğunu anlar. Yağmur altında dolaşıp hasta olur. Sani, kendisini muayeneye gelip gittikçe onu baştan çıkarmaya çalışır. Sani'nin bir fotoğrafını almayı başarır. Sani'ye mektuplar gönderir. Nişanlısı Sani'nin fotoğrafını Ruhsar'ın kitabının arasında gören Perver, bu dehşetli hal karşısında şaşkına döner. Bir yanda kendi geleceği söz konusu, bir yandan da dayısının namusu ve iffeti söz konusu olduğu için şöyle düşünür: "Heder olan yalnız bir istikbal değil bir

namus idi.” (Mehmet Vecihi 1897: 138) Bu işi sessiz sedasız halletmenin tek yolunun nişanlısı Sani’ye mektup yazmak olduğunu düşünür. Yazdığı mektupta “Dayımın iffetini düşünün. Benim istikbalimi der hatır edin” (Mehmet Vecihi 1897: 144) sözleriyle namus ve iffetten söz eder. Sani’nin yaptığı hareketlerde namusu ve iffeti hesaba katmasını ve onu doğru algılamasını, böyle yanlış hareketlerin bu değeri ayaklar altına alacağını dile getirir.

### Sonuç

Servet-i Fünûn döneminde yazılan incelediğimiz yirmi romanda ele alınan namus olgusu, bazen dini açıdan; çoğunlukla da dini inançta övüldüğü gibi iffetini korumaya çalışan kahramanların namusları için yaptıkları ve söyledikleri şekliyle ele alınmış ve algılanmıştır. Bu dönemde toplumda Avrupaî yaşam şekli yer bulmaya başladığı için toplumda baş göstermeye başlayan yasak aşk ve aldatma konusu romanlarda çok işlenmiştir. Buna bağlı olarak da namus ve iffet konusu gündeme gelmiştir. Konunun romanlarda algılanma şekli genel olarak; namusu korumanın fazileti, bir kadın için en önemli şeyin namusunu korumak olduğu, namus üzerine yemin etme, bir kadın için en kötü şeyin namusunu, iffetini kaybetmesi, namusunu kaybedenin dünyada rezil olacağı ve herkes tarafından ayıplanacağı düşüncesi, namus ve ırz gibi kelimelerin mukaddes olduğu, namus için hayatın bile feda edebileceği düşüncesi, namusu korumanın dünyada şeref sebebi, ahirette ise huzur ve iyilik sebebi olacağı algısı, namus kirletildiği zaman onu artık ölümün bile temizleyemeyeceği, namus ve iffet dairesinde kazanılan bir paranın helal ve lezzetli olduğu şeklinde algılanmıştır.

### KAYNAKÇA

- Ahmet Midhat Efendi. Gönüllü. Dersaâdet: Kırkambar Matbaası, 1896.  
 Ahmet Midhat Efendi. Eski Mektuplar. İstanbul: Kırkambar Matbaası, 1897.  
 Aydın, Mustafa. “Değerler İşlevleri ve Ahlak”. Eğitime Bakış Dergisi, (Kış / 2011) sayı 19.  
 Fatma Aliye. Udi. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1897.  
 Fazlı Necip. Cani mi Masum mu? Selanik: Osmanlı Asır Matbaası, 1899.  
 Fazlı Necip. Dilaver. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.  
 Giddens, Anthony. Sosyoloji. (Çev. Cemal Güzel). Ankara: Ayrac Yayınevi, 2005.  
<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>  
[http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\)yl:2000,cilt:21,sayfa:506-507,](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017)yl:2000,cilt:21,sayfa:506-507,) Mustafa Çağrıncı.  
[http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\)yl:2006,cilt:32,sayfa:381-382,FuatAydın](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017)yl:2006,cilt:32,sayfa:381-382,FuatAydın)  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Bir Muadele-i Sevda. İstanbul: Özgür Yayınları, 1899b.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. İffet. İstanbul: Âlem Matbaası, 1897.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Metres. İstanbul: Tan Matbaası, 1899c.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Mürebbiye. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1899a.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Nimetşinas. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1901.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Şipsevdi. İstanbul: Kurtiş Yayınları, 1902.  
 Hüseyin Rahmi Gürpınar. Tesadüf. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1900.  
 Mehmet Celal. Dâmen Âlude. Konstantaniye: Tahir Bey Matbaası, 1899.  
 Mehmet Celal. İsmete Taarruz. İstanbul: Yorgaki K. Matbaası, 1900.  
 Mehmet Celal. Nedâmet. Dersaâdet: Meşrutiyet Matbaası, 1908.  
 Mehmet Rauf. Eylül. İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1901.  
 Mehmet Vecihi. Müjgan. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1896a.  
 Mehmet Vecihi. Sail. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1896b.  
 Mehmet Vecihi. Hasta. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1897.  
 Mehmet Vecihi. Hikmet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.  
 Moran, Berna. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.  
 Okay, Orhan. Sanat ve Edebiyat Yazıları. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.  
 Rauf Mehmet. “Servet-i Fünûn Dergisindeki Bir Yazıdan”, Türk Dili/Roman özel Sayısı, (Temmuz 1964), Sayı: 154.  
 Sağlık, Şaban. Popüler Roman Estetik Roman. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.  
 Sakallı Uğurlu Nuray ve Akbaş Gülçin. “Namus Kültürlerinde Namus ve Namus adına Kadına Şiddet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar”. Türk Psikoloji Yazıları. ODTÜ, (Aralık 2013), 16 (32), 76-91.  
 Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerim Meali Hazırlayanlar: Prof Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Ali Özek, Prof Dr. İbrahim Kafı Dönmez- Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Prof Dr. Sadrettin Gümüş. Doç Dr. Ali Turgut.  
 Uysal, Enver. “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir ErdemTasnifi Denemesi, İnsanı Erdemler–İslâmî Erdemler”. U.Ü.İ.F. Dergisi (2003) Cilt: 12, Sayı: 1, s. 51-59.  
[www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

## KARABÜK VE NARIN BÖLGESİNDE SU ADLARI

Cıldız İSMAİLOVA<sup>1</sup>

Eda KUTUCU<sup>2</sup>

### Özet

Ad bilimi canlılar, nesnelere ve kavramların, kısacası çevremizde gördüğümüz ve algıladığımız her şeyin adıyla ilgilenen bilimin adıdır. Ad biliminin dağ, tepe, ova ile ilgilenen koluna oronymie, kişi adlarıyla ilgilenen koluna anthroponymie, yer adlarıyla ilgilenen koluna, toponymie ve göl, nehir, ırmak. vb. ile ilgilenen dalına hidronymie adı verilir. Adlar bir yerin tarihi, coğrafi, ekonomik ve sosyolojik karakterini yansıtır. Bu yönüyle adlar, bir milletin kimliğidir. Türk toplulukları göçebe yarı göçebe yaşadıkları dönemlerde bile yaşadıkları yerlere bir ad vermiştir. Bu yer adları yüzyıllar boyunca milli hafıza da yaşayarak, Orta Asya topraklarından dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. Bu çalışmada Karabük ilindeki akarsu adları ile Kırgızistan'ın Narın Bölgesinde akarsu adları üzerinde durulacaktır. XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya gelen Türkler, yerleştikleri bölgelere kendi anayurtlarından getirdikleri isimleri vererek bu toprakları vatan haline getirmek için uğraşmışlardır. Bugün Türkiye'deki pek çok yer adının Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan gibi ülkelerde de var olması elbette ki tesadüf değildir. Ortak bir tarihin ve kültürün mahsulü olan akarsu adları, bu akrabalığın güçlü delillerindedir. Coğrafi sınırların aksine birlik ve beraberliğimizin simgelerinden biri olan yer adları üzerine yapılacak her çalışma Türk dünyası için atılan önemli bir adımdır.

**Anahtar Kelimeler:** Ad bilimi, yer adları, su adları, ortak kültür, Narın bölgesi, Karabük ili, toponimi

### Abstract

Name knowledge is the name of science that deals with the name of living things, objects and concepts, in short, everything we can see and perceive in our circles. The name of science oronymie is area interested in the mountain, hill, plain and the area interested in the names of anthroponymie, the area interested in place names, the toponymie and the lake, the river, the river. etc. The branch of interest is called hydronymie. Names reflect the historical, geographical, economic and sociological character of a place. In this respect, names are the identity of a nation. The Turkish communities gave a name to places they lived even in the roundabouts where nomadic nomadic migrants lived. These place names have spread throughout the world from Central Asian territories, living on national memory for centuries. In this study, the names of the streams in Karabük and the names of the streams in Kyrgyzstan's Narın area will be discussed. The Turks who came to Anatolia from the beginning of the XI. century have tried to make these lands a homeland by giving the names they bring from their homeland to the regions they have settled. It is not a coincidence that many places in Turkey today also exist in countries like Kyrgyzstan, Kazakhstan and Turkmenistan. Stream names with a common history and cultural heritage are strong evidence of this relationship. Unlike geographical boundaries, every work on place names, which is one of the symbols of our unity and togetherness, is an important step taken for the Turkish world.

**Keyword:** Name knowledge, place names, common culture, water names, Narın region, Karabük region, toponium

### Giriş

İnsanların yaşadıkları toprak parçasını vatan haline getirmesinde yer adlarının önemi büyüktür. İnsanoğlu çevresindeki nesnelere verdiği bu adları tesadüfi olarak vermemiştir. Özellikle bir yerleşim yerine ad verirken o yerin fiziki, beşeri, ekonomik ve iktisadi özelliklerini göz önüne alarak, yerleştiği yere kendi dilinden ve kültüründen izler taşıyan adlar vermiştir. Böylelikle kendi kimliği ile göç ettiği toprak parçası arasında bir bütünlük sağlamıştır.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

<sup>2</sup> Karabük Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yük. Lis. Öğrencisi

Doğada var olan bütün canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayıran en önemli şey, onların adlarıdır. Ad; bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, isim anlamındadır. (TDK; 2011:)

Ad bilimi; canlıların, nesnelere ve kavramların, kısacası çevremizde gördüğümüz ve algıladığımız her şeyin adıyla ilgilenen bilimin adıdır. (Sakaoğlu, 2001:9) Bu bilim kendi içinde antroponymie (Kişi adları bilimi), toponymie (Yer Ad bilimi), oronymie (Dağ Adları Bilimi), hydronymie (Su Adları Bilimi) gibi alt başlıklara ayrılmaktadır.

Türkiye'deki su adları, Türkiye'nin beşeri ve ekonomik özelliklerini ortaya koymasının yanı sıra kültürel mirasımızı farklı yönleriyle araştırmak ve ortaya koymak açısından da oldukça önemlidir. Gerek göçebe, yarı göçebe gerekse yerleşik Türk toplulukları en eski çağlardan beri, arazi parçalarına ad vermede adeta bir Coğrafyacı gibi davranmışlardır. Yerleşme tarihi çok eski dönemlere uzanan Anadolu'nun XI. yüzyıldan beri Türkleşmeye başlamasına rağmen yer adlarının büyük kısmının Türkçe olmasında, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarının önemli katkısı olduğu görülmektedir.

Türkler, zaman zaman çeşitli sebeplerden dolayı anavatanları olan Orta Asya topraklarını terk ederek göçmek zorunda kalmışlardır. Özellikle Türk tarihine bakıldığında göç bir hayat tarzı, yaşam biçimidir. Sebebi ne olursa olsun yapılan bu göçler milli hafızada derin izler bırakmıştır. Orta Asya'da dünyanın çeşitli yerlerine göç eden Türk toplulukları eski vatanlarıyla aralarındaki manevi bağı bir yandan gelenek- görenekleri ve adetleriyle devam ettirirken diğer yandan da yeni yerleşim yerlerine eski yurtlarının yer adlarını vererek devam ettirmiştir. Ad verme süreci gibi ad olacak kelimelerin seçimi de devirden devire farklılık göstermiştir. Anadolu'da Türk boyları tarafından verilen yer adları ana yurdun hasretini, önemli tarihi şahsiyetlerini, orada kalan diğer boyların adları gibi çeşitli özellikteki kelimeleri içermektedir. Yer adları sadece bir kelime değil yerleşim yerinin kimliği niteliğini de taşımaktadır.

Anadolu topraklarına gelen Türk boyları buradaki yerlere, dağlara göllere, derelere kendi dilinden isimler vermiştir. Bugün Türkiye'nin herhangi bir yerinde görülen bir yer adının Türk Cumhuriyetlerinde de görülmesinin ana sebebi budur. Özellikle su adlarına baktığımızda bu kelimelerin birçok olumsuz etmene rağmen hiç değiştirilmeden kullanıldığı dikkat çekmektedir. Biz bu makalemizde konunun çok geniş olması sebebiyle Karabük İlinde kullanılan su adları ile Kırgızistan'ın Narın? Bölgesinde kullanılan su adlarını esas aldık.

Su özellikleri itibariyle yalnız canlı varlıklar için değil, cansız varlıklar için de oldukça etkili bir maddedir. Suya ilk defa dünya üzerindeki en yaşlı kayalar olduğu belirlenen Greenland'deki Isua Kayaları içerisinde rastlanmış ve yapılan incelemelerde söz konusu kayaların içindeki suyun 3,8 milyar yıllık olduğu anlaşılmıştır (Ulusoy, 2007:25)

Yaşamın ana unsuru olan su, en temel ihtiyaç maddesi olmasıyla beraber, diğer doğal kaynaklardan farklı olarak eski Türk inanç sistemini de etkilemiştir. Türk yaratılış mitinde kozmos, sudan türemiştir, başka bir deyişle yaratılışın başlangıç nüvesi sudur. Bütün canlılar da sudan yaratılmıştır. (Bayat 2007: 248) Eski Türkler suyu her zaman kutsal kabul etmişlerdir. Konuyla ilgili Bahaeddin Ögel şunları söylemiştir ; “Eski Türklerin kutsiyet affettikleri en önemli iyelerden birisi de su iyesidir. Türkler suyu kuvvet ve bereket kaynağı olarak kabul ettikleri gibi kalır edici ve koruyucu tanrı da sayarlardı. Su, onlara göre eski ve kutsal bir varlıktır. Denizlerin hâkimi ve ölülerin koruyucusu Talaykan (Yayık Han) denizin birleştiği yerde oturur ve bütün sulara hükmeder.” (Ögel, 1995:383)

Oğuz Kağan Destan'ında Oğuz bir gün ava gider. Gölün ortasında, ağaç kovuğunda oturan bir kız görür. Bu kızla evlenen Oğuz Kağanın üç çocuğu olur ve bu çocuklardan birincisine Kök (Gök), ikincisine Tag (Dağ), üçüncüsüne Tengiz (Deniz) adını verir. (Gömeç, 2006:184 )

Uygurların inanışlarına göre, onların ilk türedikleri yer, Orkun Nehri kenarıydı. Bunun kaynağı Karakurum denilen dağdır. Burada Ögedey Kağanın yaptırılmasını emrettiği şehrin adı da budur. Dağdan otuz tane dere ve çay çıkarmış. Her suyun kenarında bir boy vardı. (Gömeç, 2006:280),

Türk dünyası içinde de suya en çok kıymet veren ve yer isimlerini belirlerken su terimini kullanan topluluklardan biri de Kırgızlardır. Çünkü Kırgızların hayatında yaşam kaynağı olarak su görülürken kendilerinin tarihten silinmesini engelleyen unsur olarak sırtını dayadıkları dağlar ön plana çıkar. Bu konu ile ilgili Manas destanında Manas halkına şöyle seslenir?

*Annesi su Kırgızın*

*Atası dağ Kırgızın*

(Akmataliyev, 2003:217)

Göktürk kitabelerinde “Tanrı Türk’ün yeri ve suyu sahipsiz kalmasın diye kağanları getirip tahta oturtuyordu.” (Ergin, 2000:37)

Sadece Türkler arasında değil diğer birçok milletler içinde su önemli ve kutsaldır. Örneğin; Kimeklerin Yurt Tutuş Destanı’nda da yine suyun kutsallığı dikkat çekmektedir. “Şad bir gün İrtiş (Ertüş) kıyısında gezerken bir ses duyar: “Ey Şad, bana el ver,” diye. Su yüzünde saçtan başka bir şey görmedi. Suyu girdi ve o saçı yıkadı. Bu kendi hatunu idi. Oraya nasıl düştüğünü sordu. O da kendisini kıyıda bir canavarın suyun içine çektiğini söyledi. Kimekler bu yüzden bu suyu kutlu sayarlar. (Gömeç, 2006: 288)

Bakıldığında Türk kültürüne ait hemen hemen bütün hacimli eserlerde su kültüne ayrıca önem verilmektedir. Divanı Lügat’i-t Türk’te de su kelimesine bir çok örnekte yer verilir(Ekiz,2012:1688). Dede Korkut Hikâyelerinde de; “...(Beyrek) oradan babasının yurduna geldi. Meğer evlerinin önünde bir büyük ağaç var idi. Dibinde bir güzel pınar idi. Beyrek baktı gördü kim küçük kız kardeşi pınardan su almağa geliyor...” cümlesinde bir akarsu çeşidi olan pınara yer verildiği görülmektedir. (Ergin,1988: 80)

Su yalnızca milli bir değer olarak karşımıza çıkmaz, hemen hemen bütün dinlerde olduğu gibi Müslümanlık, Hristiyanlık, Musevilik gibi semavi dinlerde de önemli bir yere sahiptir. Yeryüzünde yaşamış veya halen yaşamakta olan inanç sistemlerine baktığımızda günahlardan ve kötülüklerden arınma metodu olarak su ile yıkanma ritüelinin kullanıldığını görürüz. Günahlardan arınmak için pişman olup tövbe edilir. Ancak bu kalple yapılan hissi bir durumdur. Tövbenin dışında, su ile yıkanmanın da günahları azalttığına ya da yok ettiğine inanılmaktadır. Birçok Hristiyan mezhebinde bebekler vaftiz edilir ve vaftiz işlemi, su ile gerçekleştirilir. Yahudiler ibadetlerini yerine getirmek için İslam’daki abdeste benzer uygulamalara sahiptirler. Müslümanlarda abdestin su ile alınması, Cennet’te Kevser Irmağı’nın olması, ölülerin suyla yıkanarak defnedilmesi, İslam’da suya verilen önemi göstermektedir. Bütün dünya dinlerinde ve mitolojilerinde ortak bir kavram olarak karşımıza çıkan suyun, evrensel olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Suyun Türkler için önemini göstermesi bakımından deyimler ve atasözlerine de göz atmak gerekir. Türkler ’de “Akan su yosun (pislik) tutmaz. Su testisi su yolunda kırılır. Taşıma su ile değirmen dönmez. Adamın yere bakanından, suyun ağır akanından kork.” Gibi atasözlerine ve “Havanda su dövmek, bin dereden su getirmek, ayaklarına kara sular inmek,” gibi deyimler görülürken, Kırgızlarda “Suu başınan tunat. (Su başından temizlenir.), Suu kanık- eğındin danı toluk (Su ile beslenen ekinin mahsulatı verimli), Su menen cer kögöröt, el menen er kögöröt. (Su ile yer yeşerir, halk ile er yeşerir.) gibi atasözleri bulunur. Kazaklarda “Sıyır suw işse buzaw muz jalaydı (İnek su içerse, buzağı buz yalar.) Sıyır suwğa, tüye tuzğa qumar. (İnek suya, deve tuza heveslidir.) şeklinde atasözlerine rastlanır. Suwda жүзгenniü bari balıq bolmas (Suda yüzenin hepsi balık değildir.) (Mert, 2007: 297)

Bugün hala Türkiye’de ve diğer Türk Cumhuriyetlerinde bazı su kaynakları kutsal kabul edilmektedir. Geçmişten gelen birtakım inanışlara göre su kirletilmez ve israf edilmez. Suyun korunmasında manevi yönü ile birlikte kirletilerek hastalıklara sebep olmasını engelleme düşüncesi de yatmaktadır. Tüm insanlık için temel ihtiyaç olan suyu koruma ve sudan herkesin yararlanabilmesi için Türkler çeşmeler ve su yolları yapmışlardır. Hatta, Safranbolu örneğinde olduğu gibi bir çok yerde tarih boyunca halk içme ve kullanma suyu gereksinimini, hayır sahibi kişiler tarafından yaptırılmış, çeşmelerden sağlamıştır. Ayrıca meslekler arasında suyla ilgili mesleklerin olması, Türklerin suya verdikleri önemin bir başka boyutudur.

İnsanoğlu bir yerden başka bir yere göç ederken genellikle aşılması güç dağ, nehir, orman ve deniz vb. engellerden kaçarak, kendileri için düz veya engeli az olan yerler aramıştır. Türkler de durum böyledir. Türk topluluklarının birbirlerine yakın alanlarda yaşadığı dönemlerde Orta Asya’da şiddetli soğuklar ve sel ve çekirge baskınları, otları ve suları yok eden aşırı sıcaklıklar ve kuraklık tehlikesi baş gösterir. Bazen uzun zaman yağmur yağmaz bazen de çok fazla yağmur yağdığı için sel felaketleri olur. Orta Asya’da yaşayan Türkler tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları için onları göçe zorlayan temel sebeplerden biri ağır kış şartları olmuştur. Göçebe yaşayan Türkler hayatın her alanında insan gücüne ihtiyaç duymuşlardır. Bu yüzden genç bir nüfusa sahip olmalarına karşın iklimin olumsuz şartlarından dolayı yaşadıkları alanlar bu insanlara yetecek kadar verimli tarım arazilerine sahip olamaz. Bazen suyun fazlalığının oluşturduğu sellere bağlı oluşan felaketler bazen de suyun yokluğundan oluşan kuraklık sebebi ile meydana gelen sürekli ve geçici göçler de yaşanır.

Sadece kuraklığa bağlı olmamakla beraber susuzluğun da bir sebep teşkil ettiği Kavimler göçü bütün dünyayı etkileyen en önemli olaylardan bir olarak tarihteki yerini almıştır. Buna bağlı olarak uzun yıllar boyunca devam bu göç hareketi tarihin seyrini değiştirmiştir. Orta Asya’dan dünyanın değişik yerlerine giden Türkler bu yerlere kendi kültürlerini de götürmüş ve özellikle Anadolu’ya gelen Türkler bu yeni memleketi Türkleştirmek için büyük bir mücadele göstererek, bu mücadelenin sonunda muvaffak olmuşlardır. Burada Araplarla, Farslarla karşılaşmış ve İslam’ı kabul etmiş olmalarına rağmen milli benliklerini koruyabilmişlerdir. Geldikleri yeni memleketi milli hafızalarından adlar veren Türkler özellikle akarsu adlarında hiçbir değişikliğe gitmeden bu adları kullanmışlardır.

Bu makalenin konusunu teşkil eden Karabük ve Narın bölgelerinde akarsu adları ile ilgili birkaç örnekleme yapacak olursak;

**Çay:** Dilimize Çince’ den geçen bu kelime Türkçe Sözlük’ te “ Dereden büyük, ırmaktan küçük akarsu” manasına gelmektedir. (TDK, 2011:507) “Doğrudan denize vasıl olmayıp diğer bir nehre yani bir ırmağa dökülen nehir.” (Kamus-ı Türki: 203) Kırgızca’da ise Say şeklinde görülen bu kelime “Suu” (Cumakunova, 2005:153) ve “Nehrin yatağı.” (Yudahin 2011:640) manasına gelir. Kelime başında görülen ç>s değişimi dışında sözcük her Türkçe ’de kendini muhafaza etmiştir.

Karabük ilinde; Soğanlı Çayı, Eskipazar Çayı, Araç Çayı, Kelemen Çayı, Kızılkaya Çayı, Karakaya Çayı, Şeker Çayı örneklerine rastlanırken, bu kelimenin Kırgızca Karşılığı ise “Say” dır. Say kelimesi ile başlayan veya biten bir çok yer ismine rastlamak mümkündür. Narın Bölgesinde; Kacı Say, Şamalı Say, Say vb.

**Dere:** Türkiye Türkçesi’nde “Genellikle yazın kuruyan küçük akarsu.” (TDK, 2011:633) “Yalnız kışın akan küçük çay.” (KT:249), manasında da olan dere, yine Kırgız Türkçesi’nde “Su, özön, say.” (Cumakunova, 2005: 184) manasına gelmektedir. Bununla ilgili Karabük İlinde Ovacuma Deresi, Değirmen Deresi, Gümüş Deresi, Akçasu Deresi, Tabakhane Deresi ve Bulak Deresi gibi örneklere rastlanırken Derenin Kırgızca karşılığı olan “arık” kelimesi ile Narın Bölgesi’nde; Canı Arık, Çon Arık...

**Derya:** (Far.) Deniz, bahir (TM: 251). Kırgızca; Darya; Narın Daryası...

**İrmak:** Çoğunlukla denize dökülen, özellikle genişliği ve taşıdığı su niceliği bakımından en büyük akarsu, nehir. (TDK, 2011: 1126) Akarsuyun büyüğü, doğrudan doğruya denize döküleni, nehir. (KT:483). Kırgızca Karşılığı Özön; Sarı Özen...

**Göl:** Oluşması genellikle tektonik, volkanik vb. olaylara bağlı olan, toprakla çevrili, derin ve geniş, tuzlu veya tuzsuz durgun su örtüsü. (TDK, 2011:959) Büyük durgun su, buhayra. (KT: 393) Köl Divan-ı Lügati’t Türk’te Köl: “Denizin (bahr) kendisi.(Doğrudan doğruya deniz.)” (DLT, 2015: 403) şeklinde yer almaktadır

Karabük’te Karagöl, Eflani Gölü, Konarı Gölü gibi örneklere rastlanırken . Kırgızca’da da Köl kelimesi ile karşılaşılır. Köl, Issık Köl, Son Kol, Çatır Köl..

**Nehir:** (Ar.) İrmak, (TDK, 2011:1763) Akarsu, çay, ırmak (KT: 920). Kırgız Türkçesinde “su” kelimesi ile karşılaşılır. Kızıl suu, ak suu, karasuu, çon su...

**Su:** Hidrojenle oksijenden oluşan, sıvı durumunda bulunan, renksiz, kokusuz, tatsız madde. Bu sıvıdan oluşan kitle, deniz akarsu. (TDK, 2011: ) Suu. Özön, suu, Dariya, Köl, Okean. (Cumakunova, 2005:795)

Sonuç olarak, insanoğlu yaşadığı yerlerde doğa unsurlarına verdiği isimler ile kültürü gelecek nesillere aktarırken, Türklerde olduğu gibi coğrafya değiştirirken de yeni gittiği yerlere geçmişin izlerini taşıyan isimlendirmelere başvurur. Bu isimlendirmeler, bazen benzerlik bazen de başka sebeplerle fakat hepsi de milli ve manevi duygular ile hareket edilerek isimlendirmeye başvurulur. Bugün Karabük’te yer alan su ve su ile ilgili isimlerin verildiği yerlerin aynısının bin yıl önce terkedilen ata vatanda da aynı şekilde var olması ortak şuur ve milli hafızanın bir ürünüdür.

### Kaynakça

Bahattin Ögel Türk Mitolojisi II, Ankara.1995 s.383

Ergin , Muharrem, Orhun Abideleri, İstanbul 2000, s.37.

ERGİN, Muharrem (1988), Dede Korkut Kitabı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Fuzuli Bayat. Türk Mitolojik Sistemi. C.2. İstanbul 2007. s. 250.

Kaşgarlı Mahmut (çev. Besim Atalay), Divanü Lûgat-it Türk, C. III, Ankara, 1999, s. 426.

Mehmet Ekiz (2012), Divanu Lügati’t-Türk’te Yer Alan Mimari Terimler Üzerine, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4

Osman Mert, Kazak Türkçesinde Hayvan Adlarıyla Kurulan Atasözleri” Kazakistan ve Türkiye’nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu, 21-23 Mayıs, Almatı s.304

Sadettin Gömeç (2006), Türk Kültürünün ana hatları, Akçağ, Ankara.

Sakaoğlu, Saim. Türk Ad Bilimi I, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

Ulusoy, K. (2007), Küresel Ticaretin Son Hedefi: Su Pazarı, Kristal Kitaplar Yayınevi,  
Gülzura Cumakunova(2005), Türkçe <Kırgızca Sözlük, Manas Yayınları, Bişkek.  
K.K. Yudahin(2011), Kırgız Dili Sözlüğü, TDK. Çev. Abdullah Taymas. Ankara.

## OĞUZ ATAY'IN HİKÂYELERİNDEKİ KAHRAMANLARIN KALABALIKLAR İÇİNDEKİ VAROLUŞ MÜCADELELERİ

### EXISTENTIAL STRUGGLES PLAYED OUT IN SOCIETY BY THE PROTAGONISTS IN OĞUZ ATAY'S STORIES

Emel HİSARCIKLILAR<sup>1</sup>

#### Özet

Oğuz Atay, 1934-1977 yılları arasında yaşamış olan ve çağdaş Türk romanının gelişmesinde büyük katkısı bulunan önemli yazarlardandır. Eserlerinde postmodernizm akımının da tesiriyle ironi, mizah, metinlerarası ilişkiler, eleştirel tavır; bilinç akışı, iç monolog ve iç diyalog gibi anlatım teknikleri görülmektedir. Onun işlediği konular, toplumun bireyi ve onun düşüncelerini görmezden gelen tavrına bir tepki ve başkaldırı niteliğindedir. Bu sebeple, *Tutunamayanlar* ve *Tehlikeli Oyunlar* adlı romanlarında olduğu gibi, *Korkuyu Beklerken* adlı eserinde yer alan hikâyelerinde de kalabalıklar içerisinde yalnız kalan, kalabalık olarak nitelendirilen toplum fertleri içinde farklı düşünmenin ve hissetmenin yadırganışıyla karşı karşıya gelen, duyarsız olduğunu düşündüğü insanlar arasında kendi varlığını ortaya koymanın sancısını çeken ve bu şartlar altında, varoluş problemleriyle mücadele eden bireylerle karşılaşırız. Bu bireyler, bazen yaptıkları işle, bazen çevrelerindeki insanlarla, bazen de bu insanların düşünce ve davranışlarıyla çatışmakta; ancak bu çatışmayı açıkça dışarıya yansıtmaktansa, kendi ruh dünyaları içinde yaşamaktadırlar. Toplumla uzlaşmayan ve örtüşmeyen düşüncelerinin kuşatması altındadırlar. *Korkuyu Beklerken* adlı kitaptaki hikâyelerde de, etraflarında olup bitenlerden, insanların bazen duyarsız, bazen de alaycı tavırlarından rahatsız olan bireylerin, bir türlü aynı çizgide birleşemediği toplum hayatı içerisinde varoluşlarını sorgulama ve hakiki kimliklerini inşa etme çabalarına şahit olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Oğuz Atay, hikâyeler, varoluş mücadeleleri.

#### Abstract

Oğuz Atay (b. 1934 - d. 1977) is one of the most important authors that contributed to the development of the contemporary Turkish novel. Having been influenced by postmodernism, his works feature such narrative techniques as irony, humor, intertextuality, critical attitude, stream of consciousness, inner monologue and inner dialogue. The subjects he covers are an objection and defiance towards the attitude on the part of the society that ignores the individual and his opinions. For this reason, reading his books -including the novels *Tutunamayanlar* and *Tehlikeli Oyunlar* and the short stories compiled in the literary work titled *Korkuyu Beklerken*- we witness to the individuals that are left alone among the multitudes and suffer from being singled out due to thinking and feeling differently than that of the multitudes that are called society, and who strive to assert their own identity in the face of a society that is totally indifferent to the individual and thus struggling with the existential problems under such circumstances. With their actions, such individuals are in conflict with those around them and their attitudes and opinions towards them; however, instead of reflecting this conflict out in the open, they experience these battles in their inner world. They are besieged by thoughts that are irreconcilable and incompatible with that of the society. In the stories narrated in the book titled *Korkuyu Beklerken*, we witness to the individuals who are fed up with the indifferent and sarcastic attitudes of people around them, and to their efforts to question their existence within the community life to which they fail to conform and build a genuine identity of their own.

**Keywords:** Oğuz Atay, stories, existential struggles.

#### GİRİŞ: OĞUZ ATAY ve KORKUYU BEKLERKEN

1934-1977 yılları arasında yaşamış olan *Oğuz Atay*, roman ve öyküleriyle Türk edebiyatında topluma ve bireye dair farklı bir bakış açısının modeli olan konular ele almıştır. Onun eserlerinin her birinde bir tutunamayanın, yani kendisi dışındaki insanlarla düşünsel manada bir ortaklığa sahip olmayan, toplumun sahip

<sup>1</sup> Yrd.Doç.Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: emel.hisarciklilar@gop.edu.tr



olduğu anlayışlarla uzlaşmayan, hep bir iletişim sorunu içerisinde bulunan kahramanların hayal kırıklıklarıyla dolu hikâyeleri anlatılmaktadır. Bu yönüyle onun eserleri modern hayatın yaşam şekillerine ve davranış kalıplarına bir başkaldırı niteliğinde ele alınabilir.

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*, *Tehlikeli Oyunlar*, *Bir Bilim Adamının Romanı*, *Eylembilim* adındaki romanları, *Korkuyu Beklerken* adlı hikâye kitabı ve *Oyunlarla Yaşayanlar* adlı tiyatro eseri bulunmaktadır. Ayrıca onun günlüğünün bütünü *Günlük* adlı eserde bir araya getirilmiştir.

Oğuz Atay'ın *Korkuyu Beklerken* (1975) adlı kitabında toplam sekiz hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler *Beyaz mantolu adam*, *Unutulan*, *Korkuyu beklerken*, *Bir mektup*, *Ne evet ne hayır*, *Tahta at*, *Babama mektup*, *Demiryolu hikâyecileri-bir rüya* adını taşımaktadır. Bu hikâyeler, toplum hayatı içerisinde tutunamamış, kendi dünyalarında kendi doğrularıyla yaşayan, yalnız ve mutsuz bireyleri anlatmaktadır.

## ÖĞUZ ATAY'IN HİKÂYELERİNDEKİ KAHRAMANLARIN KALABALIKLAR İÇİNDEKİ VAROLUŞ MÜCADELELERİ

### 1. Bireyin Kalabalıklar İçindeki Yalnızlığı

Oğuz Atay'ın eserlerinde kahramanlar, çevrelerinde ya da yaşadıkları yerde ne kadar insan olursa olsun, düşünsel boyutta hep yalnız bireylerdir. Onların, toplum fertlerini oluşturan bireylerin çoğunun düşünceleriyle uyuşmayan fikirleri, toplum zorlamasa bile, kendi kendilerini yalnızlığa itmelerine neden olmaktadır.

*Beyaz mantolu adam* adlı hikâyede beyaz mantolu adamın hikâye boyunca cami önü, cadde, sokak, çarşı, otobüs, plaj gibi toplum fertlerinin yoğun kalabalıklar halinde bulunduğu mekânlardaki yalnızlığı göze çarpmaktadır:

“*Beyaz mantosuyla kalabalığa karıştı. Tentelerin bittiği yerde gökyüzüne baktı. Yerdeki bir su birikintisinden güneşle birlikte yansıdı. Sonra su birikintisi kalabalıklaştı; lekesiz görüntüsünü, irili ufaklı gölgeler çevirdi. Mantosunu seyretmek için eğilince, henüz şaşkınlığı geçmemiş ve onu nasıl karşılamak gerektiğini bilemeyen topluluğu gördü suyun içinde. Mantosunun eteklerini kirletmemek için su birikintisinin çevresinden dolaştı.*” (Atay, 2016b: 16)

Bu cümlelerde ifade edildiği gibi adam, çevresindeki kalabalığı doğrudan doğruya göz göze gelerek değil, onların yerdeki su birikintisine yansıyan görüntüleri vesilesiyle görmektedir. Bu, belki de toplum içerisinde yalnız olan ve yalnız bırakılan bireyin, kendisini buna mahkûm ettiğini düşündüğü bireylerle yüzleşme korkusundan ileri gelmektedir. Ayrıca adamın, beyaz mantosunun eteklerini kirletmemek için yerdeki su birikintisinin etrafından dolaşması da, toplumun eli ya da bakışları değince kirleneceğini veya yok olacağını düşünmesinden kaynaklanabilir.

*Unutulan* adlı hikâyede bir kadın, eski kitapları bulmak için tavan arasına çıkar ve orada, karanlıkta, yıllar önce kendisini silahla öldürmüş ve öylece kalmış olan eski sevgilisini bulur. “*İnsanlar arasındaki duygusal kopukluğu, iletişimsizliği; ölü mü canlı mı olduğu kuşkuyla kılınan, ara evrende sıkışmış kalmış bir bedende somutlaştırır Atay; duyguyu görsel bir nesneye çevirir*” (Ecevit, 2016: 483) Tavan arasına çıkan kadın, ölmüş bulunan eski sevgilinin yıllardır orada kalmasını, yaşam telaşından, ailevi durumlardan ve bir türlü sevgiye zaman ayıramamaktan dolayı yokluğunun hiç dikkatini çekmemesine bağlar. Eski sevgilisinin, kendisini silahla nereden vurarak öldürdüğünü merak eden kadın, el fenerinin ışığını onun üzerinde gezdirmeye başlar: “*Titreyerek eğildi: Kalbine bakmalıyım. Elbisesinin sol yanı çürümüştü; elinin hafif bir dokunuşuyla dağıldı. İçinden bir sürü hamam böceği çıkararak ortalığa yayıldı.*” (Atay, 2016b: 32) Kadının aklına ilk olarak, eski sevgilisinin ateş ettiği yeri bulmanın merakıyla kalbine bakmak gelir. Ama ışığı tuttuktan sonra elbisesinin altından hamam böcekleri çıkar. Eliyle elbisenin üzerinden kalbinin olduğu yeri yoklar ve kalbinin yerinde olduğunu, zaten kendisini kalbinden vurmuş olsaydı, kendisinin de yaşayamayacağını düşünür. Ölen sevgilinin, kendisini kalbinden vurmaması, yani ölmek için kalbini seçmemesi, içindeki aşkın ve sevginin sonsuza kadar var olması isteğinin yansıması olarak düşünülebilir. Kadın, sevgilinin çürümüş bedenini izlerken, onu unutmuş gibi, ama her zaman aklından geçirecek, yani hiçbir zaman unutmadan yaşadığını söylemektedir kendi kendine. Bu durum belki de eski sevdiğini bu şekliyle gören kadının, kendisini avutma şekli de sayılabilir. İlerleyen cümlelerde, bir hamam böceğinin şakağından yukarı doğru çıktığını görmesi, ışığı eski sevgilinin başına doğru tutmak hususunda onu yönlendirir:

“*Yanaktan yukarı çıkan böcek, şakağa doğru gözden kayboldu. El fenerini oraya tutsam mı? Hayır. Korktu; fakat yarı karanlıkta kurşunun deliğini gördü. Titreyerek geri çekildiği sırada, aynı delikten çıktı hamam böceği: Bacaklarının arasında küçük, pürüzlü bir parça taşıyordu. Dehşete kapılarak feneri deliğin içine tuttu; ışınlar, kafatasının iç duvarlarında yansıdı. Eyvah! Böcekler beynini yemişlerdi, en yumuşak tarafını. Belki de hamam böceği son parçayı taşıyordu. Kendini tutamadı: ‘Seni çok mu yalnız bıraktılar sevgilim?’ dedi.*” (Atay, 2016b: 33-34)

Eski sevgilinin kendini kalbinden değil beyninden vurarak intihar etmesi, aşka ya da sevgiye değil, düşüncelere yönelik bir tavrı sembolize etmektedir. Toplum fertlerinin büyük çoğunluğu, bireylerin şahsi düşüncelerini merak etmemekte, önemsememekte ya da hiçe saymaktadır. En tehlikeli olansa, kabullenemediği düşünceleri kendi fikirleri ve çıkarları doğrultusunda şekillendirmek istemeleridir. Ölen adamın beyninin hamam böcekleri tarafından boşaltılması da, toplum yaşamı içerisinde yalnız bırakılan bireyin iradesinin istenilen doğrultuda şekillendirilmeye çalışılması, yani başka bir ifadeyle içinin boşaltılmasıdır.

*Korkuyu beklerken* adlı hikâyede, evine dönerken köpeklerin kovalaması sonucu korku içerisinde evine giren adam, masanın üzerine bırakılmış bir zarf bulur. Ancak etrafında kendisi için bir zarf bırakacak kimsesi olmayacak kadar yalnızdır: “*Yalnız kalmaktan korktukça yalnızlığım artıyor.*” (Atay, 2016b: 37) diyerek yalnızlığın, onun için ne derece korku ve kaygı verici olduğunu dile getirir. Bu korku, o zarfı eve giren bir hırsızın bırakıp bırakamayacağı kadar, sonradan saçma bulduğu bir düşünceye kapılmasına da neden olmuştur. Sonra ise zarfı kendisinin koyup koymayacağı ya da bunun bir mektup olup olmayacağı düşüncesi belirir zihninde: “*Fakat ben oraya zarf koymazdım. Çünkü zarfım yoktu evde. Çünkü kimseye mektup yazmadım. Çünkü kimse bana mektup yazmazdı. Korktum.*” (Atay, 2016b: 37) Bu adamın korkularını ortaya çıkaran şeyler hep yalnızlığın doğurduğu düşüncelerdir. Yalnızlığın tesiriyle sokakta havlayan köpeklerden, evde bulunduğu mektuptan, evde bulunduğu mektubun bilmediği bir dilde yazılmış olmasından korkar. Etrafındaki insanlara ve olup bitenlere korkuyla bakmakta, ancak sonrasında kendini zorlayarak da olsa kendisini rahatlatacak bir şeyler bulmaktadır.

Bu adam kendisine gelen mektubu çözebileceğini düşündüğü bir öğretim üyesi arkadaşına verir. Arkadaşı uzun uğraşlardan sonra mektubun yazıldığı alfabeyi kendine göre yorumlar ve mektubun “üstün yol tarikatı” ya da “gizli mezhep” diye esrarlı bir yerden geldiğini, mektubu aldıktan sonra evden dışarı çıkmaması gerektiğinin yazıldığını tahmin eder. Bu belirsizlik, adamın aklını karıştırır, onun, etrafındaki her şeyden şüphelenmesine ve korkmasına neden olur. Kendisini eve hapseder ve yiyecek bir şeyler hazırlarken, içinde bulunduğu ve onun da düşüncelerinin etkisiyle iyice karmaşık hale getirdiği durumdayken şunları aklından geçirir: “*Evet, yabancılarla dolu, bana yabancı olanlarla dolu, uçsuz bucaksız bir denizin ortasında yalnız başıma kalmışım. Düşündüm. Avcuma aldığım nohutlara bakarak hayatımı, ne işe yaradığımı bilmediğim zavallı yaşantımı düşündüm. Nohut ve makarna gibi, bir araya getirilemeyen parçalardan oluşan günlerime acıdım.*” (Atay, 2016b: 55-56) Korkularının asıl kaynağı, ne yazdığını tam olarak bilmediği bir mektup almasından ziyade, içinde bulunduğu yalnızlıktır. Çünkü ne kadar insanla karşılaşsa karşılaşsın, hiç kimsenin onun düşüncelerini ve söylemek istediklerini anlamadıklarını hissetmektedir. Yani bu adamın yalnızlığı, fiziksel bir yalnızlıktan ziyade düşünsel boyutta değerlendirilmesi gereken bir durumu resmetmektedir.

*Bir mektup* adlı hikâyenin kahramanı, hiç göndermediği ve imzasız olan mektubunda, mektubu yazdığı kişiye içinde bulunduğu yalnızlıkla ilgili olarak şunları söylemektedir: “*çok yalnız bir insanım efendim. Arkadaşların yok mu? diyeceksiniz. Onlara arkadaş demek gerekirse, var! Fakat, evde oturup dertleşmesini bilmezler*” (Atay, 2016b: 104) Kahraman, etrafında ne kadar çok arkadaşı ya da arkadaşı gibi görünenler olsa da, hakikatte onu anlayacak bir kişinin bile varlığını bulamamaktan dertlenmektedir. Mektup boyunca da, etrafında bulunanların aslında onu hiç tanımadığını ve samimi olmadıklarını düşünmektedir. Mektubu yazdığı kişiye de aslında bir yönden içini dökmektedir.

Oğuz Atay’ın hikâyelerindeki kahramanlar, etraflarında ne kadar insan olursa olsun, farklı düşünce ve duygulara sahip oldukları toplumdan kendilerini uzaklaştırmaktadırlar. Bu uzaklaşmadan kendileri de memnun olmamakta, sürekli acı çekmekte, olup bitenlerden şüphelenmekte ve çeşitli korkularla yüz yüze gelmektedirler. Bu durum, onların zihinsel süreçlerini de olumsuz yönde etkilemekte, varlıklarını sağlıklı ve etkin bir şekilde ortaya koymalarına engel olmaktadır.

## 2.Yabancılaşma

Oğuz Atay’ın hikâyelerinde kahramanlar bazen kendi psikolojilerinin ve duygularının, bazen de toplumun diğer fertlerinin onları dışarı itme davranışıyla karşı karşıya kalırlar. Bu durum onların kendilerini, içinde yaşadıkları topluma yabancı hissetmelerine neden olmaktadır.

*Beyaz mantolu adam* adlı hikâyenin kahramanının, toplum fertleri tarafından dışlandığı, buna tepki olarak da bilerek ve isteyerek onlarla konuşmayıp onlardan uzak durduğu görülmektedir. Bu kahramanın etrafındaki kalabalıktan gelen sesler onun bu durumunu ortaya koyar niteliktedir: “*‘Allah belâsını versin bu pis yabancıların,’ dedi birisi; gömleğini pantolonunun üstüne çıkarmış, bütün yüzü bıyık içinde kara bir adam. ‘Bedava yaşıyorlar bu ülkede.’*” (Atay, 2016b: 23) Kalabalığı meydana getiren diğer bireylere benzer davranışlar sergilemediği için ya da onların istediği gibi davranmadığı için bir “yabancı” olarak nitelendirilmektedir. O da hikâye boyunca hiç kimseyle konuşmaz ve iletişim kurmaz. Aslında onun tepkisizliği, bu umursamaz ve halden anlamaz insanlara karşı sergilediği en büyük tepkidir.

*Demiryolu hikâyecileri - bir rüya* adlı hikâyenin kahramanları olan üç hikâyeci, yazdıkları hikâyeleri demiryolu istasyonunda satmaya çalışan seyyar hikâyecilerdir. Bu hikâyecilerin etrafındaki toplum fertleri, onlara karşı ilgisiz, bazen de onları ötekileştiren tavırlar içerisindedirler. Bu tavırlar, hikâyecilerin dünya ile iletişimlerinin zamanla azalmasına neden olur: “*Artık büyük şehire gidemez, kendime yeni bir hayat kuramazdım. İstasyon dışındaki dünya ile ilişkilerimiz de gittikçe kendiliğinden azalıyordu.*” (Atay, 2016b: 194) Bu durum aslında bireyi görünüşte toplumun içerisinde gibi gösteren, ama hakikatte manevi dünyasında onu yalnızlığa iten ve toplum hayatından uzaklaştıran yabancılaşma olgusunun yansımasıdır. Bu yabancılaşma, hikâyecilerin gittikçe derinleşen bir umutsuzluğa sürüklenmelerine neden olmaktadır. Kierkegaard bu şekilde bir umutsuzluğun, bireyin gerçek ben’ini ortaya koymasının önüne geçen bir hastalık olduğunu söylemektedir: “*Ben’in hastalığı olan umutsuzluk, ‘Ölümcül hastalık’ budur. Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Başka herhangi bir hastalıktan daha fazla olarak, bu hastalık varlığın en saygın özüne saldırır; ama insan bu yüzden ölmez. Burada ölüm, hastalığın sonu değildir, bitmeyen bir sonudur. Bu hastalıktan kurtulmamızı ölüm bile sağlayamaz, çünkü buradaki acısıyla birlikte olan hastalık ve...ölüm, ölememektir.*” (Kierkegaard, 2014: 29) Birey ölümcül hastalık olan umutsuzluğa yakalanmış ve bir türlü ölememekte, yani içindeki bu hastalığı öldürüp yok edememektedir. Böylece varlığını ortaya koyabileceği düşünsel alt yapı da bilincini işgal eden umutsuzlukla kuşatılmış durumdadır.

Oğuz Atay *Günlük*’ünde yabancılaşma kavramının altındaki asıl neden olarak gördüğü korku hakkında şunları söylemektedir: “*Korkunun sonucu yabancılaşmadır. Yeni yazarların kelimeler icat ederek azınlık olma telâşidir, toplumsal sorunlara eğilerek kendini tanıma korkusudur. Kavram kargaşası yaratarak temel kavramlardan uzaklaşma çabasıdır. Temel kavramların onu bir hiçe indireceği korkusudur. Korku ortadan kalkarsa postunu kaybedeceğinden korkan tekke şeyhinin korkusudur.*” (Atay, 2016a: 94) Buna göre, birey farklı olmak için aslında doğruluğundan kendisinin bile emin olmadığı şeyleri denerken, topluma ve dünyaya karşı yabancılaşmaya da başlamaktadır.

### 3.Öğrenilmiş Çaresizlik

Bu hikâyelerde kahramanlar içinde buldukları kötü şartları aşmak için gereken çabayı ortaya koymamakta, daha en baştan yenilgiyi kabullenmektedirler.

*Beyaz mantolu adam* adlı hikâyede başkahraman olan ve adı, kim olduğu bilinmeyen, hiç konuşmayan adamın, hikâyeye boyunca karşı karşıya kaldığı kalabalıklık arasındaki tezat dikkati çekmektedir. Kim olduğu bilinmeyen ve giysileri lime lime ve eski olduğu belirtilen adam, dilencilik yapmakta fakat herhangi bir sakatlığı ya da kıyafetlerinden başka düşkün görünen tarafı olmadığı için diğer dilenciler kadar para toplayamamaktadır: “*Hiçbir hüner göstermediği için ya da acındırıcı bir garipliği olmadığı için ya da kendisini çevreden ayırıp başarısızlığına üzülecek kadar düşünmediği için dilenirken de başarısızdı.*” (Atay, 2016b: 11) Bu adamın, içinde bulunduğu zor şartların yanı sıra, yalnızlık, kimsesizlik durumunun tesiriyle, ömrü boyunca herhangi bir takdirle de karşılaşmadığından daha en baştan hayat karşısındaki mağlubiyetini kabullendiği görülmektedir. Atay’ın diğer eserlerindeki kahramanlar da karşılıklarına çıkan imkânsızlıklar ve zorluklar içerisinde kendilerinde pek de fazla mücadele gücü bulamamakta, hayat karşısında yenildiklerini daha en baştan kabullenmektedirler.

Yine aynı hikâyenin ilerleyen bölümlerinde, adamın, birkaç yolcunun yükünü taşıyarak kazandığı parayla aldığı ikinci el beyaz mantoyu giyindikten sonraki hali şu sözlerle ifade edilmektedir: “*Beyaz mantosuyla topuklarının çevresinde döndü; ilk defa gülümsedi çevresine bakarak. Sonra, sanki bir daha hiç gülümsemeyecekmiş gibi mahzunlaştı birden.*” (Atay, 2016b: 15) Beyaz manto, bu adamın belki de kendi isteğiyle ve emeğiyle sahip olduğu ilk ve tek şeydi. Böyle bir şeye sahip olmanın ona ufak da olsa bir mutluluk tattırdığı, ancak bu güzel anın, belki de içinde bulunduğu ve geleceği kestirilemeyen hayatı düşünüldüğünde, hemen yok olduğu görülmektedir. Bu durum bir bakıma kahramanın geleceğini görememesinin ya da geleceğe dair herhangi bir umudunun olmamasının da sembolik bir ifadesi olarak görülebilir. Filozof Kierkegaard, bireyin ben’ini aşmasında bir engel olan umutsuzluk üzerine şöyle bir düşünce ortaya koymaktadır: “*umutsuzluk ‘ölümcül hastalık’tır. Çünkü daha açık bir anlatımla bu hastalıktan ölünmesinden veya bu hastalığın bedensel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, tersine, can çekişmede olduğu gibi ölümle savaşmasına rağmen kişinin gene de ölememesinden kaynaklanır.*” (Kierkegaard, 2014: 26) Beyaz mantolu adam da, ölümlerini görememesinin verdiği umutsuzlukla mutluluğunu hep kısa süreli olarak yaşamaktadır. Yani umutsuzlukta olduğu gibi çaresizlik de en baştan kabullenilmiş bir olgu olarak var olmaktadır.

### 4.Ben’in Karşılaştığı Varoluş Problemleri

Hikâyelerde kahramanlar ben’in varoluş sürecinde, kendilerinin ya da toplum fertlerinin arkasında olduğu birtakım sorunlarla karşılaşmaktadırlar.

*Korkuyu beklerken* adlı hikâye, ıssız bir yerdeki evine giderken köpekler tarafından kovalanan adamın yaşadığı korkuyla başlar. Bu adam, sonrasında da evine girdiğinde kimden ve nerden geldiği belli olmayan, hiç bilmediği bir alfabeyle yazılmış olan mektubu bularak ikinci bir korkuyla karşılaşır.

“Daha önce bir varoluşsal kriz yaşanmıştır, ondan kalma yaralar ve izler karakterin bünyesinde mevcuttur ama anlaşılan o ki karakterimiz bu krizin gerektirdiği sert hamleleri yerine getirememiştir. Bu hamleler için gereken ikinci kriz bu mektupla gelir, hafif atlatılan bir krizi yoğunlaştıran ikinci bir kriz. Ya da can çekişen karaktere saplanan ikinci bir bıçak darbesi. Zira Hiç’e ulaşmadan, tam anlamıyla ölmeyen varlığına ulaşması mümkün değildir.” (Ergenç, 2015: 146-147)

Bu şekilde, evine gizlice bırakılan ve alfabeti, ne yazıldığı, kim ya da kimler tarafından gönderildiği belli olmayan gizemli mektup, eserin kahramanı olan adamı karmaşık bir zihinsel sürece sürükler. Bu adamın o anda bulunduğu durumla, geçmişinin onu ittiği yer üzerine, iç konuşma tekniğiyle aklından geçenler şu şekilde ifade edilmektedir: “Yeteneklerimi, sevgisizlik yüzünden boşuna harcamıştım: Resim yapmayı becerebildiğim halde, resmini yaptığım şeyi bir türlü sevemediğim için, resimler biçimsiz olmuştu, yarım kalmıştı. Tabiatı sevdiğimi göstermek için, medeniyetten kaçan insanların görünüşüne bürünebilmek için, bu Allahın belâsı ıssız yerde bahçeli bir ev tutmuştum; fakat bahçeyi otlar sarmıştı.” (Atay, 2016b: 64) Yaşadığı hayattan ve yaşaması için önüne sunulan seçeneklerden hiçbir zaman memnun olmamış; bu durumu da sevmediği bir şeyin resmini yapmaya benzetmiştir. Medeniyetten tabiata kaçarak sığındığı evde de dilediği hayatı ve mutluluğu bulamamıştır. Bahçeyi saran otlardan, evin ve bahçenin bakımsızlığından hep kendini sorumlu tutar:

“Bir saksı bile koymamıştım; ne eve, ne de bahçeye. Gösterişten ibarettim. Bir gün trenle bir gecekondu mahallesinin önünden geçerken, bahçelerin çokluğunu, insanların ağaçlar ve çiçekler yetiştirdiğini şöyle bir görmüştüm; pencerelerin denizlikleri, saksıların ağırlığından eğilmişti. Dünya, benim gibi insanlarla dolu mahallelerden meydana gelseydi, bir beton çölüne dönerdi. İnsanlığın ve insansızlığın yüz karasıydım. Kendime acımak istedim. Mutlak bir ümitsizliğe düşmek istedim. Belki tam düştükten sonra çıkmak kolay olurdu.” (Atay, 2016b: 64)

Adam, içinde bulunduğu belirsizliğin ve ne yapacağına bir türlü karar verememenin de etkisiyle dünya üzerindeki yerini ve kimliğini sorgulamakta, ümitsizliğe düşmenin tek çare olduğunu kabul etmektedir. Dünya üzerinde kendisi gibi bir bireyin varlığını insanlık için boş ve faydasız bir durum olarak görmektedir.

Hatta hikâyenin ilerleyen cümlelerinde bu durum daha da ağırlaşarak adamın kendi varlığını “yok” saymasına kadar gider: “Ben ucuz bir romandım. Hayır, kötü bir edebiyatın bile bir gerçekliği vardı: Can sıkıcı taklitçilikleri bile benden geçti. Ben yoktum; hatta ben yokum, olmadım diyemeyecek bir yerdedim; kelimeler bile yanyana gelerek beni tanımlamak istemezlerdi.” (Atay, 2016b: 66) Bu cümleler, adamın içindeki umutsuzluğun gitgide büyüdüğünü ve onun dünya üzerinde durduğu yeri ve kim olduğunu sorguladıktan sonra, sorularına cevap bulamayıp varlığını tamamıyla yok saydığını göstermektedir. Bireyin varoluş mücadelesinde ya da varlığındaki öz’ü ortaya koyma yolunda karşılaşabileceği en tehlikeli sorun, bu şekilde görünen varlığını dahi yok sayması, dünyadan olduğu kadar kendinden de ümidini kesmesidir.

Yine bu hikâyede, gelen mektuptan sonra kendisini eve hapseden adam, yalnızlığına ve bu yalnızlığın onda bıraktığı izlere isyanını şu şekilde dile getirir: “Ben, yalnızlığı istemekle suçlanıp yalnızlığa mahkûm edildim. Bu karara bütün gücümle muhalefet ediyorum. Ben yalnızlığa dayanamıyorum, ben insanların arasında olmak istiyorum.” (Atay, 2016b: 78) Bu adam, kendisini yalnızlığa mahkûm edenin kendisi olmadığını, yalnızlık içinde olmayı istemediğini, insanlar arasında olmak istediğini söyleyerek bu duruma karşı koymaktadır.

*Tahta at* adlı hikâyede, kasabayı güzelleştirmek ve turist çekmek düşüncesiyle yapılması düşünülen büyük tahta at için bir bağış gecesi düzenlenir. Hikâyenin kahramanı olan Tuğrul’un, insanların kendilerini başkalarına farklı göstermek için yaptıklarına yönelik eleştirisi ve kendi varoluş bilincini yansıtan fikirleri şu cümlelerle esere yansımaktadır: “Ya ben kimim esnaf başkanı? Sen daha var olmadan vardım ben, ben doğmadan vardım ben anlıyor musun? Ben Tuğrul Tuzcuoğluyum, sen kimsin Kâmil Efendi? Beş yüz lira ya da birkaç katusun sen. Ben tarihim Kâmil Efendi.” (Atay, 2016b: 151-152) Tuğrul, insanların kendi doğrularını, adlarını ve buldukları yeri kullanarak diğer insanlara kabul ettirmeye çalışmalarının eleştirisini temsil etmektedir. O, Tuğrul olarak, bir birey olarak, adıyla vardır. Tartıştığı kişiler gibi, bir unvanla ya da maddi gücüyle değil.

*Babama mektup* adlı hikâyenin kahramanı da var oluş problemlerini ve bunların ardında yatan nedenleri sorgulayan kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Hikâye, bu kahramanın iki yıl önce ölen babasına yazdığı mektuptan oluşmaktadır. O, dünyadaki yerini ve durumunu şu ifadelerle sorgulamaktadır: “Beni daha iyi yetiştirseydin, meselâ ne bileyim yabancı ülkelere filân gönderseydin, bugünkünden daha esaslı olmasam da, kendimi ifade ve eşya ile münasebetimi tayin ve kâinattaki yerimi tespit gibi hususlarda daha becerikli olurum.” (Atay, 2016b: 175) Bu kahraman kendisini, dünyadaki yerini ve varoluşsal kimliğini belirleme hususunda

yetersiz görmekte, bu yetersizliğinin altında yatan nedenlerden biri olarak da babasının onu gerektiği gibi donanımlı yetiştirmemiş olması düşüncesine bağlamaktadır. Bireyin kendini tanımaya gönüllü olmasının da gerçek ben'ini ortaya koyma sürecinde önemli bir faktör olduğu düşünüldüğünde, bu durumun varoluşsal kavrayışın yönünü olumlu ya da olumsuz yönde belirlediği söylenebilir. Jung bu hususta şunları söylemektedir: “*bireyin büyük bir özenle benliğini sorgulama ve kendini tanıma çabasına gönüllü olması gerekir. Bu niyetinde kararlılık gösterirse, sadece kendi hakkında bazı önemli gerçekleri keşfetmekle kalmayacak, aynı zamanda, psikolojik bir kazanç da elde edecektir.*” (Jung, 2010: 97) Yani kendi bireysel ve sonrasında da toplumsal kimliğini ortaya çıkarmak isteyen bir insan, öncelikle bu işe gönüllü olmalı, bunu istediğine en başta kendisi inanmalıdır. İnanç ve istek, bu yoldaki çabayı da daha verimli hale getirecektir.

*Demiryolu hikâyecileri - bir rüya* adlı hikâyenin kahramanları olan hikâyeciler, maddi sıkıntılarla olduğu kadar, insanların kimi zaman aşağılayıcı kimi zaman da ilgisiz tavırlarıyla mücadele etmektedirler. İçinde buldukları bu sıkıntılı durum, onları var oluşlarını sorgulamaya iter: “*Bizi bu kasabaya hangi rüzgâr atmıştı? Ne kötü şartlar altında çalışıyorduk. Yiyecek satıcılarıyla, açlıkla ve sefaletle uğraşmaktan sanatımızı doğru dürüst yapamıyorduk.*” (Atay, 2016b: 190-191) Hikâyeciler, doğru işi yapıp yapmadıkları, doğru yerde olup olmadıklarını kendilerine sormaktadırlar. Yani, varlıklarının özünü aradıkları yerin doğruluğundan emin değillerdir. Bu durum zamanla heveslerinin kırılmasına neden olacak, yavaş yavaş onlar da benzemek istemedikleri ve her biri birbirinin aynı olan toplum fertlerinden biri olacaklardır.

Oğuz Atay'ın hikâyelerindeki kahramanlar varoluş sürecinde, gerçek kimliklerini keşfetme yolunda karşılaştıkları problemlerden çabucak etkilenen, kolaylıkla umutlarını yitirebilen bireylerdir. Onların en büyük korkuları, hiçbir zaman olmak istemedikleri ve neredeyse her biri birbirine benzeyen toplum fertleri gibi olmaktır. Yani onlar, bu sancılı varoluş sürecinde, kendine özgü ve eşsiz olmanın da mücadelesini vermektedirler.

### 5.Toplumun Aşağılayıcı veya İlgisiz Tavrı

Bu hikâyelerde bireylerin varoluş sürecinde karşılaştıkları olumsuzluklardan biri de toplumun onları küçümseyen ve grup dışına iten tavırlarıdır.

*Beyaz mantolu adam* adlı hikâyede kahraman, onun sessizliğinden ve insanlara tepkisizliğinden faydalanmak, çıkar elde etmek isteyenler tarafından aşağılayıcı ve küçük düşürücü muamelelere maruz kalır: “*Bir süre de tezgâhtarla birlikte söylendiler ‘Manken, manken,’ diye ve çok sonra akıl ettiler onu manken olarak kullanmayı. Bir süre de ‘Canlı manken!’ diye bağırıyorlar sevinçle. Sonra onu vitrine doğru ittiler, orada durması için*” (Atay, 2016b: 19) Buna göre adam, onun tepkisizliğini kurnazca fark eden bir dükkân sahibi ve tezgâhtarı tarafından, canlı manken olarak kullanılmaktadır. Bu adam ise aslında onlara herhangi bir şekilde karşı koymayarak, tek bir kelime bile söyleyerek kendi dünyasını dikkate almayan insanlara karşı en büyük tepkiyi göstermektedir. Yani kalabalığın birer parçası olan bu insanlara, kendisine karşı sergilenen davranışın, umursamazlığın, bir başka şekliyle cevap vermektedir. Hikâye boyunca karşımıza çıkan insanlardan hiçbiri bu adama kim olduğunu, ne istediğini, bir derdinin olup olmadığını, nereye gittiğini, adının ne olduğunu bile sormamakta, hareketleriyle ve birbirleriyle aralarında geçen sözleriyle de ilgisizliklerini ortaya koymaktadırlar. Ancak yazarın en manidar uygulaması, kalabalığın yapısını sözlerle, yalnız olan adamı ise sessizlikle ortaya koymasındır ve ilginçtir ki hikâye boyunca adam hakkında ileri geri bir sürü yargıda bulunan kalabalık, bu durumla bir kuru kalabalıktan öteye geçememiş, her zaman sessizliğini ısrarla sürdüren adam ise insana kim olduğu için değil, insan olduğu için değer verilmesi gerektiğinin sembolü olmuştur.

Aynı hikâyede, kalabalığın, sadece merakını gidermek için garip adamın çevresine toplanmasına neden olan, hakiki ilgi içermeyen tavrı, insanların oldukça büyük bir yığın oluşturduğu halk plajında da mevcuttur: “*Kalabalık büyüdü, arka sıralara düşenler onu görmek için itiştiler; çevresindeki çember daraldı.*” (Atay, 2016b: 24) Beyaz mantolu adamın garip kıyafeti ve kimseyi umursamayan tavrı, insanların ilgisini cezbetmiştir. İnsanlar o adamın niçin bu halde olduğunu öğrenip, onun durumuna herhangi bir çözüm bulmak yerine, meraklarını yatıştırmak, buna ek olarak da kendilerini hiç de dikkate almayan adamı dışlamak ve onunla alay etmek için çevresine toplanmışlardır. Bu adam aslında karşısındaki kuru kalabalığa olan tepkisini, hiç konuşmayarak ve onlara karşılık vermeyerek, yani diğer insanların kendi silahlarıyla, tepkisizlikle göstermektedir.

Bu hikâyelerde kahramanların, kendi düşünceleriyle olduğu kadar, bu kahramanlar için birer kalabalıktan ibaret görülen toplum fertlerinin ilgisiz, aşağılayıcı, yargılayıcı tavırlarıyla da karşılaştıkları görülmektedir. Bu durum kahramanları varoluş sürecinde hep olumsuz yönde etkilemektedir.

### 6.Toplumsal Eleştiri ve Başkaldırı

Oğuz Atay, kahramanlarının karşılaştıkları olumsuz durumları ve bu durumların onların ruh dünyalarına tesirlerini resmederken, kahramanlarının topluma dönük eleştirilerine ve buna karşı koyuş yani başkaldırma şekillerine de yer vermektedir.

*Korkuyu beklerken* adlı hikâyedeki adam, gelen mektup üzerine kendisini evine hapsediği ve zihnini meşgul edecek işlerle uğraştığı, düşüncelere daldığı bir anda, bulduğu eski kâğıt ve kitaplardan hareketle aklından şunları geçirir: “*Ülkeme ve insanlarına kızmağa başladım: Kimsenin doğru dürüst okuduğu yoktu. Doğru dürüst hissetmesini bile beceremiyorlardı. Bu yüzden insan, duyduğu şeyleri söyleyen insanların kültürüne güvenemiyordu.*” (Atay, 2016b: 62) Bu adam, insanların okuyarak ve görerek değil, birbirlerinden duydukları şeylere göre fikir edinmelerini tenkit etmektedir. Onun, insanlara karşı güvensizlik duymasının ve sürekli bir şeylerden tedirgin olmasının sebebini de buna bağlamaktadır.

*Tahta at* hikâyesinin kahramanı Tuğrul, adeta çağdaş bir Don Kişot gibi, doğruluğuna inanmadığı düşüncelere ve uygulamalara karşı koymakta, insanları da bu doğrultuda uyarmaktadır:

“*ey halk! siz böyle at gibi uysal kaldıkça, dünya davalarına at gibi baktıkça benim varlığım da gökyüzüne doğru yükselir de yükselir. Bu atın mânâsı buymuş. Sizin atınızın temsili nedir? Sizin atınız hangi akla hizmettir? Bu başımıza gelen kaçınıcı rezalettir? Yakın tarihimizi ve kültürümüzü ve edebiyatımızı ve sanatımızı ve imalâtımızı ve siyasetimizi kemiren bu tahta at zihniyeti, bu elem verici zavallı görünüşüyle bizi daha ne kadar tahta nalları altında inletecektir? Gövdesinde barındırdığı yarım yamalak sahte savaşçılarıyla bizi daha ne kadar tehdit edecektir?*” (Atay, 2016b: 163)

Tuğrul, kasabaya yapılan, içi beton dışı tahta olan atın, kasabayı güzelleştirmediği gibi, ne tarihe ne de sanata hizmet ettiğini düşünmekte, bu düşüncesini de yetkililerin ve halkın önünde, hiç kimseden korkmadan dile getirmektedir. İçi beton ve demirden yapılan atın, tahta at denilerek oraya gelenleri ve onu görenleri kandırmaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Onun bireysel kimliği, insanların bu sahteliği bilmesine rağmen, sırf birileri istediği için bu duruma kendilerini inandırmalarına, inanmış gibi yapmalarına göz yumacak karakterde değildir.

Tuğrul’un, bu insanlara olan tepkisi hikâyenin sonunda verilir: “*tıpkı binlerce yıl önce olduğu gibi tahta kapısı açılıyordu ve içinden biri ya da birileri çıkıyordu ki bir çift bacak görünmüştü önce. Herkes şaşkınlıkla aynı yere baktı, ve kapıdan çıkan Tuzcuların tek oğlu Tuğrul yere atladı. Önce onun olduğunu anlamadılar tabii; bacakları çıplak, başında beyaz bir miğfer olan bu gölgeyi eski zaman savaşçılarına, meselâ Odiseus’a benzettiler herhalde.*” (Atay, 2016b: 169) Tuğrul, tıpkı tarihteki hikâyede olduğu gibi, tahta görünümü atın içinden adeta bir savaşçı gibi çıkar ve insanları kandırmaktan ve kötü bir taklitten ibaret olan atın yapımından sorumlu olanların üzerine doğru, elindeki tüfeği doğrultarak yürür. Tuğrul, bu kalabalığa tek başına karşı koyar. İnsanların birbirlerini aldatmalarına olduğu kadar, aldatıldığının farkında olduğu halde buna ses çıkarmayanlara karşı koyuşun adı olarak kendini var etmiştir.

*Babama mektup* adlı hikâyenin kahramanı, ölmüş babasına yazdığı mektupta, şehir hayatından uzaklaşarak babasının köyüne yakın bir yerde, küçük bir evde yaşamak istediğini şöyle dile getirmektedir: “*Sana anlatması biraz zor ama, oraya gidişim bana haksızlık eden dünyaya karşı bir başkaldırma hareketi olacak diyebilirim; yani ben orada bulunmakla onlara, ‘işte bütün ‘terakkinizi’ gördüm ve ‘aslıma rücu ediyorum’ (yani Cemil beye dönüyorum), diyeceğim ve onlar bunu anlamayacak.*” (Atay, 2016b: 182) Kahraman, aslında istediği varoluşu gerçekleştirememenin ya da dünya üzerindeki bireysel ve sosyal kimliğini istediği gibi ortaya koyamamış olmanın verdiği iç sıkıntısıyla, kendisini var edememenin ardında olduğunu düşündüğü nedenlere olan tepkisini kaçış eylemiyle yansıtmaktadır. Yani, kendi deymiyle babasının ve toplumun kendisine layık gördüğü kimliğe ve bu düzenin işleyişine bir nevi başkaldırmaktadır. Öyle ki, bu başkaldırmanın öncesindeki ifadelerinde onun kendisine haksızlık yapıldığı yolundaki düşüncelerini şöyle dile getirdiği görülmektedir: “*Bugün, belki de sen artık öldüğün için, bana bir zamanlar haksızlık ettiğini düşünmüyorsam da, bana haksızlık edildiği düşüncesi içimde öylesine geliştirdi ki artık bütün dünyayı suçluyorum bu bakımdan. Bu bakımdan da istemediğim bir yerlere vardım, artık bütün dünyanın suratına çarpıp duruyorum kapıları.*” (Atay, 2016b: 179-180) Yani, onun tepkisi, zamanında fikirlerini pek de önemsemeyen ve egoist bir kişiliğe sahip olduğunu düşündüğü babasına, sonra da insanların fikirlerini istediği gibi ve hoşlarına gittiği gibi yönlendirmeye çalışan dünya sakinlerinedir.

Bu hikâyelerdeki kahramanların, çevrelerinde bulunan ve toplum fertlerine dönük eleştirileri, onların hoşlarına gitmeyen düzene karşı koyuşlarının yansıması olarak yer almaktadır.

## SONUÇ

Oğuz Atay’ın hikâyelerinde yer alan kahramanlar, gerçek kimliklerini ortaya koyma yolunda mücadele ederler, ancak onların bu mücadeleleri herhangi bir olumsuz durumla karşılaştığı vakit onları kolaylıkla umutsuzluğa sürüklemekte ve yıldırabilmektedir. Bireysel kimlikleri içerisindeki varoluş sürecinde yalnızlık,

çaresizlik, ilgisizlik, aşağılanma ve yabancılaşma gibi sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Bu durumda bazen biraz daha mücadelelerine devam etmekte, genellikle de umutsuzluğa düşerek bu süreçte hiçbir zaman öz'lerini ortaya koyamayacaklarına dair bir hayal kırıklığıyla karşılaşmaktadırlar.

Bu kahramanların birbirine benzeyen düşünce ve davranış kalıplarına sahip olan toplum fertlerine karşı bir kızgınlıkları da mevcuttur. Onlar her zaman kendine özgü ve eşsiz olmanın mücadelesini vermektedirler. Çünkü birey dünyanın değerli ve saygı duyulması gereken bir varlığı olarak bilinmeli ve kabul edilmelidir.

Bu çalışmayı, Oğuz Atay'ın bir yazar ve yaşadığı toplumun ilgi görmek isteyen bir ferdi olarak bu isteğini ve tepkisini dile getirdiği bir cümlesi ile bitirmek istiyorum: “Ben buradayım sevgili okuyucum, sen neredesin acaba?” (Atay, 2016b: 196)

#### **KAYNAKLAR**

- Atay, O. (2016a). *Günlük* (22.b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, O. (2016b). *Korkuyu Beklerken*. (45.b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ecevit, Y. (2016). “Ben Buradayım...” *Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*. (7.b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergenç, A. (2015). “‘Korkuyu Beklerken’: Bir Varoluş Krizi”. “*Korkuyu Beklerken*” *Gelenler-Oğuz Atay Öyküleri Üzerine Yazılar*. (2.b.). (Derleyen: H. Tezgör). İstanbul: İletişim Yayınları, ss: 141-154.
- Jung, C.G. (2010). *Keşfedilmemiş Benlik*. (2.b.). (Çev. B.İlhan, C.Ener Sılay). İstanbul: Barış İlhan Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2014). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (7.b.). (Çev. M.M.Yakupoglu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

## TEK DİL ÇOK DİL SAVAŞLARI VE TÜRKÇE ÖĞRETİMİ

### MONOLINGUAL MULTILINGUAL WARS AND TEACHING TURKISH

Firdevs GÜNEŞ\*

#### Özet

Dünyamızdaki büyük diller arasında yıllardır süren derin ve sessiz bir savaş vardır. Bu savaş önceleri tek dil olarak yayılma amacıyla yapılmış ardından çok dile yoğunlaşmıştır. Tek dil savaşlarında bazı dillerin üstün oldukları iddia edilmiş, giderek eğitim, bilim, ticaret, iletişim, internet gibi alanlarda yayılmaya çalışılmıştır. Çok dil savaşlarında ise aynı aileden gelen dillerin öğrenilmesi önerilmiştir. Bu savaşlarda hep Batı dilleri öne çıkarılmış ve üstün oldukları iddia edilmiştir. Türkçemizin ise yetersiz olduğu, zor ve güç öğrenildiği, bilim dili olmadığı öne sürülmüştür. Oysa dil alanındaki yeni araştırmalar bu iddiaların doğru olmadığını, sondan eklemeli dillerin kolay öğrenildiği göstermektedir. Beyin araştırmaları ise Türkçenin beynin çalışma sistemine uygun olduğunu ve öğrenme sürecini kolaylaştırdığını göstermektedir. Türkçenin ses zenginliği, ses-harf ilişkisi, hece ve kelime türetme, kelime tanıma ve zihinsel sözlük geliştirme gibi özellikleri hem okuma yazma öğretimini kolaylaştırmakta hem de zihinsel becerileri geliştirici olmaktadır. Her sesin bir harfle yazıldığı Türkçemizde işitilen kelimeleri yazıya aktarmak çok hızlı olmaktadır. Türkçe metinlerde batı dillerinde olduğu gibi süsleme kelimelere fazla yer verilmemekte, az kelimeyle çok anlam ve bilgi aktarılmaktadır. Bu özellikler Türkçemize çeşitli üstünlükler sağlamakta, diğer dillere göre daha erken öğrenilmesini getirmektedir. Dil savaşlarında Türkçemizin öğretim üstünlüklerinden yararlanılmalı ve her alanda giderek yayılması sağlanmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, öğretim, dil savaşları

#### Abstract

In our World, there has been a deep and silent war among major languages for long years. This war initially started based on superiority claims and then changed into becoming the language of education, science, trade, communication and internet in time. Based on all of the criteria of language wars, Western languages have been come forward and their superiority has been claimed. The claim that our Turkish was hard and difficult to learn, not sufficient and not science language was stated. However, the new research in language has showed that this claim is not accurate and agglutinative languages are easy to learn. The research about brains also illustrate that Turkish is suitable for the working system of brain and facilitates learning process. The properties of Turkish such as richness of sound, the relationship between sound and letter, derivation of syllable and word, identification of word and developing mental dictionary facilitate teaching literacy and improve mental skills. In Turkish in which each sound is written by a letter, the words that are heard can be very quickly transferred into writing. Ornamentation words are not mostly used in Turkish texts different from western languages and many meanings and information are transferred by a few words. These properties provide various priorities for our Turkish and it can be learned more early then other languages.

**Keywords:** *Turkish, teaching, language wars*

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, [firdevs.gunes@gmail.com](mailto:firdevs.gunes@gmail.com)



## 1.Giriş

Dil dünyayı değiştiren en önemli güçtür. Bu güce ulaşmanın anahtarı ise nitelikli bir eğitimidir. Dil, insanların bireysel, sosyal ve ekonomik yönden gelişmesine, çevresiyle iletişim kurmasına, dünyaya açılmasına ve kültürün gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda kalkınmanın temelini oluşturmaktadır. Kalkınma için sadece sanayi, tarım, sağlık gibi alanlardaki ilerlemeler yeterli değildir. Dil ve zihinsel becerileri gelişmiş akıllı insanlar yetiştirmeden kalkınma gerçekleştirilemez. Akıllı insanlar olmadan da bilgi ve teknoloji kullanılamaz. Bu nedenle çoğu ülkede dil, zihinsel ve sosyal becerileri geliştirme üzerinde önemle durulmaktadır. Bu süreçte dil öğretimine ayrı bir önem verilmektedir. Çünkü dil becerileri insan beyninin daha etkili ve verimli kullanılmasını sağlamakta, bilginin kullanımını ve üretimini kolaylaştırmaktadır.

Günümüzde bir dilin ortalama yaşam süresi 2000-5000 yıl arası sürmektedir. Ancak bazı diller 5000-6000 yıl gibi uzun süre yaşarken bazıları 1-3 yüz yıl sonra kaybolmaktadır. İngilizce Fransızca, Arapça, İspanyolca gibi bazı diller geniş bir alana yayılmakta ve dünya nüfusunun önemli bir bölümü tarafından kullanılmaktadır. Bazıları ise sınırlı bir alanda kullanılmakta ve bir süre sonra kaybolmaktadır. Dünyamızdaki her dil aynı çekim gücüne sahip değildir. Hiç ilgi ve dikkat çekmeyenleri de vardır. Bazıları ise güçlü diller sınıfında yer almaktadır. Bir dilin gücü onu konuşanların etkili, önemli ve güçlü olması ile açıklanmaktadır. Yani dil gücünü konuşanların zihin gücü ile eğitim, ekonomik ve diğer güçlerden almaktadır. Bir dilin uzun süreli kullanılması ise canlılığına ve alanda yayılmasına bağlıdır. Canlı diller uzun süreli ayakta kalmakta ve yayılmakta, canlılığı az olan diller ise kısa süreli yaşamaktadır.

Bir dilin yayılmasında demografik, ekonomik, askeri, kültürel, politik gibi etkenler önemli olmaktadır. Bunun yanında dilin özellikleri, öğretim kolaylığı gibi özel durumlar da rol oynamaktadır. Eskiden 12.- 14. yüzyılda Fransızca en fazla konuşulan dillerin başında gelmekteydi. Yani dünyada birinci sıradaydı. Fransa ise Avrupa'nın en önemli ülkesiydi. Bu nedenle Fransızca 17 ve 18 yüzyıla kadar hâkimiyetini sürdürdü. Ancak günümüzde nüfus sayısına göre en çok konuşulan diller Çince, İngilizce İspanyolca, Arapça, Hintçe Rusça, Portekizce Almanca, Japonca ve Fransızca olarak sıralanmaktadır. Dillerin yayılmasında nüfusun yanı sıra göçler, doğum oranı, evlilikler, şehirleşme vb. etkili olmaktadır. Ekonomik faktörler olarak ticari ilişkiler, kişi başına düşen ulusal gelir gibi etkenler ile askeri güç ve harcamalar da önemli olmaktadır.

Bir dilin yayılmasını etkileyen kültürel faktörler olarak yayın sayısı, bilimsel yayınların sayısı, İnternet dili, okuma yazma ve okullaşma oranları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyamızda yılda ortalama 700.000'den fazla yayın yapılmaktadır. Sadece 30 dilde yılda 1000 kitap basılmaktadır. İlk sıraları İngilizce, Rusça, Almanca, Fransızca, İspanyolca ve Japonca gibi altı dil almakta ve bu illerdeki yayınlar dünyadaki yayınların üçte birini oluşturmaktadır. Politik faktörle olarak dilin resmi dil olması gelmektedir. Bir ülkedeki politik başarısızlık dilin gerilemesine neden olmaktadır. Bunun yanında dilsel faktörler olarak belli bir dil ailesinden olması, yazı dilinin olması ve yazılması gelmektedir. Ayrıca dilin kesin ve açık olması, fakir veya zengin dillerden olması, ilkel veya gelişmiş olması, sadelik ve saflık güzellik, doğuştan kaliteli olması ve öğrenme kolaylığı sayılmaktadır.

Dünyamızdaki büyük diller arasında yıllardır süren derin ve sessiz bir yayılma savaşı vardır. Bu savaş bazı dillerin gelişmesine ve yayılmasına, bazı küçük dillerin de ölmesine neden olmaktadır. Önceleri tel dil olma amacıyla başlayan dil savaşları zamanla çeşitli alanlara yayılma, eğitim, bilim, ticaret, iletişim ve internet dili olma çabalarına dönüşmüştür. Son yıllarda ise 'dünya dili olma' amacına yönelmiştir. Eskiden Fransızca, İspanyolca, Japonca, Rusça, Almanca gibi dillerin öne çıktığı bu savaşlarda durum değişmiş ve savaşın galibi İngilizce olmuştur. İngilizce her geçen gün biraz daha yayılmakta ve dünya dili olma yolunda ilerlemektedir. Bu süreç "Gelecekte başta İngilizce olmak üzere on dil kalacak, bu on dildeki kelimelerin de yarısı İngilizce olacak." iddiasıyla devam etmektedir. Bu iddialar ve İngilizcenin yayılması çoğu ülkede sorgulanmaya başlanmış ve önlenmesi konusunda çok dillilik politikaları geliştirilmiştir. Böylece tek dil yerine çok dil savaşları başlamıştır. Aşağıda önce tek dil ardından da çok dil savaşları üzerinde durulacaktır.

### 1.1.Tek Dil Savaşları

Dünyamızda tek dil savaşları çok eski yıllara uzanmaktadır. Bu savaşlar bazı dillerin diğerlerinden daha üstün olduğu iddialarıyla başlamıştır. Bu iddiaları ispatlamak için çeşitli araştırmalar yapılmış ve kanıtlar ileri sürülmüştür. Bu çalışmalarda dillerin açık ve net olması, güzellik ve saflık, ses, hece ve kelime yönünden fakir veya zengin olması, melodik yapı, öğrenme kolaylığı gibi yönler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu süreçte dil özelliklerini ve üstünlüklerini belirleyen çeşitli ölçütler oluşturulmuştur. Bu araştırmalara göre Fransızca, İngilizce ve İspanyolcanın dilde açıklık ve netlik yönünden en üstün diller olduğu belirtilmiştir. Bu dilleri konuşanlara özel kişiler denilmiştir. Fransızca, İngilizce ve İspanyolcanın özelliklerinin dünyadaki hiçbir dilde olmadığı öne sürülmüştür (Leclerc, 2009).

**Dilin Güzelliği ve Saflığı:** Dil savaşlarında bazı dillerin güzel, yumuşak, melodik ve kulağa hoş geldiği öne sürülmüş, bu özelliklerin yayılmada etkili olduğu belirtilmiştir. İngilizce, Fransızca, İspanyolca ve İtalyanca için “sevgi dili” ifadesi kullanılmış, Almanca için savaş filmlerine uygun dil (sert, katı, soğuk vb.) benzetmesi yapılmıştır. Yine dillerin saflığı da önemli bir özellik olarak incelenmiştir. Saf bir dilin diğer dillerden çok az etkileneceği, çok az kelime alacağı ve diğer dillerle savaşabileceği açıklanmıştır. Ancak bu gerekçe de günümüzde geçerli değildir. Dünyamızda saf, karışmamış ve başka dillerden etkilenmemiş bil dil yoktur. Her dil birbirini etkilemekte ve diğerlerinden etkilenmektedir (Leclerc, 2009).

**Kelime Zenginliği:** Dillerin ses, hece ve kelime yönüyle zengin veya fakir olması da ele alınmış ve zengin dillerin hızla yayılacağı öne sürülmüştür. Kanıt olarak sözlüklerde yazılı kelime sayısı gösterilmiş ve bütün dikkatler dildeki kelime sayısına çekilmiştir. Yani sözlükte yazılı kelime sayısına göre diller fakir veya zengin olarak sıralanmıştır. Tabloda 1’de de görüldüğü gibi İngilizce sözlüklerde 600.000, Almanca 260.000 ve Fransızca sözlüklerde 135.000 kelime olduğu açıklanmıştır. Buna göre Fransızca, Almanca ve İngilizcenin zengin diller olduğu ve uzun yıllar ölmeyeceği iddia edilmiştir.

**Tablo 1.Sözlüklerdeki Kelime Sayısı**

Dil	Sözlük	Kelime Sayısı	En Yüksek Kelime Sayısı
Fransızca	Le Petit Larousse	135.000	135.000
	Le Grand Robert	75.000	
	<i>Le-dictionnaire.com</i>	95.000	
İngilizce	Oxford English Dictionary	600.000	600.000
	<i>Webster's Third New International Dictionary Unabridged</i>	475.000	
Almanca	Duden	135.000	260.000
	Gethe-Wörterbuch	90.000	
	Wahrig Deutsches Wörterbuch	260.000	
İspanyolca	<i>Diccionario de la lengua española (DRAE)</i>	88.000	88.000
	<i>Gran Diccionario de la lengua española Larousse</i>	70.000	

Diğer taraftan UNESCO'nun 2009 Dil Atlası verilerine göre kelime sayısı çok olan diller de ölmektedir. Bir başka ifadeyle kelime sayısının dilin yayılmasında veya ölmesinde belirleyici olmadığı görülmektedir. Çünkü günlük yaşamda sözlükteki kelimelerin çok azı kullanılmaktadır. J. Macnamara'ya göre konuşulan dilde kullanılan kelime sayısı 6000'i geçmemekte ve bu durum dilin yayılmasında etkili olmamaktadır (Laponce,1984). Bu nedenle bir dilin zenginliği sözlüklerdeki kelimelerin zenginliği ile değil bu dili konuşan insanların zihinlerinin zenginliği ile açıklanmaktadır. Sözlüklerde yazılan ve hiç kullanılmayan kelimeler insanların zihinlerine bir katkı getirmemektedir. Ancak dil savaşlarında kelime zenginliği iddiaları çok etkili olmuş, çoğu ülkede uzun yıllar kelime sayısını artırma çalışmaları yapılmıştır. Bazı ülkeler kelime sayısını artırmak için çabalarken İngilizce, Fransızca ve Almancada yayılma çalışmalarını hızlandırmıştır.

**Dilin Yazı Sistemi:** Logan'a göre dilin yazı sistemi ile insanlığın sosyo-ekonomik ve kültürel gelişimi arasında ilişkiler bulunmaktadır. Batıda sesi simgeleyen harflerin kullanılmasıyla birlikte bilimsel gelişmeler hızlanmış, iletişim ve bilgi aktarımı yaygınlaşmış, düşünce yapısı değişmiştir. Oysa yazıda kelimeyi simgeleyen işaretlerin kullanılması eğitim öğretimi güçleştirmekte, bilgi akışını yavaşlatmakta ve düşünce karmaşıklığına neden olmaktadır. Yine Logan'a göre yazı işaretlerinin tek tek öğretilmesi ve aralarında bağlantılar kurulmaması düşünce gelişimini yavaşlatmaktadır (Logan, 1986; Güneş,2000). Yunan, Roma, Latin, Kiril, Arap gibi harfle yazılan dilleri inceleyen Logan, harf yazının sadece düşünce yapısını geliştirmekle kalmadığı, bireylerin zihin yapısını da etkilediği, soyut düşünme, yaratıcılık, geliştirdiğini belirtmektedir. Hatta Logan harf yazının giderek sosyal kurumları etkilediği ve modernleşmeyi getirdiğini ileri sürmektedir (Logan,1986; Güneş,2000).

**Modernleşmeye Katkısı:** Coulmas'a göre yazılı ulusal dillerin zamanla oturduğu, belirli bir düzeye geldiği ve standartlaştığını belirtmektedir. Bu durum bireyin ve ulusun modernleşmesinde kolaylık sağladığı, bilgi tutum ve değerleri kazandırma sürecini hızlandırmaktadır. Diğer taraftan yazılı olmayan küçük dillerin 5-10 yıl içinde yazılı bir sisteme kavuşmuş olsa bile bağımsız bir dil olma sürecini tamamlamamış olmaktadır. Çünkü bu dillerin kurallarının oluşması ve belirli bir düzeye gelmesi diğer dillerde olduğu gibi uzun bir tarihi süreci gerektirecektir. Bu nedenle birey ve ulusun modernleşmesine katkısı da ancak uzun yıllar sonra olabilecektir (Coulmas, 1984; Güneş,2000)

**Öğrenme Kolaylığı:** Dil savaşlarında dilin öğrenme açısından güç veya kolay olması üzerinde de durulmuş, bazı dillerin kolay öğrenildiği, bazılarının ise güç olduğu, bunun yayılmada önemli olduğu açıklanmıştır. İngilizcenin kolay öğrenildiği, öğrenme zevki verdiği ve bu nedenle hızlı yayıldığı iddia edilmiştir. Oysa günümüzde dil öğrenme güçlükleri dilin ses, biçim, sözdizimi, anlam ve kullanım bilgisi gibi çeşitli etkenlere bağlı açıklanmaktadır. Araştırmalara göre İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Türkçe gibi diller İngilizce ve Fransızca'ya göre daha kolay öğrenilmektedir. Çünkü bu diller Fransızcadan daha kolaydır. Bazıları için İngilizce zor bir dildir (Leclerc, 2009).

**Hız Araştırmaları:** Dil savaşlarında bazı dillerin hızlı konuşulduğu, bilgi aktaran hece sayısının çok olması nedeniyle daha fazla bilgi aktarıldığı öne sürülmüştür. Bu özelliklerin dilin öğrenilmesi ve yayılmasında etkili olduğu ve dilin niteliğini artırdığı iddia edilmiştir. Türkçemizin ise orta düzeyde bilgi aktaran bir dil olduğu belirtilmiştir. Konuşma hızını belirlemek için genellikle konuşma sırasında söylenen sözlerin yoğunluğu ele alınmıştır. Bunun için söylenen sözlerdeki birimlerin yani ses, hece ve kelimelerin saniye ya da dakikada kullanılma durumu ölçülmüştür (Zellner, 1998). Araştırmada Japonlar ile İspanyolların çok hızlı konuştukları sonucuna ulaşılmıştır. Bazıları bunun zihinsel yani beynin bilgi işleme kapasitesi ve iletişim gücünün yüksek olması ile açıklamıştır. Bazıları Japonca ve İspanyolcada çok hece olduğu, bir sesli ve bir sessiz harften oluşan bu hecelerin hızlı telâffuz edildiği, Çince ve İngilizcede karmaşık hecelerin olduğu, bir fikri ifade etmek için daha yavaş konuşulduğu belirtilmiştir (Pellegrino, Coupé ve Marsico,2012).

Bir dilde hece sayısının yüksek olması bilgi aktaran hece sayısının da yüksek olacağı anlamına gelmediği vurgulanmıştır. Ardından “Daha az hece ile daha çok bilgi aktarılan dil hangisi?” sorusuna cevap aranmıştır. Sonuç olarak Japonca ve İspanyolca konuşurken fazla hece kullanıldığı ancak bilgi veren hece sayısının düşük olduğu, oysa Çince ve İngilizce konuşmada az hece kullanıldığı ancak bilgi aktaran hece sayısının fazla olduğu dile getirilmiştir. Japonca İngilizceye göre 2 kat fazla hece yoğunluğuna sahip olmasına rağmen bu hecelerın daha az bilgi taşıdığı açıklanmıştır. Bu konuda Almanca ve Fransızca da sorun olmadığı dile getirilmiştir (Pellegrino, Coupé ve Marsico,2011).

Ardından konuşma hızı ve hece sayısı araştırmaları Türkçe ve Korece gibi dillerin bulunduğu 12 dil üzerinde yapılmıştır. Araştırma sonunda incelenen diller saniyede söylenen hece ile bilgi aktaran hece sayısına göre “yoğun, orta ve alt düzey” olmak üç başlık altında sıralanmıştır. Yoğun bilgi aktaran dillerin başında İngilizce, ardından Çince ve Almanca gelmektedir. Orta düzey bilgi aktaran dillerin başında Fransızca, ardından sırasıyla İtalyanca, Korece ve Türkçe gelmektedir. Alt düzeyde bilgi aktaran diller olarak İspanyolca ve Japonca verilmiştir (Pellegrino,2012).Görüldüğü gibi Türkçe, saniyede söylenen hece ile bilgi aktaran hece sayısı yönüyle ortanın altında bir düzeye yerleştirilmiştir. Oysa Türkçede farklı hece türleri vardır. Açık ve kapalı, tek veya çok harften oluşan hecelerın saniyede söylenme hızı ile aktardığı bilgi farklıdır. Türkçede saniyede bilgi aktarım hızının yüksek olduğu bir dildir.

## 1.2.İngilizcenin Yükselmesi ve Etkileri

Dil savaşlarında iddia edilenler ve beklenenler olmamış, sonraki yıllarda İngilizce hızla yayılmaya diğerleri ise gerilemeye başlamıştır. Günümüzde batı dilleri içinde en çok İngilizce konuşulmaktadır. Yani insanlığın yarısı İngilizceyi konuşmaktadır. İngilizce yayılma hızını giderek artırmakta ve dünya dili olma yolunda ilerlemektedir. İngilizce ilk kez 1919 yılında Versailles anlaşması ile diplomasiye girmiştir. Birinci Dünya Savaşına kadar Fransızca uluslar arası düzeyde kullanılan en önemli dildi. Amerikan Başkanı Woodrow Wilson, Versailles anlaşmasının bir örneğinin İngilizce yazılmasını istedi. Bu anlaşmadan sonra diplomaside İngilizce kullanılmaya başlandı. Bu anlaşmayla birlikte İngilizce yayılmaya Fransızca da önemini kaybetmeye başladı. İngilizce kısa sürede ekonomi, eğitim, iletişim, medya gibi alanlara girdi. İkinci Dünya Savaşı sonrası Almancanın da sorunlar yaşaması İngilizceye ilgiyi iyice artırdı. Sonraki yıllarda dünyamızdaki ekonomik ve bilimsel gelişmeler İngilizcenin yayılmasını hızlandırdı ve çoğu insan kendi dili yerine İngilizceyi kullanmaya başladı.

Eskiden İngilizce konuşmanın dünyamızdaki ekonomik, politik, kültürel, eğitimsel vb. gelişmeler açısından yararlı olacağı öne sürülüyordu. Hatta İngilizce konuşmanın diğer dilleri yok etmeyeceği, tam tersine daha geniş bir gelecek oluşturmada etkili bir araç olacağı belirtiliyordu (Ammon, 2001; Bjeljac-Babic, Roland, Breton, 2000). Ancak sonraki yıllarda öne sürülen bu durumlar gerçekleşmedi. Uluslar arası politik, sosyal, ekonomik ve eğitim toplantıları, kişiler ve gruplar arasındaki raporlar vb. hep İngilizce yazıldı. Çoğu ülkede yönetici atama, yurt dışı görevlendirme, akademik yükseltme, yayın yapma vb. işlemlerde İngilizce kullanma becerileri ölçüt olarak alındı. İngilizce bu şekilde derinden, ustaca ve sistemli bir şekilde dünyanın her yerine yayıldı. İngilizce diğer dünya dilleriyle sessiz bir savaşa girdi. Bu dil savaşı çok az hissettirildi ve dünya gündemine hiç getirilmedi. Dikkatler hep askerî, diplomatik, politik, ekonomik güçlere ve savaşlara çekildi. Böylece İngilizce dil savaşlarından olumlu sonuçlar aldı ve savaşın galibi oldu. Günümüzde büyük dünya kuruluşlarının, uluslar arası toplulukların, diplomasinin, uluslar arası kongrelerin, toplantıların, yayınların, üniversitelerin ortak dili İngilizcedir. Çoğu ülkede ilköğretimden itibaren zorunlu dil olarak öğretilmektedir. Artık İngilizce yabancı dil olmaktan çıkmış çoğu ülkenin anadili konumundadır.

İngilizce bilim dili olarak da hızla ilerlemektedir. Dünyamızdaki bilimsel yayınların üçte ikisi yani % 64,7’ü İngilizce yayınlanmaktadır. Bunu % 17,8 ile Rusça izlemektedir. Uluslararası düzeyde altı dil İngilizce, Rusça, Japonca, İspanyolca, Fransızca ve Çince dünyadaki bilimsel yayınların % 95 ‘ini

oluşturmaktadır. Japonca, İspanyolca, Fransızca ve Çince dillerindeki bilimsel yayınların toplamı %12.5 olmuştur. Bu dillerin hepsi İngilizce karşısında giderek değer kaybetmektedir. Özellikle Fransızca bilimsel yayınların sayısı çok düşmüştür. Dünyadaki matematik, kimya ve fizik dallarındaki yayınların sadece % 2.7 'si Fransızcadır. Bu durum Fransızcanın şimdilik bilim dili olduğunu ancak geleceğinin karanlık olduğu, bilim dili olma özelliğini kaybedebileceğini göstermektedir. Diğer dillerde de benzer durumlar söz konusudur. Oysa İngilizce bütün dallardaki bilimsel yayınların ilk sırasını almaktadır. M. Maurice Allais'a göre önümüzdeki yıllarda bütün diller İngilizce karşısında hızla önem ve değer kaybedecektir. Çünkü İngilizce dünyamızda bilimsel bilgilerin ve düşüncelerin aktarıldığı tek dil, yani elit ve seçkinlerin dili olmuştur (Leclerc, 2009).

İngilizcenin dünya dili olma yolunda ilerlemesi ve dünyamızın tek dile doğru gitmesi insanlığı nasıl etkileyecektir? Çoğu ülkede yazarlar, araştırmacılar, dil bilimciler, eğitimciler vb. görevliler bu durumu sorgulamaya başlamıştır. Tek dile doğru ilerlemenin sonuçlarının gelecekte çok ağır olacağı düşünülmektedir. Eğer dünyamızda tek dile doğru gidersek bu durumdan önce zihinlerimiz etkilenecektir. Yani tek tip düşünen, anlayan, sorgulayan, düşünceleri ve bakış açıları tek tip hale gelmiş insan toplulukları ortaya çıkacaktır. Doğuştan gelen dil ve düşünme farklılıklarımızın, yaratıcılığımızın önemli bir bölümü kaybolacaktır. Bunun yanında dillerin ölümüyle birlikte insanlık tarihinin önemli bir bölümü de yok olacaktır. Diller insanlar arasında sadece iletişim aracı değildir. Diller, aynı zamanda konuşanların dünya görüşünü, düşüncelerini, bilgiyi kullanma biçimlerini de içermektedir. Bu nedenle farklı diller farklı kültürlerin bir yansımasıdır. Dilin ölmesi kültürün de ölmesidir. Dünyayı tek bir dili, kültürü ve yaşam biçimini kabul etmeye zorlamak, diğer görüşleri dikkate almamak ve reddetmek demektir. Bu durum hâkim topluluğun dili ve düşünceleri ile dünyayı yönetmek demektir. Bu konu çoğu ülkede ele alınmaya başlamış ve böylece çok dil savaşları gündeme gelmiştir.

## 2. Çok Dil Savaşları

Son yıllarda dünyamızda giderek karmaşıklaşan dil sorunlarına ve İngilizcenin hızla yükselmesine karşı çözüm arayışları başlamıştır. Bu durum çoğu ülkede ayrıntılı tartışılmakta ve sorgulanmaktadır. Yazarlar, araştırmacılar, dil bilimciler, eğitimciler vb. uzmanlar dünyamızda İngilizcenin tek dil olmasının sonuçlarının gelecekte çok ağır olacağını açıklamaktadırlar. Bu açıklamalar Avrupa ülkelerini harekete geçirmiş ve çeşitli çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalarda iki soru ortaya atılmıştır. Birincisi dünyamızdaki büyük ve ulusal diller İngilizce karşısında nasıl ayakta kalacaktır? İkincisi ise yok olma tehlikesi içinde olan küçük diller için neler yapılacaktır? Bu sorularla birlikte çok dil savaşlarının ateşi yakılmıştır. Önce çok dillilik ardından çeşitli dillik politikaları ortaya atılmıştır.

### 2.1. Çok Dillilik (Multilinguisme)

Avrupa Birliği'nin Dil Politikaları Bölümü çok dillilik kavramını "belirli bir coğrafyada bulunan büyük ve küçük çeşitli diller" olarak tanımladı. Ardından bu kavram bireysel, toplumsal ve ulusal çok dillilik diye üçe ayrıldı. Bireysel çok dillilik, farklı veya aynı aileden gelen birden fazla dili bilme; toplumsal ve ulusal çok dillilik ise bir topluluk veya ülkede konuşulan büyük ve küçük çeşitli diller olarak açıklandı (Leclerc, 2009).

Tek dil baskısına karşı 1999 yılında UNESCO'nun 30. Genel Konferansı'nda "tek dil baskısına karşı çok dilli eğitim ve dil çeşitliliği" politikası kabul edildi. Bu amaçla uluslararası dil politikaları oluşturuldu. Dil politikalarında "bütün toplumlarda üç dilliliği harekete geçirmek ve bunu başarma" temel amaç olarak belirlendi. Daha sonra 2001 yılında Avrupa Birliği, Avrupa Konseyi ve UNESCO'nun katılımıyla 'Avrupa Dilleri Yılı' düzenlendi. Dünyanın her yerinde büyük dil projelerinin başlatılması önerildi. Önce anadil, ardından buna yakın bir dil ve uluslararası bir dil olmak üzere üç dilin öğrenilmesi öngörüldü (Poth, 2000).

Bu anlayışla birlikte eskiden çok dil fikrine karşı olan, tek dili savunan Avrupa ülkeleri fikir değiştirmeye ve çok dilliliği savunmaya başladılar. İngilizcenin ilerlemesi durdurmak için geliştirilen bu çok dillilik politikası çerçevesinde Avrupa Birliği, üye ülkelerdeki azınlık dillerini tanımak ve küçük dillerin ölmesini engellemek için bir savaş başlattı. Bu savaşta çok az kişi tarafından konuşulan, eğitim dili olarak kullanılmayan ve kaybolmak üzere olan küçük dilleri geliştirmeyi amaçladı. Bu savaşın adına da çok dillilik (multilinguisme) adını verdi. Bu çalışmalar üzerine azınlık ve küçük dilleri konuşanlar harekete geçmeye, Avrupa'nın bu çabalarını ve dil politikalarını desteklemeye, yapılacak çalışmaları heyecanla ve olumlu gözle izlemeye başladılar (Frath, 2010).

Bu anlayışla dünyamızdaki bütün ülkelerde çok dillilik durumları araştırılmaya başlandı. Bu incelemelerde bazı dillerin yazılı olmadığı, dağınık yörelerde konuşulduğu, bazı ülkelerde ise çok fazla küçük ve yerel dilin olduğu görüldü. Kamerun'da 240 dil, Brezilyada 152 dil, Tanzanya'da 150 dil gibi (Güneş,2000). Dünyamızda ise 6700 dilin olduğu, 225 ülkeye ortalama 30 dilin düştüğü görüldü. Kıtalar düzeyinde ise en az dilin Avrupa kıtasında olduğu, ülke başına 4.5 dil, Amerika'da 21,7 dil, Afrika'da 35,9 dil, Asya'da 47 dil, Antarktika'da ise 48.2 dilin düştüğü belirlendi (Leclerc, 2009). Bu durum aşağıdaki Tabloda 2'de verilmektedir.

**Tablo 2. Dillerin Kıta ve Ükelere Göre Dağılımı**

<b>r</b>	<b>Kıtala</b>	<b>Ülke</b>	<b>Dil Sayısı</b>	<b>Ülke başına düşen</b>
		<b>sayısı</b>		<b>ortalama dil sayısı</b>
<b>pa</b>	<b>Avru</b>	50	225	4.5
<b>ika</b>	<b>Amer</b>	46	1000	21.7
<b>a</b>	<b>Afrik</b>	56	2011	35.9
	<b>Asya</b>	46	2165	47
<b>ktika</b>	<b>Antar</b>	27	1302	48.2
<b>m</b>	<b>Topla</b>	<b>225</b>	<b>6703</b>	<b>30</b>

Sonuç olarak dünyamızdaki her ülkeye ortalama 30 civarında küçük, yerel ve azınlık dilinin düşmesi, bazı kıtalarda bu sayının 50 'ye yaklaşması dünyamızdaki çok dillilik (multilinguisme) politikalarını olumsuz etkilemiş ve uygulanmasını imkansız duruma getirmiştir.

## **2.2.Çeşitli Dillilik (Plurilinguisme)**

Avrupa Birliği kısa süre içinde çok dillilik (multilinguisme) politikasını bir kenara bırakarak çeşitli dillilik (plurilinguisme) politikasını oluşturdu. Avrupa Birliği Dil Politikaları Bölümü "çeşitli dillilik (plurilinguisme)" kavramını "bireyin ana diline dayalı olarak bildiği çeşitli diller" şeklinde tanımladı. Yani bireyin anadiline yakın dilleri öğrenmesi olarak açıkladı. Bu kavram bazı kaynaklarda çok dillilik (multilinguisme) ile aynı anlamda kullanılmakta ve karışıklıklara neden olmaktadır. Oysa çok dillilik ile çeşitli dillilik kavramları farklıdır. Avrupa'da "plurilinguisme" bireyin ana dili ile aynı aileden gelen dilleri öğrenmesi olarak kullanılır. Yani İngilizce bilenlerin Fransızca, Almancayı öğrenmesi gibi. Böylece Avrupa Birliği küçük ve azınlık dilleri geliştirme politikası yerine aynı aileden gelen dilleri öğretme (plurilinguisme) politikasını desteklemeye başlamıştır. Yani küçük ve azınlık dilleri öğretme veya farklı ailelerden gelen dilleri öğretme yerine aynı aileden gelen diller üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir başka ifadeyle Avrupa Birliği çeşitli dillilik adı altında İngilizce bilenlere Almanca, Fransızca gibi dilleri öğretmeye çalışmaktadır.

Bu politika bazı ülkelerde kabul görmüş bazılarında da sert eleştiriler almıştır. Bazı araştırmacılar bu amaçları gerçekleştirmenin çok zor olduğunu öne sürmüşlerdir. Bazıları da üç dilli olmanın gerekli olduğunu ancak üç dili öğrenme çabalarının öğrenciye büyük bir zihinsel yük getireceğini; öğrencinin bu dillerden birini kullanacağını, sonraki yıllarda diğerlerini terk edeceğini belirtmişlerdir (Ammon, 2001). Dil profesörü Pierre Frath ise "Avrupa Birliğinin aynı aileden gelen dilleri öğrenme (plurilinguisme) politikaları aslında diğer diller karşısında Almanca ve Fransızca'yı korumak ve geliştirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir." demektedir (Frath, 2010).

Sonraki yıllarda çok dillilik konusunda çeşitli araştırmalar yayınlanmıştır. Eskiden Batı toplumunda 19. ve 20. yüzyılın başında iki dillik bir engel olarak görülüyordu. İki dil ortamında yaşayan çocukların durumlarının zor olduğu, iki dilliliğin çocukların kişiliğini ve kültürünü etkileyeceği söyleniyordu. Hatta "İki dille büyümek zihin yükünü artırır, bu çocuklar hiçbir dili iyi geliştiremez, çevrelerinde olumsuzluklar yaşarlar, kültürel olarak da sorun yaşarlar." deniliyordu. Son yıllarda ise Avrupa Birliği'nin çeşitli raporlarında bu görüşleri tamamen zıt araştırmalar yayınlanmaktadır. Son araştırmalarda çok dilliliğin çocukların zihinsel-sosyal ve psikolojik gelişimlerine önemli katkılar sağladığı, dil ve zihinsel becerileri ikiye katladığı ve çok dilin çok kültürü öğrettiği vurgulanmaktadır. Ayrıca zihinsel becerileri ve yaratıcılığı artırdığı, bir dilde öğrenilen becerilerin ötekine aktarıldığı, düşünme sistemi, yaratıcılık ve üst düzey zihinsel becerilerin akranlarına göre çok geliştiği, bu durumun dil, edebiyat ve okul derslerinde başarıyı artırdığı, dile ve iletişime duyarlılığın üst düzeye çıktığı, diğer dillerin daha hızlı öğrenildiği, dikkatin arttığı, görsel okuma testlerinde iyi sonuçlar alındığı, analitik düşünme ve zihinsel açıklığın üst düzeye çıktığı, gibi çeşitli beceriler sıralanmaktadır (Conseil de l'Europe,2006).

Günümüzde çok dillilik çalışma ve savaşları devam etmektedir. Bu çalışmalara anaokulundan başlanmakta ve yaşam boyu sürdürülmeye çalışılmaktadır. Bunların yanında okullarda çok/çeşitli dilliliğin önemi konusunda çeşitli yayınlar yapılmaktadır. Bu yayınlarda çok/çeşitli dilli olmanın getirdiği yararlar, çok dilli yetişen çocukların düşünme, anlama, sorgulama ve sorun çözme becerilerinin tek dillilere göre daha ileri düzeyde olduğu, dünyaya bakış açılarının tek dil bilenlere göre daha farklı olduğu, dünyaya ve olaylara başka insanların gözlüğü ile bakmadıkları, gibi özellikler vurgulanmaktadır. Ancak Avrupa Birliği bütün raporlarda çok dilliliğin yanında ana dil ile resmi dile dikkat çekmekte ve bazı zorunlulukları sıralamaktadır. Bunlar;

- Her Avrupalı ana dilini öğrenebilir ancak resmi dilde konuşmak zorundadır.
- Her birey vatandaş olabilmek için yaşadığı ülkenin resmi dilini öğrenmek zorundadır.
- Avrupa ülkelerinde çocukların yaşadıkları ülkeye uyumları için resmi dil zorunludur.
- Ana dilde eğitim bir amaç olmamalı resmi dile geçiş için bir araç olmalıdır. Bu eğitim yapılırken ana dilin resmi dilin yerine geçmemesine dikkat edilmelidir (Conseil de l'Europe,2006), cümleleriyle açıklanmaktadır.

Görüldüğü gibi Avrupa Birliği İngilizce baskısıyla eriyen Fransızca ve Almancayı korumak için çok / çeşitli dillilik projelerini başlatmıştır. Ancak bunlar henüz uygulama aşamasındadır. Üç dilli eğitimin tam olarak uygulandığı veya henüz gerçekleştirildiği bir ülke bulunmamaktadır. Bu dil savaşları arasında Türkçemizin durumu ve geleceği ne olacaktır?

### 3.Türkçemizin Durumu ve Geleceği

Dünyamızdaki tek dil savaşlarında hep Batı dilleri öne çıkarılmış, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Almanca, İtalyanca gibi dillerin üstün oldukları açıklanmıştır. Bu dillerin kolay öğrenildiği, düşünme, anlama, sorgulama, yaratıcılık gibi becerileri geliştirdiği ve bilimsel ilerlemeleri desteklediği belirtilerek giderek yayılacağı iddia edilmiştir. Bu ölçütlerden hareketle Türkçemizin de yetersiz olduğu, bilim dili olmadığı, zor ve güç öğrenildiği vurgulanmıştır. Çok dil savaşlarında ise bireyin ana dili ile aynı aileden gelen dilleri öğrenmesi öngörülmüştür. Ülkemizde ilkokul 2. sınıftan itibaren İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça öğretilmektedir. Türkçenin yayılması için Avrupa Birliğinin multilinguisme ve plurilinguisme politikaları uygun değildir. Türkçenin gelişmesi için öğretim üstünlüklerine ve dil özelliklerine ağırlık verilmelidir. Günümüz araştırmaları Türkçenin beynin işleyişine uygun olduğunu ve zihinsel becerileri geliştirici özellikler taşıdığını ortaya çıkarmıştır. Özellikle ses zenginliği, ses-harf ilişkisi, kelime tanıma, hece ve kelime türetme, zihinsel sözlük gibi özellikler eğitim öğretimde kolaylıklar sağlamaktadır. Bunlar aşağıda kısaca özetlenmiştir.

#### 3.1. Öğretim Üstünlükleri

Türkçemizin milattan önce dört bin yılına kadar uzanan eski ve köklü bir geçmişi vardır. Tarihi süreç içinde dünyaya yayılmış ve çok sayıda dili etkilemiştir. Türkçemiz ses, kelime ve dil yapısı yönüyle çeşitli zenginliklere sahip sondan eklemeli bir dildir. Günümüz beyin araştırmaları ‘Türkçenin beynin işleyişine uygun olduğunu ve zihinsel becerileri geliştirici özellikler taşıdığını’ göstermektedir. Özellikle ses zenginliği, ses-harf ilişkisi, kelime tanıma, hece ve kelime türetme, zihinsel sözlük geliştirme gibi özellikler hem zihinsel becerileri geliştirmekte hem de eğitim öğretim sürecinde kolaylıklar sağlamaktadır. Bu nedenle Türkçe çoğu dile göre daha kolay öğrenilmektedir. Çeşitli kaynaklardan, uluslararası araştırmalardan Türkçemizin öğretim üstünlükleri, beyin ve dil öğrenmeye ilişkin elde edilen sonuçlar aşağıda sırasıyla verilmiştir.

**Harf Özellikleri:** Bir alfabede harf sayısının az olması okuma yazma öğretimini kolaylaştırmakta ve dil öğrenme sürecini hızlandırmaktadır. Bu açıdan dünyamızdaki diller incelendiğinde, 6000 civarında dil konuşulmasına rağmen yazılı olan dil sayısının 100’ü geçmediği görülmektedir. Yazılı dillerin bazıları ortak alfabe kullandığından toplam alfabe sayısı 65 olmaktadır. Bu alfabelerin her birinin harf sayıları farklıdır. Dünyamızda en çok harfi bulunan alfabe Kamboçya’nın resmi dili olan Khmer alfabetesidir. Bu alfabede 72 harf bulunmaktadır. Bu dil 12 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. En az harfi olan dil ise Rotokas alfabetesidir. Bu alfabede 11 harf vardır. Bu dil 4300 kişinin konuştuğu Doğu Papua dilidir ( Le Petit Robert,2016). Türk alfabesi 29 harften oluşmakta ve bu yönüyle çoğu dile göre üstünlük taşımaktadır. Türk alfabesinde Lâtin harfleri kullanılmasına rağmen bu harfleri kullanan alfabelerdeki x,q,w gibi harfler bulunmamaktadır. Bunun yanında Türkçede batı dillerinde kullanılmayan ç,ğ,i,ö,ş,ü gibi harfler de yer almaktadır. Bunlar noktalar hariç c,g,l,o,s,u gibi harflerle aynı biçimde yazılmaktadır. Alfabede birbirine benzer harf şekillerinin kullanılması okuma yazma öğretimini kolaylaştırmakta ve yazma hızını artırmaktadır.

**Ses Zenginliği:** Türkçemiz güçlü ve zengin bir ses yapısına sahiptir. Türkçedeki ünlü seslerin zenginliği hem dilimize güzellik katmakta hem de okuma, yazma, eğitim, öğretim, iletişim vb. süreçleri kolaylaştırmaktadır. Beyin araştırmalarında sesin önemi vurgulanmaktadır. Sprenger- Charolles, dil öğrenme sürecinde beynimizdeki nöronların önce sözlü dili işlediklerini ve buna dayalı olarak yazılı dili daha iyi işlediklerini açıklamaktadır. Yani okuma ve yazma öğrenirken sözlü dile dayalı kodlamalar kullanılmaktadır. Öğrenciler sözlü dildeki bilgileri, anlamları ve kodlamaları kullanarak yazılı dili öğrenmektedir. Sözlü dile dayalı kodlamalar çocuğun hem zihinsel gelişimini hem de okuma yazma öğrenmesini kolaylaştırmaktadır (Güneş,2014). Görüldüğü gibi dildeki seslerin çokluğu, ilk okuma yazma öğretimine seslerle başlanması, okuma, yazma ve anlama becerilerini geliştirici olmaktadır. Türkçedeki seslerin zenginliği, sözlerin ritmi ve müzikal yapı sözlü kodlamaları kolaylaştırmaktadır. Buna dayalı olarak okuma, yazma, anlama, öğrenme ve zihinde yapılandırma daha kolay olmaktadır.

Türkçenin ses zenginliği ses bilinci eğitimini de kolaylaştırmaktadır. Bu durum ilk okuma yazma sürecinde çok önemli olmaktadır. Ses bilinci ilkelerine göre sesler çocukların iyi bildikleri kelimelerin içinde tanıtılmalıdır. Bu tanıtımda sesin kelimedeki yerine dikkat edilmelidir. Gelişimsel teorilere göre çocuklar önce kelimenin sonundaki sesleri, sonra başındaki sesleri daha kolay ayırt etmektedirler. Kelimenin ortasındaki sesler ise en geç ayırt edilmektedir. Buradan hareketle sesleri sırasıyla önce kelimenin sonunda, sonra başında ve daha sonra kelimenin ortasında tanıtmaya daha kolay öğrenilmesini getirmektedir. İlk okuma yazma öğretiminde ses öğretimi için bu sıraya dikkat edilmektedir. Türkçe kelimelerin son harfleri okunduğu için ses öğretimi kolay olmaktadır. Ancak Fransızca İngilizce gibi dillerde kelimelerin son harfleri okunmamaktadır. Bu nedenle ses öğretimi genellikle kelime ortasındaki harflerle yapılmaktadır. Bu durum ses öğretiminde karışıklık oluşturmakta ve öğrenmeyi etkilemektedir (Güneş,2014).

**Ses-Harf İlişkisi:** Türkçede her ses bir harfle, her harf ise bir sesle belirtilmektedir. Yani alfabemizdeki ses ve şekil arasında bire bir ilişki vardır. Bu durum ilk okuma yazma öğretimi, okuma, yazma ve klavye kullanmada üstünlük sağlamaktadır. Oysa bazı dillerde aynı sesler farklı harflerle veya harf gruplarıyla yazılmaktadır. Örneğin Fransızcada “o” sesi “o”, “au”, “eau” ile f sesi “f”, “ff”, “ph” ile yazılmaktadır. Çeşitli dillerdeki bu yazı ve imlâ yapısı öğrencileri doğrudan etkilemekte, okuma yazma öğrenirken en büyük güçlüklerden biri olmaktadır. Fransızcada /t/ sesi bazı kelimelerde tek « t » ile (örneğin *table*) yazılmakta, bazı kelimelerde iki « tt » ile (örneğin *tablette*) yazılmakta, bazı kelimelerde ise « th » olarak (örneğin *théâtre*) yazılmaktadır. Benzer şekilde /o/ sesi (örneğin *loto*, *landau* ve *bateau gibi*) o, au ve eau olarak yazılmaktadır.



Türkçede okuma yazma öğrenen öğrenciler bir sesi bir harfe çevirmeyi öğrendiği zaman, bu tekniği diğer seslerde de kullanarak hızlıca okuma ve yazmayı öğrenmektedir. Oysa Fransızca okuma yazma öğrenen bir öğrenci harfin kurallara uymayan biçimlerini de öğrenmek zorunda kalmaktadır. Örneğin Fransız öğrenci *carotte* yazarken iki « t » *échalote* yazarken tek « t » yazılması gerektiğini de öğrenmek durumundadır. Bu durum öğrenciyi çok sayıda ek bilgileri de öğrenmeye ve uygulamaya zorlamaktadır (Québec, 2011). Bu nedenle İngilizce ve Fransızca gibi dillerde öğrenciler okuma becerilerini daha geç yani 2-3 yıl sonra geliştirmektedirler. Bu dillerin ses yapısı okumanın zihinsel sunumunu etkilemekte, sesleri tanıma ve birleştirme işleyişini bölmektedir. Bu durum kelimeleri tanıma ve anlamayı zorlaştırmaktadır. İtalyan okuyucular okurken sesleri hızlıca tanımakta, birleştirmekte ve anlamaktadır. Böylece daha geniş ve üst düzey zihin becerilerini harekete geçirerek okuma becerilerini geliştirmektedir. Oysa İngiliz okuyucular bunu yapamamaktadır(Dehaene,2008).

Türkçedeki ses-harf ilişkisi kelime tanımayı ve okuma sürecini de kolaylaştırmaktadır. Seslerle harfler arasındaki düzenli ilişkiler kelimelerin zihinde tutulmasını sağlamakta, yazıda sık geçen 4-5 harfli kelimelerin çoğunu anında tanımayı getirmektedir. Böylece akıcı okuma ile öğrencinin bilmediği ve ilk kez gördüğü kelimelerin okunması kolay olmaktadır. Oysa kelime tanıma ve okuma bazı dillerde önemli bir sorun olmakta, çoğu kelimenin başı, ortası ve sonundaki harfler okunmamaktadır. Örneğin Fransızca kelimelerin başındaki harfler % 96, ortasındakiler % 80, sonundakiler ise % 92 oranında okunmaktadır. Yazmada ise kelimelerin başında % 91, ortasında % 76, sonunda ise % 45 oranında ses harf ilişkisi kurulmaktadır. Fransızca “femme” kelimesi (fam), “monsieur” kelimesi (mösyö), “est” ise (e) olarak okunmaktadır (Peereman vd,2007). Türkçe bu yönüyle kelime tanıma ve okuma sürecinde öğrencilere büyük kolaylık sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi Türkçedeki ses-harf ilişkisi beynin çalışma sistemine çok uygun olmakta ve bu durum okuma ve yazma öğretiminde büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Batı dillerinde olduğu gibi Türkçede uzun ve yorucu dikte (söylenen yazma) çalışmaları yapılmamaktadır. Öğrenci duyduğu sesin karşılığı olan harfi hızlıca yazmakta, gördüğü harfin karşılığı olan sesi de çıkarabilmektedir. Böylece öğrenciler ses ile yazı sistemi arasındaki benzerlikleri görmekte, sözlü dilden yazılı dile daha kolay geçmektedirler. Bu süreçte sesleri, harfleri, heceleri ve kelimeleri eşleştirme, sıralama, birleştirme, sınıflama gibi işlemler zihinsel becerileri geliştirici olmaktadır.

**Hece ve Kelime Tanıma:** Bazı dillerde kelimelerin başında kullanılan onları tanımlayan le,la,the gibi kelimeler (articles) bulunmaktadır. Article, Fransızca'da isimlerin önüne gelen ve cinsiyet özelliği katan "tanımlıklardır". Bunlar İngilizce'deki "the" gibi düşünülebilir. Görevleri aynı değil fakat ikisinin de bir kelime anlamı yoktur. Yani "le,la"nın kelime anlamı olmadığı gibi "the" 'nında bir kelime anlamı yoktur. Her ismin önüne kendine ait bir tanımlık gelir. Bu tanımlıklar (articles) geldiği ismin çoğul-tekil-genel gibi durumlarına göre değişir. Kelimenin çoğul ve tekil kullanımını etkiler. Öğrenci kelimeyle birlikte hem bu tanımlıkları hem de değişik durumlarda nasıl kullanıldığını öğrenmek zorundadır. Oysa Türkçemizde böyle bir uygulama yoktur.

Beynimiz kelimeyi bütün olarak değil harflerini tek tek inceleyerek ve birleştirerek tanımaktadır. Beynin kelime tanımadaki bu işleyişi eklemeli dillerde kelimeleri tanımak için uygun olmaktadır. Bir başka ifadeyle Türkçenin eklemeli bir dil olması, kelimelerin çoğunun sondan eklemelerle üretilmesi, beynin kelime tanıma işleyişi ile örtüşmekte ve bu süreci kolaylaştırmaktadır. Böylece Türkçede kelimeleri tanıma, okuma, anlama ve zihinsel becerileri geliştirme daha kolay olmaktadır. Bu durum OCDE tarafından yürütülen PISA (Uluslar Arası Öğrenci Başarısını Belirleme) araştırmalarında gündeme gelmiştir. PISA araştırmalarına çeşitli ülkelerden 15 yaşındaki öğrenciler katılmakta ve okumada anlama, düşünceleri analiz edebilme, sorun çözme, akıl yürütme gibi beceriler ölçülmektedir. Bu araştırmalar 2000, 2003, 2006, 2009 ve 2012 yıllarında yapılmış, hepsinde okuma alanında ortalama 60 ülke arasından en yüksek başarıya Finlandiya ve Kore ulaşmıştır. Bu sonuçlar Fince, Korece gibi eklemeli dillerin okuma ve zihin becerilerini geliştirme yönüyle diğer dillerden daha üstün olduğunu ortaya koymuştur. Türkçede de aynı başarıya ulaşmak

mümkündür.

**Hece ve Kelime Türetme:** Eklemeli dillerin en önemli özelliklerinden biri de hece ve kelime üretmeye uygun olmasıdır. Türkçede kökten kelime türetildiği gibi türetilmiş kelimelere yeniden eklemeye yaparak kelime üretmek de mümkündür. Türetme veya çekim sırasında kökte bir değişme olmaz. Köklerle ekler birbirinden kolaylıkla ayrılabilir. Bu durum okuma yazma öğretimine ve zihinsel sözlük oluşturmaya büyük kolaylık sağlamaktadır. İşlek ve anlamlı hecelerin çok olması okuma yazma öğretim sürecinde kelime, cümle ve metin üretmeyi kolaylaştırmaktadır. Türkçede hece ve kelimeler deneysel olarak sesleri birbirine ekleyerek kolayca üretilmektedir. Bu durum hem okuma ve yazma becerilerini hem de zihin becerilerini geliştirmektedir. Kelimeye eklenen her ses ve hece kelimenin anlamını değiştirdiğinden kelimeyi anlamak için daha dikkatli okumayı gerektirmektedir. Böylece dikkat ve göz becerileri de gelişmektedir.

**Zihinsel Sözlük Geliştirme:** Zihinsel sözlük genel anlamda beynimizin bir bölümü olarak tanımlanmakta ve burada kelimelerle ilgili bilgiler (ses, anlam, yazım vb. ) saklanmaktadır (Holender, 1988). Zihinsel sözlüğe dinleme ve okuma yoluyla alınan anlamlı heceler ve kelimeler aktarılmakta, konuşma ve yazmada bu kelimeler kullanılmaktadır. Zihinsel sözlük dinleme yoluyla oluşturulmakta, okuma-yazmayla zenginleştirilmektedir. Zihinsel sözlüğün gelişimini açıklamak için iki teori geliştirilmiştir. Birinci teori, zihinsel sözlüğün temelini anlamlı hecelerin oluşturduğunu öne sürmektedir. Beynimiz önce anlamlı heceleri kaydetmekte daha sonra bunların başına veya sonuna eklemeler yaparak kelimeleri (örneğin, el,ele,el ele, gibi) oluşturmaktadır. Yani beynimiz çeşitli etkinliklerle kelimeler üretmekte ve zihinsel sözlüğü bunlara dayalı olarak oluşturmaktadır. İkinci teori ise zihinsel sözlüğün temelini tam kelimelerin oluşturduğunu iddia etmektedir. Bu teoriye göre kelimelerin değişik biçimleri yani tekil, çoğul, türetilmiş vb.(örneğin, kalem, kalemler, kalemlik, gibi) birbirinden bağımsız olarak zihinsel sözlüğe kaydedilmektedir. Bu süreç beynimizde çeşitli işlemlerle gerçekleştirilmekte ve kelimeler tıpkı bir sözlüğe yazıldığı gibi yazılmaktadır (Güneş,2014, Fayol, Gombert vd, 2000).Bu teoriler Türkçenin zihinsel sözlüğü geliştirmek için uygun bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

**Metin Özellikleri:** Her dilin kendine özgü bir söz dizim yapısı vardır. Kelimelerin cümleler biçiminde dizilişi, cümle yapısı ve türleri farklıdır. Söz dizim yapılarında temel kelimelerin yanında dil ve dile ilişkin süslemeler bulunmaktadır. Söz kalabalığı da denilen bu durum kelimelerden önce ve sonra kullanılan gereksiz dil bilgisi ilaveleri, bazı kelimelerin alışkanlık gereği yinelenmesi vb. olarak karşımıza çıkmaktadır. Cümle düzeyindeki bu süslemelerin bazıları çok gerekli değildir. Metin düzeyine gelince bu tür süslemeler biraz daha büyümektedir. Metin düzeyinde süslemelerin oranı bazen % 10, bazen % 20, 30 hatta % 40 düzeyine çıkmaktadır. Bu süslemeler okurken zaman almakta, okuyucuyu oyalamakta ve anlamdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda dil öğretimine gereksiz yük getirmekte, öğretim sürecini olumsuz etkilemektedir. Metinlerde kullanılan bu süslemelerin oranını belirlemek için Shannon ve Oliver çeşitli araştırmalar yaptılar. Araştırma sonunda İngilizce metinlerdeki kelimelerin % 50'sinin süsleme olduğunu belirlediler. Abraham Moles ise Fransızca metinler üzerinde çalıştı ve Fransızca metinlerdeki kelimelerin % 55'inin süsleme olduğunu ortaya çıkardı (Richaudeau, 2004, Güneş 2015).Görüldüğü gibi dil ve dile ilişkin süslemelerin fazla olması dil öğretimini olumsuz etkilemektedir.

**Anlama Kolaylığı:** Türkçe sistemli, düzenli ve kurallı bir dildir. Türkçenin düzenli ve kurallı olması, sözlü ve yazılı metinlerde mantık zincirinin daha kolay yakalanmasını getirmektedir. Bu durum okuma ve tahmin etme çalışmalarında kendini göstermektedir. Türkçe metinlerde gelecek kelimeyi, cümleyi, düşüncüyü, olayı vb. tahmin etmek kolay olmaktadır. Bu özellikler Türkçeyi ezberlenen bir dil olmaktan çıkarmakta ve mantık yürütülen bir dil haline getirmektedir. Bu durum hızlı okuma ve anlama becerilerini de geliştirici olmaktadır. Türkçe metinler daha hızlı okunmaktadır. Kısaca Türkçenin öğretim üstünlükleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Burada önemli görülenler verilmiştir.

### 3.2. Araştırmalar

Türkçenin öğretim üstünlüğüne ilişkin bazı araştırmalar ve uygulamalar aşağıda verilmektedir.

**Öğrenme Araştırmaları:** Uluslararası düzeyde “Hangi ülkenin çocukları dilini daha kolay ve erken öğreniyor?” düşüncesiyle bazı araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda Türkçenin erken yaşlarda ve kolay öğrenildiği ortaya çıkmıştır. Berlin Freie Üniversitesinden Profesör Gisela Klann-Delius ve Christina Kauschke tarafından dünyadaki büyük dillerin öğrenilme sürecine ilişkin karşılaştırmalı bir araştırma yapılmıştır. Bu araştırmada dünyada dilini en erken Türk çocuklarının öğrendikleri ortaya çıkmıştır. Profesör Klann-Delius, çeşitli ülkelerden 800 dil bilimcinin katıldığı Uluslararası Çocuk Dili Araştırmaları Derneği'nin 10. Kongresinde, Türk çocuklarının 2- 3 yaşına kadar dil bilgisi kurallarına uygun konuştuklarını açıklamıştır. Alman çocuklarının ancak 4-5 yaşlarında temel dil bilgisi kurallarına hâkim olabildikleri, Arap çocuklarının ise dil bilgisi açısından doğru konuşmalarının yaklaşık 12 yıl sürdüğünü belirtmiştir. Ayrıca Profesör Delius;

- Türkçenin mükemmel bir şekil yapısının olduğunu,
- Kök-ek birleşmelerinin uyumlu olduğunu,
- Türkçe'nin şahıs ve zamanı belirleyen eklerinin düzenli olduğunu,
- Türkçe'nin diğer dillere göre kolay öğrenildiğini, vurgulamıştır (Klann-Delius, Kauschke, 2005).

**Yazı Araştırmaları:** Günümüz araştırmalarına göre beynimizde sözleri yazıya dönüştüren küçük bir bölge bulunmaktadır. Bu bölgedeki nöronlar sesleri harflere, sese dayalı soyut kodlamaları da yazılı somut kodlara dönüştürmektedir. Bu araştırmayı yöneten Démonet'e göre bu bölgedeki nöronlar yazılacak harflere göre el ve parmak kaslarının hareketini sağlamakta ve yazma sürecini yönetmektedir (Démonet,2009).Yazı yazarken zihnimizde üç aşamalı işlem yapılmaktadır. Birinci aşamada dinleme ve okuma yoluyla alınan kelimelerin sesleri tek tek belirlenmektedir. İkinci aşamada seslerle harfler ilişkilendirilerek seslerin karşılığı olarak harfler belirlenmektedir. Üçüncü aşamada harfler tek tek yazılarak hece ve kelimeler oluşturulmaktadır. Böylece dinleme ve okuma yoluyla alınan sesler harf, hece ve kelimelere dönüştürülerek yazıya aktarılmaktadır. Bu süreç birbirini izleyen çok hızlı işlemlerle gerçekleştirilmektedir. Yazılacak hece ve kelimenin uzunluğu işlem süresini etkilemekte ve yazılması daha fazla zaman almaktadır (Güneş,2014).

Kalemle yazma hızı dakikada ortalama 31 kelimedir. Bu kişinin zihnindeki bilgileri yazma olarak ele alınmaktadır. Bir metne bakarak kalemle yazma hızı ise dakikada 22 kelimedir. Klavye ile yazmada tuşlara basma hızı dakikada ortalama 37 kelime olarak kabul edilmektedir. Bu hız zihinde ezbere bilinen metinleri yazma için verilmektedir. Klavyede bir metne bakarak yazmada hızı dakikada ortalama 27 kelime olmaktadır. Bu hız iki parmakla yazanlar içindir. Klavyede 10 parmak kullananlar dakikada ortalama 50 - 70 kelime yazmaktadır. Bazı kolay metinlerde bu rakam 80 - 95 kelimeye çıkmaktadır.

Son yıllarda yazma öğretimi açısından bazı dillerin daha hızlı yazıldığı dile getirilmektedir. Bu konuya OECD tarafından yürütülen CERİ araştırmalarında dikkat çekilmektedir. OECD raporlarında “Her sesin bir harfle yazıldığı Türkçe ve Fince gibi dillerde işitilen kelimeleri yazıya aktarma daha hızlı olmaktadır.” denilmektedir (OCDE, CERİ, Ontario,2007).Türkçenin bu yapısı öğrencinin ilk kez duyduğu kelimeleri yazma ve akıcı yazmayı kolaylaştırmaktadır. Türkçenin bu özelliği klavye kullanmada üstünlük sağlamakta, Türkçe metinler diğer dillere göre daha hızlı yazılmaktadır. Bu süreçte F klavye ile desteklendiğinde yani Türkçe metinler F klavye ile yazıldığında, yazma hızı ve verimliliği daha da artmaktadır. Bu durum F klavye ile katıldığımız uluslararası hızlı yazma yarışmalarında aldığımız derecelerde açıkça görülmektedir. Ülkemiz 1957 yılından beri Dünya Bilgisayar ve Klavye Yarışmalarına katılmakta ve bu yarışmalarda 25'i rekor olmak üzere 59 Dünya Şampiyonluğu almış bulunmaktadır.

Türkçe kelimeler genel olarak bir sesli bir sessiz harfin birbiri ardına dizilmesiyle oluşmaktadır. Bu durum cümle ve metin içinde sesli ve sessiz harf sayısının birbirine yakın olmasını getirmektedir. Türkçe metinlerin bu özelliği F klavyede yazı yazma işlemi kolaylaştırmaktadır. Kelimeleri yazarken bir sağ bir

sol el tuşlara basmakta, biri kalkarken diğeri inmektedir. Böylece hem eller hem de beyin yarım küreleri arasında dengeli ve düzenli iş bölümü yapılmaktadır. Bu durum beynimizin el ve parmakları daha kolay yönetmesini sağlamaktadır. Tıpkı yürürken bir sağ bir sol ayak atma, yüzerken bir sağ bir sol kulaç atma, müzik temposu tutarken bir sağ bir sol eli kaldırmada olduğu gibi. Kısaca F klavyede yazı yazarken el ve beyin koordinasyonu daha iyi sağlanmakta, zihin ve beden daha az yorulmakta, yazma verimliliği daha yüksek olmaktadır.

**OECD Araştırmaları:** OECD tarafından çeşitli ülkelerde PISA (Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı) araştırmaları yapılmaktadır. PISA projesinde örgün eğitime devam eden 15 yaş grubundaki öğrencilerin 'Matematik Okuryazarlığı, Fen Bilimleri Okuryazarlığı ve Okuma Becerilerine İlişkin Veriler' toplanmaktadır. Okuma becerileri olarak öğrencilerin okuma, anlama, düşünceleri analiz etme, sorun çözme, akıl yürütme gibi becerileri ölçülmektedir. Bu araştırmalarda sondan eklemeli dillerin öğrencilerin, okuma, anlama, düşünme, sorgulama, sorun çözme, akıl yürütme gibi dil ve zihinsel becerilerini daha üst düzeyde geliştirdiği ortaya çıkmıştır. PISA 2000, 2003, 2006, 2009 ve 2012 yıllarında okuma ve anlama alanında en yüksek başarıya ortalama 60 ülke arasından Finlandiya, Güney Kore ve Japonya'dan katılan öğrenciler ulaşmıştır. Oysa uzun yıllar üstün diller olduğu, kolay öğrenildiği, düşünme, anlama, sorgulama, yaratıcılık gibi zihinsel becerileri geliştirdiği öne sürülen İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca ve İspanyolca dillerini konuşan öğrenciler ilk üç sıraya hiç girememiştir. PISA sonuçları üzerinde ayrıntılı incelemeler yapan dil bilimciler Fince, Korece, Japonca gibi sondan eklemeli dillerin okuma ve zihin becerilerini geliştirme yönüyle diğer dillerden daha üstün olduğunu açıklamışlardır. Türkçemiz de sondan eklemeli bir dildir. Türkçe öğretiminde nitelikli çalışmalar yapılarak Fince, Korece, Japonca gibi üst düzey başarıya ulaşmak mümkündür (Güneş,2014).

Görüldüğü gibi günümüz araştırmaları her sesin bir harfle yazıldığı Türkçe ve Fince gibi dillerin daha kolay öğrenildiğini, Almanca, Fransızca, İngilizce gibi karmaşık yapıya sahip dillerin zor öğrenildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu gelişmeler üzerine dil öğrenme konusunda dünyamızda yıllardır ileri sürülen iddialar yıkılmıştır. Türkçemiz de çeşitli öğrenme ve öğretim üstünlüklerine sahip bir dildir.

### **Sonuç**

Tel dil çok dil savaşları arasında Türkçe öğretimine gereken önem verilmelidir. Türkçemiz ses, kelime ve dil yapısı yönüyle çeşitli zenginliklere sahip sondan eklemeli bir dildir. Günümüz araştırmaları 'Türkçenin beynin işleyişine uygun ve zihinsel becerileri geliştirici özellikler taşıdığını' göstermektedir. Özellikle ses zenginliği, ses-harf ilişkisi, kelime tanıma, hece ve kelime türetme, zihinsel sözlük geliştirme gibi özellikler hem zihinsel becerileri geliştirmekte hem de eğitim öğretim sürecinde kolaylıklar sağlamaktadır. Bu nedenle Türkçe çoğu dile göre daha kolay öğrenilmektedir. Bu durum Türkçemize öğretim üstünlüğü sağlamakta, yeni düşünceler üretme, sorgulama ve zihni yapılandırmaya katkı sağlamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Türkçemizin büyük filozofların ve bilim adamlarının dili olması bunun açık göstergesi olmaktadır.

Türkçemizi gelecek nesillere iyi öğretmek, uluslararası düzeyde yaymak ve bilim dili olmasını sağlamak için bazı çalışmalar yapılmalıdır. Bu amaçla okul öncesinden üniversiteye kadar her düzeyde öğrencilerde dil ve zihinsel becerileri geliştirici Türkçe öğretimine ağırlık verilmelidir. Türkçe öğretmenlerinin nitelikli yetiştirilmelerine özen gösterilmelidir. Türkçeyi bilim dili yapmak için bilimsel araştırma ve yayınlar üzerinde durulmalıdır. Türkçenin üstünlükleri, zihinsel becerileri geliştirme özellikleri ve öğrenme kolaylıkları hakkında araştırmalar yapılmalı ve yayınlanmalıdır.

### **Kaynaklar**

Ammon, Ulrich.(2001). L'anglais, puissance mondiale ? - Dossier : les langues européennes,

Revue:Culture, [http:// www.leforum.de/artman/publish/article\\_166](http://www.leforum.de/artman/publish/article_166)

Bjeljac-Babic, Ranka. (2000). *6 000 Langues: Un Patrimoine en Danger* , Dossier: Guerre

- et paix des langues, Le Courrier de l'UNESCO, Avril 2000, s:17-20.
- Conseil de l'Europe(2006).La place de la langue maternelle dans l'enseignement scolaire, Rapport de Commission de la culture, de la science et de l'éducation, Rapporteur M.Jacques Legendre, 7 février 2006 Doc. 10837, France.
- Dehaene,M. Stanislas (2008).*Psychologie cognitive expérimentale*, Imprimerie CHIRAT, France
- Frath, P.(2010) Plurilinguisme et Développement du Français, de l'allemand et des Autres Langues, Université de Reims Champagne-Ardenne,France, CIRLEP,Erişim tarihi:2010
- Güneş,Firdevs (2015).*Etkinliklerle Hızlı Okuma ve Anlama*, PegemA Yayınları.
- Güneş,Firdevs (2014). *Türkçe Öğretimi Yaklaşım ve Modeller*, Pegem A Yayınları.
- Gombert, JE., Colé, P., Valdois, S., Goigoux, R., Mousty, P., Fayol, M. (2000). *Enseigner la lecture au cycle 2. Paris : Nathan Pédagogie.*
- Holender, D. (1988). *Représentations phonologiques dans la compréhension et dans la prononciation des mots écrits*. Cahiers du Département des Langues et des Sciences du Langage, 6, 31-84.
- Klann-Delius, Gisela, Kauschke, Christina (2005) "*Characteristics of maternal input and its relation to children's vocabulary development - study on word production and frequency of word categories in German child-directed speech, paper presented at the "X. International Congress for the Study of Child Language" in Berlin.*
- Laponce, Jean A. (1984). Langue et Territoire, Centre International de Recherche sur le Bilinguisme, les Presses de l'Université Laval,Canada
- Le Petit Robert (2016).Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française [www.lerobert.com](http://www.lerobert.com)
- Leclerc, Jacques (2009).*L'aménagement linguistique dans le monde?* [http:// www.tlfq.ulaval.ca](http://www.tlfq.ulaval.ca)
- OCDE,CERI, Ministère de l'Éducation de l'Ontario,(2007).*Recherche sur le cerveau, apprentissages et acquisition de la lecture*, Le 21 février 2007, Toronto, Canada
- OCDE (2007). *Comprendre le cerveau : naissance d'une science de l'apprentissage*, 18.06.2007,CERİ, OCDE.
- Peereman, R., Lété ,B. Sprenger-Charolles ,L.(2007). Manulex-Infra: Distributional characteristics of grapheme-phoneme mappings, infra-lexical and lexical units in child-directed written material. *Behavior Research Methods*, 39, pp. 593-603.
- Pellegrino, F.(2012). *Syllabic Information Rate: A Cross-Language Approach*, 'Dynamique Du Langage' Laboratory CNRS & University of Lyon (Université Lyon 2) ASLAN Advanced Studies on Language Complexity
- Pellegrino, F., Coupé, C. ve Marsico, E.(2012). *Les langues dumonde: un même débit*

- d'information*, Linguistique, Pour la Science, n°420, Octobre.
- Pellegrino, F., Coupé, C. & Marsico, E., (2011), "A cross-language perspective on speech information rate", *Language*, 87:3, pp. 539-558
- Poth, J. (2000). Éloge du plurilinguisme, Dossier: Guerre et paix des langues , Le Courrier de l'UNESCO ,Avril 2000
- Québec (2011).*Écrire Au Primaire,Programme de recherche sur l'écriture*,Gouvernement du Québec Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport,Bibliothèque et Archives Canada.
- Richaudeau,F.(2004). *Methodes de Lecture Rapide*,Editions RETZ,Paris.
- Roland, J., Breton, L. (2000). *La suprématie de l'anglais est- elle inéluctable ?*, Dossier: Guerre et paix des langues ,Le Courrier de l'UNESCO ,Avril 2000.
- Zellner, B. (1998). Caractérisation du débit de parole en français. *Acte des XXIIèmes Journées d'Etude sur la Parole (JEP 98)* Martigny, Suisse.

## MEDYANIN HABER YAZIMINDA DİL KULLANIMI

### LANGUAGE USE IN NEWS WRITING OF MEDIA

Emrullah BAYRAK<sup>1</sup>

#### Özet

Türkçe'nin doğru kullanılmaması, sadece vatandaşların değil aynı zamanda medyanın da büyük sıkıntısıdır. Medyada dil kullanımı, tartışmaların yanısıra birçok araştırmaya da konu olmuştur. Medyanın haberi verme yöntemi ne olursa olsun; haberde kullandığı dil, hedef kitle açısından büyük önem arzeder. Haberde kullanılan dilin niteliği, etki alanını daraltır ya da genişletir. Kullanılan sözcükler, habere çok farklı manalar katabilir. Medyada yapılan dil yanlışları, anlam kaymalarına, hedef sapmalarına yol açabilir. Özellikle yazılı basında dil kullanımı büyük önem taşır.

Yanlış sözcük kullanımı, gereksiz sözcük kullanımı, abartılı dil kullanımı, imla kurallarına uyulmaması gibi birçok sorun medyanın haber yazımında görülür. Dördüncü kuvvet olarak görülen medyanın dil yanlışlarının toplumsal karşılığı olur. Yapılan hatalar bir süre sonra toplumun hafızasına yerleşerek kalıcı hale gelir. Bu durum, dilin bozulmasına, yozlaşmasına varana kadar uzayan problemler yığımına dönüşür. Araştırmada, medyanın haber yazım dilinde yaptığı hataların görünür olmanın da çok ötesine geçtiği gösterilmeye çalışıldı.

Bu çalışma, 1-30 Nisan 2017 tarihleri arasında Erzurum merkezli internet üzerinden yayın yapan sitelerin haberlerinin yazımında kullanılan dil üzerinden nitel yöntem kullanılarak yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler: Medya, dil, haber, dil kullanımı, Türkçe**

#### Abstract

It is an important problem not to use Turkish properly for not only citizens but also media. Use of language in the media became a topic for many research studies along with

---

<sup>1</sup>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi e-mail: [emrullahbayrak25@gmail.com](mailto:emrullahbayrak25@gmail.com)

many discussions. The language used by the media in the news has huge importance for the target groups no matter what the method by which it is given. The quality of the language used in the news limits or extents its impact domain. Words used can add very different meanings. Language mistakes made in the media can cause semantic shifts and target deviations. Especially, language usage in the printed media has a great significant.

It is widely seen the problems such as use of wrong and unnecessary words, hyperbaton language, violations in grammatical rules in the printing of the news by media. These mistakes have a social impact because media is appeared as the fourth power. The mistakes made are settled in the social memory and become permanent. This turns into a bunch of problems leading language failures and even degradation of the language. It is intended to show in the present study that the mistakes made by the media in the printing language went too much beyond the visibility.

This study has carried out by the quantitative method over the language used in the printing news of the sites publishing on the internet based on Erzurum between 1 and 30 April, 2017.

**Keywords: Media, language, news, language usage, Turkish**

## Giriş

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği düşünebilmesi, konuşabilmesidir. İnsan, duyduklarını, düşündüklerini, hissettiklerini kullandığı lisanıyla ifade eder. Diğer canlıların, kendi türleri arasında çeşitli yöntemlerle anlaştıkları bilimsel olarak tespit edilse de konuşma yetileri olmadığı için biz insanlar tarafından anlaşılamazlar. İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan temel unsur ise lisanıdır. Dil olmadan, etkili bir iletişimin sağlandığı söylenemez.

Yusuf Has Hacib, dille ilgili “Anlayış ve bilgiye tercüman olan dildir; insanı aydınlatan açık seçik dilin kıymetini bil. İnsanı dil kıymetlendirir, insan onunla mutluluk bulur; insanı dil kıymetten düşürür, insanın dili yüzünden başı gider.” der (<http://www.ayk.gov.tr> (20.04.2017)).

“Dünyanın çehresini değiştiren yeniliklerin büyük bir bölümü iletişim, yani bilgi alıp verme yöntem ve tarzlarındaki gelişmeler sayesinde olmuştur. Bilgi alıp verme eylemi neredeyse tamamen konuşulan bir dile dayandığından medya ve dil ortak yaşar bir ilişki içindedir, diyebiliriz. Bu yüzden medya dil ilişkisinin yazının icadıyla başladığını söyleyebiliriz, zira medya dediğimiz aslında sözün ve bilginin şifrelenerek geniş kitlelere aktarılmasının sağlanması demektir. Zaten köken itibarıyla de ‘medya’, ‘aracı’ demektir” (Uzman, 2011: 84).



“Dil, ortak iletişimi sağlayan temel araçtır. Her çağda her ne kadar farklı iletişim şekilleri olsa da her tür iletişimin kökeninde dilin unsurları hep var olmuştur. İletişimdeki büyük değişime neden olan buluşlardan biri telefon, daha sonra ise Genel Ağ/internet olmuş ve bu iletişim araçları zamanla kendi jargonlarını oluşturmuştur. Dille bir başka deyişle Türkçe ile yapılan iletişim sadece yüz yüze yapılan iletişimin dışına çıkarak teknolojiye bağlı olarak apayrı bir noktaya geçmiştir. Bu nokta nesiller arasında anlaşma açısından bir fark oluşturduğu gibi, kendine özgü yeni kelime ve deyiş biçimlerini de beraberinde getirmiştir” (Batur, 2011: 89).

“Sosyolojik olgu ve olaylar dil ve kültürü etkilemektedir. Toplum her zaman yazılı kuralların etkisinde kalmamaktadır. Sosyolojik dinamikler, doğrudan kültürü etkilediği gibi buna bağlı olarak dili de etkilemektedir. Teknolojik araçların kitle iletişim araçlarına etkisi, kitle iletişim araçlarının ise dile etkisinin doğal tepkimesi sonucu olarak bu jargonun oluştuğunu söylemek mümkündür” (Batur, 2011: 94-97).

### **Haber ve Dil**

Türk Dil Kurumu'na göre lisan, insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşmadır. Haber ise “Bir olay, bir olgu üzerine edinilen bilgi, salık.”; “İletişim veya yayın organlarıyla verilen bilgidir.”

Haberde kullanılan dilin, anlaşılır ve sade olması tavsiye edilir. Karmaşık ifadelerle yer verilmemelidir. Öyle ki aynı haberi köydeki bir vatandaş da okusa cumhurbaşkanı da okusa anlamalıdır.

Haber, 5N 1K kuralına göre yazılır. Bir haberde *Kim?*, *Ne?*, *Ne zaman?*, *Nerede?*, *Nasıl?*, *Neden?* sorularının cevabı yer almalıdır. Duyurulan olayda, bu soruların cevabı yoksa haber eksik kalır.

“Haberler spontane olarak haber merkezine gelmemekte; ancak istihdam edilen gazetecilerin toplamasıyla ya da profesyonel haber ajanslarına abone olmak suretiyle elde edilmektedirler” (Fowler, 1991: 21-22 aktaran Devran: 80).

Haber akışının sağlandığı bir başka kaynak ise kamu kurumları ile özel şirketlerin basın ve halkla ilişkiler birimleridir. Buralarda hazırlanan basın bültenleri, haber merkezlerine gönderilir. Bültenlerde bir haber niteliği varsa yayına verilir. Bültenler, genel anlamda kurumsal nitelik taşıdığı için kullanılan dil de çoğu zaman methediciidir. Haber diliyle çelişmektedir. Bu sebeple gönderilen bültenlerin yeniden düzenlenip haber kurallarına göre tasarımılamak gerekmektedir.

### Medya-Dil İlişkisi

Dördüncü kuvvet olarak tanımlanan medya, kullandığı dil üzerinden toplumu etkiler. Medya-Dil ilişkisi, bu bakımdan önem taşır. “Kendi güzel dilini, özleştireceğiz, diye yıkmaya çalışanların eline bırakarak her bakımdan ziyan eden tek ülke, Türkiye’dir” (Banarlı, 2004: 284).

“Medyanın dili kötü kullanması toplumu da etkiliyor, yanlış kullanımlara yol açıyor. Örneğin ‘şok oldum’ deniyor; şok olunmaz şoke olunur. İyi, güzel, doğru olan her şeye süpeer deniyor. Hemen yayılıyor, yanlışlar doğrunun önüne geçiyor” (Mete, 2011: 731).

Dil kullanımı, medyanın inisiyatifine bırakılamayacak kadar önemli bir konudur. Medyada yer alan dil kullanım yanlışları, zaman içinde toplumun hafızasında yer edinir. Bir süre sonra yanlış kullanım, doğru kullanımın yerini alır. Yanlış kullanımı düzeltmek ise yıllar alır.

Cumhurbaşkanlığının himayesinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu tarafından 2017, ‘Türk Dili Yılı’ ilan edildi. Tanıtma toplantısında konuşan Başbakan Yardımcısı Yıldırım Tuğrul Türkeş, Türk dilinin her zamankinden daha çok saldırı altında olduğuna dikkat çekerek şunları ifade etmiştir:

*“Anlaşılır ve kurallı Türkçe karşılıkları olduğu hâlde, hemen her gün özellikle basın yayın kuruluşları tarafından dilimizin içine sokuşturulan Batı kökenli kelimeler, Türkçeye karşı özensiz, duyarsız ve bilinçsiz davranan bazı kişiler ve kurumlar tarafından çabucak benimsenmekte ve yaygınlık kazanmaktadır. Selfie, lansman, leasing, catering, factoring, timing, inovasyon, inovatif, aktivite, brunch, center, tower, palace, konsensüs, koordinasyon, online, materyal, regülasyon ve benzeri yüzlerce, binlerce kelime, Türkçe karşılıkları bulunduğu hâlde, sadece özentiyile ve dikkatsizlikle veya açıklanamayacak bilinçsiz bir tutumla ne yazık ki dilimizi kirletmekte ve bozmaktadır. Bunlar yetmezmiş gibi, aynı kelimelerin, aktive etmek, minimize etmek, konsensüs sağlamak, online olmak, selfie çekmek, lansman yapmak örneklerinde olduğu gibi bir de Türkçe fiillerle birlikte kullanılması işi büsbütün içinden çıkılmaz bir hâle sokmaktadır. Dünyanın en zengin, işlek ve kıvrak dillerinden birisi olan Türkçe, herhangi bir yabancı dilde bulunan herhangi bir kelimeye karşılık bulmaktan âciz olmadığı gibi, tam aksine dünyanın pek çok büyük dilinin sahip olmadığı, kelime üretme ve türetme yollarına sahiptir. Nitekim Türk Dil Kurumunun çeşitli bilim dallarına özgü olarak hazırladığı onlarca terim sözlüğü, Türkçenin bu konudaki yeterliliğinin ve gücünün en açık kanıtıdır. Asıl sorun, Türkçenin kurallarına göre türetilen*

*bu terimlerin ve kavramların ilgili meslek topluluklarınca kullanılmaması hatta çok zaman dikkate bile alınmamasıdır”* (<http://www.tdk.gov.tr> (20.04.2017)).

### **Yerel Medya ve Dil**

Yerel medyanın halk üzerindeki etkisi, ulusal medyanın etkisinden çok daha fazladır. “Yerel halk, hem ülke hem de kent ve ilçe yönetimlerini belirlemede, bu demokratik görevlerini ise basının bilgilendirme ve kamuoyu oluşturma işlevi ile gerçekleştirmektedir. Yerel basının güçlü olduğu yerlerde, yöre insanları demokrasiye, kişilik haklarına daha kuvvetli sahip çıkmakta, istek ve ihtiyaçlarını daha rahat dile getirme imkânı bulmaktadırlar” (Ulusoy, 2003: 106; aktaran Işık, Eşitti).

Yerel medyanın yönetici seçimi bakımından halk üzerindeki bu etkisi, konuşulan dil üzerinde de görülmektedir. Yaşadığı şehirdeki gelişmeleri yerel medya üzerinden öğrenmeye çalışan halk, haber yazım diliyle de birebir etkileşim halindedir. Okuduğu haberlerin yazım dili, zaman içinde hem konuşmasına hem de yazılı metinlerine yansımaktadır. Öyle ki okuduğu bir haberi, başka birine aktarırken dil yazım hatalarını da düzeltmeden birebir aktarabilmektedir. Bu durum zaman içinde dil yanlışlarının yaygınlaşmasına yol açmaktadır.

### **Yöntem**

Bu çalışma, 1-30 Nisan 2017 tarihleri arasında internet üzerinden yayınlanan haberlerin yazımında kullanılan dil üzerinden nitel yöntem kullanılarak yapılmıştır.

### **Evren ve Örneklem**

Bu çalışmanın evrenini Erzurum merkezli haber yayını yapan internet siteleri oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise *Erzurum Ajans, Erzurum Olay, Yenikuşak, Gazete Güncel, Radar Haber, Alo 25, Zirve 2000, Erzurumdan Haberler* isimli internet siteleri alınmıştır.

### **Bulgular ve Yorum**

Bu haber siteleri her ne kadar Erzurum merkezli yayın yapsalar da yerel haberlerin yanında ulusal haberlere de önemli ölçüde yer vermektedirler. Haberler, muhabir çalıştırmak yerine profesyonel haber ajanslarına abone olunarak elde edilmektedir.

Ajansların dışında, kamu kurumlarının basın ve halkla ilişkiler birimlerinden gönderilen bültenlere de önemli ölçüde yer verilmektedir. Yazılmış bir metin üzerinde gereken düzeltmeleri yaparak yazıyı yayıma hazır duruma getiren kimse olan redaktörün olmaması sebebiyle bültenler genelde değişiklik yapılmadan yayına verilmektedir.

Bu durum, bir bültenin birçok internet haber sitesinde aynen yer almasına yol açmaktadır. Aynı sıkıntı, profesyonel haber ajanslarına abone olan sitelerde de görülmektedir. Ajansın yaptığı bir haber, noktasına, virgülüne dokunulmadan geldiği gibi servis edilmektedir. Bu sebeple ajansın haber yazımında yaptığı bir hata, yukardan aşağıya doğru sıralanmaktadır.

Kimi internet siteleri haberin başlığında değişikliğe gidebilmektedir. Fakat bu durum başka sıkıntılara yol açabilmektedir. Özellikle haberleri okutmak, dikkat çekmek, ilgiyi artırmak için kural tanımaz bir şekilde başlık atılabilmektedir. Çoğu zaman atılan başlık ile haberin içeriği dahi örtüşmemektedir. Haberin temel kuralları ihlal edilmektedir.

Haber yazım dilinde bir başka sorun ise tırnak içi ifadelerdir. Siyasi liderler ya da başka haber kaynaklarının yaptığı açıklamalar, kimi zaman Türkçe açısından sorunlar teşkil edebilmektedir.

Hatibin konuşmasından tırnak içi ifadeler verilirken yanlış dil kullanımı düzeltilmeli midir yoksa olduğu gibi mi verilmelidir? Haber açısından konuşma tırnak içi verilirken noktasına, virgülüne dokunulmaması gerekir. Fakat açıklamalardaki anlatım bozukluğunun düzeltilmemesi halinde Türkçeye verebileceği zarar nasıl önlenecek veya telafi edilecektir? Bu sıkıntı da haber yazım dilinde bir başka tartışma konusu olacaktır.

İnternet haber sitelerinin ister yerel olsun ister ulusal olsun kimi zaman ortak bir dil kullandığı da gözlerden kaçmamaktadır. Dikkat ve ilgiyi çekmek amacıyla ‘şok’ kelimesinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Takipçilerinin ilgisini artırmak amacıyla kullanılan bu tür ifadeler, haberi bağlamından koparabilmektedir.

‘Şok’, ‘şok itiraf’, ‘şok açıklama’, ‘şok analiz’, ‘şok gelişme’ türü başlıklar haberlere konularak takipçilerin ilgisi uyarılmaya çalışılmaktadır. Türk Dil Kurumu’nun (TDK) internet sitesinde ‘şok açıklama’ sözü arandığında verilen cevap “bulunamadı” oluyor. 26 Eylül 2006-21 Nisan 2017 tarihleri arasında bu söz 344 milyon 883 bin 314 kez arandığı görülüyor.

TDK’da ‘şok’ kelimesi isim olarak “Ani bir değişiklik sonucunda ortaya çıkan şaşkınlık” şeklinde tanımlanırken; sıfat olarak “Şaşırtıcı, alışılmamış, beklenmedik”; ruh bilimi olarak “Kaza, beklenmeyen bir olay, bazı ilaç ve uyuşturucuların yarattığı fiziksel veya ruhsal olarak birdenbire gelişen karmaşık belirtilerin tümü” şeklinde tanımlanıyor.

‘Şok’ kelimesinin yanısıra ‘bomba’ kelimesi de haber yazım dilinde kullanılmaktadır. ‘Bomba açıklama’, ‘bomba transfer’ gibi başlıklar atılabilmektedir.

'Bomba' kelimesi ise TDK'da "Canlı veya cansız hedeflere atılan, içi yakıcı ve yıkıcı maddelerle doldurulmuş, türlü büyüklükte patlayıcı, ateşli silah" olarak tanımlanıyor.

2009 yılında ulusal yazılı basında haber cümlelerinin analizine ilişkin bir çalışma yapan Selcen Çiftçi'nin araştırmasına göre gazeteler arasında hatalı haber cümlesi oranları kimi gazetelerde yüzde 72'ye ulaştığı görülüyor. Araştırmada en çok hatalı haber yazımı ise toplumsal nitelikli haberlerde görülüyor. En az hata ise adli, ulaşım ve meteoroloji haberlerinde görülüyor (Çiftçi, 2011: 311).

Bu çalışma, haberlere yorum ve duyguların karışması halinde hata payının yükselebildiğini gösteriyor. Haberin temel unsurlarından biri de olayı, olduğu gibi aktarmaktır. Yorum ve duyguların karıştığı haber objektifliğini kaybetmektedir.

Gramer bakımından haber cümlesinin özellikleri şöyle sıralanabilir: Az sayıda sıfat ve zarfla tasvir edilmiş olmalıdır. Bilinmeyen kelimelerin ve terimlerin kullanılmasından kaçınılmalıdır. Temel üç kip 'geçmiş zamanda, gelecek zamanda, şimdiki zamanda' dışına çıkılmamalıdır. Geniş zaman kipi haber vermede kullanılabilir uygun bir kip değildir. Gramer bakımından olumlu cümlelerle kurulmalıdır. Yalın ve olabildiğince kısa olmalıdır. Haber cümlelerinin içerik bakımından nitelikleri ise şöyle olmalıdır: Haberin ilk cümlesi/cümleleri 5N+1K'ye uygun olmalıdır. Abartılı ifadelerden kaçınılmalıdır. Öznel haber cümleleri kurmaktan kaçınılmalıdır. İfadeler kesin anlamlar taşımalı. Süslü anlatımdan uzak durulmalıdır (Çiftçi, 2011: 312, 313).

Son dönemde en çok ihmale uğrayan kuralların başında haberin ilk cümlesinin 5N+1K'ye uygun yazılmaması geliyor. Özellikle internet haber sitelerinde bu kuralın, rafa kaldırıldığı görülüyor. Okuyucuların dikkatini çekebilme ve haberi okutabilme adına birbirinden bağımsız, özne-yüklem bağlamının olmadığı, Türkçe dışı kelimelerin kullanıldığı cümleler kuruluyor. Kimi zaman, haber metni içinde yer almayan kelimelerle başlıklar oluşturulabiliyor.

İncelemeye tabi tutulan internet medyasında, haber yazım dilinde noktalama işaretleri ya kullanılmıyor ya da yerli yerine konulmuyor. Oysa cümleyi anlamlandırma açısından noktalama işaretleri büyük önem taşır. Örneğin; "Hırsız adama baktı" cümlesine, "Hırsız" sözcüğünden sonra virgül konulduğunda mana birden değişecektir. İlk cümlede, hırsız adama bir başkasının baktığı anlamı çıkarken; virgül konulduktan sonra ise hırsızın adama baktığı manası anlaşılacaktır.

Ayrıca haber metinlerinde büyük-küçük harf, özel isim yazımları da çoğu zaman ihmal edilmektedir. Özel adlara getirilen ve hal eklerini ayırmak için kesme işareti kimi zaman kullanılmamaktadır. Gerek başlıklarda gerekse cümle içinde yazım kurallarına yeterince riayet edilmemektedir.

### **Haber Başlıkları**

Çalışmaya konu edilen internet haber sitelerinde kullanılan başlıkların, gerek haber yazım kuralları gerek dil kuralları açısından yanlışlarla dolu olduğu görülüyor. Haber başlıklarında, anlam kaymalarının yanında noktalama işaretlerinin yerli yerinde kullanılmaması, başlıkta özne-yüklem ilişkisinin olmaması gibi birçok sorun göze çarpıyor. İncelemeye alınan internet sitelerinde kullanılan bazı haber başlıkları şöyle sıralanıyor:

Sekmen: “İstikametimiz, tercihimiz güçlü bir Türkiye içindir”

Survivor köy versiyonu

Bakan Akdağ: “Sigara yasağı ile ilgili çok ciddi uygulamalar yapacağız”

TRT Geleneksel ‘‘Radyo Günleri’’ başlıyor

Tek Köyün Muhtarları büyüledi

Rektör Ömer Çomaklı Fakülte İncelemelerini Sürdürüyor

Erzurum Beyaza Büründü

Cumhurbaşkanı Erdoğan’dan Başkan Sekmen’e Özel İlgi

Erzurum Evet tercihi ile gurur verdi

YOL, AĞIR YÜKÜ TAŞIYAMADI MI?

Medyum Ali, Götürdü Malı

Ak Parti'den Tekman'a referandum çıkarması

Yakutiye ve Tutak’lı çocuklar’dan Tarih Kokan Gezi

AGD'den Her Şehide Bir Fidan

Horasan Belediye Başkanı Aydın’dan 412 araçlık gövde gösterisi

Pasinler Aydemir coşkusu

### **Başlık-İçerik Uyuşmazlığı**

11 Nisan 2017 tarihinde *Alo 25* ve *Erzurum Ajans* adlı internet sitelerinde yayınlanan “Atatürk Üniversitesi’nde sosyalleşme atağı” başlıklı haber incelendiğinde, ilk sorun başlıkta göze çarpıyor.

TDK’da isim olan ‘sosyalleşme’, “toplum bilimi, toplumsallaşma” olarak açıklanırken; ‘atak’ ise “Düşüncesizce her işe atılan, cüretkâr” şeklinde açıklanıyor.

Haberin içeriği incelendiğinde, başlık ile içerik arasındaki uyumsuzluk dikkat çekiyor. Genç Gezginler Kulübü’nün faaliyetlerinin anlatıldığı haberde, öğrencilerin sosyalleşmesinin hedeflendiği belirtiliyor. Fakat yazılan metin incelendiğinde sosyalleşenin öğrenci değil üniversite olduğu anlamı çıkıyor. Bu haberin birçok internet haber sitesinde noktasına, virgülüne dokunulmadan aynen yayımlandığı görülüyor. Bülten olduğu anlaşılan haberin, redaktör olmayışı sebebiyle de geldiği gibi yayına verildiği görülüyor.

11 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Olay* ve *Yenikuşak* adlı internet sitelerinde yayınlanan “Başkan Orhan, sıkılmadık el bırakmadı” başlıklı haberin içeriğinde Aziziye Belediye Başkanı Cevdet Orhan’ın referandum çalışmaları kapsamında yaptığı ziyaretler anlatılıyor.

TDK’da “sıkılmadık el” sorgulandığında ‘bulunamadı’ cevabı alınıyor. 6 Eylül 2006 tarihinden Nisan 2017 tarihine kadar 349 milyon 400 bin 602 kez bu sözün arandığı görülüyor. Belediye bülteni olan haber, ulusal bir ajans tarafından servis edildiği için birçok gazetenin internet sitesinde de yer alıyor.

17 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Ajans* ve *Erzurum Olay* isimli internet sitelerinde yayınlanan bir başka haberde ‘şok açıklama’ başlığı görülüyor. “Kıyamet şimdi kopacak” üst başlığıyla verilen habere, “AGİT’ten referandumla ilgili şok açıklama” başlığı kullanıldığı görülüyor.

TDK’da “şok açıklama” sözü bulunmuyor. TDK’da kıyamet ise “Tek tanrılı dinlerin inanişına göre dünyanın sonu ve bütün ölümlerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman, hesap günü, kıyamet günü, mahşer günü” olarak tanımlanıyor.

Haberin içeriğine bakıldığında AGİT’in yapılan referandumla ilgili hazırladığı ön rapor hakkındaki açıklamaları yer alıyor. Haberin içeriğinde kıyametin nasıl kopacağına dair herhangi bir bilgi bulunmuyor. Ulusal bir ajanstan alınan bu haberde, dikkat çekmek ve haberi okutmak amacıyla böylesi bir başlığın tercih edildiği görülüyor. Fakat ortaya çıkan metin, başlık-içerik uyumsuzluğunda dil kullanımına kötü bir örnek teşkil ediyor. İki internet sitesinin aynı başlığı kullanması da dikkat çekiyor.

18 Nisan 2017 tarihinde *Gazete Güncel* adlı internet sitesinde ise ‘Bomba Analiz’ başlığıyla bir açıklamaya yer veriliyor. TDK’da ‘bomba’ kelimesine, “Canlı veya cansız hedeflere atılan, içi yakıcı ve yıkıcı maddelerle doldurulmuş, türlü büyüklükte patlayıcı, ateşli

silah” anlamı veriliyor. Dicle Üniversitesi’nden Doç. Dr. Vahap Coşkun’un açıklamalarında ‘bomba’ ifadesi yer almıyor. Referandum sonuçları, Kürt seçmenin kullandığı oylar üzerinden analiz ediliyor.

12 Nisan 2017 tarihinde *Gazete Güncel* isimli internet sitesinde “4 aylık karısını başka bir adamla basınca” başlıklı verilen haberde, boşanma aşamasında olan çiftten birinin başka bir erkekle oturduğu iddiası yer alıyor.

TDK’da ‘basmak’ kelimesine, “Vücudun ağırlığını verecek bir biçimde ayak tabanını bir yere veya bir şeyin üzerine koymak” anlamı veriliyor. Haberin içeriğiyle başlık arasında uyumsuzluk gözleniyor.

30 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Ajans* adlı internet sitesinde “Erzurum’da şehir magandaları terör estirdi: 2 yaralı” başlığıyla bir habere yer verildiği görülüyor.

TDK’da maganda sözcüğüne, “Görgüsüz, kaba, anlayışsız, terbiyesiz ve uyumsuz kimse” anlamı veriliyor. Haberin içeriğine bakıldığında yol verme tartışması sebebiyle çıkan ve bıçak ile silahın kullanıldığı kavgada iki kişinin yaralandığı bilgisi yer alıyor. Bu haberde de yine başlık ile içerik uyumsuzluğu yer alıyor. ‘Terör’ kelimesiyle dikkatler haber üzerine çekilmek isteniyor. İki kişinin yaralandığı bir olay, terör hadisesi olarak nitelendirilerek de habere abartı katılıyor. ‘Maganda’ kelimesi de bu haber için uygun düşmüyor.

Aynı haber *Alo 25* isimli internet sitesinde ise “Şehir magandaları terör estirdi: 3 yaralı” başlığıyla veriliyor. Ajanstan alındığı anlaşılan haberin, başlık değiştirilerek servis edildiği görülüyor. Haberin içeriğinde ‘maganda’ ve ‘terör’ sözcükleri ise yer almıyor.

Bu haber *Zirve 2000* adlı internet sitesinde de “Erzurum’da yine silahlar çekildi” başlığıyla yer alıyor. Haberde, “Erzurum’da kurşunlar havada uçtu, bıçaklar çekildi, 3 kişi yaralandı” cümlesi kullanılıyor.

*Erzurum Ajans* isimli internet sitesinde 30 Nisan 2017 tarihinde “AK Parti İl Danışma Meclisi yapıldı” başlığıyla bir haber yer alıyor. Haberde ‘Danışma Meclisi’nin toplantı yaptığı anlaşıyor. Fakat başlık, haberin içeriğini karşılamıyor.

17 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Olay* adlı internet sitesinde “Cezaevi Firarisi Suç Makinesi Erzurum’da Yakalandı” başlıklı bir haber yer alıyor. TDK’da suç makinası sözü sorgulandığında “bulunamadı” cevabı veriliyor. 26 Eylül 2006-21 Nisan 2017 tarihleri arasında 344 milyon 977 bin 851 kez bu sözün arandığı görülüyor. Ulusal bir haber ajansının servis ettiği haberin, yalnız yerel internet sitelerinde değil, ulusal gazetelerin internet sitelerinde de aynı başlıkla kullanıldığı görülüyor. İçeriğine bakıldığında haberde cümle düşüklükleri, anlam kaymaları bulunuyor. Ayrıca yine birçok haberde olduğu gibi noktalama işaretlerine uyulmadığı görülüyor.



Aynı haber *Gazete Güncel* adlı internet sitesinde ise “Adeta suç makinası” başlığıyla veriliyor.

12 Nisan 2017 tarihinde *Zirve 2000* adlı internet sitesinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın referandum mitingleri kapsamında Erzurum’a gelişi “Erdoğan Erzurum’u inletti” başlığıyla veriliyor. İnletmek kelimesine TDK’da “Çok eziyet vermek, eziyet çektirmek” anlamı veriliyor. Haberin içeriğine bakıldığında ise Erdoğan’ın coşkuyla karşılandığı, büyük sevinç yaşattığı görülüyor. Ama ‘inletmek’ kelimesi kullanılarak bambaşka bir anlam yükleniyor ve Erdoğan’ın Erzurum’a eziyet ettiği manası çıkıyor.

27 Nisan 2017 tarihinde *Zirve 2000* adlı internet sitesinde “Taşmağazalar kan ağlıyor” başlığıyla bir haber yer alıyor. TDK’ya göre ‘kan ağlamak’, “büyük bir üzüntü içinde bulunmak” anlamına geliyor. Haberin içeriğinde esnafın dolardaki fiyat istikrarsızlığı sebebiyle satış yapamadıkları bilgisi yer alıyor. ‘Taşmağazalar’, çarşının bulunduğu yere verilen genel ismi ifade ediyor. Esnaf, Taşmağazalar üzerinden temsil ediliyor. Ancak haberde başlıkların anlam karmaşasına yol açmaması gerekiyor. Burada ağlayanın ‘Taşmağazalar’ değil satış yapamamaktan yakınan esnafın olduğu görülüyor. Okuyucunun ‘Taşmağazalar’ üzerinden esnafi anlaması pek mümkün gözüküyor.

27 Nisan 2017 tarihinde *Zirve 2000* adlı internet sitesinde “Alacağımı isteyen kız öğrenciye meydan dayağı” başlığıyla bir haber yer alıyor. TDK’ya göre meydan dayağı, “kalabalık içinde iyice dayak yemek” anlamına geliyor. Haberde, arkadaşından borcunu isteyen kız öğrenciye daya atıldığı anlatılıyor. Ayrıca haberde, evire çevire dövdüğü bilgisi de yer alıyor. Burada da haberi okutma adına bir başlık kullanıldığı görülüyor.

27 Nisan 2017 tarihinde *Zirve 2000* adlı internet sitesinde, “Erzurum’da silahlar konuştu” başlığıyla bir haber yer alıyor. Haberde Erzurum’un Horasan ilçesine bağlı Yeşilyurt Köyünde silahların kullanıldığı kavgada bir kişinin hayatını kaybettiği, iki kişinin ise yaralandığı bilgisi veriliyor. Burada cansız bir nesneye, sadece insanlarda bulunan konuşma özelliği atfediliyor. Başlık, haber içeriğiyle uyuşmuyor.

### **Deyimlerin Yanlış Kullanımı**

17 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Ajans* adlı internet sitesinde “Taşkesenlioğlu, Tekman’da bayrak açtı” başlığıyla bir haber yer alıyor. TDK’da bayrak açmak “gönüllü asker toplamaya girişmek; ayaklanmak, başkaldırmak” şeklinde tanımlanıyor.

Haber incelendiğinde bir ayaklanmanın, başkaldırmanın, isyan etmenin değil başarıdan dolayı bir sevincin olduğu anlaşılıyor. AK Parti Erzurum Milletvekili Zehra Taşkesenlioğlu'nun Tekman'da referandum sonucunu Türk Bayraklarıyla kutladığı görülüyor.

16 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum Olay* adlı internet sitesinde “Yer yerinden oynayacak” üst başlığıyla “CHP referandum oylarının yüzde 60'ına itiraz edecek” başlığıyla bir haber yer alıyor.

‘Yer yerinden oynamak’ deyimini, “Bir iş çok gürültüyle ve telaşla yapılmak; bir olay toplumda büyük bir tedirginlik yaratmak” anlamlarına geliyor. Haberin içeriğinde CHP’li yetkililerin referandum sonuçlarına itiraz edeceğine yönelik açıklamaları yer alıyor. CHP’nin bu girişiminden toplumun tedirgin olduğuna dair bir bilgi haberde görülüyor. Burada da yine haberi okutturma adına abartılı bir başlık kullanılıyor. Haber metninin içerisinde ‘Yer yerinden oynamak’ deyimini kullanılmıyor.

9 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum'dan Haberler* adlı internet sitesinde “96 yıllık ömür zayı oldu” başlıklı bir haber yer alıyor. Zayı olmak, TDK'da “yitmek, kaybolmak” anlamında kullanılıyor. Haberin giriş cümlesinde kullanılan ‘adeta’ kelimesi ise “Hemen hemen, sanki” anlamına geliyor. Trafik kazasında bir kişinin hayatını kaybettiğinin anlatıldığı haberde, ölen kişinin hayatının otomobilin altında yittiği ifade ediliyor. Ölen bir insanın hayatının boşa gittiği manası çıkıyor. Burada zayı olanın hayatı değil canı olduğu anlaşılıyor.

12 Nisan 2017 tarihinde *Erzurum'dan Haberler* adlı internet sitesinde “İbrahim Erkal, ecel ile pençeleşiyor” başlıklı bir haber yer alıyor. TDK'ya göre ecel, “Hayatın sonu, ölüm zamanı” anlamını taşıyor. Pençeleşmek ise “kavga etmek, dövüşmek, çok uğraşmak, mücadele etmek” anlamlarını taşıyor. Haberde, sanatçı Erkal’in baygın halde bulunduğu ve hayatı tehlikesi olduğu ifade ediliyor. Haberi okutma adına böyle bir başlık tercih edildiği görülüyor. ‘Ecelle pençeleşmek’ sözünü zaman zaman ulusal medyanın da kullandığı görülüyor. TDK'da “ecelle pençeleşmek” sözü sorgulandığında “bulunamadı” cevabı veriliyor. 26 Eylül 2006- 21 Nisan 2017 tarihinden itibaren 349 milyon 406 bin 445 kez sözün arandığı görülüyor.

### **Noktalama İşaretlerinin Yanlış Kullanımı Ya Da Kullanılmaması**

Noktalama işaretlerinin başlık ve metinlerde ya hiç kullanılmaması ya da yerli yerinde kullanılmaması da haber yazım dilinde yapılan hatalar arasında yer alıyor. “Atatürk Üniversitesi’nde sosyalleşme atağı” başlıklı haberin metninde noktalama işaretlerinin yanlış yerlerde kullanıldığı görülüyor.

*“Atatürk Üniversitesi Genç Gezginler Kulübü’nün Başkanı, Mertcan Özkan, Genç Gezginler Kulübünü 2011 yılının Ocak ayında kurduğunu anımsatarak, sosyal sorumluluk*

*anlamında önemli projelere imza attıklarını söyledi.” Bu metinde ‘başkanı’ ifadesinden sonra virgül konulduğu görülüyor.*

Haber yazımında büyük ve küçük harf yazımlarının yerli yerinde kullanılmaması da sorunlar arasında bulunuyor. Haberde verilen *“TRT Geleneksel ‘Radyo Günleri’ başlıyor”* başlığında yer alan sorunlar gibi metinde de ciddi yazım sorunları göze çarpıyor. *“2009 Yılından beri her yıl Mayıs ayının ilk haftasında, ülkemiz radyo yayıncılığının ilk adresi olan TRT tarafından düzenlenen, geleneksel ‘Radyo Günleri’ buluşması bu yıl Bursa ve İzmir’de gerçekleştirilecek.”*

## SONUÇ

Gelişen kitle iletişim araçlarıyla birlikte dünyanın değişik noktalarından haber akışının kolaylaştığı söylenebilir. Bir yerden elde edilemeyen bilgiye, başka bir yerden ulaşılması mümkün hale geldi. Bu gelişmişlik düzeyi, şüphesiz kolaylıkların yanında bazı sıkıntı ve zorlukları da beraberinde getirdi.

Kitle iletişim araçlarının çokluğu, bilginin biranda birçok noktaya yayılmasına sebep oluyor. Bu gelişmeler karşısında medyanın da bilgiyi işlerken çok daha dikkatli olması gerekiyor. Aldığı bilgiyi, haberi aktarırken ince eleyip sık dokuması gerekiyor. Aktarım görevi gören medyanın kullandığı haber yazım dili, bu açıdan daha büyük bir önem taşıyor. Toplumun gündelik yaşantısının vazgeçilmez bir unsuru haline gelen medyanın yaptığı dil yanlışı, internet dünyasının gelişmesiyle birlikte anında insanlar arasında işlerlik kazanabiliyor. Toplumun kullandığı dilden eylemlerine kadar birçok konuda medya yönlendirici, etkileyici olabiliyor.

İncelemeye tabi tutulan internet haber sitelerinde kullanılan dil, toplumun konuşma diline yansıyor. Kuşkusuz burada en büyük zararı Türkçe görüyor. Gelişi güzel atılan başlıklar, noktalama işaretlerinin kullanılmaması, anlam karmaşasının yol açtığı sıkıntılar, devrik cümleler, özne-yüklem bağlamı olmayan cümleler, Türkçe dışı kelimeler gibi birçok konuda problemler olduğu söylenebilir.

Bu sorunların aşılabilmesi için öncelikli olarak şu çalışmalar yapılabilir:

Yazılı basında olduğu gibi internet medyasında da redaktör sistemi yaygınlaştırılmalıdır.

Türk Dil Kurumu’nun ‘Yazım Kılavuzu’ göz önüne alınarak ortak bir dil kullanımı geliştirilmelidir.

Medya çalışanlarına belli aralıklarla dil bilgisi konusunda eğitim verilmelidir

Özellikle basın kuruluşlarına haber bülteni geçen kamu kurumlarının basın ve halkla ilişkiler bölümünde çalışan kişilere, asgari düzeyde dahi olsa haber yazımı ve dil bilgisi konusunda eğitim verilmelidir.

Haber sağlayıcılarından olan profesyonel haber ajanslarında redaktörün yanında yazılan haberlerin Türkçeye uygunluğunu denetleyecek edebiyatçılar istihdam edilmelidir.

Oluşturulacak bir denetim mekanizmasıyla medyanın haber yazımında dil kullanımıyla ilgili ödül-ceza sistemi geliştirilmelidir.

### KAYNAKÇA

Banarlı, Nihat Sami, Türkçenin Sırları, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2004.

Batur, Zekerya, “Kitle İletişim Araçlarının Oluşturduğu Jargon Ve Bu Jargonun Günlük Konuşma Dilinde Çeşitlendirdiği İfade Biçimleri”, Bilgehan A. Gökdağ (Haz.), I. Uluslararası Kitle İletişim Araçlarında Türkçenin Kullanımı Bilgi Şöleni Bildirileri: 16-17 Nisan 2009- Kırıkkale: Bildiriler (ss. 89-101), Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale 2011.

Çiftçi, Selcen, “Yazılı Basında Haber Cümlelerinin Analizi”, Bilgehan A. Gökdağ (Haz.), I. Uluslararası Kitle İletişim Araçlarında Türkçenin Kullanımı Bilgi Şöleni Bildirileri: 16-17 Nisan 2009- Kırıkkale: Bildiriler (ss. 311-326), Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale 2011.

Devran, Yusuf, Haber Söylem İdeoloji, Başlık Yayın Grubu, İstanbul 2010.

Mete, Şener, “Medya Dilinde Türkçe”, Bilgehan A. Gökdağ (Haz.), I. Uluslararası Kitle İletişim Araçlarında Türkçenin Kullanımı Bilgi Şöleni Bildirileri: 16-17 Nisan 2009- Kırıkkale: Bildiriler (ss. 727-737), Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale 2011.

Uzman, Mehmet, “Medya Ve Dil”, Bilgehan A. Gökdağ (Haz.), I. Uluslararası Kitle İletişim Araçlarında Türkçenin Kullanımı Bilgi Şöleni Bildirileri: 16-17 Nisan 2009- Kırıkkale: Bildiriler (ss. 85-89), Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale 2011.

Işık, Mehmet; Eşitti, Şakir (2014). “Ocak 2012 Gazete Birleşmelerinin Erzurum Basınının Gelişim Süreci İçerisindeki Yeri Ve Önemi”. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 2014/II 47 51-74.

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=775&catid=34](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=775&catid=34) (20.04.2017)

<http://www.ayk.gov.tr/2017-turk-dili-yili/2017-turk-dili-yili-tanitim-filmi/>  
(20.04.2017)

## TÜRKÇE ÖĞRETMENİ ADAYLARININ YAZILI ANLATIMA İLİŞKİN TUTUMLARI VE YAZILI KOMPOZİSYONDAKİ BAŞARI DÜZEYLERİ

### ATTITUDES OF TURKISH TEACHER CANDIDATES REGARDING WRITTEN EXPRESSION AND THEIR LEVELS OF SUCCESS IN WRITTEN COMPOSITION

Yasin KILIÇ<sup>1</sup>

#### Özet

Bu çalışma, Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumları ile yazılı kompozisyondaki başarı düzeylerini belirlemek, her iki değişkenin (adayların yazılı anlatıma ilişkin tutumları ve yazılı kompozisyondaki başarı düzeyleri) arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğunu belirlemek amacı ile yapılmıştır. Araştırmanın evrenini Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalında öğrenim gören toplam 51 birinci sınıf öğrencisi oluşturmaktadır.

Araştırmada saha taraması yapılmış, betimsel yöntemler uygulanmıştır. Anket verileri, SPSS 15.0 ile analiz edilmiş, öğrencilerin anket maddelerine verdikleri cevaplar, frekans ve yüzde olarak hesaplanmıştır. Deneklerin tutum ölçeğine verdikleri cevapların çeşitli değişkenlere (öğrencilerin yazma sıklıkları ve yazılı anlatım başarı puanları) göre anlamlılık düzeyinin belirlenmesi için Kruskal Wallis H Testi uygulanmıştır. Deneklerin tutum ölçeğine verdikleri cevaplar ile günlük tutma, anı, deneme, gezi yazısı yazma veya şiir defteri oluşturma alışkanlığı değişkeni ve cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkinin tespiti için ise “Mann Whitney U Testi” uygulanmıştır.

Araştırma sonucunda öğrencilerin yazılı anlatıma ilişkin tutumlarının olumlu olduğu, araştırmada değişken olarak kullanılan faktörlerin öğrencilerin yazma tutumlarında çok etkili olmadığı sonucuna ulaşıldı.

Bu araştırmada elde edilen bulgulardan hareketle, öğrencilerin yazma becerilerini geliştirmeye yönelik çeşitli çözüm önerileri sunuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe eğitimi, kompozisyon, tutum, yazma becerisi, yazılı anlatım yanlışları.

#### Abstract

This research aims to determine the attitudes of Turkish teacher candidates regarding written expression and their levels of success in written composition and the find out the kind of relationship between both variables (attitudes of candidates regarding written expression and their levels of success in written composition). The globe of the research consists of Agri Ibrahim Cecen University Education Faculty Department of

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi A.B.D., ykilic@agri.edu.tr

Social Sciences and Turkish Teaching. Research sample consists of a total of 51 students studying their first year in the Head Department of Turkish Teaching.

Field survey was performed in the research and descriptive methods were used. Survey data were analyzed through SPSS 15.0. Answers given by the students to the survey questions were estimated in terms of frequency and percentage. Kruskal Wallis H Test was used in order to determine the level of significance of the answers given by the subjects to the attitude scale based on several variables (writing frequency of the students and their written expression success scores). Mann Whitney U Test was used in order to determine the relationship between gender and the variables of diary keeping, memory, essay, travel or poem writing habits based on the answers given by the subjects to the attitude test.

At the end of the research it was found that, the students had positive attitude regarding written expression and that, the factors used in the research as variables had no significant effect on the students' attitude of writing.

Several solutions were offered to improve the writing skills of students in parallel with the findings of this research.

**Key Words:** Turkish teaching, composition, attitude, writing skill, writing expression mistakes.

### Giriş

Yazı; medeniyetin simgesi, kültürün taşıyıcısı, bilimin anasıdır. “Söz uçar, yazı kalır.” atasözünde de belirtildiği üzere, insanlığın yüz yıllar boyunca oluşturduğu sözlü kültüre ait inançlar, efsaneler, mitler, destanlar, masallar, töreler ağızdan ağıza aktarılırken ya unutulmuş ya da değiştirilmiştir. İnsanlığa ait maddî ve manevî değerlerin kaybolup gitmesine razı olmayan insanlık bilinci, bu değerleri kaydetme adına resim, heykel en sonunda da yazı sanatını geliştirmiştir.

Yazının icat edilip yaygınlaşması insanlık tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Yazının sosyal hayatta kullanımı ile birlikte bilgi, duygu ve düşüncenin saklanıp aktarılabilmesi; maddî ve manevî kültürün geleceğe taşınabilmesi mümkün olmuştur.

Yazma ihtiyacı insanda doğal bir zorunluluktur. Bu zorunluluğu üç ana başlık altında toplamak mümkündür:

Birey mektup, roman, şiir, deneme, sohbet gibi yazılar ile duygu, düşünce, istek, hayal ve görüşlerini dışa vurmak, bunları birileri ile paylaşmak ister, buna kişisel zorunluluk denir.

Toplumun üyesi olma, toplumda olup bitenleri kaydetme, toplumsal sorunları ifade etme, çevredeki kişilerle iletişim kurma ihtiyacı da bireyi yazmaya yöneltir. Bu yazma isteğine toplumsal zorunluluk denir. Diğerine ise uğraşsal zorunluluk denir ki, kimi kişiler yazarlığı bir meslek olarak seçerler. Gazeteler, süreli yayınlar, raporlar, edebî türler vb. bu zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Korkmaz, 2015: 2).

Başlangıçta basit bir iletişim aracı olan ve kültürel değerleri gelecek nesillere aktarma kaygısı ile ortaya çıkan yazı, zamanla edebiyat ve sanat yapma aracı haline gelmiştir ve eğitim kurumlarında bu beceriyi gelecek kuşaklara kazandırma ihtiyacı doğmuştur. Bu bağlamda yazma eğitiminin birey için bir ihtiyaç olduğu bilinci

gelişmiştir. Okulda yazılı anlatım çalışmalarına yönelik uygulamalar (not tutma, derslere hazırlanma, sınav sorularına cevap verme vb.) bu bilincin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolaysı ile okullarda eğitim öğretim sürecinde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, yazma etkinliklerini kapsamaktadır (Yıldız, 2013:282).

İnsanlığın belleği ve düşüncenin ürünü olan (Alpaslan, Demirtaş, & Keskin (2013) yazılı metinler pek çok anlatım unsurundan oluşmuş organik bir bileşimdir. Akıcı, doğru ve açıklık gibi özellikleri olan metinlerde bağdaşıklık, tutarlılık, amaçlılık, kabul edilebilirlik, bilgisellik, durumsallık ve metinlerarasılık (Gündüz, Şimşek, 2015: 25-26) ölçütleri bulunmalıdır.

Yazma, gözlemlenen olay ve durumların “analiz, sentez ve değerlendirme gibi üst düzey bilişsel becerilerin” kullanılması ile gerçekleşen bir süreçtir (Tiryaki, & Demir, 2016: 19). Yazma, duygu ve düşüncelerin ifade edilmesine, olayların kayıt altına alınmasına yarayan bir iletişim aracıdır (Dennis & Swinth, 2001:175-176) veya kavramsal, bilişsel, kinestetik, algısal motor bileşenlerini harmanlayan karmaşık bir etkinliktir (Engel-Yeger, Nagauker-Yanuv & Rosenblum, 2009:182).

Yazma becerisi başkaları ile iletişim kurmak için, bireyin duygu ve düşüncelerini belirli simge ve işaretlerle kodlanması (Gömleksiz, Sinan & Demir, 2010:1137); duygu ve düşüncelerin ifade edilebilmesi için ihtiyaç duyulan sembollerin motorsal olarak üretilmesidir (Yıldız, 2015: 60).

Bireylerin duygularını, düşüncelerini, hayallerini, isteklerini veya şahit olduğu olayları bir takım simge, işaret ve çizgilerle ifade etmeleri yazma etkinliğidir (Coşkun, 2013, s. 56).

Yazma becerisi, bireyin zihninde yapılandığı bilgileri inceleme, gözden geçirme, sorgulama, ilişkilendirme, kontrol etme gibi işlemlerle yeniden düzenlemelerine imkân sağlamaktadır. Yazma, bireyin zihninde yapılandığı düşünceleri genişletme, bilgileri düzenleyip zenginleştirme, dili kullanma, zihinsel sözlüklerini geliştirme gibi etkinliklere yardım etmektedir.

Öğrenci bir yazıyı oluşturmadan önce yazıya ilişkin bilgileri inceleme, gözden geçirme sorgulama, ilişkilendirme, kontrol etme gibi metni beyninde yapılandırır (İşeri & Emre, 2012: 67). Ancak bu süreçteki olumsuzluklar yazma sürecinde yetersizliklere neden olur. Bu yetersizlikleri ortadan kaldırmak ve öğrencilerin yazma becerilerini geliştirmek; öğrencilerin diğer dil becerilerini geliştirmekle mümkündür. Öğrencilerin duygu ve düşüncelerini açık, anlaşılır ve etkili bir biçimde yazılı olarak ifade edebilmeleri için tüm dil becerilerini kapsayan bir üst dil becerisine sahip olmalarını gerekli kılar (Yıldız, 2015: 60).

Yazılı anlatım bütün insanlarla, hatta asırlar sonra yaşayacak olan bireylerle bile iletişimi sağlayabilecek en etkili bir araçtır (Ungan, 2007: 462). Bireyler arasında sağlıklı ve etkili bir iletişimin kurulması, günümüzde gelecek arasında etkin iletişimi sağlayacak bireylerin yetiştirilmesi etkin bir dil eğitimi ile gerçekleşebilir.

Yazma eğitimi konusunda çalışma yapan araştırmacılar, okullarda yazma eğitiminin nitelikli bir biçimde yapılmadığına dikkat çekerek, bunun nedenleri üzerinde durmaktadır. Araştırmacıların çalışmalarında, öğrencilerin yazma konusundaki yaratıcılıktan yoksunlukları ve düşünce güçlerinin yetersizlikleri, yazma eğitimindeki önemli problemler olarak görülmektedir. Ayrıca öğretmenlerin alanlarındaki



yetersizlikleri, öğrencilerin eğitimini olumsuz olarak etkileyen sosyoekonomik sıkıntılar, formel eğitimden kaynaklanan sorunlar, yazma eğitimindeki diğer problemlerdir. Türkçe yazma becerisine yönelik yapılan pek çok araştırmada, Türkçe programlarında hedeflenen davranış, amaç ve kazanımların gerçekleşemediği belirtilmektedir (Arıcı ve Ungan 2008: 321).

Okullarda ortak bir yazma yaklaşımının geliştirilmemesi, ayrıca yazılı anlatıma yönelik bilinçli, planlı ve birbirleriyle tutarlı değerlendirme çalışmalarının yapılmaması, bu alanının gelişimini olumsuz yönde etkilemektedir (Karatay, 2011: 1045).

Etkili ve güzel yazı yazabilmek, iyi bir yazma eğitimi almakla mümkündür. Dolayısıyla öğrencilere yazma eğitiminin verilmesi, öğrenci yazılarının incelenmesi ve bu yazılardaki hataların ortaya çıkarılıp bunlara göre çalışmaların yapılması gerekir. Bu tür çalışmalar öğrencilerin dil becerilerinin gelişmesine ve iyi yazı yazabilmelerine katkı sağlayabilir (Arıcı & Ungan, 2008: 318).

#### **Araştırmanın Önemi ve Amacı**

Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda yazma eğitiminin amacı, “öğrencilerin duygu, düşünce, hayal, tasarı ve izlenimleri ile bir konuda görüşlerini ve tezlerini dilin imkânlarından yararlanarak yazılı anlatım kurallarına uygun şekilde anlatmaları, yazmayı kendini ifade etmede bir alışkanlığa dönüştürmeleri ve yazma yeteneği olanların bu becerilerini geliştirmeleri...” (Meb, 2015:7), şeklinde ifade edilmiştir. Öğretim programlarında yazma eğitiminin oldukça önemli bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Ancak bilim adamları Türkiye’de yazma eğitiminin amaçlanan hedeflere ulaşılamadığına dair tespitlerde bulunmuşlardır (Bağcı, 2007: 56; Gömleksiz, Sinan & Demir, 2010).

Bu çalışmanın amacı, Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumlarını ve yazılı anlatım dersindeki başarılarını belirleyerek, bu tutum ve başarıları çeşitli değişkenlerle değerlendirmek, ayrıca öğrencilerin kompozisyon çalışmalarında yaptıkları hataları yorumlamaktır.

#### **Problem Durumu**

Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumlarını ve yazılı kompozisyondaki başarı düzeylerini belirlemek, ayrıca Türkçe öğretmeni adaylarının yazma alanındaki eksikliklerini, bu eksikliklerin nelerden kaynaklandığını tespit etmek bu çalışmanın problem durumunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada örneklem grubunu oluşturan öğrencilerin yazılı anlatıma ilişkin tutumlarını ve onların yazılı kompozisyondaki başarılarını ölçmeye yönelik olarak aşağıdaki sorular cevaplandırılmaya çalışıldı:

- 1) Öğrencilerin yazmaya yönelik tutumları hangi seviyededir?
- 2) Öğrencilerin yazılı anlatım derslerinin müfredatına ilişkin tutumları hangi düzeydedir?
- 3) Öğrenciler yazılı kompozisyon çalışmalarında ne tür hatalar yapmaktadır?
- 4) Öğrencilerin cinsiyetleri, yazılı anlatım dersindeki başarı düzeyleri, yazma sıklıkları ve yazma alışkanlıkları ile yazmaya yönelik tutumları arasında bir ilişki var mıdır?

#### **Yöntem**

Bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, veri toplama aracı, verilerin çözümlenmesi ve araştırmada kullanılan istatistiksel teknikler açıklanmıştır.

### **Araştırmanın Modeli**

Türkçe öğretmeni adaylarının yazma becerisine ilişkin tutumları ile yazılı anlatımda başarı düzeylerini ve bu alanlarda yaşadıkları sorunları tespit etmeyi amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma tekniklerinden betimsel durum saptaması şeklinde tasarlanmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e (2011: 39) göre nitel araştırma, yorumlamayı esas alan, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" türüdür.

### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evreni Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı ile sınırlıdır. Bu araştırmanın örneklemini, ilgili ana bilim dalının birinci sınıfında okuyan tüm öğrencileri kapsamamaktadır. Bu çalışma 2016-2017 eğitim-öğretim yılı ikinci dönemde gerçekleştirildi. Tutum ölçeği 21 erkek öğrenci (%41,2) ile 30 kız öğrenci (%58,8) olmak üzere toplam 51 öğrenciye uygulanmıştır.

### **Veri Toplama Araçları**

Öğrencilere uygulanan yazılı anlatıma ilişkin tutum ölçeği ile öğrenci yazıları bu araştırmanın temel veri kaynaklarıdır.

Bu çalışmanın veri toplama araçlarından biri olan beş dereceli likert tipi tutum ölçeği iki bölümden oluşan 25 maddeden ibarettir. Birinci bölümde deneklerin kişisel bilgilerine yönelik hazırlanan 4 maddeden oluşmaktadır. "Yazılı Anlatım Dersine İlişkin Tutum Ölçeği"nin birinci maddesi öğrencilerin cinsiyeti ile ilgili olup erkek öğrenci 1, kız öğrenci ise 2 ile puanlandırılmıştır. Öğrencilerin 2016-2017 eğitim-öğretim yılı birinci dönem yazılı anlatım dersi akademik başarılarına yönelik 2. maddedeki puanlamada Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nin not sistemi (pekiyi 4-3,5; iyi 3,49-2,5; orta 2,49-2; geçer 1,99-1,5; başarısız 1,4-0), esas alınmıştır.

Tutum ölçeğinin 3. maddesi öğrencilerin boş vakitlerinde serbest yazma sıklıklarını ölçen seçeneklerden oluşmaktadır. Bu maddenin seçenekleri: (4) Her gün veya haftada bir, (3) on beş günde bir, (2) ayda bir, (1) yapmıyorum, şeklinde derecelendirilmiştir. Tutum ölçeğinin 4. maddesi "Günlük tutma, anı, deneme, gezi yazısı yazma veya beğendiğiniz şiirlerden bir defter oluşturma alışkanlığımız var mı?" şeklinde olup evet (2) hayır (1) şeklinde derecelendirilmiştir. İkinci bölüm ise Türkçe öğretmeni adaylarının Türkçe eğitimine ve yazılı anlatıma ilişkin tutumlarını ölçmeyi amaçlayan 19 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerdeki puanlamada 5'li likert ölçeği kullanılmıştır.

Likert tipi tutum ölçeği 1932 yılında Rensis Likert tarafından geliştirilmiştir (Köklü, 2009: 89).

Tutum ölçeğinin oluşturulmasında Bağcı'nın (2007) çalışmasında oluşturduğu "Yazılı Anlatım Dersine İlişkin Tutum Ölçeği"nden ve Eğitim Fakültesi Öğretmen Yetiştirme Lisan Programları Türkçe Eğitim Ana Bilim Dalı 1. Sınıflar Yazılı Anlatım I-II ders programlarından (<http://www.yok.gov.tr/documents>) yararlanılmış. Ayrıca Türkçe eğitimi alanında uzman olan 3 tane akademisyenin görüşlerine başvurulmuştur.

Bu çalışmada Eğitim Fakültesi Öğretmen Yetiştirme Lisan Programları Türkçe Eğitim Ana Bilim Dalı 1. Sınıflar Yazılı Anlatım I-II ders programlarından (<http://www.yok.gov.tr/documents>) 4 konu (deneme, biyografi, anı, dilekçe) belirlenmiş ve ilgili konularda öğrencilere yazma çalışmaları yaptırılmıştır. MEB (2006: 231)

İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. sınıflar) Öğretim Programı, “Yazılı Anlatımı Değerlendirme Formu” ölçeğindeki maddelerden hareketle Türkçe öğretmeni adaylarının yazma çalışmaları yorumlandı. Öğrencilerin yazma çalışmalarından örnekler verilerek, bu çalışmalarda yapılan hataların nedenleri üzerinde duruldu.

Araştırmada veri toplama aracı olarak geliştirilen yazılı anlatım tutum ölçeği, Türkçe öğretmenliği birinci sınıf öğrencilerine uygulandı. Ayrıca aynı sınıflara yazma çalışmaları yaptırılmıştır.

#### Verilerin Çözülmesi

Araştırma için hazırlanan tutum ölçeği öğrencilere elden dağıtılarak uygulanmış ve toplanmıştır. Araştırma verileri “SPSS 15.0” paket programında çözümlenmiştir. Öğrencilerin cinsiyetleri bağımsız değişken, Yazılı Anlatım dersi başarı puanları, yazma sıklıkları ve yazma alışkanlıkları ise bağımlı değişkenler olarak değerlendirilmiştir.

Tutum ölçeğinin faktör sayısı 6 adet olup, varyansı % 74,445’tir. KMO ve Bartlett’s test sonucu 0,733, sd=210 P=,000 olup istatistiksel olarak anlamlıdır. Ölçeğin Cronbach’s Alpha güvenirlik katsayısı 0,886 olarak hesaplanmıştır. Faktör analizi sonucunda faktör yüklerinin 0,314-0,871 arasında değiştiği belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre ölçeğin güvenilirliği oldukça yüksektir.

Araştırma verilerinin homojenliğini başka bir ifade ile verilerin normal dağılıma uygunluğunu ölçmek için bu çalışmada “Tek Örneklem Kolmogorov Smirnov Testi” kullanıldı. Test sonucunda verilerin normal dağılmadığı, bu testlerin anlamlılık değerlerinin istatistiksel anlamlılık hesaplamalarında sınır değeri kabul edilen 0,05’ten küçük olduğu tespit edildi. Dolayısıyla bu çalışmada parametrik olmayan testler uygulanmıştır. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri cevapları, cinsiyete ve yazma alışkanlığına göre farklılığını belirlemek amacıyla Mann Whitney U-Testi kullanılmıştır. Katılımcıların anket maddelerine verdikleri cevaplar ile öğrencilerin yazılı anlatım dersi başarı puanları ve yazma sıklıkları arasındaki ilişkiyi belirlemek için ise Kruskal Wallis H Testi kullanılmıştır.

#### Bulgular ve Yorumlar

Tablo 1: Öğrencilerin serbest yazma çalışması yapma sıklığı ve yazılı anlatım dersi not ortalamaları

	Yazma sıklığı		Aritmetik ortalama		
	N	%	N	%	Kümülati f %
1	21	41,2	3	5,9	5,9
2	17	33,3	6	11,8	17,6
3	4	7,8	9	17,6	35,3
4	9	17,6	27	52,9	88,2
5			6	11,8	
Total	51	100,0	51	100,0	100,0

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan öğrencilerin 21'i (%41,2) serbest yazma çalışması yapmamaktadır. Geriye kalan öğrencilerin 12'si (%17,6) her gün + haftada bir serbest yazma çalışması yaparken, diğerleri ise ayda bir (%33,3) ve on beş günde bir (%7,8) sıklıkta serbest yazma çalışması yapmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin %17,6 başarısız+geçer düzeyinde yazılı anlatım dersinden puan alırken, %17,6'sı orta düzeyde, %52,9'u iyi, %11,8'i ise pekiyi düzeyde puan almıştır.

*Tablo 2: Öğrencilerin yazma alışkanlıkları "günlük tutma, anı, deneme, gezi yazısı veya şiir defteri oluşturma" ile ilgili veriler*

	N	%	Geçerli %	Kümülatif %
1	28	54,9	54,9	54,9
2	23	45,1	45,1	100,0
Total	51	100,0	100,0	

Tablo 2'ye göre öğrencilerin %54,9'u "günlük tutma, anı, deneme, gezi yazısı yazma veya şiir defteri oluşturma" şeklinde yazma alışkanlığına sahipken diğer öğrencilerinin 45,1'i böyle bir alışkanlığa sahip değildir.

*Tablo 3: Öğrencilerin yazma becerisine ilişkin tutumlarının cinsiyetlerine ve yazma alışkanlıklarına göre farklılığını gösteren Mann-Whitney U Testi sonuçları*

	Sorular	Cinsiyet		Yazma alışkanlığı	
		U	P	U	P
5	Yazma becerimi geliştirebileceğimi düşünüyorum.	219,50	,049	309,00	,791
6	Yazma becerisi, doğuştan gelen bir yetenektir.	302,50	,804	264,00	,255
7	Lisans eğitimi boyunca kazanacağım yazma becerisinin öğretmenlikte yeterli olacağını düşünüyorum.	247,50	,183	301,50	,689
8	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik verilen ödevlerin ve yapılan uygulama çalışmalarının verimliliği arttıracığını düşünüyorum.	222,50	,060	253,50	,169
9	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik aldığımız derslerde iyi ve doğru yazılmış metinlerden yeterince faydalanmaktayız.	218,00	,054	287,50	,498
10	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik teorik ve yöntem bilgimizin yeterli olduğunu düşünüyorum.	310,50	,928	302,00	,691
11	Anlatım türlerini (açıklayıcı, kanıtlayıcı, betimleyici, öyküleyici, manzum, diyalog vb.) ve paragraf türlerini kavradık.	249,50	,166	294,50	,565

12	Herhangi bir yazı türünde yazılmış olan metni dış yapı ve planlama açılarından değerlendirme yeteneği kazandık.	311,50	,943	265,50	,255
13	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik derslerde, bilgilendirici metinleri (dilekçe, mektup, haber, karar, ilan/reklam, tutanak, rapor, resmi yazılar, bilimsel yazılar) yazabilme yeteneğini yeterli seviyede kazandık.	294,00	,676	217,00	,039
14	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik derslerde edebî türlerle (deneme, makale, anı, gezi yazısı, söyleşi, şiir vb.) yazma yeteneğini yeterli seviyede kazandık.	282,50	,512	205,50	,020
15	Herhangi bir yazı türünde yazılmış olan metni “içerik” ve “dil anlatım” özellikleri yönünden değerlendirme yeteneğini” yeterli seviyede kazandık.	309,00	,902	315,00	,887
16	Yazılı anlatım etkinlikleri, diğer dil etkinlikleri olan konuşma, dinleme, okuma etkinlikleri ve dil bilgisi öğretimiyle birlikte yürütülmelidir.	168,50	,003	290,00	,521
17	Nitelikli yazılı anlatım ürünleri ortaya koymak için dil bilgisi ve imla kurallarının bilinmesi gereklidir.	266,50	,297	300,00	,640
18	Yazma becerisini geliştirmek için, serbest yazma, özet çıkarma, yaratıcı yazma, paragraf tamamlama vb. etkinlikler yaptırılmalıdır.	208,00	,026	306,00	,743
19	Yazılı anlatımda düşünceyi temellendirme yollarını (tanımlama, örneklendirme, karşılaştırma, tanık gösterme, alıntı yapma, istatistiklerden yararlanma) yeterince kavradık.	240,50	,123	314,00	,870
20	Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik derslere girerken isteksizlik duyarım.	257,00	,233	248,50	,135
21	Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik derslere, diğer derslere oranla daha çok seyerek çalışırım.	293,50	,672	262,50	,247
22	Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik derslerin sıkıcı geçmesinin nedeni öğretmenlerdir.	280,00	,492	318,50	,946
23	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik derslerin zevkli geçmesinde öğretmenin tutum ve performansı etkilidir.	267,00	,315	278,00	,362
24	Yazma becerisini geliştirmeye yönelik derslerden hoşlanırım.	258,00	,243	306,00	,746

25	Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik aldığımız dersler bizde bu derslere karşı olumlu bir tutum geliştirmiştir.	305,00	,837	261,00	,214
----	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------	------	--------	------

Öğrencilerin “Yazılı Anlatım Dersi Tutum Ölçeği”ndeki maddelere verdikleri cevaplar ile cinsiyet değişkeni arasında ilişkinin tespiti için Mann-Whitney U Testi uygulandı. Test sonuçlarının göre, öğrencilerin 5, 16 ve 18. maddelere verdikleri cevaplar ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiyi gösteren test istatistik tablosundaki anlamlılık satırı 0,003 – 0,049 arasında değişmektedir. Bu sonuçlar, ilgili maddelere verilen cevapların, cinsiyet değişkeni bağlamında, kız öğrencilerinin lehine istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir. Ancak tutum ölçeğinin diğer maddelerine verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Yazılı anlatım alanında yapılan pek çok çalışma, araştırmamızın sonuçlarını teyit etmiştir. Bu çalışmalarda, öğrencilerin yazılı anlatım becerilerinde cinsiyet değişkeni bakımından manidar bir farklılığın bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Çelik, 2012; Koçak 2005; Sallabaş, 2009).

Öğrencilerin tutum ölçeğine verdikleri cevaplar ile yazma alışkanlığı değişkeni arasındaki ilişkinin tespiti için de Mann-Whitney U testi uygulandı. Test sonuçlarına göre, öğrencilerin tutum ölçeğindeki 13 ve 14. maddelerine verdikleri cevaplar ile yazma alışkanlığı değişkeni arasındaki ilişkiyi gösteren test istatistik tablosundaki anlamlılık satırı 0,039 – 0,020 şeklindedir. Mann Whitney U testi sonuçlarına göre yazmayı alışkanlık haline getiren deneklerin yazılı anlatıma yönelik tutumlarının olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Deneklerin diğer tutum ölçeği maddelerine verdikleri cevaplar ile yazma alışkanlığı değişkeni arasında manidar bir farklılık bulunmamaktadır. Araştırmada elde edilen bu sonuçlar Bağcı'nın (2007a:52) araştırmasında ulaştığı sonuçlarla örtüşmektedir.

*Tablo 4: Öğrencilerin yazma becerisine ilişkin tutumlarının Yazılı Anlatım dersi puanlarına ve yazma sıklıklarına göre farklılığını gösteren Kruskal Wallis H Testi sonuçları*

	Yazılı Anlatım dersi puanları				Yazma sıklığı		
	$\chi^2$	P	S <sub>d</sub>	$\bar{x}$	$\chi^2$	P	S <sub>d</sub>
5. madde	5,985	,200	4	3,98	3,120	,374	3
6. madde	,772	,942	4	2,51	1,884	,597	3
7. madde	7,631	,106	4	3,14	3,390	,335	3
8. madde	2,617	,624	4	4,04	,962	,810	3
9. madde	3,531	,473	4	2,84	1,443	,696	3
10. madde	2,521	,641	4	2,61	2,093	,553	3
11. madde	9,199	,056	4	3,88	1,977	,577	3
12. madde	3,826	,430	4	3,37	4,611	,203	3
13. madde	3,777	,437	4	3,20	6,154	,104	3
14. madde	2,685	,612	4	3,41	5,465	,141	3

15. madde	9,815	,044	4	3,45	3,305	,347	3
16. madde	4,710	,318	4	3,80	1,036	,793	3
17. madde	5,641	,228	4	4,33	1,159	,763	3
18. madde	8,914	,063	4	4,18	2,688	,442	3
19. madde	8,448	,076	4	3,78	4,487	,213	3
20. madde	5,103	,277	4	2,27	3,361	,339	3
21. madde	2,403	,662	4	3,18	2,267	,519	3
22. madde	2,747	,601	4	2,94	,439	,932	3
23. madde	6,452	,168	4	4,24	4,516	,211	3
24. madde	6,679	,154	4	4,10	3,313	,346	3
25. madde	10,131	,038	4	3,84	,628	,890	3

Tablo 4'teki, "Kruskal Wallis H Testi" sonuçları incelendiğinde, öğrencilerin yazma becerisine ilişkin tutumları ile öğrencilerin yazılı anlatım dersi başarı puanları arasında genel olarak anlamlı bir fark yoktur. Ancak Yazılı Anlatım dersi puanları ile tutum anketinin 15 ve 25. maddelerine verilen cevaplar arasında anlamlı (0,044-0,038) bir ilişki bulunmaktadır.

Tablo 4'e göre bu çalışmada, deneklerin yazma becerisine ilişkin tutum ölçeği maddelerine verilen cevaplar ile yazma sıklığı değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu tutum ölçeğindeki maddelere genellikle orta düzeyde veya üstü düzeyde puan verirken, yani tutum ölçeğine ilişkin olumlu görüş belirtirken, bazı maddelerde ise tutum ölçeğine yönelik daha düşük düzeyde puan vermişler ve ilgili maddelere yönelik olumsuz görüş bildirmişlerdir. "Yazma becerisi, doğuştan gelen bir yetenektir." maddesine verilen puanların **aritmetik ortalaması 2,51'dir**. "Yazma becerisini geliştirmeye yönelik aldığımız derslerde iyi ve doğru yazılmış metinlerden yeterince faydalanmaktayız." maddesinin aritmetik ortalaması 2,84; anketin 10. maddesinin "Yazma becerisini geliştirmeye yönelik teorik ve yöntem bilginizin yeterli olduğunu düşünüyorum." aritmetik ortalaması 2,61'dir.

Bu tutum ölçeğinin "Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik derslere girerken isteksizlik duyarım." aritmetik ortalaması 2,27; "Yazılı anlatım becerisini geliştirmeye yönelik derslerin sıkıcı geçmesinin nedeni öğretmenlerdir." maddesine verilen cevapların aritmetik ortalaması ise 2,94'tür. Bu maddeler olumsuz ifadeler barındığı için, aslında deneklerin bu maddelere nispeten düşük puan vermeleri, yazma ölçeğine ilişkin tutumlarının olumlu olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar Bağcı'nın araştırmasında tespit ettiği Türkçe öğretmeni adayların yazmaya ilişkin tutumlarının olumlu olduğu savı ile örtüşmektedir.

#### **Öğrencilerin Kompozisyon Çalışmaları**

Araştırmaya katılan deneklerin yazma çalışmaları "Yazılı Anlatımı Değerlendirme Formu" ölçeğine göre yorumlandı: Bu ölçeğin birinci ve ikinci maddeleri "Kâğıdın kenarlarında, paragraf ve satır aralarında uygun boşluklar bırakılmıştır. Düzgün, okunaklı ve işlek bir yazı kullanılmıştır.", şeklindedir. Öğrenci çalışmalarında bu maddeye kısmen uyulduğu görülmektedir. Buna rağmen aşağıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bazı öğrencilerin bu maddelere uymadıkları anlaşılmaktadır:

İnsan alüsan arşarlarımız üzerindeki etkisini düşünemiyor musunuz? Tabii ki sesler dalga türüne bağlı olarak insan üzerindeki etkisini değiştirir. Bazı sesler bedeni pozitif elektrikle yüklerken bazıları da yüksek sesli, ritimli bir müzik bize enerji verir. Sesler bazı sadece pozitif yanda değil negatif yanda da etkileyebilir. Aynı gümbütlü tiz bir ses ari bas ağrısına sebep alabilmektedir. Müziğin insan üzerindeki etkilerini sıralayacak olursak: Öncelikle müzik beyin dalgalarını yavaşlatabilir ve düşerebilir. Çesitli araştırmalar müziğin ağlar boyunca ruh halini değiştirmek için kullanıldığını göstermektedir. Beyinle ilgili araştırmalar ise müziğin beyin sağ kısmına hitap ettiğini yarındadır. Çünkü sağ kısmı daha çok duygusal, sevgisel durumlarda çalışır. Bu yüzden mantıksal çalışır sel lob de sağ lobun insanlık bir derjeye ulaşması için müzik gereklidir. Bunun yanı sıra müzik kalp atışını, nabız ve kan basıncını etkilenmektedir. İnsan kalbi sese ve müziğe kolaylıkla ayak uydurur. Ancak müzik kurtulursa kalp ve nabız da kurtulur. Eğer müzik yavaşsa kalp atışları ve nabız da yavaşlar. Buna örnek olarak Louisiana Eyalet Üniversitesinde yapılan bir

Şekil 1: Türkçe öğretmen adayına ait yazılı kompozisyon çalışması

Şekil 1'de Türkçe öğretmen adayı, yazılı kompozisyon çalışmasında güzel bir bitişik eğik yazı kullanılmasına rağmen, kâğıt düzenine dikkat etmemiştir.

vordir. Gönümüzde bütün medeni toplumlar ya da medeni benimiz gelmiş yavaşta olana gelmiş bütün toplumlara baktığımızda hiç biri bizim ülkemiz gibi yaptığını yapmıyorlar. Onlar deyim yarındeyseniz ne kadar hoş almıyorlar. Onların temel hedefleri değer doğmaz vaterine hokına, saygı değeri bir insan olup kade yetenekleri keşfedip ve bu yeteneklerini en iyi şekilde geliştirmeyi amaçlıyorlar. Madem ki onların amaçları bunları yapabiliyorlar biz neden yapmıyoruz??? Her hal onları

Şekil 2: Türkçe öğretmen adayının yazılı kompozisyon çalışması

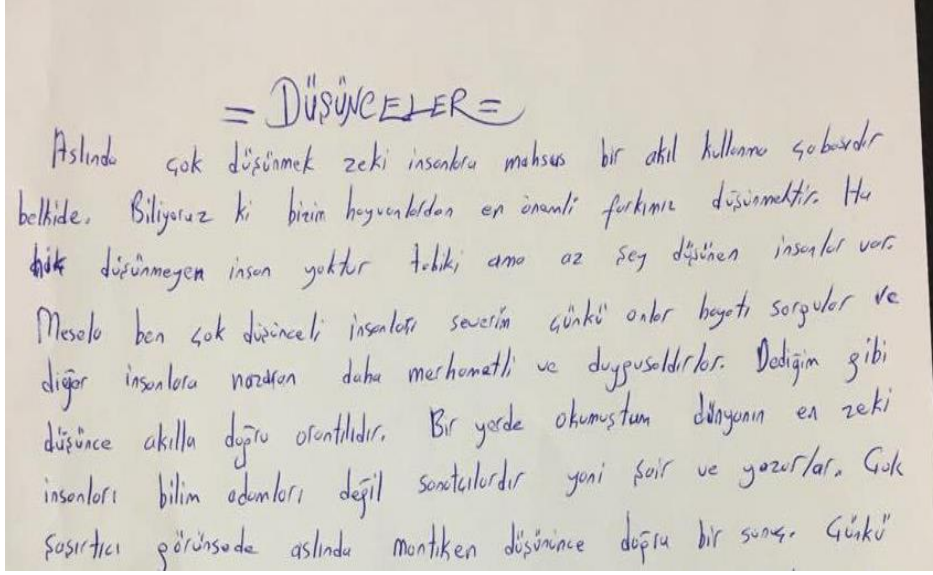
Şekil 2'de ise düzgün, işlek ve okunaklı bir yazı yazılmadığı gibi, kâğıt düzenine de dikkat edilmemiştir.

Öğrenci çalışmaları incelendiğinde, kompozisyon başlıklarının genellikle konu ile ilgili olduğu görülmektedir. Ancak kimi çalışmalarda konu mantıksal tutarlılık ve bütünlük içinde anlatılmamıştır.



Mesela, yazılı kompozisyon çalışmalarından birinde şöyle bir ifade kullanılır: “Dışarıdaki sessizliğin uğultusu duyuluyordu.” Bu cümle mantıksal olarak tutarsızdır; çünkü sessizliğin uğultusu olmaz.

Bazı kompozisyon çalışmalarında paragrafın oluşturulmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca bir paragrafta birden çok duygu ve düşünceye yer verildiği, paragraflar arasında uygun geçişin sağlanmadığı, kimi paragraflarda birden çok ana fikre rastlandığı görülmektedir.



Şekil 3: Türkçe öğretmeni adayının yazılı kompozisyon çalışması

“Düşünceler” başlıklı yazısında öğrenci anlatım bakımından sorunlu olan, “Biliyoruz ki, bizim hayvanlarda en önemli farkımız düşünmektir.” cümlesini kurmuştur. Metnin giriş kısmındaki bu ifadeden hareketle, okurda, metnin düşünce ile veya düşüncenin önemi ile ilgili olacağı hissini uyandırır. Ancak bu cümleden hemen sonra, “Mesela ben düşünceli insanları severim.” ifadesini kullanmıştır. Dolayısı ile öğrencinin, paragrafta konu bütünlüğü, metinde ana fikir vb. kavramlar hakkında gerekli donanımına sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

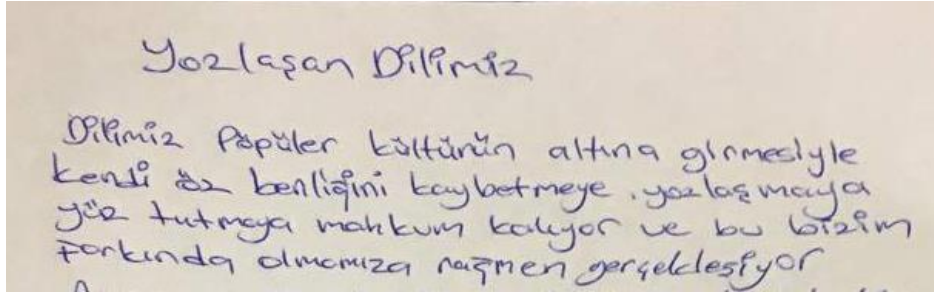
OKUMAK

Okumak insanın zihnini geliştirir. İnsanın beyninin hep genç kalmasını insanın günden güne yeni konulara yöneldiği her yönden insana fayda sağlar. Zihnin süslenmesine konuşma kabiliyetimizi, bir işi başarmamızı, o iş hakkında da hüküm vermeye yorum gücümüzde geliştirir. İnsanın tam bir donanıma sahip olmasını sağlar. Okumak insana olgunluk, canlilik, konuşmayı hazırcevap gibi şeylerde de katkı sağlar. Okumak çok muazzam bir şeydir insanı insan yapan insanı hedeflere götüren en iyi ilaçtır. İnsanı ağırbaşlı ve nerde nasıl konuşacağını dair her şeyi en iyisini yapmaya yöneltir. Okumak sabır ister

Şekil 4: Türkçe öğretmeni adayının yazılı kompozisyon çalışması

“Okuma” başlıklı yazıdan alınan cümle şu şekildedir: “Zihnin süslenmesine konuşma kabiliyetimizi, bir işi başarmamızı o iş hakkında hüküm vermeye yorum gücümüzde geliştirir.”

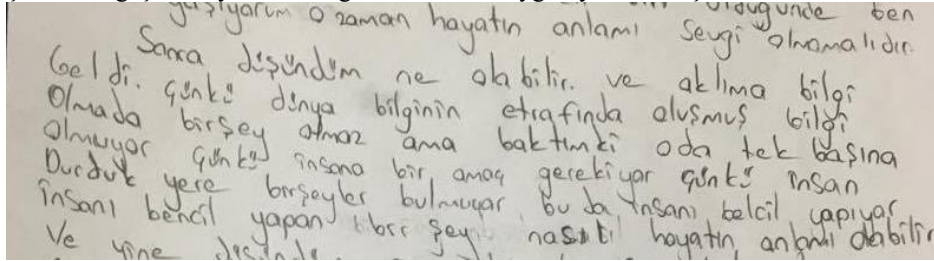
Örnek olarak verdiğimiz bu cümlede noktalama işaretleri kullanılmamıştır. Cümle dil dilbilgisi kurallarına uygun değildir.



Şekil 5: Türkçe öğretmeni adayına ait yazılı kompozisyon çalışması

“Yozlaşan Dilimiz” başlıklı yazıdan alıntı yapılan cümle şu şekildedir: “Dilimiz Pöpler kültürünün altına girmesiyle kendi öz benliğini kaybetmeye, yozlaşmaya yüz tutmaya mahkum kalıyor ve bu bizim farkında olmamıza rağmen gerçekleşiyor”

Şekil 5’te geçen bu yazı, dil bilgisi kurallarına uygun yazılmamıştır ve hatalıdır.



Şekil 6: Türkçe öğretmeni adayının yazılı kompozisyon çalışması

Şekil 6’daki yazılı anlatım çalışmasından alıntılanan paragraf şu şekildedir: “Sonra düşündüm ne olabilir. ve aklıma bilgi geldi. Çünkü dünya bilginin etrafında oluşmuş bilgi olmadaki bir şey olmaz ama baktım ki o da tek başına olmuyor çünkü insana bir amaç gerekiyor çünkü insan Durduk yerde birşeyler bulmuyor bu da insanı belcil yapıyor İnsanı bencil yapan bir şey nasılsa hayatın anlamı olabilir.”

Yukarıdaki paragraf özgün ifadelerden yoksun, son derece özensiz bir şekilde yazılmıştır. Yazım kurallarına uyulmamış, cümle kuruluşları dil bilgisi kurallarına uygun değildir. Her şeyden önce bu paragraf anlatım bakımından bozuktur ve verilmek istenen mesaj anlaşılmamaktadır. Paragraf adeta sokak jargonu ile oluşturulmuştur. Yukarıdaki ifadeler sanki Türkçeyi yeni öğrenen birine aittir.

Yukarıda bazı örneklerde görüldüğü gibi, Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı kompozisyon çalışmalarını incelediğimizde, bu yazılarda alıntı, örnek ve benzetmelere yer verilmediği anlaşılmaktadır.

Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatım çalışmalarında görülen belli başlı hatalar, “Kelimelerin doğru anlamda kullanılmaması, cümlelerin dil bilgisi kurallarına uygun olmaması, imla ve noktalama işaretlerine dikkat edilmemesi, kelime tekrarı düşülmesi, yazılarda verilmek istenen ana ve yardımcı fikirlere ulaşılmaması, sonuç ifadelerinin etkileyici ve bağlayıcı olmaması, yazılarda yeteri düzeyde kaynaklara başvurulmaması, yazılarda özgün ifadelerin kullanılmaması...” şeklinde sıralanabilir.

Arıcı (2008:216), üniversite öğrencilerinin yazma hataları konulu çalışmasında, öğrencilerin önemli bir kısmının (% 68.6) imlada, (% 37.3) planlamada (% 31.3), ana fikir ve yardımcı fikirleri oluşturmada yanlış yaptıkları sonucuna ulaşmıştır. Araştırmacı, öğrencilerin yaptıkları diğer yanlışları ise cümle yanlışları, noktalama yanlışları, kâğıt düzenindeki yanlışlık, başlık yanlışlığı şeklinde sıralamıştır. Yukarıda verdiğimiz örnekler incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin kompozisyon çalışmalarında da Arıcı'nın tespit ettiği hatalara benzer yazma hatalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Araştırmacılar (Bağcı, 2007; Arıcı, 2008; Gündüz & Şimşek, 2011), yazılı anlatım çalışmalarında yazma hatalarının yoğun bir biçimde bulunmasını, okuma eksikliği, yeteri düzeyde yazma çalışması yapılmaması, yazılı anlatım çalışmalarının doğru bir biçimde değerlendirilmemesi gibi eksikliklerden kaynaklandığını ifade etmektedir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Bu araştırma, Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumları ile yazılı anlatım derisinde başarı düzeylerini tespit etmek, her iki değişkenin arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğunu belirlemek amacı ile yapıldı. Ayrıca Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutum ölçeğine verdikleri cevaplar ile çeşitli değişkenler (cinsiyet, yazma alışkanlığı, öğrencilerin yazma sıklıkları ve yazılı anlatım dersi başarı puanları) arasındaki ilişkinin belirlenmesi için çeşitli testler uygulandı. Aşağıdaki sonuçlara ulaşıldı:

Araştırma sonuçlarına göre Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumları olumludur. Bu ölçeğe verilen cevapların aritmetik ortalaması 2,51-4,33 arasında değişmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin %41,2'si serbest yazma çalışması yapmamaktadır. Ayda bir çalışma yapanın oranı ise %33,3'tür. Öğrencilerden "günlük tutma, anı, deneme, gezi yazısı yazma veya şiir defteri oluşturma" şeklinde yazma alışkanlığına sahip olanların oranı %54,9 iken, bu alışkanlığa sahip olmayanların oranı ise 45,1'dir.

Bu sonuçlar öğrencilerin yeteri düzeyde kompozisyon çalışması yapmadığını, her ne kadar yazmaya ilişkin tutumları olumlu olsa da pratikte bu tutumun karşılığının yetersiz olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin yazılı anlatım dersi başarı (%17,6'sı orta düzeyde, %52,9'u iyi, %11,8'i ise pekiyi) puanlarına bakıldığında, araştırmaya katılan öğrencilerin genel olarak başarılı oldukları görülmektedir.

Araştırmada, uygulanan istatistik testi sonuçlarında Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutumları ile yazılı anlatım derisinde başarı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemedi. Ayrıca Türkçe öğretmeni adaylarının yazılı anlatıma ilişkin tutum ölçeğine verdikleri cevaplar ile cinsiyet, yazma alışkanlığı ve öğrencilerin yazma sıklıkları arasında da genel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilemedi.

Çalışmada Türkçe öğretmeni adaylarının bazı kompozisyon çalışmalarına yer verilerek, bu yazılar "Yazılı Anlatımı Değerlendirme Formu" ölçeğine göre yorumlandı. Bu çalışmaların, öğrencilerin yazmaya yönelik tutumları ve yazılı anlatım dersi puanları ile doğru orantılı olmadıkları tespit edildi.

Bu çalışmadan hareketle öğretmen yetiştiren kurumlara yönelik şu önerilerde bulunmak mümkündür:

Öğrencilere daha iyi bir yazma eğitimi verilmeli, bu konuda uygulama çalışmalarına ağırlık verilmelidir. Öğrencilerin yazılı anlatım çalışmaları doğru bir biçimde değerlendirilmeli ve öğrencilere gerekli dönütler verilmelidir. Yazma eğitimi diğer dil becerileri ile birlikte düşünülmelidir. İlgili alanlarda da öğrenciler eğitilmelidir.

#### **Kaynaklar**

- Alpaslan, O., Demirtaş, T. & Keskin, F. (2013). Yazma Eğitiminde En Son Uygulamalar Üzerine Bir Model İncelemesi: Avustralya Ana Dili Öğretim Programı Portfolyosu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32(1).
- Arıcı, A. F. (2008). Üniversite öğrencilerinin yazılı anlatım hataları. *Uludağ üniversitesi eğitim fakültesi dergisi*, 21(2), 209-220.
- Arıcı, A. F., & Ungan, S. (2008). İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Çalışmalarının Bazı Yönlerden Değerlendirilmesi.
- Bağcı (2007). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yazılı Anlatım Derslerine Yönelik Tutumları İle Yazma Becerileri Üzerine Bir Araştırma Doktora Tezi, T.C. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı
- Bağcı, H. (2007a). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yazılı Anlatım Ve Yazılı Anlatım Derslerine Yönelik Tutumlarının Değerlendirilmesi, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, (TÜBAR). 12. Yıl 21. Sayı, 29.
- Coşkun, E. (2013). Yazma eğitimi, A. Kırkkılıç ve H. Akyol (Ed.), *İlköğretimde Türkçe öğretimi* (3. Baskı), (ss. 4991.). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Çelik, M. E. (2012). İlköğretim sekizinci sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerilerinin farklı değişkenler açısından değerlendirilmesi. *Turkish Studies*, 7(1), 727-743.
- Dennis, J. L., & Swinth, Y. (2001:175-176). Pencil grasp and children's handwriting legibility during different-length writing tasks. *American Journal of Occupational Therapy*, 55(2), 175-183.
- Engel-Yeger, B., Nagauker-Yanuv, L., & Rosenblum, S. (2009:182). Handwriting performance, self-reports, and perceived self-efficacy among children with dysgraphia. *American Journal of Occupational Therapy*, 63(2), 182-192.)
- Gömlüksiz, M. N., Sinan, A. T., & Demir, S. (2010:1137). İlköğretim Türkçe dersi öğretim programındaki yazma öğrenme alanının etkililiğinin değerlendirilmesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(4), 1135-1173.
- Gündüz, O. ve Şimşek, T. (2011). Anlatma Teknikleri 2 Uygulamalı Yazma Eğitimi, Baskı 1, Ankara: Grafiker Yayınları
- [http://www.yok.gov.tr/documents/10279/30217/Egitim\\_fakultesi\\_ogretmen\\_yetistirme\\_lisans\\_programlari\\_mart\\_98.pdf/5e166018-b806-48d5-ae13-6afd5dac511c](http://www.yok.gov.tr/documents/10279/30217/Egitim_fakultesi_ogretmen_yetistirme_lisans_programlari_mart_98.pdf/5e166018-b806-48d5-ae13-6afd5dac511c)  
17.04.2017.
- İşeri, K., & Emre, Ü. (2012:67). Türkçe öğretmen adaylarının yazma kaygı durumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(2).
- Karatay, H. (2011). 4+ 1 planlı yazma ve değerlendirme modelinin öğretmen adaylarının yazılı anlatım tutumlarını ve yazma becerilerini geliştirmeye etkisi. *Turkish Studies*, 6(3), 1029-1047.

- Koçak, A. (2005). Bolu İli İlköğretim Beşinci ve Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerileri Üzerine Bir Araştırma, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi.
- Korkmaz, G. (2015:2) Yaratıcı yazma yönteminin 6. Sınıf öğrencilerinin yazma öz yeterlik algılarına, yazmaya ilişkin tutumlarına ve yazma becerisi akademik başarılarına etkisi, yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı
- Köklü, N. (2009). "Tutumların Ölçülmesi ve Likert Tipi Ölçeklerde Kullanılan Seçenekler."
- Meb (2015). Türkçe Dersi (1-8. Sınıflar). Öğretim Programı Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Sallabaş, E. Muhammed, (2009). İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Yazılı Anlatım Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi, Millî Eğitim Dergisi, Sayı 181, Kış, Ankara
- Tiryaki, E. N. & Demir, A. (2016). Türkçe Öğretmeni Adaylarının Yazma Becerisine Yönelik Metaforik Algıları/Turkish Teacher Candidates' Metaphorical Perceptions Related To Writing Skills. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13(33).
- Ungan, S. (2007). Yazma Becerisinin Geliştirilmesi ve Önemi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Say: 23 Y I: 2007/2 (461-472 s.)
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. (5. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, M. (2013). Yazma güçlüğü (Disgrafi) olan bir ilkokul 2. sınıf öğrencisinin el yazısı okunaklılığının geliştirilmesi: eylem araştırması. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2013(16).
- Yıldız, N. (2015) Aktif öğrenme yönteminin altıncı sınıf öğrencilerinin yazma becerilerine etkisi. Ana Dili Eğitimi Dergisi, 3(5), 59-73. Ana Dili Eğitimi Dergisi [www.anadiliegitimi.com](http://www.anadiliegitimi.com)

## BİR DEĞER OLARAK SERVET-İ FÜNÛN ROMANINDA NAMUS ALGISI<sup>1</sup>

### PERCEPTION OF HONOR AS A VALUE IN THE SERVET-I FUNUN NOVEL

Mehmet Emin Gönen<sup>2</sup>

#### Özet

Türkçe Sözlükte; Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık şeklinde tanımlanan ve lügatlerde; kanun, nizam, ar, iffet, edep, hayâ, temizlik doğruluk, emniyet ve istikamet gibi faziletlerin muhassalası olan pek kıymetli haslet olarak değerlendirilen namus kavramı, Müslüman Türk toplumunda öteden beri dinle birlikte algılanan, üzerine titrenen ve korunması gereken ön önemli kutsal değerlerden biridir. Bu değer insanlığın yaratılışından beri bütün toplumlarda ve bunların inandığı dinlerde farklı şekilde algılansa da kendine toplumların kültüründe üstün bir yer edinmiştir. Bununla birlikte bu değer, toplumların günlük yaşamında belirleyici olmakla kalmamış aynı zamanda bu kavrama yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Tanzimat'tan bugüne edebi türlerin içinde hayatı en güzel şekilde anlatma bakımından kendine iyi bir yer edinen tür romandır. Hayat bütün yönleriyle romana yansır. Diğer bir deyişle hayatı en gerçek şekilde ve ayrıntısına kadar anlatabilen edebi tür romandır. Özel gazetenin kuruluşuyla birlikte yapılan tefrikalarla toplumun hayatına giren bu edebi tür toplum yaşamında var olan bütün değerleri de işler. O günden bu yana birçok şekilde ele alınan bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçıların kendi şahsi sanat anlayışları sebebiyle özellikle aile içi aldatma ve ihanet konularının fazlaca ele alındığı Servet-i Fünûn romanında çok fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum nazarında çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını irdelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Servet-i Fünûn, roman, namus, değer, algı.

<sup>1</sup> Bu çalışma *Türk Romanında Din Ve İnanç Algısı (1897-1908)* adlı doktora çalışmasının namus adlı bölümün gözden geçirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Dr. Dicle Üniversitesi, megonen@gmail.com

## Abstract

In Turkish Dictionary; the concept of honor (namus) is defined as a commitment to moral codes and social values in a society; and in the dictionaries, it is considered as a valuable asset to virtues such as law, order, shame, chastity, decency, virtue, cleanliness, safety and direction. It is also one of the precious sacred values that Muslims have perceived in the Turkish society from the beginning, which are perceived with religion. Although this value has been perceived differently in all societies since the creation of mankind and in the religions they believe, it has made itself a superior place in the culture of societies. Nevertheless, this value is not only decisive in the daily life of the societies, but also reflected in the literature of societies of high value.

Form Tanzimat up to now, novel has a good place in literary genres in terms of describing life in the best way. Life is reflected in all its aspects into the novel. In other words, the literary genre which can describe the life in most real and detailed way is novel. This literary genre that enters into the life of the society with the annotations made together with the establishment of the private journal also handles all the values that exist in society life. Honor is the first of these values that have been handled in many ways since that day. Honor as a value is seen in the Servet-i Fünûn novel, in which the political conditions of the age and the artists' own understanding of their own art, especially the issues of domestic deception and betrayal, are handled extensively.

In this study, we examined twenty novels written in the period of Servet-i Fünûn Literature and tried to investigate how the concept of honor, considered as a very important value in the society, is addressed.

**Keywords:** Servet-i Fünûn, novel, honor, value, perception.

## Giriş

Değer sözcüğü veya kavramı ile ilgili olarak şimdiye kadar birçok saptama ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalara göre değer kavramı, her disiplinin kendi bakış açısına göre farklı özelliklerde bir gerçeklik kazanır. Türkçe sözlükte değer; “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, nitelik, meziyet” [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr). (19.04.2017) olarak tanımlanır.

Değer kavramı Latince “kıymetli olmak”, “güçlü olmak” anlamlarına gelen valere kökünden türemiştir. (Aydın 2011: 39) Yapıp-eden bir varlık olarak insanın bütün yapıp-etmeleri mutlaka bir değer ile ilgilidir. Buna göre değer, insanın hayat boyunca eyleme geçirdiği bütün davranışlarını belirleyen kurallar topluluğudur. Sosyolog Anthony Giddens'e göre insanlar toplum içerisinde nasıl davranmaları gerektiğini değerler sayesinde öğrenirler. (Giddens 2005: 22) Bir ‘değer’ ile ilişkili olmayan hiçbir insan



davranışı yoktur. Örneğin ben “doğru olmaya çalışıyorsam bu, doğruluğu bir ‘değer’ olarak görmemdir. Doğruluğu bir değer olarak algılamam, beni doğru olmaya zorluyor. Keza, namuslu olmaya çalışıyorsam iyiliksever isem, bu, ‘namus’ ve ‘iyilik’ kavramının benim için birer ‘değer’ olmasındandır. (Uysal 2003: 52)

Değerler her alanla ilgilidirler. Yani ekonomik, dini, ailevi, siyasi ve benzeri her alanın değerleri vardır. Nihayet dini - sosyal, kaynağı ne olursa olsun değerler bir biçimde sosyaldirler. Pek çok kişi tarafından paylaşılır, ciddiye alınırlar, coşku ile birlikte bulunur ve kavramsal olarak diğer nesnelere soyutlanabilirler (Fichter, 1990, Aydın, 2011’den). Mustafa Aydın’a göre değerler kişilerin kendi ürettikleri şeyler değildir, dışarıdan gelmektedirler. Gerçi değerlerin bir kısmı ve bir yönü toplum muhtevalıdır ama onların ferdi aşığı kadar toplumu aşanları da vardır ki tevhidi dinlerin vazettiği ahlaki değerler burada bir örnek olarak hatırlanabilir. Değerlerin dini ve sosyal nitelikleriyle ilgili bu son yargılar bizi değerlerin kaynağı konusuna kadar getirir ve bu konuda da bir şeyler söylememizi gerekli kılar. Gerçekten de hayatımızda etkin olan değerler “toplumsal” ve “toplum üstü” olmak üzere iki kaynaktan gelirler. (Aydın 2011: 40)

Gerek toplumsal gerekse toplum üstü ilahi bir kaynaktan gelen bu ahlaki değerler herhangi bir toplumun günlük yaşamı içinde genel davranışları belirlemede içten içe kendini hissettiren denetleyicilerdir. Doğruluk, iyilik, sabır, merhamet, tevazu, sevgi, saygı, güven, hoşgörü, vefa, fedakârlık ve namus (hayâ, iffet) şeklinde genel olarak isimlendirebileceğimiz bu değerler, kişinin ruh dünyasının ve toplumun sosyal dünyasının temeline girerek toplum ve birey yaşamında en belirleyici kontrol mekanizmaları olmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden namus olgusu, ontolojik yapısı itibariyle ahlakî, dinî ve toplumsal bir konum ve değere sahiptir.

Namus, lügatlerde Cebrâil, ilâhî kanun, şeriat, Tevrat anlamlarını karşılayan bir terim olarak geçmektedir. Arapça’da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe nomostur. Ancak bazı Arapça sözlüklerde kelimenin “sır saklamak, gizli söz söylemek” mânasındaki nems masdarından isim olduğu ve “sır ortağı; hile, tuzak; saklanan yer” gibi mânalara geldiği, hayırlı sırların ortağına “nâmûs”, kötü sırların ortağına “câsûs” denildiği belirtilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de nâmûs kelimesi geçmez. Vahyin başlamasıyla ilgili hadislerde kelimenin Varaka b. Nevfel tarafından zikredildiği görülmekte ve bunun İslâm kaynaklarında ilk kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadislere göre Hz. Muhammed ilk vahyin tesiriyle bir sarsıntı geçirince Hz. Hatice, Câhiliye döneminde Hıristiyanlığı benimseyen ve Kitâb-ı Mukaddes hakkında mâlûmat sahibi olan amcası Varaka b. Nevfel’e giderek Resûlullah’ın yaşadıklarını anlatmış, bunun üzerine Varaka Hatice’ye, “Eğer bana söylediğin doğru ise Mûsâ’ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir”, tavaf esnasında karşılaştığı Hz. Peygamber’e de, “Şüphesiz sen Meryem oğlu İsa’nın müjdelediği peygambersin ve Mûsâ’nın nâmûsunun benzeri bir hal üzeresin” demiştir.” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

İffet kavramı ise “insanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan ahlâk terimi” olarak değerlendirilir. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak”

anlamında masdar olan iffet kelimesi, daha çok felsefi mahiyetteki ahlâk kitaplarında ve bunların etkisinde kalan diğer eserlerde insandaki arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden hâsıl olan erdemi ifade etmek üzere kullanılmış ve başta gelen erdemlerden biri kabul edilmiştir. Bu kaynaklardaki iffet tanımlarını “yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” şeklinde özetlemek mümkündür. <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

Birçok ülkede namus kavramı kadın ve erkekler için iyi ahlaklılık, bütünlük, doğruluk, dürüstlük ve olumlu davranışlar olarak ele alınır. Namuslu olma bireye statü, güç, kuvvet ve iyi bir imaj sağlar. Türkiye’deki namus kavramına odaklanıldığında namus kelimesinin çok farklı anlamlara gelebileceği görülmektedir. Örneğin, şeref, iffet, onur, ar ve namus kelimeleri birbirlerine çok yakın anlamlar taşımaktadır. (Sakallı uğurlu, Akbaş 2013: 77) Bu kavramları birbirlerinden ayırmak oldukça güçtür. Çünkü benzer ahlakî değerleri içlerinde barındırmaktadırlar. Namus kavramı kültürel sosyal kurallardan üremektedir. Namus açısından en önemli sosyal kurallar cinsellikle ilgili olanlardır. (Hasan, 2003; Tezcan, 1999 ‘dan aktaran Sakallı uğurlu ve Akbaş 2013: 79)

Sözlük anlamları birbirine yakın olan namus ve iffet kavramlarının genel toplumsal algıda da aynı anlamı karşılamak için kullanıldığı görülmektedir. Yani namuslu davranmak, namuslu olmak aynı zamanda iffetli davranmak ve iffetli olmak anlamına da gelebilmektedir. Özellikle bu iki kavramın kadınların cinsel davranışlarındaki ahlâkî kurallara bağlılık, saflık ve çekingenlik gibi anlamlar taşıdığı söylenebilir. Şu kadar farkla ki iffet daha çok bireyin ahlâkî davranışlarını düzenler ve ifade eder. Namus ise bireyle birlikte ailesinin ve yakınlarının toplum içindeki saygınlığını ve konumunu içermekte ve etkilemektedir. Fakat sonuçta bu iki kavramın içerdiği anlam birbirini tamamlamaktadır. Yani iffetli olmak aynı zamanda namusla olmak anlamında karşılanmaktadır.

Namus kavramı ahlâkî olduğu kadar aynı zamanda dinî bir değer olarak da kabul görmektedir. “Namus olgusu da dinlerin önemsedığı ve düzenlediğı kavramlardandır.” (Sakallı Uğurlu ve Akbaş 2013: 81) Dini kaynaklarda namus ve iffet, insanın manevi ve ahlâkî kişiliğini ayakta tutan, korunması ve saklanması gereken en önemli değerlerin başında gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde iffetli ve namuslu olmak bütün iyiliklerin başı olarak zikredilir. Özellikle, “(Resûlüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler.” (Kur’an-ı Kerim, Nur 24: 30, 31) mealindeki ayetlerde bu husus çok açık bir şekilde ifade edilir.

Namusu korumanın ve iffetli olmanın en önemli aracı ve anahtarı ise kişide hayâ (utanma) duygusunun gelişmiş olmasıdır. Sözlükte “utanma, çekinme; tövbe, vazgeçiş” vb. anlamlara gelen hayâ kelimesi, ahlâk terimi olarak “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi, “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terk edilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan eziyet ve sıkıntı” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19.04.2017) şeklinde tanımlanır. Bu kavram iffet ve

namus kavramıyla birebir ilişkilidir. “İffet erdeminin temelinde ve gelişmesinde utanma duygusunun (hayâ) özel bir yeri vardır. Psikolojik tahlil ve etnik gözlemler, utanma duygusunun insanlığın en eski ve köklü özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir. Utanma, insanda doğal olarak yer alan ve erken yaşlarda gelişmeye başlayan sağlıklı bir kişilik gelişiminin işareti kabul edilen bir duygudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Hayâya yani utanma duygusuna sahibi olan kişi iffetli olur ve böylelikle namusunu koruyabilir. Aksi şekilde davranılması durumunda diğer bir deyişle toplumsal ve dinsel olarak belirlenen cinsel ahlak kurallarının aşılması sonucunda kişinin kendisi ve ailesi bundan olumsuz yönde ciddi şekilde etkilenecektir. Halk ağzıyla ‘namusun lekelenmesi’ veya ‘namussuz olmak’ şeklinde değerlendirilen bu davranış “ahlâki olduğu kadar toplumsal bir yaralanmaya da yol açar. “Böyle bir durumda kirlenen yalnızca kadının değil, ailenin erkek üyelerinin ve tüm ailenin namusudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Yukarıdan beri ahlâki, beşerî ve dinî açıdan açıklamaya çalıştığımız namus olgusu, yüzyıllar boyunca birlikte yaşayarak milletleşme sürecini tamamlamış olan ve böylece kendi kültürel kimliklerini üreten toplumların en önemli bir içsel varlığı haline gelmiştir. Bu içsel varlık, toplumların sosyal yaşamlarının manevi açıdan sağlıklı yürütmesinde en etkin bir görev üstlenmekle kalmamış aynı zamanda bu soyut varlığı yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Bir kültür elemanı olarak edebiyat, içinden çıktığı topluma şekil veren, kendisi de topluma göre şekillenen ve dönüşen bir alandır. Bu itibarla genelde toplum özel anlamda da birey yaşamında yer edinmiş maddi ve manevi kültürel, sosyal, ahlâki ve dinî değerlerin bütünüdür edebiyat aynasına yansımaları kaçınılmazdır. Edebi türler içinde de hayatın gerçeğiyle en fazla iç içe olan veya bunu daha etkili yansıtabilen tür romandır demek yanlış olmaz. “Hippolyte Taine’nin dediği gibi, ‘Roman, öyle bir aynadır ki, hayat ve tabiatın bütün yüzleri onda yansır.’” (Rauf, 1964, Sağlık 2010: 19’dan) Özeldir insanı ve onun inanç değerlerini, kabullerini, hayallerini, duygularını konu alan roman ferden iç benliğiyle, değer yargılarıyla ilgilenir ve bunları işler. Dolayısıyla toplumun ve bireyin sahip olduğu bütün sosyal ve kültürel değerler, gerçekler ve varlık alanları roman türünde görünür ve işlenir. Bu, geçmişte böyle olduğu gibi şimdi de böyle olmaktadır.

Bilindiği gibi roman bizde özellikle Tanzimat’ın ilanı ile başlayan yenileşme hareketlerine bağlı olarak özel gazetenin kuruluşu ve batı edebiyatından yapılan çeviriler ile birlikte ilk kez yazılan yerli roman tefrikalarıyla Türk toplum hayatına girer. Toplumun en küçük çekirdeği olan aile kurumu yenileşme hareketlerinin bir sonucu olarak o günden beri “sosyal hayatımızın en çok değişmeye uğrayan müessesesi (olur) ve devrin edebiyatında ziyadesiyle işlenir. Yanlış evlenmeler, görmeden evlenmeler, bedbaht çiftler, ailenin zorlamasıyla kurulmuş yasak aşklar” (Okay 98: 52) gibi aile içi konular ve buna bağlı olarak gelişen birçok değer romanlarda görülmeye başlar.

Konuları dönemin yaşam anlayışına, toplumun, düşüncelerine, istek ve tutkularına göre belirlenen romanın o günden bu yana birçok şekilde ele aldığı bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Servet-i Fünûn romanında bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçıların sanat anlayışlarına bağlı olarak aile içi aldatma ve ihanet konularının çok sık işlenmesi nedeniyle fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum ve birey yaşamının sağlıklı sürdürülmesinde çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını ve algılandığını irdelemeye çalışacağız. Bu konuya yedi yazarın yirmi romanında yer verilmiştir.

İncelediğimiz romanların içinde kadın erkek ilişkisini en fazla işleyen yazar Hüseyin Rahmi Gürpınar'dır. Yazarın incelediğimiz yedi romanında namus konusu geçmektedir. Romanlarında yasak aşk, aldatma, ihanet gibi konulara oldukça fazla yer veren yazar bu yasak ilişkilerin kaçınılmaz sonucu olarak namus konusunu ele almaktadır. "Gerek aşk felsefesi, gerekse evlilik kurumunun kendisini kuşkuyla karşılaması ve namus kavramına yaklaşımı bakımından diğer yazarlardan ayrılan" (Moran 2012: 123) natüralist yazara göre yasak ilişkiler normaldir. Asıl normal olmayan usulüne göre yapılan evliliktir. Namus kavramını kahramanlarına söyletirken bazen toplumsal ahlakta algılandığı gibi bazen de ironi yaparak bu değeri hafife alır. Çünkü Gürpınar namus olgusuna toplumun genel ahlak anlayışında olduğu gibi bakmaz.

Yazar, Natüralizm edebi anlayışının gereği olarak kadın erkek ilişkilerine akılcı ve tarafsız bir tutumla yaklaşılmasını ister. Berna Moran (2012: 122) bunun nedenini, Gürpınar'ın yalnızca yeni bir ahlak anlayışı getirmek için değil, cinselliğin insan tabiatında çok önemli bir yer tuttuğuna ve insanı mutsuzluğa sürüklediğine inanmasına bağlar.

Aşkın insanı mutsuz etmesinin nedenine gelince kadınla erkeğin birbirini istemesi, doğanın, türü sürdürme yasasının gereğidir ve cinsel istek doyurulunca sevgi son bulur. Oysa ahlak anlayışı ve toplum yasaları insanları tek kişi ile yetinmeye zorluyor. Sonuç ister istemez yasak aşktır, zinadır. Hiçbir yazarda bu kadar çok zina olayına rastlanmaz. Hem de zincirleme olarak. Koca karısını aldatırken karısı da onu aldatır. Ve beri yandan kocanın metresi, adamın arkadaşıyla ilişki kurarak onu altadır vb. Aldatmalar kıskançlıklar, gebe kalmalar, intiharlar içinde sürüp giden bir rezaletler yumağı.(Moran 2012: 124-125)

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *İffet* adlı romanında, roman kahramanı İffet'in kendi hayatını anlattığı mektuplarında yazdığına göre, babası öldükten sonra kendisi ve ailesi için çok zor günler başlar. Zaman geçtikçe her şeylerini satmak zorunda kalırlar. İyice fakirleşirler. İffet, ekme bulmak için bir Rum kadının getirdiği iplerle el işleri yapar. Yaptığı bu işleri yok pahasına kadına satar. Nişanlısı Latif, İzmir'e gittikten sonra durumları iyice kötüleşir. Ekme alacak paraları kalmaz. Günlerce ağızlarına bir kuru ekme bile değmez.

Bir gün çarşafı yabancı bir kadın kapıyı çalar. Sıkıştığını tuvalete gitmesi gerektiğini söyleyerek izin ister. İçeri girdikten sonra İffet'e cilveli sözler söylemeye başlar. İffet, kadının bu tuhaf halinden şüphelenir. Bu kadın, gençliğinde kötü yollarda bulunmuş olan Fettan Raziye ismindeki bir kadın satıcısıdır. İffet'e para ve altın karşılığında Nermi Bey'i eğlendirmesini teklif eder. İffet ise namusunun yüzüne (Gürpınar 1897: 137) lanet yağmuru gibi yağın bu sözlerin zehrine dayanamayarak kadını kovar. Kadın gittikten sonra İffet kendi kendine namusu hakkında şöyle düşünür. "Nermi! Bu keyfinin kölesi kim? O beni biliyormuş. Fakat ben onu tanımıyorum. Kasa dolusu parası varmış. Namusumu liralarla tartmak gibi bir kötü düşünce şimdiye dek asla hatır ve hayalden bile geçmedi. Tertemiz bir lekesiz namus perdesinin kasa dolusu değil; birkaç kuruşla yırtılıp parçalandığı iştilmedik olaylardan sayılamaz. Ne var ki dünyanın olanca altın ve gümüşü bir araya toplansa, bir kadının öyle bir kirden temizlenmesi tasavvur olunabilir mi? Zavallı Nermi! Her tertemiz, lekesiz kadının kutsal namus barınağına girebilmek için lira şıkırtısını yeter mi sanıyorsun? Alın yazısının bütün acılarına mahkûm, namus cevherlerinden başka dayanacak avuntusu kalmamış olan bir kızın son hayat umuduna sataşmaya kalkışmak... Namusumun korunmasını, şu felaket içinde, kendim için bir mutluluk sayıyorum." (Gürpınar 1897: 138)

İffet birkaç gün sonra evin bahçesinde dolaşırken dışarıdan atılmış süslü bir zarf görür. Zarfı alıp tereddütler içinde açar. Zarfın içinde Nermi Bey'in bir fotoğrafı, İffet'e hitaben yazılmış bir mektup ve üç yirmilik de para çıkar. İffet mektubu okur. Nermi Bey'in mektupta yazdığı etkileyici ve süslü sözlerine inanmaz. Fakat sefaletten ve insanların namusuna iftira edip horlamalarından bıktığı için bu yalan sözler hoşuna gider. "Meselenin bu önemli noktalarını iyiden iyiye anlıyordum. Ne var ki sefaletten bezginliğim ve belki de kadınlığım yüzünden gene bu yalanlar hoşuma gitti. Edindiğim bu ilk korkunç düşünceden belki cayarım diye hiçbir şey düşünmemeye, hiçbir yönü inceden inceye usa vurmamaya karar verdim. Bu korkunç düşünce, Nermi'nin çağrısına gitmekti. Sıkıntı içinde namusumla yaşarken bana 'fahişe kız' adını taktılar. Bakalım kötü yolda zenginlik içinde yaşarsam kendime 'namuslu hanım' dedirtebilir miyim?" (Gürpınar 1897: 147) şeklinde namusuyla ilgili düşünceleri kafasından geçirir.

Raziye'ye bir mektup yazarak Nermi Bey'in isteklerini kabul ettiğini fakat kendisine hazırlık için iki gün izin vermelerini ister.

Annesine, kendisini zengin bir evden hizmetçilik için çağırdıklarını, onun için dışarı çıkması gerektiğini söyleyerek dışarı çıkar. Mektuptan çıkan paralarla kendisi için elbiselik ve ayakkabı alır. Aldığı eşyalarla eve dönünce annesinin bunları merak edip sorması üzerine, hizmetçilik edeceği evde kendisinin yaşında bir kız olduğunu, bu kızın kendi elbiselerini İffet'in üzerinde görmek istediğini söyler. İki gün hazırlıktan sonra Fettan Raziye'nin geleceği saat yaklaşır. İffet diktiği elbiseleri giyer. Süslenmek için aynanın karşısına geçer. Fakat kırık namus aynasının karşısında gözleri kararır. Latif'in hayali belirir. İffet'in kötü yola gitme düşüncesi yüzünden Latif'in söylediği "Tükürmekle çirkef temizlenebilseydi tükürüğüme acımadan yüzüne tükürürdüm. Babanın vermiş olduğu 'İffet' adını benim aşkıma, hasta annenın kutsal umutlarını, Sabri'nin istikbalini hangi fuhuş süprüntülüğünün içine gömmeye gidiyorsun? Bu rezilce

atılışın ekmeğ parası bulmak için midir? Geçimleri sana ağır gelen o iki zavallıyı ırzının ücretiyle beslemek, onlara zehirle beslemekten daha acı geleceğini bilmiyor musun? “Fuhşun kucağı iffet’e (namus) sığınma yeri olur mu?” (Gürpınar 1897: 151) sözlerini İffet duyar gibi olur. Latif’in hayalinden duyduğu bu sözlerin acılığında ve utancından kendini kaybederek yatağa serilir.

Yazar bu romanında namusu (iffet) toplumda kabul edildiği gibi gerçek ve yüksek kutsal değeriyle ele alır ve kahramanına bu şekilde algılatır. Romanın kahramanı İffet, Namusunun kirlenmemesi uğruna samimi bir şekilde hayatını bile feda eder.

*Mürebbiye* romanında konağa mürebbiye olarak alınan Fransız Anjel, konağa geldikten sonra Dehri Efendi’nin kardeşi Amca Bey’i, damadı Sadri’yi ve oğlu Şemi’yi baştan çıkarıp kendisine âşık eder. Onları ayrı ayrı gecelerde odasına alır. Bunu sezen kâhya Eda Hanım bunları suçüstü yakalamaya çalışır. Bir gece salonda koşuşturma ve gürültü duyunca bu erkeklerden birisinin Anjel’in odasına gitmeye çalıştığını anlar. Hemen salona gelir. Erkeklerin odalarında olmadıklarını görünce Anjel’in odasının kapısını kuşağıyla bağlar. Sonra da Dehri Efendi’ye haber verir. Dehri Efendi ile birlikte Anjel’in oda kapısının önüne gelirler. Dehri Efendi kapının bir kuşakla bağlanmış olduğunu görünce bunun ne demek olduğunu Eda’ya sorar. Sonra erkekleri birer birer sorguya çeker.

Amca Bey, kendisi ile birlikte damat Sadri ve Şemi’nin odalarında olmadıklarını kendi lehine ve Eda Hanım’ın aleyhine göre yorumlayıp anlatır. Eda Hanım bu sözlerle dayanamaz. Bunun üzerine “hak kuru iftiradan saklasın. Aleyhimdeki yalancılığında bu kadar ileri varma. Bir bardak suyun kırk yıl hakkı vardır. Size bu kadar emeğim geçti. Söylediğin sözlerin önünü ardını düşün. Günahdır.” diye çıkışır.

Amca Bey’in ve damat Sadri’nin yaptıklarını saptırarak kendilerine göre yorumlamaları ve Anjel’in de masum tavrı takınarak kendini masum gösteren sözler söylemesi Dehri Efendi’yi etkiler. Dehri Efendi bu kez Eda Hanım’ı azarlar. Hiç yerden haksız duruma düştüğünü gören kâhya Eda Hanım “Şu karşınızda melekler gibi tertemiz sandığımız murabiye adındaki karı yok mu, işte o namussuz bir karıdır (Gürpınar 1899a: 94) kambur biraderiniz, Damat Bey ve oğlunuz Şemi onun âşığıdır. Belki de dördüncüsü sizsiniz tam olarak bilmiyorum” diye her şeyi Dehri Efendi’nin yüzüne haykırır.

Eda Hanım’ın gerçekleri bu şekilde söylemesi üzerine zor durumda kalan Anjel, yapmacık bir tavırla iki elini yüzüne kapatarak ağlamaya başlar. Anjel’in bu ağlamalarının onun gerçekten iffetinden ileri geldiğini zanneden Dehri Efendi, Anjel’e dönerek kâhya Eda’nın bu sözlerinden kendisinin iffetine bir zarar gelmeyeceğini söyler. (Gürpınar 1899a: 95)

Dehri Efendi, Mürebbiye Anjel ile odada yalnız kalınca Anjel, Dehri Efendi’ye yapmacık bir utanmayla şöyle söyler “Ben mürebbiyelik sanatıyla geçinen fakir bir kızım. Doğruluk ve iffet (namus) (Gürpınar 1899a: 103) şu dünyada tek dayandığım ve övündüğüm şeydir. Bu gece bütün bu olanlar duyulursa, hele Eda Hanım’ın bana karşı o edepsizce ithamları ağızdan ağza dağılarak bu sözler benim namusum (Gürpınar 1899a:

103) hakkında büyük bir skandal hükmünü alır. Bunların tekrarlanmaması için yarından sonra bana izin veriniz. İffetimi ve mürebbiyelik çalışmamı tasdik eden bir de hüsnühal varakası veriniz.” Dehri Efendi Anjel’in bu isteği karşısında bir süre düşündükten sonra; “Bu geceki vakadan iffetinize (Gürpınar 1899a: 103) hiçbir şey sıçramaz.” diyerek teminat verir.

Bu geceki olaydan sonra Amca Bey, hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranarak, kendini temize çıkarmak ve suçu Şemi’nin üzerine atmak için Sadri’ye şöyle söyler: “Bir gün farkına vardım ki, Şemi mürebbiyeyi görünce denizden çıkarılırken can veren balığın o baygın bakışlarıyla bakıyor. İşte o zaman işin doğrusu bu kalın kafama dank der gibi oldu. Acaba oğlan mürebbiyeyi seviyor mu? Ne halt eder ağanın beygiri? Ulan terbiyesiz! Bu yalıya iki çocuğun terbiyesi için getirilen melek gibi temiz bir kıza o nazarla bakılır mı? Aman yarabbi, yüreğime inecek. Asıl korktuğum neresi, matmazel bu işin farkına varırsa bizden namus dava eder” der. (Gürpınar 1899a: 115) Amca Bey, Anjel’in odasına girmek için kapısına gidip, kapıyı tıklattığını tevîl etmek için konuşmasına devam ederek birçok laf eder ve sonunda şunları söyler: Sadri Bey, bu hayvanlıkları Şemi yapabilir. O ahmaktan ben her terbiyesizliği umarım. Şemi’nin odaya girip girmediğini kontrol etmek için kulağımı kapıya verdim. Kulağıma lakırdı gibi bir şey geldi. Hah çapkın içerde dedim. Artık tekrar etmeye hacet yok ya, maksadım içeriye girip oğlanı kulağından yakalayarak dışarıya çıkarmak... Namusum hakkı için böyle” der. (Gürpınar 1899a: 115)

Yazar bu romanında aslında zina yaparak namus değerini ayaklar altına alan kahramanlarının görünüşte kendilerini namuslu göstermelerleriyle dalga geçmektedir.

*Bir Muadele-i Sevda* romanında Naki, üçüncü karısı Bedia ile gerdek gecesinde tartışır. Sabah onu babasının evine gönderirler. Naki, karısı Bedia’nın gerdek gecesi yaptığı tartışmalara ve söylediği sözlere karşı bir plan yapar. Önce Bedia’yı boşamayıp süründürmeyi düşünür. Bu planını yaparken namus hakkında “İş önce ailemizin namusuna sonra da babamın kulağına intikal edecek. Bizim plan sarpa saracak” der. (Gürpınar 1899b: 58)

Bedia hakkında yaptığı araştırmalarda ise onun çok namuslu biri olduğuna kanaat getirerek “Bütün araştırmalarımın sonucu, kızın dürüst, çok namuslu (Gürpınar 1899b: 66) bir kız olduğunu açıklıyordu” diye söyler.

Kadınların erkeklere yüz vermedikleri müddetçe namuslarını koruyabileceklerini yolunda yazara şöyle konuşur: “Çin ipeği mendili gözlerine götürmek için göz göze geldiği kadın yüzlerinde etkilenme arayan şıkların sevda saldırılarına uğrayan kadınların genellikle o sözlerden namuslarına leke sürmek gerekseydi, bu bakışlardan namusu korumaya imkân kalmazdı. (Gürpınar 1899b: 67)

Nazire, Bedia tarafından kocası Fatin’e gönderilen aşk mektuplarını Naki’ye okutur. Naki’nin sinirlenip Bedia’nın yüzüne vurması ve Bedia’yı boşaması halinde kocası Fatin’in de kendisini boşayacağından korkan Nazire, bu olayın gizli kalmasını ister. Naki’nin namusunu ileri sürerek yalvarır. “Fakat beyefendi namusunuza sığınırım.

Ben namuslu aileden bir kadını. Kocam var. Babam var. Size bu müracatım duyulursa biz mahfoluruz. Bu sırrı kimseye faş etmeyeceğinize söz veriyor musunuz? Namusunuz üzerine yemin eder misiniz?” (Gürpınar 1899b: 125) diye sorarak ondan namus üzerine söz alır.

Bir kadın olarak namusuna büyük değer verir. Olayın duyulması halinde hem kendisinin hem de ailenin erkek üyelerinin toplum nezdinde aşağılanacağını ve kötüleneceğini belirterek dikkatli olmak için yine karşı tarafın değeri olan namusla söz alır.

Naki, Nazire'ye bu sözü verdikten sonra, bu olayı Bedia'ya açmak ister. Fakat verdiği söz aklına gelince “Karıma olan şiddetli muhabbetime mi yanayım? Namus meselesini mi düşünüyüm?” (Gürpınar 1899b: 132) diye kendi kendine üzüntülü bir şekilde söylenir.

Naki, karısı Bedia'nın ihanetini mektuplarından öğrendikten sonra bir hafta hasta yatar. Karısı Bedia, Naki'ye sahte muhabbet gösterir. Naki, Bedia'ya Fransız romanlarından örnekler vererek onun ihanetini ima etmeye çalışır. Bedia yaptığı ihanetin Naki tarafından bilindiğinden şüphelenmeye başlar. Bedia, kocası Naki'ye hamile olduğunu müjdelir. Naki buna çok şaşırır. Çünkü yaptığı hesaplara göre Bedia'nın hamile kalması mümkün değildir. Bunu Bedia'ya söylediği zaman Bedia kendisinin namussuzlukla suçlandığını söyleyerek ağlar (Gürpınar 1899b: 181).

*Metres* romanında Müştak, metresi olan Parnas isimdeki kadını Hami'nin metresliğinden kurtarmak için bir çareye başvurur. Bu çare de Hami'nin karısı Saffet Hanım'ı baştan çıkarıp ondan kopardığı para ile Parnas'ı elde etmektir. Bu niyetle Saffet Hanım'ın dadısı Meryem'e, Saffet Hanım'a vermesi için bir aşk mektubu verir. Meryem Dudu, mektubu Saffet'e verir. Birlikte okurlar.

Kocası Hami tarafından sevilmeyen Saffet Hanım, Müştak'ın mektubundaki yaldızlı sözlerden hoşlanır. İçten içe Müştak'ı sevmeye başlar. Müştak'ın mektubuna mukabil bir aşk mektubu yazarak kocası Hami'den intikam almayı düşünür. Mektubu yazmak için Meryem Dudu ile birlikte yazıcılara giderler. Utana sıkıla mektubu yazdırırken yazıcı dükkânına sevda işlerinde son derece tecrübeli ve bu yolda adı çıkmış Sümbül isminde bir kadın gelir. Sümbül, yazıcı ile teklifsiz ve argolu konuşur. Yanındaki kadınlarla da kaç kocaya gittiğini erkekleri elinde tutmak için hangi efsunları yaptırıp nasıl kurşun döktüğünü anlatır. Saffet, Sümbülün bu teklifsiz konuşmalarından utanır ve sıkılır. Saffet'in bu sıkıntısını anlayan Sümbül, bu sevda yolunda henüz acemi olduğunu zamanla böyle işlere alışacağını söyler. Saffet, Sümbül gibi kadınlara aileler arasında yüzler kızarak 'kötü karı' dendiğini düşünür. İyice bunalır. Oğlu Refik aklına gelir. Halkın ona kötü karının oğlu diyeceklerini düşünür. Namus, ırz gibi bazı mukaddes kelimelerin (Gürpınar 1899c: 187) manasını inkâr eden, onları birer boş söz gibi sayan, kadınlığın yüz karası olan, bu korkunç karıların kendine gülmesini zihninden geçirir. Bu düşüncelerle aniden ayağa kalkar. Mektubu yazıcının elinden alır ve parçalar. Kapının ağzında duran Sümbül'e dirseğiyle vurarak kenara atar, kapıdan çıkarak dükkândan uzaklaşır. Meryem ardından yetişir.



Eve gitmek için arabaya binerler. Göğsüne yumruk yiyen kadın “Besbelli hanımın namus damarları tepreşti” (Gürpınar 1899c: 188) sözleriyle arkasından konuşur. Sümbül’le aynı dükkânda buldukları için arabacı Saffet ve Meryem Dudu’ya kötü karı muamelesi yaparak laubali davranırlar. Bir arabacı Saffet’in elini sıkımaya kalkışınca Saffet ona tokat atar. Bunun üzerine öfkelenen arabacı Saffet’i göstererek “Arkalarındaki ipekli çarşaf, ellerindeki süslü çanta ile sanki bana ırz ehli çalımını satıp da kendilerini hanım zannettirecekler. Sen benim arabacılığımıza bakma. Sana öyle bir ipekli çarşafı ben de alabilirim. ırz ehli (Gürpınar 1899c: 189) hanımlarsınız da yazıcının dükkânında Sümbül ile beraber ne işiniz var?” Sözlerini söyler.

Hami, son zamanlarda metresi Parnas’tan şüphelenmektedir. Aldığı bir imzasız mektupla metresi Parnas’ın haftada belli günler kendisi spora gittiği zaman eve erkek aldığını öğrenir. Hami bunun üzerine yine her zamanki gibi spora gidiyormuş gibi evden çıkar. Biraz sonra başka bir arabayla gelip evin önündeki pastanenin ikinci katına çıkar. Parnas’la birlikte kaldığı evi gözetler. Reyhan bir saat sonra eve gelir. Hami, tabancasını hazırlayarak eve girer. Direk Parnas’ın odasına gider. Reyhan ile Parnas’ı yakalar. Onları öldürmeye kalkar. Parnas, Hami’ye buna hakkının olmadığını söyleyerek Avrupa’da olduğu gibi düello yapmalarını söyler. Oturup konuşurlar. Düello yerini ve gününü belirlerler.

Parnas, Hami ile Reyhan’ın yapacağı düelloyu bir telgrafla Hami’nin annesi Firuze’ye haber verir. Telgrafi alan Firuze’nin yıllardan beri kaybetmiş olduğu analık duyguları depresir. Feryat eder. Düello yerine gitmek için Nedime ile birlikte arabaya binerler. Firuze’nin bu feryatları üzerine olayı öğrenen Saffet ve Meryem de başka bir arabayla düellonun yapıldığı ormana gelirler. Düello yerine ulaştıklarında, Hami’nin arkadaşının kucağında kanlar içinde yaralı yattığını görürler. Hami, annesini görünce ona küskün küskün bakar. Karısı Saffet’e de o şekilde bakınca o an hıçkırma hıçkırma ağlamakta olan Meryem Dudu, Hami’ye karşı şöyle konuşur: “Karınız Saffet Hanım’a hiç dargınlık yüzü göstermeyiniz. O kadın değildir, sanki ırzca, namusça sızdırılmış bir altın parçasıdır. (Gürpınar 1899c: 302) Onun için ardından her ne ki laf ediyorsa yalandır, iftiradır.” Bu sözleriyle Saffet Hanım’ın namus ve iffet ehli olduğuna şahadet eder.

*Tesadüf* romanında Saibe, anne ve babasının tek kız evladıdır. Kendisi gibi ailenin tek oğlu olan Mail’le evlendirilir. Mail’in ailesi ile Saibe’nin ailesi eskiden beri dostturlar. Kız istenir. Düğün yapılır. Saibe ve Mail çok mutlu iki yıl geçirirler. Fakat iki yıl sonra Mail’de bir neşesizlik, sıkıntı mutsuzluk başlar. Bu bir süre devam eder. Saibe günlerce ağlar. Mail’e neden böyle olduğunu sorunca cevap alamaz. Saibe bunun bir gönül meselesi olduğunu sonunda anlar. Konuşurlar, tartışırlar. Mail en sonunda bir fahişeyi sevdiğini hem de kendinden nefret ederek sevdiğini itiraf eder. “Elini avucumdan çekme Saibe, beni reddetme... Ben o kadını kudsi bir aşkla sevmiyorum. Buna ‘muhabbet’ denemez. Buna geçici murdar bir heves denir. Temizlenmesi zor bir gönül lekesi, iğrenç bir düşkünlük... Hayatını, namusunu (Gürpınar 1900: 96) giderilemez bir leke ile kirletmiş öyle bir karıya sonsuz bir muhabbetle bağlı kalabilir miyim” şeklindeki sözleriyle namustan bahseder. Namusunu kirleten kadına derin bir sevgi duyulamayacağını o kadının bu sevgiyi hak etmediğini ifade eder.

*Nimetşinas* romanında, Nihat Bey'in eşi Talat Hanım ikinci çocuğunu doğurur. Kocasını Nihat başka bir odada yatmaktadır. Son günlerde gelenin gidenin çokluğundan herkes uykudadır. Bunu fırsat bilen Nihat, âşık olduğu evin hizmetçisi Neriman'ın odasına gider. Neriman'a âşık olduğunu ve aşkına karşılık vermesi için yalvararak, dil döker. Fakat bütün bu yalvarma ve dil dökmeleri, Neriman sert bir şekilde reddeder. Neriman kendisinin namuslu bir kız olduğunu, onu kirletmesine asla izin vermeyeceğini söyleyerek namus hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir: “Bendeniz burada bir hizmetçiyim beyefendi. Fakat hizmetçiliğim namusça alçalmamı gerektirmez. Namus, iffet hep birdir. Bu kelimelerdeki kutsallık hanımla hizmetçiye göre değişmez. Benim hayatımın mutluluğu namusuma arı oluşuma bağlıdır. Benim de onu elde etmek için yaşadığım bir gelecek mutluluğum var. Bu umutları, bu hakları bir hizmetçi için çok görmeyiniz Beyefendi! Sevgi adı verdiğiniz bu kirlenmiş benim gibi bir kimsesiz lekeleyip bırakmak erkeklik şanına yaraşır mı? Çiğnemek istediğiniz şey yalnız bir kız oğlan kızın namusundan, geleceğinden de ibaret değildir.” (Gürpınar 1901: 124)

Romanın sonunda Neriman'ın namusunu koruması hakkında yazar, “aile arasında bu gibi maceralar eksik olmaz. Lâkin Talât Hanım derecesinde fedakâr eşler az; hele Neriman gibi Nimetşinas bir hizmetçi kız, böyle bir namus incisi (Gürpınar 1901: 159) bütün bütün azdır” diyerek Neriman gibi namusuna düşkün iffetli kadınların bir inci gibi olduğunu söyler. Yazar bu yorumuyla yukarıda açıklandığı üzere kendi inandığı aşk ve evlilik felsefesinin dışına çıkarak namusu kutsal bir değer ve evliliği de yapılması gereken doğru bir ilişki olarak tanımlamaktadır.

*Şıpevdi* romanında, Meftun ve kardeşi Raci, kızkardeşleri Lebibe ve teyze kızları Rebia'nın hareketlerinden şüphelenirler. Bu şüphelerinden dolayı bir gece onları takip ederler. Onları Mahir'le birlikte yakalarlar. Raci gördüğü bu vaziyete çok kızar. Kızları ve Mahir'i dövmeye kalkışır. Kızlar eve kaçarlar. Meftun Raci'ye bu meselenin vurdu kırıyla çözülemeyeceğini; bu işin namus işi olduğunu, (Gürpınar 1902: 220) eğer duyulacak olursa bütün âleme rezil olacaklarını anlatır. Bunu kendisinin ustalıklı çözeceğini ve Raci'nin sabırlı olmasını ister. Namus değerine dikkat edilmemesinin bir aileyi toplum ve çevre içinde küçük düşüreceğini ifade eder.

Ailenin halk içindeki saygınlığının, o ailenin temiz kalmasının bu değerini yüksekte tutulmasıyla kötü arzulara alet edilmemesiyle mümkündür. Yazar bunu kahramanlarına söyletmektedir. Her ne kadar Meftun Avrupalı düşünceye sahipse ve birçok davranışında toplumun genel düşüncesinin aksine davransabile namus değer anlayışında toplumun anlayış ve algısının dışına asla çıkılamayacağını bilmektedir. Yazar da bunu bilerek bu şekilde kahramanına söyletmektedir.

Mehmet Rauf'un *Eylül* adlı romanında, Süreyya'nın karısı Suat'a âşık olan Necip, iç dünyasında azaplar içinde kalarak bu aşkı düşünür. Suat'ı suçlar. Sonra ona acır, kendini suçlar. Onu mesut etmek şöyle dursun; uçuruma sürükleyeceğini, onun huzur ve istirahatını şimdi böyle aldıktan sonra, hayat ve namusunu da (Rauf 1901: 228) verse yine kanmayacağını düşünür.

Yazar, Necip'in iç dünyasında düşündüklerini bize aktarır. “Bu öyle birçok duygulardan oluşmuş bir arzu idi ki, hepsine birden itaat arzusuyla kuvvet bulur. Sade aşk ve merhametten ibaret de değildi, teşekkür, tapınmak, şiir, hürmet, pişmanlık, gurur, her şeyi ve en sonra namus... Evet, namus, ailesinden, büyüklerinden duyduğu, kitaplardan okuduğu namus, bütün beşeri kanunların esas ve gayesi olarak tanıtılmış olan namus en son gelebiliyor. Namus herkesin söylediği, fakat kimsenin rasgelmediği bir nevi kuş olmalı” diye omuz silker. (Rauf 1901: 230)

Necip iç dünyasında namus kavramını yargılamaya devam eder: “Evet, işte namus, namus (Rauf 1901: 234) mutlak bu.. Ben yalnız kelimeyi kabul etmiyorum, fakat “şeyi” yapıyorum, işte mecburen yapıyorum, onun altında eziliyorum; bak bu kadar itaat ederken bile yine mustaribim; ne kadar inkâr edilirse edilsin bu şeyler fena, çirkin, esasen çirkin ve ruhum, kalbim bu çirkinliğe, bu fenalığa tahammül etmiyor. Demek namus bu demek namus var” diyerek boynunu büker (Rauf 1901: 235)

Kocası Süreyya'nın ısrarlarıyla yalından tekrar konağa taşınan Suat, konakta içine düştüğü bu zor durumdan kurtulmak için, kendini Necip'e teslim edip mutluluğa dalmayı, onunla kaçıp kurtulmayı düşünür. İşte o zaman bu düşüncelerinden ürker. Ona icrası değil tasavvuru bile korkunç, acı bir ihanet gibi gelir. O zaman içinde bir yara açılır gibi bir elem hissederek. “Herkesin, âlemin lânet etmesini; ailesinin, babasının adını ve namusunu lekeleyen göze alacak kadar kuvvet bulduğu olurdu” (Rauf 1901: 273). Ondan sonra Suad bu düşüncelerinden kendisi korkar, endişe eder, umutsuz ve mustarip olur ve önündeki uçurumu görerek “Ah fena, bu işte bir uğursuzluk var. Hiçbir şey yapmak mümkün değil” der.

Ahmet Mithat Efendi'nin *Gönüllü* romanında Mehmet Bego, bıçak silimi diye adlandırılan bir ziyafet tertip eder. Ziyafette yenilir içilir. Eğlenilir. Bu yemekte romanın başkahramanı olan Recep Köso da vardır. Gece yaralarına doğru herkes sarhoş olmaya ve bir köşede sızmaya başlar. Ev sahibi Mehmet Bego, misafirlerini yerli yerlerine yerleştirip yatırır. Bu hususta Recep Köso da ona yardım eder. Yazar burada, Recep Köso'nun ne bilgili; ne zühd ve takva ehli bir insan olduğundan fakat bu takvasını kimseye belli etmediğinden bahseder. Arkadaşlarıyla türlü eğlencelere katıldığı halde, kanun-u iffete (Ahmet Mithat 1896: 27) tefrik-i hareketten asla ayrılmadığından söz eder.

*Eski Mektuplar* romanında, Meliha'nın babası Saim Bey, kız kardeşinin oğlu Kenan'ın okuyup tahsilini tamamlaması için onu İstanbul'a gönderir. Eğer bunu yapmazsa sonraki yıllarda Kenan'ın tahsiline engel oldu diye kendisinden şikâyetçi olacağını düşünür. İşin başka bir yönünü de şöyle düşünür Saim Bey. Kenan İstanbul'da tahsilde iken kendisi ölecek olursa, kendi oğlu olmadığı için bütün malı kardeşi Daim Bey'e kalacak ve o zaman bütün ümitleri ve Meliha'yı Kenan'a verme hayalleri yok olacak. Saim Bey, kardeşinin nasıl kötü bir ahlaka sahip olduğunu bildiği için, eğer iş böyle gelişirse Daim'in Kenan'ı kovup Meliha'yı da oğlu Sabit'e almaktan hiç çekinmeyeceğini düşünür. Saim Bey bu düşünceler içinde bir aydan fazla zaman geçirdikten sonra her şeyi hükm-i kadere havale ederek Kenan'ın İstanbul'a gönderilmesine karar verir.

Kenan'ın İstanbul'a gitmesinden kısa bir süre sonra bu ayrılığa dayanamayan Saim Bey'in hastalığı artar. Saim Bey'in son baygınlığından sonra Daim ve karısı yalıya gelirler. Daim Bey ve karısı, yalıda kalıp kendisine yardım etmek istediklerini Saim Bey'e söylerler. O da kardeşinin bu isteğine itiraz etmenin uygun olmayacağını düşünerek kabul eder. Daim Bey planlarını yavaş yavaş uygulamaya koyar. Önce hizmetçileri yalıdan uzaklaştırır ve kendi hizmetçilerini yalıya getirtir. Meliha'ya kötü davranmaya başlar. Bundan sonra her şeyin kendi eline geçeceğini ima etmeye çalışır. Oğlu Sabit'i de getirip selamlığa yerleştirir. Meliha bütün bu olanlardan işin nereye varacağını ve amcası Daim Bey'in niyetini anlar. Babasına bunu söyler. Fakat babası Meliha'ya, amcasına karşı ses çıkarmamasını söyler. Saim Bey vefat ettikten sonra meydanı boş bulan Sabit, Meliha'yı taciz etmeye başlar. Ona aşk mektupları gönderir. Meliha artık Sabit tarafından her türlü tecavüz olacağını tahmin ettiği için namusunun da tehlikede olduğunu anlar (Ahmet Mithat 1897: 69).

Kenan'a daha önce defalarca göndermiş olduğu mektuplar, hizmetçiler tarafından postaya verileceği yerde Daim Bey'in hizmetçilere verdiği talimat gereği, Daim Bey'in eline geçtiği için Kenan'a ulaşmaz. Kenan'ın gönderdiği mektuplar da Meliha'ya verilmez. Meliha göndermiş olduğu bu acıklı ve yardım isteyen mektuplara Kenan'ın böyle kayıtsız kalmasına çok şaşırır ve içerler. Son bir mektup gönderir. Mektubunda şöyle yazar: "Ah! Kenân neredesin? Bütün bu vakayiye karşı neden öyle bigâne duruyorsun. Bir zamanlar reng-i letâfetine halel gelir diye yüzüne bakmaya bile kıyamadığım sevgili Meliha'nın şimdi ne kadar kederler, elemeler çektiğini hiç işitmiyor musun? Ettiğim vâveylalara, feryat ve figana karşı sen İstanbul'da, o tecelligâh-aşk ve sevdada bir başkasıyla hem bezm-i vuslat isen burada intizar gibi müthiş bir ıstırap içinde bulunan şu kimsesize iki satırlık olsun bir mektup yazabilir, 'artık başının çaresine bak benden imdat bekleme' diyebilirdin. Yok, eğer hakikat bu merkezde değilse bu sükût-ı müziç neden neş'et ediyor? Garip halli müşkil muamma değil mi?"

Açık konuşalım Kenân! Şimdi biz yekdiğerimizden uzak, ayrı bulunuyoruz. Reviş-i hale bakılırsa ve bu bigâneliğin böyle devam ederse iftirakımızın ebedi olacağı anlaşılıyor. O halde azizim daha nihayet bir ay kadar size intizar edecek, bu müddet zarfında bir emare zuhur etmezse ben de başımın çaresine bakacağım. Namusumu düşman elinden kurtarmak, âleme karşı yalnız muhâfaza-i namusuyla iftihar etmek arzusunda bulunan bir kadının bu hareketi şâyân-ı tenkit ve muaheze değildir. (Ahmet Mithat 1897: 76) İşte bunun için Kenân Allah aşkına olsun gönderdiğim mektupları yakınız, mahvediniz. Yalnız dâire-i izdivâcına dehaletine mecbur kalacağım adam onlardan haberdar olmasın."

Meliha'nın Kenan'a yazdığı bu acıklı ve sitemli mektuptan sonra yazar, Meliha'nın namus hakkında düşüncelerini yorumlayarak ona hak verir. Bir aile için namus kavramının son derece önemli olduğunu, bu kıymetin dünyada muhafaza edilmesi, insanı ahirette mutluluğa eristireceğini şöyle ifade eder: Fakat namus denilen cevher-i girân-ı kıymet ki, hüsn-i muhâfazası dünyada insan için mücib-i şeref ve refah, ahiret'te de müstelzim-i feyz ve felahdır. (Ahmet Mithat 1897: 76) Bu defa elden giderse onun

iadesi mümkün olamaz. Mevt bile onu pak edemez. O artık mülevvesdir.” (Ahmet Mithat 1897: 76)

Meliha evlendikten sonra, Kenan'ın arkadaşı Sabit Kenan'ı çağırır. Kenan İzmir'e gelir. Meliha'nın evlendiğini öğrenir. Çok üzülür. Meliha'nın mektuplarını Meliha'ya verilmek üzere arkadaşı Sabit'e bırakır. Sabit'in annesi de bu mektupları Meliha'ya verir.

Kenan'ın İstanbul'dan ayrıldığını Faiz Bey'in çektiği bir telgrafla öğrenen Daim Bey, kısa bir süre önce Meliha'nın sarhoş kocası Arif'le bir olup Meliha'nın emlaklarının bir kısmını satar. Bu yüzden Meliha'nın kayınpederi Muhsin Bey'den azar işitir. Daim Bey, Meliha'nın elinde geriye kalan ve elde edemediği bu mallardan mahrum olmamak ve Muhsin Bey'den intikam almak için kendi meşrebinde olan Arif'i kullanmaya karar verir.

Arif'i evine çağırır. Kenan'ın Meliha'yı elde etmek ve onun mallarına sahip olmak için İstanbul'dan geldiğini söyler. Ayrıca babası Muhsin Bey'in hükümete başvurarak bu mallardan kendisini mahrum bırakmak istediğini de anlatır. Buna bir çare bulmazlarsa ikisinin de bu mallardan mahrum olacaklarını Arif'e anlatır. Arif buna kanar ve ne yapmak gerektiğini Daim Bey'den sorar. Daim Bey de Kenan'ın Meliha'ya muhakkak bir mektup göndereceğini o mektubun ele geçirilip Meliha'ya karşı koz olarak kullanılması gerektiğini tembihler. Çünkü Muhsin Bey hükümete başvurduğu zaman bütün bu malların Meliha'nın rızası olmadan satıldığını anlatacaktır. Mektup elde edilirse namus belası (Ahmet Mithat 1897: 157) yüzünden Meliha kendi rızası dâhilinde bu malların satıldığını söyleyecektir.

Arif dadısına altın vaat ederek kimseye sezdirmeden ve bir şey söylemeden Meliha'ya gelecek mektupları bulmasını ve kendisine teslim etmesini söyler. Dadı, Meliha'nın odasını araştırır. Sabit'in annesinin verdiği mektupları bularak Arif'e teslim eder. Arif buna son derece sevinir ve bu müjdeyi ve başarısını akıl hocası Daim Bey'e hemen bildirir. Arif ve Daim Bey elde ettikleri bu mektuplar sayesinde Meliha'yı tehdit ederek bütün malları satmaya başlarlar.

Mektuplar eline geçtikten sonra bir gece yarısı son derece sarhoş bir şekilde eve gelen Arif, artık kimseden korkusu kalmadığını babasına duyurmak için bağırır. Meliha'ya saldırır. Yarın sabah Daim Bey'in kaldığı Saim Bey'in yalısına taşınacağını söyler. Meliha buna itiraz edince Meliha'ya kötü sözlerle birlikte bağırarak: “Meliha, Meliha, işte sana yine tekrar ederim. Yarın yalıya taşınacağız. Babamın söyleyeceği sözlere, edeceği tekdire asla ehemmiyet vermeyeceksin. Zira sana göre belki de hayatından daha kıymetli olan mektupların, cüzdan ile beraber o eski mektupların şimdi benim elimde. Fakat emin bir mahaldedir. Evâmirime zerrece itaatsizlik gösterirsen mahvolduğun gündür. Onları ifşa eder, seni de namussuzlukla itham ederim (Ahmet Mithat 1897: 160) Babam aleyhimizde hükümete müracaat edecek, benden şikâyet eyleyecek, zevcesinin malını mahvediyor diyecek. Maksadı beni her şeyden mahrum etmek, kendisi servete konmaktır. Bu müracaat üzerine bittabi senin isticvabına lüzum görülecek, orada benim idaremden memnun olduğumu, benden başka kimsenin umuruna

müdahaleye razı olmadığını söyleyeceksin anlıyor musun? İhtiramın hilafında hareket edersen namusunu pâyımâl olmuş bil!” sözleriyle cevap vererek onu çok düşkün olduğunu bildiği namusuyla tehdit eder.

Daim Bey’in tertip ettiği bir hile ile Arif, Saim Bey’in yalısına taşınır. Muhsin Bey, taşındıklarından beri Meliha’dan haber almamıştır. Saim Bey’in yalısına gelir. Meliha ile konuşur. Neden kendilerini ziyarete gelmediğini ve kocası Arif’in bütün bu yaptıklarına malları satıp savurmalarına neden ses çıkarmadığını Meliha’ya sorar ve böyle sessiz kalmasına şaşırıldığını söyler. Meliha da “Bu sual bendenizden ziyade oğlunuza racidir zannederim. Çünkü bendeniz buraya kendi arzumuyla gelmedim. Pekâlâ, bilirsiniz ki cebir ve tazyik ile geldim. Zaten buraya azimetimden beri mahdumunuzla bir defa görüşebildim. Avdet için gösterdiğim arzu ve iştiyakın, ettiğim rica ve niyazın hiçbir semeresini görmedim. Binaenaleyh sükûta, sabır ve tahammüle mecbur oldum. Namusunu bilen, zevcine itaata mecbur olan bir zevce böyle hareket eder sanırım.” (Ahmet Mithat 1897:167) diyerek namusu için bütün bu olanlara katlandığını ifade eder. Bunun üzerine Muhsin Bey de “Mütalânızı tasdik ve sizi takdis ederim kızım. Evet, namuslu bir zevce böyle hareket eder” (Ahmet Mithat 1897: 167) diyerek onun namus anlayışında ve namusu için böyle hareket etmesinde haklı olduğunu söyleyerek onu tasdik eder.

Fazlı Necip’in *Dilaver* adlı romanında Dilaver, Osmanlı Yunan savaşına katılır. Düşmana hücum sırasında kendisini arkadan vuran ve köye gelip nişanlısı Binnaz’la nikâhlanan Hüseyin’den intikam almak ister. Hüseyin’e, kendisini vuran kişinin Hüseyin olduğunu söyler. Dilâver’in sözleri üzerine Hüseyin müthiş bir helecana kapılır. Dilaver, Hüseyin’e bir şart koşar. Bu şarta göre, Hüseyin’i dava etmeyeceğini kendisini vurduğunu hiç kimseye söylemeyeceğini bunun karşılığında da Binnaz’ı bırakmasını ister. Hüseyin ise Binnaz’ı bırakmayı kabul eder. Dilaver’e “Fakat sen de sözünde duracak, benim namusumu muhafaza edeceksin a!” der. Dilaver de “Sana namusumla söz veririm” der. (Fazlı Necip 2005: 173)

Dilaver, Binnaz’ı tekrar nikâhlar. Gerdek gecesi Binnaz’ın o güne kadar yaptığı bütün kötülükleri yüzüne söyler. Binnaz’ın “Dilaver benden şüphe mi ediyorsun?” sorusu üzerine Dilaver “Şüphe mi ediyorum? Herşeyi biliyorum. Bana seni seviyorum diye bin türlü cilveler icat ettin. Zavallı Nedime’yi bıraktım. Unuttum. Sana kapıldım, sen bana yeminler ettin, ben gazaya gittim. Hüseyin, o alçak katil, muhârebe meydanında beni öldürmek istedi. Beni herkesin meydan-ı muhârebede şehit olmuş zannedeceğinden şüphe etmedi. Arkama düştü. Düşmana atacağı kurşunu bana çevirdi. Beni ölmüş bitmiş sandı. Bunun niçin yaptı biliyor musun? Çünkü o seni benden daha iyi tanımış. Ben ortadan kalkınca senin ona derhal kollarımı açacağını şüphesiz biliyordu. Ben ise Allah’ın merhametiyle ölümden kurtuluncaya kadar hararet ateşleri içinde hep seni... Anlıyor musun, yüreksiz kadın, hep seni düşünüyordum” der. Binnaz’ın “Ah senin için az mı ağladım.” Demesi üzerine Dilaver hiddetle “Beni Hüseyin kadar alçak, kendin kadar ahmak mı zannediyorsun. Şehit olmuş nişanlısına ağlayan kız bir ay sonra yüklüğe erkek saklar mı? Namus ve iffet (Fazlı Necip 2005: 186) ne demek olduğunu bilen bir kız, gizlice harem evine girmeye, ‘zevcem’ demek istediği kadını telvis etmeye muktedir olan

Hüseyin gibi bir alçağın nişanlısı, zevcesi olmaya razı olur mu? Sen de yürek mi var? Namus mu var” (Fazlı Necip 2005: 186) sözlerini söyleyerek namus ve iffet kavramını nazara verir.

Fazlı Necip’in *Cani mi Masum mu?* romanında Ömer, iştret ettiği âlemlere ağabeyi Ahmet’i alıştırıp dayısının gözünden düşürmek için, onu Cek adındaki bir Rumun konağına götürür. Orada Katina adındaki kadın Ahmet’e kendisini çok namuslu bir kız olarak tanıtır. Teyzesinin kendisini kötü yola sürüklemek istediğini, fakat kendisi namusunu korumak için buna razı olmadığını söyler. Bunun üzerine teyzesinin kendisine “Mademki iffetini muhafaza etmek, namusunla çalışarak yaşamak istiyorsun sana gayet rahat ve namuskarene bir iş teklif edeyim. O işte namusunla para kazanır ve yaşarsın” (Fazlı Necip 1899: 135) dediğini uydurur. Katina, Ahmet’i kandırmak için bu sözleri sarfedince Ahmet: “Sizin gibi genç, güzel, fatin, namuslu bir kızın bu sefihin taht-ı esaretinde kalması layık mıdır?” diye sorar. (Fazlı Necip 1899: 138)

Ahmet, bu kadına kapılıp hanımını ve işini terk ederek kaçır. Bu kadının ne olduğu kısa zamanda ortaya çıkar. Yirmi yıl boyunca evine dönemez. Mısır’a gidip kendisini Zeki diye tanıtır. Ölüm yatağında kendisini muayeneye gelen doktorların içinde yıllardan beri aradığı oğlu Refik’e rastlar. Bütün hayatını Refik’e anlatırken “Gençliğini namus-u mücessem ıtlakına şayan bir surette geçirmiş, tehhül etmiş evlat babası olmuş benim gibi ciddi bir adamın bir gecelik heves için namusunu ayaklar altına alması adeta bir cinayet gibi vicdanımın üzerine yükleniyordu” (Fazlı Necip 1899: 148) sözleriyle namusundan bahsederek pişmanlığını dile getirir.

Babasının masum olduğunu ispatlamak için Mısır’dan Selanik’e gelen Refik bu işi nasıl yapacağını düşünüp araştırırken yanına iki adam gelir. Bunlar, amcası Ömer Bey’in Refik’e verilmek üzere kendilerine bir vasiyetname bıraktığını söylerler. Mektubu Refik’e teslim ederler. Refik Mektubu açıp okur. Mektup amcasının itiraflarıyla dolu olduğu için babasının masumluğunu ispatlamaktadır.

Refik, babasını masum gösteren bu kesin delili nasıl kullanacağını düşünür. Bunun için amcası oğlu Nihat’ı oteline çağırır. Odasında babasının vasiyetinden bahseder. Sonra onu okur. Eğer bu vasiyeti mahkemeye verecek olursa, bütün servetin kendi uhdesine geçeceğini ve kendilerinin beş parasız kalacağını ayrıca babasının da suçlu olduğunun ortaya çıkacağını söyler. Nihat sapsarı kesilir. Refik niyetinin servet değil ailenin namusunu muhafaza (Fazlı Necip 1899: 364) ederek bu işi halletmek olduğunu ekler. Birkaç gün sonra Nihat, arkadaşı Cevat’la bu mektubu çaldırmaya kalkışınca Refik, Nihat’a bir mektup yazar. Mektubunda gönderdikleri hırsızları yakaladığını ayrıca “Ben ailemizin namusunu ihlal edecek (Fazlı Necip 1899: 402, 403) olan bu meseleyi kapamak, şuyu’unu men’ etmek istiyorum” diyerek onu tekrar oteline çağırır.

Mehmet Celal’in *Dâmen Âlude* adlı romanında Enver, Despina adında aşüfte bir kadına kapılır. Yeni evlendiği güzel karısı Şefika’yı günlerce yalnız bırakır. Eve gitmez. Şefika hamiledir. Aylarca bu sıkıntıya katlanır. Şefika, dertlerini anlatmak için Münevver adındaki komşusuna gider gelir. Münevver kötü bir kadındır. Şefika’yı içkiye alıştıır.

Ayrıca fikrini bozar. Sırrı adında bir adamı bir gece evine çağırıp Şefika ile tanıştırır. Şefika'yı sarhoş edip Sırrı'ya teslim eder. Şefika'nın namusu kirletilir. Sırrı bu geceden birkaç gün sonra bir aracı ile Şefika'ya bir kâğıt gönderir. Kâğıta eğer bu gece müsaitse evine gelmek istediğini söyler. O ara kayınvalidesi Şadiye Hanım bir seyahate çıktığı için evde değildir. Şefika, Sırrı'nın bu teklifini kabul eder. Sırrı ile birlikte kocası Enver'in yatağında sabahlar. Sabah hizmetçi Sabire, çocuğu getirir. Şefika bir hanım olarak namusunu koruyamadığı için bu namuslu (Mehmet Celal 1899: 177) hizmetçinin karşısında sıkılır. Daha önce herkesin gıpta ettiği bir ismet sahibi iken şimdi namusu kirletilmiş, (Mehmet Celal 1899: 177) çamurlara düşüp kirlenmiş olan bir güle benzediğini düşünür. Münevver'in kıyas-ı nefis felsefesine inanıp böyle bir kötülüğü işlediği için ne kadar sukut ettiğini ve bir Dâmen Âlude olduğunu görerek bin pişman olur. Sırrı odaya gelir. Şefika ona kendisini mahfettiğini söyler. "Ne idim ne hale geldim. İsmetimden iffetinden hiçbir şey kalmadı" (Mehmet Celal 1899: 177) sözlerini söyleyerek ağlar.

*İsmete Taarruz* romanında Kami, arkadaşı Besim ile bir eğlence yerinden dönerken ismet (iffet) hakkında konuşmaktadırlar. Besim pudralı, bastonlu şık beylerin kadınları taciz etmesinin çirkin bir hareket olduğunu ayrıca buna hiçbir şekilde haklarının olmadığını söyler. Böyle davranmanın umumi ismete bir taarruz olduğunu ifade eder. Kami buna katılmaz.

Besim tekrar söze başlar. Bunların sadece evlenmek ve bir aile kurmak niyetiyle kızlara kadınlara bakabileceğini, aksi takdirde bu taarruzları kadının hayatını harap etmekten başka bir şey olmadığını ekler.

Bunlar konuşurken bir araba görünür. Arabada iki kadın vardır. Kadınlardan biri yüzünün görünmemesi için şemsiyesini Kami ve Besim'e doğru tutar. Besim bu kadının hareketinin namuskarane (Mehmet Celal 1900: 13) ve doğru bir davranış olduğunu ve böyle kadınlara sataşmanın çok yanlış bir hareket olduğunu belirtir.

Aynı yazarın *Nedamet* romanında isimsiz şair kahraman dört kez evlenmiştir. Dördüncü karısının yaptığı iffetsiz hareketler bu kahramanın kadın muammasını, çözmesini sağlar. Kahraman gösterdiği bütün sevgi aşk ve iyiliklerine rağmen, kendisini aldatıp ihanet eden Anna ismindeki bu son karısına yazdığı mektubunda, kendisiyle evliyken süslenmeye çok meraklı olduğunu yazar. "Süs! Benim itikadımca kadının ziyneti iffetinden ibarettir" der. (Mehmet Celal 1908: 6) Mektubun ilerleyen sayfalarında, kadınların anlayışında serbestliğin farklı algılandığını; aslında bu serbestliğin namusa dokunduğunu şöyle ifade eder. "Kadınların tabirince "serbestlik, açık saçık gezmek, fena romanlar okumak, mesela aşçı çırağıyla yahut bir seyis ile şakalaşmak namusa dokunur şeylerden değilmiş. Ben bundan ziyade namusa dokunur bir şey tasavvur edememki. (Mehmet Celal 1908: 27) "İffet ve edep kadınlara büyük faydeler bahş eder" ((Mehmet Celal 1908: 38) sözleriyle iffetin ve edebinin değerini vurgular.



Fatma Aliye'nin *Udi* romanında Bedia'nın kocası Mail, Bedia ile evlenip ayrı bir eve taşındıktan bir müddet sonra geceleri eve gelmemeye başlar. Bedia geceleri ağlayarak kocasının yollarını gözler. Bu zamanlarda tek tesellisi ududur.

Mail, Helvila isminde Yahudi bir dansöze gönlünü kaptırır. Bedia'ya ihanet eder. Bedia zaman içinde bunu anlar. Mail, Helvila'ya para yetiştirmek için evde değerli eşya namına birçok şeyi satar. En sonunda Bedia'nın bileziklerini götürüp Helvila'nın koluna takar. Bir gün Bedia, ev sahibinin ısrarıyla gece verilecek leyli denilen bir eğlenceye katılır. Oraya gittiğinde çalgıcı takımının Yahudi Nauma'nın çalgısı olduğunu öğrenir. İçeri girer. Nauma'nın kızı ve Mail'in metresi Helvila da oradadır. Bedia, Helvila ile hiç ilgilenmez. Bu durum Helvila'yı perişan eder. Bedia bir müddet sonra hava almak için balkona çıkar. Helvila da arkasından giderek, kocasını aldatıp kendisinden uzaklaştırdığı için Bedia'dan af dilemek ister. Helvila bu şekilde çalışmaya mecbur olduğunu söyler. Bedia ise buna şiddetle karşı çıkarak bu konuşmalarının çok yanlış olduğunu; bir kadının böyle kazanmasının çok çirkin olduğunu onun namus ve iffet dairesinde (Fatma Aliye 1897: 84, 85) çalışabileceği çok işler olduğunu ve bunu bulması gerektiğini Helvila'ya şu şekilde anlatır:

“Ehli-i İffet için bu böyle değildir. Onlar iffetlerinin muhafazası uğrunda senin dediğin açlık ve çıplaklıktan değil, ölümden bile korkmazlar, çekinmezler. Muhafaz-ı hayattan bahsediyorsun. Onlar iffetlerinin muhafazası kabil olmayacaksa hayatlarının muhafazasını da istemezler. Onlar iffetsiz bir hayat istemezler. İffet dâhilinde kazanılmayacak olan altınlara, elmaslara birer tekme vururlar. Onlara bedel kuru ekmeğe kanaat ederler. Açlıktan ölmeye razı olurlar. Onlar iffetten aldıkları lezzeti, afif kalmakla olan tefahurlarını hiç bir şeyde bulamayacaklarını bilirler. Sizin işvebazane çin-i cebinlerinizi, mestane nazarlarınızı satarak edindiğiniz elmaslar, ipekli libaslarla tezeyyününüz iffetin tezyin eylediği alınlar çehreler yanında hiç kalır.

...Vicdan denilen bir şey vardır Helvila! O böyle senin verdiğin gibi hüküm vermez. Namuskârane yenilen bir kuru ekmeğin lezzeti o senin dediğin tavukların, baklava böreklerin hiç birinde bulunmaz” der. (Fatma Aliye 1897: 85) Yazar, böylece iffet ve namus konusundaki düşüncelerini Bedia'ya söyler.

Mehmet Vecihi'nin *Hikmet* adlı romanında, Rana adındaki aşuften kadın, önüne gelen erkeklerle düşüp kalkar. Rana daha önce de *Mehcure* romanında Mehçure'nin kocası ve Hikmet ile Enise'nin babası olan Mükerrerem'i elde eder. Böylece Mehçure'nin kahrından hastalanıp ölmesine ve Mükerrerem'i de terk ederek Mükerrerem'in intiharına sebep olmuştur.

Mükerrerem'den sonra Rıfki ile düşüp kalkar ve onunla evlenir. Rıfki'yi da terk etmeye kalkışınca tartışır. Rıfki, Rana'nın yüzüne karşı iffetsizliğini söyler. Rana buna karşı tepki göstereceğine kendisi için kocasını terk ettiğini söyleyerek kendini savunur. Rıfki'ya karşı sevdâ sözleri söyler. Yazar, Rana'nın namus ve iffet konusundaki bu kayıtsızlığını “Suret-i cerayamı ikisinin de mahiyetlerini göstermek için adeta mukayese-i mükemmel demek olan şu muhavere hakikaten insana hayret verir. Rıfki için muvakkat bir hevese, meş'um bir muhabbete bir namus feda etmek, Rana için tanımadığı bir

adamın sevda-i fasidine tutulup da yolunda kendi zevc-i meşruunu ölüme kadar sevk eylemek güya şayanı iftihar imiş gibi birbirlerine karşı ibraz-ı mahiyetle adeta müsabakata çalışırlardı.

En sezavar istiğrab şurasıdır ki, kadrini bilen, yani insan olan için dünyada bedel-i kıymetini hatta cevherican bile tekabül edemeyecek kadar âli ve kıymetdar bir şey varsa o da iffet olduğu cihetle, iffete ta'riz hayata sui kasd ile müsavi, mamafih, izzet-i nefis erbabı için iffete ta'riz değil hatta ufak bir hakarete bile uğrasa infial eylemek tabii iken (Mehmet Vecihi 1898: 325), Rıfki'nın sözleri Rana'da sureta olsun bir te'sir bir hicap hâsıl etmezdi de o bahs esnasında gördüğü iltifata da kemal-aşk ile mukabele eylerdi" sözleriyle eleştirir.

*Müjgan* adlı romanının kahramanı olan Müjgan, babası Haki Efendi vefat edip kocası Mihri de uzun bir süreliğine İstanbul'dan ayrılınca, bu yalnızlığını fırsat bilerek içindeki arzu ve heveslerin tesiriyle, mesire yerlerinde gezip erkeklerle bakış görüş yapmaya başlar. Bu erkekler içinde gözüne kestirdiği ve yıllardan beri âşık olduğu komşusu Burhan Efendi ile bu sevda işlerini ilerletir. Müjgan arzu ve hevesleri uğruna namus ve iffetini hiçe sayarak bu hareketlerini gün geçtikçe artırır. Onun için en önemli olan şey arzularının, zevklerinin yerine gelmiş olmasıdır. Yazar, Müjgan'ın bu halini ve iffetini koruyamamasını şöyle değerlendirir: "İffetin, namusun ne kadar kıymeti olabilir ki istediğini yapmakta mani teşkil edebilsin? Hususan öyle her arzusunu icraya kifayet edecek derecelerde kuvve-i maliyeye malik bir hanımefendinin ef'alini kim muahaze edebilir ki ahirin t'arizinden herasan olsun" (Mehmet Vecihi 1896a: 250).

Müjgan, Burhan Efendi ile bu bakışmaları veya birkaç gece beraber olup heves ve arzularını teskin etmeyi az görüp onunla devamlı bir bağ kurmak hevesine düşer. Yazarın ifadesiyle "Bir ailenin muhafaza-i namusundan muhafaza-i ömrü azizi kadar mes'ul, bir mahsul-i hissiyatın tahsil arzusuna, tahsil arzusundan sırf nazar te'min mevk'i iffetine ((Mehmet Vecihi 1896a: 438) hıfz ve vicdanı kadar mecbur iken" yirmi yıllık kocasını terkedip ve melek gibi kızını hiçe sayarak Burhan Efendi ile evlenmeyi düşünür.

Müjgan, Burhan Efendi'ye yazdığı ve ona olan aşkını bildirdiği mektubunda, iffetini, namusunu düşündüğü için sevgisini yirmi yıl boyunca içinde sakladığını söyleyerek kendini şöyle savunur: "Size halimi anlatacak surette ilk imada bulunduğum zaman kim bilir fikrinizde ne garip hayaller, ne acip şüpheler hâsıl oldu? Birinci defa sizi davet eylediğim gün kim bilir ne derece fena hatıralarla bihuzur oldunuz? Fakat ne yapayım? İffet ve namusumu düşünmemiş olsaydım bu sırta siz, bundan yirmi sene evvel vakıf olurdunuz. Bu gün ise beni halimi anlatmaktan men' edebilecek hiçbir kuvvet kalmadı. Mamafih yine iffetimi paymal etmiyorum. Size bir hakikati arz eyliyorum." (Mehmet Vecihi 1896a: 461)

*Sail* romanında, Hami Efendi'nin oğlu Mukaddem bir gece köşke sarhoş gelir. Kendi hizmetine memur olan cariye ortalıkta yoktur. Hami Efendi'nin kızı gibi değer verdiği Dilara ismindeki cariye ise her gece Mukaddem'i bir kere de olsa görmek için yolunu beklemektedir. Mukaddem hizmetçisini çağırır. Sonra salonun ortasına yıkılır. Dilara onun koluna girip odasına götürür. Mukaddem uyanıp kim olduğunu sorar. Dilara

olduğunu öğrenince, onu yatağına çağırır. Fakat Dilara temiz yaratılışı ve iffetli olduğu için hemen oradan savuştur. Yazar onun bu iffetli davranışını “Mukaddem’i en ciddi bir muhabbetle sever, fakat iffetini bin Mukaddem’den daha ziyade sever. Ruhunu Mukaddem’e feda eder, fakat iffeti için bin Mukaddem’i feda eder” sözleriyle yorumlar. ((Mehmet Vecihi 1896b: 34)

Mukaddem, babası vefat ettikten sonra kötü yollara düşer. Parası bittiği için gelen teklif üzerine Dilara’yı satar. Dilara gittiği konakta bir ay boyunca ağlar. Dilara’nın ağlaması başta Latif’in dadı kalfası olmak üzere konaktakilerin de dikkatini çeker. Dilara’nın iffeti hakkında dedikodu yapmalarına sebep olur. Bu dedikoduları dadı kalfanın ağzından duyan Dilara, namusuna ve iffetine karşı yapılan bu iftiralara dayanamaz ve dadıyı azarlar. Latif Bey’e bir mektup yazar. Mektubunda “Ettiğiniz fedakârlığa mukabele edeyim. Her ne isterseniz yapınız. Fakat Allah aşkına namusuma ((Mehmet Vecihi 1896b: 44) ta’rizden kurtarınız. Her türlü cevrine hedef eden kader beni yalnız ondan âzade bırakmıştır” diyerek namusunun temizliğine dikkat çeker.

*Hasta* romanında Perver’in dayısı Vecihi Efendi, Hilmi Efendi adındaki dostu ölünce onun ailesine sahip çıkar. Hilmi Efendi’nin oğlu Sani’yi okutur. Sani doktor olur. Vecihi Efendi kendi oğlu gibi sevdiği Sani’yi yine çok sevdiği yeğeni Perver ile evlendirmek niyetindedir. Bu niyetini Sani’ye söyler ve Perver’i ona teklif eder. Sani kabul eder. Sonra aynı teklifi Perver’e yapar. Perver de bunu kabul eder. Bunları birbirlerine nişanlar.

Vecihi Efendi elli yaşlarında olduğu halde hala evlenmemiştir. Evlenmeye niyet eder. Perver, dayısı için kız bulmaya çalışır. Tavsiye üzerine Ruhsar isminde, yirmi iki yaşında çok güzel bir halayık bulur. Vecihi Efendi onunla evlenir. Ruhsar dış güzellik olarak perilere, meleklere benzeyecek kadar güzel olmakla birlikte ahlak yönünden kötü bir mizaca sahiptir ve kıskançtır.

Ruhsar, ev içinde Sani’nin ismini duymaya başlar. Merak eder. Sani bir gün eve geldiği zaman kapı aralığından Sani’yi görür. Sani’ye âşık olan Ruhsar onu görmenin tek çaresinin hastalık olduğunu anlar. Yağmur altında dolaşır hasta olur. Sani, kendisini muayeye gelip gittikçe onu baştan çıkarmaya çalışır. Sani’nin bir fotoğrafını almayı başarır. Sani’ye mektuplar gönderir. Nişanlısı Sani’nin fotoğrafını Ruhsar’ın kitabının arasında gören Perver, bu dehşetli hal karşısında şaşkına döner. Bir yanda kendi geleceği söz konusu, bir yandan da dayısının namusu ve iffeti söz konusu olduğu için şöyle düşünür: “Heder olan yalnız bir istikbal değil bir namus idi.”( Mehmet Vecihi 1897: 138) Bu işi sessiz sedasız halletmenin tek yolunun nişanlısı Sani’ye mektup yazmak olduğunu düşünür. Yazdığı mektupta “Dayımın iffetini düşünün. Benim istikbalimi der hatır edin” ((Mehmet Vecihi 1897: 144) sözleriyle namus ve iffetten söz eder.

### **Sonuç**

Servet-i Fünûnun dönemine ait incelediğimiz yirmi romanda ele alınan namus olgusu, bazen dini açıdan; çoğunlukla da dini inançta övüldüğü gibi iffetini korumaya çalışan kahramanların namusları için yaptıkları ve söyledikleri şekliyle ele alınmış ve

algılanmıştır. Bu dönemde toplumda Avrupayî yaşam şekli yer bulmaya başladığı için toplumda baş göstermeye başlayan yasak aşk ve aldatma konusu romanlarda çok işlenmiştir. Buna bağlı olarak da namus ve iffet konusu gündeme gelmiştir.

Konunun romanlarda algılanma şekli genel olarak; namusu korumanın fazileti, bir kadın için en önemli şeyin namusunu korumak olduğu, namus üzerine yemin etme, bir kadın için en kötü şeyin namusunu, iffetini kaybetmesi, namusunu kaybedenin dünyada rezil olacağı ve herkes tarafından ayıplanacağı düşüncesi, namus ve ırz gibi kelimelerin mukaddes olduğu, namusu korumanın dünyada şeref sebebi, ahirette ise huzur ve iyilik sebebi olacağı algısı namus kirletildiği zaman onu artık ölümün bile temizleyemeyeceği, namus ve iffet dairesinde kazanılan bir paranın helal ve lezzetli olduğu şeklinde algılanmıştır.

### KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi. Gönüllü. Dersâdet: Kırkambar Matbaası, 1896.

Ahmet Midhat Efendi. Eski Mektuplar. İstanbul: Kırkambar Matbaası, 1897.

Aydın, Mustafa. “Değerler İşlevleri ve Ahlak”. Eğitime Bakış Dergisi, (Kış / 2011) sayı 19.

Fatma Aliye. Udi. Dersâdet: İkdam Matbaası, 1897.

Fazlı Necip. Cani mi Masum mu? Selanik: Osmanlı Asır Matbaası, 1899.

Fazlı Necip. Dilaver. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Giddens, Anthony. Sosyoloji. (Çev. Cemal Güzel). Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.

<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>

[http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\) yıl: 2000, cilt:21, sayfa: 506-507, Mustafa Çağrırcı](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017) yıl: 2000, cilt:21, sayfa: 506-507, Mustafa Çağrırcı).

[http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\) yıl: 2006, cilt: 32, sayfa: 381-382, Fuat Aydın](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017) yıl: 2006, cilt: 32, sayfa: 381-382, Fuat Aydın).

Hüseyin Rahmi Gürpınar. Bir Muadele-i Sevda. İstanbul: Özgür Yayınları, 1899b.

Hüseyin Rahmi Gürpınar. İffet. İstanbul: Âlem Matbaası, 1897.

- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Metres. İstanbul: Tan Matbaası, 1899c.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Mürebbiye. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1899a.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Nimetşinas. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1901.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Şıpsevdi. İstanbul: Kurtiş Yayınları, 1902.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Tesadüf. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1900.
- Mehmet Celal. Dâmen Âlude. Konstantaniye: Tahir Bey Matbaası, 1899.
- Mehmet Celal. İsmete Taarruz. İstanbul: Yorgaki K. Matbaası, 1900.
- Mehmet Celal. Nedâmet. Dersaâdet: Meşrutiyet Matbaası, 1908.
- Mehmet Rauf. Eylül. İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1901.
- Mehmet Vecihi. Müjgan. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1896a.
- Mehmet Vecihi. Sail. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1896b.
- Mehmet Vecihi. Hasta. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1897.
- Mehmet Vecihi. Hikmet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.
- Moran, Berna. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Okay, Orhan. Sanat ve Edebiyat Yazıları. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Rauf Mehmet. “Servet-i Fünûn Dergisindeki Bir Yazıdan”, Türk Dili/Roman özel Sayısı, (Temmuz 1964), Sayı: 154.
- Sağlık, Şaban. Popüler Roman Estetik Roman. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Sakallı Uğurlu Nuray ve Akbaş Gülçin. “Namus Kültürlerinde Namus ve Namus adına Kadına Şiddet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar”. Türk Psikoloji Yazıları. ODTÜ, (Aralık 2013), 16 (32), 76-91.
- Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerim Meali Hazırlayanlar: Prof Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Ali Özek, Prof Dr. İbrahim Kafi Dönmez- Prof. Dr. Mustafa Çağrıç, Prof Dr. Sadrettin Gümüş. Doç Dr. Ali Turgut.
- Uysal, Enver. “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir ErdemTasnifi Denemesi, İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler”. U.Ü.İ.F. Dergisi (2003) Cilt: 12, Sayı: 1, s. 51-59.

## BİR DEĞER OLARAK SERVET-İ FÜNÛN ROMANINDA NAMUS ALGISI<sup>1</sup>

### PERCEPTION OF HONOR AS A VALUE IN THE SERVET-I FUNUN NOVEL

Mehmet Emin Gönen<sup>2</sup>

#### Özet

Türkçe Sözlükte; Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık şeklinde tanımlanan ve lügatlerde; kanun, nizam, ar, iffet, edep, hayâ, temizlik doğruluk, emniyet ve istikamet gibi faziletlerin muhassalası olan pek kıymetli haslet olarak değerlendirilen namus kavramı, Müslüman Türk toplumunda öteden beri dinle birlikte algılanan, üzerine titrenen ve korunması gereken ön önemli kutsal değerlerden biridir. Bu değer insanlığın yaratılışından beri bütün toplumlarda ve bunların inandığı dinlerde farklı şekilde algılansa da kendine toplumların kültüründe üstün bir yer edinmiştir. Bununla birlikte bu değer, toplumların günlük yaşamında belirleyici olmakla kalmamış aynı zamanda bu kavrama yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Tanzimat'tan bugüne edebi türlerin içinde hayatı en güzel şekilde anlatma bakımından kendine iyi bir yer edinen tür romandır. Hayat bütün yönleriyle romana yansır. Diğer bir deyişle hayatı en gerçek şekilde ve ayrıntısına kadar anlatabilen edebi tür romandır. Özel gazetenin kuruluşuyla birlikte yapılan tefrikalarla toplumun hayatına giren bu edebi tür toplum yaşamında var olan bütün değerleri de işler. O günden bu yana birçok şekilde ele alınan bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçılarının kendi şahsi sanat anlayışları sebebiyle özellikle aile içi aldatma ve ihanet konularının fazlaca ele alındığı Servet-i Fünûn romanında çok fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum nazarında çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını irdelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Servet-i Fünûn, roman, namus, değer, algı.

<sup>1</sup> Bu çalışma *Türk Romanında Din Ve İnanç Algısı (1897-1908)* adlı doktora çalışmasının namus adlı bölümünün gözden geçirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Dr. Dicle Üniversitesi, megonen@gmail.com

### Abstract

In Turkish Dictionary; the concept of honor (namus) is defined as a commitment to moral codes and social values in a society; and in the dictionaries, it is considered as a valuable asset to virtues such as law, order, shame, chastity, decency, virtue, cleanliness, safety and direction. It is also one of the precious sacred values that Muslims have perceived in the Turkish society from the beginning, which are perceived with religion. Although this value has been perceived differently in all societies since the creation of mankind and in the religions they believe, it has made itself a superior place in the culture of societies. Nevertheless, this value is not only decisive in the daily life of the societies, but also reflected in the literature of societies of high value.

Form Tanzimat up to now, novel has a good place in literary genres in terms of describing life in the best way. Life is reflected in all its aspects into the novel. In other words, the literary genre which can describe the life in most real and detailed way is novel. This literary genre that enters into the life of the society with the annotations made together with the establishment of the private journal also handles all the values that exist in society life. Honor is the first of these values that have been handled in many ways since that day. Honor as a value is seen in the Servet-i Fünûn novel, in which the political conditions of the age and the artists' own understanding of their own art, especially the issues of domestic deception and betrayal, are handled extensively.

In this study, we examined twenty novels written in the period of Servet-i Fünûn Literature and tried to investigate how the concept of honor, considered as a very important value in the society, is addressed.

**Keywords:** Servet-i Fünûn, novel, honor, value, perception.

### Giriş

Değer sözcüğü veya kavramı ile ilgili olarak şimdiye kadar birçok saptama ve tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalara göre değer kavramı, her disiplinin kendi bakış açısına göre farklı özelliklerde bir gerçeklik kazanır. Türkçe sözlükte değer; “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, nitelik, meziyet” [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr). (19.04.2017) olarak tanımlanır.

Değer kavramı Latince “kıymetli olmak”, “güçlü olmak” anlamlarına gelen valere kökünden türemiştir. (Aydın 2011: 39) Yapıp-eden bir varlık olarak insanın bütün yapıp-etmeleri mutlaka bir değer ile ilgilidir. Buna göre değer, insanın hayat boyunca eyleme geçirdiği bütün davranışlarını belirleyen kurallar topluluğudur. Sosyolog Anthony Giddens'e göre insanlar toplum içerisinde nasıl davranmaları gerektiğini değerler sayesinde öğrenirler. (Giddens 2005: 22) Bir 'değer' ile ilişkili olmayan hiçbir insan

davranışı yoktur. Örneğin ben “doğru olmaya çalışıyorsam bu, doğruluğu bir ‘değer’ olarak görmemdir. Doğruluğu bir değer olarak algılamam, beni doğru olmaya zorluyor. Keza, namuslu olmaya çalışıyorsam iyiliksever isem, bu, ‘namus’ ve ‘iyilik’ kavramının benim için birer ‘değer’ olmasındandır. (Uysal 2003: 52)

Değerler her alanla ilgilidirler. Yani ekonomik, dini, ailevi, siyasi ve benzeri her alanın değerleri vardır. Nihayet dini - sosyal, kaynağı ne olursa olsun değerler bir biçimde sosyaldirler. Pek çok kişi tarafından paylaşılır, ciddiye alınırlar, coşku ile birlikte bulunur ve kavramsal olarak diğer nesnelere soyutlanabilirler (Fichter, 1990, Aydın, 2011’den). Mustafa Aydın’a göre değerler kişilerin kendi ürettikleri şeyler değildir, dışarıdan gelmektedirler. Gerçi değerlerin bir kısmı ve bir yönü toplum muhtevalıdır ama onların ferdi aşığı kadar toplumu aşanları da vardır ki tevhidi dinlerin vazettiği ahlaki değerler burada bir örnek olarak hatırlanabilir. Değerlerin dini ve sosyal nitelikleriyle ilgili bu son yargılar bizi değerlerin kaynağı konusuna kadar getirir ve bu konuda da bir şeyler söylememizi gerekli kılar. Gerçekten de hayatımızda etkin olan değerler “toplumsal” ve “toplum üstü” olmak üzere iki kaynaktan gelirler. (Aydın 2011: 40)

Gerek toplumsal gerekse toplum üstü ilahi bir kaynaktan gelen bu ahlaki değerler herhangi bir toplumun günlük yaşamı içinde genel davranışları belirlemede içten içe kendini hissettiren denetleyicilerdir. Doğruluk, iyilik, sabır, merhamet, tevazu, sevgi, saygı, güven, hoşgörü, vefa, fedakârlık ve namus (hayâ, iffet) şeklinde genel olarak isimlendirebileceğimiz bu değerler, kişinin ruh dünyasının ve toplumun sosyal dünyasının temeline girerek toplum ve birey yaşamında en belirleyici kontrol mekanizmaları olmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden namus olgusu, ontolojik yapısı itibariyle ahlaki, dinî ve toplumsal bir konum ve değere sahiptir.

Namus, lügatlerde Cebrâil, ilâhî kanun, şeriat, Tevrat anlamlarını karşılayan bir terim olarak geçmektedir. Arapça’da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe nomostur. Ancak bazı Arapça sözlüklerde kelimenin “sır saklamak, gizli söz söylemek” mânasındaki nems masdarından isim olduğu ve “sır ortağı; hile, tuzak; saklanılan yer” gibi mânalara geldiği, hayırlı sırların ortağına “nâmûs”, kötü sırların ortağına “câsûs” denildiği belirtilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de nâmûs kelimesi geçmez. Vahyin başlamasıyla ilgili hadislerde kelimenin Varaka b. Nevfel tarafından zikredildiği görülmekte ve bunun İslâm kaynaklarında ilk kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadislerle göre Hz. Muhammed ilk vahyin tesiriyle bir sarsıntı geçirince Hz. Hatice, Câhiliye döneminde Hıristiyanlığı benimseyen ve Kitâb-ı Mukaddes hakkında mâlûmat sahibi olan amcası Varaka b. Nevfel’e giderek Resûlullah’ın yaşadıklarını anlatmış, bunun üzerine Varaka Hatice’ye, “Eğer bana söylediğin doğru ise Mûsâ’ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir”, tavaf esnasında karşılaştığı Hz. Peygamber’e de, “Şüphesiz sen Meryem oğlu İsa’nın müjdelediği peygambersin ve Mûsâ’nın nâmûsunun benzeri bir hal üzeresin” demiştir.” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

İffet kavramı ise “insanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan ahlâk terimi” olarak değerlendirilir. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak”



anlamında masdar olan iffet kelimesi, daha çok felsefi mahiyetteki ahlâk kitaplarında ve bunların etkisinde kalan diğer eserlerde insandaki arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden hâsıl olan erdemi ifade etmek üzere kullanılmış ve başta gelen erdemlerden biri kabul edilmiştir. Bu kaynaklardaki iffet tanımlarını “yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” şeklinde özetlemek mümkündür. <http://www.islamansiklopedisi.info> (19. 04. 2017)

Birçok ülkede namus kavramı kadın ve erkekler için iyi ahlaklılık, bütünlük, doğruluk, dürüstlük ve olumlu davranışlar olarak ele alınır. Namuslu olma bireye statü, güç, kuvvet ve iyi bir imaj sağlar. Türkiye’deki namus kavramına odaklanıldığında namus kelimesinin çok farklı anlamlara gelebileceği görülmektedir. Örneğin, şeref, iffet, onur, ar ve namus kelimeleri birbirlerine çok yakın anlamlar taşımaktadır. (Sakallı uğurlu, Akbaş 2013: 77) Bu kavramları birbirlerinden ayırmak oldukça güçtür. Çünkü benzer ahlakî değerleri içlerinde barındırmaktadırlar. Namus kavramı kültürel sosyal kurallardan üremektedir. Namus açısından en önemli sosyal kurallar cinsellikle ilgili olanlardır. (Hasan, 2003; Tezcan, 1999 ‘dan aktaran Sakallı uğurlu ve Akbaş 2013: 79)

Sözlük anlamları birbirine yakın olan namus ve iffet kavramlarının genel toplumsal algıda da aynı anlamı karşılamak için kullanıldığı görülmektedir. Yani namuslu davranmak, namuslu olmak aynı zamanda iffetli davranmak ve iffetli olmak anlamına da gelebilmektedir. Özellikle bu iki kavramın kadınların cinsel davranışlarındaki ahlâkî kurallara bağlılık, saflık ve çekingenlik gibi anlamlar taşıdığı söylenebilir. Şu kadar farkla ki iffet daha çok bireyin ahlâkî davranışlarını düzenler ve ifade eder. Namus ise bireyle birlikte ailesinin ve yakınlarının toplum içindeki saygınlığını ve konumunu içermekte ve etkilemektedir. Fakat sonuçta bu iki kavramın içerdiği anlam birbirini tamamlamaktadır. Yani iffetli olmak aynı zamanda namusla olmak anlamında karşılanmaktadır.

Namus kavramı ahlâkî olduğu kadar aynı zamanda dinî bir değer olarak da kabul görmektedir. “Namus olgusu da dinlerin önemsedığı ve düzenlediği kavramlardandır.” (Sakallı Uğurlu ve Akbaş 2013: 81) Dini kaynaklarda namus ve iffet, insanın manevi ve ahlâkî kişiliğini ayakta tutan, korunması ve saklanması gereken en önemli değerlerin başında gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde iffetli ve namuslu olmak bütün iyiliklerin başı olarak zikredilir. Özellikle, “(Resûlüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler.” (Kur’an-ı Kerim, Nur 24: 30, 31) mealindeki ayetlerde bu husus çok açık bir şekilde ifade edilir.

Namusu korumanın ve iffetli olmanın en önemli aracı ve anahtarı ise kişide hayâ (utanma) duygusunun gelişmiş olmasıdır. Sözlükte “utanma, çekinme; tövbe, vazgeçiş” vb. anlamlara gelen hayâ kelimesi, ahlâk terimi olarak “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi, “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terk edilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan eziyet ve sıkıntı” <http://www.islamansiklopedisi.info> (19.04.2017) şeklinde tanımlanır. Bu kavram iffet ve

namus kavramıyla birebir ilişkilidir. “İffet erdeminin temelinde ve gelişmesinde utanma duygusunun (hayâ) özel bir yeri vardır. Psikolojik tahlil ve etnik gözlemler, utanma duygusunun insanlığın en eski ve köklü özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir. Utanma, insanda doğal olarak yer alan ve erken yaşlarda gelişmeye başlayan sağlıklı bir kişilik gelişiminin işareti kabul edilen bir duygudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Hayâya yani utanma duygusuna sahibi olan kişi iffetli olur ve böylelikle namusunu koruyabilir. Aksi şekilde davranılması durumunda diğer bir deyişle toplumsal ve dinsel olarak belirlenen cinsel ahlak kurallarının aşılması sonucunda kişinin kendisi ve ailesi bundan olumsuz yönde ciddi şekilde etkilenecektir. Halk ağzıyla ‘namusun lekelenmesi’ veya ‘namussuz olmak’ şeklinde değerlendirilen bu davranış “ahlâki olduğu kadar toplumsal bir yaralanmaya da yol açar. “Böyle bir durumda kirlenen yalnızca kadının değil, ailenin erkek üyelerinin ve tüm ailenin namusudur.” (<http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>) (19. 04. 2017)

Yukarıdan beri ahlâki, beşerî ve dinî açıdan açıklamaya çalıştığımız namus olgusu, yüzyıllar boyunca birlikte yaşayarak milletleşme sürecini tamamlamış olan ve böylece kendi kültürel kimliklerini üreten toplumların en önemli bir içsel varlığı haline gelmiştir. Bu içsel varlık, toplumların sosyal yaşamlarının manevi açıdan sağlıklı yürütmesinde en etkin bir görev üstlenmekle kalmamış aynı zamanda bu soyut varlığa yüksek bir değer biçen toplumların edebiyatına da yansımıştır.

Bir kültür elemanı olarak edebiyat, içinden çıktığı topluma şekil veren, kendisi de topluma göre şekillenen ve dönüşen bir alandır. Bu itibarla genelde toplum özel anlamda da birey yaşamında yer edinmiş maddi ve manevi kültürel, sosyal, ahlâki ve dinî değerlerin bütünüdür edebiyat aynasına yansımaları kaçınılmazdır. Edebi türler içinde de hayatın gerçeğiyle en fazla iç içe olan veya bunu daha etkili yansıtabilen tür romandır demek yanlış olmaz. “Hippolyte Taine’nin dediği gibi, ‘Roman, öyle bir aynadır ki, hayat ve tabiatın bütün yüzleri onda yansır.’” (Rauf, 1964, Sağlık 2010: 19’dan) Özeldir insanı ve onun inanç değerlerini, kabullerini, hayallerini, duygularını konu alan roman ferden iç benliğiyle, değer yargılarıyla ilgilenir ve bunları işler. Dolayısıyla toplumun ve bireyin sahip olduğu bütün sosyal ve kültürel değerler, gerçekler ve varlık alanları roman türünde görünür ve işlenir. Bu, geçmişte böyle olduğu gibi şimdi de böyle olmaktadır.

Bilindiği gibi roman bizde özellikle Tanzimat’ın ilanı ile başlayan yenileşme hareketlerine bağlı olarak özel gazetenin kuruluşu ve batı edebiyatından yapılan çeviriler ile birlikte ilk kez yazılan yerli roman tefrikalarıyla Türk toplum hayatına girer. Toplumun en küçük çekirdeği olan aile kurumu yenileşme hareketlerinin bir sonucu olarak o gündün beri “sosyal hayatımızın en çok değişmeye uğrayan müessesesi (olur) ve devrin edebiyatında ziyadesiyle işlenir. Yanlış evlenmeler, görmeden evlenmeler, bedbaht çiftler, ailenin zorlamasıyla kurulmuş yasak aşklar” (Okay 98: 52) gibi aile içi konular ve buna bağlı olarak gelişen birçok değer romanlarda görülmeye başlar.

Konuları dönemin yaşam anlayışına, toplumun, düşüncelerine, istek ve tutkularına göre belirlenen romanın o günden bu yana birçok şekilde ele aldığı bu değerlerin başında namus olgusu gelmektedir. Servet-i Fünûn romanında bir değer olarak namus, devrin siyasi şartları ve sanatçıların sanat anlayışlarına bağlı olarak aile içi aldatma ve ihanet konularının çok sık işlenmesi nedeniyle fazla görülmektedir.

Biz bu çalışmada Servet-i Fünûn Edebiyatı döneminde yazılan yirmi romanı inceleyerek toplum ve birey yaşamının sağlıklı sürdürülmesinde çok önemli bir değer olarak kabul gören namus kavramının ne şekilde ele alındığını ve algılandığını irdelemeye çalışacağız. Bu konuya yedi yazarın yirmi romanında yer verilmiştir.

İncelediğimiz romanların içinde kadın erkek ilişkisini en fazla işleyen yazar Hüseyin Rahmi Gürpınar'dır. Yazarın incelediğimiz yedi romanında namus konusu geçmektedir. Romanlarında yasak aşk, aldatma, ihanet gibi konulara oldukça fazla yer veren yazar bu yasak ilişkilerin kaçınılmaz sonucu olarak namus konusunu ele almaktadır. "Gerek aşk felsefesi, gerekse evlilik kurumunun kendisini kuşkuyla karşılaması ve namus kavramına yaklaşımı bakımından diğer yazarlardan ayrılan" (Moran 2012: 123) natüralist yazara göre yasak ilişkiler normaldir. Asıl normal olmayan usulüne göre yapılan evliliktir. Namus kavramını kahramanlarına söyletirken bazen toplumsal ahlakta algılandığı gibi bazen de ironi yaparak bu değeri hafife alır. Çünkü Gürpınar namus olgusuna toplumun genel ahlak anlayışında olduğu gibi bakmaz.

Yazar, Natüralizm edebi anlayışının gereği olarak kadın erkek ilişkilerine akılcı ve tarafsız bir tutumla yaklaşılmasını ister. Berna Moran (2012: 122) bunun nedenini, Gürpınar'ın yalnızca yeni bir ahlak anlayışı getirmek için değil, cinselliğin insan tabiatında çok önemli bir yer tuttuğuna ve insanı mutsuzluğa sürüklediğine inanmasına bağlar.

Aşkın insanı mutsuz etmesinin nedenine gelince kadınla erkeğin birbirini istemesi, doğanın, türü sürdürme yasasının gereğidir ve cinsel istek doyurulunca sevgi son bulur. Oysa ahlak anlayışı ve toplum yasaları insanları tek kişi ile yetinmeye zorluyor. Sonuç ister istemez yasak aşktır, zinadır. Hiçbir yazarda bu kadar çok zina olayına rastlanmaz. Hem de zincirleme olarak. Koca karısını aldatırken karısı da onu aldatır. Ve beri yandan kocanın metresi, adamın arkadaşıyla ilişki kurarak onu altadır vb. Aldatmalar kıskançlıklar, gebe kalmalar, intiharlar içinde sürüp giden bir rezaletler yumağı.(Moran 2012: 124-125)

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *İffet* adlı romanında, roman kahramanı İffet'in kendi hayatını anlattığı mektuplarında yazdığına göre, babası öldükten sonra kendisi ve ailesi için çok zor günler başlar. Zaman geçtikçe her şeylerini satmak zorunda kalırlar. İyice fakirleşirler. İffet, ekme bulmak için bir Rum kadının getirdiği iplerle el işleri yapar. Yaptığı bu işleri yok pahasına kadına satar. Nişanlısı Latif, İzmir'e gittikten sonra durumları iyice kötüleşir. Ekme alacak paraları kalmaz. Günlerce ağızlarına bir kuru ekme bile değmez.

Bir gün çarşafı yabancı bir kadın kapıyı çalar. Sıkıştığını tuvalete gitmesi gerektiğini söyleyerek izin ister. İçeri girdikten sonra İffet'e cilveli sözler söylemeye başlar. İffet, kadının bu tuhaf halinden şüphelenir. Bu kadın, gençliğinde kötü yollarda bulunmuş olan Fettan Raziye ismindeki bir kadın satıcısıdır. İffet'e para ve altın karşılığında Nermi Bey'i eğlendirmesini teklif eder. İffet ise namusunun yüzüne (Gürpınar 1897: 137) lanet yağmuru gibi yağın bu sözlerin zehrine dayanamayarak kadını kovar. Kadın gittikten sonra İffet kendi kendine namusu hakkında şöyle düşünür. "Nermi! Bu keyfinin kölesi kim? O beni biliyormuş. Fakat ben onu tanımıyorum. Kasa dolusu parası varmış. Namusumu liralarla tartmak gibi bir kötü düşünce şimdiye dek asla hatır ve hayalden bile geçmedi. Tertemiz bir lekesiz namus perdesinin kasa dolusu değil; birkaç kuruşla yırtılıp parçalandığı iştilmedik olaylardan sayılamaz. Ne var ki dünyanın olanca altın ve gümüşü bir araya toplansa, bir kadının öyle bir kirden temizlenmesi tasavvur olunabilir mi? Zavallı Nermi! Her tertemiz, lekesiz kadının kutsal namus barınağına girebilmek için lira şıkırtısını yeter mi sanıyorsun? Alınyazısının bütün acılarına mahkûm, namus cevherlerinden başka dayanacak avuntusu kalmamış olan bir kızın son hayat umuduna sataşmaya kalkışmak... Namusumun korunmasını, şu felaket içinde, kendim için bir mutluluk sayıyorum." (Gürpınar 1897: 138)

İffet birkaç gün sonra evin bahçesinde dolaşırken dışarıdan atılmış süslü bir zarf görür. Zarfı alıp tereddütler içinde açar. Zarfın içinde Nermi Bey'in bir fotoğrafı, İffet'e hitaben yazılmış bir mektup ve üç yirmilik de para çıkar. İffet mektubu okur. Nermi Bey'in mektupta yazdığı etkileyici ve süslü sözlerine inanmaz. Fakat sefaletten ve insanların namusuna iftira edip horlamalarından bıktığı için bu yalan sözler hoşuna gider. "Meselenin bu önemli noktalarını iyiden iyiye anlıyordum. Ne var ki sefaletten bezginliğim ve belki de kadınlığım yüzünden gene bu yalanlar hoşuma gitti. Edindiğim bu ilk korkunç düşünceden belki cayarım diye hiçbir şey düşünmemeye, hiçbir yönü inceden inceye usa vurmamaya karar verdim. Bu korkunç düşünce, Nermi'nin çağrısına gitmekti. Sıkıntı içinde namusumla yaşarken bana 'fahişe kız' adını taktılar. Bakalım kötü yolda zenginlik içinde yaşarsam kendime 'namuslu hanım' dedirtebilir miyim?" (Gürpınar 1897: 147) şeklinde namusuyla ilgili düşünceleri kafasından geçirir.

Raziye'ye bir mektup yazarak Nermi Bey'in isteklerini kabul ettiğini fakat kendisine hazırlık için iki gün izin vermelerini ister.

Annesine, kendisini zengin bir evden hizmetçilik için çağırdıklarını, onun için dışarı çıkması gerektiğini söyleyerek dışarı çıkar. Mektuptan çıkan paralarla kendisi için elbiselik ve ayakkabı alır. Aldığı eşyalarla eve dönünce annesinin bunları merak edip sorması üzerine, hizmetçilik edeceği evde kendisinin yaşında bir kız olduğunu, bu kızın kendi elbiselerini İffet'in üzerinde görmek istediğini söyler. İki gün hazırlıktan sonra Fettan Raziye'nin geleceği saat yaklaşır. İffet diktiği elbiseleri giyer. Süslenmek için aynanın karşısına geçer. Fakat kırık namus aynasının karşısında gözleri kararır. Latif'in hayali belirir. İffet'in kötü yola gitme düşüncesi yüzünden Latif'in söylediği "Tükürmekle çirkef temizlenebilseydi tükürüğüme acımadan yüzüne tükürürdüm. Babanın vermiş olduğu 'İffet' adını benim aşkıma, hasta annenın kutsal umutlarını, Sabri'nin istikbalini hangi fuhuş süprüntülüğünün içine gömmeye gidiyorsun? Bu rezilce

atılışın ekmeğ parası bulmak için midir? Geçimleri sana ağır gelen o iki zavallıyı ırzının ücretiyle beslemek, onlara zehirle beslemekten daha acı geleceğini bilmiyor musun? “Fuhşun kucağı iffet’e (namus) sığınma yeri olur mu?” (Gürpınar 1897: 151) sözlerini İffet duyar gibi olur. Latif’in hayalinden duyduğu bu sözlerin acılığında ve utancından kendini kaybederek yatağa serilir.

Yazar bu romanında namusu (iffet) toplumda kabul edildiği gibi gerçek ve yüksek kutsal değeriyle ele alır ve kahramanına bu şekilde algılatır. Romanın kahramanı İffet, Namusunun kirlenmemesi uğruna samimi bir şekilde hayatını bile feda eder.

*Mürebbiye* romanında konağa mürebbiye olarak alınan Fransız Anjel, konağa geldikten sonra Dehri Efendi’nin kardeşi Amca Bey’i, damadı Sadri’yi ve oğlu Şemi’yi baştan çıkarıp kendisine âşık eder. Onları ayrı ayrı gecelerde odasına alır. Bunu sezen kâhya Eda Hanım bunları suçüstü yakalamaya çalışır. Bir gece salonda koşuşturma ve gürültü duyunca bu erkeklerden birisinin Anjel’in odasına gitmeye çalıştığını anlar. Hemen salona gelir. Erkeklerin odalarında olmadıklarını görünce Anjel’in odasının kapısını kuşağıyla bağlar. Sonra da Dehri Efendi’ye haber verir. Dehri Efendi ile birlikte Anjel’in oda kapısının önüne gelirler. Dehri Efendi kapının bir kuşakla bağlanmış olduğunu görünce bunun ne demek olduğunu Eda’ya sorar. Sonra erkekleri birer birer sorguya çeker.

Amca Bey, kendisi ile birlikte damat Sadri ve Şemi’nin odalarında olmadıklarını kendi lehine ve Eda Hanım’ın aleyhine göre yorumlayıp anlatır. Eda Hanım bu sözlerle dayanamaz. Bunun üzerine “hak kuru iftiradan saklasın. Aleyhimdeki yalancılığında bu kadar ileri varma. Bir bardak suyun kırk yıl hakkı vardır. Size bu kadar emeğim geçti. Söylediğin sözlerin önünü ardını düşün. Günahdır.” diye çıkışır.

Amca Bey’in ve damat Sadri’nin yaptıklarını saptırarak kendilerine göre yorumlamaları ve Anjel’in de masum tavrı takınarak kendini masum gösteren sözler söylemesi Dehri Efendi’yi etkiler. Dehri Efendi bu kez Eda Hanım’ı azarlar. Hiç yerden haksız duruma düştüğünü gören kâhya Eda Hanım “Şu karşınızdaki melekler gibi tertemiz sandığımız murabiye adındaki karı yok mu, işte o namussuz bir karıdır (Gürpınar 1899a: 94) kambur biraderiniz, Damat Bey ve oğlunuz Şemi onun âşığıdır. Belki de dördüncüsü sizsiniz tam olarak bilmiyorum” diye her şeyi Dehri Efendi’nin yüzüne haykırır.

Eda Hanım’ın gerçekleri bu şekilde söylemesi üzerine zor durumda kalan Anjel, yapmacık bir tavırla iki elini yüzüne kapatarak ağlamaya başlar. Anjel’in bu ağlamalarının onun gerçekten iffetinden ileri geldiğini zanneden Dehri Efendi, Anjel’e dönerek kâhya Eda’nın bu sözlerinden kendisinin iffetine bir zarar gelmeyeceğini söyler. (Gürpınar 1899a: 95)

Dehri Efendi, Mürebbiye Anjel ile odada yalnız kalınca Anjel, Dehri Efendi’ye yapmacık bir utanmayla şöyle söyler “Ben mürebbiyelik sanatıyla geçinen fakir bir kızım. Doğruluk ve iffet (namus) (Gürpınar 1899a: 103) şu dünyada tek dayandığım ve övündüğüm şeydir. Bu gece bütün bu olanlar duyulursa, hele Eda Hanım’ın bana karşı o edepsizce ithamları ağızdan ağza dağılarak bu sözler benim namusum (Gürpınar 1899a:

103) hakkında büyük bir skandal hükmünü alır. Bunların tekrarlanmaması için yarından sonra bana izin veriniz. İffetimi ve mürebbiyelik çalışmamı tasdik eden bir de hüsnühal varakası veriniz.” Dehri Efendi Anjel’in bu isteği karşısında bir süre düşündükten sonra; “Bu geceki vakadan iffetinize (Gürpınar 1899a: 103) hiçbir şey sıçramaz.” diyerek teminat verir.

Bu geceki olaydan sonra Amca Bey, hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranarak, kendini temize çıkarmak ve suçu Şemi’nin üzerine atmak için Sadri’ye şöyle söyler: “Bir gün farkına vardım ki, Şemi mürebbiyeyi görünce denizden çıkarılırken can veren balığın o baygın bakışlarıyla bakıyor. İşte o zaman işin doğrusu bu kalın kafama dank der gibi oldu. Acaba oğlan mürebbiyeyi seviyor mu? Ne halt eder ağanın beygiri? Ulan terbiyesiz! Bu yalıya iki çocuğun terbiyesi için getirilen melek gibi temiz bir kıza o nazarla bakılır mı? Aman yarabbi, yüreğime inecek. Asıl korktuğum neresi, matmazel bu işin farkına varırsa bizden namus dava eder” der. (Gürpınar 1899a: 115) Amca Bey, Anjel’in odasına girmek için kapısına gidip, kapıyı tıklattığını tevîl etmek için konuşmasına devam ederek birçok laf eder ve sonunda şunları söyler: Sadri Bey, bu hayvanlıkları Şemi yapabilir. O ahmaktan ben her terbiyesizliği umarım. Şemi’nin odaya girip girmediğini kontrol etmek için kulağımı kapıya verdim. Kulağıma lakırdı gibi bir şey geldi. Hah çapkın içerde dedim. Artık tekrar etmeye hacet yok ya, maksadım içeriye girip oğlanı kulağından yakalayarak dışarıya çıkarmak... Namusum hakkı için böyle” der. (Gürpınar 1899a: 115)

Yazar bu romanında aslında zina yaparak namus değerini ayaklar altına alan kahramanlarının görünüşte kendilerini namuslu göstermeleriyle dalga geçmektedir.

*Bir Muadele-i Sevda* romanında Naki, üçüncü karısı Bedia ile gerdek gecesinde tartışır. Sabah onu babasının evine gönderirler. Naki, karısı Bedia’nın gerdek gecesi yaptığı tartışmalara ve söylediği sözlere karşı bir plan yapar. Önce Bedia’yı boşamayıp süründürmeyi düşünür. Bu planını yaparken namus hakkında “İş önce ailemizin namusuna sonra da babamın kulağına intikal edecek. Bizim plan sarpa saracak” der. (Gürpınar 1899b: 58)

Bedia hakkında yaptığı araştırmalarda ise onun çok namuslu biri olduğuna kanaat getirerek “Bütün araştırmalarımın sonucu, kızın dürüst, çok namuslu (Gürpınar 1899b: 66) bir kız olduğunu açıklıyordu” diye söyler.

Kadınların erkeklere yüz vermedikleri müddetçe namuslarını koruyabileceklerini yolunda yazara şöyle konuşur: “Çin ipeği mendili gözlerine götürmek için göz göze geldiği kadın yüzlerinde etkilenme arayan şıkların sevda saldırılarına uğrayan kadınların genellikle o sözlerden namuslarına leke sürmek gerekseydi, bu bakışlardan namusu korumaya imkân kalmazdı. (Gürpınar 1899b: 67)

Nazire, Bedia tarafından kocası Fatin’e gönderilen aşk mektuplarını Naki’ye okutur. Naki’nin sinirlenip Bedia’nın yüzüne vurması ve Bedia’yı boşaması halinde kocası Fatin’in de kendisini boşayacağından korkan Nazire, bu olayın gizli kalmasını ister. Naki’nin namusunu ileri sürerek yalvarır. “Fakat beyefendi namusunuza sığınırım.

Ben namuslu aileden bir kadını. Kocam var. Babam var. Size bu müracatım duyulursa biz mahfoluruz. Bu sırrı kimseye faş etmeyeceğinize söz veriyor musunuz? Namusunuz üzerine yemin eder misiniz?” (Gürpınar 1899b: 125) diye sorarak ondan namus üzerine söz alır.

Bir kadın olarak namusuna büyük değer verir. Olayın duyulması halinde hem kendisinin hem de ailenin erkek üyelerinin toplum nezdinde aşağılanacağını ve kötüleneceğini belirterek dikkatli olmak için yine karşı tarafın değeri olan namusla söz alır.

Naki, Nazire'ye bu sözü verdikten sonra, bu olayı Bedia'ya açmak ister. Fakat verdiği söz aklına gelince “Karıma olan şiddetli muhabbetime mi yanayım? Namus meselesini mi düşünüyüm?” (Gürpınar 1899b: 132) diye kendi kendine üzüntülü bir şekilde söylenir.

Naki, karısı Bedia'nın ihanetini mektuplarından öğrendikten sonra bir hafta hasta yatar. Karısı Bedia, Naki'ye sahte muhabbet gösterir. Naki, Bedia'ya Fransız romanlarından örnekler vererek onun ihanetini ima etmeye çalışır. Bedia yaptığı ihanetin Naki tarafından bilindiğinden şüphelenmeye başlar. Bedia, kocası Naki'ye hamile olduğunu müjdelir. Naki buna çok şaşırır. Çünkü yaptığı hesaplara göre Bedia'nın hamile kalması mümkün değildir. Bunu Bedia'ya söylediği zaman Bedia kendisinin namussuzlukla suçlandığını söyleyerek ağlar (Gürpınar 1899b: 181).

*Metres* romanında Müştak, metresi olan Parnas ismindeki kadını Hami'nin metresliğinden kurtarmak için bir çareye başvurur. Bu çare de Hami'nin karısı Saffet Hanım'ı baştan çıkarıp ondan kopardığı para ile Parnas'ı elde etmektir. Bu niyetle Saffet Hanım'ın dadısı Meryem'e, Saffet Hanım'a vermesi için bir aşk mektubu verir. Meryem Dudu, mektubu Saffet'e verir. Birlikte okurlar.

Kocası Hami tarafından sevilmeyen Saffet Hanım, Müştak'ın mektubundaki yaldızlı sözlerden hoşlanır. İçten içe Müştak'ı sevmeye başlar. Müştak'ın mektubuna mukabil bir aşk mektubu yazarak kocası Hami'den intikam almayı düşünür. Mektubu yazmak için Meryem Dudu ile birlikte yazıcılara giderler. Utana sıkıla mektubu yazdırırken yazıcı dükkânına sevda işlerinde son derece tecrübeli ve bu yolda adı çıkmış Sümbül isminde bir kadın gelir. Sümbül, yazıcı ile teklifsiz ve argolu konuşur. Yanındaki kadınlarla da kaç kocaya gittiğini erkekleri elinde tutmak için hangi efsunları yaptırıp nasıl kurşun döktürdüğünü anlatır. Saffet, Sümbülün bu teklifsiz konuşmalarından utanır ve sıkılır. Saffet'in bu sıkıntısını anlayan Sümbül, bu sevda yolunda henüz acemi olduğunu zamanla böyle işlere alışacağını söyler. Saffet, Sümbül gibi kadınlara aileler arasında yüzler kızarak ‘kötü karı’ dendiğini düşünür. İyice bunalır. Oğlu Refik aklına gelir. Halkın ona kötü karının oğlu diyeceklerini düşünür. Namus, ırz gibi bazı mukaddes kelimelerin (Gürpınar 1899c: 187) manasını inkâr eden, onları birer boş söz gibi sayan, kadınlığın yüz karası olan, bu korkunç karıların kendine gülmesini zihninden geçirir. Bu düşüncelerle aniden ayağa kalkar. Mektubu yazıcının elinden alır ve parçalar. Kapının ağzında duran Sümbül'e dirseğiyle vurarak kenara atar, kapıdan çıkarak dükkândan uzaklaşır. Meryem ardından yetişir.

Eve gitmek için arabaya binerler. Göğsüne yumruk yiyen kadın “Besbelli hanımın namus damarları tepreşti” (Gürpınar 1899c: 188) sözleriyle arkasından konuşur. Sümbül’le aynı dükkânda buldukları için arabacı Saffet ve Meryem Dudu’ya kötü karı muamelesi yaparak laubali davranırlar. Bir arabacı Saffet’in elini sıkıya kalkışınca Saffet ona tokat atar. Bunun üzerine öfkelenen arabacı Saffet’i göstererek “Arkalarındaki ipekli çarşaf, ellerindeki süslü çanta ile sanki bana ırz ehli çalımını satıp da kendilerini hanım zannettirecekler. Sen benim arabacılığımıza bakma. Sana öyle bir ipekli çarşafı ben de alabilirim. ırz ehli (Gürpınar 1899c: 189) hanımlarsınız da yazıcının dükkânında Sümbül ile beraber ne işiniz var?” Sözlerini söyler.

Hami, son zamanlarda metresi Parnas’tan şüphelenmektedir. Aldığı bir imzasız mektupla metresi Parnas’ın haftada belli günler kendisi spora gittiği zaman eve erkek aldığını öğrenir. Hami bunun üzerine yine her zamanki gibi spora gidiyormuş gibi evden çıkar. Biraz sonra başka bir arabayla gelip evin önündeki pastanenin ikinci katına çıkar. Parnas’la birlikte kaldığı evi gözetler. Reyhan bir saat sonra eve gelir. Hami, tabancasını hazırlayarak eve girer. Direk Parnas’ın odasına gider. Reyhan ile Parnas’ı yakalar. Onları öldürmeye kalkar. Parnas, Hami’ye buna hakkının olmadığını söyleyerek Avrupa’da olduğu gibi düello yapmalarını söyler. Oturup konuşurlar. Düello yerini ve gününü belirlerler.

Parnas, Hami ile Reyhan’ın yapacağı düelloyu bir telgrafla Hami’nin annesi Firuze’ye haber verir. Telgrafi alan Firuze’nin yıllardan beri kaybetmiş olduğu analık duyguları depresir. Feryat eder. Düello yerine gitmek için Nedime ile birlikte arabaya binerler. Firuze’nin bu feryatları üzerine olayı öğrenen Saffet ve Meryem de başka bir arabayla düellonun yapıldığı ormana gelirler. Düello yerine ulaştıklarında, Hami’nin arkadaşının kucağında kanlar içinde yaralı yattığını görürler. Hami, annesini görünce ona küskün küskün bakar. Karısı Saffet’e de o şekilde bakınca o an hiçkırı hiçkırı ağlamakta olan Meryem Dudu, Hami’ye karşı şöyle konuşur: “Karınız Saffet Hanım’a hiç dargınlık yüzü göstermeyiniz. O kadın değildir, sanki ırzca, namusça sızdırılmış bir altın parçasıdır. (Gürpınar 1899c: 302) Onun için ardından her ne ki laf ediyorsa yalandır, iftiradır.” Bu sözleriyle Saffet Hanım’ın namus ve iffet ehli olduğuna şahadet eder.

*Tesadüf* romanında Saibe, anne ve babasının tek kız evladıdır. Kendisi gibi ailenin tek oğlu olan Mail’le evlendirilir. Mail’in ailesi ile Saibe’nin ailesi eskiden beri dostturlar. Kız istenir. Düğün yapılır. Saibe ve Mail çok mutlu iki yıl geçirirler. Fakat iki yıl sonra Mail’de bir neşesizlik, sıkıntı mutsuzluk başlar. Bu bir süre devam eder. Saibe günlerce ağlar. Mail’e neden böyle olduğunu sorunca cevap alamaz. Saibe bunun bir gönül meselesi olduğunu sonunda anlar. Konuşurlar, tartışırlar. Mail en sonunda bir fahişeyi sevdiğini hem de kendinden nefret ederek sevdiğini itiraf eder. “Elini avucumdan çekme Saibe, beni reddetme... Ben o kadını kudsi bir aşkla sevmiyorum. Buna ‘muhabbet’ denemez. Buna geçici murdar bir heves denir. Temizlenmesi zor bir gönül lekesi, iğrenç bir düşkünlük... Hayatını, namusunu (Gürpınar 1900: 96) giderilemez bir leke ile kirletmiş öyle bir karıya sonsuz bir muhabbetle bağlı kalabilir miyim” şeklindeki sözleriyle namustan bahseder. Namusunu kirleten kadına derin bir sevgi duyulamayacağını o kadının bu sevgiyi hak etmediğini ifade eder.



*Nimetşinas* romanında, Nihat Bey'in eşi Talat Hanım ikinci çocuğunu doğurur. Kocasını Nihat başka bir odada yatmaktadır. Son günlerde gelenin gidenin çokluğundan herkes uykudadır. Bunu fırsat bilen Nihat, âşık olduğu evin hizmetçisi Neriman'ın odasına gider. Neriman'a âşık olduğunu ve aşkına karşılık vermesi için yalvararak, dil döker. Fakat bütün bu yalvarma ve dil dökmeleri, Neriman sert bir şekilde reddeder. Neriman kendisinin namuslu bir kız olduğunu, onu kirletmesine asla izin vermeyeceğini söyleyerek namus hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir: “Bendeniz burada bir hizmetçiyim beyefendi. Fakat hizmetçiliğim namusça alçalmamı gerektirmez. Namus, iffet hep birdir. Bu kelimelerdeki kutsallık hanımla hizmetçiye göre değişmez. Benim hayatımın mutluluğu namusuma arı oluşuma bağlıdır. Benim de onu elde etmek için yaşadığım bir gelecek mutluluğum var. Bu umutları, bu hakları bir hizmetçi için çok görmeyiniz Beyefendi! Sevgi adı verdiğiniz bu kirlenmiş benim gibi bir kimsesiz lekeleyip bırakmak erkeklik şanına yaraşır mı? Çiğnemek istediğiniz şey yalnız bir kız oğlan kızın namusundan, geleceğinden de ibaret değildir.” (Gürpınar 1901: 124)

Romanın sonunda Neriman'ın namusunu koruması hakkında yazar, “aile arasında bu gibi maceralar eksik olmaz. Lâkin Talât Hanım derecesinde fedakâr eşler az; hele Neriman gibi Nimetşinas bir hizmetçi kız, böyle bir namus incisi (Gürpınar 1901: 159) bütün bütün azdır” diyerek Neriman gibi namusuna düşkün iffetli kadınların bir inci gibi olduğunu söyler. Yazar bu yorumuyla yukarıda açıklandığı üzere kendi inandığı aşk ve evlilik felsefesinin dışına çıkarak namusu kutsal bir değer ve evliliği de yapılması gereken doğru bir ilişki olarak tanımlamaktadır.

*Şıpevdi* romanında, Meftun ve kardeşi Raci, kızkardeşleri Lebibe ve teyze kızları Rebia'nın hareketlerinden şüphelenirler. Bu şüphelerinden dolayı bir gece onları takip ederler. Onları Mahir'le birlikte yakalarlar. Raci gördüğü bu vaziyete çok kızar. Kızları ve Mahir'i dövmeye kalkışır. Kızlar eve kaçarlar. Meftun Raci'ye bu meselenin vurdu kırıyla çözülemeyeceğini; bu işin namus işi olduğunu, (Gürpınar 1902: 220) eğer duyulacak olursa bütün âleme rezil olacaklarını anlatır. Bunu kendisinin ustalıklı çözeceğini ve Raci'nin sabırlı olmasını ister. Namus değerine dikkat edilmemesinin bir aileyi toplum ve çevre içinde küçük düşüreceğini ifade eder.

Ailenin halk içindeki saygınlığının, o ailenin temiz kalmasının bu değerini yüksekte tutulmasıyla kötü arzulara alet edilmemesiyle mümkündür. Yazar bunu kahramanlarına söyletmektedir. Her ne kadar Meftun Avrupalı düşünceye sahipse ve birçok davranışında toplumun genel düşüncesinin aksine davransabile namus değer anlayışında toplumun anlayış ve algısının dışına asla çıkılamayacağını bilmektedir. Yazar da bunu bilerek bu şekilde kahramanına söyletmektedir.

Mehmet Rauf'un *Eylül* adlı romanında, Süreyya'nın karısı Suat'a âşık olan Necip, iç dünyasında azaplar içinde kalarak bu aşkı düşünür. Suat'ı suçlar. Sonra ona acır, kendini suçlar. Onu mesut etmek şöyle dursun; uçuruma sürükleyeceğini, onun huzur ve istirahatını şimdi böyle aldıktan sonra, hayat ve namusunu da (Rauf 1901: 228) verse yine kanmayacağını düşünür.

Yazar, Necip'in iç dünyasında düşündüklerini bize aktarır. “Bu öyle birçok duygulardan oluşmuş bir arzu idi ki, hepsine birden itaat arzusuyla kuvvet bulur. Sade aşk ve merhametten ibaret de değildi, teşekkür, tapınmak, şiir, hürmet, pişmanlık, gurur, her şeyi ve en sonra namus... Evet, namus, ailesinden, büyüklerinden duyduğu, kitaplardan okuduğu namus, bütün beşeri kanunların esas ve gayesi olarak tanıtılmış olan namus en son gelebiliyor. Namus herkesin söylediği, fakat kimsenin rasgelmediği bir nevi kuş olmalı” diye omuz silker. (Rauf 1901: 230)

Necip iç dünyasında namus kavramını yargılamaya devam eder: “Evet, işte namus, namus (Rauf 1901: 234) mutlak bu.. Ben yalnız kelimeyi kabul etmiyorum, fakat “şeyi” yapıyorum, işte mecburen yapıyorum, onun altında eziliyorum; bak bu kadar itaat ederken bile yine mustaribim; ne kadar inkâr edilirse edilsin bu şeyler fena, çirkin, esasen çirkin ve ruhum, kalbim bu çirkinliğe, bu fenalığa tahammül etmiyor. Demek namus bu demek namus var” diyerek boynunu büker (Rauf 1901: 235)

Kocası Süreyya'nın ısrarlarıyla yalından tekrar konağa taşınan Suat, konakta içine düştüğü bu zor durumdan kurtulmak için, kendini Necip'e teslim edip mutluluğa dalmayı, onunla kaçıp kurtulmayı düşünür. İşte o zaman bu düşüncelerinden ürker. Ona icrası değil tasavvuru bile korkunç, acı bir ihanet gibi gelir. O zaman içinde bir yara açılır gibi bir elem hissederek. “Herkesin, âlemin lânet etmesini; ailesinin, babasının adını ve namusunu lekelemeyi göze alacak kadar kuvvet bulduğu olurdu” (Rauf 1901: 273). Ondan sonra Suad bu düşüncelerinden kendisi korkar, endişe eder, umutsuz ve mustarip olur ve önündeki uçurumu görerek “Ah fena, bu işte bir uğursuzluk var. Hiçbir şey yapmak mümkün değil” der.

Ahmet Mithat Efendi'nin *Gönüllü* romanında Mehmet Bego, bıçak silimi diye adlandırılan bir ziyafet tertip eder. Ziyafette yenilir içilir. Eğlenilir. Bu yemekte romanın başkahramanı olan Recep Köso da vardır. Gece yaralarına doğru herkes sarhoş olmaya ve bir köşede sızmaya başlar. Ev sahibi Mehmet Bego, misafirlerini yerli yerlerine yerleştirip yatırır. Bu hususta Recep Köso da ona yardım eder. Yazar burada, Recep Köso'nun ne bilgili; ne zühd ve takva ehli bir insan olduğundan fakat bu takvasını kimseye belli etmediğinden bahseder. Arkadaşlarıyla türlü eğlencelere katıldığı halde, kanun-u iffete (Ahmet Mithat 1896: 27) tefrik-i hareketten asla ayrılmadığından söz eder.

*Eski Mektuplar* romanında, Meliha'nın babası Saim Bey, kız kardeşinin oğlu Kenan'ın okuyup tahsilini tamamlaması için onu İstanbul'a gönderir. Eğer bunu yapmazsa sonraki yıllarda Kenan'ın tahsiline engel oldu diye kendisinden şikâyetçi olacağını düşünür. İşin başka bir yönünü de şöyle düşünür Saim Bey. Kenan İstanbul'da tahsilde iken kendisi ölecek olursa, kendi oğlu olmadığı için bütün malı kardeşi Daim Bey'e kalacak ve o zaman bütün ümitleri ve Meliha'yı Kenan'a verme hayalleri yok olacak. Saim Bey, kardeşinin nasıl kötü bir ahlaka sahip olduğunu bildiği için, eğer iş böyle gelişirse Daim'in Kenan'ı kovup Meliha'yı da oğlu Sabit'e almaktan hiç çekinmeyeceğini düşünür. Saim Bey bu düşünceler içinde bir aydan fazla zaman geçirdikten sonra her şeyi hükm-i kadere havale ederek Kenan'ın İstanbul'a gönderilmesine karar verir.

Kenan'ın İstanbul'a gitmesinden kısa bir süre sonra bu ayrılığa dayanamayan Saim Bey'in hastalığı artar. Saim Bey'in son baygınlığından sonra Daim ve karısı yalıya gelirler. Daim Bey ve karısı, yalıda kalıp kendisine yardım etmek istediklerini Saim Bey'e söylerler. O da kardeşinin bu isteğine itiraz etmenin uygun olmayacağını düşünerek kabul eder. Daim Bey planlarını yavaş yavaş uygulamaya koyar. Önce hizmetçileri yalıdan uzaklaştırır ve kendi hizmetçilerini yalıya getirtir. Meliha'ya kötü davranmaya başlar. Bundan sonra her şeyin kendi eline geçeceğini ima etmeye çalışır. Oğlu Sabit'i de getirip selamlığa yerleştirir. Meliha bütün bu olanlardan işin nereye varacağını ve amcası Daim Bey'in niyetini anlar. Babasına bunu söyler. Fakat babası Meliha'ya, amcasına karşı ses çıkarmamasını söyler. Saim Bey vefat ettikten sonra meydanı boş bulan Sabit, Meliha'yı taciz etmeye başlar. Ona aşk mektupları gönderir. Meliha artık Sabit tarafından her türlü tecavüz olacağını tahmin ettiği için namusunun da tehlikede olduğunu anlar (Ahmet Mithat 1897: 69).

Kenan'a daha önce defalarca göndermiş olduğu mektuplar, hizmetçiler tarafından postaya verileceği yerde Daim Bey'in hizmetçilere verdiği talimat gereği, Daim Bey'in eline geçtiği için Kenan'a ulaşmaz. Kenan'ın gönderdiği mektuplar da Meliha'ya verilmez. Meliha göndermiş olduğu bu acıklı ve yardım isteyen mektuplara Kenan'ın böyle kayıtsız kalmasına çok şaşırır ve içerler. Son bir mektup gönderir. Mektubunda şöyle yazar: "Ah! Kenân neredesin? Bütün bu vakayiye karşı neden öyle bigâne duruyorsun. Bir zamanlar reng-i letâfetine halel gelir diye yüzüne bakmaya bile kıyamadığın sevgili Meliha'nın şimdi ne kadar kederler, elemeler çektiğini hiç işitmiyor musun? Ettiğim vâveylalara, feryat ve figana karşı sen İstanbul'da, o tecelligâh-aşk ve sevdada bir başkasıyla hem bezm-i vuslat isen burada intizar gibi müthiş bir ıstırap içinde bulunan şu kimsesize iki satırlık olsun bir mektup yazabilir, 'artık başının çaresine bak benden imdat bekleme' diyebilirdin. Yok, eğer hakikat bu merkezde değilse bu sükût-ı müziç neden neş'et ediyor? Garip halli müşkil muamma değil mi?"

Açık konuşalım Kenân! Şimdi biz yekdiğerimizden uzak, ayrı bulunuyoruz. Reviş-i hale bakılırsa ve bu bigâneliğin böyle devam ederse iftirakımızın ebedi olacağı anlaşılıyor. O halde azizim daha nihayet bir ay kadar size intizar edecek, bu müddet zarfında bir emare zuhur etmezse ben de başımın çaresine bakacağım. Namusumu düşman elinden kurtarmak, âleme karşı yalnız muhâfaza-i namusuyla iftihar etmek arzusunda bulunan bir kadının bu hareketi şâyân-ı tenkit ve muaheze değildir. (Ahmet Mithat 1897: 76) İşte bunun için Kenân Allah aşkına olsun gönderdiğim mektupları yakınız, mahvediniz. Yalnız dâire-i izdivâcına dehaletine mecbur kalacağım adam onlardan haberdar olmasın."

Meliha'nın Kenan'a yazdığı bu acıklı ve sitemli mektuptan sonra yazar, Meliha'nın namus hakkında düşüncelerini yorumlayarak ona hak verir. Bir aile için namus kavramının son derece önemli olduğunu, bu kıymetin dünyada muhafaza edilmesi, insanı ahirette mutluluğa eristireceğini şöyle ifade eder: Fakat namus denilen cevher-i girân-ı kıymet ki, hüsn-i muhâfazası dünyada insan için mûcib-i şeref ve refah, ahiret'te de müstelzim-i feyz ve felahdır. (Ahmet Mithat 1897: 76) Bu defa elden giderse onun

iadesi mümkün olamaz. Mevt bile onu pak edemez. O artık mülevvesdir.” (Ahmet Mithat 1897: 76)

Meliha evlendikten sonra, Kenan'ın arkadaşı Sabit Kenan'ı çağırır. Kenan İzmir'e gelir. Meliha'nın evlendiğini öğrenir. Çok üzülür. Meliha'nın mektuplarını Meliha'ya verilmek üzere arkadaşı Sabit'e bırakır. Sabit'in annesi de bu mektupları Meliha'ya verir.

Kenan'ın İstanbul'dan ayrıldığını Faiz Bey'in çektiği bir telgrafla öğrenen Daim Bey, kısa bir süre önce Meliha'nın sarhoş kocası Arif'le bir olup Meliha'nın emlaklarının bir kısmını satar. Bu yüzden Meliha'nın kayınpederi Muhsin Bey'den azar işitir. Daim Bey, Meliha'nın elinde geriye kalan ve elde edemediği bu mallardan mahrum olmamak ve Muhsin Bey'den intikam almak için kendi meşrebinde olan Arif'i kullanmaya karar verir.

Arif'i evine çağırır. Kenan'ın Meliha'yı elde etmek ve onun mallarına sahip olmak için İstanbul'dan geldiğini söyler. Ayrıca babası Muhsin Bey'in hükümete başvurarak bu mallardan kendisini mahrum bırakmak istediğini de anlatır. Buna bir çare bulmazlarsa ikisinin de bu mallardan mahrum olacaklarını Arif'e anlatır. Arif buna kanar ve ne yapmak gerektiğini Daim Bey'den sorar. Daim Bey de Kenan'ın Meliha'ya muhakkak bir mektup göndereceğini o mektubun ele geçirilip Meliha'ya karşı koz olarak kullanılması gerektiğini tembihler. Çünkü Muhsin Bey hükümete başvurduğu zaman bütün bu malların Meliha'nın rızası olmadan satıldığını anlatacaktır. Mektup elde edilirse namus belası (Ahmet Mithat 1897: 157) yüzünden Meliha kendi rızası dâhilinde bu malların satıldığını söyleyecektir.

Arif dadısına altın vaat ederek kimseye sezdirmeden ve bir şey söylemeden Meliha'ya gelecek mektupları bulmasını ve kendisine teslim etmesini söyler. Dadı, Meliha'nın odasını araştırır. Sabit'in annesinin verdiği mektupları bularak Arif'e teslim eder. Arif buna son derece sevinir ve bu müjdeyi ve başarısını akıl hocası Daim Bey'e hemen bildirir. Arif ve Daim Bey elde ettikleri bu mektuplar sayesinde Meliha'yı tehdit ederek bütün malları satmaya başlarlar.

Mektuplar eline geçtikten sonra bir gece yarısı son derece sarhoş bir şekilde eve gelen Arif, artık kimseden korkusu kalmadığını babasına duyurmak için bağırır. Meliha'ya saldırır. Yarın sabah Daim Bey'in kaldığı Saim Bey'in yalısına taşınacağını söyler. Meliha buna itiraz edince Meliha'ya kötü sözlerle birlikte bağırarak: “Meliha, Meliha, işte sana yine tekrar ederim. Yarın yalıya taşınacağız. Babamın söyleyeceği sözlere, edeceği tekdire asla ehemmiyet vermeyeceksin. Zira sana göre belki de hayatından daha kıymetli olan mektupların, cüzdan ile beraber o eski mektupların şimdi benim elimde. Fakat emin bir mahaldedir. Evâmirime zerrece itaatsizlik gösterirsen mahvolduğun gündür. Onları ifşa eder, seni de namussuzlukla itham ederim (Ahmet Mithat 1897: 160) Babam aleyhimizde hükümete müracaat edecek, benden şikâyet eyleyecek, zevcesinin malını mahvediyor diyecek. Maksadı beni her şeyden mahrum etmek, kendisi servete konmaktır. Bu müracaat üzerine bittabi senin isticvabına lüzum görülecek, orada benim idaremden memnun olduğumu, benden başka kimsenin umuruna

müdahaleye razı olmadığını söyleyeceksin anlıyor musun? İhtiramın hilafında hareket edersen namusunu pâyımâl olmuş bil!” sözleriyle cevap vererek onu çok düşkün olduğunu bildiği namusuyla tehdit eder.

Daim Bey’in tertip ettiği bir hile ile Arif, Saim Bey’in yalısına taşınır. Muhsin Bey, taşındıklarından beri Meliha’dan haber almamıştır. Saim Bey’in yalısına gelir. Meliha ile konuşur. Neden kendilerini ziyarete gelmediğini ve kocası Arif’in bütün bu yaptıklarına malları satıp savurmalarına neden ses çıkarmadığını Meliha’ya sorar ve böyle sessiz kalmasına şaşırıldığını söyler. Meliha da “Bu sual bendenizden ziyade oğlunuza racidir zannederim. Çünkü bendeniz buraya kendi arzumuyla gelmedim. Pekâlâ, bilirsiniz ki cebir ve tazyik ile geldim. Zaten buraya azimetimden beri mahdumunuzla bir defa görüşebildim. Avdet için gösterdiğim arzu ve iştiyakın, ettiğim rica ve niyazın hiçbir semeresini görmedim. Binaenaleyh sükûta, sabır ve tahammüle mecbur oldum. Namusunu bilen, zevcine itaata mecbur olan bir zevce böyle hareket eder sanırım.” (Ahmet Mithat 1897:167) diyerek namusu için bütün bu olanlara katlandığını ifade eder. Bunun üzerine Muhsin Bey de “Mütalânızı tasdik ve sizi takdis ederim kızım. Evet, namuslu bir zevce böyle hareket eder” (Ahmet Mithat 1897: 167) diyerek onun namus anlayışında ve namusu için böyle hareket etmesinde haklı olduğunu söyleyerek onu tasdik eder.

Fazlı Necip’in *Dilaver* adlı romanında Dilaver, Osmanlı Yunan savaşına katılır. Düşmana hücum sırasında kendisini arkadan vuran ve köye gelip nişanlısı Binnaz’la nikâhlanan Hüseyin’den intikam almak ister. Hüseyin’e, kendisini vuran kişinin Hüseyin olduğunu söyler. Dilâver’in sözleri üzerine Hüseyin müthiş bir helecana kapılır. Dilaver, Hüseyin’e bir şart koşar. Bu şarta göre, Hüseyin’i dava etmeyeceğini kendisini vurduğunu hiç kimseye söylemeyeceğini bunun karşılığında da Binnaz’ı bırakmasını ister. Hüseyin ise Binnaz’ı bırakmayı kabul eder. Dilaver’e “Fakat sen de sözünde duracak, benim namusumu muhafaza edeceksin a!” der. Dilaver de “Sana namusumla söz veririm” der. (Fazlı Necip 2005: 173)

Dilaver, Binnaz’ı tekrar nikâhlar. Gerdek gecesi Binnaz’ın o güne kadar yaptığı bütün kötülükleri yüzüne söyler. Binnaz’ın “Dilaver benden şüphe mi ediyorsun?” sorusu üzerine Dilaver “Şüphe mi ediyorum? Herşeyi biliyorum. Bana seni seviyorum diye bin türlü cilveler icat ettin. Zavallı Nedime’yi bıraktım. Unuttum. Sana kapıldım, sen bana yeminler ettin, ben gazaya gittim. Hüseyin, o alçak katil, muhârebe meydanında beni öldürmek istedi. Beni herkesin meydan-ı muhârebede şehit olmuş zannedeceğinden şüphe etmedi. Arkama düştü. Düşmana atacağı kurşunu bana çevirdi. Beni ölmüş bitmiş sandı. Bunun niçin yaptı biliyor musun? Çünkü o seni benden daha iyi tanımış. Ben ortadan kalkınca senin ona derhal kollarını açacağını şüphesiz biliyordu. Ben ise Allah’ın merhametiyle ölümden kurtuluncaya kadar hararet ateşleri içinde hep seni... Anlıyor musun, yüreksiz kadın, hep seni düşünüyordum” der. Binnaz’ın “Ah senin için az mı ağladım.” Demesi üzerine Dilaver hiddetle “Beni Hüseyin kadar alçak, kendin kadar ahmak mı zannediyorsun. Şehit olmuş nişanlısına ağlayan kız bir ay sonra yüklüğe erkek saklar mı? Namus ve iffet (Fazlı Necip 2005: 186) ne demek olduğunu bilen bir kız, gizlice harem evine girmeye, ‘zevcem’ demek istediği kadını telvis etmeye muktedir olan

Hüseyin gibi bir alçağın nişanlısı, zevcesi olmaya razı olur mu? Sen de yürek mi var? Namus mu var” (Fazlı Necip 2005: 186) sözlerini söyleyerek namus ve iffet kavramını nazara verir.

Fazlı Necip’in *Cani mi Masum mu?* romanında Ömer, iştret ettiği âlemlere ağabeyi Ahmet’i alıştırıp dayısının gözünden düşürmek için, onu Cek adındaki bir Rumun konağına götürür. Orada Katina adındaki kadın Ahmet’e kendisini çok namuslu bir kız olarak tanıtır. Teyzesinin kendisini kötü yola sürüklemek istediğini, fakat kendisi namusunu korumak için buna razı olmadığını söyler. Bunun üzerine teyzesinin kendisine “Mademki iffetini muhafaza etmek, namusunla çalışarak yaşamak istiyorsun sana gayet rahat ve namuskarene bir iş teklif edeyim. O işte namusunla para kazanır ve yaşarsın” (Fazlı Necip 1899: 135) dediğini uydurur. Katina, Ahmet’i kandırmak için bu sözleri sarfedince Ahmet: “Sizin gibi genç, güzel, fatin, namuslu bir kızın bu sefihin taht-ı esaretinde kalması layık mıdır?” diye sorar. (Fazlı Necip 1899: 138)

Ahmet, bu kadına kapılıp hanımını ve işini terk ederek kaçır. Bu kadının ne olduğu kısa zamanda ortaya çıkar. Yirmi yıl boyunca evine dönemez. Mısır’a gidip kendisini Zeki diye tanıtır. Ölüm yatağında kendisini muayeneye gelen doktorların içinde yıllardan beri aradığı oğlu Refik’e rastlar. Bütün hayatını Refik’e anlatırken “Gençliğini namus-u mücessem ıtlakına şayan bir surette geçirmiş, tehhül etmiş evlat babası olmuş benim gibi ciddi bir adamın bir gecelik heves için namusunu ayaklar altına alması adeta bir cinayet gibi vicdanımın üzerine yükleniyordu” (Fazlı Necip 1899: 148) sözleriyle namusundan bahsederek pişmanlığını dile getirir.

Babasının masum olduğunu ispatlamak için Mısır’dan Selanik’e gelen Refik bu işi nasıl yapacağını düşünüp araştırırken yanına iki adam gelir. Bunlar, amcası Ömer Bey’in Refik’e verilmek üzere kendilerine bir vasiyetname bıraktığını söylerler. Mektubu Refik’e teslim ederler. Refik Mektubu açıp okur. Mektup amcasının itiraflarıyla dolu olduğu için babasının masumluğunu ispatlamaktadır.

Refik, babasını masum gösteren bu kesin delili nasıl kullanacağını düşünür. Bunun için amcası oğlu Nihat’ı oteline çağırır. Odasında babasının vasiyetinden bahseder. Sonra onu okur. Eğer bu vasiyeti mahkemeye verecek olursa, bütün servetin kendi uhdesine geçeceğini ve kendilerinin beş parasız kalacağını ayrıca babasının da suçlu olduğunun ortaya çıkacağını söyler. Nihat sapsarı kesilir. Refik niyetinin servet değil ailenin namusunu muhafaza (Fazlı Necip 1899: 364) ederek bu işi halletmek olduğunu ekler. Birkaç gün sonra Nihat, arkadaşı Cevat’la bu mektubu çaldırmaya kalkışınca Refik, Nihat’a bir mektup yazar. Mektubunda gönderdikleri hırsızları yakaladığını ayrıca “Ben ailemizin namusunu ihlal edecek (Fazlı Necip 1899: 402, 403) olan bu meseleyi kapamak, şuyu’unu men’ etmek istiyorum” diyerek onu tekrar oteline çağırır.

Mehmet Celal’in *Dâmen Âlude* adlı romanında Enver, Despina adında aşüfte bir kadına kapılır. Yeni evlendiği güzel karısı Şefika’yı günlerce yalnız bırakır. Eve gitmez. Şefika hamiledir. Aylarca bu sıkıntıya katlanır. Şefika, dertlerini anlatmak için Münevver adındaki komşusuna gider gelir. Münevver kötü bir kadındır. Şefika’yı içkiye alıştıtır.

Ayrıca fikrini bozar. Sırrı adında bir adamı bir gece evine çağırıp Şefika ile tanıştırır. Şefika'yı sarhoş edip Sırrı'ya teslim eder. Şefika'nın namusu kirletilir. Sırrı bu geceden birkaç gün sonra bir aracı ile Şefika'ya bir kâğıt gönderir. Kâğıta eğer bu gece müsaitse evine gelmek istediğini söyler. O ara kayınvalidesi Şadiye Hanım bir seyahate çıktığı için evde değildir. Şefika, Sırrı'nın bu teklifini kabul eder. Sırrı ile birlikte kocası Enver'in yatağında sabahlar. Sabah hizmetçi Sabire, çocuğu getirir. Şefika bir hanım olarak namusunu koruyamadığı için bu namuslu (Mehmet Celal 1899: 177) hizmetçinin karşısında sıkılır. Daha önce herkesin gıpta ettiği bir ismet sahibi iken şimdi namusu kirletilmiş, (Mehmet Celal 1899: 177) çamurlara düşüp kirlenmiş olan bir güle benzediğini düşünür. Münevver'in kıyas-ı nefis felsefesine inanıp böyle bir kötülüğü işlediği için ne kadar sukut ettiğini ve bir Dâmen Âlude olduğunu görerek bin pişman olur. Sırrı odaya gelir. Şefika ona kendisini mahfettiğini söyler. "Ne idim ne hale geldim. İsmetimden iffetinden hiçbir şey kalmadı" (Mehmet Celal 1899: 177) sözlerini söyleyerek ağlar.

*İsmete Taarruz* romanında Kami, arkadaşı Besim ile bir eğlence yerinden dönerken ismet (iffet) hakkında konuşmaktadırlar. Besim pudralı, bastonlu şık beylerin kadınları taciz etmesinin çirkin bir hareket olduğunu ayrıca buna hiçbir şekilde haklarının olmadığını söyler. Böyle davranmanın umumi ismete bir taarruz olduğunu ifade eder. Kami buna katılmaz.

Besim tekrar söze başlar. Bunların sadece evlenmek ve bir aile kurmak niyetiyle kızlara kadınlara bakabileceğini, aksi takdirde bu taarruzları kadının hayatını harap etmekten başka bir şey olmadığını ekler.

Bunlar konuşurken bir araba görünür. Arabada iki kadın vardır. Kadınlardan biri yüzünün görünmemesi için şemsiyesini Kami ve Besim'e doğru tutar. Besim bu kadının hareketinin namuskarane (Mehmet Celal 1900: 13) ve doğru bir davranış olduğunu ve böyle kadınlara sataşmanın çok yanlış bir hareket olduğunu belirtir.

Aynı yazarın *Nedamet* romanında isimsiz şair kahraman dört kez evlenmiştir. Dördüncü karısının yaptığı iffetsiz hareketler bu kahramanın kadın muammasını, çözmesini sağlar. Kahraman gösterdiği bütün sevgi aşk ve iyiliklerine rağmen, kendisini aldatıp ihanet eden Anna ismindeki bu son karısına yazdığı mektubunda, kendisiyle evliyken süslenmeye çok meraklı olduğunu yazar. "Süs! Benim itikadımca kadının ziyneti iffetinden ibarettir" der. (Mehmet Celal 1908: 6) Mektubun ilerleyen sayfalarında, kadınların anlayışında serbestliğin farklı algılandığını; aslında bu serbestliğin namusa dokunduğunu şöyle ifade eder. "Kadınların tabirince "serbestlik, açık saçık gezmek, fena romanlar okumak, mesela aşçı çırağıyla yahut bir seyis ile şakalaşmak namusa dokunur şeylerden değilmiş. Ben bundan ziyade namusa dokunur bir şey tasavvur edememki. (Mehmet Celal 1908: 27) "İffet ve edep kadınlara büyük faydeler bahş eder" ((Mehmet Celal 1908: 38) sözleriyle iffetin ve edebinin değerini vurgular.

Fatma Aliye'nin *Udi* romanında Bedia'nın kocası Mail, Bedia ile evlenip ayrı bir eve taşındıktan bir müddet sonra geceleri eve gelmemeye başlar. Bedia geceleri ağlayarak kocasının yollarını gözler. Bu zamanlarda tek tesellisi ududur.

Mail, Helvila isminde Yahudi bir dansöze gönlünü kaptırır. Bedia'ya ihanet eder. Bedia zaman içinde bunu anlar. Mail, Helvila'ya para yetiştirmek için evde değerli eşya namına birçok şeyi satar. En sonunda Bedia'nın bileziklerini götürüp Helvila'nın koluna takar. Bir gün Bedia, ev sahibinin ısrarıyla gece verilecek leyli denilen bir eğlenceye katılır. Oraya gittiğinde çalgıcı takımının Yahudi Nauma'nın çalgısı olduğunu öğrenir. İçeri girer. Nauma'nın kızı ve Mail'in metresi Helvila da oradadır. Bedia, Helvila ile hiç ilgilenmez. Bu durum Helvila'yı perişan eder. Bedia bir müddet sonra hava almak için balkona çıkar. Helvila da arkasından giderek, kocasını aldatıp kendisinden uzaklaştırdığı için Bedia'dan af dilemek ister. Helvila bu şekilde çalışmaya mecbur olduğunu söyler. Bedia ise buna şiddetle karşı çıkarak bu konuşmalarının çok yanlış olduğunu; bir kadının böyle kazanmasının çok çirkin olduğunu onun namus ve iffet dairesinde (Fatma Aliye 1897: 84, 85) çalışabileceği çok işler olduğunu ve bunu bulması gerektiğini Helvila'ya şu şekilde anlatır:

“Ehli-i İffet için bu böyle değildir. Onlar iffetlerinin muhafazası uğrunda senin dediğin açlık ve çıplaklıktan değil, ölümden bile korkmazlar, çekinmezler. Muhafaz-ı hayattan bahsediyorsun. Onlar iffetlerinin muhafazası kabil olmayacaksa hayatlarının muhafazasını da istemezler. Onlar iffetsiz bir hayat istemezler. İffet dâhilinde kazanılmayacak olan altınlara, elmaslara birer tekme vururlar. Onlara bedel kuru ekmeğe kanaat ederler. Açlıktan ölmeye razı olurlar. Onlar iffetten aldıkları lezzeti, afif kalmakla olan tefahurlarını hiç bir şeyde bulamayacaklarını bilirler. Sizin işvebazane çin-i cebinlerinizi, mestane nazarlarınızı satarak edindiğiniz elmaslar, ipekli libaslarla tezeyyününüz iffetin tezyin eylediği alınlar çehreler yanında hiç kalır.

...Vicdan denilen bir şey vardır Helvila! O böyle senin verdiğin gibi hüküm vermez. Namuskârane yenilen bir kuru ekmeğin lezzeti o senin dediğin tavukların, baklava böreklerin hiç birinde bulunmaz” der. (Fatma Aliye 1897: 85) Yazar, böylece iffet ve namus konusundaki düşüncelerini Bedia'ya söyler.

Mehmet Vecihi'nin *Hikmet* adlı romanında, Rana adındaki aşuften kadın, önüne gelen erkeklerle düşüp kalkar. Rana daha önce de *Mehcure* romanında Mehçure'nin kocası ve Hikmet ile Enise'nin babası olan Mükerrerem'i elde eder. Böylece Mehçure'nin kahrından hastalanıp ölmesine ve Mükerrerem'i de terk ederek Mükerrerem'in intiharına sebep olmuştur.

Mükerrerem'den sonra Rıfki ile düşüp kalkar ve onunla evlenir. Rıfki'yı da terk etmeye kalkışınca tartışır. Rıfki, Rana'nın yüzüne karşı iffetsizliğini söyler. Rana buna karşı tepki göstereceğine kendisi için kocasını terk ettiğini söyleyerek kendini savunur. Rıfki'ye karşı sevdâ sözleri söyler. Yazar, Rana'nın namus ve iffet konusundaki bu kayıtsızlığını “Suret-i cerayamı ikisinin de mahiyetlerini göstermek için adeta mukayese-i mükemmel demek olan şu muhavere hakikaten insana hayret verir. Rıfki için muvakkat bir hevese, meş'um bir muhabbete bir namus feda etmek, Rana için tanımadığı bir



adamin sevda-i fasidine tutulup da yolunda kendi zevc-i meşruunu ölüme kadar sevk eylemek güya şayanı iftihar imiş gibi birbirlerine karşı ibraz-ı mahiyetle adeta müsabakata çalışırlardı.

En sezavar istiğrab şurasıdır ki, kadrini bilen, yani insan olan için dünyada bedel-i kıymetini hatta cevherican bile tekabül edemeyecek kadar âli ve kıymetdar bir şey varsa o da iffet olduğu cihetle, iffete ta'riz hayata sui kasd ile müsavi, mamafih, izzet-i nefis erbabı için iffete ta'riz değil hatta ufak bir hakarete bile uğrasa infial eylemek tabii iken (Mehmet Vecihi 1898: 325), Rıfki'nın sözleri Rana'da sureta olsun bir te'sir bir hicap hâsıl etmezdi de o bahs esnasında gördüğü iltifata da kemal-aşk ile mukabele eylerdi" sözleriyle eleştirir.

*Müjgan* adlı romanının kahramanı olan Müjgan, babası Haki Efendi vefat edip kocası Mihri de uzun bir süreliğine İstanbul'dan ayrılınca, bu yalnızlığını fırsat bilerek içindeki arzu ve heveslerin tesiriyle, mesire yerlerinde gezip erkeklerle bakış görüş yapmaya başlar. Bu erkekler içinde gözüne kestirdiği ve yıllardan beri âşık olduğu komşusu Burhan Efendi ile bu sevda işlerini ilerletir. Müjgan arzu ve hevesleri uğruna namus ve iffetini hiçe sayarak bu hareketlerini gün geçtikçe artırır. Onun için en önemli olan şey arzularının, zevklerinin yerine gelmiş olmasıdır. Yazar, Müjgan'ın bu halini ve iffetini koruyamamasını şöyle değerlendirir: "İffetin, namusun ne kadar kıymeti olabilir ki istediğini yapmakta mani teşkil edebilsin? Hususan öyle her arzusunu icraya kifayet edecek derecelerde kuvve-i maliyeye malik bir hanımefendinin ef'alini kim muahaze edebilir ki ahirin t'arizinden herasan olsun" (Mehmet Vecihi 1896a: 250).

Müjgan, Burhan Efendi ile bu bakışmaları veya birkaç gece beraber olup heves ve arzularını teskin etmeyi az görüp onunla devamlı bir bağ kurmak hevesine düşer. Yazarın ifadesiyle "Bir ailenin muhafaza-i namusundan muhafaza-i ömrü azizi kadar mes'ul, bir mahsul-i hissiyatın tahsil arzusuna, tahsil arzusundan sırf nazar te'min mevki'i iffetine ((Mehmet Vecihi 1896a: 438) hıfz ve vicdanı kadar mecbur iken" yirmi yıllık kocasını terkedip ve melek gibi kızını hiçe sayarak Burhan Efendi ile evlenmeyi düşünür.

Müjgan, Burhan Efendi'ye yazdığı ve ona olan aşkını bildirdiği mektubunda, iffetini, namusunu düşündüğü için sevgisini yirmi yıl boyunca içinde sakladığını söyleyerek kendini şöyle savunur: "Size halimi anlatacak surette ilk imada bulunduğum zaman kim bilir fikrinizde ne garip hayaller, ne acip şüpheler hâsıl oldu? Birinci defa sizi davet eylediğim gün kim bilir ne derece fena hatıralarla bihuzur oldunuz? Fakat ne yapayım? İffet ve namusumu düşünmemiş olsaydım bu sırta siz, bundan yirmi sene evvel vakıf olurduunuz. Bu gün ise beni halimi anlatmaktan men' edebilecek hiçbir kuvvet kalmadı. Mamafih yine iffetimi paymal etmiyorum. Size bir hakikati arz eyliyorum." (Mehmet Vecihi 1896a: 461)

*Sail* romanında, Hami Efendi'nin oğlu Mukaddem bir gece köşke sarhoş gelir. Kendi hizmetine memur olan cariye ortalıkta yoktur. Hami Efendi'nin kızı gibi değer verdiği Dilara ismindeki cariye ise her gece Mukaddem'i bir kere de olsa görmek için yolunu beklemektedir. Mukaddem hizmetçisini çağırır. Sonra salonun ortasına yıkılır. Dilara onun koluna girip odasına götürür. Mukaddem uyanıp kim olduğunu sorar. Dilara

olduğunu öğrenince, onu yatağına çağırır. Fakat Dilara temiz yaratılışı ve iffetli olduğu için hemen oradan savuştur. Yazar onun bu iffetli davranışını “Mukaddem’i en ciddi bir muhabbetle sever, fakat iffetini bin Mukaddem’den daha ziyade sever. Ruhunu Mukaddem’e feda eder, fakat iffeti için bin Mukaddem’i feda eder” sözleriyle yorumlar. ((Mehmet Vecihi 1896b: 34)

Mukaddem, babası vefat ettikten sonra kötü yollara düşer. Parası bittiği için gelen teklif üzerine Dilara’yı satar. Dilara gittiği konakta bir ay boyunca ağlar. Dilara’nın ağlaması başta Latif’in dadı kalfası olmak üzere konaktakilerin de dikkatini çeker. Dilara’nın iffeti hakkında dedikodu yapmalarına sebep olur. Bu dedikoduları dadı kalfanın ağzından duyan Dilara, namusuna ve iffetine karşı yapılan bu iftiralara dayanamaz ve dadıyı azarlar. Latif Bey’e bir mektup yazar. Mektubunda “Ettiğiniz fedakârlığa mukabele edeyim. Her ne isterseniz yapınız. Fakat Allah aşkına namusuma ((Mehmet Vecihi 1896b: 44) ta’rizden kurtarınız. Her türlü cevrine hedef eden kader beni yalnız ondan âzade bırakmıştır” diyerek namusunun temizliğine dikkat çeker.

*Hasta* romanında Perver’in dayısı Vecihi Efendi, Hilmi Efendi adındaki dostu ölünce onun ailesine sahip çıkar. Hilmi Efendi’nin oğlu Sani’yi okutur. Sani doktor olur. Vecihi Efendi kendi oğlu gibi sevdiği Sani’yi yine çok sevdiği yeğeni Perver ile evlendirmek niyetindedir. Bu niyetini Sani’ye söyler ve Perver’i ona teklif eder. Sani kabul eder. Sonra aynı teklifi Perver’e yapar. Perver de bunu kabul eder. Bunları birbirlerine nişanlar.

Vecihi Efendi elli yaşlarında olduğu halde hala evlenmemiştir. Evlenmeye niyet eder. Perver, dayısı için kız bulmaya çalışır. Tavsiye üzerine Ruhsar isminde, yirmi iki yaşında çok güzel bir halayık bulur. Vecihi Efendi onunla evlenir. Ruhsar dış güzellik olarak perilere, meleklere benzeyecek kadar güzel olmakla birlikte ahlak yönünden kötü bir mizaca sahiptir ve kıskançtır.

Ruhsar, ev içinde Sani’nin ismini duymaya başlar. Merak eder. Sani bir gün eve geldiği zaman kapı aralığından Sani’yi görür. Sani’ye âşık olan Ruhsar onu görmenin tek çaresinin hastalık olduğunu anlar. Yağmur altında dolaşır hasta olur. Sani, kendisini muayeye gelip gittikçe onu baştan çıkarmaya çalışır. Sani’nin bir fotoğrafını almayı başarır. Sani’ye mektuplar gönderir. Nişanlısı Sani’nin fotoğrafını Ruhsar’ın kitabının arasında gören Perver, bu dehşetli hal karşısında şaşkına döner. Bir yanda kendi geleceği söz konusu, bir yandan da dayısının namusu ve iffeti söz konusu olduğu için şöyle düşünür: “Heder olan yalnız bir istikbal değil bir namus idi.”( Mehmet Vecihi 1897: 138) Bu işi sessiz sedasız halletmenin tek yolunun nişanlısı Sani’ye mektup yazmak olduğunu düşünür. Yazdığı mektupta “Dayımın iffetini düşünün. Benim istikbalimi der hatır edin” ((Mehmet Vecihi 1897: 144) sözleriyle namus ve iffetten söz eder.

### **Sonuç**

Servet-i Fünûnun dönemine ait incelediğimiz yirmi romanda ele alınan namus olgusu, bazen dini açıdan; çoğunlukla da dini inançta övüldüğü gibi iffetini korumaya çalışan kahramanların namusları için yaptıkları ve söyledikleri şekliyle ele alınmış ve

algılanmıştır. Bu dönemde toplumda Avrupayî yaşam şekli yer bulmaya başladığı için toplumda baş göstermeye başlayan yasak aşk ve aldatma konusu romanlarda çok işlenmiştir. Buna bağlı olarak da namus ve iffet konusu gündeme gelmiştir.

Konunun romanlarda algılanma şekli genel olarak; namusu korumanın fazileti, bir kadın için en önemli şeyin namusunu korumak olduğu, namus üzerine yemin etme, bir kadın için en kötü şeyin namusunu, iffetini kaybetmesi, namusunu kaybedenin dünyada rezil olacağı ve herkes tarafından ayıplanacağı düşüncesi, namus ve ırz gibi kelimelerin mukaddes olduğu, namusu korumanın dünyada şeref sebebi, ahirette ise huzur ve iyilik sebebi olacağı algısı namus kirletildiği zaman onu artık ölümün bile temizleyemeyeceği, namus ve iffet dairesinde kazanılan bir paranın helal ve lezzetli olduğu şeklinde algılanmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Ahmet Midhat Efendi. Gönüllü. Dersâdet: Kırkambar Matbaası, 1896.
- Ahmet Midhat Efendi. Eski Mektuplar. İstanbul: Kırkambar Matbaası, 1897.
- Aydın, Mustafa. “Değerler İşlevleri ve Ahlak”. Eğitime Bakış Dergisi, (Kış / 2011) sayı 19.
- Fatma Aliye. Udi. Dersâdet: İkdam Matbaası, 1897.
- Fazlı Necip. Cani mi Masum mu? Selanik: Osmanlı Asır Matbaası, 1899.
- Fazlı Necip. Dilaver. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony. Sosyoloji. (Çev. Cemal Güzel). Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- <http://www.feyzdergisi.com/icerik/2613/iffet-ve-namus-prof-dr-hayati-hokelekli.html>
- [http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\) yıl: 2000, cilt:21, sayfa: 506-507, Mustafa Çağrıcı](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017) yıl: 2000, cilt:21, sayfa: 506-507, Mustafa Çağrıcı).
- [http://www.islamansiklopedisi.info\(19.04.2017\) yıl: 2006, cilt: 32, sayfa: 381-382, Fuat Aydın](http://www.islamansiklopedisi.info(19.04.2017) yıl: 2006, cilt: 32, sayfa: 381-382, Fuat Aydın).
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Bir Muadele-i Sevda. İstanbul: Özgür Yayınları, 1899b.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. İffet. İstanbul: Âlem Matbaası, 1897.

- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Metres. İstanbul: Tan Matbaası, 1899c.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Mürebbiye. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1899a.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Nimetşinas. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1901.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Şıpsevdi. İstanbul: Kurtiş Yayınları, 1902.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. Tesadüf. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1900.
- Mehmet Celal. Dâmen Âlude. Konstantaniye: Tahir Bey Matbaası, 1899.
- Mehmet Celal. İsmete Taarruz. İstanbul: Yorgaki K. Matbaası, 1900.
- Mehmet Celal. Nedâmet. Dersaâdet: Meşrutiyet Matbaası, 1908.
- Mehmet Rauf. Eylül. İstanbul: Servet-i Fünûn Matbaası, 1901.
- Mehmet Vecihi. Müjgan. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1896a.
- Mehmet Vecihi. Sail. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1896b.
- Mehmet Vecihi. Hasta. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1897.
- Mehmet Vecihi. Hikmet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1898.
- Moran, Berna. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Okay, Orhan. Sanat ve Edebiyat Yazıları. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Rauf Mehmet. “Servet-i Fünûn Dergisindeki Bir Yazıdan”, Türk Dili/Roman özel Sayısı, (Temmuz 1964), Sayı: 154.
- Sağlık, Şaban. Popüler Roman Estetik Roman. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Sakallı Uğurlu Nuray ve Akbaş Gülçin. “Namus Kültürlerinde Namus ve Namus adına Kadına Şiddet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar”. Türk Psikoloji Yazıları. ODTÜ, (Aralık 2013), 16 (32), 76-91.
- Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerim Meali Hazırlayanlar: Prof Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Ali Özek, Prof Dr. İbrahim Kafi Dönmez- Prof. Dr. Mustafa Çağrıç, Prof Dr. Sadrettin Gümüş. Doç Dr. Ali Turgut.
- Uysal, Enver. “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir ErdemTasnifi Denemesi, İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler”. U.Ü.İ.F. Dergisi (2003) Cilt: 12, Sayı: 1, s. 51-59.

## BİR ANTİKAHRAMAN: RAİF EFENDİ

### AN ANTIHERO: RAİF EFENDİ

Elif ÖKSÜZ GÜNEŞ\*

#### Özet

Edebi eserlerde anlatının ve yazarın yaratma ediminin çekirdeğini oluşturan öge, kişiler kadrosudur. Yazar/anlatıcı, karakterler, eyleyen kişiler, kahramanlar ya da sadece kişiler denilen bu kadro ile diğer yapı unsurlarını ve izleksel çerçeveyi kurgular. Eyleyen kişiler sıfatı, eylemleri geri planda kalan bireylere yakışmadığı gibi edebi eserlerdeki bütün bireylere de kahraman demek doğru değildir. Geleneksel anlatıda bir sorunu çözme ve düzeni yeniden kurma işlevini yüklenen kahraman, modernleşmeyle birlikte edebi eserlerde zamanla bulanıklaşarak yerini kendisine de çevresine de yabancılaşan ve yalnızlaşan anlatı kişisine bırakır. Bu tür anlatılarda kahraman, antikahramana/antihero dönüşür. Geleneksel kahraman anlayışının karşısındaki antikahraman eylemsiz, güçsüz, korkak ve beceriksizdir.

Sabahattin Ali'nin Kürk Mantolu Madonna romanında Raif Efendi, başkişi olmasına rağmen hayatın gerçeklerinden duyarsızlaşma, ilgisizlik, yabancılaşma gibi savunma mekanizmalarıyla kaçır ve eserde antikahraman olarak yer alır. Bu çalışmada Raif Efendi'nin çocukluğuyla başlayan, Maria Puder'den ayrılmasıyla derinleşen edilgen kişiliği; hayata yenilmiş, yenilgisini bir yazgı gibi kabullenmiş tavrı irdelenecek ve toplumla bağları gevşeyen, giderek kopan, ruhsal çözülmeye uğrayarak antikahramana dönüşme süreci değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kürk Mantolu Madonna, Kahraman, Antikahraman, Yalnızlık, Yabancılaşma.

#### Abstract

The factor which constitutes the core of creation performance of narration and the author in literary works of art is people staff. Author/narrator fictionalizes other structure elements and thematic framework with this staff which is told characters, actants or heros. The adjective of actant people, does not fit individuals whose actions keep in the background and also it is not true to name all persons as hero in literary works. The hero who undertakes the function of solving problem and establishing the order again in traditional stories, becomes blurred in time and gives place to narration person who is isolated and alienated to himself/herself and his/her environment with

---

\* Dr., elif.oksuz@hotmail.com

modernization. In these kinds of narrations, hero returns to antihero. This antihero who is against to traditional understanding of hero is passive, weak, coward and unskilful.

In Sabahattin Ali's novel *Madonna in a Fur Coat*, Raif Efendi escapes with defense mechanisms like desensitization to the facts of life, incuriousness, alienation despite being protagonist and takes part as an antihero in the work of art. In this study, passive personality of Raif Efendi which starts with his childhood and becomes deeper with breaking up with Maria Puder and his manner of defeated to life, resigned to his defeat as a destiny is going to be examined. In addition to this the process of conversion to an antihero of Raif Efendi, whose links with society become loose and break off slowly, is going to be evaluated.

**Keywords:** *Madonna in a Fur Coat*, hero, antihero, isolated, alienated

### **Kahraman ve Antikahraman Üzerine:**

Edebi eserlerde anlatının ve yazarın yaratma ediminin çekirdeğini oluşturan öge kişiler kadrosudur. Kişiler ne kadar iyi işlenmişse, eserin çatışması da o denli inandırıcıdır. Yazar karakterler, kahramanlar, eyleyen kişiler ya da sadece kişiler denilen bu kadro ile diğer yapı unsurlarını ve izleksel çerçeveyi kurgular. *Eyleyen kişiler* sıfatı eylemleri geri planda kalan bireylere yakışmadığı gibi, bütün edebi eserlerdeki bütün bireylere de *kahraman* demek doğru değildir. Zira “olumsuz çizgileri ağır basan kişilere” (Pospelov, 2005: 221) bu sıfatla hitap edilmesi uygun olmaz.

Anlatılarda dünyanın, toplumun, insanlararası ilişkilerin dengesini ve düzenini bozan sorunlar vardır. Kahraman bu sorunu çözmek ve düzeni yeniden kurmak için anlatıda yer alan diğer kişilerinden ayrılan yönleriyle kendi özel dünyasına geçer. Bu aşamada serüvene çağrılan kahraman evinden, ailesinden ayrılarak yola çıkar. Çağrıya kulak verdikten sonra çeşitli sınavlar aşar, dostlar edinir, düşmanlarla çarpışır ve yeni tanıdığı dünyanın kurallarını öğrenir. İster inşa etmek istediği bir toplumun hayal dünyasına ister bir aşkın duygusal evrenine girsin içinde bulunduğu alan, kendi gündelik dünyasına yabancıdır. Fakat kahraman belli bir iletinin taşıyıcısı olduğundan yolculuğunun sonunda yabancılıklarını aşarak amacına ulaşır. Çünkü o, güçlü, toplumdaki konumuyla düzeni değiştirecek veya toplumsal bir aksaklığa ışık tutacak kadar mücadelecidir. İçine düştüğü çıkmazdan kurtuluncaya kadar uğraşan, topluma güven ve inanç aşılayan kişiliğe sahiptir. Geleneksel anlatılarda toplumun değerlerinin öncelendiği kahramanlık olgusu çoğu zaman erkeklikle de bağlantılıdır. Geleneksel anlatıda serüveni heyecanla okunan, okuru etkisi altına alan kahraman, modernleşmeyle birlikte edebi eserlerde zamanla silikleşir. Yerini kendisine de çevresine de yabancılaşan ve yalnızlaşan anlatı kişisine bırakır. Bu tür anlatılarda kahramanın yerini antikahraman/antihero alır.

Geleneksel kahraman anlayışının karşısında yer alan antikahraman eylemsiz, güçsüz, korkak ve beceriksizdir. “Antikahraman, yetersiz, şansız, bön, kaba, patavatsız, sakar, aptal, beceriksiz ve palyaçovari tipler olarak çok eski bir kökene, örneğin Yeni

Yunan Komedyaları'na kadar dayanırlar. Avrupa yazınındaki en erken örneklerinden biri olarak *Don Quixote* (1605, 1615) verilebilir" (Özünel, 2008: 26, Cuddon'dan). Antikahramanlar kendi kurallarına göre yaşayan, sisteme karşı çıkan, yalnız kimselerdir. "Anti-kahraman karakteri, doğumundan ya da diğer sosyal koşullara bağlı olarak kendisini dışarıda bulmuş dramatik bir baş-kahraman olarak tanımlanabilir" (Gedik 2016: 46, Madison, 2004'ten). "Anti-kahramanlar kötü karakter olamayacak kadar iyi, kahraman olamayacak kadar da kötüdürler. Rosenberg'e göre (2008, s. 52) anti-kahramanlar iyi ve kötü karakter arasında kalan tüm gri alanlardadırlar." (Gedik 2016: 46) Bu durum da onların içinde buldukları sosyal normlardan kaynaklanır.

### **Kürk Mantolu Madonna ve Başkişi Raif Efendi:**

Sabahattin Ali'nin *Kürk Mantolu Madonna* romanı 1943'te basılır. Yazar eserini bölümlere ayırmaz; fakat roman mekânı, zamanı ve anlatıcısı birbirinden farklı iki kısımdan oluşur. Roman, başkişi Raif Efendi'nin Türkiye'deki yaşamı ve ömrünün son yıllarının anlatıldığı bölümle başlar. Daha sonra anı defteri yoluyla, onun geçmişte, Almanya'da yaşadığı aşk öyküsünün anlatıldığı ikinci bölüme geçilir. Eserin sonunda da tekrar bugüne dönüş yapılır.

Mütareke yıllarında genç bir delikanlı olan Raif Efendi memleketi Balıkesir Havran'dan okumak amacıyla babası tarafından İstanbul'a gönderilir. Kendisi sanata meraklı olan Raif Efendi Sanayi-i Nefise'ye kaydolur ama bitiremez. Havran'a dönmek üzere babasından para ister; karşılığında babasının onun Almanya'ya giderek orada sabunculuk, özellikle mis sabunculuğunu öğrenerek memleketteki imalat işlerini geliştirmesini isteyen uzun bir mektup alır. Almanya'ya giden Raif Efendi, Berlin'de küçük bir pansiyona yerleşir. Hem yabancı dilini ilerletir hem de babasının ısrarı üzerine, yurda dönüşte sabun imalathanelerinde çalışmak üzere bir sabun fabrikasında çalışır. Bir gün resim sergisini gezmeye karar verir. Sergiyi gezenlerin pek ilgi göstermediği kürk mantolu kadın portresi dikkatini çeker. Sergi kataloguna bakarak söz konusu resmin ressamının Maria Puder olduğunu öğrenir. Yaşadığı tesadüfler sonucu Mari Puder'le tanışır ve aralarında iyi bir ilişki başlar. Bu tanışma, başkişinin antikahraman olma sürecini hızlandırır.

### **Antikahramana Dönüşen Genç: Raif Efendi**

Sabahattin Ali'nin *Kürk Mantolu Madonna* romanında Raif Efendi başkişi olmasına rağmen antikahramanın niteliklerini taşır. Kahramanlık çoğu zaman erkeklikle örtüşen nitelikler taşır. Onda çocukluğundan beri yaşadığı yetersizlik, erkek olamama verili bir duygu halindedir. Arkadaşlarıyla arasında çıkan sorunlardan sonra eve gelip ağlaması, yalnız başına bir kenara çekilip hülyalara dalması; annesinin, özellikle babasının ona sık sık "*yahu, sen kız olacaktıydın, ama yanlış doğmuşsun*" (Ali, 2002: 48) demeleri ondaki bu duygunun dışavurumlarının bir parçasıdır.

Çocukluk kişinin ben'ini keşfetmeye başladığı çağdır. Kişi, kendi benini keşfederken gündelik hayatın koşuşturmasından arta kalan mecrada; varlığını, edindiği dertlerin deşifresinde bulur ve bu çözümleme sürecinde başlangıç noktası dünya içindeki deneyimidir. Geçmişte yaşadıkları deneyimi de bugünün şartları altındaki ben'i etkiler (Işıksal Mercan 2014: 4).Raif Efendi'nin kendini çözümleme, varlığını tanımlamaya çalıştığı dönemin yetersizlik duygusuyla beslenir. Bu duyguya zamanla dış dünyaya güvensizlik de eklenince, Raif Efendi kendisine ötekilere duyarsızlaşma, ilgisizlik, yabancılaşma gibi savunma mekanizmaları geliştirir.

Yabancılaşma, insanın varoluşunu anlamlandırmak için hem kendisine hem de doğaya yönelmesi sonucunda ortaya çıkar ve insanın ya farkındalığını artırır ya da büsbütün kendisine ve çevresine karşı mesafeli konuma getirir. Benlik yitimi, kaygı durumları, kuralsızlık(anomi), umutsuzluk, kişiliksizleşmek, köksüzlük, yalnızlık, iletişimsizlik, anlamsızlık, amaçsızlık, değer ve inanç yitimi (Özbudun-Markus-Demirer, 2008: 39) gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılır.

Raif Efendi, ötekiler tarafından kırılmamak için kendini insanlardan duygusal olarak yalıtır. Böylece geliştirdiği duygusal yalıtım mekanizmasını aşırı kullanması yüzünden çevresiyle ilişkisi gittikçe sağlıklılaşır.

Raif Efendi, Almanya'da Maria Puder'le yaşadığı ilişki, ona olan aşkı, ondan ayrılmak zorunda kalışı ve bir müddet sonra haber alamaması nedeniyle çaresizliğe düşer. Böylece Raif Efendi, herkesin yürüdüğü yolda yürümeyen, gücü, iktidarı ve her türlü otoriteyi sessizce reddeden bir anti-kahraman hüviyetine bürünür. Artık, o eylemsizliği ve edilgenliği *eylem biçimi* olarak seçer.

Maria Puder'le ilgili olarak yaşadığı belirsizliklerin, mücadelelerin, yenilgilerin, umutların, düşlerin ve düş kırıklıklarının hem öznesi hem de nesnesi olan Raif Efendi, yaşadığı umutsuzluk ve terk edilmişlik duygularını örtmeye, kendine ötekilerden yalıtılmış bir dünya kurmaya çalışan birey görünümündedir. Duygularını aktarma yönü körleşen, gerek ailedeki gerekse iş yerindeki kişilerle ilişkilerini en aza indiren Raif Efendi, varolmak ile olmamak arasındaki ince çizgide yaşar. Hareketsizliğe doğru yönelir ve çevresine karşı edilgenleşir. Onu yok olmaya yönelten bu eylemleri belleğinde sakladığı geçmişin ve yaşadığı hayal kırıklıklarının düşün dünyasında bugüne yansıtmasından kaynaklanır. Raif Efendi, eylemsizlik görevini tamamlamış bir şekilde dünyaya veda etmeye hazırlanırken geride bırakacaklarını düşünmez. Hatta ailesi de olsa yabancı kaldığı bu insanlardan ayrılacağı günü bekler:

*İnsanlar birbirinin maddi yardımlarına ve paralarına değil, sevgilerine ve alakalarına muhtaçtırlar. Bu olmadıktan sonra, aile sahibi olmanın hakiki ismi, 'birtakım yabancılar beslemektir'. Bunun bir an evvel sona ermesini ve onların bana hiçbir suretle muhtaç olmayacakları anı özlüyorum* (Ali 2002: 149).

Yenilgilerini ve trajedisini kabullenen Raif Efendi, kendi kabuğuna çekilir. Fakat onun kendi kabuğunda yokluğu beklemesiyle ve edilgenliğiyle ötekilere karşı bireysel anarşistliğini ortaya koyar. “Sartre, “Varoluş Bir Hümanizmdir” başlıklı



makalesinde “insanın öncelikle var olduğunu, kendisi ile karşılaştığını, dünyada ilerlediğini ve sonra da kendisini tamamladığını” savunur ve “insanı her şeyin ötesinde, kendisini geleceğe doğru iten ve bunu yaptığının farkında olan bir şey” olarak tanımlar. Ona göre “insan, öznel yaşamı olan bir tür yosun, bir mantar ya da karnabahar olmayan bir projedir, bu nedenle de, bir taş ya da bir masadan daha büyük bir saygınlığa sahip değildir” (Sartre, 2011, s.641). Sartre burada, geleceğe doğru kendini iten özneyi biçimlendirenin, gelecek olduğu kadar geçmiş ve şimdiki zaman olduğunu da vurgular.” (Işıksal Mercan 2014: 2). Raif Efendi’nin geçmişte yaşadıklarını gençliğini ve gençliği de şimdi’yi etkileyerek içine kapanık kişiliğine yol açar.

### **Sokakta Antikahraman Olarak Raif Efendi:**

Raif Efendi, özünde kendi davasının kavgasını yaşadığı halde, dışarıdan bakıldığında çevresindeki kişiler tarafından kendisine hiçbir değer atfedilmez. Hatta niçin var olduğu sorgulanan canlılar kategorisine alınır:

*Hâlbuki o hiç de fevkalade bir adam değildi. Hatta pek alelade, hiçbir hususiyeti olmayan her gün etrafımızda yüzlercesini görüp de bakmadan geçtiğimiz insanlardan biriydi. Hayatının bildiğimiz ve bilmediğimiz taraflarında insana merak verecek bir cihet olmadığı muhakkaktı. Böyle kimseleri gördüğümüz zaman çok kere kendimize sorarız: “Acaba bunlar neden yaşıyorlar? Yaşamakta ne buluyorlar? Hangi mantık, hangi hikmet bunların yeryüzünde dolaşıp nefes almalarını emrediyor?”(Ali 2002: 11)*

Kendisini yüzlerce insandan ayıran hiçbir özelliği bulunamayan bu varlığın kendine has bir iç âlemi olacağını hiç kimse düşünmez. İç dünyasında yaşadıklarını yansıtmadığından onun dış görünüşüne bakarak manen yaşamadığına karar verirler. Eşi dâhil –çerçeve vakanın anlatıcısı hariç- hiç kimse Raif Efendi’nin meçhul âlemini merak etmez. Sadece çerçeve vakanın anlatıcısı, Raif Efendi’nin yabancılığını belirginleştirmek, dolayısıyla çevresindekilerce silik, sıradan, değişime kapalı bir kişi gibi görülen bu insanda aslında görülenin ve bilinenin dışında farklı derin duyarlılıklar ve yaşantılar arar. Çünkü o, hemen her şeyin içinde yer almak yerine, ona teğet geçen bir anti kahraman olma, hiçbir yere, hiçbir şeye ait olmama durumunu tercih eder.

### **Âşık Olarak Antikahraman Raif Efendi:**

İçinde yaşadığı toplumla bağları gevşeyen, giderek kopan, ruhsal çözülme yaşayan ve bunların sonucunda içe çekilme eğilimi gösteren Raif Efendi ailesine ve topluma isyan eder. Maria Puder üzerine kurduğu kişisel idealini gerçekleştirmekten vazgeçmez; ancak onu başarıya ulaştırmadaki yolların tıklandığını düşünerek dış dünyaya suskunluk ve küskünlüğü tercih eder. Onun bu davranışı “çevresi arasındaki çatışmanın gizli ve tek taraflı” (Sazyek, 2008: 36) olan pasif isyana işaret eder. Berlin’den ayrılıp Türkiye’ye geldikten bir müddet sonra Maria Puder’den haber alamaz. Ümitli bekleyişlerinden sonuç alamayınca hayata ve insanlara küser:

*Bu sefer inanmak ve ümit etmek kabiliyetini ben kaybetmiştim. İçimde insanlara karşı öyle bir itimsizlik, öyle bir acılık peyda olmuştu ki, bundan zaman zaman kendim de korkuyordum. Kim olursa olsun, temasa geldiğim herkesi düşman, hiç değilse muzir*

*bir mahlûk telakki ediyordum. Seneler geçtikçe bu his kuvvetini kaybedeceğine şiddetlendi. İnsanlara karşı duyduğum şüphe, kin derecesine çıktı. Bana yaklaşmak isteyenlerden kaçtım. Kendime en yakın bulduğum veya bulacağımı zannettiğim insanlardan en çok korkuyordum. 'o bile böyle yaptıktan sonra!..'diyordum... (Ali 2002: 147)*

Maria Puder'le yaşadığı ilişki neticesinde zaten psikolojik bakımdan zayıf bir kişi olan Raif, bütün çabasına karşın yitirdiği güven duygusunu bir daha kazanmaz:

*Nerede bulunduysam, etrafımdakiler için varlığımla yokluğum müsaviydi. Her yerde birçok fırsatlar çıkıyor, birçok insanlar, ruhumda fazlasıyla bulunduğunu bildiğim sevgiyi sarf etmek, tekrar yaşamaya başlamak için bana kısa ümitler veriyordu. Fakat bir türlü kendimi o şüpheden kurtaramıyordum. Dünyada bir tek insana inanmıştım. O kadar inanmıştım ki, bunda aldanmış olmak, bende artık inanmak kudreti bırakmamıştı. Ona kızgın değildim. Ona kızmama, darılmama, onun aleyhinde düşünmeme imkân olmadığını hissediyordum. Ama bir kere kırılmıştım. Hayatta en güvendiğim insana karşı duyduğum bu kırgınlık, adeta bütün insanlara dağılmıştı; çünkü o benim için bütün insanlığın timsaliydi." (Ali 2002: 148-149)*

Ondan ayrıldıktan sonra, Raif Efendi makine gibi, ne yaptığını bilmeden çalışır; bile bile aldatılır ve bundan bir nevi zevk duyar. Eniştereleri tarafından aptal yerine konulduğunu bilmesine rağmen aldırış etmez. Aile hayatında mutlu olmaz ve Maria Puder olmadan mutlu olmak istemez. Akşamları eve geldiğinde onun hayaliyle yaşar. O olmayan her şeyden uzaklaşır. Bir makine gibi işine gider, alışveriş yapar ve eve gelir. Onun yitik kimliği, yaşamda izleyici olma durumunu pekiştirerek soyut, yalıtılmış ama aynı zamanda hassas, melankolik bir dünyaya taşır. Saplantı ve tutku derecesinde bağlandığı Maria Puder'den ayrıldıktan sonra ona attığı değer ve davranışlar doğrultusunda kendisini, çevresini yeniden değerlendirerek iç hesaplaşmaya başlar. Sevdiğini kaybettiğini düşündüğünden kendini *hiç ve anlamsız* görmeye başlar. Hayatın anlamsız ve saçma olduğunu düşünen Raif Efendi için yapılacak olan tek eylem intihardır. Ancak Raif Efendi, "Albert Camus'un deyişiyle bedenine uygulayamadığı yani "bedeni sıvıştığı için" (2008: 19)" (İlhan 2012: 57) bedensel intiharını gerçekleştiremez. Hayalleriyle yaşayan Raif Efendi hayatı boyunca bir eylem adamı olmayı başaramaz. O, aşkı, sevgiyi, kahramanlığı ve intiharı eyleme dökmeden yaşar.

### **Aile Reisi Olarak Antikahraman Raif Efendi:**

Kendisini Maria Puder'le özdeşleştiren Raif Efendi onunla arasındaki bağların kopması sonucu insanların realitesi karşısında aynı anda hem nazik hem de samimi olunamayacağını anladığında ve kendi sorunlarını derinlemesine irdeleyemeyecek kadar veri ile karşı karşıya kaldığında bireysel *benini* çevresinden koparır. Tedirginlik ve büyülenme arasında kalan antikahraman günlük varoluşa teslim olur. Evlenmesi gerektiği için evlenir. Sevgiden yoksun ve sıkıcı biçimde yaşayar; geçmişini sır perdesi altında tutar, eşine dahi anlatmaz. Eşinin akrabaları ve çocuklarıyla birlikte yaşadığı evde durgun

bir hayat geçirir. Karısı ve çocuklarından başka kayınbiraderleri, kocası ve iki çocuğuyla baldızı da Raif Efendi'nin evinde kalır. Bu kalabalık ailenin tüm yükü onun cılız ücretiyle karşılanır. Buna karşın evde Raif Efendi'yi değerli gören kimse yoktur. Kendi evinde *fazla ve lüzumsuz*'dur. Evin maddi olarak bütün yükünü çekmesine rağmen, evde varlığı ve yokluğu eşittir. Sadece, para harcarken ve iş yapacak birine ihtiyaç olduğunda hatırlanır. Üstelik hastalandığında neden daha iyileşmediğine, bakkala alışverişe gitmediğine kızılır. Kendisine karşı takınılan haksız tutumların farkında olmasına rağmen tepki göstermez. Ölümcül hasta olduğu bir gün kendisine yapılan haksız muamelelere dayanamaz pasif isyanını biraz da olsa dışa vuran sözler söyler:

*"Yahu, ne oluyor bunlara? Hemen ölüyor muyuz?" diye söylemişti. 'Ölse ne olacak sanki ... Onlara ne? Ben onlar için neyim?' Sonra, daha acı ve insafsız bir tavırla ilave etmişti: 'Ben onlar için hiçbir şey değilim... Hiçbir şey değilim Senelerden beri aynı evde beraber yaşadık... Bu adam kimdir diye merak etmediler Şimdi çekilip gideceğimden korkuyorlar...' (Ali 2002: s.38-39).*

Onun bu isyanına rağmen ailesinin, Raif Efendi'nin hastalığı esnasında ona gösterdikleri sevgide bir angarya savarmış gibi acelecilik; onun hastalığıyla ilgilenmelerinde bir fakire gösterilen yalancı merhamet gibi bir özentilik söz konusudur.

Raif Efendi'nin robot insan olarak ailede baba, iş yerinde bir memur rolünü üstlenmesi onu sıradanlaştırarak bir eyleyen ya da kahraman olmasını engeller. Bu mekânlarda düşünmeyen, sorgulamayan ve sadece fizikî ihtiyaçlarını karşılayan biri olarak var olur. Bu bakımdan hastalığı sırasında göstermiş olduğu tepkiler onu kahraman düzeyine çıkarmaz.

### **İş Hayatında Antikahraman Olarak Raif Efendi:**

Raif Efendi'nin çevresiyle kurduğu kopuk ilişki sadece evde değil iş hayatında da yaşanır. Çok okuması ve bilmesine rağmen pratikte üretici bir faaliyette bulunmaz. Anlatıcı, iş yerinde Raif Efendi'yi sorduğunda şu şekilde cevap alır:

*"Kendisi sessiz sedasız Allahlık bir adamdır, kimseye zararı dokunmaz' demişti. Sonra herkese bay, bayan denildiği bu sıralarda ondan hala efendi diye bahsediyordu."* (Ali 2002: 17-18).

Birey, başka bireysel öznelerle kurduğu ilişki aracılığıyla *ben*, *özne* olarak vardır. Raif Efendi ise kendi yalıtılmış dünyasında ötekilerden ayrılarak diğerleri için *benini* silmeye çalışır. Diğerlerine bay, bayan denildiği çağda ondan hâlâ efendi diye bahsedilmesi *ben* damgasını, bulunduğu ortama vuramamasından kaynaklanır. Çünkü o, "toplumsal yapıyı oluşturan değer ve norm gibi etmenlerle, bireyi bunlara uymaya zorlayan toplumsal yapı ya da kurumlar arasındaki kopma" (Sazyek 2008: 31, Ergin 1982'den) durumunu yaşar. "Toplumda Bey, modernliği ya da Batılılaşmayı çağrıştıran bir unvan olmasına karşılık Efendi, halk içinde yaşayan ve ekonomik bakımından dar gelirli vatandaşlar için kullanılır. (Karpata, 2006: 494-495) Tanzimat'la birlikte başlayan

yabancı dil öğrenme, öğrendikleri dilin kültürüne hayranlık duyma ve böylece de ait olduğu topluma yabancılaşma, Cumhuriyet dönemi aydınlarında da devam eder. Ancak bunun Almanca mütercimi olan Raif Efendi’de görülmemesi bilinçli bir tercihten ziyade, bildiğini göstermeme ve işyerinde yükselmeme kayıtsızlığından kaynaklanır.” (İlhan 2012: 50). O ruhunu Maria Puder’le birlikte geçirdiği mekâna hapseder, aydın kimliğini bir kenara bırakmayı tercih eder.

Çevresindekileri fazla dikkate almaması, bu nedenle kendisi hakkında düşünülenlere fazla değer vermemesi yaşadığı kopmanın sonucunda verdiği eylemsiz tepkileridir. Büroda en çok o çalıştığı halde horlanır, tercümelelerinde küçük bir daktilo hatası olsa hemen azarlanır. Kıdemli olduğu halde, ihtiyaç dışı şeylere bol bol para savuran şirket, onun ücretini yıllarca arttırmaz. Çalışan genç memurlar tarafından hımbılın biri, doğru dürüst lisan bildiği bile şüpheli bir adam olarak tanımlanır. O, kültürü ve bilgisini dışarı aktarmak için kullanmaz. Onun aydın kimliği bürokratik düzenin güçsüzü bir meta ve nesne gibi algılamasına neden oluşunda kaybolur. Güçsüzlük duygusu içindeki Raif Efendi bürokratların sistem içindeki öneminin farkındadır. Onlara taparcasına saygı gösterir. İş arkadaşları tarafından sıkıcı görülür:

*Karşımdaki masada canlı olduğundan şüphe ettirecek kadar hareketsiz oturan, tercüme yapan veya çekmecesinin gözündeki ‘Almanca romanını’ okuyan bu adamın sahiden manasız ve sıkıcı bir mahlûk olduğuna kanaat getirmiştım. Ruhunda herhangi bir şeyler olan bir kimsenin bunları ifade etmek arzuna mukavemet edemeyeceğini düşünüyor, bu kadar sessiz ve alakasız bir insanın içinde, nebatlarınkinden pek de farklı olmayan bir hayat bulunduğunu tahmin ediyordum. (Ali 2002: 21-22).*

Her şeyi olduğu gibi kabul eden Raif Efendi etrafındakilere tanıtmak için bir teşebbüste bulunmaya gerek duymaz. Etrafındakiler tarafından anlaşılmasını, hakkında yanlış hükümler verilmesini, yalnız kalmasını pek de önemsemez. Onun iş ve aile ortamındaki kalabalıklar arasından başkalarıyla ilişkisi bağlamında seçtiği yol kendini keşfetmek, “kendini sonsuz başkalığı içinde yakalamak”tır. (İşıksal Mercan 2014: 13, Baudelaire, 2007’den).

### **Sonuç:**

Mutlu olmak, yaşamaktan korkmadan kendinin farkına varabilmektir. Kendini bilmek, kendinin farkına varabilmek, bireyin yazgısını bilmeyi ve *kendilikinden* ödün vermeden korumayı da beraberinde getirir. Çünkü bilmek eylemdir. Yazgının ve *kendinin* farkına varış; onları koruma mücadelesi, aslında bireysel iradenin zaferidir. Kişiyi yaşamda kahraman yapan da bu eylemlerdir. Hayatla mücadelesi bireyi kendinin farkına vardırarak kalmaz; içinde bulunduğu toplumun ya da topluluğun da farkına vardırarak bireyin varoluşu için zemin hazırlar.

Raif Efendi, çocukluğuyla başlayan, Maria Puder’den ayrılmasıyla derinleşen silik bir kişiliğe sahiptir. Çevresinde olup bitenlerle ilgilenmeyen, aşırı derecede tepkisiz

ve ilgisizdir. Yaşam nereye savursa oraya düşer. Hayata yenilmiş, yenilgisini bir yazgı gibi kabullenmiş, bu nedenle yarısız ve her türlü değerden sıyrılmış yaşar.

Ailesiyle birlikte yaşayan Raif Efendi, evinde de kendi yalnızlığına çekilir. Çünkü Raif Efendi gibi bir antikahramana yalnızlık sığınaktır. O, Maria Puder'le kurduğu iki kişilik dünyasına kimseyi almak istemez. Bu nedenle işinde ve evinde/ailesinde kaybolmuş biri olarak varlık gösterir. Onun için hayat, yalnız başına beklemek, Maria Puder'den son umut kırıntısı tükenince de yazgısına teslim olup ölmektir. Yazgısı ise başkişi Raif Efendi'yi somut olarak güçlenen kahramandan ziyade yenik bir antikahraman olarak öldürür.

Raif Efendi'nin yazgısındaki anti kahramanlık, bireyciliği, bencilliği, toplumdan soyutlanmışlığı eylemsizliğinin aksi yönde toplumsal bir dönüşüme yol açar. Bu dönüşümün temel gayesi zıtlıklarla kuşku oluşturmaktır. Antikahramanın toplumsal ya da bireysel seçimleri; imkânı varken daha rahat bir hayat yaşamayışı onu izleyenleri, dinleyenleri kuşkuya düşürür. Bu bakımdan Raif Efendi sosyal eleştiri yapmaksızın çocukluk çağlarından itibaren bir toplumla uyum içinde büyüyen bireylerin ve toplumsal normların dışında kalır. Onun bu yönü aynı normlarla, kültürle büyüyen diğerlerinden ayrılarak verili kuralların dışında kalanların bakış açısını yansıtır. Toplumda edinebileceği statüleri reddederek, toplumun, ahlâkın ve değerlerin sokakta, aşta, aile ve iş hayatında yaşanan aksaklıklar, yanlışlar bağlamında eleştirisini yapar.

#### **YARALANILAN KAYNAKLAR**

ALİ, Sabahattin. Kürk Mantolu Madonna. İstanbul. Yapı Kredi Yayınları, 2002.

BAYRAK AKYILDIZ, Hülya. "Eylemsizlik ve Antikahramanların Dönüştürücü Gücü Üzerine". Humanitas. 2014, S.4, s. 17-29.

GEDİK, Esra. "Bir Tüketim Kültürü Olarak Anti-Kahraman Erkek İmajları". ViraVerita E-Dergi. 2016, Sayı 4, s. 37-58.

İŞIKSAL MERCAN, Aslı. Ben, Bellek: İmge, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Resim Anasanat Dalı (Sanatta Yeterlik Tezi). Ankara, 2014.

İLHAN, Nilüfer. "Yabancılaşma Olgusu ve Kürk Mantolu Madonna Romanı". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 2012. C.5, S. 20, s. 41-59.

LECKTORSKY, Victor. Özne, Nesne, Biliş. (çev: Şükrü Alpagut). Ankara. Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

ÖZBUDUN Sibel; MARCUS George. Yabancılaşma Ve.... Ankara. Ütopya Yayınları, 2008,

ÖZÜNEL, Evrim Ölçer. "Hoca Nasrettin, Kahraman Mı Anti-Kahraman Mı, Hilebaz Mı, Bilge Mi?". Milli Folklor. 2008. S. 78, s. 22-27.

SAZYEK, Hakan Abdulhak Şinasi Hisar'ın Romanlarında Özel Yabancılaşma. Ankara. Akçağ Yayınları, 2008.



## MERSİN BOYNUİNCELİ YÖRÜKLERİNDE HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

### FOLK MEDICINE PRACTICES IN BOYNUİNCELI YÖRÜKLER IN MERSIN

Ercan ÇETİNEL\*

#### Özet

Birey, toplumu oluştururken şüphesiz her birey ferdi ananelerini bağlı olduğu topluma emponize etme kaygısı güder. Birey, ait olduğu toplumda bu ananelerini yaşatır ve aktarır. Toplum ise bireyin davranış ve hareketleri ile şekillenerek” kolektif” bir olgu haline gelir. Bu bağlamdan folklor, S.Bronner’in ifade ettiği gibi “öğrenilmiş sembolik davranışlar bütünü” ifade etmesi ve kapsamı nedeniyle” gerçekte bir davranış bilimidir. Bu davranışlar bireysel eylem ve hareketlerle ifade edilerek oluşturulan ritüellerle birleşerek ortaya gelenekleri çıkartır. Şüphesiz bu gelenekler ait oldukları topluma dair en saf, en temiz, orjin bilgileri, bize gerek sözlü kültürü oluşturan olgularla, gerekse örf, adet, inanç faktörleriyle günümüze ulaştırırlar ve yaşatırlar. Bu bağlamda Boynuinceli Yörükleri, yüzyıllardır sahip oldukları canlı geleneklerini günümüzde en saf haliyle yaşamaktadırlar. Bu takdire şayan mücadelelerinden aldığımız haklı görevle, onların folkloruna halk hekimliği, başlığı altında küçük bir pencereden bakmak isteği ile Belli bir soru kalıbına sığmayan geniş halk hekimliği folklorlarını kısa ve öz sorularla öğrenmek istedik.

**Anahtar kelime:** Boynuinceli Yörükleri, Anane, Folklor, Halk Hekimliği.

#### Abstract

While the Individual person constitute the society, each person carries worry of empozing his/her own tradition to the society.Individual person sustains and tranfers these traditoins in his/her own society.And the society becomes collective by the behaviours and actions of person.In this context, folklore is an essential beavioural cience as it contains and epresses the learnt symbolic behaviours just like S.Branners states.These behaviours reveal the tradition by expressing individual actions and behaviours.These traditions transmit the purest, cleanest and the original information to us by the help of verbal culture and belief factors.In this context Boynuinceli Yuruks have been living their own tradition with pure state.We wanted to learn their magnificent

---

\* Gaziantep Üniversitesi Fen -Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi A.B.D Yüksek Lisans Öğrencisi  
ercan.cetinel@hotmail.com

struggle in the name of FOLK MEDICINE title without putting it in the certain question shape by using short and essence questions.

**Keywords:** Person, Folk Medicine, Tradition, Boynuinceli Yuruks.

Halk hekimliği; Kişiler arası etkileşim ve aktarımlarla farklı coğrafyalara yayılarak, aktarıldıkları kültürlerin bir kalıtımı haline gelerek, toplumun ortak hafızasında korunmuşlardır. Yerelleşerek günümüze kadar ulaşan halk hekimliği uygulamaları ve ilaçları halen toplum nezdinde geçerliliğini ve meşruluğunu korumaktadır.

İnsanoğlu, yaratılıştan itibaren özellikle geçiş dönemlerinde belli ritüeller oluşturmuştur. Doğum, evlilik ve ölüm olarak tasniflendireceğimiz bu dönemde insanlar tanrının olmadığı veya kudretine erişemediği zamanlarda hastalıklar ve geçiş dönemlerinde mensubu olduğu ananelerden, kültürden ve yaşadığı coğrafyadan yaşam biçiminden, iklimden ekonomik yapıdan hareketle kendine özgü uygulamalar ve ilaçlar oluşturmuştur(Sever,2016:52)

Uygulama ve ilaçların altında yatan sebep ise insanın tek tanrı kavramını zihninde mantıklı bir yere oturtmasına kadar geçen ve doğayı ve çevresini çözümlene çabası yatar. İnsanoğlu bu süreçte çevresindeki canlıları ve objeleri gözlemleyerek kendi hizmetinde özellikle hastalıkların tedavisinde kullanmıştır.

Başlangıçta çevresindeki hayvanların kendi içgüdüleriyle hastalıklarında, doğadan yararlandığını gören insanoğlu, onları takip ederek ve gözlemleyerek kendi hastalıklarını tedavi etmeleriyle günümüzdeki halk hekimliğinin temelini oluşturmuşlardır. Hastalıkların tedavisinde bazen yetersiz kaldıkları durumlarıysa Ay ve Güneş tutulmalarına, şimşek çakmasına, afet olaylarına kısaca olağanüstü tabiat olaylarına bağlamışlardır. Bu da halk bilimcilerin, halk inanışları olarak adlandırdığı büyücülük, sihir ve totemlerin ortaya çıkmasını sağlayarak halk hekimliği ve uygulamalarını farklı bir boyuta taşımıştır.

“Halk Hekimliği: Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne "halk hekimliği" diyoruz.”(Boratav,1994:123) Boratav; halk hekimliğini göreceli bir kavram olarak tanımlamıştır.

Sedat Veyis Örnek ise; “Halk Sağaltmacılığı: Halkın, sayrılıkların nedenleri, belirtileri, süreleri konusundaki görüş ve inanışlarıyla hastalıkları geçirmek ve onları sağaltmak için kullandıkları yöresel ilaçların büyüsel ve geleneksel işlemlerin uygulamaların tümü”.(Örnek:1973:32) olarak halk hekimliğini teriminin yanı sıra halk sağaltmacılığı kavramını kullanarak büyüsel uygulamaları, yöresel ilaçlarla beraber kullanıma sokan Örnek, Boratav’dan farklı ve geniş bir tanım kullanmıştır.



Tüm bunlardan hareketle halk hekimliği, insanoğlunun bedensel ve ruhsal hastalıklarına karşı çaresizliği karşısında ananelerinden ve kültüründen yararlanarak kendine has oluşturduğu yöntem ve ritüellerle bağlı olduğu inanç sistemine bütünleşmesini sağlayarak temelinde sağlıklı ve uzun yaşama amacıyla oluşturduğu uygulamaların tamamıdır.

Bu uygulama ve yöntemleri; gerek eski Mezopotamya'da yapılan kazılarda ortaya çıkan kil ve tabletlerde hastalıkların tedavisi için sihir ve büyüye başvurulması, gerek eski Mısırdaki halk hastalıklarının sebepleri ve tedavi yöntemlerinin hiyeroglif yazı ile yazılan papirüslerden öğrendiğimiz kadarıyla üfürükçü ve sihircilerin etkisiyle hastalıkların tedavisinde dini, sihirli yollardan yararlanılması, eski Mezopotamya'da olduğu gibi eski Mısır'da da hayvansal ve gıdasal ilaçlara rastlanması halk hekimliğinin ilk izlerini bize gösterir. Aynı şekilde eski Hindistan'da ki kutsal kitaplar olan Veda'larda da diyet, yoga, hipnoz gibi farklı tedavi yöntemlerine başvurulduğunu görürüz.

Antik çağın, en uygar toplumlarından biri olan eski Çin'de hastalıkların tedavisinde bitkilerin ve özellikle madensel menşeli ilaçlarında halk hekimliğinde kullanıldığı görülür.

Eski Yunan, Babil, Mısır ve Asurlularda görülen çok tanrılı inanç sisteminden dolayı her hastalığın bir iyileştirici tanrısı olduğu görülür. Eski Roma'da, Galen gibi halk hekimlerinin olması Eski Romada'da gelişmiş bir halk hekimliğinin olduğunu gösterir.

Türklerde ise; sağlığın, ruhlarla dolu olan çevre ile insanın dengeli olmasıyla kaim olduğuna inanılan İslam öncesi orta Asya Türklüğünde, hastalıkların bu dengenin bozulmasıyla yani insan ruhunun, kötü ruhlar tarafından kaçırılmasıyla veya bedenine kötü ruhların girmesiyle ortaya çıktığı kabul edildiğinden, bu düşüncenin hâkim olduğu ortamda göz ile görülebilen maddi sebeplerle ortaya çıkan hastalıklar genellikle yörenin bitki, maden ve hayvanlarının ilaç olarak kullanan emci otacı denilen günümüz hekiminin değeri kişiler tarafından tedavi edilirken, ruhi bozuklukları olduğuna inanılan kimselerin tedavileri de kam, şaman ver İslami devirdeki adıyla baksılar üstlenmiştir.(Bayat:1989,61)

Tüm bu halk hekimliği ve uygulamalarının altında yatan sebep ise; Yeryüzündeki yaşamdan itibaren sonsuz hayat fikri yatmaktadır. İnsanoğlunun bu sonsuz hayat arzusunu, yaptığı ilaçlarda, yaşadığı olaylarda, yarattığı menkıbevi kahramanlarda ve o, toplumun ortak hafızasının meydana getirdiği sözlü anlatılarda bulabiliriz. Bu anlatılardan en dikkat çekenini ise toplumun kültürünü en iyi yansıtan destanlarda bulabiliriz.

Özellikle, destanlar çağın en derinliklerinden günümüze iz bırakan olayları gerçekleştirildikleri toplumların bağlı oldukları sözel kültürlerinde çağlar boyu aktararak günümüze gelirler. Toplumların milli hafızasını oluşturan destanlar, konargöçer bir yaşam tarzı yaşayan Türk milleti için önemli bir yere sahiptir. Sadece savaş, başarı, fetihleri konu edinmeyen destanlar ait olduğu toplumun göçlerini, ihanetlerini, sıkıntılarını ve acılarını da muhtevasında muhafaza edebilir.

Dede Korkut'tan, Köroğlu'na, Köroğlu'ndan, Manas'a uzanan derin ve hayli hacimli destanlara ve Oğuznamelere sahip olan Türk milletinde elbette bu destanlarının muhtevasında halk hekimliğine de yer vereceklerdir. Mitolojik dönemden, günümüze ulaşan bu anlatılarda halk hekimliğini, tedavi yöntemlerini, halk ilaçlarını ve halk inanışlarını tabii olarak göreceğiz. Bu bağlamdan bakılırsa Orta Asya sözlü anlatılarından, başlayarak İslamiyet'le yerleşik hayata geçen Türk milletinde, yazılı anlatılarda da rastladığımız halk hekimliği süreci günümüzde devam etmektedir.

Görüldüğü gibi, halk hekimliğinin insanlığın ulaşabildiğimiz varoluşundan itibaren toplumda var oldukları gördük. Anadolu'ya'da Orta Asya'dan getirdiğimiz halk hekimliği uygulamalarını yeni dinle beraber muhtevasında değişiklikler yaparak yaşatmışızdır. Günümüzde de birçok ileri sayılabilecek Avrupa topluluklarında da "Folkmedical" (halk tıbbı) veya "Ethnomedicine" (yerel tıp) adı verilen halk hekimliğinden hala yararlanılmaktadır.

Ülkemizde, Şaman'dan Ozan'a geçen önder kişiler Şamanın sahip olduğu iyileştirme ve hastalıklarının tedavi etme özelliklerini kaybederek sadece çalgıcılık vasfını temsil etmişlerdir. Ancak toplumlarda kültürel kalımlar kaybolmaz. Ozanların bu üstlenmediği işlevi Anadolu'da Ocaklar, Sağlatıcılar, zamanla üfürükçüler adıyla bildiğimiz okuyucular üstlenmiştir. Ancak istisna olarak Alevi toplumlarında Gezgin Ozan tipini yansıtan Aptal'ların halkın hastalıklarını iyileştirme vasfını devam ettirme özellikleri vardır.

Boynuinceli Yörüklerindeki halk hekimliği uygulamalarına bakmadan önce kısa bir tarihlere bakacağız;

Oğuzların Bozok kolunun Beydili boyuna mensup olan Boynuinceliler Danişmentli Kazasına(Niğde sancağı) bağlı kalarak yazları Develi ve Erciyes yaylaklarında kışlarında Aksaray ve Kırşehir de geçirmişlerdir. Konar-Göçer-Yörük Türkmen'dirler. Boynuinceli Yörükleri konargöçer geleneğinin verdiği alışkanlıkla yerleşik hayatı pek benimsemeyerek hayvanlarına daha iyi otlaklar bulmak amacıyla göçmeye karar vermişlerdir. Bu göç serüvenlerini Mehmet Eröz'ün Yörükler Adlı Kitabından alıyoruz.

Boynuincelilerin bir kaç çadırılık obası, Toroslar'ın eteğinde kurulu Karaman'ın Yeni köyüne 1938'de arazi satın alıp yerleşiyorlar. O sene, şiddetli kış oluyor. Yörüklerin hayvanlarının birçoğu telef oluyor. Nihayetinde daha sıcak bir iklime göçmeyi ve orada kalıp yerleşmeye karar veriyorlar. Silifke ve Mersin resmi makamlarına dilekçeler vermeye başlıyorlar. Demokrat parti zamanında Silifke civarındaki Atatürk çiftliğinin bir kısmının bu aşirete verilmesi kararlaştırılıyor. Halk partisinin tuttuklarından o zaman ki Ziraat Vekili'nin bazı partililerce uyarılması neticesinde karar değişiyor ve 13 bin dönümlük verimli çiftlik arazisi civar köy halkına ve 16 göçmen ailesine taksim olunuyor. Bu sebeple Boynuinceliler Silifke eşrafiyla şiddetli kavgalar etmiş ve Silifke kaymakamlığına şikâyette bulunmuşlardır. Ve kendilerine Alata çiftliğinden yer vaat

edilmiştir. Nihayetinde ne hükümetten ne muhalefetten ne de devlet erkânından herhangi bir yardım alamayan Boynuinceli Yörükleri 1954 senesinde Mersinde ticaretle uğraşan Kıbrıslı kuyumcu Yusuf'un 1700 dönümlük çiftliğini 10 bini peşin kalamı senetli olmak üzere 60 bin liraya satın alıyorlar. Çiftli meğer tarla borcu yüzünde ipotekliymiş. Bu yüzden Hazine Orman idaresi topraklarının bin küsur dönümünü ellerinden alıyor, bir kısmı toprak içinde Alata Teknik Ziraat Okulu ile mahkemelikler ellerinde ki 350 dönüme de bazıları birer ikişer aileler halinde gelip, çadırlarını kuruyorlar. Diğerleri de bir, bir buçuk sene içerisinde yavaş yavaş huğ yapıyorlar. Ve böylece Erdemliye bağlı Yeniköy'e teşekkül ediyorlar. Aşiretin bir kolu da 1958 senesinde balkan göçmenlerinin meskûn bulunduğu Erdemliye bağlı Akkale mahallesinin kenarına 30-40 hane olarak huğ, tahta v.s.' den Gecekondu yapıp yerleşiyorlar. Ayrıca 9 oba 400 küsür çadırdan ibaret olan bu aşiretin ayrıca 86 hanesi Karaman'ın Barut kavuran köyüne 70 hanesi Çimenkuyu Köyüne 20 hanesi Mersin'in Çavuşlu köyüne bir kısmı da Mersin'in Silifke'ye bağlı Narlıkuyu beldesine yerleştiği belirtiliyor.(Eröz 1991:268)

Günümüzde de Boynuinceli Yörükleri aynı bölgelerde yaşamlarını sürdürmektedir. Kıbrıs barış harekâtından sonra Boynuinceliler'in bir kısmı Kıbrıs'a göç etmişlerdir. Kıbrıs üzerinden ise İngiltere'ye göç edenler olmuştur. Fakat bu göç hareketleri onların kültürel zenginliklerini azaltmamıştır. İnceleme yaptığımız alanlarda halen en canlı şekilde yaşamaktadırlar.

#### **Boynuinceli Yörüklerindeki halk hekimliği tedavi ve uygulamaları:**

Baş ağrısında başa patates sarma, hamur sarma, üşüttükleri zaman pekmez, kök boya, kekik suyu, limon kabuğu, pekmeze limon sıkarak içilir. Soğuk algınlığını geçirmek için hastaya bal ile zeytinyağı karıştırılarak boğazına sürülür ve hasta terletilir. Bir diğer uygulama ise karabiber ve zeytinyağı karıştırılarak göğse sürülür. (Mustafa Karaçocuk )

Ateşli hastalıklarda uygulanan yöntemler ise; melengiç yaprağı gün doğmadan kalkıp toplanır. Daha sonra hasta çıplanarak soğuk olan melengiç yaprağının üstüne yatar ve böylece hastalık tedavi edilir. Kekik kaynatıp içmek soğuk algınlığı karşısında uygulanan bir yöntemdir. Kekiğin kan dolaşımını ve mide hazmını kolaylaştırdığı belirtilir.(Meryem Karaçocuk )

Genellikle boğaz ağrısında ve balgam sökmek için meyan kökü içine, şeker pancarı katılıp kaynatılarak hastaya içirilir. Boğaz ağrılarında ise bal, zeytinyağı ve vikis karışımından yapılan bir macun boğaza sürülerek boğazın üstü bezle örtülür.(Murat Karagöz)

Astım hastalığı birçok kişide olan ve insanların hayat standartlarını etkileyen bir hastalıktır. Boynuinceli Yörüklerinde ise astım hastalığında yöreye özgü bir bitki olan andızdan pekmez yapılarak hastaya sabahları sıcak suyla içirildiği söylenir. Ayrıca astım ve bronşite ceviz, karanfil ve tarçın kaynatılarak içirildiği söylenmektedir. (Mehmet yılmaz) Genel olarak sancı tuttuğu zaman pekmez zeytinyağı ve kuru naneyi karıştırarak

sancılı olan yere sarmak sancıyı geçireceği belirtilir. Kabızlık durumunda ise zeytinyağı içirilir. İshal durumunda ise patates, muz yedirildiği gibi gazlı içecek de hastaya içirilir.

Boynuinceli Yörüklerinde bir diğer önemli tedavi yöntemi ise; içine çekme yöntemidir. Bu tedavide önce toprak kavrulup hastanın bedenine sürülür. Daha sonra yeni kesilmiş hayvanın derisi sığağıyla hastanın üstüne giydirilir. Ve hasta terletilerek iyileştirilir. Aynı işlemin bir benzeri yeni doğum yapan kadınların soğuk almaması için uygulanır. Çıban çıktığında pekmezli hamur bamyayı çıban çıkan yere sararak tedavi edilir. (Mehmet Kara) Diş ağrısındaysa; sarımsak dövülerek ağrıyan dişin üzerine konur. Ayrıca kuru karanfil de dişin üzerine konur. Bir diğer uygulama ise, ağrıyan dişin üzerine rakı damlatılan pamuk konur. Herhangi bir çivi batması durumunda tetanoza karşı çivinin battığı yer sıcak bir demirle dağlanır. Dağlanan yer zeytinyağı sürülerek bezle kapatılır. (Rukiye Yılmaz) Arı soktuğunda ise, kırmızı toprak çamur hale getirilir, sonra arının soktuğu yere sürülür. Ayrıca yoğurdu kaynatıp üstüne de sürebiliriz. Akrep sokmasında ise genellikle amonyak sürülür. Ayrıca toprağın, çamur edilip yaraya sürüldüğü durumlar da olabilir. Ancak genellikle çörek otu ve ısırgan otu da antibiyotik olarak kullanılır.(Emine Katarcı)

Zehirlenme durumlarında ise, sarımsaklı yoğurt yedirilir. Ayrıca limon ve portakal kabuğu kaynatılarak acı suyu hastaya içirilir. Yarım saat sonra hastanın kusturulması sağlanarak zehri atması sağlanır. Kırık çıkık durumlarında ise kekik yağı ,çörek otu ,zeytinyağı karıştırılarak kırık olan bölgeye sürülerek üstüne ekmeğin iç hamuru ağızda çiğnenerek kırık bölgeye tampon yapılır.(Veli Avcı)Başka bir tespitimiz de alçı ,zeytinyağı, yumurta karıştırılarak kırılan bölgeye sürülür ve kısa sürede geçtiği belirtilmiştir.(Ayşe Yıldız)

## Sonuç

Boynuinceli Yörüklerinde Halk Hekimliği uygulamalarını inceledik. Yaptığımız derlemeler sonucunda Yörüklerin Orta Asyada'ki Şamanistlik inanç sistemiyle birlikte şekillenen günlük yaşam tarzlarına Anadolu'da İslamiyet'e uygulayarak yaşattıkları görülmektedir. Halen İslamlaşma süreci yaşayan Boynuinceli Yörüklerinde kabilecilik, aile bağı önem arz etmektedir. Bu da geleneklerinin ve adetlerinin bozulmadan sürdürülmesini sağlayan en önemli etmenlerden birisidir. Halk hekimliği konusunda geleneklerin verdiği tecrübe ile çevrelerindeki yöresel bitkileri kullandıkları gözlemlenen Boynuinceli Yörüklerinde halen maddi olarak imkâna kavuşmalar bile öncelikle evdeki "Koca Karı" ilaçları olarak tarif edilen ilaçlara başvurdukları yaptığımız derlemeler sonucu belirlenmiştir.

Türkiye'de olduğu gibi dünyadaki birçok ülkede tıbbi bitkilerle hastalıkların tedavi edildiği görülmektedir. Özellikle Kanada, Fransa ve Japonya gibi ülkelere Türkiye ile benzer olan gelenekçi Halk hekimliği uygulamaları ve ilaçları görülmektedir. Gelişen ve değişen dünyada halk hekimliği modern tıbbın kökeni ve tamamlayıcısı olarak varlığını devam ettirmekte ve hastalıkların tedavisinde uygulanmaktadır.

## KAYNAKÇA

Bayat, Ali Haydar. Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbı Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları. Ankara: Türk Halk hekimliği Sempozyum Bildirileri, Kültür Bakanlığı MiFAD Yayınları, 59,82.1989.S.61.

Boratav, Pertev Naili."100 Soruda Türk Folkloru". İstanbul: Gerçek Yayınevi,1994.

Eröz, Mehmet. Yörükler. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları,1991.

Örnek, Sedat. Budunbilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları, 1973.

Sever, Mustafa. Mersin ve Yakın Çevresinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği, Ankara: Barış Kitap Yayınları,2016.

## KAYNAK KİŞİLER

1-(Avcı) Veli Avcı,1971 doğumlu üniversite mezunu, tekniker Boynuincliler.com adlı İnternet sitesinin sahibi,yöneticisi.

2-(Kara) Mehmet Kara,1938 doğumlu, okuma yazma bilir, emekli, Mersin.

3-(Karaçocuk):Mustafa Karaçocuk,1969 doğumlu, lise mezunu, Boynuincliler derneği başkanı, memur, Mersin.

4-(Karaçocuk):Meryem Karaçocuk,1974 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Mersin.

5-(Karagöz):Murat Karagöz,1967 doğumlu, lise mezunu tüccar. Mersin.

6-(Katarcı) Emine Katarcı 1955 doğumlu ilkokul mezunu, ev hanımı, Mersin.

7-(Yılmaz )Mehmet Yılmaz,1965 doğumlu, ilkokul mezunu esnaf, Mersin.

8-(Yılmaz)Rukiye Yılmaz. 1971 doğumlu, ortaokul mezunu ev Hanımı Mersin.

9-(Yıldız) Ayşe Yıldız,1941 doğumlu okuma yazma bilir, ev hanımı, Mersin.

## KADIN SORUNUNA TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMININ ETKİSİ VE BİR ÖRNEK OLARAK TEVFİK FİKRET’İN KADIN KONULU ŞİİRLERİ

### WOMEN'S PROBLEM THE EFFECTS OF THE CONCEPTION OF SOCIAL GENDER AND THE MOVEMENTS OF WOMEN'S TROUBLE TEVFİK FİKRET'S AS AN EXAMPLE

Vedat ŞEN\*

*“ Kızlarını okutmayan millet, oğullarını manevi öksüzlüğe  
mahkum etmiş demektir; hüsrana ağlasın!”<sup>1</sup>*

#### Özet

Servet- Fünun kuşağında manzum veya mensur olan eserlerde birçok yenilikler yapılmış, bunun yanında aşk, tabiat, yalnızlık, melankoli, ölüm vb. konular çokça işlenmiştir. Bu topluluğun şair ve yazarlarının eserlerinde işlenen önemli bir konuda “Kadın” temasıdır. Topluluğun en önemli şairlerinden biri olan Tevfik Fikret, bu konuyu şiirlerinde kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Topluluk içinde karakteristik özelliklerinden ve sanatçı kişiliğinden dolayı Tevfik Fikret’in ayrı bir konumu ve edebi üslubu oluşmuştur. Farklı bir kişilik olan şairin şiirlerinin kadın kavramı üzerinden değerlendirilmesi konumuzun esaslarını belirlediği gibi kadın araştırmaları ve toplumsal cinsiyet kavramı için ayrı bir kazanım sağlamaktadır. Ayrıca Tevfik Fikret’in idealist kimliğinin göz önünde tutularak kadınlar üzerinden verdiği mesajlar ve anlamlı sözler bir doktrin özelliği taşımaktadır.

Tevfik Fikret’in toplum içerisinde kadına verdiği statü değerlendirilirken bazı aşamaların göz önünde tutulması gerekir. İlk aşama şairin kadınlar için layık gördüğü “ahlak” kavramıdır. Ahlakı ve estetiği bir yaşam biçimi haline getiren Fikret, kadını her zaman ahlaklı ve faziletli bir merkeze konumlandırmıştır. Bu konu çalışma içerisinde “Kadın ve Ahlak” başlığı ile ele alınacaktır. Bu konu ile bağlantılı olmasından dolayı bir alt başlık olarak “Eş ve Sevgili Modeli” şeklinde, ailesindeki kadınlardan biri olan eşi anlatılacaktır. Ayrıca sanatında ve hayatında ahlak krizlerinin yaşanmasına neden olan

---

\* Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, vedatsen123@hotmail.com

<sup>1</sup> Fahri Uzun: *Rûbab-ı Şikeste ve Tevfik Fikret'in Bütün Diğer Eserleri*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 2015, s. 59.  
(Bundan sonra bu kitaptan yapılan alıntıların sadece sayfa numarası verilecektir. )

sevgili modeline de değinilecektir. Fikret'in kadınlar ve yetiştirmek istediği genç nesiller için sürekli dile getirdiği "Eğitim" kavramı da ayrı bir aşamayı teşkil etmektedir. Bu aşamada çalışmamız içinde "Kadın ve Eğitim" başlığı ile anlatılacaktır. Bu aşamada bütün kadınların ezilmesine ve öldürülmesine karşı olan şairin kız kardeşi üzerinden verdiği mesajlarda eğitim kavramı ile alakalıdır. Bunun için " Kız Kardeş ve Anne Modeli" şeklinde bir başlığımız daha olacaktır. Bu başlık hem eğitim kavramı ile alakalı olan kısımda hem de şairin sanat anlayışı içinde kadını işlediği kısma geçişte kullanılacaktır. Anne modelinin şairin sanatında ulvi olan hislere neden olması önemli bir husustur. Bu nedenle anne unsurundan söz etmek konu için önemli bir nokta olacaktır. Kadının şairin sanatındaki yerini anlatan "Kadın ve Sanat" başlığı da çalışmamızın son kısmını oluşturmaktadır. Bizlerde bu bildiriye Tevfik Fikret'in şiirlerine konu olan kadın kavramını yukarıda belirtilen aşamalarda değerlendirecek ve dönem içerisinde önemli bir girişim olduğu için bir çıkarımda bulunacağız. Ayrıca toplumsal cinsiyet kavramının bu başlıklar içerisinde nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Ahlak, Eğitim, Sanat, Toplumsal Cinsiyet.

### **Abstract**

Many innovations have been made in works that are poet or poet on the foot of Servet-Fünun, besides love, nature, loneliness, melancholy, death and so on. The subjects are mostly processed. An important issue in the works of poets and writers of this community is the theme of "Woman". Tevfik Fikret, one of the most important poets of the group, has taken this topic in a comprehensive way in his poems. A distinctive position and literary style of Tevfik Fikret has formed due to the characteristics and artist personality within the community. The evaluation of the poet's poetry, which is a different personality, on the concept of woman provides a distinctive achievement for the concept of women's research and gender as determining the principles of the position. In addition, Tevfik Fikret's message and meaningful words on the basis of idealist identity carry a doctrine.

While Tevfik Fikret's status given to women in society is being evaluated, some steps need to be taken into account. The first stage is the concept of "morality" that the poet deserves for women. Fikret, who has made morality and esthetics a way of life, has always positioned her in a moral and virtuous center. This topic will be covered in the title of "Women and Morality". As a link to this subject, a wife, one of the women in her family, will be told in the form of "Spouse and Lover Model" as a subtitle. It will also refer to the beloved model that leads to moral crises in art and life. The concept of "Education", which Fikret constantly expresses for women and the younger generations she wants to cultivate, constitutes a separate phase. In this phase our work will be described in the heading "Women and Education". In this stage, all the women are opposed to the crushing and killing of the poet, and the messages he gives through his sister are relevant to the concept of education. We will have another title of "Girl Brother and Mother Model" for this. This title will be used both in the part related to the concept

of education and in the transition to the part where the poet works within the understanding of art. It is important that the model of the mother leads to feelings that are sublime in the art of poetry. For this reason, mentioning the mother element will be an important point. The title of "Woman and Art" which describes the place of woman in poet's art forms the final part of our work. In this report, we will evaluate the concept of woman which is the subject of Tevfik Fikret's poems in the above mentioned stages and we will draw a conclusion because it is an important initiative in the period. It will also examine how the concept of gender is assessed within these headings.

**Keywords:** Woman, Ethic, Education, Art, Social Gender.

### Giriş

Toplumsal Cinsiyet kavramı bütün kadın çalışmalarının odak noktasını oluşturmaktadır. Bu kavramın bir kuram halinde başta edebiyat alanı olmak üzere çeşitli alanlarda incelenmesi ve analiz edilmesi ise yeni bir metodun doğmasına ve yeni bakış açılarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kadın çalışmaları yapan bilim adamları ile feminist bakış açısına sahip olan bilim adamlarının üzerinde çalıştığı bu kuramın doğuşuna ve ortaya çıkışına ilişkin en temel görüşlerden biride şöyledir: “*Bu ayrımın ilk kez Robert Stoller’ın 1968 tarihli Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet adlı eserinde kullanıldığını söyleyebiliriz bugün. Farklı kaynaklarda ayrımın ilk kullanımına ilişkin olarak başka eserlerin öne çıkarıldığını da görebiliriz. Elbette ki “cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyet” kavramları arasındaki ayrımın Freud’un “dişinin dişliliğini,” “erkeğin erilliğini” kuramsal bir biçimde tanımlama girişiminin mirasıdır.*<sup>2</sup> Bu görüşler bizlere Toplumsal cinsiyet kavramının doğuşuna ilişkin bilgi vermektedir. Bu kuram çok geniş bir sahada incelenme imkanı bulmuştur. Kuramın gerek sosyal bilimlerde ve gerekse fen alanında ele alındığı araştırmacılar tarafından bilinmektedir. Bu kavramın toplum içindeki oluşumu, kadınların bu kavram içindeki rolü, bu kavramın kadınlar için oluşturduğu zararlar vb. konular incelenmesi gereken hususlardır. Toplumdaki dengeler ve kadın ile erkek rollerinin şekillenmesi ise gene bu kavram çerçevesinde oluşmaktadır. Kendimize bir model olarak seçtiğimiz Tevfik Fikret’in “Kadın Konulu Şiirleri” ise bu kuramın geniş açıdan incelenmesine olanak sağlayacaktır. Ayrıca şairlerin dünyasına dolaylı yoldan girmiş olan bu kavram her ne kadar tam adıyla eski şairler tarafından bilinmese de kadınlara dair ortaya attıkları düşünceler ve döneme damga vurmuş olan sözleri ile bu kavramı işlemişlerdir. Tevfik Fikret üzerine yapılan çalışmalar klasik incelemelerden oluşmaktadır. Şairin dönem içerisinde ortaya attığı fikirler ve anlamlı sözler bu kavram ile ilişkilidir. Fikret’in Toplumsal Cinsiyet kavramı ile incelenmesi ve onun kadınlar konusundaki görüşlerinin bu kavram üzerine oturtulması, şairin daha iyi anlaşılmasına imkan verecektir.

---

<sup>2</sup> Zeynep Direk; *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s. 70.



Tevfik Fikret Servet-i Fünun kuşağında kadın ve kadına dair yapılması gereken ahlak ve eğitim reformlarını en çok dile getirenlerdendir. Fikret'in yaşadığı medeniyet dairesi göz önüne alındığında onun kadınlara dair yapmak istediği bu inkılaplar büyük bir önem taşımasının yanında geleceğe dair yapılacak büyük yeniliklerin haberini de veriyordu. Fikret kadınların dünyamızda önemli bir etki alanına sahip olduklarına, bunun yanında düşünce ve hareketlerimizde bizi etkilediklerini ve kontrol ettiklerini söyler. Fikret'in kadınlar için söylediği şu söz önemlidir. *“Mamañih kadınlar bu gün yalnız valide-i muhtereme –i beşeriyet değil, hem de hamiye-i tekamül-i ma'na –yi insaniyette onların büyük bir hakkı mesailer, bir hisse-i müdahaleleri bulunduğu itiraf olunuyor. Artık hep teslim ediyoruz ki, hayatımızı onlar temin etmeseler bile tezyin ediyorlar.”*<sup>3</sup> Fikret kadını her zaman önemli bir yere koymuştur. Ona göre kadın medeniyetin koruculuğunu yapan ve insaniyetin gelişmesinde etkin rol oynayan unsurdur. Kadın Fikret için önemli olduğu kadar sevmeye layık, saygıyı hak eden ve beşeriye rehber olan bir ziyadır. Fikret'in kadına verdiği değer ve statü zamanında büyük bir yankı uyandırmamışsa da ileriki zamanlarda büyük dehalara örnek olmuş ve Fikret'in kadına dair söylediği sözler telkin edilmiştir. Fikret'in bu sözleri için anlatılanlardan biri önemli bir dehaya ışık tutmuştur. Bu deha hiç şüphesiz Mustafa Kemal Atatürk'tür. Konuyla ilgili şu sözler önem teşkil etmektedir; *“Türk tarihinin en büyük şerefi olan Atatürk kendisine ilham, kültür ve devrim kaynağı olarak Tevfik Fikret'i seçmiştir. Onun insanı ve özgür düşünceleriyle yoğrulmuştu. Ona hayrandı... Sohbetlerinde ve söylevlerinde sık sık onu anar, ondan şiirler okurdu.1925 yılında İzmir'de ‘‘Türk kadını nasıl olmalıdır?’’ konulu söylevinde ideal Türk kadının da bulunması gereken nitelikleri saydıktan sonra sözlerini şöyle bitirmiştir. ‘‘Burada Fikret merhumun herkesçe bilinen bir dizesini hatırlatmak isterim.’’*<sup>4</sup>

*“Elbet sefil olursa kadın alçalır beşer”*

Bu dize Fikret'in kadınlar için düşündüğü mevkiinin açık bir göstergesidir. Fikret'in *“Hemşirem için”* adlı manzumesinden alınan bu dize hem kız kardeşi hem de bütün kadınlık için söylediği sözlerin özeti niteliğindedir. Bu dizede kadının acizleştirilip hor görülmesi bütün insaniyetin alçalmasına işaret olarak görünür. Fikret'in bu dizesi ve bu dizeden hareketle anlatılanlar ileriki aşamalarda ele alınacaktır. Fikret hep kendi dünyasında ideal kadını ele almıştır. Ona göre kadın şefkatli, eğitim düzeyi yüksek ve ahlaklı olmalıdır. Şiirine ve sanatına dahil ettiği kadınlar hiç şüphesiz Fikret için ahlaklı olmak zorundaydı. Fikret'in kadınlar için yazdığı şiirlerin incelenmesinde ilk sırayı onda kuvvetli bir şekilde hissedilen *“Ahlak”* duygusu almalıdır. Bu duygunun şairde ne gibi fikri oluşumlara ve bunalımlara yol açtığını ele almalıyız. Farklı şekillerde yorumlanan bu duygunun kadın unsuruna hangi temellerde aksettği konumuz açısından önemli bir safhayı oluşturacaktır. Ayrıca bu konu ile bağlantısının olduğunu düşündüğümüz eş ve sevgili kavramlarının bir model olarak değerlendirilmesi de yapılacaktır. Çalışmanın ikinci aşamasını oluşturan *“Eğitim”* kavramı ise odak noktası olması münasebeti ile geniş bir inceleme ihtiyacı doğurur. Fikret, sanatında her zaman ideal insan tipini aramıştır.

<sup>3</sup> Kenan Akyüz; *Tevfik Fikret*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, s.285.

<sup>4</sup> Orhan Karaveli; *Tevfik Fikret ve Haluk Gerçeği*, Doğan Kitapevi, İstanbul 2005, s.44.

Oğlu Haluk üzerinden oluşturmak istediği bu nesli her zaman beklemiş ve ümit etmiştir. Onun oluşturmak istediği ideal neslin öncelikle temel ihtiyaçı eğitim birikimine sahip olması gerekliliğidir. Bunun altyapısını oluşturmaya çalışan şair, eğitim kavramının temelden verilmesi gerektiğini savunur. Bu devreden sonra “Kadın” ve “Toplumsal Cinsiyet” kavramlarının eğitim sistemindeki rolleri irdelenmeye başlanacaktır. Bu konudan hareketle model olarak seçtiğimiz kız kardeş unsuru ise Fikret için bir bunalım krizinin arka planını oluşturmaktadır. Kendisinden hareketle şair ferdi hislerini yani kız kardeşinin ölümünden duyduğu bunalım krizini toplumsal bir olay ve ortak bir kayıp olarak şiirlerinde bizlere yansıtır. Ayrıca Fikret’te sanat hususunda büyük bir ilham kaynağı olan anne kavramı da ayrı bir model olarak anlatılmalıdır. Psikolojik buhranlarının alt yapısını oluşturan anne unsuru, Fikret’in hayatında bir trajedi olarak değerlendirilmelidir. Son olarak şair kimliğinin bir getirisi olarak sanat kavramı ile ele alınan kadın unsurunun farklı şekil ve farklı sembollerle ortaya çıkması, Fikret’in sanat açısından daha çok genişleyen bir şair olduğunun ipuçlarını vermektedir. Bu aşamalarda öncelikli sırayı “Ahlak” kavramı almalıdır.

#### Kadın ve Ahlak

Tevfik Fikret kadının ahlaklı ve manevi kirlilikten uzak olması gerektiğini söylerdi. O hayatı boyunca hep bu doğrultuda ilerlemeye çalışmıştır. Fikret’in ahlak algısı hiç şüphesiz sanatına yansımıştır. Bu ahlak algısı kimi zaman yardım elini uzatan bir merhamet duygusu, kimi zamanda kadının kendini kirletmesinden duyulan nefret olarak hissedilir. Ahlak algısının bu denli önemine dikkat eden Fikret, bunu önemli bir şiiri olan “Nesrin” manzumesinde ele alır. şiirde mazisi kirliliğ olan bir kadına şair yardım elini uzatır. Manzumede geçen şu bölümde;

*-Hanım, ben hamarat bir ocuğum;*

*Nineciğim öldü, babam yok; bana bir vicdansız*

*Para teklif ediyor... Ben size kurban olurum.*

*Beni reddetmeyiniz, saklayınız... Hizmetten*

*Hiç yorulmam... Beni tahlis ediniz zilletten... ( s. 130-*

133)

Çaresizlik içinde olan bir kadın anlatılır. Kadın yardıma muhtaç, her an yeni bir manevi kirliliğin pençesine düşecek halededir. şair burada kadının içinde bulunduğu psikolojik tedirginliği anlatır. Burada anlatılan toplumsal bir sorundur. Bu şiirde ve birazdan göreceğimiz “Sis” manzumesinde şair toplum içerisinde aşağı bir seviyede ele alınan “Düşmüş Kadın” izlenimini bizlere anlatmaktadır. Manzumenin başka bir bölümü olan şu kısım;

*Bu teheyyüç,bu temenni, bu sıcak*

*Yaşlar altında vakurane yanan vech-i güzin*

*Kadını ruhuna bir aks-i teselli saçarak  
Gözlerinden iki yaş düştü... O akşam Nesrin,  
Yeni bir aşkı reddeledi; bir leyl-i huzur  
Çekti mazisine bir süt-re-i nisyan, pürnur. (s. 130-133)*

Burada şair Nesrin'in mazisine bir perde çektiğini ve artık o manevi kirlilikten azade yeni ve temiz bir hayata girdiğini söyleyerek; korkulardan arındığını anlatır. Bu manzumeye ilişkin şu sözleri dile getirmeliyiz. “*Bu manzumede şair, sırf sefaletin ve kimsesizliğin zoru ile düşmüş genç bir kadını mazisinin bütün kirliliğinden kurtararak tertemiz bir hayata yükseltir. Bu olayda belli başlı iki tezin hakim bulunduğu göze çarpıyor: Birisi şairin kadını böyle bir duruma düşmeye layık görmemesi, onu böyle kirlilikten uzak, temizliğin ve masumluğun örneği, hakarete değil her bakımdan saygıya layık bir varlık olarak kabul etmesidir. İkincisi ise, kamoyu psikolojisinin sakat bir işleyişine dokunur.*”<sup>5</sup>

Tevfik Fikret kadının korunmasına daima önem vermiştir. “*Nesrin*” manzumesinde geçmişine perde çekmek isteyen kadına yardım eli uzatılmıştır. Ama kendini kirleten günah batağına girmiş ve bunu devam ettiren kadına değil. Kadının kendini kirletmesine öfke duyan şair bunu benzetmeler yoluyla manzumelerine yansıtır. Fikret'in en büyük ve önemli şiirlerinden biri olan “*Sis*” manzumesin de bu konu ele alınmıştır. Manzume Tevfik Fikret'in ruhi buhranlarını sise yüklemesinden ve bu yolla verdiği mesajlardan oluşur. Bu manzume de İstanbul ve mimarisi çok sert bir üslupla, benzetmelerle kötü bir şekilde tenkit edilir.

Bu manzumede İstanbul düşmüş bir kadına benzetilir. Ahlak duygusu ile İstanbul'un yaşam biçimini karşılaştıran şair, bir duygu krizi yaşar. “*Fikret'te kuvvetli bir estetizm vardır. Fakat onda üstün gelen taraf, daha ziyade ahlak duygusudur. 'Sis'te bu davranış tarzı pek bellidir. İstanbul'un güzelliğini itiraf eden Fikret, ahlak çöküşü dolayısıyla ondan nefret ediyor. Fikret'in bu 'kirli fahişe' imajı üzerinde bu kadar fazla ısrar etmemesinin sebebi budur.*

*Haric den, uzaktan açılan gözlere süzgülün*

*Çeşman-ı kebudunla ne münis görünürsün.*

*Münis, fakat en kirli kadınlar gibi münis*

*Mısralarında, şair, güzellik ile ahlak arasındaki tezadı kuvvetle belirtiyor. Fikret'in bütün hayatında bir 'kire bulaşma korkusu' vardır. Maddi veya manevi kirlilik onda daima derin bir tiksinti uyandırmıştır.”*<sup>6</sup> Fikret İstanbul'u tarihten, medeniyetlerden ve saltanatlardan arta kalan kirli kadın imajı ile değerlendirmiştir. Ahlaki yönden hassas bir görüntüye sahip olan Fikret için yaşanan çöküş bir bulanım halini almıştır. Fikret'in

<sup>5</sup> Kenan Akyüz; *Tevfik Fikret*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947,s. 286.

<sup>6</sup> Mehmet Kaplan; *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013,s.112.

İstanbul'a dair yaptığı bu kötü tanım ve bir sis içinde şehrin yaşadığı ahlaki buhran, şairi derin bir karamsarlığa iter. Kirli bir kadın olarak görülen İstanbul şaire göre sisin içinde sakinliğini korur. “Sis” manzumesi farklı açılardan değerlendirilmelidir. Tarih, ahlak, toplumsal ve siyasal tenkit bu şiir içinde görülen belli unsurlardır. Bu konular irdelenirken ‘Kadın’ kavramının kullanılarak örnekleme gidilmesi şairin üstün gelen bazı duyguları ve estetik görüşü ile alakalıdır. Bu yüzden kirli kadın imgelemi kullanılmıştır. “*Sis’e göre İstanbul Marmara’nın kucagında ölmüş gibi dalgın uyuyan canlı bir yığın, bin kocadan artık kalmış dul bir kızdır. Her şeye rağmen tazeliği ve güzelliği herkesi büyüler, gözler üzerinde titrer. Uysallığı, kirli kadınların uysallığı gibidir.*”<sup>7</sup> Fikret’in bu ahlak temı açık bir şekilde diğer manzumelerine de yansımıştır. İyi bir eş olan Fikret evliliğinde ahlakı ön planda tutmuş, yaşadığı aşk bunalımlarını da ahlak çizgisiyle örtmeye çalışmıştır. Fikret’in bir eş ve bir sevgili olarak ele alınması ve bu iki unsura bakışı konu bakımından büyük bir önem teşkil ediyor.

#### Eş ve Sevgili Modeli

Fikret’in şiirlerinde aşk ve ahlak tezdadı kuvvetli bir şekilde hissedilir. İyi bir eş olan Fikret, zaman zaman yaşadığı aşk maceralarını bastırmaya ve ahlaki yönünü üstün tutmaya çalışmıştır. Fikret, evliliğini dayısının kızı olan Nazime Hanım ile gerçekleştirmiştir. Nazime Hanım, Fikret için ideal bir eş portresi çizer. Konu hakkında şunu hatırlatmak faydalı olacaktır. “*Eşi Nazime Hanım ile gerçekleştirdiği evlilik ise bir aşk evliliği olmamakla birlikte Nazime Hanım’ın dayısı Mustafa Bey’in kızı oluşu ve ikisinin aynı evde aynı kültürle yetişmiş olmaları aslında Fikret için bir şans olmuştur. Çünkü estetiğe çok önem veren ve estetiği bir yaşam biçimi olarak benimseyen Fikret’i en iyi anlayabilen ve tamamlayan gene çok ince bir estetik duyarlılığa sahip olan, Nazime Hanım’dır.*”<sup>8</sup> Eşine bağlılığı ile bilinen Fikret bir tezada düşerek başkasına dair aşk hislerine kapılır. Fikret bu hisleri evlerine yeni gelmiş olan mürebbiyeye karşı duyar ve dudağından şu mısralar dökülür;

*Niçin o çehreyi görmekle titredim birden*

*O didelerde niçin gizli bir nigah aradım?*

*Değil garam-ı hevesperverane muğtadım,*

*Niçin o gözlere dikkatle baktım öyle iken... (s. 291)*

Bu mısralarda Fikret’in ilk görüşte aşık olduğu an tasvir edilmiştir. Aşk şiirlerinden biri olan “Tesadüf” manzumesinden alınan bu bölüm Fikret’in yaşadığı duygu yoğunluğunu anlatır. Fikret’in yazdığı “Tesadüf”, “İkinci Tesadüf”, “Son Tesadüf”, v.b manzumeleri birçok yoruma açık kapı bıraktığı gibi ayrı duygulardan oluşan “Birlikte”, “Sen Olmasan”, v.b manzumeleri de aynı doğrultuda değerlendirilmelidir. Bu manzumeler sevgili-eş için biraz daha derine indirdiğimizde aşk-ahlak tezdadını oluşturur. Fikret’in yaşadığı bu tezat edebiyat bilimciler tarafından farklı

<sup>7</sup> Ahmet Özdemir; *Tevfik Fikret Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998, s.105.

<sup>8</sup> Bengisu Rona, Zafer Toprak; *Bir Muhalif Kimlik Tevfik Fikret*, Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 150.

yorumlanır. Daha çok şairin karakteristik yapısı ve psikolojisi ile alakalı olan bu olay, mensubu olduğu topluluk içinde oluşan genel izleklerin ilerleyişi ile de alakalıdır. “Herhalde onun bu aşk macerası, bir Servet-i Fünuncunun aşk macerasından ibarettir. Hislerin, hayallerin, düşlerin, siyah realitenin de tahrikiyle beslenen, bir üründür. Bir zihni münakaşadır; Fakat yakıp kavuran bir tutkudan eser taşımaz. Fikret sosyal ahlakın farkında ve kaydındadır. Cenap gibi kayıtsız değildir; Toplumun tahkiri veya alayı karşısında durabilecek bir yetişme tarzı yoktur. O, ne ‘Ben şişeyi çaldım taşta, arı namusu neylerim’ (Yunus Emre ) diyebilecek emniyet duygusuna sahiptir. Ne de kayıtlardan azade olabilecek bir aşk tutkusu içindedir.”<sup>9</sup>

Fikret’in yaşadığı bu aşk duygusunu farklı açılardan değerlendirmek gerekirse duyguyu şöyle de ele alabiliriz. Fikret’in eşi varken yaşadığı bu aşk duygusu bulunduğu ortamdan kaçmak olarak değerlendirilebilir. Melankolik bir yapıya sahip olan şairde bu hareketin görülmesi normal bir şekilde karşılanmalıdır. Servet-i Fünun kuşağının genel olarak yaşadığı kaçış izleğini Fikret’te yaşamıştır. Bu kaçış hiç şüphesiz sığınılacak bir limanı aramak mecburiyetini doğurur. Sevgiliyi bir sığınak olarak gören Fikret için şunları söylemek doğru olacaktır. “Fikret, sevgiliyi kendisine sığınılan koruyucu bir varlık olarak görür. Şair için sevgili de bir aşiyandır.”<sup>10</sup>

*Maişetin o takaza-yı can- güdazından*

*Kaçar, emin olurum aşiyân-ı ismetine*

Bu mısralarda Fikret sevgiliyi sığınılacak bir aşiyân gibi görür. Fikri bunalımlar kadar yaşadığı mekanı terk etmek Fikret’in başvurduğu başlıca yollardır. Fikret’in sevgiliyi sığınak gibi görmesi hususunda bir başka görüş şöyledir; “Rubab’ın aşk şiirleri hiçbir fevkaladeliğe taşımadan güzel veya şayanı dikkat olan manzumelerdir. Fazlaca tatlı bir şairanelik, içli bir hava içinde, yumuşak bir lisanla devam eder. Fakat aynı inkisar bunlarda da vardır ve doğrusu istenirse bunlardaki (ev) ve sevgili meşhurları anlattığım hissi tesir altında sadece bir sığınak halindedir.”<sup>11</sup> Fikret’in aşk şiirleri onun yaşadığı psikolojiyi aks ettirdiği gibi karakteristik yapısı hakkında bilgi vermektedir. Fikret’in aşk şiirleri hususunda bir başka düşünce karısına olan marazi bağlılığından ve yaşadığı cinsel şevklerden meydana geldiği şeklindedir. “Ahlakiyeti çok sağlam olan Tevfik Fikret’te, cinsi şevki tabiiiler üzerinde kuvvetli bir inzibat olduğu muhakkaktır. Fakat, ara sıra bu tabii şevkin muhtelif şekiller altında meydana çıkmaktan geri kalmadığını gösterir bazı işaretler vardır. Mesela Rubab’daki Tesadüf, İkici Tesadüf, Fırsat Yolunda, Son Tesadüf, Süs, Para ve Hayat şiirleri, Fikret’in evlendikten üç sene sonra geçirdiği bir aşk macerasının mahsulleridir.”<sup>12</sup>

Fikret’in belli başlı birkaç manzumesi dışında aşk şiirleri yoktur. Fikret aşk şiirleri üzerinde yoğun olarak durmamıştır. Fikret’in sanat yönünü iyi bilenler ona aşk şiirleri yazması hususunda temennilerde bulunmuşlardır. O “O kadar ki kendisine aşk

<sup>9</sup> Hasan Akay; *Tevfik Fikret*, Şule Yayınları, İstanbul 2015, s.32.

<sup>10</sup> Mehmet Kaplan; *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, Dergah Yayınları, İstanbul 1993, s.118.

<sup>11</sup> Refik Durbaş, *Hayatı ve Toplu Şiirleri Tevfik Fikret*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007, s.42-43.

<sup>12</sup> Mehmet Kaplan; *Tevfik Fikret ve Şiiri*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, s.58-59.

*şiiiri yazmasını teklif eden, bir dostuna Fikret bu çağlarda duyduğu aşkların ve gizli gönül inkisarlarının hepsini bir tek kuvvetli şiirde toplayarak, altın tüylü bir kedinin varlığında hassas erkek gönüllerinin bütün ürperişlerini, gerçek ve hayal kadın turnaklarının bütün tırmayışlarını ifade etmek kudretini göstermiştir.*''<sup>13</sup>

*Yaz aşkına dair dediniz... İşte misali sevdiklerim ben*

*Hepsinde bu turnakları hepsinde bu hali*

*Hepsinde bu hırçın kedi simasını gördüm*

*Bir ömr-i cahimin bütün ezvakını sürdüm?*

Bu manzumede ki mısralar onun aşk şiirlerine olan tavrını anlatır ve görüşünü gözler önüne serer. Aşk ve ahlak tezdadı yaşayan Fikret, her zaman ahlaktan yana olmuştur. Ahlak taraftarı olan Fikret bunu kadına da aşlamayı istemektedir. Onun gözündeki kadın ahlakı muhafaza etmelidir. Kadına ahlakı layık gören şair kadının eğitim seviyesine de değinmek ister. Fikret'e göre kadınlar eğitilmiş ve ahlaklı olmalıdır. O bu doğrultuda ilerleyen nesiller yetiştirildiği zaman tüm insanlığın gerçek medeniyet dairesine yani üstün ve özenilecek medeniyet dairesine gireceğine inanır. Bu kısım da Fikret'in kadınlara verilmesi gereken eğitimin önemine ve bunu yansıttığı şekiller üzerinde durulacaktır.

#### Kadın ve Eğitim

Kadının eğitimini bir ülkü edinen Fikret, bunu eserlerinde işlemiştir. Fikret hayatı boyunca oğlu Haluk'un ve bütün genç neslin iyi bir eğitim almalarını ve fenle haşır neşir olmalarını istemiştir. Fikret'in bu eğitim gayesi hiç şüphesiz kadınlar yani kızlar içinde büyük bir önem teşkil eder. Fikret kızlar için eğitim isteğini her zaman dile getirmiş ve bu doğrultuda çaba sarf etmiştir. Fikret'in önemli bir şiiri olan "*Bir Kız Mektebi İçin*" manzumesi bu hususta değerlendirilecektir. Manzumede Fikret'in kızlar için söylediği şu söz önemlidir; "*-Kızlarını okutmayan millet, oğullarını manevi öksüzlüğe mahkum etmiş demektir; hüsrana ağlasın!*"<sup>14</sup> Fikret'in bu sözleri geniş çerçevede eğitim anlayışını gösterir. Fikret'e göre okumayan kızlar cahil bir birey olur ve cahil bireyler yetiştirir. Bu yüzden kadınların eğitim düzeyi çok önemlidir. Kadın toplumda önemli bir yere oturtulmalıdır. Fikret bu doğrultuda bazı mesajlar vermiştir.

*Evet, sadr-ı ümmehat*

*Firdevs-i akdes-i medeniyettir; en geri,*

*En aciz, en felekkede millet kadınlığı*

*Hemşire-i cehalet edendir!*

<sup>13</sup> Mithat Sami Banarlı; *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi*, C.2, s.1035.

<sup>14</sup> Fahri Uzun; *Rübab-ı Şikeste ve Teyfik Fikret'in Bütün Diğer Eserleri*, İnkılap Kitapevi, İstanbul 2015, s. 59.

*Verin ,verin;*

*Kalbin, semahatin, hele ilmin yarattığı*

*Her şeyde kızların, bu mu'azzez çiçeklerin*

*Bir hakkı var... verin ! (s. 63)*

Fikret burada kadınlığın ilimden uzaklaşması ile milletin hüsrana uğrayacağını dile getirir. Hiç bir toplumsal cinsiyet farkı gözetmeyen Fikret, geleneksel cinsiyet farklılığının dışına çıkarak kadına bazı haklar kazandırır. Kadının eğitiminden yana olan şair bunu ileri bir görüşlülük yaparak bütün insanlığa empoze etmeye çalışır. Kadın haklarının açıkça verilmesi hususunda bir mesaj niteliği taşıyan bu manzume dışında ileriki aşamalarda da Fikret'in kadınlar için hak savunuculuğu yaptığı ve geleneksel cinsiyet ayrımının dışına çıktığını göreceğiz. Fikret'in kızların eğitimi için verdiği önem geleceğe dair yetiştirilecek nesillerin eğitim seviyesine verdiği önemle aynı orantıdadır. Fikret'in bu eğitim anlayışı için şu sözler doğru olacaktır. “*Burada da kızlara verilmesi gereken ve neden verilmesi gereken eğitimin önemi anlatılmaktadır. Çünkü bir toplumda kızlar ne kadar çok eğitim görürse, daha sonra o kızlar büyüdüğü zaman hem ailesine hem de topluma önemli nesiller kazandıracakları gibi, gelişim içinde çaba sarf edeceklerdir.*”<sup>15</sup>

Fikret hayatı boyunca eğitim ve öğretim meselesi üzerinde durmuştur. Fikret'in “*Kutba Doğru*” manzumesinden alınmış şu bölüm;

*Cihan-ı fende büyük bir şeref, büyük bir şan;*

*Evet, yarın diyecekler ki: duydunuz- mu, filan*

*Firaz-ı kutba suüd eylemiş, bu istiğla*

*Nasybi olmadı alemde kimsenin el'an... ( s.84)*

Onun bu doğrultudaki hayallerinin bir mahsulüdür. Fikret'in fen ilmine verdiği önem ve bu ilmin kendi milletine ulaşması için temennisi takdire şayandır. Fikret'in eğitim anlayışı ile medeniyet görüşü paralellik gösterir. Ona göre kadınlık özgür, şiddetten uzak ve hiçbir cinsiyet farkı olmaksızın yaşmalıdır. Kadınlar özgürleştiği an medeniyet o zaman onların ayağı altına girecek ve çağdaş, ılımlı, kültürlü bir entelektüel nesil oluşacaktır. Bu görüşleriyle özellikle kadının ezilmesini hazmedemeyen şair, bunu sert bir dille eleştirdiği eniştesi vasıtasıyla aktarır. Bu bölümde Fikret'in kız kardeşine olan bakışı, onun üzerinden kadınlığa verdiği mesaj ve aynı zamanda anne modelinin onda uyandırdığı ulvi hisler ele alınmalıdır.

#### Kız Kardeş ve Anne Modeli

<sup>15</sup> Özcan Bayrak; *Ölümünün 100. Yılında Teyfik Fikret*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015,s. 286-287.

Fikret kız kardeşine karşı büyük bir sevgi beslemekteydi. Kız kardeşinin ölümü onda derin bir acı hissi yaratmıştır. Fikret'in kız kardeşine olan bağlılığı hakkında şunları hatırlatmak gerekir.

*Hemşiredir en güzide hilkat*

*Yoktur, nazarımda bir muhabbet*

*Hemşire muhabbetiyle seyyan*

“Bu manzumesinde şair, hemşire muhabbetini bütün sevgilerin üstünde görür.”<sup>16</sup> Şair burada hemşiresine olan bağlılığını dile getirmiştir. Hemşiresinin ölümü üzerine derin bir mateme bürünen Fikret, bu acı hislerini ve duyduğu ıstırapı eserlerine yansıtarak hem bütün insanlığı hem de bütün kadınlığa mesaj verir. Fikret'in “*Hemşirem İçin*” adlı manzumesi ele alınmalıdır. Fikret bu manzumede ölen kız kardeşi için adeta bütün kadınlığı yasa/mateme ve ağlamaya çağırır.

*Siz toplanın başında bu nağş-i mükerrermin,*

*Siz, ey kadınlığın edebi iştikaları,*

*Ey zağf u zilletin mütevahhiş bükaları;*

*Siz toplanın ve ağlaşalım... siz, bu matemim*

*En doğru, en yakın, en asıl aşinaları! ( s. 33)*

“*Hemşirem İçin*” adlı manzumeden alınan bu kısım Fikret'in bütün kadınları ortak bir görüşte, acı şekilde anlattığı ve bu acılı yaşamlarını gene en iyi onların anlatacağını söylediği bir manzumedir. “*Hemşirem İçin*” adlı manzume hakkında şöyle denebilir; “*Hemşirem İçin*” yazdığı mersiyede hem hemşiresine hem de bütün kadınlara ve kadınlığa ağlıyor... *Bütün insaniyet-i muzlimeyi kurtaracak mesut bir dakikaya hasr-ı emel ederek bekliyor.*”<sup>17</sup> Kadınlar için ortak bir acı olarak kabul ettiği bu manzumede Fikret, bütün kadınlara mesaj vererek onların savunuculuğunu yapar.

*Elbet değil nasıbyi mezellet kadınlığın,*

*Elbet değil melekliğin ümidi zulm ü şer,*

*Elbet sefil olursa kadın, alçalır beşer;*

*Lakin bu gün hep onlara a'id yığın yığın*

*Endişeler, kederler, eziyetler, iğneler! ( s. 32)*

Bu mısralar kadınların toplumsal olarak itildiğine ve aciz bir varlık olarak yaşadıklarına, bütün acı, dert ve kederlerin onların ortak kaderi olduğuna kanaat getirir.

<sup>16</sup> Mehmet Kaplan; *Tevfik Fikret ve Şiiri*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, s. 85.

<sup>17</sup> İsmail Hikmet Ertaylan; *Türk Edebiyatı Tarihi I – IV*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011, s. 625.



Bu manzume hakkında şöyle bir görüş savunulabilir: “Doğuda kadınlığın ezilmesinden duyduğu üzüntüyü toplumsal kederle birleştirerek en heyecanlı, ateşli şiirlerinden biri olan “Hemşirem İçin” adlı şiiri yazdı.”<sup>18</sup> Fikret’in kadınların ezilmesine karşı oluşu ve onları hiçbir toplumsal cinsiyet farkı gözetmeksizin okumalarına çaba sarf etmesi ortak bir amacın mahsulleridir. Fikret’in bu doğrultuda kadınlar için yazdığı manzumeler benzerlik gösterir. Onun “Bir Kız Mektebi İçin” şiiri ile “Hemşirem İçin” şiiri ortak görüşteki iki manzumesidir.

“Elbet sefil olursa kadın alçalır beşer “

Mısrası şiirleri içinde kadınların ayrımının yapılmaması için oluşturmak istediği kolektif bilinçaltının bir mahsulüdür. Konu hakkında “Fikret’in “Hemşirem İçin” şiiri ile birlikte “Bir Kız Mektebi İçin” şiiri, onun kadınlığa verdiği önemi en net şekilde ortaya koyması bakımından da önemlidir.”<sup>19</sup> Fikret’in bu verdiği mesajlar kadınlık için büyük bir öneme sahiptir. Şairin gözünde önemli bir yere sahip olan ve sanatının belli başlı kaynaklarından biri olan “Anne” modeli de önemli bir safhadır. Annesini küçük yaşta kaybeden Fikret, bunun acısını derinden yaşayarak eserlerine yansıtmiş ve bilinçaltı psikolojisine etki etmiştir.

“ Hicranı pek dokundu dil-i gamnihadıma,  
Geldikçe ağladım o hazin hande yadıma”

Bu mısralarda şair annesine olan özlemini ve onu hatırladıkça hüznlendiğini anlatır. Fikret’in eserlerine anne kimi zaman açık bir şekilde kimi zamanda bazı kavramlar yoluyla yansır. Bu kavramlar onun en çok şiirlerinde işlediği su ve deniz kavramlarıdır. Bu kavramların anneye işaret olarak ele alındığını ve bu yolla anlatıldığı söylenir. Bu kavramlar üzerine şunu anlatmak uygun olacaktır. “İnsan ilk narsistik deneyimini, kendisini ilk kez annesinin gözünde gören insan yavrusunun ilkel mutluluk imgesini, bakanla anlayanın ilkesel birliğini de hatırlatmaktadır. İmgelemde suyla sütün, suyla ana rahminin, suyla aynanın, suyla sallanan beşiğin sık sık yer değiştirmesinin nedeni de bu olmalıdır. Suyla ölümün de özellikle suda ölümün, ölümler içinde en fazla anneye, yeniden doğmak üzere suya geri dönmeye ilgili olduğu söylenebilir.”<sup>20</sup>

Fikret’in anne motifini şiirine başka kahramanlar yoluyla da yansıttığını görürüz. Servet-i Fünun kuşağının temel ilham kaynaklarından biri hayaldir. Fikret’te muhayyel bakış açısı ile eser yazmış şairlerden biridir. Fikret’in bu muhayyel bakış açısı beraberinde muhayyel karakterlerin oluşmasına yol açmıştır. Fikret’te bu muhayyel kahraman figürleri sıkça görülmektedir. Bu muhayyel karakterler Fikret için bir sembol olarak varlığını sürdürmektedir. Bu sembolik karakterler kimi zaman annenin yerini almıştır. Bu hareketlerin bilinçaltı bakımından değerlendirilmesi ile şöyle bir yapı oluşur: “Fikret’in bir yandan anne yerine geçen başka bir kadına yer vermesi, ikili arasındaki cinsi arzular ve erişkin sevginin benliğe yapılan yatırıma dönük imgeler olduğu sonucunu

<sup>18</sup> Yaşar Nabi Nayır; *Tevfik Fikret*, Varlık Yayınları, İstanbul 1997, s. 11.

<sup>19</sup> Özcan Bayrak; *Ölümünün 100. Yılında Tevfik Fikret*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, s. 287.

<sup>20</sup> Özcan Bayrak; *Ölümünün 100. Yılında Tevfik Fikret*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, s. 232.

doğurur. Şairin gerçeklik algısı, içe dönük mizacı otizme yaklaşan asosyalliği onun gerçeği algılamada psikotik bir ruh haline girmesini kaçınılmaz kılar. Böylelikle gerçek yaşamda benin inşası ve kendiliğe yatırım için gerekli karışıklıklar bulunmayınca muhayyel kahraman figürleri aracılığıyla bu eksiklikler giderilir. Bu tür kişilik bozukluklarının görüldüğü dönemlerde temel sevgi nesnesinin (anne)nin benlikten ayrı olduğu kabul edildiği için, bir kayıp olarak algılanan bu durumun verdiği acıyı gidermek, onun yerini tutan sembollerin kullanılmasıyla mümkündür.’<sup>21</sup>

Fikret’in anne özlemi psikolojik haline de yansımıştır. Fikret anneyi kadın kavramı çerçevesinde birçok eserinde değişik benzetmelerle ve derin algılarla ele alır. Fikret’in anneyi benzettiği unsurlarla, kadının sanatındaki yeri ele alınmalıdır. Kadın Fikret için sanatının önemli bir unsurudur. Bu konu üzerinde durulacaktır.

#### Kadın ve Sanat

Tevfik Fikret sanata ve estetiğe büyük önem veren bir şairdir. O her zaman güzelliğin ve dekorun tam şekilde işlenmesinden yanadır. Güzellik Fikret’in hayatını kontrol eden bir unsurdur. Fikret’in güzellik anlayışı hakkında şu sözleri önemlidir. “Güzellik havas-ı zahire ve kuva-yı batımanın fevka’t tabi’a teyakkuz ve tenevvürünü icab eden bir tecell-i bedi’a dır. Denilebilir.”<sup>22</sup> Fikret’in güzellik anlayışı onun ilhamına da yansır. Fikret’in ilham kaynağı bir peridir. Fikret ilham kaynağını kolay kolay yakalayamaz. Fikret bu ilham perisini bir kadın olarak görür. Bu kadın kendini göstermeyen ve sevdiğine eziyet eden bir kadındır. Bu konu hakkında şöyle bir yorum bulunur: “Şiirlerinin çoğuna dekor olarak gece veya akşam gibi karanlık saatleri ve hüzünlü sonbaharı seçmiştir. Her şaire mutluluk veren ‘İlham Perisi’ bile Fikret’i ezip perişan eden bir eziyet timsalidir. Nitekim onu aşıklarını öldürmedikçe vuslata erdirmeyen Kleopatra’ya benzetir. Bu peri, ‘En seçme şiiri böyle eziyetlerden sonra mükafat olarak şaire vermektedir.’<sup>23</sup>

Fikret’in sanatına vatani şiirlerde yansımıştır. Vatani şiirler yazan şair bunu kadın modeli üzerinde anlatarak sanatına ayrı bir farklılık kazandırır. Fikret’in vatan ve kadın anlayışı arasında kuvvetli bir bağ vardır. Mukaddes ve heybetli vatan, onun için bir kadın ve bir anne gibidir. Fikret’in önemli bir şiiri olan ‘Ferda’ manzumesi bu hususta değerlendirilmelidir.

*Şu gördüğün Zümrüt bakışlı, inci şetairetli kızcağz*

*Kimdir, bilir misin? Vatanın... şimdi saygısız*

*Bir göz bu nazlı çehreye – Allah esirgesin*

*Kem bir nazarla baksa tahamül eder misin? ( s. 54)*

<sup>21</sup> Özcan Bayrak; *Ölümünün 100. Yılında Tevfik Fikret, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, s. 231-232.*

<sup>22</sup> İsmail Parlatur; *Tevfik Fikret Dil ve Edebiyat Yazıları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 223.*

<sup>23</sup> Ahmet Kabaklı; *Türk Edebiyatı, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 205.*

Fikret'in bu mısralarda vatani namus gibi sayıp koruması önemlidir. Fikret burada vatani bir kız gibi görür ona bakan düşman gözlerden korumak ister. Bu konu hakkında şunu hatırlatmak önemli olacaktır. *“Fikret'in bizde en çok Namık Kemal'den tevarüs ettiği, güzel kadın vatan ve bilhassa anne vatan anlayışı ise en kuvvetli olarak, onun Rubabın Cevabı manzumesinde idi. Bu manzumede ki: Bak ağlıyor vatan yine bak anne ağlıyor mısralar, vatani bir anne gibi sevişin samimi söyleyişlerindedir.”*<sup>24</sup>

Fikret'in vatani anne gibi görüşü onun vatana verdiği önemi ve anneye olan bağlılığını gösterir. Vatan Fikret için bir annedir. Sanatının önemli bir parçası olan kadın da Fikret için bir vatandır. Fikret kadının güzellik vasıflarını vatana uyarlayarak şu mısraları yazmıştır.

*Ey gözlerinde mai güneşler gurubeden,  
Altın başında fırtınalardan, didişmeden  
Bir tac-nur olan o güzel saç didik didik  
Nazan vücudu bir kucak ot, bir yığın kemik  
Mahzun bir ihtifal ile mazi-i şadının  
Gerdüne-i şükühunu teşyi eden kadın!*

Fikret'in tasvir ettiği bu kadın onun estetik zevkinin bir mahsulüdür. Estetik dekor ve zevke sahip olan Fikret bunu kadına uyarlayarak sanatının ve düşüncelerinin zirvesine ulaşmıştır. Fikret'in burada anlatmaya çalıştığı kadın imgesi genel olarak Servet-i Fünun kuşağında hakim olan düşünceyi aktarır. *“Fikret vatani öteden beri bütün renkleri ve çekici güzelliğiyle hayaline işlemiş bir güzel kadına benzetir. Bu sarı saçlı, mavi gözlü, nazlı kadın onun anne dediği vatandır. Tasvir ettiği kadın tipinin daha çok Avrupalı bir güzel tesir uyandırmasına rağmen Rubab'ın Cevabı ve Servet-i Fünun devrinde söylenen güzel kadın vatan şiirlerinin belki de en kuvvetlisidir.”*<sup>25</sup>

Fikret sanatına kadını dahil ederken onun en ince detayına kadar tasvirini yapmaya da çalışmıştır. Kadın ve sanat Fikret için hiç şüphesiz ayrılmaz bir bütündür. Buradan hareketle Fikret'in söylediği şu söz bu konuda büyük bir önem arz eder. *“Medeniyet zihniyeti sanatsa, sanatın zihniyeti kadındır.”*<sup>26</sup> Kadının sanattaki yerine bu denli önem veren Fikret, kadını sanat kaynağı olarak en üst seviyede gördü. Fikret birçok şiirinde kadını hep kullanmıştır. *“Gerek ‘Seza’, gerek ‘Balıkçılar’, gerek ‘Beyaz Yelken’, gerekse ‘Mai Deniz’ gibi şiirlerinde denizin hırçınlığı, gizemi ve enginliği değişik motiflerle süslenmeye çalışılmıştır. Hatta deniz ile kadın motifini bir yerde birlikte değerlendirmekten de geri kalmamıştır.”*<sup>27</sup> Fikret'in kadın motifini bu denli sanatında çok kullanmasının sebebi estetiğe verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

<sup>24</sup> Nihat Sami Banarlı; *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi*, c.2, s. 1034-1035.

<sup>25</sup> Nihat Sami Banarlı; *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi*, c.2, s.1034-1035.

<sup>26</sup> Ahmet Özdemir; *Tevfik Fikret Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998, s. 54.

<sup>27</sup> İsmail Parlatır; *Tevfik Fikret*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 62.

Fikret kadını zarafetli, güzel şekil ve dekorla hayal ederdi. O sanatında kadının ruhuna değil güzelliğine yazardı. “Çirkin şekil ve manzara ile ruhu derhal kararan bu adamı, güzel şekil ve manzaralar mesut ederdi. Şekle karşı olan hassasiyeti, onun kafasında, gayet vazih hayaller teşekkül etmesine sebep oluyordu ve o, hayallerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini hiç düşünmeden, onlara inanıyor onların içinde yaşıyordu. Fikret’i realiteden ayıran ve betbaht eden amillerden birisi muhakkak ki böyle bir duyuş tarzına malik olmasıdır. Onun saadet ve hülyalarına dikkat edilirse hep bir resim manzarası arz ederler. Denilebilir ki Fikret için saadetin yarısından fazlası, güzel şekil ve güzel dekordur. Aşkta bile Fikret kadının ruhuna değil kıyafetine bakar.”<sup>28</sup> Devrin bir getirisi veya şairin kişisel bir özelliği olan bu hareketler yapılan yenilikler içinde Servet-i Fünun kuşağının oluşumuna ve edebiyat devreleri içinde önemli bir yere oturtulmasına olanak sağlamıştır.

#### Sonuç

Tevfik Fikret kadınların geleneksel cinsiyet ayrımının dışında özgür olmalarına ve topluma faydalı bir birey haline gelmelerine destek vermiştir. Fikret kadının ahlaklı olmasını ve manevi kirlilikten azade temiz bir hayat içinde yaşamasını istemiştir. Hiçbir şekilde toplumsal cinsiyet farkı gözetmeyen Fikret, kadının okumasından ve yeni nesillerin yetişmesinde etkin rol oynamasın dan yanadır. Fikret’in kadına verdiği değer ve statü onun yaşadığı medeniyet dairesi göz önüne alındığında hiç şüphesiz büyük bir inkılabın kapılarını açmıştır. Sanatının kaynağında gördüğü kadını Fikret hep güzel anmış, güzel tasvir etmiş ve temizliğe layık saygın bir hale getirmiştir.

Onun kadına dair bu yaptıkları ileriki zamanlarda birçok aydına fikir yönünden öncülük etmiş ve incelenmiştir. Fikret bütün hayatı boyunca kadını ve kadına dair yapılması gerekenleri dile getirmiş ve eserlerinde telkin etmiştir. Fikret’in ‘‘Ey Kız’’ manzumesinden alınan şu bölüm;

*‘‘Vaz’-ı meâlperverin eş’ârdan güzel;*

*Şâir değil, fakat ne kadar şâirânesin!*

*Sâfiyyet- i muhabbete ezhardan güzel*

*Bir nişanesin.*

*Envar-ı ismetinle teselli kılınca sen,*

*Enzar-ı aşk, önünde olur mail-i sücud;*

*Bulmuş kadar latıyfsin, ey goncepirehen,*

*Ruhdan vücud. ‘‘(s. 246)*

Fikret’in sanatında kadını gördüğü yerdir. Fikret aşkla bakan gözlerle kadının önünde secdeye varır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Fikret sanatında ve hayatında

<sup>28</sup> Mehmet Kaplan; *Tevfik Fikret*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 68.

kadının önünde saygıyla eğilir ve onu mana taşıyan bütün şiirlerden daha üstün görür. Ayrıca eğitim kavramı ve ideal nesil unsuru üzerinde duran şair, konu bakımından ileri bir görüşlülük yapar. Farklı alanlarda ve farklı coğrafyalarda şekil değiştiren “Toplumsal Cinsiyet” kavramının şairde daha çok eğitim hususunda değerlendirilmesi ise farklı bir pencereden şairin incelenmesine olanak sağlar. Bu yüzden Fikret’in yapmak istediği yaşadığı devirde kadının geleneksel cinsiyet ayırımına uğramasını engellemek ve kadını eşit cinsiyet kavramı ile topluma kazandırmaktır.

#### KAYNAKÇA

- AKAY, Hasan. *Tevfik Fikret*. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- AKYÜZ, Kenan. *Tevfik Fikret*. Ankara: Sakarya Basımevi, 1947.
- BANARLI, Nihat Sami; *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi Ansiklopedisi*, c. 2.
- BAYRAK, Özcan. *Ölümünün 100. Yılında Tevfik Fikret*. İstanbul: Kesit Yayınları, Baskı.1, 2015.
- DİREK, Zeynep. *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Baskı. 5, 2015.
- DURBAŞ, Refik. *Hayatı ve Toplu Şiirleri Tevfik Fikret*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, Baskı. 1, 2007.
- ERTAYLAN, İsmail Hikmet. *Türk Edebiyatı Tarihi I-IV*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Baskı.1, 2011.
- FİKRET, Tevfik; *Rubab-ı Şikeste ve Tevfik Fikret'in Bütün Diğer Eserleri*, (Hzl. Fahri Uzun), İnkılap Kitapevi, Baskı.1, İstanbul 2015.
- KABAKLI, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, Baskı.11, 2002.
- KAPLAN, Mehmet. *Tevfik Fikret*. İstanbul: Dergah Yayınları, Baskı. 9, 2006.
- KAPLAN, Mehmet. *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*. İstanbul: Dergah Yayınları, Baskı.1, 1993.
- KAPLAN, Mehmet. *Tevfik Fikret ve Şiiri*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, Baskı.1, 1946.
- KAPLAN, Mehmet. *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergah Yayınları, Baskı. 22, 2013.

KARAVELİ, Orhan. *Tevfik Fikret ve Haluk Gerçeği*. İstanbul: Doğan Kitapevi, Baskı.7, 2005.

NAYIR, Yaşar Nabi. *Tevfik Fikret*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1997.

ÖZDEMİR, Ahmet. *Tevfik Fikret Hayatı-Sanatı-Eserler*. İstanbul Boğaziçi Yayınları, 1998.

PARLATIR, İsmail. *Tevfik Fikret*. Ankara: Akçağ Yayınları, Baskı. 1, 2004.

PARLATIR, İsmail. *Tevfik Fikret Dil ve Edebiyat Yazıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

RONA, Bengisu, Zafer TOPRAK. *Bir Muhalif Kimlik Tevfik Fikret*. İstanbul Kültür Yayınları, Baskı. 1, 2007.

## SÖZDİZİMİNDE ‘YARGI’NIN YARGILANMASI

### JUDGEMENT OF THE WORD OF JUDGEMENT IN SYNTAX

Betül TİFTİK\*

#### Özet

Günümüz Türkiye Türkçesi’ne gelene kadar ‘yargı’ kavramı çeşitli boyutlarda anlamlar kazanmış ve bu anlamlar doğrultusunda çeşitli dallara ayrılmıştır. Bu dallardan ikisi günümüzde işlevini sürdürmektedir. Hukuk dalında ve dil dalında karşımıza çıkan yargı, hukuken ‘yasalar doğrultusunda mahkemece bir olay, durum karşısında tüm sebepler göz önünde tutularak yapılan değerlendirmenin sonucu verilen karar’ şeklindedir. Dil alanında incelendiğinde ise ‘eleştirici bir biçimde değerlendirme, hüküm’ şekli ile karşılaşılır. Yalnız yargının bu hüküm süreci dilbilgisi kitaplarında ‘fiil, cümle’ ile sınırlı kalınarak hataya düşülmüştür. Bakıldığında ‘yargı=fiil=cümle’ şeklinde bir tablo ile karşı karşıya kalınır. Düşülen bu yanlış her cümlenin bir yargısı olabileceği gibi kelime öbeklerinin hatta her kelimenin bile bir yargısı olduğunu unutmak veyahut göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu kelimeler, fiil olabileceği gibi isim de olabilir. Bunun sebebi anadilimiz ile öğrendiğimiz her unsurun zihnimizin derinlerinde yer etmesi ve her bir unsur söylendiği takdirde gözler önünde bir kare oluşturmasıdır. Yargı aslında biçimbirim olarak incelenemeyecek bir kavram olup aslı aslı anlambiliminde yatar. Buradan hareketle bu yazıda dil bilgisi kitaplarında yer alan yargı kavramının biçimbirim şeklinde tutularak sadece cümle kısmında kalmasının yanlış olduğu ve düzeltilmesi için yapılması gerekenler hakkında öneriler işlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yargı, Anlambilim, Biçimbirim, Cümle, Kelime Öbeği, Kelime.

#### Abstract

The conception of judgement has gained different meanings and seperated into branches according to those meanings until gaining its current signification in modern Turkey Turkish. Two of those branches are still being used. The word of judgement appears in law and linguistics. In law, judgement is a decision based on the conclusion of an evaluation of any event and situation, while considering all the reasons, base on laws and court. In linguistics, it is used as a critical evaluation or a provision. But in the books of linguistics, a mistake has been made by limiting the provision period of judgement as verb and sentence. When examined the situation, inference of “judgement=verb=sentence” come across. Every sentence, every phrase or even every

---

\* Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. bbetultiftik@gmail.com

word has a judgement. Aforesaid mistake originates from forgetting or ruling out this fact. Also, these words can be nouns as well as they can be verbs. The reason of this situation is that every component we have learnt during learning our native language leaves a mark in the depth of our mind and every single component forms a scene in our mind. Actually, judgement is a concept that can not be investigated as a morpheme and it originates from semantics. According to these informations, in this article; the mistake of using the concept of judgement in linguistics books by keeping it as morpheme and using it only in the sentences and the suggestions in order to correct this mistake are going to be discussed.

**Keywords** : judgement, semantics, morpheme, sentence, phrase, word.

Türk dili tarihinde yargı kelimesi ilk defa Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânu Lügâti't-Türk eserinde 'yargu "karar,hüküm" ' şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanım Türk dilini de etkilemiştir. Türk dili gramer tarihi boyunca 'yargı' tek bir kalıpta sınırlandırılmıştır. Bu kalıp 'cümle' kalıbıdır. İlk kullanımı Cumhuriyet Dönemi'nde Tahsin Banguoğlu tarafından 1940 yılında yazılan 'Anahatlarıyla Türk Grameri' adlı kitabında gerçekleştirilmiştir. Bu kullanım sonrasında yargı, cümle kalıbı ile eş değer tutularak bu tutumun dışına çıkamamıştır. Örneğin,

*"Belirtme öbekleri bir yargı taşımadıklarından tek başlarına tam bir anlatma sayılmazlar. Bir başka türlü öbekenmede ise bir araya gelen kelimeler bir yargı taşırlar ve tam bir düşünce, dilek veya duygu anlatırlar:*

*Turgut evde kaldı. Birkaç gün düşünmeliyim. Hava çok güzel. gibi.*

*Bunlara da yargı öbekleri adını veririz. Bir yargı öbeği bir anlatmadır." (Banguoğlu 2011: 496-497) "Bir yargıyı dinleyende soruya yer bırakmayacak şekilde oluş veya kılış bildiren çekimli bir fiille sonuna cevher fiili getirilen ve durum bildiren bir isimle kullanılan kelimeler dizisine cümle denir." (Delice 2012a: 150) "Cümle; bir düşünce, bir olay, bir istek, bir yargı anlatan kelime ya da kelimeler dizisidir." (Toparlı vd. ty:112) "Duygu, düşünce ya da isteklerimizi bir yargıya bağlayarak anlattığımız kelime veya kelime dizisine cümle denir. Cümlenin esasını yargı oluşturur." (Alkayış vd. 2012: 77) "Cümle bir fikri, bir düşünceyi, bir hareketi, bir duyguyu, bir hadiseyi tam olarak bir hüküm hâlinde ifade eden kelime grubudur." (Ergin 2013: 398) "Yüklem, cümledeki yargıyı üzerinde bulunduran ögedir. Gerekli durumlarda yüklem, bu yargının daha iyi açıklanmasına yardımcı olacak diğer öğelerle desteklenebilir." (Balyemez 2016: 177) "Söz ve söz öbeklerinde kavramlar söz konusu iken cümlede yargı esastır. Bütün insan bilgileri, kavramlar ve yargılardan ibarettir; işte bu bilgilerden kaynaklanan yargıların adları, cümlelerdir." (Karaağaç 2011: 221) "Cümle, yargı bildiren kelime ve kelime grupları ile kurulur. Cümlenin kurulabilmesi için yargı bildiren çekimli bir fiil veya isim yeterlidir." (Karahana 2015: 10) "Sözdiziminde, birbirlerine belirli kurullarla bağlanan kelimelerden oluşan ve içerisinde yüklem bulunan söz birlikleri yargılı anlatımdır.*



*Cümleler, yargılı anlatımları oluştururlar. Belirli kurallara uyarak bir araya gelen ve yükleme bağlı olarak oluşan her söz birliği bir cümledir ve her cümle, yargılı anlatımdır.” (Özmen 2013: 3) “Söz diziminin ele aldığı iki temel konu vardır: Biri yargı bildirmeyen ‘kelime grupları’, diğeri de yargı bildiren anlatım birimi durumundaki ‘cümle’nin yapısı, işleyişi, türleri, görevleri ve anlam bakımından özellikleridir, yani kelime grupları ile cümlenin ele alınıp incelenmesidir.”(Aktan 2009: 2). “Kelimeler, tek tek sadece bir takım nesne, hareket ve kavramları karşılamış olup duygu, düşünce ve dilek bildirmezler. Meram anlatılmak istendiğinde ise kelimeler, belirli bir düzen ve kural içerisinde birleşerek maksadın ortaya çıkmasına, anlaşılmasına yardım eder. (...) ...bazı kelime gruplarının duygu ve düşünceyi hüküm hâlinde ifade ettikleri görülür: (...) İşte bu gruplara yargı grupları denir. Yargı grupları, tam bir cümledir. (...) Cümlede yargıyı üzerinde taşıyan tek öge yüklemidir.” (Özkan ve Sevinçli. 2015: 115-117).*

Dilcilerimizin yaptıkları bu tanımlamalarda bu sınırlandırma açıkça ortadadır. Yargı kavramı ise yalnızca bir yükleme sahip olması sebebi ile bir cümle ile sınırlanamayacak kadar geniş bir anlam taşır. Konuyu daha detaylı anlatmak için kelime grupları ve kelimelerin yargı bulundurmadığı gerekçesinin neye göre/ kime göre incelendiği göz önünde bulundurularak işe başlamak gerekir.

Öncelikle bugüne kadar dilcilerimizce yargı kavramına çizilmiş olan sınırları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kelime ve kelime grupları bir dilek, bir duygu ve bir düşünce bildirmez. Doğal olarak kelime ve kelime grupları bir yargı bildirmez.
- Yargı kavramı dilbiliminde yalnızca yüklemde bulunur.

Bu sınırlar çizgisinde ilerlenerek günümüzde dilbiliminde yargı kavramına kesin bir tanım yapılamamaktadır. Böylelikle yargı kelimesinin en çok kabul görmüş TDK sözlüğündeki tanımıyla çelişen örnekler verilmiştir. Bu da yargı kavramının anlambilimi açısından incelenmesinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak TDK sözlüğünde bulunan ‘yargı’ kelimesi tanımını incelenmeli ve örnekler verilmelidir.

*“ a. 1. Kavrama, karşılaştırma, değerlendirme vb. yollara başvurulacak kişi, durum veya nesnelerin eleştirici bir biçimde değerlendirilmesi sonucu verilen karar, kaza.” (Türkçe Sözlük 2010: 2536) TDK sözlük ile birlikte birkaç kaynak sözlüğün de tanımlarına yer vermek sonucu daha da netleştirecektir. “ i. 1. Bir iş, kimse veya şey hakkında çeşitli değerlendirmelere başvurularak varılan karar, hüküm.” (Ayverdi 2011: 3418) “Kavrama, muhakeme, değerlendirme gibi yollara başvurulacak bir konu, iş veya şey hakkında verilen karar, fikir.” (Örnekleriyle Türkçe Sözlük 2004) “Kişinin, bir şey konusunda olumlu ya da olumsuz düşüncesini söylemesi.” (Bayar 2006: 314)*

Tanımlar derinlemesine bir incelemeye alındığında görülecektir ki her şey kavrama, karşılaştırma, değerlendirme vb. bildirecek şekilde ele alınabilir ve yüklem olmayan tek bir kelime ile kelime grupları bile zihinde bu çerçevede yorumlanabilir. Bu konuda kelime ve kelime gruplarında yargının bulunması görüşüne “Cümle unsuru

dışındaki kelime ve kelime gruplarında yargı yoktur.” şeklinde itirazlar gelecektir ama anlambilim açısından yargı kavramı incelendiğinde bu itirazın yerinde olmayacağı gözler önüne serilecektir.

Öncelikle şunu kabul etmek gerekir ki bahsi geçen konu pek az dilcimizin dikkatini çekmiştir. Bazı dilcilerimiz ise konuya değinmiş fakat konuyu netliğine kavuşturamayıp kendi içinde çelişen tanımlar yapmışlardır. Bu dilcilerimize örnek vermek gerekirse ilk olarak Prof. Dr. Abdurrahman Özkan’ın editörlüğünü yapmış olduğu Türkiye Türkçesi Söz Dizimi adlı kitabı incelendiğinde; kitabın önsöz kısmında bu yanlışa değinilmiş fakat devamında klasik kabul görülmüş tutumun dışına çıkılmadığı için yapılan açıklamalar kendi içerisinde bir çelişki oluşturmuştur. Kitaptaki çelişki şu şekildedir:

*“Cümlede öğelerin yerleri değiştirildiğinde farklı yargılar ifade edebilir. (...) Türkçeyi tam olarak özümsememiş bir araştırmacı bu zenginliği göremez ve cümlenin neden bu şekilde değişken olabildiğini açıklayamaz, yanlışa düşer. (...) Bir düşüncüyü, bir duyguyu, bir oluşu, bir kılışı tam olarak bir yargı hâlinde anlatan kelime veya kelime dizisine cümle denir. Cümle yargı bildiren kelime veya kelime grubundan oluşur. (...) Cümle, çeşitli kelime veya kelime gruplarının belirli kurallarla bir araya gelmesiyle oluştuğu için bir kelime grubudur. Bu tür kelime grupları yargı (hüküm) bildirirler. Bu sebeple cümle bir yargı (hüküm) grubudur. Cümlenin diğer kelime gruplarından yani belirtme gruplarından farkı yargı bildirmeleridir. Belirtme grupları hüküm bildirmedikleri için yargısız gruplardır.” (Özkan vd. 2016: 9-16).*

Yine aynı şekilde Nurettin Demir ve Emine Yılmaz’ın birlikte hazırladıkları ‘Türk Dili El Kitabı’nda bahis konusu olan ‘cümle’ kısmı:

*“Türkiye Türkolojisinde söz dizimi örneğin biçim bilgisine göre çok ihmal edilmiş, söz dizimi hakkında genel dil incelemelerindeki gelişmelerin de uzağında kalınmıştır. Genel dilbiliminde olduğu gibi Türkolojiyle ilgili çalışmalarda da cümlenin çok farklı tanımları yapılmıştır. Tanımlarda yargı/hüküm bildirme başta olmak üzere bir duyguyu, bir düşüncüyü, bir oluş ve kılışı anlatma vb. ölçütler öne çıkarılır. Ancak dil terimi olarak yargıdan neyin anlaşılması gerektiği açık değildir.” (Demir ve Yılmaz 2012: 245)*

şeklinde. Söz konusu kısımda cümle ile sınırlanan yargının dil terimi olarak anlaşılmasında bir eksiklik olduğu bulunmuş fakat açıklanamamıştır. Bu eksiklik, yargının anlambilim açısından eksik bırakılan kısmıdır. Dilbilimindeki bahsi geçen konunun eksikliğini tayin ve tahlil edip dile getiren dilcimiz ise Prof. Dr. H. İbrahim Delice olmuştur. Bu makalede bahsi geçen konuyu destekler nitelikte olacağından Delice’nin ‘Cümle Nasıl Tanımlanmalıdır?’ makalesine göz atmak yerinde olacaktır:

*“Cümle bir yargı bildirir; ancak, bu özellik, sadece cümleye özgü bir özellik değildir. İletişim ortamı bağlamında yerine göre bir “Tüh!” sözcüğü “Yanıma şemsiyemi almayı yine unuttum!” yargısını; ‘kot pantolonlu çocuk’ sözcük öbeği de “Çocuk kot*

*pantolonu giymiş.” yargısını bildirir; ancak, cümleyi ‘yargı’ kavramı etrafında tanımlayan hiçbir dilci bu yapıları cümle saymaz.*

*Bu tespite “Bu yapılardaki yargı, yüzeysel yapıda değil; derin yapıdadır.” şeklinde itirazlar gelebilir; ancak, derin yapı ve yüzeysel yapı, birbirinden ayrılmaz iki kavramdır ve birlikte ele alınması gerekir. Ayrıca, yargı sözcüğü, sadece yüzeysel yapıya hasredilecek kadar somut bir kavram da değildir oysa cümle soyut tarafları olmakla birlikte daha çok somut bir dizgedir ve temel anlambirimciklerinin de somut olması beklenir.” (Delice 2012b: 37-40 )*

Delice’nin de söylediği gibi derin yapı ve yüzeysel yapının birbirinden ayrılamayan iki kavram olması sebebiyle kelime grupları bu şekilde incelenebilir.

TDK Sözlükte yapılan açıklamada da görüldüğü üzere yargı sözcüğü, bir kavrama, bir karşılaştırma ve bir değerlendirme bildirebiliyordu. Bu doğrultuda tezi kanıtlamak amacıyla, bu üç grup (kavrama, karşılaştırma ve değerlendirme), cümlelerin dışında tutup yalnızca kelime ve kelime gruplarında incelenirse:

### **1. Kavrama**

Tek başına bulunan kelimelerde ‘kavrama’ yargısından bahsetmek mümkündür çünkü her kelimenin bir anlamı vardır ve kelimeler geçtiği vakit, bahsi geçen kelime hakkında yargıda bulunabilmek için o kelimenin anlamının bilinmesi gerekir. Kelimenin anlamını zihin kavrar ve yargıda bulunur. Bu yargı zihinde başlar ve zihinde son bulur. Yargı kavranırken; “Evet, bu kelimenin anlamı budur.” şeklinde bir cümle ne zihinde ne de dışı vurarak kullanılmaz. Bunun nedeni ise bahsi geçen kavrama olayının zihinde bir saniyeden daha az bir sürede gerçekleşmesidir. Bu sürecin adına ise ‘anlama-anlaşılma’ denir.

Kavrama kavramı da tıpkı yargı kavramı gibi yalnızca somut verilere değil hem somut hem de soyut verilere dayanır. Derin yapı ve yüzeysel yapının ayrılmaz birlikteliğine bu başlıkta da rastlanır. Bu nedendir ki dilbilimcilerimizin cümle dışı unsur olarak kabul ettikleri ünlemler, iletişim bağlamında incelendiğinde zihinde yer etmiş yargıları barındırmasıyla dikkatleri üzerinde toplar. Bu doğrultuda bir inceleme yapıldığında ünlemlerin, duygu ifadesi olarak kullanılan ünlemler, seslenme ünlemleri, onama/onamama ünlemleri (Delice 2012c: 172-191) gibi başlıklara bile ayrılabilirdiği görülür. Böylece duygu bildiren kelimelerin varlığı saptandığına göre ve bunun ile birlikte yargı kavramının da tanımlarında en azından bir duygu bildirmesi gerektiği açıklamasını okuduğumuz üzere; iki bilgiyi doğrultusunda ilerleyerek duygu bildiren bu kelimelerin bir yargı da bildirdiği kanıtlanmış olur. Ünlemin diğer başlıkları için de bu tahlili yapmak mümkündür.

Örneğin;

- ‘eyvah’ kelimesi tek başına kullanıldığında zihin bunu kavrar ve içinde bulunulan duruma göre bir aksilik olduğu yargısına cümle kurmadan varılır.

- ‘ey’, ‘bre’, ‘be’, ‘a’ kelimeleri tek başlarına kullanıldıklarında iletişim ortamında bir seslenişi ifade eder ve söyleyen kişinin bir heyecan içinde söze devam edeceği yargısına varılır.

Böylece bu başlıktan şu sonuç çıkarılabilir; *her anlam bir kavrama ile oluşmuştur/oluşturulmuştur ve bunların her biri yargıya ulaşmamızı sağlar. Aynı şekilde her farklı yargının doğurduğu yeni bir kelime vardır. Kısaca denilebilir ki sözcüklerin ortaya çıkışında bile yargının izlerini bulmak mümkündür.*

Anlamı bilinmeyen bir kavram içinse belli bir yargıda bulunulamayacağı gibi; akılda oluşan tek kesin yargı, bu kavramı anlayamama yargısı olacaktır.

Tek başına bulunan kelimeler dışında kelime öbeklerinde de –bir diğer adı ile belirtme grupları- kavrama yargısı bulunabilir. Örneğin; ‘birkaç insan’ kelime öbeğinin söylenmesi durumunda zihin, sayısı belli olmayan birtakım insanların varlığını kavrayacaktır. “Sıfat tamlaması olan *açık pencere* yer değiştirip “Pencere açık.” şekline girdiği zaman cümle değeri kazanmaktadır.” (Delice 2012a: 150) Bir cümle değeri kazanabildiğine göre ve yer değiştirmeden önce de aynı anlamı verdiğine göre bu öbekte kesinlikle bir yargı vardır. Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

## 2. Karşılaştırma

TDK Sözlükteki bir diğer başlık ‘karşılaştırma’ şeklindedir. Bu başlık altına örnek olarak akla gelebilecek bütün zıtlıklar verilebilir. Örneğin; ‘küçük büyük ağaçlar’ kelime öbeğinde, “küçük” ve “büyük” birlikte kullanılmıştır. Bu cümle iki kelimenin zıtlık bildirdiğini kavratarak zihinde ‘karşıtlık’ yargısını oluşturur. Bu karşılaştırma yargısı zihinde cümle kurularak yapılmaz. Zaten buna gerek de yoktur çünkü bir saniyelik bir zaman dilimini bile harcamadan anlaşılabilir bu kelime öbeğinin yargısı için, öbeği daha uzunca ifade etmeye yarayan cümle ya da cümleler kurmak boşa harcanan bir zamandan başka bir şey değildir. Bu sebeple derin yapı ve yüzeysel yapının aslen iç içe olma halinin sonucu olarak kelime ve kelime öbeklerindeki yargının cümle gereksinimi duymadan açıkça ifade edilebilmesi kanıtlanmış olacaktır.

## 3. Değerlendirme

Makalede incelenecek son başlık ‘değerlendirme’ adındadır. Bu başlık her türlü öznellik ve nesnellik, hatta herkesin yakından tanıdığı ‘ön yargı’ başlığını da içinde taşır. Başlığı anlamak için bir örnek üzerinde durmak dahi yeterli olacaktır. Örneğin; karşıda bir vitrin olduğu ve bu vitrinde bir cansız manken bulunduğu varsayalım. Mankenin üzerinde sezonuna göre giydirilmiş kıyafetler bulunsun ve her bir parçanın rengi birbiri ile uyumlu gözüksün. Kıyafetler incelendiğinde bir kişi “Uyumlu renkli parçalar” şeklinde bir kelime öbeği kullansın. Yanında bulunan diğer kişi ister somut şekilde o vitrine onunla beraber bakarak isterse de başka bir yöne bakarken ilk kişinin söylediği sözün tesirinde kalıp soyutlaşmış şekilde hayalinde canlandırarak, olumlu ve aynı zamanda öznel bir değerlendirmede bulunulduğu yargısını zihninde kurar. Yine tekrarlanacak olursa, ikinci kişi bu yargıya/yargılara ne zihninde ne de dışı vurulmuş bir şekilde cümle kurmadan varmış olur.

## Sonuç

Görüldüğü üzere yargı kavramı yalnızca cümle ile sınırlanamayacak kadar geniş bir anlam teşkil etmektedir. Yargının klasik dilbilgisi kitaplarındaki tanımları kavram yanlışlarına neden olmaktadır. Bu yanlışlar günlük hayatta konuşulan dile, iletişim diline, bakılarak dahi düzeltilebilir. Hatta günlük dil üzerinden ilerlendiği vakit eksiltili cümlelerin, belirtme grubu olmasına rağmen ve yine tam bir cümle sayılmadığı halde tam cümlelerin yerini tutan yargıyı verebildiği görülecektir. Çünkü yargı bir dil yapısına değil anlama işaret eder. Bu doğrultuda dilbilgisi kitaplarında bulunan tanımlar yeniden incelenmeli; kelime ve ‘belirtme grupları’ adı verilen kelime öbeklerinin de yargı bildirdiği maddesi eklenmelidir. Yazıda incelendiği üzere üç kategori göz önünde bulundurulduğunda; yargının yalnızca cümlelerde aranmasının yanlış bir bilgi olduğu görülecektir. Bu kategorileri derin yapıda incelemek ve çoğaltmak mümkündür.

## KAYNAKLAR

1. AKTAN, Bilal. Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi, Gazi Kitabevi, Ankara, Ocak 2009. (s.2)
2. ALKAYIŞ, Fatih ve diğer. Türk Dili ve Kompozisyon Bilgisi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012. (s.77)
3. AYVERDİ, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, Ocak 2011. (s.3418)
4. BALYEMEZ, Sedat. Dil Bilgisi Üzerine Açıklamalar, Pegem Akademi, Ankara, Ocak 2016. (s.177)
5. BANGUOĞLU, Tahsin. Türkçenin Grameri, TDK Yayınları, Ankara, 2011. (s.496-497)
6. BAYAR, Nevrihal. Açıklamalı Yeni Kelimeler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006. (s.314)
7. DELİCE, H. İbrahim. Türkçe Sözdizimi, Kitabevi, İstanbul, 2012a. (s.150)
8. DELİCE, H. İbrahim. “Cümle Nasıl Tanımlanmalıdır?”, Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter, 2012b. (s.37-40)
9. DELİCE, H. İbrahim. Sözcük Türkleri, Asitan Yayıncılık, Sivas, Ekim 2012c. (s.172-191)
10. DEMİR, Nurettin ve YILMAZ, Emine. Türk Dili El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012. (s.245)
11. ERGİN, Muharrem. Türk Dil Bilgisi, Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, İstanbul, 2013. (s.398)
12. KARAAĞAÇ, Günay. Türkçenin Söz Dizimi, Kesit Yayınları, İstanbul, Eylül 2011. (s.221)

13. KARAHAN, Leylâ. Türkçede Söz Dizimi, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015. (s.10)
14. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2004.
15. ÖZKAN, Abdurrahman ve diğer. Türkiye Türkçesi Söz Dizimi, Palet Yayınları, Konya, Ekim 2016. (s.9-16)
16. ÖZKAN, Mustafa ve SEVİNÇLİ, Veysi. Türkiye Türkçesi Söz Dizimi, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2015. (s.115-117)
17. ÖZMEN, Mehmet. Türkçenin Sözdizimi, Karahan Kitabevi, Adana, Eylül 2013. (s.3)
18. TOPARLI, Recep ve diğer. Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım Bilgileri, Seyran Yayınları, Sivas, 4.bsk., ty. (s.112)
19. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2010. (s.2536)

## TÜRK HALK ANLATILARINI ÇÖZÜMLEME YÖNTEMİ OLARAK “GELENEKSEL YARDIMCI KALIBI” VE FİRDEVŞ ŞAH HİKÂYESİ

### “TRADITIONAL HELPER MODEL” AS THE ANALYSIS METHOD OF TURKISH FOLK NARRATIONS AND STORY OF FIRDEVŞ SHAH

Adem BALKAYA\*

#### Özet

Her metin bir tür ileti olarak düşünüldüğünde dinleyici veya okuyucu bu iletişimin bir parçası olarak verilen iletiyi doğru anlamak için kendisine gelen gönderimleri anlamak zorundadır. Bu haliyle metinde geçen her bir detay özel olarak irdelenmeli ve taşıdığı anlam ortaya çıkarılmalıdır. Kahramanın kim olduğu, mücadelesi veya bir folklor yaratmasında ne için var olduğu oldukça fazla irdelenen konular arasındadır. Bu amaçla da kimi araştırmacılar tarafından geleneksel kahraman kalıpları hazırlanmıştır. Bunlar arasında en bilinen kalıp Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbıdır. Bir diğer kalıp J. G. Von Hahn'ın tarafından geliştirilen “Aryan Sürgün ve Dönüş Formülü” veya “Aryan Kahramanı Biyografik Modeli” olarak bilinir. Yine Otto Rank tarafından geliştirilen başka bir kahraman kalıbı daha mevcuttur. Ancak kahramanın hemen yanında yer alan diğer unsurlar kahraman kadar rağbet görmemiştir. Oysa diğer unsurların araştırılması kahramanın ve metnin daha iyi tanınmasında ve anlaşılmasında büyük yarar sağlayacaktır. Bu çalışmada daha önceden tarafımızdan hazırlanmış olan ve on üç maddeyi içeren “Geleneksel Yardımcı Kalıbı” tartışılacaktır. Kahramanın yardımcılarına yönelik bir analiz yapma ve yardımcıları tanımak için onlar etrafında tıpkı kahraman gibi genel bir kalıp çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu kalıpta yer verilen maddeler bilim dünyasında tartışmaya açılarak geçerliliği veya değişimi amaçlanmaktadır. Bunun için de bu maddeler Behçet Mahir'den derlenen “Firdevş Şah” hikayesi üzerinde uygulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Halk Anlatıları, Geleneksel Yardımcı, Kahraman

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, KARS,  
[adembalkaya81@hotmail.com](mailto:adembalkaya81@hotmail.com)

## Abstract

When each text is considered as a kind of message, the listener or reader has to understand the deliveries that were sent to him/her in order to correctly understand the message given as a part of this communication. In this way, every detail in the text should be specially examined and its meaning should be revealed. Who the hero is, what he/she is fighting for or what he/she is for in creating a folklore are among the topics investigated quite a lot. For this purpose, traditional hero patterns were prepared by some researchers. The most well-known one among these is Lord Raglan's Traditional Heroic Pattern. Another pattern is known as the "Aryan Expulsion and Return Formula" or the "Aryan Hero Biographical Model" developed by J. G. Von Hahn. There is also another hero pattern developed by Otto Rank. However, the other elements right next to the hero are not as popular as the hero. However, the examining the other elements will greatly help for better recognition and understanding of the hero and the text. In this study, "Traditional Helper Pattern" prepared before by us and containing thirteen items will be discussed. In order to perform an analysis for and know the hero's helpers, a general pattern around them was tried to be derived just like the one for the hero. Its validity or change is aimed by introducing the items in this pattern for discussion into the scientific world. For this, these items will be applied on the story of "Firdevs Shah" compiled from Behçet Mahir.

**Keywords:** Turkish Folk Narrations, Traditional Helper, Hero

## Giriş

Halk anlatılarını çözümlenmede ilk akla gelen yöntemler veya kuramlar genelde kahraman merkezlidir. Özellikle de asıl kahraman, ana karakter, baş tip, asıl kişi gibi kavramlarla karşılanan bu kahramanı çözümlenmekle metne dair veya metnin yaratıldığı icra bağlamına dair bilgiler elde edilmeye çalışılır. Ancak genelde bu kahraman enine boyuna tartışılırken onun yanında yer alan ve metnin başarıya veya mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan diğer kişiler, hayvanlar, eşya ve aletler ikinci planda bırakılmaktadır. Anlatılarda statüde en üst yerde kahraman vardır ve bütün dikkat epik kurallara göre kahraman üzerinde toplanır (Olrik 1994:5). Kahraman güçlüdür, zekidir, ileri görüşlüdür, dikkatlidir, hızlıdır, başarılıdır, merhametlidir vs. ama ne hikmetse mutlaka yardımcılarına ihtiyaç duyar. Asıl sorun burada başlamaktadır. Kahraman her şeye muktedir iken neden yardıma ihtiyaç duyar? Birinin yardımına ihtiyaç duymak kahramanın acziyeti midir? Yahut yardım eden yardım edilene göre daha iyi durumda veya en azından yardım ettiği hususta edilene göre daha iyi konumda olması gerektiğinden yardımcı ile kahramanın statüleri nasıl düşünölmelidir?

Kahramana yardım edenlerin çoğu bilge tiplerdir. Hatta genelde anlatılarda kahraman gücü yardımcı bilgiyi temsil eder. Bilgi ile güç arasında bir statü tartışması açmak yersizdir ancak en azından yardımcıının anlatı içindeki konumunu göstermesi açısından değerlidir. Bacon'ın "bilgi güç içindir (Cevizci 2010:445)" sözünden itibaren



bilginin özne temelli olarak insandan ve insanın ihtiyaçlarından geldiği kabul edilir. Üretilen bilginin neden ve nasıllığındansa hatta ne üzerinden olduğundansa insan için ne yarar sağladığı/ne kattığı önemlidir bu nedenle anlatı her koşulda bilgiyi bir yardımcı üzerinden kahramana iletir.

Yardımcıya duyulan ihtiyaç birkaç farklı amaç etrafında düşünülmelidir. Kahraman bütün donanımlara sahip olsa da birisi tarafından yardım görüyorsa anlatı belki bu yolla dinleyiciye teklifin mutlak iktidar için yeterli olmadığını her türlü sıfat mevcut olsa dahi mutlaka bir eksikliğin ve bu yolla başkalarının da varlığının olması gerektiğini hatırlatır. Bazen de bu yardımcıları anlatının kahramanı sınırlamak veya kimi durumlarda iktidarına geçici olarak son vermek için kullandığı argümanlardır. Yardımcılar kahraman sınırları zorladığında ona dur diyecek veya geçici olarak iktidarını kaybettiğinde bu boşluğu dolduracak kimselerdir. Başka bir husus her ne kadar güçlü de olsa kahramanın fizyolojik olarak bir insana verilmiş olanla yetinmek zorunda olmasında aranmalıdır. Çünkü beden birçok şeyi yapama(yacak)z kılınmıştır. Bu yapılamayanları kahraman adına yardımcı yerine getirir. Yardımcıya duyulan ihtiyaçlardan bir diğeri de kutsalın ön planda olduğu anlatılarda ki aracılık görevidir. Yaratıcı sıradan ile doğrudan temas kurmaz bunun için mutlaka araçlar kullanılır, peygamber, hızır, pir veya kimi yardımcı ruhlar (İnan 2000:33-34) bu ihtiyaç için kullanılırlar. Aynı zamanda bir anlatıda yardımcı temsiliyet için de kullanılabilir. Zira kahraman anlatıda en üst statüyü hatta belki Tanrının gölgesi olarak kutsalı temsil ederken yardımcı da sıradanı temsil edebilir.

Anlatılarda kahraman ilk başta bir yolculuğa çıkar ve bu yolculuğun sonunda yeniden kurularak ve fazladan bir takım donanımlarla geri döner (Campell 2010: 42). Bu yolculuğa yardımcıda çoğu zaman eşlik eder. Başlangıçta olmasa dahi yolculuğun bir yerinde kahraman yardımcı ile karşılaşır. Hatta bazen onu bu yolculuğa çıkaran uyarıcı yine bu yardımcıları olabilmektedir. Buna rağmen yardımcıda mutlak bir bağlılık ve sadakat görülür. Yardımcı hiçbir koşulda kahramanın iktidarını tehdit edecek bir rolde karşımıza çıkmaz.

Jan Assmann'a göre kimlik oluşumlarından ilki "ben" oluş diğeri ise "biz" oluştur. Benliğin oluşumu da bireysel ve kişisel kimlik olarak ikiye ayrılır. Assmann'a göre bireysel kimlik "bireylerin bilincinde kurulan ve saklanan, onu tüm diğerlerinden ayıran detayın yarattığı imgedir, bedensel varlığın kılavuzluğunda gelişen kendilik bilinci, onun indirgenemezliği, benzersizliği ve yeri doldurulmazlığıdır. Kişisel kimlik ise bireyin, sosyal yapının özel bileşimlerine dâhil oluşu ile yüklendiği roller, özellikler ve yetkililerdir. Bireysel kimlik bir yaşamın doğumdan ölüme, varlığının maddi temelleri ve temel ihtiyaçlarına kadar tek kişiye özgü ve rastlantısal 'verilerle' ilişkisine dayanır. Kişisel kimlik ise aksine bireyin cezai ehliyeteye sahip olması ve sosyal kabul görmesine dayanır (Assmann 2001: 132)." Yardımcılar çoğu kere kahraman kadar bireysel kimlikleri ile ön plana çıkmazlar. Onlar daha çok kişisel kimlikleri ile rol alırlar. Aslında özellikle destanlarda kahramanın da bireyselliğinden söz edilemez ancak anlatı dahilinde o bireysel vardır ama yardımcı kişisel kimliklidir. Yardımcı kahramana yardım etmekle aslında kendisine yardım eder. Nasıl ki kahramanı yücelten donanımları değil de bu donanımlarını kolektifin yararına kullanması ise yardımcıyı da yücelten rolüdür.

Kahramanın hemen yanında yer alanların –kişi, eşya/alet, hayvan, hierofanik, epifanik varlıklar vs.- çoğu zaman simgesel kişilik dışında korku, inanç, akıl, nefis vb. soyutların formlaşmış halleri olarak yorumlanması belki metinden önce kahramanı tanımamıza yardımcı olacaktır. Zira aslında sayılanlar çoğu zaman kolektifin bilinçaltına gerek mitlerinden gerek inançlarından yerleşmiş kodlardır ve bu kodlar kendilerini istemli veya istemsiz olarak metinlerde veya pratiklerde açığa vururlar.

Burada kahramanın yardımcılarına yönelik bir analiz yapma ve yardımcıları tanımak için onlar etrafında tıpkı kahraman gibi genel bir kalıp çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu kalıpta yer verilen her bir madde başlığı için muhtemel istisnalar çıkacaktır. Ancak burada verilen başlıklar genelde rast gelinen ortak özelliklerdir.

### **Geleneksel Yardımcı Kalıbı<sup>1</sup>**

1. Yardımcılar zaman ve mekânın ötesindedirler.
2. Yardımcıların kahramanla karşılaşma yerleri (kişiler) veya kahramana verilme zamanları (eşya ve aletler için) özeldir.
3. Yardımcılar hakkında bilgi verilmez.
4. Yardımcılar genelde kahramanın soyundan değildirler.
5. Yardımcılar genelde kutsalın kaynağından gönderilirler. Kutsal ile kahramanın aracısındırlar.
6. Yardımcıların sonları ile ilgili bilgi verilmez.
7. Yardımcılar genelde bir mücadelenin sonunda kahramana katılırlar.
8. Her yardımcının özel bir yeteneği vardır.
9. Yardımcılar bir ihtiyaç üzerine ve kahramanı tamamlamak üzere kurulurlar.
10. Yardımcıda hazır bilgi mevcuttur.
11. Yardımcılar kahramana sadıktırlar.
12. Yardımcılar kahramanın geçici iktidarsızlığında görev alırlar.
13. Epik metnin başarısı yardımcının kritik müdahalesine bağlıdır.

---

<sup>1</sup> Bu kalıp daha önceden hazırlanan kitapta daha ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bakınız: Balkaya, Adem, Halk Anlatılarında Kahramanın Yardımcıları -Anatomik Sınırlılığı Aşmadan Kutsalın Görüntü Biçimlerine-, Fenomen Yayınları, Erzurum 2015

Bu çalışmayla Behçet Mahir'den derlenen "Firdevs Şah" hikâyesinde ilk kez on üç maddenin geçerliliği gösterilmeye çalışılacaktır.

### **Firdevs Şah Hikâyesinin Özeti**

Zamanın birinde Firdevs Şah adlı bir padişah ve onunda üç oğluyula bir kızı vardır. Kızının adı Gatmer Çiçektir. Günlerin birinde Gatmer Çiçek Hızır'ın verdiği bir gülü koklar ve hamile kalır. Kızın hamile olduğu sarayda duyulunca Gatmer Çiçek'i odadan çıkarmazlar ve kimsenin duymasına izin vermezler. Nihayet dokuz ay on gün sonra bir erkek çocuk dünyaya gelir. Firdevs Şah adamlarına bu çocuğu kimse görmeden bir dağ başına atmalarını emreder. Böylece onu kurt kuş yiyecek ve kimse bu çocuktan haberdar olmayacaktır. Ancak çocuğu bıraktıkları yere Dertli Çoban adında biri gelir ve çocuğu bulup eşine götürür. Büyütürler ve adını Dertli Kurbanı koyarlar. Kurbanı biraz büyüdükten sonra arkadaşları ona gerçek babası ile annesinin bu çobanla karısı olmadığını söylerler. Bunun üzerine Kurbanı gerçek ailesini bulmak için yola çıkar. Bir gözenin başında üçler, yediler, kırklar Kurbanı'ye bade içirir ve Periler padişahının kızı Gülşah'a âşık ederler. Bu kez de Gülşah'a kavuşmak için yola çıkan Kurbanı yolda üç kişinin kavga ettiğini görür ve sebebini sorar. Onlar da bir kutu, külah ve mühür için kavga ettiklerini söylerler. Kutunun özelliği istenilen anda sofraya açabilmesi, külahın özelliği giyineni görünmez kılması ve mührün özelliği ise kırk Arabın gelerek istenileni yapmasıdır. Kurbanı bunlara der ki bir taş atayım önce kim getirirse istediğini ona vereyim siz de kavga etmeyin. Anlaşırlar ve Kurbanı taşı atar adamlar koşunca külahı giyer ve ortadan kaybolur böylece üç nesneye de sahip olur. Ancak yine de dertlenmeye devam eder çünkü gerçek anne ve babasını, çoban ve karısının ahvalini ve sevgilisi Gülşah'ı düşünmeden edemez. Sonunda bir göze başında Hızır'la tekrar karşılaşır. Hızır ona elindeki nesnelere kullanarak istediklerini elde etmesini tavsiye eder. Bu arada gerçek anne ve babasının kim olduğunu, çobanla karısının kendisini aramaya çıktığını da söyler ve Firdevs Şah ile Gatmer Çiçek'in kendisini tanımaları ve inanmaları için kıza verdiği gülün eşini de Kurbanı'ye verir. Mührü açan Kurbanı gelen Araplardan kendisini Gülşah'a kavuşturmalarını ister. Kavuşur ve evlenirler daha sonra üvey anne ve babasını son olarak da Firdevs Şah ve Gatmer Çiçek'le kavuşmalarını emreder ve hepsi yerine gelir (Sakaoğlu vd. 1999: 46-71).

### **Kalıbın Uygulanması**

### **1. Yardımcılar Zaman ve Mekânın Ötesindedirler.**

Anlatılarda rast gelinen yardımcılarından özellikle dini kişilikler için herhangi bir zaman veya mekandan bahsedilemez. Bir anda kahramanın karşısına çıkar ve kaybolurlar. Ne geldikleri yer ne de gittikleri yer bilinmez. Hikayede kahramana yardım edenler daha çok Hızır, Üçler, Yediler ve Kırklar'dır. Bu yardımcıları için herhangi bir zaman veya uzam sınırı tayin edilemez. Önce Gatmer Çiçek'e görünen Hızır daha sonra Kurbanî'ye yardım eder. Bade içerken Üçler, Yediler ve Kırklar bir anda "gelirler" ve bade içtikten sonra bir anda kaybolurlar. Yine hikayede mühür kullanıldığında dini kişilik içerisinde yer almamalarına karşın kırk tane Arap bir anda belirir ve yine kaybolurlar.

### **2. Yardımcıların Kahramanla Karşılaşma Yerleri (Kişiler) veya Kahramana Verilme Zamanları (Eşya ve Aletler İçin) Özeldir.**

Yardımcılar kahramanın yanına genelde özel yerlerde gelirler. Veya kendisine yardım edecek nesnelere verilecekse bunlar yine özel bir anda verilirler. Hikayemizde Kurbanî yardımcısı Hızır ile bir gözenin başında karşılaşır. Badeyi yine göze başında içer. Daha sonra Hızır'la tekrar birleşme yerleri yine bir göze başıdır. Su hayatın kaynağıdır, ilahi bir nesnedir. Dolayısıyla suyun çıktığı yerler de kutsala ulaşma noktaları olarak düşünülür. Kendisini besleyip büyüten yardımcı Dertli Çoban ise onu bir ağacın dibinde bulur.

### **3. Yardımcılar Hakkında Bilgi Verilmez.**

Kahramanın yardımcıları hakkında detay verilmez. Onlar bir yerde kahramanın yanına gelirler ve rolleri bitince kaybolurlar. Çocukluk halleri, yetişmeleri, eğitimleri verilmeden kurguya dâhil edilirler. Hikayede Hızır, Üçler, Yediler, Kırklar ve çoban en önemli yardımcılarıdır. Ancak bunlardan hiçbirisi hakkında bilgi sahibi değiliz. Anlatı bunları sadece kurguya dahil eder ve çeker. Yine büyüleyici nesnelere kahramana getiren üç kişinin de kim olduğu, oraya nasıl geldiği gibi bilgiler yoktur. Kurbanî yolculuk esnasında kavga eden üç kişiyi görür ve nesnelere onlardan temin eder.

### **4. Yardımcılar Genelde Kahramanın Soyundan Değildirler.**

Anlatılarda rastlanan başka bir ortak özellik de yardımcı ile kahraman genelde aynı soydan değildirler. Kurbanı en büyük yardımı ilk başta Dertli Çoban ve eşinden görür. Ancak aralarında uzaktan yakından hiçbir akrabalık söz konusu değildir. Diğer yardımcıları olan pirlar ve Hızır'la da soyca bir yakınlık söz konusu değildir.

##### **5. Yardımcılar Genelde Kutsalın Kaynağından Gönderilirler. Kutsal İle Kahramanın Aracısındırlar.**

Kurbanı ile Hızır yeniden karşılaştıklarında Hızır “Oğlim bizler Allah'ın emriyle iş yapanlardı. Emirsiz, izinsiz, heç bir iş yapmadık. Ancak Allah'dan emir çıkar (Sakaoğlu vd. 1999: 67).” der. Yardımcılar genelde kutsalın kaynağından gönderilirler ve aracılık yaparlar. Hızır yolculardan alınan üç nesnenin de Kurbanı'ye Allah tarafından verildiğini söyler. Kutsal sıradan ile iletişim sağlarken asla direkt temasta bulunmaz, mutlaka arada bu iletişimi sağlayıcılar vardır. Hatta bu durum peygamberler için de geçerlidir ve araya melekler girer. Kahramanın ihtiyaç duyduğu bilgi veya donanım kutsalın kaynağından gelirken de mutlaka bir aracı/yardımcı bulunur ve iletişim onun üzerinden sağlanır.

##### **6. Yardımcıların Sonları İle İlgili Bilgi Verilmez.**

Raglan kahraman kalıbının 19. maddesinde kahramanın bir tepede gömüldüğünü söyler (Raglan 1998). En azından anlatılarda kahramanın nasıl öldüğü veya sonunun ne olduğu bellidir. Ancak yardımcıları için bu durum geçerli değildir. Onların sonları ile ilgili bilgi verilmez. Özellikle dini kişiliklerle ilgili zaten herhangi bir bilgi verilmezken anlatılarda kahramana yardım eden diğer sıradan kişiliklerin de sonları bildirilmez. Firdevs Şah hikâyesinde dini kişilikler dışında büyülü nesnelere Kurbanı'ye veren yolcuların akıbetleri hakkında herhangi bir detay mevcut değildir.

##### **7. Yardımcılar Genelde Bir Mücadelenin Sonunda Kahramana Katılırlar.**

Köroğlu'nun keleşlerinin çoğu önce mücadele edip sonradan Köroğlu'na katılmıştır. Benzer örnekleri Dede Korkut'ta, Manas'ta, Battalname'de bulmak mümkündür. Anlatılarda çoğu zaman kahramana yardım edecek kişiler önce kahramanla mücadele ederler. Hatta Propp Masalın Biçimbilimi adlı eserinde (Propp 2011) kişilerle ilgili belirlediği otuz bir işlevden on ikincisini bu –“ Kahraman büyülü bir nesneyi ya da yardımcıyı edinmesini sağlayan bir sınama, bir sorgulama, saldırı vb. ile karşılaşır. (Tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi D)” -bu kısma ayırır. Bu hikâyede böyle bir durum

tam olarak yaşanmaz ancak üç büyülü nesneyi elde etme sırasında yine az da olsa bir mücadele söz konusudur. Kahraman üç kişiyi kandırıp bir taşı fırlatır ve onlardan hangisi taşı getirirse nesnelere ona vereceğini söyler. Ancak onlar koşmaya başlayınca külahı giyip ortadan kaybolur. Bunun yanında kahraman sevdiğine ve ailesine kavuşmak için bir yolculuğa çıkar ve yardımcıları bu mücadelenin içinde kendisine rastlar.

### **8. Her Yardımcının Özel Bir Yeteneği Vardır.**

Yardımcı ister kişilik olsun ister hayvan veya eşya olsun mutlaka bir ihtiyaç üzerine kahramana gönderilirler. Firdevs Şah hikâyesinde ailesini ve sevdiği kızı aramaya çıkan Kurbanî'nin sürekli koca dünyada ne tarafa gideceğini veya ne yapacağını bilemediği hatırlatılır. Kendisine ihtiyaç duyduğu bilgi Hızır tarafından aktarılırken, kat edeceği yollar veya kavuşacağı kişilerle buluşması da ancak büyülü nesnelere üzerinden aktarılır. Nesnelere her birinin bir özelliği vardır. Aynı nesneyle her şey yapılamaz. Kutu, kendisinden istendiğinde mükemmel bir sofa sunar. Külah kendisini giyen kişiyi görünmez kılar ve son olarak mühür, verilecek emri yerine getirmekle görevli kırk kişiyi huzura getirir. Kurbanî külahı giymekle nesnelere elde eder. Kutuyla açlığını giderir hem de bezirgân ve adamlarına yardım eder ve mühürle de sevdiğine kavuşur.

### **9. Yardımcılar Bir İhtiyaç Üzerine ve Kahramanı Tamamlamak Üzere Kurulurlar.**

Yardımcı kahramanı tamamlar. Hikâyede bade içirilerek kahramanımız önce âşık olarak kurulur. Daha sonra yapacağı uzun yolculukta karşılaşacağı açlık susuzluk veya uykusuzluk için yine Hızır tarafından ağzına üfürülerek biyolojik ihtiyaçlarından kurtulur. Ayrıca fizyolojik açıdan yapamayacağı yolculukları ve bulamayacağı kişileri ancak büyülü nesnelere aracılığıyla elde eder. Mühürden çıkan kırk Arap'a kendisini bir anda periler ülkesine götürmelerini emreder. Bu durum fizyolojik açıdan Kurbanî için mümkün değildir. Bir anda olur. Bu yolla anlatı belki de gizi bir kod şeklinde dinleyene veya kahramana ne kadar güçlü ve donanımlı olunursa olunsun herkesin mutlaka bir eksikliğinin olabileceği hatırlatılır.

### **10. Yardımcıda Hazır Bilgi Mevcuttur.**

Yardımcılar bilgi açısından tam donanımlı olarak gönderilirler. Ancak bu bilgiyi nasıl edindikleri anlatıda verilmez. Çoğu anlatıda kahraman bilgiye ihtiyaç duyduğunda hemen yanı başından bir ihtiyar belirir ve ona aktarır. Hikâyemizde bilgi Hızır'da mevcut haldedir. O olacakları da olanları da bilir. Kurbanı ne zaman ihtiyaç duysa hemen yanı başında Hızır'ı bulur ve ondan edinir. Kur'an'da Kefh suresinde Hz. Musa'ya eşlik eden birisinden bahsedilir ve bu kişi kültürümüzde Hızır olarak kabul edilir. 65. Ayette geçen "Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik (Yazır 2009: 300)" ifadeden de anlaşılacağı üzere yardımcı dini kişiliklerde bilgi mutlak kaynaktan hazır halde gönderilir. Diğer kişiliklerde ise yine bilgi hazır haldedir ve bu bilgiye nasıl ulaştıkları söylenmez.

### **11. Yardımcılar Kahramana Sadıktırlar.**

Her ne kadar hikayemizde kahraman ile yardımcısı arasında bir ihanet veya dostluk kurma durumu bulunmasa da anlatıların neredeyse çoğunda yardımcıları kahramana sadıktırlar ve ihanet etmezler. Kimi anlatılarda ihanet görmek mümkündür ama bunların çoğu kıskançlıktan veya iktidar hırsındandır fakat sonuçta pişmanlık vardır (Güvenç 2009). Hikayemizde kahramana bir ihanet söz konusu değildir.

### **12. Yardımcılar Kahramanın Geçici İktidarsızlığında Görev Alırlar.**

Yardımcılar kahraman iktidardan uzaklaşınca geçici olarak onun yerine iktidarı devralırlar. Bu iktidar kaybı genelde esaret/tutsaklık, yaralanma veya hastalanma şeklindedir. Hikayede çocuk kurt kuş yesin diye dağ başına terk edildiğinde yardıma çoban yetişir. Çocuk iktidarı devralana kadar onu büyütme, yetiştirme görevlerini çoban ve eşi üstlenirler. Yine çocuğun erginleşmesinde kahraman olarak kurulmasında pirlere bade yoluyla bu durumu hallederler.

### **13. Epik Metnin Başarısı Yardımcının Kritik Müdahalesine Bağlıdır.**

Yardımcıya duyulan en önemli ihtiyaç sadece kahraman için değil kurgu için de gereklidir. Zira kahramanın sıkıntıdan kurtulması metnin de devamı veya başarısı anlamına gelir. Hikayede çocuğun dağ başına terkedilmesinde kritik müdahale çobandan gelir. Kurgunun devamı ve hikayenin tamamlanması ancak onun yapacağı yardımla mümkündür. Bir diğer müdahale Hızır'dan gelir. Kurbanı sevgilisi ve ailesini aramakta iken hatta elinde onlara kavuşma fırsatı sağlayacak nesnelere dahi varken bir an karamsarlığa kapılır ve başaramayacağını düşünür. Tam bu esnada Hızır yetişir ve ona

içinde bulunduğu halin Allah tarafından kendisine verildiğini ve elindeki büyümlü nesnelere nasıl kullanabileceği konusunda fikir verir. Onun bu kritik müdahalesi ile kahraman/kurgu yeniden aktif hale gelir ve mutlu sona ulaşılır.

### **Sonuç**

Her ne kadar bu tür incelemeler yapısal yöntemler olarak kabul edilip bağlamla çok fazla birlikte düşünülmediği konusunda eleştirilse de metni anlamaya sağladıkları katkı inkar edilemez. Bu türden yapılacak incelemeler kahramanla birlikte kahramanın yanı başında bulunan ve metnin başarıya ulaşmasına katkı sağlayan yardımcıları daha anlaşılır kılacaktır.

Bu arada dikkat edilirse yardımcıya dair yapılan çıkarımlardan hareketle metnin bağlamına ilişkin çıkarımlarda da bulunmak mümkündür. Zira yardımcının kurguya dahil edilmesi her ne kadar kahramana yarar sağlasa da anlatıcı ve dinleyici için de bir takım mesajları gösterir. Kahramanla ilgili hatırlatılan bir eksiklik, başkalarına duyulan ihtiyaç aslında insanları bir arada tutan veya en azından birlikte yaşamaya en temel sebepler gibi okunabilir.

Yardımcı metne müdahale için anlatıcının da elini güçlendirir. Zira anlatıcı bütün halde iktidarı kahramana bırakmak yerine onu yardımcılarıyla sınırlar, engeller veya durması gereken yeri hatırlatır. Yani kurguda kendisini veya dinleyiciyi temsil ettirir.

Yapılan incelemede on üç maddenin tamamının hikayede geçen yardımcıları için uygulanabilir olduğu görülmüştür. Yalnızca yedinci madde de geçen “bir mücadelenin sonunda kahramana katılma” bu hikayede tam olarak karşılık bulmadı. Diğer anlatılara da uygulandıkça bu maddeler artacak veya geçerliliği sınamadan geçecektir. Hazırlanan bu türden kalıplarda yer alan her maddenin her anlatıda karşılık bulması mümkün değildir ancak en azından tamamına yakınının yer alması önemlidir.

### **KAYNAKLAR**

Assmann, Jan. Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik. (Çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.



Balkaya, Adem. Halk Anlatılarında Kahramanın Yardımcıları -Anatomik Sınırlılığı Aşmadan Kutsalın Görüntü Biçimlerine-. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.

Campell, Joseph. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu. (Çev. Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi. Ankara: Say Yayınları, 2010.

Güvenç, Ahmet Özgür. “Bazı Halk Anlatılarında Kırk Yiğit’in İhaneti Üzerine Bir Değerlendirme”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 40/2009: 179-190.

İnan, Abdulkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

Olrik, Axel. “Halk Anlatılarının Epik Kuralları II”. Milli Folklor, 3 (24), Kış/1994b: s.4-6.

Olrik, Axel. “Halk Anlatılarının Epik Kuralları II”. Milli Folklor, 3 (23), Kış/1994a: s.2-5.

Propp, Viladimir. Masalın Biçimbilimi. (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Raglan, Lord, “Geleneksel Kahraman”. (Çev. Metin Ekici). Milli Folklor. 5 (37), 1998: 126-138.

Sakaoğlu, Saim vd. Meddah Behçet Mahir’in Bütün Hikayeleri II. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.

Yazır, Elmalılı Hamdi. Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali. İstanbul: Bağımsız Yayıncılık, 2009.

## AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN KADIN ALGISINI KIRKANBAR MECMUASI ÜZERİNDEN OKUMAK

### A READING OF THE AHMET MİTHAT EFENDİ'S WOMAN PERCEPTION VIA *KIRKANBAR MAGAZINE*

Ayşe Nur ÖZDEMİR\*

#### Özet

Türk tarihinin gelişim çizgisinde keskin dönemeçler oluşturan kültür ve medeniyet değişimlerinin son halkası olan Tanzimat'tan sonra, Batı medeniyetinin etkisi altına giren Osmanlı-Türk toplumunda ilk önce edebiyatta, çok geçmeden de hayatta, kadının, erkekle arasındaki eşitsizliğin kapanması arzusuyla ekonomik ve kültürel hakları savunulmaya başlanır. Görücü usulü evlilik, çok eşlilik, cariyelik kurumu birçok yazar tarafından eserlere taşınır ve tenkit edilir.

Kadının toplumsal hayatta kendisine yer edinmesi ve temel hak ve özgürlüklerini kazanması yönünde Tanzimat döneminde toplumsal duyarlıkları öne çıkaran yazarlardan olan Ahmet Mithat Efendi, toplumsal reformların yerleşik hâle gelmesinde pay sahibi olmuştur. Ahmet Mithat Efendi, bilimsel ve kültürel meseleleri ele aldığı yazılarının bulunduğu *Kırkanbar Mecmuası*'nda "Karılar" üst başlığıyla farklı milletlere mensup kadınları makaleleriyle kamuoyuna tanıtmıştır. Ahmet Mithat Efendi bu makalelerde eski zamanlarda farklı coğrafyalarda yaşamış olan milletlerin toplum hayatına değinerek kadın erkek ilişkileri, kadına verilen değer, evlilikle ilgili görenekler, evlilik yaşı, fuhuş, kadın ve erkeklerin eş seçimi, kadın ve erkeğin birbirlerine göreli durumu gibi konuları çeşitli yönleriyle karşılaştırarak ele alır. Makalelerde Ahmet Mithat Efendi doğrudan Türk kadınlarının durumunu ayrı bir başlık altında ele almamıştır. Ancak yazarın bu makalelerinden hareketle daha çok ahlaki yaklaşımının ve geleneklerle kurduğu ilişkinin göstergesi olan kimi çıkarımlar yapılabilir. Bu çalışmada, genellikle tahkiye kurgusu ve sohbet havası içinde yazılmış olan bu metinlerden hareketle kimi temalara yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Mithat Efendi, Kırkanbar Mecmuası, kadın, Tanzimat Dönemi.

#### Abstract

---

\* Arş. Gör., Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aysenurozdemir@trakya.edu.tr

After the Tanzimat Period which is one of the most prominent cornerstone of the Turkish cultural and civic history, in the Ottoman Turkish society and daily life, the women rights is started to defend for equality of woman and man. Arranged marriage, polygamy and concubinage are included in literary works and criticised by writers.

Ahmet Mithat Efendi who demands social status, rights and freedoms for women and emphasizes social sensibilities about this matter, had influence on implementations of social reforms. He introduced women of different nations to public through the articles named “Karılar (The Women)” in *Kırkanbar* in which scientific and cultural matters are dealt with. In this articles Ahmet Mithat Efendi, referring social life of the certain nations that had lived different lands, talks over the matters such as woman-man relationships, value of woman, customs about marriage, marriage age, prostitution, mate selection etc. He hasn't directly dealt with Turkish women's situation under a private heading in the aforesaid articles. However we can make some inferences about his moral approach and traditional identity based on this articles. In this study, some themes will be examined on the grounds of his articles which are usually written in a narrative and chatty way.

**Keywords:** Ahmet Mithat Efendi, Kırkanbar Mecmuası, women, Tanzimat Period.

## Giriş

Tanzimat dönemi Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Ahmet Mithat Efendi, başta edebiyat olmak üzere eğitim, tarih, din, felsefe, psikoloji, pedagoji gibi birçok alanda çok sayıda eser vermiş, bir yandan da gazetecilik faaliyetlerini yürütmüştür. Bu üretkenliğinden dolayı “kırk beygir gücünde yazı makinesi” şeklinde nitelendirilen yazar, zengin bir yelpazeye yayılan eserleriyle halkın toplumsal meselelere olan duyarlılığını artırmış ve geniş bir okur kitlesinin oluşmasında pay sahibi olmuştur. Kaleme aldığı yazıların çoğu sanatsal kaygı gütmeyen, toplumun eğitimi ve gelişmesini önceleyen metinlerdir.

Öğretmen/misyoner kimlikli diğer tüm Tanzimat aydınları gibi Ahmet Mithat Efendi de toplumsal içerikli bu sorunları halka ulaştırabilmek için dönemin en önemli aracı olan gazeteyi aktif bir şekilde kullanmıştır. Gazete, kitleye ulaşmaktaki kolaylığın ve bir dizi avantajın yanı sıra, sadece haberlerin aktarılmasında bir iletişim aracı değil; aynı zamanda, Batılı değerlere göre yeniden şekillendirilmek istenen toplumun en etkili rehberi durumundadır. Bu misyonu kendine düstur edinen yazar bu amaçla “gazete”yi kullanmış; içinde yaşadığı toplumu değiştirmeyi esas almış; gazete ve dergilerde kaleme aldığı yazıları, tefrika hâlinde yayımlanan roman ve hikâyeleri ile yeni bir toplumsal düzene duyduğu özlemi dile getirmiştir.

Yazarın gerek edebî eserlerinde gerekse fikrî yazılarında sıklıkla ele aldığı konulardan birisi de “kadın”dır. Tanzimat'tan sonra, Batı medeniyetinin etkisi altına giren Osmanlı-Türk toplumunda ilk önce edebiyatta, çok geçmeden de hayatta, kadının,

erkeklerle arasındaki eşitsizliğin kapanması arzusuyla ekonomik, sosyal ve kültürel hakları savunulmaya başlanır. Görücü usulü evlilik, çok eşlilik, cariyelik gibi temel toplumsal sorunlar birçok yazar tarafından eserlere taşınır ve tenkit edilir. Biz de çalışmamızda döneminde önemli görülüp tartışılan kadın konusunu Ahmet Mithat Efendi'nin *Kırkanbar Mecmuası*'nda yayımladığı "Karılar" başlıklı seri makaleleri üzerinden ele alacağız.

## 1. Kırkanbar Mecmuası

Erken yaşlarda gazetecilik faaliyetlerine başlayan Ahmet Mithat Efendi'nin *Devir* (1872) ve *Bedir* (1873) gazetelerinin "şiddet-i lisan" kullandığı gerekçesiyle kapatılmasının ardından neşrettiği *Dağarcık* (1872) dergisi de "neşriyat-ı muzır"dan dolayı kapatılır. On beş günde bir yayımlanan bu dergideki yazılarında fen ve felsefe konularına değinen, ilimle dini uzlaştıran Ahmet Mithat, *Basiret* gazetesi tarafından İslam dinine aykırı görüşler ileri sürmekle itham edilir. Bu konu üzerinde yaşanan tartışmalara Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* temsilinin halk üzerinde yarattığı coşku da eklenince Ahmet Mithat Efendi, Ebuuzziya Tevfik ile birlikte Rodos'a sürülür. Affedilerek İstanbul'a döneceği Haziran 1876 tarihine kadar Rodos'ta kalan Ahmet Mithat, burada çocuklar için bir mektep açıp dersler vermiş; bir yandan eserlerini yazmaya devam etmiştir. Bununla birlikte İstanbul'da bulunan yeğeni Mehmet Cevdet'in adıyla *Kırkanbar* dergisini çıkarmıştır (Tanpınar 2003: 448-450).

Eylül 1873 ve Haziran 1876 tarihleri arasında toplam 34 sayı çıkan derginin "on beş yirmi günde bir" yayımlanması planlandıysa da ortalama ayda bir çıkarılabiliştir. Din, coğrafya, tarih, felsefe, edebiyat, fen ve tıp gibi birçok farklı alan ile ilgili yazıların yer aldığı dergide metin sonlarında imza bulunmamaktadır. Bununla birlikte gerek üsluptan gerekse söz konusu yazılarda bahsi geçen eser adlarından bu yazıların hemen hepsinin Ahmet Mithat tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır (Okay 2002: 476). Yazarın, sürgünde geçen yıllarını anlattığı *Menfa* isimli eserinde verdiği bilgiler de bu tezi doğrulamaktadır; *Menfa*'da *Kırkanbar*'ın ilk on cüzünü ve bazı eserlerini İstanbul'a nasıl ulaştırdığı ile ilgili bilgiler mevcuttur:

*"Biz ise muhaberâtımızı kapalı yürütmek için dahi bir yol bulmuş idik. ... İşte gayet ince kâğıt üzerine Frank kalemiyle karınca ayağı gibi yazdığım yazıları böyle kapalı mektuplar içine koyarak İstanbul'a gönderir idim ki Cevdet dahi bunları kendi nâmına tab' ve neşreder ve kari'in-i kirâm efendilerimizin rağbet-i mahsusaları sayesinde hem İstanbul'da familyamız, hem de Rodos'ta muharrir-i menfi bunların hasılâtı ile taayyüş eyler idi."* (Ahmet Mithat Efendi 2013: 138-139)

Derginin adına uygun olarak çeşitli alanlarda hemen her konuyu ele alan yazı dizilerinin muhtevasını oluşturduğu bu yayından birçok yazar etkilenmiştir. Bu yazarlardan birisi de Fatma Aliye'dir:

*"Fransızca lisanıyla kesb-i malumatın sühûletini görüp anlamaklığım bu lisanındaki behre vü bizaamın tezyidine mecburiyetimi arttırmakta ve Matmazel Alfa ile*

*münasebetimi dahi o nispette tezyid eylemekte idi. Bu aşk ve şevkimi bilahare Kırkanbar biraz ta'dil eylemiştir. İnsanın kendi lisanı kendi nezdinde bittabi daha makbul, daha tatlıdır. Fransız lisanına hevesim bilgilerimi arttıracak makalat için değil midir? Kendi lisan-ı mâderzâdım ile dahi bu yolda asar yazıldığını görünce ne kadar sevindiğimi tarif edemem. O zamanlar Fransızca'yı şimdiki anlayışım kadar da anlayamıyor idim. Birçok yerlerde diksiyonere muhtaç olduğum gibi birtakım yerlerde dahi matmazelin tarifine muhtaç oluyor idim. Kırkanbar ise benim pek serbest olarak okuyup yazdığım kendi lisan-ı mâderzâdım ile yazılıyor idi. Bu hâlde şu mecmuanın ne kadar delisi divanesi olduğumu anlarsınız. Ha! Bir şey daha var: O zamanlar ben Fransızcada bu gibi şeylerin ancak çocuklara veyahut gençlere mahsus olarak yazılanlarını okuyabiliyor idim. Kırkanbar'da ise büyük adamlara hatta âlimlere mahsus denilebilecek şeyleri de okuyor ve pekâlâ anlıyor idim. Artık bundan mütevellit zevkime nihayet mi olur? Hele Kırkanbar'da hükema-yı kadime ile hükema-yı cedideyi mukayeseye dair olan bendi okuduğum zaman kendimi yeniden bir âlemede buldum. Bu bentte tahsil ü talimi teshil eden kitapların bizde bulunmayıp Avrupa'da bulunduğu hakkındaki söz o zamana kadar Fransızcaya sarf etmiş olduğum emekten beni pişman etmeyip bilakis o gayrette yine devamuma lüzum gösterdi. Az kalmış idi ki Kırkanbar ile biliktifa Fransızca'yı ihmal edeyim. Bu hatamı dahi yine Kırkanbar tashih eyledi. Elhasıl bir kadını irşat hususunda Kırkanbar'ın tesiri bir erkeğin irşadına hizmet edeceği kadar büyüktür. Bu yoldaki neşriyatta devam edilmemesi hakikaten şayan-ı teessüftür.” (Ahmet Mithat 1311: 137-140).*

Söz konusu yazı dizilerinden birisi de derginin 24. sayısında başlayıp 28. sayısına kadar devam eden “Karılar” üst başlıklı seridir. Ahmet Mithat Efendi bu makalelerde eski zamanlarda farklı coğrafyalarda yaşamış olan milletlerin sosyal hayatı hakkında kimi açıklamalara da girişerek, kadın-erkek ilişkileri, kadına verilen değer, evlilikle ilgili görenekler, evlilik yaşı, fuhuş, kadın ve erkeklerin eş seçimi, kadın ve erkeğin arasındaki rabita gibi konuları yer yer birbirleriyle kıyaslayarak ele alır.

Bir “Mukaddime” (C. 2 No: 24, 1292, s. 765-767) ile başlayan seri, “Benî İsrail” (C. 2 No: 24-25, 1292, s. 767-768; 791-795), “Nisvân-ı Hind-i Kadim” (C. 2 No: 25, 1292, s. 795-800), “Mısır-i Kadim Nisvânı” (C. 2 No: 25-26, 1292, s. 800; 802-805), “Yunan-ı Kadim Zenâni” (C. 2 No: 26, 1292, s. 805-807), “Isparta Zenâni” (C. 2 No: 26, 1292, s. 807-810), “Atina ve Korint Nisvânı” (C. 2 No: 26, 1292, s. 810-811), “Yunan-ı Kadim Nisvânı Hakkında” (C. 2 No: 26, 1292, s. 811-813), “Fars-ı Kadim İndinde Nisvân” (C. 2 No: 26-27, 1292, s. 813-815; 861-862), “Kadim İtalyalılar İndinde Nisvân” (C. 2 No: 27-28, 1292, s. 862-864; 866), “Galatî Nisvânı” (C. 2 No: 28, 1292, s. 866-867), “Romalılar Nezdinde Nisvân” (C. 2 No: 28, 1292, s. 867-872), “Çin Nisvânı” (C. 2 No: 28, 1292, s. 872-874), “Cermanya ve Frank Barbarları Nezdinde Nisvân” (C. 2 No: 28, 1292, s. 874-876), “Araplar İndinde Nisvân” (C. 2 No: 28, 1292, s. 876-877), “Afrika Vahşileri İndinde Nisvân” (C. 2 No: 28, 1292, s. 878-879), “Amerika Vahşileri Nezdinde Nisvân” (C. 2 No: 28, 1292, s. 879-880) makaleleri ile devam eder ve “Karılar Hakkındaki Meselenin Neticesi” (C. 2 No: 28, 1292, s. 880-882) ile son bulur.

Yazarın *Kırkanbar* dergisinde kadınlarla ilgili yazmış olduğu bu makaleler, kadının erkek bakışına göre ne olduğu, kadın-erkek ilişkileri ve rolleri, evliliğin mahiyeti üzerine Batılı düşünürlerin geliştirdikleri fikirlere karşı girişilmiş hayali bir polemik olarak değerlendirilebilir. Ahmet Mithat Efendi, bu makale serisinde, Batılı yazarların tasavvurunda kadının nasıl çizildiğini; Batı medeniyetinin kimi yerleşik değerlerinin kadın varlığı üzerindeki belirleyiciliğini; eski zamanlarda ve o günün Avrupa'sında kadınlara hangi gözle bakıldığını ve onlara nasıl muamele edildiğini göstererek okuyucunun fikir sahibi olmasını amaçlamıştır. Belli vurgular, bu makalelerde âdeti bir leitmotiv gibi sürekli yinelenmektedir. Örneğin kadın erkeğin diğer yarısı mı, ebedî/mutlak eşi mi, hayat ortağı mı, tamamlayıcısı mı gibi sorular sürekli sorulmakta; tek eşlilik, çok eşlilik, görücü usulü evlilik ve evlilikle ilgili ritüeller/gelenekler gibi meseleler üzerinde durulmaktadır. Yazar, Batılı düşünürlerin bu meseleler hakkındaki iddialarının geçersizliğini ortaya koymak için tarihsel malumat ve coğrafyaya başvurmuştur. 19. yüzyılın ünlü coğrafya âlimi Malte Brun'a, İtalyan tarihçi Cesare Cantu'ya, *Tevrat*'a, Brahmanizm'in kutsal metinlerinden sayılan *Manu Kanunnâmesi*'ne, *İlyada*'ya, Ovidius'un *Aşk Sanatı*'na, Fransız düşünür Voltaire'e, Schiller'e ve Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* isimli eserine atıfta bulunarak geniş bir metinler ağının makalelerinin zemininde olduğu izlenimini verir. Ancak bahsi geçen makalelerde kullanılan kaynakların doğrudan belirtilmediği, kimi zamansa, bilgi vermekten çok dikkat çekmeye dönük tafsilat verildiği ve konudan sapıldığı görülmektedir.

## 2. Kadın Nedir?

Ahmet Mithat Efendi "Mukaddime" başlıklı yazısında, "karı (kadın)" denilen şeyin mahiyetini irdelemek amacıyla birtakım yazarlara ve okumalara atıfta bulunarak bir tartışma başlatır. Yer yer bir monolog hâline bürünen bu tartışma kimi zamansa karşısında muhatapları varmış gibi bir seyir izler. Esasen Ahmet Mithat Efendi'nin genel üslup özellikleri ile örtüşen bu yazılara da bir meddahın gölgesi düşmektedir.

Ahmet Mithat Efendi, bu yazı dizisine başlamadan önce kendi anlayışı çerçevesinde "kadın"ın ne olduğunu tanımlar ve daha sonra bu mesele üzerinde düşünmüş olan yazarların kadına ilişkin tasavvurlarının gerçeklikle ne ölçüde örtüşmekte olduğunu sorgular. Ona göre kadın, "*insan denilen hayvan-ı malumun dışıdır*". Ancak bu mesele üzerine ciddi anlamda düşünmüş ve eser vermiş olan yazarlar, kadını bir anlamda idealize etmişler ve gerçeklik bağlamından koparmışlardır. Onlara göre kadın bir "*sadık refik-i ömr*", erkeğin "*vücudunun yarısı aklının izanının mütemmimi yuvasının nazımı idaresinin nazırı politikasının mihveri medeniyetinin ruhu*"dur. Ahmet Mithat Efendi bu nitelendirmeleri abartılı bulmakta ve bu düşüncesini makaleler boyunca kimi zaman ironik kimi zamansa sorgulayıcı bir üslupla ifade etmektedir:

"*Mahaza karı denilen mahlûku öyle bir suret-i latifede tasvir etmişler ki o vücut bu kadar mukaddes olduğuna göre kendimin karı olmaklığım arzu edeceğim bile gelmişti.*" (Ahmet Mithat 1292: 766)

Batılı yazarlarca idealize edilmiş kadın-erkek birlikteliği tasavvurunun peşine düşen Ahmet Mithat Efendi, bahsi geçen bütünlük hâlini ve dayandığı temel ilkeleri

çeşitli milletler indinde ve memleketlerde aramaya koyulur; aynı zamanda, genel tarih bilgisinden istifade ederek sorgulamasını pekiştirir. Onun öncelikli amacı, “(...) muharrirîn-i merkumenin beyan eyledikleri karılara vusûlden meyus olmakla beraber hiç olmazsa karıları o suretle tasvire bunları sevk eden şeyin ne olduğunu” araştırmak ve bunu okuyucularıyla paylaşmaktır.

### 3. Kadim Milletlerde Kadının Durumu

“Karılar” üst başlıklı bu makalelerde “kadının ne olduğu” meselesi üzerinde duran Ahmet Mithat Efendi, kadim milletler nezdinde tarihsel bağlamını da yadsımayarak aradığı ideal kadını ve evlilik formunu hiçbir surette bulamaz, yine de sorgulamalarının ve araştırmalarının özetini/neticesini okuyucuların da istifade etmesi maksadıyla onlarla paylaşır. Böylelikle okurlarına “gelmiş geçmiş veyahut gelmiş henüz geçmemiş olan milletler[ın] karı denilen mahlûku ne nazarla görmüş” olduğunu aktarmayı amaçlayan yazar, tarihî metinlerin zorunlu kıldığı kronolojik gereklilikle kadim milletlerden ilk önce İsrail indinde kadının ne olduğunu sergilemeye koyulur ve Amerika vahşileri nezdinde kadının ne olduğu bahsi ile soruşturmasını tamamlar.

Aşağıda kimi yönleriyle ele alacağımız bu yazılarda evlilik, görücü usulü evlilik, çok eşlilik, evlilikte belirleyici olan ilkeler, kadının meta olarak görülmesi, toplumsal rol, eşitlik, gelenek, fuhuş, namus, dinin/yasanın kadın ve evlilik üzerinde rolü/etkisi gibi temalar öne çıkmaktadır.

#### a. Evlilik

Ahmet Mithat Efendi, kadınlar hakkında Tanzimat dönemi okuyucusunu bilgilendirmek amacıyla kaleme aldığı bu yazılarda, evlilik kurumunun milletler nezdinde hangi surette ve nasıl ortaya çıktığını, kadın ve erkeğin bu kurum içindeki rolünü, evliliğe aracı olan kişileri ya da vesileleri çeşitli yönleriyle tasvir etmiştir.

Kadim İsrail ve komşuları olan milletlerin, kadınları güzellik derecesine bağlı olarak ilah mertebesine çıkardıkları olmuştur. Güzelliğe bağlı bir silsile dâhilinde kadınların sınıflara ayrıldığı bu milletlerde çirkin kadınlar dışlanmış ve güzel kadınlar ayrıcalıklı bir konuma yükselmiştir. Verilen bilgiye göre, bu adaletsizlik ve eşitlikçi olmayan yaklaşım Hazret-i Musa’ya kadar sürer. Ahmet Mithat Efendi’nin yorumundan hareket edersek, bu dönüm noktasına kadar güzel kadınların yüceltilmesi, çirkin kadınların dışlanması ve toplumca hor görülmesi birtakım yazarların iddia ettiği gibi “karının erkeğe yek-vücut-ı refik-i ebedî (...) olmasını hülya edecek bir ser-rişte” sunmamaktadır. Hazret-i Musa ise, güzel kadınların birer put durumuna getirilmesini ve sadece zenginlerle evlenmesini şart koşan ayrımcı tutumu ortadan kaldırmıştır:

“Ondan sonra en güzel karıyı en büyük veyahut zengin olana da kaptırmayıp herkesi beğendiği ile eş olabilmekte hür bıraktı. Yalnız haseb ve nesebe mâl ü menâlde müsavâtı şart koydu. İşte bu surette fukaranın da yüzü güldü ve karılar ‘karı’ dediğinin zaman en evvel hatırınıza ne gelir ise o surete girmeye yaklaştı.” (Ahmet Mithat 1292: 768)

Hint toplumunda ise evlilik hem erkek hem de kadının ortak sahne aldığı bir ritüelle dayanmaktadır. Kızların kendilerine eş bulabilmesi ve evlenebilmesinin önemli koşullarından birisi, fiziksel yönden güçlü, yani “pehlivan” yapılı olmalarıdır. Ahmet Mithat Efendi’ye göre kadınla erkeğin güreşine dayanan bu mücadelenin sembolik anlamı, kadın ve erkeğin hem maddi hem de manevi yönden eşitliğidir. Kadınlar maddi eşitliğin ispatı saydıkları bu güreşle kendilerine koca seçerler.

Mısır’da kadim zamanlarda kadın ve erkek arasında sadece tensel eşitliğe dayalı bir “müsavat-ı kâmile” bulunmaktadır. Kadınla erkek her türlü bağdan azadedir ve kuralsızca birlikte olmaktadır. Evlilik kurumu, Firavun Menes’in yaptığı yasaların ardından düzenlenmiş ve ilkel görünüşünden sıyrılarak bir toplumsal norm olarak ortaya çıkmıştır. Menes, koyduğu kanunlarla “*sırr-ı zevciyette birbirine hem-ser olan birisi dişi diğeri erkek iki insanın dışısına ‘karı’ ve erkeğine dahi ‘koca’*” dedirtmiştir.

Savaşçı karakterleri ve şehvet düşkünlükleri ile öne çıkmış olan Yunanlılar “*karıları (...) yalnız havâyic-i şehvâniyenin tesviyesine memur bil*”mişlerdir. Yunanlılarda evlilik kurumu görülse de karı ile koca arasındaki münasebette sadakat bir zorunluluk sayılmamıştır. Ne kadın ne de erkek Batılı yazarların tasavvuruna uygun bir ideal evlilik anlayışına riayet etmiştir.

Isparta milletinde evlilik sadece pragmatik amaçlarla yapılmaktadır. Eşler arasında kıskançlık söz konusu olmadığı gibi, fuşun da olağan görüldüğü bu toplumda güçlü, kuvvetli bir nesil yetiştirmek amacı, evliliğin başat yönlendiricisi olmuştur. Güçlü, kuvvetli ve iri yapılı çocuklar ebeveynlerine toplumun her kademesinde saygınlık kazandırmıştır:

*“Zira her kimin böyle bir çocuğu olur ise gerek hükümet ve gerek millet nazarında mümtaz görülür idi. (...) Erkekler mutlaka iri boydan güçlü kuvvetli çocuklara malik olmaya mecbur olduklarından zayıf ve nahif olanlar bu mecburiyetin ilcasıyla zevcelerine iri boydan güçlü kuvvetli bir delikanlı tedarik ederek onun dölünü almaya kadar himmet ederler idi!”* (Ahmet Mithat 1292: 807, 808)

Atina kadınlarına gelindiğinde ise toplum içindeki tabakalaşmada bir kadın kastından bahsedilir. Bu kasti oluşturan üç sınıf vardır: Zarifler (soylular) sınıfı, nikâh haricinde birlikte olunan odalıklar (“metres tabir olunan kapatmalar”) sınıfı, nikâhlı kadınlar sınıfı. Soylular, en güzel kadınlardan oluşan; sanat, edebiyat, felsefe gibi kültürel faaliyetlere düşkün; zevk ve eğlence ile zaman geçiren bir sınıftır. Odalıklar, nikâh haricinde birlikte olunan kadınlardır. Nikâhlı kadınlar ise sadece ev işleri ile uğraşan ancak kocalarının yüreklerine sahip olamayan kadınlardır.

Fars-i Kadim bölümünde ise Farslıların her şeyde mübalağa ettikleri gibi ahlak konusunda da aşırıya vardıkları belirtilir. Kız ve erkekler toplum yaşantısında birbirlerinden tecrit edilmiş; duygularını dahi açmalarına müsaade edilmemiştir. Bir erkek evleneceği zaman, müstakbel eşini görmeden evliliğe razı olmak ve velileri neye karar vermişse riayet etmek zorundadır. Yani evlilik konusunda doğrudan taraf olanların, karı ve koca adaylarının herhangi bir hükmü bulunmaz.



İtalya’da kadınlar evlilik konusunda gayet “ehl-i iffet” ve “ehl-i perhiz”dirler. Ahmet Mithat Efendi’ye göre bu durumun sebebi, kız ve delikanlıların doğal olarak bir ihtiyaç hâline geldiği zaman evlendirilmeleridir. Aynı zamanda bir diğer sebep de evliler arasındaki liyakatin cemaat tarafından denetlenmesidir; İtalya’da cemaat isterse birbirine denk olmayanları ayırarak denkleleriyle evlendirebilir. Örneğin evlilik, Fars toplumunda olduğu gibi gıyaben ya da görücü usulüyle değil, seçilmiş özel bir mekânda on ikişerli gruplar arasında gerçekleşen bir karşılaşmadan sonra vuku bulur: “*Emr-i izdivaç ise İran’da olduğu gibi asla gıyaben icra olunmayıp tehhül zamanları gelmiş olan kızlar ile erkekler cemaat indinde malum olduklarından muayyen olan günlerde bunlardan on iki nefer erkek bir mahall-i mahsusta kezalik on iki nefer kız miyânına salıverilip hangi kızı beğenirler ise onunla izdivaç edebilirler idi.*” (Ahmet Mithat 1292: 863)

Bunlara karşılık Roma’nın eski zamanlarını anlatırken yazarın tutumu çoğunlukla eleştirel ve kınayıcıdır. Kadim Roma’da toplum yaşantısında aile değerlerinin bulunmayışı, sefahat ve eğlencenin aşırılığı, erkeklerin kadına ve evliliğe önem vermemesi, yazarca hoş karşılanan durumlar değildir. Bu durum kadınlar için de geçerlidir; şehvet, sefahat düşkünlüğü ve sadakatsizlik kadınlarda da görülür. Ahmet Mithat Efendi’ye göre bundan dolayı söz konusu toplumda evlilik “istikrah verici” bir durum gibi görülmekte ve şehvet, eğlence düşkünlüğü onun yerine ikame etmektedir.

Çin’de evlilik belli kurallar çerçevesinde işleyen, bir çeşit görücü usulüne dayanan bir kurumdur. Bu kurumun işleyişi, ilgili makalede yazarca ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır:

*“Karılar giderler bir kere kızı giyinmiş olduğu hâlde görürler eğer matluba muvafık ise bir de hamama götürüp her tarafını arız ü amik muayene ederler idi.*

*(...) Ba’de çekişe çekişe pazarlık ederler idiyse de bu pazarlık her hâlde mehîr idi. Zira kızı bir müzeyyen tahtrevana bindirerek zıfahane tahtrevanla götürüp de damat efendi kaptıyı açarak ilk defa olmak üzere karısını gördüğü zaman beğenmeyecek olur ise geriye çevirmeye haklı olacaktır.*

*Nasıl? En evvel buna mı taaccüp ettiniz? Vakıa edilir. Zira erkek kızı beğenmez ise iadeye haklı olduğu hâlde kız erkeği beğenmediği surette geriye dönmek salahiyetini haiz olmaması biraz taaccüp edilecek bir şeydir.”* (Ahmet Mithat 1292: 872-873)

Dikkat edilirse özellikle Çin erkeklerine verilmiş olan kapıdan geri çevirme hakkının kızlara verilmemiş olmasını Ahmet Mithat ‘taaccüp’le karşılamaktadır. Bu bakış veya değerlendirme aslında Ahmet Mithat Efendi’nin evlilik/eş seçimi konusunda eşitlikçi bir anlayışa sahip olduğunu sezdirmektedir.

Afrika’daki görüntü ise Çin’e nazaran daha olumsuzdur. A. Mithat Efendi’nin değerlendirmesine göre Afrika’da nikâh kurumu gelişmemiştir ve kadınlar her türlü erkek şiddetine maruz kalmışlardır. Vahşilerin büyük çoğunluğu, nesillerini sürdürmek için rastgele münasebette bulunmuştur. Bu kabilelerden kimileri zorla alıkoydukları kadınları kendilerinden ayrılmamaları için sakat bırakmışlar ve kadınlar, rızalarının olmadığı birlikteliklere mecbur edilmişlerdir. Ayrıca bu kıtanın bazı kesimlerinde kısmen gelişen

kabilelerde nikâh kurumuna rastlansa da, kadınlar arasında yakınlık derecesinin belirlediği herhangi bir ayırım veya yasak olmadığından aile içi evlilikler de görülmektedir.

Amerika vahşileri indinde evlilik konusunda farklı yaklaşımlar görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre bu kıtada tek eşlilikten rastgele ilişki kurmaya kadar geniş bir yelpaze olduğu söylenebilir. Örneğin Meksika'da tek eşlilik yaygındır; erkekler av ve ağır işlerle meşgulken kadınlar ev idaresi ile uğraşmışlardır. Havana gibi yerlerde ise bir kadınla birden çok erkek evlenmiştir; kadın yine ev işlerinden sorumluyken türün devamı için de önemli görülmüştür.

### **b. Çok Eşlilik**

Ahmet Mithat Efendi'nin kadim milletler hakkında bilgi verirken üzerinde sıkça durduğu konulardan birisi de çok eşlilik. Yazar, erkeğin çok eşliliğini genellikle olumlu bulur ve evlilik lehinde bir durum olarak görür; ancak kadının çok eşli olmasını ise genellikle tahammülle bağdaştırılan, "hazm" gerektiren, "istikrah verici" bir durum olarak değerlendirir.

Benî İsrail, çok eşliliğin görüldüğü toplumlardandır. Ahmet Mithat Efendi, çok eşliliğe cevaz verilen toplumdaki bu durumu, o günün Avrupa'sı ile karşılaştırarak haklı çıkarmaya çalışır. Bununla birlikte değerlendirmelere dikkat edildiğinde Ahmet Mithat Efendi'nin çok eşliliği normalleştirdiği, olumlu bir izlenime sahip olduğu görülmektedir. Yazar bu konuda ileri sürdüğü tezleri, Batı insanının yaşantısından seçtiği örneklerle meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Ancak örneklerin anakronik olduğu ve meşruiyet temin etmek amacıyla yorumlandıkları özellikle dikkat çekmektedir:

*"Benî İsrail indinde taaddüd-i zevcâta karıların itiraz etmeye asla hakkı yok idi. Bak bugün bir Avrupalı karı kocasının bir karı daha almasına itiraz eder ise hak kazanabilir. Zira kocasına hem kendi nimet-i hüsn ü cemalini ve meta'-ı ins ü sâlini hem de cihaz namıyla binlerce altın dahi veriyor. Yani kocasını satın alıyor. Nasıl ki bir Avrupalı madame satın aldığı kocasını bildiği gibi oynatmakta haklı ise Benî İsrail'de dahi bir erkeğin satın aldığı karısını bildiği gibi oynatmakta niçin haklı olmasın?"* (Ahmet Mithat 1292: 791)

Ahmet Mithat Efendi, Hint kadınlarını anlatırken görüşlerinin büyük çoğunluğunu Brahmanizm'in kutsal metinlerinden birisi olan *Manu* kitabına dayandırmaktadır:

*"Hindulara karı ile koca arasında müsavat-ı kâmileyi emreden şey 'Manu' nam kitab-ı mukaddesin dokuzuncu babında 'İnsanlığın yarısı erkekte yarısı karıda tecelli etmiştir. Bir adam tehhül etmedikten sonra tamam insan olamaz. İnsan tam bir karı ile bir koca ve bir de çocuktan tereküp eder' diye münderiç olan fikradır."* (Ahmet Mithat 1292: 796-797)

Alıntılarımız eşitlik ve tamamlayıcılık üzerinde duran bu dinî yasaya rağmen Hint toplumunda çok eşlilik de görülmektedir. Ancak bu durum bazı esaslara

dayandırılmış ve ilk eşe kimi imtiyazlar tanınmıştır: “(...) *Hâlbuki Hindularda taaddüd-i zevcât dahi caiz idi. Vaka bir erkek ne kadar karı alsa ve hatta cümlesi menkûha dahi olsa onlar yine odalık makamında kalıp asıl zevce ve eş olacak*”tır. Yine de *Manu* kitabı, kadının, ölene kadar kocasına sadakat göstermesini, kocasının ölümünden sonra ise nefsinin her türlü zevkten uzak tutmasını şart koşmaktadır. Böyle bir durum Batıda yaşansa, aynı sadakatin eş tarafından kocaya sunulmasının beklenilmesini abes bulan yazar, kadının erkeğe “refik-i ebedî” olduğunu savunan Batılı yazarların aslında kendileriyle çeliştiklerini dile getirir. Bu çelişki Hint toplumunda erkek açısından da vardır; kadınlardan beklenen sadakat erkek için zorunlu değildir. Bu da kadının erkeğin diğer yarısı, ebedî eşi olduğu yönündeki iddiaları çürütmektedir:

*“Lakin karı erkeğin nim-diğer-i mevcudiyeti ise erkek dahi karının nim-diğer-i mevcudiyeti olmak lazım gelmez mi? Kezalik karı erkeğin refik-i ebedîsi ise erkek dahi karının refik-i ebedîsi olmak icap etmez mi? Öyle ise karısı vefat ettikten sonra erkeğin dahi kendisini ateşlere yatması lazım gelirken niçin yatmıyor? Veyahut karısı vefat eyledikten sonra erkeğin dahi bakiye-i ömrünü bekâr geçirmesi icap ederken niçin daha ertesi günü odalıklarından veya ikinci derecede bulunan karılardan birisini hanımlık makamına ikamet ediyor? Hani ya müsavat?”* (Ahmet Mithat 1292: 799)

Mısır toplumunda taaddüd-i zevcâta cevaz verilmiş ve erkekler, toplumun birçok tabakasındaki kadını gündelik hayattan soyutlayarak âdeta bir kafes hayatına mecbur etmiştir. Bu toplumda çok eşlilik daha önce değindiğimiz toplumlarda olduğu gibi erkeğe tanınmış bir haktır.

Çok eşlilik Ispartalılar arasında da görülmekle birlikte, burada daha önceki örneklerde görmüş olduğumuz roller değişmiştir. Isparta bahsinde, diğer milletlerde yaygın olan erkek lehine uygulamanın aksine, kadının birden çok eş edindiğine değinilmektedir:

*“Sair yerlerde erkekler birkaç karıyı kendi hayatlarına müşterek ve onları kendilerine refik-i ebedî etmezler mi? Yani başka yerlerde taaddüd-i zevcât caiz değil mi? Isparta’da ise bilakis birkaç erkek bir karının hayatına iştirak ve ona refakat ederler idi. Yani orada taaddüd-i zevcât caiz idi! Bu hâli başka memleketlerde pek de bulamazsınız.”* (Ahmet Mithat 1292: 808)

Burada eklemek gerekir ki Ahmet Mithat Efendi, erkeğin çok eşliliğini olağanlaştırırken kadın konusunda durumu ahlaki bakımdan yargılamakta ve tahammül sınırlarını zorlayan bir durum olarak görmektedir.

İran toplumunda ise çok eşlilik ve boşanma caridir. Çünkü evlenene kadar gelini görmemiş olan damadın başka bir evliliğe tevessül etmeye ya da buna razı olmayan eşini boşamaya salahiyeti vardır.

Çin’de evlilikte karısını beğenmeyen erkeğin onu boşamaya hakkı varken; kadın bu haktan mahrumdur. Yine aynı şekilde, erkek bütçesinin ve imkânlarının el verdiği ölçüde birden fazla kadın alma hakkına sahiptir. Erkeğin bu özgürlüğüne rağmen ilk kadına da kimi ayrıcalıklar tanınmıştır:

“Şu kadar var ki sonradan aldığı karılar odalık mertebesinde kalıp asıl hanım ilk karı addolunur ve hatta sonraki karılardan tevelliüd eden çocuklar dahi ilk karının çocuğu addolunarak ‘valide’ unvanını ona hasrederler idi.” (Ahmet Mithat 1292: 873)

“Frank ve Cermanya Barbarları” başlığı altında ele alınan Lombardiyalılarda çok eşlilik halk arasında revaç görmemişken yönetici sınıf arasında nadiren görülen bir durumdur. Özellikle belirtmek gerekir ki namus ve iffete aşırı önem veren bu toplulukta çok eşlilik sadece seçkin bir kitleye mahsustur:

“İhtisar-ı kelim barbarlar indinde karılara hürmet edilmesi taht-ı mecburiye konulmuş idiyse de bu hürmet yalnız karılığa olmayıp belki karılar üzerinde tecelli eden iffete idi. Zira karıların zatına riayet edilmiş olsa zatlarının meta' makamında tutulmaması lazım gelir. Hele bir iyisi müteaddid-i zevcât hükümdar makamında bulunan rüesa gibi kibarda nadiren görülüp halkın umumiyet ü aglebiyetinde bu adet yok idi.” (Ahmet Mithat 1292: 876)

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Arap coğrafyasında şehvete direnmek mümkün değildir; bu memleketin iklimi ile erkeklerin cinsel ihtiyaçları arasında bir nedensellik söz konusudur. Bu coğrafyanın iklim koşulları, erkekler lehine bir avantajdır. Erkekler yaşlılıklarına değin üretkenliklerini ve cinsel fonksiyonlarını sürdürürken kadınlar çabucak yaşlanmakta ve kadınlık işlevlerini yitirmektedir. Bu tezat ise, Arap toplumunda çok eşliliğe zemin hazırlamıştır:

“Lakin tabiatın şu ibzal-i inayeti erkeklere münhasır gibi bir şey olup erkeklerin on üç on dört yaşından ta seksenine doksanına kadar recüliyeti devam etmesine mukabil sekiz dokuz yaşında gonca ve sinn-i kemale gelen nisvânın devamı dahi ancak bir gül ömrü kadar bir şey olmak üzere otuz beş nihayet kırkını ancak bulur. Hâlbuki bu devam dahi erkekleri mesut edecek surette değildir. Zira otuz yaşında bir Arap karısı bizim memleketlerin elli yaşındaki nisvânı kadar ve belki daha ziyade yıpranmıştır.” (Ahmet Mithat 1292: 876)

Bu nedenle Araplar tek eşlilikle yetinmeyip kudretleri ve imkânları el verdiğince kadın almışlardır.

Amerika vahşilerinde ise her kabile “karılara kendi meziyet ve terakkileri nisbetinde bir nazarla” bakmaktadır. Kadınlara yaklaşım konusunda bir çeşitlilik söz konusudur:

“Bir kere Meksika taraflarında bulunan yerliler misilli kendilerine mahsus bir meziyeti oldukça ileriye götürmüş olan Amerikalılar her hayvanın dişisi olduğu gibi insan denilen hayvanın dahi dişisi karılar olduğunu ve bir erkeğin kuvveti – oralarca – yalnız bir karıya kifayet eylediğini gördükleri cihetle zevce-i vahide ile iktifa eylemişlerdir. Kendileri sayd u şikâri muhafaza-i vatan gibi güç ve ağır işlerle meşgul olduklarından karıları yuva muhafızı olmak üzere bi-aynihî dişi kuş makamında istihdam ederler idi.” (Ahmet Mithat 1292: 879)

Havana gibi yerlerde ise, birkaç erkeğin bir kadınla yetindiği görülmektedir. Kadının varlığına neslin devamını sağlamak için ihtiyaç duyulmakla birlikte, onun tek sorumluluğu ev idaresidir. Burada da daha önce Isparta’da görüldüğü gibi tersine çevrilmiş, erkek eş sayısının çokluğuna dayalı bir çok eşliliğe rastlanmaktadır:

*“(…) Amerika’nın lüzumu yalnız beka-yı neviyetle beraber hane umurunu rüyet ettirmekten ibaret olmakla ve bir karı sekiz on çocuk doğurabileceğinden ve hizmeti dahi sekiz on erkeğe kifayet edeceğinden mevcutları taht-ı kahrda kullandıktan fazla tevelliit eden kız çocukları dahi -bila-lüzum ve beyhude kalabalık etmemeleri için- öldürürler ve gömerler idi.” (Ahmet Mithat 1292: 879)*

### **c. Kadının Meta Olarak Görülmesi**

Ahmet Mithat Efendi’nin ele aldığı milletlerin bazılarında kadınlar bir meta olarak görülmekte ve ilgili makalelerde kimi zaman ailelerinin kimi zamansa eşlerinin onlar üzerinde tasarruflarda bulunabildiği dile getirilmektedir.

Örneğin kadim İsrail toplumunda evlilik karşılığında kadına verilen çeyiz, kadını erkeğin malı kılmaktadır. Benzer şekilde çocuk da babasının malı durumundadır ve bir erkek parasıyla imkânı ölçüsünde kadın satın alabilir:

*“Her şeyi erkeğin kazandığı gibi erkek karıyı dahi kazanıyor. Adeta kesbîdir. Malıdır. Metaıdır. Malına metainı nasıl ister ise öylece mutasarrıf olur. Kesesine güvenir ise bir de olur beş de olur yirmi beş de.*

(...)

*Karı kocasının memlukesi olduğunu anladınız a? Evlat dahi babasının memlukü idi. Öyle olması da lazım gelmez mi ya?” (Ahmet Mithat 1292: 768, 792)*

Ahmet Mithat Efendi, İsrailileri anlattığı makalesinde, kadının da kimi imtiyazları olduğundan, haklarının tamamen gasp edilmediğinden bahseder. Yazarın mizahi bir dille anlattığı bu ayrıcalıklardan en mühimi şudur:

*“Hür olan kocalı karıların en büyük imtiyazı ise kendisinden güzel olan üserayı velev ki kocasından gebe kalmış olsun tard ettirebilmek ve kendisinden çirkin olan üserayı kocasına arz etmek ciheti idi. Benî İsrail erkekleri bu hâle ağlaya ağlaya şikâyet etseler haklı değil midirler?” (Ahmet Mithat 1292: 793)*

Kadim Yunan’da kadınlar tam anlamıyla meta olarak görülmese de, konu evlilik olduğunda erkek tarafından ödenmesi gereken bir bedel söz konusudur. Ancak kadının kimi haklarını evlilik sonrasında da muhafaza etmesi ve iradesince evlilik akdini sonlandırabilmesi; onu bir “meta” olarak görmemizi engeller. Ahmet Mithat Efendi, karı ve koca arasındaki bu durumu ve evliliğin kurallarına riayet edilmemesi hâlinde işlerin nasıl sonuçlanacağını şu şekilde açıklamıştır:

*“Bir adam tezevüc edeceği kıza kendisini sevdirep gönül vermek ve gönül almak gibi hissiyata taalluk eden hususâta müracaat etmeyip onu akça ve hediye ve*

*nihayet ağırlık ile kandırmaya mecbur idi. Bade't-tehhül hane umuruna nezaret karının vazifesi olup gerek bu vazifeye ve gerek zevcinin hukuk-ı zevciyesine riayet etmez ise kocası verdiği ağırlığı ve hedâyayı bade'l-istirdad karyı tard edebilir idi. Şu kadar var ki bir erkek karısının hukukuna riayet etmemiş ise karı dahi onun hukukuna riayet etmemekte mazur görülür idi ki şu mazuriyet karıların pek çoğunda var idi!...” (Ahmet Mithat 1292: 806-807)*

Kadının kocasına mutlak surette itaatini şart koşan Çin töresi, erkeği bu hususta herhangi bir sınırlamaya tabi tutmamıştır. Kadının bir meta olarak görüldüğü bu toplumda kocası öldükten sonra kadın, başka bir erkeğe satılabilir. Ancak bu kural zengin ailelerde işlememekte ya da tersine çevrilmektedir:

*“Hâlbuki zengin familyalarda ikinci bir kocaya varmak moda olduğundan buna her karı heves eylemediğine ve daha doğrusu ikinci bir esarete daha duçar olmamak istediğine mebni hin-i hacette kendi anasından babasından kendisini satın almak için evvelden ihtiyata mecbur idi.” (Ahmet Mithat 1292: 873)*

Bu alıntıda da görüldüğü gibi, Çin toplumunda statüye göre kadının hakları genişlemekte ve kadın kendi özgürlüğünü satın alabilmektedir.

#### **d. Gelenek**

Ahmet Mithat Efendi, farklı coğrafyalarda kadınların ahvalini anlatırken onlarla ilgili ilgi çekici kimi adet ve geleneklerden, ritüellerden de bahsetmektedir. Yazar tarafından bu olgular hakkında yapılan açıklamalar, yer yer bahsi geçen yazıları ilgi çekici kılmakta; kimi zamansa okuyucunun inceleme konusu yapılan toplumlar hakkında bilgi edinmesini sağlamaktadır.

İsrail toplumunda Hazret-i Musa öncesinde güzel kadınlara tapmak, onları kible addetmek ve ibadethanelere koymak bir ritüeldir. İsrail’de hür kadınların kocalarının esirlerle kurduğu münasebetlerde yön verici olmasını da, bir gelenek ya da toplumsal yasa olarak bu başlık altında değerlendirebiliriz. İsrail’de hür olan evli kadınların en büyük imtiyazı gebe kalmış olsa dahi güzel esireleri kocasından uzaklaştırabilmek ve çirkin olan herhangi bir esireyi kocasına sunmaktır.

Hint kadınlarını ele alan makalede, öncelikle, Hint kadınları ve İsrail kadınlarının toplumsal statüsü arasındaki ayrılıklar vurgulanır. Hintlilerde kadın ile erkek arasında görülen fiziksel denkleğin evlilikte belirleyici olduğu üzerinde durulur. Kadın, İsrail toplumunda olduğu kadar edilgin ve seçme hakkından yoksun değildir. Örneğin koca bulmak için gereken niteliklerden birisi, kızların pehlivan yapılı olması ve sıkı antrenmanlarla kendilerini geliştirmesidir. Çünkü bir güreş müsabakası sonucunda galip gelenin evleneceği kişiyi seçme hakkı vardır. Bu usulle hem manevi hem de maddi eşitlik sağlanmış olur:

*“Âlemde her şeyin hem hasenat hem seyyiat tarafı yok mu ya? Bakınız artık kuvvet-i bazunuza itimadınız var ise tehhül için Hindistan’a gidiniz. Hindilerin bu pehlivanlıktan bekledikleri hikmet nedir onu da biliyor musunuz? Onlar karı ile koca*

*arasında maddi ve manevi müsavat-ı kâmile aradıkları için böyle ederlermiş.” (Ahmet Mithat 1292: 796)*

Hint toplumunda, kutsal *Manu* kitabının koyduğu yasalardan türemiş olan bir uygulamayı da gelenek başlığı altında değerlendirebiliriz. Bir evlilikte kocanın çocuk sahibi olmaya elverişli olmaması hâlinde onun yerine başkası ikame eder. Ahmet Mithat Efendi bu gelenekselleşmiş davranışı “kaim-makamlık” olarak adlandırmış ve ilgili bölümde bu pratiğin nasıl işlediğine dair etraflıca tafsilat vermiştir:

*“(…) Eğer çocuk doğması hususunda kusur karının ise onun zararı yok çünkü karı bir değil hangisinden olsa caiz. Zaten asıl karıdan maada karılardan doğan çocukların da anası asıl karı addediliyor. Ama kusur herifte ise işte işler o zaman başkalaşıyor.*

*Çocuksuz yaşamak mümkün değil. Mutlaka çocuk lazım. Koca ise kusurlu. Bu hâlde Manu diyor ki karındaş mı olur yoksa o kadar yakın bir hısım mı bulunur. Hâsılı kocasının akrabasından birisi koca için kaim-makam olacak!” (Ahmet Mithat 1292: 799)*

Mısır’da ise bir erkeğin iki kız kardeşe veya kardeşi öldükten sonra çocuksuz şekilde dul kalan yengesiyle evlenmesine cevaz verilmiştir. Bu uygulama da bir gelenek olarak değerlendirilebilir.

Ispartalılarda evlilik konusunda öncelik, cesur ve yiğit bir neslin oluşumuna katkı sağlamaya dönüktür ve tercihleri belirleyen de budur. Ispartalı kadınların kocalarının sağlam vücutlu ve savaşçı karakterli bir evlada sahip olmak konusunda yetersiz görüldüğü durumlarda, Hintli kadınların çocuk edinememeleri hâlinde başvurdukları “kaim-makamlık” uygulamasını andıran bir usule başvurulur. Çünkü bu toplumda erkeğin “refik-i ebedisi şerik-i hayatı” olan kadının çocuk yaparken ilk önceliği sağlam vücutlu ve savaşçı karakterli bir evlada sahip olmaktır. Bu uygulamanın temel sebebi, Isparta halkının hem savaşçı bir halk olması hem de güçlü, kuvvetli ve iri yapılı çocukların ebeveynlerine toplumun her kademesinde saygınlık kazandırmasıdır.

Ahmet Mithat Efendi’ye göre kadim Fars toplumu katı müeyyideleri ve gelenek konusundaki muhafazakârlığı ile öne çıkmaktadır. Karşı cinsler arasında her türlü yakınlık evlilik öncesinde sınırlandırılmış ve belli kurallara bağlanmıştır. Bu toplumda evlilik de belli gelenekler ve yasalar sultası altında işlemektedir:

*“(…) İran-ı kadim delikanlıları bir adam tehhül edeceği zaman alacağı karyı görmeden beğenmeden tehhül için rızası olup olmadığını ve kendisini beğenip beğenmediğini sormadan razı olmuş ve beğenmiş addetmeye mecbur idiler. Bu mecburiyet aynıyle kızlarda dahi var idi. Familya velileri her neye karar verirler ise kız ile erkek kabul etmekte ve hatta ister istemez memnun da olmakta muztarr idiler.” (Ahmet Mithat 1292: 814)*

Ahmet Mithat Efendi kadim İtalya kadınlarının daha önce zikredilen makalelerde bahsedilen bütün kadınlardan farklı olduğunu düşünmektedir. Bu görüşünü de Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu* adlı eserini tanık göstererek pekiştirir. Bu milletin

kadınlarının farklılığını oluşturan kimi geleneksel ve toplumsal uygulamalar mevcuttur. Ona göre üç kısma bölünmüş olan kadim İtalya'nın kadınları hakkında genel bir fikir edinebilmek için Samnitler halkı genel bir ölçüt olarak düşünülebilir:

*“Samnitlerin karıları gayet ehl-i perhiz gayet ehl-i iffet idiler. (...) Bu iffet nereden geliyor ona dikkat edelim: Bir kere gerek kızlar gerek delikanlılar gayet erken teehhül ederler idi. Ama ne kadar erken? Ne zaman teehhüle taben ihtiyaç görülür ise o zaman. Bundan sonra eğer karı kocasına layık zevce ve koca dahi karısına layık zevç olmaz ise cemaat bunları birbirinden ayırıp sair layık olanlarıyla tezvic edebilir idi. Emri izdivaç ise İran'da olduğu gibi asla gıyaben icra olunmayıp teehhül zamanları gelmiş olan kızlar ile erkekler cemaat indinde malum olduklarından muayyen olan günlerde bunlardan on iki nefer erkek bir mahall-i mahsusta kezalik on iki nefer kız miyânuna salıverilip hangi kızı beğenirler ise onunla izdivaç edebilirler idi.”* (Ahmet Mithat 1292: 863)

Burada alıntılanan kısımda gördüğümüz evlilik âdetinde bir özel mekânda karşılaşan gençler arasında sadece erkeklerin seçim hakkına sahip olması ve evleneceği kişinin kim olacağı hususunda tasarrufta bulunması, Ahmet Mithat Efendi'nin bahsedilen ideal eşitlik anlayışına aykırılık olduğu noktasında iddialarını yinelemesine yol açmıştır.

Çin'de evlilik belli kurallar ve gelenekler çerçevesinde işleyen, bir yönüyle görücü usulüne dayanan bir kurumdur. Bu kurumun üzerine inşa edildiği gelenekler yazarca ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Örneğin gelin adayını hamama götürüp muayene etmek, kız için İslamiyet'te bulunan mehir benzeri bir karşılık vermek, gelini tahtrevanla gerdeğe götürmek bu uygulamaların kimileridir.

Arapların kız evlatlarını İslamiyet öncesi diri diri gömmesi de Ahmet Mithat Efendi'nin bahis konusu ettiği geleneklerdendir. İslamiyet sonrasında ise *“kız evlada malik olmak zül olmak şöyle dursun bilakis şeref ve rahmet olduğu erbâb-ı cahileye emir buyrularak duhter-küşlük âdet-i mekruhesini dahi lağv ve fesheylemiştir.”* (Ahmet Mithat 1292: 877)

#### **e. Fuhuş**

Ahmet Mithat Efendi, farklı milletlerin kadınlarını ele almış olduğu söz konusu makalelerde sık sık fuhuş konusundan da bahsetmiştir. Ona göre fuhuş, toplumsal düzeni olduğu gibi kadın ve erkek ilişkilerini de örseleyen bir fiildir. Fuhuşun en çok rastlandığı milletler, sefahat ve şehvet düşkünlüğünün yoğun olarak görüldüğü coğrafyalarda yaşamaktadır. Yazarın, makalelerinde, fuhuştan bahsederken takındığı eleştirel tavır ve kınayıcı üslup da öne çıkmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, çok eşliliğe izin verilen eski İsrail toplumunda fuhuştan bahsetmez. *Manu* kitabı ile evlilik konusunda birçok yasanın/kriterin belirlendiği; evliliğin kadın ve erkek arasındaki fiziksel güce dayalı bir müsabaka âdetine dayalı olduğu kadim Hint toplumunda da fuhuşun adı anılmamıştır.



Mısır'da Firavun Menes'in yasalarla toplumsal hayatı düzenlemesinden önce insanların rastgele ilişkide bulunduğu bir dönemden bahsedilir; sadece içgüdüye ve neslin devamına dayalı bu dönemi fuhuş başlığı altında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu dönemi anlatırken benimsediği nesnel tutumu da bu yargımızı pekiştirmektedir.

Ahmet Mithat Efendi, Yunanlıların şehvet düşkünlükleri ve sefahatte aşırılıklarından uzun uzadıya bahsetmiştir. Yazar, bu toplumun şehvette aşırılıklarını anlatırken tarihle kurmacayı harmanlar ve yer yer *İlyada*'dan kimi özet alıntılar yapar. Verdiği örnekler, özellikle, bu toplumda “namus” kavramına önem verilmediği; kadim Yunan toplumunda fuhşun uluorta icra edildiği ve bunu denetleyen herhangi bir toplumsal otoritenin bulunmadığı konularına odaklanmıştır diyebiliriz:

*“El-hâsıl sair milletler içinde karıları ancak bir tenasül makinesi olarak kabul edenler mevcut olup Yunanlılar ise karyı yalnız havâyc-i şehvâniyenin tesviyesine memur bilerek nisvân hakkında başka türlü alakaları yok idi. Mesela bir Yunanlı muharebede bir karyı esir ve bade'l-istifraş eder. Hatta karı gebe dahi kalır. Sonra tutar onu ehîbbâsından birine takdim eyler. (...) böyle müstamel bir esireyi yine kendi eski kocasına red ve ita etse bile kocası bu inayeti teşekkürden başka diyecek bulamaz idi.”* (Ahmet Mithat 1292: 806)

Yazara göre, kadim Yunan toplumunda fuhuş ayıplanacak bir şey olarak görülmemiş ve doğal karşılanmıştır.

Isparta toplumunda fuhuş hem erkekler hem de kadınlar tarafından icra edilmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre erkeklerin alenen icra ettiği bu fiil, kadınlar arasında da kimi suretlerde mevcuttur.

Yazar, fuhşun sıradan karşılandığı ve uluorta sokaklarda icra edildiği Atina ve Korint'te *“karıların erkeklere refik-i ebedî nim-diğer-i mevcudiyet falan olmaları fikirlerinden milyonlarca merhale uzak”* olduğu hükmüne ulaşmıştır. Ancak bu milletlerin şehvet düşkünlüğü ve serbest fuhuşla öne çıkmasının yanı sıra, onların kimi konularda hakkını da teslim etmek gerekmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin takındığı bu kısmen olumlayıcı tutum sadece belli konulara yöneliktir:

*“İşte millet-i merkume şehvetperestlikte olan ifrat ve israflarıyla beraber mücerret ilm ü edepte böyle bir yed-i tûlâları olmasına mebnidir ki beka-yı millet gibi en büyük bir nimete mazhar olduktan maada hangi kavmin mağlubu olmuşlar ise kendileri o kavme karışmak değil belki kendi fazl ve adablarından onları dahi hisse-mend-i tefeyyüz eylemişlerdir. El-yevm bizde Arap ve Acemin gerek lisanı gerek edebiyatı ne kadar mühim ise Avrupa'da dahi lisan ve edebiyat-ı Yunan-ı kadim ol kadar ehemmiyeti haizdir.”* (Ahmet Mithat 1292: 813)

Kadın erkek arasındaki ilişkinin, evlilik kurumunun sıkı toplumsal yasalarla düzenlenmiş olduğu Fars toplumunda çok eşliliğe rastlansa da fuhuştan bahsedilmemiştir. Kadim İtalya'da da, kadınların iffetlerine olan düşkünlüklerinden bahsedilmiş, fuhuş ele alınmamıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin bu husustaki düşüncelerini yorumladığımızda

kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi düzenleyici bir erk durumunda olan toplum, evlilik üzerindeki denetleyici rolüyle böyle bir duruma imkân vermemiştir denilebilir. Galatî halkı ele alınırken de fuhuş konusundan bahsedilmez; bu toplumda kadınların sadakat yönleriyle öne çıkmış olması ve toplumsal düzenin kadının bu tutumunu bir erdem konumuna getirmesi, söz konusu durumu açıklamaktadır.

Romalılar da sefahat ve şehvet düşkünlüğünde Yunanistan gibi aşırılığa yönelmiş bir millettir. Roma’da ar ve namusun kalmamış olduğunu sergilemek amacıyla kimi tarihî anekdotlar anlatan Ahmet Mithat Efendi, bu “*memleket-i mezkurede iffet[in] adeta fuhuş kadar soğuk ve fuhuş[un] ise iffet kadar memduh olduğu*”nu ve evliliğe değer verilmediğini dile getirmektedir:

“*Roma’da familya denilen şeyin yalnız bir ismi kalmıştır. Zira erkeklerin ve karıların terbiyeleri münhasıran üseraya tevdi edilip onlar ise çocukların sui-terbiyeleriyle müstefid olduklarından ahlakları adeta vahşiler ahlakî tarzında kalmıştı. Binaenaleyh karılar kocalarınınca aşk u hevaya dair his gıcıklayamayıp tehhül ettikleri zaman mücerred çiftleşmekten ibaret bir meyl ile terevüc ederler idi. Hatta erkekler sefihane ays u nüştâ daha büyük lezzet aldıkları cihetle tehhülü takdis yerine ondan istikrah dahi ederler idi.*” (Ahmet Mithat 1292: 867-868)

Roma’da iffetsizliğin olağanlaşması, çiftlerin birbirini kıskanmaması gibi durumlar yazar tarafından hayretle karşılanmakta, ironik bir şekilde yerilmektedir. Bu serbestliğin kadın ve erkek gözetmeksizin her iki cins arasında da görüldüğünden bahseden yazara göre “*karıların kocası yanına gelip de ‘ben falanla sözleştim artık ona varacağım sen beni terk et’ demesi refakat-i ebediyeye münasebet alır bir şey olmadığından şayan-ı istigrabdır.*” (Ahmet Mithat 1292: 871) Bunun yanı sıra erkeklerin karılarının ihanetleri konusunda duyarsız kalırken kapatmalarından sadakat beklemesi ve bunu yazılı bir ahitle resmileştirmesi ise ikinci bir garipsenecek vakadır. Bu millette erkekle kadın arasında şehvet ve haz aşırılığı hususunda tam anlamıyla “*müsavat-ı kâmile*” vardır; ancak “*refakat-ı ebediye şirket-i hayat gibi şeyler*”den bahsetmek güçtür. Birçok insanca karı ile koca arasında en önemli rabita olarak görülen çocuğun da bu millet insanları nezdinde bağlayıcı bir işlevi yoktur:

“*Roma ezvâci ile zevcâtı arasında bu rabita [çocuk sahibi olma rabitası] dahi yok idi. Zira onlar indinde çocuklarını doğduğu zaman öldürmek veyahut kim olur ise esir etmek üzere almak için bir sepete koyarak atmak âdet-i melunesi dahi ol kadar çoğalmış idi ki tarife sığmaz.*” (Ahmet Mithat 1292: 872)

“Cermanya ve Frank Barbarları Nezdinden Nisvân” başlığı altında ele alınan Lombardiyalılarda ise fuhuş, fiili işleyene göre farklı muamele gerektiren bir durumdur. Ahmet Mithat Efendi, kadın veya erkeğin fuhuşu gerçekleştirdikleri zaman karşılaştığı ikili durumu şöyle ifade etmiştir:

“*Lombardiyalılar nezdinde bir nikâh akd edildikten sonra bir daha talakla falanla feshedilmesi mümkün değil idi. Kocası hovardalık eden karının hiçbir şikâyete*

*hakki olmamakla eğer kendisi fuhuş eder ise derhal fahişiyle beraber kocasının yed-i intikamına teslim olunur idi.” (Ahmet Mithat 1292: 876)*

Ahmet Mithat Efendi'nin aktardığına göre şehvete düşkünlükleriyle öne çıkan Arap milletinin erkeklerine rağmen, bu toplumda da fuhşa birkaç istisna dışında neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Kadim Afrika, Amerika gibi ilkel hayatın hüküm sürdüğü coğrafyalarda da genellikle evliliğin bir kurumsallığının olmadığını; bunun yanı sıra kadın-erkek arasında kimi zaman cebre kimi zamansa rastgeleliğe dayalı bir cinsel münasebetin bulunduğunu söyleyebilirsek de bu milletler nezdinde de fuhuştan bahsedilmemiştir.

#### **f. Evlilik/Kadınla ilgili Dinî ve Yasal Uygulamalar**

Ahmet Mithat Efendi, yasal ve dinî gerekliliklerin kadın ve evlilik konusundaki etkilerini ve belirleyiciliğini de incelediğimiz makalelerinde ele almıştır. Dinî yasaların ya da toplumsal normların bir evliliği ya da kadınların rolünü nasıl etkilediğini örneklerle açıklamıştır.

Benî İsrail toplumunda kadınların “*hüsn ü cemalin misal-i müşahhası*” sayıldığı, onların güzelliklerine tapıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde çirkin kadınlar hakir görülmüş ve evliliklerde güzelliğe dayalı eşitsizlikler ortaya çıkmıştır. Ancak Hazret-i Musa, getirdiği düzen ve kurallarla bu eşitsizliği ortadan kaldırır. Bununla birlikte Hazret-i Musa sonrasında “kefere”ye kız evlat satılması da men edilmiştir.

Benî İsrail'de boşanma da katı kurallarla denetim altına alınmıştır. Ahmet Mithat Efendi bu durumu şu şekilde ifade eder:

*“Şimdi İngiltere’de tahkir için karı boşamak sureti mevcut olduğunu işitir isek de Benî İsrail’de yalnız bu yok idi. Karıyı satmak değil hatta boşamak bile bin güç olup bir adam zevcesini tatlik edeceği zaman sebep-i müfâreket ne ise onu Hahamlar Meclisi’ne arz ederek bade’l-müzakere müfâreket vuku bulur idi. Böyle olmasa da herkes keyfi geldiği zaman karı boşasa sonra kuvvetten kudretten ari olan karılara kim bakar? Kız iken kendisine müşteri zuhur eder ise de dul kaldıktan taraveti geçtikten sonra kim müşteri çıkar? Parasıyla değil mi? Herif gider de bir gencini körpesini alır!” (Ahmet Mithat 1292: 792)*

Hint toplumunda kadın erkek ilişkisi ve evlilik, geleneklerin yanı sıra kutsal *Manu Kanunnamesi* ile düzenlenmiştir. Örneğin *Manu* kitabında yer alan şu kısım, evliliği düzenleyici ilkelerden birisidir:

*“Hindulara karı ile koca arasında müsavat-ı kâmileyi emreden şey ‘Manu’ nam kitab-ı mukaddesin dokuzuncu babında ‘İnsanlığın yarısı erkekte yarısı karıda tecelli etmiştir. Bir adam tehhül etmedikten sonra tamam insan olamaz. İnsan tam bir karı ile bir koca ve bir de çocuktan tereküp eder’ diye münderiç olan fıkradır.” (Ahmet Mithat 1292: 796-797)*

Ahmet Mithat Efendi, *Manu* kitabını kendisine dayanak yaparak bir başka yaptırıma daha atıfta bulunur. Bu yaptırıma göre kadınlar eşleri öldükten sonra onlarla birlikte mezara girmelidir. Bu durum maddi bir refakat olabilir ya da kocanın ölümünden sonra kadının dünyevi zevklerden el etek çekmesi, nefsi yokmuş gibi yaşaması şeklinde gerçekleşebilir. Ancak bu uygulama, erkekler açısından geçerli değildir; karısı ölen erkek ertesinde odalıklarından birisini “hanımlık makamına” geçirebilir.

Kadın erkek arası ilişkide rastgeleliğin ve serbestliğin hüküm sürdüğü kadim Mısır'da, evlilik kurumu Menes'in koyduğu yasalarla düzenlenmiştir. Firavun Menes, “zevciyette birbirine hem-ser olan birisi dışı diğeri erkek iki insanın dışısına ‘karı’ ve erkeğine dahi ‘koca’ dedirt”miştir.

Fuhşun yaygın olduğu ve şehvetperestliğin sıradanlaştığı kadim Yunan, Isparta, Atina, Korint, Roma gibi memleketlerde evliliğe dair kimi kurumsal uygulamalar olsa da yasalarca getirilen sıkı düzenleme ya da yaptırımların olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte güçlü ve iri yapılı bir neslin yetişmesini arzulayan Ispartalı yöneticiler, erken yaşlarda evlenmeyi men etmiştir.

Fars toplumunda ise evlilik katı toplumsal normlara dayalı bir yapıdadır. Görücü usulü evliliğin ve gençler arasında sıkı bir yalıtımın olduğu bu toplumda, evlilik organizasyonu ailelerce yapılmakta ve gençlerin rızalarına kulak verilmemektedir. Kadim İtalya'da da evlilik konusunda toplumun benzer bir belirleyiciliği vardır; evlilikleri denetleyen cemaat, burada gençlerin karşılıklı rızasına tamamen sırt çevirmiş değildir. Ancak yolunda gitmeyen evlilikte tasarruf hakkını kendinde bulundurmaktadır. Çin toplumunda da görücü usulü evliliğe rastlanmaktadır; bu usulle gerçekleşen evlilikte kadının cayma hakkı yoktur. Bununla beraber, kadının kocasına koşulsuz itaati kanunla güvence altına alınmıştır: “*Karının kocaya esirâne itaati şerait-i izdivaçtan olup eğer ednâ mertebe canını sıkır ise yüz değnek darp edilmesi kanunda musarrah idi.*” (Ahmet Mithat 1292: 873)

İlgili makalede, Cerman ve Frankların kadınlar noktasındaki duyarlılıkları para cezalarıyla örneklendirilmektedir. Bu millette kadın varlığını ihlal ve kadını taciz etmenin nakdî katı yaptırımları vardır. Özellikle erkekleri kadınlara hürmete ve adap ve iffet usullerine riayete mecbur eden kimi kurallardan bahsedilmektedir. Ahmet Mithat Efendi, gününün Avrupa'sında kadına gösterilen aşırı hürmetin ve görgü kurallarının Cermanya ve Frank barbarlarından miras kalmış olduğu ihtimali üzerinde durur.

Yine Cerman ve Frankların ele alındığı makalede bahsedilen Lombardiyalılarda ise bazı konularda kadına bakış daha farklıdır. Lombardiyalılar, kadınları mülk olarak görmektedirler. Örneğin kadına yapılan saygısızlık konusunda uygulanan cezanın karşılığı, kadının sahibi varsayıldığı için kocasına ödenmektedir:

“*Ezcümle Lombardiyalılar indinde kayın peder olacak adam kızını âdeta damadına fûrûht eder ve binaenaleyh koca zevcesine sahip ve malik olur idi. Şu hâlde zevcesinin malı kendi malı sayıldığı gibi şayet zevcesine edilen hürmetsizlik üzerine mezbûre ceza-yı nakdi kazanır ise o dahi kocasının olur idi. Tabii değil midir ya? Mesela*

*bir hayvanınız vardı onun gözünü çıkarmışlar ve çıkarandan ceza-yı nakdi alıp hayvana vermişler. Bu para kime ait olur. Elbet o hayvanın sahibine!”* (Ahmet Mithat 1292: 875-876)

Bu millette, fuhuş ve boşanma konusunda da toplumca uygulanan ağır müeyyideler vardır. Kadının boşanması mümkün olmadığı gibi; aile düzenine aykırı fiillerde bulunması, zinaya tevessül etmesi hâlinde kadın, cezalandırılması için bu suçu işlediği kişiyle birlikte kocasına teslim edilmektedir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre şehvete aşırı düşkün olan Araplar, buna rağmen diğer memleketlerde olduğu gibi fuhşa yönelmemişlerdir. Yunanlılar ya da Romalılar gibi sefahat düşkünlüğü, israf, ayş ü nûsun ortaya çıkmadığı bu toplumda, kötü namla anılan kadın sayısı da neredeyse yok gibidir. Bunun nedenlerinden belki de en önemlisi, zina konusunda daha katı şekilde işleyen yasalardır:

*“Ne hacet Arabistan'da zina gibi nisvânın damenini telvis eden lekeyi kandan hem de en ukubetli ölümlerin akıttığı kandan maada temizleyecek mayi bulunamaz idi.”* (Ahmet Mithat 1292: 877)

İslamiyet öncesi Arap toplumunda kız evlada sahip olmak erkeklik bakımından aşağılayıcı bir durum olarak görülmüştür. Kız çocukları herhangi bir işe yaramayacağı düşünüldüğü için öldürülmüş, hatta kimi zaman diri diri gömülmüştür. Sonra ise, *“İslamiyet bu memleket-i mübarekenin imdadına yetişerek her hususca olduğu gibi nisvân meselesince dahi el-hak mahz-ı hikmet olan tadilati icra eylemiştir.”* (Ahmet Mithat 1292: 877) Ayrıca, evlilik konusunda da kimi düzenlemeler yapmıştır:

*“[İslamiyet], taaddüd-i zevcâtı nazar-ı dikkate alıp menkûhelerin miktarını dörde kadar indirmiş ve fakat zevceler meyanında gerek muamele-i zevciye ve gerek taayyüş hususunda adalet-i kâmileyi bu işe iktidara malikiyeti şart koyup bu şart bulunmaz ise zevce-i vahide ile iktifayı tavsiye eylemiştir. Hele kız evlada malik olmak zül olmak şöyle dursun bilakis şeref ve rahmet olduğu erbâb-ı cahileye emir buyrularak دختر-eküşlük âdet-i mekruhesini dahi lağv ve fesheylemiştir.*

*Ayât-ı kerime ve ehadis-i celile-i nebeviye ve bunlardan bil-istidlal ictihat eden fukaha-yı kiram ümmet-i Muhammed'e karı ile koca arasındaki hukuk ve vezâifi tefrik ve tayin ederek sair milletlerde olduğu gibi karıyı kocasının ecnebisi değil en yakın hısımlık derecesine getirmiştir.”* (Ahmet Mithat 1292: 877)

İlkelliğin baskın olduğu ve medeniyet namına pek bir ilerlemenin söz konusu olmadığı kadim Afrika ve Amerika vahşileri nezdinde evlilik konusunda ve kadın-erkek ilişkilerinde belirleyici olan düzenleyici yasalardan bahsetmek güçtür.

### **Sonuç**

Ahmet Mithat Efendi, farklı coğrafyalarda tarihî bağlamı da göz önünde bulundurarak yaptığı bu gezintinin sonucunda kimi kanaatlere varır. O, eski milletlerin hayatlarından ve kimi yazarların fikirlerinden verdiği örneklerle bu kanaatlerini

pekiştirerek atf yaptığı Batılı yazarların evlilik ve kadın tasavvurlarının gerçeklikle bağdaşmadığını ileri sürer. Ona göre, kadim milletlerin tarihi ve yaşantıları incelendiğinde ortaya çıkan manzara, “*muharrirîn-i mahûdeye karılar erkeklerin nim-diğer-i mevcudiyeti şerik-i hayatı refik-i ebedîsi vesairesi olduğuna dair bir fikir verememektedir.*” Tarihte böyle bir iddianın somut dayanakları yokken Batılı yazarlar bu fikre nasıl ulaşmıştır sorusu üzerinde duran Ahmet Mithat Efendi, bu eşitlik fikrinin Hristiyanlık öğretilerinden türediğini düşünmektedir:

“*Efendim muharrirîn-i mahûde için bu fikrin müridi asıl hikmet-i Nasrâniye’dir. İncil namıyla mütedavil olan dört kitaptan ve Nasrâniyet’in sair müctehidlerinden bil-iktibas hikmet-i dinîyeyi hikmet-i medeniyeye tatbik etmeye çalışan muharrirîn-i merkume yalnız sahâif-i kütüb-i Nasrâniye’ye bakarak bu tasavvuru etmişlerdir. Lakin işi bir kere de maddiyata tatbik lazım gelir ise erkek refik-i ebedîsi şerik-i hayatı nim-diğer-i mevcudiyeti olacak karyı Nasrânîler indinde dahi bulamayız. Bir hüküm ki mümküni’l-icra değildir.*” (Ahmet Mithat 1292: 880)

Batılı yazarlar karşısında görüşlerini İslamiyet’e dayandıran Ahmet Mithat Efendi, icrası imkân dâhilinde olmayan hükümlerin kanun olarak kabul edilemeyeceğini; ancak Hristiyan ulehasının icrası mümkün olmayan hükümleri yürürlüğe koyarak bu tabiata aykırı durumu doğallaştırmaya çalıştığını belirtir. Bundan dolayı kadının erkeğin diğer yarısı, ebedî eşi, hayat ortağı olduğu gibi gerçekliği ve uygulaması mümkün olmayan iddialar ortaya çıkmıştır. Örneğin birbirini sevip de evlenmiş insanlar daha sonra ayrılmak isteyebilirler ya da duyguları değişebilir; böylesi bir durumda Hristiyanlığın öngörüsü doğrultusunda kilisenin bu evliliği, aile birlikteliğini ebedî kabul ederek sürdürmeye zorlaması gibi bir durum, Ahmet Mithat Efendi’ye göre kabul edilebilir değildir. Bununla birlikte, “*muharrirîn-i mahûdenin iltizam eyledikleri hikmet-i Nasrâniyetin muvafık ve kâfi olmadığı bedâheten görülerek Fransa ve memalik-i sairede ‘nikâh nizamı’ kaidesi icad olunmuştur.*” (Ahmet Mithat 1292: 881) Ancak dinî konularda insanların koyduğu düzen ve kanunun belirleyiciliği olmamalı ve “*kabil-i icra olmayan hüküm kanun addolun*” mamalıdır. İkinci bir husus ise, bir insan evliliğe zorlandığında ve bunun ebedî olduğunu varsaydığında, sonsuz bir esarete mahkûm olur. Bundan dolayı evlilik “*saadet-i ebediye değil musibet-i ebediye*” olacaktır. Böylelikle Avrupa’da erkekler, metres usulüne yönelmiş ve Avrupa şehirlerinde bu surette yaşamak, ayıplanan bir yaşama biçimi olarak görülmemeye başlanmıştır. Kilisenin metresi ve ondan olan çocuğu tanımaması, mirastan mahrum bırakması -babanın bir vasiyetname ile belirtmediği durumlarda- da bir diğer aleyhte sonuçtur. Bütün bunlar, “*refakat-ı ebediye şirket-i hayat (...) gibi eskâr-ı hikemîyenin netayic-i mucibisi*”dir. Ahmet Mithat Efendi, yaptığı sorgulamalar sonucu bahsi geçen kadımların da evliliklerin de yazarların ütöpik tasviri ve ideal arayışlarından ibaret olduğu hükmüne varmıştır:

“*Nihayet hükmettim ki muharrir efendiler kendi hayalhanelerinde bir dünya veyahut bir memleket yaratmışlar ve oraya karılar da koymuşlar ve bu karıların ahvalini istedikleri gibi tanzim etmişler. Yoksa onların haber verdiği gibi bir millet ve o milletin karıları bu toprak üzerine ayak basmamış.*” (Ahmet Mithat 1292: 767)

Bunlarla birlikte Ahmet Mithat Efendi, söz konusu makalelerinde içinde bulunduğu toplumun, Türk kadınının görünümünü/durumunu müstakil olarak ele alıp incelememiştir. Ancak bu makalelerdeki yaklaşımlarından hareketle onun bu bağlamda aileye, evliliğe, nikâha, çok eşliliğe, fuşşa, geleneğe karşı ne tür bir tavır içinde olduğu çıkarılabilir. Bunları, bu noktada şu şekilde maddeler hâlinde sıralayabiliriz:

- 1) Evlilik ve aile önemli bir kurumdur,
- 2) Zevk ve eğlencenin aşırıya varması toplum düzeni ve kadın erkek ilişkisi açısından zararlıdır,
- 3) İnsanların tercih etme ve karar verme haklarına evlilik gibi önemli bir durumda değer verilmelidir,
- 4) Erken evlenmenin olumlu tarafları vardır,
- 5) Fuhuş bir ahlaksızlık durumudur ve kadın ya da erkeğin yaptığına bakılmaksızın kınanmalıdır,
- 6) Evlilik kurumunda duyguların karşılıklı olması ve sadakat önemlidir,
- 7) Hint inançları ya da Hristiyanlık kaynaklı kadın erkek algısı gerçeklikten uzaktır ve bu konudaki en sağlıklı yaklaşım İslamiyet’indir.

Son olarak belirtmek gerekir ki İslamiyet ve koyduğu normlar, Ahmet Mithat Efendi’nin kadın erkek ilişkisi noktasında birçok yönüyle ideal bulduğu bir sistemi ortaya çıkarmıştır.

#### KAYNAKLAR

- Ahmet Mithat. “Mukaddime”. Kırkanbar Mecmuası, 24: 765-767. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Benî İsrâil”. Kırkanbar Mecmuası, 24: 767-768; 25: 791-795. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Nisvân-ı Hind-i Kadim”. Kırkanbar Mecmuası, 25: 795-800. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Mısır-i Kadim Nisvânı”. Kırkanbar Mecmuası, 25: 800; 26: 802-805. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Yunan-ı Kadim Zenâni”. Kırkanbar Mecmuası, 26: 805-807. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “İsparta Zenâni”. Kırkanbar Mecmuası, 26: 807-810. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Atina ve Korint Nisvânı”. Kırkanbar Mecmuası, 26: 810-811. İstanbul, 1292.
- Ahmet Mithat. “Yunan-ı Kadim Nisvânı Hakkında”. Kırkanbar Mecmuası, 26: 811-813. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Fars-i Kadim İndinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 26: 813-815; 27: 861-862. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Kadim İtalyalılar İndinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 27: 862-864; 28: 866. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Galatî Nisvânı". Kırkanbar Mecmuası, 28: 866-867. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Romalılar Nezdinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 28: 867-872. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Çin Nisvânı". Kırkanbar Mecmuası, 28: 872-874. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Cermanya ve Frank Barbarları Nezdinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 28: 874-876. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Araplar İndinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 28: 876-877. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Afrika Vahşileri İndinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 28: 878-879. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Amerika Vahşileri Nezdinde Nisvân". Kırkanbar Mecmuası, 28: 879-880. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. "Karılar Hakkındaki Meselenin Neticesi". Kırkanbar Mecmuası, 28: 880-882. İstanbul, 1292.

Ahmet Mithat. Fatma Âliye Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniye'nin Neşatı. İstanbul: Kırkanbar Matbaası, 1311.

Ahmet Midhat Efendi. Menfa. (haz. Handan İnci). İstanbul: Kapı Yay., 2013.

Okay, M. Orhan. "Kırkanbar". DİA, 25: 475-476. İstanbul, 2002.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003.



## SON DÖNEM TÜRK HİKÂyecİLİĞİNDE AŞKTAN MODERN MELANKOLİYE DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM

### CHANGE AND CONVERSION FROM LOVE TO MELANCHOLY IN THE LATE PERIOD OF TURKISH SHORT STORIES

Ahmet USLU<sup>1</sup>

#### Özet

Bireysel duygular, diğer anlatı türlerinde olduğu gibi hikâye türünün de odak noktalarından biridir. Aşk ve aşka ait her türlü duygu ve düşünce hikâye türünün doğuşundan itibaren vazgeçilemeyen bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlü edebiyat döneminden itibaren dilden dile anlatılan ve aktarılan aşk hikâyeleri türün gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Ancak başlangıcından itibaren hikâyelerde işlenen aşk duygusu zamana ve mekâna bağlı olarak değişim gösterir. Türk hikâyesinin Batı tarzı hikâye formu ile tanışmasından sonra hikâyelerde işlenen aşklar da seküler dünya görüşüne ayak uydurur. Türkiye'nin hızlı bir Batılılaşma ve modernleşme sürecine girmesi iki cins arasındaki aşk ve sevgi duygularını da yozlaştırır. Özellikle 1980 sonrası her alanda etkisini artıran modernizm ve bunun sonucunda kentleşme aşkın içini boşaltır ve aşkı melankoliye dönüştürür. Buruk ilişkiler, kavuşamama, ayrılık, kadın ve erkeğin kent hayatında tükenişleri bu değişim ve dönüşümün bir sonucudur. Bu çalışmada özellikle 1980 sonrası Türk hikâyeciliğinde aşkın nasıl ele alındığı örneklerle ele alınacaktır. Giriş bölümünde ilk hikâyelerden itibaren aşkın nasıl işlendiğine değinildikten sonra 1980 sonrası yazılan hikâyelerde aşkın melankoliye dönüşümü sebepleri ile birlikte ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmada Türk hikâyesinde gerek tema gerekse bakış açısı bakımından görülen değişimin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hikâye, 1980 Sonrası Türk Hikâyeciliği, Aşk, Melankoli, Modernizm

#### Abstract

Personal feelings and emotions have always been at the center of the genre of short stories as they are for the other genre types. Love and feelings related to love have been important themes to be focused since the rise of short stories. Love stories that have got about since the period of oral literature have a prominent place in development of this genre. However, the feeling of love differs depending on time and place. After Turkish

---

<sup>1</sup> Dr., Dumlupınar Üniversitesi Türk Dili Bölümü, ahmet.uslu@dpu.edu.tr

short stories meet Western – style short stories, love in these stories adapts itself to secular world-view. The fact that Turkey gets into a process of Westernization and modernization vitiates the feelings between men and women. Modernism and urbanization especially after 1980 empties the concept of love and converts it to “melancholy”. Heavy heart, not coming together, break-ups, exhaustion of men and women are all as a result of this change and conversion. In the present study, the concept of “love” in short stories especially after 1980s will be examined. In the introduction section, first how love is centered upon will be mentioned and then, how love has changed into “melancholy” in the stories written after 1980 will be presented with specific reasons. In this study, it is aimed to determine the aforementioned changes in Turkish short stories in terms of not only theme but also viewpoint.

**Keywords:** The Short Story, Turkish Short Story After 1980, Love, Melancholy, Modernism.

## GİRİŞ

İnsanın yaratılışından itibaren içinde var olan ve sürekli kendisine akacak bir mecra arayan duygu aşktır. Alemdar Yalçın “Adeta insanın tarifi ile aşkın tarifi iç içe verilmiştir” (Yalçın 2006: 217) der. Robert A. Johnson da “Hemen herkes bağlanacağı bir ilişki arar. Çoğu kişi buna gereksinmemiz olduğunu hisseder ve insanlar hiç durmadan ilişki konusunu konuşur ve okur” (Johnson 2001: 102) demektedir. Bu tespitlerden yola çıkarak insan aşkı, aşk da insanı doğurmuştur denilebilir. Fitri bir duygu olan aşk, insan ve insanla ilgili her şeyi konu edinen edebî eserlerin yakından ilgilendiği bir duygudur. Sözlü edebiyat, halk edebiyatı ve divan edebiyatında aşk, birçok eserin ana temasını oluşturur. Aşkı, edebî eserlerin merkezine yerleştiren en önemli etken aşkın ulaşılamaz oluşu ve ayrılığı da beraberinde getirmesidir. Attila İlhan’ın ifadesiyle “ayrılığın sevdaya dâhil oluşu” bu iki olguyu birlikte ele almak zorunluluğunu doğurur.

Halk edebiyatında aşk genellikle kavuşamama ile son bulur. Erkeğin tüm çabalarına rağmen önüne çıkan ya da çıkartılan engellere rağmen her türlü zorluğu başarıyla geçen erkek, sevdiğine kavuşamaz. Çekilen çilenin mükâfatı ancak ölümden sonra elde edilir. Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin, Tahir ile Zühre, Arzu ile Kamber gibi ünlü aşk hikâyelerinde kimi sevdiği uğruna dağları deler, kimi aşkından yanıp kül olur, kimi de Leyla’sında Mevlâ’sını bulur. Ama uğruna hayatını feda ettiği sevgiliye kavuşamaz.

Divan edebiyatında da aşk, genel anlayışa uyun olarak başkalaştırma, soyutlama ve idealize edilme eğilimindedir. Divan edebiyatında aşk bugün anladığımız şekliinden çok farklı olarak karşımıza çıkar. “Çünkü soyut bir dille belli kalıplar içinde belli bir güzelliğin övülmesi sonuç olarak belli bir aşk tarzını da beraberinde getirmiştir” (Kaplan 2006: 22) Aşk, İslami literatürde İlahî ve beşeri aşk üzere ikiye ayrılır. Divan edebiyatı ürünlerinde genellikle İlahî aşk söz konusudur. “Aşk kurgusunda âşığın kavuşmaktan ziyade acı çekmek suretiyle olgunlaşması” (Gönel 2010: 210) esastır. Âşık geçici, sevgili

ise bâkidir. Bu nedenle de Divan edebiyatında aşk ideal bir forma çekilir. Bu ideal form içinde cinsiyet ve uzviyet önemsiz hale gelir.

Osmanlı toplumu ataerkil bir yapıya sahip olduğu için aşk, adeta erkekler için söz konusudur. Edebî eserlerde de bu bakış açısı hâkimdir: “Tanzimat birinci ve ikinci dönem, Servet-i Fünun romanlarında yazarların aşkı, herkesi peşinden koşturan, düşündüren, uğruna ölümlere gidilen, acılar duyulan insanın vazgeçilmez bir parçası olarak gösterdiklerini görürüz” (Abbasbeyli 2014: 120)<sup>2</sup>. Bu dönem eserlerinde görülen aşk, “yıldırım aşk” olarak adlandırılabilir. Melodram, bu aşkların en önemli unsurdur. Genellikle âşık karakterleri eser sonunda ölmüştür. Batılılaşma çerçevesinde ele alınabilecek aşk ilişkilerinde, “züppe tipi” dikkat çekicidir. Züppe tipi erkeklerin ahlaksızlıkları, sorumsuzlukları sonucunda gelen felaketler yanlış Batılılaşmanın bir ürünüdür. Bu özellikleri ile alafranga tipi, 1940’lardan itibaren saflığını kaybetmiş, ahlaken bozulmuş bir tipe, 1950’lerden sonra ise Batılılaşmış bir toplumun amaçsız ve bunalımlı karakterine dönüşür.

1950’lerden başlayarak Türkiye’nin hızlı bir kalkınma ve modernleşme sürecine girmesi, gerek toplum hayatında gerekse insanların hayata bakış açılarında önemli değişiklikler meydana getirir. Bu sürecin bireyleri, yalnızlık, sıkılmışlık, bunalım ve buhran ruh halindeki içe kapanık kişilerdir. Yarım asırdır devam eden Batılılaşma, bireyleri kendi değerlerinden uzaklaştırdığı gibi onları tam anlamıyla bir Batılı da yapmaz. Bu arada kalmışlık, köksüz bireyleri meydana getirir. Bu köksüzlük ve değersizlik kadın – erkek ilişkilerinde de görülür. Aşk da anlamını yitirmiş, daha çok tensel zevklere dönüşen bir bağ halini almıştır. Modernizmin bitirip tükettiği her şey gibi aşk da tüketilir. Birden bire çok hızlı tükenen ayakta atıştırılan yemekler gibi “aperatif aşklar” yeni dönemin ürünüdür. Afşar Timuçin günümüz aşkı için şunları söyler: “Aşkın yeni biçimleri onun gelişmiş dünya düzeninde olanaksız olduğunu düşündürüyor... Ne olursa olsun aşkın çağımızda bir yabancılaşmaya uğradığını söyleyenler hiç de haksız değillerdir. Çağdaş yaşam düzeni başta teknolojik oluşumlar aşkı yiyor ve aşk her adımda biraz daha aşk olma niteliğini yitiriyor” ([http://zeynel.iwarp.com/ask\\_ustune.htm](http://zeynel.iwarp.com/ask_ustune.htm), 05.04.2017).

1980 yılı birçok açıdan bir dönüm noktasıdır. İdeolojilerin toplum hayatında önemli bir yer tutması ve insanlar arasındaki ilişkilerin bu ideolojiler üzerinden yürütülmesi çıkar esasına dayalı bir toplum düzeni meydana getirir. 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile birlikte ideolojiler toplum hayatından soyutlanırken, toplumda bir güvensizlik ve yalnızlık siyasî bir amaç olarak benimsenir. “1980 darbesi bir taraftan ifade etme ve yazma özgürlüğünü kısıtlarken bir taraftan da bilinçli bir şekilde söz patlamasının da önünü açar. O zamana kadar konuşulmasında sakınca görülen mahrem kabul edilen cinsellik gibi özel hayata ait konular basın ve televizyon aracılığıyla işlenmeye başlanır” (Uslu 2016: 65) Nurdan Gürbilek, özel hayata dair cinsel kavramların toplumsal belleğe yerleştirilmek istenmesini daha çok bir özgürleşme ve bireyselleşme söylemi içinde, her

<sup>2</sup> Abbasbeyli, Rahime Sarıçelik (2014). *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Romanlarında Aşk İlişkileri*, Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (UHİVE), Ekim / Kasım / Aralık – Güz Dönemi, C.2, S.5, s. 116 - 135.

konuya hâkim olmak isteyen otoriter anlayıştan bağımsız olarak söze dökülmek istenmesini gerekçe olarak gösterir. Bu bağlamda 80'li yılların önünü açtığı değişimin en önemli ayaklarından biri olarak mahremiyetin ifşası görülmektedir (2014: s. 23).

1980 sonrası Türk hikâye ve öyküsü de gerek siyasi yapı gerekse modernizmin olumsuz etkileri ile yakından ilgilenir. Bu çalışmada son dönem Türk öyküsünde işlenen aşk teması üzerinde durularak öykülerde aşkın evrimi üzerinde durulacaktır.

### **1. Son Dönem Türk Öykücülüğünde Aşkta Modern Melankoliye Değişim ve Dönüşüm**

Bireysel duyguların, ilişkilerin modern hayatla birlikte değişimi birçok hikâye kurgusunda önemli bir rol oynar. Buruk ilişkiler, kavuşamama, ayrılık, kadın ve erkeğin kent hayatında tükenişlerinin temelinde toplumsal sorunlar yatmaktadır. Aşk, modern hayatta farklılaşır. Hikâyelerdeki aşklar, tutunamayanların aşklarıdır. Ekonomik nedenler, kent yaşamı, sınıfsal farklılıklar aşkın önünde en büyük engellerdir. Kent aşkları ya ayrılıkla son bulur ya da cinselliğin ön planda olduğu tensel hazlarla sınırlı kalır. Geleneğin aşk hikâyelerine yapılan göndermeler, gerçek aşk arayışlarının ifadesidir. Öykülerde kullanılan Leyla, Züleyha, Yusuf isimleri büyük aşkları hatırlatan isimlerdir. Ancak bu isimleri taşıyan kahramanların aşkı, modern hayatta melankoliye dönüşür.

Modern aşkların öne çıkan bir diğer özelliği ise cinselliğin ve erotizmin ön planda oluşudur. Hikâyelerde cinselliğin, erotizmin ön plana çıkmasında siyasi ideolojinin etkisi yadsınamaz. İhtilal sonrası gençlerin ideolojiden vazgeçirilmeye çalışılmasında cinsellik bir araç olarak kullanılır. Ancak toplumcu gerçekçi öykülerde cinselliğin ön plana çıkartılmasında güçleri bir araya getirerek daha büyük güç elde etmek ve bu gücün altında ise “biz olabilmek” amacı yatmaktadır.

Burhan Günel, Ayşe Kilimci, Nursel Duruel, İnci Aral ve Zerrin Koç gibi hikâyeciler modern zamanın aşklarını işlerler. Hikâyelerde modern hayatın tutunamayan bireyleri, geçmiş zamanın aşklarını ararlar. Kırgınlık, umutsuzluk ve ayrılık aşkı melankoliye sürükler. Öykü kahramanları isimleri ile efsane aşkları hatırlatsalar da ne kişiler o aşk kahramanları gibidir ne de yaşanan gerçek bir aşktır.

Burhan Günel ve Ayşe Kilimci aşka bir üretim aracı olarak bakar. Bireyin yeniden oluşum sürecinde aşk, yapısal bir unsur olarak ele alınır. Burhan Günel, *Evet Aşk* (1990)'taki hikâyelerinde deneme-hikâye biçimini kullanır. Hikâyelerde başkahraman olarak kullanılan aşk, kimi zaman aranan, kimi zaman yitirilen kimi zaman da geçmişi hatırlatan bir öznedir. “Sevmek üretmektir.” (1990: s. 117) ifadesi ile sloganlaştırılan ve emek harcanarak elde edilen aşk, hızla ilerleyen zamanla çatışır, değer kaybeder. Geçmiş zamanın sevgileri, aşkları küllenir. Şimdiye kalan küçük kırgınlıklar, umutsuzluğa dönüştürülmeden hayatın akışına uyar. Birlikte üretip kazanmanın getirdiği mutluluk beraberinde aşkı da getirir. Ancak hikâyelerde karanlık, günbatımı ve gece ile ifade edilen zaman dilimleri bu aşkların melankolik yapısını göstermesi bakımından önemlidir. İnsanlar için aşk tutunacak tek bir yer, dört mevsim nefes alınabilecek bir sera gibidir.

Kitaptaki hikâyeler aşkın değişimini gösterir niteliktedir. *Köstebek*, *Gece Sessiz* ve *Karanlık* hikâyelerinde kaybedilmiş aşkları, *Tutunacaksın Aşka*, *Sera*, *Ödünç* aşkın gerekliliğine, *Süreç*, *Burğaçlar* çıkmaza giren aşkları, *Gökkuşluğu* yeniden alevlenen aşkı, *Dostluk Bu Gece*, *Sevişme Günleri*, *Değişen Şeyler* ve *Aradığım* hikâyeleri beklenen aşkı anlatır. Hikâyelerde belli belirsiz yer edinen kişiler ise sadece nesnedir. Ancak kişilerin isimleri işlevseldir. Leyla, Züleyha, Nermin, Gönül, Yusuf isimleri kullanılarak metinlerarasılık yoluyla geleneksel halk hikâyelerine göndermeler yapılır. Züleyha ve Yusuf kıssası yeniden yazma ile oluşturulan bir hikâyedir. Olay, Yusuf ve Züleyha kıssasını anımsatsa da içi boşaltılmış, değersizleştirilmiş bir aşkı anlatır. Evrensel bir duygu olan aşk, modern bireyde değişime uğrar. Cinselliğin de kullanılması soyut bir kavram olan aşkın somutlaştırılması, tenselleştirilmesini ifade eder. Günel'in hikâyelerinde aşk, toplumun inşa sürecinde temel yapı taşı olarak kullanılır. Aşk, içerdiği anlamdan sıyrılarak tüketilen bir nesne olarak sunulur.

Ayşe Kilimci *Yeni Moda Aşklar Destanı* (1997)'nda destan, mitoloji ve masallardan yararlanır. Geleneksel anlatı tekniklerinin kullanıldığı hikâyelerde Eros'un izlerini görmek mümkündür. Olaysız hikâyelerde adeta aşkın felsefesi yapılır. Bazen konuşan Eros'tur; ancak Eros modern aşkı tanıyamaz: "Ben Eros, böyle kurduyudum bu ilişkinin başlangıcını, ama, böyle olmadı. Dünya çok değişmiş, aşklar da... çok bin yıl önce ben aşkı otomatığe bağlamıştım, biraz dinlemek istiyordum. Çok zor bilemezsiniz, aşk mesaisi." (s. 42) Aşk, her şey gibi değişime mecburdur. Asıl sorun değişmeyendedir. Kilimci'nin âşık kahramanları modernizmin özellikleri ile geçmişte yaşarlar. Aşk destansı olsa da son, modernizme uygun biter. *Allöfçü Muhabbet Hanım* (1997), masal dünyasında geçen yeni zaman aşkıdır. Muhabbet Hanım, bir erkekle dışarıda oturup rakı içebilen, belinde silahı ile havaya ateş edip nara atan, erkeğe olan aşkını ilan edebilen modernizmin özgür kadınıdır. Muhabbet Hanım ve sevgilisi Demirali arasındaki aşk, destansı bir anlatımla şiirsel ifadelerle anlatılır. İki arasında kargışlar hikâyeyi destanlaştırır. Ancak farklı olan, alışılmadık olan kadının erkeğe âşık olup erkeği bu aşka mecbur etmesidir. Demirali, bu durumdan rahatsızdır. Kasabada herkesin tanıdığı Muhabbet Hanım, aşkını ilan edip Demirali ile nikâhlanır; fakat Demirali evlidir. Muhabbet, kuma olmayı kabullenir. İki arasında geçen şiirsel akış Dede Korkut Destanı'nı anımsatır. Âşık tarzı şiirlerde görülen "aldı kadın, görelim bakalım ne dedi:", "Hanım hey!", "Günahımızı adı görklü Muhammed bağışlasın, hanım hey..." ifadeleri ile geleneğe bağlanan hikâyeye aşktan çok ayrılığın, kırgınlığın destanıdır. Destansı bir aşk hikâyesi modernizmin yorgunluğu, yılgınlığı ve tükenmişliği ile son bulur.

İnci Aral ve Zerrin Koç da iletişimsizlik, mutsuzluk, huzursuzluk gibi nedenlerle ayrılığın eşğine gelmiş aşkları, kadın penceresinden aktarırlar. İnci Aral, *Sevginin Eşsiz Kızı* (1986)'nda yaşanmış ve bitmiş aşkların son demlerini, bireyler arasındaki iletişimsizliği, bireylerin huzursuzluğunu anlatır. Hikâyelerin birçoğunda mevsim kıştır ve sürekli kar yağar. Bu tercih bilinçli bir melankoliyi yansıtır. İlkbahar ve yaz aşkın en iyi zamanlarını, sonbahar ayrılığı, kış ayrılık sonrasını anlatmada bir metafor olarak tercih edilir. Bu öykülerde kurgulanan olayların kış mevsiminde geçmesi de bilinçli bir tercihtir. Kadın – erkek ilişkileri üzerinden sevgi ve bağlılık kavramlarının eleştirildiği hikâyelerde ayna ile kahramanlar geçmişleri ile yüzleştirilir. İç konuşmalar yoğun olarak

kullanılır. İç konuşmaların sıkça tercih edilmesinde yaşanmış, bitmiş ilişkilerin üzerinde artık karşılıklı konuşulacak hiçbir şeyin kalmaması etkilidir. Bu nedenle insanlar iç hesaplaşma ile sevgilerini ve aşklarını sorgularlar. Kadın ve erkek arasındaki algılama farklılıkları hikâyelerin ana iskeletini oluşturur. *Fuat Paşa Sokağı*'nda (1986) iki yabancı gibi bir yol kenarında banklarda oturan karı-koca birbirlerini anlatırlar. Ancak her ikisi de sanki başka birinden bahsetmektedir. Yüz yüze birbirlerine söylemediklerini dertleşme, iç dökme havasında anlatırlar. Konuşmaktan kaynaklanan iletişimsizlik onları bu hale getirir. Ancak yol kenarındaki bu dertleşme onları yeniden bir araya getirir ve kalker birlikte evlerine dönerler. Kaybolan aşk duygusu, yol kenarında bir bankta yeniden canlandırılır.

Zerrin Koç'un *Bir Ara Sevgin Kalmış Bende* (1991) ve *Aşkın Selamı Var* (1998) kitaplarındaki hikâyelerde kadın başkişidir. Kavuşamayan âşıkların yaşamın tekdüzeliliğine kapılıp gitmeleri kadın gözüyle iç konuşmalarla anlatılır. Hikâyelerde aşk, yaşanan değil hissedilen ancak eyleme geçemeyen bir duygu olarak insanları karamsarlığa ve hüznü sürükler. *Oben* (1998) hikâyesinde evli bir kadın olan Oben, eski bir sevgilisini hatırlar. Bir anlık bir hatanın bir hayatı nasıl kararttığı bir kadının pişmanlıkları ile verilir. Hikâyedeki kadının adı da bu aşkın nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Artık üçüncü kişi olan o ve ben. Aşkın insanları nasıl dönüştürdüğü kadın penceresinden aktarılırken erkek için yaşananlar sadece bir düş gibidir. Kadın için gerçekliği ifade eden aşka, erkeğin düş gibi bakması kadın tarafından eleştirilir. "Düşle oyalanacağına, sakalını bir parça kestirip düzelttirseydi ya..." (s. 54) Kadın aşk duygusunu yaşatmak isterken erkek için aşk bir hayal ürünüdür. Aşklar artık tek taraflı yaşanmaktadır.

12 Eylül ihtilali ile birlikte değişen sosyal ve siyasî hayat her alanda hissedilir. Hikâyelerde ya siyasî baskının altında bitimsiz, tekdüze, korkunun hâkim olduğu aşklar anlatılır ya da aşk üzerinden siyasî görüşler, düşünceler dile getirilir. İdeolojik fikirlerin aşka yansması daha çok ideolojinin aşkı engelleyici bir unsur olarak görülmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Pınar Kür ve Yeşim Eyüpoğlu, ideolojinin etkisinde aşk temasını işlerler.

Pınar Kür'ün *Yaz Gecelerinde Keman* (1981) hikâyesinde Sevim, çalışan bir kadındır. Sevgilisi İlhan'ı otuz sene önce kaybeder. Yaşadığı apartmanın adı Paris Apartmanı olmasına rağmen burası otuz yıldır ülkede süren zenginleşme-yozlaşma sürecinin dışında kalmış insanların yaşadığı bir yerdir. Karşı binada dördüncü katta oturan genç çift, batı müziği dinleyen modern bir çifttir. Ressam olan kadın, yasak ilişki yaşamaktadır. Sevim, her gün balkondan onlarla birlikte müzik dinler ve otuz sene önce kaybettiği sevgilisini hatırlar. Hikâye, ressam kadının adam tarafından terk edilmesi ile biter. Sevim'in sevgilisini otuz yıl önce kaybetmesi ile otuz yıldır ülkede süren zenginleşme-yozlaşma sürecinden bahsedilmesi tesadüf değildir. Kür, hikâyelerinde kültürlü, meslek sahibi insanların yaşadığı aşkların tükenişini kapitalist sistemin getirdiği hayat şartları ile izah eder. Çok katmanlı bir yapı gösteren *Bir Deli Ağaç* (1981) hikâyesinde de taşradan gelen genç bir kızın, apartmanın yedinci katında oturan evli bir ressama âşık olması dramatik bir şekilde verilir. Genç kızın, adının M harfi ile başladığını

öğrendiğimiz adama olan aşkı, alt metinde taşralı bireyin burjuvaziye olan özentisini temsil eder. Adamın evli olduğunu bilmesine rağmen onun evine gitmekten çekinmez. Değerlerini yitirmiş taşralı birey, her türlü engele rağmen burjuvaya âşık olur. Aşk, asıl görevinden uzaklaşarak çıkar ilişkisinde bir araç olarak kullanılır.

Yeni biçim denemeleri ile hikâyelerini kurgulan Yeşim Eyüpoğlu, *Geleceğimi Biliyorum* (1998) adlı hikâye kitabında dönüşümün bireyden başladığını vurgulayan bir yol izler. Burada öne çıkan ana argüman ise cinselliktir. Yasak ilişkilerde bulunan kadınlar, bu ilişkilerden meydana gelen ceninler, babası belli olmayan çocuklar, çocuğun kendine ait olmadığını bilmeyen babalar, hikâyelerin kişilerini oluşturur. Özellikle cinsellik ve üreme üzerinde kurgulanan hikâyelerde cinsellik bireyin dönüşümünü sağlayan bir gerçekliktir. Toplumdan kopuk, dışlanmış bireyin tekrar sosyalleşmesi yeni bireylerle olacaktır. Ancak bu yeni toplum bozulmuş, değerlerini yitirmiş anne ve babalardan meydana geldiği için de karamsarlık, ümitsizlik hikâyelerin genel bakış açısını oluşturur. Bu hikâyelerde aşk, yerini kaba bir cinselliğe bırakır. *Soyunurken Başkalarına Daha Çok Benziyorsun* (1998) hikâyesinde polis baskınları, işkenceler, baskının getirdiği korku, Sivas olayları bir siluet gibi hikâyeyi kaplar. Hayatın akışını kesen bir olay olarak görülen Sivas olayları hatırlandığında cinselliğe dönüşmesi içe kapanan bireyin gösterdiği bir reflektir. Bireysel bir açılımı ifade eden aşk, sadece edebiyatın bir konusu olarak kalır. Asıl olan toplumsallıktır. Yazarın V. Woolf'tan yaptığı alıntı bu bakış açısını vurgular: “....., önemli olan futbol ve spordur; moda ya tapınmak, giysiler satın almak ‘önemsiz’dir. Ve bu değer ölçütleri kaçınılmaz biçimde yaşamdan yazına aktarılırlar” (s. 76).

Modern zamanda aşkın melankoliye olan dönüşümünü işleyen diğer bir hikâyeci Nursel Duruel'dir. *Ölüm Aralarında Kaldı* (1982) hikâyesinde Duruel, isim bile vermediği bir kadın ve erkeğin aşkını anlatır. Modern hayat içinde kaybolan, tutunamayan kadın ve erkek, ideolojik çatışmaların yer aldığı kaba bir gerçeklik içinde değil ayrıntılarda hissettirilen bir melankolik aşkı yaşarlar. Onların arasındaki aşk sadece sözcüklerden ibarettir. Ölümden başka paylaştıkları, birlikte yaptıkları hiçbir şey yoktur. “Korkuyorlardı. Bütün güçlerini gözlerinde toplamaya, birbirlerini gözden yitirmemeye çabalıyorlardı. Olmadı. Sonunda noktalaştılar” (s. 42).

Toplumsal düzeni sağlayan aile kurumunun en önemli basamaklarından birini oluşturan evlilikte aşk, tartışılmaz bir gerçektir. Ancak iki cins arasında yaşanan aşk, gerek ortaya çıkışı ile gerekse kişiler arasındaki algısıyla toplumsal bir öneme de sahiptir. Aşkın her iki taraf üzerindeki etkisi farklıdır. Erkek ya da kadının aşktan anladığı ve aşka bakışı farklıdır. Bu kimi zaman ulaşılmaz bir amaca doğru atılan adım, kimi zaman evlilikle sonuçlanan ve çocukla meyvesini veren mutluluk kaynağı, kimi zaman da cinsellikle birlikte bitip giden bir duygudur.

Aşk, kadın ve erkek arasında güçlü bir bağ olmasına rağmen kadın ve erkeğin aşka bakış açıları çok farklıdır. Bazen aşk, erkeği ağlatan bir olgu haline dönüşür. Tarık Dursun'un erkek âşıkları genelde ağlar. Bu ağlayışların sebebi ise toplumsallıkta aranır. Kalabalıklar içinde zorluklar karşısında güçsüz kalan bireyler ağlamayı tercih eder. Kadınlar ise erkekler için bir sığınak gibidir. Güçsüzlüğü yaşayan erkek, anne şefkatini

ve ilgisini kadınlarda arar. Hamza ve Semay'ın aşkının anlatıldığı *Çıkmaz Sokak Aşklarından* (1996) hikâyesinde Semay'ı çalıştığı atölyeye almaya giden Hamza'nın ısrarları ve yoğun çaba sonunda gelmeyi kabul eden Semay'ın karşısında Hamza ağlar. *Aşkın Gözyaşları*'nda da Kerim, Necla'yı rahatsız eden gençleri döver ve hastanelik olur. Olayın şokunu atlatamayan Necla, kavgadan söz edildiğinde ağlamaya başlar. Aşk toplumdaki soyutlayarak benimseyen erkek, hayattaki tek varlığı olarak gördüğü kadını paylaşamaz. Onu teselli etmek isteyen Kerim'i Semay şu gerekçe ile engeller: "Bırak, dokunma ona" dedi. "Aşkımdan ağlıyor. Ağlasın istediği kadar..." (s. 119) Aşk, mutluluktan çok gözyaşı getirmektedir.

Aşka kadın gözüyle bakan bir diğer hikâyeci de Zeyyat Selimoğlu'dur. Diyaloglardan oluşan *Bir Kadınla Erkeğin Konuşmasını Dinler Öyküdür* (1992)'de kadın ve erkeğin aşka bakışlarını, beklentilerini anlatır. Kadın erkeği beklemez ve başkası ile evlenir. Kendini haklı gören kadın, erkeğin aşkın hakkını vermediğini düşünmektedir: "Bunu belli etmek gerekir, inandırmak gerekir, oysa sen her şeyi şakadan yapıyormuş gibiydin. Sevgin bile sanki şakadan bir ilgiydi." (s. 76) İlgiye çok önem veren kadın için çocuk, aşkı tazeler: "Ekşime önüne geçilemez bir şey elbet, yadsınamaz. Ama iyi kötü bir arkadaşlık kurulursa yürüyor. Sonra çocuk, çocuk çok önemli!" (s. 80)

Aşkın bir diğer yönü ise yasak aşktır. Yasak aşk, özellikle modernizmle birlikte maddi koşulların iyileşmesi, aile kurumunu sarsan en önemli nedenlerden biridir. İnsanları yasak aşka sürükleyen sebepler de farklı farklıdır. Hikâyelerde genellikle yazgı üzerinde duran Zeyyat Selimoğlu'nun *Derin Dondurucu İçin Öykü* (1995)'sünde erkek kahramanı, yaşadığı yasak aşk için kendine ya da kadına bir suç bulmaz, ona göre tek suçlu yazgıdır:

Kadın vardır, kadınlığı, daha doğmadan bile erkeği yolundan edecek diye yazılıdır. İşte öyle Hüsniye. Beni yoldan çıkarması alınma yazılıydı, ne etsin, onun da bir suçu yok. Senin anlayacağın, ne o suçlu ne de ben. Alnımızdaki yazı, bizi birbirimizin kollarına bir atıyor, tamam da, yazgıya karşı gelmek kimin haddine. Alın yazısı çok fenadır, kimse bir şey edemez (s. 50)

Necati Cumalı'nın *Aylı Bıçak* (1981) hikâyesinde de yasak aşkın sebebi yazgıdır. Toplumsal baskı bireylerde yasak aşkı adeta zorlar. On altı yaşında olan Firdevs, kırk beş yaşındaki bir erkekle evlendirilir. Ancak Firdevs aslında Kenan'ı sevmektedir. Evlendikten sonra adam da Firdevs de mutsuz olur. Firdevs, bir süre sonra Kenan'la kaçır. Adam, bu durumu kabullenir: "Ne ben kötü bir insanım, ne de sen. Kötü olan yıllar... Aramızdaki yıllar! Yazık ki dengin değilim. Evlenmekle hata ettik." (s. 248) *Uzun Bir Gece* (1991) hikâyesinde de Zekeriya Usta'nın evlendiği kadın bekarken Selman adında başka birini sevmektedir. Evlendikten sonra bile Selman'la görüşmeye devam eder. Evlendikten altı ay sonra da Selman'la kaçır. Aşk, modern hayatta da bazen hiçbir engeli tanımaz.

Kadın erkek ilişkilerinde evlilik de önemli bir sorun olarak durmaktadır. Evlilikte toplumun bakış açısı ile aşk bazen çelişebilir. Toplumsal baskıyı düşünerek aykırı hareket etmeyen birey ya mutsuz bir evliliğe boyun eğir ya da evlendikten sonra



bile sevdiği ile yasak aşk yaşar. Zeyyat Selimoğlu, *Geçmiş Zaman Peşinde* (1990) hikâyesinde din farklılığından dolayı sevdiği erkekle evlenmeyip mantık evliliği yapan bir kadını anlatır. Para sıkıntısı çekmez, çocukları vardır; ancak huzurlu değildir. Aşk ile mantığın çatıştığı hikâyede mantık evliliği temelinde sevgi olmadığı için sıkıntılı olabileceği düşüncesi yer alır.

Kadınlar evliliğe, erkeklere göre daha bağlıdırlar. *Vincent Adında Biri* (1992) hikâyesinde evliliğinden memnun olmadığı halde ne ayrılan ne de aldatan bir kadın vardır:

Ne yapayım? Kocam da beni kullanıyor. Onlara söylüyorum, çocuklara, kocama... Sizleri seviyorum sevmesine, diyorum, ama evlilik öldürüyor beni, yalnız başıma yaşamak istiyorum, diyorum, bana yardım edin, diyorum, kocam 'Ben sessiz ne yaparım?' deyince çözülüyorum, evlilik yine başıma çöküyor o zaman. (s. 22)

Toplumsal baskı sonucu yapılan evliliklerin, insanları yasak aşka götürmesi psikolojik bir neden olarak işlenir. Muzaffer Buyrukçu, olaya dayalı birçok hikâyesinde bu çatışmayı kurgular. *Şarkılar Seni Söyler* (1982)'de mahallelerinde oturan dört gence sahip çıkan Seyfi'nin karısı Nigar ile dört gençten biri olan Mustafa arasında, *O Günkü Gibi*'de (1996) Müjgân'la evlenecek anlatıcının görünce Figen'le de birlikte olması, *Ay Kokuyor*'da da (1999) Nur'un kocası Tamer'le, komşuları Tülin ile yaşadığı yasak aşkın temelinde toplumsal baskı ile yapılmış evlilikler yatmaktadır. Aşk, toplum baskısına yenilmiştir.

Aşk ve evlilik arasındaki en önemli toplumsal engellerden biri de sınıf farklılıkları olarak görülür. Füzuran, *Gül Mevsimidir* (1985), *Sevda Dolu Bir Yaz* (1999) ve *Gecenin Öteki Yüzü* (1982) hikâyelerinde sınıf farklılığı engelini işler. *Gül Mevsimidir* hikâyesinde burjuva sınıfından Mesaadet, Anadolu genci Rüştü Şahin arasında, *Sevda Dolu Bir Yaz*'da gençliğinde bir köşke emanet edilen bir erkekle köşkün kızı arasında sınıf farklılığı çatışmayı oluşturan ana unsurdur. *Sevda Dolu Bir Yaz*'da köşkün hanımefendisi "ayak takımından, cemiyetteki yeri bilinmeyen" birini kızına yakıştıramaz. *Gecenin Öteki Yüzü*'nde ise sınıf farklılığı yüzünden evlenemeyen iki gencin bu engeli sevginin gücü ile aşması anlatılır.

Füzuran, hikâye kişilerini iki zıt karakter arasında kurgular. Karakterlerden biri olumlu özellikleri ve yazarın bakış açısını hayata geçirirken eleştirilen karşı taraf çatışmayı oluşturur. Füzuran, evli ve düşmüş kadınların cinselliğe eğilimli olduğu düşüncesini *Tokat Bir Bağ İçinde* (1982) hikâyesinde Anadolulu Hatice ve İstanbullu kadın arasındaki çatışma ile verir. İstanbullu kadın çağdaş bir burjuvayı temsil ederken Anadolulu Hatice saf, temiz kadının temsilcisidir. Burjuva kadın Freud'un "Her şeyin kökü cinselliktir." görüşünü benimser. Onun için sevda diye bir şey yoktur. "Sevdanın öldüğünü siz hâlâ görmediniz mi?" (s. 18) cümlesi burjuvanın sevda, sevgi ve aşka bakışının ifadesidir.

Yoksulluk da bireyler arasındaki aşka en büyük engel olarak görülür. Maddi imkânsızlıklar çiftleri birbirinden ayıran bir yapı unsuru olarak görülür. *Kanı Unutma*

(1985) hikâyesinde Fûruzan, birbirini seven iki gencin arasına giren yoksulluğu işler. Musa, sünger avına çıkmak için köyden ayrılacağı zaman sözlüsünden helallik ister. Gözyaşlarını tutamayan sözlüsü: “Helallik istemek neyin nesiymiş, yokluğunda dur durak mı olacak? Nedecektik, suluk, ayazlık olan damı. Bir göz oda yeterdi.” (s. 34) ifadeleri ile aşkın yoksulluğun üzerinde olduğunu vurgular. Aşk, yaşatılmak istenmesine rağmen yoksulluk karamsarlık ve melankoliyi beraberinde getirir.

Yoksulluğun aşka engel olduğu benzer bir kurgu Tarık Dursun’un *Hikâye Yerine Gececek Aşk Mektubu* (1993) hikâyesinde de görülür. Sıradan bir insanın sevdiği ile birleşmesine tek engel parasızlıktır. Kızın babası bu durumu: “Küçük bir adamım ben, büyük bir kişiliğim yok. Baban ne demez bana: “Oğlum, iyi güzel de sen kızımı şu kadar lira aylıkla nasıl geçindirebilirsin?” (s. 47) cümleleri ile özetler.

Selçuk Baran, hikâyelerinde kadın ve erkeğin toplumsal engeller yüzünden bir araya gelemeyişini eleştirir. İnsan üzerinde hiçbir şeyin tahakkümüne izin vermemelidir. Baran’ın kahramanları durmaksızın sıkılır. Hiçbir şeyden mutlu olmazlar. Çünkü dışarıdaki düzen birleştirmeye değil ayrılmaya ayarlıdır. Yenilmiş kadınların karşısına, her şeyin ortasında yaşadığı hayatı yeniden yaşaması gerektiğini kışkırtan delikanlılar çıkar. Ancak bunun için çok geçtir. Dışarıdaki atmosfer, her şeyi karanlığa boğar. Bu son çırpınış da başarısızlıkla sonuçlanınca kopuş daha da derinleşir. Kadınlar, hayat karşısında hep yabancıdır ve sevgi, aşk açlığı çekerler. Bu açlığı geçirecek tek varlık bir erkektir. Ancak erkekler ya yoktur ya da erkeklere ulaşmak imkânsızdır. Kadın-erkek arasındaki iletişimsizlik kadını ölüme sürükler. Aşk, bu hikâyelerde de ölümü getiren bir sebep olarak melankolik bir yapı göstermektedir.

*Tortu* (1984) hikâyesinde Halim, kadın-erkek ilişkilerine kadınsı bir duyarlılıkla yaklaşır. Kapitalizm ve erkek kısıracındaki düzende var olma çabası gösteren kadın anlatılır. *Yelkovan Koşusu* (1989) ’nda da çevre-toplum baskısı, yanlış kadın-erkek algısı ve eşler arasındaki iletişimsizlik gibi nedenler üzerinde durulur. Tüm bu sorunlardan kurtulamayan kadın ve erkek psikolojik sorunlara sürüklenirler. Boşluktaki kadınlar da arayışlara girerler. *Arjantin Tangoları* (1992) ölmeye odaklanmış kadınları hayata döndüren erkekler üzerine kurgulanır. Selçuk Baran, kadın erkek ilişkilerine romantik bir bakış açısı ile yaklaşır. Büyük aşkların peşindedir. Bu hikâyelerde dışsal olaylar değil daha çok yaşananların bireyin iç dünyasına yansımaları kadınsal bir duyarlılıkla işlenir.

## SONUÇ

İnsanla birlikte var olan aşk, zamanla sahip olduğu değerlerden uzaklaştırılarak tüketilebilir bir nesne haline dönüşmüştür. Aşkın bu evrimi Türk öykücülüğünden de takip edilebilmektedir. Türk toplumunun özellikle 1950’li yıllarda başlayan modernleşme süreci 1980’li yıllarda hız kazanır. Modernizm, her alanda olduğu gibi insan duyularında da büyük değişime yol açar. 1980 sonrası Türk öyküsünde insanların aşka bakışı da ana temalardan biri olarak görülmektedir. Bu öykülerde öne çıkan en önemli özellik, aşkın yabancılaşarak “aperatif” bir görünüm kazanmasıdır.

Özgürleşme ve bireyselleşme söylemi içerisinde aşk, ulvi özelliğinden uzaklaşarak daha çok tensel haz ve cinsellik kavramları ile birlikte kullanılır. Modern hayatla birlikte farklılaşan aşk, kadın ve erkek arasındaki kalıcılığından uzaklaşır. Öykülerde geleneğin ünlü aşk hikâyelerine göndermeler yapılarak özellikle kahramanların ismi geleneğin aşk hikâyelerindeki isimlerinden seçilir. Sadece isimleri aşkı hatırlatan bu kahramanlar, gerçek aşk duygusundan oldukça uzaktır.

Modernizmin getirdiği tüketim anlayışı ile birlikte baş gösteren ekonomik problemler de aşkın değişiminde önemli bir role sahiptir. Ekonomik imkânsızlıklar kadın ve erkek arasındaki aşkın önündeki en temel engeldir. Maddi imkânsızlıklar, iletişimsizlik, mutsuzluk ve huzursuzluğa yol açar. Aşkın yaşanmak istenmesine rağmen engeller nedeni ile yaşanmaması melankolik bir ruh hali oluşturur. Saat olarak günün akşam saatleri ya da gece, mevsim olarak da sonbahar ve kış aylarında geçen olaylar, aşkın bireyler üzerindeki ağırlığını daha da artırır. Aşk, gerek maddi engeller gerekse kader gibi nedenlerle melankoliye dönüşür. Hiçbir aşk, mutluluk getirmez. Bu nedenle de öykülerdeki kadın ve erkek psikolojik sorunlar yaşarlar. Dış dünyada istediği aşk ve sevgiyi yaşayamayan bireyler, iç dünyalarına yönelirler. Aşk temalı öykülerde, iç monolog, iç diyalog, bilinçaltı gibi teknikler sıklıkla kullanılır. Son dönem Türk öyküsünde destanlaşacak büyük aşklar görülmez. Bitip tükenen ve maddi boyutu ön plana çıkan aşk, bireylerin melankolik psikolojiye sürüklenmesinin nedeni olarak görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abbasbeyli, Rahime Sarıçelik. (2014). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Romanlarında Aşk İlişkileri*, Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (UHİVE), Ekim / Kasım / Aralık – Güz Dönemi, C.2, S.5, s. 116 - 135.
- Aral, İnci (1986). *Sevginin Eşsiz Kışı*, İstanbul: Özgür Yayınları
- Baran, Selçuk (1984). *Tortu*, İstanbul: Kaynak Yayınları
- Baran, Selçuk (1989). *Yelkovan Koğuşu*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Baran, Selçuk (1992). *Arjantin Tangoları*, İstanbul: YKY
- Buyrukçu, Muzaffer (1982). *Şarkılar Seni Söyler*, İstanbul: Adam Yayınları
- Buyrukçu, Muzaffer (1996). *Bir Aşk Daha*, İstanbul: Sel Yayıncılık
- Buyrukçu, Muzaffer (1999). *Dumanı Tüten Çay Gibi*, İstanbul: Sel Yayıncılık
- Cumalı, Necati (1981). *Aylı Bıçak*, İstanbul: Tekin Yayınevi
- Cumalı, Necati (1991). *Uzun Bir Gece* (Aylı Bıçak, 2. Baskı isim değişikliği),

- Ankara: Can Yayınları
- Duruel, Nursel (1982). *Geyikler, Annem ve Almanya*, İstanbul: Adam Yayınları
- Eyüboğlu, Yeşim (1998). *Geleceğimi Biliyordum*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Füruzan, (1982). *Gecenin Öteki Yüzü*, İstanbul: YKY
- Füruzan, (1985). *Gül Mevsimidir*, İstanbul: Bilgi Yayınevi
- Füruzan, (1999). *Sevda Dolu Bir Yaz*, İstanbul: YKY
- Gönel, Hüseyin (2010). 15. - 16. Yüzyıl Divanlarına Göre Divan Şiirinde Sevgili,  
Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Ü. SBE, Ankara
- Gönel, Burhan (1990). *Evet Aşk Dünyanın En Güzel Kadını*, İstanbul: Etikus Yayınları
- Gürbilek, Nurdan (2014). *Vitrinde Yaşamak*, (7. Baskı) İstanbul: Metis Yayınları  
[http://zeynel.iwarp.com/ask\\_ustune.htm](http://zeynel.iwarp.com/ask_ustune.htm), 05.04.2017
- Johnson, Robert A. (2001). *Biz, Romantik Aşkın Psikolojisi*. (çev. Işlar Kür). İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Kakınç, Tarık Dursun (1993). *Aşk Allahısmarladık*, Ankara: Bilgi Yayınevi
- Kakınç, Tarık Dursun (1996). *Yaz Öpüşleri*, Ankara: Bilgi Yayınevi
- Kaplan, Mehmet (2006). **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar**, İstanbul : Dergâh Yayınları.
- Kilimci, Ayşe (1997). *Yeni Moda Aşklar Destanı*, İstanbul: Papirüs Yayınları
- Koç, Zerrin (1991). *Bir Ara Uğra Sevgin Kalmış Bende*, İstanbul: Ekin Yayınları
- Koç, Zerrin (1998). *Aşkın Selamı Var*, İstanbul: Can Yayınları
- Kür, Pınar (1981). *Bir Deli Ağaç*, İstanbul: Yazko
- Selimoğlu, Zeyyat (1990). *Aramızdaydı O Gün*, İstanbul: Can Yayınları
- Selimoğlu, Zeyyat (1992). *Denizlerin*, İstanbul, İstanbul: Can Yayınları
- Selimoğlu, Zeyyat (1995). *Derin Dondurucu İçin Öykü*, İstanbul: Varlık Yayınları

Uslu, Ahmet (2016). 1980 – 2000 Yılları Arası Türk Hikâyeciliğinde Yapı,  
Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Diyarbakır.

Yalçın, Alemdar (2006). *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından, Cumhuriyet  
Dönemi Türk Romanı (1920 -1946)*. Ankara: Akçağ Yayınları.

## AVANGARD DÖNEMİN ŞİİRİ KİTABE-İ SENĞİ MEZAR ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

### AN ANALYSIS ON AVANGARD PERIOD POETRY "KİTAB-I SENĞİ MEZAR"

Alev Gültürk Uysal\*

#### Özet

Modern Türk şiirinin vücuda gelmesindeki en önemli oluşumlardan biri, Orhan Veli Kanık'ın kurucusu olduğu avangard (öncü) edebiyat hareketi olarak adlandırılan Garip poetikasıdır. Avangard sanat hareketi yalnızca özerk bir alan olarak sanat kurumunun varlığına karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda dünyayı kavrama biçimini de değiştirir. Garip'in de benzer biçimde yalnızca şiirsel prosedürleri yıkmakla yetinmeyip dünyayı kavrama biçimini de değiştirdiğini söylemek mümkündür. Avangard sanat, zamanının değer yargıları ve pratikleri ötesinde uyarıcı ve düşündürücü bir harekettir. O günün sosyal ve kültürel ortamı içinde bireyselliğin ötesine geçen bir karşı geliş, geleceğin sanatı adına atılan adımların manifestosu niteliğindedir. Avangard sanatçıların amacı ise var olan burjuva değerlerini sorgulamak ve kalıplaşmış estetik değerleri yıkmaktır.

Garip poetikası 1920'li yıllarda Batıda neredeyse yok olma noktasına gelen Sürrealiste ve Dadaist şiir anlayışındaki anlaşılmaazlığa karşı bir duruşu serimler. Bu doğrultuda şiirlerini yazan Orhan Veli şiirde anlaşılmaazlığı dışlar. Türk edebiyatında Garipçilerin daha sonra da adından sıkça söz ettireceği Garip poetikasının imleyicisi olan, sıradan insanın sanatsal eserlerdeki var oluşunu betimleyen Kitab-e Sengi Mezar şiiriyle de bu durumu taçlandırır. Çalışmanın temel ereği de avangard dönemin şiiri Kitab-e Sengi Mezar ile ölüm, ayrılık, yalnızlık izleklerinin herkes için ortak bir tem olduğunu açıklamak bu sayede dönemin şiir anlayışını resmetmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Orhan Veli Kanık, Garip Akımı, Küçük İnsan, Nasır, To be or not to be, Ölüm, Ayrılık.

#### Abstract

One of the most important occurrences of modern Turkish poetry is the Garip poetics, which is called the avant-garde literary movement, in which Orhan Veli Kanık

---

\* Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, [alevuysal@ardahan.edu.tr](mailto:alevuysal@ardahan.edu.tr)

was the founder. Avant-garde art movement not only opposes the existence of the art institution as an autonomous space, it also changes the way it grasps the world. It is possible to say that Garip similarly changed not only the poetic procedures but also the way of grasping the world. Avant-garde art is a stimulating and thought-provoking action beyond the worthy judgments and practices of time. A confrontation that goes beyond individuality in the social and cultural environment of that day is the manifestation of the steps taken in the name of the art of the future. The aim of the avant-garde artists is to question the existing bourgeois values and destroy the stereotypical aesthetic values.

The strange poetry opens up a stance against the incomprehensibility of Surrealist and Dadaist poetry in the 1920s, which has come to the point of almost disappearing in the West. Orhan Veli, who writes his poems in this direction, excludes the incomprehensibility in poetry. The Kitabe-i Sengi grave, which depicts the existence of ordinary people in artistic works, which is the signator of the Garip poetry, which is frequently mentioned in the name of the Garipists in Turkish literature, crowns this situation. The basic reason of the work is to portray the poetry concept of the era of the avant-garde period and the poem of death, separation and loneliness as a common theme for everyone.

**Keywords:** Orhan Veli Kanık, Strange Movement, Ordinary Person, Nasır, To be to or not to be, Death, Separation.

## Giriş

Garip poetikasının temelinde hem kendinden önceki şiir anlayışının hem de kendi dönemindeki anlayışın karşısını yaratarak gerçek bir sanat hareketi oluşturmak vardır. Bu nedenle Garip akımı dönemin avangard sanat anlayışının özünü oluşturur. Garip poetikasının öncüsü Orhan Veli Kanık'ın şiir anlayışı da şiire yeni insanlar, yeni düşünceler, yeni söyleyişler katarak şiirin sınırlarını genişletmektir. Bu amaçla Garipçiler herkesin ihmal ettiği bir kitleyi, alt tabaka olarak adlandırılan küçük insanı ve onun imkânları sınırlı ama zengin duygu dünyasını ve sosyal hayatını şiire sokarak edebi hayata yeni bir soluk getirirler. Bu soluk zaman içerisinde Türk şiirinin değerler şeceresini değiştirerek Garip akımı temsilcilerinin temel ereği olan toplumun her kesiminin şiirde temsil edildiği bir edebiyatı var eder. Böylece şiirdeki anlaşılmaçlığa karşı bir savaş başlatan şair şiirin özünde manayı savunur. Manası bilinen şiir bireyle başlayan ve topluma yayılan bir dünyanın sınırlarını aşarak hitap ettiği küçük insanın bilinçaltını, ayrılıklarını, özlemlerini dile getirir. Bu sayede temsil edilmeyen 'küçük insan' ve onun dünyası eserlerde yer alarak yaşamın yanık yüzü gözler önüne serilir. Nitekim şiirde başlayan bu temsil süreci sonraki dönemlerde edebiyatın birçok koluna konu olur ve yaşamın sıradan, doğru ve yalnız yüzünün temsili olan gruplar estetik değerden ötede insani değerlerin sorgulanması ve kavranması yolunda iter güç olurlar. Toplumsal değişim ve dönüşüm temsil edilen gruplarla beraber yeni bir çehreye

bürünerek dünyayı, toplumu ve kişiler dünyasını yeniden okumanın gerekliliğini ortaya koymuştur.

## KİTABE-İ SENGİ MEZAR

Hiçbir şeyden çekmedi dünyada  
Nasırdan çektiği kadar  
Hatta çirkin yaratıldığından bile  
O kadar müteessir değildi;  
Kundurası vurmadiği zamanlarda  
Anmazdı ama Allah'ın adını,  
Günahkâr da sayılmazdı.  
Yazık oldu Süleyman Efendiye

### II

Mesele falan değildi öyle,  
To be or not to be kendisi için;  
Bir akşam uyudu;  
Uyanmayıverdi.  
Aldılar, götürdüler.  
Yıkandı, namazı kılındı, gömüldü.  
Duyarlarsa olduğunu alacaklılar  
Haklarını helal ederler elbet.  
Alacağına gelince...  
Alacağı yoktu zaten rahmetlinin.

### III

Tüfeğini depoya koydular,  
Esvabını başkasına verdiler.  
Artık ne torbasında ekmek kırıntısı,  
Ne matarasında dudaklarının izi;  
Öyle bir rüzgâr ki,  
Kendi gitti,  
İsmi bile kalmadı yadigâr.  
Yalnız şu beyit kaldı,  
Kahve ocağında, el yazısı  
'Ölüm Allah'ın emri,  
'Ayrılık olmasaydı.'



ORHAN VELİ KANIK

Bütün Şiirleri/1993

### 1.Sadeliğin Trajedisi Süleyman Efendi Betimselinde Varlık-Yokluk Diyalektiği

Yaşadıkları toprakların ruhunu veren sade, sıradan Süleyman Efendiler gerçeğiyle yola çıkan şair başlık ile şiirin bütün farklılığını dile getirir. Şairin sıradan insanın macerasını anlatırken şiirine başlık olarak “Kitabe-i Seng-i Mezar” ı seçmesi okuyucu da üst(ün) bir dil ve mersiye tarzında bir içerik beklentisi oluşturur. Arapça kökenli olan “*Kitabe-i Seng-i Mezar*” mezar taşı yazısı anlamına gelir. Şiirin başlığında ki mezar; mezar taşı kelimeleri okuyucunun belleğinde olumsuz bir duygunun açıklamasıdır. Çünkü mezar ve mezar taşı göstergeleri ölüm, soğukluk, ürperti duygularını ifade eder. Başlıkta geçen “*kitabe*” kelimesi ise bir kimse veya bir olayın anısını yaşatmak için mezarının başına yazılan yazı anlamına gelir. Mezar kitabelerinde genel olarak bu dünyadan ayrılmanın zorluğu, geride bırakılanlarına duyulacak özlem ve ölümün kaçınılmazlığı vurgulanır. Orhan Veli’nin şiirinde ise kitabelerin bu geleneksel ifadelerine karşı bir ironi görülür. Bu nedenle hem dil hem de içerik olarak şiirin farklı olması başlı başına eskiye, Divan edebiyatı geleneğine dönük bir yergidir. 1940 sonrası şiirinin belirgin insan tipolojisini yansıtırken Süleyman Efendi’nin başlıktaki üstün bir dile rağmen nasıl sade bir yaşamının olduğu aşağıdaki dizelerde kendini gösterir. Şiirin başlığı ile geleneksel şiir anlayışına yapılan ironi gözler önüne serilirken, şair süslü ifadelerin içini boşaltır.

Hiçbir şeyden çekmedi dünyada

Nasırdan çektiği kadar

Çirkin yaratılışından bile

O kadar müteessir değildi

Şüphesiz “*nasır*” kelimesi bir tesadüf ya da rastgele seçilmiş değildir. Şair “*nasır*” sözcüğünü kullanarak Baki’nin Kanuni Sultan Süleyman mersiyesine bir atıfta bulunarak toplumun üst kesimlerine yazılan şiirin sıradan insan için de yazılabileceğini/yazılması gerektiğini gösterir. Şiirde her sözcüğün kullanılabilmesi düşüncesini savunan Orhan Veli’nin şiirin önemli kişilerin değil, aksine sıradan bir kişinin (Süleyman Efendi’nin) ‘nasır’ını konu etmesi bu anlayışını destekler niteliktedir.

Süleyman Efendi kendi içinde derin dramlara gebe olan, nasırından başka bir de çirkin yaratılmak gibi bir sancısı olan yurdum insanın temsildir. Özne bu şekilde kuşatılmış yanlarıyla (çirkinliği ve nasırıyla) yaşamak zorundadır. Ancak bu kuşatılma onun yaşam enerjisini yok etme durumuna getirmiştir. Çünkü bunun ardında görünen sebepler ‘nasır’ kadar basit, sade ve sıradan değildir. Temelde ‘nasır’ toplumdan umudunu kesmiş, ötekileştirilmiş, acıyla duyarsızlaştırılmış “Anadolu insanının” simgesidir. Dönemin Anadolu insanı, başkalarının varlığı içinde kendi sesinde boğulmuş “*düşünce ve eylemlerinde kendine özgünlüğünü yitirmiş*” (Korkmaz 2004:20) bireysel topluluğun yitik yansımalarına dönüşmüştür. Böylece şair önemi yitirilen değerlerin tekrar içini doldurulmaya çalışır. İçi boş ve bozuk olan dünyanın yokluğunu, boşaltılmışlığını, adaletsizliğini, eşitsizliğini anlatma gayretine girer. Şairin Süleyman Efendi’si ötekileştirilmiş bir dünyada, engeller kaosunun içinde yaşama ulaşmak için kozmosu arayandır. Ancak bu arayış onun dünyada sadece bedensel bir var oluş için arayışını imler.

Kundurası vurmadığı zamanlarda

Anmazdı ama Allah’ın adını

Günahkâr da sayılmazdı

Yazık oldu Süleyman Efendiye

Orhan Veli, insanı bu kerte basit manada ele alışıyla birlikte önceki dünyanın soylu insan tipolojisini gözden düşürerek yıkma gayretine girer. Şairin amacı; “*soyut idealizmin Tanrılaştırdığı insanı yere indirmektir*” (Özcan 2004: 132). Baki’nin şiirinde oluşturulan insan modelinin belirgin özellikleri Tanrı’ya izafe edilecek özelliklerdir. Şair, bu insanın hayattan ve büyük çoğunluktan uzak tarafına hücum eder. Böylece var edilen bireyin yaşam yolu değiştirilir. Kişi yüzünü dünyalık zamana çevirir bu nedenle metafizik bağları kopma noktasına gelen özne hayatını sevap-günah yörüngesinden çıkarıp dünyada en çok şikâyet ettiği nasırına neden olan geçim gâilesine çevirir. Bu nedenle şairin öznesi “*günahkâr sayılmazdı*”. Çünkü dönemin şartları dikkate alındığında iki barbar dünya savaşının ortasında kalan ve aynı süreçte baş gösteren toplumsal yozlaşma, yoksulluk, işsizlik, gelir adaletsizliği, eğitimdeki nitelik kaybı gibi özellikle sosyo-ekonomik problemler bireyi metafizik olgulardan çok yaşam yolunda yaşamak için sınavlara sokar; “*Bu insan kendi merkezinde bir dünya olan Sultan Süleyman’ın ve onun mensubu bulunduğu müreffeh sınıfın yerine; yaşamak hakkını mütemadi bir didişmenin sonunda bulan büyük çoğunluğun temsilcisidir*” (Korkmaz 2011: 278). Onlar hayatta olan, hayatları boyunca çalışmak zorunda kalan; “*bütün insanlığa seslenen toplumsal bilinçaltını yansıtan*” (Fromm 31: 2003) arketiplerdir. Bu nedenle şiirin ilerleyen dizelerinde ifade edildiği gibi onların ontolojik olarak olmak ya da olmamak gibi felsefi izlekleri yoktur. Sahici beldenin ebedi konusu için;

Mesele falan değildi öyle

### **To be or not to be**

Hamlet oyunundan olduğu gibi alıntılanan bu ifade ile temel gaye; işlenen temayı desteklemek adına değil tam tersine bu romantik, ahlaki ve felsefi problem içeren cümleyi Süleyman Efendi düzeyindeki birinin hayatı bağlamında kullanarak ironik bir anlatım oluşturmaktır. Çünkü burada artık kendisi için büyük erekler peşinde koşan bir insan bulunmamaktadır. Hayatının sıradanlığını kabul eden, çoğunluğun timsali Süleyman Efendi'nin varoluşçuluk felsefesiyle ilgisi yoktur; *“Küçük insanın Garip şiiri içindeki en somut görünümü, kendi bireyselliğinin var oluş serüvenini kurcaladığında çağdaş felsefenin hiçliğine düşman; varlığını sadece yaşadığı dünya ile olumlayan ve geleneksel olana ironik bakan Süleyman Efendi'dir”*(Korkmaz 2009: 278) Onun hayatı boyunca derin felsefi problemleri olmamıştır. Onun için var olmak ya da olmamak özünde düşlediği bir durum değildir. Çünkü “To be or not to be” ifadesi, hayatını yalnızca felsefi düşüncelere adayan ve kendini toplumdaki soyutlayan bir aydın tipine yapılan eleştiridir; *“Onun (O.V.K) hiçbir romantizmi olmayan ve sadece nasırlarından şikâyet ederek yaşayan ve ölen kahramanı Süleyman Efendi, her türlü idealizmin ve değer hiyerarşisinin dışında ilk doğmuş insan yahut bilinmeyen amelelerden geçmiş ve transcendentale her türlü alakasını kesmiş bir mahlûk gibi sadece var olmakla yetinir”*(Tanpınar 1992: 115) O ontolojik olarak var olmanın ya da dünyalık zamandaki gerçek manada varoluşunun bireye kazandıracığı bir anlamdan ziyade, insanın sosyal olgusuna önem verirken başka Süleyman Efendilerin varlığına dikkat çeker. Bu dikkatin en canlı örneğini Mehmet Kaplan şöyle anlatır:

*“Hiç unutmam, bir gün Babîâli yokuşundan aşağıya doğru inerken, elinde eskimiş çantası, ayağında patlamış ayakkabıları, buruşmuş yüzü, zavallı paltosu ile ara sokaklara dalan küçük bir memur gördüm. “Şairin bahsettiği Süleyman Efendi böyle birisi olmalı” dedim. Ve ona karşı içimde bir merhamet ve şaire karşı bir sevgi hissettim. Daha önce başkaları gibi benim de alay ettiğim şiir, hayatta o zamana kadar benzerlerini çok gördüğüm, fakat kendilerine karşı alaka duymadığım insanların çehrelerine adeta bir ışık tutmuş, onların boş ve manasız varlıklarını bir muamma haline getirmişti. (...) Şair, romancının sahifelerce anlatmaya çalıştığı hayat tecrübesini veya tipi bir mısradaki teksif ediyordu”* (Kaplan 2000: 118-119).

Bu nedenle ilerleyen dizelerde dünyasal var oluş ve sonu ölümlle biten yaşamsal uğraş Süleyman Efendi ile birlikte sona ererken günümüzde var olan Süleyman Efendilere de ışık tutmuş olur.

Bir akşam uyudu  
Uyanmayıverdi  
Aldılar, götürdüler  
Yıkandı, namazı kılındı, gömüldü

Şairlerin yarattığı ölüm imgeleri, onların ölümü nasıl algıladıklarına dair büyük izler taşır. Orhan Veli şiirlerinde ölümü yer yer alaya alan onu güneşin doğup batması kadar doğal bir olay olarak görür. Ölüm izleğini işlediği şiirlerinde ölüme karşı bir kayıtsızlık sezilir. “Ebedi sükût” olarak nitelendirdiği ölüme iyimser bakmakta, onu hem hüznünlü bir bitiş, hem de yeni bir dünyadaki yeni yaşama başlangıç olarak görmektedir. Genel olarak metafizik bir tema olan ölüm, bilinmezlikten kaynaklı birçok korkuyu, kaygıyı ve olağanüstülükleri çağırıştırır. Orhan Veli’nin bu şiirinde ise ölüm, sıradan bir olay gibi ele alınır. Sade, sıradan bir anlatımla verilir. Yüzyıllardır abartılı bir şekilde anlatılan ölüm aslında Süleyman Efendi için uyuyup uyanamama durumudur. Uyku bireyin rahata, huzura erdiği bir anın betimlemesi iken şiirde öznenin sessiz ölümünün sessiz yankılanışıdır. Burada vurgulanan temel gaye Süleyman Efendi’nin uyuyup uyanamaması değil ölümünün ardındaki bu ‘sessizliktir’. Çünkü bu ölüm “*kimsenin umurunda olmamış, ajanslar ondan söz etmemiş, gazetede ölüm ilanları çıkmamış, devlet esnaf, vs. törenleri yapılmamıştır.*” (Kolcu 2009: 358). Onun ardından aslında tamamen bireysel bir çıkar ifa eden dönemdeki zenginlikten uzaklaşma korkusuyla dile dökülen mersiyeler yazılamamış, mezarı başında göstermelik nutuklar atılmamış veya onun dünyadaki gerçekliğinden hiç kimse söz etmemiştir. Çünkü o basit insanın şiire girmiş timsalidir. Böylece şiirin temel izleklerinden birini vurgulayan ölümü, hayata yakın ve toplumsal boyuttaki yerini ele almıştır. İnsanın yaşam içinde oturduğu bu yer, bir trajedinin oynandığı sahneyi simgeler. Bu trajik sahnenin aktörleri ise hayat ve ölümdür. Şaire göre hayat, insana emanet edilmiş kutsal bir süreç ve insanı kaçınılmaz olana öteleyen tek gerçektir. Böylece Süleyman Efendi’yi ve Süleyman Efendi nezdinde geleneğin cenazesini tek gerçeğe yani ölüme ulaştırma çabasına girer. Onlar artık sahici beldelerindedirler. Olması gerekenler böyle bir parodiyle tamamlanmıştır. Ancak bir de geride kalanlar vardır;

Duyarlarsa öldüğünü alacaklılar  
Haklarını helal ederler elbet  
Alacağına gelince  
Alacağı yoktu rahmetlinin

Bütün bu olanlar içinde bir de gidenin ardında kalanlar vardır. Süleyman Efendi'nin borçlu olduğu kişiler. Hayatta ki tek amacı yaşamak! olan bireyin ardında bırakacak cihan sultanları gibi hanları, hamamları, köşkleri yoktur. Böyle bir durumda alacaklılar haklarını helal etmek zorunda kalacaklardır. Fakat tam aksine, Süleyman Efendi'nin alacağı yoktur. Çünkü o yoksul, sade insanın trajedisi, emek ve hak gibi kavramların hiçleştiği, değersizleştiği bir dünyanın açığa çıkardığı ruhun onulmaz yaralarının sahibidir. Orhan Veli, ölen bir kişinin ardından -inamışa göre bu dünyadan üzerinde kimsenin hakkı kalmaması için- hakların helal edilmesinin mecburi kabullenişini kinayeli bir dille ifade eder. Buradaki kabulleniş aslında bir zorundalıktan ibarettir. Şiirlerinde hayatın işleyişi karşısında insanın trajik çıkmazını ortaya koyan şair burada da yoksulluklar içindeki Süleyman Efendilerin çıkmazlarını, yoksulluklarını ve bir şeylere sahip ol(a)mama duygusunun bireydeki yıkımını okurun gözleri önüne serer.

## 2. Ruhun Varoluşsal Tutamakları: Mekân ve Eşya

Tüfeğini depoya koydular

Esvabını başkasına verdiler

Artık ne torbasında ekmek kırıntısı

Ne matarasında dudaklarının izi

Orhan Veli bu dizelerde halktan bir insanı, bir askeri ya da bir bekçiyi anlatırken halkın türkülerinden, halkın dikkatlerinden faydalanmış halk tiplerinin duygularını onların gerçek mısralarına yer vererek dile getirmiştir.

Kişiler arkalarında bıraktıklarıyla yaşarlar. Ancak dünyalık zamanda kendi fiziksel varlığından başka bırakacağı olmayan, halktan Süleyman Efendi bu yaşam denen girdabın içinde sadece materyalist öğelerle var olabilmektedir. Böyle bir var oluş aslında bireyin kaçamadığı trajik dünyasını açılar. “Tüfek/esvab/torba/ekmek/matara” gibi nesnelere ise sade ve sıradan insanın sahip olduğu maddî nesnelere bir izdivacının metaforudur. Aynı zamanda bireyin trajikliğinin materyalist yönüne de ışık tutan imgelerdir.

Şiirdeki materyalist öğeleri içeren bu semboller “hayat ve ölüm, sevmek, kaybetmek, gerçek ve sahip olmak” gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Bu yönüyle nesneyi ön plana çıkaran ve somut görüntüler içeren bir şiir anlayışını benimseyen Orhan Veli ardında bıraktığı dünyaya ait sıradan şeylerin canlılığa ilişkin önemli tanıklar olduğunu vurgular. O böylece eşyanın insandaki aksine bakarak, eşyanın insana toplumdan yakın ve insana bir ruh kattığı vurgusunu yapar. Çünkü matarasındaki “dudak izi,” “torbasındaki ekmek kırıntısı” ve üzerindeki “esvabı” Süleyman Efendi yaşadıkça var

olan onunla ferdileşen simgesel unsurlardır. Bireyin esvabının başkasına verilmesi ait olamamanın, aynı zamanda yitip gitmişliğin, yok oluşluğun bir trajedisidir. Artık torbası ekmeksiz, matarası susuz kalmıştır. En önemlisi de hepsi Süleyman Efendi 'siz kalmıştır. Çünkü esen rüzgâr “mütemadi didişmenin” kahramanını bilinmezlerin dehlizine çekmiş ve onu yaşam savaşında mağlup etmiştir.

Öyle bir rüzgâr ki  
Kendi gitti,  
İsmi bile kalmadı yadigâr  
Yalnız şu beyit kaldı,  
Kahve ocağında, el yazısıyla  
Ölüm Allah'ın emri  
Ayrılık olmasaydı.

Anlatılarda mekânlar kahramanların hayata karşı duruşlarına göre seçilir. Ancak şiirde Süleyman Efendinin bulunduğu tek mekân “kahve(hane)” olarak gösterilmiştir. Bu durum mekânsal aidiyet eksikliğinin açılma noktası olduğu gibi insanın kitlesel boyuttaki varlığını da göstermesi bakımından önemlidir. Şiirdeki Süleyman Efendi sadece kendisi değil kendindeki herkeştir. O sokakta kavga eden, savaşta siper tutan, tarlada çalışan herhangi sıradan biridir. Aynı zaman da o dönemin sosyal, siyasi olaylarının etkisiyle ruhunda onulmaz yaralar açılan işsiz, duyarsızlaştırılmış, hayata yorgun ve umutsuz bakan sıradan insanların kaçış mekânıdır. İhmal edilen Anadolu insanının barınağı; düşlerinin, dramlarının koruyucusu, onların algısal mekânlarıdır. Algısal mekânlar; “*kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan dönüştürülmüş, anlaşılmış yerlerdir; yalnızca topoğrafik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir*”(Korkmaz 2007b: 403). Böylece bireylerin ruhsal durumlarını açığa çıkaran kendilerini konumladıkları tek yer içtenliğin yaşandığı bir köşenin adresi durumuna gelmiştir. Bu köşe bireylerin dönemin siyasi ve sosyal eleştirisini yapabildikleri kendilerini bir nebze olsa rahat hissettikleri ve bir aidiyet duygusunun yaşandığı içtenlik mekânlarıdır. “*İnsanlar içtenlik ve “geniş mekânlarda kendini güvende hisseder; kimliği, varlığı, değerleri koruma altındadır. Ontolojik anlamdaki bu huzur ve güven duygusu varlığın içten dışa doğru açılmasını akmasını sağlar*”(Korkmaz 2007b: 411). Böylece birey kendini dünyalık zamandan koparıp kendileştirdiği bir uzama sahip olur. Bu uzamda onu en çok üzecek olan ise şiirin son iki dizesinde görülecek olan hem bir teslimiyet duygusu hem de hayatta verebileceği en büyük sınav olan ve şiirin en önemli açar sözcüğü olan ayrılıktır.

Ölüm Allah'ın emri

## Ayrılık olmasaydı

Umut yitiminin baş gösterdiği bu dizelerde şair artık fiziksel yaşamın ebedi sükûtle sonlandığını gösterirken bunu bilen öznesini bilmekten korktuğu iki büyük paradoksun kucağına atar. Çünkü ölüm fenomeni Süleyman Efendi için ayrılık getirir. Ayrılıksa her ne kadar acımasız diye nitelendirilse de dünyalık zamandan kopuşu ve geride kalanlara duyulan özlemin açar ibaresi olur. Çünkü “ *kişi kendisini besleyecek manevi kaynaklardan uzak olduğu için her nefes büyük bir azaba dönüşür*” (Korkmaz 2002: 231). İnsan olmanın ifadesini teşkil eden sevme bağlanma gibi manevi kaynaklar Süleyman Efendi gibilerin yaşama sebeplerinin birer imleyicisi durumundadırlar. Böylece kendi özgür eyleminin sonucunda gerçekleşmeyen bu durum onun yalnızlık ve ardında bıraktıklarının hazin durumunu gözler önüne serer. Şairin ölüm ve ayrılık zıtlıklarıyla baş başa bıraktığı öznenin hayat karşısındaki ikilemini de açılar. Hem yaşadığı dönemin bütün kaotik ortamından kurtulma isteği hem de her şeye rağmen ayrılmak istememe itkisiyle karşı karşıya kalan bireyin çaresizliğinin dışavurumudur. İnsanın yaşam karşısındaki zıttını kabullenişinin acı çaresizliğidir.

İnsan, hayatın biteceğini bilen onu yaşamak ve tüketmekten başka yapacak bir şeyi olmayandır. Bu nedenle birey yaşamı boyunca tek yönlü çatışmaların kurbanı haline gelir. Hayat karşısındaki bu tek yönlülük, onu çıkmaz ve varılmaz bir sokağa doğru iteler. Ayrılık bu sokaktaki çıkmazların zifiri karanlığa dönüşmüş timsalidir. Çünkü gelen bu ayrılık karardır. Bu nedenle Süleyman Efendi’yi ölümden ziyade perişan eden ayrılık acısıdır. Ölüm her ne kadar boyun eğilen bir fenomen olsa da onun getireceği ayrılık istemsiz bir çılgınlığın yankılanışıdır. Ölüm; sevdiklerinden, özlemlerinden bir kopuştur. Kopuş anında insanlar korkarak, kendi içlerine veya sevdiklerine dönerler. İnsanın sevdiklerine dönüşü, ölümden değil de ayrılıktan bir kaçıştır. Ancak insan ne kadar kaçarsa kaçsın “*bütün bekleyişleri gerçekte ölümü karşılamak içindir*” (Okay 1998: 50). Karşılanan ölümden ayrılığın, ayrılıkta geride kalanlara duyulan özlemin bir çılgınlığıdır. Sahici beldenin konuğu Süleyman Efendi bu çılgınlığı ta yüreğinde duyar. Aslında bu son sözler (“Ayrılık olmasaydı” ) hayata yeniden doğma arzusunu içinde taşıyan, ayrılığın elemiyle kıvranan şairin son sözleridir.

## Sonuç

Orhan Veli’nin “Kitabe-i Sengi Mezar” şiirinde görünürdeki temel amaç yaşadığı yüzyılın gerçekleriyle uzlaşmayan eski şiirin dünyasını yıkmak ve yerine yenisini ikame etmektir. Ancak buzdağının görünmeyen yanı Orhan Veli’nin şiirleriyle mevcut durumu eleştirirken ideal olanın arayışını sürdürme gayretine girmesi, girmek zorunda kalmasıdır. Şiirine temel izlek olarak aldığı sade, sıradan Süleyman Efendi tiplmesiyle Türk şiirinin aksi istikametini gösteren bu “garip” tavır o zamana kadar ki genel kabullerin ötesinde sosyal bir başkaldırı niteliğini de gösterir.

Şair “Kitabe-i Sengi Mezar” şiiriyle dönemin sosyal ve siyasal olaylarının sıradan bireyler üzerinde oluşturduğu derin açmazları ve teslimiyeti gösterir. Bu açıdan bakıldığında şairin şiiri acının olgunlaştırdığı ve anlamlandırıldığı toplumsal hayatın bir aksidir. İhmal edilmiş ve derin ırmaklar gibi çağlayan Anadolu insanının hak ettiği yere gelmesi için verdiği savaşın adıdır. Görünüşte var olan sade, sıradan hikâyenin ardında, öncü dönemin şairi Orhan Veli ve öncü dönemin poetikası Garip’in kendi gerçek hikâyesi vardır. Şair şiire yerleştirdiği bu anlayışla dönemin odak noktası olmuş, geleneğin etkisini kırma yolunda halkın bağrından gelen Süleyman Efendi tiplmesiyle başarıya ulaşmıştır.

### KAYNAKÇA

Fromm, Eric. Rüyalar Masallar Mitoslar. (Çev. Aydın Arıtan/ Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.

Kanık, Orhan Veli. Bütün Şiirleri. İstanbul: Adam Yayınları, 1993.

Korkmaz, Ramazan. İkaros’un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Korkmaz, Ramazan. (2007b) “Romanda Mekânın Poetiği”. Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen’e Armağan. (Editörler: Ayşenur Külahlıoğlu İslam, Süer Eker) 399-415.

Korkmaz Ramazan ve Özcan Tarık. “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri” (Ed. Ramazan Korkmaz). Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-200. Ankara: Grafiker Yayınları, 2004.

Korkmaz, Ramazan. Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu Ve Dönüş İzlekleri. Ankara: Türksoy, 2004.

Kolcu, Ali İhsan. Cumhuriyet Edebiyatı I. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.

Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Okay, Orhan. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Özcan, Tarık. “Sultan Süleyman’dan Süleyman Efendiye İki Şiirin Metinler arası İlişki Bağlamında Değerlendirilmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.14, S. 2, s.129-138. Elazığ. 2004.



Tanpınar, Ahmet Hamdi. Edebiyat Üzerine Makaleler. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Sazyek, Hakan. Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Şahin, Veysel. "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde "Hayat ve Ölüm" Trajedisi". Erdem Dergisi, Sayı 53, s.207-220, 2009.

### **AHMET YESEVİ'NİN "DİVAN-I HİKMET" ESERİNDE ESKİ TÜRK KELİMELERİ**

#### **OLD TURKIC WORDS IN THE WORK "DIVAN-I HIKMET" ("BOOK OF WISDOM") OF AHMED YESEVI**

**Baba MUHARREMLİ\***

#### **Özet**

Günümüzde Hoca Ahmet Yesevi'nin "Divan-ı-Hikmet" eseri Türk dillerinin XI.-XII. yüzyıl en önemli yazılı kaynaklarından biri olarak bilinmektedir. "Divan"da geçen kelimeler büyük çoğunlukla Türkçe'mizin eski sözvarlığını yansıtır. Türk dillerinin eski sözlüksel katmanlarının araştırılmasında Hoca Ahmet Yesevi'nin şiir dilinin de önemini büyük olduğunu vurgulamak gerek. Hoca Ahmet Yesevi'nin tasavvuf ve sufi edebiyatını yansıtan "Divan"ında Türk asıllı kelimelerin ilkel sesbilimsel, sözlüksel, biçimbilimsel özelliklerine rastlanmaktadır.

Hoca Ahmet Yesevi'nin "Divan"ının dilinde Arap ve Fars kökenli kelimelerle Türk asıllı kelimelerin kullanma oranında da farklılık görülmektedir. Tarikatle sık ilgili olan "Divan"ın dilinde çok sayıda alıntı kelimelerin bulunmasına rağmen, "Divan"ın sözvarlığının büyük kısmını eski Türk asıllı sözcüklerin oluşturduğu görülmektedir.

Yazımızda amaç Hoca Ahmet Yesevi'nin "Divan"ında rastlanan eski Türk asıllı kelimelerin sesbilimsel, sözlüksel-anlamsal özelliklerini açıklamak, kaynağın tarihi önemini bir kez daha ortaya koymaktır. Çünkü eski yazılı kaynaklar Türk asıllı kelimelerin ilkel yapısını en iyi şekilde muhafaza eder. Eski kaynakların günümüz Türk dillerinde kullanılan kelime köklerinin biçimlenme süreçlerinin araştırılması açısından da öğrenilmesinin yararı vardır.

---

\* Doçent, Doktor, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nesimi adına Dilcilik Enstitüsünün direktör yardımcısı, [baba\\_magerramli@mail.ru](mailto:baba_magerramli@mail.ru)

**Anahtar sözcükler:** Ahmet Yesevi, divan, eski, Türk, kelime, kaynak

### **Abstract**

Currently the Divani Hikmet of Khoja Ahmet Yasevi is one of the most valuable written sources of the 11th-12th centuries. The words in the Divan basically reflect the ancient vocabulary of the Turkic language. It is necessary to emphasize the important role of the poetic language of Ahmet Yasevi in the study of ancient layers of vocabulary of the Turkic languages. There are phonetic, lexical and morphological features of Turkic words at Divani Hikmet of Khoja Ahmet Yasevi, reflecting Sufi literature.

There is a difference in the use of words of Arabic, Persian and Turkic origin in the language of the Divan of Ahmet Yasevi. Despite the fact that the language of the Divan, closely associated with tarikat, has a lot of borrowed words, most of the vocabulary of the Divan consists of ancient Turkic words.

The purpose of our article is to identify the phonetic, lexical-semantic features of old Turkic words in "the Divan" of Khoja Ahmed Yesevi, and also to explain the historical importance of the source. Since the ancient written sources are the best way to keep the original structure of Turkic words. Ancient sources play an important role in the study of the period of formation of root words used in modern Turkic languages.

**Keywords:** Ahmed Yesevi, Divan, ancient, Turkic, the word, source

### **1.Giriş**

Ortaçağ Türk tasavvuf edebiyatının en ünlü şahsiyetlerinden biri de Ahmet Yesevidir. XI yüzyılın ikinci yarısından XII yüzyılın başlarına kadar yaşayıp yaratan Ahmet Yesevi Türkistan'ın ünlü şairlerinden biri olmanın yanısıra büyük bir tarikata – "Yesevilik" tarikatına liderlik etmiştir. Onun "Divan-ı hikmet" eseri M.Kaşgarlı'nın "Divanü Luğat-it Türk " ve Y.Has Hacib Balasağunlu'nun "Kutadgu bilig"i ile beraber , X.-XII. yüzyıllar Türk dilinin en değerli örneklerindedir.

Ahmet Yesevi'nin dilimizin tarihine verdiği en büyük hizmet Arap ve Fars dillerinin hakim olduğu Orta Çağ'da Türkçe'ye saygının artmasına çaba göstermesi ve onun şiir-sanat dili olarak bir çok üstünlüklere sahip olduğunu ortaya koymasındır. Türkçe'yi mükemmel şiir dili seviyesine yükselten Ahmet Yesevi onun bütün inceliklerini "Divan"ında yansıtabilmiştir.

Yazarın "Divan"ında eski Türk kelimelerinin çeşitli anlam biçimlerinin verilmesi, eşanlamlılık oluşturması daha Orta Çağ'da Türkçe'nin sözlüksel açıdan zenginliğini sübut etmektedir. Şairin "Divan"ındaki öztürkçe kelimeleri günümüz Türkçe kelimelerle kıyasladıkta kelime köklerindeki anlam ve biçim değişmelerini izlemek mümkündür. "Divan"da XI.-XII. yüzyıl Türkçesi'nin bir sıra sesbilimsel, sözlüksel-

anlamsal ve biçimbilimsel özellikleri muhafaza oluna bildiğinden günümüz açısından kıyaslamalı araştırmalarla ilgili dikkati çekiyor.

Eski Türk söz varlığı Divan`ın dilini halk diline yakın ve anlaşılır bir üsluba taşır. Divan`da eski Türk kelime dağarcığının sesbilimsel ve biçimbilimsel özellikleri de dikkat çekmektedir. Örneğin, eserde kelime başlarında y kullanımı en eski Türk sesbilimsel özelliklerindedir. Şöyle ki, bazı çağdaş Türk dillerinde y samiti ile başlayan fiillerde ilkin ünsüz düşmüştür: Türk dillerinde bir takım VC ( ünlü+ ünsüz) yapıları köklerin tarihen CVC (ünsüz+ünlü+ünsüz) tipi köklerden ses düşümü sonucunda oluşmasını eski yazılı kaynaklardaki olgular da kanıtlıyor. Örneğin, Azeri Türkçesindeki *ud-* fiilinin ilk şekli günümüz Türk dilinde olduğu gibi, A.Yesevinin XII yüzyıla ait "Divan-ı hikmet" eserinde de *yut-* biçimindedir:

*Riyazetni katıg tartıp, kanlar yutup,*

*Min defteri-sani sözün açtım muna* (Yesevi 2004: 7).

Bilindiği üzere, y- leşme eski Türk sözlerinin ana sesbilimsel özelliklerindedir. Divanda verilen örnekler çağdaş Türk dillerinde bir çok açık heceli kelimelerin eskiden kapalı heceli olduğunu kanıtlamaktadır: *arığ // arık – arı* "saf, temiz", *katıg – katı* "kati", *soruğ – soru* "soru", *dirig // tirig – tiri* "diri", *sarıg – sarıg* "sarı renk". Örneğin:

*Sırı birlen sözlerler, Tilge, hikmet tüzerler,*

*İşk birlen can kizerler rengi sarıga dervişler* (Yesevi 2004:

118)

## 2. "Divan-ı hikmet" eserinde eski söz dağarcığı

**Tirig** "diri ": Günümüzde Azeri Türkçesinde kullanılan *diri* kelimesinin başlangıç şekli kapalı heceli olmuştur. XII yüzyıla ait A.Yesevinin "Divan-ı hikmet" eserinde *tirig* "diri, sağ" biçimindedir :

*Ğarıblerni işi dayim sülük,*

*Tiring irmes ğarib, katı - ölügdür* (Yesevi 2004: 94).

Kelime "Atebetül hakayık" eserinde de *tirig* biçimindedir: *ölügdin tirig hem tirigdin ölüg*: "O, dirileri öldürdüğü gibi, ölüleri de diriltir" (Yükneki 1992: 82).

Türk dillerinde en eski CVC (ünsüz + ünlü + ünsüz) biçimli köklerden biri de \**tir-* "yaşamak" köküdür. Söz konusu kök *diri-* // *tiri-*, *diril-* kelimelerinin etimolojik esasını oluşturuyor. Kök G.Clausonun Etimolojik Sözlüğü'nde (Clauson 1972: 529) ve A.Von Gabain'nin "Eski Türkçenin Grameri" eserinde de (Gabain 1988: 300) kayıt altına alınmıştır. Türk dilleri ile akrabalığı öngörülen Sümer dilinde *ti* sözü "hayat" anlamını

ifade etmiştir (Мамедов 1985: 103). Bu bilgi de \*tir- kökünün senkretikliğini onaylıyor. Eski kaynaklarda \*tirgür- fiili "diriltmek, yaşatmak" anlamında kullanılmıştır. N.Hacıeminoğlu sözkonusu kelimedeki \*tir- fiilinin bağımsız kök gibi kullanıldığını vurgular (Hacıeminoğlu 1984: 48). Birçok Türk dilinde \*dur- fiilinin "yaşamak" anlamında da kullanıldığını öngörürsek \*tir- "diri" (Clauson 1972: 529) ve \*dur- kelimelerinin ablaut sonucu oluştuğunu söylemek mümkün.

"Divan-ı hikmet" eserinde kullanılan bazı eski kelimelerin açılımına dikket yetirelim:

**İ-** "olmak": XII yüzyıla ait A. Yesevi inin "Divan-ı hikmet" eserinde \*i- fiili "olmak" anlamındadır (Yesevi 2004: 123). Türk dillerinde en eski söz kalıplarından, biçimlerinden biri tek ünlü - V (ünlü) yapıları köklerdir. Çağdaş Altay Türkçesinde e-/i - ("ulaşmak") morfemi er- // ir- fiilinin kökü olarak V (ünlü) şeklinde korunmuştur (Altayca Türkçe Sözlük 1999: 79). Uygur dilinin Sintizyan ağzında da \*e- "olmak" anlamındadır (Malov 1961: 107). Aslında, r diğer ünsüzler gibi zayıf ses ve auslaut (söz sonu) zayıf mevkide ifade olunduğundan reduksiyona uğramıştır.

**Uğan-** "kudretli, muktedir":

*Kaçan kilgän aşıklarğa nuru irür,*

*Ugan İzim, Rahim, Rahman, rahmeti bar* (Yesevi 2004 , ).

Eski Türkçede Oğan // Uğan "Tanrı" anlamında da kullanılmıştır. \*U- "becermek, başarmak" fiili ondan türemiş *Oğan // Uğan* "Tanrı, Allah", *oğan-* "kudretli, kuvvetli" kelimelerinde taşlaşmıştır. Eski \*u- "becermek, başarmak" fiil kökü Yakut dilindeki \*uy-"beceri" kelimesinde kalmıştır.

**Yaruk-** "ışık, netlik, parlaklık" (Yesevi 2004: 126). M.Kaşgari'nin Sözlüğü'nde *yaruk-* "aydın, aydınlık" (Kaşgari 2006: 15), *yaru-* "aydınlanmak, parlamak" anlamlarını taşır. *Kün yarudı* -"Güneş parladı" (Kaşgari, 2006: 86). İbn Mühenna'nın sözlüğünde *yaruk* "açık, berrak, aydın", *yarumak-* "aydınlatmak" anlamında verilmiştir (İbnü-Mühenna 1997: 86). Diğer eski Türk yazılı kaynaklarında da *yarug* "Ay ışığı" kelimesi kullanılmıştır. Bu gerçekler gösteriyor ki, vaktiyle *yar* ("parlamak") – *yar* ("ışık") sinkretik kökü olmuştur. Demek ki, *yaruk* sözü \*yar- "parlamak" kökünden yararlanmıştır.

**Kuduk:** *Kuyu* sözü A. Yesevi'nin divanında *kuduk* biçimindedir:

*Yunus dik (hem) derya içre balık bolsam,*

*Yusuf dik (hem) kuduk içre vatan kılsam* (Yesevi 2004: 38).

Günümüz Türk dillerinde kullanılan *kuyu // guyu* sonraki kelime versiyonudur, söz sonunda ünsüz reduksiyonu gerçekleşmiştir: *kuyu // guyu > kuyuğ // kuduğ*. Çoğu kaynaklarda *kuyu* kelimesinin *kuy-* // *guy-* "dökmek, akıtmak" fiilinden oluştuğu iddia edilir (Räsänen 1969: 116). Aslında, "dökülmek, akmak" semantikasi dolayısıyla "su,

sıvı" anlamını ifade eder. Kanaatimizce, *guy-* "dökülmek, akmak" fiilinin de kökü *gu // ku* "su" kelimesile bağlıdır, yani *kuy-* // *guy-* kök değil, gövdedir.

**Yıldız** "yıldız": Azeri Türkçesindeki *ulduz* sözü A.Yesevi'nin Divanında *yulduz* biçimindedir:

*Em kilise, özgü bolur, yulduz kilise, ay bolur* (Yesevi 2004: 105).

Şu anda Türk dillerinde işlenen *yıldız // yıldız // yulduz, yıldırım // yıldırım, yalov // alev // alev, yaldırak* ("şimşek") kelimelerinin kökü *yal-* // *yel-* "parlamak" filidir.

**Isıg-** "sıcak": "Divani hikmet" eserinde *isağ // ısığ* sözü "ısı" anlamındadır (Yesevi 2004: 123):

*Bu haletde ol Azrail kilse nagah,*

*Işığa tendin Cannı alğay, va hesreta* (Yesevi 2004: 82).

Eski Türkçede *\*ısı* fiili "ısınmak, pişmek" anlamındadır: *mun ısıdı-* "Ekmek bişti" (ДТС, 213). Kıyaslayalım: Uygurca *usuğ* "sıcak", Sarı Uygurca *issig* "sıcak", Salarca *üssü* "sıcak", Sintizyan Uygurca *issık // issık* "istilik, sıcak" (Малов 1961: 114).

**An** "o": XII yüzyıla ait A.Yesevi'nin Divan'ında *\*an* zamiri "o" anlamını taşır:

*Anı mekri irür şeytandın mükemmel,*

*Kopar yüzi kara mahşerde tanqla* (Yesevi 2004: 89).

Eski Türk yazılı kaynaklarında III kişinin teki, esasen, *an* kelimesiyle ifade edilmiştir: *Anun canı özgür olsun* (Kitabi-Dede Gorgud 1977: 81). Eski kaynaklarda *ol* seçeneğine de rastlanmaktadır. Sonor değişiminin Türk fonolojisi için spesifikliğini düşünürsek, *\*ol // \*an* zamirlerinin kökeninin aynı olmasına şüphe yeri kalmıyor. Bu olguyu Orhun yazıtlarında *ol* "o" zamirinin çekimlendiği sırada *an* şekline geçmesi de (Tekin 1968: 140) kanıtlıyor.

**Kayu** -"hangi": A.Yesevinin XII yüzyıla ait divanında *kayu // kaysı* zamiri "hangi" anlamında kullanılmıştır:

*Mini hikmetlerim bir piri-kamil,*

*Kayu kul bolsa, Xudağa mayil* (Yesevi 2004: 89).

Divanda ayrıca *hanı* zamirinin eski biçimi *kanı*, *harada* zamirinin eski biçimi *kanda* şekillerinde karşımıza çıkar (Yesevi 2004: 123). Kutadgu Bilig` de de *kayu* zamiri "hangi" anlamındadır: *Kayu begde bolsa bu Arkuk kılınç işi barça tetrü sevinçi sakınç* (Hacıp Has, 2007: 216): "Hangi bey kötü xasiyete sahip olsa, her işi ters gider, sevinç görmez, daima üzüntü içinde yaşar "( Hacıp Has, 1994: 50). Çağdaş Azerbaycan Türkçesinde *h* ünsüzü ile başlayan zamirlerin hemen hemen hepsi eski dönemlerde *k // g* ünsüzleri ile kullanılmıştı: *herkes - gamu*, nerede – *kanda*, *haçan* – *kaçan*, *hangi* – *gansı* vb. Yani *k // g* anlautu *h* anlautundan daha önce oluşmuştur. Bazı çağdaş Türk dil-

lerinde soru zamirlerinin ilk *k* ünsüzü korunmuştur: Altayca *kaçan* "ne zaman" (Altayca-Türkçe Sözlük: 1999: 93). A.fon Gabain eski Türk kaynaklarındaki \*kan, kanta, kandin, kança gibi soru zamirlerinin \*ka kökünden oluştuğunu belirtir (Gabain 1988: 151).

**Tağ:** XII yüzyıla ait "Divan-ı hikmet" eserinde de tonsuz ünsüzle *tağ* biçiminde kullanılmaktadır:

*Tağ ile taşka başın urup bixod bolup*

*Ehl ü iyal hanumandın öter, dostlar* (Yesevi 2004: 48).

\**Ta* "yükseklik" yuvasından türeyen sözcüklerden biri *tağ* // *dağ* dır. M.Ergin yazıyor ki, Orhun yazıtlarında *dağ* sözü *ta* biçiminde de kullanılmıştır (Ergin 1975: 130). Demek ki, *dağ* kelimesinin kökü eski Türk yazılı anıtlarında muhafaza edilen, tonsuz anlautlu \**ta* morfemidir. Sondaki *ğ* bileşeni taşlaşmış ek konumundadır. En eski Türk dillerinden olan Çuvaşçada ilkin *CV* (ünlü+ünsüz) biçimi muhafaza olunmuştur: cuv. *tu* "dağ".

**Yığla-** "ağlamak": *Yığlamay mu öttü ömrüm, aya, şahım,*

*Yapsap kildi, karanğuluk, çıkkıl, mahım* (Yesevi 2004: 67).

*Ağla-* fiilinin kökü \**yığ-* kök morfemidir. Türk dillerindeki *yığla-* // *ağla-*, *ağıt*, *yuğ* kelimeleri de aynı kökten türemiştir. Çağatay yazılarında *yığ-* "ağlamak, göz yaşı" anlamındadır. Eski Türk dillerinde *yığı* kelimesi sözü "feryat, inilti" anlamını taşımıştır (Древнетюркский словарь 1969: 265). Azerbaycan dilindeki *ağla-* biçimi kelime başındaki *y* ünsüzünün düşmesi sonucunda yaranmıştır, dahası sonraki zamanlara ait bir örnektir. Azerbaycan Türkçesinin ağızlarında *yığlamağ-* // *yığlamax-* şekilleri hala kullanılmaktadır. Kıyaslama yaparsak, Altayca, Kırgızca. *ıy*, Özbekçe *yığ* "ağlamak", Kazakça *jıla*, Altayca *ıyla-* "ağlamak", Buryatça, Moğolca *ıyla-* "ağlamak", *uy* "keder, gam". Kanaatimizce, *ulamak* fiilinin kökü de *ağlamak* fiili ile homogenlik oluşturuyor. Bu kelimeler hem sesbilimsel, hem de semantikal açıdan benzerlik teşkil ediyor.

**Orun** "yer, mekan": XII yüzyıla ait A.Yesevinin "Divani-hikmet" eserinde *orun* kelimesi "yer, mesken" anlamındadır (Yesevi 2004: 124):

*Yaş ornığa kanın töküp yüzni boyar,*

*Hamdın ayıp şeytan lein kaçar, dostlar* (Yesevi 2004: 46).

*Orun* sözü *or* "yer" kökünden türemiştir. Türk dillerinde eski söz yuvalarından biri de *or* "yer" köküdür. Modern Türk dillerinde bir çok basit kök sanılan kelimelerde bu eski kök morfemin izlerini görmek mümkündür. *Or* kökünün Türk dillerinde şu türemeleri mevcut: Yakut ağızlarında *orgul* "yükseklik, yüksek yer" (Диалектологический словарь якутского языка 1966: 188), Soyotça *oran* "ülke" (Räsänen 1969: 365), Sibir tatar ağızlarında *oro* "çukur" (Тумашева 1992: 161), Çağatayca *orut* "yerleşim yeri", Yakutça *oroy* "zirve", Karakalpakça "merkez", Kırgızca

"zirve" (Севортян, 1974: 473-474).

**Ula-** "birleşmek": Türk dillerinde bazen bir kelime kökünde taşlaşmış bir kaç yapım eki gözlemlenebilir. Örneğin, modern Türk dilinde yapı bakımından basit sayılan *ulaş-* "ulaşmak" fiili etimolojik yönden \**ul* + *a* + *ş* biçiminde morfolojik gelişim süreci geçmiştir. -a ve *ş* bileşenleri aynı kelime kökünde taşlaşmış, fuziallaşmış ek görevindedir. Bu varsayımı A.Yesevi'nin XII yüzyıla ait "Divani-hikmet" eserinde *ula-* fiilinin "birleşmek, eklemek" anlamında bağımsız kök gibi kullanımı gerçeği kanıtıyor (Yesevi 2004: 126).

**Ayt-** "demek, söylemek":

*Allah Aytur: Aşıklarım burak süvar,*

*Hak zikrini aytenlerge rahmet yağar* (Yesevi 2004:

35)

Türk dillerinde öyle tekheceli kökler var ki, onların kendisi bile türemedir. Örneğin, *ayt-* ("demek") > *ay* + *t*. Karşılaştırılabilir: Orhun anıtlarında *ay-* fiili "demek, söylemek" anlamındadır (Ergin 1975:104).

İncelediğimiz kelimelerden başka Divan'ın dilinde *tamuğ* // *tamuk* "cehennem", *öngmek* "bitmek, yetişmek", *kingümek* "genişlemek", *kaltak* "müstehcen", *bencil* "kendisinden razı", *igmek* "eğmek", *çerig* "asker", *irk* "güç", *barmak* "ulaşmak", *bung* "üzüntü", *çıyan* "akrep", *uruğ* "nesil", *ingremek* "zarı", *ilig* "el, ilçe", *kolmak* "rica etmek", *köp* "çok", *tuğ* "bayrak", *karangu* "karanlık" (Yesevi 2004: 121-126) gibi eski Türk sözlerinin kullanımını da görmek mümkün.

## Sonuc

Ahmet Yesevi'nin "Divan"ında kullanılan eski kelimelerin bir kısmı günümüz Türk dillerinde muhafaza olunmuş, bir kısmı eskimiş, bir kısmı da biçimsel açıdan değişime uğramıştır. Türkçe kelimelerde bu şekildeki farklı gelişim yönleri çağdaş Türk dillerinin bireysel gelişimiyle ilgili olarak ortaya çıkmış ve eski ağız farklılıkları gibi belirlemiştir.

### **Kaynakça:**

Altayca-Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.

Clauson, G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: At the Clarendon Press, 1972.

Диалектологический словарь якутского языка. Москва: Наука, 1976.

Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969.

- Ergin, M. Orhun âbideleri. 3.baskı. İstanbul: Boğaziçi yayınları, 1975.
- Gabain Von, A. Eski Türkçenin Grameri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Hacip Has, Yusuf. Kutadgu Bilik. I.Metin. 6.baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Hacip Has, Yusuf. Kutadgu Bilik. 6.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Hacıeminoğlu, N. Yapı Bakımından Türk Dilinde Fiiller. İstanbul: Cönk yayınları, 1984.
- İbnü-Mühenna Lügati. İstanbul: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1997.
- Kaşğari, M. Divanü lüğet-it-türk (Tercüme eden ve neşre hazırlayan R.Asker). I-IV c. Bakı: "Ozan", 2006.
- Kitabi-Dede Qorgud. Bakı: Genclik, 1977.
- Малов, С.Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. Москва: Издательство восточной литературы, 1961.
- Мамедов, А. Тюркские согласные: анлаут и комбинаторика. Баку: Элм, 1985.
- Räsänen, M. Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969.
- Севортян, Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). Москва: Наука, 1974.
- Tekin, T.A Grammar of Orkhon Turkic. The Hague: Indiana University, Mouton & Co, Bloomington, 1968.
- Тумашева, Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань: Издательство Казанского университета, 1992.
- Yesevi, A. Divani-hikmet. Bakı: Çaçıoğlu, 2004.
- Yükneki, E.A. Atabetül-Hakayik. 2.Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.



## 8. SINIF TÜRKÇE DERSİ MERKEZİ SINAV SORULARININ PISA OKUMA BECERİLERİ YETERLİLİKLERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

### 8TH CLASS TURKISH LESSONS EXAM QUESTIONS EXAMINED IN REGARD TO PISA READING SUFFICRUENCY SKILLS

Salih TUZLUKAYA<sup>1</sup>

#### Özet

PISA araştırmasında okuma becerileri; “kişinin topluma katılmak, potansiyelini ve bilgisini geliştirmek ve amaçlarını gerçekleştirmek için yazılı metinleri anlaması, kullanması, onlar üzerinde düşünmesi ve onlarla uğraşması” olarak tanımlanmaktadır.

Bir dil ve beceri eğitimi olan Türkçe öğretiminde öğrencilerin metni anlamaları, öğrenme sürecine aktif olarak katılmaları, metni çözümlenmeleri, eleştirel düşünme becerilerini aktif olarak kullanabilmeleri ancak metni oluşturan tüm parçaların bütün olarak ele alınmasıyla mümkün olacaktır. Böyle bir yaklaşımla Türkçe derslerinin işlenmesi, öğrencilerin metni gerçekten analiz etmelerini, anlamlandırmalarını ve metni bir bütün olarak parçalarıyla ve parçaların birbirleriyle olan ilişkilerini kavramalarına yardımcı olacaktır.

Bu veriler doğrultusunda, yapılan son PISA araştırmasında okuma becerileri alanında ve temel eğitimden ortaöğretime geçişte büyük bir paya sahip 8. Sınıflar Merkezi Sınavlarda Türkçe dersindeki öğrencilerin başarısız olma nedenleri düşünüldüğünde “okuryazarlık” becerilerinin öğrencilerde eksik olduğu görülmektedir. Bu sebeple, MEB tarafından hazırlanan temel eğitimden ortaöğretime geçişte uygulanan 8.Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav soruları ve soruların dayanağı olan kazanımlar, PISA yeterliliklerine göre yeniden gözden geçirilmeli ve yapılandırılmalıdır. Bu bağlamda 8. Sınıf Türkçe dersinin alt düzeydeki kazanımlarıyla PISA yeterlilikleri karşılaştırıldığında Türkçe dersi kazanımlarının daha çok alt düzey becerileri gerçekleştirmeye yönelik olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. O halde Türkçe dersi kazanımlarının ve sorularının PISA okuma becerileri değerlendirme çerçevesine göre daha üst düzey becerileri ölçebilecek niteliğe çıkarılması uygun olacaktır.

---

<sup>1</sup> Kerer Ortaokulu Erzincan/Kemah, salih\_tuzlukaya@hotmail.com

**Anahtar Kelimeler:** PISA, 8. Sınıf Türkçe Dersi Ortak Sınav, Okuma Becerileri, Okuduğunu Anlama

### **Abstract**

The PISA survey of reading skills; “to participate in society a person's potential to accomplish their goals and improve the understanding of written texts knowledge and use to deal with them and consider them” is defined as.

Skills training in the teaching of the Turkish language and the students understand the text, to take an active role in the learning process, text analysis, but text to actively use critical thinking skills when considered as a whole comprise all of the parts that will be possible. With such an approach in the processing of Turkish lessons, the students really analyze the text, the ability to understand and teach the text as a whole and its parts and the parts will help to understand their relationship with each other.

These data are in line with the recent PISA survey of reading skills from basic education to secondary education in the field and has a large share in the transition 8. The exam center classes in a course in Turkish students ' failure causes when considering “literacy” skills of students that is missing in it is observed. For this reason, prepared by the Ministry of education, from basic education to secondary education is applied in the transition 8. Class Turkish Center Lessons, exam questions and the questions which forms the basis of the gains, according to the Pisa competencies should be revised and must be configured. 8 in this context. Turkish class Turkish lessons with the acquisitions of the course competencies in the PISA comparison in the lower level of achievements more than lower-level skills to perform it has been concluded that. Then a Turkish course, reading skills and problems achievements according to PISA assessment framework, higher-level skills will be appropriate to measure the quality of when is to be removed.

**Keywords:** PISA, 8. Class Turkish Lessons Common Exams, Reading Skills, Reading Comprehension

### **1. Giriş**

Eğitim organizasyonu OECD ( Ekonomik İş Birliği ve Kalkınma Teşkilatı)'nin yürüttüğü PISA araştırması, öğrencilere bilgi aktarmayla birlikte, bu bilgileri günlük hayatta kullanma ve karşılaşılan problem durumlarında çözüm üretme ve yeni yaşantılara aktarma gibi hedeflerini öğretim programlarında, yöntemlerde, tekniklerinde ve ölçme değerlendirme süreçlerindeki güncelleme ve değişikliklerde önemli bir kriter kabul edilmektedir.

Hedefinde temel eğitimi tamamlamış öğrenci grubu olan sonuncusu 2015 yılında yapılmış ve son on yedi yıldır üç yıl arayla yapılan PISA projesi, dünya ülkelerinin OECD üyesi ülkelerle birlikte yaklaşık %90'ı kapsayan zorunlu eğitim öğretimini

tamamlayan öğrencilerin hayatta uygun bir statü için belirleyebilmek için ana hedef ve becerileri ne düzeyde kazandıklarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır (MEB 2016). Ülkemizde sınıf seviyesi olarak ortaokul 7 ve daha yukarı sınıf seviyelerindeki 15 yaş grubu öğrencilerinin değerlendirmeye alındığı bu proje, “okuryazarlık” ana teması çerçevesinde okuma becerileri, matematik ve fen alanlarında öğrencilerin yeterliliklerini ölçmektedir.

Okuryazarlık teması ile temel beceri alanlarındaki farklı problem durumlarında, problemin tanınması, anlaşılması ve çözülmesi ile mevcut bilginin problem durumuna aktarılması, analitik değerlendirilme yapılması, gerekçelendirme ve sosyal iletişim becerileri kurulması kastedilmektedir (MEB, 2016).

Okuma becerileri PISA’da; “bireyin sosyalleşmek, mevcut bilgilerini artırmak ve hedeflerine ulaşmak için her türlü metni okuması, anlamlandırması, yorumlaması ve metin üzerinde çıkarım yapabilmesi olarak tanımlanır (MEB, 2016). Okumayı bir beceri olarak tanımlayan bu ifade, kalıplaşmış okuma ve anlamamanın çok daha fazlasını kapsamaktadır. Kapsam olarak bakıldığında PISA’da okuma becerisi, bireylerin karşılaştıkları basılı ya da elektronik ortamdaki metinler ile kullanımlık ve işlevsel olan bilgileri düşünme yoluyla yüzeysel anlamadan daha çok derinlemesine çözümleyerek okuyucunun metne yaklaşımını ve metni kullanabilme becerisini içine alır.

PISA projesinde okuma becerileri değerlendirme çerçevesi, birbirleriyle ilişkili üç temel bölüm içinde incelenmektedir. Bunlar metnin kendisi, okurun metne yaklaşımı ve metnin kullanım amacıdır (MEB, 2010). Bu değerlendirme çerçevesinde metnin kastedilen metnin sunumu, metnin sınırlılığı, metnin şekli ve metnin türüdür. Okuyucunun metne yaklaşımı, bilgiye erişme ve bilgiyi hatırlama, bilgileri birleştirme ve çözümlenme, okuyucunun metninle ilgili düşüncelerini açıklama ve değerlendirme biçiminde üç biçimde kategorize edilmiştir. PISA değerlendirmesinde kullanılan üçüncü temel özellik, Metnin kullanım amacı, PISA araştırmasında yer alan üçüncü değerlendirme kriteri, metnin kullanımınıdır. Metnin hangi amaçla yazıldığını belirten özellik metnin kullanım amacıdır. PISA araştırmasında metnin kullanılma amacı, diğer iki değerlendirme ölçeceğine göre daha az etki sağladığı için rapor kısmında kullanılmamaktadır. Metnin içeriği; sonuç raporlarını belirtmek için değil; PISA’da kullanılan okuma metinlerinin türlerinin çeşidini fazlalaştırmak için kullanılmaktadır. Okuma becerilerinin kapsamını genişletmek için metnin hangi amaçla yazıldığının tespit edilmesi gerekmektedir. Bu sayede, kelime, gramer ve bununla ilgili yapı ve özellikler, ölçme ve değerlendirmeye etkinliklerinde kullanılabilir (MEB, 2010).

PISA’da okuma becerisi ilk uygulama olan 2000 ve 2009 yıllarında temel ölçülen yeterlilik alanı olmuştur. Okuma becerisi alanında, öğrencilerin günlük yaşamlarında yüz yüze gelebilecekleri durum ve olaylarda yazılı metinlerden yararlanma yeterlilikleri ölçülmeye çalışılmaktadır. Araştırmada öğrencilerden beklenen farklı metin türlerinde yer alan bilgi ve görüşleri yüzeysel yorumlama değil, metni anlama ve çözümlenmedir. Metinde yer alan bilgiyi tespit etmek, metni çözümlenmek, metinden hareketle metni değerlendirmek ve yorumlamak gibi becerilerin öğrenciler tarafından kazanılması beklenmektedir. 2009 yılından önce belirlenen okuma becerilerine ait 5

yeterlilik düzeyine 2009 yılından itibaren daha üst düzey olan 6. yeterlilik düzeyi eklenmiştir. 6. düzeye uygun olarak bu yeterliği değerlendiren yeni soru maddeleri eklenmiştir. Ayrıca 2009 yılından önce en düşük yeterlik seviyesi olan 1. yeterlik düzeyi, 1a yeterlik düzeyi şeklinde değiştirilmiş olup bu seviyenin daha altında kalan öğrencileri belirlemek amacıyla 1b yeterlik düzeyi eklenmiştir. Bu en alt yeterlik düzeyi olan 1b düzeyindeki öğrencileri belirlemek için 2009 yılından itibaren zorluk düzeyi daha düşük sorulara yer verilmiş ve diğer yeterlik düzeylerinde farklı bir değişikliğe gidilmemiştir (MEB, 2010).

2003 yılında uygulanan PISA sonuçlarına göre okuma becerileri alanında Türkiye'deki öğrencilerinin üçte ikisinden fazlası (%67,7) ikinci düzey ve daha alt düzeyde kalmıştır (MEB, 2005). 2006 yılında bu oran %63,2, (MEB, 2010) 2009 yılında %56,7, (MEB, 2010) PISA 2012'de % 52,5 (MEB, 2015 a) olduğu tespit edilmiştir. Ancak PISA 2015'de tekrar yükselerek %72,6'ya (MEB, 2016) kadar çıkmıştır. Bununla birlikte 2003 yılındaki PISA sonuçlarına göre okuma becerileri alanında Türkiye'deki öğrencilerin %3,8'i (MEB, 2005), 2006 yılında % 2,10'u (MEB, 2010) ve 2009 yılında %1,8'i 5. yeterlik düzeyinde olduğu belirtilmiştir. 2009 yılında düzenlenen PISA araştırma sonuçlarına göre ise Türkiye'deki hiçbir öğrenci 6. yeterlik düzeyine ulaşamamış; 2012 yılında ise bu düzeyde sadece % 1,1'lik bir oran ve PISA 2015'te bu oranın % 0,7 olduğu dikkat çekmektedir (MEB, 2016). 2006, 2009 ve 2012 PISA araştırmalarında, alt düzeyde yer alan öğrenci sayısında azalma olduğu fakat 2015 yılında temel yeterlik düzeyinin altındaki öğrenci sayısının arttığı görülmektedir. 2006, 2009 ve 2012 yıllarında okuma becerileri puanlarında artma olduğu fakat daha üst düzey olan 4, 5, 6. yeterlik düzeylerinde yer alan öğrenci sayılarında azalma olduğu tespit edilmiştir.

Ülkemizde Türkçe derslerinde kullanılan yöntem ve tekniklerin hem Türkçe Öğretim Programı'ndaki okuma alanına ait kazanımların gerçekleştirilmesinde hem de PISA araştırmasında okuma becerileri ile ilgili yeterlilikleri sağlamada eksik kaldığı görülmektedir. Bu sebeple Türkçe Dersi Öğretim Programı 2015 yılında eğitim alanındaki yeni yönelimler ve yaklaşımların etkisiyle ve uluslararası düzeyde yapılan değerlendirmeler neticesinde güncellenmiş ve son olarak 2017 yılında tüm sınıf ve derslerde olduğu gibi Türkçe Dersi Öğretim Programı'nı ve bu programın devamı niteliğinde olan Türk Dili Edebiyatı Dersi Programı'nı özellikle uluslararası platformda birtakım ölçme ve değerlendirmeler neticesinde taslak olarak belirlemiştir. Türkçe Dersi Taslak Programı'nda yer alan kazanımlar, PISA Okuma Becerileri Değerlendirme Çerçevesi'ne dayanarak belirlenen Okuma Becerileri Yeterlik Düzeylerinin **Özet Tanımları**'na uygun olarak güncellenmiştir (MEB, 2017).

Millî Eğitim Bakanlığı son yıllarda temel eğitim ve ortaöğretim programlarının değiştirilmesinin yanında ortaöğretime geçiş sisteminde de değişiklikler yapmıştır. Daha önce uygulanmakta olan Ortaöğretim Kurumlarına Öğrenci Seçme Sınavı (OKS) yerine Ortaöğretime Geçiş Sistemi kapsamında Seviye Belirleme Sınavı getirilmiştir. Seviye Belirleme Sınavı'nda OKS'den farklı olarak yabancı dil sorularına da yer verilmiştir. Son olarak, 2013-2014 öğretim yılından başlayarak altı temel ders için 8.sınıfta öğretmen

tarafından dönemsel olarak yapılan sınavlardan bir tanesinin ortak olarak gerçekleştirilmesine karar verilmiştir. Ortak sınavlarda, SBS'den farklı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi sınav kapsamına alınmıştır.

8. Sınıf Merkez Ortak sınavlar, altı temel ders için 8. sınıfta ğretmen tarafından dönemsel olarak yapılan sınavlardan, iki yazılısı olan derslerden birincisi,  yazılısı olan derslerden ikincisi olmak üzere yılda iki defa yapılmaktadır. Ortak sınavlar, 8.sınıf Türkçe, Matematik, Fen ve Teknoloji, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, T.C. İnkılp Tarihi ve Atatürkçülük ile Yabancı Dil derslerinden yapılır. Sınav soruları, 8. sınıf Türkçe, Matematik, Fen ve Teknoloji, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, T.C. İnkılp Tarihi ve Atatürkçülük ile Yabancı Dil derslerinin ğretim programları esas alınarak hazırlanır. Sorular, sınavların yapılacağı tarihe kadar işlenen ğretim programlarının belirlenen kazanımları esas alınarak öğrencinin eleştirel düşünme, analiz yapma, problem çözme, sonuç çıkarma, yorumlama ve benzeri becerilerini ölçecek nitelikte hazırlanmaktadır.(MEB, 2014).

Bu araştırma, aslında PISA projesi ile 8. Sınıf Merkez Ortak Sınavların bir karşılaştırılması değildir. Yapılış amacı ve özellikleri birbirinden farklı olan sınavların metin ve soruları üzerinden geliştirilen değerlendirme araçlarına göre bir nitelik zmlemesi yapılmıştır. Uluslararası kabul gören PISA araştırmasındaki metinlerin özellikleri, değerlendirme erevesi ve okuma becerileri yeterlikleri esas alınarak 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkez Ortak Sınav Sorularının nitelikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı, Temel eğitimden ortaöğretime geçişte uygulanan 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkez Sınav sorularının PISA araştırmasındaki okuma becerileri yeterlilik düzeylerine ne derece uygun olduğunu ortaya koymaktır. Bu araştırma neticesinde PISA sınavı ile aynı yaş grubundan yüz binlerce temel eğitim son sınıf öğrencisinin katıldığı 8. Sınıf Merkez Ortak Sınavı'nın, ülke genelindeki eğitim politikası ve durumu hakkında veri sağlayacak nitelikte düzenlenmesi gerektiğini ortaya koymak temel amaçtır.

## **2. Yöntem**

### **2.1. Araştırmanın Modeli**

Bu alışma, betimsel (tarama) bir çalışma olup doküman analizine dayalı olarak yapılmıştır. Tarama modelinde araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne kendi durumu içinde ve olduğu gibi betimlenmeye çalışılır ( Karasar, 2012: 77) Doküman analizi tek başına bir araştırma deseni olabildiği gibi, diğer desenlerle birlikte kullanıldığı durumlarda ek bilgi kaynağı olarak da kullanılabilir (Yıldırım ve şimşek, 2011:

187). PISA okuma becerileri yeterlilik düzeylerine göre analizlerin yapıldığı tarama modelinde, 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav soruları betimsel olarak düzenlenmiştir.

## 2.2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada, 2013 yılından itibaren uygulanan 8. Sınıf Merkezî Ortak Sınavlardan en son gerçekleştirilen 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'ndeki 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınavı'nda sorulan toplam 15 soru doküman olarak incelenmiş, sorular değerlendirme araçları ve uzman görüşleri doğrultusunda çözümlenmiştir. Diğer yıllarda yapılan ortak sınavlardaki sorular, son yılda yapılan ortak sınav ile aynı kazanımları ve becerileri ölçtüğünden değerlendirmeye alınmamıştır.

## 2.3. Veri Toplama Araçları

Çalışma sürecinde 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'ndeki 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav soruları, ilgili literatür taranarak uzman görüşüne başvurularak hazırlanan “Soru Analiz Listesi” ile incelenmiştir. Soru Analiz Listesi üç formla oluşturulmuştur:

- “Soru Analiz Listesi 1” incelenen soruda yer alan metnin nasıl sunulduğunu,(şekli)
- “Soru Analiz Listesi 2” incelenen soruda yer alan metnin edebi yapısının ne olduğunu, (metnin türü)
- “Soru Analiz Listesi 3” incelenen soruda yer alan metne öğrencinin nasıl yaklaşacağını ve soru düzeylerini PISA değerlendirme çerçevesine göre belirlemek için geliştirilmiştir.

“Soru Analiz Listesi” oluşturulurken öncelikle üç Türkçe öğretmeni, PISA araştırması ile ilgili yayımlanan rapor ve örnek sınav sorularını incelemiştir. 2009 yılında yapılan PISA araştırmasının odak noktası “okuma becerileri” alanı olduğundan MEB'in PISA 2009 Ulusal Ön Raporu ve örnek sınav soruları, soru düzeyleri ve düzeyleri belirleyici ipuçları her araştırmacı tarafından ayrı ayrı incelenmiştir. İnceleme sonucunda, Çalışma için kullanılan“ Soru Analiz Listesi” PISA okuma becerileri örnek sınav soruları, sınav raporları ve öğrenci yeterlilik seviyelerine göre hazırlanmıştır. Bu araştırma sırasında, PISA okuduğunu anlama düzeylerinin neye göre belirlendiğini ve sınav sorularının hangi kategorilerde ne tür becerileri ölçmek için oluşturulduğunu belirten kısımları üzerinde ayrıca durulmuştur.

## 2.4. Verilerin Analizleri

Verilerin analizi için 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'nde uygulanan 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav soruları tek tek incelenerek örnekleme alınacak soruların PISA okuma becerileri yeterlilik düzeylerine göre incelenebilecek nitelikte olanları belirlenmiştir. Veri olarak kullanılacak sorularda PISA "okuma becerileri" alanına girmeyen noktalama, yazım kuralları ve dilbilgisini ölçen sorulara yer verilmemiştir. Alan uzmanları ile birlikte her bir soru ile ilgili "Soru Analiz Listesi" üzerinde işaretlenmeleri yapılmış, çıkan farklı değerlendirmeler, değerlendirme ipuçları kullanılarak ve farklılıklar üzerinde tartışmalar sonucunda ortak bir görüşe varılmak suretiyle PISA okuduğunu anlama yeterliliklerine göre çözümlenmeleri yapılmış ve yorumlanmıştır. Sorular tek tek incelenerek önce "Soru Analiz Listesi 1"e göre incelenmiş, sonra "Soru Analiz Listesi 2"ye göre metinler türlerine göre sınıflandırılmış ve her bir soru için frekans (f) ve yüzde (%) değerleri bulunmuştur. Aynı şekilde "Soru Analiz Listesi 3"te de öğrencinin metne yaklaşımına göre sorular sınıflandırılmış ve soru düzeylerinin bu yaklaşımlara göre frekans (f) ve yüzde (%) değerleri tespit edilmiştir.

## 3. Bulgular

Çalışmanın bulguları aşağıda gösterilmiştir. Tablo 1'de 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'ndeki 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Soruları'nın metnin sunulma şekline göre dağılımı verilmiştir. Tablo 2'de 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'ndeki 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Soruları'nın metin türlerine göre dağılımı gösterilmiştir. Tablo 3'te ise 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi'ndeki 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Soruları'nın öğrencinin metne yaklaşımına ve düzeylerine göre dağılımı verilmiştir.

**Tablo 1 : 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının Metnin Sunulma Şekline Göre Dağılımı**

Soru Analiz Listesi 1		
Metnin Şekli	f	%

Akıcı Metin (Cümle, Paragraf)	15	100
Bağımsız Metin (Liste, Grafik, Tablo)	-	-
Karışık Metin (Akıcı, Bağımsız)	-	-

Tablo 1 incelendiğinde, 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının tamamının cümle ya da paragraflardan oluştuğu, bağımsız metin özelliği gösteren liste, grafik, tablo vb. ile ilgili hiç soru sorulmadığı görülmektedir.

**Tablo 2 : 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının Metin Türlerine Göre Dağılımı**

<b>Soru Analiz Listesi 1</b>		
<b>Metnin Türü</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Betimleme	2	13.33
Hikâye	4	26.66
Açıklama	2	13.33
Tartışma	6	40
Şiir	1	6.66
Yönerge	-	-

Tablo 2 incelendiğinde, 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının yarısına yakınının tartışma türündeki ikna ve fikir yazıları olduğu ( 2-4-5-7-9-12. sorular) tespit edilmiştir. Soruların dördünün olaya dayalı metin olduğu ( 11-11-14-15. sorular), ikisinin betimleyici özellikler taşıdığı (3-6. sorular), yine iki sorunun bilgi aktaran açıklama türünde metin olduğu (10-13. sorular), bir metnin şiir türünde olduğu (8. soru) görülmektedir. Yönerge türünde ise herhangi bir soru sorulmamıştır.

**Tablo 3 : 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi**



### Merkezî Sınav Sorularının Okuyucunun Metne Yaklaşımına Göre Dağılımı

Soru Analiz Listesi 3

D üzeyler	Bilgiye Ulaşma ve Bilgiyi Hatırlama		Bilgiyi Bir Araya Getirme ve Yorumlama		Kendi Düşüncelerini Yansıtma ve Metni Değerlendirme	
		%	f	%	f	%
1 b						
1 a		50	3	7.27	2	
2		50	3	7.27	2	100
3			5	5.46	4	
4						
5						
6						

Tablo 3 incelendiğinde, 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının yaklaşık dörtte üçünün bilgileri bir araya getirme ve yorumlama yaklaşımı ile sorulduğu, bilgiye ulaşma ve hatırlama ile kendi düşüncelerini yansıtma ve metni değerlendirme yaklaşımlarından ikiser soru sorulduğu tespit edilmiştir. 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının düzeylerine baktığımızda soruların 1a, 2 ve 3. düzeylerde yoğunlaştığı; 4, 5 ve 6. düzeyleri ölçebilecek soruların sorulmadığı görülmektedir.

#### 4. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Araştırmanın sonuçları aşağıda belirtilmiştir:

- 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının metnin sunulma şekli açısından dağılımında tüm soruların

akıcı metin özelliği gösteren cümle ya da paragraflardan oluştuğu tespit edilmiş olup bağımsız metin olabilecek liste, grafik, tablo içeren herhangi bir soruya yer verilmemiştir.

- 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularından 11 tanesinin tartışma türündeki ikna ve fikir yazıları olduğu, 4 sorunun olaya dayalı metin olduğu, 2 sorunun betimleyici ve 2 sorunun da bilgi aktaran açıklama türünde metin olduğu, 1 metnin şiir türünde olduğu tespit edilmiştir. Yönerge içerikli ise herhangi bir soru sorulmamıştır.

- 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Soruları okuyucunun metne yaklaşımı açısından sınıflandırıldığında 2 sorunun bilgiye ulaşma ve hatırlama boyutunda yer aldığı, 11 sorunun bilgileri bir araya getirme ve yorumlama boyutunda olduğu ve 2 sorunun da kendi düşüncelerini yansıtmaya ve metni değerlendirme boyutunda olduğu tespit edilmiştir.

- 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Soruları okuma beceri düzeyleri açısından değerlendirildiğinde en alt düzey olan 1b düzeyinde soru olmadığı, 1a düzeyinde 4 soru olduğu, 2. düzeyde 6 soru olduğu ve 3. düzeyde 5 soru sorulduğu tespit edilmiştir.

- 2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı II. Dönemi 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Sınav Sorularının okuma becerileri düzeyleri açısından incelendiğinde soruların hiç biri 4, 5 ve 6. düzeyleri ölçmemektedir.

Savran (2004), 2003 yılında yapılan PISA araştırmasındaki okuma becerileri, matematik ve fen alanlarındaki üç sorunu örneğini incelediği araştırmasında, PISA’da sorulan soruların ülkemizde yapılan sınav soruları ile örtüşmediğini tespit etmiştir.

Aşıcı, Baysal ve Şahenk (2012), tarafından yapılmış olan çalışmada, 2009 SBS soruları ile PISA 2009 okuma becerileri soru tipleri karşılaştırılmıştır. Araştırma sonucunda, 2009 SBS sorularının çoğunlukla kişisel metin türünde olduğu, okuyucunun metne yaklaşımı açısından bilgiyi bir araya getirme ve yorumlama boyutunda olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca 2009 SBS sorularının PISA okuma yeterlikleri açısından 2, 3 ve 4. düzeyde oldukları ve 2009 SBS’de PISA’nın üst düzey olan okuma becerilerinden 5 ve 6. düzeyde soru bulunmadığı belirlenmiştir.

Batur ve Ulutaş (2013) tarafından yapılan çalışmada, 6-8. Sınıflar Türkçe Öğretimi Programı’nda yer alan okuma becerisi kazanımlarının PISA testinde tanımlanan okuma becerisi düzeylerini kapsama düzeyleri incelenmiştir. Çalışma sonunda, 2006 İlköğretim Türkçe Dersi (6, 7, 8. Sınıflar) Okuma Becerisi Kazanımlarının elli bir tane olduğu görülmüş, bunlardan yaklaşık on sekizinin PISA’nın alt düzeydeki okuduğunu anlama yeterliliklerine denk geldiği görülmüştür. Türkçe dersi okuma becerisi kazanımları arasında PISA’nın 5 ve 6. düzeyleri ile doğrudan örtüşebilecek açıklamalar bulunmadığı buna bağlı olarak da öğrencilerin bir üst düzeye çıkamadığı tespit edilmiştir.

İnce (2016), PISA’da yoklanan okuma becerileri yeterlilikleri ile ortaokul Türkçe öğretim programındaki kazanımların karşılaştırılmasına yönelik yaptığı çalışmada, PISA okuma becerileri yeterliklerinden bir, iki ve üçüncü düzeyler ile Türkçe öğretim programının örtüştüğü belirtilmiştir. Ancak PISA’da yer alan üst düzey

yeterliklerle programda belirtilen okuma alanı ile ilgili kazanımların yaklaşık yarısından fazlasının örtüşmediği sonucu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırma sonucunda Türkçe ders kitabında yer alan metinlerin farklı çeşitlilikte olmadığı ağırlıklı olarak hikâye türünde olay yazılarının yer aldığı ve ders kitaplarında form, grafik, liste, şema, plan, katalog, tablo gibi kullanmalık metinlerin olmadığı görülmüştür.

2015 yılında yapılan son PISA araştırmasına göre ülkemizde temel eğitimin sonuna gelmiş örgün eğitim içindeki 15 yaş grubundaki öğrencilerden okuma becerileri değerlendirme çerçevesinde en üst düzeyde başarı gösteren öğrenci oranı % 1 kadardır. 6. yeterlik düzeyi olarak kabul edilen bu düzey, metnin içinde verilen açık olan bilgileri ve bunun ötesinde metinde açık olarak belirtilmemiş bilgileri, iletileri ve durumları çözümlyerek metni anlamayı ve yorumlamayı gerektirmektedir. Aynı zamanda bu yeterlik düzeyi, gelişmiş ülkeler tarafından bilgi birikimi açısından üzerinde durulan bir ölçüttür. İçerik ve yapı olarak çeşitli farklılıklar içeren metinlerin çözümlenmesinin hedeflendiği 5. yeterlik düzeyinde ise ülkemizdeki başarı oranı %5.7’de kalmıştır. OECD ülkeleri ile karşılaştırıldığında bu oran OECD ülkelerindeki başarı düzeyinin dörtte birine denk gelmektedir. Bilgi ve kavrama düzeyini ifade eden 1. ve 2. yeterlik düzeyinde ise ülkemizdeki öğrencilerin yaklaşık %72,6’sı bulunmaktadır. Bu temel yeterlik düzeyi olarak kabul edilen düzeyden daha üst düzey becerilere öğrencilerimizin büyük bir çoğunluğunun çıkamadığı görülmektedir.

Temel eğitimin sonuna gelmiş ya da bitirmiş dünya genelindeki 15 yaş grubu öğrencileri bir okuyucu olarak ne kadar yeterliğe sahip ve neler biliyorlar? Metinlerden kendi ihtiyaçları doğrultusunda bilgileri tespit ediyor, yorumluyor ve ihtiyacına göre bilgiyi kullanıyor mu? Kendi tecrübe ve yaşantısı doğrultusunda metin hakkında eleştirel bir anlayış getirebiliyor mu? İlgilerine ve isteklerine göre veya çeşitli sebeplerden ötürü, yazılış amacı farklı ve değişik olan ve içeriğinde farklılıklar bulunan metinleri okuyabiliyor mu? (MEB, 2010). Bu sorulara, PISA araştırması okuma becerileri alanı değerlendirme çerçevesi kapsamında cevap aranmakta ve bu noktada Türkçe Öğretim Programı da bu sorulara cevap aramakta ve okuma becerilerinin kazandırılmasını hedeflemektedir. Hedeflenen bu becerilerin ölçme ve değerlendirilmesi için yapılan 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezi Ortak Sınavı’nın hayat boyu öğrenme ve okuryazarlık kavramları etrafında hazırlanması buna uygun şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece, öğrenciler hem ülke düzeyinde hem de uluslararası düzeyde üst düzey okuma becerilerine sahip olacaklardır.

Yapılan son PISA araştırmasında okuma becerileri alanında ve temel eğitimden ortaöğretime geçişte büyük bir paya sahip 8. Sınıflar Merkezi Sınavlarda Türkçe dersindeki öğrencilerin üst düzey okuma becerileri yeterlikleri düşünüldüğünde okuryazarlık becerilerinin öğrencilerde eksik olduğunu göstermektedir. Türkçe Öğretim Programı ile ilgili görüşlerini açıklayan Batur ve Ulutaş, “Okuma alanında verilen okuma alışkanlığı kazandırmaya yönelik kazanımların okuduğu metni anlama ve yorumlamaya doğrudan katkı sağlamamaktadır.” (2013) şeklindeki ifadeleri durumu özetlemektedir. Börekçi’nin, “Sözlü ve yazılı anlatım süreçlerinin bilinçli bir seçme birleştirme gerektirdiği; anlama sürecinin de çözümlenme ile analiz edilmesi ve dinleme, okuma ile

konuşma, yazma faaliyetlerinin dilbilim kuramları çerçevesinde yürütülmesi ve uygulanması gerekir.”(2015) şeklindeki önerisi Türkçe öğretiminde bilimsel bir yaklaşımın uygulanması gerektiğini zorunlu kılmaktadır.

Elde edilen sonuçlar, yapılan araştırmalar ve tartışmalara göre çalışma sonunda, Türkçe eğitimi ile ilgili tüm kişilere önerilerimiz şunlardır:

- Temel eğitimden ortaöğretime geçişte büyük bir payı olan 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınavı hayat boyu öğrenme ve okuryazarlık kavramları etrafında hazırlanmalı ve bu uygun değerlendirilmelidir.
- 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınavı’nda metinlerin çeşitliliği artırılmalı, bağımsız şekilde sunulan liste, grafik, tablo gibi metinlerin yanı sıra karışık sunulan akıcı ve bağımsız metinlerin bir arada olduğu metinlere yer verilmelidir.
- 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınavı’nda metin türleri belirlenirken günlük hayatta kullanılabilir yönerge, kullanım kılavuzu, bilimsel yazılar, haber yazıları, Genel Ağ günlükleri, elektronik posta yazışmaları, kavram haritaları gibi metinlere de yer verilmelidir.
- 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınav soruları hazırlanırken okuyucunun metne yaklaşımı açısından bilgiye ulaşma ve bilgiyi hatırlama ve kendi düşüncelerini yansıtmaya ve metni değerlendirme yaklaşımlarına yönelik soruların az olduğu da dikkate alınarak uygun bir soru dağılımı sağlanmalıdır.
- 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınav soruları okuyucunun metne yaklaşım düzeylerine göre basitten zora doğru düzenlenmeli ve özellikle 5 ve 6. düzeylerde hazırlanmış sorulara da yer verilmelidir.
- 8. Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınav sorularına dayanak oluşturan Türkçe öğretim programındaki beceriler öğrencilere kazandırılırken dil eğitimi yalnızca basit dinleme, okuma, konuşma ve yazma eğitimi olarak değerlendirilmemeli; çok yönlü bir düşünme faaliyetinin sonunda ortaya çıkan ve dil düşünme ilişkisi içinde dilbilimsel bir inceleme alanı olarak görülmelidir.
- 8.Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınav soruları; bilgiyi yorumlama, akıl yürütme becerilerini kullanma, bilgi ve becerileri gerçek hayata aktarabilme, eleştirel ve analitik düşünebilme, açık uçlu cevaplarla düşünceleri ifade edebilmeye uygun olarak hazırlanmalıdır.
- 8.Sınıf Türkçe Dersi Merkezî Ortak Sınav soruları hazırlanırken kullanılacak metinler karşılaştırma ve kıyaslamaya uygun, öğrencinin kendi yaşam deneyimi ile ilişkili ve anlamını, iletisini içinde gizleyen şekilde sunulmalıdır.

## 5. Kaynakça

Aşıcı, M., Baysal, Z. N., Şahenk Erkan S.S. (2012). Türkiye’de Yapılan 2009 PISA ve Seviye Belirleme Sınavındaki (SBS) Okuma Becerileri Sorularının

Karşılaştırılması, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Mayıs, Haziran, Temmuz 2012, C.1, S.2 2146-9199.

Batur, Z. ve Ulutaş M. (2013). PISA ile Türkçe Öğretim Programındaki Okuduğunu Anlama Kazanımlarının Örtüşme Düzeyinin İncelenmesi, *Journal Of Academic Social Studies Jass*, Volume:6, Issue:2, 1549-1562.

Börekçi, M. (2015). Bir Bilim Alanı Olarak Türkçe ve Türkçe Eğitimi, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi ÖSII*, 405-414.

İnce, M. (2016). *Türkçe 6, 7, 8. Sınıf Öğretim Programının Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı'nda (PISA) Yoklanan "Okuma Becerileri" Açısından Analizi (Zonguldak Örneği)*, Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Karasar, N. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

MEB. (2010). Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı PISA 2009 Ulusal Ön Raporu. Ankara

MEB. (2014). 2014-2015 Öğretim Yılı Ortak Sınavlar e- Kılavuzu. Ankara.

MEB. (2015 a). Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı PISA 2012 Ulusal Nihai Raporu. Ankara.

MEB. (2015 b). Türkçe Dersi (1-8. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara.

MEB. (2016). Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı PISA 2015 Ulusal Raporu. Ankara.

MEB. (2017). Türkçe Dersi İlkokul ve Ortaokul (1-8. Sınıflar) Taslak Öğretim Programı. Ankara.

Savran, N. Z. (2004). PISA Projesinin Türk Eğitim Sistemi Açısından Değerlendirilmesi, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, Gazi Üniversitesi, 2(4), 397-412.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (8. Basım). Ankara: Seçkin Yayınları.

## KLASİK EDEBİYAT GELENEĞİNDE TASAVVUF VE RUH EĞİTİMİNE BİR ÖRNEKLEM: HAMDÎ'NİN PENDİYYE-İ HAMDİYYE'Sİ

### THE PLACE OF MYSTICISM IN THE CLASSICAL LITERATURE TRADITION AND AN EXAMPLE OF SPIRIT EDUCATION: HAMDÎ'S PENDİYYE-I HAMDİYYE

Nazire Erbay\*

#### Özet

İnsanın eğitilmesi dünya ve ahiret mutluluğu için gereklidir. İslami dönem ilk Türk eserlerinden beri, insan mutluluğunun ruh eğitiminden geçtiğine dair bilgiler verilir. Ayrıca dinin ortaya koyduğu emir ve yasaklara dikkat etmesi insanın eğitim süreci için önemli bir faktör olarak gösterilir. Tasavvufi düşünceye göre de ruh eğitimi insanı Allah'a yaklaştırır. Bunun için ruhu terbiye etme yahut insan-ı kâmil derecesine ulaşmak gereklidir.

İslam kültürünün hemen hemen tamamını, edebi metinlerinde yansıtan klasik Türk edebiyatı sanatkârları insanın ruh terbiyesini nasıl yapacağına dair farklı mahiyette eserler oluşturmuştur. Buna tasavvuf bir vasıta olmuştur. Sanatkârlar, en başta insanın ruhunun imanla ve güzel amellerle gıdalandırması, güçlendirmesi gerektiğine inanırlar. Bunun için de ilkönce nasihat içerikli eserlerinde insanın ruh eğitimine yönelik çalışmalar yapmışlardır.

Bu isimlerden biri de 19. asır sanatkârlarından Hamdî'dir. Şairin çok bilinmeyen eseri, Pendiyeye-i Hamdiyye'de bireyi ruhen eğitme ve öğüt verme üzerine inşa edilmiştir. Hamdî, Nevşehirli bir Anadolu arifidir. Şairin şiir yazmadaki esas gayesi nasihat ve insan terbiyesidir. Şair, sıradan bir dervişten siyasetçiye kadar, toplumun her kesiminden insanı güzel ahlaklı olmaya, ruhunu terbiye etmeye dair şiirler yazmıştır.

Hamdî'nin şiirlerinde güzel ahlak, mürşide tabi olmanın gerekliliği, Allah'ın varlığına, birliğine, büyüklüğüne dair ifadeler yer alır. Bunun yanında, şairin eserlerinde başta kendi nefsi olmak üzere insanların nefislerini neden terbiye etmeleri gerektiğine, İslami usullere göre bir hayatın nasıl şekillendirileceğine dair fikirler ve öğütler vardır.

Bu çalışmada, yaşadığı dönemdeki değişim ve dönüşüme rağmen geleneksel eser oluşturma anlayışını devam ettiren Hamdî ve onun eseri Pendiyeye-i Hamdiyye'den bahsedilmektedir. Çalışmada şairin hem dil ve anlatım özellikleri hem de tasavvufi şiir

---

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, nazire.erbay@atauni.edu.tr

esaları üzerinden, insanı eğitmeye yönelik eserleri üzerinde durulmaktadır. Şairin Pendiyye-i Hamdiyye’de bilhassa bireyi ruhen eğitmeye ve geliştirmeye yönelik mısraları, tasavvufi kavramlar dikkate alınarak değerlendirmeye çalışılmaktadır. Bu sayede geçen yüzyıllara rağmen, insanın ruhen gelişmesi adına aynı kalan temel değerler etrafında bir okuma gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** Ruh eğitimi, insan, tasavvuf, Hamdi, Pendiyye-i Hamdiyye

### **Abstract**

The training of man is necessary for the happiness of the world and the hereafter. Since the first Turkish works of Islamic period, information has been given that human happiness passes through spirit education. It is also shown as an important factor in the education process of the person to pay attention to the orders and prohibitions that religion has revealed. According to the mystical thought, spirit education brings people proximity to God. For this, it is necessary to discipline the soul or to reach the degree of mankind.

The classical Turkish literary artists who reflect almost all of the Islamic cultures in their literary texts have created different kinds of works on how to make man’s spiritual decency. Sufism is a vehicle for this. The craftsman believes that, at first, the human soul must be strengthened and strengthened by faith and goodwill. For this reason, they first made studies on the soul education of the human being in their works of advice.

One of these names was Hamdi from 19th century artists. The poet’s very unknown work that Pendiyye-i Hamdiyye the individual was founded on teaching and giving advice. Hamdi is an Anatolian sufi of Nevşehir The aim of the poet writing poetry is advice and human decency. The poet has written poems about politics, from ordinary dervish to politics that people from all walks of life should be good morals and educate their souls.

Hamdi’s poems include good morals, the necessity of being subject to prayer, expressions of God’s existence, unity and greatness. Besides, in the works of the poet, it is important to understand why people should be able to discipline their souls, there are ideas and advice on how to shape a life according to Islamic methods

In this work, despite the change and transformation in the period of his life, Hamdi and his work is mentioned in Pendiyye-i Hamdiyye. The work focuses on the works of the poet aiming to educate the human being through the characteristics of language and expression and the principles of mystic poetry. In the poet Pendiyye-i Hamdiyye, especially the individuals aiming to train and develop the individual are tried to be evaluated by taking into consideration the mystic concepts. In spite of the centuries in this respect, a reading has been carried out around the basic values that remain the same for the sake of human development.

**Keywords:** Mental training, human, mysticism, Hamdi, Pendiyye-i Hamdiyye

## **Giriş**

### **Tasavvuf**

Bir hâl ilmi olarak da ifade edilen tasavvuf, aslında “Biz insana şah damarından daha yakınız.” (Kaf, 16) ayetinde ifadesini bulan Allah’ın insana yakınlığı karşısında insanın da Allah’a yaklaşma isteğindeki arzudan neş’et eder. “Allah akıl üstü, aşkın (müte’âl) bir varlıktır; bununla beraber uzakta değildir. Mutlak Varlık, ilmiyle, kusretiyle insana yakındır. İnsanın içinde yaşadığı bu âlem, Allah’ın, azameti ve rahmeti ile birçok tezahürüyle tamamen kuşatmıştır. Eserlerinde daha çok belli mazmunlarla tasavvufu anlatan sufiler de tasavvufu “Yalnızca sonsuzun yakınlığına ulaşan ve sonlu varlık bağlarından kurtulanların erişebileceği yüce bir hal olarak kabul ederler.” (Nasr 2001: 103) Bir başka bakışla da belli bir hayat şekli olarak tarif edilebilecek olan tasavvufu birçok sufi, “İslam Peygamber’inin manevi faziletle (ihsan) alakalı sözleriyle izah ederler: İslam esasen bir ‘bilgi yoludur’; yani tasavvufun manevi metodu, insanla Allah arasındaki hayali, hayali olmakla birlikte insanın benliği kadar gerçek, boşluğu birleştirme yoluyla insanın zekâsını merkez alır.” (Michon, Gaetani 2012: 51)

Sufilerin İslami menşei bu hayata bakışlarının ilahi aşk, gönül eğitimi, nefis terbiyesi, güzel ahlaklı olmak üzerine metinler oluşturmaları üzerine şekillendirmeleri dikkati çekerler. Bu metinler daha çok manzumdur. Buradan hareketle şair ve şiir hem Batı hem de Doğu kültüründe içinde var olan ilahi söyleyişe yönelik derinliğin izlerinden dolayı, diğer türlere göre daha özel bir yerdedir hatırlatması yapılmalıdır. Örneğin Platon’a göre şiir, “Tanrı’nın seçtiği özel kişilere yine özel bir dilin verilmesidir. Adeta şiir, nefestir ve ruhlara hitap eder. Bu nedenle, onun düşüncesinde şiir, sanatçının kendi ürünü olarak çıkan sanat eseri olmaktan ziyade Tanrı vergisi bir sözdür.” (Cengiz 2012: 18) Şiir sıradan sözün çok üzerinde duygunun yanında hatta duygudan ziyade düşünmeye yönelik tarafı da birçok İslam âlimince açıkça ifade edilir. Buna “İslam mantıkçılarından Farabi ve İbn Sina’nın şiir hakkında, diğer düşünme biçimlerinde olduğu gibi muhatabına bilgi verir. Yine Araplar arasında şiir, ilim, marifet, şair, âlim ve ârif derecesindedir.” (Kılıç 2004: 94-96) yorumları delildir.

İfade edildiği gibi ruhu, gönlü ve ilmiyle kendine bir şiir dili oluşturan mutasavvıf, esasında Allah’la kendi arasındaki aşkın sınırların farkındadır, dolayısıyla kendisiyle asla birleşemeyecek Allah’ın yakınlığından, kurbiyetinden, öteye geçemez. Bunu da gerçekleştiren Kur’an’dan ve sünnetten ayrılmaz. Mutasavvıf için Mutlak Hakikat’e teslimiyet şarttır. İlahi hakikatler, bilinmezler, dünyaya dair bazı sırlar ve baki âlemle alakalı hususları bilmek imkânsızdır. Hatadan ve kusurlardan münezzeh olan Allah’a yaklaşma belli bir yere kadar ilmi ve akli delillerle aranır ve ispatlamada aciz kalan insanın gönlü ile Allah’a yakınlık kurması kurtuluşa delalet eder. Mutasavvıf bunu yaparken bilhassa içinde bulunduğu tasavvufi ahlak olarak adlandırılabilir yaşam şekli ve temelde de uygulamaya dayalı bir sistemi yaşar ve yazar. “Tasavvufun temelinde de



“güzel ahlak; imanı tamamlayan, ihsanı kemale erdiren, hayatı güzelleştiren, sahibini Allah’ın rızasına yaklaşır ve insanları ona meftun eden bir iksir vardır.” (Özköse 2007: 25-29)

Bunlara ilaveten tasavvuf; takip, teslim, tabi olma ve örnek alma yöntemi ile mürit-mürşit ilişkisi ile karşılıklı etkileşime dayalıdır. Esasında mutasavvıfın mürit-mürşit yakınlığı içinde de insanı kesret dünyasının mahkûmiyetinden kurtarmayı ruhu temizleyerek yaptığı görülür. Tasavvufun temel gayesi, insanın eşya ve hadiseleri takipte kalmasını, bütün ömrünü bunlara adamasına engel olarak, gönül huzuru yakalamak için şeyhine duyduğu ülfeti aracılığıyla Hakk’a yakın olmaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Allah sevgisini yakalamak için taklit ve takip yoluyla, şeyhi ile arasında bir rabita kuran müridin hayat felsefesi masivaya dair beklenti içinde olmaktan ziyade muhabbete dayanır.

Evvela, manevi bir hal’le içine girdiği seyr ü sülukla adeta nefisini kontrol altında da tutan mutasavvıf varlığını Mutlak Hakikat’in ‘var’lığını her nefesinde ikrarla şekillendirir. Esasında insan için, “Bütün sıkıntılar, “Ben varım” diyerek varlık sahibi olduğunu zannetmekle başlar. Dolayısıyla “Ben yokum, sadece O var” demek, bütün sıkıntıların omuzlardan atılması anlamına gelir. İnsan yapbozların doğru tamamlanması gibi kendine verilen emaneti doğru yere teslim ettiğinde sıkıntı ortadan kalkar. Buna tasavvufta ‘huzur hali’ denir.” (Kılıç 2004: 27) İşte nerdeyse tasavvuf geleneğinde bütün şairler, tasavvufu sanatına araç edinenler hariç, bu huzur hali içinde eser oluştururlar. Çünkü “Tasavvuf sayesinde insan, manen yükselmesiyle beraber latif duygulara sahip olur ve o incelikler eserlerine yansır.” (Kılıç 2013: 90)

### **Türk Edebiyatında Tasavvuf**

Türkler bozkır hayatının fiziksel şartlarından dolayı sert mizaçlı ve dışa dönük gibi gözüke de iç âlemlerinin nahifliği, maneviyatlarının gücü tartışılmazdır. Köprülü’nün, “Karakterleri gereği, dışa dönük ve aksiyoner olan Türkler tarikatlar aracılığı ile iç dünyalarına yönelerek soyuta ve metafiziğe açılmayı da gerçekleştirmişlerdir. Eski inanışlarının en seçkin kutsal tipi olan ozanlara benzeyen ve ilahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri hararetle benimsemişlerdir.” (Köprülü 1984: 19) şeklinde ifade ettiği İslamiyet’i kabul ettikten sonra dünyevi ve uhrevi huzuru tasavvuf neş’esi ile de yakalamaya çalışmışlardır. Tasavvufi eser ortaya koyma noktasında da özetle söylenirse, Anadolu’da XII. yüzyıldan itibaren ilk örneklerini vermeye başlayan Türk edebiyatının başlangıçta Mevlevilik ve Bektaşilik gibi iki farklı koldan gelişme ve yayılma imkânı bulduğu görülür. Mevleviliğin daha kuruluşundan itibaren münevver zümreler ve yüksek idari çevrelerde yaygınlaşıp gelişmesinin yanında Bektaşî, Melami, Halveti tekkeler çevresinde geniş halk kitleleri için de sanat gayesi gütmeyen, sade, basit bir edebiyat gelişir ve Tekke edebiyatının ilk ürünleri verilir. (Uçman 1985: 12-13)

Bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, yüzyıllarca bir taraftan klasik şiire özgü eserlerin içinde tasavvufi unsurlar yer alırken diğer tarafta da sanata tasavvufu araç etmeyenlerin ortaya koyduğu eserler ayrıca dikkate alınmalıdır. Temelde

kabul edilen bir gerçeklikle, ele aldığı konu itibariyle aynı düzlemde düşünülmesine rağmen “Türk tasavvuf şiirinde tasavvuf bir iman, divan şiirinde bir fantezidir. Sufi şairler gönüllerinde vecdi, ateşli mistik tahassürle besler. Klasik şiir üzerinde tasavvuf tesiri sathi kalır. Divan şiirinin teknik özellikler bakımından üstünlük arz ettiği görülürken Türk tasavvuf şiirinde muhteva yoğunluğu dikkati çekmektedir.” (Bilgin 2016: 15)

Bu bakışla, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi, gönlünün sesi ile, onu yücelterek anlatan mutasavvıf şairler, insan varlığının çekirdeği olan ruh ve gönül bağı arasında sıkı ilişkiyi sıkça vurgularlar. Bunu da şiirin bünyesinde olan sanatsal ve estetik unsurları kullanarak yaparlar. Mutasavvıf şairin asıl gayesi kendine dair ‘hal’leri anlatmak ve gönle girmek olduğu için en çok sade, yalın bir anlatımı derinlikli manaların içine saklayarak ifade eder. Hâlihazırda bilindiği gibi, “Sanatın özü (eidos, idea, form, essence); duyu, düşünce ve hayal gücünün birleşik bütünü oluşturduğu ‘tin’ dir (manevi olandır). Sanatın malzemesi olan maddi varlık, sanatın özü ile birleşerek tinsellik (manevilik) kazanır, maddi varlık olmaktan çıkar ve sanat eserine dönüşür.” (Altunkaya 2014: 81) Bu bakışı tasavvufi metin üzerinden söylersek, bahsi geçen metinlerde tasannua düşmeden şiir söyleme üzerine kurulu bir anlayış ve uygulamanın söz konusu olduğu görülür. “Türk tasavvuf şairinin gayesi inancını halka yaymak, gaflettekileri uyandırmaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için büyük bir telkin yeteneği ile ve yer yer özgün buluşlarla büyük çoğunluğu manzum çeşitli eserler yazılmıştır. Bu şiirlerin bir kısmı bedii vicdana doğrudan hitap etmese de bunlarda tasannu’, riya, mübalağa, bulunmaz, şairinin aşkında, heyecanında, nazında niyazında samimilik, inandıklarını hal haline getirmişlik vardır. Bu şiirin çoğunluğu telkini ve didaktik amaçla yazılmıştır.” (Bilgin 2016: 14)

Bu anlayışın temelinde, Kur’an-ı Kerim’de şiir ve şairler için gönderilen ayetlerin muhakkak etkisi vardır. Bunun karşısında özellikle Kur’an, “vahyi dikkate almayan şairlere” uyan kimselerin yanlış yolda olduğunu belirtir: “Şairlere ( gelince), onlara da sapıklar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?” (Şuara, 224-226) bununla beraber yine aynı surede “Ancak iman edip salih ameller işleyen, Allah’ı çokça anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra öçlerini alanlar müstesna. Zulmedenler hangi dönüş yerine döneceklerini yakında bilecekler.” (Şuara, 227) kutsal ifadeleri ile bahsi geçen şairlerin sanat kaygısı gütmeyen güzel ahlaklı olmayı temel alarak eser oluşturur. Sanatı kendisi için çıkar vesilesi yapmaz ve en mühimi şiirlerini vahyin işaret ettikleriyle hakikate tabi kılmaktır. Bu bilgilerle söylenirse, bilhassa hayatı ve sanatı arasındaki bağı daha kuvvetli kuran mutasavvıf şairlerin şiir yazma gayesi ile tasavvufu şiirine vasıta edenler arasında eser oluşturma noktasında farklılıklar vardır. Tasavvufi şiir herkesin anlayabileceği samimi bir dille yazılırken, şairin nezdinde de ‘ben’inden geçip Allah’la bir olmayı anlatır. Kısacası, “Tasavvufi şiirin tanıttığı ilah, insanları çeker; çünkü O herkesin anlayabileceği insani terimlerle takdim edilir. O, kullarını seven bir Allah’tır ve karşılığında insanın sevgisini çeker.” (Chittick 1997: 30-31)

Sonuç olarak, mutasavvıf şairin şiirlerinden yola çıkarak, söylenirse diğer şairlerden farklı olarak sanat eseri oluştururken gayesi bedeni arzu ve istekleri ifadeden

ziyade Allah'a ulaşmak için gerçekleştirilmesi gereken yolculuk ve bu yolculukta uyulması gereken kurallardır. Zaten ilahi "Sanatın gayesi bedeni mertebeden, yanılısamar mertebesinden başlayarak basamak basamak ruh ve erdem güzelliklerine erip, oradan da Bizatihi Güzel'e (el-Cemil) ulaşmak olunca bu eylem bir tür gerçekleştirme (tahakkuk) ve bir tür yaratma (poiesis) eylemi olmaktadır." (Kılıç 2004: 164)

### **Hamdi - Pendiyye-i Hamdiyye**

Yukarıda vurgulanmaya çalışıldığı gibi, mutasavvıfın şiirinde tasavvufun yer alması ile klasik şairin şiirlerindeki tasavvufu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Ehl-i mutasavvıfın şiirinde anlatılanlar, söze inancın ve imanın eklenmesiyle ifadesini bulur. Kısacası mutasavvıf, söze süsü katmaktan ziyade içinde bulunduğu vecde, şevke dayalı hal'i, kal diliyle dışa yansıtır. Eserden yani varlıktan mülhem müessiri anlatırken samimiyet, anlaşılır olmak gerekmektedir. Bunun yanında mutasavvıf şair, içinde bulunduğu hal'i bazen de klasik şiirdeki mazmunları kullanarak yapar. Şurası da muhakkak ki mutasavvıf her ne şekilde dili kullanırsa kullansın, gerek kendi hal'i gerekse toplumdaki konumu gereği hikemi söyleyişten vazgeçmez. Çünkü mutasavvıf şair, dünyevi, aldatıcı ya da hayale dayalı anlatımı inancı ve yaşam şekli düşünüldüğünde yazıya zaten dökmez. Hatta bilinir ki, "Şiir ya mantiki ya ıstilahidir. Mantiki olan yalancı/sahte mukaddimelerden meydana getirilenlerdir. İstilahî olan ise kasıtlı olarak söylenmiş kafiyeli ve vezinli sözdür. Kasten söylenmiş olma kaydı, şiirin on altı bahrinden birine göre tesadüfen vezinli gelen ayetler gibi vezni denk gelen sözleri dışarda tutar. İster vezinli ister vezinsiz olsun Kur'an'da vaki olan şiirden murat mantiki şiirdir. Mantiki şiir ıstilahî şiirden daha revaçtadır." Aynı şekilde klasik edebiyatta şiir ve şerh geleneğinde önemli bir yeri olan İsmail Hakkı Bursevi de birçok mutasavvıf gibi şiirin iyisi kötüsü olduğu kanaatinde. Ona göre şiir, insanları hakikatten uzaklaştıran, temeli yalanlara dayanan, tekellüf ve zorlamayla oluşturulan uydurma ve yapay sözlere dayanır, asılsız hayaller ve vehimler üzerine bina edilirse yasaklanmıştır. Şairin gerçek amacı hakikati aramak ve onu dillendirmek olursa bu meşru ve helal olur." (Bilgin 2004: 10)

Bunlara ilaveten, mutasavvıf şairlerde aynı zamanda, 'din, nasihatir.' kutsi hadisinin işaret ettiği şekilde hakikati nasihat üslubuyla anlatmak da en çok tercih ettikleri usulden biri olarak görülebilir. İnsanı uyarmak ve insana yol göstermeyi kendilerine vazife edinen mutasavvıflar için zaten nasihat; insanın hata yapmaya meyyal bir varlık olmasından yani insan fitratı gereği elzemdir. Kur'an-ı Kerim'de "Size Rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum ve ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm." (A'raf, 68) ayeti peygamberler vasıtasıyla insanın nasihate ihtiyacı olması dolayısıyla, onu yaratan tarafından İlahi kelamla özellikle vurgulanmaktadır. "Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt müminlere fayda verir." (Zariyat, 55) Buradan hareketle mutasavvıf şairler de İlahi kelamı dikkate alarak nasihat üslubunu seçmişlerdir. Genel anlamda nasihatname/pendname türü eserlerde bireye yönelik söylemler geliştirilirken, temel hedef aslında toplumu belli bir düzene koymaktır. Hatırlanacağı üzere, pendnameler; konularına göre, dini-tasavvufi, sosyal muhtevalı ve çeşitli ilimlerle ilgili yazılabilir. Nazım şekillerine göre de mesnevi, kaside, gazel ve terci-i bend şeklinde yazılanlar

önceliklidir. Yine “nasihatnameler, genel ahlâk kurallarıyla ilgili olabileceği gibi tasavvuf âdâb ve erkânı ile de ilgili olabilirler. Bu tür didaktik eserler, ahlâki, dini-tasavvufi bilgi ve öğütlerle birlikte yalnızca bir tarikatın öğretilerini de aktarabilirler.” (Aça, Gökalp, Kocakaplan 2012: 404)

Bu çalışmanın konusu olan Hamdî'nin Dîvân-ı Hamdî-Pendiyye-i Hamdiyye'sinde neredeyse yazdığı bütün nazım şekillerinde nasihat üslubunu tercih etmiştir. Hamdî, her ne kadar müstakil manada da “Nasâyih-i Devrîşân” örneğinde olduğu gibi, uzun uzun dervişlere nasihatler içeren şiirlere eserinde yer verse de, Pendiyye-i Hamdiyye tek başına bir tarikatın öğretilerini aktaran nasihat kitabı olarak nitelendirilemez. Eser, hayatın içinde ve devlet yapısında olan aksaklıklara yönelik de nasihatlerde bulunan ve bu sayede yaşadığı dönem hakkında bilgi veren bir eserdir.

Çekil vahdetde gönlüñ murğımı şal katı bâlâ

Devâm it zîkr-i Hakkâ bî-<sup>â</sup>aded derde devâdan geç

Şalâtile selâm it günde on kerre Resûlullah

Şefâ<sup>â</sup>t eylesün rûz-ı kıyâmetde nevâdan geç (78)<sup>1</sup>

Hamdî ve bilhassa eseri Pendiyye-i Hamdiyye hakkındaki genel anlamdaki bu başlangıçtan sonra sanatkâr ve sanatkârın hayatı hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Hamdî, 19. yüzyılda yaşamıştır. Doğum ve ölüm tarihleri, hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Hamdî'nin eserinden hareketle yapılacak çıkarımlardan, onun bir Anadolu ârifi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bununla birlikte Hamdî, eserinde doğum tarihinin yanında, sık sık yaşına ve yaşadığı dönem ve devre dair bilgiler verir. Hamdî, Pendiyye-i Hamdiyye'de doğum tarihini 1231'in şevval ayının yirmi beşi olarak verirken (25 Şevval 1231) doğum yerini de Nevşehir olarak ifade eder. Bu tarih, miladi takvime göre, 18 Eylül 1816 Çarşamba'ya denk gelmektedir.

Sene biñ iki yüz otuz birinci şehr-i şevvâlin

Yigirmi beşi Nevşehirinde mevlûdim <sup>ı</sup>ıyân oldı (381/1)

Hamdî, on yaşında yani 1241 yılında İstanbul'a gider. Bu dönemde şair, 1826'da, Osmanlı padişahı II. Mahmut tarafından yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla sonuçlanan olaylara denk geldiğini, sıkıntılı zamanlar yaşadığını ifade eder.

Ġarîk-i rahmet itsün Hakk u cümle ehl-i îmân

---

<sup>1</sup> Çalışmadaki gazeller: Nazire Erbay, Divan-ı Hamdi/ Pendiyye-i Hamdiyye, Fenomen Yayınları, Kayseri 2015 adlı eserden alınmıştır.

Tamâm on yaşına irince bir hayli zamân oldu

Velî evvel bahârda sene kırık bir râh-ı İslâmbûl  
Açıldı geldim ammâ hâl-i İslâmbûl yaman oldu

Çamu leşkerleri katl eyleyüb def'i itdiler çoğın  
Kimi sancağın altına gelüb bir ʿâlî şân oldu (381)

Hamdî on iki yaşına girince bir rüya gördüğünü, bu rüyadan sonra Ahmed Kuddûsi'nin yanına gittiğini, bundan sonra ona karşı büyük bir muhabbet beslemeye başladığını ifade eder. Kuddûsî Baba'nın kendisine dua ve istiğfar anlamında görevler verdiğini, kendisinin bu yolda çalışması gerektiği telkinini aldığını söyleyen Hamdî, dolayısıyla Abdülkâdir Geylânî hazretlerine de bu surette intisap ettiğini de şiirlerinde anlatır. Hamdî hakkında varılacak diğer çıkarımlardan biri eseri Dîvân-ı Hamdî/Pendiyye-i Hamdiyye'yi yazmaya başladığında altmış yaşında olduğudur.

Yaşım altmış iken şâh Kird-gârım eyle istirhâm  
Bu ʿabd-i ʿâcizi hem eylemek ʿirfân sana maşşûş (187/16)

Şairin altmış yaşında bu eseri oluşturmaya başladığını ve altmış üç yaşında da nihayetlendirdiği ifade edilebilir. **Özetle** şair, eserini H. 1294 (M.1877-Ekim/Kasım) şevval ayında, altmış üç yaşında iken bitirmiştir.

Velî biñ iki yüz toksan dañi dördte bugün târif  
Ki sinnim altmış üçdür şehr-i şevvâlde mecâlim bu (341/5)

Murâdım bir duʿâdır cümle ihvâne muhabbetle  
Hüdâ ʿinde maqbûl kıla bâzârım tamâm oldu (384)

Hamdî Dîvânı'nda eğitim durumu hakkında da bilgi verir. Bu mısralarda, hiçbir eğitim almadan şiir yazdığını belirten şair, aruz veznine de hâkim olmadığını ifade eder. Esas itibarıyla yüzlerce varaktan müteşekkil bir divanı ve bu eserden ayrı dört kitap daha yazdığını söyleyen Hamdî'nin hiçbir eğitimi olmadığını söylemesi bir anlamda mütevazı bir bakışı yansıması ihtimali olarak düşünülmelidir. Hamdî açısından düşünüldüğünde,

Dîvânı'nda aruz ölçüsünü belli bir bilgi düzeyinde kullanması, yazdığı türe ve bağlı bulunduğu ekole göre geleneği takip ederek başarılı sayılabilecek eser/ler ortaya koyması, dikkate alındığında Hamdî'nin hiç eğitim almadığını ya da ilminin olmadığını söylemek yanlış olur. Yine Hamdî'nin beş eser ortaya koyduğu ve bu eserlerin hepsinin de münacat şeklinde olduğunu da belirtmesi kendisi hakkında elde edilecek önemli bilgilerdendir. Şairin, eserini kendinden sonra gelenlere düşüncelerini öğretiler, belki de onu tanırsınlar diye şiir yazdığını belirtmesi, divan yazma maksadını da ortaya koymuş olmaktadır.

Yâdigâr olsun kamu ihvâne eş'ârım deyü

Yazayım yalvarayım bilsünler efkârım deyü

Beş kitâb düzdim kamu hağdan münâcât cümlesini

°Afv ide noğşânımı şevketlü hünkârım deyü (342)

Hamdî, H.1261 (M.1846) senesinde, 30 yaşında, Ahmet Kuddûsî'den hilafet aldığı söyler. Hatta şair, ondan güzel bir toplantı anında vekâletini bizzat söyleyerek Kuddûsî Baba ile olan temasının detaylarını da anlatır.

Sene biñ iki yüz altmış birinci sâlde bu Hamdî

Hilâfet aldı Kuddûsî Babadan hûb-dîvân oldu

Vekâlet virdi Kuddûsî Baba bir nerdibân oldu (381/18)

Hamdî, eserinin başından sonuna kadar, tasavvuf kültüründe yer alan zikri çok sık kullanır. Şair yarıtanla birliğin, yakınlığın manası olan zikir üslubunu eserinin neredeyse tamamında bir meclis coşkusu içinde aktarırken, Allah'ın esmasını mısra sonlarındaki redif vurgusu ile canlı, akıcı bir şekilde yazar.

Bu °abd-i °âciz ednâ bendeñi şâz eyle yâ Fettâh

Kamu ihvânile berzağdan âzâd eyle yâ Fettâh

Hüdânîñ °âşık-ı şâdıqları her ân ider tesbîh

Kamu erkân içinde sâlik-i Sübhân ider tesbîh

Semâ'ı zemînde yaradılmış her ne var ise

Nazar kıll ı̇bret al andan kamu hayrân ider tesbîh (85)

Hamdî'nin Dîvân'ından yola çıkarak hayata bakışı ya da tasavvufî düşüncesi hakkında da bilgi sahibi olunabilir. Hamdî eserinin daha ilk sayfalarından itibaren çok sayıda aşk redifî ile yazılmış şiir vardır. Mutasavvıfların aşkı çokça zikretmelerinin nedeni müşahede ve hayrete dayalıdır. Bahsedilen bu hayret ise, arzulanan en yüksek mertebedir ve sevmeye, teslim olmayla alakalıdır. Çünkü aşkta sevgi ve gönül birlikteliği kadar bilgi ve idrak de söz konusudur. Bu da perdelerin kalkmasına vesiledir. Sufî riyazet ve mücahede ile nefsinin arındırır. Bu surette hakiki aşkı mısralarında zikir, dua, teslimiyet ve istiğfar ile ulaşacağını belirlemiştir.

Yâ Rabbenâ lûtf eyleyüb vir gönlüme envâr-ı ı̇şk

Tolsun dile fazlîñile leyli nehâr efkâr-ı ı̇şk

Nûr-ı leîâfet ı̇şkına şun câmı ey şâh-ı bekâ

Hamr-ı hakîkat isterim gelsün hemân hünkâr-ı ı̇şk (214)

Bu Hamdî kuluña bahş eyle nûr-ı hil'at-ı ı̇şk

Temennî eylerim şâh-ı nübüvvet ı̇zzet-ı ı̇şk

İçün sen müstecâb it bu du'âmı devlet-ı ı̇şk

Naşib it her nefes hüsn-i cinân seyrân yâ Mevlâ (1)

Cümleten mü'min velîsi az u çok her ne ki var

ı̇Âşık-ı şâdık u şâlih zühdile taqvâsı var

Şâdıkâne zikr-i tevhîd eyleyüb nûr-ı nigâr

Buldılar dil-hânesinde ol gâni Perverd-gâr (8)

Yanalım ı̇şk-ı muhabbetle cemâlin umalım

Hamr-ı ı̇şkını ı̇yân dostuñ elinden kınalım

Yeter artık bu fenâyâ nice bir aldanalım  
Gidelim Rabbimize ışkile parmak banalım (28)

Mutasavvıfın tek isteği Allah'ın rızasıdır. Bunun için de her şeyi varlığı ile ihata eden Mutlak vücudu eserlerinde anlatmaktır. Üstünlüğünü gönlünün derinliğine dayandıran sufi için en büyük manevi zevk Allah'ın rızasını kazanmaktır. Kendini her türlü çirkinlikten arındırma çabasında olan sufi şair, ilhamını da Allah'ın rızasını kazanma umudundan alır. Hamdî'nin neredeyse eserinin bütün mısralarındaki dili, duası ve telkini bu maksada hizmete eder.

Dü cihânda isterim hüsni cemâliñ şem'ini  
Kıl inâyet şâh-ı âlem şân-ı fâli istemez

Göreyim yâ Rabbenâ ölmezden evvel bir seni  
Görmedikçe ey Kerîm sînem kemâli istemez (138)

Rabbenâ luğf it bize nûr-ı cemâliñ isteriz  
Sen âtâ eyle Hüdâ câh-ı kemâliñ isteriz (139)

Hamdî divanında artarda tasavvufun temel prensiplerinden olan şariat, tarikat ve hakikat düsturunu ayrı ayrı gazellerde redif olarak seçerek benimsediğini gösterir. Zaten başta, "Şariat, 'Allah'tan gelen ve şâri' (peygamber) tarafından tebliğ edilen bütün dini hükümler." şeklinde tarif edilirse, şariatla hakikat (tasavvuf) birbirinden ayrı ve başka şeyler değildir. Yine tarikat da mutasavvıf için Allah'a ermek için tutulan yoldur. Hakikat ise, Hakk'ın salikten vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koymasındır. Zira kul ile kulda ve kuldaki faaliyette bulunan O'dur. (Uludağ 2012: 153-332-343) Dolayısıyla bilhassa mutasavvıf şairin tasavvufun bu temel hükümlerini eserlerinde manzum-mensur fark etmeden öne çıkarmaları tabiidir.

Hüdâdan bizlere luğf-ı âtâ nûr-ı şerî'at  
Dü âlemde kamu derde devâ nûr-ı şerî'at (59)

Ey dil ide gör sa'y-i tarâvetle tarîkat  
Envâr-ı Hüdâ-mend-i sa'âdetle tarîkat (60)



Dil sırrına nûr yağdırır erkân-ı hakîkat  
Bir hâlde kıomaz adamı seyrân-ı hakîkat (61)

Bunun yanında seyr ü süluk yolcusu olan salık bir kutba tabi olarak yol almanın gerekliliğini divanının tamamında yansıtır. Mutasavvıf şairler klasik şiirden farklı olarak dini, her ne kadar mezhepsel farklılıklar söz konusu olsa da, şiirlerinde birleştirici bir unsur olarak kullanmışlardır. Özgün buluşları ve telkin yeteneklerini şeyh-derviş ilişkisi içinde olgunlaştıran mutasavvıf şair şiirlerinde bu bağlılığını da sık sık anlatır.

Şâh-ı °Abdülkâdire ğavsım buyurdun yâ Raĥîm  
Eylesün iki cihânda tırmayub iĥsân-ı ğavs (69)

Yukarıda da belirtildiği gibi mutasavvıfın şiirlerinin temelini nasihat içerikli metinler oluşturur. Hamdî de eserinin neredeyse tamamında sıradan bir insan veya mutasavvıfın çıktığı seyr ü süluk yolunda nelere dikkat etmesi, doğru yolu nasıl bulması gerektiğine dair öğütleri artarda verir.

Naşîhat tutmayan mel°ûna tâbi° sen ĥazer kıı  
Necât için kıulaĥ tut cümleden evlâ naşîhat

Naşîhatle bulur toğrı yolu sâlık birâder  
Tükenmez elde bir sırr-ı mâyi' bâlâ naşîhat (54)

Hamdî eserinde yaratana olan ihtiyacı, teslimiyetini sık sık tekrarlar. Teslimiyet mutasavvıf için kayıtsız şartsız Hakk'ın fermanlarını benimsemektir. Teslim olan mutasavvıf, âlemde cereyan eden bütün olayları tam bir serinkanlılıkla ve gerçeklikle karşılama bilinciyle hareket eder. (Uludağ 2012: 354)

İĥtiyâcım var sana her bir nefes yâ Rabbenâ  
Luĥf-ı iĥsân şâĥibi sensin efendim kııı °atâ

İki °âlemde meni bir ferde muĥtâc eyleme  
Şâh risâlet °ışkına eyle °atâ nûr-ı nevâ

Nâ'il eyle sırr-ı ışka gönlüme h-y hevâ

Baħr-ı Nl olsun Hdâvende ıķa ĥubb-ı sivâ (15)

Mazmun klasik Türk Şiirinin vazgeçilmez anlatım yollarındandır. Mutasavvıf Şair de ilahi aşkının tecellisini msralarında yansıtarken 'şarap, cam, mey, bade, bezm' gibi mazmunlar başta olmak üzere birçok mazmunu kullanır. Bu mazmunların içerdiği manaları herkesin anlaması mümkün değildir. Mutasavvıfın Şiirini okuyanların "inci taneleri ile çakıl taşları arasındaki farkı bilmesi gerekir. Çünkü mutasavvıfın Şiir dilini anlamayan veya kötü niyet sahibi olup da kasten yanlış anlayan elinde Şiir değerini kaybedecek ve asıl mecrasından çıkacaktır." (Kılıç 2004: 121) Esasında klasik Şiirde mazmunun varlığı bir anlamda "şair, kendinden hiçbir Şey söylemeyen ancak Tanrı'nın sözlerini aktaran bir aracıdır." (Kılıç 2004: 83) düşüncesinin de hem klasik hem de mutasavvıf Şairi hakikati anlatmak için, kutsal kitaplardan da yola çıkararak söylenirse, farklı mısralar oluşturmaya sevk eder. Çünkü Şair dünyevi zamanın ve mekânın ötesindedir, dolayısıyla birilerine hesap vermek, açıklama yapmak mecburiyeti yoktur. Unutmamalıdır ki, masivadan vazgeçen mutasavvıfın Şiiri uhrevidir. Şiirin sırlarını nâ-ehil olan kişiler zaten anlayamaz. Mutasavvıf klasik Türk Şiirinde kullanılan mazmunları ya da sadece tasavvufi bakışla örtüşen ifadeleri kullanır, ama özetle söylenmelidir ki, bu mazmunları dünyevi olan ve günlük akılla hareket edenler zaten anlayamazlar.

şağar-ı meyĥâneden cânım şuvâr şâh-ı beğâ

Toldırub şun ıřkıĥna mağşdımız vaşl-ı likâ (21)

Pervâne řevĐ-i şemâden lezzet bulur ol cism-i ten

ıřķile cân atub yanan pervâneniĥ sâni bülbül (240)

Fnn-ı sırr-ı ışka nâ'il eyle murĐ-ı dil bülbül

Gibi nâlân-ı feryâd eyleyüb vağt-i seĥerde gl (259)

şâkiyâ toldır şarâb-ı şağar-ı meyĥâneden

şun şabâ vağtinde her an bihter-i kerĥâneden (330)

Hamdî'nin şiirlerinde Allah'ın tecellisinin âleme tezahürü sık sık zikredilen konular arasındadır. Mutasavvıflar Allah'ın eşya üzerindeki tecellisini temaşadan âşığın maşukunu görmesi gibi zevk alırlar. Bu konu hakkında Kuşeyrî'nin havas ehli sâlikler daima tecelli halini temaşa eder, düşüncesindedir. "Allah bir şeye tecelli edince o şey ona boyun eğer" hadisi uyarınca (Nesâî, Kûsûf, 16; İbn Mâce, İkâmet, 153) tecelli sahibi devamlı huşu ve boyun eğme durumunda, setr sahibi ise Allah'ın kendisi üzerindeki nimetini görme mahallindedir, düşüncelerini görmek gerekir. İbni Arabi de yaratmayı tecelli fiiliyle izah eder. Ona göre âlem Hakk'ın tecelli ve zuhur mertebeleridir. İnsan bütün tecelli mertebelerini kendinde toplayan son ve en mükemmel tecelligahtır. Varlık tecellisinde olduğu gibi marifet tecellisinin de zahiri ve batını vardır. Zahiri olanı mesela tahayyülde olduğu gibi nefsin zahirinde ortaya çıkar ve bu tecelli ile eşya suretleri hakkında bir tür marifet elde edilir. Batını olanı ise kalpte zuhur eder, kişiye sırlar ve hakikatler ilmini bahşeder. (Ceyhan 2011: 241-243) "Âlemi tecelli olarak tasavvur etmek tüm tezahürlerin Bir'den geldiğini ve Bir'e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, tüm başka oluşların aynı olduğunu ve tüm dolulukların boşluk olduğunu anlamak demektir." (Nasr 2001: 232)

Bağışla her kuşûrum fahr-ı  alem zât-ı ekvâna

Tecelli kıl efendim levh-i dilden n r ola mir'ât

Hidâyet kıl  inâyet kıl ker mâ ba r-ı fazlı la

Seni zikr eyleyem  ı k-ı muhabbetle kamu evkât (46)

Mutasavvıfın hayatı ile şiire yansıttıkları arasında bir paralellik vardır. Bunlardan ' lmeden evvel  lme' d sturu ile mecazi a ktan vazge ip hakiki a ka ula ma ilk dikkat  ekenlerdendir.  lmeden evvel  lmek herkesin başaracağı ve hayata bizzat uygulayacağı bir duyuyuş ve hissediyş değıldir. Bahsedilen bu aşama için nefsin eğitim görmesi gerekmektedir. Bunun için de lazım olan eşya ve hadisede, fiil ve harekette kendini yok bilmektir. Mutasavvıfın kendini hiçlik mertebesinde görmesi için nefsi ile mücadelesinde dikkatli olması gerekmektedir. Yani mutasavvıf sabırlı olmak,  fkeyi kontrol etmek, kin ve hileden uzak durmak gibi hasletleri edinmesi gerekmektedir. Sadece baki olan O'nun Zat'ı ile varlık kazanmaktır. Baki olan Zat, O'na ait olduğu için esas olan d nyada iken yokluğu tatmaktır. Hamdî de şiirlerinde hakikate ermek için  lmeden evvel  lmek arzusunu ya da inancını felsefesini sık sık dile getirir.

 lmeden evvel  l n kabre varın su' l viri n

Didi bize ş h ris let H kka gizli yalvarın (315/6)

 amdiy  g l ge  mecz den h k kat şehrine

Kıl  azîmet  ışkile ol Şehre ink ar gelmemiş (181/8)

Yokdur naz irin bir H ud asın m ah-lik a derde dev a  
Toldur dile Ő ah-ı be a lu f eyley b n ur-ı nev a

Ma v olsun dilden m asiv a gels n  iy n h y-ı hev a  
Ehl-i derde budur dev a  an  H ud a sen kıl  at  (16)

N ur-ı a zam Ő an-ı   l  Ő ah Muhammed  ıŐkına  
Hamr-ı  ıŐk  Şun kerem-k an  efendimsin H ud a

M asiv a efk arını dilden s p r sil y   an   
D  cih nda z mre-i  uŐŐ a i inde vir Őaf  (23)

Hamd , nasihat i erikli metinlerinde d nyanın gelip ge iciliğine, nefsin peşinde koŐmamak gerektiğine, Allah yolundan ayrılmamanın d nya mutluluğuna vesile olacağı gibi samimi nasihatlerde bulunur. Şair, metinlerde bu nasihat  slubunu başlıklar oluşturarak doğrudan aktarabilmektedir. Nas yih-i DevriŐ an bu başlıklardan biridir. Şair, burada d nyanın ge iciliğine, dua ve istiğfar etmeye, Hak yolunda doğru ilkelerle yaŐamanın gerekliliğine dair mısralar s yler.

Bir der ɡ fil olma iŐtiĐ l-i m asiv adan ge   
Hem n yalvar H ud aya ɡice g nd z her hev adan ge 

Őal tile sel m it g nde on kerre Res lullah  
Őef   at eyles n r z-ı kıy metde nev adan ge 

Bu yolda idelim y z kerre istiğf ri evvelce  
Taleb-k arı olan z hmet  eker mi b -vef adan ge   
Har ma el uzatma hi  yalan s zden  azer eyle

Şalâta dâ'im ol hem gice kâ'im bahâdan geç (78)

“Tasavvuf; Hakk'ın, seni senden (nefis ve iradeden) öldürüp, kendisiyle diriltmesidir.” (Uludağ 2012: 153-332-343) ifadesiyle, bu yolculukta ruh temizliğinin temelinde nefsi ile mücadelesinde galip gelen insanın Allah'a kul olarak özgürlüğünü ilan etmesi başlangıcı işaret edilir. Bunun için de şüphesiz insanın ilahi mesajları görmesi gerekmektedir. (Suhreverdi 1983: 56) Hamdî de eserinde nefsin dereceleri üzerinden öğütler verir. İnsanın kendini bulması, tanınması, muhasebe etmesi yolunda neler yapması gerektiğini yalın, uyarıcı ve etkileyici bir dille anlatır. Hamdî, nefsin derecelerini anlattığı bu bölümleri, asıl metinde de altını çizerek özellikle vurgulamıştır.

Nefs-i emmâre vü levvâme dahî hayvân imiş

Mülhime muţma'inne zümresi hûb-ı cân imiş

.....  
Muţma'inne zümresinde bulunan

Cân-ı cenânîñ ışıķı ile hâlişân (79)

Hamdî, adeta bir kurgu niteliği taşıyan ve yaşadığı zamanda mutasavvıf özelliklerine haiz olmayan, ama bu sıfattan faydalanarak zenginlik ve refah içinde yaşayan bazı dervişleri uzun uzun anlatarak, onları Dîvânı'nda ağır bir dille eleştirir. Bu eleştirel tutumun içinde Hamdî, hakka ve doğruya ait ifadeleri sıralayarak, nasihat üslubunu yansıtmaya devam eder.

Özinde yok Hüdânîñ nûr-ı cerrâr-ı cihân gördim

Ṭarîķ-i Naķşibendî sâlik-i şeytân hisân devriş

Sarây-ı gül- feşân cerrârı aldatmış çoğın hâ'in

Di şûret uğrısı bunlara şimdi hep nihân devriş (178)

Ḳamu ağyârı terk it cân-ı dil dildâre gel ey dil

Hüdâyı her nefes zikr eyleyüb efkâre gel ey dil (239)

Mutasavvıf şairin sanatını övmek, sanat çevreleri tarafından kabul görmek gibi bir çabası olamaz. Şairin güzelliği de aşkı da anlatırken asıl maksadı O'nun güzelliğini

anlatmak olduğu için kendisini övmekten uzak durur, böyle bir mısra oluşturmaktan da teeddüp eder. Hamdî de eserinde zaman zaman şiir ve şair nasıl olmalı sorusunun cevabını arar, şiir ve şaire dair düşüncelerini yansıtır. Bir beytinde Hamdî, şair ya da şiir yazanın bu işi samimiyetle yapması gerektiğini söyler. Dahası, Mutlak Varlık Allah'ı anlatmanın şiirde esas olduğunu, bu sayede de gönüllerin nurlanacağını belirtir.

Nâr-ı ışıķile nigârı vaşf iden şâ'irlenür

Şevķile tevħid-i yezdân eyleyen dil nûrlanur (115/1)

### **Sonuç**

Hamdî, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin siyasal ve sosyal olarak sıkıntılı zamanlarında yaşamış bir mutasavvıftır. Hamdî, Abdülkâdir Geylânî'den gelen kolun devamındaki temsilcisi olan Ahmed Kuddûsî'ye intisap etmiştir. Hamdî, Kâdirî tarikatına bağlı bir ehl-i tasavvuf olarak, aslında aynen Ahmed Kuddûsî gibi, hiçbir tarikatı dışlamaz. Bütün insanları kucaklayıcı tavrının yanında, esas amacı insanlara yol göstermek, eğitmek kısacası, nasihat etmektir. Şair, şiirlerinde, Allah'ın varlığına, birliğine, büyüklüğüne dair ifadelerinin yanında, başta kendi nefsi olmak üzere insanların nefislerini terbiye etmeleri gerektiğini, İslami usullere göre bir hayatın nasıl şekillendirileceğine dair fikirler ve öğütler verir.

O, insanların kendilerini sorgulamalarını, nefislerini terbiye etmelerini öğütler. Fitne ve fesadın ortadan kalkması hususlarında insanları uyaran Hamdî, sıradan insanın yanında devleti yönetenlere de nasihat ve ikazlarda bulunmayı bir görev edinmiştir. Dolayısıyla, Hamdî'nin Pendiyye-i Hamdiyye adlı eseri, anlatım ve üslubundan yola çıkarak söylenirse; sanatkârlarca toplumların sıkıntılı zamanlarında özellikle oluşturulan nasihat içerikli metin yazma sorumluluğunu bizzat ifa etmiştir.

### **Kaynakça**

Aça, Mehmet; Gökalp, Haluk; Kocakaplan İsa, Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Türk ve Şekil Bilgisi, İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.

Altunya, Hülya, Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir, İstanbul: Büyüyen Ay, 2014.

Bilgin, Azmi, Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri, Ankara: TDK Yayınları, 2016.

Bilgin, Azmi, “Türk Tasavvuf Edebiyatının Mahiyeti”, Türkiyat Mecmuası, c. 24/Bahar, 2014.

Cengiz, Metin, Platon ve Aristoteles’de Şiir Düşüncesi, İstanbul: Şiirden Yayıncılık, 2012.

Chittick, William, Var Olmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Erbay, Nazire, Divan-ı Hamdi/ Pendiyye-i Hamdiyye, Kayseri: Fenomen Yayınları, 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı, çev. Ali Ünal, Sara Büyükturu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Michon, J.L, Gaetani R., Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Özköse, Kadir, Gönül Eğitimi, Ankara: Nasihat Yayınları, 2007.

Kılıç, Mahmut Erol, Sûfi ve Şiir, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Kılıç, Mahmut Erol, Tasavvufa Giriş, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavviflar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984.

Uçman, Abdullah, Tekke Şiiri- Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri II, İstanbul: 1985.

Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı, 2012.

Suhreverdi, Ebu Hafs Ömer B. Muhammed, Avarifu’l- Mearif, Beyrut, 1983.

## TOKLUMENLİ ÂŞIK SAİD\*

Enver KAPAĞAN\*\*

Ali ÇELİK\*\*\*

### Özet

Toplumsal gelenek ve göreneklerin geleceğe aktarılmasında büyük emekleri geçmiş olan aşıkların bazılarının eserleri yaşadıkları dönemde veya daha sonraki dönemlerde yazıya geçirilmesi vesilesi ile unutulmaktan kurtulmuşlardır. Bazıları ise çok güçlü söz ve saz ustası olmalarına rağmen kendi bölgelerinde halkın hafızasında yaşayarak mahalli düzeyde kalmışlar veya unutulup gitmişlerdir. Bu âşıklar içinde en önemlilerinden biri de Kırşehir’de dünyaya gelen Aşık Said’dir. Bu bildiride sazı ve sözü güçlü olmasına rağmen ünü Kırşehir sınırları ile sınırlı kalan Aşık Said’in hayatı ve sanatından bahsedilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Âşık Said, Âşık Edebiyatı, Şiir

### Abstract;

Some of the works of ashiks who had great contributions in the transfer of the social traditions and customs were saved from being forgotten by written down in the period when they lived and in the later periods. Some of the ashiks have remained in the local level in their own regions or have been forgotten although they were powerful poet and bağlama virtuoso. Among those ashiks, one of the important ones is Ashik Said who was born in Kirsehir. In this article, Ashik Said whose poet and bağlama virtuoso were powerful but reputation stayed limited to the boundaries of Kirsehir will be mentioned.

**Keywords:** Ashik Said, Ashiks’ Literature, Poet

### Giriş

Geçmişten bugüne söz ve söz erbabı Türkler için önemli bir yer tutmuştur. Özellikle yazılı edebiyatın olmadığı dönemlerde sözlü edebiyat ürünleri ve bu ürünlerin taşıyıcıları ön plana çıkmıştır. Hatta tarihi ve kültürel değerlerin geçmişten bugüne halk arasında yayılmasına ve aktarılmasına önyak olmuşlardır. Bunların da en önemlileri ozanlar ve aşıklar olmuştur. Özellikle bu şahsiyetlerin halk arasında gezerek sanatlarını icra etmeleri onlara halk kültürü ve müziğini yaşatma ve aktarmanın yanında basının olmadığı dönemlerde onların haberleri bir bölgeden bir bölgeye taşıyan kişiler olarak halkın doğru haber alma noktasında da ayaklı gazete olmalarını sağlamıştır. Zamanla şartların değişmesi ile iletişim ve ulaşımın kolaylaşması, çeşitli fikir akımlarının her kesimden insanı etkilemesi ve şehir hayatının ön plana çıkması ile geleneksel aşıklık tipinin hususiyetlerini taşımasına rağmen yeni motif ve bakış açıları nedeniyle modern aşıklık geleneği ortaya çıkmıştır (Güzel-Torun, 2015:287).

Aşıklar yaşadıkları bölgede veya gezdikleri yerlerde hemen her konuda çalıp söylemişlerdir. Rahat zamanlarda daha çok aşk, tabiat, toplumsal yaşama dair eleştiri, övgü ve benzeri konularda söylerlerken, memleketin zor zamanlarında da yukarıda saydığımız konuların yanında birlik, dirlik, vatan üzerine eserler icra etmişlerdir(Elçin, 1993:231).

Toplumsal gelenek ve göreneklerin geleceğe aktarılmasında büyük emekleri geçmiş olan aşıkların bazılarının eserleri yaşadıkları dönemde veya daha sonraki dönemlerde yazıya geçirilmesi vesilesi ile unutulmaktan kurtulmuşlardır. Bazıları ise çok güçlü söz ve saz ustası olmalarına rağmen kendi bölgelerinde halkın hafızasında yaşayarak mahalli düzeyde kalmışlar veya unutulup gitmişlerdir. Bu aşıklar içinde en önemlilerinden biri de Kırşehir’de dünyaya gelen Aşık Said’dir.

Aşık Said hakkında, 1983 yılında Cahit Obruk tarafından yayımlanan “Kırşehirlî Aşık Said” adlı kitabın dışında çeşitli kaynaklarda kısa kısa bilgilere rastlanılmaktadır. Her söz erbabı kendinden önceki güçlü temsilcilerden etkilenir. Aşık Said’in de en çok etkilendiği kişilerin başında Dadaloğlu ve Karacaoğlan gelmektedir(Obruk, 1983: 43).

\* Bu bildiri, Aşık Said’in köylüsü Nevzat Özşahin ile yapılan söyleşinin düzeltilmiş ve özetinden oluşturulmuştur.

\*\* Yard. Doç. Dr. Enver KAPAĞAN, Karabük Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi enverkapagan@karabuk.edu.tr

\*\*\* Ali ÇELİK, Karabük Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğrencisi, alidesidero1995@hotmail.com



## Aşık Said Hayatı ve Sanatı

Kırşehir'in dışında çok tanınmasa da kendi doğduğu yörede herkesin bildiği ve sanatına saygı duyduğu bir kişi olarak halkın sözlü geleneğinde yaşamaya devam eder. Yaşadığı yöreden Kaynak kişi olarak Nevzat Özşahin Beyden edindiğimiz kadarı ile yaşadığı bölgede kendi zamandaşları üzerinde büyük tesir bırakır. Kesin olmamakla birlikte Kırşehir'e bağlı Kaman İlçesi Toklumen kasabasında 1835 yılında dünyaya gelir. Kaynak kişiden edinilen bilgiye göre 1870 askere alınır ve 13 yıl askerlik yaptığı söylenir. Aşık Said'in yaşadığı dönemde devlet sınırlarının genişliği ve en sorunlu bir zaman olması nedeniyle hemen her bölgede baş veren iç ve dış isyan ile savaşlar nedeniyle Osmanlı İmparatorluğunun bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde ve dışında kalan hemen hemen birçok bölgesinde vazife yapar. Aşık Said, vazifesinin son yıllarında İstanbul'a döner. Aşık Said için İstanbul kendisinin hayatında dönüm noktasını teşkil eder.

Uzun süren ayrılık nedeni ile oluşan hasret ve yaşadığı derin aşk onun ruh yapısını çok etkiler ve durgun bir suya benzer bir hayat sürmesini sağlar. Sözü ne fazla ne az ne de gereğinden yüksek ve hızlı söyler. Süreç içinde yaşadıklarının tesiri ile olgunlaşan ruh ve fiziki yapısına uygun olarak yerinde ve tesirli eserler icra eder. İstanbul'da bulunduğu sırada şöyle bir olay yaşar: O zaman iktidarda Sultan ikinci Abdülhamid vardır. Said'in söz ustalığı mabeyincinin dikkatini çeker ve mabeyinci, münasip bir zamanda padişaha Said'den bahseder ve Aşık Said'in "şurada bir er var öyle güzel söylüyor ki, dinlediğiniz zaman sanki bağrınıza kazmalar vurulur, yüreğiniz parça parça olur" der. Eserleri Sultanigah makamında bestelenecek kadar şair ruhlu olan Abdülhamid de Said'i uygun bir zamanda huzuruna alır. Said, adabınca selam verip huzurdaki yerine geçince Abdülhamid sorarak der ki, "sana şair diyorlar" doğru mu? Said de ona, "estağfurullah haşmetlim sizin şairliğiniz yanında benim ne hükümüm olur" der. Padişah, nereli olduğunu sorar. Söz ustalığını konuşturan Aşık Said'in yaşadığı ve öldüğü köyün üstünde doğal bir kaynak suyu vardır. Bu kaynak suyunun biriktirdiği su ile oluşan göle Ilıca Gölü denmektedir. Bu muhitte doğduğunu Padişaha şiirle şöyle cevap verir.

Kızılırmak solundan akar  
Andıkça ciğerimin başımı yakar  
Gelin kız toplanmış çamaşır yıkar  
Ilıca gölü derler başı sılanın.

Abdülhamid bu özgün ve hasretlik kokan şiiri duyunca, Aşık Said'e evladım kaç senedir askersin diye sorar. Said, bu soruya 13 sene oldu diye cevap verir. Padişah tekrar sorar seni bu sürede hiç izine göndermediler mi? Said de hünkarım kimse beni izne göndermedi diye cevap verir. Padişah, bu sözler üzerine mabeyinciye der ki, yetkililere söyleyin bu er 13 senedir buradaymış. Bu eri terhis etsinler. Bu emirden sonra memlekete bunca yıl hizmet eden Aşık Said'in mali durumun nasıl olduğunu sorar. Bunun üzerine Said yine şairliğini konuşturarak irticalen söylediği şu şiirle şöyle cevap verir:

Yükümü tutumda kaba saz ile  
Gönüller kazandım ala göz ile  
Ben nasıl varayım kara yüz ile  
Hakkın dergahında zor değil mi  
Üfürdüm çıramı yandıramadım  
Gönlümü yüksekte indiremedim  
Aç doyurup susuz kandıramadım  
Ben nasıl varayım hakkın divanına  
Ulu pınarların engine akar  
Asilzade olan aslına çeker  
Pervaneler özüm otlara yakar  
Ben nasıl varayım hakkın divanına

Şair, ilk iki dörtlükte tek varlığının saz ve söz olduğunu ifade ederken bunun kendisini yaşatmak için yettiğinden dem vurur. Fakat maddi olarak aç ve susuzları doyuramayıp, çirasını yakamayacak kadar fakir

olduğunu ifade eder. Bu şekilde maddi yoksulluğundan ötürü kimseye iyilik edemediği için kendisini kara yüzlü, aciz olarak görür. Son dörtlükte ise padişaha hitaben “ulu pınarların engine akar. Asilzade olan aslına çeker” diyerek padişahın soyluluğunu, mertliğini aktarır.

Aşık Said’in en önemli hususiyetlerinden biri de uzun süren askerlik anılarını okuduğu destanlarda ölümsüzleştirmesidir. 1878 yılında Avusturyalılarla yapılan savaşı anlattığı “Yusuf Paşa Destanı” ve Tuna boyunda yer alan Haraşova kasabasında yine Yusuf Paşa’nın başında olduğu ordunun savaşlarını, kahramanlıklarını, düşmanın fırsat bulduğunda çoluk çocuk demeden yaptığı katliamları konu edinen “Haraşova Cengi Destanı” ile gözlemlerini ortaya koyar. Bu destanlarda bazen de “İlhami” mahlasını kullanan aşık Said yaşananları bir tarihçi gözü ile tek tek not ederek gelecek kuşaklara aktarır(Obruk, 1983:85).

Aşık Said de diğer bütün aşıklar gibi sevgi doludur. Kalbinde hem ilahi, hem de beşeri aşk vardır. Onlar yöre yöre dolaşırken bazen gördüklerine bazen medhini duyduklarına aşık olurlar. Orada kısa bir süre kalıp sanatlarını icra ederler ve tekrar sade hayatlarına dönerler. Sevdikleri de onların gönlünde yaşar. Bu nedenle onların aşkı biraz daha kavuşulmayan aşklardır. Bunun da farkında olan aşıklar, bu aşkı çoğu zaman ilahi bir aşk ile karışık sunarlar. Genellikle bu aşk ve sevgileri de şiirlerine konu olur. Aşkı yaşayan Said de arasa da bulamayacağı fakat herkesten daha güzel olan sevgilisine şöyle okur;

*Senden güzel arasam da bulamam*

*Benim bilemde el bilesinden güzel*

*Boynu uzun ördeklerin gazından*

*Testisini doldurmuş ırmak özünden*

*Öyle bir yavrunun yorgunu gönül*

*Yine başka bir şiirnde:*

*“Ey nas! Ey insan “ burada hiç ırk cins ayrımı yoktur,*

*Onu ararken hiç bulamayız, oysa o hep yanımızda.*

*Ömrün boyunca beni görmeyi arzu ettin.*

*Ama göremedik, insanın gafletinden göremeyiz*

Aşık Said, birinci dörtlükte beşeri aşkı tarif ederken ikinci dörtlükte insan için cins ve ırk ayrımı yapmayan ve insana şahdamarından daha yakın olan “Allah”ı, yani ilahi aşkı ortaya koyar. Dizeleri tahlil ettiğimizde “Ben sana şah damarından daha yakınım, mutlaka beni görmek istiyorsan, karşıdaki insana bak, ben oradayım”. Diyen yüce gücün insanda ilahi tecellisini bulur.

Aynı temayı Yunus Emre’de, Fuzuli’de, Aşık Musa’da, Aşık Veysel’de ve daha nicelerinde bulmak mümkündür.

Yunus Emre:

*Ben yürürüm yane yane*

*Aşk boyadı beni kane*

*Ne akilem ne divane*

*Bana seni gerek seni*

*Aşık Veysel:*

*Uzun ince bir yoldayım*

*Gidiyorum gündüz gece*

*Bilmiyorum ne haldeyim*

*Gidiyorum gündüz gece*

*İle Aşık Said:*

*Her ne idersen 4 kitap haktır  
Şu yalan dünyanın mihneti çoktur  
Cehennem narının ateşi yoktur  
Herkes ateşini buradan götürür  
Çok ise isyanın mevlaya yalvar  
Şefaata kanidir cihanı selver  
Hakkı alem gider bir uzun yol var  
Götür azık yol uzaktır gelemen*

Üç aşıkta da yürünen yol dünyadaki yaşam menzili iken aranan esasında sonsuzluğa hükmeden Allah aşkıdır. Burada insanın ömrünün faniliği ve ölümden sonra geri dönüşünün olmayacağını bildirirler.

*Hasretinle bağrım kebab  
Gözüm yaşı oldu şarab  
Dudağımdan şah ı cevap  
Alamadım alamadım*

*Gümüş telli hicrid ile  
Said'i düşürdün dile  
Bir teselli şu gönüle  
Veremedin veremedin*

Kaynak kişi Nevzat Özşahine göre; bu şiirde Said, beşerî aşka kavuşamayınca ilahi aşkı arar. Mecnunda olduğu gibi aradı başta beşerî aşk iken sonrasında bu aşk her kula nasip olmayacak olan ilahi aşka dönüşür.

Her konuda söyleyebilen aşıklar bazen aşk şarkısı, bazen nasihat şiiri okuyup dinleyiciyi eğlendirip eğitirken, bazen de ağıt söyler halkın acısına ortak olurlar. Aşık Said'in Neşet Ertaş tarafından bestelenen "Kızılırmak Can İncitme" adlı şiirinde ise şöyle bulmaktayız ;

Kurban bayramının arifesinde Irmakların çok coşkunu aktığı bir ilkbahar günü bir gencin ırmakta boğulmasına çok üzülen Aşık Said,Kızılıрмаğın yamacında yüksek bir yere çıkarak, ırmağı seyreyleyip şunları söyler;

*Kızılırmak can incitme bugün  
Mübarek günlerde, kul bayram eder  
Kitabın kavlince dağlar, al giymiş  
Bürünmüş çiçeğe, çöl bayram eder*

*Yavru şahin bir kekligi gözler  
Bugünlerde kabul olur dilekler  
Cennette huriler gökte melekler  
Sevinir mahlukat, kul bayram eder*

Aşıklıkta da, birçok meslekte olduğu gibi usta çırak ilişkisi vardır. Aşık Said'in oğlu olan şiirlerinde ilahi aşkın ağır bastığı 1967'de vefat eden Aşık Seyfullah da babasının etkisinde şiirler yazar. Bir şiirini örnek verecek olursak;

*Şu yalan dünyadan usandım doydum*

*Elveda ediyorum gayrı cihana  
Uyu be, nefsime çok isyan ettim  
Garip bülbül gibi düştüm gıyama*

*Fani dünyada serseri gezdim  
Aksine okudum tersine yazdım  
Narın kuyusunu elimle kazdım  
Şimdi eyvah çekip düştüm pişmana*

*Hep seni zikreder ağaçlar taşlar  
Akan ulu sular semada kuşlar  
Kul kusur işler sultan bağışlar  
Gaffur rahmansın bakmazsın noksana*

*Umudunu kesmez senden seyfullah  
Mücrdim ikrarım katidir vallah  
Buyurdum ki ma teknetumi rahmetullah  
Atsanda eyvallah nar ı sultana*

Ömrünün önemli bir kısmını vatan hizmetinde geçirmiş olan Aşık Said, hayatı boyunca maddi sıkıntı içinde yaşasa da hep kanaatkar bir gönle sahip olmuştur. Onun isyanı yokluğa değil, ayrılığadır. Kendinden evvel eşi vefat edince onun için de biraz isyankar bir yakarıyla şöyle söyler;

*Yalan bu dünyanın ahiri yalan  
Ela gözlü yarimi elimden alan  
Mısra sultan etseler istemem galan(artık)  
Benim nazlı yarim öldükten gayri*

Bilinmeyen bir sebeple aldığı bir cezadan sonra kendisine son isteği sorulan Aşık Said; hakimden mesleğine uygun bir biçimde aşağıdaki dörtlükteki şiirle çocuklarını görme talebinde bulunur. Bu içten ve samimi söyleyiş sonrası hakim kararı bozarak kendisini beraat eder.

*Gökteysen merdivenler kurayım  
Yerdeysen abdest alıp dualara durayım  
Koyver beni yalvarırım  
Yavruları son bir defa göreyim.*

Aşık Said de diğer ozanlar gibi müşahade ettikleri neticesinde gözlemlendiği eksikleri ve zamanın harap oluşunu ortaya koyar kendi zamndaşları ile sonraki nesilleri bozulan düzene karşı tedbirli olmaları konusunda uyarır. “Her Şey Bozuldu” adlı şiirinde bu dururmu şöyle dile getirir:

*Ahir vakta Kaldı Nezubillah  
Halkı Alem bütün fitnekar şimdi  
Devalar görülmez hasbeten-lillah*

*Sim ile zerredir itibar şimdi.*

Yine aynı şiirin devamında dini duyguların zayıfladığını ve insanların ancak ikrar ettiklerini fakat yaşaması gereken dinin vecibelerini yerine getirmediklerini ifade ederek kulların riyakarlığından dem vurur.

*Ne savm ile salat kaldı geda-da*

*Ne hac ile zekat var ağniyada*

*Biliniz bir kuran var arada*

*Şeriatın dilde adı var şimdi.*

*(Obruk,1983:238)*

Sonuç olarak Kırşehir’de doğup büyüyen ve güçlü bir söyleyişe sahip olan Aşık Said, yaşadığı çevrede her zaman örnek bir yaşam tarzına sahip olur. Böyle örnek sanat erbaplarının toplum içinde daha fazla bilinmesi, icra ettikleri sanat bakımından ve birleştirici, bütünleştirici yönü bulunan halk müziğimizin nesiller üzerindeki olumlu etkisini artırır, hem de kültürümüzün gelecek nesillere en doğal hali ile aktarılması sağlanmış olur.

### **KAYNAKÇA**

Elçin, Şükrü (1993), Halk Edebiyatına Giriş, Akçağ yayınları, Ankara.

Güzel, Abdurrahman-Torun, Ali (2015), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Akçağ Yay. 9. Baskı. Ankara.

Kaynak kişi: Özşahin, Nevzat (03.12.2016), Aşık Said ile ilgili derlemeler için başvurulan kişi. Yaş: 68, Eğitim Durumu: Emekli Serbest Mali Müşavir, Yaşadığı yer: Kırşehir Merkez.

Obruk, Cahit (1983): Kırşehirli Aşık Said, Ulus Matbaası, Ankara.

# CÂMIÜ'L-ENVÂR ALÂ TEFSİRİ'L-İHLÂS'TA ARUZ İMLASI VE MÜELLİFİN ARUZA DAİR TASARRUFLARI

## ARABIC PROSODY ORTHOGRAPHIC IN CÂMIÜ'L-ENVÂR ALÂ TEFSİRİ'L-İHLÂS AND AUTHOR'S SAVINGS ON ARABIC PROSODY

Mesut Bayram DÜZENLİ \*

### Özet

Tasavvufi-öğretici metinlerde, sanatsal metinlere kıyasla, vezin ve kafiye gibi şiirin teknik yönüyle ilgili kusurların daha fazla olduğu bilinmektedir. Zira bu tür metinlerde müellifler, anlam ve mesajı ön planda tuttıkları için şiirin teknik yönünü ihmal etmişlerdir. İşte bu ihmal neticesinde özellikle vezin aksaklıklarıyla ilgili ortaya çıkan kusurları gidermek amacıyla, adına “aruz tasarrufları” diyebileceğimiz birtakım uygulamalara müracaat etmişlerdir. Vezinle ilgili bu tür tasarruflar, aruzu iyi bilen bazı müstensihler tarafından eserin istinsahı sırasında gösterilmiş, bu da adına “aruz imlası” denilen bir uygulamanın doğmasına yol açmıştır. Kelimenin morfolojisinde vezin sebebiyle meydana gelen değişikliklerin harf -ve varsa hareke- ile gösterilmesi şeklinde tarif edebileceğimiz “aruz imlası”nın, bir “istinsah tercihi” olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Bu tebliğimizde, İhlas Suresi'nin 16. yy.da yazılmış tasavvufi manzum bir şerhi olan *Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs* adlı eserin eldeki tek nüshasındaki imla-vezin ilişkisi ile müellifin eserde aruzla ilgili tasarrufu, örnekler verilerek incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Aruz imlası, aruz tasarrufları, imla-vezin münasebeti, Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs.

### Abstract

It is known that there are more defects related to the technical aspect of poetry, such as meter and rhyme in mystic-educational texts in comparison with artistic texts. In such texts, authors neglected the technical aspect of poetry because they kept the meaning and the message in the forefront. As a result of this neglect, they have applied some methods we may call as “Arabic prosody savings” in order to overcome the imperfections that emerge related to the metrical disruptions. These kind of savings related to the meter was shown by some copyist who knew the “Arabic prosody” well during the copying of work and so this situation has led to the emergence of “Arabic prosody orthographic”. It should also be noted that “Arabic prosody orthographic” which we can describe as showing the changes that occurred in morphology of word due to the meter with letter, if exist with short vowel marks was the “copying choice”. In this paper, orthography-meter relationship and author's saving on Arabic prosody in single copy of *Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs* which is the a commentary mystical poem of Al-Ikhlâs that written in 16. Century, will be examined with examples.

**Keywords:** Arabic prosody orthographic, Arabic prosody savings, orthographic-meter relationship, Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs.

### GİRİŞ

Aruz vezninin Türkçeye tatbiki, ilk dönem yazılan manzum eserlerde şairleri oldukça zorlamıştır. Bunun temel sebebi, aruz veznini aldığımız Arap ve Farsların dillerinde bulunan uzun seslerin Türkçede bulunmamasıdır. Bundan dolayı ilk dönem metinlerinde aruz kusurlarına sıkça rastlanır. Tasavvufi-öğretici metinlerde ise başta vezin aksaklıkları olmak üzere, gereksiz kelime/ek kullanılması, kafiye yapılarının yapıcı farklılığı gibi şiirin teknik yönüyle ilgili kusurlar daha fazla göze çarpmaktadır. Zira bu tür metinlerde müellifler, anlam ve mesajı ön planda tuttıkları için şiirin teknik yönünü ihmal etmişlerdir. İşte bu ihmal neticesinde özellikle vezin aksaklıklarıyla ilgili ortaya çıkan kusurların giderilmesi amacıyla, “aruz tasarrufları” adı verilen birtakım uygulamalara müracaat edilmiştir. “ ‘Aruz tasarrufları’ terimiyle, Osmanlı şairlerinin aruz vezninin çıkmasını sağlamak için hecelerinin ses değerlerini değiştirmesi kastedilmektedir. Fars edebiyatında, şairlerin vezni çıkarmak için yaptıkları bu tasarruflar için “ihtiyârât-ı şâiri” terimi kullanılmaktadır.” (AKSOYAK 2008: 396)

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Öğretim Üyesi. mesutbayramduzenli@hotmail.com

Vezinle ilgili bu tür tasarruflar, aruzu iyi bilen bazı müstensihler tarafından eserin istinsahı sırasında gösterilmiş, bu da adına “aruz imlası”(KILIÇ 2008: 471) denilen bir imla sapmasının/çeşitliliğinin doğmasına yol açmıştır. Aruz veznini belirtmek için, farklı bir imla sisteminin kullanıldığından ilk defa söz eden Ali Nihat TARLAN, “*Bir İmlâ Hususiyeti*” adlı makalesinde, 15. yy.da yazılmış Şeyhi ve Ahmedi Divanlarının iki nüshasını incelediğini, nüshalardaki manzumelerin aruza uygun olarak istinsah edildiğini, dolayısıyla bu nüshaları yazan müstensihlerin aruza vukufiyeti bulunan kişiler olduğunu söyler. (TARLAN 1935: 229-232)

Kelimenin morfolojisinde vezin sebebiyle meydana gelen değişikliklerin harf -ve varsa hareke- ile gösterilmesi şeklinde tarif edebileceğimiz “aruz imlası”nın, bir istinsah tercihi olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Bu bakımdan, manzum metinlerin tamamının bu imlaya uygun olarak yazıldığını söylemek yanlış olur. Ancak, aruz imlasının olduğu yerde, şairin med (Türkçe kelimelerde), imale, teşdid ve tahfif gibi vezinle ilgili birtakım aruz tasarruflarının bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Bütün bunların dışında, vezin gereği yapısının değiştiğini söylediğimiz kelimelerin bir kısmı, gerek şiir dilinde ve gerekse konuşma dilinde yaygınlık kazanmış ve asli şekilleriyle beraber; hatta onlarla aynı beyit içinde kullanılır olmuştur. “Mâh-meh; şâh-şeh” gibi kelimeler (meh-tâb, şeh-süvâr vb.) bu türdendir. Aruz sebebiyle “pâd-i-şâh, âş-i-kâr, şâd-i-mân” gibi medli heceleri bulunan kelimelerde görülen ses türemesi, dile kalıcı olarak yerleşmiş ve hatta bu tür kelimelerin pek çoğunun asli imlası unutulmuştur. Dolayısıyla “Yapısı değişmiş ve yeni yapıları yaygınlık kazanmış olan kelimeleri kullanmak, bir aruz tasarrufu olarak düşünülebilir mi?” sorusunun cevabı, ayrı bir çalışmanın konusu olacak genişliktedir.

Tebliğimiz çerçevesinde inceleyeceğimiz *Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs* adlı eser de şairin birtakım aruz tasarruflarına sıkça başvurduğu tasavvufi-öğretici metinlerdendir. “Eser, Hüseyin b. Ahmed Sirôzi (ö. 1591?) tarafından İhlas Suresi'nin tefsiri etrafında kaleme alınmış bir mesnevidir. Eserde İhlas Suresi'nin tefsiri dışında, dini-tasavvufi pek çok konuya temas edilmiştir: Tasavvufi düşüncelere uygun olarak yorumlanmış ve bir şekilde İhlas Suresi ile ilişkilendirilmiş ayetler, Hz. Peygamber'in sözleri, ünlü mutasavvıflara ait vecizeler, dini kıssa, menkıbe ve hikâyeler ve ahlaka dair mevzular bunlardan bazılarıdır. Bu bakımdan eser, tasavvufi düşünceleri okuyucuya aktarmak ve onu eğitmek amacıyla kalem alınmıştır.” (DÜZENLİ 2014: 55) “Eserin bilinen tek nüshası, İstanbul Arkeoloji Müzesinde 66 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Nüsha, nesih hatla yazılmış olup 388 varaktır. Vokallerin gösterilmesinde, harf ve hareke birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte, harflerinin kullanılmayarak vokallerin yalnızca hareke ile karşılandığı durumlar da vardır.” (DÜZENLİ 2014: 455, 457)

## İNCELEME

*Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs*'ta müellifin, zaman zaman çok güçlü ahengi yakalamakla birlikte, vezni ikinci planda değerlendirdiğini, ortaya çıkan vezin aksaklıklarını gidermek için kelimelerde bazı tasarruflara müracaat ettiğini görüyoruz. Eserin istinsahında ise, müellifin aruzla ilgili tasarrufları göz önünde bulundurulmuş; yani eserin imlasında, vezne mümkün olduğunca dikkat edilmiştir. Bu açıklamalardan sonra, müellifin eserdeki aruz tasarruflarını ve bu tasarrufların imlaya yansımaları örneklerle şöyle tasnif edebiliriz:<sup>1</sup>

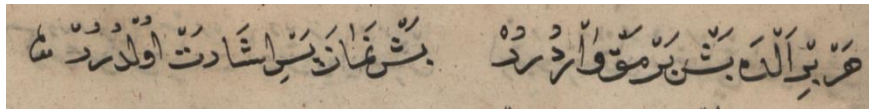
### 1. Maksûru Med Yapma (Kısa Heceyi Uzun Okuma)

Müellifin, mısranın vezne uyması için, Arapça ve Farsça kelimelerde olduğu gibi, ihtiyaç olması halinde, Türkçe kelimelerde de medlere başvurduğunu görmekteyiz. Bu medler, eski yazı sisteminde gösterilmesi mümkün ise kelimelerin imlasında özellikle belirtilmiştir. Diğer durumlarda ise, veznin sağlanması telaffuza bırakılmıştır:

Aşağıdaki beyitte geçen “beş” kelimelerinden ilkinin vezin gereği bir buçuk; ikincisinin ise bir ses okunması gerekmektedir. Ancak medli hecenin imlada gösterilmesi mümkün olmamıştır:

Her bir elde **beş** barmak var-durur

ol-



medli

imaleli heceler de bulunmaktadır. Bu tür hecelerin gösterilmesinde de -hatalar ve noksanlıklar bulunmakla birlikte- mümkün merteye vezne uygun bir imla kullanıldığı söylenebilir. Aşağıdaki beyit, aruzun hezec bahriyle

**Beş**

namâza pes işâret  
durur (b. 2720)

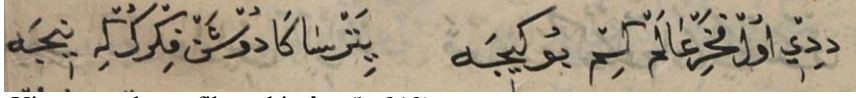
Eserde,

heceler dışında

<sup>1</sup> Beyitlerin numarasını, “*Hüseyin b. Ahmed Sirôzi'nin Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri, (vr. 1b-192b, İnceleme-Metin)*” isimli basılmamış doktora çalışmamızda geçtiği şekilde verdik. Terimlerle ilgili olarak R. Mahmud Ekrem'in Ta'lim-i Edebiyât adlı eserinden faydalandık.

yazılmıştır. Beyitte geçen “didi” kelimesinin ikinci hecesindeki imale, çeker hareke ile gösterilmiştir. “Gice, nice” kelimelerinde de “y” harfinin okutucu olmasından dolayı, imaleyi vurgulamak için, hareketler çeker esre olarak kullanılmıştır:

**Didî** ol fahr-i âlem kim bu gîce



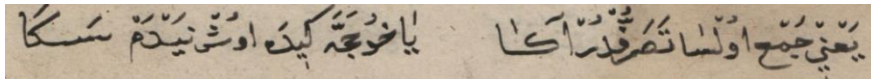
Yiter sana düşün fikrün ki nîce (b. 212)

## 2. Memdûdu Maksûr Yapma (Uzun Heceyi Kısa Okuma)

Uzun hecenin kısa okunması (zihaf), diğer tasavvufî / öğretici metinlerde olduğu gibi incelediğimiz eserde de sıkça karşılaşılan bir durumdur. Zihafın bir kısmı, eserin istinsahında gösterilmiştir; bir kısmı ise gösterilmemiştir. Bununla ilgili nüshada bir tutarlılık yoktur. Aşağıdaki beyitteki “ya’ni” ve “yâhû” kelimelerinin ikinci hecelerinde zihaf vardır. Ancak, mısraların vezni düzenlenirken müellifin bu kelimeleri halk dilindeki kısa şekilleriyle kullanmış olabileceği de akla gelmektedir:

**Ya’ni** cem’ olsa tasarrufdur ana

hacca  
sana

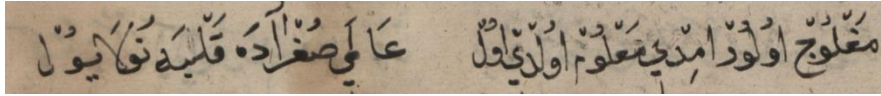


**Yâhu**  
gide uş n’eydem  
(b. 5072)

Eserde, uzun hecelerin vasılla birlikte kısa hece olarak hesap edildiğini; böylelikle zihafı sayılmadığını da söyleyebiliriz. Aşağıdaki beyitte, meflûc kelimesinin “olur” a eklenmesiyle (mef-lu-co-lur) “-lûc” hecesi, kısa hece olarak düşünülmüş olsa gerektir:

**Mefluc** olur imdi ma’lûm oldı ol

yol

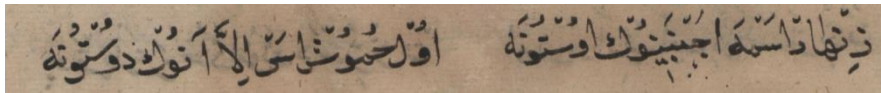


**Âlem-i**  
suğrâda kalbe n’ola  
(b. 4087)

Aşağıdaki beyitte, zihafı olan “zinhâr” kelimesinin asli imlasına uygun olarak yazıldığını; tıpkı “meflûc” kelimesinde olduğu gibi, uzun hecesinin kısa hece olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. “İllâ” kelimesi, mısradaki bir diğer zihafı hecedir. “Hâmûş” kelimesinin asli imlasında bulunan elif harfi düşürülmüştür:

**Zinhar** esme ecnebînün üstine

es illa  
4439)



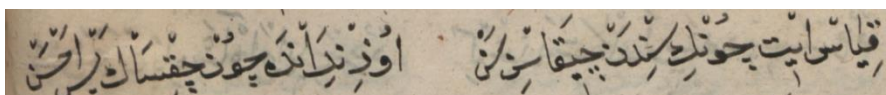
**Ol humûş**  
anun dostına (b.

## 3. Tahrik Etme (Sakini Harekeli Okuma)

Sakin olması gereken harfler, eserde bazen vezin sebebiyle harekeli gibi okunmuş; böylece, hece sayısı artırılarak mısranın vezne uyması sağlanmıştır. Bu durumda vezin düzelmekle birlikte, kelimelerin telaffuzunun değişmesi şiirin müzikalitesinin bozulmasına sebep olmuştur. Aşağıdaki beyitte geçen “zindân” kelimesinde, sakın olan nun harfinin harekeli okunduğunu görmekteyiz. “Zi-“ ve “-ni-” heceleri, veznin (mefâilün) uzun seslerine karşılık geldikleri için çeker hareke almıştır:

Kıyâs it çünki sinden çıkasın sen

O zînidânda çün çıkasın pesahsen (b. 2791)

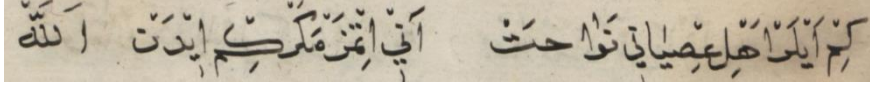




Farsça “okşama” anlamına gelen “nevâht” kelimesinde, vezin sebebiyle ses türemesi olmuştur:

Kim eyler ehl-i isyânı **nevâhat**

meger  
2347)



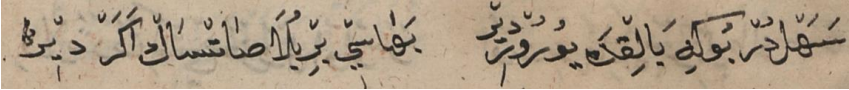
Anı itmez  
kim iden Allâh (b.

Eserde

“şükür, kavm” gibi kelimelerin, vezin sebebiyle halk diline yerleşmiş “şükür, kavim” şekillerine rastlanılmaktadır. “Sehl” kelimesinde de benzer bir durum söz konusudur:

**Seheldür** bu ki balık da yürür dir

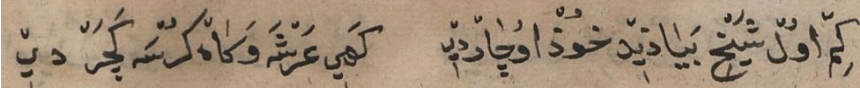
Bahâsı bir pula satsan eger dir (b. 998)



Aşağıdaki beyitte, “şeyh” kelimesindeki yarım ses, esre harekesi ile gösterilmiş; sonrasında da bu ses uzatılarak (imale), mısranın vezne intibakı sağlanmıştır:

Kim ol **Şeyhî** Beyâzîd hod uçardı

gâh  
4595)



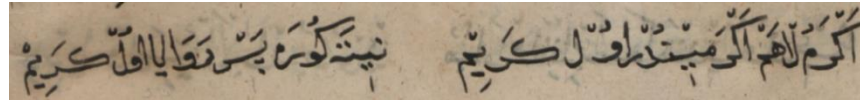
Gehî arşa vü  
kürse geçerdî (b.

#### 4. Teskin Etme (Harekeliyi Sakin Okuma)

Eserde, mısranın vezne uygun hale getirilmesinin bir diğer yolu, kelimelerdeki sesli olan harfin sessiz okunması; böylece hece sayısının azaltılmasıdır. “Ehem” (çok ehemmiyetli) kelimesi, vezin sebebiyle aşağıdaki beyitte “ehm” şeklinde geçmektedir:

Ekremü'l-**ehm** ekremîndür ol Kerîm

Nite göre pes revâ yâ ol Kerîm (b. 2105)

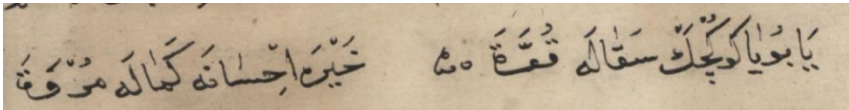


Aşağıdaki  
beyitte, Arapça aslı  
“mürüvvet” olan  
kelime, halk

dilindeki kullanımına uygun olarak, vurgusuz orta hecesi düşürülmek suretiyle “mürvet” şeklinde kullanılmıştır:

Yâ bu yâ gökçek sakala kuvvete

1674)

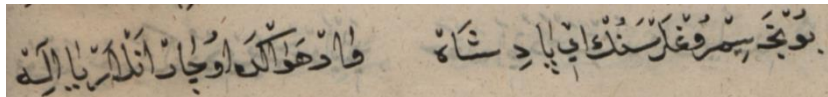


Hayra ihsâna  
kemâle **mürvete** (b.

Sîmurg (سيمرغ) kelimesi eserde, harekeli olan mim (م) harfinin sakın ve sakın olan rı (ر) harfinin harekeli okunması ile vezne uygun hale getirilmiştir. Kelimeye vav (و) harfi de ayrıca ilave edilmiştir:

Bunca **simrug**lar senün iy pâdişâh

Var hevânda uçar anlar yâ İlâh (b. 2426)

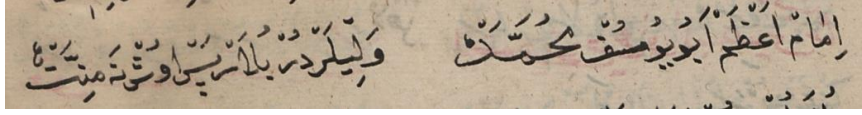


Aruz sebebiyle hece fazlalığına meydan vermemek için, terkiplerde de harekeli harfin sakin okunduğu durumlar vardır. Aşağıdaki beyitte “İmâm-ı A’zam” ifadesindeki terkip harfi (-i), vezinden dolayı düşürülmüştür:

**İmâm A’zam** Ebû Yûsuf Muhammed

Velîlerdür bular pes uş ne minnet (b. 895)

vezin

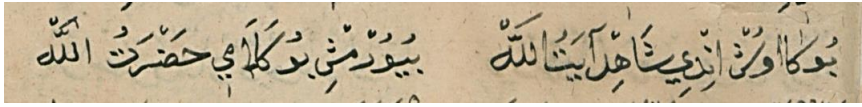


Aşağıdaki beyitte kâfiye ve uygunluğu için “Hazret-i Allâh”

terkibi farklı yazılmıştır:

Buna uş indi şâhid âyetu’llâh

bu  
(b.)



Buyurmuş kelâmı **Hazretu’llâh** 106)

### 5. Tahfif Etme (Hafifletme)

Ses düşmelerinin bir kısmı, tahfif yoluyla gerçekleştirilmiştir. Aşağıdaki beyitte geçen “Hakk” kelimesindeki “k” seslerinden biri, vezin sebebiyle düşürülmüştür:

Pes namâz kılsa teveccühdür **Haka**

Hem itâatdür Hudâya mutlakâ (b. 5058)

Bazı isimlerin sonuna şeddeli “ye” (يَ) ve yuvarlak “te” (تَ) ilavesiyle yapılan ve sıfat anlamı veren mastar-ı calilerin (insâniyyet, hürriyyet gibi) kullanımında da ses düşmeleri karşımıza çıkmaktadır. İncelediğimiz eserde, bu tip mastarların vezin gereği tek y’li kullanılabildiğini görmekteyiz. Aşağıdaki beyitte geçen “insâniyyet” kelimesinde böyle bir durum vardır:

Ol arada menzil-i in/sâ/ni/yet (tün/fâ/i/lün)

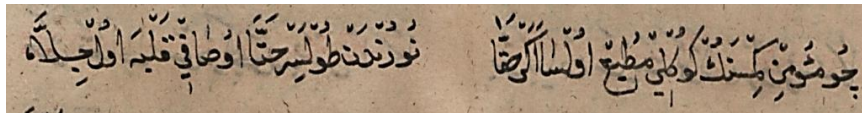
Ayağınla varmağ olmaz bir saat (b. 4709)

### 6. Teşdid Etme (Şiddetlendirme)

Teşdid, hece noksanlığı sebebiyle oluşan vezin aksaklığının önüne geçme yollarından biridir. Asli imlası şeddesiz olan kelimedeki harf, vezin gereği şeddeli olarak imla edilir. Böylece, fazlalık bir hece ortaya çıkar. Aşağıdaki beyitlerde, “cîlâ” kelimesindeki lam harfinin çift kullanılmasına dair farklı örnekler bulunmaktadır:

Çü mü’min kimsenün gönli muti’ olsa eger Hakka

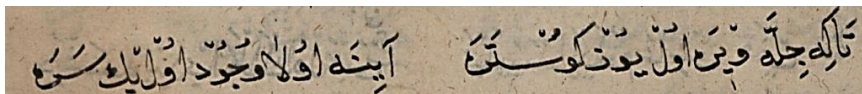
tolısar  
cillâ



Nurından hattâ o sâfi kalbe ol (b. 2913)

Tâ ki cille vire ol yüz göstere

vücûd

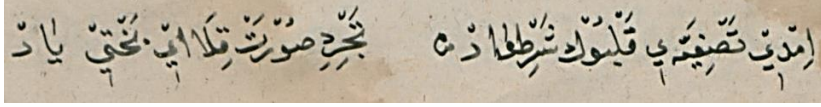


Âyine ola ol bin sere (b. 2936)

Bazı kelimelere de zaman zaman, yine vezin sebebiyle, yapılarında olmayan mastar-ı cali harfi (y) eklenmiştir. Asli imlasında tek “y” harfi bulunan “tasfiyye” kelimesi, bu duruma örnektir:

İmdi **tasfiyye**-i kalbün şartı var

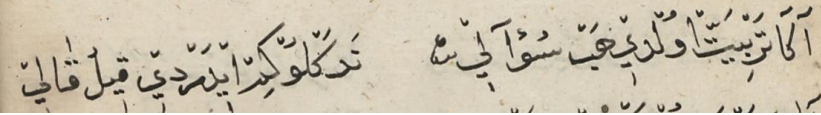
Tecrid-i sûret kıla iy bahtiyâr (b. 4825)



“**Terbiyet**” kelimesinde de benzer bir durum vardır. Bu kelime de vezin sebebiyle mastar-ı calî almış gibi çift y’li imla edilmiştir:

Ana **terbiyyet** oldu hep suâli

iderdi



Ne denlü kim  
kîl u kâli (b. 805)

7. **Tenkis**

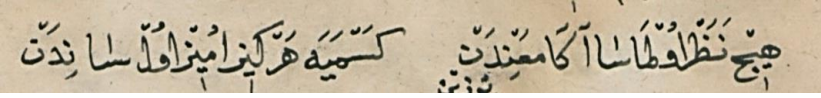
**Etme (Noksanlaştırma)**

Kelimelerde harflerin noksanlaştırılması, mısranın aruz veznine uygun hale gelmesi için şairin başvurduğu yollardan bir diğeridir.

Aşağıdaki beyitte ma‘nî (معنى) yerine ma‘ni; Sâni‘ (صانع) yerine Sâni kullanılarak heceler ses değeri bakımından kısaltılmıştır:

Hîç nazar olmasa ana **ma‘niden**

hergîz  
4698)



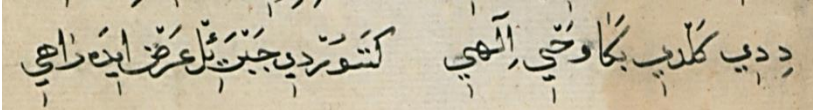
Kesmeye  
ümîd ol **Sâniden** (b.

Tenkis etme, özel isimlerde de karşımıza çıkar. Aşağıdaki beyitte geçen “Cebrâil / جبرائيل” kelimesi, eserde vezin sebebiyle yapısı değiştirilen kelimelerden biridir:

Didi geldi bana vahy-i İlâhî

Getürdü **Cebreîl** arz ide râhı (b. 168)

معامله /

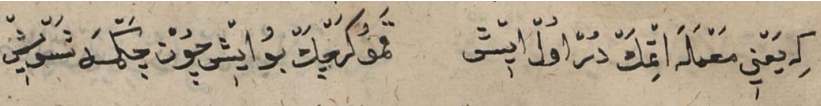


Aşağıdaki  
beyitte de “muâmele”  
kelimesi vezin gereği  
“ma‘mele” şeklinde

yazılmıştır:

Ki ya‘nî **ma‘mele** itmekdür ol iş

Kamu gerçek bu iş’çün çekme teşvîş (b. 906)

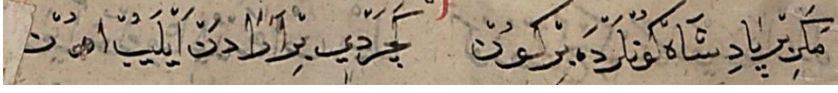


Eski Türkçede, bulunma durum eki aynı zamanda ayrılma durumu eki yerine de kullanılırdı. (ERGİN 1989: 223) Aşağıdaki beyitte geçen “günler” kelimesine getirilen “-de” ekinin, açıklamaya uygun olarak ayrılma anlamı taşıdığını görmekteyiz. Ekin bu şekilde kullanılması, mısranın vezne uygun olmasını sağlamıştır:

Meğer bir pâdişâh **günlerde** bir gün

Geçerdi bir aradan eyleyüp ün (b.

76)

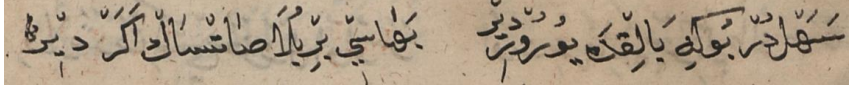


Aşağıdaki

beyitte, “pül” kelimesi aruzun kısa olan “-me” hecesine denk geldiği için vav harfi olmadan kısa hece şeklinde yazılmıştır:

Seheldür bu ki balık da yürür dir

Bahâsı bir **pula** satsan eger dir (b. 998)

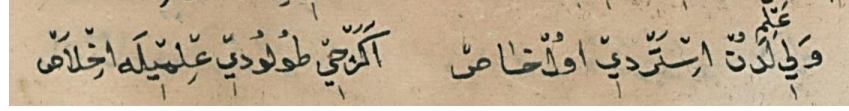


Vezin

sebebiyle, eklerde de zaman zaman ses düşmesi görülmektedir. Aşağıdaki beyitte geçen “tolu+idi” birleşmesinde ortaya çıkan “y” harfi, “-lu” hecesinin “mefâilün” kalıbının “-me-” hecesine denk gelmesinden dolayı kullanılmamıştır:

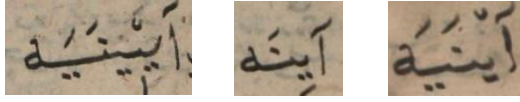
Velî ilm-i ledün isterdi ol hâs

Egerçi **tolu’dı** ilm-ile ihlâs (b. 4594)



Vezin sebebiyle bazen aynı kelimenin üç farklı şekli eserde karşımıza çıkar. “Âyîne” ve “âyine” Divan şiirinde; “ayna” ise halk dilinde görülür:

âyîne           âyine   ayna



Farsçadan dilimize giren “h<sup>v</sup>âce, bûstân” kelimeleri, vezin sebebiyle zaman zaman halk dilindeki karşılıklarıyla (hoş, hoca, bostân) eserde kullanılmıştır:

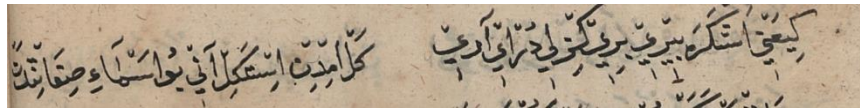
h<sup>v</sup>âce (خواجه)   hoca (خواجه) →

bûstân (بوستان)   **bostân** (بوستان) →

Nüshada, “perverd-gâr, kird-gâr, yâd-gâr, pâs-bân, şâd-mân, pâ-y-mâl, bûstân” gibi kelimelerdeki medli hecede ortaya çıkan yarım ses, -ihtiyaç durumlarında- hareke ile gösterilmiş, ihtiyaç dışında ise gösterilmemiştir. “Âşikâr” kelimesinin de nüshada benzer şekilde imla edildiğini görüyoruz. Ancak aşağıdaki beyitte bu kelimenin farklı bir kullanımı söz konusudur. Kelimede vezin gereği ses türemesi bulunmamaktadır. Bu yüzden, elif harfinin üstüne med işareti getirilmemiştir. Bunun dışında, kelimedeki kef harfinden sonra gelen ve huruf-ı medden olan elif harfi, yine vezin sebebiyle düşmüştür. Kelimenin, bu imla ile halk ağzında kullanılan “eşkere” şeklinde okunması daha uygun durmaktadır:

Ki ya’nî **eşkere** biri biri gizlüdür iy arı

Gel imdi istegil anı bu esmâ vü sıfâtından (b. 1036)



Etme

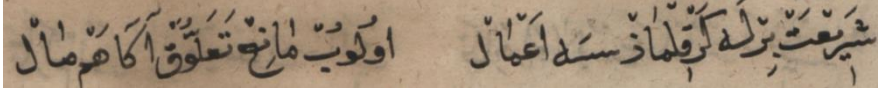
8. Tezyid  
(Artırma)

Vezni sağlamanın yollarından biri de kelimelere harf ilavesidir. Vasıl sonrası açık hâle gelen hecenin kapalı hâlinin devam ettirilmesi düşüncesi, harf ilavesinin sebeplerinden biridir. Aşağıdaki beyitte geçen ve “tefa‘ul” kalıbından olan “taalluk” kelimesinin “-luk” hecesi, vasıl sebebiyle açık hece olmuştur. Kelimenin bu

hecesi veznin “-fâ” kapalı / uzun hecesine denk geldiği için, vav harfi eklenmek suretiyle kapalı hece muhafaza edilmek istenmiştir:

Şeriat birle ger kılmazsa a'mâl

Olup mâni' taallûk ana hem mâl (b. 4002)



“Meşâyih / مشايخ” kelimesi, nüshanın genelinde Arapçadaki aslına uygun olarak yazılmakla birlikte, aşağıdaki beyitte “-yi” hecesi, veznin uzun/kapalı hecesine (-tün) denk gelmesi sebebiyle, kelimeye orijinalinde bulunmayan ikinci bir “y” harfi eklenmiştir. Yine aruzun kapalı/uzun hecesine (fâ-) denk geldiği için yalnızca hareke ile gösterilmesi gereken “terkip i”si, “y” harfi de almıştır:

Pes bizüm ušta meşâyih-i kibâr

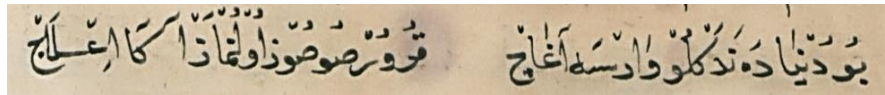
Böyle dirler sözlerinde âşikâr (b. 4268)

ve  Eserde, Arapça kökenli kelimelere harf ilave edilerek, açık/kısa

hecenin kapalı/uzun hece olması sağlanmıştır. Hezec bahri ile yazılmış aşağıdaki beyitte geçen “ ‘ilâc / علاج” kelimesindeki “ i / ع ” harfi, veznin uzun hecesine denk gelmektedir. Bundan dolayı, kelimenin, baş tarafına bir “elif / ا ” harfi getirilmek suretiyle yapısı değiştirilmiştir; böylece gerçekte kısa olan bu hecesi, sessiz okutularak uzun hece haline getirilmiştir:

Bu dünyâda ne denlü varsa ağaç

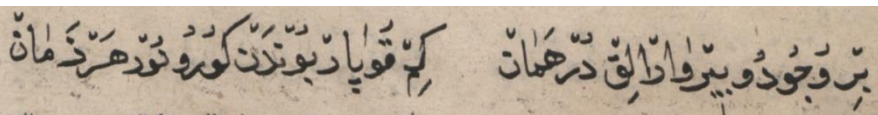
Kurır susuz olınmaz ana i'lâc



Eserde Türkçe kelimelerde yapılan medler sebebiyle, kelimelere harf ilaveleri yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte “bir” kelimesi, ilk geçtiği yerde alışılmış imlasıyla yazılmıştır. Oysa kelimenin ikinci imlasında, medli okunuştan dolayı araya “y” harfi getirilmiştir:

**Bir** vücûd u **bîr** varlıkdur hemân

Kim kopar bundan görünür her zamân (b. 5318)



görmek mümkündür. Aşağıdaki beyitte yer alan “geliser” kelimesinin ilk hecesi, aruzun “fâ-” hecesine denk geldiği için imaleli okunmalıdır ve bu durum, heceye getirilen elif harfi ile gösterilmiştir:

**Gêliser** ol dem ana bâ-besmele

vakti  Dir sefer irişdi ol ile (b. 2513)

Eserde, harf eklenmesi yoluyla

uzun/kapalı hece haline getirilmiş diğer bazı kelimeler şunlardır:

Kelimenin Asli İmlası Kelimenin Nüshadaki İmlası

ivâz (عواض)	—————ivâz (عواض)
mümkîn (ممکن)	—————mümkîn (ممكين)
mürşid (مرشد)	—————mürşid (مرشيد)
sâat (ساعت)	—————sâât (ساعات) ( saat/سعت şekli de vardır.)
sıfat (صفت)	sıfât (صفات), sîfat (صيفت), sîfât (صيفات)

Eserde, aruz vezninin sağlanabilmesi için -artırma olarak değerlendirebileceğimiz- kelime ve ek tekrarlarına başvurulduğu durumlar da vardır. Müellif, vezin sebebiyle zaman zaman, bazı kelime ve bağlaçları art arda kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte, “eger” ve onun tahfîfi olan “ger” kelimesinde böyle bir kullanım vardır:

Akıllar anı bilmekte çü hayrân-

Dururlar **ger eger** bin ola seyrân (b. 2031)

Aşağıdaki beyitte ise, müterâdif kelimeler kullanılmıştır:

Kalb-ile rûh seyri hâminden diyem

**Yine tekrâr** ba’zı hâl kaydın yiyem (b. 5151)

### 9. Tebdil Etme (Değiştirme)

Eserde, mısraları vezinle uyumlu hale getirmek için kelimelerin yapısında birtakım değişiklikler yapılmıştır. Böylece kısa / açık heceler, uzun / kapalı; uzun / kapalı heceler de kısa / açık heceler haline gelebilmiştir.

Bu yapı değişikliği, özel isimlerde de görülür. Eserde “Bâyezîd” kelimesi, vezne göre hem aslı imlasına uygun olarak hem de halk diline yerleşmiş şekliyle yazılabilmıştır. Aşağıdaki halk diline yerleşmiş şekliyle kullanımına dair bir örnek bulunmaktadır:

Ki tâ kim Hazretüm Hallâc dilinden diye *Ene’l-Hak*

**Beyâzîdden** de *Sübhânî* diyem dir ol Teâla’llâh (b. 683)

Benzer bir şekilde yapısı değiştirilen kelime “zîrâ”dır. Zîrâ ( زيرآ ) kelimesinin nüshada, aslı imlasından başka, aruza uygun olarak zîre ( زيره ), zirâ ( زرا / tenkis) gibi farklı şekillerde de yazıldığı yerler bulunmaktadır:

**zîrâ:**

**zîre:**

**zirâ:**

### 10. Kelimenin Bir Kısımının Diğer Mısraya Kaydırılması:

Eserdeki bazı beyitlerde kelimeler ve terkipler ikinci mısradaki tamamlanmıştır. Böylece müellif, vezin ve anlamdan feragat etmemiş olur. Aşağıdaki beyitlerin ilk mısralarının son kelimeleri; getirilen ekler sebebiyle ikinci mısradaki tamamlanmıştır:

Ve hem bil Hak Teâlânun her **ismin-**

**Den** itmişdür eser kullarda kısmın (b. 1062)

Ol ki evsâf-ı **hamîde hâsların-**

**Dan** dahı halvet kılur eşhâsların (b. 5240)

## SONUÇ

1. Tasavvufi / öğretici metinlerde müellifler, manzumenin şekil yönünü ikinci planda tutarak anlama yönelmişlerdir. Bu anlayış, bu tür eserlerde aruzla ilgili bazı kusurların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İncelediğimiz eserde müellif, mısraların vezne uyması için kelimelerin yapısına müdahale etmiş ve aruzla ilgili birtakım tasarruflarda bulunmuştur: Kısa heceyi uzun okumak; Türkçe kelimelerde med yapmak; harekeli harfi sakın ve sakın harfi harekeli okumak; tahfif ve teşdid; tenkis ve tezyid bunlardan bazılarıdır.

2. Aruzla ilgili bu tasarruflar, nüshada -bazı hatalar olmakla birlikte- mümkün merteye harf ve hareke ile gösterilmeye çalışılmıştır. Adına “aruz imlası” denilen ve müelliflerin aruzla ilgili tasarruflarının gösterildiği bu yöntem, kelimelerin taktik uygun olarak yazılması esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, aruz imlasının bulunduğu yerde aruzla ilgili bazı uygulama ve tasarrufların bulunduğu söylenebilir. **Bununla birlikte aruz imlasının, vezinle ilgili birtakım sıkıntıların ört-bas edilmesi için uygulandığını düşünmek hata olur. Şiirin ve veznin, öncelikle kulağa hitap ettiği düşünülürken, imlanın tek başına bir işe yaramayacağı zaten aşikârdır. Bilakis aruz imlasının aruzla hâkim müstensihler tarafından, vezinle ilgili birtakım tasarrufların, eski yazı sisteminde gösterilmesi için özellikle uygulandığı kanaatindeyiz.** Nitekim günümüzdeki kimi metin neşirlerinde de med, imale ve zihaf gibi vezinle ilgili bazı ayrıntılar, eğik yazı, altı veya üstü çizili harf vb. farklı işaretlemelerle gösterilmektedir. (Uygulama ve teklifler için bk. KÖKSAL 2009: 63-86)

3. Müellif, -vezin sebebiyle- bazı kelimelerin asli imlasını değiştirmiştir. Ancak, imlası değişen bu kelimelerin bir kısmı, günlük konuşma dilinden (şehir yerine şehir; Bâyezîd yerine Beyâzîd; mürüvvet yerine mürvet gibi) alınmıştır. Bir kısmı ise, şiirlerde kullanımı yaygınlaştığı için, telaffuzu kulakları tırmalamayan (mâh yerine meh, şâh yerine şeh, âşkâr yerine âşikâr gibi) kelimelerdir. Dolayısıyla, bizim burada aruz tasarrufu kapsamında ele aldığımız, bilhassa Arapça ve Farsça kelimelerin asli yapılarının değiştirilerek kullanılmasının aruz bakımından bir kusur mu olduğunun, yoksa günlük dilin, kelimenin orijinal yapısına, yani aruz veznine müdahalesi olarak mı değerlendirilmesi gerektiğinin; aynı şekilde, şairler tarafından kullanımı yaygınlaşmış, şiirlerde karşımıza sıkça çıkan, bu yüzden telaffuzu artık garabet olarak gelmeyen kelimelerin kullanılmasının şahsi bir aruz tasarrufu olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin, Türk aruzunun vasıflarının ortaya konulması açısından, araştırılması elzem hususlar olduğunu belirtmek istiyoruz. Bu hususların aydınlatılabilmesi için de, aruz-impla-dil münasebetinin manzum metinlerden hareketle incelenmesi; elde edilen verilerin, belagat ve fesahat ilimleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

## KAYNAKLAR

AKSOYAK, İsmail Hakkı. “Osmanlı Şairlerinin ‘Aruz Tasarrufları’ ve Araştırmacıların Gereksiz Müdahaleleri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/6, Fall, 2008.

DÜZENLİ, Mesut Bayram. *Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-İhlâs* (vr. 1b-198b), İnceleme-Metin, *Basılmamış Doktora Tezi*, Sakarya Ü, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Sakarya, 2014.

ERGİN, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım, İstanbul, 1989.

KILIÇ, Atabey. “Aruz İmlası Üzerine Notlar”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/6, Fall, 2008.

KÖKSAL, Fatih. “Metin Neşrinde Vezinle İlgili Problemler, Bazı Tespit ve Teklifler”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 3, İstanbul 2009.

Recaizade Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyat*, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1299.

TARLAN, Ali Nihat. “Bir İmlâ Hususiyeti”, *Türkiyat Mecmuası*, C 3, İstanbul, 1935.

# YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE KONUŞMA BECERİSİNİN GELİŞTİRİLMESİNE YÖNELİK OYUN UYGULAMALARI ERZURUM ATATÖMER ÖRNEĞİ

## PLAY PRACTICES FOR DEVELOPMENT OF SPEAKING SKILL IN TURKISH LANGUAGE FOR FOREIGNERS ERZURUM ATATÖMER SAMPLE

Zülal ŞENOL EBREN<sup>1</sup>

### Özet

Dil öğretiminde iletişim sağlamak temel amaçtır. Konuşma becerisi iletişim kurmada diğer dil becerilerine göre daha etkin ve sık kullanılmaktadır. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin hem eğitim hem de sosyal hayatlarında etkin yeri olan konuşma becerisinin geliştirilmesinde etkili ve güdüleyici birçok yöntem ve teknik uygulanmalıdır. Oyunlar, günümüzde yabancı dil öğretiminde en etkili ve güdüleyici öğretim materyalleri olarak görülmektedir. Bu bağlamda Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin birbirleriyle rahatça Türkçe iletişim kurabilmelerini sağlamak için eğitsel oyunlardan yararlanılabilir. Bu oyunlar sayesinde öğrenilen bilgilerin pekiştirilmesi ve öğrencilerin öğrenme sürecine aktif bir katılım göstermeleri sağlanabilir. Çalışmada Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin konuşma becerisinin geliştirilmesinde etkili olabilecek “Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat ve Konuş Kazan” adlı oyunlar öğrencilerin seviyeleri dikkate alınarak uygun bir biçimde tasarlanmış ve bu oyunlarla öğrencilerin konuşma dersine karşı olan kaygılarını azaltarak ve öğretimi oyun içinde gerçekleştirerek etkili ve kalıcı öğrenme sağlanabilmesi hedeflenmiştir. Yabancılarla Türkçe öğretimi bağlamında konuşma becerisinin geliştirilmesi için tasarlanan ve sınıf içi gruplarla oynanılan bu oyunların öğrencilerin sınıf içi etkinliklerde rahatça hareket edebilmelerini sağlayarak onların iletişim sürecini güçlendirdiğine tanık olunmuştur. Tasarlanan oyunlar ATATÖMER’de farklı seviyelerdeki öğrencilere uygulanmış, oyunların konuşma becerisinin geliştirilmesindeki etkisine yönelik görüşlerinin belirlenmesi amaçlanmış ve nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Görüşme formundan elde edilen bulgular betimsel analiz yöntemiyle incelenerek tablo haline getirilmiş ve bulgular yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Konuşma becerisi, yabancılarla Türkçe öğretimi, eğitsel oyunlar, oyun.

---

<sup>1</sup> Okutman, Erzurum Atatürk üniversitesi Türkçe Öğretimi Araştırma Ve Uygulama Merkezi, zulal.senol@atauni.edu.tr



## Abstract

Communicating is main goal in teaching language. Speaking skill is used in teaching any language more effective and frequently than other skills. Several effective and incentive methods and techniques should be used for development of speaking skill which has a special place into foreign students' both education and social lives. Today, games are considered as the most effective and incentive teaching materials in teaching any foreign language. It is possible to use educational games to enable Turkish learners as foreign language to communicate with each other freely in Turkish. These games can facilitate to reinforce the knowledge learned and provide the students participate actively in learning process. In this study, games named "Possibility Stories, Turn-Explain and Speak-Win" which can affect positively in speaking skill development of students who learn Turkish as a foreign language, has been designed considering students' levels correctly and aimed at enabling effective and persistent learning as decreasing students' worries against speaking lessons by means of these games and performing teaching task into the games. It has been seen that these games, designed for the development of speaking skills in the context of Turkish teaching of foreigners and played with in-class groups, strengthen students communication process by enabling students to speak freely in class activities. Designed games have been performed to students at different levels in ATATÖMER, aimed at determining their opinion on the effect of games on the development of speaking skill and qualitative research method has been used. After findings obtained from have been examined analyzed by descriptive analysis method, they have been tabularized and findings have been interpreted.

**Keywords:** Speaking skill, Turkish for foreign learners, educational games, game.

## Giriş

Dil bir sosyal varlık olarak birçok imkân sunar bize. Bunlardan en önemlisi insanlar arasında duygu ve düşüncelerin aktarımını yapılmasına olanak sağlayan iletişimdir. İletişimin temelini oluşturan dilin kullanım alanı da bulunduğumuz çevreye göre doğru ve uygun kullanımla seslerin bir dizi oluşturduğu sözel dil ve jestlerin, mimiklerin oluşturduğu beden dili ile şekillenir. İletişimin başlangıç noktasını oluşturan sözel dil kullanımı yani konuşma becerisi dil öğrenimi ve öğretiminde de önemli bir yere sahiptir. Dil öğreniminde diğer becerilere göre en yavaş gelişmekte olan konuşma becerisi, diğer becerilere göre dilin etkileşimli olarak kalıcılığını sağlamada da en önemli beceridir. Yabancılara Türkçe Öğretimi alanında yapılan birçok araştırmaya göre dil öğrencilerinin konuşma derslerinde zorlandıkları ve diğer okuma, yazma ve dinleme becerilerine göre daha yavaş ilerledikleri bulgularına ulaşılmıştır. Bu nedenle konuşma becerisinin geliştirilmesine yönelik rol yapma, canlandırma, eğitsel oyun gibi birçok yöntem ve teknik uygulanmıştır. Bireyleri gerçek hayata hazırlayan oyun uygulamalarının eğitsel olarak kullanımı dil öğrenimi ve öğretiminde önemli paya sahiptir. Araştırma kapsamında öğretilmek veya öğrenilmesi istenen konuları içeren,

kazanılması istenen becerileri oyun yoluyla kazandırmanın hedeflendiği sınıf içi etkinliklerde kullanılan eğitsel oyunlarla öğretim tekniği kullanılarak Avrupa Dil Portfolyosu'nda belirtilen temel (A1-A2), orta (B1-B2) ve ileri (C1-C2) seviyelerine uygun “Konuş Kazan, Olasılık Hikâyeleri ve Çevir Anlat oyunları tasarlanmıştır. Araştırmanın amacı “Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat ve Konuş Kazan” oyunlarının konuşma becerisinin geliştirilmesinde derslere uyarlanabilirliğini ve yabancılara Türkçe öğretiminde bir araç olarak kullanılabilirliğini incelemektir. Araştırmada “Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat ve Konuş Kazan” adlı oyunlar, yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde bir araç olarak kullanılabilir mi?” sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Araştırma Atatürk Üniversitesi Türkçe Öğretimi Araştırma ve Uygulama Merkezi'nde yabancı dil olarak Türkçe öğrenen temel seviyede 17, orta seviyede 18 ve ileri seviyede 10 öğrenci ile sınırlı tutulup çalışmada nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmıştır. Uygulama sonunda görüşme formundan elde edilen bulgular betimsel analiz yöntemiyle incelenip tablo haline getirilerek bulgular yorumlanmıştır.

#### 1. Konuşma Öğretimi ve Geliştirilmesi

İnsanların birbirlerine duygularını, düşüncelerini aktarma ihtiyacından doğan iletişim serüveni; sembollerden, işaretlerden, resimlerden sonra sese dayalı unsurlarla başlamış ve sonuç olarak konuşma ile sona ulaşmıştır. Konuşma duygu ve düşüncelerin aktarım yöntemi olan dilin temelini ve başlangıcını oluşturduğundan Türkçe'nin de dört temel becerisine destek sağlayan zemini oluşturmaktadır. Böylelikle bir dili öğrenmenin en önemli göstergesi olan konuşma becerisindeki gelişim dilin diğer becerilerini de güçlendirerek dilin öğrenilmesini ve yaşam içinde uygulanmasını sağlayacaktır. Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde de konuşma öğretiminin de önemli bir yeri vardır. Çünkü konuşma kişinin gerek eğitim gerekse sosyal hayatında oldukça sık kullandığı bir beceridir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen bireylerin bunu dikkate alarak dil öğrenimlerinde konuşma becerilerini geliştirmenin önem arz ettiğini göz ardı etmemeleri gerekir. Avrupa dil ölçeğinde de konuşma becerisine ait sözlü anlatım ve karşılıklı konuşma alt becerilerine yer verilmesi bu düşünceyi desteklemektedir.

Konuşmanın önemli bir beceri olmasına karşın yapılan araştırmalara göre yabancı dil öğrenirken en problemlili ve en geç edinilen beceri olduğu ifade edilmektedir. Yabancı dil öğrencilerinin konuşma becerilerini geliştirmede okuma, dinleme ve yazma becerilerinden daha çok zorlandıkları gözlenmiştir. Bu nedenle, öğrencilerin konuşmaya karşı olumsuz düşüncelerini değiştirmek ve konuşma becerilerini geliştirmek için yabancı dil eğitiminde kullanılan pek çok yaklaşım, yöntem ve teknikten yararlanmak gerekir. Bu yöntem ve tekniklerden hareketle bir bilgi değil beceri dersi olan konuşma öğretiminin Türkçe öğrenen temel, orta ve ileri düzey öğrencilerin seviyelerine ait konuşma becerisi kazanımları dikkate alınarak bireyler arası iletişimin ve etkileşimin sağlanmasına yönelik uygulamalar planlanmalıdır. Güzel ve Barın (2013:280), bu konuda yabancılara Türkçe öğretiminde ilk andan itibaren sınıf içindeki bütün etkinliklerin temeli olan konuşmanın, öğrencinin kendini tanıtmayı ile başlar ve her okunan metinden sonra rol yapma ile devam ettiğini belirtir. Konuşma becerisinin geliştirilmesine yönelik düzenlenen dersler

ve sınıf içindeki alıştırmalar kimi zaman sözel iletişimi sağlamakta yetersiz kılmakta öğretmen amacının konuşmaktan ziyade konuşturmak olduğunu unutmakta ve öğretimi öğrenci merkezli olmaktan uzaklaştırmaktadır. “Yabancı dil öğretimi, ancak öğrenci merkezli yöntem ve teknikler ile uygun teknolojiler kullanıldığında etkili bir biçimde gerçekleşebilir.(Kara, 2010:408)

Konuşma öğretimi için gerekli olan öğrencinin öğrenme biçimine uygun yaklaşım, yöntem ve tekniklerdir. Bireysel farklılıkların göz önünde bulundurularak ezberden çok eylemin ön planda olduğu, bireylerin kendini ifade etme becerilerini geliştiren, öğrendiklerini pekiştirecek eğlenceli ve kalıcı öğrenim oluşturarak hazırlıklı ve hazırlıksız konuşmaların yapılabileceği etkinlikler uygulanmalıdır. Bu ihtiyaca cevap veren öğretim tekniği ise eğitsel oyun tekniğidir.

## 2. Oyun ve Oyunun Türkçe Öğretimindeki Yeri

Oyun bireyi hayata hazırlayan, kendini ifade etmesini ve geliştirmesi için öğrenme ortamı oluşturan, sosyal ilişkilerini geliştiren, edindiği bilgilerin daha kalıcı olmasını sağlayan bir olgudur. Kara(2010:410)’nın da belirttiği gibi oyunlar; çocukların bedensel, zihinsel ve psikolojik gelişimine olumlu katkı sağlayan, güven kazanma, uyum sağlama ve gözlem yapma yetisini geliştiren etkinliklerdir.

Oyunların içeriğinin öğretim içeriğiyle iş birliğinde olması hedeflenen beceri öğretim sürecinin işleyişini kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle öğretim sürecinde öğretilmesi hedeflenen konunun öğrencilere oynatılarak aktif katılım sağlanmasını ve gerçeğe yakın deneyim elde etmelerine olanak veren eğitsel oyunlar kullanılmalıdır.

*“Eğitsel oyunlar, ikinci/yabancı dil öğretiminde öğrenilmesi istenen bilgilere, kazanılması gereken becerilere bu yolla daha kolay ulaşılabileceği düşüncesiyle gerçekleştirilmektedir. Dil öğretim tekniklerinin uygulanması sırasında karşımıza çıkan etkinlikler olduğu da söylenebilecek eğitsel oyunların, öğrenmeyi hızlandırdığı, öğrenilenlerin kalıcı becerilere dönüşmesini sağladığı da düşünülmektedir. Oyunlar; sınıf içi ders anlatımı ve diğer, görece, yorucu veya sıkıcı olabilecek öğretim tekniklerinin yanında tek düzelikli kıran, eğlenceli içerikleri ile bir ders saati içerisinde uygun bölümlerde kullanılacak yararlı etkinliklere olanak tanımaktadır. Bu yönleriyle de ikinci/ yabancı dil öğretimi sınıflarında sıklıkla tercih edilmektedir.” (Durmuş 2013:134)*

Dilin bir etkileşim aracı olması ve etkileşimin de önemli ölçüde sağlanabilmesi için kişiler arası anlaşmanın gerekliliği konuşmayı dil öğretiminde daha da önemli kılmaktadır. Kara (2010: 410) bu konuda oyunun bireyler arasındaki etkileşimi hızlandıran, bireyi cesaretlendiren, etkileşime zorlayan eğlenceli ve eğitici bir aktivite olduğunu, Yabancı dil öğretiminde her bir beceri (dinleme, konuşma, okuma-anlama ve yazma) için oyun etkinlikleri uygulanabileceğini belirtmektedir. Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenenlerin sözlü dil becerilerini geliştirmek amacıyla Avrupa dil ölçeğinde belirtilen seviyelere (A1-A2, B1-B2, C1-C2) göre hazırlanan oyunlarla öğrencilerin hem dili eğlenerek öğrenmeleri hem de öğrendiklerinin kalıcı olması sağlanabilmektedir. Açıkgöz (2008: 145) öğretimin, insanların doğal eğilimlerini dikkate alarak buna göre

düzenlenmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Bu nedenle öğretme ve öğrenme sürecinde, oyunlara yer vermenin dersleri ilginç hâle getireceğini ve öğrencileri güdüleyeceğini belirtmektedir.

Çalışmada dil öğretiminde bu kadar önemli yeri olan konuşma becerisini öğrenci merkezli eğitimi desteklemeyi hedefleyen Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen temel, orta ve ileri seviyelere uygun üç eğitsel oyuna (Konuş Kazan, Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat) tasarlanmıştır. Oyunlar tasarlanırken Avrupa Dil Portfolyosu'nda belirtilen seviyelere uygunluk gözetilip Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretim Programı'nda yer alan kazanımlar hedeflenerek materyallerin başta konuşma becerisi olmak üzere dört temel dil beceriye hitap etmesi, basit ve anlaşılır olması, dersin hedef ve amaçlarına uygun olması, öğrenciye alıştırma ve uygulama olanağı sağlaması, önemli ve özet bilgiler içermesi gerektiği takdirde geliştirilebilir ve güncelleştirilebilir olması hususları dikkate alınmıştır.

### 3. Oyun Örnekleri ve Uygulamaları

#### 3.1. Konuş Kazan

Oyun en az iki kişi ve bir hakem ile oynanabilen bir masa oyunudur. Oyun düzeneği Ay-yıldız şeklinde tasarlanmış bir zeminde bulunur. Ay-yıldız zemininde 12 yönergenin 12 Konuş Kazan sorusunun olduğu toplam 24 kare bulunmaktadır. Oyun Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen temel seviye(A1-A2) için düşünülmüş ve Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretim Programındaki temel seviyeye ait sözlü anlatım konuşma becerisine ait kazanımlar hedef alınarak konuş kazan soruları hazırlanmıştır. Yönergelerden altısı ödül altısı ceza şeklindedir. Oyun malzemeleri Ay-yıldız şeklinde tasarlanan bir oyun zemini, oyuncuları temsilen en az iki piyon, süre ayarı için kronometre veya kum saati ve oyundaki ilerleme sayısını belirleyen sayı çarkı veya topacından oluşmaktadır. Oyuncular oyuna kimin başlayacağını belirlemek için sayı çarkını çevirirler ve büyük sayıyı bulan oyuna birinci başlar. Oyuncular oyuna kendilerini tanıtarak başlarlar. Sonrasında çevirdikleri sayı çarkı veya topacındaki sayıyla adım adım ilerlerler. Oyuncular konuş kazan soru karelerine geldiklerinde kartın arkasındaki soruyu 1dk süre boyunca cevaplamaya çalışır. Süresini doğru kullanamayan, soruyu doğru cevaplayamayan, konuşma sırasında çok hatası olan oyuncuya ceza verilip bir sonraki tura kadar sayı çarkını veya topacını çevirmesine izin verilmez. Sıra kendisine geldiğinde tekrar aynı konuş kazan karesinin alternatif sorusunu cevaplandırır. Başarılı olduğu takdirde oyuna kaldığı yerden devam eder. Oyunla ilgili kart içerikleri ve oyun görseli aşağıda yer almaktadır.

*Resim 1: Konuş Kazan Oyunu 1*

Tablo 1: Konuş Kazan Oyunu Konuşma Kartlarının İçeriği 1

<b>K</b> <b>onuş</b> <b>Kazan 1</b>	<b>Konuş</b> <b>Kazan 2</b> (mesle kleri tanıtabilme)	<b>onuş</b> <b>Kazan</b> <b>3</b> yaşadığı 1 çevreyi tanıtabilme)	<b>K</b> <b>onuş</b> <b>Kazan 4</b> ( mevsimler i ve hava olaylarını tanımlayabilme)	<b>Konuş</b> <b>Kazan 5</b> (adres tarifi yapabilme, harita okuyabilme, yönleri söyleyebilme)	<b>K</b> <b>onuş</b> <b>Kazan 6</b> (b ir güne ait rutinleri anlatabilm e)
<b>A</b> annenini tanıt.	<b>Ben</b> Kimim?	<b>ehrin</b> tanıt.	<b>B</b> Bugün hava nasıl?		<b>H</b> Afta içinde bir gününü anlat.
<b>K</b> Ardeşini tanıt.	<b>Ben</b> kimim ?	<b>urdunu</b> tanıt.	<b>İl</b> kbaharda hava nasıl?		<b>H</b> afta sonunda bir gününü anlat.
<b>B</b> abasını tanıt.	<b>Ben</b> kimim ?	<b>vini</b> tanıt.	<b>K</b> ışın hava nasıl?		<b>Ar</b> kadaşını bir gününü anlat.
<b>A</b> arkadaşını tanıt.	<b>Ben</b> kimim ?	<b>lkeni</b> tanıt.	<b>Y</b> azın hava nasıl?		<b>A</b> ninenin bir gününü anlat.
<b>K</b> uzenini tanıt.	<b>Ben</b> kimim ?	<b>kulunu</b> tanıt.	<b>S</b> onbaharda hava nasıl?		<b>K</b> ardeşinin bir gününü anlat.

Tablo 2: Konuş Kazan Oyunu Konuşma Kartlarının İçeriği 2

<b>Konuş Kazan 7</b> ( kendisinin ve başkasının yapmaktan hoşlandığı etkinlikleri-hobilerini-söyleyebilme )	<b>Konuş Kazan 8</b> ( geçmiş zamana ait bir günü anlatabilme )	<b>Konuş Kazan 9</b> ( bir anıyı anlatabilme )	<b>Konuş Kazan 10</b> ( kendisinin ve başkasının yeteneklerini anlatabilme )	<b>Konuş Kazan 11</b> ( sevdiği veya meşhur olan bir yemeği anlatabilme )	<b>Konuş Kazan 12</b> ( herhangi bir konuda yorum yapabileceği ve konuya ait kendi düşüncelerini söyleyebilme )
Hobilerin ne?	Geçen hafta sonu ne yaptın?	Tatil anını anlat.	Ne yapabilirsin, ne yapamazsın?	En sevdiğin yemeği tarif et.	Farklı kültürlere sahip insanlar bir arada yaşayabilir mi?
En yakın arkadaşının hobileri ne?	Geçen yıl ne yaptın?	Düğün anını anlat.	Doğru ne yapabilir, ne yapamaz?	En sevdiğin tatlıyı tarif et.	Günümüzün önemli bir problemi olan çevre kirliliğinin çözümü için ne yapılabilir?
Annenin hobileri ne?	Geçen yaz tatilinde ne yaptın?	Doğum günü anını anlat.	Reklam ne yapabilir, ne yapamaz?	Ülkenin en meşhur yemeğini tarif et.	Engelli insanların hayatlarını kolaylaştırmak için neler yapılabilir?

Bab anın hobileri ne?	Dü n ne yaptın?	Ba yram anını anlat.	Mü zisyen ne yapabilir, ne yapamaz?	Tü rkiye'deki en sevdiğin yemeği tarif et.	Elekt rikli cihazların etrafa yaydığı radyasyondan etkilenmemek için neler yapılabilir?
Kar deşinin hobileri ne?	Ge çen kişi ne yaptın?	Yı lbaşı anını anlat.	Fut bolcu ne yapabilir, ne yapamaz?	Ar kadaşının en sevdiğin yemeği tarif et.	Sağlı klı ve mutlu bir yaşam için neler yapılabilir?

		ay	ran
insiyet	Ka dn		23,6
	Er kek	3	76,4
yruğu	Su riye		29,4
	Ma dagaskar		5,9
	Ye men		29,4

	Af ganistan		17,6
	So mali		5,9
	Ta cikistan		5,9
	Fil istin		5,9
	To plam	7	100

*Tablo3: Konuş Kazan Oyunu Görüşme Analizi*

“Konuş Kazan” oyunu ATATÖMER’de temel seviyede öğrenim gören 17 öğrenciye uygulanmış ve oyun sonrasında yarı yapılandırılmış görüşme yapılarak öğrencilerin oyun ve oyunun konuşma becerisine etkisi hakkında görüşleri alınmıştır. Uygulama yapılan grubun çoğunluğunu %76,4 ile erkekler oluşturmakta ve % 29,4’lük oranla Suriyeli öğrenciler oluşturmaktadır. Yapılan görüşmelerde öğrencilerin Konuş Kazan oyunu ile bilgilerini tekrar ettiklerini, eksikliklerini görüp tamamlamaya çalıştıklarını, öğrendiklerinin diğer öğretim tekniklerine göre daha çok kalıcı olduğunu ve konuşma becerilerini geliştirmede eğlenceli ve etkin olduğunu ifade eden görüşlerine rastlanmıştır. Oyunun birkaç kez tekrarlanması sonrasında öğrencilerin temel seviye sözlü anlatım kazanımlarını “Ad, soyad, yaş adres, telefon numarası, uyruk ve hobileriyle ilgili kişisel bilgiler verebilme.” “Kendini, ailesini ve aile bireylerini betimleyebilme.” “Yaşadığı yer ve çevresi hakkında bilgi verebilme.” “Yalın bir dille günlük hayatta neler yaptığına ilişkin bilgi verebilme.” “Geçmiş olayları ana çizgileriyle anlatabilme.” “Görsel öğelere ilişkin betimlemeler yapabilmeye.” “Verilen sürede konuşmayı tamamlayabilme.” edindikleri gözlemlenmiştir.

### 3.2. Olasılık Hikâyeleri

“Olasılık Hikâyeleri” oyunu en az iki oyuncuyla, sınıf içi uygulamalarda ise dörder kişilik gruplarla oynanabilen bir oyundur. Oyun materyalleri hikâye türüne ait olay örgüsü parçalarının oluşturduğu dört adet küp zardan oluşmaktadır. Oyunun amacı Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen orta seviye B1- B2) yabancı öğrencilerin sözlü anlatım becerisine ait “Kısa öyküler anlatırım.”, “Olayları ve bilgileri sıraya koyarak anlatırım.”, “ Herhangi bir konu hakkındaki görüşlerimi aktarırım.” kazanımlarını edinmelerini sağlamaktır. Oyunu yöneten kişi, her bir zarın öykü unsurlarına (olay, mekân, zaman ve kahraman) ait zarlar olduğunu belirtir. Zarları inceleyen öğrencilerden veya grup üyelerinden her biri bir zar atmak kaydıyla oyunu başlatmaları istenir. Böylece



her grupta öykünün dört unsuruna ait sözcük veya sözcük grubu bulunur. Kişilerden / Gruplardan zarflarla belirledikleri sözcük veya sözcük gruplarından doğaçlama bir öykü oluşturmaları istenir. 10 dakika süre verildikten sonra kişiler / gruplar öykülerini sırayla anlatmaya başlar ve en güzel öyküyü hazırlayan kişinin / grubun öyküsü sınıfta canlandırılır. Oyuna ait zarfların içerikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4: Olasılık Hikâyeleri Zarfları

Olay Zarfı	Yer Zarfı	Zaman Zarfı	Kahraman (Şahıs) Zarfı
UZAYA MEKTUP YOLLAMAK	YEMYEŞİL, RENGÂRENK ÇİÇEKLİ BİR PARKTA	YAĞMUR YAĞIYORKEN	İKİ MERAKLI GEZGİN
ZAMAN MAKİNESİ İCAT ETMEK	ALIŞVERİŞ MERKEZİNDE	DERS BAŞLAYACAKKEN	AS TRONOT
HALKA BİR KONUŞMA YAPMAK	KARANLIK BİR SOKAKTA	SABAH 06.30'DA	TARRKAN
RÜYA GÖRMEK	TELEVİZYON STÜDYOSUNDA	2027 YILINDA	RESAM İLE MÜHENDİS
İŞ BAŞVURUSU YAPMAK	LABORATUARDA	SINAVI KAZANDIĞIM GÜN	KIS KANÇ BİR ADAM
ISSİZ ADAYA DÜŞMEK	LUNAPARKTA	GÜNBATIMI	YAŞLI KADIN VE TORUNU

Resim 2: Olasılık Hikâyeleri Zarfları

Tablo 5: Olasılık Hikâyeleri Oyunu Görüşme Analizi

		ay	S	Oran	O
insiyet	C	Ka	5	27,8	%
	dın	Er	3	72,2	%
yruğu	U	Ür	2	11	%
	dün	Ye	1	5,6	%
	men	Ga	3	16,6	%
	mbya	Ga	1	5,6	%
	na	Ni	1	5,6	%
	jerya	Ru	1	5,6	%
	anda	Ka	1	5,6	%
	zakistan	Su	4	22	%
	riye	Ka	1	5,6	%
	merun	Li	1	5,6	%
bya					

	Fil istin	1	5,6	%
	Af ganistan	1	5,6	%
	To plam	8	100	%

Olasılık Hikâyeleri oyunu ATATÖMER’de orta seviyede öğrenim gören 18 yabancı öğrenciye uygulanmış ve uygulama sonrasında yarı yapılandırılmış görüşme formları ile oyun ve konuşma becerisini geliştirmesi konusundaki görüşleri alınmıştır. Uygulamanın yapıldığı grubun büyük bir kısmını %72,2 ile erkekler oluştururken ülke dağılımlarında ağırlık Suriye’den ve Afrika ülkelerinden gelen öğrenciler ağırlık göstermektedir. Yapılan görüşmelerde öğrencilerin dil öğreniminde oyunun önemli oranda kendilerini etkilediği ve daha eğlenceli ve akılda kalıcı bilgiler edindikleri ve yarı hazırlıklı yarı hazırlıksız konuşmalarla farklı deneyim yaşadıkları ifadelerine rastlanmıştır. Oyunların uygulandığı dersleri daha çok sevdiklerini ve kendi becerilerini geliştirdiklerini aktaran öğrenciler oyun esnasında farklı unsurları bir araya getirmek için bildikleri kelimelere yeni kelimeler eklemek için uğraştıklarını ve yeni kelimeler öğrendiklerini de belirtmişlerdir. Görüşmelerde öğrencilerin yaptıkları konuşmalar sonrası öz değerlendirmeleriyle Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde orta seviyeye ait sözlü anlatım kazanımlarını “Kısa öyküler anlatabilme.” “Olayları ve bilgileri sıraya koyarak anlatılabilmek.” edindikleri gözlemlenmiştir.

### 3.3. Çevir Anlat

“Çevir Anlat” bir sınıf içi etkinliği olup bir süre ve kelime denetimcisi ile bir oyuncunun yer aldığı Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen ileri seviye (C1- C2) öğrencilerin B1 kuru boyunca edindiği sözcük dağarcığından hareketle verilen konu başlığı ile ilgili anlamlı bir konuşma yapabilmesinin amaçlandığı bir ” oyundur. Oyunun malzemelerini ileri seviyeye ait yüz sözcük ve sözcük grubunun yer aldığı sözcük panosu, konu başlıklarının yer aldığı çark ve kronometre veya kum saati oluşturmaktadır. Sözcük panosunda C1-C2 seviyesine ait yüz adet sözcük ve sözcük grupları bulunmaktadır. Çarkta ise sekiz konu başlığı yer almaktadır. Oyun öğrencinin gelip çarkı çevirmesi ve çıkan konu çerçevesinde panodan seçeceği sözcüklerle anlamlı cümleler kurması ile gerçekleşir. Öğrenci seçtiği konu için üç dakika düşünüp bir dakika konuşacaktır. Zamanını iyi kullanan ve en çok sözcük kullanan oyunun galibi olacaktır. Oyun ile ilgili sözcük panosunun ve konu çarkının içerikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

*Resim 3: Çevir Anlat Oyunu*

*Tablo 6: “Çevir Anlat” Oyununa Ait Çarkın Başlıkları*

Acil bir durum	Patron dan Zam İsteme
Aile Toplantısına Davet	Yeni Ev Arkadaşı
Şanslı Bir Gün	Yurt Dışında Eğitim Hakkı
Diyetisyenle Görüşme	Kız İsteme

*Tablo 7: “Çevir Anlat” Oyununa Ait Kelime Tablosu*

<b>İ</b> <b>sim</b>	<b>Fil</b>	<b>Sıfa</b> <b>t</b>	<b>Zar</b> <b>f</b>	<b>Mecaz</b> <b>lı Söyleyiş</b>
------------------------	------------	-------------------------	------------------------	------------------------------------

çıklama	a mak	yapılandır	enli	düz	oldu	gönlün ü ferah tutmak
aşarı	b	tartışmak	ıklı	sağl	zam	burnun
isiklet	b mak	meraklan	ncı	kaçı	usul	dan kıl aldırmamak
kış	çı rmek	ilişkilendi		ağır	mutl	soluk soluğa kalmak
amar	d ek	çekinmek	tırmacı	araş	yava	yerind e duramamak
elenek	g ak	evlendirm	suz	mut	şça	elinden geleni yapmak
astane	h ek	barındırm	utulmuş	kur	çok	görme zden gelmek
an	k olmak	düşünülm	yal	sos	ksiz	can kulağıyla dinlemek
gi	il ek	yardımcı	ımsız	bağ	ılığıyla	sus pus oturmak
arımsak	s k	şiiirleştirm	ücü	çöz	layarak	alın teri dökmek
ayıt	k k	anlaşılma	işken	değ		umutsu zluğa düşmek
htiyaç	i ak	yükselme	ğanüstü	ola		
eçmiş	g k	olgunlaşm	kın	şaş		
eğeni	b k	süregelme	dilli	tatlı		
evgi	s ek	ağırlamak	nç	ilgi		
il	d rmek	emreylem	l	kızı		
tı		değerlendi	aka			
		yayımlam	demik,			

rmanış	ak		ina		
ost	d	tanımlama	nmamış		
ucize	m	özen	eksiz		
şerbet		göstermek	pırılıtlı		
ekâ	z	tomurcukl			
eğer	d	anmak			
ilgi	b	alıntı			
evap	c	yapmak			
onuğ	s	yerinde			
orun	s	olmak			
atandaş	v	geręekleřt			
acak	b	irmek			
are	ę	birleşme			
zellik	ö	işgal			
		edilmek			
		sanayileş			
		mek			
		ehlileştir			
		mek			
		bahsedilm			
		ek			
		uzmanlaş			
		mak			

Tablo 8: Çevir Anlat Oyunu Görüşme Analizi

		Sayı	Oran	Oran (%)
Cinsiyet	Kadın	8	80	%80
	Erkek	2	20	%20
Uyruğu	İran	2	20	%20
	Rusya	2	20	%20
	Gürcistan	1	10	%10
	Afganistan	3	30	%30
	Tacikistan	1	10	%10
	Azerbaycan	1	10	%10
	Toplam	10	100	%100

Çevir Anlat oyunu ATATÖMER’de ileri seviyede eğitim gören 10 öğrenciye uygulanmıştır. Uygulama grubunun çoğunluğunu %80 oranla kadınlar oluştururken sınıftaki Afganistanlı öğrenciler %30 ile gruba ağırlıklarını vermektedir. Oyun esnasında yapılan az sürede çok kelimeyle yapılan hazırlık süresi ve konuya yönelik kelime aramanın kendilerini çok heyecanlandığını söyleyen öğrencilerin oyunu ilk kez oynadıklarında sadece bildikleri kelimeleri ve somut anlamlı kelimeleri kullandıkları ama daha sonra ağırlıklı olarak mecazlı söyleyişleri kullanmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Öğrenciler oyunlar sayesinde daha etkin ve kalıcı öğrenme gerçekleştirdiklerini ve sadece konuşma becerisinde değil tüm dil becerilerinde oyun oynamak istediklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin yaptıkları konuşmalarla yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde yer alan sözlü anlatım kazanımlarını “Düşüncelerimi ve görüşlerimi açık bir

biçimde aktarabilme.” “Soyut konularda düşüncelerimi aktarabilme.” “Konuları uygun biçimde birleştirerek ve bazı noktaları geliştirip sonuçlandırarak ayrıntılı biçimde anlatabilme.” “Değişmeceli dil öğelerini (atasözü, deyim, söz sanatları vb. kullanabilme.” “Verilen sürede konuşmayı tamamlayabilme.” edindikleri gözlemlenmiştir.

#### Sonuç

Araştırma sonunda elde edilen bulgulara göre Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrenciler, konuşma becerisinin geliştirilmesine yönelik tasarlanan “Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat ve Konuş Kazan” oyunlarının konuşma becerilerini geliştirmede eğlenceli ve kalıcı olduğu görüşünde olduklarını, oyunlar sırasında öğrendikleri kelimelerin ve cümle kurulumlarının günlük yaşam alanlarında ve öğretim yaşantılarında konuşma yetilerinde verimliliği artırdığını söyleyerek olumlu görüş bildirmişlerdir. Araştırma sonucunda “Olasılık Hikâyeleri, Çevir Anlat ve Konuş Kazan” oyunlarının yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde konuşma becerisinin geliştirilmesine yönelik bir araç olarak kullanılabilmesi kanısına varılmıştır. Oyun etkinliklerinin öğrencilerin öğrenme sürecinde etkin ve kalıcı rol oynamaları nedeniyle sadece konuşma değil diğer dil becerileri okuma, yazma ve dinleme alanlarında yer alması gerekliliği öğretmen ve öğrenciler tarafından ifade edilmiştir. Ek olarak bahsi geçen oyunların konuşma alanında uygulandığı gibi yazma alanına da uyarlanıp kullanılabilmesi ilgililerin dikkatine sunulmaktadır.

#### Kaynaklar

Açıkgöz,Ü,K. 82008). Aktif Öğrenme. İzmir: Biliş Yayınları.

Durmuş, M.ve Okur, A.(Ed.) (2013). Yabancılara Türkçe Öğretimi El Kitabı. Anlara: Grafiker Yayınları.

Durmuş, M. (2013). Yabancılara Türkçe Öğretimi. Ankara: Grafiker Yayınları.

Gökmen, E. (Ed.) (2015). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretim Programı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Kara, M. (2010). Oyunlarla Yabancılara Türkçe Öğretimi. Tübar. 27, 407-421.

Nuhoğlu, M.M., Özsoy, T., & Aydın, A. (2014). Türkçe Öğretiminde Materyal Tasarımı. Ankara: Nobel Yayınları.

Şahin, A. (Ed.) (2014).Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Kuramlar, Yaklaşımlar, Etkinlikler. Ankara: Pegem Yayınevi.



## KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE KALEM REDİFLİ ŞİİRLER

### PENCIL REDİF POEMS IN CLASSICAL TURKISH POETRY

Mutlu Melis ÖZGERİŞ<sup>1</sup>

#### Özet

Kültür ve medeniyetin bir parçası olan kalem, yüzyıllardır kıymet atfedilen bir eşya olmuştur. Kur'an'da kaleme yemin edilmesi, İslam dininde okuma ve yazmaya verilen değer, Allahın yarattığı ilk şeyin kalem olması gibi ayet ve hadis kaynaklı bilgiler kaleme ayrı bir kutsiyet kazandırarak onu dinî açıdan farklı bir yere konumlandırmıştır. Toplumun bir parçası durumundaki şairler de böyle bir değer farkındadır ve bu kültürel unsura şiirlerinde yer vermiştir. Değişik yönleriyle şairin muhayyilesinde zenginleşen, farklı mazmun ve edebî sanatlarla kullanılan kalem; şiirlerde kimi zaman birkaç beyitte yer bulurken kimi zaman da bir tür adı şeklinde (kalemiyye) geçmiştir. Özellikle kaside nazım biçiminin nesib bölümünde veya redif olarak şiirin tamamında karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada ise farklı yüzyıllardan seçilen on üç divanda kalem kelimesinin redif kullanıldığı gazel ve kaside biçiminde yazılmış şiirler tespit edilmiştir. Bu şiirlerde kalemle ilgili pek çok husus dile getirilmiş, şairlerin hayal dünyasındaki algı gözler önüne serilmiştir. Kalem gerçek anlamının yanı sıra memduhun övgüsünde, sevgilinin vasıflarını anlatmada, şairin şiir kabiliyetini tasvir etmede bir vasıta olarak kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalem, şiir, şair, redif.

#### Abstract

The pen, which is a part of culture and civilization, has become an asset that has been valued for centuries. With information from verses and hadiths such as oath to pen in Quran, the value given to reading and writing in Islamic religion and the fact that the first thing created by God is a pen, It has placed it in a different place in religious terms, giving it a different sanctity. The poets who are part of the society are well aware of such a value and have included this cultural element in their poetry. The pencil, enriched in the imagination of the poet with different directions, used with different mazmun and literary arts; Sometimes in poems where there are a few gentlemen, sometimes as a kind of name. Especially, it is seen on the whole of poetry in the part of ode or being redif. In this study, it is detected that poems written in the form of lyric and ode used as a redif of pen in the thirteen divan chosen from different centuries. In these poems, many points about the pen

<sup>1</sup> Okutman, Atatürk Üniversitesi, mmelis.yardimci@atauni.edu.tr

were expressed and the perception in the world of imagination of poets has been revealed. Besides the real meaning of the pen, it was used as a means to portray the poet's poetry ability, in the praise of person, in describing the qualities of lover.

**Keywords:** Pen, poem, poet, redif.

## Giriş

Mısra sonlarında tekrar eden yazılışları anlamları aynı olan ek, kelime veya kelime gruplarını ifade eden redif; kafiyeye ve vezinle birlikte şiirin yapı taşlarıdır. Şiiri belli bir kavram ya da konu etrafında toplayan, onu çeşitli çağrışımlarla belli bir duygu ve düşünceye zemin hazırlayarak şiire yek-ahenk denilen konu bütünlüğünü kazandıran (Akün 2013:76) bir unsurdur. Etkileyici bir söyleyişin peşinde koşan şairler, özellikle anlatıma güç katmak, şiirde ahengi ve akıcılığı sağlamak için rediften yararlanmışlardır. Divan tertibinde redif ve kafiyenin son harfine göre sıralama yapmak, ritmik unsurlarla söyleyişi güzelleştirmek, şiirde armoniyi yakalamak gibi düşünceler redife ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Bu değer sayesinde bazen şiirin adı olduğu da görülmüştür.

Her şairin şiire kattığı kendine özgü redifler bulunmaktadır. Bunlar şairlerin hayal dünyasına, mizaçlarına, yaşadıkları dönemin yapısına dair belli ipuçları vermektedir. Ayrıca şiirin belli çizgileri içerisinde yenilik arayışında olan şairlerin redif vasıtasıyla bu arayışlarını, yaptıkları seçimler ve redifin söyleyiş zenginliğinde kullanmadaki maharetleriyle şairlik yönlerini ortaya koydukları görülmüştür. Bunların takibi de şiirin gelişimini izlemek açısından önem arz etmektedir. Çoğunlukla Türkçe fiil çekimlerinden yapılan redifler Klasik Türk Şiirinin yerli olanı en iyi kullandığı saha olması bakımından da ilgi çekicidir.

Ahengi sağlamada sıkça başvurulan redif aynı zamanda diğer kelimelerle anlam ilişkisi kurarak şiirlerin anlam çerçevesini çizmektedir. Özellikle bazı kelimeler redif olarak birçok şair tarafından kullanılmıştır. Bunlardan biri de *kalem*dir. Bir yazı aleti olan kalem, hem dini hem de kültürel yönden kıymet atfedilen bir unsur konumundadır. Kur'an'da kaleme yemin edilmesi, okuma ve yazmaya ehemmiyet verilmesi kaleme bir kutsiyet yüklemektedir. Ayrıca kalem kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de iki yerde tekil, iki yerde çoğul şekliyle (aklâm) yer alması da bunda etkilidir. *Alak sûresi* 4. ayette (*Oku! Kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin, en büyük kerem sahibidir.*), *Kalem sûresi* ya da *Nûn sûresinde* (*Nûn. Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun ki*), *Lokmân sûresi* 27. ayette (*Yeryüzünde ağaçlar kalem, deniz mürekkep olsa ve denize yedi deniz daha katılsa yine Allah'ın kelimeleri bitmez. Doğrusu Allah güçlüdür, hâkim'dir.*) ve *Al-i İmrân sûresi* 44. ayette (*Bunlar, gayb haberlerindedir; bunları sana vahy ediyoruz. Onlardan hangisi Meryem'i sorumluluğuna alacak diye kalemleriyle kur'a atarlarken sen yanlarında değildin; çekişirlerken de yanlarında değildin.*) kalem ve aklam kelimeleri geçmektedir. Bununla birlikte hadislerde de kalem hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem olduğu, kıyamete kadar vuku

bulacak her şeyi yazdığı, nurdan yaratıldığı, Hz. Muhammed mi'race çıkınca meleklerle ait kalemlerin çıkardığı sesleri duyduğu hadislerden bazılarıdır. Bir rivayete göre de Hz. Peygamber'in vahyi Cebrail'den, Cebrail'in Mikâil'den, Mikâil'in İsrâfil'den, İsrâfil'in levh-i mahfuzdan, levh-i mahfuzun da kalemden aldığı bildirilmektedir (Yavuz 2001: 243-245). Kültürde ise istifade edilemeyecek hale gelen kalem veya her kalem açılışında ortaya çıkan yongaların (*bürâde-i kalem*) ekmek kırıntısı gibi aziz kabul edildiği, yere atılmayıp gömüldüğü ya da yakıldığı bir gelenek şeklinde karşımıza çıkarken birçok hattatın da vefat ettiğinde, gasil suyunun ömürleri boyunca topladıkları kalem yongalarıyla ısıtılmasını vasiyet ettiği görülmektedir (Özönder 2003: 21).

Bu çalışmada elli civarında divan taranmış ve taranan divanların on üçünde kalem kelimesinin bazen eş anlamlısıyla bazen de tamlama veya ek almış haliyle redif olarak kullanıldığı şiirler tespit edilmiştir. Şiirlerde çoğunlukla *kalem* kelimesi, Nazir İbrahim'in şiirinde *hâme* kelimesi, Antepli Aynî'nin şiirinde *seyf ü kalem* kelime grubu, Şeyhülislâm Es'ad'ın şiirinde ise *kalem* ve *kalemdir* kelimeleri redif seçilmiştir. 9 şiirde *kaside*, 6 şiirde *gazel* nazım şekli tercih edilirken; şiirlerin vezinlerine bakıldığında 7 *mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezni, 5 *fâ'ilâtün (fe'ilâtün) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (fe'ilün)* vezni, 1 *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*, 1 *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ilün* ve 1 *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* vezninin tercih edildiği görülmüştür:

Şairler	Vezin	Kaf iye ve Redif	N azım Şekli	B eyit Sayısı
Karamanlı Nizâmî	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	-ân kalem	G azel	7
Gelibolulu Mustafa Âlî	mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	-âna kalem	K aside	2 3
Hasan Ziyâî (Mostarlı Ziyâî)	fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	- âma kalem	K aside	2 8
Âşık Çelebi	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	-er kalem	K aside	4 3
Fuzûlî	mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ilün	-âr kalem	K aside	4 1

Helâkî	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-er kalem	aside K	1	2
Neylî	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-el kalem	azel G		5
Kâmî	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-em kalem	azel G		8
Kâmî	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-er kalem	azel G		5
Arpaemîni zâde Sâmî	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-el kalem	azel G		3
Nazîr İbrahim	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	-em hâme	aside K	7	1
Şeyhülsîlâ m Es'ad	mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün	-â- yî kalemdir	aside K	1	4
Şeyhülsîlâ m Es'ad	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	-el kalem	azel G		5
Antepli Aynî	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	-ân seyf ü kalem	aside K	3	6
Eşref Paşa	mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	- ârdır kalem	aside K	8	2

Kasidelerin nesib bölümünde kalemi anlatan ya da redif olarak kalemi kullanan şiirlere *kalemiyye* adı verilmiştir. Kalem, düşünceleri kağıda dökmesi, nüktesi, şivesi, cızırtısı, iki dilliliği, sihri, sırdaşlığı vs. yönleriyle dile getirilmektedir (Aydemir 2005: 27). Kalem imajı etrafında imgelem dünyasını yansıtan bu türdeki şiirlerin bir kısmı kalem rediflidir. Dolayısıyla konumuz çerçevesine bu şiirler girerken kalemiyye türünde fakat farklı rediflere sahip şiirler çalışmanın dâhiline alınmamıştır.

Taranan divanlarda tespit edilen kalem redifli şairlerin çoğunlukla kaside nazım şeklinde yazılmasından mütevellit başlıkları da bulunmaktadır. Şairler *Kalemiyye*, *Kasîde-i Kalem* gibi adlandırmaların yanı sıra memduhlarının isimlerine yer verdikleri *Kasîde-i Kalemiyye Der Medh-i Mustafâ Çelebi* gibi başlıklar da tercih etmişlerdir. Buna ilaveten hiç adlandırma yapmayan şairler de bulunmaktadır:

Şairler	Başlık	Nazım Şekli
Karamanlı Nizâmî	-	Gazel
Gelibolulu Mustafa Âlî	Kasîde-i Kalem Der Medh-i Ferîdûn Beg	Kaside
Hasan Ziyâî (Mostarlı Ziyâî)	Kasîde-i Kalem Der Medh-i Mehmed Beg	Kaside
Âşık Çelebi	Nişancı Beg Hazretlerine	Kaside
Fuzûlî	Kaside-i Kalemiyye Der Medh-i Mustafâ Çelebi	Kaside
Helâkî	-	Kaside
Neylî	-	Gazel
Kâmî	-	Gazel
Kâmî	-	Gazel
Arpaemînzâde Sâmî	-	Gazel
Nazîr İbrahim	Kalemiyye	Kaside
Şeyhülislâm Es'ad	Der-Vasf-ı İbrahim Paşa	Kaside
Şeyhülislâm Es'ad	-	Gazel

Antepli Aynî	Kasîde Der-Sitâyiş-i Hâkân-ı Cennet-Mekân Sultân Mahmûd Hân Tâbe Serâhu	Kaside
Eşref Paşa	Kaside-i Kalem	Kaside

Nazir İbrahim *Kalemiyye* başlıklı kasidesini Behçet Efendi'ye ithafen hâme redifli yazmıştır. İstanbul'da görev yapan ve I. Mahmud'un defterdarlığını da yapan Behçet Efendi'yle karşılıklı şiirler söyleyen şair, bu kasidede kalemin her esrarı ayan eylediğinden, alemde şöhret bulduğundan, zahidin de sufinin de kaleme ihtiyaç duyduğundan, aşkın kanını dökse de onun hissiyatına tercüman olduğundan kısacası kalemin yarenliğinden bahsetmektedir. Kasideyi kalem ve Behçet Efendinin dostluğuna da değinerek dua edip bitirmiştir.

Karamanlı Nizamî gazel nazım biçiminde yazdığı şiirinde kalemi sevgilinin vasıflarını, güzelliğini gönül levhasına yazan ve eşsiz bir eser ortaya çıkaran bir unsur şeklinde konumlandırmıştır.

Kamî gazel nazım şeklinde yazdığı ilk gazelinde hem kalem hem de kılıçla cihana adalet getirildiğinden, sevgilinin beli, boyu gibi güzellik unsurlarının kalem vasıtasıyla anlatıldığından bahsetmektedir. Ama bu gazelde şairin kendisine verilen beratın kaydına çok dolaşmasına rağmen rastlamaması ve memduhunu hatırına getirdiği anda övgü yazısına kalem çektiğini söylemesi ilgi çekmektedir. İkinci gazelinde ise sihirli sözler söyleyen kalem bazen papağan bazen bülbül olmakta sevgiliye derin bir aşkla tutunmaktadır.

Neylî gazelinde kalem-sevgili ilgisine değindikten sonra nazirenin makbul olduğu, nev-zemin diye adlandırdığı ortamda şiiriyle yer bulduğunu söylemektedir.

Arpaeminizade Samî gazelinde kalemin evveliyatına gönderme yaparak ezal meclisinde insanın kaderinin yazıldığından bahsetmektedir.

Hayatında yokluk ve sıkıntılar çeken, hünerinin takdir görmediğini düşünen Hasan Ziyaî, şair ve âlimlere değer verip onları koruyan ve kendisi de şair olan Vusûlî Mehmed Beğ'in himayesi altına girerek rahat bir hayata kavuşmuştur. *Kasîde-i Kalem Der Medh-i Mehmed Beg* adını verdiği kasidesinde melekler gibi ilhamla yazmaya başlayan, peygamberler gibi mucizeler gösteren kalemiyle şair memduhunu övmekte, onun için hayır duasında bulunmaktadır.

Antepli Aynî, *Kasîde Der-Sitâyiş-i Hâkân-ı Cennet-Mekân Sultân Mahmûd Hân Tâbe Serâhu* adlı *seyf ü kalem* redifini tercih ettiği kasidesinde devleti ve dini kılıç ve kalem vasıtasıyla güçlendiren Sultan Mahmud'u ve hükümdarlığını seçtiği redif etrafında farklı benzetmelerle övmektedir.

Âşık Çelebi *Nişancı Beg Hazretlerine* şeklinde başlayan kasidesinde ise hem kendinin hem memduhunun kaleminin güçlü oluşunu çeşitli benzetme ve olağanüstülük

katıcı ifadelerle anlatmıştır. Adil, cömert, kabliyetli gibi vasıflarla övgülerde bulunan şaire göre kalem; Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa, Hızır peygamberlerin mucizeleri gibi mucizeler göstermekte, üstün vasıflara sahip memduhun emirleriyle de ülkeye adalet saçmaktadır.

Şeyhülislam Esad *Der-Vasf-ı İbrahim Paşa* ismini verdiği Vezir İbrahim Paşa için yazdığı kasidesinde mübalağalı ifadelerle yer verip dualarda bulunmakta; kalem kelimesini redif olarak kullandığı gazelinde ise kainatın yaratılışı ve kaleme yüklenen kutsiyet ayet ve hadislerle desteklenerek anlatılmakta; şair kendi şiir kabiliyetinin yüceliğine de değinmektedir.

Eşref Paşa *Kasîde-i Kalem* kasidesinde kalemin hünelerinden bahsederken kendi şiir söylemedeki ustalığını da belirtmektedir. Ayrıca kalemi birçok unsura benzetmekte onu vahdet sırlarına vakıf ve peygamberler gibi tesirli sözlere sahip bir konuma yerleştirmektedir.

*Kasîde-i Kalemîyye Der Medh-i Mustafâ Çelebi* adlı kasidesinde Fuzûlî, kalem ve onun temsilinde şair, şiir, söz gibi kavramlar tanımlamakta; değişik benzetme ve mecazlarla devlet adamlarının kaleme ve kalem ehline gerekli önemi verdiklerinde devletin başarıya ulaşacağından bahsetmektedir. Şaire göre bir devletin gücü sadece maddi varlığından, silah gücünden değil; şiire, edebiyata, sanata ve düşünceye verdiği değerden kaynaklanmaktadır (Doğan 2009:93).

*Kasîde-i Kalem Der Medh-i Ferîdûn Beg* kasidesinde Gelibolulu Mustafa Âlî, bir taraftan memduhu ve onun kalemini övmekte diğer taraftan kendi şairliğinin bahsetmektedir. Hat sanatıyla ilgili unsurları ve sevgiliye ait güzellik öğelerini kalem imajı etrafında anlatan şair, şiirine dua ile son vermektedir.

Divanın ilk kasidesi kalem redifli olan Helakî, düşmana zehir akıtan, dosta şeker saçan bir kaleme sahiptir ve Koca Nişancı lakabıyla anılan 23 yılını nişancılığa vererek ferman, nişan, name gibi yazılara kendi damgasını vuran Mustafa Çelebi'yi (Kerlake 1993:261) övmektedir. Memduhu Mustafa Çelebi'yi kainatın övücü, sözleri ab-ı hayat, kalemi hattat Yakut'tan bile iyi gibi üstün özelliklere haiz biri şeklinde anlatmaktadır. Kasidede övgüler daha çok kalemin kuvvetliliği, yazının üstünlüğü kısacası memduhun hattı (yazısı) üzerine yoğunlaşmakta, şiir dua ile bitmektedir.

## 1. Klasik Türk Şiirinde Kalemin Kullanımı

Bir yazı aleti olan kalem, Yunanca'da *sulak yerde yetişen kamyş, hasır otu, Hint kamyşı* anlamlarındaki *kalamos* ile Latince *kalamus* kelimelerinden gelerek, Arapça'ya ve oradan Türkçe'ye geçmiştir (Derman 2001: 245). Ka'im kökünden türeyerek *kısaltmak, kesmek, yontmak* manasındaki kalem; yazı yazmaya elverişli hale getirilen araç demektir. Eş anlamlısı olarak *kilk* ve *hâme* kelimelerinin kullanıldığı Klasik Türk şiirinde ise bazen gerçek anlamında hat sanatıyla ilişkisine bazen de çeşitli benzetmelerle farklı tasvirlerle rastlanılmaktadır.

Hâme kelimesinin redif seçildiği beyitte nazım ve nesir şeklinde her sırrı ortaya çıkaran bir nitelik kazanırken;

Nazm u nesriyle beyân eyledi her esrârı  
Suhuf-ı dilde komadı nokta mübhem hâme  
Nazir İbrahim (K8-3)

aşağıdaki beyitte de kaza kalemi tabiriyle (kilk-i kazâ) insanın kaderinin ezeli meclisinde yazıldığına gönderme yapılmaktadır:

Bilmezsin başa ne yazmışdır ezeli kilik-i kazâ  
Neler eyler dahı cân u a`zâma kalem  
Hasan Ziyâi (K6-16)

Şiirde kalemin kaderi bilmesiyle, her şeye vakıf oluşuyla, levh-i mahfuza yazı yazmasıyla ilgiler kurulmuş, Fetih, Kalem surelerine, ayetlere ve hadislerle göndermeler yapılarak kaleme yüklenen kutsiyet şairler tarafından çeşitli imajlarla ortaya konulmuştur.

Vücut bir levha olarak düşünüldüğünde ondaki herşey ilahi sırların, Allah'ın kudretinin bir yansımasıdır. Bir hadis-i kudsîde Allah “ ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı yarattım, yoktan var ettim (küntü kenzen mahfiyyen).” buyurmuştur. İnsan vücuduna bakanlar da küntü kenzen sırrına vakıf olacaktır. Kalem burada vücut levhasına var olanın sırlarını yazan bir mahiyet kazanmıştır:

Âyât-ı sun'ı levh-ı vücûd üzre sebt idüp  
Esrâr-ı "küntü kenzen"i hep kıldı hal kalem  
Şeyhülislam Esad (G141-2)

Yazı yazmadan önce kağıdın üzerine mıstar çekilerek yazının hizalanması sağlanmaktadır. Sevgilinin saç telleri mıstar ipi şeklinde yorumlanırken Cebrail de levh-i mahfuz üzerine sevgilinin vasıflarını yazan âşıktır:

Levh-i mahfûz üzre vasfun yazmaga Rûhü'l-emîn  
Târ-ı zülf-i hûrî itsün rişte-i mıstar kalem  
Âşık Çelebi (K7-18)

Kalem sûresinin başındaki nûn harfi hokkaya benzetilmiş ve arkasından gelen kalem kelimesiyle ilgisini düşünülerek Allah'ın hokka ve kalem üzerine yemin ederek bunların önemine dikkat çektiğini söylenmiştir (Serin 2010: 429). Aşağıdaki beyitte de Kalem suresine işaret edilmiş, ezeli levha kalemlerle yazılmıştır:

Olmış idi nüvişte-i levh-i ezeli kalem  
Nûn-ı devâta dahı komamışdı el kalem  
Neylî (G125-1)

Yine Kalem suresine gönderme yapılan bu beyitte ise Allah'ın ol demesiyle herşeyin olması (Kün fe yekûn) anlatılmıştır:



Âsâr-ı "kâf" u "nûn"ı yazup mâ-hasal kalem  
Tekvîn-i emre oldı kase "nûn ve'1-kalem"  
Şeyhülislam Esad (G141-1)

“Seyf ü kalem” redifini tercih ederek bu mazmun etrafında Sultan Mahmud’u öven Antepli Aynî, din ve devlet için kılıç ve kalemin gerekliliğini anlatmakta, Sultanın düşman askerlerini bu sayede dağıttığını söylemektedir. Şairin Fetih suresinin dillerden düşmediğini söylemesinin sebebi ise surede geçen zafer vaadinin savaşa giden askerlerce gerçekleşeceğine inanılmasından ve bu sureyi devamlı okumalarından; kılıç, kalkan gibi savaş aletlerinin, zırhların üzerine surenin yazılmasından (Işık 1995: 456) kaynaklanmaktadır:

Dîn ü devletden açup evvel dehân seyf ü kalem  
"Sûre-i Feth"i ider vird-i zebân seyf ü kalem  
Antepli Aynî (K2-1)  
Devlet-i Mahmûd Hân'ı dîn-i islâmı añup  
Leşker-i küffârı itdi nâ-tüvân seyf ü kalem  
Antepli Aynî (K2-6)

Allah, kalemi ve gelmiş ve gelecek herşeyin kaydedildiği levhi yarattığında onu Hz. Muhammed’in nuruna ve ruhuna tabi kılmıştır (Doğan 2009: 87). Fuzûlî Vezir Mustafa Çelebi’yi övdüğü kasidesinde bu olayın yanı sıra vezirin Hz. Peygamberle aynı isme sahip olmasını üstünlük şeklinde görmüştür:

Semiyy-i Ahmed-i Mürsel ki kıldı ana tufeyl  
Demî ki levh ile yarattı Kirdiğâr kalem  
Fuzûlî (K33-20)

Hat sanatında farklı yazıları da (aklâm-ı sitte) ifade eden kalem kelimesi *kilk*, *hâme* adlarının yanı sıra *Vâsıt kalem*, *kilk-i Vâsıt* gibi özel adlandırmalara da konu olmuştur. Vâsıt, Bağdat’la Basra arasında bir şehirdir ve bu şehirde hâsıl olduğu için kaleme *kalem-i Vâsıtî* adı verilmiştir (Onay 2009: 268):

Her kâra oldı vâsita ol Vâsıtî-nijâd  
Bâ-irtişâ olursa n’ola müttehem kalem  
Kâmî (G144-4)

Kalem, kamışlıktan koparıldıktan sonra belirli işlemlerden geçirilerek yazmaya hazır konuma getirilmektedir. İki yanından istenilen kalınlık verildikten sonra *makta* yuvasına konur ve yazı çeşidine göre meyil verilerek *kat*’ edilir. Kamışın boyuna paralel olarak birkaç santimetre uzunluğunda düz bir hat halinde kalem çatlatılır ve bu iki yakaya ayrılma işine *şakk-i kalem* denilmektedir (Serin 2010: 421). Ayrıca kalemin ucu çatala benzediği için iki dilli kabul edilmektedir. Daima dili kesilir ve dili kesildikçe düzgün konuşmaya başlar. Kalemin geçirdiği bu işlem şairin muhayyilesinde farklı anlam kazanarak kalemin başı ne kadar kesilirse kesilsin, ne kadar şakk edilirse edilsin kalem memduhun hükmüne boyun eğmek zorundadır:

Başını kat' eyleyüp bin kerre yararsan dilin  
Hükmüne baş indirür emrüne fermân-ber kalem  
Âşık Çelebi (K7-23)

Özellikle hattatlar tarafından tercih edilen kalem, kamıştan yapılmıştır. Kamışın ilk hali yeşildir ve sazlıktan koparılan kamış belli işlemlerden geçerek yazmaya hazır hale getirilmektedir. Şair bu durumu sevgilinin dudağının hevesiyle yeşil elbiselerle kamışlığa gelen kalemin sonradan karalara bürünmesinin çok görülmeceğini şeklinde tasavvurî anlatmaktadır:

Lâlûñ hevâsı ile şimdi eay kara geyse ne var  
Libâs-ı sebz ile gelmişdi neysitâna kalem  
Gelibolulu Mustafa Âlî (K54-2)

Kalemin içinde *nâl* denilen eğri saçaklar bulunur. Bunlar kamış kalemin ortasındaki ince uzun liflerdir ve kalem yazmaya elverişli hale getirmeden önce bunun çıkartılması gerekmektedir. Şair de sevgilinin boyunu vafsetme ümidini kalemin içindeki *nâl* gibi gönle tutunmuş ip şeklinde görmektedir:

Ümmîd-i vaf-ı kâmetidür sanma anı nâl  
Tutmuş dilinde rişte-i tûl-i emel kalem  
Neylî (G125-4)

Kalem ve mürekkep ayrılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Mürekkep vasıtasıyla kalem dile gelmekte ve meramını anlatmaktadır. Çoğunlukla isten elde edilen mürekkebe güzel kokuya sahip olması için bazı maddeler eklenmektedir. Bu durum mürekkebin rengi, içine misk gibi maddelerin eklenmesi ve hoş kokusuyla, yüzdeki ayva tüylerin rengi ve kokusu arasında bağlantı kurularak aktarılmıştır. Ayrıca aşağıdaki beyitten şiirin de hoş anlamlar taşıdığı anlamı çıkarılabilmektedir. Kalem, sevgilinin ayva tüylerini vaffederken o kadar başarılıdır ki bu ayva tüyler misk saçıcı bir mahiyet kazanmaktadır:

Meger kılar rakam-i vaf-i hatt-i yâr kalem  
Ki hatt-i yâr kimi oldu müşg-bâr kalem  
Fuzûlî (K33-1)

Gönül bir levha olarak düşünüldüğünde sevgilinin hattını yazarken gözbebeği hokka dolayısıyla gözyaşları mürekkep, kirpikler kalem niteliği kazanmıştır:

Hattûñ vafın gönül levhine tahrîr itmege  
Mukle-i çeşmüm devât idinmişem müjgân kalem  
Karamanlı Nizâmî (G77-5)

Kalem ehli hattatlar hattatlık vasfını kazanmadan önce yazı türlerini meşk ederler ve ustalaşınca icazet alıp yazmaya başlarlar. Reyhanî ve muhakkak yazı da öğrendikleri yazı türlerindedir. Muhakkak yazıya bağlı, onun karakterinde ancak bazı harfleri geniş ve büyük olan reyhanî yazı, daha çok mushaf kitabesinde ve kitap sanatlarında kullanılmıştır (Serin 2010: 97). Bu yazının harflerinin, güzel ve kokulu bir çiçek olan reyhana benzemesinden dolayı hattatlar tarafından bu adla anıldığını

söylenmektedir. Beyitte onca meşk almasına rağmen şairin kaleminin reyhan hattını yazamayacağı anlatılmıştır:

Reyhânhatı misâlini yazmaz muhakkak ol  
Gerçi ki bunca meşk aluban karalar kalem

Helakî (K1-14)

Hat sanatında ölçü noktadır ve kalemin ağız genişliğine bağlı olarak harfler ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yazılacak metne göre cetvelle düz, pergerle yuvarlak çizgiler çizilmektedir. Şairin sözleri de noktadan ortaya çıktığı gibi kalemi cetvel ve pergerle inciler saçmaktadır:

Nazmım hemîşe noktaya dâir sūdûr eder  
Lü'lü'-nisâr-ı cedvel ü perkârdır kalem  
Eşref Paşa (K15-17)

Resim, tezhip ve minyatürde ince çizgiler çizmek için *kul kalem (hâme-i müy)* (Özönder 2003: 110) kullanılır. Toz kadar ince bir olan gubari hat da yazılırken ince uçlu kalemlerden (kıl kalem) yararlanır. Şair çok lütuf gördüğü memduhuna o kadar büyük bir şükran duymaktadır ki cismindeki bütün kıllar kalem niteliği kazanmış ve haşre kadar sayfaya benzetilen göğe bu şükürünü yazacaktır:

Safha-ı âfâka yaza şükr-i lutfun haşre dek  
Cism-i zârumda olup her muy ser-tâ-ser kalem  
Âşık Çelebi (K7-38)

Kalemin hat sanatıyla bağlantılı anlatıldığı şiirlerde bazı isimler karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında hattat İmâd ve Yâkût-ı Mustasimi; nakkaş, ressam Behzâd ve Mânî, feleğin sanatkarı Utarid hem sanatlarıyla hem de kabiliyetleriyle çeşitli benzetmelerle anlatılmaktadır.

Ünlü nesta'lik hattatı İmâd, beyitte Nişancı Beyin kalemini anlatmada benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Hem islam aleminde hem de bilginlerin devrinde bir mihver şeklinde betimlenmiştir:

Hayme-i dîne sûtûn eyvân-ı İslâma 'imâd  
Devr-i eflâk-ı kemâl u dânişe mihver kalem  
Âşık Çelebi (K7-4)

Yazı çeşidine göre kalemin ucuna meyil vererek hat sanatına yeni bir boyut kazandıran Yâkût, Klasik Türk Şiirinde hat sanatındaki yeteneğiyle, büyük hattâtlar zümresinden olması yönüyle konu edilmektedir. Özellikle yazma kabiliyetini ortaya koymak isteyen şairlerin benzetme konusudur. Helakî'nin kalemi o kadar iyi sevgiliyi ve sevgilinin dudağını vafeder ki Yâkût'u ayıplayacak seviyeye erişmiştir:

Ol dem ki vaf-ı la'l-i lebin yazmag istesem  
Yâkûta ta'ne eyleyüben sarf atar kalem  
Helakî (K1-12)

Utarid, ikinci felekte yer alan, güzel söz ve yazının, sanatkârlığın sembolü (Pala 2009: 465) konumundaki bir seyyaredir. Utarid bütün bu kabiliyetine, yıllardır elinde kalem olmasına rağmen Nişancı Bey'in övgüsünü yazamamıştır:

Bir harfini yazamadı medh ü senâsınûñ  
Yıllar durur ki elde 'Utârid tutar kalem  
Helakî (K1-11)

Behzâd ve Mânî, şiiirlerde sürekli adından bahsedilen resim ve nakış konusunda yetenekleriyle öne çıkan şahsiyetlerdir. Kalemin üstâdları olarak görülmektedirler. Zerdüşî diniyle Hıristiyanlığı birleştirip yeni bir din ortaya çıkaran, resimlerini mucize diye gösterip peygamberlik iddia eden Mani'nin özellikle Erjeng, Erteng, Engelyun ve Nigar adı verilen resim mecmuası, nakkaşlığı, kabiliyeti şiiirlerde yer bulmuştur. Aşağıdaki beyitte Mani'nin siyah kaleminin eşi benzeri bulunmazken şairin kalemi için bazen siyah da beyaz da birdir:

Siyeh kalemde ferîd olduğu gibi Mânî

Ger ag u ger kara birdür bu nâtüvâna kalem  
Gelibolulu Mustafa Âlî (K54-20)

Divanlarda kalemlerle ilgili beyitler incelendiğinde kalemin peygamberler ve mucizeleriyle birlikte anlatıldığı görülmektedir. Bu peygamberlerden biri Hz. Musa'dır. Asası, yed-i beyza ve Tur dağı mucizeleriyle şiiirde sıkça yer almaktadır. Asasıyla firavunun sihirbazlarını alt edip peygamberliğini kabul ettirmiş, koltuğunun altında sakladığı, görenlere parlak güneş gibi gelen yed-i beyza (beyaz el)sı ile de ışık saçarmış.

Mostarlı Ziyâ'î, şair ve âlimlere değer verip onları koruyan ve kendisi de şair olan Vusûlî Mehmed Beğ'in (ö. M.1598) himayesi altına girerek onun ilgi ve teşvikiyle eserlerini daha rahat yazmaya başlamıştır (Gürgendereli: 8). Şair Mehmed Bey'i övmek için yazdığı kalem kasidesinde onun kaleminin Hz. Musa'nın asası gibi ejder şekline büründüğünü ve düşmanlara mucize gösterdiğini söylemektedir:

Gösterür mu`cize mânend-i `asâ-yı Mûsâ  
Şekl-i ejder görünür a`yen-i a`dâya kalem  
Hasan Ziyâî (K6-3)

Âşık Çelebi Nişancı Bey adına yazdığı kasidede de onun yazdığı namelerin bazen Hz. Musanın yed-i beyzası gibi bazen de kaleminin ateş saçan ejder gibi olduğunu belirtmektedir. Yani o mucizevi bir ele sahiptir:

Mûsa-i lutfun yed-i beyzâ ider geh nâmeyi  
Gâh kahrnla olur âteş-feşân-ejder kalem  
Âşık Çelebi (K7-25)

Şair kendini Tur dağındaki Hz. Musa gibi görürken kalemini de Hz. Musa'nın ejdere dönüşen asasına benzetmektedir:

Ben Mûsi-i sefer-ber-i Tûr-ı fetânetim

Gûyâ elimde ejder-i Tayyârdır kalem  
Eşref Paşa (K15-23)

Vezir Mustafa Çelebi'nin elindeki kalem bazen Hz. Musa'nın elindeki mucizevi asaya bazen de Firavunun sihirbazlarının yılan şeklinde gösterdikleri asaların büyüsunü bozarak onları ortadan kaldıran yılan (Doğan 2009: 90) benzetilerek iyi ve kötü kişilerin ayrımını yaptığı anlatılmaktadır:

Kelîm-i Tûr-i vefâsın ki ehl-i hayr ü şere  
Elinde gâh asâ oldu gâh mâr kalem  
Fuzûlî (K33-27)

Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, hastalara şifa vermesi en çok telmih konusu yapılan mucizeleridir. Şairin kalemi de bazen sevgiliden haber getirirken bazen de Hz. İsa'nın nefesi gibi can vermektedir:

Gahi lûtfıyla peyâm-âver olur cânândan  
Olur ol dem dem-i 'İsî ile tev'em hâme  
Nazir İbrahim (K8-12)

Hz. Yakup, kaybolan Hz. Yusuf'u bulamayınca kendine herkesten uzakta bir kulübe yapmış ve orada evlat özlemiyle ağlaya ağlaya gözlerini kaybetmiştir (Güler 2006: 71). Hz. Yakup gibi sevdiğinden ayrı kalan şairin, Beytû'l Hazan denilen bu evdeki vefakâr sevgilisi kalemdir:

Beytû'l Hazanda tesliye-bahş derûn olur  
Dil-haste-gâna yâr-ı vefâkârdır kalem  
Eşref Paşa (K15-9)

Hz. Muhammed bazı savaşlarda, ordusu suya ihtiyaç duyduğu zamanlarda, elini bir kaba koyar ve parmakları arasından su akararak hem askerler hem de hayvanlar bu sudan faydalanırmış (Güler 2006: 208). Bu mucize değişik yönleriyle şiirde yer bulmuştur. Hz. Muhammed, parmağından halk için marifet suyu akıtır ve onun mucize gösteren parmağı kalemi de okşar. Buradaki kalem şaire ait olabileceği gibi şairin övdüğü Nişancı Bey'e de ait olabilir. Yani şair hem kendinin hem de memduhunun kalemindeki olağanüstülülüğü Hz. Muhammed'in kalemi okşamasına bağlamaktadır:

Barmagından akıdur halka zülâl-i ma'rifet  
İsbî'-ı mu'ciz-nümâ-yı Ahmedi ohşar kalem  
Âşık Çelebi (K7-6)

Şair kendini Hz. Ali'ye, elindeki kalemi Hz. Ali'nin Zülfikar denilen çift çatalı kılıcına benzetirken kaleminin inciler saçan bir kılıç olduğunu vurgulamıştır:

Ben Haydar-ı fezâ-yı mezâminim *Eşrefâ*  
Destimde Zü'lfikâr-ı güher-târdır kalem  
Eşref Paşa (K15-24)

İçeni ölümsüzlüğe kavuşturduğuna inanılan âb-ı hayat, İskender-i Zülkarneyn ve Hızır ile bağlantılı şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte İskender'in ordusuyla ölümsüzlük suyunu ararken geçtiği karanlıklar ülkesi renk itibarıyla mürekkebe, şair Hızır'a, şairin sözleri ab-ı hayata benzetilmiş ve kaleminin de İskender'in vasıflarına sahip olduğunu belirtmiştir:

Kendüsi Hızır u sözleri Âb-ı Hayâtdur  
Zulmet midâd u anda Sikender-siyer kalem  
Helakî (K1-11)

Kalem, isten yapılmış mürekkeple buluştuğunda ve muciz-beyan sözler söyleyen şairin elinde yazmaya başladığında Hızır'ın rehberliğinde karanlıklar ülkesine giden İskender gibidir:

Eyleyüp sevdâ-yı Hızır-ı hattını rehber kalem  
Girdi mülk-i zulmete mânend-i İskender kalem  
Âşık Çelebi (K7-1)

Kalemin benzetildiği unsurlardan biri de hayvanlardır. Kalem çeşitli hayvan benzetmelerine konu olmaktadır. Bunlardan bülbül, mürğ, tûtî, ejder, mâr, âhû gibi hayvan adlandırmaları önemli yer tutarken benzetmeler özellikle tuti ve Hz. Musa'nın asasının ejdere dönüşmesi olayına telmihle yılan, ejder etrafında yoğunlaşmaktadır. Şekerle beslenen papağanlar tatlı dillilikle bağlantılı anlatılmaktadır. Şair tabiatını tutiye, sözlerini sözün şeker bahçesine benzetirken kalemiyle kafiyeyi tamama erdirdiğini söyler. Ayrıca beyitte şeker kamışından kalemin yapılmasına da bir gönderme bulunmaktadır:

Tab`-ı tûtî bu kasîdüm şeker-istân-ı sühan  
Ney-şeker kâfiyeyi irdüren itmâma kalem  
Hasan Ziyâî (K6-20)

Tatar ahusu göbeğinde nâfe denilen güzel kokulu bir madde taşır ve dışısını cezbetmek için bazen onu yere bırakır (Doğan 2009:79). Şair, kaleminin hareketini Tatar ahusunun yürüyüşüne, yazısını da bu ahunun düşürdüğü nâfe adlı maddeye benzetmektedir. Yazının nafeye benzetilmesi hem mürekkebin rengi hem de mürekkebe güzel kokuların eklenmesi dolayısıyladır.

Ne yerde kim yügürür nâfe nâfe müşğ döker  
Tutup durur revîş-i âhû-yi Tatâr kalem  
Fuzûlî (K33-6)

Şair kalemini senaya başlayan, şakıyılarıyla, ağlayıp inlemesiyle, durmadan sevgilinin güzelliklerini anlatarak sevgiliye aşk sözleri arzeden aşğın timsali bülbüle (Pala 2009:77) benzetmektedir:

Senâya başla hemân bülbül-i behîşt-âsâ  
Yeter dizildi yeter tarf-ı gülsitâna kalem  
Gelibolulu Mustafa Âlî (K54-21)

Kalem, şairlerin şiir alanındaki kabiliyetlerini, şiiri ve dönemlerini anlatmada sıkça yararlandıkları bir unsur konumundadır. Kendilerini aşırı sözlerle öven şairler, nev-zemin olarak gördükleri şiir ortamına yenilikler katarak ulaşamayacak konumda şiirler ortaya koyduklarını anlatmışlardır. Neyli nazirenin yapıldığı bir ortamda yazdığı beş beyitlik gazeliyle yer bulduğunu, şiire farklılık kattığını belirtirken; Mostarlı Ziyâî ve Şeyhülislam Esad da kendilerinin yazdığı gibi şiirlerin kimse tarafından yazılamayacağını söylemektedir:

*Neyf* bu nev-zemînde nazîre muhâl iken  
Buldı bu penç beytle anda mahal kalem  
Neylî (G125-5)  
Kimse yazmaz umarın nazm-ı bedî'üm gibi şi'r  
Gerçi irdi irişür dahı çok eyyâma kalem  
Hasan Ziyâî (K6-18)  
Yazmadı dahi levha-i 'irfâna *Es'adâ*  
Sâmî-hayâl böyle bir a'lâ gazel kalem  
Şeyhülislam Esad (G141-5)

Kalem sihirlidir ve ondan dökülen sözler büyüdür, karşısındakini etkiler. Kalemin bu yönünden şiirde yararlanılırken Hârût ve Mârut kıssası da akla gelecek şekilde kullanılmaktadır. Sihir ve yıldızlarla çok ilgilenen bir halkın bulunduğu Babil'de, Hârût ve Mârut adlı melekler işledikleri suçun cezasını çekmek üzere kıyamete kadar saçlarından bir kuyuya asılmıştır (Pala 2004: 96). Aşağıdaki beyit *sahir-babil-ser-nigun* tenasübüyle bu olaya gönderme yapmakta ayrıca kalemin içindeki *nalin* aşağıya sarkmasıyla başaşağı meleklerin asılması arasında bir benzerlik kurulmaktadır:

Tûbî-i cennet dürür ki dâim olur ser-nigûn  
Sâhir-i Bâbildür asılmış yâhûd ber-ser kalem  
Âşık Çelebi (K7-10)

Sihirle uğraşanlar kalem vasıtasıyla büyüly yazılar yazıp insanların hayatlarını etkileyebilirler. Sevgilin boyu elif, ağzı da mim harfine benzetilir ve ebced hesabında mim harfi 40, elif harfi 1 sayısını, toplamda 41 sayısını vermektedir. Bu sayı ise çeşitli büyüler yapılırken kullanılan bir sayıdır (Doğan 2009: 77). Büyücüye benzetilen kalem o kadar etkili bir sihir yeteneğe sahiptir ki övgüyü hakeder:

Yazanda mim ü elif ol kad ü dehâna şebih  
Kemâl ü sihrine çok kıldı iftihâr kalem  
Fuzûlî (K33-4)

Şair, sevgilinin yüzü dururken zülfünün vafsinin övülemeyeceği söylerken bu durumu Anadolu varken Şam'a gidilemeyeceği şeklinde benzetme unsuru olarak kullanmıştır. Şair Anadolu'yu diğer yerlerden üstün tutmuş, kendisini koruyup kollayan, himayesinde bulunduğu Mehmed Bey'i de yüceltip övmüştür:

Vasf-ı zülfün yazamam rûyını medh eyler iken  
Rûmilinden hiç olur mı ki gide Şâma kalem  
Hasan Ziyâî (K6-12)  
Padişah buyruğuyla çıkarılan yazılı bir emir olan fermana padişahın bir tür

imzası şeklinde görülen tuğra bulunmaktadır. Şiirde sevgilinin yüzü mushaf, defter kabul edildiğinde kaşları tuğra niteliği kazanmakta ve kalem bu güzellik defterine sevgiliyi vâsfetmektedir:

Buldı çûn defter-i hüsnüñ yazmaga fermân kalem  
Kaşlaruñ tugrası vasfın eyledi ‘unvân kalem  
Karamanlı Nizâmî (G77-1)

Âşık Çelebi Nişancı Bey adına yazdığı kasidede onu överken yazdığı her nameyi inşanın gül bahçesine, namenin hattını çiçeklere, noktasını jaleye, satırlarını ırmağa, kalemini de ağaca benzetmektedir:

Yazdığın her nâme ki bir gülşen-i inşâ olur  
Hat şükûfe nokta jâle satr cû ‘ar’ar kalem

Âşık Çelebi (K7-20)

Kalem çok sayıda defter, divan yazmasına rağmen, sevgilinin güzelliğini ortaya koyan cezbedici bir nüsha yazamamıştır:

Yazmadı hüsnüñ gibi bir nüsha-i dil-keş dahi  
Gerçi çok tahrîr idüpdür defter ü dîvân kalem  
Karamanlı Nizâmî (G77-2)

Kalem âşıkların kanını dökmeye o kadar alışmıştır ki artık bir kasap gibi olmuştur:

Hûn-ı ‘uşşâkı gehi dökmegi mu‘tâd itmiş  
Bir kasab-zâde-i hûn-rîz ile hem-dem hâme  
Nazir İbrahim (K8-11)

Aşığın eline geldiğinde kalem, sevgilinin ayrılığından, hasretinden ağlamakta, bu durumdan dert yanmaktadır:

Girer ‘uşşâk eline gâhi olur nâle-günân  
Hasret ü hecr-i dilârâdan urur dem hâme  
Nazir İbrahim (K8-10)

Şair kendini dalgıça benzetirken gönlünü feyz denizi, kaleminden dökülen sözleri de inci şeklinde görmektedir:

Deryâ-yı feyzdir dili gavvâs-ı tab‘ına  
Destinde ‘ayn-ı lüle-i dürr-bârdır kalem  
Eşref Paşa (K15-28)

Görüldüğü gibi kalem, kendisine yüklenen kutsiyetle birlikte kültürü oluşturan maddi unsurlardan biri olarak, toplumun yansıması niteliğindeki edebî metinlerde yer bulmuştur. Kalem redifli şiirlere bakıldığında ayet ve hadislerle, peygamberler ve mucizeleriyle, hayvanlar ve doğa unsurlarıyla, şairin şiir kabiliyetiyle, sevgiliye ait güzellik unsurlarıyla ilgiler kurularak şairlerin hayal dünyasındaki birçok benzetmeyle kaleme dair herşey anlatılmaya çalışılmıştır.



## Sonuç

Genel olarak kalem kelimesinin redif şeklinde kullanıldığı şiirlerden bahsetmeye gayret edilen bu çalışmada elli civarında divan taranmıştır. Taranan divanların on üçünde kalem kelimesinin bazen eş anlamlısıyla bazen de tamlama veya ek almış haliyle redif olarak kullanıldığı toplam on beş şiir tespit edilmiştir. Şiirlerde çoğunlukla *kalem* kelimesi, Nazir İbrahim'in şiirinde *hâme* kelimesi, Antepli Aynî'nin şiirinde *seyf ü kalem* kelime grubu, Şeyhülislâm Es'ad'da ise *kalem* ve *kalemdir* kelimeleri redif seçilmiştir. 9 şiirde *kaside*, 6 şiirde *gazel* nazım şeklinin; şiirlerin vezinlerine bakıldığında 7 *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezni, 5 *fâ'ilâtün (fe'ilâtün) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün (fe'ilün)* vezni, 1 *mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*, 1 *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ilün* ve 1 *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* vezninin tercih edildiği görülmüştür. Gazel nazım şekli az kullanılırken *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* vezni en çok kullanılan vezin durumundadır. Kasidelerde *Kalemiyye*, *Kaside-i Kalem*, *Kaside-i Kalemiyye Der Medh-i Mustafâ Çelebi*, *Kaside-i Kalem Der Medh-i Feridün Beg*, *Kaside Der-Sitâyiş-i Hâkân-i Cennet-Mekân Sultân Mahmûd Hân Tâbe Serâhu*, *Nişancı Beg Hazretlerine*, *Kaside-i Kalem Der Medh-i Mehmed Beg*, *Der-Vasf-ı İbrahim Paşa* şeklinde adlandırmalar görülmüştür. Bununla birlikte kalem önemliliği, kutsiyeti, fonksiyonu ve çeşitliliği, hat sanatı ve malzemeleriyle ilgisi, sevgilinin güzelliğini, vasıflarını anlatması, değişik inanışlara konu olması, peygamber mucizeleriyle ve tarihte yer edinmiş şahsiyetlerle birlikte kullanılması, muciz-beyan sözleriyle şairin ve memduhunun övgüsünü yazması karşımıza çıkan benzetme ve mecazlardan bazılarıdır. Kalem kelimesi gibi redif seçilen bazı kelimelerin şiirimizde takibi, kavramların edebi gelenekte nasıl kullanıldığını, nasıl bir değişim ve gelişim gösterdiğini tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

## Kalem Redifli Şiirlerin İlk ve Son Beyitleri

### 1

#### Nazir İbrahim Divanı

**Vezin:** Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

**İlk Beyit:** 'Arz ider yâre merâm-ı dili her dem hâme  
Cümlesinde nice olmaya mükerrem hâme

**Son Beyit:** 'Ömrini devletini hazret-i Hak ide füzün  
Bu du'a ile añar anı dem-â-dem hâme

### 2

#### Karamanlı Nizâmî Divanı

**Vezin:** Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

**İlk Beyit:** Buldı çün defter-i hüsnüñ yazmaga fermân kalem  
Kaşlaruñ tugrası vasfın eyledi ‘unvân kalem

**Son Beyit:** Hüsnüñüñ vasfın *Nizâmî* yazmaga kılsa şürû’  
Cân u dilden dil diler kim defter ola cân kalem

3

#### Kâmî Divanı

**Vezin:** mef’ülü fâ’ilâtü mefâ’ilü fâ’ilün

**İlk Beyit:** ‘Adl-i cihâna seyf ile oldı be-hem kalem  
Virmez zamâne herkese hem seyf ü hem kalem

**Son Beyit:** Tasdî’-i tab’-ı nâzük-i memdûhı yâd idüp  
Çekdi sevâd-ı midhate ceffe’l-kalem kalem

4

#### Kâmî Divanı

**Vezin:** mef’ülü fâ’ilâtü mefâ’ilü fâ’ilün

**İlk Beyit:** Ey ‘andelîb-i gülşen-i feyz-i seher kalem  
Vey gülbün-i hadîka-tırâz-ı hüner kalem

**Son Beyit:** *Kâmî* ki dil-rü bûde ser-i târ-ı zülf-i hûr  
Cânı gibi dutarsa n’ola mu’teber kalem

5

#### Neyfî Divanı

**Vezin:** mef’ülü fâ’ilâtü mefâ’ilü fâ’ilün

**İlk Beyit:** Olmış idi nüvişte-i levh-i ezel kalem  
Nûn-ı devâta dahı komamışdı el kalem

**Son Beyit:** *Neyfî* bu nev-zemînde nazîre muhâl iken  
Buldı bu peñç beytle anda mahal kalem

6

#### Arpaeminizâde Sâmi Divanı

**Vezin:** mef’ülü fâ’ilâtü mefâ’ilü fâ’ilün

**İlk Beyit:** Ser-nâme-i vücûda yazup nûn ve’l-kalem  
Pîrûze-hokka-i felege sundı el kalem

**Son Beyit:** Bî-reng ü nâm idi dahı nüh-safha-i felek  
Çekmişdi levh-i fitrata nakş-i ezel kalem

7

**Hasan Ziyâî (Mostarlı Ziyâî) Divanı**

**Vezin:** fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

**İlk Beyit:** Şâ`irâne geh olur kasd ider ihâma kalem  
Geh misâl-i melek olur sebep ilhâma kalem

**Son Beyit:** Dest-i lutfuñda senüñ eylesün ey menba`-ı cüd  
Kahr-ı müfsidlere lutf u kerem eytâma kalem

8

**Antepli Aynî Divanı**

**Vezin:** Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

**İlk Beyit:** Dîn ü devletden açup evvel dehân seyf ü kalem  
"Sûre-i Feth"i ider vird-i zebân seyf ü kalem

**Son Beyit:** Ol şeh-i dîn-dârîñ itsün devletin Bârî füzün  
Tâ ola ‘âlemde mezkûrül-lisân seyf ü kalem

9

**Âşık Çelebi Divanı**

**Vezin:** Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

**İlk Beyit:** Eyleyüp sevdâ-yı Hızr-ı hattunı rehber kalem  
Girdi mülk-i zulmete mânend-i İskender kalem

**Son Beyit:** Hükmüne ola kalem-rev kişver-i ikbâl ü câh  
Emrünün fermân-güzârı tîg ü fermân-ber kalem

10

**Şeyhülislâm Esad Divanı**

**Vezin:** Mef‘ûlü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ûlün

**İlk Beyit:** Ol nükte ki tahrîri ferah-zâ-yı kalemdir  
Şâdî-fiken-i hâtır-ı sevdâ-yı kalemdir

**Son Beyit:** Tâ-haşr ide müzdâd Huda devlet ü ‘ömrin  
Dâ’im bu du‘â evvel-i imlâ-yı kalemdir

11

**Şeyhülislâm Esad Divanı**

**Vezin:** Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

**İlk Beyit:** Âsâr-ı "kâf" u "nûn"ı yazup mâ-hasal kalem  
Tekvîn-i emre oldı kase "nûn ve'l-kalem"

**Son Beyit:** Yazmadı dahi levha-i 'irfâna *Es'adâ*  
Sâmî-hayâl böyle bir a'lâ gazel kalem

12

#### **Eşref Paşa Divanı**

**Vezin:** Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

**İlk Beyit:** Nakdîne-i belâgate mu'ayyârdır kalem  
Mizân-ı dürr ü güher-i güftârdır kalem

**Son Beyit:** Deryâ-yı feyzdir dili gavvâs-ı tab'ına  
Destinde 'ayn-ı lüle-i dürr-bârdır kalem

13

#### **Fuzûlî Divanı**

**Vezin:** Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Feilün

**İlk Beyit:** Meger kılar rakam-i vasf-i hatt-i yâr kalem  
Ki hatt-i yâr oldu müşg-bâr kalem

**Son Beyit:** Sen olasın kaleme i'tibâr için hâmi  
Sana hükûmet için ola dest-yâr kalem

14

#### **Gelibolulu Mustafa Âlî Divanı**

**Vezin:** Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

**İlk Beyit:** Devât-ı fem yof iken gelmeden lisâna kalem  
Sunuldu kefüne ser-levha vü benâna kalem

**Son Beyit:** Hudâdan isterin ol zât-ı pâki ey *'Âlî*  
Çeke nişân-ı şehenşâh-ı kâmrâna kalem

15

#### **Helâkî Divanı**

**Vezin:** Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

**İlk Beyit:** Ey başlar üzre yir iden ehl-i hüner kalem  
Vey levh-i câna nakş yazan nâmver kalem

**Son Beyit:** Budur *Helâkî*nün sözi 'ömrün mezîd ola  
Tutdukça elde merdüm-i sâhib-hüner kalem

## KAYNAKLAR

- Akün, Ömer Faruk. Divan Edebiyatı. İstanbul: İSAM Yay., 2013.
- Akyüz, Kenan vd. Fuzulî Divanı. Ankara:1990.
- Alparslan, Ali. Osmanlı Hat Sanatı Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 1999.
- Altun, Kudret. Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dîvânı, Vâridâtü'l-enîka. Niğde: Özlem Kitabevi, 1999.
- Arslan, Mehmet. Antepli Aynî Divanı. İstanbul: 2004.
- Aslan, Mustafa. “Nazîm Dîvânında Hüsn-i Hat Terimleri”. Erciyes Ün. SBE Dergisi, 8, 1999: 11-29.
- Aydemir, Y. “Kalemiyye”. Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, IV, 2005.
- Baltacıoğlu, İ. H. Osmanlı Tarihi IV. Ankara: Türk Tarik Kurumu Basımevi, 1983.
- ....., Türklerde Yazı Sanatı. Ankara: AÜİF Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yay., 1958.
- Berk, Süleyman. Hat Sanatı Tarihçe, Malzeme ve Örnekler. İstanbul: İSMEK Yay., 2006.
- Çam, Nusret. İslamda Sanat Sanatta İslam. Ankara: Akçağ Yay., 2008.
- Çavuşoğlu, Mehmet, Helâkî: Divan, Tenkidli basım. İstanbul: İÜ Edebiyat Fak. Yay., 1982.
- Derman, Uğur. “Hat”. TDVİA, XVI, 1997.
- ....., “Kalem”. TDVİA, XXIV, 2001.
- ....., “Kalemtraş ve Makta”, Aletler ve Adetler, 1987: 43-48.
- ....., “Osmanlı Türklerinde Hat Sanatı”.Osmanlı, XI, 1999.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi, 2010.
- Doğan, Muhammet Nur. Fuzulî'nin Poetikası. İstanbul: Yelkenli yay., 2009.
- Doğan, Muhammet Nur. Şeyhülislâm Es'ad Divânı. Ankara: MEB, 1997.
- Erdem, Sadık. Neylî ve Divanı. Ankara:AKM, 2005.
- Güler, Zülfî. Divan Şiirinde Peygamber Hikayelerine Telmihler. Malatya: Uğurel matbaası, 2006.

- Gürgendereli, Müberra. Hasan Ziyâi (Mostarlı Ziyâi) Dîvânı (e-kitap). Erişim Tarihi: 02.01.2017 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10629,metinpdf.pdf?0gü>
- Güven, Hikmet Feridun. "Garib Redifli Gazellerin Şekil ve Anlam İlişkileri Üzerine Bir İnceleme". Turkish Studies, 8\8, 2014.
- Işık, Emin. "Feth Suresi", TDVİA, XII, 1995.
- İbn Arabî. Harflerin İlmî (Çev. Mahmut Kanık). Bursa: Asa Kitabevi, 2011.
- İpekten, Haluk. Karamanlı Nizâmî Hayatı Edebî Kişiliği ve Divanı. Ankara, 1974.
- İsen Mustafa, Osman Horata. "Tarihi Gelişim XVIII. Yüzyıl". Eski Türk Edebiyatı El Kitabı. Ankara: Grafiker Yay., 2009.
- Karaman, Hayreddin vd. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., V, 2012.
- Karatay, Halit. Hattat Divân Şâirleri. Ankara: Akçağ Yay., 2008.
- Kerslake, Celia J. "Celalzade Mustafa Çelebi". TDVİA, VII, 1993, 260-262.
- Kılıç, Filiz. Âşık Çelebi Divanı (e-kitap). Erişim Tarihi: 10.01.2017 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10593,asikcelebidivanifilizkicpdf.pdf?0>
- Koç, Turan. "Sanat". TDVİA, XXXVI, 2009, 90-93.
- Kutlar, Fatma Sabiha. Arpaemînzâde Sâmi Dîvânı, (Doktora Tezi). Ankara: 1996.
- Macit, Muhsin. Divan Şiirinde Ahenk Unsurları. İstanbul: Kapı yay., 2005.
- Müstakimzade Süleyman Sa'deddîn. Tuhfe-i Hattâtîn. (Hazırlayan: İbnülemin Mahmûd Kemâl). İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 1928.
- Nefeszade İbrahim. Gülzâr-ı Savab. (Tashih ve tertib eden: Kilisli Muallim Rifat) İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1939.
- Okuyucu, Cihan. Divan Edebiyatı Estetiği. İstanbul: Kapı yay., 2010.
- Onay, Ahmet Talat. Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı. İstanbul: H Yay., 2009.
- Özgeriş, Mutlu Melis. "XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Hat Malzemeleri". Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 3(2014): 167-193.
- Özgeriş, Mutlu Melis. "XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Hat Sanatı. (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: 2013.
- Özönder, Hasan. Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri, Terimleri Sözlüğü. Konya: Sebat Ofset Matbacılık, 2003.
- Pala, İskender. Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü. Ankara: Kapı Yay., 2009.

Sefercioğlu, Nejat. "Yazı ve Yazı İle İlgili Unsurların Divan Şiirinde Kullanılışı", Erişim Tarihi: 17.08.2012, [http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/nejat\\_sefercioglu\\_divan\\_siiri\\_Yazi.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/nejat_sefercioglu_divan_siiri_Yazi.pdf)

..... "Meyve Redifli Gazeller". Turkish Studies, 3/5, 2008.

Serin, Muhittin. Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar. İstanbul: Kubbealtı neşriyatı, 2010.

Sungurhan, Aysun. "Nâbî ve Sâbit Divanı'nda Kalem". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4, 7, 2011.

Şengün Necdet. Nazir İbrahim ve Divanı (Metin-Muhteva-Tahlil)(Doktora Tezi). İzmir: 2006.

Tanrıbuyurdu, Gülçin. Eşref Paşa Divanı (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli: 2006.

Tökel, Dursun Ali. Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği. Ankara: Hece Yay., 2003.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit. "Osmanlı Döneminde Hat Sanatı". Osmanlı, XI, 1999.

Uzunçarşılı, İ. H. "Onsekizinci Yüzyılda Türk Hat Sanatı". Türk Hattatları. İstanbul: Tifdruk Matbaası, 1984.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kalem". TDVİA, XXIV, 2001.

Yazıcı, Gülgün Erişen. Edirneli Kâmi ve Divanı. (Doktora Tezi). Ankara: 1998.

Yazır, Mahmud Bedreddin. Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli, I, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

....., Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli. II, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1974.

....., Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli. III, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.

Yeniterzi, Emine. "Divan Şiirinde Gazel Redifli Gazeller". Selçuk ün. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 18, 2005.

## TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE TERİM SORUNU

### THE PROBLEM OF TERM IN TEACHING TURKISH

Şahap BULAK\*

#### Özet

Yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından gün geçtikçe daha fazla araştırmalara konu edilen Türkçe, bir yandan gelişimini sürdürürken bir yandan da var olan sorunlarını bir bir çözmektedir. Buna rağmen Türkçe dilbilgisi ile ilgili çözülmesi gereken sorunlar bulunmaktadır. Bu sorunlara çözümler aranırken bazen yeni sorunlarla karşılaşmakta bazen de değişik araştırmacılar tarafından farklı bakış açılarıyla yapılan araştırmaların doğal sonucu olarak ortaya çıkan farklı yaklaşımlar yeni sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türden sorunlardan biri de Türkçenin terim sorunudur. Terim türetme, yayma ve terimlerde birlik sağlama gibi çok yönlü olan terim sorunu, Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde büyük bir güçlük oluşturacak boyuta ulaşmıştır.

Bu çalışmada Türkçe öğretiminde terim sorunu değişik boyutlarıyla ele alınarak özellikle Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde büyük bir güçlük oluşturan terim kalabalığı irdelenmiş ve terimlerde birlik sağlamaya yönelik bir çözüm önerisinde bulunulmuştur. Bunun için öncelikle Türkçe terim türetme ve türetilen terimleri yayma çalışmaları hakkında genel bilgi verilerek Türkçenin terim sorunları özetlenmiştir. Daha sonra terim sorunlarının Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde oluşturduğu sorunlara dikkat çekilmiş, özellikle doğru terim türetme, türetilen terimleri yayma ve terimlerde birlik sağlamanın Türkçenin öğretimine sağlayacağı katkı vurgulanmıştır. Son olarak Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde bir sorun haline gelen terim kalabalığının önüne geçmek için bir çözüm önerisinde bulunulmuştur. Böylece Türkçe öğretiminde terim sorununun çözülmesine katkı verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, Türkçe öğretimi, terim, terim kalabalığı, terimlerde birleşme.

#### Abstract

Studied by increasingly more local and international researchers, Turkish keeps developing on one hand and seeks to find solutions to its existing problems on the other. Notwithstanding this situation, there are problems related to Turkish grammar, which are expected to be solved. While searching for solutions for the related problems, new issues seem to emerge or different approaches come up as novel problems, arising as a natural

---

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, sahapbulak@gmail.com



consequence of researches done by various researches with different perspectives. Among these kinds of problems is the problem of term of Turkish. A multidimensional problem which includes derivation and spreading of term and consensus on terms, the problem of term has reached to a level to pose a huge challenge related to teaching and learning of Turkish.

This study seeks to examine term pleonasm that poses a challenge for teaching and learning of Turkish in particular and offer a solution for consensus on terms. To do this, first off problems of term in Turkish were summarized along with a general overview on derivation and spreading of Turkish terms. Following that, the problems of term regarding teaching and learning of Turkish were discussed with an emphasis on potential contribution made by derivation and spreading of term and consensus on terms to teaching of Turkish. Finally, to prevent term pleonasm that has become a problem related to teaching and learning of Turkish, a possible solution was offered. Therefore, a contribution was made to the solution of the problem of term in teaching of Turkish.

**Keywords:** Turkish, Teaching of Turkish, term, term pleonasm, consensus on terms

## 1. Giriş

Orta Asya'da göçebe bir yaşam süren ve Uygurlar döneminde yerleşik hayata geçtikten sonra kültür ve sanata yönelen Türkler, İslamiyet'i kabul ettikten sonra İslam medeniyetiyle beraber yeni bilim ve sanat dallarıyla tanıştılar. İslam medeniyetinin bilim, kültür ve sanat birikiminden faydalanıp yeni eserler ortaya koyarak bu medeniyete katkıda bulunmaya başladılar. İslam medeniyetiyle tanıştıkları ilk dönemlerde Arapçayı bilim dili, Farsçayı edebiyat dili olarak kullanan Türkler, bir yandan Arapça ve Farsça yazılan bilim ve sanat eserlerini Türkçeye çevirirken diğer yandan, matematik, astronomi, fıkıh, hadis, kelam, tarih, edebiyat gibi bilim ve sanat dallarında önemli telif eserler ortaya koydular. Bu eserlerinsayı ve çeşitleri artınca Arapça ve Farsça terimlerin yanında Türkçe terimler de türetilmeye ve kullanılmaya başlandı. Zamanla Türkçe terimlerin sayısı artınca Türkçe de bilim ve sanat dili olma yoluna yolunda ilerlemeye başladı.

XIX. yüzyıla kadar bilim ve sanatta İslam medeniyeti terminolojisi kullanıldı. Tanzimat ile beraber aydınlar yeni bir kültür ve medeniyet alanı olan Batı medeniyetine yönelince doğal olarak yeni bir terminoloji ile tanıştılar. Bu yeni terminoloji, kültür ve düşünce dünyası gibi bilim ve sanat alanını da derinden etkiledi. Böylece sosyal ve kültürel alanda olduğu gibi, bilim ve sanat alanında da Batı medeniyetini esas alan yeni bir dönem başladı. Bu dönemde batıda özellikle Fransa'da öğrenim gören aydınlar, Türkçenin bilim ve sanat dili olma yolundaki eksikliklerini görmeye başladılar. Karşılaştıkları yeni kavramları Türkçe kelimelerle karşılayabilmek için yeni kelimeler yapma ihtiyacı duydular. Bu ihtiyaç, dilde sadeleşmenin toplumsal

bir mesele olarak ele alınmasına yol açınca buna bağlı olarak terimlerin durumunu da gündeme getirdi. Ancak söz konusu aydınlar, yeni karşılaştıkları kavramları karşılamak için Türkçe terim türetip kullanma yerine kolayca kaçarak batı dillerine özellikle Fransızcaya ait terimleri olduğu gibi alma yoluna gittiler. Bir süre sonra o zamana kadar kullanılan Arapça ve Farsça terimlerin yerine de batı dillerine ait terimler kullanmaya başladılar. Dile yerleşen Arapça ve Farsça terimler tamamen atılmadığından bazı terimlerin birkaç farklı adlandırması bir arada kullanılmaya başlandı. Böylece bir terim kargaşası ortaya çıkınca bugün yaşanan terim kalabalığının ilk dönemi yaşanmaya başlandı. Buna batı dillerinden yapılan çeviriler ve Fransızca eğitim vermeye başlayan okullardaki ders kitapları da eklenince kendini iyiden iyiye hissettiren terim kalabalığı, terim konusunun ilk defa başlı başına bir sorun olarak ele alınmasına sebep oldu. Bu bakımdan Tanzimat, düşünce alanında olduğu gibi dil alanında da bir dönüm noktası oldu.

1911–1923 yılları arasında dilde sadeleşme hareketi olarak ortaya çıkan Millî Edebiyat döneminde, Türkçenin sadeleştirilmesi yolunda büyük bir gayret gösterilmesine rağmen terimler dilin genel kelimelerinden ayrı değerlendirilerek Türkçeleştirme çalışmalarının dışında tutuldu. Türkçe terim türetme, yayma ve bu terimleri kullanma düşüncesi, başta Ziya Gökalp olmak üzere bazı aydınların kişisel çabalarıyla sınırlı kaldı. Bu dönemde Türkçe kök ve eklerden terim türetip yayma yerine ya Batı dillerine ait terimler olduğu gibi Türkçeye aktarıldı ya da Arapça ve Farsça köklerden Türkçe kuralları ile yeni terimler türetme yoluna gidildi. Bu durum, terim sorununu çözmek yerine bu sorunun derinleşmesine sebep oldu.

Dilde sadeleşme gibi terim çalışmaları da planlı ve bilinçli olarak ilk kez Cumhuriyet döneminde ele alındı. 1932 yılında Türk Dil Kurumu'nun kurulmasıyla dilde sadeleştirme bu kurum eliyle yürütülmeye başlandı. 1932 yılında Atatürk'ün emriyle düzenlenen 1. Türk Dil Kurultayı'ndan hemen sonra lügat ve ıstılah kolu kuruldu. 1934 yılında düzenlenen 2. dil kurultayında terim alanının genişliği ve terim sorunun büyüklüğü dikkate alınarak lügat ve ıstılah kolu, birbirinden ayrılarak iki ayrı kol haline dönüştürüldü. Terim çalışmalarını ıstılah kolu ile yürüten Türk Dil Kurumu, bu dönemden itibaren terim çalışmalarını hızlandırdı ve Türkçe kök ve eklerden terim türetip türetilen yeni terimleri yayma çalışmalarına ağırlık verdi. Bu kapsamda Türkçe kök ve eklerden çok sayıda yeni terim türetilerek çeşitli bilim ve sanat dallarında terim sözlükleri hazırlandı. Milli Eğitim Bakanlığı da Türk Dil Kurumu'yla sıkı bir iş birliğine giderek devlet büyükleri tarafından desteklenen ve 1950'li yıllara kadar süren bu çalışmalarına sahne çıktı. Böylece ilk kez planlı ve bilinçli bir şekilde terim sorunu ele alınarak çözümü konusunda önemli bir mesafe alındı. Ancak bir süre sonra dilde sadeleşme bilincinin zayıflaması, türetilen bazı yeni terimlerin yapı ve kurullarının Türkçenin kurallarına uymaması, inandırıcılığın zedelenmesi, birtakım yakışsız türetilmelerin doğru örneklerin tutunmasını etkilemesi, kavram ve terim kargaşasına düşüleceğinden korkulması gibi sebeplerden dolayı terimlerin Türkçeleştirilmesi konusundaki şevk ve heyecan yitirilince terim çalışmaları sekteye uğradı (Zülfikar 1991:VII; Timurtaş 1966: 209). Bu sebeplerle büyük bir heyecanla

başlanan ve kısa süre içinde büyük mesafe alınan terim çalışmalarına bir süreklilik kazandırılmadı.

Dilde sadeleşme çalışmaları kapsamında Türkçeden atılan Arapça ve Farsça terimlerin yerine Türkçe kök ve eklerle türetilen terimler konulamayınca oluşan boşluk batı dillerinden alınan terimlerle dolduruldu. Bilim, sanat ve spor dallarında yeterli Türkçe ders kitabı ve kaynak olmadığı için bunların yerine genellikle batı dillerine ait kaynaklar kullanıldı. Eğitim öğretimde kullanılan ders kitapları ve kaynak kitaplarda kullanılan terimlerde tutarsızlık ve keyfi uygulamalar baş gösterince bilim adamları, öğretim elemanları ve uzmanlar, bildiği yabancı dilin terimlerini kullanma yoluna gitti. Bunlara bir de yaptıklarını cilalama kaygısıyla Türkçe karşılığı olduğu halde batı dillerine ait terimleri kullanma özentisi eklenince Türkçe batı dillerine ait terimlerin istilasına uğradı. Böylece bir kavram için birden çok terim adı kullanmadan kaynaklanan terim kalabalığı büyüyerek içinden çıkılmaz bir hal alınca eğitim ve öğretimde ortak anlaşma aracı olan terimler bir sorun hatta sorunlar yumağı haline geldi.

### 3. Terim Kalabalığı veya Kargaşası

Günümüzde Türkçe dilbilgisinde kullanılan terimlerin bir kısmında türetilme, adlandırma veya işlem kaplam bakımından birtakım sorunlar bulunmaktadır<sup>1</sup>. Ayrıca diğer alanlarda yaşanan batı dillerinden terim tazyiki bu alanda da kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. Fakat kendi gibi diğer bilim, sanat ve spor dallarının ifade etme, aktarma ve sürekliliklerini sağlama aracı olan Türkçe dilbilgisinin en büyük terim sorunu, bilinçsizlik, kararsızlık ve keyfiliklerden dolayı bir kavram için birden çok terim adı kullanımından kaynaklanan terim kalabalığı sorunudur. Terim kargaşası şeklinde de tanımlanabilecek olan bu sorun, Türkçe öğretiminin de önündeki en önemli engellerden biri olan terimlerde birlik sağlanamaması sorunudur. Bu sorun, diğer terim sorunlarına oranla Türkçe dilbilgisi çalışmalarına daha çok zarar vermekte, istenilen nitelikte bir Türkçe öğretimi yapılamamasının önündeki en büyük engellerden biri olarak varlığını devam ettirmektedir.

Günümüzde, dilin kullanıcısı olan bilim insanları, öğretmenler, uzmanlar, yazarlar, şairler, sanatçılar ve aydınlar yani terimler konusunda en hassas davranması gereken kişilerin önemli bir kısmı, siyasi görüşlerine, yaşam tarzlarına, kişisel zaaflarına göre farklı terimler kullanarak terimleri adlandırmada ya keyfi davranmakta ya da söylediklerine özgünlük katma amacıyla Türkçe terimler yerine yabancı dillere ait terimler kullanmaktadır. Bu keyfilikler öyle bir boyuta varmış ki eğitim ve öğretimde ortak anlaşma aracı olan terimler neredeyse kişiden kişiye, kurumdan kuruma hatta aynı kuruma bağlı birimden birime göre farklılık göstermektedir. Başta eğitim öğretimin ilk, orta ve yükseköğretim kademelerinde olmak üzere hemen her alanda kullanılan ders kitapları ve kaynaklarda aynı kavram sayıları onlara varan farklı terimlerle ifade edilmektedir. Buna bir de öğretim elemanları ve öğretmenlerin farklı terim tercihleri de eklenince öğretim dilinde bir kargaşa oluşmakta, güçleşen öğrenme süreklilik kazanamamakta, kaynaktan kaynağa, kişiden kişiye göre değişebilen terimler eğitim ve

<sup>1</sup>Geniş bilgi için bakınız. (Zülfikar 1991; Timurtaş 1966; Bulak 2013)

öğretimi hedeflerinden saptırmaktadır. Eğitim ve öğretimin farklı basamaklarında kullanılan ders kitapları ile kaynak kitapların etkisi ve öğretmenlerin tercihinden dolayı aynı kavramın farklı terimlerle öğretilmeye çalışılması, bir yandan öğrencilerin zihinlerini karıştırıp öğrenmeyi güçleştirirken diğer yandan öğrencilerde, dilde keyfi uygulamalara yer verilebileceği kanaati uyandırmaktadır (Pilav 2008:271-272).

İlginç olan, Türkçe öğretiminde yaşanan terim kargaşasının hiç yaşanmaması gereken yükseköğretim kurumlarında en yoğun şekilde yaşanmasıdır. Yükseköğretim kurumlarında kullanılan terimler, üniversiteden üniversiteye, fakülteden fakülteye, bölümden bölüme, öğretim elemanından öğretim elemanına göre farklılık gösterebilmektedir. Hatta aynı üniversite içinde dahi fakülteden fakülteye değişen terimler olduğu gibi, aynı öğrenciye ders veren öğretim elemanları arasında dahi terim farklılıkları görülebilmektedir. Bu sebeple bilgi üretme ve üretilen bilgiyi toplumun hizmetine sunmakla görevli olan yükseköğretim kurumları ve öğretim elemanlarını terim kargaşasının parçası daha doğrusu birincil öznesi haline gelmektedir. Bu durum, bir milletin gelecek inşasında en önemli merhale olan eğitim öğretime büyük bir darbe vurmakta, istenen nitelikte yeni nesiller yetiştirilmesini sekteye uğratmaktadır. Bu durumdan kurtulmak için Türkçe dilbilgisinde dolayısıyla Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde yaşanan terim kalabalığına bir an önce son verilerek terimlerde birlik sağlanmalıdır. Bunun için öncelikle paydaşlar arasında sıkı bir eş güdüm ve işbirliğine ihtiyaç vardır.

#### 4. Eşgüdüm ve İşbirliği

Türk Dil Kurumu terim türetme, türetilen terimleri yayma ve terimlerde birleşme konularında birinci derecede görevlidir. Bu görev, 2876 sayılı Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Kanunu'nun 37. maddesinin d fıkrasında geçen "*Bütün bilim, sanat ve teknik terim ve kavramlarını karşılayacak Türkçe terimlerin bulunmasına yönelik araştırma ve incelemelerde bulunmak*" şeklindeki açık hüküm ile verilmiştir. Bu sebeple terim sorunun çözümüne yönelik çalışmalar, Cumhuriyetin ilk yıllarından beri terim soruşturmaları yapıp terim türetme ve yayma konusunda görev alarak çeşitli alanlarda terim sözlükleri yayımlayan Türk Dil Kurumu öncülüğünde yapılmalıdır. Ancak sadece Türk Dil Kurumu'nun yapacağı çalışmalar, Türkçenin terim sorununu çözmeye yetmez. Bunun için kişi, kurum ve kuruluşlardan oluşan paydaşlar arasında sıkı bir eşgüdüm ve işbirliği gerekir. Bu sağlandığı takdirde çözüme yönelik başarılı sonuçlar alınabilir.

Kurum ve kuruluşları oluşturan ve şekillendirenler, kişiler olduğu için terimler konusunda oluşturulacak eşgüdüm ve işbirliği öncelikle kişiler arasında sağlanmalıdır. Bu sebeple terim sorunlarını çözüp Türkçenin bilim, sanat ve spor dili olmasını sağlamak için terim konusuyla ilgili olan hemen herkesin eşgüdüm ve işbirliğine ihtiyaç vardır. Bilim insanları, öğretmenler, sanatçılar, yazarlar, şairler, gazeteciler ve aydınlar gibi dil ve terim konusuyla ilgili olan herkes arasında sıkı bir işbirliğine gidilmeli ve söz konusu kişilerden her biri bu yolda ilerleme sağlamayı kendisi için bir görev olarak kabul etmelidir. İşin merkezinde yer alan öğretim elemanları ve öğretmenler öğretim

faaliyetlerinde bu hususa azami özen göstermeli, diğer kişiler de faaliyetlerinde bu konuya duyarlı olmalı ve kendilerinden beklenen azami gayreti göstermelidir.

Terim sorunun çözülmesi ve Türkçenin bilim, sanat ve spor dili olabilmesi için sadece kişilerin eşgüdüm, işbirliği ve gayretleri yetmez. Kişilerin gayret, eşgüdüm ve işbirliği kurumlar tarafından desteklenmezse zamanla sekteye uğrayarak bireysel çabalara dönüşür ve başarılı sonuçlar vermez. Bu sebeple terim sorunlarını çözmek konusunda başarılı olabilmek için ilgili kişilerin yanında ilgili kurum ve kuruluşların da eşgüdüm ve işbirliğine ihtiyaç vardır. Türk Dil Kurumu, Milli Eğitim Bakanlığı, Yüksek Öğretim Kurulu, Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi, TÜBİTAK, Kültür Bakanlığı, Radyo Televizyon Üst Kurulu, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu bu kurumların başında gelir. Bunun için öncelikle tüm ilgili kurum ve kuruluşlar, mevcut terim alışkanlıklarını terk ederek Türk Dil Kurumu ile sıkı bir iş birliğine gitmeli ve kurumun önerdiği Türkçe kök ve eklerden Türkçenin kurallarına uygun olarak türetilmiş doğru ve yaygın olan Türkçe terimleri kullanmalıdır. İlgili kişiler gibi ilgili kurum ve kuruluşlar da göstermesi gereken gayret ve işbirliğini gösterdiği takdirde Türkçenin terim sorunları hızla çözülür ve Türkçe bilim, sanat ve spor dili olma yolunda hızla mesafe alır.

##### **5. Terim Türetme veYayma**

Bilim, sanat ve sporun ifadesinde mihenk taşı olan terimler, eğitim öğretimde de çok önemli bir yere sahiptir. Esas amacı bilgi ve kültür birikimini gelecek nesillere aktarmak olan eğitim öğretimde söz konusu birikim terimler yardımıyla hedef kitleye kazandırılabilir. Bu sebeple, bir dilin bilim, sanat ve kültür dili olarak gelişmişlik düzeyini gösteren terimler, eğitim öğretim hayatında bilgi ve kültür birikiminin aktarılmasında anahtar hükmündedirler. Eğitim öğretim sürecinde çeşitli kavramları öğrencinin anlamadığı terimlerle ifade etmek, öğretmeni soyutlayarak öğrenciyle öğretmen arasında engel koymaya sebep olur. Esas amacı toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda nitelikli bireyler yetiştirmek olan eğitim öğretimde istenen hedeflere ulaşılabilmesi için öğretmenler ile öğrenciler arasında kesintisiz ve sağlam iletişimin olması gerekir. Bu da kullanılan dilin açık ve net olmasına bağlıdır. Eğitim öğretim dilinin büyük ölçüde terimlerden oluştuğu göz önüne alınırsa öğretimin amacına uygun olarak gerçekleştirilebilmesi için öğretimde kullanılan terimlerin ortak dilden olması gerekir. Terimler ortak dilin kök ve eklerinden oluşmaz ise öğretimde kopukluk olur, istenilen nitelikte bir eğitim öğretim gerçekleştirilemez. Hal böyle olunca nitelikli bir eğitim öğretim verilebilmesi için, ortak anlaşma aracı olan terimlere dayalı eğitim öğretim dilinin ana dilden oluşması gerekir(Zülfikar, 1991: 24). Ortak anlaşma aracı olarak terimler, bilim sanat ve spor dallarında anlaşma ve ilerlemeyi sağlayan yapı taşları olduğundan bir dilin bilim, sanat ve spor dili olabilmesi için o dili konuşan milletin kendi dilinin imkânlarını kullanıp söz konusu alanlara ait terimler türeterek bu alanlarda devamlılığı sağlaması gerekir. Bunu yapabildiği takdirde hem istenilen nitelikte eğitim öğretim verebilir hem de diline bilim sanat ve spor dili olma niteliği kazandırır.

Türkçenin terim sorunlarını çözmek için öncelikle bugüne kadar yapılan çalışmalarincelenerek çok iyi tahlil edilmeli, yapılan doğru ve yanlış uygulamalar belirlenmelidir. Daha sonra bir daha yanlışla düşülmemesi için yapılan doğru

uygulamaların ışığında alınması gereken tedbirler alınmalı ve iyi bir planlama yapılarak yola öyle çıkılmalıdır. Bunlar yapıldıktan sonra Türk Dil Kurumu'nun terim kolu vasıtasıyla geçmişteki deneyimler ışığında Türkçe kök ve eklerle yeni terimler türetilmeli ve türetilen yeni terimlerin yayılması için gerekli çalışmalar bir an önce başlatılmalıdır. Yeni terim türetilirken halk dilinde algı oluşturup dile yerleşen terimler yerine dile henüz yeni giren yabancı terimlere karşılık bularak işe başlanmalıdır. Dile yerleşmiş olan “*sıfat, zarf, zamir*” gibi terimleri dilden atma yanlışlığına yeniden düşülmemeli, bunlara harcanacak vakit ve emek dile yeni giren ve henüz tam olarak algısı oluşmayan terimlere karşılık bulmak için kullanılmalıdır. Yani *yeniden eskiye doğru* bir yol izlenmeli, geçmişte yaşanan hatalara tekrar düşülmemelidir. Böylece Türkçenin kök ve ekleri kullanılarak Türkçenin kurallarına uygun yeni terimler türetilmelidir. Türetilen bu terimlerin benimsenmesi için gerekli çalışmalara hız verilmeli, bunun için gereken eşgüdüm ve iş birliği sağlanmalıdır. Yapılacak çalışmalar dilbilgisi alanından başlayarak diğer bilim, sanat ve spor dallarına da yayılmalı ve Türkçenin bilim, sanat ve spor dili olabilmesi için gayret gösterilmelidir. Ancak Türkçenin terim sorununu çözebilmek için Türkçe terim türeterek bu terimleri yaymak yetmez aynı zamanda dilde yaşanan terim kalabalığına da son vererek terimlerde birlik sağlamak gerekir.

## 6. Terimlerde Birlik Sağlama

Bilim, sanat ve spor dallarına ait tek ve dar anlamlı kelimeler olan terimler, bu dallarda tek bir anlam taşıyan bir kavramı ifade ettiklerinden cümle içinde değişik anlamlarda kullanılamazlar. Karşılıkları kavramı net, açık ve kesin bir biçimde bildirdiklerinden anlamları yoruma açık değildir. Halk ağzında kullanılıp da sonradan terim özelliği kazanmış kelimeler olsa da terimler genellikle halkın söz varlığında yer almazlar (Zülfikar 1991: 20-21). Ancak bugün Türkçede herhangi bir bilim, sanat veya spor dalında bir kavram ya da mefhumu karşılamak için birkaç hatta bazen onlarca terim adı kullanılmaktadır. Böylece bilgi ve kültür birikimi, ortak dili oluşturan ortak terimler yerine kişisel tercihlere göre değişen farklı terimlerle yeni nesillere aktarılmaya çalışılmaktadır. Zihinleri karıştırıp anlamayı zorlaştıran bu durum, bilim, sanat ve spor dili olma iddiasında olan bir dil için çok büyük bir eksikliklerdir. Bu eksiklik söz konusu dili sadece iddiasından geri bırakmaz aynı zamanda o dilin kurallarının belirlenmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesine de çok büyük zarar verir.

Bilim, sanat ve spor dallarında ifade etme ve devamlılığı sağlamayı zorlaştırdığı gibi eğitim öğretimde de bilgi ve kültür birikimini aktarmayı zorlaştıran terim kalabalığından Türkçenin bir an önce kurtulması gerekir. Bunun için, öncelikle “*Türkçe Sözlük*” ve “*İmlâ Kılavuzu*” gibi temel eserleri yayımlayıp bunları birer başvuru kitabı haline getiren Türk Dil Kurumu, terim kolu marifetiyle yeni ve kapsamlı bir “*Türkçe Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*” hazırlamalıdır. Söz konusu sözlükte öncelikle Türkçe kök ve eklerden Türkçenin kurallarına uygun olarak türetilmiş terimler, bunların yetersiz olduğu yerlerde Türkçeye yerleşmiş ve halk arasında algı oluşturmuş terimler madde başı yapılmalı ve bu terimlerin karşılıkları kavramları karşılayan diğer bütün terim adları parantez içerisinde verilmelidir. Parantez içerisinde verilen terim adları, kesinlikle bir

daha madde başı olarak alınmamalı, aşağıda görüldüğü gibi, sadece karşıladığı kavram için önerilen madde başı olan terim adının altında parantez içerisinde yer almalıdır.

**Ünsüz** (1. Sâmit2. Sessiz 3. Sessiz harf 4. Konsonant 5. Konson 6.Seslendeş7.Abanık8. Ünsüz 9. Engel fonemi 10. Ünsüz ses 11.Sesdeş12. Ündeş ): Ses yolunda kapanma ile ya da bir engele çarparak çıkan ses: b c ç d f g ğ h j k l m n p r s ş t v y z(Topaloglu 1989:151-152)

**Ötümsüz Ünsüz** (1.Sâmiti gayr-i tannân2.Çınlamsızlar3.Tonsuz konsonant 4. Konson 5. Katı sessiz 6. Sert sessiz ünsüz 7.Sesdeş8. Çetin abanık9. Ötümsüz abanık10.Üflekabanık11. Titremesiz 12. Sedasız konsonant 13. Sessiz fonem 14.Tonsuz katı konson 15. Süreksiz ünsüz 16.Kapantılılar17. Süreksizler 19. Ötümsüz ünsüz 20. Ünsüz sesdeş21.Tonsuzlar22. Titreşimsiz 23. Çınlamazlar): Ciğerlerden gelen havanın ağız boşluğundaki tam veya yarı kapalı engellere çarpmasıyla oluşan ünsüz: f s t k ç ş h p(Topaloglu 1989:119-120).

Bu şekilde hazırlanacak “*Türkçe Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*” her yıl güncellenerek hem sanal ortamda hem de matbu olarak ilgili kişi ve kurumların hizmetine sunulmalıdır. Baştaders kitapları ve kaynak kitaplar olmak üzere her türlü yayım ve yayım faaliyeti ile eğitim öğretim faaliyetinde söz konusu sözlükte madde başı olan terimler esas alınmalıdır. Terim sorununu çözmek üzere işbirliğine gidilecek ilgili kişi, kurum ve kuruluşlarbu sözlüğe sadık kalmalı ve bu sözlükte geçen madde başları dışında terim adı kullanmamalıdır. Bu gerçekleştiği takdirde terim kullanımında görülen keyfi uygulamalara son verilecek,eğitim öğretim dili ve terim türetme alanı olan dilbilgisinde terimlerde birlik sağlanacak, Türkçe öğretiminin önündeki en büyük engel olan terim kalabalığı sorunu çözülecektir.

## 7. Sonuç

Bugün Türkçe kök ve eklerden yeni terim türetme ve bunları yayma faaliyetleri durma noktasına geldiğinden batı dillerine ait terimlerin istilasına uğrayan Türkçede yaşanan terim sorunlarına tutarsızlık ve keyfiliklerden kaynaklanan terim kalabalığı da eklenince söz konusu sorun içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Terimlerle ilgili olan hemen herkes, birtakım farklılıklarla bütün bilim, sanat ve spor dallarında yaşanan terim sorunun vahametinin farkındadır. Bu durum, terim sorununun teşhis merhalesinin geride bırakılması gerektiğini göstermektedir. Şimdi eleştirme veya sorunun mahiyetini ortaya koyma zamanı değil, geçmişte yaşanan tecrübeler ışığında söz konusu soruna çözüm bulma zamanıdır. Türkçenin terim sorununu çözmek için, geçmiş tecrübelerin ışığında daha önce yapılan yanlışlara düşülmeden yeni bir ruh, dayanışma ve işbirliği ile hareket edilirse başarılı sonuçlar elde edilebilir. Onun için bütün paydaşlar, vahameti her geçen gün derinleştirdiğinden acil çözüm gerektiren Türkçenin terim sorununa çözüm bulmaya yoğunlaşmalı, söz konusu sorunun çözümüne yönelik gayret sarf etmelidir. Türkçenin terim sorunlarını oluşturan terim türetme, yayma ve terimlerde birlik sağlama hususlarında başarılı olabilmek için ilgili kişi, kurum ve kuruluşlar arasında sıkı bir eşgüdüm ve işbirliği sağlanmalıdır. Bu eşgüdüm ve işbirliği, belli bir yöntem ve plan

dâhilinde gerçekleşirse paydaşlar arasında bir bilinç oluşturarak istenen başarılı sonuçların alınmasını kolaylaştırır.

Türkçe terimler, ifade edilecek ve öğretilecek kavramları Türkçe konuşanlara daha açık ve net bir şekilde çağrıştırdığı için yabancı dillere ait terimler yerine tanımlarıyla uyumlu Türkçe terimlerle bilim, sanat ve spor dallarına ait kavramların ifade edilmesi ve öğretilmesi daha kolaydır. Onun için Türkçe kök ve eklerden Türkçenin kurallarına uygun yeni terimler türetilmelidir. Türetilen bu terimlerin yayılmaları ve tutunmaları için gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Bilim sanat ve spor dallarının ifade aracı olduğundan eğitim öğretimde bilgi ve kültür birikimini aktarma aracı olan terimlerde birlik sağlanmadıkça terim sorunları çözülemez. Bunun için bilim, sanat ve spor dallarında olduğu eğitim ve öğretimde de ortak dili oluşturacak ortak terimler kullanılarak anlama ve anlaşma kolaylaştırılmalıdır. Bunun için ilgili kişi, kurum ve kuruluşlar ortak bilinç, eşgüdüm ve işbirliği ile üzerine düşen görevi yerine getirmeli, aynı kavramı karşılayan sayıları onlara varan terim adı kullanmak yerine doğru olan tek terim adı tercih etmelidir. Böylece ilgili kişi, kurum ve kuruluşlarla eş güdüm ve işbirliği içerisinde, dilde yaşanan terim kalabalığına da son verilerek Türkçenin öğrenilmesi ve öğretilmesinde hayati bir önem taşıyan terimlerde birlik sağlanmalıdır. Bu gerçekleştiği takdirde Türkçenin dolayısıyla Türkçe öğretiminin terim sorunu çözülür. Türkçe öğretiminin önündeki en büyük engellerden biri ortadan kalkar ve Türkçe bilim, sanat ve spor dili olma yolunda emin adımlarla ilerlemeye devam eder.

#### **Kaynaklar**

AKSAN, Doğan (1988), “Ortaöğretimde Türk Dili Öğretimini Geliştirme Yolları” Türk Dilinin Öğretimi Toplantısı, 1–3 Ekim 1986, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Yayınları, Ankara.

BULAK, Şahap (2012)“*Kelime Türetme ve Bir Kelime Türetme Önerisi: Çaysa-Üzerine*”TheJournal of AcademicSocialScienceStudies International Journal of SocialScience Volume 5 Issue 1, s. 63-74, February 2012

BULAK, Şahap (2013)“*Türkçenin Sadeleştirilmesinde Yanlış Ek Kullanımı veya Eklerin Yanlış Kullanılması*”TheJournal of AcademicSocialScienceStudies International Journal of SocialScience Volume 6 Issue 3, s. 57-76, March 2013.

DİLAÇAR, Agop (1957), “*Terim Nedir?*” Türk Dili, C IV, Ankara, s. 60-78.

DİZDAROĞLU, Hikmet (1988), “*Terimler Üzerine*”, Dil Yazıları I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

ERCİLASUN, Ahmet Bican (1996), “*Türk Diliyle İlgili Sorunlar*”, Millî Eğitim, Yıl: 1996, Sayı: 129.



GÜRLEK, Mehmet- ŞEN, Mesut (2014) Türk Dili Çalışmalarında Terim Sorunu: Bir Durum Çalışması”, TheJournal of AcademicSocialScienceStudies International Journal of SocialScienceNumber: 29 , p. 189-200, Autumn III 2014.

HATİBOĞLU, Vecîhe (1972) , Dilbilgisi Terimler Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

HATİBOĞLU, Vecîhe (1988), “Atatürk ve Terim Devrimi”, Dil Yazıları I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

KORKMAZ, Zeynep (2010), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KÜLTÜRAL, Zuhâl, (2009), *Dilbilgisi Terim Sözlükleri ve Terimlerin Kullanımında Görülen Aksaklıklar*, TurkishStudies - International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 4/8, s. 383-394.

PİLAV, Sami (2008), “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”Kastamonu Eğitim Dergisi Mart 2008 Cilt:16 Sayı:1 s.267-276.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1966), “Terimlerin Türkçeleştirilmesi” Türk Dili, TK.44, Ankara.

TOPALOĞLU, Ahmet (1989) *Dilbilgisi Terimler Sözlüğü*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

*Türk Dili, Terim Özel Sayısı*, Sayı: 540, Aralık, 1996.

YAVUZ, Serdar, (2013), *İlköğretim-Ortaöğretim ve Yükseköğretimde Türk Dili Alanındaki Terim Farklılıkları II-Şekil Bilgisi*, TurkishStudies - International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 8/9 Summer, s., 2571-2600.

YAVUZ, Serdar, GÜRLEK, Mehmet, (2012), *İlköğretim-Ortaöğretim ve Yükseköğretimde Türk Dili Alanındaki Terim Farklılıkları I-Ses Bilgisi*, TurkishStudies - International PeriodicalForTheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 7/4 Fall, s., 3235-3252.

ZÜLFİKAR, Hamza (1991), *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

## İMDAT AVŞAR'IN HİKÂYELERİNDE ÇOCUKLAR

### CHILDREN IN STORIES OF İMDAT AVŞAR

Yunus ALICI\*

#### Özet

İmdat Avşar, modern dönemde toplumcu hikâyeleriyle göze çarpan bir yazardır. Kendisine asıl ününü kazandıran hikâyeleri yanında, Türk Dünyası'nın tanınmış romanlarından da Türkçeye aktarmalar yapmaktadır. Öğretmenlik mesleği dolayısıyla Anadolu'nun pek çok yerinde bulunan ve Anadolu insanını çok iyi gözlemeleme imkânı bulan yazar, halkbilimin unsurlarından da yararlanmak noktasında önemli bir konumdadır. Yüksek bir gözlem gücüyle kaleme aldığı hikâyelerinde, Anadolu coğrafyasında, bozkır ikliminde yaşayan halkın fakirliği, saflığı, günlük hayatı ve dünyaya bakışı gerçekçi bir açıyla anlatır. Esasında bu hikâyeler kimi zaman köyden şehre giden köylüyü kimi zaman şehirden köye giden öğretmeni, kimi zaman da abdalların yaşayışlarını anlatırken, Türk dünyası ile yakın ilişkiler de tesis edilir. Anlatıların çoğunun merkezine çocuğu alan yazar, küçük insanın dramını da aksettirmek için iyi bir ayna bulmuş olur. Avşar, yayımlamış olduğu iki hikâye kitabında da gerek kendi çocukluk anılarına gerekse Anadolu'nun çeşitli şehir/kasaba/köylerinde öğretmenlik yaptığı yıllardaki gözlemlerine yoğun bir şekilde yer vermektedir. Biz bu bildiride Avşar'ın hikâyelerinde çocuk kavramına bakacak, çocukların nasıl kurgulandığını tipolojik ve tematik anlamda inceleyecek, böylece yazarın Anadolu imajlarını gözlemci gerçekçi çizgide irdedeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İmdat Avşar, Çocuk, Modern Hikâye, Gözlemci Gerçekçilik, Tipoloji.

#### Abstract

İmdat Avşar is a prominent writer who has socialist stories in modern period. In addition to his stories that have brought him prominence, he also translates the well-known novels of the Turkic World to the Turkish language. Due to his teaching profession, the author who is able to observe Anatolian people very well in many regions of Anatolia, has an important position to benefit from the features of folklore. With his superior ability to observe, he tells poverty, purity of people who live in the steppe, daily life and world view of them through a realistic way in his stories. In fact, while these

---

\* Arş. Gör.; Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yunus.alici@erzurum.edu.tr.

stories sometimes tell the villager who come from village to the city, sometimes tell the teacher who comes to the village, and also sometimes tell wandering dervishes; by means of these stories, close ties has been established with Turkic World. The author who put the child into the center of most of the stories, finds a good mirror to reflect the drama of little man. In his two story books which was published, he intensely expresses his childhood memoirs and his observations in various cities/towns villages of Anatolia. In this paper, we will study on the concept of child in Avşar's stories and examine how the children has been fictionalized in a typological and thematic way. Thus, we will scrutinize Anatolian images of the author in terms of an observer realistic approach.

**Keywords:** İmdat Avşar, Child, Modern Story, Observer Realism, Typology.

## Giriş

### A. İmdat Avşar ve Hikâyeciliği

1967 yılında, *Anadolu'nun orta yerinde*, Kırşehir'de hayata gözlerini açan İmdat Avşar, ilk hikâyesini 2007 yılında yayımlamış; geçen süre zarfında gerek aldığı ödüllerle gerekse akademi camiasında hakkında yazılan tenkit ve değerlendirme yazılarıyla Türk edebiyatında genel bir kabul görmüş; kırkından sonra çaldığı sazın ezgileriyle edebiyat tarihi içerisinde yerini almıştır.

Avşar, ilk hikâyesini her ne kadar kırk yaşında yayımlasa da, onun yazma mecrasına geç daldığı ya da geç kaldığı düşünülmemelidir. Hikâyelerinde yer verdiği biyografisine ve röportajlarına bakıldığında onun küçük yaşlardan itibaren edebiyata ilgisi olduğu görülür. O, henüz çocukken annesinden dinlediği masal ve ağıtlarla, babasından dinlediği Köroğlu Destanı ve Dede Korkut Hikâyeleri ile Türk halk edebiyatıyla tanışır. Dokuz on yaşlarındayken dinlediği masal ve destanlara kendi hayal gücünle bir şeyler ekler, o masalı ve destanı zihninde devam ettirir. Ortaokul birinci sınıfta Türkçe dersi ödevi için bir hikâye, lise yıllarında ise şiirler yazarak ilk deneyimlerini edinir.<sup>1</sup>

Avşar'ın ta çocukluğundan başlayan ve ilk hikâyesini yayımladığı sene olan 2007 yılına kadarki süreci temrin dönemi olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Ali Akbaş'ın tavsiyesi üzerine hikâyelerini yayımlamaya başlayan Avşar'ın hikâyelerindeki tasvir gücü, dil kullanımı ve orijinalite bu temrin döneminin uzunluğu ile ilişkilendirebilir.

Türk Dünyası edebiyatlarından Türkçeye aktarımlar yapan, şairlik yönü de bulunan ve çeşitli dergilerde şiirleri yayımlanan Avşar, daha çok hikâyeleriyle ön plana çıkar ve anılır.

---

<sup>1</sup> Buradaki bilgi "525-ci qazet" in İmdat Avşar ile yapmış olduğu bir röportajdan alınmıştır. Kaynak adresi: <http://old.525.az/view.php?lang=az&menu=2&id=11202&type=1>

Avşar'ın hikâyelerini orijinal kılan gerçekliktir. O, küçük yaşlardan itibaren çevreye hep dikkatle bakmış, yaşadıklarını ve çevresinde gözlemlediklerini zihninde biriktirmiş ve bu birikimini estetize ederek hikâyelerinde kullanmıştır. Bu hikâyelerde Avşar, çocukluk ve okul yılları hatıralarına, memleketi olan Kırşehir'in abdalları ve onların yaşamlarına, öğretmenlik ve müfettişlik seneleri gözlemlerine yer verirken, Anadolu'nun panoramik bir manzarasını sunmuş, öne çıkardığı tipler temsilinde ise Anadolu insanını bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermiştir. Onun Anadolu'su hikâyelerine salt Anadolu olarak yansır. Avşar'dan önce Anadolu'ya Marksist açıdan bakan yazarlar için Anadolu, ideolojilerini sunabilmek ve kitlelere yayabilmek için iyi bir malzeme olarak görülmüştür. Marksist/toplumsal gerçekçi yazarlar Anadolu'da bir sınıflaşma, bu sınıflaşmadan kaynaklanan çatışma görmüş; ezenler-ezilenler, sömürülenler-sömürülenler gibi Marksist temele dayalı tasniflerin diliyle konuşmuşlardır. Bahse konu olan yazarlar Anadolu'yu hazır kalıplara sokarken, en önemli unsuru, gerçekliği göz ardı etmişlerdir.

Köyü ve beraberinde Anadolu'yu 'istediği gibi' gören ve şahsî bir gerçeklikle algılayan yazarların aksine Avşar; köyü, Anadolu'yu ve Anadolu insanını 'olduğu gibi' görmüş, bunları kendi gerçekliği içerisinde algılamıştır. Bu gerçekçilik 'gözlemcilik noktasında kalan bir realizm'den ibarettir. Bu bağlamda o, "Başka sanat bilmeyiz, karşımızda dururken / Yazılmamış bir destan gibi Anadolu'muz." diyen Faruk Nafiz'in de içinde bulunduğu memleket edebiyatçılarının hikâye alanındaki devamıdır.<sup>2</sup>

Avşar, "Memleket Edebiyatı"nın "Tasvirde Kalanlar/Gözlemci Gerçekçiler" (Enginün, 2010: 39-40) koluna dâhil bir hikâyecidir. O, kendisini gerçeklik noktasında konumlandırırken bu yargımızı destekler açıklamalarda bulunur:

*Hikâyelerimde bir şeyleri ispatlama, bir ideolojiyi haklı çıkarma, okuyucunun öğretmenliğine soyunma, toplum mühendisliği yapma gibi bir gayret gütmüyorum. Böyle bir iddiam da yok. İnsana ait olan hiçbir şey bana yabancı değil, gözlemlediğim gerçeklik ne ise, o gerçeklik içindeki insan ne yaşıyorsa onu anlatmaya çalışıyorum. Ve metinde kenarda olmayı, objektif davranmayı yeğliyorum. Okuyucu ile metni, gözlemlediğim gerçeklik içinde 'taraf yazar' olmadan buluşturmayı deniyorum. Bu bir nevi gerçeğe bakışımı da yansıtıyor. (Altan, 2013: 7)*

Realizmin, hayat tecrübelerinden yararlanmak; insanları ve olayları olduğu gibi anlatmak; günlük yaşantılar, her zaman görülebilen kişiler ve olayları konu olarak almak; yol göstermeyip toplumda ve insanda gördüğünü söylemekle kalmak; yoktan var etmeyip var olanı işlemek; ahlak öğretmenliği yapmamak (Kantemir, 1973) gibi ilkelerini Avşar eksiksiz olarak üzerinde taşır. Onun hikâyelerindeki kişiler dahi gerçek hayattaki hâllerinin birebir aynısıdır: "Benim halen hayatta olan kahramanlarım, bir yandan öz ömürlerini yaşarken, diğer yandan da bir hikâye kahramanı olarak edebiyat dünyasında yaşıyorlar." (Pervin, 2013: 32) "Evin Yıkılısın Hacı" hikâyesinin başkişisi Davulcu Adem, gerçek hayatta B. Bilge Tokel'in Salkım Söğüt adlı televizyon programına konuk

<sup>2</sup> Memleket Edebiyatı ve Gözlemci Gerçekçilik konuları için bk. İnci Enginün, "Memleket Edebiyatı", Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

olur. Tokel, ona, “İmdat Avşar senin hikâyeni yazdı, bundan haberin var mı?” diye sorduğunda Adem, “Bilmez olur muyum gurban olduğum, Ben Hagi’ye sitem edip bağırdıydım, İmdat hoca benim dediğimin aynısını kitaba yazmış!?” diyerek cevap verir (Avşar, 2012: 26).

Yazar, yayımladığı hikâyelerin hepsini önce yaşamıştır. Burada akıllara Alisdar Mac-Intyre’nin “Hikâyeler anlatılmadan önce yaşanır.” (Sağlık, 2014: 25) cümlesi gelir. Avşar, inceleme kapsamımıza giren bütün hikâyelerini kâğıda dökmeden önce yaşamış ve yaşadıklarını bütün gerçekliğiyle, idealleştirmeden, müdahale etmeden yazmıştır. Kendisiyle yapılan bir röportajda “Karabağ Kaçkınları” isimli hikâyesinin ‘gerçek hayattaki hikâyesini’ anlatan yazar, hikâyede baba konumunda olan kişinin gerçek hayatta cenazesine katıldığını, tabutuna omuz verdiğini dile getirir (Pervin, 2013: 33). O, hayal mahsulü, tamamen itibarî hikâyeler de kaleme almasına rağmen, bu hikâyeler ve hikâyedeki kişiler ona yakın gelmedikleri için bunları yayımlamaz (Pervin, 2013: 32).

Söz konusu hikâyeler daima köyü ve kasabayı anlatır. Kendisi de bir köy çocuğu olan yazar, doğup büyüdüğü Sarıömerli (Kırşehir/Kaman) köyünden ancak ortaokul, lise ve üniversite eğitimini sürdürmek için mecburi olarak ayrılır. Eğitimini tamamlayıp öğretmen olarak atanan Avşar, mesleğini Malatya, Erzurum, Iğdır gibi illerin köy ve kasabalarında, daha çok kırsal olarak nitelendirilen bölgelerde yapar. Yaşanarak gözlemlenen bu köy ve kasaba, Avşar hikâyelerinin haritasını oluşturur.

Avşar’ın hikâyelerinde köy, kasaba ve kır hayatı sıcaklığın, samimiyetin ve güvenin; şehir ise bunun tam tersine soğukluk, gurbet ve korkunun sembolüdür. Bu bakımdan mekân olarak şehrin geçtiği hikâyelerde şehir olumsuzlanır. Yazarın bu konudaki tutumu Rousseau-vâridir. İnceleme kısmında zikredeceğimiz “Dolu Vurgunu”nun yanı sıra “Şah Kartal” isimli hikâye şehrin yazar nazarındaki pozisyonunu gösterir niteliktedir: “Şehir içinden buharlar fişkırان bir dev kazandı. O kazanda binlerce insan gönüllü kaynıyorduk.” “Dik yamaçlı, sarp kayalı vadilerden bir sel olup akmak geçti içimden ama şehir bir heyelan olup indi önüme.” “Bir dağa tırmanıp bacalarından kir kusan şehri ayaklar altına almak isteği göğsümün duvarlarına çarpıyordu durmadan.” (SR., s. 231, 232)

Yazarın hikâyelerde yer verdiği kişilerin neredeyse tamamı felek ile dertli, feleğin sillesini yemiş, felekten şikâyetçi kimselerdir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, bu kişilerin hayattaki pozisyonlarına ve başlarına gelenlere rağmen isyan etmemeleridir. Yağmurdan dolayı önce kerpiçten evi yıkılan, sonra da tarlasını su basan Haydar, yaratıcıya seslenirken yine de isyana yönelmez: “Hatıra mı değdik, bir tek gönül mü yıktık, bir bildiğin var zahir gurban olduğum!” (SR., s. 133)

Şaban Sağlık, insanı ve memleketi tanımanın hikâye yazmanın ön şartı olduğunu düşünür (Sağlık, 2014: 240). Avşar, memleketi, yani Anadolu’yu kitaplardan öğrenmez. O, bozkırın içinde doğar, yine bozkırda büyür. Öğretmenlik ve müfettişlik yaptığı yıllarda da taşradaki köylerde ve şehirlerde çalışır. Bozkırı anlatan hikâyeler yazmak için kırk yıl boyunca bozkır ve bozkır insanını gözlemler, tanır. Dolayısıyla onun yakaladığı başarıda,

tanıdığı coğrafyayı ve içlerinden çıktığı insanları –en iyi bildiklerini– anlatmasının rolü büyüktür.

Şimdiye kadar *Çiğdemleri Solan Bozkır*<sup>3</sup> ve *Soğuk Rüya*<sup>4</sup> olmak üzere toplamda iki hikâye kitabı yayımlanan İmdat Avşar, hâlen yazmaya devam etmektedir. Anılan kitaplarda yer alan otuz hikâye incelendiğinde yazarın çocuklara ve çocukluğa ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Gerçekçiliğin daima eğitici bir rol de taşıdığı düşünüldüğünde, yazarın çocuklara ve çocukluğa verdiği önem anlaşılmaktadır. Öğretmenlik mesleği dolayısıyla fazlaca çocukla karşılaşan Avşar, memleketin durumunu anlatırken daha masum ve yerli olan çocuğu bu nedenle tercih eder. Çalışmanın bundan sonraki kısmında hikâyelerde yer alan çocuklar değerlendirilecektir.

## **B. İmdat Avşar’ın Hikâyelerinde Çocuklar**

Avşar’ın hikâyelerine bakıldığında çocukların oldukça geniş bir yer kapladığı görülür. Yazar, gerek kendi çocukluğuna gerek memleketi Kırşehir’deki abdalların çocuklarına gerek öğretmenlik ve müfettişlik yıllarında yakından gözlemlediği okul çocuklarına hikâyelerinde sıklıkla yer verir.

Hikâyelerde yer alan çocukları biz “Demografik Biçimlendirme Olarak Çocuklar”, “Sosyo-Ekonomik Biçimlendirme Ekseninde Çocuklar”, “Fiziki Kusura Sahip Çocuklar”, “Otobiyografik Öz Taşıyan Hikâyeler ve Çocukluk”, “Figüratif Pozisyondaki Çocuklar” olmak üzere beş başlık altında ele alacağız.

### **B.1. Demografik Biçimlendirme Olarak Çocuklar**

#### **B.1.1 Abdal Çocukları**

Otuz hikâyesinin sekizinde abdallara yer veren Avşar, bu hikâyelerin dördünde abdalları çocuklarıyla birlikte sunar. Hikâyelerde yer alan abdalların fakir; ama zenginlikte, malda-mülkte gözü olmayan bir hayat anlayışı içerisinde oldukları görülür. Onlar, hayatlarını idame ettirebilmek için yeterli geliri elde etmek amacıyla bu işi yaparlar. Onlara babadan mal-mülk, para-pul kalmaz; yalnızca babalarının mesleği kalır. “Yağmur” isimli hikâyede yağmurdan dolayı kerpiçten evi yıkılan Haydar, koşarak yıkılan eve koşar ve duvarda asılı duran kemanını alır. Arkadaşı Veysel Usta ona “Bunun için mi gittin?” diye sorunca Haydar, “Baba yadigârı...” diyerek cevap verir. Bunun üzerine Veysel Usta’nın vermiş olduğu yanıt manidardır: “Başka ne galır bize babadan? Ya davul, ya zurna, ya da saz, keman... Mal mülk galacak deel ya!” (SR., s. 129)

“Şehnaz Hanım Koleji”nde Davulcu Mansur Usta’nın ağzından çıkan sözler de abdallığın babadan oğla geçerliğini örnekler niteliktedir: “Ne olacak ağam! Sıçandan doğan kendir keser, bu abdal oğlu, dosta düşmana karşı okuyup da öğretmen olacak deal ya!” (SR., s. 61)

<sup>3</sup> İmdat Avşar, *Çiğdemleri Solan Bozkır*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, anılan kitaptan yapılacak alıntılarda “ÇSB.” kısaltması kullanılacaktır.

<sup>4</sup> İmdat Avşar, *Soğuk Rüya*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, anılan kitaptan yapılacak alıntılarda “SR.” kısaltması kullanılacaktır.

“Evin Yıkılsın Hacı” isimli hikâyede Davulcu Âdem ile oğlu Güççük Bekteş, bir kahveye Galatasaray’ın Avrupa Ligi’nde yapacağı bir maç esnasında davul zurna çalmaları için çağırılırlar. Bu maç, vaka zamanından on beş gün evvel oynanan ve 2-2 sonuçlanan maçın rövanşidir. Âdem ve oğlu Bekteş’in hikâyede “göo binlik” olarak anılan bahşişi alabilmeleri, para kazanabilmeleri için Galatasaray’ın gol atması gerekmektedir.

Maçın son dakikalarında Galatasaray’ın oyuncusu Hagi’nin direktten dönen şutu onları heyecanlandırırsa da maç 0-0 berabere biter. Baba ve oğul evlerine umutları kırık olarak dönerler. Maç boyu Davulcu Âdem’in maçtaki oyuncularını, hakemi ve hadiseleri kendince yorumlaması mizahî bir hava yaratsa da, maçın 0-0 berabere bitmesi mizahî havayı da sifira indirerek yerini hüznü bırakır. Zira, Galatasaray’ın gol atamaması, Âdem ve Bekteş için yokluk demektir. Maçın başında bir umutla “Haciiii! Evdeki uşaklar, benim davuldan önce senin ayağına bakıyo. Gurban oluyum bu gâvurlarınan anca sen başa çıkan... En az iki gol bekliyorum haaa!” (ÇSB., s. 20) diyen Âdem, maç sonunda Hagi’ye sitem eder: “Evin yıkılsın Haciiiiiiii! Ekmeeminen oynadın!” (ÇSB., s. 23) Âdem’in hikâye sonundaki avuntusu “Olsun, heç olmazsa sıcak bir sandalle gördük, iki bardak çay içtik oğlum.” (ÇSB., s. 23) şeklindedir.

Söz konusu hikâyede abdal çocuğu olarak, Davulcu Âdem’in oğulları Güççük Bekteş ve Cesur görülür. Güççük Bekteş ve Cesur’un babası Âdem de, bir abdalın, Kôr Bekteş’in oğludur. Kôr Bekteş, torunlarına hem davul zurnayı hem de hayatı öğretir. Abdalın ağaya boyun eğmesi gerektiğini, onların ağalara hizmet için var olduklarını, ne yiyip içerlerse onlardan geldiğini, onlar ne verirse şükretmelerini, ağalar düğünlerde söver sayarlarsa duymamalarını, döverlerse elsiz-ayaksız olmalarını öğretir.

Hikâyeden anlaşılana göre Cesur, henüz düğünlerde ve diğer özel günlerde babasıyla davul-zurna veya başka bir müzik aleti çalabilecek yaşta değildir. O, henüz dedesi Kôr Bekteş’in dizinin dibinde pişmektedir. Güççük Bekteş ise babasının çağırıldığı yerlere babasıyla birlikte gitmekte, küçük yaşına rağmen evinin geçim derdine ortak olmaktadır. O, Galatasaray maçının olduğu gün kahveye babasıyla birlikte gider; davul çalan babasına, çalmasını dedesinden öğrendiği zurnasıyla eşlik eder. Hikâyenin sonunda ise babasıyla, sıcak bir sandalye görmenin ve iki bardak çay içmenin avuntusu eşliğinde eve döner.

“Muhterem” isimli hikâyede Zurnacı Bağrıyanık’ın oğlu Muhterem’in taşraya yabancı, merkezi temsil eden bir müzik öğretmeni yüzünden okulu bırakışı anlatılır. Anlatıcı-yazar<sup>5</sup>, Muhterem ve diğer köy çocukları, köylerinde ortaokul olmadığı için ilçede, Kaman Ortaokulu’nda okumaktadırlar. Okula Nusret Hoca isminde, merhamet yoksunu, hâl bilmez bir müzik öğretmeni gelir; öğrencilerden flüt ve müzik defteri ister.

<sup>5</sup> Anlatıcı, yazarın bir taklidi olup, yazarın kendisi olmasa da (bk. Şaban Sağlık, *Hikâye/Anlatı/Yorum*, s. 152) bu durum İmdat Avşar’ın hikâyeleri için geçerli değildir. Zira Avşar, hikâyelerini yaşanmışlıklar üzerine kurgularken, önceliği kendi yaşadıklarına vermiştir. İnceleme kapsamına aldığımız otuz hikâyenin on beşinde bizzat hikâye kişileri içerisinde bulunan ve birinci tekil şahsın bakış açısıyla hikâyeleri anlatan, Avşar’ın kendisidir. Bu durumdan dolayı biz çalışmamız dâhilinde anlatıcı ve yazarı eşdeğer görüp ‘anlatıcı-yazar’ şeklinde anacağız.

Daha önce müzik derslerine Türkçe öğretmeni Yaşar Hoca giren ve bu dersleri türkü söyleyerek geçiren öğrenciler yoksulluk içinde bocalasalar da yeni öğretmenin korkusundan flüt ve müzik defterini alırlar.

Nusret Hoca gelmeden önce müzik derslerinde söylediği türkülerle en başarılı öğrenci olan Muhterem için yeni müzik öğretmeni bir kâbus olur. Nusret Hoca, bir gün sınıfta Muhterem'i tahtaya kaldırır. Önce flütünün olup olmadığını sorar, olmadığını öğrenince ona, yabancı olduğu "Mavi Bilye" isimli şarkıyı söylemesini ister. İstenen şarkıyı Muhterem, bir bozlağa asılır gibi seslendirince Nusret Hoca sinirlenir ve sınıftan birinin flütünü eline tutuşturup çalmasını ister. Babası gibi zurnacı olan Muhterem, zurnayı maharetle çalmasına rağmen yabancı olduğu flütü hiç çalamaz. O, "Hocam zurna..." derken lafını tamamlayamaz, Nusret Hoca elindeki flütle onun kafasına, gözüne vurmaya başlar. Flüt Muhterem'in başında kırılınca bu sefer tokatlamaya başlar. Bu olay üzerine Muhterem, okulu bırakır. Sonrasında hem hamallık hem de baba mesleği olan zurnacılık yapar.

Hikâyenin sonunda Atatürk'ün ilçeye gelişinin yıldönümü münasebetiyle bir tören düzenlenir. Törende karşılama havası çalması için de Muhterem ve babası görevlendirilir. Derste flüt çalamayan Muhterem'in zurna çalmadaki becerisi Nusret Hoca'yı şaşırtır, hikâye bu şekilde sonlanırken, karşımızda özgürlüğünden memnun, zurnasını aşk ile çalan bir Muhterem vardır.

Muhterem, küçük yaşına rağmen abdallığın bütün garipliğini bünyesinde taşır. O, Zurnacı Bağrıyanık gibi meşhur bir zurnacının oğlu olup; babası gibi zurna çalmakta, babadan oğula geçen bu geleneği sürdürmektedir. Henüz ortaokul çağlarında bir çocuk olmasına rağmen, hayatın zorluklarıyla erken karşılaşan bu 'çocuk abdal', evin yükümlülüğünü babasıyla birlikte sırtlamaktadır.

Hikâyede o, fiziki olarak kara yağız, kavruk tenli, uzun boylu, tombul yanaklı, kara gözlü, yüzünde yetişkin bir adamın hatları olan biri olarak tarif edilir. Onun, duruşu, oturuşu-kalkışı akranlarına göre farklıdır. Yaşıtlarına göre bedenen iri ve kuvvetli olan Muhterem, ruhen de güçlü olduğunu davranışlarıyla sergiler. Yokluğun dilinden anlamayan hocalar tarafından mazeretleri dinlenmeyen, dinlense de umursanmayan Muhterem; bazen kesemediği bıyıkları, bazen eksik olan araç-gereçleri, bazen de istemeden çiğnediği yasaklar yüzünden sürekli olarak hocalardan dayak yer. Yediği dayaklara ağlayan, boyun bükten, hayata küsen bir 'ana kuzusu' değildir Muhterem: "Her pazartesi; 'pat, pat' iki tokat inerdi tombul yanaklarına. Hiç sarsılmazdı; umursamazdı. Elini bile siper etmezdi yüzüne. Suratını azdırır, hazır ol vaziyetinde bekler, tokadını yer, sakince sırasına geçerdi." (ÇSB., s. 30)

Muhterem, sevdasında da olgundur. Üst sınıftan bir kıza gizliden gizliye, uzaktan bir sevgi besler, bunu dillendirmez. Senelerin değil de yaşadıklarının, küçük yaşına rağmen biriktirdiklerinin kattığı bir vakar vardır onda.

Tek başına bir sefalet tablosudur Muhterem. Jileti olmadığı için tıraş olmaz, gömleği olmadığı için -yasak olmasına rağmen- boğazlı kazak giyer, annesi olmadığı



için giydiği ceket yırtıktır. Bir öğrenci olmasına rağmen, öğrenci için gerekli olan kalem, defter, kitap, eşofman, flüt gibi araç ve gereçlere sahip değildir.

Derslerinde de başarılı bir öğrenci değildir Muhterem. Abdal çocuğu olduğunu bilen, babasını tanıyan bazı hocalar sınavlarda etrafına bakmasına müsaade edip sınıfı geçmesi için yüksek not verirse de ilçe dışından gelen hocalar aynı anlayışı göstermez ona. O, Nusret Hoca gelene kadar müzik dersinde, söylediği türkülerle sınıfta en başarılı öğrenci olmasına karşın, Türkçe dersi haricinde diğer sözlülerin hepsinden ‘bir’ alır.

“Bahri Usta” isimli hikâyede Bahri Usta ve oğlu Tufan, bir düğünde “gayım alayı”nı karşılamak üzere davulcu ve zurnacı abdallarla beraber saz çalmaları için oğlan evince çağırılırlar. Kayın alayının başında bulunan Deli Osman, oğlan evine geldiğinde ortalığı birbirine karıştırdıktan sonra, saz ekibinde bulunan Bahri Usta ve Tufan’dan Orhan Gencebay’ın “Ayşem” isimli şarkısını çalıp söylemelerini ister. Baba da oğul da bu parçayı bilmesede Osman, bunu çalacaksınız diye diretir. Tufan, babasını çaresizlikten kurtarmak için “Ne Güzel Yakışmış Allar Ayşe’ye” türküsünü çalmayı teklif eder. Osman, sarhoşluğun da etkisiyle “Ayşe kime yakışmış ulaaaaan! O, sadece bana yakışır!” (ÇSB., s. 49) diyerek Tufan’ın yüzüne bir tokat atar. Araya kâhyanın girmesiyle Osman başka parçanın çalınmasına ikna olur. Bunun üzerine Tufan’ın söylediği türküyü hikâye sonlanır: “Bir yaratmış Allah tüm insanları / Ayrılık insanın sözünden olur. / Ayrı görme gel şu insanoğlunu / Her niyet kişinin özünden olur...” (ÇSB., s. 51)

Söz konusu hikâyede abdal çocuğu olarak Tufan yer alır. O, tıpkı babası Bahri Usta gibi, saz çalmakta; diğer abdal çocukları gibi baba mesleğini sürdürmekte; çocuk olmasına rağmen, sazıyla en zor havaları çalmaktadır. Ustalığı babası tarafından da bilinen Tufan’ın saza olan bağlılığı hikâyede şöyle geçer: “Bir çocuğun anasına sarıldığı gibi sarılırdı, kucağıma sığmayan saza.” (ÇSB., s. 44)

Babası Bahri Usta’nın daima yanında olan, onun saz çalışmasını dikkatle dinleyip, o susunca kendisi çalmaya başlayan Tufan; hikâyede Deli Osman tarafından hakir görülüp, yüzüne tokat yese de isyandan değil, itaatten yana olur: “Ayağının turabıyım, gurban oluyum bağışla ağam,” (ÇSB., s. 50)

“Şehnaz Hanım Koleji” isimli hikâye; İstanbullu, zengin bir ailenin kızı olan Şehnaz Hanım isminde bir öğretmenin, Anadolu’ya yabancı olması sebebiyle bir abdal çocuğu olan Şeref’i yanlış anlaması üzerine kuruludur.

Şehnaz Hanım bir gün derste öğrencilere büyüdüklerinde ne olacaklarını sorar. Öğrenciler hemşire, inşaatçı, sıvacı, biçerci gibi cevaplar verirken Şeref, “Çalacağım öğretmenim!” (SR., s. 69) der. Bu cevaba sinirlenen Şehnaz Hanım, ona babasının mesleğini sorar. Şeref, babasının da çaldığını söyleyince Anadolu’ya ve abdallık geleneğine yabancı olan Şehnaz Hanım, çalmak fiilini hırsızlık manasında düşünür; çalmanın çok ayıp bir şey olduğunu dile getirir. Bir başka derste müdür, Şehnaz Hanım’dan ünite dergilerinin parasını toplamasını ister, Şehnaz Hanım da sınıfa duyurur. Ertesi gün herkes birer milyon getirirse de Şeref, dergi parasını getiremediğini, babası

çalınca getireceğini belirtir. Şehnaz Hanım çalmak kelimesini duyunca yine sinirlenir, “Çalmasın baban! Getirme! İstemiyorum!” (SR., s. 76) diyerek cevap verir.

Bir gün derste Şeref, okuma yaparken, sınıfa sırtında davuluyla Mansur Usta girer; cebinden bir milyon çıkarır; işlerin açıldığını, çalmaya başladığını ifade eder ve dergi parasını uzatır. Şehnaz Hanım’ın şaşkınlığıyla, Şeref’inse hocasının ayıp olarak nitelediği işi yapan babasından utanıp sıranın altında gizlenmesiyle hikâyeye sonlanır.

Davulcu Mansur Usta’nın oğlu olan Şeref, bu hikâyedeki abdal çocuğudur. “Esmer, kavruk tenli, cılız bir oğlan” (SR., s. 58) şeklinde tarif edilen Şeref, ilkokul birinci sınıftadır ve anlaşılan henüz babasının yanında enstrüman çalmaya başlamamıştır. O, okula gidiyor olsa da Bayram Hoca’nın “Büyüyünce ne olacaksınız?” sorusuna “Dümbelekçiii!” (SR., s. 60) diyerek cevap verir. Yine Şehnaz Hanım’ın yönelttiği aynı soruyu ‘babam gibi’ çalacağım diyerek yanıtlar. Yaşının küçüklüğünden dolayı henüz davul çalmaya başlamayan Şeref’in, hedefi/olmak istediği şey babasının yapıyor olduğu meslek olan davulculuktur.

### **B.1.2. Türk Dünyası Çocukları**

Türk Dünyası lehçelerinden Türkiye Türkçesine yaptığı aktarımlarla bilinen Avşar’ın hikâyelerinde Türk Dünyası’ndan sadece Azerbaycan Türkleri yer alır. Onların hikâye içerisinde İğdir ve çevresinde, Aras Nehri’nin kıyısında yaşadıkları görülür. Yazar, onları hikâyelerine dilleriyle birlikte alır; Azerbaycan Türkçesi ile konuşur. Azerbaycan Türkleri, inceleme kapsamına aldığımız otuz hikâyenin dördünde görülürken, bu dört hikâyenin ikisinin merkezinde çocuklar vardır. Bu başlık altında inceleyeceğimiz iki hikâyenin birisi trajikken, diğeri mizahidir.

“Karabağ Kaçınları” isimli hikâyede Karabağ’daki Ermeni vahşetinden bir kurtuluş umuduyla Türkiye’ye gelen; ancak Türkiye’de de yokluk ve kimsesizlik yüzünden tutunamayan, umduğu huzuru bulamayan Azerbaycan Türk’ü bir ailenin dramı anlatılır. Ailede baba tar çalarak, kız çocuğu ve anne utana utana dilenerek, erkek çocuğu ise yaşının kaldıramayacağı bir kapıcılık işine girerek aileyi ayakta tutmaya çalışsa da erkek çocuğunun kapıcılık işine girdiği gün elektrik çarpması sonucu ölümü aile için yıkım, hikâye için de son olur. Felaketten kaçıp felakete uğrayan bir ailedir söz konusu olan.

Hikâyede çocuk olarak Pünhane adında bir kız çocuğu ve abisi Seyfettin yer alır. Pünhane, on yaşlarındadır, yüzü yanmış bir vaziyettedir. Hikâyede annesiyle birlikte dilenirken görülür. Annesi, anlatıcı-yazardan “Oğul, Garabağ kaçgınıyık, bir kömek eyle!” (SR., s. 38) diyerek yardım isterken yüzünü annesinin eteğine gömer, ürkek bir tavır sergiler. Onun ürkek tavrının arka planı, anlatıcı-yazarın Pünhane’ye hitaben yaptığı iç diyalog esnasında anlaşılır:

*Pünhane! Gözlerin ne renkti senin? Ya ellerin, ellerin? O küçük ayaklarınla mı kaçtın kurşunların, bombaların önünden? O küçük adımlarınla mı aştın dağları? Üşümedin mi Pünhane? Üşümedin mi? Yüzün niye çocuk yüzü değil, niçin bu kadar yanmış? Bombaların, kurşunların sesini duydu mu kulakların? Ya gözlerin, gözlerin ne*

*renkti Pünhane? Akan kanı gördü mü o gözlerin? Kanlar sıçradı mı evinizin duvarlarına? Kanlar? Duvarların dibinde ağlayıp kaldın mı hiç? Bir ceylan gibi korkulu gözlerle kan içen sırtlanlara baktın mı? O zaman kaç yaşındaydın Pünhane? Okula gidiyor muydun? Ya kalemin, defterin, boyaların? Çizgi oynarken mi, tek ayağının üstünde sekerken mi düştü bombalar? Arkadaşların, arkadaşların öldü mü hiç Pünhane? Kana battı mı oyuncakların? (SR., s. 38-39)*

Seyfettin ise henüz hayatının baharında, on beş on altı yaşlarında bir çocuktur. Fiziki olarak “ince, kara kuru bir genç” olarak tarif edilir. Ayağındaki ayakkabının biri siyah, biri kahverengidir. Hayatın onları getirdiği nokta ve ailesinin içinde bulunduğu durum onu zor, yükünü kaldıramayacağı bir işte çalışmaya mecbur kılmıştır. Yaşı küçüktür, fiziki olarak cılızdır; ama yokluğun mazeret dinlemeyeceğini bilen Seyfettin “Men bacararam abi!” diyerek kapıcılık işine girmiştir. İşe girdiği gün ise kalorifer kazanını yakmak için indiği kalorifer dairesinde elektrik çarpması sonucu önce sağ yanı felç olmuş, hastaneyeye kaldırılınca da ölmüştür.

“İçinden Söven Çocuk” isimli hikâyede anlatıcı-yazar, teftiş heyetiyle beraber bir kasabadaki okulu müfettiş sıfatıyla denetlemeye gider. Kasabada yaşayanlar, dolayısıyla okuldaki öğrenciler Azerbaycan Türk’üdür. Okulda tesadüfen karşılaştığı, liseden sınıf arkadaşı olan Ayla Hanım, anlatıcı-yazarın, kendi sınıfı olan 2/A’ya gelmesini ister. Konu, sınıfta uyulması gereken kurallardır. Anlatıcı-yazar, sınıfta uyulması gereken kuralları sorunca bütün öğrenciler, aslında yaptıkları şeyleri bir bir yapmamalıyız, etmemeliyiz şeklinde sıralarlar. En son Mir Ali (Mireli) söz hakkı ister; susar ve sonrasında Azerbaycan Türkçesi ile ve şiveli bir şekilde “Öğretmen bizi döyende, içimizden ona söymemeliyiz!” (SR., s. 217) der. Hikâyeye mizah hâkimdir.

Mir Ali, okula bir yıl geç başlamış ve bir yıl da sınıfta kalmış olduğundan sınıfındaki diğer öğrencilere göre daha büyüktür. Dördüncü sınıf olması gerekirken sene kayıplarından dolayı birinci sınıftadır. Sınıfta arka sırada oturuyordur ve gözlerinin içi gülüyordur. Gerçek adı Mir Ali’dir, ama çevresinde ona Mireli olarak seslenilmektedir. Okuması iyi durumda değildir. Öğretmeninden dayak yediğinde, öğretmenine sövdüğü konusunda kendisini ele verecek kadar saf bir çocuktur.

## **B.2. Sosyo-Ekonomik Biçimlendirme Ekseninde Çocuklar**

### **B.2.1. Yatılı Okul Çocukları**

İnceleme kapsamımızdaki hikâyelerin yalnızca bir tanesinde, “Soğuk Rüya”da yatılı okul çocukları konu edinilir. Bu hikâyede, kimi maddi imkânsızlıklardan kimi köylerinde okul bulunmamasından kimi anne-babasının olmayışından daha küçük yaşta ailelerinden ayrılan çocukların içinde bulunduğu durumu, yaşadığı korkuyu, çektiği memleket ve aile hasretini çocuk duyarlılığıyla anlatır İmdat Avşar.

Avşar, yatılı okuldaki çocukların pozisyonunu hikâyede Mir Seyit özelinde, ona hitaben yaptığı bir iç diyalog esnasında anlatır:

*Alışacaksınız Mir Seyit! Önce soğuk yataklara girecek, anasız uykulara dalacak ve korkulu düşler göreceksin. Bazen altını ıslatacaksın, vücudunun sıcaklığıyla kurutacaksın çamaşırlarını. Derste ekşi ekşi kokacak bedenini. Nazan Öğretmen seni tecrit edecek sınıftan, koğuşa gönderecek. Kendin yıkayacaksın çamaşırlarını, yani soğuk suya daldırıp çıkaracak, sıkıp sereceksin ranzanın demirlerine ya da kalorifer peteklerine. Bazen sevdiğin bir yemeğin tadı kalacak damağında, doymayacaksın. Biraz daha yemek isteyeceksin, yemek bitmiş olacak, vermeyecekler. Bazen boğazına dizilecek, yutamayacaksın lokmaları. Bir parça kuru ekmeği geveleyerek çıkacaksın yemekhaneden. Hastalanacaksın. Doktorsuz, hemşiresiz, kapısında revir yazan odada yatacaksın. Hangi ilacı ne zaman alacağını bilmeden yutacaksın hapları. Ciğerlerin sökülecek, öksüreceksin. Uykuların bölünecek zil sesleriyle, ürpererek uyanacaksın alaca karanlıklarda. Telaşlı, tedirgin koşuşturacaksın. Kar kapatacak tüm yolları, hafta sonları görüşüne gelemeyecek annen, duvarların dibinde boynu bükülü kalacaksın. Baban olsa gelirdi. Baban hiç gelmeyecek Mir Seyit. Yetimliğe alışacaksınız. (SR., s. 26)*

Yazar, yatılı okulu yarı açık bir cezaevine, çocukları birer mahkûma, öğretmenleri gardiyana, kırk dakikalık dersleriye hücre hapsine benzetir. Beş günlük talimden sonra ailelerinin gelip çocuklarını görmelerini ise açık görüş günleri olarak değerlendirir: “Belki biraz sonra, bu koridorlarda, mazgallardan ellerini, başlarını uzatacak mahkûmlar. Mazgalların kapağını, parmaklıklara vurarak bağıracaklar, bir isyan başlayacak ve sesler birbirine karışacak: ‘Annelerimizi istiyoruz!’ ‘Burada okumak istemiyoruz!’” (SR., s. 17)

Avşar’ın söz konusu hikâyede anlattığı yatılı okulda öğrencilerin kahvaltı menüsü şu şekildedir: “Çürük zeytin, ekşi peynir, metal bardakta soğumuş bir çay ve önceki günden kalma kuru ekmekler...” (SR., s. 16)

Hikâyede yatılı okula yeni gelen gelen çocukların karanlıktan korktuğu, tek yatmadığı görülür. Hikâye içerisinde nöbetçi öğretmen konumunda bulunan özne anlatıcı, çocukların yattığı koğuşları kontrol ederken bir ranzayı boş görür. Ranzasında bulunmayan çocuğun bir başka ranzada, kendisinden bir iki yaş büyük bir çocuğun konyuna sokularak ve bir elinden tutarak uyuduğuna rast gelir (SR., s. 18).

Hikâyenin giriş kısmında yer alan tasvirler, okuyucunun hayal perdesinde küçük bir korku filmi sahneler. Mekânın sessizliğinin, karanlığının; zil sesinin, beton duvarların, gri ve soğuk demirli ranzaların, loş koridorların delalet ettiği manaları Avşar bir yetişkin bakışıyla değil; çocuk gözü ve dikkatiyle verir. Anlatıcı-yazar, hikâyede bir öğretmendir; fakat onun içindeki çocuk, görev yaptığı yatılı okuldaki çocuklardan farklı değildir: “Boş, sessiz koridorda yankılanan ayak seslerim, mum ışığındaki eşyaların gölgesi gibi uzuyor, büyüyor. ‘Tak tak...’ topuk seslerim çoğalıyor karanlıkta. Vehme kapılıyorum, sanki devler geliyor arkamdan. Ve birden dönüp arkama bakıyorum. Kimsecikler yok...” (SR., s. 15)

“Soğuk Rüya”da köyündeki okul teröristler tarafından yakılan, bu sebeple yatılı okula gitmek zorunda kalan Mir Seyit’in hikâyesi anlatılır. Mir Seyit, ilk zamanlar, geceleri annesini ve köyünü özleyerek ağlar. Öğretmeni olan anlatıcı-yazarın onunla

ilgilenmesi, onu hayalen de olsa köyüne götürmesi, köyünde gezdirmesi Mir Seyit'i bir parça avutsa, bir zaman oyalasa da; o, bir pazar günü özlemine yenik düşerek, okulun pansiyonundan köyüne gitmek amacıyla kaçır. Köyünün önündeki dağa (Tekelti) tırmanır; ancak bu dağı aşmadan, donarak ölür.

Mir Seyit, yaşlılarına göre iri, kuvvetli, yapılı bir köy çocuğudur. İlkokul üçüncü sınıftadır. Anlatıcı-yazar onunla karşılaştığında yatılı okula geleli henüz dört gün olmuştur. Annesini ve köyü Aşağı Civanlı'yı daha o vakit özlemiş durumdadır. Teröristler okuduğu okulu yakmış, öğretmenini ve babasını öldürmüştür. Hayalinde, babasının söz verip de alamadığı bisiklet vardır. Fiziki olarak güçlü bir dağ çocuğu olsa da, ruhen köyünün ve annesinin özlemine yenik düşecek bir zayıflıktadır ki bu zafiyet ölümüne neden olur.

### **B.2.2. Sokak Çocukları**

Avşar, sokak çocuklarını “Dondurmacı” adlı hikâyesinde konu edinir. Bu hikâyede, kâğıt ve teneke toplayarak geçim derdini çocuk yaşta omuzlarına yüklenmiş bir erkek ve bir kız çocuğun, iki kız kardeşin; sıcak bir yaz günü, yol üzerinde bir dondurmacıyı görmeleri ve önüne dikilmeleri anlatılır. Dondurmacı merhametsiz bir tiptir; oğlan, dondurmacıdan dondurma istediğinde adam ona elindeki çubukla vurur ve onu kovar. Çocuk, gitmemekte ısrarcı olur; kimi müşteriden dondurma almasını ister kimi müşterinin çocuğunun elinden külahını kapar. En sonunda dondurmacı, müşterilerini kaçıran bu çocuğun üzerine elindeki çubukla yürür; korkuyla caddeye fırlayan çocuğa araba çarpar. Sonrasında çocuk, kız kardeşiyle birlikte ayağı aksak bir vaziyette oradan uzaklaşır.

Söz konusu hikâyede iki kardeşten erkek olanın ismi Sinan'dır. İri ve siyah gözleri olduğu belirtilen Sinan'ın ayakları çıplak ve kir-pas içindedir. Üzerinde ise rengi soluk, bedeninden kat kat büyük, dizlerine kadar sarkan bir tişört vardır. O, bir Temmuz günü ablasının gitmek konusundaki ısrarlarına rağmen dondurmacının önünde dikilmekte, yazın özellikle çocuklar için vazgeçilmez olan dondurmaya elde etmeden gitmemekte direnmektedir.

Sinan, çocuğuna dondurma olan kadından “Abla, bana da dondurma...” (SR., s. 201) diyerek dondurma ister. Kadın oralı bile olmaz. Bir ara kalabalıktan yararlanarak ayaklarının ucuna basarak dondurma tezgâhının içine baksa da dondurmacının demir çubuğu omzuna iner. Boynunu bükerek dondurmacıdan dondurma ister, “Defol!” sözü ile alır karşılığını. En sonunda bir kız çocuğunun elinden külahı kapar ve kaçır. O, koşarken dondurma yere düşer; Sinan'ın elinde boş bir külah kalır. Sonrasında yere düşen dondurmaya elindeki külahı almak için tekrar yaklaşır tezgâha. Bunu gören dondurmacı elindeki çubukla Sinan'ın üzerine yürür. Sinan, korkarak yola doğru fırlar ve araba çarpar.

El bebek gül bebek büyüyen, anne-babasına küçük bir naz ve mızızlanmayla istediğini aldırان çocukların aksine Sinan'ın nazını çekecek; istediği ve yemek için can attığı dondurmaya ona alacak bir kimsesi yoktur. Çıplak ve pis ayaklarına rağmen, bir

dondurma ile mutlu olacak kadar düşüktür onun sevinç eşiği. Yine de onu sevindirecek, merhametli bir kimse yoktur çevrede. Küçük yaşına rağmen, çocuk yüreğinin verdiği bir cesaret vardır onda. Karşısındaki acımasız, çocuk sevgisi nedir bilmeyen dondurmacıdan korkmaz, uzaklaşmaz oradan. O, çevresindeki insanlarca hoş gözle bakılmayan, hatta kimi zaman “Defol! Arsız oğlu arsız!” (SR., s. 205) şeklinde horlanan bir pozisyonadır.

Hikâyede Sinan’ın ablası olarak belirtilen kız çocuğunun ise ismi belirtilmez. Bu kız, on yaşlarındadır. Saçları günlerce taranmamış, yapağı bir hâldedir. Üzerinde bir etek vardır; fakat bu etek kardeşi Sinan’da olduğu gibi bedeninden oldukça büyüktür. Ayağında yırtık, naylon bir terlik vardır. Elinde büyük bir torba, torbada ise boş kola kutuları, katlanmış karton kutular bulunmaktadır. Yaşından ve ablalık vasfından dolayı kardeşi Sinan’a sürekli “Adi, gidelim Sinan, adi be!” (SR., s. 201) demekte, onu bulunulan yerden götürmek istemektedir. Hikâyede varlığı kardeşini gitmek konusunda ikna etmeye çalışmasından ibarettir.

### **B.3. Fiziki Kusura Sahip Çocuklar**

Avşar’ın hikâyelerinde bedensel bakımdan kusurlu bir çocuğa yalnızca “Ağaçtan Atlar” isimli hikâyede yer verilir. Bu hikâyede, küçükken bir ala karga tarafından pençelenen, bu yüzden bir ayağı zayıf kalan İsmail’in üzerinden, engelli bir çocuğun yaşlılarına nazaran nasıl geri planda kaldığı anlatılır. Okuldaki oyunlarda, beden eğitimi derslerinde hep arka planda, eksikliğiyle baş başa kalan İsmail, öğretmeninin bir gezi esnasında kurumuş söğüt dalından yaptığı ata da binemez. Ancak, hikâyenin sonuna gelindiğinde, büyüyen ve baba olan İsmail’in oğlunun ağaçtan ata binebildiği, koşabildiği görülür.

Bir ilkokul öğrencisi olan İsmail, okulda arkadaşlarının oynadığı oyunlara çoğunlukla müdahil edilmez: “Öğretmenim, beni oynatmıyorlar!” (ÇSB., s. 130) Arkadaşları onu oyunlarına dahil edince de onlara yetişemez, geride kalır: “O daha karşı kaleye varmadan diğerleri bu tarafa doğru koşuyor. Çırpıyor, düşüyor, yekiniyor, kalkıyor, yine düşüyor İsmail. Düşüyor...” (ÇSB., s. 130)

O, her derste diğer çocuklarla eşit olsa da, beden eğitimi dersinde eksik ve yarımıdır. Diğer öğrenciler beden eğitimi dersinin gelmesini ipe çekerken, İsmail bu derste huzursuzdur. Eksikliğini bildiğinden, dışarı çıkmamak için “Resim yapalım öğretmenim.” (ÇSB., s. 132) der; kendince çaresizliğine çare sunar.

Onu okul içerisinde, öğretmeninden başka anlayan, ona öğretmeninden başka yardımcı olan kimse yoktur. Beden eğitimi derslerinde onunla aynı takımda olur öğretmenini. Ona gol atılabilmek için bütün kuralları ihlal eder, itirazları kabul etmez. İsmail, beden eğitimi dersinde resim yapalım dediğinde, masal anlatır, çıkarmaz öğrencileri dışarıya. Gezi esnasında İsmail arkada, yalnız kalmasın diye kendisine de ağaçtan at yapıp, onun yanında durur.

Bir çocuk için en mutlu olunması gereken; koşup oynayarak, gülüp eğlenerek geçirilmesi gereken çocukluk çağı İsmail için sancılı ve mutsuz bir dönemdir. İlkokula giden bir çocuğun ders boyunca hayalini kurduğu ve sabırsızlıkla beklediği teneffüs vakti

onun için hüzünden ibarettir. Arkadaşlarınca oyunlara alınmayıp dışarıda tutulurken koşamadığından dem vurulur, koşamaması çocuk ruhunun yüzüne bir tokat gibi vurulur. Koşan arkadaşlarının arkasından ağlar. Böyle böyle büyür İsmail, çocukluğunu ‘yarım’ ve ‘eksik’ yaşasa da...

#### **B.4. Otobiyografik Öz Taşıyan Hikâyeler ve Çocukluk**

Avşar, inceleme kapsamına aldığımız otuz hikâyenin on birinde kendi çocukluğuna yer verir. Bu hikâyelerde o, yeri gelir leitmotiv olarak sık sık tekrarladığı “beş çocuklu kerpiç ev”e, yeri gelir çocukluğunda çalıştığı kahveye, yeri gelir ortaokulu okuduğu okula gider ve okuyucuya çocukluğundan kesitler sunar. Avşar’ın hikâyelerine kendi çocukluğu, doğrudan ve dolaylı yoldan olmak üzere iki türlü yansır.

##### **B.4.1. Avşar’ın Çocukluğunu ‘Doğrudan’ Yansıttığı Hikâyeler**

Yazar, toplamda dört hikâyesinde kendi çocukluğuna doğrudan yer verirken; bu dört hikâyenin ikisinde çocukluğu üzerinden annesini, bütün saflığıyla beraber, bir mizah atmosferi içerisinde anlatır. Diğer iki hikâyede ise çocukluk yıllarının siyasi havasını, çocuk Avşar’ın gözüyle, dönemin uyandırdığı korku ve tekinsizlik duygusu ile birlikte yansıtır.

“Anamın Saatleri” isimli hikâyede anlatıcı-yazar, annesinin okuma-yazma bilmemesini, bundan dolayı saat ve tarih algısının bozkır dilinde olmasını kendi çocukluğu ekseninde mizahî bir dil ile anlatır: “Ana, ben ne zaman doğdum?” “Sen mi? Eee, harmana haciz geldiği sene.” (SR., s. 152)

Babası hep dışarıda, evden uzakta olan anlatıcı-yazar, liseye başladığında okula geç kalmamak için annesinden kendisini belirli bir saatte (sabah 07.30) kaldırmasını ister. Ancak annesi saati bilmediğinden, onu çok defa vaktinden evvel, erkenden kaldırır: “İşte o gündün sonra uykular haram oldu bana. (...) Haftanın beş gününe razıydım ama cumartesi, pazar günleri de başucuma dikiliyordu. Her gün, her sabah, tan yeri ağarmadan alıcı kuşlar gibi yorganımı pençesine takıp, beni silkeliyordu...” (SR., s. 155) O, bu durumu düzeltmek için annesine saati öğretmeye kalkar; önce rakamları, sonra da saat başı ve buçukları öğretir. Böylelikle anlatıcı-yazarın işi görülür. Annesi onu o vakitten sonra artık sabah yedi buçukta kaldırır.

“Anamın Yalın Hâli”nde anlatıcı-yazar, okul çağlarındadır. Bir gün eve geldiğinde annesi televizyonu açmasını ister. Televizyon açılınca annesinin hâlleri de ayrı ayrı tezahür eder. O, filmdeki oyunculara gerçek hayattaymış gibi davranır; kötü adamlara kızar, iyi adamları destekler. Spor haberlerindeki millî güreşçiye cılız bulur. Afrika’dan kıtlık haberleri, hava durumu haberleri derken en son şehit haberi verilir, anlatıcı-yazar ve annesini matem havası sarar: “O askerler, anam, ben... Hepimiz aynı kurşunla vurulmuşuk.” (SR., s. 171) Şehit haberlerine kadar hikâyeye mizah hâkimken, bu haberden sonra hikâye hüznle sona erer. Şehit haberine dayanamayan annesi televizyonu kapatır, şehit olan erlerden birinin, elinde künye ile çırpınan eşinin ağzından bir ağıt yakar... Hikâyede merkezde olan anlatıcı-yazarın annesidir; ancak, vakit özne anlatıcının çocukluk vaktidir ve o, hikâyede çocuk hâliyle yer almaktadır.

“Dolu Vurgunu” adlı hikâyede anlatıcı-yazar çocukluk döneminin ilkokulu bitirip ortaokula başladığı evresini anlatır. O, ilkokulu bitirince ailesiyle birlikte şehre taşınırlar. Ancak şehir korkutucudur. Tarih olarak 12 Eylül dönemidir; şehirde sol-sağ kavgaları yoğun bir şekilde sürmektedir. Her gün ayrı ayrı olaylar olmaktadır. Çocuk duyarlılığıyla tarafsız yorumlarda bulunan özne anlatıcı, bu ayrışmayı manasız bulur ve bir yere aidiyet duymaz.

Çocuk gözüyle nakledilen hikâyede şehrin yoğun bir şekilde olumsuzlandığı dikkat çeker. Zira çocuk Avşar’ın perspektifinde şehir, babasının gidip geri dönmediği, bünyesinde kanlı kavgaların yaşandığı, insanların birbirlerini öldürdüğü, korku dolu bir yerdir. Köyden gelen bir çocuk için fazlasıyla büyük, aynı zamanda tekinsiz bir mekândır. Bu sebeple hikâyeye baştan sona korku temi hâkimdir:

*Şehir, bizim samanlık gibi karanlıktı, korkunçtu, içinde gümüş sakallı cinler de olmalıydı. Gece karanlığında, gözleri ay ışığıyla parlayan bir keçinin, hoyrat bakışlarıyla yanuma yaklaşmasından korktuğum gibi korkuyordum şehirden, belki de babam gibi kaybolmaktan, köyü yitirmekten korkuyordum.” (SR., s. 176) “Şehir, kana batan kaldırımlar, barut kokan sokaklar, bağırان, haykıran duvarlar, kavga eden, savaşı kardeşlerdi. Fabrikalarda grevdi şehir, meydanlarda boykot, okullarda boş ders, koridorlarda kavga, dersliklerde cinayet, caddelerde cinnet geçirmiş kalabalıklar, parkaları, bıyıkları, saçları ve havaya kaldırdıkları yumruklarıyla konuşan ağabeylerdi. (SR., s. 184)*

Köyde büyüyüp ilkokulu köyde okuyan çocuk Avşar, ortaokula gideceği vakit şehre taşındıklarında, kendisini bir kavganın ortasında bulur. Bir tarafta “Kahrolsun faşizm!” diyenler, diğer tarafta “Kahrolsun Komünizm!” diyenler vardır. Hikâye adını tam olarak buradan, Avşar’ın eşikte kalışından alır: “Yaylada doğar doğmaz doluya tutulan bir oğlak gibi çaresiz, dermansızdım. Doluya tutulmuştum, bir dolu vurgunuydu...” (SR., s. 182)

Hikâyede anlatılan süreçteki siyasi kavgaları, yetişkin Avşar değil; çocuk Avşar, olanca masumiyetiyle yorumlar: “Sınıf arkadaşım Erol, şehrin öte yakasında oturuyordu, biz onunla hiç dövüşmüyorduk. Büyüyünce, liseye gidince de dövüşmeyecektik. Keşke Erol’un ağabeyi ile benim ağabeyim de dövüşmeselerdi, bizim gibi güzelce okusalardı. Erol’a söyleseydim keşke, o da ağabeyine söyleseydi. Onun ağabeyi izin verse, benim ağabeyim de lisede okusaydı, anam ağlamasaydı...” (SR., s. 184)

Söz konusu hikâyede dikkat çeken bir diğer husus, özne anlatıcı konumundaki Avşar’ın beşinci sınıfa kadar nüfusta kaydının bulunmamasıdır. O, ancak diploma vesilesiyle nüfusa kayıt olur, nüfus cüzdanına sahip olur.<sup>6</sup>

“Eylül Yangını”nda 12 Eylül askerî darbesinin hemen ardındaki süreci; kitap yasağı ve hanede kitap bulundurma korkusunu Avşar, kendi çocuk gözüyle ve şahitliğiyle nakleder. Anlatıcı-yazar ortaokul ikinci sınıfa başlamadan hemen önce, köyde oyun

<sup>6</sup> “Dolu Vurgunu” isimli hikâyedeki bu kısım, yazarın –sürelî yayınlarda yayımlandığından inceleme kapsamımız dışında kalan– “Kafa kâğıdı” isimli hikâyesinin habercisidir.



oyarken halası gelir, annesini çağırır. Halası, şehirde askerlerin kapı kapı gezdiğini, kimin evinde kitap bulurlarsa tutukladıklarını belirtir. Bunun üzerine önce evdeki kitaplar bir çuvala doldurulur, sonra da tandırda yakılır.

Köydeki evlerin hepsinin birbirine benzediğini, hepsinde kitap olarak yalnızca Kur'an'ın bulunduğunu belirten anlatıcı-yazar; kendi evlerinin diğer evlerden farklı olduğunu, içinde yüzlerce gazete, kitap bulunduğunu ifade eder. Bu kitapların içindeyse onun ilgisini en çok çeken şiir kitaplarıdır: “Şiire karşı öyle bir merakım vardı ki, ilk dizeyi okur okumaz, gözümü kapatır sonraki dizedeki kafiyeyi kendim bulmaya çalışırdım. Geceleri yatarken şiir kitaplarını gözümün önüne getirir, hayali sayfalarını başım ile çevire çevire ezberden okurdum. Ağabeyim, bazı geceler, ezberlediğim şiirlerden imtihan ederdi beni.” (SR., s. 195)

Bir çocuk olarak Avşar, annesi ve halasının çuvala doldurduğu kitaplar içerisinde çok sevdiği şiir kitaplarını kurtarmaya çalışsa da hem annesi hem de halası tarafından azarlanır, kitapların yakılmasına mâni olamaz. Tandırda bir bir yanmaya başlayan kitaplarla, ‘eylül yangını’ başlar: “Bir yangın başlamıştı. Eylöl yangını... Şairler, şiirler tutuştu önce, sonra destanları da sardı alevler. Kıvılcımlar tandırın tepesinden gökyüzüne doğru savruluyordu. Tandır, aç bir köpeğin havada ekmek kaptığı gibi, bibimin attığı dergileri, kitapları cehenneme dönen ağız ile bir bir yutuyordu. Çuval boşaldıkça anam kaldırıp silkeliyor, dipte kalan kitaplar birer suçlu gibi tandırın önüne yığılıyordu.” (SR., s. 196-197)

Yakılan kitaplar içerisinde Avşar'ın bazılarını ezbere bildiği şiir kitapları da bulunurken; dönemin meydana getirdiği korkunun ve kalıcı bir hatıra olarak sunduğu hüznün, yazarın hafızasında, uzun yıllar sonra bile unutulmayıp, yazıya dökülecek kadar derine işlediği dikkat çeker.

#### **B.4.2. Avşar'ın Çocukluğunu ‘Dolaylı’ Yoldan Yansıttığı Hikâyeler**

İmdat Avşar, inceleme kapsamına aldığımız hikâyelerin altısında çocukluğunu dolaylı olarak yansıtır. Bahsettiğimiz dolaylı yansıtım daha çok, anlatıcı-yazarın çocuklar veya üzerinde geçmiş hatıraları barındıran bir mekân üzerinden çağrışım yoluyla mazi koridorundan kendi çocukluğuna gitmesi, kendi çocukluğunun bir bölümünü anlatması şeklinde görülür.

“Soğuk Rüya”da, yatılı bir okulda öğretmen olan anlatıcı-yazar, gece nöbeti esnasında annesi mi ninesi mi ayırt edemediği yaşlı bir kadının elinden tutarak geçmişe, çocukluğuna, ‘duvarları kireç sıvalı beş çocuklu kerpiç ev’e gider. Bu evde abisi ona, şiirler okuyup masallar anlatıyordu. Ancak abisini çok seven Avşar, abisinin okumak için şehirdeki ‘yatılı okul’a gidişiyse hüzne boğulur: “‘Ağabeyim gitti! Ağabeyim gitti!’ diye yerlere yatıp ağlıyorum.” (SR., s. 11)

Ağabeyi gidince yalnız kalan Avşar, gece gaz lambası söndüğünde, yer yatağına girerek yorganı başına kadar çeker. Sonra onun çocuk dünyasında bir dev gelir, “Kim uyudu, kim uyanıkkı!” diye sorar, bu devden korktuğu için uyumaz çocuk Avşar: “Uyusam, ses vermesem beni yiyecek o Dev. Sonra iri bir ağacı kökünden söküp dışlerini

kurcalayacak. Dev'in dişleri arasından, kanlar içinde kollarım, bacaklarım dökülecek bir bir. Dev, dişlerini birbirine sürtüyor. Gök gürlüyor sanki ve yeniden soruyor: 'Kim uyudu, kim uyanıkk!?' Titreyerek, korkarak cevap veriyorum: 'Ebe! Eller uyudu, bir ben uyanık...' Homurdanarak gidiyor Dev." (SR., s. 12)

Daha önceleri geceleri ağabeyiyle birlikte uyuyan çocuk Avşar, onun şehre gidişinin ardından karanlıktan korkmaya, odadaki eşyaları gerçeküstü yaratıklarla ilişkilendirmeye başlar. Ağabeyin gidişi onu derinden etkiler: "Ağabeyimi arıyorum. Döşeğimin sağ yanında bir boşluk... Ellerimle yastığı yokluyorum, yüreğimi sarsan bir yalnızlık bulaşıyor ellerime. Karanlık gecelerde beni korkulardan azat eden o ses yok." (SR., s. 13) Onun için sevgi ve güvenin merkezi olan ağabeyden kopuş ve onu kaybediş Avşar'ın yaşadığı ilk kâbus olduğundan, onun çocuk ruhunda etkisi büyüktür (Z. Avşar, 2013: 13).

"Hamdi Kirve"de anlatıcı-yazar bir köyde ilkokul öğretmeniiken, hikâyedeki Bağdat isimli kız çocuğu üzerinden kendi çocukluğuna, ilkokul dördüncü sınıfta okuduğu döneme gider. Öğretmeni onun kulağını çekerek, okula bir daha önlüksüz gelmemesini söyler. Okuldan çıkıp, komşuda olan annesinin yanına giden çocuk Avşar, "önlüğüm yok" diyerek ağlar. Annesi "Eve git, akşam sana önlük alıp getireceğim" der ve akşama uzun ve soluk bir önlük getirir. Bu önlüğün etekleri çocuk Avşar'ın diz kapaklarına kadar inmektedir. Annesi ona bir kız önlüğü getirmiş, etek kısmını kesse de arkadaki düğmeleri onun bir kız önlüğü olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Okula kız önlüğü ile giden çocuk Avşar, arkadaşlarının ona gülmesiyle çocuk yüreğine yara almış; yıllar sonra, farklı zaman ve farklı mekânda aynı utancı yaşayan bir öğrencisi üzerinden, yarası tazelenmiştir.

"Dondurmacı"da dondurmacının, elindeki demir çubukla; ayaklarının ucuna basarak dondurma tezgâhının içine bakan Sinan'ın omzuna vurması üzerine, hikâyede dondurmacının yakınlarında bir boyacıya ayakkabılarını boyatan bir adam olarak yer alan Avşar, elini omzuna koyar, o çocuk onu kendi çocukluğuna götürür.<sup>7</sup> Çocuk Avşar, arkadaşlarıyla beraber köyde oynarken, renkli ve süslü at arabasıyla bir çerçi gelir. Çerçi, keçiboynuzu, leblebi, sormuk şekeri gibi çocukların ilgisini çeken öteberiler satmaktadır. Çocuk Avşar, arkadaşlarıyla birlikte bu çerçinin arkasına düşer. Çerçi, köyün ortasında bir yerinde bir kadından buğday almak için durduğunda, çocuk Avşar, bir fırsatını bulup elini sormuk şekerinin bulunduğu torbaya doğru uzatır. Çerçi kamçısını sallar; Avşar kaçarken, deri kamçı omzuna iner. Böylelikle hikâyedeki Sinan'ın acısıyla Avşar'ın acısı birleşir.

"Muhterem" isimli hikâyenin merkezinde Muhterem olsa da, onunla aynı sınıfta bulunan anlatıcı-yazar, bu hikâyede kendi çocukluğuna da değinir. Burada

<sup>7</sup> Genel olarak hikâyelerinin içinde bir hikâye kişisi olarak bulunan, anlatıcı olarak ise özne anlatıcıyı kullanmayı tercih eden Avşar, bu hikâyesinde tanrısal konumlu gözlemci anlatıcıyı seçmiş, hikâye içerisinde kendisini başka birini anlatıyormuş gibi anlatmıştır. İmdat Avşar, hikâyede dondurmacıya yakın bir yerde duran boyacıya ayakkabılarını boyatan, şık giyimli bir adam olarak yer almaktadır. Bu adamın İmdat Avşar'ın kendisi olduğu, onun tavırları ve hikâyedeki çocuğun omzundaki acıyı kendi omzunda hissetmesinden, bu çocukla kendisini özdeşleştirmesinden anlaşılmaktadır.

anlatıcı-yazar kendi temsilinde ilçede okuyan tüm köy çocuklarının yaşadıkları zorlukları anlatır, cümlelerini birinci çoğul şahıs eki ile kurar. O, köyünde ortaokul bulunmadığı için, ortaokulu ilçede, Kaman Ortaokulu'nda okumaktadır. Onun gibi köyden gelen arkadaşlarıyla birlikte, tek odalı, harabe bir kerpiç evde kalmakta; yemek, bulaşık işlerini yine arkadaşlarıyla birlikte görmektedir. Onun ve arkadaşlarının pozisyonu anneye duyulan özlem bakımından “Soğuk Rüya”daki yatılı okul çocuklarıyla aynıdır: “Köyden ilk ayrıldığımızda bir gariplik çökerdi üstümüze. Bazı geceler sessizce ağlar, annelerimizin gelmesini beklerdik.” (ÇSB., s. 25)

Avşar'ın ve diğer köy çocuklarının annesi çarşamba günleri ilçeye gelmekte, hem onlara bir haftalık erzak getirmekte hem de köyden getirdiklerini pazarda satmaktadır. Anneye duyulan hasret, haftanın bir günü, yalnızca çarşamba günleri dinmektedir: “Bir ana sıcaklığı sarardı bizi, üşütmezdi ayaz çarşamba sabahları.” (ÇSB., s. 27) Hikâyede Avşar'ın ve diğer çocukların nazlarının annelerine geçtiği, isteklerini babalarına değil; annelerine iletmediği görülmektedir.

Söz konusu hikâyede, ilçede oturan çocukların arasından “sürünün içindeki yadırgı koyun gibi seçil”en Avşar ve diğer köy çocuklarının fakirlik ve perişanlıkları dikkat çeker:

*Çoğumuz sefil, perişan köy çocuklarıydık. Değiştirmeye gömleğimiz, kazağımız olmazdı. Bazen yollar kapanız gelemezdi annelerimiz. Haftalarca aynı gömlekle giderdik okula. Yakalarımız kirden ışıları. Ağabeylerimizden, amca çocuklarından kalma ceketlerin kolu ellerimizi yutar; cepleri dizkapaklarımıza kadar inerdi. Pantolonların beli düşer, elimizin biri, belimizde olurdu hep. Elimizin biriyle pantolonumuzun belini tuttuğumuzdan koşularda yenilirdik. Hoca birimizi tahtaya çıkarsa, resmimize bakar gülerdik. Hep bir şeylerimiz eksik olurdu. Yazılularda çizgili kâğıt, başlık yazmak için kırmızı kalem, bekâr evinde yağ, teneke sobada tezek, çayımızda şeker... (ÇSB., s. 29)*

“Ölümün En Güzeli”nde anlatıcı-yazar, çocukluğunda garson olarak çalıştığı, önünde salkım söğüt bulunan kahveye gider.<sup>8</sup> Baş kesilen, geriye sadece kökü kalan salkım söğüdün yanında durur. Bu ağaç, onu geçmişe, çocukluğuna götürür. Özne anlatıcı, bu kahvede yıllarca garsonluk, bir zaman da ocakçılık yapmıştır. Kahvenin karşısındaki sarı konakta oturan kızı içten içe sevmiş; onun isminin baş harfiyle, kendi isminin baş harfini kahvenin önündeki salkım söğüdün gövdesine kazımıştır: “O kızın gülüşü, serçelerin sesi kadar gerçektir ve bir yaz günü kadar sıcak...” (SR., s. 110)

Anlatıcı-yazar, söz konusu hikâyede kahvede çalıştığı yıllar ve bu yılların hatıralarına yer verirken, o zamanlar oldukça muzip ve geveze olduğu bilgisini de aktarır: “Çayları dağıtırken her masaya laf yetiştiriyor, her oyuna müdahale ediyor, çay bıraktığım her masayı karıştırıyordum.” (SR., s. 112)

“Bizim Evin Kiblesi”nde anlatıcı-yazar çocukluğunun geçtiği, köydeki kerpiç eve gelir. Ev harabe hâlededir, sadece kible duvarı denilen bir taş duvar ayakta kalmıştır.

<sup>8</sup> “Abdal Kocası” isimli hikâyede anlatıcı-yazar, söz konusu kahvenin babasına ait olduğu bilgisini verir.

Mabeynin duvarındaki ocağın başına oturur, çağrışım yoluyla geçmişe, çocukluk zamanına gider. Ebesinin arkadaşı Vahide Ebe bir gün kendilerindeyken namaz kılmak ister ve namaza durur. Anlatıcı-yazar ona ters durduğunu söyleyince “Yanlışım var gadasını aldığım. Bizim evin giblesi ocağa bakar...” (ÇSB., s. 153) der. Kible kendi evinde ne taraftaysa bütün evlerde aynı taraf zanneden bir çocuk masumiyeti vardır onda.

### B.5. Figüratif Pozisyondaki Çocuklar

Çok sayıda hikâyesinde çocuklara merkezî konumda yer vererek onlara geniş bir yer ayıran Avşar, inceleme kapsamına aldığımız hikâyelerin beş tanesinde çocuklara figüratif olarak da yer verir.

“Hamdi Kirve” isimli hikâyede anlatıcı-yazar, herkesçe deli olarak görülen, esasında saf ve temiz olan, Hamdi adında garip bir çobanın cana yakınlık ve masumiyetini anlatır. İlkokul öğretmeni olan anlatıcı-yazarın sınıfında Hamdi'nin kızı Bağdat da bulunur. Bir gün ders esnasında Hamdi bir elinde değnek, diğer elinde iki yumurta ile sınıfa gelir, anlatıcı-yazara uzatır yumurtaları. O, sınıfa girdiğinde sınıftaki bütün öğrenciler gülmeye başlar. Bunun üzerine Bağdat hıçkırır hıçkırır ağlar. Anlatıcı-yazar, sınıftaki öğrencileri dışarı çıkararak Bağdat'ı dinler. Babasına deli demeleri, ona gülüp onunla dalga geçmeleri Bağdat'ı üzdüğünden o, öğretmeninden babasının bir daha okula gelmemesini ister.

“Ayvaz Usta”da düğün mevsiminde zurnacılık, diğer zamanlarda ise sünnetçilik yapan bir abdal üzerinden abdallara veril(mey)en değer anlatılır. Hikâyede Ayvaz Usta'nın adıyla; ağlayan çocukların sustuğu, uyumayan çocukların uyuduğu görülür:

*Çilpara gibi bir türlü uyumayan çocuklar, Ayvaz Usta'nın adını duyunca, yılan sokmuş gibi kıvrılır, efsunlanmış gibi uyurlar; ayağını yere vurup zırl zırl ağlayan çocuklar anında susuverirdi. Onun adını duyan erkek çocukların kasığından bir yarısı gümüş gibi parlayan, bir yarısı da kana belenmiş, soğuk, korkunç, keskin bir ustura, tarif edilemez bir acı bırakarak geçerdi. Bilirdi erkek çocuklar. Bilirdi, düğünlerde zurnayı inleyen, o esmer, ince, eğri parmakların, bir gün usturayı kapıp canlarından bir parça koparacağını. (SR., s. 89)*

Daha önce Ayvaz Usta'nın sünnet ettiği delikanlılar, Ayvaz Usta sokaktan geçerken küçük çocuklardan bir ikisini yakalayıp, pantolonlarını çıkarıp Ayvaz Usta'nın karşısına diktiği, Ayvaz Usta usturasını çıkarıp biraz korkuttuktan sonra onları bıraktığı, bu sebepten uzaktan Ayvaz Usta'nın geldiğini gören çocukların aceleyle evlerine kaçıştıkları görülür.

“Beyaz Bulut”ta deli mi yoksa veli mi olduğu bilinmeyen, kimsesiz, yaşlı bir adamın, her gün bisikletiyle mahalleleri dolaşır çocuklara şeker dağıtması/yağdırması anlatılır. Hacı Dede mahalleden geçerken çocukların; oynadıkları oyunu sonraya erteledikleri, ebe olanı bağısladıkları, yakalananları salıverdikleri, “Hacı Dede geliyooor!” (ÇSB., s. 141) diye bağırdıkları, dillerinde neşeli tekerlemelerle (“Hacı Dede beri bak! Kulağına deri tak!” ÇSB., s. 142) bisikletin arkasına takıldıkları; Hacı Dede, bisikletinden şeker savurduğunda kapabilmek için delice koştuğuları görülür.

“Bizim Evin Kiblesi”nde çocukların, komşunun ocağının başında lafa dalan anneleriyle evde bekleyen babaları arasında elçilik yaptıkları görülür: “Çoğu zaman babalarından bir ferman getirip okurdu çocuklar. Ocağın başında babalarının fermanını okuyan çocuklar, analarından bir karşı ferman alıp izleri üstü dönerlerdi. Çocuktan elçiler akşamüstleri analarından aldığı fermanı babalarına, babalarından aldıklarını da analarına okurlardı.” (ÇSB., s. 150)

“Şehnaz Hanım Koleji”nde, ismi belirtilmeyen okulun bilgi yarışmalarında, proje, resim ve kompozisyon yarışmalarında sonuncu olurken, müzik yarışmalarında – müzik öğretmeni bulunmamasına rağmen– abdal çocukları sayesinde rakipsiz olduğu ve birinci geldiği anlatılır:

*Kavruk yüzlü, yağız tenli uşaklar saz, keman, davul, zurna... Evde ne varsa kapıp gelirler. Bozlak, kırık hava, halay... O yanık sesleriyle bir türküye başladılar mı, karşımızda Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası bile duramaz. ‘Cürü’yü sallar, sarsar bizim uşaklar! ‘Cürü’ üyeleri, sazın göğsünde, vurulmuş bir serçe gibi çırpınan, perdelerde keklik gibi seken çatlak derili elleri, kemanın tellerinde ahenkle dolaşan küçücük parmakları, davulların gergin derisine yek ahenk inen çomakları, çocukların ciğerinden kopan nefes ile yanık yanık öten zurnaları görünce donup kalırlar ve ne kadar puan varsa bize verirler... (SR., s. 52)*

### C. Sonuç

Hikâyelerinde daima bozkırı anlatan yazar, bu tercihin sebebini kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle izah eder: “Şehirdeki hikâye malzemesi asla sarmıyor beni. Ben, bozkır ya da taşra gibi, sade, samimi, sıcak hikâyelerin peşindeyim.” (Avşar, 2012: 24)

Bozkırdaki insanı birini birinden ayırt etmeden sunan Avşar hikâyelerinde Sünni de Alevi de, sosyalist de ülkücü de görülür. Görülür görülmesine; ancak, anlatıcı-yazar bütün hikâyelerde tarafsızlığını korur, birini diğerine üstün göstermez, pozisyon itibarıyla tam ortada yer alır. Şayet, onun bir tarafı varsa, bu, ancak ve ancak ‘insan’dır.

Okuyucu ile hikâyeleri arasındaki mesafeleri kaldıran yazar, kendisi de hikâyelerindeki kişiler ile arasındaki mesafeyi sifıra indirgemmiştir. Bu hikâyelerdeki çocukların üzüntüsünü Avşar, kendi içinde daha derinden yaşar, onların acısını içten hissederek, onlarla özdeşleşir. O, yeri gelir bir çobanın kızının acısını (“... herkesin ‘deli’ dediği saf, temiz, garip bir çobanın çocuğu olmanın verdiği acıyı ilk kez tadıyordum...” ÇSB., s. 88), yeri gelir ayağı sakat bir çocuğun acısını (“O daha yere düşmeden sıyrılır derim, o daha düşmeden acı çekerim...” ÇSB., s. 131), yeri gelir uyurken ranzasından başı sarkan bir çocuğun düşmemiş olmasına rağmen düşmüşçesine acısını duyar (“İkinci kat ranzadan düşmüş gibi acıyor şakağım, sızlıyor, zonkluyor... Çocuğun ranzadan sarkan başını tutup usulca yastığa yerleştiriyorum.” SR., s. 19). Yeri gelir, on beş-on altı yaşlarında kapıcı olarak işe giren bir çocuğu yaşar içinde, onun yükü biner omuzlarına (“Birden kömür torbaları bindi sırtıma. Koca kovalarla, kazan dairesinden kül çıkarırken dizlerimin dermanı kesildi. Yığıldım kaldım bodrumun karanlık basamaklarında. Kazanı

yakarken boğuldum isten, dumandan, azarladılar beni, kızdılar, sövdüler.” SR., s. 41). Yeri gelir, bir dondurmacının sokak çocuğunun omzuna vurduğu demir çubuğu kendi omzunda hisseder (“Ayakkabısını boyatan adam, tabureye oturduğundan beri izlediği çocuğun omzuna inen bu darbeden sonra, kaşlarını iyice çatıyor. Demir çubuk, kendi omzuna inmiş gibi dişlerini sıkıyor ve birden elini omzuna götürüyor... SR., s. 202).

Nurullah Çetin, Avşar’ın hikâyelerinde yalnızca bir tipin, İmdat Avşar’ın var olduğunu düşünür: “Avşar, bütün hikâye kişilerinin bedenine girmiş, onların acısını kalbinde duyan bir ruhtur. Hikâye kişileriyle bu kadar özdeşleşebilen başka bir hikâyeci de görmedim.” (Çetin, 2015: 6)

İmdat Avşar, her çocuk için yeri özel olan, anne-babadan sürekli istenilen, başkasında görünce imrenilen bisiklet ve dondurmayı iki hikâyesinde yokluğun diliyle sunmuştur. Bisikletin ve dondurmanın değerini/önemini, onlara sahip ve onlara ulaşabilen çocukların gözüyle değil, onlardan mahrum çocukların gözüyle yansıtmıştır.

Söz konusu hikâyelerdeki çocukları birleştiren bir nokta varsa, o da ‘gariplik’tir. Avşar’ın çocukları garip ve mahzundur. Kimi küçük yaşına rağmen evin geçim derdini yüklenmiş, elektrik çarpması sonucu ölmüştür; kimi yatılı okulda köyünün hasretine dayanamamış, kaçıp köyüne giderken donarak ölmüştür; kimine bir dondurma için araba çarpmıştır; kiminin çalamadığı flüt başında patlamış, öğretmeninden dayak yemiştir; kiminin yüzünde tokat patlamıştır; kiminin ayağı aksaktır; kimininse öğretmene vereceği dergi parası bile yoktur.

Yazarın hikâyelerinde yer verdiği çocukların hiçbirisinin mutlu olmadığı dikkatleri çeker. Bu çocuklardan çoğunun küçük yaşta geçim derdine düştüğü, bir işte çalıştığı, hayatın acımasız yüzüyle karşılaştığı görülür. Güççük Bekteş, Muhterem, Tufan, Sinan bunlardan biriyken, içlerinde hikâyesi en trajik olan Seyfettin’dir.

Anılan hikâyelerde çocuklar, yetişkinlerin merhamet sınavı olarak yer alırlar. “Soğuk Rüya”da Nazan Hanım, “Muhterem”de Nusret Hoca, “Dondurmacı”da dondurmacı bu sınavdan kalan isimlerdir.

Kimi zaman öğretmen olarak kimi zamansa müfettiş olarak okulda, çocuklarla iç içe bulunan Avşar, içinde bulunduğu okulu öğretmen ya da müfettiş nazarıyla değil, bir çocuk gözüyle görür. O, “Muhterem” isimli hikâyesinde sınıflı bir hapisaneye, müzik defterinin beş çizgisini ise parmaklıklara benzetirken (ÇSB., s. 33); “Soğuk Rüya” isimli hikâyede yatılı okulun pansiyonunu yarı kapalı cezaevine, çocukları mahkûma, öğretmenleri gardiyana benzetir; kırk dakikalık dersi ise hücre hapsi olarak görür (SR., s. 16).

Meslek itibarıyla bir öğretmen olan Avşar’ın çocuklara bakışı bir doktorun hastalara bakışı gibidir. Nasıl ki bir hastanın ağrısından ve sancısından en iyi, doktor anlar, onu iyi etmenin yolunu bilir; Avşar da öğretmenlik mesleği dolayısıyla çocukları iyi tanımakta, dertlerini ve sıkıntılarını anlamakta, onları nasıl iyi edeceğini bilmektedir. Onun “Soğuk Rüya”da Mir Seyit’i hayalen de olsa köyüne götürmesi bundandır: “Bir dağ çocuğu Mir Seyit, onu uyutmak için bel vermez, medetsiz dağlara götürmek; sarı, mor

çiçekli yaylalarda eğlemek; sarp kayalardan, asi derelerden geçirip kerpiç evli viran köylerde gezdirmek, iyice yormak gerekiyor.” (SR., s. 22)

Sonuç olarak; İmdat Avşar, incelememize dâhil ettiğimiz otuz hikâyesinde Anadolu insanını bütün saflığı ve gerçekliğiyle anlatırken, Anadolu'nun fakir ve garip çocuklarına da ayrı bir önem vermiş, hikâyelerinde onlara geniş bir alan ayırmıştır. Kendisi de bir Anadolu çocuğu olan Avşar, bu hikâyelerde kendi çocukluğuna da yer vermiş; küçükken oynadığı oyunlarla, yaşadığı korkularla ve fakirliğiyle bu hikâyelerin bir 'çocuk sakini' olarak yerini almıştır.

### **Kaynaklar**

- Altan, M. (2013). “Anadolu Benim İçimden Geçen Bir Sevgi Irmağıdır”. *Berceste*, 129: 5-9.
- Avşar, İ. (2012). “Söyleşi: İmdat Avşar”. *Kün Edebiyat*, 1: 23-27.
- Avşar, İ. (2015). *Çiğdemleri Solan Bozkır*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Avşar, İ. (2015). *Soğuk Rüya*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Avşar, Z. (2013). “İmdat Avşar'ı Okumak”. *Berceste*, 129: 10-17.
- Çetin, N. (2015). “Soğuk Rüya Önsöz”. *Soğuk Rüya*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Enginün, İ. (2010). “Memleket Edebiyatı”, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kantemir, E. (1973). “Gerçekçilik”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1: 139-155.
- Pervin. (2013). “İmdat Avşar ile röportaj”. *Ala Too Edebiyatı*, 2: 29-33.
- Sağlık, Ş. (2014). *Hikâye/Anlatı/Yorum*. Ankara: Hece Yayınları.
- <http://old.525.az/view.php?lang=az&menu=2&id=11202&type=1> (15.05.2010)

## ESKİ ŞAİR MEKTUPLARINDA DUA GELENEĞİ

### THE TRADITION OF PRAYER IN THE LETTERS OF OLD POETS

Halil İbrahim HAKSEVER<sup>1</sup>

#### Özet

Türk edebiyatında çeşitli niteliklerde yazılmış mektup türleri eski kaynaklarımızda kayıtlıdır. Özellikle Münşeat mecmualarımızda şair veya münşilerimizin kaleme aldığı, sanatlı nesirle yazılmış çok sayıda mektup örnekleri bulunmaktadır. Münşeatlarda kayıtlı bu metinlerde bir takım yazı usul ve kuralları kullanılmış, yazarlar bu ‘yazı edepi’ne çok dikkat etmişlerdir. Kâtipler için gerekli bu yazışma bilgilerini öğretmek amacıyla ilk dönemlerden itibaren didaktik eserler kaleme alındığı bilinmektedir. Şahıslara veya resmî makamlara hitaben yazılan bu metinler, münşeatlarda ‘inşa’ adıyla yer almışlardır. Bu mektuplar, şair/münşilerin kalemlerinden adeta sanat örnekleri olarak çıkmış, şiir kadar olmasa bile, bir hüner gösterme aracına dönüşmüşlerdir. Eski Türk edebiyatında yerleşmiş bir geleneği olan mektuplarda ihmal edilmeyen bir kural da, şekli değişmekle birlikte, muhataplara yapılan dualardır. Yazılan her türden mektupta –kişilere göre değişse bile- ya, Arapça-Farsça-Türkçe veya sadece Türkçe ibarelerle dua cümleleri bulunmaktadır.

Bu bildiride, eski şair/münşilerin kaleme aldığı farklı muhtevalardaki mektuplarda geçen dua cümleleri verilip kimlere, hangi üslûplarla dua edildiği gösterilecek; bu dua ibareleri dillerine göre farklı özellikleriyle tasnif edileceklerdir. Alıntı yaptığımız kişiler şairlerle sınırlı olsa da, örnekler, klasik edebiyatımızda yerleşmiş geleneği olan mektup yazma adabını temsil eder niteliktedir. Verilen dua metinleri, yazma eser kütüphanelerimizde kayıtlı çeşitli münşeat nüshalarından derlenmişlerdir.

**Anahtar Kavramlar:** Mektup, Dua, Münşeat.

#### Abstract

In Turkish literature, letters written with different specialities are recorded in our old sources. Especially in Münşeat anthologies a lot of examples of letters written with an artful prose by our poets and “münşi”s exist. A number of writing methods and rules were applied on these recorded texts in “münşeat”s and writers paid great attention to these “ways of writing”. Since the first periods, it is known that didactic works were written in order to teach the clerks needed information about correspondence. These texts –which were written to individuals or formal authorities- took place in “münşeat”s with the name “inşa”. These letters were written as examples of art by the poets/”münşi”s and

<sup>1</sup> Yrd. Doç., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: h.haksever@hotmail.com



they became the tools of showing the irtalent but maybe not as much as poetry.In different forms which were not ommitted in letters as a rule,one common tradition of Turkishliterature is the prayersaddressed to collocutors.Even they change according to individuals whom they were writtenfor, there are prayer sentences with Arabic, Farsi, Turkish or with only Turkish expressions in every kind of letters.In this paper, prayer sentences written by old poets/ “münşi”s in their letters with diffrent contents, will be given, it will be shown that in which styles prayers are done and these expressions of prayers will be categorised with their different specialities according to the languages they were written in.Although people who we quoted are limited by poets, the examples are worthy of representing a common tradition in our classic literature: The way of letter writing. The given texts of prayers were collected from different münşeat copies which are recorded in different libraries.

**Keywords:** Letter, Prayer, Münşeat.

## GİRİŞ

Eski Türk edebiyatında geleneğin etkisi çok fazladır. Şairler ve yazarlar kaleme aldıkları manzum ve mensur metinlerde dil ve muhtevaya ilişkin alışılmış düşünce, hayal ve anlatım şekillerini geliştirerek korumuşlardır. Şiirde böyle olduğu gibi, nesirde de yerleşmiş dil ve üslûp özellikleri görülür.

Mensur eserler arasında önemli bir yeri olan münşeat metinlerinde şair/münşilerin yazdıkları mektuplar, bu türün içinde oluşmuş bazı yazı geleneklerini de yansıtır. Eser olarak tedvin edildiklerinde onları birer inşa metni olarak görsek de, vaktiyle yazılmış her bir mektup, yazarının duygu, düşünce ve yazı maharetini ortaya koyan bir iletişim aracı olmuştur. Mektuplardaki her bir hitap ve cümle, aynı zamanda ortak edebî kültürümüzün ifadeye yansıyan zenginliğini ortaya koyar. İki taraf arasındaki şahsî ve resmî ilişkileri de gösteren bu mektuplar bir kişinin kaleminden çıkmış olmakla birlikte, uzun süre devam eden edebî yazı geleneğinin de izlerini taşırlar.

Münşeat mecmualarında eski dönem kalem erbabı için hazırlanmış nice hazır bilgiler, yeni yetişen kâtip ve münşilere yol gösterici olmuştur. Kime, nasıl yazılacağını öğreten didaktik münşeatlarda temsili mektup örnekleri ve alternatif anlatım kalıpları çoktur. Bunlardan daha fazla sayıda olan gerçek mektup metinleri ise münşeatların esas muhtevasını oluşturmaktadır.

Uzun süren edebî geleneğimizde mektup yazmada bir takım usul ve kurallar oluşmuştur. Bunlardan biri de muhataba yapılan/yazılan dualardır. Tarafların mevki ve konumları ne olursa olsun, dua ibareleri çok az olarak ihmal edilmiştir. Yazıyı kaleme alanın bilgi ve sanat birikiminin de etkili olduğu dua cümleleri, her üç dil ile ve çeşitli içerik ve uzunlukta yazılmışlardır.

## A. Eski Edebiyatımızda Mektup ve Dua

Türk edebiyatının klasik dönem şair ve yazarları mektubu sadece bir iletişim vasıtası olarak kullanmamışlar, onu bir sanat metni olarak da görmüşlerdir. İki işlevi olan ve çeşitli isimler alan mektuplar şiir kadar olmamakla birlikte itibar görmüş, yazı hünelerinin sergilendiği bir edebî metin olarak da algılanmışlardır. Osmanlı şair ve münşileri mektup yazmada pek çok rükün ve şart ortaya koymuşlardır. Özel ve resmî yazışmalarda uygulandığı görülen bu ‘mektup edebleri’ arasında, kullanılacak ifadelerin rütbelere dikkate alınarak seçilmesi, hitap ve lakapların hiyerarşiye göre belirlenmesi, kâğıdın ve yazının şekli, mektup yazma amacının ve talebin dile getirilmesi, muhabata övgü ve dua gibi hususlar sayılmıştır.(Kütükoğlu:19)

Mektup geleneğinin oluşmaya başladığı eski Türk edebiyatında kural(rükün/edeb) olarak dua önemsenmiş, yazışmalarda olması gerektiği belirtilmiştir. Anadolu’daki ilk münşeat metnimiz Teressül’de buna dair bilgiler mevcuttur.(Haksever 2011: 1265-1275) Eski mektuplar, içeriklerine ve yazılan kişilere göre değişen farklı isimlerle anılmış olup söz ve üslûba ilişkin zengin malzeme ihtiva etmektedirler. Yazının mürekkebinden imzanın şekline kadar pek çok husus usule bağlanmış, yazarlar kendilerini ‘*dâîmiz, dâî-i muhlis, dâî-i bî-iştibâh, dâî-i bî-riyâ*’ gibi nitelendirmelerle takdim etmişlerdir.(Haksever 2004: 40-41)

Mektuplarda duayı çok önemseyen Osmanlı yazar ve şairleri buna samimiyet ölçüsü de getirmişler ve bazı benzetmelerle duayı tarif etmeye çalışmışlardır. Nesîb, Münşeatında kayıtlı bir arızasında dua, övgü ve duyguların riyasız, samimi sözlerle yazılması gerektiğini şöyle söylemiştir:

“*Duâlar ki dil-i uşşâk gibi bî-riyâ ve senâlar ki elfâz-ı hûbân gibi pür-safâ ve iştiyâklar ki derd-i hicrân-ı yârân gibi bî-nihâyet ve ârzûlar ki şeb-i firkat gibi bî-gâyet ve meveddet-i ihlâslar ki âyîne-i rûy-ı dildâr gibi sâfi ve muhabbet-i bâ-ihtisâslar ki güftâr-ı la’l-i şeker-bâr gibi şâfi ola*”(Nesîb: 64)

## B. Mektup Dualarında Çeşitlilik

Eski şair ve yazarlarımızın, mektuplarında duaya ne kadar ve nasıl yer verdiklerini münşeat kaynaklarından öğrenebilmekteyiz. Buradaki kayıtlara göre, bizzat yazıp gönderdikleri mektuplarda şairler öncelikle muhataplarına, bazan kendilerine ve diğer insanlara çeşitli üslûplarla dua etmişlerdir. Dualarının çoğunu Cenab-ı Hakk’ın adını anarak yazmışlar, kimilerini de bir iyiliği temenni ederek ‘*ola, olsun*’ kelimeleriyle hayır ve iyilik isteklerini O’na yöneltmişlerdir. Bazen de farklı üslûp ile, (.....olması Hazret-i Allah’tan niyazımızdır) tarzında bir cümle ile dua edilmiştir. Uzun ve süslü ifadelerin yanında, kısa ve sade cümlelere, Arapçanın yanında Farsça ifadeler de

rastlamaktayız. Mektupların giriş ve orta kısmında dua olabildiği gibi, bitiriş cümlesi olarak da görülmektedirler. Değişkenlik gösteren dua ibareleri çoğunlukla mensur, bazen de manzum yazılmışlardır. Bazı mektuplarda dua metni görülmez, kısaca, ‘gerekli duadan sonra’ anlamında ‘*ba’de’d-du’â, gıbbu’d-du’â, ba’de mâ-vecebe aleynâ, kemâ hüve’l-vâcib*’ gibi bir ibare veya ‘*bâkî, bâkî duâ, bâkî ve’s-selâm*’ sözüyle yetinilir. Bu tür kısaltmalar, eğer müstensih eliyle yapılmamışsa, mektubu gönderen ile muhatabının samimi ilişkisi olduğu izlenimini verir. Şairler mektuplarında bazen sözü uzattıklarını belirtip duaya başlamak vaktinin geldiğini kendilerine hatırlatırlar. Mektup yazarlar bazen muhataplarına sürekli dua etmekte olduklarını belirtirler. Bazen de, ‘herkes size duacıdır’ anlamında bir cümle ile yetinilir.

Dualardan mekânlar da nasibini almış, şairler değer verdikleri şehirleri bazen dua ile anmışlardır. Münşeatlarda nadiren gayri müslimlere hitaben yazılmış mektuplara da rastlıyoruz. Onlara nazik bir şekilde, kendilerine İslâmın nasip olması temennisi Arapça bir ibare ile yazılır.

Şairler kendileri yaşarken dua ettikleri gibi, ölümlerinden sonra yazılarını okuyacak olan gelecek nesillerden de dua istemeyi ihmal etmemişlerdir. Meselâ Okçuzade(ö.1629) Münşeatının mukaddime kısmında, yazarın sonraki nesillerden samimi isteği şöyledir:

*Ey gelüp dünyâyı bizden sonra seyrân eyleyen*

*Sihri tab’-ı mü-şikâfi halkı hayrân eyleyen*

*Gâyibâne bir du’â-yı hayrdur ancak hemân*

*Âlem-i berzahdaki ervâhı şâdân eyleyen (Okçuzade:74b)*

## 1. Arapça-Farsça Dualar

Arapça dualar mektupların giriş veya orta kısımlarında, genellikle muhatap için veya sevilen üçüncü bir kişinin adı geçtiğinde yazılır. Adı geçene, makam ve itibariyle mütenasip kelimelerle (Allah...etsin, kılsın) anlamında dua edilir. Bazen de mektup yazar kendisi veya başkaları için Allah’ın rahmet ve bağışını diler veya başka güzel isteklerde bulunur. Farsça dualar ise daha çok mektup bitiminde ‘*bâd*’ fiiliyle biten cümlelerle ifade edilir. Bir mektupta birden fazla dille dualar görülebilmektedir. Mektup yazılan kişi padişah veya üst düzey yönetici ise, o makamda kalıcı olması, düşmanlara galibiyeti, adalet, şefkat ve ihsanının herkese şamil olması vs. Allah’tan istenir. Diğer makam sahipleri ve meslek erbabı için de, hal ve işleriyle mütenasip olarak dua edilir. Mektuplar bayram veya taziye gibi özel gün ve konulara ilişkin olduğunda, dualar da buna uygun üslup ve muhteva ile yazılmıştır.

Örnekler:

Lâmiî Çelebi'nin(ö.1532) Yavuz Sultan Selim'e arz mektubunda yazdığı dua şöyledir:

*"rassasa'llâhü kavâyime saltanatihî ve de'âyime şevketihî bi'l-izzi ve't-temkîn ilâ-yevmi'd-dîn"*(Lâmiî: 20b) (Allah onun saltanatının temellerini ve şevketinin direklerini şan ve şeref ile kıyamete kadar sağlam kılsın)

Veziriazam İbrahim Paşa'ya gönderdiği ubudiyetnamede de bazı benzetmelerle devletin devam ve bekasına dua etmiştir: *"...âsaf-ı cem-sadâret ve cümletü'l-mülk-i şeref-vezâret hazretlerinin lâ-zâlet hiyâmü devletihî müşeyyedeten bi-evtâdi'l-hulûdi ve imâdi'd-devâmi ve mâ-berihat sürâdikâtü şevketihî meşdüdeten bi-utnâbi'l-bekâ'i ve ashâbi'l-kıyâm"*(Lâmiî: 92a)

Kazasker Muhyiddin Efendi'ye gönderdiği bağlılık mektubuna *"Selâmu'llâhi Te'âlâ ve rahmetühü ve berakâtühü alâ-cenâbiküm..."*(Lâmiî: 59b) şeklinde başlayan uzun bir Arapça dua ibaresi yazmış, sonra meramını anlatmıştır.

Kıssahan İvaz adlı kişiye ise, iyiliklerinin ecini Cenab-ı Hakk'ın en güzel karşılıkla artırmasını, işlerini riyasız kılmasını dilemiştir: *"Cenâb-ı hullet-me'âb Mevlânâ İvaz-ı kâm-yâb zâ'afa'llâhü ecra hasenâtihî bi-ahseni'l-ivaz ve ce'ale umûra ûlâhü ve uhrâhü bilâ-mu'âmeleti'r-riyâ ve'l-garaz..."*(Lâmiî: 27a)

Veziriazam İbrahim Paşa'ya mektubunun başlığında, Allah onun işlerini kolaylaştırsın anlamında bir ibare kullanmıştır: *"...şehr-i yâr-ı felek-iktidâr İbrahim Paşa yessera'llâhü mâ-yeşâ' hazretlerine yazılan ubûdiyyet-nâme"*(Lâmiî: 74b)

Yine üst seviyede bir kişiye yazdığı mektupta, Kanunî'nin bahsi geçtiğinde ona ve yardımcılara (Allah onu yüceltsin, işlerini hayırlı eylesin, yardımcılarını da güçlü kılsın) anlamında dua etmiştir: *"Cenâb-ı mekremet-me'âb mahmidet-âyâb a'la'llâhü te'âlâ kadrahü ve yessera bi'l-hayri emrahü.....hazret-i hudâvendigâr ve sâhib-kırân-ı rûzgâr e'azze'llâhü ensârahü tarafından"*(Lâmiî: 77b)

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö.1602) 3. Murad'a yazdığı arz mektubunda kullandığı dua ibaresi, padişahın zamanın sonuna kadar Allah'ın desteğine nail olması isteğidir: *"...pâdişâhumuz Sultân Murâd Han eyyeda'llâhü ilâ-gâyeti'd-devrân hazretleri..."*(Âlî: 202b) Yine, Azerbaycan Beylerbeyi Tokmak Han'a gönderdiği namede Kanunî'nin adı geçince yazdığı Arapça duada, (Allah onu cennetin en güzel köşklarine koysun ve orada ebedî kılsın) demiştir: *"sâhib-kırân-ı firdevs-mekân ve hudâvendigâr-ı arş-âşiyân merhûm u mağfürun leh Sultân Süleymân Han eskenehü'llâhü te'âlâ ve halledehü bi-a'lâ kusûra'l-cinân"*(Âlî: 249b)

Yine bir vezire yazdığı dua, devletin güneşinin sönmemesi, izzet yıldızının yüksek ufuklarda parlamaya devam etmesi isteğini içermektedir: *"Hazret-i sultânüm lâ-*

*zâlet şümûs-ı devletihî tâli'aten min-meşâriki'l-iclâl ve mâ-berihat kevkebü izzetihî lâmi'aten an-me'ârici'l-ikbâl'*(Âlî: 220a)

Ebûbekir Kânî(ö.1791) Tokat Mevlevîhanesi şeyhine yazdığı İhtisasnamede şeyh vasıtasıyla Allah'tan feyiz ve bereket istemektedir: “*Sultânım efâza'llâhü aleynâ min-füyûzâtı'l-cezileti ve revânâ min-ayni'l-inâyeti'l-celiyyeti hazretlerininün...*” (Kânî: 30b)

Kânî devrin sultanına şehzade doğumu için yazdığı tehiyetnamede süslü-sanatlı ifadeler kullanmış; “*...şevketlü kerâmetlü kudretlü pâdişâh-ı rûy-ı zemîn halleda'llâhü hilâfete hî ilâ-yevmi'd-dîn efendimiz hazretlerininün sulb-i pâk-i şâhânelerinden...*”(Kânî: 59a)cümlesiyle,sultanı hilâfet makamıyla birlikte duasına katmış ve tebriklerini bildirmiştir.

Kânî devlet merkezine gönderdiği bir başka mektubunda muhatabının af ve mağfiretini istedikten sonra kendine dua etmiş, Cenab-ı Hakk'ın kendisini hata, tehlike, zillet, korku gibi hallerden korumasını istemiştir: “*Allâhümme a'sımnâ mine'l-hatâi ve 'z-züleli vahfıznâ mine'l-hatâi ve 'l-hatali ve hevvin vücûhenâ an-nevâzırı'l-a'dâ'i...*”(Kânî: 31b)

Osmanzade Taib(ö.1724) şeyhulislam hazretlerine yazdığı mektupta duayı metnin sonunda Arapça mısralarla dile getirmiş, gökte yıldızlar parladığı sürece şeref güneşinin hep ışık saçmasını istemiştir: “*Lâ-zâle şemsü mecdike bi'l-izzi tâli'uhû mâ-dâmeti'l-kevâkib fi'l-cevvi lâmi'uhû*”(Taib: 6b)

Veysi'nin(ö.1627) Turan Şahı Abdullah Han'a yazdığı mektupta, din ve devlet uğruna sarf ettiği gücünün daim olmasını Allah'tan istemiş; kıyamet saatine kadar Allah'ın kendisini insanlar için bir güvence ve sığınak olarak daim kılmasını şöyle yazmıştır: “*Ebül-megâzi Abdullah Bahadır Han halleda'llâhü melâzen li'l-enâmi ilâ-kiyâmi 's-sâ'ati ve sâ'ati'l-kiyâm hazretlerininün...*”(Veysi Münşeât 3330: 287)

Bazı mektuplarda son söz olarak Allah'ın selâmının bütün hidayet sahiplerinin üzerine olması talep edilir. Çelebizade Âsım'ın(ö.1760) Boğdan Voyvodasına yazdığı bir kaç mektupta bu üslûpla yapılmış dualar vardır: “*Bâkî ve 's-selâmü alâ-meni't-tebe'a'l-hüdâ*”(Âsım: 302, 303)

Mektuplarda üçüncü şahıslar için kullanılan ve pek çok yazışmada görebileceğimiz dua anlamı taşıyan Arapça kısa cümleleri şöyle verebiliriz:

Dâme fazlühû/Zîde ikbâlühû/Azze şânühû/Dâme mecdühû/Tâle bekâühû/Azzema'llâhü şânehû/kaddesa'llâhü sırrahû/Kuddise sırruhû/Aleyhi'r-rahmetü ve'l-gufrân

Mustafa Âlî, kendi inşasıyla Padişah adına Levendoğlu'na yazdığı eyalet beratında gayri müslim birinin adı geçince, diğer dua ibarelerinden farklı olarak (Mesih milletinin seçkin emîri, İsevî dininin büyüklerinin iftiharî olan Aleksandır, Allah en hayırlı din ile onun rüşdünü güçlendirsin)diyerek dua üslûbuyla bir cümle kullanmıştır:

“Ümerâ-i millet-i mesîhiyyenün muhtârı ve uzamâ-i ümem-i İseviyyenün mâ-bihi'l-iftihârı.....Levendoğlu Aleksandır Han.....yessera'llâhü rüşdehü bi-hayri'l-edyân”(Âlî: 245a-b)

Nabî(ö.1712) bir Ermeni vatandaşa yazdığı mektupta ise onun hidayetine dua etmiştir. Muhatabını biraz överek sanatkâr kişiliğine temas eden şair, kısa, Arapça bir ibare ile o kişiye İslâmın nasip olmasını Allah'tan istemiştir: “...salîb-gede-i fuzûlî zünnâr-perest...ser-âmed-i zergerân-ı san'at-güzâr engüş-t-nümâ-yı turfe-nigâr dostumuz Mûsâ yessera'llâhü lehü'l-islâm ve'l-îmânun...”(Nabî: 66a)

Yine farklı bir dua olarak Lâmiî Çelebi'nin yaşadığı Bursa şehrine Arapça ibare ile duasını verebiliriz. İskender Çelebi'ye yazdığı mektupta “...mahrûse-i Burûsa sâneha'llâhü te'âlâ ani'd-darri ve'l-be'sâda...”(Lâmiî: 90b) cümlesiyle, Bursa'yı Cenab-ı Hakk'ın kötülük ve zararlardan korumasını istemiştir. Lâmiî aynı duayı Mağnisa şehri için de kullanmıştır(76b).

Benzer bir duayı İbrahim Vehbî'nin mektubunda görüyoruz. O da İstanbul için, Allah'ın o şehri görülmeyen belâlardan korumasını istemiştir: “Ol belde-i tayyibe sâneha'llâhü an-avârızı'l-gâ'ibe”(Vehbî: 5b)

Farsça dualar Arapçaya göre daha kısa olup mektup sonlarında yazılmışlardır. Şair/yazarlar bazan Türkçe dua ettikten sonra, son bir temenni olarak Farsça dua ibaresi de yazarlar. Bu ibarelerde, mektup gönderilen şahsın hayrı ve iyiliği için çok çeşitli cümleler kurulur, ona olan özlem belirtilir, Allah'tan duaların kabulü istenir. Her üç dille yazılmış duaların bulunduğu mektuplara da münşeatlarda rastlanmaktadır.

Mesihî(ö.1512) Sultan Süleyman'ın şehzadesinin düğünü için yazdığı tehniyetnamede sevincini ‘saltanat güneşi saadet ufkundan doğup kıyamete kadar parlamaya devam etsin’ diyerek belirtmiştir: “hemîşe âfitâb-ı saltanat ez-ufk-ı sa'âdet dirahşân bâd ilâ-yevmi't-tenâd”(Mesihî: 10a)

Lâmiî, şeyhi Ahmed Buhari'ye hitaben mektubunda (Rabbimden niyazım şu ki, bu yolda bize yardım edip kalbinizdeki lem'a ve cezbeden bu acize de eriştirsin, dünyanın zulmetinden kurtarıp ruhanî bir safa ile dertli gönlümüzü mutlu etsin) dedikten sonra, lutuf bulutlarının kıyamete kadar bütün insanların üzerine olmasını istemiştir: “Bâkî izâfe-i sehâb-ı eltâf-ı mekremet-meâbı.....ber-ecrâm-ı kâffe-i enâm ez-hâs u âm ilâ-yevmi'l-kıyâm müstedâm bâd bi'n-nûni ve's-sâd”(Lâmiî: 11a)

Onun Yegânzâde Sinan Çelebi'ye mektubu da Farsça kısa dua ile biter: “Bâkî devlet-i dü-cihânî ve sa'âdet-i câvidânî bâd bi'n-nûni ve's-sâd”(Lâmiî: 12a)

Rumeli Kedhudası Sinan Bey'e cevabî mektubunda her gün artan dünya ve ahiret saadeti dilemiştir: “Bâkî sa'âdet-i dü cihânî be-envâ'-ı murâdât u kâmrânî yevmen fe-yevmen der-terakkî bâd bi-rabbî'l-ibâd ve bi-hurmeti'n-nebiyyi ve âlihi'l-emcâd”(Lâmiî: 50b)

Devrin padişahı Kanunî'ye, bir eseri Türkçeye terceme etme emrini îfa ettiğini bildirdiği arz mektubunda yaptığı Farsça duada hünkârın adının(kendisinin) hep başta kalmasını dilemiştir: “*Hemvâre nâm-ı şerîf-i kîtî-sitânî ve zikr-i cemîl-i sâhib-kırânî ünvân-ı beyân-ı tevârih-i selâtîn-i cihân ve ser-defter-i menâkıb-ı esâtîn-i devrân bâd ilâ-yevmi't-tenâd*”(Lâmî: 53b)

Osmanzade Taib'in Mekke Şerifine gönderdiği mektubunda saadet, şeref ve itibarının devamlı olması istenmiştir: “Bâkî hemîşe eyyâm-ı sa'âdet ü ikbâl ve hengâm-ı şerâfet ü iclâl müstedâm bâd”(Taib: 4b)

Kânî gurbetten babasına yazdığı mektupta hürmet ve saygılarını ifade ettikten sonra, daima Allah'ın himayesinde kalmasını dilemiştir: “*hemîşe sâye-i avn-ı Bârî ve sâha-i savn-ı Kirdigârîde masûn u mahfûz olalar*”(Kânî: 3b)

Çok değişik konumdaki kişiler arasında yapılan mektuplaşmalarda görülen Farsça dua kalıpları hemen hemen birbirine benzemekte olup tespit ettiğimiz bu cümleleri isim belirtmeksizin şöyle sıralayabiliriz:

Hemîşe ömr ü devlet dâim ü kâim bâd

Bâkî hemîşe izz ü sa'âdet ziyâd bâd

Eyyâm-ı firâk muhtasar bâd

Der-terakkî vü te'âlî bâd bi-hurmeti'l-aktâb ve'l-evtâd

Bâkî devlet-i dü cihânî ve sa'âdet-i câvidânî bâd bi'n-nûni ve's-sâd

Bâkî der-mesned-i mecd ü ikbâl bâd

Bâ-sıhhat ü selâmet müyesser bâd innehû ra'ûfün bi'l-ibâd

Bâkî sa'âdet-i dâ'im ve selâmet-i kâ'im bâd bi'n-nûni ve's-sâd

Yâ Rab du'â-i haste-dilân müstecâb bâd

Bâkî eyyâm-ı sa'âdet müterakkî bâd

Bâkî hemvâre şecere-i fitrat pür-semere-i selâmet bâd

## 2. Türkçe Dualar

Türkçe yapılan dualar değişik cümlelerle bizzat dua fiilini/kelimesini kullanarak yazıldığı gibi, kısaltılarak, ‘üzerime gerekli olan duadan sonra’ anlamına gelen daha genel bir cümle ile de ifade edilebilmektedir. Burada yazar muhatabına adeta (seni duada unutmuyorum) mesajı verir. Mektup girişlerinde rastlayabildiğimiz bu tür kısaltılmış dua

ibaresini yazan mektup gönderici, metnin diğer kısımlarında açık dua kelimelerini de yazabilir.

Bu tür dua tercihine, Lâmiî'nin 'hâl ve ikbâl' sahibi bir dostuna mektup girişinde yazdığı cümle güzel bir örnektir. Burada şair, (size riyadan uzak en samimi dualarımı hediye ediyorum) demektedir:

*“Şol du'âlar ki emsilesi hurâf-ı sıdk u safâyile meşhûn kılınup fâ vü ayn u lâmu illet-i süm'a vü riyâdan sahîh u sâlimdür ve ol senâlar ki beniyyesi sıyâg-ı mihr ü vefâdan müştak olup i'lâl ü idgâmı hulûs-ı tavîyyet üzre sâbit ü kâyimdür iblâg u ihdâ olundukdan sonra...”*(Lâmiî: 38b)

## 2.1. Allah Adıyla Yazılan Dualar

Duaların ağırlıklı kısmını oluşturan Türkçe dualarda yazarlar, Cenab-ı Hakk'ın adını dua cümlesinde kısaca veya tamlamalı uzun ifadelerle anar ve genellikle muhataba yönelik olarak O'ndan isteyeceğini isterler. Mektubun başında, ortasında veya sonunda kısa-uzun cümlelerle yazılan dualar, yazara ve konuya göre değişerek sade veya süslü olabilmektedir. Burada kalıplaşmış bazı ifade şekillerine rastlanmaktadır. Mevki sahibi muhataplarına kendilerini “*dâî-i bî-riyâ, dâî-i muhlis, abd-i aciz, ahkarul-ibâd, ez'afül-ibâd*” gibi tevazulu ifadelerle takdim eden yazarlar, onlara yönelttikleri taleplerini çeşitli dualar eşliğinde sunarlar. Bazen 'Allah'tan isteğim şudur ki' anlamında bir ifade ile duaya başlanır. Bazen de 'Allah...etsin' şeklinde bir dua fiiliyle cümlelerini tamamlarlar. Dua cümlesinin mektup içeriğiyle uyumlu olmasına da dikkat edilir.

Mesihî, bir dostuna çocuğu doğduğunda gönderdiği tebriknamede uğur ve bereket dileğini şöyle belirtmiştir: *'Hak Te'âlâ kudûm-ı şerîfin mübârek ü meymûn kılup ve her zamânda vücûd-ı latîfin âlâmdan masûn tuta âmîn'*(Mesihî: 9a) Çocuğu vefat eden bir dostuna yazdığı taziyetnamede de sabır ve uzun ömür dilemiştir: *“Ol merhûm zîr-i türâbda galtân yatdukça ol Rabbü'l-vehhâb sizlere sabr-ı cemîl ile ömr-i bî-hesâb rûzî kıla âmîn yâ Rabbe'l-âlemîn”*(Mesihî: 11b)

Kânî'nin gurbetten babasına yazdığı samimi ifadelerle dolu mektubundaki dua şöyledir: *“...mübârek kadem-i vâlâ ve yed-i beyzâları takbîl olunur. Hemîşe sâye-i avn-i Bârî ve savn-ı Kırdigârîde masûn u mahfûz olalar....”*(Kânî: 3b)

Sadrazama yazdığı mektupta onun ikbaline ve Allah'ın kendisini dünyanın belâ ve karışıklığından korumasına dua etmiştir:

*“Devletlü inâyetlü re'fetlü merhametlü veliyyü'n-ni'am kesîru'l-lutfî ve'l-kerem hazretleri devlet ü ikbâl ile sag olsun...mübârek ü mes'ûd vücûd-ı re'fet-nümûdların âsîb-i dehr-i dündan ve âşûb-ı sipîhr-i bukalemûndan masûn ve zamîr-i ilhâm-pezîrlerinde mu'ammer ü câygîr ola”*(Kânî: 15b)



Onun Kırım Hanına yazdığı mektupta hem sade hem süslü cümleler vardır. Burada Han'ın ikbaline, toprağının göz ağrısı çekenlere sürme (dertlere çare) olmasını ve keskin kılıcıyla din düşmanlarına karşı zafer kazanmasını dilemiştir:

*“Han-ı şehinşeh-ünvân hazretleri devlet ü ikbâl ile sağ olsun.Hak sübhânehû ve te'âlâ hazretleri hâk-i itirnâklerin kuhlü'l-cevâhir-i dîde-i ümmîd...eyleyüp berk-ı müşrik-sûz-ı tîg-i ilhanîlerin hânûmân-endâz-ı a'dâ-yı dîn ve tîr-i ciger-şikâfların râh-nümâ-yı çâpük-sûzân-ı muvahhidîn... eyleye”*(Kânî: 42b)

Kânî'nin biraderine yazdığı mektuptaki duası, afiyet ve selâmetinin devamlı ve Allah'ın tevfikinin kendisiyle olması isteğini içermektedir: *“kâlâ-yı girân-bahâ-yı zât-ı latîfleri râyicü'l-vakt-i bender-i âfiyet ve mahfûz-ı sandûka-i sıhhat ü selâmet olup...devâm u bekâları tamga-zede-i dest-i tevfik-ı Hudâ ola âmîn”*(Kânî: 54a)

Lâmî'i'nin Şeyh Ahmed Buhari'ye gönderdiği tazarrunamenin her yerinde bol dua vardır. Burada şeyhi ile birlikte kendisi için de talepte bulunmuş ve salık olduğu yolda Allah'ın yardımını, kalbinin nurlanmasını ve cismanî kesretten kurtulup ruhanî vahdete erişmeyi temenni etmiştir:

*“Cenâb-ı İzzetden nihâyet-i mütevakka' u mes'ûl ve gâyet mutazarra' u me'mûl oldur ki bu tarîk-ı muzîkda tevfik u telfikını refik-ı şefik idüp leme'ât-ı cezûbâtunuzdan bir lem'a ve lemehât-ı satevât-ı hâlâtunuzdan bir lemha bu zerre-i ahkara ve kemîne-i kemere irişüp bu zulmet-i kesret-i cismânîden ve küdür-et-i mihnet-i heyûlânîden halâs idüp.....dil-i gamgînumûzi pür-nûr ve cân-ı hazînumûzi mesrûr eyleye”*(Lâmîi: 10b)

Mahmud Çelebi'ye çocuğunun ölümü sebebiyle gönderdiği azânamede onu teselli etmiş ve şöyle dua etmiştir: *“Ümîddür ki hazret-i Hak celle ve alâ ve fa''âl-i mutlak azze sultânühû ve azzame burhânühû bu musîbeti âhir-i mesâ'ib ve hâtîme-i nevâ'ib eyleyüp sizlere derecât-ı alıyyeye sebep ve tekrîmât-ı celiyyeye bâ'is kıla bi-mennihi ve keremihî”*(Lâmîi: 56b)

Lâmîi bir tarikat kardeşine yazdığı mektupta ise, kudsi hadiste belirtilen 'kalbi kırklar'dan olmayı Allah'ın kendisine nasip etmesini istemiştir: *“Rabbü'l-ibâddan mutazarra'dur ki ene inde'l-münkesireti kulübühüm idâdından ma'dûd olavüz âmîn”* (Lâmîi: 17a)

Şair Fuzulî(ö.1556 ) Koca Nişancı Paşa'ya yazdığı meşhur Şikâyetnamesinde bazı kişilerden epeyce yakındıktan sonra, beklediği yardımı Allah'ın nasip etmesi için dua etmiştir: *“Hudâ-yı Rabbü'l-izzet hazretleri hazâne-i gaybdan ivaz müyesser ide ve kalem-i kazâdan tedârik kıla”*(Tarlan: 15b)

Kafzâde Faizî'den(ö.1622) Şeyhulislam Esad Efendi'ye gönderilen mektupta onun kederlerden beri olması, dünya nizamının onun doğru yazan kalemine bağlı olması Allah'tan istenmiştir: *“...Cenâb-ı Hudâ ol penâh-ı ehl-i recâ hazretlerin mükaddirât-ı âlemden masûn idüp hemvâre nizâm-ı hâl-i cihâniyân ser-i kilik-i râst-nüvislerine vâbeste vü merhûn ola”*(Nergisî: 30a)

Faizî'nin sadaret tebrîği için yazdığı başka mektupta farklı bir dua cümlesiyle, (Allah'tan isteğimiz şudur ki, daima o mutluluk makamına erişmeniz duası kalbimizin isteği idi; bunun zıddı Hak Taalâ'nın ihsanı ile mümkün değildir) denilmiştir: *"Kendümüzi bileli dergâh-ı Bârîden bu demlere irilmek du'âsı takdîm-i murâdât-ı hâtır olunup hemvâre ol murâd-âver-i hakîkîden tazarru'umuz sultânımı bu makâm-ı âlîde müşâhede iken... (Nergisî: 32b)*

Nabî çok samimi olduğu Ramî Efendi'ye teşekkür mektubunda: *"Allâh Te'âlâ ber-vech-i dil-hâh mesned-i devletde müstakar idüp ömrünü mezîd eyleye"*(Nabî: 51b) diyerek dua etmiştir. Yaşlılığında yardım ve iyilik beklentisini dile getirdiği bir başka mektubunda Nabî, muhatabı olan yetkiliye, ileri yaşında görebileceği muhtemel sıkıntıdan korunması yönünde dua etmiştir: *"Cenâb-ı Hak sizleri dahi hengâm-ı pîr-i nâ-tüvânîde ıztırâr u iftikârdan rehâ eyleye âmîn"*(Nabî: 15b)

Nabî döneminin sadrazamına yazdığı mektuptaki duada, sadaret ve ikbalinin daim olmasını, merhametinin herkese şamil olmasını ve 'adalet tohumunun devlet mezasında büyümesini' Allah'tan istemiştir: *"Hazret-i hudâ-yı cihân-âferîn vücûd-ı pür-cûd-ı himmet-âlûdların sadr-ı bilend-i ikbâlde müstedâm idüp...zill-i re'fet ü devletlerin mefârik-i enâm üze memdûd idüp...tohm-ı ma'delet ü mekremetlerin mezra'a-i devletde nâbit eyleye"*(Nabî: 49b)

Yine onun Bostanzade Çelebi'ye duası, kalbinin süruru ve soyunun ma'mur olması temennisini içerir: *"Cenâb-ı Hak hânedânunuzu hemvâre ma'mûr ve hâtur-ı enverünüzi peyveste-i sürûr eyleye âmîn"*(Nabî: 60a)

Çelebizade Asım(ö.1760) veziriazam Ali Paşa'ya tesvîd ettiği mektupta Bağdat civarının nizamı ile ilgili bilgi verip sonunda, onun eliyle nice fetihlerin olmasını ve beldelerin nizamının sağlanmasını Allah'tan şöyle istemiştir: *"Feyyâz-ı mutlak dâimâ bu gûne şehnâme-i fütûhât olmağla şâyân-ı me'ser-i celîle ile mübeşşer ve... nizam-ı eczâ-yı kühen-i mecmû'â-i cihânı.....müyesser eyleye"*(Âsım: 34)

Yine Asım'ın Seyyid Vehbî'ye gönderdiği namede son sözü, kavuşma arzusu taşıyan şu duadır: *"Hemân Cenâb-ı Hak her kârumuzda hayr u sedâda mazhar ve safâ-yı hâtır ile şeref-i ahyânda mülâkâtlar müyesser eyleye"*(Âsım: 198)

Bir vezire yazdığı mektupta ise Cenab-ı Hakk'ı sıfatlarıyla anarak devletinin bekasına, sevenlerine de inayetinin devamına dua etmiştir:

*"Cenâb-ı âferînde-i sahrâ-yı hestî ve nizam-bahşende-i merâtib-i bülend ü pestî celle şânühû hazretleri.....itnâb-ı hiyâm-ı câh u devletlerin evtâd-ı hulûda meşdûd eyleyüp zill-i zalîl-i sâyebân-ı inâyetlerin mede'l-eyyâm mefârik-ı bendegân üze ber-devâm eyleye âmîn"* (Asım: 140)

Osmanzade Taib'in Şeyhulislama yazdığı dua hem ona yönelik hem de dünyanın(dehr-i bukaemun) asayişine ilişkindir: *"Hudâ-yı bî-çun vücûd-ı mes'ûd-ı şeref-nümûnların ekdâr-ı kevnîyyeden masûn idüp hemîşe nizam-ı ahvâl-i rub-ı meskûn ve*

*âsâyiş-i kuttân-ı dehr-i bukalemûn ser-i kilik-i hak-nüvislerine vâbeste vü merhûn ola*”(Taib: 7b)

Koca Ragıp Paşa(ö.1763 ) Padişaha özel günlerde gönderdiği telhislerin birinde biraz daha süslü ifadelerle dua etmiştir. Makamında daimî kalmasını dilemiş, vakitlerinin kıskanılacak kadar güzel geçmesini isteyerek Ramazan orucunu ve bayramını tebrik etmiştir:

*“Cenâb-ı Rabb-ı mecîd celle şânühü...nice şühûr u a'vâm serîr-i übbehet-mesîr-i tâcdârîlerinde müstedâm ve husûl-i emânî-i dü-cihânîleriyle be-kâm idüp...ânât ü sâ'ât-ı müstelzimü'l-meberrâtların reşk-i sürûr-ı behcet-i kadr ü id ve be-tahsîs işbu mâh-ı ramazân-ı gufrân-penâh ve hilâl-i id-i meymenet-nüvîdün kufûl ü kudûmın sa'id-ender-sa'id eyleye âmîn”*(Râgıb: 26a)

İbrahim Vehbî'nin Ramazan hilâlini konu edindiği bir mektubundaki duası hem sade hem de mevzu ile ilgilidir: *“Sultânüm Hak her giceni kadr ide her rûzunı bayrâm”*(Vehbî: 21).

## 2.2. Allah Adı Yazılmadan Yapılan Dualar

Buradaki dualar, lafza-i celâlin yazılmadığı, dua olduğu düşünülen, iyilik, hayr ve güzel niyetli ifadelerdir. Yazarlar bu tip ifadelerinde, muhatapta olmasını düşündükleri iyiliklerin tahakkukunu, adını anmasalar da yine Allah'tan istemiş olurlar. Cümlelerinin sonunda da 'ola,olsun' şeklindeTürkçe bir fiil kullanırlar. Kimi mektup yazarları metinde dua ibaresini yazmadan, (her zaman dua ediyorum, duadan hiç geri durmuyorum) anlamında bir cümle yazmayı tercih ederler. Bazı mektuplarda dualar Türkçe ve Farsça ibarelerle peş peşe yapılabilmektedir.

Mesihî'nin vezaret tehniyeti için (muhtemelen) padişaha yazdığı mektupta her iki dille devletin bekasına, padişah sayesinde fazıl ve kâmil kişilerin iyi halinin devamına dua vardır: *“sultânümün devlet-i ebed-peyvendi sebât u bekâ bulup erbâb-ı fazl u kemâl ve ashâb-ı izz ü celâl sâye-i izzet-pâyesinde müreffehü'l-hâl olalar. Bâkî hemîşe eyyâm-ı şehriyârî lâmi' ve râyât-ı cihândârî merfû' bâd”*(Mesihî:10b)

Lâmiî'nin Kedhuda Sinan Çelebi'ye yazdığı muhabbetnamenin son duasında, onun, göklerin Rabbi ve Muhammed hürmetine daima fakirlerin sığınağı olarak kalmasını istemiştir: *“...Hemvâre ol cenâb-ı gerdûn-me'âb melâz-ı gurabâ ve melce-i fukarâ olmakdan hâlî olmaya. Bi-rabbi's-semâvâti'l-ulâ ve bi-hurmeti Muhammedeni'l-mustafâ”* (Lâmiî: 49a)

Aynı kişiye yazdığı başka bir mektupta da, kapı eşiğinin kimya gibi kıymetli olmasını, daima dostlarının gülmesini, düşmanlarının ağlamasını dilemiştir: *“Hemvâre*

*hâk-i pâ-y-i kimyâ-sâyenüz sikke-i kadrile meskûk olup dâstlarunuz zer gibi handân ve surh-rû düşmenlerünüz zerd ü zâr u bî-neyyir olmakdan dür olmayalar”(Lâmiî: 12a)*

Yine Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Efendi'ye yazdığı duanamesinde ehl-i sünnete tabi olarak güzel ameller işleyerek o makamda kalması ve dünya ve ahirette mesut olması temenni edilmiştir: “...ol zât-ı felekiyyü's-sifât ve melekîyyü's-simât azîmet-i a'mâl-i hasene ve etbâ'-ı icmâ'-ı ehl-i sünne üzre mesned-i izzetde ve müttekâ-yı rif'atde dâim ü kâim olup sa'âdet-i dîn ü dünyâ terakkîde vü te'allîde ola bi-hurmet-i seyyidi'l-verâ”(Lâmiî: 62a)

Kazasker Kadri Efendi'ye gönderdiği ubudiyetnamede son söz olarak feyizli kalbinin her zaman lutuf ve ihsanlara nail olmasını dilemiştir: “Bâkî ummân-ı dil-i irfân-feyezânunuz her zamânda menba'-ı lutf u ihsân olmakdan hâlî olmaya innehü semî'u'd-du'â”(Lâmiî: 95a)

Kazade Faizî'nin Azmîzade Haletî'ye mektubunda, muhatabın vücudunun ilahî feyizle dolması, dergahına mensup olanların da daima mutlu olmaları isteği dile getirilmiştir: “Bâkî hemvâre misr-ı vücûd-ı pür-sûdları tугyân-ı neyl-i füyûzât-ı İlâhî ile pür-ni'am...müntesibân-ı dergeh-i İrem-tev'emleri hemîşe mugtenim ü kâmrân u hoş-dem olalar”(Nergisi: 27b)

Nergisi, Kazasker Kemal Efendi'ye halini arz edip kadılık istediği bir mektupta, nefeslerini kıyamete kadar hep muhatabına dua ile geçirmekten başka bir emeli olmadığını melekleri de şahit tutarak belirtmiştir: “...nukûd-ı enfâsı ile'l-yevmi'l-mev'ûd du'â-yı devletlerine vakf itmekden gayrı tedbîrden me'yûs olmagla bu nehc-i ma'hûd üzre sebât-kademe ta'ahhûdi sükkân-ı mele-i a'lâ şühûdü'l-hâl olmak üzre mahkeme-i münâcât-ı kâdiyü'l-hâcâtda müsecceldür”(Nergisi: 50b)

Abdülkerim Çelebi(ö.1684 ), Şeyhulislam Yahya'ya tebrik için yazdığı mektupta onun tedbirli güzel idaresinin, perişan âlemin nizam sebebi olmasını ve düşkünlerin yardımına koşmasını, daima kötülerin zulüm ve tecavüzünden emin olmasını temenni etmiştir: “hemîşe hüsn-i tedbîr-i isâbet-pezîrleri sebab-i intizâm-ı ahvâl-i perîşân-ı âlem olmagla meded-resân-ı bî-kesân ve dest-gîr-i üftâdegân olmakdan hâlî olmayup...dâimâ dest-i bî-dâd-ı ashâb-ı tecâvüz ü sitemden emîn olalar”(Abdülkerim: 14b)

Kânî, bir dostunun yakında doğacak çocuğu için de, (annenin doğuma muvaffak olması) duasını yazmıştır: “..hadîs- nefîs-i “tenâkahû tenâselû misdâkınca...etvâr-ı mahsûsa ile tevlîde muvaffak olmaları da'vâtı merfû'-ı bârigâh-ı ehadiyyet kılındığı siyâkında...”(Kânî: 38b)

Çelebizade Âsım Kütahya Valisine bir tavsiye mektubunda onun, kendisine sadık duacılarının daima koruyucusu olması temennisini belirtmiştir: “Bâkî hemvâre mültecâ-yı erbâb-ı niyâz ve hâtir-nevâz-ı du'â-güyân-ı sadâkat-pervâz olalar”(Âsım: 110).

### 3. Manzum Dualar

Mektup kaleme alanşairler/münşiler, metnin uygun yerinde dualı manzumeler de kayd etmişlerdir. Gerek muhataplarına, gerekse umum insanlara daha çok Türkçe, bazan da Arapça-Farsça beyitlerle dua etmişlerdir. Belki nesirle ifade edemedikleri hayırlı düşünceleri nazma dökmüşler, Allah'tan bağış, rahmet vs. İstemişlerdir. Dua niteliğindeki kısa manzumeler mektup yazarına ait olabildiği gibi, daha önce başkaları tarafından yazılmış, kim bilir kaçınıcı kez kullanılan beyitler de olabilmektedir.

Gelibolulu Âli Sadrazam Mehmed Paşa'ya bir işi için yazdığı arzıhalde talepleri arasına manzum duayı eklemiştir(Âli: 207a):

*Yâ Rabbi her neyise murâdın müyesser it  
Halk-ı cihâni emrine anun musahhar it  
Düşmelerini hâr u hakîr eyle ser-be-ser  
Lutf u keremle zât-ı şerîfin mu'ammer it*

Yine 'Âlî padişaha yazdığı manzum arzıhalde bir takım isteklerde bulunmuş, sonunda da dua etmiştir(Âli: 258b):

*Beni şâd eyle Hak seni ide şâd  
Dâ'imâ ola milketün âbâd  
Himmat-i çâr-yâr olup rehber  
Leşkerün bula nice feth u zafer*

Veysi yazdığı bir hulûsnâmede duasına gerekçe olarak, mektubunun dua ve övgü ile süsleneceğini mensur-manzum olarak belirtip kendine de övgü payı çıkarmıştır(Veysi1286: 295):

“...fezleke-i sutûr-ı hulûs-nâme tırâz-ı duâyile müzeyyel ola ve pîrâmen-i pür-niyân-ı pûşân-ı vedâd ve ittihâd-ı şerîta-i senâyile ârâyîş bula”

*Veysî sevâd-ı dîde ile yaz du'âsını  
Olsun tırâz-ı zeyl-i sühân anberîn-kenâr  
Peyveste tâ ki vasf-ı gül-i gül-sitân ola  
Ârâyîş-i rakam-zede-i kilik-i müşkbâr  
Evsâf-ı dil-pezirüni erbâb-ı nazm ide  
Dîbâce-i cerîde-i şi'r-i safâ-şi'âr*

Veysî'nin vezir Mahmud Paşa'ya 'belîğ' mektubunda(Veysî 3330: 91a) mensur duanın yanında bir de beyit vardır:

*Âfitâb-ı devletün hergiz zevâle irmesün*

*Mâh-ı tâbânsın Hudâ eksüklüğün göstermesün*

Yazarı kayıtlı olmayan ve Mescid-i Nebevî imamı Seyyid Muhammed Bedreddin'e minnet duygusuyla yazılmış bir mektup şu manzum dua ile başlar(Münşeat Tarlan: 4b):

*Re'fetlü inâyetlü atûfetlü efendim*

*İmdâda yetişdün yine himmetlü efendim*

*Allâh iki âlemde seni eyleye dil-şâd*

*Lutfun bizi şâd eyledi şefkatlü efendim*

Nefî'nin(ö.1634) İmam Ali Efendi'ye mektubunun son cümlesi dua mahiyetinde bir mısradır(Nefî: 33b):

*Gönül hoşlukların kılın müyesser Hazret-i Mevlâ*

Bosnalı İbrahim Vehbî'nin Kale Emîni Hacı Numan Bey'e yazdığı manzum arzıhalinin bazı beyitleri duadır(Vehbî: 54a):

*Konulsa vaktidür burc-ı du'â bârû-yı ihlâsa*

*İde mi'mâr-ı âlem her umûrın yümnile âsân*

*O dârâlar güzînin feyz u ikbâli müdâm olsun*

*Umûr-ı devlet ü dîne heme pîrâye-i tertîl*

Yine onun İzvornik'te türbedar seyid Mustafa Efendi'ye yazdığı manzum duaname suretindeki bir beyt dua içeriklidir (Vehbî: 56b):

*Demidür sıdk u hulûs ile du'â eyleyelüm*

*Vire bânisine Allâh hayât-ı câvîd*

Vehbî Sadr-ı Rûm Abdullah Efendi'ye gönderdiği arzıhalin sonunda,Allah'tan isteklerinin kabulünü dileyerek son beyti Arapça olmak üzere muhatabı için şöyle dua etmiştir(Vehbî: 60a):

*Yâ İlâhî bi-âb-rûy-ı resûl*

*Eyle Vehbî duâsını makbûl*

*Sadr-ı asra ola hudâ-yı mu'în*

*Diye saff-ı melâ'ike âmin*

*Ebbeda'llâhü sadrahû ebedâ*

*Mâ-gade's-şemsü ve'l-hilâlü bedâ*

Lâmiî'nin Sinan Çelebi'ye cevabnamesinde Allah'a duada hem mensur hem de Türkçe ve Farsça ibare kullanmıştır (Lâmiî: 65a-65b)

: “Kemâl derecede mevki'inde vâkı' olup bî-ihyâr dest-i niyâz u du'â Cenâb-ı hudâya götürülüp dinildi.”Nazm

*Îlâhî bu kerîm çarh-ı kaderün*

*Ola dün gün gulâmı mâh u hurşîd*

.....

*Ol mülhim-i savâbdan mütevakka'dur ki...bu ihsân-ı bî-imtinânun ivazı dâr-ı dünyâda ilâ-âhiri'd-devrân ol atebe-i aliyyede devlet ü sa'âdet serheng ü derbân ola ve dâr-ı ukbâda...ol hidmet-i şerîfe hidmetkâr hezâr vildân u gılmân ola beyt*

*Ebed pâyende kıl bu lutf-ı âmi*

*Kabûl it yâ Îlâhî sen du'âmı*

## SONUÇ

Münşi şairlerimizin kaleme aldıkları eski mektup örnekleri, o dönemin edebiyat ve düşünce geleneklerinden izler taşımaktadırlar.Buna göre:

Eski geleneğimizde resmî-gayrı resmî yazışmalarda karşıdaki kişi veya makama iyi dilekleri sunma anlamında çoğunlukla dua edilmiştir.

Dualar her üç dille birlikte, sadece Türkçe veya Arapça-Farsça ile de yazılmıştır. Dualarda hem sade-kısa hem de sanatlı cümleler kullanılmıştır.Yaratıcının adının geçtiği dualar dinî literatürde yazılan ibarelerden seçildiği gibi, edebî gelenek içinde oluşmuş teşbihli, süslü uzun cümleler şeklinde de görülmüştür.

Dualarda samimi duygular ön plânda olmakla birlikte, bazı yazarlar teşbih ve mübalâğayı artırarak nesir/inşa ustalığı sergilemeyi amaçlamış gözükmektedirler.

Duaların, mektup yazılan kişi ya da makamın itibarı ve mektupların içeriği ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Yazarların seçtiği dualar, inşa geleneğimizde zaman içinde oluşmuş ve didaktik münşeatlarda kayıtlı, hazır cümle kalıplarından alındığı gibi, yazarların kendi tercihleriyle ve uygun buldukları orijinal söyleyişler şeklinde de görülmüşlerdir.

Resmî makam sahiplerine, özellikle padişahlara yapılan dualarda devletin bekası hiç ihmal edilmemiş, makamın o günkü sahibinin iktidarının devamı buna ilave olarak belirtilmiştir.

Muhatap veya başkaları için istenen iyilikler, hem dünyaya ilişkin hem de uhrevî-manevî hayatla alakalı olarak söylenmiştir.

Yazarlar mektuplarında sadece muhataplarını değil, diğer insanları, kendilerini, nadiren şehirleri de dua kapsamına dahil etmişlerdir.

Münşeatlardaki mektuplar tarandığında görüleceği üzere sadece şairler değil, inşa becerisine sahip her kişi yazışmalarda dua cümlesi veya onu çağrıştıran bir ifade yazmaktan geri durmamıştır.

#### KAYNAKÇA

Abdülkerim. Münşeât. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi 321.

Çelebizade Âsım. Münşeât. İstanbul: 1286.

Haksever, Halil İbrahim. “Eski Türk Edebiyatında Mektup”. Hece Dergisi Mektup Özel Sayısı, (S. 114-115-116, 2006): 37-47.

Haksever, Halil İbrahim. “Ahmed-i Dâ’î’nin Teressülü”. Turkish Studies, Volume 6/1, (Winter 2011): 1265-1273.

İbrahim Vehbî. Münşeât. Üniversite Kütüphanesi, Ty. 9584.

Koca Râgıb Paşa. Münşeât ve Dîvân-ı Râgıb. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail 598.

Kütükoğlu, Mübahat. “Osmanlı Bürokrasisinde Mektup”. DİA. C. 29. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara: 2004.

Mesihî. Gül-i Sadberg. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3351.

Mustafa Âlî. Menşe’ü’l-inşâ. Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1916.

Nabî. Münşeât. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1053.

Nef’î. Münşeât. Üniversite Kütüphanesi, Ty. 3637.



Nergisî. Münşeât. Topkapı Sarayı Kütüphanesi.Revan 1056.  
Nesîb. Münşeât. İstanbul: 1261.  
Okçuzâde Muhammed.Münşeât. Üniversite Kütüphanesi,Ty.1526.  
Osmanzade Tâib.Münşeât,Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 2771.  
Lâmiî Çelebi.Münşeât. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade 434.  
Münşeât. Süleymaniye Kütüphanesi, Tarlan 77.  
Münşeâtül-Mufassala li-Mülûkil-Osmâniyye. Topkapı Sarayı Kütüphanesi,  
Revan1939.  
Veysî.Münşeât. İstanbul: 1286.  
Veysî. Münşeât. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3330.

# MEDDAH BEHÇET MAHİR'İN KÖROĞLU ANLATILARINDA HALK HEKİMLİĞİ VE BAYTARLIĞI

## FOLK MEDICINE AND VETERINARY FOLK MEDICINE IN MEDDAH BEHÇET MAHİR'S KÖROĞLU NARRATIVES

Mehmet Alptekin<sup>1</sup>

### Özet

Halk hekimliği ve baytarlığı insanlık tarihi kadar eski uygulamalardır. Modern tıbbın olmadığı dönemlerde insanlar için halk hekimliği yaygın bir uygulamaydı. Aynı şekilde insanların hayvanları ehlileştirmesiyle de halk baytarlığı önem kazanmaya başlamıştır.

Köroğlu, Türk dünyasının tamamında ve komşu milletlerce bilinen ve birçok varyantı olan bir destandır. Çalışmamızda Meddah Behçet Mahir anlatısı “Köroğlu Destanı”ndaki halk hekimliği ve halk baytarlığı konusuna değineceğiz. Meddah Behçet Mahir’den derlenen “Köroğlu Destanı” adlı çalışmada toplam on beş Köroğlu kolu vardır.

Bildirimizde, halk hekimliği ve baytarlığı konusunun Behçet Mahir anlatısındaki Köroğlu kollarına nasıl yansıdığı, Türk halk hikâyeciliği ve destancılığı içerisindeki yeri metinlerden tespit edilen örneklerle tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Behçet Mahir, halk hekimliği ve baytarlığı, Köroğlu

### Abstract

Folk medicine and veterinary medicine are practices as old as the history of humanity. Folk medicine was a prevalent implementation for people at times when modern medicine did not exist. Likewise, veterinary folk medicine started to come into prominence as people domesticated animals.

Köroğlu is an epic which is known throughout the Turkish world and the neighboring countries and has a good number of versions. Our study will touch upon “folk medicine and veterinary folk medicine issues in the Epic of Köroğlu” in the narrative of Storyteller Behçet Mahir. There are a total of fifteen Köroğlu sections in the study of the “Epic of Köroğlu” compiled from the Storyteller Meddah Behçet Mahir.

In our assertion, how folk medicine and veterinary folk medicine issues have been reflected across Köroğlu sections in the narrative of Behçet Mahir and their places in Turkish folk storytelling and epic with the examples established within texts will be discussed.

**Keywords:** Behçet Mahir, folk medicine and veterinary folk medicine, Köroğlu

### Giriş

Halk anlatıları, halkın ortak düşünce dünyasında oluştuğu için içerisinde inançlar, gelenek-görenekler, halk hekimliği gibi unsurlar vardır. Halk anlatılarındaki bu unsurlar geçmişle gelecek nesil arasında köprü kurmaktadır.

Halk anlatılarındaki diğer unsurlara göre halk hekimliği, günlük hayatının bir parçası olduğu için insanların daha çok ilgisini çekmektedir. Öyle ki günlük hayatın vazgeçilmezleri arasında yer alan halk hekimliği Türk kültüründe hayatın her dalında kendisine yer bulmuştur (Alptekin 2010: 6). Günümüzde modern tıbbın çare olmadığı durumlarda, insanlar alternatif tıba yönelmektedir. Pertev Naili Boratav halk hekimliğini “Halkın, olanakları bulunmadığı için, ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne halk hekimliği diyoruz.” (Boratav 1984: 122) şeklinde izah etmiştir.

Halk hekimliği ve baytarlığı konusu başlangıçtan günümüze kadar toplum hayatı için önem arz ettiğinden dolayı birçok tarihi ve edebi esere yansımıştır. Bu eserlerden birisi de Dîvânu Lugâti't-Türk'tür.

<sup>1</sup> Gaziantep Üniversitesi, meh.alptekin@hotmail.com

Dîvânu Lugâti't-Türk'te hastalık için *ig* ifadesi kullanılmıştır. Hastalık tedavisi için kullanılan ilaç karşılığında *em* (Kaşgarlı Mahmud 2014: 15) ve *ot* (ot içtim) (Kaşgarlı Mahmud 2014: 15) hastalıkları tedavi eden tabip anlamında *otacı* (Kaşgarlı Mahmud 2014: 15) ve ilaç yapan adam anlamına gelen *eczacı* anlamında *emçi* (Kaşgarlı Mahmud 2014: 17) kullanılmıştır.

Çalışmamızda; Behçet Mahir tarafından anlatılan on beş koldan oluşan Köroğlu Destanı adlı eserdeki halk hekimliği ve halk baytarlığı konusu üzerinde duracağız. Ayrıca destandan elde ettiğimiz motifleri diğer halk hikâyelerindeki benzer motiflerle karşılaştıracamız. Böylece Türk halk anlatılarının ortak bir kökenden geldiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızda hastalıkların tedavisi sürecindeki yöntem ve teknikler üzerinde duracağız. Ama konuya geçmeden önce meddahlık geleneğinin son temsilcilerinden olan “Behçet Mahir kimdir?” buna değmek istiyoruz.

### **Meddah Behçet Mahir kimdir?<sup>2</sup>**

1335/ 1919'da Erzurum'un Yoncalı Ülya Mahallesi'nde dünyaya gelen Behçet Mahir, yoksul bir ailenin üçüncü ve en küçük çocuğudur. Dokuz yaşındayken kısa bir süre medreseye gitse de çeşitli nedenlerden dolayı eğitimi yarıda kesilmiş ve bu yüzden Mahir'in okuryazarlığı yoktur.

Asıl mesleği meddahlık olan Behçet Mahir, son dönemlerde teknolojinin ilerlemesi; özellikle de radyo ve televizyon gibi kitle haberleşme araçlarının yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde mesleğini icra etmeye çalıştığından dolayı meddahlığın yanında çeşitli işlerde de çalışmıştır. Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın hikâye derlemeleri sırasında onu keşfetmesi üzerine Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde hizmetli olarak çalışmaya başlamış ve bu işten emekli olmuştur.

Behçet Mahir'in meddahlığının oluşmasında Erzurum'un ayrı bir yeri vardır. Doğu Anadolu âşıklık geleneği etkisinde Hafız Mukat'ın yanında yedi yıl çiraklık yapmıştır. Onun yanında yedi yıl boyunca hikâye dinleyerek repertuarını oluşturmuştur. Behçet Mahir'in kendisi hikâye oluşturmamış, hocasının repertuarındaki hikâyeleri aktarmıştır. Badeli âşıklardan olmadığı için saz çalma yeteneği yoktur. Onun âşıklık yönü fazla güçlü olmayıp meddahlığıyla şöhret kazanmıştır. Saim Sakaoğlu'nun ifade ettiğine göre; repertuarında hikâye sayısı 58 olmasına rağmen hepsi halk hikâyesi değildir. Prof. Dr. Muhan Bali, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve Prof. Dr. Ali Berat Alptekin tarafından hikâyeleri ses kaydına alınan Behçet Mahir üzerine birçok bildiri, makale ve ansiklopedi maddesi hazırlanmıştır. Behçet Mahir, 22 Haziran 1988'de vefat etmiştir.

### **1. Halk Hekimliği**

Modern tıbbın henüz gelişme göstermediği dönemlerde veya yetersiz kaldığını düşündüğümüz zamanlarda insanlar halk hekimliğine başvurmuşlardır. Halk hekimliğindeki uygulamalarda toplumların uzun yıllar elde ettiği tecrübeler olduğu için her dönem halk hekimliği güvenilirliğini korumuştur. İncelediğimiz on beş Köroğlu kolunda beş farklı halk hekimliği uygulaması üzerinde duracağız. Burada karşımıza çıkan hastalıklar ve tedavi yöntemleri şunlardır:

#### **1.1. Yaraların Tedavisi**

Köroğlu, kahramanlık konusunu üzerine kurulu bir destan olduğu için içerisinde kılıç, kalkan, mızrak, ok gibi savaş aletleriyle meydana gelen yaralanmaların vuku bulması normaldir. İlk olarak kılıç yarası tedavisinde kullanılan yöntem ve teknikler üzerinde duracağız.

Yaralar içerisinde kılıç yarası diğer yaralara nazaran iyileşme süreci fazla vakit alan ve zor iyileşen bir yara şeklindedir. Öyle ki yaralıya bu dönemde su içirilmemesi önemli bir husustur.

Hasan Bey Telli Nigar kolunda Hasan Bey Telli Nigar'ı alıp Çamlıbel'e dönerken Telli Nigar'ın yedi erkek kardeşi bu durumdan memnun olmayarak onların peşine düşerler. Sonra şehrin dışında onlara yetişerek uzun süre cenk ettikleri esnada Hasan Bey yaralanır. Vücudundaki yaraların verdiği acıyı ve harareti dindirmek için su içmek ister. Telli Nigar buna engel olmaya çalışır. Çünkü kan kaybı olan hastaya su içirilmemesi gerektiğini bilmektedir. Hasan Bey'in ısrar ederek suyu içmesiyle birlikte vücudundaki bütün yaralar zonklamaya başlar. Böylece hasta daha da fenalaşır.

<sup>2</sup> Bu kısımda; Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Doç. Dr. Ali Berat Alptekin, Yurdanur Sakaoğlu ve Yrd. Doç. Dr. Esma Şimşek'in ortak hazırladıkları *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri 1*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997 adlı eserden faydalanılmıştır.

“... Hasan kızdan su istedi. Kız, her ne kadar «içme Hasan, —dedi ise— yarelerin var!», dinlemedi. Gözeye kapandı, kana kana, su içmesi ile, efendi, suyun soğuğu, yaranın sıcağı, damarlara dağıldı. Yaralar, başladı sokulamaya. Kıza dedi; «Kız, söziün doğru imiş; keşke içmeseydim». Kız ağlayarak, «Ya, ben sana yalvardım. Suyu mu kıskanırdım». Yaraların sokkultusu ciğer başına vurup, inleye inleye, kızın kucacağına yığıldı. (Kaplan vd.1973: 157)

Vücutta oluşan kılıç yarasının tedavisi sürecinde değişik metotlar kullanılmakla birlikte en önemli yöntemlerden birisi atlı-göçebe-savaşçı hayat kültürüne bağlı olarak doğadaki nesnelere yapılan sağaltma şeklidir ki burada dağ çiçeğinden yapılan merhem karşımıza çıkmaktadır. Kenan kolunda da Köroğlu yaralı yiğitlerini çiçeklerden elde ettiği merhemler sayesinde tedavi etmektedir. “...Köse Kenan Köroğlu'na dedi ki «Köroğlu, bu yiğitler yarın eğer at binse, kelleyi verir oğlum. Bunlar, bu barhanada merhem vuralım da, iyi olana kadar barhanada kalsın!» «Peki emi!» E, Köroğlu neçe çiçeklerden ilaçlar bilir.” (Kaplan vd. 1973: 329).

Dağ çiçeğinden merhem yaparak yara tedavi yöntemlerinden birisi de Dede Korkut Kitabı'ndaki ilk destan Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda karşımıza çıkar. Burada Hızır'ın verdiği taktikle dağ çiçeği ve anne sütü karıştırılarak elde edilen merhem ok yarasının tedavisinde kullanılmaktadır. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda ilgili bölüm şu şekilde anlatılır:

“Ana ağlama, bana bu yaradan ölüm yoktur korkma, Boz atlı Hızır bana geldi, üç kere yarayı sıvazladı, ‘Bu yaradan sana ölüm yoktur, dağ çiçeği, ananın sütü sana merhemdir.’ dedi. Böyle deyince kırk ince belli kız yayıldılar, dağ çiçeği topladılar. Oğlanın anası memesini bir sıkı sütü gelmedi, iki sıkı sütü gelmedi, üçüncüde kendisini zorladı, iyice doldu, sıkı süt ile kan karışık geldi. Dağ çiçeği ile sütü oğlanın yarasına sürdüler.”(Ergin 1994: 90).

Hızır'ın; kahramanın durumunu görerek yetişmesi ve yaraların tedavisi için dağ çiçeklerinden faydalanması gerektiğini tavsiye eden bir olay örgüsüne de Hasan Bey Telli Nigar kolunda şahit olmaktayız. Telli Nigar'ın yedi erkek kardeşiyle cenk ettiği sırada yaralanan Hasan Bey saatler ilerledikçe fenalaşmaktadır. Hasan Bey'in durumuna çok üzülen, başucunda sürekli ağlayan Telli Nigar kendilerine yardım etmesi için Allah'a dua eder. Bu arada Pir Dede ortaya çıkar ve kıza derdini sorar. Kız yara ve kanlar içindeki yiğidin durumunu gösterir. Pir Dede yerdeki çiçekten kopartır ve kıza verir. Sonra Pir Dede kaybolur. Kız çiçekleri merhem ederek Hasan Bey'in yarasının üzerine sarar ve yara sabaha kadar hızlı bir şekilde iyileşir. Kahraman, sabaha kadar yeniden doğmuş gibi güçlü olur.

“...«Gel kızım gel! Ağlama! Allah var, ne gam var?»». Pir dede eğildi. O göze başında bir çiçek. Çiçeği kopardı. «Al kızım bu çiçeği eline. Bak! Bu çiçekten, halk eden Allah, halk etmiş çok». (Kaplan vd.1973: 159) “... Libasları yırtarak, Hasan'ın gövdesine, sargı edip, melhem edip, sardı. Bir saat içinde, yaralarını melhem edip, bağlayıp. Haşan Bey tazeden hayata gelip, gözlerini açtı...”(Kaplan vd.1973: 159).

Her iki destandaki ortak noktalardan birisi zor durumda olan kişiye pirin gelerek dağ çiçeğinden ilaç yapmayı öğretmesidir. Burada, her iki anlatıdaki temel unsur İslamiyet'ten önceki toplumumuzdaki kamların görevini Pirlerin üstlenmesidir. İkinci önemli nokta ise tedavideki nesnelere doğadan elde edilmesi ve iyileştirici özelliklere sahip olmasıdır.

Destanda, yaralanan yiğitlerin tedavisinde Köroğlu merhem kullanır. Burada merhem içeriği hakkında bilgi yoktur. Ancak yaşam tarzı gereği doğadaki bitkilerden elde edildiği aşikârdır. Bağdat kolunda Köroğlu'nun koçakları turna cıgası bulmak için gittikleri Irak'ta esir düşerler. Daha sonra Köroğlu ve koçakları Kiziroğlu Mustafa Bey'in yardımıyla kurtulurlar. Köroğlu ve Kiziroğlu Mustafa Bey Şahoğlu Şah Abbas'ın onlar için düzenleyeceği toy fikrini kabul ederler. İki de ülkesine döner. Köroğlu, ülkesine dönünce askerlerinin vücudundaki yaralara merhem sürerek yaraları tedavi eder.

“Bana müsaade!» diyerek, Köroğlu'ndan ayrılıp, Kiziroğlu Akçadağ Yaylası'na dönüp, Köroğlu ise çamlıbel'e güne bir menzil, Çamlıbel'e usûl bulup, Kiziroğlu Akçadağ yaylalarının usûl bulup yaralarını Köroğlu merhem ederek, eski nenelerin, eski kahraman yiğitlerin yaptığı merhemler, kılıç yarasını bir haftada hicrana çevirirdi.” (Kaplan vd.1973: 355).

Günümüzde bazı durumlarda kocakarı ilacı olarak ifade ettiğimiz bu uygulamalar Toroslardaki yörükler arasında mevcut bir uygulamadır. Dağda veya bahçede ot keserken yanlışlıkla orakla elini kesen kişi, halk arasında *sütlü ot* adı verilen bir otun süte benzeyen sıvısını yaranın üzerine sürmesiyle birlikte kanama durmakta ve yara da yavaş yavaş tedavi olmaktadır.

## 1.2. Kan Alma

Çok eski bir tedavi şekli olan kan alma bir nev'i vücuttaki pis kanların atılması yöntemi olup günümüzde halen kullanılan bir tekniktir. Uygurlar döneminde hekimlerin uyguladığı belli başlı sağaltma

yöntemleri “*kan almak, yarayı kesmek (açmak), yarayı temiz yıkamak, ilacı yara ve kıl üstüne serpmek...*” (Ünver 1936: 16) gibi pratiklerdir. Bu uygulama, Behçet Mahir tarafından anlatılan üç Köroğlu kolunda karşımıza çıkmaktadır.

Köroğlu'nun Ayvaz'ı Kaçırması kolunda Köroğlu Ayvaz'ı kaçırdığı zaman Sultan Murat peşine himayesindeki Köse Kenan'ı takar. Köse Kenan Köroğlu'nun Ayvaz'ı kaçırmasının gerçek durumunu öğrenince Köroğlu'ndan kendisini bağlamasını ve vücudunun bazı yerlerinden kan akıtmasını ister. Bu sayede vücudu dinlenecektir.

“*O zaman, Köse Kenan Köroğlu'na dedi ki:*

*-Gel beni bağla! yedi yerden bana zincir vur! Çoktandır aş yememişim, çoktandır çenk etmemişim, pisi kanımın aktığı yok!*

*O zaman, Köroğlu Köse'yi bağladı. Yedi yerden de zincir vurdu.”* (Kaplan vd.1973: 65)

Köroğlu'nun Bağdat kolunda; Köroğlu esir düşen yiğitlerini kurtarmak için derviş kılığında Şahoğlu Şah Abbas'ın yanına ulaşır ve güvenini kazanır. Şahoğlu Şah Abbas derviş kılığındaki Köroğlu'ndan tutsak askerleri eziyet ederek bir saat içinde öldürmesini ister. Bu durumda Köroğlu başta Ayvaz olmak üzere hepsini ters çevirterek ayaklarından havaya kaldırtarak hançerle koltuk altından ve topuklarından kan alır. Köroğlu'nun koçakları uzun süre hapiste tutsak kalmıştır ve her biri birer kütüğe bağlı oldukları için sürekli pis kanlar ayaklarına birikmiştir. Köroğlu bunu bildiği için bir hekim edasıyla koçaklarının vücudundaki pis kanı atmalarına yardımcı olmuştur. Burada Köroğlu'nun hekimlik özelliği de ön plana çıkmaktadır.

“*Devriş ise bunlar zindanda bağlı kalarak damarlarda kara kan kalmıştır, kol kapmaz, ayak teprenmez, damarlarda pis kan aksu diye koltuk altından, tabanlarından kara kan aldı. Meğer vezirle zannediyor ki devriş itap ediyor. Meğer devriş tabiblik ediyor.”*(Kaplan vd.1973: 324).

Kızıroğlu Mustafa Bey Afganistan-Gürcistan kolunda; Köroğlu'nun beyleri uzun süre erzak taşıdıkları için çok yorgundurlar. Bu yüzden vücutlarında yaralar oluşmuştur. Bir yerde konakladıkları esnada Köroğlu'na uzun süre vücutlarından kan akıtmadıklarını söylerler. Sonra Köroğlu kendi beylerinden hekim gibi kan alır.

«*Aman bey efendi, öyle bir bozgunluk barhanama verildi, hele gel halime bak!*» deyip, meğer tebdil efendi, ne tebdil: *Her bir çulunu bir duvara atmış, barhanasını birbirine katıp katıştırmış, erzağını birbirine katıp katıştırmış ve birkaç beyleri kendi kendilerine yara vermişti. Eğer Köse, eğer Köroğlu «Çoktandır pis kanımız akmamış.» deyip hançer ucu ile «Kara kan damardan aksın, pis kanımız boşansın.» deyip bir aş hekim alır gibi Köroğlu kendi beyleri ile kendi gövdesinden aş kan aldı.* (Kaplan vd. 1973: 440,441).

Günümüzde halen Mersin'de uygulanan bir tedavi şekli olan kan aldırma sürekli başı ağrıyan kişilerin başlarının belli yerlerinden, sarılık olan kişilerin parmak uçlarından, vücudunda büyük çıban çıkan kişilerde ise çıbanların kenarından kan alınarak vücuttaki pis kanın atılması sağlanmaktadır. Böylece alternatif tıp sayesinde hastalıklar tedavi edilmektedir.

### 1.3. Aşk Hastalığı

Halk hikâyesi ve destanlarının çoğunun konusunu aşk oluşturduğu için Türk halk hikâyelerinde sık rastlanan motiflerden biri de aşk hastalığıdır. Kahramanlar rüyada veya resimde görerek, bir tavsiye üzerine ya da başka şekillerde gördükleri sevgililerine aşık olarak aşk hastalığına tutulurlar. Tedavilerinin tek yolu sevgiliye kavuşmaktır (Dağı, 2013: 127).

Akşehir Telli Nigar kolunda; Köroğlu uzun yıllar görmediği hanımı Han Nigar'ı görmek için Azerbaycan tarafına giderken oğlu Hasan Bey'i koçaklarından Ayvaz'a emanet eder. Ayvaz'a Hasan Bey'e her yeri gezdirmesini ancak kırkinci odayı açmamasını tembihler. Çünkü odada bir zamanlar Köroğlu'nun da aşık olduğu Telli Nigar'ın remi vardır. Buna rağmen Ayvaz'ın haberi olmadan kırkinci odayı Hasan Bey açar ve orada Telli Nigar'ın resmini görür görmez aşk hastalığına yakalanır. Bu durumda hemen olduğu yere bayılır kalır. Durumu her geçen gün kötüye gitmektedir.

Behçet Mahir aşk hastalığını şu şekilde izah eder: “*...Hakikati burda gelir doğar, sevda çok yiğitleri akıldan, sevda çok yiğitleri canından, malından, uykudan, hayattan etmiştir. Çünkü sevda öyle bir dert ki o derdin dermanı hiç bir hekimde yoktur.”*(Kaplan vd.1973: 131). Hasan Bey'in derdinin dermanının Akşehir'de olduğunu bildikleri için oraya gitmesine izin verirler. Köroğlu'nun koçaklarından Köse Kenan Akşehir'deki

veteriner arkadaşına yazdığı mektupta ise Hasan Bey'in aşk hastalığına yakalandığını ya kırk gün içinde deli olacağını ya da öleceğini yazmaktadır (Kaplan vd.1973: 135).

Nitekim Leyla ile Mecnun hikâyesinde Mecnun Leyla'nın aşkı yüzünden çöllere düşmüş ve mecnun olmuştur. Çünkü zamanında sevgilisine kavuşamamıştır. Daha sonra Leyla ile karşılaşmalarına rağmen Leyla'yı tanıyamayacak derecede hafızasını kaybetmiştir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi aşk hastalığının tek çaresi sevgiliye kavuşmaktır. Hasan Bey, Telli Nigar'a kavuşarak bu sıkıntıdan kurtulmuştur.

#### 1.4. Akıl Kaybının Tedavisi

Kenan kolunda; Köroğlu koçaklarının tutsak olduğu haberini duyunca Kenan eline gider. Orada derviş kılığında dolaşırken koçakların öldüğünü öğrenir. Bunun üzerine akli dengesini kaybederek bir mezarlığı kendisine mesken edinir. Bir gün yoldan geçen bir bezirgân onu tanır ve zamanında kendisine çok iyiliği dokunduğu için tedavi ettirmek amacıyla kendi şehrine götürür.

*Köroğlu'nun kolları, ayaklan bağlı olarak, at üzerine bağlayıp, bezirgân barhanasını at üzerlerine yükleyip, aldı Köroğlu'nu, Allah'a Ismarladık etti. O köyün ehl-i kâmil adamları gelip bezirgâna dediler ki:*

*Bu divaneyi ne yapıyorsun?*

*Dedi: "Efendim ya bir ağır cindar bulurum, ya bir ağır âlim, bu divaneyi akıllandırırım bu servetimden.*

*Ehl-i kâmil adamlar dediler, "Çok Allah'a layık bir iş görüyorsun!" (Kaplan vd.1973: 258).*

Köroğlu'nun adamlarından Köse Kenan derviş kılığına girerek onu aramaktadır ve bu arada kimliğini saklamak için cindarlık (büyücülük) yapmaktadır. Kenan elinde onun bu namını duymayan kalmamıştır. Bezirgân, ondan hastasını tedavi etmesini ister. Köse Kenan, Köroğlu'nu görür görmez tanır ve hastayı tedavi edebileceğini söyler. Bu durumda Köse Kenan'a onu nasıl tedavi edeceğini sorar ve o da cindarlıkla tedavi edeceğini söyler. Ama böyle bir yeteneği olmadığı için Köroğlu'na sürekli yiğitlerinin ölmediğini, hayatta olduğunu hatırlatarak onun moralini yüksek tutar ve kısa bir sürede tedavi eder.

*(Köse Kenan) :Yok ulan, öldüğü yok. Bin dokuz yüz doksan dokuz koçağın da tüyüne hata gelmemiş oğlum, hepsi sağdır. Kırat da yanımda Ayvaz da yanımda oğlum. Aklnı başına topl! Nedir bu Allah Allah?*

*Bunların verdiği gece gündüz, öğüt Köroğlu'nun eski nırgını buldurdu. Köroğlu o hastalıktan günden güne iyi olarak, nihayet Köroğlu başladı dilinde sözünü, aklnı, fikrini düzeltmeye. (Kaplan vd.1973: 261).*

#### 1.5. Ağız Barıyla Tedavi

Köroğlu'nun Bağdat kolunda; Köroğlu esir düşen yiğitlerini kurtarmak için derviş kılığında Şahoğlu Şah Abbas'ın yanına ulaşır ve güvenini kazanır. Şahoğlu Şah Abbas derviş kılığındaki Köroğlu'nun tutsak askerlere eziyet ederek onları bir saat içinde öldürmesini ister. Ancak Köroğlu hile yapıp askerlerin ayağındaki pis kanı almaktadır. Bu sırada Behçet Mahir hikâyeyi anlatırken Köroğlu'nun derviş kılığında esir düşen yiğitlerinin ayağından kan almasını anlatırken birden ağız barının da bir tedavi yöntemi olduğu hakkında bilgi verir.

*"Çünkü herkes kendi hekimidir. Hakikat beyler, ehl-i dil demiş, ki «Aradım derdime derman derdim bana derman imiş.» Senin eğer ağzın barı, eğer benim ağzım barı, senin ağzının barı sana dermandır. İşte Cenab-ı Allah da derman vermiştir ki ağzının barı hulusun tam olursa, sana ilaçtır."(Kaplan vd.1973: 324).*

İnceleme yaptığımız Köroğlu kollarında ağız barı ile nasıl tedavi yapıldığına örnek yoktur. Ancak Behçet Mahir, ağız barının etkili bir tedavi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Mersin'de köy yerindeki insanlar arı veya örümcek sokması gibi durumlarda oluşan kızarıklık ve şişliğin üzerine ağız barı sürerek gerekli tedbiri almaktadır. Ağız barı sayesinde zehrin vücuttan atılacağına ve yaranın tedavi olacağını düşünmektedirler. Buradaki uygulamada ağız barı bir tür panzehir görevi üstlenmektedir.

## 2. Halk Baytarlığı

İnsanların yerleşik yaşama geçmesiyle birlikte yaşamlarının bir parçası olan hayvanların tedavisinde başlangıçtan beri halk baytarlığı önemli bir yere sahiptir. Öyle ki değişen zamanla birlikte baytarlık müstakil bir

bilim haline dönüşmüştür. Halk baytarlığında insanların kendileri için uyguladıkları tedavi yöntemleri gibi uzun tecrübelerden elde edilen uygulamalar söz konusudur. İnceleme yaptığımız on beş Köroğlu kolunda üç farklı halk baytarlığı üzerinde durulmuştur.

### 2.1. Yaraların Tedavisi

Keloğlan'ın Köroğlu'nun atını kaçırması kolunda; Keloğlan, Köroğlu'ndan Kırat'ı kaçırdığı günden beri atın sırtındaki eyerini çözmemiştir. Bu durumda atın eyeri sırtına yara yapmıştır. Köroğlu derviş kılığında gelip atı bu durumda görünce çok üzülür ve yaptığı merhemle Kırat'ın sırtı beş on gün gibi bir sürede iyileşir. *"...Kırat'ı Köroğlu çimdirdi. O zaman, eski dedeler, eski neneler, öyle ilaçlar yapardı ki bir hafta içinde, kılıç yarası hicrana binerdi. Köroğlu ise, Kırat'ın sırtına merhem vurarak, on beş gün içinde Kırat'ın sırtı iyilendi..."* (Kaplan vd. 1973: 207).

Benzer bir olay örgüsü Bamsı Beyrek destanının Anadolu'da anlatılan masallaşmış, halk hikâyeleşmiş bir varyantı olan Erzurum varyantında karşımıza çıkmaktadır. *Bey Böyrek'i tekfurun kızı serbest bırakınca türkü söyleyerek Bengi Boz'u anar. Bengi Boz koşarak ağaçların içinden çıkıp gelir. Atın sırtındaki eyerini kaldırır, yosunlarını sıyrır, yaralarını tumar eder* (Gökoğlu 1936: 81,87).

Her iki anlatıda da atın üzerinde eyerinin uzun süre kalması sonucunda atın derisinde oluşan bir tahribat vardır. Anlatılarda atın dersinde oluşan tahribatın tedavisi benzerlik göstermektedir. Gerek Köroğlu gerekse Bey Böyrek anlatısında kahramanlar atlarını doğadan elde ettikleri ilaçlar sayesinde tedavi etmektedirler.

### 2.2. Halsizlik Tedavisi

Atlı-göçebe hayat tarzında at, gerek toplumun gerekse kahramanın temel ihtiyaçlarından biri durumundaydı. Yeri geldiğinde kahramanın arkadaşı yeri geldiğinde yardımcıydı. Bu nedenle kahramanlar kendilerine baktıkları kadar atlarına da ilgi göstermek zorundaydılar.

Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması kolunda; Keloğlan Kırat'ı kaçırdıktan sonra Silistre beyi Hasan Paşa'ya atı verir. Ancak at huysuzlanır ve oradakiler atın delirdiğini düşünüp atı bir ahıra kapatırlar. Derviş kılığında kendisini Silistre'de meşhur eden Köroğlu atı tedavi edebileceğini söyler. Oradakiler şüphelenmesin diye atı toplam yedi cinin olduğu söyler. Ancak at ile baş başa kalınca atın durumuna bakarak atın hiçbir şey yememekten dolayı halsizleşip zayıfladığını görür. Atı kırk gün boyunca besler ve böylece atın zayıflıktan meydana gelen halsizliğini de giderir (Kaplan vd.1973: 200, 209).

### 2.3. Sihir Tedavisi

Köroğlu'nun Bağdat kolunda; Köroğlu Şahoğlu Şah Abbas'ın toy teklifini kabul eder. Ancak toy için giden kişinin kesesi dolu olmalıdır. Köroğlu, baharda düzenlenecek toy için erkenden para bulmak amacıyla yola çıkar. Ancak Kırat ile giderken Kırk Harami Diyarı adlı sihirli yere ulaşır. Oraya varır varmaz sihirli topraktan Kırat'ı sihir kaplar ve at hareket etmez olur. Bu esnada bu bölgedeki şehitler, Kırk Haramiler'den önce gelerek Köroğlu'nu yapması gerekenler konusunda uyarırlar. Şehitler, Köroğlu'na ne olursa olsun attan inmemesini ve Kırk Haramiler'den sihirli seccadeyi istemesini söylerler.

Kırk Haramiler gelince Köroğlu'ndan attan inmesini talep ederler ancak Köroğlu onların hiçbir dileğini kabul etmez ve aksine sihirli seccadeyi onlardan ısrarla ister. Sihirli seccadeyi alınca at kendi kendine iyileşir. Köroğlu seccadeyi açınca içerisinde İhlâs suresi yazmaktadır. Ancak Köroğlu okuma yazma bilmediği için sadece bakar.

*"...Köroğlu ise ağlayarak, Cenab-ı hakka yalvararak, eğer hayvan, eğer insan vade yetmemiş, kul ölmez. Kırat sağalarak, Kırat'ın üstüne binip, yavaş yavaş güne bir menzil, seccadeyi açıyor, bakıyor. Seccadenin üzeri kuhi yazı yazılı, amma, e Köroğlu'nun bir rabbiyesinde yedi yanlışı var ne bilsin, ne okusun!..."*(Kaplan vd.1973: 361).

Sihri tedavi etmek için değişik uygulamalar vardır. Ancak bu uygulamalar batini olduğu için halk nazarında değer görmemektedir. Sihir gibi kötülük amaçlı yapılan bir uygulamanın dua ile giderileceğine

inanılmaktadır. Anadolu'nun değişik yerlerinde kendisine sihir yapıldığı düşünölen kişiler üzerlerine *Cevşen* (koruyucu dua) takarlar veya sürekli *Ayetel Kürsi* duası okuyarak bunun tedavi olacağına inanırlar. Burada amaç şer amaçlı yapılan bir uygulamanın hayır, dua ile giderilebileceği düşüncesidir.

## SONUÇ

Halk hekimliği ve baytarlığı başlangıçtan günümüze kadar değişik kültür ve dinlerin etkisinde kalarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak günümüzde bu uygulamaların kökenine bakarsak ağırlıklı olarak eski Türk inanç sisteminin etkisi olduğunu görmekteyiz. Köroğlu kollarından tespit ettiğimiz sağaltma yöntemleri diğer halk hikâyesi ve destan metinleriyle benzerlik göstermektedir. Bu durum Türk halk kültürünün ortak bir kaynaktan beslenerek eserlere yansıdığını göstermektedir.

## Kaynakça

Alptekin, Ali Berat. "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği". Milli Folklor, 11 (86), 5-20, 2010.  
Web: <http://www.millifolklor.com/tr/sayfalar/86%20pdf/01.pdf> adresinden 14 Şubat 2015 tarihinde alınmıştır.

Boratav, Pertev Naili. "Türk Halkbilimi II / 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)", İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.

Dağı, Fahri. "Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği Üzerine Bir Araştırma". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2013.

Ergin, Muharrem. "Dede Korkut Kitabı I", Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Gökoğlu, Ahmet Baha. "Bey Böyreğin Erzurum Varyantı". Halk Bilimi Haberleri, (5), 54, 81-86, 1936.

Kaplan, Mehmet ve diğer. "Köroğlu Destanı". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.

Kaşgarlı Mahmud. "Dîvânu Lugâti't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin". (Çev. Ahmet Bican Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

Sakaoğlu, Saim ve diğer. "Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I". Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1997.

Ünver, Ahmet Süheyl. "Uygurlarda Tababet". İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1936.



# DESTANLAR IŞIĞINDA BOZKIR KAVİMLERİNDE ASKERİ TEŞKİLAT

## THE MILITARY LIFE IN THE STEPPE TRIBES IN THE LIGHT OF EPICS

Mazhar NARŞAP\*

### Özet

Her millet yaşadığı coğrafi çevre şartlarının neticesinde kendine has bir kültür meydana getirmiştir. Orta Asya coğrafyasında yaşayan bozkır kavimlerine kendilerine özgü olarak bozkır kültürünü diğer bir adı ile atlı göçebe kültürü oluşturmuşlardır. Bozkır kavimleri kendilerine has olan bu kültür içerisinde de yine kendilerine özgü olan millet- ordu anlayışına bir askeri teşkilat oluşturmuşlardır. Bu askeri teşkilat onlu sistem üzerine kurulmuş olup başlıca silahı ise at ve oktu. Askeri teşkilata dair birçok yazılı ve arkeolojik malzemeden bilgi edinmek mümkündür. Kültür tarihinin önemli kaynaklarından biri olan destanlardan da askeri teşkilata dair birçok bilgi elde edilmektedir. Örneğin Bozkırın savaşçı unsuru alpin nasıl yetiştiğine ve ayrıca kadın savaşçılarındadır olduğuna dair. Dede Korkut hikayelerinden bilgiler elde edilmektedir. Bu çalışmam da Türk hükümdarın idaresinde toplanan bozkır ordusuna dair destanlardan elde edilen bilgiler diğer kaynaklardaki bilgilerle de pekiştirilerek aktarılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk, Bozkır, Destan, Asker, Kültür

### Abstract

Every nation has brought its own culture to the fruition in the wake of the geographical environmental conditions that it has experienced. The steppe cultures unique to their steppe tribes living in the Central Asia geography have formed nomadic culture with a different name. Steppe peoples have formed a military organization in the understanding of the national army which is unique to their own culture. This military organization is based on the decade system and its main weapons are horse and arrow. It is possible to obtain information from many written and archaeological materials about the military organization. Many information about the military organization is also obtained from the epics which are one of the important sources of cultural history. For example, the fighter aspect of the Steppes is how the Alpine is growing, and also that it is in female warriors. Information is obtained from Dede Korkut stories. In this work, the information obtained from the epics about the steppe army collected in the administration of the Turkish ruler will be tried to be reinforced with the information from other sources.

**Keywords:** Turkish, Steppe, Epic, Soldier, Culture

### Giriş

Her kültür ortaya çıktığı coğrafi çevrenin etkisiyle meydana gelmiştir. Orta Asya coğrafyasında ise bozkır kültürü diğer bir adı ile atlı göçebe kültürü oluşmuştur. Bu bozkır kültürünü meydana getiren bozkır kavimleri hem kendilerini hem de yurtlarını düşmanlarından korumak amacıyla ordu-millet anlayışı temeline dayanan kendilerine özgü bir ordu teşkilatı kurmuşlardır. Bozkır kavimlerinin devletlerini kurabilmeleri, dağınık boyları bir devlet çatısı altında tutabilmeleri, ortak düşmanlarına karşı gelebilmeleri, devletlerinin güçlü ve uzun ömürlü olarak hayatını sürdürmesi, sosyal, siyasi, iktisadi, ve askeri bakımın iyi organize olabilmeleriyle doğrudan bağlantılıdır. İşte iyi bir şekilde teşkilatlanmasını tamamlayan bozkır kavimleri geniş coğrafyalarda egemen güç olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir.(Durmuş;2016:212) Yusuf Has Hacıpin yazmış olduğu eseri Kutadgu Bilig de devlet teşkilatlanması şu şekilde özetlemiştir; “Ülkeyi elde tutmak için çok asker ve ordu lazımdır, askerini beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için, halkın zengin olması gerekir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır. Dördü birden ihmal edilirse beylik çözülmeye yüz tutar”(İnalçık;2011:37).

Devlet teşkilatının temel taşlarından biri de askeri teşkilattır. Bozkır kavimlerinin askeri teşkilatı da sosyal yapısına uygunluk göstermektedir. Askeri teşkilat emir-komuta zinciri içerisinde küçükten büyüğe yada

\* Mazhar Narşap, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi

büyükten küçüğe doğru bir yapılanmanın olduğu dikkati çekmektedir.(Durmuş;2016:213). Eski Türk ordusu çeşitli birliklerden meydana geliyordu. En büyük birlik 10 bin kişilikti. Bu birliğe tümen adı veriliyordu. Tümenlerde 1000'li, 100'lü ve 10'lu olmak üzere kademeli olarak küçülen birliklere ayrılmaktaydı. Bu birliklerin başlarında da derecelerine göre tümen başı, binbaşı, yüzbaşı, onbaşı gibi unvanlar taşıyan birer komutan bulunmaktaydı.. ilk defa Hun hükümdarı Mete zamanında görülen bu teşkilat, ufak değişikliklere bütün Türk devletlerinde varlığını korumuştur(Koca,2013:103).

Türk ordusu ücretli değildi. Diğer milletlerde askeri kuvvet çoğunlukla para ile tutulan kimselerden teşkil edilirken Türklerde ordu, devletin tabii savunma gücü sayılırdı. Türklerde ordu daimi idi(Kafesoğlu;2010:270). Eski Türklerde askerliğe meslek gözüyle bakılmazdı. Şahsını, ailesini ve malını korumak isteyen herkes asker olarak yetişmek zorundaydı. Bundan dolayı, hemen hemen her Türk bir savaşçı idi. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, Türkler de halk ordu, ordu da halk durumundaydı. Daha doğrusu savaş zamanında bütün halk bir ordu haline gelmekteydi(Koca;2010:102). Zira kadın- erkek, yaşlı-genç herkes her an savaşabilecek durumda olup, bu bozkırlının en doğal hayat tarzının gereği idi. Türklerin sporları, eğlenceleri ve avlanmaları bile askeri egzersizler niteliğindeydi(Kafesoğlu;2010:270) .

Türk ordusunun ideal asker sayısı 400 bin idi. Tarihi kayıtlara göre, 400 bin kişilik ordu ilk defa Hun Türklerinde görülmüştür. Örneğin büyük Hun hükümdarı Mete, Çin ordusunu M.Ö. 203 yılında Pe-teng kalesi çevresinde 400 bin atlıdan oluşan ordusuyla dört taraftan kuşatmıştır(Koca;2010:105). Türk ordularını, mevcutları hakkında yabancı kaynaklarda mübalağalı rakamlar verilmekte beraber, herhalde yine kalabalık oldukları muhakkaktır(Kafesoğlu;2010:272).

Türkler zamanın ve çevrenin en zor şartları içinde dahi yiyecek ve malzeme ikmallerini kolayca yapmak çarelerini bulmuşlardır. Başka orduların gerilerinden askeri beslemek üzere binlerce baş sığır sevk etmek zorunda kalırken, Türklerde her savaşçı kendi atını, silahını ve azığını kendi tedarik etmek durumundaydı. Türklerde yiyecek ihtiyaçlarını et konservesi ile karşılıyorlardı(Koca;2010:102,Kafesoğlu;2010:272). Esasında bu da ordunun daha çabuk hareket etmesini sağlıyordu çünkü ordunun besin ihtiyacı için gelen binlerce sığır ve koyun ordunun hareket kabiliyeti oldukça düşürebilmekteydi. Ancak Türkler kendi icatları olan konserveler sayesinde buna bir çözüm bulmuşlardır.

Eski Türklerde başkomutanı Şan-yü, Kağan, Han ve Hakan unvanını taşıyan hükümdar idi Ondan sonra kağanın oğulları yada kardeşleri arasından seçilen iki küçük kağan ve dört alt kağan bölümlere ayrılmış toprakların yönetiminde görevlendiriyordu. Sağ ve sol Şadlar, aynı şekilde sağ ve sol yabgular oluyordu. Devlet yönetiminde görev yapan bu önemli şahsiyetler ordunun bölümlerine kumanda ediyorlardı.(Durmuş;2016:213).. Karahanlılar ile Oğuz Türklerinde bir de ordu komutanı vardı. Bu komutan sü-başı unvanı ile anılmaktaydı. Türk hükümdarı her savaşta ordusunun başında bulunur ve ordusuna bizzat kendisi komuta ederdi. Başka bir ifade ile Türk hükümdarları, başkomutan olarak, başından sonuna kadar bütün askeri faaliyetleri planlama, yürütme ve sonuçlandırma görev ve sorumluluğunu üzerinde taşıyan en büyük yetkililerdi(Koca;2010:99).

Ordu komutanında bazı özellikler bulunması gerekmektedir. Yusuf Has Hacıp eserinde komutanda bulunması gereken özellikleri bazı hayvanlarda ve kuşlarda görülen özelliklerle anlatmıştır. Ona göre ideal bir komutan şu özelliklere sahip olmalıdır: Onun yüreği harpte arslan yüreği gibi ve dövüşürken bileği kaplan pençesi gibi olmalıdır. O, domuz gibi inatçı kurt gibi kuvvetli ayı gibi azılı ve yaban sığıncı kinci olmalıdır. Aynı zamanda, kırmızı tilki gibi hilekar olmalı, deve gibi kin ve öç gütmelidir. Kendisini saksağandan daha ihtiyatlı tutmalı, gözünü kaya kuzgunu gibi uzaklara çevirmelidir. Arslan gibi hamiyeti yüksek tutmalı, baykuş gibi geceleri uykusuz geçmelidir(Koca;2010:100).

Türklerde ili meydana getiren boylar orduyu da meydana getirmektedirler. Bir boyun maddi ve manevi değeri, onun nüfusu ve askeri gücü ile ölçülürdü. Boy, merkezi orduya ne kadar çok savaşçı verirse, onun devlet içinde itibarı ve değeri de o derece de yüksek olurdu. Türk ordularının başkomutanı olan devlet başkanları, sefere ve savaşa karar verdiklerini zaman boy beylerine birer ok veya yay göndermekteydiler. Özellikle kırmızı ok göndermek, sefere ve savaşa davet et çağırısı anlamına gelmekteydi. Türk devlet başkanlarından ok alan boy beyleri de, tıpkı ziyafete ve düğüne davet edilmiş gibi büyük bir onur saymaktaydılar atları, silahları ve azıklarıyla birlikte obanın savaşçıları yanlarına alıp, belirtilen zamanda ve yerde toplanmaktaydılar. Bu hususta hiçbir gecikme ve karışıklık olmamaktaydı. Bu anlayış, islami dönemde Selçuklular'da Harezmsahlar'da ve Artuklular'da da devam etmiştir(Koca;2010:103). Başkomutanın çağırısı ile toplanan ordu üç ana kısımdan meydana gelmekteydi. Bunlar; savaşçı alp yani insan gücü, savaş araç ve gereçleri ve de taktik

#### **A-Savaşçı Alp ve Alpin yetişmesi**

Orduyu meydana getiren unsurlardan biri de, hiç kuşkusuz, bizzat savaş yapan unsurdur. Zira ordu ne kadar mükemmel teşkilata, ne kadar modern savaş araç ve gereçlerine sahip olursa olsun, zafer ancak ve ancak

savaşçı unsurun göstereceği gayret ve yetenek sayesinde temin edilebilir. Daha doğrusu, savaşın kazanılmasında, savaşçı unsur ile ordunun başında bulunan komutanın niteliği birinci derecede rol oynar(Koca;2010:102).

Türkler savaşçı unsura sü, çerig, er ve urungu demekteydiler. Öte yandan Göktürk kağanlarının bahadırlardan seçilmiş özel bir muhafız birliği bulunmaktaydı. Bu muhafız birliğinin askerleri ise, böri adıyla anılmaktaydı(Koca;2010:102).Türklerde askeri eğitim çocuk yaşta başlamaktaydı. Şüphesiz bu eğitim hayatın gayesine uygundu. Örneğin Hunlar'da çocuklar iğdiş edilmiş koç ya da koyunlara binebilmekte, yay gerebilmekte ve kuşlara, gelinciklere ve büyük farelere ok atabilmektedirler, büyüdüklerinde beslenmeleri ve giyimleri için gerekli olan tilki ve tavşanları avlamaktaydılar. Burada koç ve koyuna binerek, ayakları yere değmeden durabilme ve bu esnada yay gerip ok atabilme kabiliyetinin kazanıldığı dikkati çekmektedir. Böylece atlı bir savaşçının kazandığı üç temel kabiliyetin ilk adımı atılmaktadır. Bunlar dörtnala giden at üzerinde kendinden emin bir şekilde öne, arkaya, sağ ve sola dönebilme, yay gerip ok atabilme ve hedefi vurabilmeleridir. Çocukken başlayan eğitimde koç üzerinde durarak, atış yapıp hedefi vurma bu işi gerçeğeştiren çocuklarda güven duygusunu artırıyordu. Koçtan düşüklerinde fazla zarar görmüyor, tekrar koça binmekten korkmuyor bu safhayı atlattıktan sonra iyi bir atı binicisi, iyi bir yay gericisi ve iyi bir hedef vurucusu olabilmekteydiler(Durmuş;2005:8-9).

Türk askerinin ilk eğitim dönemine dair Oğuz Kağan destanında Oğuz Kağanın özelliklerini anlatıldıktan sonra At sürüleri güder, ata biner ve av avları günlerden gecelerden sonra bir yiğit oldu. şeklinde yer alan ifadeler bulunmaktadır(Arat;1970:1).

Türk toplumunda savaşçı unsura alp denilmekteydi. Alplar toplumun koruyucusu ve kahramanı oldukları için toplumda saygın bir konumda bulunmaktaydılar. Yazılı kaynaklarda Türkler, hastalıktan dolayı yatakta ölmeyi utanç sayarlar, onlar savaş meydanlarında ölmeyi ise övünç kaynağı olarak görmekteydi şeklinde yer alan ifadeler Türklerde kahramanlığın önemini ifade etmektedir.

Her aile kendi çocuğunun alp olması istemekte ve çocuklar alp olması için özendirilmekteydi. Alp kelimesi eski ve yeni birçok Türk lehçesinde kahraman, cesur, yiğit, zorlu manalarına gelmektedir. Bu kelime şahıs adı olarak kullanıldığı gibi, bir sıfat, bir unvan ve boy teşkilatı içinde bir asalet zümresinin adı olarak da ortaya çıkmaktadır. Türkçe sözlüklerde alp kelimesinin karşılığı yiğit, kahraman, bahadır, cesur, zorlu şeklinde geçmektedir. Bu kelimeden alpagut, alpırkanmak, alpırkamak, alp yol gibi kelimelerde türetilmiştir(Durmuş;2013:23).

Türk toplumunda kahramanlık göstermiş, toplumun yararına bir şeyler yapmış olan ergenlik çağına erirmiş çocuğa ailesinin verdiği adından başka olarak bir alp adı verilmekteydi ve kahraman artık toplumda bu adı ile anılmaktaydı. Alplara ad verme ile ilgili olarak Dede Korkut Hikayelerinde de ad koyma toylarına rastlanmaktadır. Öncelikle Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikayesinde ad koyma görülmekte Boğaç Han'ın Bayındır Han'ının boğasını yenmesinden sonra beyler Boğaç Han'ı alarak babasına gidip Dedem Korkut bu oğlana ad koysun dediler(Ergin;2014:25). Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde de tacirler düşmanın elinden kurtaran Bamsı'yı tüccarlar babasının yanında görünce babasından önce Bamsı'nın eline öpmüşler bunun üzerine Kam Püre'de tüccarlara niçin böyle yaptıklarını kızarak sorduğunu zaman tüccarlar "Şimdi incinme hanım, önce onun elini öptüğümüze eğer senin oğlun olmasaydı bizim malımız Gürcistan'da gitmişti, hepimiz esir olmuştuk. Bunun üzerine kam püre bu oğlana ad koyacak kadar baş kesip kan dökmüş müdür diye tacirlere sorar onlarda evet sultanım fazladır diye cevap verir bunun üzerine Kam Püre, Oğuz beyleri ve Dedem Korkut'u çağırır toy düzenler(Ergin;2014:67). Dedem Korkut dua eşliğinde ad koyar duanın sonunda da adını ben verdim yaşını Tanrı versin der.

Türk toplumunda kahramanlık gösterip ad almak aynı zamanda kişinin toplumdaki yerini de belirlemekteydi. Bunun en güzel örneğini Dede Korkut Hikayelerinden Uşun Koca Oğlu Segrek'in hikayesinde görmekteyiz. Oğuz zamanında Uşun Koca derler bir kişi var idi. Ömründe iki oğlu var idi. Büyük oğlunun adı Egrek idi. Cesur, yaman, güzel yiğit idi. Bayındır Han'ın sohbetine ne zaman istese gelirdi. Beyler beyi olan Kazan'ın divanında buna hiç kapı baca yoktu beyleri çiğneyip Kazan'ın önünde otururdu. Kimseye iltifat eylemezdi(Ergin;2014:199). Meğer hanım gene bir gün beyleri çiğneyip oturunca, Ters Uzamış derlerdi. Oğuz'da bir yiğit var idi. Dedi; Bre Uşun Koca oğlu bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile ekmeği almıştır. Sen baş mı kestir, kan mı döktün, aç mı doyurdun, çıplak mı donattın? (Ergin;2014:199). diye sormuştur. Bu hikaye de toplumda yer almak için kahramanlık göstermenin önemi en iyi şekilde ifade edilmiştir. Kahramanlık göstermeyip ad almayan birisinin bey oğlu dahi olsa beyliğe layık görülmeceği ise Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu Hikaye de anlatılmaktadır. Bunun bir örneği de Oğuz Kağan destanında bulunmaktadır. Oğuz Kağan Gergedanı öldürmesinin neticesinde yerin ve göğün kızları ile evlenerek kağan olmuştur. Bir başka ifade ile kahramanlık gösterdikten sonra kağan olabilmıştır.

XIV şairlerinden Aşık Paşa, Garipname adlı eserinde Alpin dokuz özelliğinin bulunması gerektiği belirtir bunlar; sağlam yürek, bazı kuvveti, gayret, iyi bir at, özel bir elbise, yay, iyi bir kılıç, süngü, uygun bir

arkadaştır(Köprülü;1966:208). Aşık Paşanın alp ile ilgili söylediği özelliklere. Dede Korkut hikayelerinde ki alplarda da aynı özellikler görülmektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde atlı göçebe yaşam tarzının bir gereği olarak, kendi boyunu koruma, tabiata ve düşman kavimlere karşı güçlü olma ve kendilerini savunma amacıyla sürekli mücadele içinde olmak, insanlara ister istemez savaşçı ve mücadeleci bir kimlik kazandırmıştır. Zaten göçebe ve akıncı kimliği olan bir toplumda, çocukların alp tipine uygun olması yani kahraman, korkusuz, çevik ve yiğit olması istenilir. Sadece erkek çocukların değil, kızların da korkusuz, yiğit ve kahraman olmaları yani alp tipine uygun olmaları istenilirdi(Başar;2012:1016). Türk toplumunda yalnız erkekler değil kadınlar da savaşçı olarak yetiştirilmekteydi. Eskiçağ zaman dilimi içerisinde erkeklerin yanında veya erkeklere karşı savaşan kadınlar ve kadın grupları hakkında anlatılan efsane ve hikayeler bulunmaktadır. Grekler böyle kadınlara Amazon adını vermişlerdir. Herodotos'un verdiği bilgiye göre, Karadeniz'in kuzey bölgesindeki bu kadınlar İskitlerce "Oirpata" olarak anılmaktadır. Bu terim "oir" erkek ve "pata" öldürmek sözcüklerinden türetilmiştir. Böylece erkek öldürenler anlamına gelmektedir(Durmuş;2007:101).

Bu konuda Hippokrates ise İskit kadın savaşçıları hakkında şu şekilde bilgi vermektedir; Avrupa'da, Azak denizi taraflarında yaşayan bir İskit kavmi vardır. Diğer kavimlerden farkı olan bu kavim Sauromatlardır. Bu kavimin kadınları ata binerler, at üzerinde oldukları halde yay çekerler ve mızrak atarlar. Kız kaldıkları sürece cenk ederler; üç düşman öldürmedikçe kocaya varamazlar ve kanunun emrettiği kurbanları da eda etmeden evvel kocaları ile bir arada oturamazlar. Bir kız bir erkeğe varınca bir lüzum üzerine bütün millet silahlanmaya mecbur olmazsa bir daha ata binmez(Ataç;?,42-43). Dede Korkut hikayelerinde de savaşçı kadınlara dair bilgiler bulunmaktadır. Dede Korkut hikayelerinden Kam Börü Beg oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde Banu çiçek bir er gibi Bamsı Beyrek ile mücadele etmiştir. Aynı zamanda söz konusu bu hikayenin verdiği bilgiler 13. Asrın ikinci yarısındaki olaylar ve ülkeler hakkında bize haber veren meşhur seyyah Marco Polo'nun anlattığı bazı şeyler ile örtüşmektedir. Buradan öğrendiğimize göre Türkistan hükümdarlarından Kaydu Han'ın kızı Akyürek de tıpkı Banu Çiçek gibi cesur bir kızdı. Ülkede bileğini büken bir erke yoktu. Cesaretle ve kuvvette nice erkekleri yenmişti. Ok atmada ve kılıç kullanmada bir taneydi(Gömeç;2009:365). Dede Korkut hikayelerinden Kanglı Koca-Oglu Kan Turalı Hikayesinde Selcen hatun, üzerlerine gelen düşmana karşı Kan Turalı ile birlikte savaşmışlardır. Yazılı kaynaklardaki bilgileri arkeolojik buluntular da destekler durumdadır. Tiflis yakınlarında Zemo-Avchala'da 1928 yılında kadın savaşçıya ait bir mezar bulunmuştur. Kadın çömelmiş bir vaziyette gömülmüş ve silahları da hemen yanına konulmuştur(Durmuş;2012:127).

Türk ordusunda savaşçı unsur olan alplar savaşlarda öncelikle ok, yay, kılıç, kama, zırh ve at gibi birçok savaş araç ve gereci kullanmaktaydılar.

#### B) Savaş Araç ve Gereçleri

Savaş araç ve gereçlerinin başında at ve silah yer alıyordu. Türklerin savaşlardaki başarıları, bu iki aracı çok iyi kullanmalarından ileri geliyordu. Savaş araç ve gereçlerinin en önemli kısmını silahlar oluşturmaktaydı. Eski Türk toplulukları silaha tohum, silah kuşanmaya da tohumlanmak veya tohumlanmak diyorlardı. Her Türk savaşçısı, kullandığı silahı tamamen kendisi imal etmekteydi. Halbuki başka milletlerde silahın her kısmı için ayrı ayrı ustalar bulunmaktaydı(Koca;2010:106). Türklerde savaş araç ve gereçleri başlıca at, ok, yay, zırh gibi unsurlardan meydana gelmekteydi.

#### B.1. At

At Türklerin bütün hayatında ön plana çıkmaktadır. Uçsuz bucaksız coğrafyaların kısa zamanda aşılması, geniş otlaklar ve sürülerin kontrol altında tutulması, yaylaktan kışlağa, kışlaktan yaylağa göç, tanrıya ve atalara kurban edilmesi, etinin yenilmesi, sütünün içilmesi ve boyların kendi aralarındaki ve diğer düşmanlara karşı verilen mücadelelerde hep at görülmektedir. Bu durumda at Türklerin sosyal, siyasi, iktisadi, dini ve askeri hayatında en önemli unsurlardan birisidir. Hatta kültüre isim verecek değere ulaşmış ve bozkır kavmi olan Türklere Atlı Kavimler ve onların oluşturdukları kültüre de Atlı Kültür denilmiştir(Durmuş;2016:218). X. Yüzyılda başlıca kavimlerin hükümdarları herhangi bir şey ile vasıflandırılırken, Türk hükümdarı için, binek atlarının meliki denilmiştir (Sümer;1999:433).

Atın ehlileştirilmesi ve atlı kültürün ortaya çıkışı doğrudan Türklerle bağlantılıdır. Şüphesiz Türk kültür çevresinde atın binek hayvanı olarak kullanılması ön plana çıkmaktadır. Çünkü ata binilmesi, atın arabaya koşulmasından daha ileri bir gelişmedir. İşte Türkler bu sayede süvari olarak varlıklarını sürdürmüş, askeri güç kazanmış ve büyük devlet kurabilecek şartları oluşturmuşlardır(Durmuş;2016:218-219).

Türk atı ufak yapılı ve üstelik kaba kıllı idi. Onda saf kan Arap atının zarafeti ve gösterişi yoktu. Fakat son derece dayanıklı, çevik ve süratli idi. Türkler bütün işlerini atları vasıtasıyla görüyorlardı. Kaşgarlı Mahmut'un ifadesiyle, kuş için kanat ne ise Türk için de at o idi. Bundan dolayı her çadırın önünde daima

koşumlu bir at hazır bulunmaktaydı (Koca;2010:106). Türkleri askeri başarılar götüren ve birçok kavim üzerinde hakimiyet kurmalarını sağlayan en önemli unsurlardan birisi şüphesiz attır. Türkler’de atın ne derece önemli bir yer tuttuğu yazılı belgelerle de ortaya konulabilmektedir. Asya Hun devletinin kudretli hükümdarı Mo-tun’un M.Ö 176 yılında Çin İmparatoruna gönderdiği kısa beyanat bozkır Türk devletinin kuruluş tarzını belirgin bir biçimde aydınlatmaktadır. Bu beyanatında tanrının inayeti, subay ve erlerinin yiğitliği ve atlarının mükemmelliği sayesinde yirmi altı devleti yendiklerini ve bütün yay kullanan kavimlerin Hunlar haline geldiklerini bildirir(Durmuş;2016:219).

At, manevra yeteneği, savaşlarda yıldırım hızıyla delip geçme kabiliyeti ile büyük bozkır devletlerinin kurulmasında önemli bir rol oynamıştır. Bozkırlardaki devletler at sırtında kurulmuş ve çeşitli kavimler üzerinde bu sayede hakimiyet sağlanabilmiştir. At, bozkırlı insanın gözünde adeta kendisiyle birlikte savaşan bir silah arkadaşı olmuştur. Bundan dolayı Orhun abidelerinde, atların kahramanlıkları, renkleri ve cinslerinden uzun uzun bahsedilmektedir. Hatta Köl Tigin’in bindiği atların “Boz”, “ Ögsiz” ve “Azman Ak” vb. isimler almalarının dikkate değer olduğu görülmektedir(Durmuş;2016:219). Ayrıca Savaş meydanlarında süvariler, atların renklerine göre belirli kanatlarda mevki alıyorlardı(Kafesoğlu;2010:274). Örneğin Asya Hun ordusu, Çin ordusunu M.Ö 203 yılında Pe-teng kalesi çevresinde 400 bin atlıdan oluşan ordusuyla kuşatmıştır. Bu kuşatma esnasında kuzeyde yağız atlılar, batıda ak atlılar, güneyde doru atlılar doğuda kır atlılar bulunuyordu. Atların dizilişleri Türkler’de yönlerin renklerle temsiline uygunluk gösteriyordu. Çünkü eski Türklerde batı ak, doğu gök, kuzey siyah ve güney kırmızı renklerle sembolize ediliyordu(Durmuş;2005:15)

At bir binek hayvanı olarak bozkır insanını hayatında özel bir yer tutmuş, demirin yaygın olarak kullanımı onunu önemini daha da arttırmış , toplumun tüm hayatına egemen bir unsur olmuştur. Şüphesiz atın savaşta kullanımı askeri açıdan en kayda değer vasıta olduğunu ortaya koymuştur. Türkler atın hızı ve demirin vurucu gücü sayesinde diğer milletlere karşı üstünlük sağlayabilmişlerdir(Durmuş;2016:221).

Destanlarda atla alpin önemlilik derecesi eşite yakındır. Dede Korkut’ta geçen “hüner erin midir, yoksa atın mı?” veya “at kazanır er övünür” sözleri bu gerçekliğin ifadesidir. Bunlar birbirini tamamlayan iki varlıktır. Biri olmazsa diğeri de olmaz. Türklerin atla kahramanı aynı mezara defnetmeleri bu tarihi gerçekliğe dayanır. Atın ölümü, kahramanın ölümü kadar hüzün ve acıyla karşılanır. Manas destanında Akkula’nın ölümü üzerine bütün kahraman ve askerler yas tutarlar. Atsız bir hayat düşünülemez. Kahraman ile atın bütünleşmesi sonucu bu iki varlık birbirinden ayrılamazlar(Çınar;2014:155).

Oğuz Kağan Destanında ise Oğuz kağan her zaman bir alaca ata binerdi. O bu atı pek çok severdi. Yolda at gözden kaybolup kaçtı. Burada büyük bir dağ vardı. Üstünde don ve buz vardı. Onun başı soğuktan ap ak idi. Onun için adı Buz dağı idi. Oğuz Kağan’ın adı bu Buz Dağın içine kaçıp gitti. Oğuz Kağan bundan çok eziyet ve ızdırap çekti. Asker arasında bir kahraman bey vardı. Ne tanrıdan ne de şeytandan korkardı. Yürüyüşe ve soğuğa dayanıklı bir erdi. O bey dağlara girdi, yürüdü. Dokuz gün sonra atı Oğuz Kağana getirdi. Buz Dağda çok soğuk olduğundan o bey kara sarılmıştı, bembeyazdı. Oğuz Kağan sevinçle güldü ve sen buradaki beylere baş ol ve senin adın ebediyen karlık dedi. Ona çok mücevher bağışladı ve ilerlerdi” şeklindeki ifadeler atın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır(Arat;1970:9-10).

Dede Korkut hikayelerinde de atın önemi açıkça görülmektedir. Yayan erin umudu olmaz; şeklinde geçen bir ifade bozkır ordusunun atlı süvari olduğunu eğer ki atı olmayan bir alpin savaşamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Kam Börü Beg oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde Bamsı Beyrek esir düştüğü kaleden kurtulduktan sonra atıyla karşılaştığında şu şekilde söylenmiştir; Açık açık meydana benzer senin alıncığın, İki gece ışık saçan taş benzer gözceğizin, İbrişime benzer senin yeleciğin ,İki çift kardeşe benzer senin kulacığın, Eri muradına yetiştirir senin arkacığın, At demem sana kardeş derim kardeşimden daha iyi, Başıma iş geldi arkadaş derim arkadaşımından daha iyi.(Ergin;2014:82)

Dede Korkut hikayelerinde de görüldüğü gibi bozkır kavimleri atı hem kardeşi hem de arkadaşı olarak görmekteydiler. Erken dönemlerden itibaren Orta Asya coğrafyasında varlığı tespit edilen at buradaki kültüre de adı vererek atlı göçebe kültürünün oluşmasında önemli rol oynamıştır. At sayesinde uçsuz bucaksız bozkırlardaki uzun mesafelere kısa sürede ulaşılmış, dağınık boylar atın hızı ve demirin vurucu gücü sayesinde bir arada toplanabilmiştir. At, bozkırlının siyasi, dini, ekonomik ve askeri olmak üzere yaşamının her kesiminde aktif olarak rol almıştır.

## **B. 2. OK**

Eski Türk silahları arasında ok ilk sırayı alıyordu. Ok, özellikle uzak savaş taktiğini benimsemiş ve süvari birlikleri oluşturmuş Türkler için önemli bir yer tutuyordu. At üzerinde yay grip, ok atmada son derece

başarıydılar. Yazılı kaynaklarda yer alan ok arkeolojik kazılarda da bol miktarda da ortaya çıkarılmıştır. Bunlar sıradan insanların mezarlarında bile ortaya çıkarılmıştır. Ok üretimi büyük boyutlara varmıştır ve mezarlardaki tüm okluklarda yüzlerce ve bazen birkaç okluk içinde yedek cephaneye oluşturacak binlerce ok yer almakta ve savaştan önce bu okların uçları jilet keskinliğine getirilmekteydi(Durmuş;2016:221).

Ok, genellikle temren, ahşap çubuk ve yelek gibi kısımlardan meydana geliyordu. En eski Türk oklarının temreni kemik idi. Daha sonra bu malzemenin yerini demir almıştır. Bundan dolayı ok ucuna demirden yapılmış anlamında bir söz olan temürgen yani temren adı verilmiştir. Ayrıca ok ucuna başak da denilmekteydi(Koca;2010:106).

Türkler çeşitli oklar icat etmişlerdi. Hun hakanı Mo-tun “ışıklı, vızıldayan okları“ icat etmişti. Işıklı okun en esaslı özelliği havadayken ılık sesi oluşturmasıdır. Havada genelde her ok, hareket halindeyken rüzgârlarla sürtündüğünde vızıltılı ya da ışıklı ses çıkarmaktadır. İşte ışıklı okların icadı bu sürtünme sesini daha da kuvvetlendirmektedir. Oklarda oluşturulan delikli içi boş kısma havanın girişi ve çıkışıyla ok hareket halindeyken adeta ılık gibi ses oluşturuyor. Işıklı oklar ılık çıkaran kısımlarının biçimine göre çeşitlilik gösteriyor(Durmuş;2016:222). Ilık çıkaran oklar Osmanlı döneminde de kullanılmış olup bunlara çavuş okları adı verilmekteydi(Koca;2010:107).

Türklerin zehirli oklar ürettikleri de bilinmektedir. Öncelikli İskitler zehirli okları kullanıyorlardı. Zehri yapmak için belirli bir cins yılanı (muhtemelen küçük engerekler) yakalar, gövdelerinin çürümmesini beklerlerdi. Bir takım işlemlerden sonra zehir elde edilmekteydi. Okların uçları bu zehire bulanıyordu. Kanca uçlu ve zehre bulanmış ok uçlarından son derece korkuluyordu. İnsan bedenine saplanmış bu okların çıkarılması son derece zordu ve çıkarma işlemi sırasında kurban çok acı çekirdi. Üstelik zehrin uzun vadeli hasara neden olduğu ve bu nedenle en küçük yaraların bile büyük ihtimalle ölümcül olduğu hesaplanırdı. Çünkü bu tür oklar için “ Çifte ölüm saçan” tabiri kullanılıyordu. Bu oklara hedef olan kişi ya da kişiler eğer okun açtığı yaradan ölmezlerse, zehrin bedenlerine dağılması sonucunda ölmekten kurtulamazlardı. Zehirli oklar da tıpkı ışıklı oklar gibi Türk kültür çevresinde uzun süre kullanılmışlardır. Kaşgarlı Mahmut eserinde zehirli oklar için “katutluğ ok” tabirini kullanmakta ve bu tür okların temrenlerinin, yani uçlarının ağıya bulaştırıldığından söz etmektedir(Durmuş;2005:19).

Oklar uzaktan savaş aracı olduklarından, atıldıklarında uzun mesafelere ulaşıyor ve hedefin öldürülmesinde etkili oluyorlardı. Ok menzilleri tam olarak bilinmemekle birlikte 500 metrenin altına düşmüyordu. Batı bozkırlarında İskit kültür coğrafyasında yapılan bir yarışmada uzun menzil atışının 500 metrenin üzerinde olduğu görülmektedir(Durmuş;2012:130). Eski Türk kültür çevrelerinde okların menzili 660-884 arasında değişmekteydi(Kafesoğlu;2010:273).

Destanlarda da ok ve okçulukla ilgili bilgilerde bulunmaktadır. Şu destanın tek kaynağı olan Divan-ı Lügati-t Türk’de Uygur maddesinde Türk hakanının Zülkarneyn üzerine gönderdiği 4 bin kişinin öne ok attıkları gibi arkaya da ok atabildiklerinden bahsetmektedir(Sakaoğlu;2014:86). Şu destanında savaşçıların öne ve arkaya ok atabilmeleri esasında bozkır savaşçısının özelliğini anlatmaktadır. Oğuz Kağan destanında, Oğuz Kağan ala doğanı yayla okla öldürmüş ve yaptığı savaşlarda ok kullanılmaktadır. Ayrıca Destanın sonunda okun sembolik olarak tabi olmak manasında kullanıldığı da görülmektedir.

Dede Korkut hikayelerinde de okların kayın ağacından yapıldığı ve Ak yelekli ötkün ok, kargı dilli kayın ok, kayın dalı yeleşinden som altınlı ok, üç yelekli ok ve gez gibi çeşitli adlar altında okların kullanıldığı görülmektedir(Gökyay;2007:1128). Okları koymak içinde kullanılan ok torbası karşılığında Dede Korkut kitabında üç ayrı sözcük verilmiştir; Bilük, sadak, ve tirkeştir. Bu okluklar daha önce ağaç kabuğundan daha sonra da deriden yapılmıştır(Gökyay;2007:1129).

Türklerin hayatında ok özel bir yer tutmuş, okçuluktaki gelişimin mucidi Türkler olmuştur. Hatta nüfusu belirlemek, muhtemelen askeri gücü ortaya koymak için ok uçlarından yararlanıldığı görülmektedir. Örneğin İskit hükümdarı Ariantes büyük bakır kazan yaptırmış ve vatandaşlarından bu sayım için her bir kişiden bir ok ucu isteyerek kazanın içine atılmasını sağlamıştır. Türkler hayatında ok kendilerine sağladığı avantajla çeşitli boylara dahi Bozok, Üçok, Onok vb gibi isim olmuştur(Durmuş;2005:20).

### **B.3. Yay**

Ok ve yay birbirini tamamlayan iki savaş aracıdır. Ok olmadan yay, yay olmadan ok savaşlarda yalnız bir şey ifade etmez. Nasıl ki mermiyi kullanmak için silaha ihtiyaç varsa, oku kullanmak için de yay ihtiyacı vardır. Bundan dolayı yay da ok gibi Türklerin hayatında ve giriştikleri mücadelelerde önemli bir yer tutar(Durmuş;2016:225).

Yay, oku hedefe fırlatmak için kullanılan bir araçtır. Bu kelime büyük bir ihtimalle yaymak fiilinin köküdür. Yay genellikle son derece sert ve sağlam bir ağaç türü olan kayın ağacından yapılmaktaydı. Yayın iki

kısmı vardır. Biri sert ve sağlam ağaçtan veya boynuzdan yapılmış kavisli kısmı, diğeri öküzlük bacalarının sinirinden veya hayvan bağırsağından yapılmış gerilen kısmı bu kısma kırış denmekteydi. Kırış, yani sinir kısmı, kavisli ahşabın iki ucuna bağlanmak suretiyle yay meydana getirilmekteydi. Kahramanlardan bazılarının yaylarının kırışleri kurt sinirindendi. Yayın üzerine sıırım veya sinir sarılmaktaydı. Bundan maksadı, yayın hem direncini artırmak, hem de kuruyup işlevini yitirmemesini sağlamaktı. Ayrıca esnekliğini koruması için yayın üzerine zamk da sürülmekteydi(Koca;2010:107-108). Yay yarım metreden biraz uzun olup, elde ve at üzerinde kolayca taşınabilmekteydi(Durmuş;2016:225)

Türkler çeşitli yaylar kullanmaktaydılar. Bunlardan gerilmesi en güç, fakat vuruculuğu en fazla olanı, tersine gerilmek suretiyle kullanılan çift kavisli reflexe yaylardı.(Kafesoğlu;2010:274) Bu yaylarla atılan okların öldürme gücü çok yüksekti.

Okların oklukla, sandığa konulduğu yada yay muhafazası diyebildiğimiz yay kutuları vardı. Yaylar normalde bu muhafazaların içine konuluyorlardı. Onların çok az kısmı yukarıda görülecek şekilde kalıyordu(Durmuş;2016:225). Yay ve sadak (okluk) gibi omuza asılmak suretiyle taşınmaktaydı. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, ok ve yay, Türk savaşçısının daima elinin uzanabileceği bir yerde bulunmaktaydı. Zira Türk savaşçısı, ancak silahıyla birlikte olduğu zaman kendisini rahat ve güvenle hissetmekteydi(Koca;2010:108).

Destanlarda da kahramanların yayların sıkça bahsedilmektedir. Oğuz Kağan Destanından, Oğuz Kağan gergedanı öldürürken iken ok ve yay kullanmıştır. Ayrıca Oğuz Kağan Destanında yay hakimiyet sembolü olarak görülmekte olup bu da Türk hükümdarlarının hakimiyet alametlerinden biri olan yay ile örtüşmektedir.

Dede Korkut hikayelerinde Basat'ın yayını erdil teke boynuzundandır şeklinde tarif edilmiştir. O dönemde demir yayların da olduğu demir yaylı kıpçak bey diye ifade edilmiş, ancak buradaki demirden amaç yayın sertliğini anlatmaktır. Bu yayların hepsi katıydılar, yani çok serttiler, kurulması kol gücü istiyordu. İçlerinde Yegenek Bey'in yayı gibi ancak yedi kişiyle kullanılabilenlerde vardı. Dede Korkut kitabında ayrıca alpların yaylarını hep ağ tozlu katı yay, ağ tozluca aktı yay, ağca tozlu katı yay diye övmektedir. Toz berkitmek için yayların tutamadıkları üzerine sardıkları ağaç kabuğu, yabani badem veya kayın ağacı kabuğudur. Meyvesi acı bir ağaç da vardır ki buna toz ağacı derler ve bunun kabuğunu da yaya sararlar. Dede korkut kitabında, ağ tozlu olduğuna göre, kayın ağacı kabuğu olmalıdır(Gökyay;2007:1131). Yay kültürel süreklilik içerisinde Türk tarihinde önemini koruyarak kullanılmıştır.

#### **B.4. Kılıç, Kama, Süngü**

Ok ve yay uzaktan savaş araçlarıdır bozkır kavimlerinde yakından dövüş araç ve gereçleri ise kılıç, kama, bıçak, gürzdür. Eski Türk korıganlarında kılıç, meç (kısa kılıç), mızrak, bıçak, hançer gibi çeşitli yakından savaş silahları bulunmuştur. Bunlardan kılıç, Türk savaşçısının en çok kullandığı silah idi.(Koca;2010:108)

Tipolojileri bakımından da birbirlerine benzerlik göstermekteydiler. Bir öncekiler bir sonrakilerin proto tipleriydiler. Bu kılıçların eğri eğri ve düz olanları vardı. Farklı büyüklükte örnekleri bulunuyordu. Uzun ve aşağı yukarı 70- 75 cm boyunda ve 3cm enindeydiler(Durmuş;2016:226).

Kılıçlar arasında iki tarafı keskin olanları da vardı. Bu kılıçlara kingırak adı verilmekte olup bu kılıçlar savaşta hem sallama hem de batırma işlevi görüyordu. Genellikle ahşap olan Türk kılıcının kabzaları, sade ve yalın değildi, kabzaların başı, bazen Türk hayatında önemli bir yer tutan kurt başları şeklinde yapılarak, kılıçlara bir sanat eseri özelliği kazandırılmaktaydı(Koca;2010:108).

Alpların kılıçları önemliydi. Dede Korkut hikayelerinde alplar kılıçlarını öğerken kara polat öz kılıç demektirler; buradan kara kuvvetin ifadesi olduğu gibi, polat da onların çelikten yapıldığını gösterir ve öz de kılıcın sağlamlığını, kılıcın ta kendisi olduğunu anlatan bir nitelemedir(Gökyay;2007:1127). Kılıcın alpların hayatındaki önemi, kılıçla yapılmış birçok deyimden de anlaşılmaktadır; Kılıç üzerine kılıcım doğranayım şeklinde yapılan yemin, özür dilemek, suçunun bağışlanmasını dilemek anlamında kılıcı altından geçmek, bir mevkiyi, bir saygıyı kılıcı ile almak yani savaşarak almak şeklinde Dede Korkut hikayelerinde geçen deyimler kılıcın önemini anlatmaktadır(Gökyay;2007:1127).

Oğuz Kağan destanında ise Oğuz Kağan'ın ava giderken yanına aldığı silahlardan birisi kılıçtır. Şu destanında ise Şu'nun askerinin birisi Zülkarneyn'in askerlerinden birisini kılıç ile öldürdüğü şeklinde ifade yer almaktadır(Gömeç;2007:282).

Kılıçlar yalın halde değil, kın adı verilen bir çeşit kılıf içinde taşınmaktaydı. Kılıç kını da, bir halka ile savaşçının kemerine asılmaktaydı. Kılıç çekmekte kolaylık sağlamak için, kılıç kınının yeri sol tarafta bulunmaktaydı(Koca;2010:108).

Bozkır kültür coğrafyasında yakın dövüşlerde en çok kılıçlar kullanılmasına rağmen, kamalar da kullanılıyordu. Bunların boyları genelde 30- 40 cm. idi. Türklerin kullandığı biri de mızraktı. Mızrağa süngü denilmekteydi. Kazılar sonucunda kurgan adı verilen mezarlar buluntularından ve kaya resimlerinden süvarilerin kullandıkları mızraklar hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir(Durmuş;2005:21). Bu yakın dövüş silahlarına dair destanlarda da bilgi bulabilmek mümkündür. Örneğin Dede Korkut hikayelerinde altmış tutam mızraktan bahsedilmektedir. Buradaki uzunluk mübalağa olmasına rağmen mızrağın kullanılması önemlidir.

### **B.5. Zırh, Miğfer ve Kalkan**

Türklerin mücadelelerinde saldırı ön plandaydı. Dolayısıyla saldırı silahları geliştirilmişti. Ancak, saldıran kişinin kendini daha da güvende hissetmesi ve rahat çarpışabilmesi için savunma araç ve gereçlerine de ihtiyaç duymuşlardı. Çünkü uzaktan mücadelede düşmanın oklarından yakın dövüşlerde kılıç, kama ve mızraklardan korunmak gerekiyordu. Onlar şartların zorlamasının bir sonucu olarak, düşman silahlarından başlarını ve bedenlerini korumak ihtiyacı duymuşlardı. Bu savunma ve korunma araç gereçleri zırh, miğfer ve kalkanı(Durmuş;2016:132-133).

Türk alplarının kıyafetleri, atlı savaşa elverişli, binici giyimidir. Onun için eskiçağlardaki Türk zırhları, maden veya deriden yapılmış küçük levhaların dik bir şekilde dizilmesinden olurdu. Bunun ile birlikte örme zırhlarda vardı. Türklerde çeşitli zırhlar bulunmaktadır. Örneğin Çin kaynakları Yenisey Kırğızlarının ağaçtan yapılmış zırhları bulunduğunu, atlarını da bu tip zırhlarla korudukları belirtmektedir(Gökyay;2007:1133).

Bozkır kültür çevresinde zırhlar deri üzerine dikilen demir pullarla yapılmaktaydı. Bu deriden yapılan zırhlar savaşçının kolayca hareket etmesini sağlamakta olup aynı zamanda diğer kavimlerin kullandığı demir zırhlara oranla hafifti bu da savaşçının yükünü azaltıyordu. Dede Korkut hikayelerinde kahramanların giydiği zırhlar demirdir. Dede Korkut hikayelerinde zırhın adı demir don diye geçmekte ve zırh giymiş olana da demir donlu denilmekteydi(Gökyay;2007:1133).

Vücudu saran zırh haricinde başı korumak için miğfer giyiyorlardı. Miğferlerin farklı biçimde olanları vardı. Bunlar genelde tunç ve demirden imal ediliyorlardı. Türk miğferleri genellikle kubbemsi olup, tepeleri de minare ucu gibi sivri idi. Bu miğferlerin arkaları ve yanları ise, kulakları ve enseyi korumak için perdeliydi. Oğuz beyleri, miğferlerin üzerine kahramanlık sembolü olarak tüy, sorguç veya al renkte bir ipek parçası bağlamaktaydılar bu sorguca veya ipek parçasına, bekem denmekteydi(Koca;2005:142). Şu destanında ise Zülkarneyn Uygur illerine geldiğinde Türk hakanının ona karşı dört bin kişi gönderdiğini ve bu alpların tulgalarına şahin kanatları taktıklarını belirtmektedir(Sakaoğlu;2014:203). Dede Korkut hikayelerinde tuğulga veya ışık diye geçen sözcükler, başı korumak için savaşçının giydiği demir başlığa verilen isimdir(Gökyay;2007:1132).

Alpların kendilerini zırh giydikleri gibi savaştaki en yakın silah arkadaşı olarak gördükleri atlara da zırh giydirmekteydiler. Ata giydirilen zırha keçim denilmekteydi (Gökyay;2007:1133).

Kalkanlar da savunma amacıyla kullanılıyordu. Farklı tipte, boyutlarda ve farklı süslerle bezenmiş kalkanlar mevcuttu. Kalkanların yapımında çeşitli malzemeler kullanılıyordu. Bunlar arasında demirden yapılanları da vardı. Ancak genelde kalkanlar metalle kaplanmış olarak yapılıyorlardı. İçi ahşap dışı kaplama olan kalkanlarda kalkanın ağırlığı azaltılarak, taşınması daha kolay hale getiriliyordu(Durmuş;2005:22). Türk kalkanı, diğer milletlerin kalkanlarına göre daha küçük ve hafifti. Fakat son derece kullanışlı ve dayanıklıydı(Koca;2005:142). Destanlarda da kalkan ile ilgili bir çok bilgi bulunmaktadır. Destanlarda kalkanlar için kullanılan ala ve ap alaca nitelemeleri, bunların tek bir maddeden değil de başka başka maddelerden yapıldığını göstermektedir(Gökyay;2007:1125).

Türk kültür çevresinde savunma silahı olarak zırh ve zırh gibi koruyucu unsurlar kullanılmıştır. Alplar sadece kendileri değil atlarına da zırh giydirerek korumuşlardır. Diğer milletlerde olduğu gibi zırhlar ağır olmayıp savaşçının hareket etmesini kolayca sağlayabilmektedir. Süvari pantolon çizme, ceket ve börtük giymekteydi. Yazılı kaynaklarda süvari giyimine dair verilen bilgiler arkeolojik buluntularla da desteklenmiştir. Örneğin Esik kurganında bulunan altın elbiseli adam kıyafeti bir süvari kıyafetidir.

### **C.Taktik**

Türklerin hayati hep mücadele içerisinde geçiyordu. Otlakların kontrol altında tutulması, dağıntık boyların bir araya getirilerek siyasi birliğin sağlanması, düşman ülkelere akınlar düzenleyerek, ganimetler elde edilmesi ve onların vergiye bağlanması başarılı bir şekilde savaşmaya bağlıydı. Bozkır Türkü için savaş eğlenmek, spor yapmak gibi bir meşguliyetti. Şartlar bozkır Türkünü savaşmaya ve savaşı da onun hayatının bir parçası yapmaya sevk etmişti(Durmuş;2016:215).



Eski devletlerde ve milletlerde, iki askeri kuvvet arasındaki çarpışma, genellikle geniş bir sahada cereyan etmekteydi. Bundan dolayı bu çarpışmaya meydan savaşı denmekteydi. Meydan savaşı, iki devletin ve milletin küçük bir askeri birliği arasında olabileceği gibi, topyekun, yani bütün askeri güçler arasında olabilmekteydi. Bu savaşların en önemli özelliği, kesin sonuçlu savaşlar olmasıydı. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, bu savaşlarda bir taraf kesin olarak üstün gelmekte, diğer tarafta her şeyini kaybetmek suretiyle yenilmekteydi. Daha doğrusu, yenilen taraf, ya kaçmakta, ya imha olmakta ya da esir düşmekteydi(Koca;2005:164).

Bozkır kavimlerinde savaş taktiği üç aşama da meydana gelmekteydi. Bunlar; yıpratma, yanıltma ve imha idi. Türklerin eskiden beri uygulaya geldikleri harp stratejileri iki esasa dayanıyordu: Keşif seferleri ve yıpratma savaşları. Ele geçirilmesi planlanan ülkelerin önceden küçük birliklerle gözden geçirilmesi, bu memleket ne kadar uzak olursa olsun, ilk şart idi ve akıncılar vasıtası ile düzenlenen keşif mahiyetindeki seferler bazen yıllarca sürerdi. Müsbet sonuç alınan keşiflerden sonra yıpratma hareketine girişilirdi. Küçük akıncı müfrezelerinden başka, daha kalabalık seri hareketli kuvvetlerce düşmanın yığınak merkezlerine, mühim yol kavşaklarına, yiyecek ve malzeme depolarına yönetilen bu harekate, düşman takatsiz kalıncaya kadar devam edilirdi(Kafesoğlu;2010:275). Keşif ve yıpratma seferleri sırasında, düşman tarafının moralini bozmak amacı ile çeşitli korkunç ve inanılmaz rivayetleri yayılması da ihmal edilmezdi. Düşmanın güçlü olduğu dönemlerde de geri çekilmek suretiyle düşman yıpratılmaya çalışılmıştır. Bunun en güzel örneği Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda İskitlerle Perslerin mücadelesi oluşturmaktadır.

M.Ö 513 yılında gerçekleştirilen bu seferde, Pers ordusu Anadolu'dan batıya doğru hareket ederek, boğazı geçmiş, Trakya'dan Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda ilerlemeye başlamışlardır. İskitlerle karşılaştıklarında İskitler savaş taktiklerini uygulamaya başlamışlardır(Durmuş;1997:51). İskitler Pers ordusunun önünden çekilerek onları bozkırın iç kesimlerine çekmişlerdir. Bu çekilme esnasında İskitler kadınlarını ve çocuklarını güvenli yerlere göndermişler ayrıca Pers ordusunun yararlanacağı kaynakları da imha etmişlerdir. Pers ordusunu başarılı bir şekilde yıpratın İskitler imha aşamasına geçmeden Pers ordusu geri çekilmiştir.

Bu yıpratma taktiğinin bir benzeri de Şu destanında görülmektedir. Zülkarneyn Türkistan'a ulaştığında Türk hakanı çekilmiştir. Esasında bunun bir kaçış olmadığı sadece taktik olduğu hakanın geri dönüşünden görülmektedir. Ayrıca Şu destanında Türk ülkesini emniyette tutmak ve ani baskınları önlemek üzere dikilen gözcülerinde olduğu görülmektedir.

Savaşın diğer aşamaları ise sahte geri çekilme ve imha idi. Savaşta düşmanla ile karşılaşıldıktan sonra oklarını boşaltıp belli bir süre yüze yüze yapılan mücadeleden sonra birlikler süratle geri çekiliyorlardı. Bunda amaç, düşmanı yormak, bitkin düşürmek, ve kendileri için uygun bir yere çekip burada pusuya düşürerek imha etmektir. Halbuki karşı taraf bunu gerçek bir kaçış olarak değerlendiriyorlar ve hemen takibe başlıyorlardı. Bu da düşman saflarının bozulmasına ve emir komuta yitirilmesine sebep oluyordu(Koca;2010:117).

Bu sahte çekilme esnasında da tıpkı Şu destanında alplerin arkaya ve öne ok attıklarını belirttiği gibi alplar arkalarından gelen düşmana ok atarak imha etmeye devam etmekteydiler. Bu durum, pusunun kurulduğu yere kadar devam ediyordu. Pusu, ise savaş sisteminin son safhası idi. Pusu kurulacak yer önceden belirlenmekteydi. Pusu yeri için genellikle iki tarafı dağlık derin vadiler ile orman, bataklık, çöl ve uçurum kenarları gibi belirli özellikleri olan arazi parçaları seçilmekteydi. Sahte geri çekilme bu alana çekilen düşman burada pusu da bekleyen asker tarafından tamamen imha edilmekteydi(Koca;2010:117).

Bu pusu taktiğine kurt oyunu veya turan taktiği adı verilmiştir. Bu taktiğinin en başarılı örneği Massagetlerle Perslerin mücadelesidir. Pers kralı Kyros ile Massaget lideri Tomris komutasında iki ordu Büyük Balhan dağlık arazisinin dar bir boğazında karşı karşıya gelmişlerdir. Daha doğrusu Pers ordusunu Massaget ordusu imha edeceği yere çekmişti. Bu dar vadiye Massaget ordusunun önünü kesmiş, etrafını kuşatmış ve burada Pers ordusu sıkıştırılarak ağır bir yenilgiye uğratılmıştır. Bu savaş M.Ö 528 yılında gerçekleştirilmişti (Durmuş;2013:58)

Oğuz Kağan destanının islami versiyonunda da turan taktiği görülmektedir. Oğuz Kağan İsfahan'ı almak için düzenlediği seferde İsfahan'ın surları nedeniyle alamamıştır. Bunun üzerine Oğuz'un işlerinde önderlik eden ve her türlü güvenini kazanan Kara-sülük babası Yuşu Hoca'nın yanına gitti. Ona danıştı; Bunca büyük savaşlar verdik, hâlâ İsfahan'ı alamadık. Bu hususta bize bir çıkar yol göster ne yapacağımıza dair bir çare düşün? Yuşu Hoca bu vaziyeti oğlundan işitince ona dedi ki; Duvarla savaşmak hiçbir fayda vermez. Siz saldırıp duvara vurduğunuz zaman, onlar ordumuzdaki insan ve atlara vuruyorlar. Tabii ki onların darbesi tesirli oluyor ve bu sebeple sizinkiler bir işe yaramıyor. Bu işin çaresi şudur; askerin bir yarısı. İsfahan halkının göremeyeceği bir yere gizlensinler Onlar hiçbir şey yapmasınlar ki, bu yakın yerdeki pusudaki askerin varlığını kimse bilmesin. Diğer yarısı İsfahan kapısı önünde yeniden, savaşa girişsin Eğer İsfahanlılar hisardan dışarı çıkmazlarsa, Onların şehir dışında bulunan bağlarını ve evlerinin duvarlarını, onlar çıkıncaya kadar yıkıp dümdüz edin Bundan sonra şöyle bir yol tutmalı: Askeriniz yenilmiş gibi geri çekilip kaçsın; onlar da arkalarından takip etsinler Şehirden

hayli uzaklaştıktan sonra pusuda gizlenmiş olan asker onların arkalarını çevirsin. Orada İsfahanlılar ezilip mağlup olacaklar ve geriye kaçacaklardır. Ancak onların şehre kaçıp sığınmalarına yol vermeyin, hepsini öldürün. Kara-sülük Oğuz'a gelerek babasından öğrenmiş olduğu çareyi ona arz etti. Bu tedbir Oğuz'a da uygun gelip beğendi. Oğulları kırk bin kişi ile pusu'da gizlendiler. Elli bin kişiye de, Kara-sülük'ün buyruğunda, şehir kapısında savaşmalarını. etrafı yakıp yıkmalarını emretti. Oğuzla beraber şehir kapısına gelen bu elli bin kişi bir yandan savaşıp, bir yandan da İsfahanlıların evlerini yıkmakla meşgul oldular. İsfahanlılar onların pek büyük tahribat yapacaklarını, sayılarının da eskisine göre hayli azalmış olduğunu görünce, başlarına yeni bir gaile çıkarak bir kısım askerini oraya gittiğini zannettiler. Bu güvenle şehir kapılarını açıp şehirden dışarı çıktılar. Kılıç çekip Oğuz'un ordusu ile savaşa koyuldular. Oğuz'un askeri plân gereğince bozuldu ve kaçmaya başladı. Yavaş yavaş buldukları yerden, şehirden hayli uzaklaştılar ve onları sahraya çektiler. Oğuz oğulları ve kırk bin askeriyle birden Azrail gibi onların ardına düştüler. Şehir kapısını ve çekilme yollarını tutarak şehirden dışarı çıkmış olanların bir tanesini bile sağ bırakmadılar. Bu şekilde İsfahan'ı aldılar(Togan;1982:42-43)

Söz konusu turan taktiği tarihin en eski dönemlerinden itibaren kültürel süreklilik içerisinde uygulanagelmıştır.

Bozkır savaş taktiğini uygulayabilecek şartlar Türkler için hep mümkün olmuştur. Atın üzerinde yay gerip ok atabilme ve ani saldırıp geri çekilebilme kabiliyeti üstünlüklerinde önemli etken olmuştur. Bu şekilde saldırıp geri çekilme ve istenilen yerde düşmanı pusuya düşürerek imha etme, kurdun saldırı, çekilme ve pusuya düşürmesiyle bir görülmüştür(Durmuş;2005:23). Hatta yazıtlarda “ Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş” denilmektedir(Ergin;2012:13).

### **Sonuç**

Bozkır kavimlerinde tarihin ilk dönemlerinden itibaren ordu teşkilatı ortaya çıkmıştır. Bozkır kavimlerinde ordu ücretsiz, gönüllü askerlerden meydana gelmekteydi. Bu halk ordu, ordu da halk anlayışının bir yansımasıdır. Küçük yaştan itibaren koyunlara binerek ok atan çocuklar daha sonra kahramanlıklar göstererek ad almış ve alp olarak ordunun savaşçı gücünü oluşturmuştur. Sadece erkekler değil kız çocukları da savaşçı olarak eğitilmiştir. Hatta hükümdar Tomris savaşçı özelliği ile Pers kralı Kyros'u yenmiştir.

Bozkır kavimlerinde askeri eğitim olarak süreklilik avları düzenlenmiştir. Bu avlarda savaşa hazırlık yapılırken sadece savaş silahlarını kullanmak özelliği geliştirilmemiş ayrıca emir komuta disiplini de geliştirilmiştir.

At, ok ve yay bozkırın insanın vazgeçilmez savaş silahı olmuştur. Atın hızı sayesinde uçsuz bucaksız bozkırlarda kısa süre de uzun mesafelere gidebilmiştir. Yılığının en iyi atları savaşçı atları olarak seçilmekteydi. Bozkır insanı ok ve yay ile uzaktan savaş taktiğini benimsemiştir. Böylece kan kaybı en aza indirilirken düşmana ağır darbe indirilmekteydi.

Savaşçı kendisini korumak amacıyla zırhlar da giymekteydiler. Ordu süvari birliklerinden oluştuğundan, süvarinin eğitimi ve giyimi büyük önem taşıyordu. Bir süvari başlık, ceket, pantolon ve çizme giyiyordu. Böylece atın üzerinde rahatlıkla hareket edebiliyordu. Türklerin bu giyim kuşamı günümüz modern toplumlarının da ilham kaynağı olmuştur. Aynı zamanda zırh olarak yapılmış kıyafetleri de böyleydi. Bunlar genelde deri üzerine aplike edilmiş demir pullardan meydana gelmekteydi. Bu zırhlar savaşçının kolayca hareket etmesini sağlamaktaydılar.

Her savaşçı atını, silahını ve yiyeceğini kendisi temin etmekteydi. Esasında bu ordunun hızını artırmaktaydı. Çünkü ordunun arkasından gelen sürüler ve yük arabaları orduyu yavaşlatabilirdi.

Bozkır hayat tarzı bozkır insanını iyi bir savaşçı olarak yetiştirilmesinde ve onun kendine özgü silah ve savaş taktikleri üretmesinde en önemli rolü oynamıştır. Destanlar ise kültürel tarih açısından önemli kaynak mahiyetindedir. Destanlar bir milletin ailesi, ekonomisi gibi çeşitli hususlarda bilgi verdiği gibi askeri yapısı hakkında da bilgiler vermektedir. Bunlar diğer kaynaklardaki bilgilerle pekiştirilerek yeni bilgiler elde edilmektedir. Sonuçta eski dönemlerden itibaren oluşturan askeri sisteme dair bilgileri değişen şartlara rağmen görmek mümkündür.

### **Kaynakça**

ATAÇ, Galip, İskitlerde Hekimlik, Ankara, ?

ARAT, Reşit Rahmeti, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970

BAŞAR, Lütfü Kerem, “Dede Korkut Hikayelerinde Savaşçı Eğitimi” International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Fall 2012

ÇINAR, Ali Abbas, “Türk Destanlarında Alp Tipi At” Milli Folklor Dergisi,2014,sayı:56

DURMUŞ; İlhami, “Saka- Pers Mücadelesi”, Bilig, Sayı:4,1997

DURMUŞ, İlhami, İskitler, Ankara: Kaynak Yayınları, 2007

DURMUŞ, İlhami, Bilge Kağan, Költigin ve Bilge Tonyukuk, Ankara: Akçağ Yayınları,2012

DURMUŞ, İlhami, Sarmatlar, Ankara: Akçağ Yayınları,2012

DURMUŞ, İlhami, Türk Tarihinin Öncüleri, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013

DURMUŞ, İlhami, Türk Kültürüne Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016

ERGİN, Muharrem, Orhun Abideleri, İstanbul ,Boğaziçi Yayınları: 2012

ERGİN, Muharrem, Dede Korkut Kitabı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2014

GÜNDÜZ,TUFAN, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016

GÖKYAY, Orhan Şaik, Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,2007

GÖMEÇ, Saadettin, Türk Destanlarına Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009

HERODOTOS, Herodotos Tarihi, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015

İNALCIK, Halil, Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı Devlet Kanun Diplomasi, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011

KAFESOĞLU, İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2010

KOCA, Salim, Selçuklular’da Ordu ve Askeri Kültür, Ankara: Berikan Yayınevi,2005

KOCA, Salim, Türk Kültürünün Temelleri-2, Ankara: Pelin Ofset, 2010

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad, Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1966

ÖGEL, Bahaeddin Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001

ÖGEL, Bahaeddin, Türk Mitolojisi, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014

ÖGEL, Bahaeddin, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014

SAKAOĞLU, Salim-Duymaz Ali, İslamiyet Öncesi Türk Destanları, İstanbul: Ötüken Yayınları,2014

SÜMER, Faruk, Oğuzlar, İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı, 1999

TOGAN, Zeki Velidi, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.

# TOPLUMLARIN KENDİNİ BİLME /GERÇEKLEŞTİRME ARACI OLARAK SOSYAL BİLİMLER

## SOCIAL SCIENCES AS A TOOL FOR COMMUNITIES TO KNOW AND REALIZE THEMSELVES

Muhsine BÖREKÇİ<sup>1</sup>

### Özet

Ulusların gelişmesini sağlayacak en önemli gücün bilim olduğu kabul edilmektedir. Fen bilimlerinin ve beşerî bilimlerin oluşturduğu denge içinde insanın doğayı ve kendini anlama amacına yönelik bilim uygarlıklar yaratmıştır. Ancak sosyal bilimlere gereken önemin verilmemesi fen bilimlerinin de işlevini yitirmesine neden olmuştur. Oysa sosyal bilimlerin anlamlandırma, insan ve çevre açısından değerlendirme/denetleme süreçleri işlemezse fen bilimlerinin ürettiği bilgi yıkıcı bir güce dönüşebilir. Bu nedenle sosyal bilimlerin gelişmediği bir toplumda kalkınma olmaz. Belge inceleme ve dayanaklandırma (argümantasyon) yönteminin kullanıldığı bu çalışmada sosyal bilimlerin önemi ve işlevi değerlendirilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** Bilim, sosyal bilimlerin işlevi, kendini bilme

*İlim kendini bilmektir....*

**Yunus Emre**

İnsan diğer bütün varlıklar gibi yaratılmış olmasına rağmen bilme ve öğrenme yetisi ile donatılmıştır. Bu donanım insanı varlıklar içinde ayrıcalıklı bir konuma yükseltmekle birlikte ona hem dış dünyayı hem de kendini tanıma/bilme sorumluluğunu yüklemiştir. Kendisine bahşedilen dil yetisinin gereği olarak algılamak, adlandırmak, anlamlandırmak, düşünmek ve bilgi üretmek, iletmek, kültür oluşturmak, yaratılmış bir varlık olarak kendini bilen özneye dönüştürmek zorundadır.

Bilimin nesnesi olan varlık, düşüncede, dilde ve dış dünyada var olan ya da var edilendir. Nilgün Çelebi bilimi “var olan üzerinde söz söylemek”(Ortaş, 2007) biçiminde tanımlayarak adlandırma ve anlamlandırma süreçlerine vurgu yapmaktadır. Bu durumda bilim, öncelikle nesnel gerçekliği dilin dünyasında yeniden kurgulayan bir özneyi zorunlu kılar. Adlandıran, anlamlandıran ve bilen özne olan ‘ben’ ile bilinecek nesne olarak tayin edilen ‘kendi’ arasındaki karşıtlığı fark eden insan, içinde yaşayacağı dünyayı kendi algısı ve bilgisiyle kendisi için yeniden kurar ve bu evren tasavvuru ile kendini de var eder (Bıçak, 2014). Çünkü “kâinat olaylarını çok tanımak bilmek değildir. Bilmek kanunu bilmektir. Dünyamızın nizamını anlamaktır. Sebepleri ve zaruretleri yakalamaktır. Büyük nizamın muammasını çözmektir” (Topçu, 2017: 31 ).

Bu var etme ve var olma sürecinde oluşturulan evren, tanrı, yaratılış, zaman, ölüm, devlet vb. bilgiler, dil yapısı, mitoloji, efsane, destan biçiminde kurgulanarak geleceğe taşınır. Bu yaratım süreçlerini felsefi, sosyolojik, psikolojik, antropolojik, tarihsel, dilbilimsel bağlamlarda anlamayı ve anlatmayı amaçlayan sosyal bilimler toplumsal kimliği yansıtan bir ayna işlevi görür. Bu ayna geleceğin bilgisini arayan bilimsel süreçlerin kaynağını aydınlatır ve -Tanpınar’ın ifadesiyle- “her an başka ama hep kendisi” olabilmenin yolunu açar. Her an başkalaştıran fen bilimlerinin gözlem ve deneyleri ile oluşturulan bilgiler ise her an kendi olarak kalmayı sağlayan da beşerî bilimlerin anlamlandırma ve insanlık yararına yönlendirme süreçleridir.

Bu kültürleşme sürecinde doğa bilimlerinin işlevsel olarak kullanılmış ve aktarılmış olması da dikkate değer. Örneğin Ergenekon Destanı’nda Demir Dağ engelini destan kahramanının olağanüstü güçleriyle değil de ateş yakılarak demirin eritilmesiyle aşılması üst düzey bir kimya bilgisine işaret etmektedir. Bu önemli ayrıntı, doğayı okumak anlamına gelen fen bilimleri ile insanı okumak anlamına gelen beşerî bilimlerin ancak birlikte anlamlı olacağını göstermesi bakımından önemlidir.

Yunus’un ifadesi ile “ilim kendini bilmek”ise âlimin “kendi” zamirinin temsil ettiği kültürel kimliği bu evren tasarımı bağlamında bilmesi ve o tasarıma katkı yapacak biçimde açıklama ve

<sup>1</sup> Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü

anlamalar üretmesi beklenir. Bu beklenti ancak sosyal veya fen bilimleri ayrımının yöntemle sınırlandırılması ile karşılanabilir. Bu bağlamda nitelikli doğa bilimci ele aldığı vakia veya olguları doğa bilimlerinde deney ve gözlem yöntemiyle bilimsel yasalar ve teoriler ortaya koyarak açıklar; sosyal bilimci ise vaka veya beşerî olayları kültür bilimlerine özgü gözlem ve yöntemlerle anlayıp anlatır. Her ikisi de diğer alanlardan katkı alarak toplumun hatta insanlığın yontma taş devrinden günümüze kadar oluşturduğu kendini bilme bilgisine katkı yapmalı; bilim uzmanından âlime, alan entelektüelinden evrensel entelektüele, bilimden bilgeliğe yükselebilmelidir.

Bilgin-bilge veya uzman ile âlim arasındaki farkı oluşturan yaklaşım, bilen özne ile bilinecek nesne arasındaki ilişkide gizlidir. Açıklamaya ya da anlamaya çalıştığı nesnenin dışında kalarak onu araştıran, abartılı nesnelliğin daralttığı alana sıkışkın bilim uzmanının ürettiği sığ bilginin kendini bilme bilgisi ile zenginleşmesi; kendini var eden sıra dışı bir bilgeliğe dönüşmesi mümkün değildir. Örneğin bir fizikçi için zaman bilinecek nesnedir. Algılanabilir yahut gösterilebilir türde bir var olan yani betimlenecek, denetlenecek, formüllendirilecek bir olgudur. Oysa sürecin dışına çıkıp onu değerlendirerek duygulanma ve düşünme aşamasına geçeriz. (Duralı, 2014: 67) İnsan olarak zaman bilgimiz duygu, sezgi ve düşünce ile bilgeliğe dönüşür.

#### Örneğin Tanpınar'a

*“Biz zaman kırıntıları.../Zaman sinekleri, /Tozlu camlarında günlerin sessiz kanat çırpınlar /Ve lüzumsuz görenler artık/ Bu aydınlıkta kendi gölgelerini!”* dizelerini söyleten bilgelik ayrıntılı bir zaman bilgisini de içerir. Ancak bu bilgi öznelşerek bir kendini gerçekleştirme sürecine dönüşmüş; Çünkü gerçek bilgi ya da bilimsel bilginin bilen özneye ilişkisinden doğan bilgelik bütün bilinecek nesnelere kendi bilgisine götüren bir ayna olarak değerlendirmek ya da kendini bilmeye katkı yapacak bilimi yaratabilmektir. İnsan böylece kendini var eder, kendini bilir ve kendini gerçekleştirir. “Bilen, kendi varlığından yukarılara tırmanan insandır.” (Topçu, 2017:33) Bilim, olgunlaşma ya da insan-ı kâmil yolculuğuna katkı yapmalıdır.

Mustafa Ergün (2015)'e göre bilim, “insanın içinde yaşadığı doğayı ve toplumu, hatta kendini anlamasını, kavramasını ve bu alandaki olayları açıklamayı bilmesini sağlar. Bilimsel bilgi sadece anlama, kavrama ve açıklamakla yetinmez, kişide bir güç haline gelir, tabiatı kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilmesini ve değiştirmesini sağlar”.

“Tabiatı kullanmak ve değiştirmek... Doğa bilimlerinin iddiası ve arayışı... Bu arayışın sonucu insanlığı istediği noktaya getirmiş midir?”

Coşkun Ertepinar, “İnsan Ağıt” adlı şiirinde tabiatı kullanan ve değiştiren insanın kayıplarını dikkatler sunuyor:

*Yürüyorsun ileriye gerçekten, /Çelik dağına aştın, demir vadisini geçtin/ Ellerin kara elmasta, gözün mavi sızıda/ Yıldızlar alanı oyun bahçen / Kılık değiştirdin sanki Mefisto'nun dediğince/ Ayakların yerden, gönlün gönülden kopalı / Ya kaybın nice olacak kaybın nice?*

Bu kayıp, sayısız bilim insanı arasında âlimin kaybı; sayısız bilginin arasında bilgeliğin kaybı; niceliğe indirgenmiş bilimin arasında niteliğin kaybıdır. Bu kayıp algı üreten görüntünün arkasında olgunun kaybı; yüzlerce gerçeğin arasında tek olan hakikatin kaybıdır. Ya saf aklın karşısında gönlün ya da arabesk duygusallığın veya katı ideolojinin karşısında bilimsel aklın kaybıdır.

Ve bütün bu kayıpların nedeni bilimsel bilginin kök saldığı tek alan olan ontolojinin kaybıdır: Türkçesiz ve felsefesiz fizik – kimya- biyoloji; hendesesiz ve çevre bilinçsiz mühendislik, dilsiz ve tarihsiz mimari, vatansız coğrafya, devletsiz tarih, matematiksiz dilbilim, fiziksiz müzik bilimi; psikoloji, sosyoloji ve felsefesiz edebiyat bilimi, kısacası alanın sınırlarını aşamayan bilimsel anlayıştır kaybolan. Ama en çok da fen bilimlerinin abartılı saygınlığına karşı sosyal bilimlerin değer daha doğrusu itibar kaybıdır.

Oysa bir toplumda fen bilimlerinin anlam üretebilmesi, için sosyal bilimlere daha doğrusu disiplinler arası ve alan taassubunun dışına çıkabilen bilimsel anlayışa ihtiyaç vardır. Çünkü ancak bu anlayışla “kendi dileğini âlemin dileği” olarak dayatan anlayıştan vazgeçip “âlemin dileğini kendi dileği” olarak benimseyen ve âlemin kalbini kendi varlığına sığdırmaya çalışan” evrensel entelektüel anlayış yaygınlaştırılabilir. Toplumun evren tasavvurunu oluşturan tarihsel ve kültürel geçmişin bilinciyle ortak geleceği yönlendirmek, sonsuz var oluşa katkı yapmak fen ve sosyal bilimleri birleştiren ortak amaç olmalıdır. Bu ortak amaç sosyal bilimlere bilimsellik; fen bilimlerini de toplumsal ve kültürel katkı paradigmasında birleştirmeli. Sosyal bilimlere bireysel inanca ve yoruma dayalı geleneksel yaklaşımdan vazgeçip bilimsel bilgiyi önceleyen bilimsel anlayışı benimseyerek bilim toplumunun

oluşmasına katkı yapmalı; fen bilimleri de sosyal bilimleri yok sayan, insana ve çevreye duyarsız, abartılı nesnel yaklaşımdan vazgeçip insan merkezli bir bilim ve teknoloji felsefesi oluşturmalı ve bilimsel bilginin ancak bilim toplumunda değerli olacağını, üretilen bilim ve teknolojinin ancak sosyal bilimlerin katkısı ve denetimi ilebeşerî sermayeyi maddî ve manevî zenginliğe dönüştüreceğini ve unutmamalı. Uzmanlık alanı ne olursa olsun bilim iddiasının bir dönüştürme, değiştirme, yeniden üretme hatta yaratma iddiası olduğunu ve bunun insanlık yararına üretildiğini unutulmamalı. Yani “zeki ve çok çalışkan olmak” kadar “iyi ve yaratıcı” (Kılıç, 2016) olmayı da önemsemeli.

Bilim bilgi üretmeden önce bilimsel anlayışı oluşturmalı ve toplumda yaygınlaştırmalı. Fen bilimleri sosyal alanlarda bu anlayışın benimsenmesine katkı sağlamalı. Sosyal bilimler de fen bilimlerine hem tarihsel ve kültürel derinlik katarak hem de üretilen bilgi ve teknolojilerin tarihsel, kültürel, toplumsal ve çevresel sonuçları konusunda dönütler sunarak denetlenmesini sağlamalı. Yani fen bilimleri sosyal bilimleri bilimsel akıl; sosyal bilimler de fen bilimlerini bilimsel duygu açısından desteklemeli.

Bugün dünyada böyle ideal bir bilimsel anlayışın hâkim olduğunu söylemek zor. Savaşlar, açlık, doğal felâketler, küresel ısınma, nükleer veya kimyasal silahlar... Bilimin daha doğrusu insana ve çevreye duyarsız bilimin olumsuz yüzü...

Sonuç insanlığın ağıt yakılacak konuma gelmiş olmasıdır. Ama zaman kayıplara ağıt yakma zamanı değil; sosyal bilimlerin yeşerteceği umudu büyütme zamanıdır. Atatürk Üniversitesi Sürekli Eğitim Merkezi ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleninin özellikle Türklük bilimine ve dolayısıyla geleceğin Türk evren tasarımına önemli katkı yapacağını düşünüyorum. .

### **Kaynaklar**

Bıçak, Ayhan (2014) Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak, Dergâh Yayınları.

Duralı, Ş. Teoman (2014) Felsefe Bilim Nedir, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Ergün, Mustafa (2015) <http://mustafaergun.com.tr/wordpress/wp-content/uploads/2015/11/bilimfelsefesi.pdf> (Erişim Tarihi: 02.01.2018)

Kılıç, Türker (2016) Elli Yılda Yaşamdan Ne Öğrendim, <http://ytube.videoasi.com/watch/tbb6-K6BdTw> (Erişim Tarihi: 02.01.2018)

Ortaş, İbrahim (2007) Sosyal Bilimler Temel Bilimlere Katkı Yapabilir mi?, <http://blog.milliyet.com.tr/ibrahimortas> (Erişim Tarihi, 02,01,2018)

Topçu, Nurettin (2017) Var Olmak, Dergâh Yayınları, İstanbul.

# DEDE KORKUT KİTABI'NDA SADAKAT VE İHANET

## LOYALTY AND BETRAYAL IN DEDE QORQUT BOOK

Ayşe YÜCEL ÇETİN\*

### Özet

Dede Korkut Kitabı; Oğuz toplumunun sosyal, siyasi ve kültürel anlamda hafızasıdır. Türk toplumuna atalarından kalan kurallar ve değerler manzumesidir. Bireysel ve sosyal yapının ahenkli olması yönünde temel prensiplerin ifade edildiği bir töre kitabıdır. Bu yönüyle hikâyelerdeki kahramanlar, bireysel özelliklerinin yanı sıra mensup oldukları toplumun – Türkün- hayat felsefesinin de temsilcisi durumundadırlar. Hikâyelerde, bireysel ve toplumsal unsurlar, gerçek ve gerçeğimsi bir üslupla somut örneklendirmelerle, bazen açık bazen de örtük mesajlarla ifade edilmiştir.

Oğuz sosyal hayatı, otoriteyi temsil eden Bayındır Han ve boylardaki kahramanlar- bilgelik, adalet, akıl, sabır, sadakat, dürüstlük- ile toplumun kurallarıyla örtüşmeyen davranışlar sergileyenler-hain, hasis, yalancı- her boyda canlı bir şekilde tasvir edilmiştir. Hikâyelerde bireyin ailesine, yöneticilerine (hana ve beylere) sadakate bağlı olması Oğuz töresinin temel unsurlarındandır. Özellikle kitabın ilk ve son hikâyeleri, sadakate ihanet ve sadakate sadakat yönüyle dikkat çeker. Güvenirlilik, dürüstlük, samimiyet, sağlam ve güçlü dostluk anlamlarını da içeren ve bir ahlak terimi olan sadakatin zıddı ihanettir. Oğuz toplumunun sistemleştirdiği bireysel ve sosyal ahlak unsurlarının sadakat ekseninde şekillenmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda, iyi davranış ve düşünceleri bir araya getiren sadakat, olumsuzlukları ifade eden ihanet ile cezası toplumun, ahlaki-hukuki yapısının unsurlarının ifadesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut, ihanet, sadakat, töre

### Abstract

Dede Qorqut book is the memory of Oghuz society in terms of social, political and cultural. It is a poem of ancestral rules and values and tradition book which expresses basic principles of individual and social structure. From this respect, the heroes in the story are not only individual but also representatives of the community they belong to and the philosophy of the Turkish life. In stories, individual and social elements are expressed with realistic styles and tangible examples sometimes explicit and sometimes with implicit messages.

Bayındır Khan representing the authority in the Oghuz and the heroes in the tribes figured as wisdom, justice, intelligence, patience, loyalty, honesty, and the others who behave against the grain figured as traitor, harassment, falsehood - are depicted vividly. In the stories, the basic element of Oghuz tradition is abiding family and managers (khan and beg) faithfully. Especially the first and last stories of the book attract attention with betrayal to loyalty and loyalty to loyalty. The opposite of loyalty which consists confidence, honesty, sincerity, solid and strong friendship is betrayal. This study focuses on loyalty and betrayal in Dede Qorqut book.

**Keywords:** Dede Qorqut, betrayal, loyalty, tradition.

### Giriş

Dede Korkut Kitabı, Türk dilinin, sosyal hayatının, töresinin, duygu ve düşünce dünyasının ve bunları insicamlı biçimde bir arada bulundurup evreni algılayıp yorumlayan, bunu kendi hayatına uygulayan Türk zihniyetinin ifadesidir. Oğuz toplumunun sosyal, siyasi ve kültürel anlamda hafızasıdır. Türk toplumunun bilinçaltını oluşturan ve toplumun bir arada yaşamasını sağlayan değerler manzumesidir. Fertten cemiyete, milletten evrensele, özel olandan genele Türk kültür hayatının aynasıdır.

Bireysel ve sosyal yapının ahenkli olması yönünde temel prensiplerin ifade edildiği Dede Korkut Kitabı, bu yönüyle töre kitabı olma özelliğini de göstermektedir. Oğuz toplumunun evreni algılamasını realist ifadelerle tasvir ederken olmaması gerekeni vererek tercih edilen, isteneni de dile getirmektedir. Bu yönüyle hikâyelerde yer alan kahramanlar-kişiler bireysel özelliklerinin yanı sıra mensubu oldukları toplumun, toplumun sahip olduğu kültürel alanının, törenin ve daha da önemlisi hayat felsefesinin temsilcisi durumundadırlar. Boylarda “hüner” ve “erdem”le

\* Prof. Dr., G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, ayucel@gazi.edu.tr

sistemleşen davranış ve düşünce dünyası esasen toplumun değerler manzumesinin ifadesidir. Dede Korkut boylarının tamamında, bireyle toplumun beraber değerlendirildiği sosyal yapıda hüner, erdem, akıl-bilgi, sadakat-itaat, saygı-sevgi vb. unsurlar somutlaştırılarak uyum ve ahengin hâkim olduğu düzenin tesisi dile getirilir. Dolayısıyla bu ahenkli yapının oluşmasında kurallar, normlar, bireysel ve toplumsal değerlerin uyumu önem arz eder. Özellikle bireyin vasıfları, olması ve olmaması, yapılması ve yapılmamasına dikkat çekilerek toplumsal uyum, birlik ve beraberliğin esasını oluşturduğu vurgulanır.

Oğuz toplum hayatını anlatan Dede Korkut Kitabı, anlatılan ve yaşanan dönemin birçok özelliğini, bireylerin davranış kalıplarının temeli olarak yansıtır. Bu bakımdan bireyin beslendiği kültür kaynaklarını göstermenin yanı sıra toplumun süreklilik gösteren değerlerini yansıtmaya yönüyle de dikkat çeker.

Dede Korkut Kitabı'nda ideal, örnek insan "alp tipi"dir. Türk kültürünün değişmeyen örnek insan modeli "alp"ın iki temel özeliği "hüner" ve "erdem" kavramlarıyla sembolize edilen karakter özellikleridir (Duymaz 1999:187). Kitabın Mukaddime'sinden itibaren on iki boyda da Türk insanının olumlu yönleri kadar olumsuzlukları, zaafı da sergilenmektedir. Oğuz'da otoriteyi temsil eden Bayındır Han ve boylardaki kahramanlar, cesaret, yiğitlik, dürüstlük, sabır, akıl, adâlet, fedakârlık, sadakat ve sorumluluk sahibi olanlar ile toplumun ahlâk anlayışı ile örtüşmeyen davranışlar sergileyen hain, yalancı, haset, vefasız olanlar da canlı bir şekilde tasvir edilir. Boylarda bireyin ailesine, devlete/ yöneticilerine (han ve beylere) sadakate bağlı olması Oğuz töresinin temel unsurlarındandır. Özellikle ilk boy olan Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı ve son boy olan İç Oğuz'a Taş Oğuz Âsi Olup Beyrek Öldüğü Boy, sadakate ihanet ve sadakate sadakat yönüyle dikkat çeker.

Sadakat, kelime anlamı olarak, "içten bağlılık, sağlam, güçlü dostluk" (TDK 1988:1239) biçiminde anlamlandırılırken felsefi olarak insanın var olma macerasından başka bir şey değildir. Kişi birinci derecede kendine bağlanır, yani kendi varlığına sadık olur. "Marcel'e göre, 'bedene bürünme (incarnation)' yani 'cisimleşme', katılımın ve kişi olabilmenin esasını oluşturur. Zira somut felsefeye göre insan, 'durum içindeki bir varlık' olup, dünyada kökleşmiş olarak keşfedilmek durumundadır. Ancak insanın kendisini bir durum (bağlam) içinde bulması, onun tamamıyla determine edilmiş bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir. O, özgür bir varlık olarak bağlı bulunduğu koşullara dair yaptığı değerlendirmeler doğrultusunda, kendi ontolojik anlamına uygun, istikrarlı bir düzen oluşturabilme ve içsel birliğini – fonksiyonlaşma ile bürokratikleşme sonucu–yitiren bir dünyayı yeniden inşa edebilme çabalarıyla, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halindeki 'gezgin bir varlık'tır. Bu perspektiften bakıldığında varlığı ya da nihai anlam kaynağını arayan insanın bu dünyadaki durumu "...bir nehrin... kaynağını bulmaya kalkışan bir kaşifin ..." maceracı bir gezginin \* durumundan farksızdır. Durum içindeki insanı, cisimleşmiş varlığından yani bedeninden ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira varoluş, 'bir bedene bürünme'dir; yani insanı kendi bedenine bağlayan bir bağdır... Katılımın ikinci düzeyi, bedene bürünmüş varlığın aşk, sadakat, umut gibi edimlerle 'başkasına' bağlanması sonucu gerçekleşen komünyon (communion) düzeyidir. Marcel'e göre, insan varlığını anlamaya imkân veren şey, öncelikle insan ilişkileridir. Zira 'ben', kendisini başkasına yönelimi aracılığıyla gerçekleştirir ve başkasına tam anlamıyla bağlandığı anda kendisini gerçekten tanıyabilir" (Koç 2007:264-265) . Buradan anlaşılan odur ki sadakat, kişinin birinci derecede kendisine, daha sonra da içinde yaşadığı veya yaşamak zorunda olduğu topluma gönüllü bağlanmaktır. "Sadakat, çeşitli sosyal ilişkilerde kişinin muhatabından beklediği bağlılık, müşterek bir niyet, söz ve eyleme, sonucu ne olursa olsun onun kadar bağlı kalmayı da ifade eder. Örneğin karı-koca, işçi-işveren, satıcı-alıcı ilişkilerinin hukuki bir sonuç doğurması genellikle sadakate mümkündür. Dolayısıyla sadakat, meşru olan ve sağlam bir ilişkidir" (Bilgin 2014:239). Buradan, kişinin kendisi, aile ve ailenin üzerinde bütün toplum katmanlarıyla olan münasebetlerinde samimiyetin olması beklenmekte, hatta gerekmektedir. Zira toplumla bir arada yaşayabilmek için kişi, onunla yazılı olmayan bir akitte bulunmuştur.

Bağlılık sıdk ile ihlas ile samimiyetle bağlılık gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir. Doğruluk, sözünün eri olmak, ilişkide bulunduğu sosyal grupla uyumlu halde bulunmak ve bunu içselleştirmek, bağlılığın; dolayısıyla sadakatin de ifadesidir. İhanet ise bunun tam tersi bir anlamda kullanılır. Kişinin kendi benliğine, kendi dışında var olmasını sağlayan toplumun genel kabulleriyle oluşturduğu kurallarına uymama, değerlerine ters davranma veya değerlerini rencide etme, kuralları suistimal etme veya bozma gibi haller ihanet kavramı ile açıklanabilir ki bu da toplum tarafından suç kabul edilip cezalandırılır. Dolayısıyla toplum, ne kişinin kendisine, ne de topluma ihanetini tasvip etmez.

Sosyal hayatın her alanında; birey-birey, birey-toplum ilişkileri tasvir edilirken, vefa, adanmışlık, bağlılık, sözünde durmak, itaat etmek gibi olumlu olumlu davranışlar sadakat kavramıyla ifade edilir. Taraflar arsında açık veya zımnî olarak verilen sözler, ahlâkî bir yükümlülük niteliğindedir. Söz, veren tarafından yerine getirilir. Şartlar değişse de söze bağlı kalmak, sadakat, ahde vefa anlamına gelir (Bilgin 2014:242). Bireysel, toplumsal ve siyasal değerler başta olmak üzere ahlâkî değerlerin tanımlayıcısı olan sadakat, insan hayatının merkezinde yer alır. Ahlâkî değerlerin merkezini sadakat olarak ifade eden Royce; "Adalet, merhamet, çalışkanlık, bilgelik, maneviyat; bunların hepsi aydınlanmış sadakate dayanarak tanımlanabilir" der (Bilgin 2014:295).Dede Korkut Kitabı'nda boylar, bireyler ve toplumun değerlerini, kurallarını, yasaklarını aynı zamanda sorumluluklarını olumlu ve olumsuz düşünce ve davranışlarla sergiler.



Dede Korkut Kitabı'ndaki boylar, cesaret mertlik ve yiğitlik üzerine kurgulanmış bir yapıya sahiptir. Birinci derecede, lider olan Bayındır Han (Çetin 2016: ) olmak üzere Salur Kazan, Bamsı Beyrek, Uruz, Kanturalı ve diğer Oğuz yiğitlerinin ortak ve en önemli meziyetleri kahramanlıklarıdır. Adı geçen kahramanlar, öncelikle ailesi, boyu ve yurduna samimi bağlarla bağlıdır ve bunlar için tereddütsüz, cesurca mücadeleye girişir. Hikâyeleri, Oğuz cengaverlerinin hüner, cesaret, mertlik ve sadakatini anlatan birer abide olmakla nitelendiren Abdulah, bu kahramanların düşmanlarına ve tabiat üstü güçlere daima galip geldiğine dikkatle çeker (Abdulah 1997:25). Mücadele yalnızca iç ve dış düşmanlar değil, toplum değerlerine, kurallar bütünlüğüne uymayan davranış ve düşüncelerinedir. Yalan, iftira, kıskançlık, kibir, aldatma, ihanet vb. olumsuzluklar insan ilişkilerinin çok ötesinde toplumsal ahengi de etkiler, sarsar. Bu yönüyle Dede Korkut Hikâyeleri'nde Oğuz toplumunun kültür ve zihniyet dünyası, bu zihniyetin insan tipine bağlı düşünce ve davranış kalıpları konu edilmiştir. Hikâyeler, adları ne olursa olsun ve hangi uruğa tabii olurlarsa olsunlar, merkezinde bulunan alp tipi çevresinde sıkı sıkıya birbirine kenetlenmiş toplumsal yapıdan bahseder. Toplumdaki bu birlik ise toplumu oluşturan fertlerin tek tek toplum değerlerine ve merkezdeki otoriteye sadakatle bağlanmalarındandır. Merkezî otorite ise boylar birliğinin belirlediği, uyulması gereken töredir.

Töreye uymak toplumsal yapının ahengini sağlarken uymamak bu ahengi bozar toplumu çöküntüye götürür. Bu yönüyle boyların merkezinde bulunan alp/kahramanlarının “mert, yiğit olabilmek için kılıcı ve fiziki gücü kadar olgun insan vasıfları, dürüst, açık sözlü, sözünün eri ...” (Günay 1999:198) gibi vasıflara sahip olması beklenir. Zira Oğuz toplumunda alp yalnızca bir kahraman değil aynı zamanda erdemli bir insandır. Bu anlamda; dürüst, âdil, akıllı, fedakâr, sadık, cömert –aç doyurup çaplak giydiren- olma hem bireysel hem toplumsal yapının temel unsurlarını oluşturur. Toplumun kıymet hükümleri olan bu unsurlar, Dede Korkut Boylarındaki kahramanlar tarafından yaşantılarında gösterilmek suretiyle sahiplenilir, savunulur ve toplumun içten bağlılığının olmasına örnek teşkil eder. Bu yolla toplumsal değerlere ve töreye sadakatin örneği de verilmiş olur. Kahramanların davranışları, bireysel ve sosyal mesajlarla yapılması ve yapılmaması istenenler Oğuz töresinin esaslarını dile getirir. Aile ve boy-toplumsal yapının esasını güven ve sadakatin oluşturduğu açıkça belirtilir.

#### **Aile ve Sadakat**

Türk toplumunda; aileyi devletin çekirdeği kabul eden anlayış, devlet düzeni ve aile düzeni arasındaki ilişkiye de dikkatimizi çeker. Aile reisi-baba- ile hakan/hanın koruyuculuk vasfı ile babaya itaat ve sadakat ilkesi aile, boy, devlet birliğinin esasını oluşturur.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde anne-baba ve çocuklardan oluşan aile, toplumun belirlediği değerlerle tasvir edilir. Babanın en önemli vazifesi ailenin birlik ve beraberliğini sağlamak, ailenin huzurunu korumaktır. Hikâye kahramanlarının mücadeleleri daha çok ailesine, obasına, boyuna ve yurduna yapılan saldırı ve yağmalara karşıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi toplumun değerlerine sadık olmak, töreye bağlı olmanın getirdiği yükümlülükler bulunmaktadır. Bunlardan birincisi aile birliğine sadakatle bağlı olmak, aile birliğini korumaktır. Salur Kazan, anasını, oğlunu, eşini tutsak eden düşmanla mücadele ederek galip gelir. Ailesini ve kaybettiklerini tekrar elde eder.

Dede Korkut Kitabı'nda anne, nişanlı, eş, kız kardeş olarak yer alan kadınlar ailede aslı unsurdur. Boyu Uzun Burla Hatun, Selcen Hatun, Banı Çiçek; Deli Dumrul'un karısı, Begil'in karısı vb. kadın tipleri de toplumun değerlerine sadıktırlar. Değerler ise cesaret, feraset, sadakat, sabır ve vefa olarak görülür. Kadının kocasına olan sevgi ve saygısı ile bağlılığı da toplumsal değerlerdendir ve Oğuz kadını bu yönüyle de sadakatin temsilcisi olarak görülür. Aile kurumunda kadın ve kadının fonksiyonu, Kitabın mukaddimesinde “Ozan, evin dayağı olan odur ki, kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, o onu yedirir içirir, ağrılar azizler gönderir. O, Ayişe, Fatma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin. Otağına bunun gibi kadın gelsin” ifadelerinden de anlaşılacağı gibi kadının aile ocağına bağlılığı örneklendirilmek suretiyle verilmiştir. Ancak kadının metnin teşekkül ettiği veya icra edildiği dönemin gereği olarak sadece his ve hayal sahasında değil hareket sahasında da (Kaplan 1999: 10) aynı biçimde toplumsal kurallara uymasının gereğini göz ardı etmemek gerekir.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyı'nda kırk namerdin ihaneti sonunda yanlışlar yapan Dirse Han, karısının sağduyulu, temkinli ve sabırlı tutumu ile tutsaklıktan kurtulur. Bu aile birliğinin temel unsurunun ahde vefa olmasının en güzel ifadesidir. Benzer bir hadise de Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyı'ndadır. Banı Çiçek ile düğün hazırlığı yapan Bamsı Beyrek, Bayburt Hisarı'nın tefkuru tarafından tutsak edilir. Bunun üzerinden on altı yıl geçmesine rağmen Begrek'ten hiç haber alamazlar. Begrek'in atası, anası, kız kardeşleri, yar ve yoldaşları ile yavuklusu Banı Çiçek “ağ çıkarıp kara giyer” (Ergin 2008:130-131). Nişanlısını on altı yıl bekleyen Banı Çiçek evlilik akdinin, sadakatin sembolüdür. Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı'nda; Alınca Kal'ası'nda tutsak olan kardeşi Egrek'i kurtarmaya giden karısına; “kız sen meni üç yıl bakgıl gelmez isem ol vakit menüm öldüğüm bilesin” (Ergin 2008:228) demesine rağmen karısı kendisini sonuna kadar bekleyeceğini söyler. Selcen Hatun'un kocasının yanında yer alıp öz babasının askerleri ile savaşması dikkate değer sadakat örneğidir.

Deli Dumrul'un eşinin, hiç düşünmeden kocasının yerine can vermesi; vefa, fedakârlık ve sadakatin eşsiz örneklerinden biridir.

Ailede otoriteyi temsil eden baba ailenin merkezinde yer alır. Aile birliği, sadakatin hâkim olduğu, aynı zamanda sorumlulukların da bu anlayışla ifade edildiği bir yapı gösterir. Oğuz toplumunda kişiler arası ilişkileri düzenleyen ahlâkî yasakları sıralayan Abdullâh,, babaya itaat etmeme yasağını (Abdullah 1997:108) büyük sözünden çıkmak gibi ciddi bir hukukî yasağın zaman içinde değişmiş bir şekli olarak belirtir.

Salur Kazan oğlu Uruz, Dirse Han ile Boğaç Han arasındaki ilişki babaya itaat etmemenin, baba hakkına saygı göstermemenin cezasız kalmayacağını da ifadesidir. Zira Oğuz'da baba hakkı, Tanrı hakkı olarak değerlendirilir.

Aile içinde karı-koca, baba-oğul sadakati aynı zamanda kardeşler arasındaki güçlü bağın da göstergesidir. Hikâyelerde kardeşlerin birbirlerine karşı vefalı olmaları öne çıkar. Egrek ve Segrek Hikâyesi'nde esir düşen kardeşin kurtarılma mücadelesi kardeşlik müessesesinin de en güzel örneğidir.

### **Boy Birliğine Sadakat**

Türk sosyal yapısının temelini oluşturan aile, aileden sonra uruğ, boy, bodun ve bunların üst birliği olan il/devlet teşkilatlanmasıyla (Kafesoğlu 1987:631-632; Çetin 2011:40-43) ilgili Dede Korkut'ta vurgulanan boy birliğidir.

Türk topluluklarının meydana gelmesinde aileden sonra kan akrabalığına bağlı olarak birinci derecede olan aileler birliği/uruğu ve bunun üst birliği olan boy birliği barışta, tehlikeler karşısında birlik ve gücün ifadesi olan siyasî yapıdır. İlk siyasî birlik olan boylar, askerî düzen içinde, değerler-kurallar bütünlüğünde sergilenmektedir.

Bozkır medeniyeti yaşanan Türk gruplarında devlet yapılanması boylar ve sülaleler birliği biçiminde devam etmektedir. Muharrem Ergin'in Gök Türk Devleti'nin bu yönünü ifade etmesi, Türk hayat tarzında, boy birliğinin önemine dikkatlerimizi çekmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda da bütün boylar, birinci derecede boy birliği ve boylar arası ilişkiler üzerine kurgulanmıştır. Hikâyelerin "boy" olarak ifade edilmesinin sebeplerinden biri de bu olmalıdır. Buradan hareketle hikâyelerin boy birliğinin önemi ve boy birliğinin esaslarına, daha da ötesi boy birliğinin devamı için sadakatin esas olduğunu söylemek gerekir. Bireylerin ilişkileri de itimat ve sadakat esasına dayanmaktadır.

Oğuz bey ve hatunlarının yanında kırk yiğit, kırk ince belli kız olarak adlandırılan yoldaşlar vardır. Beyler, "Alplerin yanında bulunan kırk yiğit, sıradan kişiler değil, bey soyundan gelen, asil, cesur, Alplerine bağlı dürüst kişilerdir." (Güvenç 2009:181) Hikâyelerde beylerin ve kırk yiğidin ilişkilerinin esasını sadakata sadakat ousturur. On altı yıl sonra Banı Çiçek'e kavuşan Begrek'e "Kazan Big aydur: Gel muradına yetiş. Begrek aydur: Yoldaşlarımı çıkarmayınca hisarı almayınca murada irmezem didi" (Ergin 2008:151- 152).

Salur Kazan'ın Evinin Yagmalanması, anası, karısı ve oğlu Uruz'un tutsak edilmesini haber alan Kazan'ın yardımına "Kalın Oguz bigleri yetti" (Ergin (2008:112), Kazan'ın eşi Burla Hatun tutsak alındığında Şöklî Melik sagrak sürdürmek ister. "Kazan Bigün hatunı kankınızdur didi. Kırk yirden avaz geldi, kankısıdur bilmediler" (Ergin 2008:106).

Oğuz'da beylerin yoldaşlarına kırk yiğidin de beylerine sadakati esastır. Ancak Dirse Han'ın kırk yiğidi-namerdinin ihanetini de unutmamak gerek. Oğuz toplum hayatının kabullerine uymayan bu davranışın, ihanetin cezası da bilinir ve gerekli müeyyideler uygulanır.

Kazan Big Oğlu Uruz Bigin Tutsak Olduğu Boy'da; kâfirlerle savaşan Kazan Bey, oğlu Uruz'u saklandığı yerde bulamayınca tutsa edildiği endişesinin yanı sıra korkup kaçmasından da şüphe duyar. "A bigler oğlan kancaru gitdi ola didi. Bigler aydur: Oğlan kuş yürekli olur, kaçup anasına gitmişdür didiler. Kazan karardı, döndi aydur: bigler Tanrı bize bir kür oğil virmiş, varayın anı anası yanından alayın kılıç ilen paralayayın, altı bölük ideyin, altı yolın ayırında birağayın, bir dahı kimse yazı yirde yoldaş koyup kaçmaya didi " (Ergin2008:162) Baba sözüne itaat etmeyen, âsi olan Uruz'un cezası tutsak olmaktır. Diğer taraftan savaş meydanında yoldaşı bırakıp kaçmanın cezası da açıkça ifade edilmiştir. Bunu Oğuz toplumunun ahlâkî ve hukukî yasağı olarak değerlendiren Abdullâh (1997:120) uygulanan cezanın, yasağın doğruluğu ve güçlü etki alanına da işaret eder.

### **Devlet-Yönetici (Han/Bey)'e Sadakat**

Dede Korkut Kitabı'nda, iktidar ve otoriteyi Bayındır Han temsil eder. Hikâyelerin en belirgin özelliği iktidar merkezli olmasıdır. Bey ve bey oğullarının hayatlarının anlatıldığı hikâyelerde, sosyal ve siyasî düzeninin unsurları sık sık vurgulanır.

Dede Korkut Kitabı'nda, geleneksel otorite yapısı içinde Bayındır Han, Salur Kazan ve diğer beyler, siyasî otoritenin temsilcileri olarak yer alırlar. Bayındır Han'ın üst otoriteyi temsil ettiği açıkça görülmektedir. Bu yönüyle Bayındır Han, toplumun merkezî otoritesi ve lider şahsiyetidir (Çetin 2016). Devleti, otorite ve iktidarı temsil eden han, bey ve alpların özellikleri iki temel meziyet; erdem ve hüner olarak belirlenmiştir. Han ve beyler, toplumsal düzeni, birliği sağlamakla yükümlüdürler (Pehlivan 2015:373). Hatta görevlerini yerine getirmediği takdirde

hakanın “kutu taplamadı” kanaatinin doğması, bazı araştırmacılar da halk ile hakan arasında zımnî bir mukavele olduğu hissini uyandırmaktadır. Bu zımnî mukaveleye göre halkın, hakana sadakat göstermesine karşılık, hakan da ülkeyi dış düşmanlardan korumak ve halkın geçimini sağlamak görevini üstlenmiştir (Niyazi 2007:31). Öncelikli olarak iç huzuru, birliği tesis etmekle sorumlu hakan/ han yasalar koymak ve bunları adaletle uygulamak durumundadır. Aksi takdirde “kutsuz kağana isyanın meşru görüldüğü” (Pehlivan 2015:376), bu sebeple Oğuz toplumunda, hukukî yasakların da merkezî hâkimiyete isyana sebep olduğu görülür.

Begil Oğlu Emren Boyı’nda, Bayındır Han’ın damadı Salur Kazan, av esnasında Begil’e “Bu hüner atun mıdır erin midür? Hanum eründür didiler. Han aydur: Yok at işlese er öginmez hüner atundur didi” (Ergin 2008:217). Bu sözlere kızan Begil, otağı terk eder. Bayındır Han’a, vekili Salur Kazan’a kızmak, küsmek, merkezî otoriteye isyan etmek ve karşı gelmektir. Begil, bunun bir başkaldırı olduğunu hatununa bizzat ifade eder:

“Hanumuzun nazarı bizden dönmiş gördüm

İli günü köçerek tokuz tümen Gürcistan’a gidelüm Oğuza âsi oldum bellü bilün

didi. Hatun aydur: Yigidüm big yigidüm, padişahlar Tanrı’nun kölgesidir, padişahına âsi olanun işi rast gelmez.” (Ergin 2008:218).

Oğuz toplumunda bireylerin ilişkileri, kurallar çerçevesinde belirlenir. Bireyin kendisine ve toplumun diğer üyelerine karşı sorumluluklarının adalet üzerine temellendiği ifade edilir. İç Oğuz’a Taş Oğuz Âsi Olup Begrek Öldüğü Boy’da bu durum açıkça görülür. Dış Oğuz’un isyanı, Salur Kazan’ın âdil olmaması, töreye uygun davranmamasından kaynaklanır. “Adâlet, sadakatin biçimsel ve soyut yönlerini oluşturur. Adalet genel olarak bağ olabildikleri sürece insan bağlarına vefa anlamına gelir” (Bilgin 2014:298). Bu anlamda yönetici âdil olmadığı, sözünde durmadığı zaman, verilen sözü yerine getirmediğinde mutlaka isyan çıkar. Aruz Koca ve yanındaki beylerin Kazan Han’a âsi olması âdeta hâkimiyet, saltanat davasının da habercisidir. Kazan’a âsi olmayacağını, yüz parçaya ayırır da Kazan’dan dönmeyeceğini dile getiren Begrek, sadakatının sebeplerini de şöyle sıralar:

“Men Kazan’un nimetini çok yimişem Bilmez-isem gözüme tursun

Kara koçda kazılık atına çok binmişem Bilmez-isem mana tabut olsun

Yahşı kaftanların çok geymişem Bilmez-isem kefenim olsun

Ala bargah otağına çok girmişem1 Bilmez-isem mana zindan olsun

Men Kazan’dan dönmezem belli bilgil” (Ergin 2008:247)

Bu sözlerden sonra Begrek’in akibeti çok trajiktir. Yalan ve hileyle Begrek’in öldürüldüğünü öğrenen Kazan, sadakate sadakat gereği namert Aruz’u öldürerek cezalandırır.

## Sonuç

Sadakati, tüm iyi davranış ve düşünceleri bir araya getiren unsur olarak değerlendiren Royce, ahlâk dünyasının rasyonel bir sadakat anlayışı ekseninde kurulacağını iddia eder (Bilgin 2014:295). Oğuz toplumunun sistemleştirdiği bireysel ve sosyal ahlâk unsurları, bilgelik, fedakârlık, sevgi, saygı, cesaret, kahramanlık vb. sadakat merkezli tanımlanarak, pratik olanla “erdemli” insana yükseltir. Erdemli olma hali, içine doğduğu, içinde yaşadığı toplumun kendi kurallarına, değer yargılarına uygun davranmak, dolayısıyla bu değerlere içten bağlı olmayı gerektirir. Bu da bir yandan kendine, bir yandan mensubu olduğu topluma sadık kalmaktır.

## Kaynakça

ABDULAH, Kemal (1997), Gizli Dede Korkut (Akt. A. DUYMAZ), İstanbul.

BİLGİN, Önder (2014), Sadakat Ahlâkı- Josiah Royce’un Ahlâk Anlayışı-, Ankara.

ÇETİN, İsmet (2016), Dede Korkut’ta Örgüt, Lider, Yönetici ve Fonksiyonları, III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi-Dede Korkut ve Türk Dünyası-, 19-25 Ekim 2015, Bildiriler Kitabı, İzmir

- ÇETİN, İsmet (2011), Kızıl Elma, Ankara.
- DUYMAZ, Ali (1999) ,” Dede Korkut Kitabı’nda “Hüner” ve “Erdem” Kavramları üzerine”, IV. Türk Dünyası Yazarlar Kurultayı Bildiriler 5-6 Kasım 1998, Ankara, 187-198.
- ERGİN, Muharrem (2008), Dede Korkut Kitabı/-I-, Ankara. KAFESOĞLU, İbrahim (1987), Türk Bozkır Kültürü, Ankara.
- KAPLAN, Mehmet (1999), Dede Korkut Kitabında Kadın, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 - Tıp Tahlilleri, İstanbul.
- KOÇ, Emel (2007), Gabriel Marcel Felsefesinde Kişi (Şahıs) Fikri, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 38. ICANAS, Ankara, 259-269.
- NİYZAZI, Mehmed (2007), Türk Devlet Felsefesi, İstanbul. TDK (1998), Türkçe Sözlük 2, Ankara.
- TÜRKEŞ-GÜNAY, Umay (1999),” Dede Korkut Kitabı ve Toplumsal Değerlerin Tahlili”, Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (19-21 Ekim 1999), Ankara, 191-233.
- GÜVENÇ, Ahmet Özgür(2009),”Bazı Halk Anlatılarında Kırk Yiğitin İhaneti Üzerine Bir Değerlendirme”, A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.40, s.179-190

# İLKÖĞRETİM 5, 6, 7 VE 8. SINIF TÜRKÇE DERS KİTAPLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERİN İŞLENİŞİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

## EXAMINATION OF PRIMARY SCHOOL 5<sup>th</sup>, 6<sup>th</sup>, 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> GRADE TURKISH TEXTBOOKS IN TERMS OF THE TEACHING DEMOCRATIC VALUES

Oğuzhan SEVİM\*

M. Fatih SAYIR\*

### Özet

Bu çalışmanın amacı değerler eğitimi kapsamında ele alınabilecek eşitlik, adalet, özgürlük, akılcılık, saygı, gizlilik, dürüstlük, sorumluluk, hoşgörü, barış, iyi anlayış, işbirliği, özgüven, duyarlılık ve güvenlik olarak belirlenen demokratik değerlerin ilköğretim beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitaplarında ne ölçüde işlendiğinin belirlenmesidir. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada tarama modeli esas alınmıştır. Kitapların incelenmesi sonucu bazı demokratik değerlerin birçok metinde işlendiği görülürken bazılarının sadece bir metinde işlendiği saptanmıştır. Bu durum demokratik değerlerin kitaplarda dengeli bir şekilde işlenmediğini göstermektedir. Bununla birlikte kitaplarda değerlerin belli bir program dâhilinde de işlenmediği de tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Değerler, demokratik değerler, değerler eğitimi, demokrasi.

### Abstract

The purpose of this study is to determine to what extent democratic values, which are determined as equality, justice, freedom, rationality, respect, confidentiality, honesty, responsibility, tolerance, peace, good understanding, cooperation, self reliance, sensitivity, and security that can be handled as a part of value education, are taught in fifth, sixth, seventh and eighth grade Turkish textbooks. In this study, which is a qualitative research, screening model is taken as basis. The examination of the books reveals that some democratic values have been processed in many texts, but some have been processed in only one text. This shows that democratic values are not taught in a balanced manner in the books. However, it has also been determined that values are not taught within a certain program in the books.

**Keywords:** Values, Democratic values, values education, democracy.

### GİRİŞ

Değer kavramı psikoloji, felsefe, sosyoloji, din ve eğitim gibi birçok bilim alanında araştırmacıların üzerinde çalışmalar yaptığı bir kavramdır. Bilgin'e göre (1995:83) "Değer kavramı, ilk kez 1918'de Znaniecki tarafından kullanılmış ve Latince '*değerli olmak*' ya da '*güçlü olmak*' anlamına gelen *valare* kelimesinde türemiştir." Bilimin yukarıda zikredilen farklı alanlarında ele alınan değer kavramının birçok tanımı yapılmıştır.

Yaman (2012: 17) değer kavramını "Değer, bireylerin herhangi bir kişi, varlık, olay, durum vb karşısında ortaya koydukları duyarlılıklardır." şeklinde ifade ederken, Doğanay (2006: 258) "yaşamı etkileyen, yaşamda önem verilen düşünceler" olarak tanımlamıştır. Ayrıca Şentürk (2010: 53) değeri "kişinin kıymet verdiği, ihtiyaç duyduğu, sevdiği ve beğendiği maddi ve manevi her şey" şeklinde belirtmiştir. Kılınç ve Akyol (2009: 5) ise değerlerle ilgili "Birlikteliği, düzeni, kolektif bilinci, yüksek ahlaki öne çıkaran değerler, kargaşaya yol açabilecek durumlarda sosyal refleks oluşturabilecek kabullerdir." şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Bunlara ek olarak Halstead ve Taylor, değer terimini davranışların iyi veya kabul edilebilir olup olmadığını belirleyen genel davranış kılavuzu olarak işlev gören ilke ve temel inançların oluşturduğu standartlar olarak tanımlamaktadır (Halstead & Taylor 2000).

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

\* Okt., Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi, [f.sayir@alparslan.edu.tr](mailto:f.sayir@alparslan.edu.tr)

Değer kavramı eğitim bilimlerinde değerler eğitimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmiş 1920’li yıllarda Amerika’da karakter eğitimine ilişkin yapılan çalışmalara dayanan değerler eğitimi son yıllarda ülkemizde eğitim sisteminin üzerinde dikkatle durduğu bir alandır. Bu anlamda ülkemizde ilkin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 28-29 Mayıs 2010 tarihleri arasında İstanbul’da “Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı” düzenlenmiştir. Daha sonra değerler eğitiminin okullarda nasıl ele alınacağıyla ilgili 2010/53 sayılı İlk Ders Genelgesi yayınlanmıştır. Aynı yıl 1-5 Kasım tarihleri arasında gerçekleştirilen 18. Milli Eğitim Şurası’nda değerler eğitimi üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Bu alanda ülkemizde bilim insanları tarafından yapılan çalışmalar gün geçtikçe artmakta ve akademik bir birikim oluşmaktadır.

Eğitim kurumlarının tek amacı, bireyleri belli akademik bilgilerle donatmak değildir. En az bunun kadar önemli olan amaçlardan biri de onların olumlu tutum ve davranışlar sergilemelerini sağlamaktır. Ekşi’ye göre okulların iki temel amacı “Akademik açıdan başarılı ve temel değerleri benimsemiş bireylerin yetiştirilmesidir.” (Ekşi, 2003:79). Halsdead ve Taylor, çocukların okulöncesi dönemde bazı değerler geliştirmeye başladığını ve okulların geliştirilmeye başlanan bu değerlerin oluşmasını sağlamak ve toplum tarafından kabul edilen çeşitli değerleri onlara kazandırmak gibi iki rolü olduğunu belirtmiştir (Halstead & Taylor, 2000). Bu bağlamda değerler eğitimi ön plana çıkmaktadır.

Eğitim öğretim sürecinin vazgeçilmez parçalarından biri olarak kabul edilen değerler eğitimi, Veuglers ve Vedder tarafından “sosyal, politik, kültürel ve estetik değerlerin öğretimi” olarak ifade edilmektedir (Veuglers & Vedder, 2003). Yaman’a göre ise bireyin kişiliğini, bakış açısını ve davranışlarını değerler belirlemektedir. Değerler eğitimi ise hayat boyu devam eden değer kazanma ve kazandırma süreçlerinin tamamını oluşturmaktadır (Yaman, 2012:18). Aydın ve Gürler, değerler eğitimi ile ilgili “çocukların kendilerine ve topluma yararlı olacak değerleri psikolojik, bilişsel ve sosyal gelişimlerine uygun olarak kazanmaları amaçlanır” tespitinde bulunmuşlardır (Aydın & Gürler 2012:16).

Yunancada halk anlamına gelen “demos” ve egemenlik anlamına gelen “krasia” sözcüklerinden oluşan demokrasi “halkın egemenliği” anlamına gelmektedir (Şaylan, 1998:13). Geçmiş milattan önce beşinci-altıncı yüzyıla dayanan demokrasi Ortaçağda etkisini yitirmiş yeniçağ aydınlanma düşüncesiyle yeniden canlanmıştır (Yeşil, 2002:16). Günümüz dünyasında birçok ülkede yönetim biçimi olarak kabul gören demokrasinin sözlük anlamı “Halkın egemenliği temeline dayanan yönetim biçimi, el erki, demokratlık.” şeklindedir (TDK, 2017). Siyasi anlamda bir yönetim biçimi olan demokrasi Dewey tarafından insanların algı, varsayım ve ortak tecrübeleriyle ilişkili bir yaşam şekli olarak tanımlanmaktadır (Dewey, 1916). İnsanların yaşamları, algıları, varsayımları ve tecrübeleriyle ilişkili olan demokrasi doğal olarak değer kavramıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda demokratik değerler önem kazanmaktadır.

Dolanbay’a göre “demokratik değerler demokrasinin üzerinde hayat bulduğu ve onun yaşama, insana, olaylara ve genel olarak tüm varlıklara bakış açısını yansıtan yönünü ifade eder.” (2011: 22). Bu konuyla ilgili alan yazın incelendiğinde demokratik değerlerin tam olarak bir listesi çıkarılamamasına rağmen genel bir çerçeve çizmek mümkündür. Büyükdüvenci demokrasinin değerlerini eşitlik, adalet, özgürlük, aklın egemenliği, insana saygı olarak sıralamıştır (Büyükdüvenci, 1990). Meyer ise demokratik değerleri adalet, eşitlik, özgürlük ve insana saygı olarak belirtir (Mayer, 1990). Doğanay ve Sarı, yaptıkları çalışmada demokratik değerleri bağımsızlık-özgürlük, kendine saygı-insan onuruna saygı, arkadaşlık-yardımsaverlik-işbirliği, eşitlik, gizlilik, dürüstlük-doğruluk, sorumluluk, adalet-hakkaniyet, çeşitlilik-hoşgörü, çevreye saygı, hukukun üstünlüğü, çatışmalara barışçıl çözümler arama ve uluslar arası insan hakları şeklinde sıralamışlardır (Doğanay & Sarı 2004). Benzer bir çalışmada Kıncal ve Işık, demokratik değerleri eşitlik, yaşama saygı, özgürlük, adalet, dürüstlük, iyi anlayış, işbirliği, özgüven, hoşgörü, duyarlılık, sorumluluk, farklılıkları kabul etme, güvenlik ve barış olarak belirtmişlerdir (Kıncal & Işık, 2003).

## AMAC

Bu çalışmanın amacı değerler eğitimi kapsamında ele alınabilecek eşitlik, adalet, özgürlük, akılcılık, saygı, gizlilik, dürüstlük, sorumluluk, hoşgörü, barış, iyi anlayış, işbirliği, öz güven, duyarlılık, güvenlik olarak belirlenen demokratik değerlerin ilköğretim beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitaplarında ne ölçüde işlendiğinin belirlenmesidir.

## YÖNTEM

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek, nitel araştırmayı “Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” şeklinde tanımlamışlardır (Yıldırım & Şimşek, 2011: 39). Nitel bir araştırma olan bu çalışmada tarama modeli esas alınmıştır. Çalışmanın evrenini 2017-2018 eğitim öğretim yılında okutulacak olan ilköğretim beşinci,

altıncı, yedinci ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitapları oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı doğrultusunda bahse konu kitaplarda yer alan metinler incelenmiştir.

## BULGULAR

Bu çalışmada demokratik değerler olarak belirlenen eşitlik, adalet, özgürlük, akılcılık, saygı, gizlilik, dürüstlük, sorumluluk, hoşgörü, barış, iyi anlayış, işbirliği, özgüven, duyarlılık ve güvenlik değerlerinin ortaokul beş, altı, yedi ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitaplarında ne ölçüde işlendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda bahse konu Türkçe ders kitaplarındaki metinler incelenmiştir.

Hülya Ağin Haykırır, Hüseyin Kaplan, Ali Kıryar, Rasip Tarakçı ve Ercan Üstün tarafından hazırlanan beşinci sınıf Türkçe ders kitabı sekiz temadan oluşmaktadır ve bu kitapta otuz üç metin vardır. Kitapta yer alan metinler, demokratik değerlerin işleniş bakımından ele alındığında özgürlük değerine ikinci temada yer alan iki metinde değinildiği görülmektedir. Bu metinlerden ilki İstiklal Marşımızın işlendiği “Bilmeyen Var Mı?” isimli metindir. İkincisi ise “15 Temmuz” başlıklı metindir. Her iki metinde de özgürlük kavramına vurgu yapılmaktadır. Bu iki metinde genel olarak bir milletin özgür olması gereği üzerinde durulmaktadır. Elbette kişilerin bireysel özgürlükleri millet olarak özgür olmalarına bağlıdır. Bu bağlamda her iki metinde de özgürlük değerinin işlendiği görülmektedir.

Kitabın birinci temasında yer alan “Alis Harikalar Diyarında- Tavşanın Peşinden” ve beşinci temasında yer alan “Çocuk Doğru Söyledi” metinlerinde saygı değerine değinildiği tespit edilmiştir. Metinler incelendiğinde bu metinlerin saygı değeri etrafında şekillenmemesine rağmen içlerinde geçen “saygıyla eğilip selam vermek” ve “saygı duyduğu kişi” ifadeleriyle saygı değerine göndermede bulunduğu söylenebilir.

Kitabın hiçbir metninde dürüstlük kavramı geçmemektedir ancak altıncı temada yer alan “Keramet Kavukta Mı?” isimli serbest okuma metninin dürüstlük değeri etrafında şekillendiği görülmektedir. Nazım şeklinde kaleme alınan bu hikâye metninde dürüst birinin davranış şekline örnek olarak gösterilebilecek bir olaydan bahsedilmektedir. Bu bağlamda bu metnin dürüstlük değerini işlediği söylenebilir.

Kitabın üçüncü temasında yer alan “Yunus Emre’den Seçmeler” başlıklı serbest okuma metni, hoşgörü değerinin işlendiği bir metindir. Bu metinde yer alan “Gelin tanış olalım, işi kolay tutalım, sevelim sevelimim, dünya kimseye kalmaz” ifadeleri, hoşgörü değerinin işlendiğini göstermektedir. Ayrıca aynı metinde yer alan “Ben gelmedim dava için, benim işim sevi için, dostun evi gönüllerdendir, gönülleri yapmaya geldim” dizeleri barış değerinin işlendiği bölüm olarak kabul edilebilir. Buna ek olarak barış değerinin yedinci temada yer alan “Anadolu’nun Cirit Oyunları” başlıklı metinde de işlendiği görülmektedir. Bu metinde sorunlara barışçıl çözümler bulmak amacıyla cirit oyununun nasıl kullanıldığı anlatılmaktadır.

Demokratik değerlerin işleniş bakımından kitap incelendiğinde altıncı temada yer alan “Okuma Kitaplarım” isimli metnin iyi anlayış değerini işlediği tespit edilmiştir. Bu metinde kitaplardan bahsedilirken onlarda yer alan karakterler ile ilgili “Kötülük nedir bilmez, iyilikten başka bir şey düşünmezlerdi. Bize de: Bizim gibi olun, iyilikten başka bir şey düşünmeyin, derlerdi.” ifadeleri kullanılmıştır. Bu ifadeler metinde iyi anlayış değerinin işlenişine örnek olarak gösterilebilir.

İşbirliği değeri kitabın üçüncü temasında bulunan “Güvercin” isimli metinde işlenmektedir. Bu metinde avcının ağlarına takılan güvercinlerin işbirliği yaparak bu ağlardan nasıl kurtulduğu etkileyici bir şekilde anlatılmıştır. Bu doğrultuda karşılaşılan bir güçlüğün üstesinden gelebilmek için işbirliğinin gereğine atıfta bulunulmuş ve işbirliği değeri öğrencilerde kalıcı bir etki bırakacak şekilde işlenmiştir.

Duyarlılık değeri kitapta yer alan üç metinde işlenmektedir. Bunlardan ilki üçüncü temada yer alan “Güvercin” metnidir. Bu metinde ağlara yakalanan güvercinlerin kurtulmaları için karga karakterinin çabaları duyarlılık değeri bağlamında değerlendirilebilir. İkinci olarak sekizinci temada yer alan “Reçete” isimli metinde geçen “Dost ve hasta ziyaretlerini unutmayınız, yaşlıları hatırlayınız. Onlara giderken bir deste hanımeli, bir iki sap iğde çiçeği, kır lalesi falan götürünüz.” ifadeleri duyarlılık değerinin işlenişine örnek olarak gösterilebilir. Son olarak yine sekizinci temada yer alan “Ben Bir Çınar Ağacıydım” başlıklı metinde duyarlılık değerini işlemektedir. Bu metinde ağaca, hayvanlara genel olarak doğaya karşı duyarlı olunması gerektiği anlatılmaktadır.

Demokratik değerlerin işleniş bakımından incelenen beşinci sınıf Türkçe ders kitabında demokratik değerlerden eşitlik, adalet, akılcılık, gizlilik, sorumluluk, özgüven ve güvenlik değerlerine değinilmediği tespit edilmiştir.

B. Ümit Bozkurt ve Suna Canlı tarafından yazılan ve sekiz temadan oluşan altıncı sınıf Türkçe ders kitabında otuz altı metin yer almaktadır. Bu kitap, demokratik değerlerin işleniş bakımından ele alındığında eşitlik değerinin yedinci temada yer alan “Memleket İsterim” isimli metinde işlendiği görülmektedir. Bu metinde yer alan “Ne zengin fakir, ne sen ben farkı olsun” ifadesi buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca üçüncü temada

yer alan “İnsana Saygı” başlıklı nazım türündeki eser de eşitlik temasını işlemektedir. Bu şiirde geçen “insanın siyahı beyazı yok”, “Oralı buralı yok”, “Ayrılık gayrılık yok” ifadeleri bunu göstermektedir.

Altıncı sınıf Türkçe ders kitabının yedinci temasındaki “Ödevsiz Gezegen” isimli metnin adalet değerini işlediği tespit edilmiştir. Bu metinde adalet değeri, dolaylı bir anlatıma başvurularak işlenmektedir. Metinde güçlülerin kendilerinde var olan güce dayanarak zayıfların haklarını gasp ettikleri anlatılmaktadır. Elbette bu metin işlenirken güçlünün değil haklının argümanlarının değerli olduğunun vurgulanması gerekir. Böylece adalet değerinin içselleştirilmesi sağlanabilir.

Saygı değeri, kitabın üçüncü temasında iki ve yedinci temasında bir metinde işlenmektedir. Üçüncü temadaki “Annem” başlıklı metin saygı değerini anneye saygı bağlamında ele almaktadır. Aynı temada yer alan “İnsana Saygı” isimli metin ise farklılıklara saygı anlamında saygı değerini işleyen bir şiirdir. Bu metinde saygı değeri, barış ve eşitlik değerleri ile birlikte ele alınmakta ve bu değerlere atıfta bulunularak işlenmektedir. Yedinci temada yer alan “Hayvan Dostlarımız ve Biz” başlıklı metin saygı değerini işleyen başka bir metindir. Bu metinde hayvanlara karşı duyarlı olan insanların bu tercihlerine saygılı olunması yönünde saygı değeri işlenmektedir. Bununla birlikte bu duyarlılığa sahip insanların da hayvanlar için yaptıklarının sonuçlarının kimi insanların hayatlarını zorlaştırabileceğini öngörüp onların da haklarına saygı göstermesi gerektiği saygı değeri açısından ele alınmıştır. Kitabın dördüncü temasında yer alan “Ali’nin Ödevi ve Köstebekler” başlıklı metin, gizlilik değerini güncel bir konu etrafında işlemektedir. Hazırladığı ödev kapsamında anne ve babasıyla söyleşi yapan Ali, aile hayatı ile ilgili bilgileri sosyal medya aracılığıyla arkadaşlarıyla paylaşmakta ve bu sayede arkadaşlarının ebeveynleri de Ali’nin ailesi ile alakalı bilmemeleri gereken bilgilere sahip olmaktadır. Bir vesileyle bunu öğrenen Ali’nin babası, olup bitenler karşısında şaşkınlığını gizleyememektedir. Bu metin işlenirken gizlilik değerinin önemine değinilerek öğrencilerde bir farkındalık oluşturulabilir.

Sorumluluk değeri, kitabın beşinci temasındaki “Dünyanın Gezinleri” isimli metinde mevsimler ve mevsimlerin yeryüzünde yaptıkları değişimler üzerinden işlenmektedir. Bu metinde dört gezgine benzetilen mevsimlerin her biri kendilerine sıra geldikçe görevlerini eksiksiz yerine getirmektedir. Metinde geçen “işimin hakkını veriyorum” ve “Galiba bana düşen görevleri aksatmadan yerine getirdim.” ifadeleri sorumluluk değeri bağlamında değerlendirilebilir. Ayrıca yedinci temada yer alan “Ödevsiz Gezegen” başlıklı metinde de sorumluluğunun bilincinde olmayan kişilerin diğer insanları olumsuz yönde etkileyebileceğine ilişkin göndermeler vardır. Bu açıdan bu metinde de sorumluluk değerini işlediği söylenebilir.

Kitabın altıncı temasında yer alan “Üç Kuşağın Yazarı Gülten Dayıoğlu” başlıklı Gülten Dayıoğlu ile yapılan bir söyleşiden oluşan metinde hoşgörü kelimesi geçmektedir. Bu metin, hoşgörü değeri etrafında şekillenmemiştir ancak Gülten Dayıoğlu kendisine yöneltilen bir soruyu cevaplarken “sabırlı, hoşgörülü olmayı ister istemez yaşam biçimi edinmiş...” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu metin işlenirken bu ifadeye dayanarak hoşgörü değeri işlenebilir.

Barış değeri, kitapta biri üçüncü biri de yedinci temada yer alan iki metinde işlenmektedir. Üçüncü temada bulunan “İnsana Saygı” başlıklı nazım türündeki metin “Seviler çoğalsın tüm gönüllerde, öldürmeye savaşa gerek yok.” dizeleriyle barışa vurgu yapmaktadır. Yedinci temada yer alan “Memleket İsterim” şiiri de “Kardeş kavgasına bir nihayet olsun” mısrası ile barış değerini işlemektedir.

Kitabın ikinci temasında yer alan “Vatan Yolunda” başlıklı metnin özgüven değerini işlediği söylenebilir. Milli Mücadele döneminde halkın yaptığı kahramanlıkların anlatıldığı bu metinde cephaneye taşıyan küçük bir çocuğun yaptıkları özgüvene örnek olarak gösterilebilir. Bu çocuk taşıyamayacağı söylenen ağır bir mermiyi taşımak istediğini belirtmekte ve bu özgüvenle taşıyabilmektedir. Çocuğun bu davranışı metin işlenirken özgüven değerine örnek olarak gösterilebilir.

Duyarlılık değeri, kitabın çeşitli temalarında yer alan beş metinde işlenmiştir. Bunlardan ilki, dördüncü temada yer alan “Eşekli Kütüphaneci Mustafa Amca” isimli metindir. Köylerde yaşayan insanların kitaplara erişimini sağlamak amacıyla eşekler vasıtasıyla onlara kitap götüren Mustafa Güzelgöz’ün bu çabası duyarlılığa örnek olarak gösterilebilir. Aynı metinde Mustafa Güzelgöz’ün kadınların kütüphaneye gelebilmesi için çeşitli yöntemler kullanması da duyarlılığa örnek olarak kabul edilebilir. Yedinci temada yer alan metinlerden “Hayvan Dostlarımız ve Biz” başlıklı metin hayvanlara yardımcı olurken çevremize karşı duyarlı olmamızı telkin etmektedir. Yine aynı temadaki “Memleket İsterim” şiiri “Kış günü herkesin evi barkı olsun” mısrası ile insanların sorunlarına karşı duyarlı olunmasını işaret etmektedir. Ayrıca sekizinci temada yer alan “Büyüklerle Mektup” isimli metinde çocukların akranlarıyla kıyaslanmalarının ve yapmak istemedikleri şeyleri yapmaya zorlanmalarının çocuklarda oluşturduğu olumsuzluklara değinilmektedir. Bu metinde çocukların duygu ve düşüncelerine karşı duyarlı olunmasının gerekliliği örtülü bir şekilde anlatılmaktadır.

Altıncı sınıf Türkçe ders kitabının incelenmesi sonucunda özgürlük, akılcılık, dürüstlük, iyi anlayış, işbirliği ve güvenlik değerlerine değinilmediği tespit edilmiştir.



Recep Yıldırım tarafından hazırlanan yedinci sınıf Türkçe ders kitabı altı temadan oluşmakta ve bu kitapta toplam otuz metin yer almaktadır. Demokratik değerlerin işleniş bakımından bu kitap incelendiğinde özgürlük değerinin kitabın ikinci temasında bulunan “Atatürk Kurtuluş Savaşında” başlıklı metinde işlendiği görülmektedir. Atatürk’ün kurtuluş savaşında yaptığı kahramanlıklar etrafında şekillenen nazım türündeki bu metin “Hürriyeti sen yaydın içimize, inançla hür yetiştirdin bizi” mısralarıyla özgürlük değerine değinmektedir.

Sorumluluk değerinin kitabın altıncı temasında yer alan “İş ve Zaman” isimli serbest okuma metninde işlendiği söylenebilir. Bu metin kişilerin yapmaları gereken işleri zamanında yapması gerektiğini anlatmaktadır. Metinde verilen örnekler sorumluluk bilinci gelişmiş insanlara işaret etmektedir. Bu nedenle metin, derste işlenirken sorumluluk değerine değinilebilir.

Kitabın birinci temasında bulunan “Görgü” başlıklı serbest okuma metni saygı değerini de ele almaktadır. Görgü kurallarının işlendiği bu şiir “Büyüğe saygı duyup, küçükleri sevelim” mısrası ile saygı değerine değinmektedir.

Kitabın dördüncü temasında yer alan “Dört Ahbaplar” isimli metin işbirliği değerini çarpıcı bir şekilde işlemektedir. Nazım türünde kaleme alınan bu hikayede karga, ceylan, kaplumbağa ve farenin avcıya karşı verdikleri mücadele anlatılmaktadır. Bu hayvanlar avcıya karşı birlikte hareket etmektedir. Metinde geçen “Ancak el ele verirse dostumuz kurtulur, el birliği etmekle insan çok beladan kurtulur” ifadeleri de işbirliğine yapılan vurguyu göstermektedir. Beşinci temada bulunan “Yanan Ormanlarda Elli Gün” başlıklı serbest okuma metni de işbirliği değerini ele almaktadır. Bu metinde işbirliği değeri orman yangınlarını söndürmek için köylülerin görevlilere yaptığı yardım aracılığı ile anlatılmaktadır.

Duyarlılık değeri, kitabın birinci temasında iki, beşinci temasında dört metinde işlenmektedir. Birinci temada yer alan “Ben Bir Küçük Kilimim” başlıklı metinde kültürümüzün de bir parçası olan kilim dokuma sanatına karşı duyarlılık geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Aynı temada yer alan “Görgü” isimli şiir de görgü kurallarını duyarlılık ve saygı ekseninde işlemektedir. Bu metinde geçen “Gereksinim duyana, hemen yardım edelim” mısraları duyarlılığa örnek olarak gösterilebilir. Beşinci temada bulunan “Bundan Başka Dünya Yok”, “Ağaç Diyor Ki”, “Son Kuşlar” ve “Yanan Ormanlarda Elli Gün” metinleri çevre duyarlılığı bağlamında duyarlılık değerini işlemektedir.

Demokratik değerlerin işleniş bakımından incelenen yedinci sınıf Türkçe ders kitabında özgürlük, sorumluluk, işbirliği ve duyarlılık değerlerine işlendiği görülmüş diğer demokratik değerlere değinilmediği tespit edilmiştir.

Nihat Erdal tarafından hazırlanan altı temadan oluşan sekizinci sınıf Türkçe ders kitabında otuz metin bulunmaktadır. Demokratik değerlerin işleniş bakımından bu kitap incelendiğinde özgürlük değerine ikinci temada yer alan “Eğitimin Hayati Önemi” başlıklı metinde değinildiği görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında eğitim alanında yapılan köklü değişimi ele alan metin “Eğitimdir ki bir milleti ya hür, bağımsız, şanlı, yüksek bir toplum halinde yaşatır ya da bir milleti kölelik ve yoksulluğa terk eder.” ifadesiyle eğitimin özgürlük değerinin geliştirilmesindeki rolüne vurgu yapmaktadır. Aynı metin, eğitimin akılcılığa dayandırılması gereğine değinerek akılcılık değerini de işlemektedir.

Saygı değeri kitabın farklı temalarında birçok metinde işlenmektedir. Birinci temada yer alan “Televizyonda Ne Var?” başlıklı metin ana dile saygı bağlamında saygı değerine atıfta bulunurken yine aynı temada bulunan “Çocuktan Mektup” isimli metin saygı değerini bir çocuğun anne ve babasının biri birine saygı duymasını istemesi şeklinde işlemektedir. İkinci temadaki “Eğitimin Hayati Önemi” başlıklı metin özgürlük ve akılcılık değerlerine değindiği gibi bilimsel gerçeklere saygı duyulması bakımından saygı değerini işlemiştir. Aynı temada yer alan “İnsan Sevgisi ve Evrensellik” isimli metin Atatürk’ün gözünden diğer milletlerin değerlerine ve insana saygı bağlamında saygı değerini işlemektedir.

Kitabın dördüncü temasında yer alan “Yaşlılardan Gençlere” başlıklı nazım türündeki metin, yaşlıların gençlerden kendilerine saygı duymasını beklentisi açısından saygı değerini işlemektedir. Altıncı temada bulunan “Karanfil ve Domates Suyu” isimli metinde ise gayretli bir insanın hayat mücadelesi anlatılarak böyle birine saygı duyulması gereği bağlamında saygı değerine değinilmiştir.

Barış değeri kitabın ikinci temasındaki “İnsan Sevgisi ve Evrensellik” başlıklı metinde Atatürk’ün “Yurtta barış, dünyada barış” sözü ekseninde işlenmektedir. Atatürk’ün bu sözü barış değerinin öğrencilerde içselleştirilmesi için başvurabileceğimiz derin anlamlara sahip bir kaynaktır.

Kitabın birinci temasında yer alan “Kişiler Arası İletişim ve Kitle İletişimi” başlıklı metinde işbirliği değerine değinilmiştir. Bu metinde kitle iletişim araçlarının toplum içindeki işlevi üzerinde durularak çocukların bu araçlardan nasıl etkilenebileceği anlatılmıştır. Bu etkilerden birinin insanların işbirliği yapmalarını sağlamak olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda metnin işbirliği değerini işlediği söylenebilir.

Duyarlılık değeri, kitabın birinci temasında iki, altıncı temasında bir metinde işlenmiştir. Birinci temada yer alan “Televizyonda Ne Var?” başlıklı metin, ana dilin doğru kullanılması ekseninde şekillenmiştir. Metin ana dilinin doğru kullanılması için duyarlı davranılması gerektiğini telkin etmektedir. Bu açıdan metnin duyarlılık değerini işlediği söylenebilir. Yine aynı temada yer alan “Çocuktan Mektup” isimli metin çocukların anne babalarından beklediği duyarlılığa değinmektedir. Altıncı temada bulunan “Doğayı Derinlemesine Duyumsamak” başlıklı metin ise doğaya karşı duyarlılık bağlamında bu değeri işlemektedir. Metnin son cümlesi olan “Doğaya karşı olan duyarlılığı sayesinde babam hepimize çok güzel anılar bıraktı.” ifadesi bunun somut delili olarak gösterilebilir.

## SONUÇ

Günümüzde birçok ülkede yönetim şekli olarak uygulanan demokrasi sadece bir yönetim sistemi değil bir yaşam biçimi olarak da değerlendirilmektedir. Bu bağlamda bireylerin demokratik değerleri özümsemesi önem kazanmaktadır. Bireylerin demokratik değerleri benimsemesi, demokratik bir toplum inşasında hayati öneme sahiptir. Bu açıdan eğitim kurumları bu değerlerin öğrencilere kazandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kolaç’a göre değerler eğitimi sistemli ve özenli bir şekilde okullarda verilmelidir (Kolaç, 2010).

Bu çalışmada demokratik değerlerin ortaokul beş, altı, yedi ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitaplarında ne ölçüde işlendiğinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Demokratik değerlerin işleniş bakımından ele alınan ortaokul beş, altı, yedi ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitapları incelendiğinde en çok işlenen değer duyarlılık değeri olduğu tespit edilmiştir. Bu değer beşinci sınıf Türkçe ders kitabında üç; altı ve yedinci sınıf Türkçe ders kitaplarında beş ve sekizinci sınıf Türkçe ders kitabında üç olmak üzere toplam on altı metinde işlenmiştir. Bu değerden sonra söz konusu ders kitaplarında en çok işlenen değer on iki metinde değinilen saygı değeridir. Bu değerlerden sonra en çok karşılaşılan değerler sırasıyla beş metinde barış, dört metinde özgürlük ve işbirliği, üç metinde sorumluluk ve iki metinde hoşgörü değerleridir. Sadece bir metinde karşılaştığımız değerler ise eşitlik, adalet, akılcılık, gizlilik, dürüstlük, iyi anlayış ve özgüven değerleridir. Bu dört kitapta hiçbir metinde yer almayan tek değer gizlilik değeridir.

Demokratik değerlerin işleniş sayısı bakımından kitaplardaki dağılımı incelendiğinde bir uçurum olduğu görülmektedir. Duyarlılık ve saygı değerleri ondan fazla metinde karşımıza çıkarken eşitlik, adalet, akılcılık, gizlilik, dürüstlük, iyi anlayış ve özgüven değerleri sadece bir metinde işlenmiş, güvenlik değerine ise hiç yer verilmemiştir. Bu anlamda bir dengesizlik olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte özgürlük, barış ve işbirliği değerlerinin makul sayılabilecek sayıda işlendiği tespit edilmiştir. Demokratik değerler ayrı ayrı ele alındığında her birinin bir diğerini destekler nitelikte olduğu açıkça görülmektedir. Bu nedenle bu değerlerin ders kitaplarına orantılı bir şekilde dağılımı hepsinin içselleştirilmesini kolaylaştıracaktır.

Türkçe derslerinde kazanımlar ve değerler, ders kitaplarındaki metinler aracılığıyla verilmektedir. Bu metinler hem dil becerilerinin geliştirilmesinde hem de değer aktarımında kullanılmaktadır. Ancak ders kitapları incelendiğinde değerlerin belli bir plan dâhilinde verilmediği görülmüştür. Konuyla ilgili yapılan başka çalışmalarda da değerlerin işlenişinin rastlantılara bırakılmaması ve bir program çerçevesinde olması gerektiği belirtilmiştir (Kolaç, 2010, Çengelci vd, 2013, Cihan, 2014). Talim Terbiye Kurulu tarafından 25.08.2017 tarihinde yayımlanan Türkçe Dersi Öğretimi Programı incelendiğinde değerler eğitimi ile ilgili genel bir çerçeve çizildiği ancak değerler eğitimi için bir planlama yapılmadığı görülmektedir. Bu programda değerlerin kazandırılması öğretmenlerin değerler eğitimine ilişkin farkındalıklarına, yeterliliklerine ve becerilerine bağlanmaktadır. Bu da uygulama birliğinin oluşmasını engellemektedir. Bu nedenle değerler eğitimine ilişkin bir program gereksinimi ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet Zeki ve Gürlü, Şebnem Akyol (2012). *Okulda Değerler Eğitimi-Yöntemler Etkinlikler-Kaynaklar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Bilgin, N. (1995). *Sosyal Psikolojide Yöntem Ve Pratik Çalışmalar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Buyukduvenci, S. (1990). Demokrasi, eğitim ve Türkiye [Democracy, education and Turkey]. *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi [Journal of Faculty of Educational Science]*, **23**, 583-613.

Cihan, N. (2014). OKULLARDA DEĞERLER EĞİTİMİ VE TÜRKİYE'DEKİ UYGULAMAYA BİR BAKIŞ. *Electronic Turkish Studies*, **9**(2).

Çengelci, T., Hancı, B., & Karaduman, H. (2013). Okul ortamında değerler eğitimi konusunda öğretmen ve öğrenci görüşleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, **11**(25), 33-56.

Dewey, J. (1916). *Democracy and Education, An Introduction to the Philosophy of Education*. New York, Macmillan.

Doğanay, A. ve Sarı, M. (2004). İlköğretim ikinci kademe öğrencilerine temel demokratik değerlerin kazandırılma düzeyi ve bu değerlerin kazandırılması sürecinde açık ve örtük programın etkilerinin karşılaştırılması. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 39(39), 356–383.

Doğanay, A. (2006). Değerler Eğitimi. *Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi* “Yapılandırmacı Bir Yaklaşım. (Ed. C. Öztürk). Ankara: Pegem-A Yayıncılık.

EKŞİ, Halil (2003). Temel İnsani Değerlerin Kazanılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları. *Değerler Eğitimi Dergisi*. Cilt I, Sayı 1.(79–96).

HALSTEAD, J. Mark & Taylor, J. Monica (2000). Learning and Teaching about Values: a review of recent research. *Cambridge Journal of Education*, Vol. 30, No.2. (169-202).

Kılınç, A., & Akyol, Ş. (2009). ilköğretim 6. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan sevgi temasının değerler eğitimi açısından incelenmesi. Birinci uluslararası eğitim araştırmaları konferansı, 1-3 May 2009 Çanakkale.

Kıncal, R. ve Işık, H. (2003). Demokratik eğitim ve demokratik değerler. *Eğitim Araştırmaları*, 3(11), 54-58.

Kolaç, E. (2010). Hacı Bektaş Velî Mevlana ve Yunus felsefesiyle Türkçe derslerinde değerler ve hoşgörü eğitimi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (55).

Meyer, J. (1990). Democratic values and their development. *Social Studies*, 81, 197-201.

Şaylan, G. (1998). *Demokrasi ve Demokrasi Düşüncesinin Gelişmesi*. Ankara: TODAİE Masaüstü Yayıncılık.

Şentürk, R. (2010). *Tüketim ve Değerler*. İstanbul: Altınoluk Yayın.

Şimşek, H. ve Yıldırım, A. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Veugelers, W. & Vedder P. (2003). Values in teaching. *Teachers and Teaching: theory and practice*, 9, 377-389.

Yaman, E. (2012). *Değerler Eğitimi Eğitimde Yeni Ufuklar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yeşil, R. (2002). *Okul ve ailede insan hakları ve demokrasi eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

# YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİM UZMANLARININ YETERLİK ÇERÇEVESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN EVALUATION ON COMPETENCY FRAMEWORK OF EXPERTS ON TEACHING TURKISH TO FOREIGNERS

Fatih VEYİS\*

### Özet

Gelişen imkânlar ve değişen şartların neticesinde her bir bilim dalı alt kollara ayrılmakta ve bu kollardan her biri uzmanlık açısından farklı yeterlik ihtiyaçlarını beraberinde getirmektedir. Yabancılara Türkçe öğretimi alanında istihdam edilen uzmanların mezun oldukları bölümler ve branşlar değerlendirildiğinde, Eğitim Fakültelerinin Türkçe öğretmenliği, Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği bölümlerinden mezun olanlar; Edebiyat ya da Fen-Edebiyat Fakültelerinin Türk dili ve edebiyatı bölümü ile çağdaş Türk lehçeleri bölümlerinde eğitim almış bireyler, yabancılara Türkçe eğitimi alanında istihdam edilebilmektedirler. Farklı alanlardan mezun olan bu bireylerin aynı yeterliklere yeterince sahip olabileceğini söylemek oldukça güçtür. Buna göre yalnız başına bir disiplin olan Yabancılara Türkçe Eğitimi alanında eğitim verecek bireylerin, bu disiplinin gerektirdiği yeterliklere sahip olmalarının zaruret olduğunu söyleyebiliriz.

Tarama modeli ile yürütülen bu çalışmanın amacını, Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğreten uzmanların hangi yeterliklere sahip olması gerektiğinin değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen anket formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 22 paket programında uygun istatistiksel işlemler yapılarak analiz edilmiştir. Uzmanların düşük düzeyde sahip olduğu yeterliklerin hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimler şeklinde verilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Yabancılara Türkçe Öğretim Uzmanı, Türkçe Uzmanı, Yabancılara Türkçe Öğretimi

### Abstract

As a result of developing facilities and changing conditions, each discipline is divided into sub-branches and this division brings the need for different competencies for each branch.

When the departments from which the experts employed in the field of Teaching Turkish to Foreigners are evaluated, graduates from the Departments of Turkish Language Teaching and Turkish Philology in Education Faculties and the Departments of Turkish Philology and Contemporary Turkish Dialects in Faculty of Arts or Faculty of Science and Letters can be employed for Teaching Turkish to Foreigners. It is difficult to state that graduates from different departments have similar competencies. Therefore, we can say that it is a necessity that people employed for Teaching Turkish to Foreigners should possess the necessary qualifications.

The purpose of this study, conducted by survey model, is to evaluate the qualifications of experts who teach Turkish as a foreign language. A survey form developed by the researcher was used as data collection tool in the research. The obtained data were analyzed with appropriate statistics in SPSS 22 package program. It is thought that it is important to give qualifications that specialists have at low level in pre-service and in-service trainings.

**Keywords:** Expert on Teaching Turkish to Foreigners, Turkish expert, teacher competencies

Hızla gelişen bilim ve imkânlarla birlikte her bir bilim dalı alt kollara ayrılmakta ve bu kollardan her biri uzmanlık açısından farklı yeterlik ihtiyaçlarını beraberinde getirmektedir. Belli bir alanda eğitim alan bireylerin o alanda çalışması ve faaliyet göstermesi yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda tabancılara Türkçe öğretecek uzmanların kendi çalışma alanına özgü eğitimler alması gerekmektedir. Yabancılara Türkçe öğretimi, belli bir disiplin olmasına rağmen bu alanda yapılan istihdamların yakın alanlar bağlamında oluşturulması, elbette yabancılara Türkçe öğretimi alanında lisans programının olmayışından kaynaklanmaktadır. Yabancılara Türkçe öğretimi alanında lisansüstü eğitimler ise Türkçe eğitimi veya Türk dili ve edebiyatı eğitimi bilim dalı

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye, fatih.veyis@atauni.edu.tr

tarafından verilmektedir. Bilindiği üzere Türkçe eğitimi bilim dalı veya bölümü Türkçenin ana dil olarak öğretilmesinde istihdam edilecek öğretmenleri yetiştiren bir alandır. Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanı ise ortaöğretime Türk dili ve edebiyatı öğretmeni yetiştiren bir alandır. Elbette bu yönüyle yabancılara Türkçe öğretimi için yetiştirilecek uzmanların sahip olması gereken yeterlikler ile Türkçe eğitimi alanında veya Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında verilen yeterliklerin aynı olduğu söylenemez. Yabancılara Türkçe öğretimi alanının varlığı, hem ülkemiz hem de ortaya konulmaya çalışılan vizyon bakımından oldukça önemli görülmektedir. Önem düzeyi bu kadar yüksek bir husus ile ilgili yapılması gereken çalışmaların veya atılması gereken adımların yeterince gerçekleştirilmemiş olması ise alan adına birçok hüsrana barındırmaktadır.

Yabancılara Türkçe öğretimi alanında faaliyet gösteren kuruluşlar, başta Yunus Emre Enstitüsü olmak üzere birçok üniversitenin TÖMER (Türkçe öğretimi araştırma ve uygulama merkezi) ve DİLMER (Dil eğitimi araştırma ve uygulama merkezi) adlarıyla anılan merkezlerdir. Bu merkezlerde istihdam edilen Türkçe öğretimi uzmanlarının alanları değerlendirildiğinde;

İngiliz dili ve edebiyatı

Alman dili ve edebiyatı

Kore dili ve edebiyatı

Sınıf öğretmenliği

Dili bilimi (YL ve DR)

Yeni Türk edebiyatı (YL ve DR)

Halk Bilimi (YL ve DR) alanlarında uzman olduklarını çoğunlukla görmekteyiz.

Bunların dışında Türkçe öğretmenliği, Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği mezunlarının oranı ise daha düşük görülmektedir.

Dil, her şeyden önce şuur işidir. Türk milletinin muhtelif kültür ve coğrafyalarda bulunmasına rağmen unutmadığı ve bugüne kadar getirdiği bir millî dili vardır (Güzel, 2010: 19). Aksan (2009: 13) dili, her yönüyle bir ulusun kültürünün aynası; insanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve aracı olarak tanımlamaktadır. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ise oldukça ciddiye alınması gereken bir husustur. Türkçenin evrensel bir dil olmasının ve Türk kültürünün dünyaya tanıtılmasının, en doğal ve en güzel şeklinin yabancılara Türkçe öğretimi olduğunu söyleyebiliriz.

Farklı alanlardan mezun olan bireylerin aynı yeterliklere yeterince sahip olabileceğini söylemek oldukça güçtür. Buna göre ayrı bir disiplin olan Yabancılara Türkçe Eğitimi alanında eğitim verecek bireylerin, bu disiplinin gerektirdiği yeterliklere sahip olmalarının zaruret olduğunu söyleyebiliriz. Yeterlik, bir meslek alanına özgü görevlerin yapılabilmesi için gerekli olan mesleki bilgi, beceri ve tutumlara sahip olma durumudur. (TDK, 2011). Bu bağlamda yabancılara Türkçe öğretecek bireylerin, bu konuda gerekli olan bilgi, beceri, tutum ve yeterliğe sahip olması gerektiği düşünülmektedir. Örneğin dilin öğretiminde sunulma şekli olan metot, öğrencinin beklentisine, yaşına, kültürüne ve ana dili ile yabancı dil arasındaki benzerlik ve farklılıklara göre değişiklikler gösterebilir (Barın, 1994). Bu durum, yabancılara Türkçe öğretiminde yöntem ve teknik bilgisi yeterliğine sahip olmayı beraberinde getirmektedir. Yine yabancılara Türkçe öğretimi alanında ölçme ve değerlendirme, seviyeye uygun metin seçimi, materyal tasarımı gibi birçok yeterliğe bu alanda istihdam edilen bireylerin sahip olması gerektiği düşünülmektedir.

Bu çalışmada yabancılara Türkçe öğretimi alanında görev yapacak bireylerin hangi yeterliklere sahip olması gerektiği hususu belli bir çerçeve dâhilinde belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın problemini, “Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algıları ne düzeydedir?” sorusu oluşturmaktadır. Alt problemler ise;

1. “Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları cinsiyete göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?”
2. “Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları mesleki deneyime göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?”
3. “Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları lisans mezuniyet alanlarına göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?”
4. “Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları öğrenim düzeylerine göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?” sorularından oluşmaktadır.

#### **Araştırmanın Yöntemi**

Bu araştırma, yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterliliklerini belirlemek üzere yapılan genel tarama türünde betimsel bir çalışmadır. Genel tarama modelleri çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan modellerdir. Bu tür yaklaşımda ilgilenilen olay madde, birey, grup, konu gibi husular ile birim ve duruma ait değişkenler, ayrı ayrı betimlenmeye çalışılır (Karasar: 2012). Kaptan (1998) ise tarama modelini; olayların, objelerin, varlıkların, kurumların, grupların ve çeşitli alanların “ne” olduğunu betimlenmeye ve açıklamaya çalışan çalışmalar şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca tarama modeli Karasar (2012: 77) tarafından “Geçmişte veya hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.” şeklinde tanımlanmıştır.

Bir araştırmada, sorunun yapısına ve doğasına yönelik cevaplar aramak gerekiyor ise o araştırmada tarama yöntemi kullanılmalıdır. Bu çalışmada, yabancılara Türkçe öğreten uzmanların hangi yeterliklere sahip olması gerektiği hususu, hâlen bu alanda istihdam edilen uzmanların görüşlerinin; hazırlanan anket formu ile toplanmak kaydıyla ve bu ankete verilen cevapların değerlendirilmesi suretiyle incelenmiştir.

### Çalışma Grubu ve Veri Toplama Aracı

Araştırmanın çalışma grubunu, yabancılara Türkçe öğreten uzmanlar oluşturmaktadır. İnternet aracılığı ile oluşturulan anket formu bu alanda çalışan bireylere mail atılmış ve maillere dönüş yapan 46 uzmandan elde edilen sonuçlar bu araştırma doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Tablo 1. Çalışma grubuna ilişkin bilgiler

				%
Cinsiyet	Bayan	4	2,17	5
	Erkek	2	7,83	4
Mesleki Deneyim	1-3 yıl	0	3,47	4
	3-6 yıl	4	0,43	3
	6 yıl ve üzeri	2	6.10	2
Lisans Mezuniyet Alanı	Türkçe öğretmenliği		7,39	1
	Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği		3,04	1
	Türk dili ve edebiyatı bölümü	4	0,43	3
	Çağdaş Türk lehçeleri bölümü	0	1,73	2
	Yabancı diller alanı		7,39	1
Eğitim Durumu	Lisans	5	2,60	3
	Yüksek lisans	1	7.40	6
Toplam				1

Araştırmanın veri toplama aracını, yabancılara Türkçe öğretimi alanında çeşitli kurumlarda çalışan bireylerin cevaplandığı ve araştırmacı tarafından geliştirilen anket formu oluşturmaktadır. Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterliklerini belirlemeye yönelik literatür taraması yapılarak anket için madde havuzu oluşturulmuştur. Bu madde havuzu 25 maddeden oluşmaktayken uzman görüşleri ve yapılan ön uygulama neticesinde 18 maddeye düşürülmüştür. Madde iç tutarlılığına ilişkin yapılan Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,92 bulunmuştur.

Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterliklerini belirlemeye yönelik hazırlanan anket formunda puanlar artıka her bir alt başlığa ait yeterlik düzeyi de artmaktadır. Anket formundan alınabilecek en yüksek puan 90, en düşük puan ise 18'dir. Anket formundaki maddeler beşli likert tipinde hazırlanmıştır. Derecelendirme; "(5) çok iyi", "(4) İyi", "(3) Orta", "(2) Biraz" ve "(1) Hiç" şeklindedir.

### Verilerin Analizi

Araştırma sürecinde veriler, araştırmacı tarafından toplanmış ve bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Verilerde ciddi düzeyde boşluk olduğu belirlenen anketler değerlendirme dışı bırakılmıştır. Analiz sürecinde bağımsız örneklem t testi ve tek faktörlü varyans analizi uygulanmıştır. Ortalamalar arası farkların kaynağını belirlemek için ise tukey testi uygulanmıştır.

### Bulgular

**Alt Problem 1:** Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları cinsiyete göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algılarının cinsiyete göre anlamlı farklılaşma göstermediğini belirlemek için bağımsız örneklem t testi yapılmış ve elde edilen bulgular Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Cinsiyete ilişkin olarak yeterlik algılarının incelenmesi

	n	X	Ss	t	p
Bayan	24	64,750	11,109	.66	.51
	0	14			
Erkek	22	66,954	11,449		
	5	59			

Tablo 2 incelendiğinde, yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algılarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılaşma göstermediği görülmektedir ( $t_{44} = .66, p > .05$ ). Elde edilen bulgular cinsiyetin yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

**Alt Problem 2:** Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları mesleki deneyime göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları mesleki deneyime göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örneklem t testi yapılmış ve elde edilen bulgular Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Mesleki deneyime ilişkin olarak yeterlik algılarının incelenmesi

	n	X	Ss	F	p
1-3yıl	20	63,150	10,168	1.59	.21
	0	45			
3-6yıl	14	70,000	12,278		
	0	81			

ri	6veüze	12	3	65,333	88	11,006
----	--------	----	---	--------	----	--------

Tablo 3 incelendiğinde yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algılarının mesleki deneyime göre anlamlı farklılaşma göstermediği görülmektedir ( $F_{43}= 1.59, p>.05$ ). Elde edilen bulgular mesleki deneyimin abancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

**Alt Problem 3:** Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları lisans mezuniyet alanlarına göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algılarının lisans mezuniyet alanına göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örneklem t testi yapılmış ve elde edilen bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Lisans mezuniyet alanına ilişkin olarak yeterlik algılarının incelenmesi

				X	Ss	F	p
Türkçe öğretmenliği				81,000	3	2,5071	
Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği			7	81,166	7	3,4880	<b>59.97</b>
Türk dili ve edebiyatı böl	4	6		61,428	5	6,8130	<b>.00</b>
Çağdaş Türk lehçeleri	0	0		57,300	2	2,1628	
Yabancı diller alanı			0	57,375	3	3,2486	

Tablo 4 incelendiğinde yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algılarının lisans mezuniyet alanlarına göre anlamlı farklılaşma gösterdiği görülmektedir ( $F_{43}= 59.97, p<.05$ ). Ortalamalar arasındaki farkın kaynağını belirlemek için tukey testi yapılmış ve Türkçe öğretmenliği ile Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği bölüm mezunlarının yeterlik algılarının aynı düzeyde ve yüksek olmasına karşın; Türk Dili ve Edebiyatı alanı, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Yabancı Diller Alanı mezunlarına göre yeterlik algılarının anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

**Alt Problem 4:** Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algıları öğrenim düzeylerine göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algılarının öğrenim düzeyine göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız örneklem t testi yapılmış ve elde edilen bulgular Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Öğrenim düzeyine ilişkin olarak yeterlik algılarının incelenmesi

	n			X	Ss	t	p
Lisans	15			59,400	1	7,6045	
Yüksek lisans	31		2	68,903	82	11,437	<b>2.91</b>

Tablo 5 incelendiğinde yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algılarının öğrenim düzeylerine göre anlamlı farklılaşma gösterdiği ( $t_{44}= 2.91, p<.05$ ) ve bu farkın yüksek lisans yapanların lehine olduğu



görülmektedir. Elde edilen bulgular öğrenim düzeyinin Yabancılara Türkçe öğretimi yeterlik algısı üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Yabancılara Türkçe öğretimi alanında istihdam edilen bireylerin nitelikleri arasındaki farklılaşmanın mantıklı bir düzleme oturtulması açısından öncelikle Türkçe ve Türk dili ve edebiyatı eğitimi ile Türk dili ve edebiyatı bölümü alanında lisans eğitimi alan bireylerin bu alanda istihdam edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bununla birlikte bu programlara -Türkçe eğitiminde var ama ders saati artırılmalı- yabancılara Türkçe öğretimi ile ilgili dersler eklenmelidir. Yabancılara Türkçe öğreten uzmanların yeterlik algıları değerlendirildiğinde, Türkçe öğretmenliği ile Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği mezunlarının yeterlik algılarının yüksek ve neredeyse aynı olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın Türk dili ve edebiyatı bölümü, çağdaş Türk lehçeleri bölümü ve yabancı diller alanlarından mezun olan uzmanların ise yabancılara Türkçe öğretimi yeterliklerinin düşük düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yabancılara Türkçe öğretimi alanında çalışacak bireylerin, en az yüksek lisans seviyesinde eğitim almış olması gerektiğini de araştırma bulgularına göre söyleyebiliriz.

Yabancılara Türkçe öğretimi alanında çalışacak bireylerin sahip olması gereken birinci yeterlik Türkiye Türkçesini ana dili olarak konuşmaktır. Tabii bu konuşma telaffuz, konuşma özellikleri ve sesletim bakımından kusursuz olmalı ve dört temel dil becerisine ait bilgi ve becerilere sahip olmalıdır.

Bu alanda çalışacak bireyler, Türkçeyi iyi bilmesi ve yabancı birine nasıl öğretilmesi gerektiğini iyi bilmelidir. Örneğin ‘‘a’’ sesini öğretirken Abaküs kelimesini kullanmamalıdır. Çünkü bu kelime öğrenenin pratikte işine yaramayacaktır. Yabancılara Türkçe öğretimi alanında çalışacak bireyler dilbilgisi öğretimini metin tabanlı öğretebilmeli ve modern dil öğretim yöntemlerini bilmelidir. Hedef kültürü öğretebilme hususunda yeterli olmalıdır. Örneğin, selamlaşmayı öğretirken ‘‘selam’’ şeklinde bir selamlaşmanın öğretilmesi Türk kültürünü yansıtmaz. Ayrıca bu alanda çalışacak bireylerin; bu alanda hazırlanmış çerçeve programları iyi bilmesi, yabancı dil öğrenen bireylerin psikolojik hazırbulunuşluklarını bilmesi, bu alanda uygulanan özel öğretim yöntemlerini bilmesi ve yabancılara Türkçe eğitiminde uygulanan ölçme ve değerlendirme bilgisine sahip olması gerekmektedir. Bireysel olarak yabancı dil olarak Türkçe öğretimi yapılmasının tavsiye edilmemesi nedeniyle, bu alanda çalışacak bireylerin, yabancılara Türkçe öğreten bir kuruma akredite olarak çalışması gerektiğini söyleyebiliriz.

### **Kaynakça**

- Aksan, D. (2009). *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yayınları.
- Barın, E. (1994). Yabancılara Türkçe Öğretimi Metodu, *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*, 17, 53-56.
- Güzel, A. (2010). *İki Dilli Türk Çocuklarına Türkçe Öğretimi (Almanya Örneği)*. Ankara: Öncü Kitap.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kaptan, S. (1998). *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Tekışık Web Ofset Tesisleri.
- TDK (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**YUNUS EMRE ENSTİTÜSÜ TÜRKÇE ÖĞRETİM SETİ C1 DÜZEY ÇALIŞMA  
KİTABI'NDAKİ NOKTALAMA HATALARI, YAZIM YANLIŞLARI VE ANLATIM  
BOZUKLUKLARI**

**PUNCTUATION ERRORS, MISSPELLING AND INCOHERENCY IN YUNUS EMRE INSTITUTE  
TURKISH INSTRUCTION SET C1 LEVEL WORKBOOK**

**Lokman TURAN\***

**Oğuzhan SEVİM\***

**Mehmet ABUKAN\*\***

**Özet**

Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde çalışma kitapları, öğrencilerin temel referans kaynakları arasında yer alır. Bu kitaplar, metnin öğrenci tarafından en iyi şekilde kavranması amacıyla yönelik olarak bünyesinde birçok farklı türü, görseli, dil bilimsel konuları ve bunlarla ilgili etkinlikleri barındırır. Fakat gerek metinlerde gerekse metinlerle ilgili diğer materyallerde kimi zaman olumsuzluklara rastlanabilmektedir. Bu araştırmada, Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı'nda yer alan materyallerde biçim, içerik, dil ve üslup, işlevsellik, düzeye uygunluk, görsellerin kullanımı, metinlerin renklendirilmesinde kimi özensizlikler, türlerin yapısal olarak gelişigüzel düzenlenmesi, kimi etkinliklerin boğucu bir şekilde oluşturulması, dil ve anlatımın düzeye uygun bir şekilde oluşturulmaması gibi birçok sorun tespit edilmiştir. Fakat kitabın değerlendirilmesi sırasında her bir konuyla alakalı olumsuzlukların fazlalığından dolayı bu çalışma; noktalama hataları, yazım yanlışları ve anlatım bozukluklarıyla sınırlandırılmıştır. Doküman analizi yönteminin kullanıldığı bu araştırmada amacımız; çalışmamızın inceleme kaynağı olan Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı'nda yer alan noktalama hataları, yazım yanlışları ve anlatım bozukluklarıyla ilgili olumsuz hususları tespit etmek ve bunlarla ilgili olması gerekenleri ele alıp alan yazına katkı sunmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi, Yunus Emre Enstitüsü Çalışma Kitabı C1 Düzey Çalışma Kitabı, doküman analizi, noktalama hataları, yazım yanlışları ve anlatım bozuklukları.

**Abstract**

Workbooks are among the basic reference sources of the students in Teaching Turkish as a foreign language. These books contain many different types, visual elements, grammatical topics and activities related thereto in order for the text to be best understood by the student. However, sometimes problems can be encountered either in texts or in other materials in relation to the texts. In this research, accordingly, numerous problems in Yunus Emre Institute Turkish Instruction Set C1 Level Workbook such as form, content, language and style in materials, functionality, level suitability, use of visual elements, some inaccuracies in coloring of the texts, random arrangement of the types in a structural sense, some activities being formed in a stuffy manner, and failure in forming the language and expression suitable to the level would be mentioned. However, when the book was evaluated, the excess of the problems in regard to each topic caused our study to be limited only to punctuation errors, misspelling and incoherency. Our aim in this study where document analysis method will be used is to determine negative points in relation to punctuation errors, misspelling and incoherency in Yunus Emre Institute Turkish Instruction Set C1 Level Workbook, our source of examination, and to discuss the things to be done in relation thereto and to support body of literature.

**Keywords:** Teaching Turkish as a foreign language, Yunus Emre Institute Turkish Instruction Set C1 Level Workbook, Document Analysis, Punctuation Errors, Misspelling and Incoherency.

**Giriş:**

Eğitimin bir güç, dilin de bu güce ulaşmanın en önemli anahtarı olarak tanımlandığı günümüzde dille ilgili çalışmalar her geçen gün önemini daha da arttırmaktadır. Bu çalışmalar hem öğrenmeyi hem de öğretmeyi kapsayacak şekilde yürütülmektedir. Çünkü bilgi ve becerilerin kazandırılmasında öğrenmeyi kolaylaştıracak

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı

\*\* Okt., Muş Alparslan Üniversitesi

etkinliklerin düzenlenmesi, amaçların ortaya konulması, içerik, yöntem ve süreçlerin amaca dönük hazırlanması öğretme kavramı içerisinde de yer almaktadır. Bu sebeple çift yönlü ve ayrı düşünülemez olan öğrenme ve öğretme, aynı zamanda dilin çok yönlü boyutunu da ortaya koymaktadır (Güneş, 2013: 37). Dilin bu özelliği birçok kuramın ortaya çıkmasını sağladığı gibi dille ilişkili bütün kavramların da ele alınması gerekliliğini doğurmuştur. Fakat dil öğretiminde asıl üzerinde durulması gereken hususların okuma, yazma, konuşma ve dinlemeyle belirlenen dört temel beceri olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü dil öğretimi bu becerilerin kazandırılmasına dönük bir eylemdir. Fakat bunun öğretilmesinde anadil ve yabancı dil farkını bilmek gerekir. Ana dilde herhangi bir bilginin kazandırılmasından ziyade becerinin kazandırılması amaçlanır. Fakat “yabancı dil edinimi, dilin dört temel becerisinin doğal sürecin dışında bilinçli ve planlı bir şekilde öğretilmesini ve hedef dille ilgili bilgi, beceri ve bakış açısı kazandırmayı kapsamaktadır” (Metev vd. 2015: 14, 15). Yabancı dil öğretimi dairesel olarak ilerleyen çok katmanlı süreçleri içeren bir öğretim alanıdır. Zihinsel, psikolojik ve akademik olmak üzere birbirinden farklı süreçleri vardır ve her bir süreç bir diğerini tamamlamak suretiyle gerçekleşir. Fakat giriş ya da başlangıç seviyesi olarak tanımlanan zihinsel ve psikolojik eşik aşılmadan öğretimin gerçekleştiği akademik sürece geçmemelidir. Her iki süreç öğretici ve öğrenci arasındaki iletişimin güçlü bir şekilde kurulmasını sağlar. Bu süreçler hedef dilin öğretilmesinde ve öğrencinin hedef dile olan öğrenme isteğinin oluşmasında ilk aşamadır ve bütün süreçlerin de sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde odak noktayı oluşturur. Bu eşik aşıldıktan sonra akademik süreç yani öğretim sürecine geçilir (Temur vd. 2016: 35, 35). Öğretme ve öğrenmenin bir arada yürütüldüğü bu süreçte, kullanılacak materyallerin, malzemelerin doğru seçimi, etkinliklerin, içeriğin, sürenin hedef kitlenin anlayabileceği şekilde düzenlenmesi, amaca uygun yöntemin seçimi gibi birçok faktör ele alınmaktadır. Bu faktörlerin tamamı birbiriyle ilişkidir ve hedef kitlenin amacına uygun olarak hazırlanır. Fakat kimi zaman bazı ihmallere, özensizliklere rastlanılabilmektedir. Bu olumsuzluklar; bazen öğretim sürecini zorlayan, öğrenmenin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir şekilde karşımıza çıkar bazen de öğrenmenin süresini uzatır. Bu sebeple öğretim ve öğrenme süreçlerine katkı sağlayan materyallerin hazırlanmasında gerekli özenin gösterilmesi gerekmektedir. Görsellerin içeriğinden renklendirilmesine, etkinliklerin süreye uygun planlanmasından türlerin seçimine kadar bütün özelliklere dikkat edilmeli ve bunlar bütüncül bir şekilde ele alınmalıdır.

**Araştırmanın Amacı:** Çalışmamızın inceleme kaynağı olan Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı’nda yer alan materyallerle ilgili olumsuzlukları veya eksiklikleri tespit etmek ve bunlarla ilgili olması gerekenleri ele alıp alan yazına katkı sunmaktır.

**Araştırmanın Sınırlılıkları:** Çalışmamız sadece Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı’yla sınırlı tutulmuştur.

**Araştırmanın Deseni:** Yapılan çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemin tekniklerinden biri olan doküman incelemesinden yararlanılmıştır.

**Verilerin Toplanması:** Araştırmadaki veriler, nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi ile elde edilmiştir. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187). Ele alınan çalışmada da Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı, araştırmamızın kaynağını oluşturmaktadır.

**Verilerin Analizi:** “İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 227). Ele alınan çalışmada da Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı’nın noktalama hataları, yazım yanlışları ve anlatım bozukluklarıyla değerlendirilmesine çalışılmıştır.

## **Bulgular**

### **1) Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabındaki**

#### **Yazım Yanlışları**

##### **1.1. Satır Sonunda Sözcüklerin Yanlış Bölünmesi**

“Türkçede sözcükler satır sonunda bölünebilir fakat heceler bölünemez. Satıra sığmayan kelimeler bölünürken satır sonuna kısa çizgi (-) konur.” (TDK 2017). Fakat ele alınan metinlerde kimi kullanımlarda bu kurala uyulmadığı, hecelerın satır sonunda bölünmesinde bazı yanlışların yapıldığı görülmektedir.

Örnekler:

- (C1, 8). ...Güçler-*ini* değil,  
...Güçle-*rini*;  
...oluşturuy-*or* değil,  
...oluşturu-  
yor;  
...gidilm-  
iştir değil, (C1, 23).  
...gidil-*miştir*;  
...makinelere-*ini* değil,  
...makinele-*rini*;  
...gerek-*enleri* değil,  
...gere-  
kenleri;  
...uluslar-*arası* değil  
(C1,16). ...ulusla-*rarası*;  
...yerler-*inde* değil, (C1,  
23). ...yerle-  
rinde şeklinde sözcükler satır sonunda hecelerine ayrılmalı.  
Ayrıca bilindiği üzere : “Batı kökenli sözcükler Türkçenin hece yapısına göre hecelere ayrılır: band-rol, kont-rol, port-re, prog-ram, sant-ral, sürp-riz, tund-ra, volf-ram vb.” (TDK 2017). Ele alınan kitapta bu kurala da uyulmadığı görülmüştür.  
Örneğin:  
...an-*droid* değil, (C1,  
23). ...and-  
roid;  
...Wri-  
ght değil, (C1,19).  
...Wright biçiminde olmalıydı. Dolayısıyla Batı kökenli sözcüklerin hecelere bölünmesinde Türkçe kurallar dikkate alınmalı.  
**Bağlaç Olan da, de'nin Yanlış Yazımı**  
“Bağlaç olan da / de ayrı yazılır ve kendisinden önceki kelimenin son ünlüsüne bağlı olarak büyük ünlü uyumuna uyar.” (TDK 2017).  
“Adam *‘ille da* bilmek istiyorsan 20 milyon.’ diye cevap verdi.”(C1, 84).

Yukarıdaki cümlede, Arapçadan Türkçeye geçmiş ve zarf görevinde “*ne olursa olsun, hangi şartta olursa olsun*” anlamlarında kullanılan “*illa*” sözcüğünün halk ağzında kullanımı olan “*ille*” sözcüğüyle metinde yer bulması ve bu tarz bir kullanımda sözcüğe eklenen “*de*” bağlacının “*da*” şeklinde yazımı yanlıştır (TDK 2017). Doğrusu “*illa da*” biçiminde olmalıdır.

## 1.2. Ara Yönlerin Yanlış Kullanımı:

“Ara yönleri belirten kelimeler bitişik yazılır: güneybatı, güneydoğu, kuzeybatı, kuzeydoğu.” (TDK 2017). Fakat aşağıdaki cümlede görüldüğü üzere kuzeybatı sözcüğü ayrı yazılmıştır.

“*Caminin kuzey batı köşesinde yer alan minare...*” (C1, 60).

## 1.3. Büyük Harflerin Kullanımıyla İlgili Yanlışlar

### Yanlış: 1

“...Endüstri Meslek Lisesi Elektrik **bölümünü** kazandı.” (C1, 15).

**Açıklama:** “*Kurum, kuruluş ve kurul adlarının her kelimesi büyük harfle başlar: Çocuk Esirgeme Kurumu, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Çankaya Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü vb.*” (TDK 2017). Bundan dolayı “*bölümünü*” “*sözcüğünün “Bölümünü”*” şeklinde düzeltilmesi gerekir.

### Yanlış: 2

“*Dünyanın karada yaşayan ikinci hızlı koşan hayvanı ise Pronghorn Antilobudur.*” (C1, 41).

**Açıklama:** “*Yer, millet ve kişi adlarıyla kurulan birleşik kelimelerde sadece özel adlar büyük harfle başlar: Antep fıstığı, Japon gülü, Van kedisi vb.*” (TDK, 2017). Bu kurala göre cümlede “*Antilobudur*” sözcüğünün “*antilobudur*” biçiminde yazılması gerekir.

### Yanlış:3

“*Bu başarıdan sonra 1993’te Dünya Klasmanında altıncılığa kadar yükseldi.*” (C1, 15).

**Açıklama:** “*Dünya, güneş, ay kelimeleri gezegen anlamı dışında kullanıldıklarında küçük harfle başlar.*” (TDK 2017). Ayrıca Türkçede özel olmayan sözcükler küçük harfle yazılır. Dolayısıyla “*Dünya Klasmanında*” kullanımının “*dünya klasmanında*” biçiminde düzeltilmesi gerekir.

## 1.4. Sözcüklerin Yanlış Yazımı

Sözcüklerin yazımında kimi zaman harflerin eksikliği, birleşik yazılması gereken eklerin ayrı yazılması gibi yanlışlıklar yapılabilmektedir. Ele aldığımız kitapta da bunu örneklendirecek kullanımlara rastlanmıştır.

“*Fonksiyonel*” değil, (C1, 63). Doğrusu: “*fonksiyonel*”

“*İleri ki yaşlarda*” değil, (C1, 14). Doğrusu: “*ileriki yaşlarda*”

## 2. Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabındaki

### Basım Hataları (Editoryal - Tipografik Hatalar)

Çalışma kitabına bakıldığında ciddi basım hataları olduğu görülür. Bir önceki başlıktan farklı olarak bunları yazım yanlışları başlığı altında almayı uygun görmedik. Çünkü kitabın tasarımından sözcüklerin yazımına kadar birçok sorunun tespit edildiği bu eserin en kısa zamanda yeniden düzenlenmesi gerekir. Bu hatalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Yanlış: *üstleecek* Doğrusu: *üstlenecek* (C1, 23).

Yanlış: *üzerin* Doğrusu: *üzerine* (C1, 34).

Yanlış: *sua* Doğrusu: *suya* (C1, 66).

Yanlış: *dönemlerde* Doğrusu: *dönemlerde* (C1, 56).

Yanlış: *etkis* Doğrusu: *etkisi* (C1, 75).

Yanlış: *şuan* Doğrusu: *şu an* (C1, 77).

Yukarıdaki örneklediğimiz hataların dışında farklı basım hatalarını da görmek mümkündür.

“kişi,yüzü”	(C1, 19).	“adını”Uçucu “	(C1, 19).
“kanatlarınkontrol”	(C1, 19).	“sıkışıyorlar.Orville”	(C1, 19).
“varıyorlardı.Ancak”	(C1, 19).	“Araçhareketediyor”	(C1, 19).
“WrightKardeşler”	(C1, 19).	“hemABD’de”	(C1, 19).
“D)Yaptıkları “	(C1, 20)	“Kuşlar,yuva”	(C1, 36).

Yine benzer bir şekilde;

“Wright kardeşlerin düşlerini gerçekleştirmek istemeleri oy” (C1, 20).

“Wright kardeşlerin uçağa benzer bir **uncaklarının** olması.” (C1, 20);

gibi ciddi redaksiyon hataları vardır. Aşağıdaki görselde de görüldüğü üzere gelişigüzel oluşturulmuş bir kitap izlenimi vermektedir.

### 3. Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabındaki Noktalama Yanlışları

#### Yanlış:1

“Kleopatra, Sezar’ın öldürülmesinde halefi Augustus’un da parmağı olduğunu düşünüyordu ama Kleopatra, Markus Antonyus’a güveniyordu çünkü o, hayatı boyunca Sezar’a sadık kalmıştı. (C1, 58).

**Açıklama:** Noktalı virgül: “Ögeleri arasında virgül bulunan sıralı cümleleri birbirinden ayırmak için konur.” (TDK 2017). Dolayısıyla cümlede bu kurala uyulmamasından kaynaklı bir noktalama yanlışlığı vardır.

#### Yanlış: 2

“Önce ikiye bölerler büyük oğul 9 develik payını alır. Sonra üçe bölerler çıkan 6 deveyi de ortanca oğul alır.” (C1, 80).

**Açıklama:** “Sıralı cümleleri birbirinden ayırmak için virgül konur.” (TDK 2017). Yukarıdaki cümlelere baktığımızda ilk yüklemden sonra virgül getirilerek noktalama yanlışlığı giderilmelidir.

#### Yanlış: 3

“Doğu İmparatorluğu 4-15. yüzyıllarda hüküm sürmüştür.” (C1, 51).

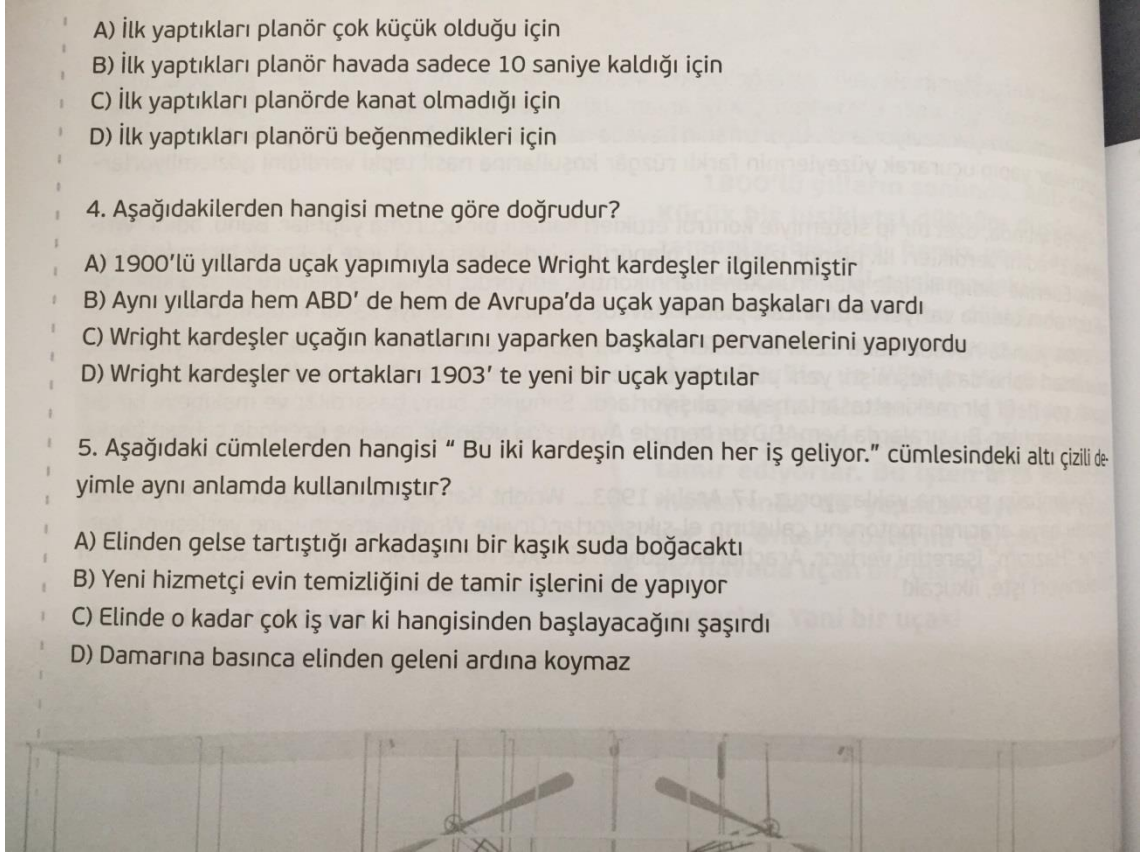
**Açıklama:** Cümlede kısa çizginin kullanılması yanlıştır. Cümlenin aynı anlamı karşılayacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Buna göre, “belirtilen sayıların dahil edildiği aralığı anlatan söz” anlamında “ila” sözcüğünün tercih edilerek cümlenin, “Doğu İmparatorluğu 4 ila 15. Yüzyıllar arasında hüküm sürmüştür.” şeklinde düzenlenmesi yerinde olacaktır. (TDK 2017).

#### Yanlış: 4

“...Hiksoslar **Devrinden**... (C1, 74).

**Açıklama:** “Tarihi olay, çağ ve dönem adları büyük harfle başlar: Kurtuluş Savaşı, Lale Devri, Milli Edebiyat Dönemi vb.” (TDK 2017). Bu sözcüklere eklenen ekler de kesme işaretiyle ayrılır. Bu sebeple “Devrinden” sözcüğünün “Devri’nden” biçiminde düzeltilmesi gerekir.

#### Yanlış: 5



(C1, 20).

**Açıklama:** Yukarıda gösterildiği gibi kitapta birçok noktalama yanlışlığı söz konusudur. Metinlerin tamamının en kısa zamanda gözden geçirilmesi gerekir.

#### 4. Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabındaki Dil Yanlışları

Çalışma Kitabı'nda yer alan dil yanlışları farklı başlıklar altında ele alındı. Böyle bir sınıflandırmanın konunun anlaşılması açısından daha yararlı olacağını düşünüldü.

##### 4.1. Gereksiz Sözcük Kullanımı

###### Yanlış: 1

*“Bunların kullanım ücretleri, katılımın artmasıyla **makul ödenebilir** düzeye inmektedir.”*

**Açıklama:** Cümlede aynı anlamı karşılayabilecek “makul” ve “ödenebilir” sözcüklerinin bir arada kullanılmasından kaynaklı bir anlatım bozukluğu vardır. Ödenebilir olan zaten makul olmalıdır. Dolayısıyla makul sözcüğüne cümlede gerek yoktur.

###### Yanlış: 2

*“Yaşadığı asra Biruni asrı denmesine neden olan ve yaşadığı dönemden asırlar sonra dahi eserlerinden yararlanan Biruni yalnızca İslam aleminde değil, tüm dünyada etki uyandırmıştır.” (C1, 62).*

**Açıklama:** Cümlede aynı sözcüğün birden fazla gereksiz yere tekrarı bir anlatım kusurudur. Cümlede “yaşadığı” ve “asır” sözcüklerinin tekrarını görmekteyiz. Cümlenin yeniden düzenlenmesi gerekir. Aynı karşılayabilecek şekilde bir düzenleme yapılabilir; ama bu düzenleme gereksiz sözcüklerin atılması şeklinde çözüme kavuşturulacak bir durum olmadığı cümlenin düzenlenmesini yapmadık. Nitekim anlam belirsizliği bahsinde anlatılacak olan kurucu dile ihtiyaç vardır bu gibi cümlelerde.

###### Yanlış: 3

*“İlkçağ insanı, rakam ve sayıları kullanmak ihtiyacını duymuştur.” (C1, 74).*

**Açıklama:** *“Sayıları göstermek için kullanılan işaretlerin her birine rakam denir.” (TDK 2017).* Dolayısıyla cümlede rakam sözcüğüne gerek yoktur. Nitekim cümlenin devamında da yazar. *“İlkçağ insanları,*

sayılar için kil tabletler üzerine ...” biçiminde devam eden cümlede sadece sayılar sözcüğünü kullanmıştır. Demek oluyor ki yapılan yanlış bir bilgi eksikliğinden ziyade özensizlikten, işini ciddiye almamaktan kaynaklı bir hata olduğu düşünülmektedir. Cümle : “İlkçağ insanı, sayıları kullanmak ihtiyacını duymuştur.” biçiminde düzeltilmelidir.

#### Yanlış: 4

“Harezmi tarafından yazılmış **bu eser** halen Viyana Saray Kütüphaneleri’nde bulunmaktadır. Kendi ele yazısını taşıyan **bu eser** 1143 tarihlidir. Cebirin kurucusu olarak da bilinen Harezmi’nin yazmış olduğu **bu eser** daha sonraları Latinceye çevrilerek bilim dünyasına sunulmuştur.” (C1, 76).

**Açıklama:** Aynı sözcüklerin farklı cümlelerde, anlatımın akışını bozacak şekilde, tekrarını da gereksiz sözcük kullanımı olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim yukarıdaki cümlede bu eser ifadesinin her cümlede kullanıldığını görmekteyiz. Bu da anlatımın akışını bozmaktadır. Cümlede bu ve benzer olumsuzlukların önüne geçmek için cümlelerin bağlaçlarla birbirine bağlanması, adillerin kullanılması gibi birçok seçenekten faydalanılmalıdır. Benzer bir durum aşağıdaki cümle için de söz konusudur.

#### Yanlış: 5

“Matematikte bir şeyin yokluğunu temsil eden, kendi başına değeri olmayan bir rakamdır **sıfır**. **Sıfır** sembolü ile temsil edilir.” (C1, 76).

#### 4.2. Yanlış Sözcüğün Kullanılması

Cümlede anlam olarak birbirinden farklı sözcüklerin karıştırıldığı ya da kullanıldığı durumlar anlatım bozukluğu olarak karşımıza çıkar.

#### Yanlış Sözcük: 1

“Gelişen teknolojiyle birlikte kullanılan araçlar da giderek daha **becerikli** özellikler kazanmıştır.

**Açıklama:** Yukarıdaki cümlede “becerikli” sözcüğü yanlış kullanılmıştır. Çünkü araçlar becerikli olmaz, “kullanışlı” ya da “işlevsel” olur.

#### Yanlış Sözcük: 2

“**Spor** sağlıklı büyüebilmesi için spor yapması gerekir.” (C1, 14).

**Açıklama:** Yanlış sözcük kullanımı anlamca birbiriyle karıştırılan sözcüklerin kullanımının yanında birbiriyle ilgisi olmayan sözcüklerin tamamen ciddiyetten uzak, özensizce kullanımıyla da ilgili bir durumdur. Bu sebeple cümlede, “spor” sözcüğünün yerine “çocuğun” sözcüğünün kullanılıp cümle “Çocuğun sağlıklı büyüebilmesi için spor yapması gerekir.” şeklinde düzeltilmelidir. Bu örnekte görülen yanlışlık sözcüğün yanlış seçimi olduğu gibi anlam olarak mantık yanlışlığı olarak da ele alınabilir.

#### Yanlış Sözcük: 3

“**WWW dünyası** yanında, dosya indirimi, sanal sohbet odaları, tartışma mekânları (forum), internet üzerinden sohbet doğrudan mesaj gibi kullanım alanlarını, bugün bütün dünyada yüz milyonlarca insan kullanmaktadır.” (C1, 70).

**Açıklama:** Bu tümedeki “WWW dünyası” şeklinde bir kullanım Türkçenin yapısına uygun düşmemektedir. “İnternet dünyası” şeklinde bir kullanım anlaşılabilir, ama tamamen keyfi bir kullanımın metinde yer bulmasını anlaşılır kılacak bir durum söz konusu olamaz. Bir dili özümsemeyen onu olmadığı bir biçimde gösterip öğrencilere benimsetmeye çalışmak hedef dilin öğretilmesinde birçok soruna neden olabilir. Yapay bir öğrenmenin gerçekleşeceği böyle bir durum hem öğreticinin amacından uzaklaşmasına hem de sağlıklı bir öğrenmenin gerçekleşmemesine neden olabilir (Bakan, 2012: 35).

#### Yanlış Sözcük: 4

“Hastanın yakınları bu tanı karşısında, **sık olarak** öncelikle **şok yaşarlar**.” (C1, 63).

**Açıklama:** Cümlede sık olarak şoke olunamayacağı için “sık olarak” ifadesi yerine “genelde” sözcüğünün kullanılması gerekir. Ayrıca Türkçe Sözlükte: “birdenbire şaşırarak, hoşla gitmeyecek bir şeyle karşılaşmak” anlamında yer bulan şoke olmak ifadesi “şok yaşamak” kullanımıyla değiştirilmeli ve dolayısıyla cümle, “Hastanın yakınları bu tanı karşısında, genelde ilkin şoke olurlar.” biçiminde düzenlenmelidir.

#### Yanlış Sözcük: 5



21). “Bu zamanda vagon yerine **geçen** el arabaları ya kol gücüyle itiliyor ya da atlarla çekiliyordu.” (C1,

**Açıklama:** Cümleye baktığımızda geçen sözcüğünün kullanımın doğru olmadığı hemen fark edilir. El arabalarının vagon işleviyle kullanıldığını anlatmak için seçilen geçen sözcüğünün vagonların yerini aldığı şeklinde cümleye bir anlam kattığını görülür. Bu sebeple cümlenin doğrusu şu şekilde olmalıdır: “Bu zamanda vagon olarak kullanılan el arabaları ya kol gücüyle itiliyor ya da atlarla çekiliyordu.”

#### **Yanlış Sözcük: 6**

“Kazılarda bulunan gemiler 400 yıllık bir **süreçten** kalmıştır.” (C1, 51).

**Açıklama:** Cümlede süreç sözcüğünün yerine zaman ifadesinin kullanılması gerekirdi. Süreç

#### **Yanlış Sözcük: 7**

46). “İkinci Dünya Savaşında **Japonya’da** atılan atom bombasından sonra **sağ** kalabilen tek ağaçtır.” (C1,

**Açıklama:** İnsanlar için kullanılan ifadelerin diğer varlıklar için kullanılması anlatım bozukluğuna yol açar. Cümlede “sağ kalabilen” kullanımının “canlı kalabilen” biçiminde düzenlenmesi gerekir. Ayrıca cümlede Japonya’da sözcüğündeki bulunma durum ekinin yerine yönelme durum eki kullanılmalıydı. Bu hatayı ek yanlışlığı olarak ele alabileceğimiz gibi mantık hatası olarak da ele almak mümkündür. Çünkü herkes tarafından bilinen bir durum olan Japonya’ya atom bombası atılması hadisesinin “Japonya’da atılmış gibi dile getirilişinin basit bir ek yanlışlığı olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Ayrıca sözcüğün yanlış yerde kullanılmasından kaynaklı bir anlatım bozukluğu olduğu da görülür. Cümlenin “İkinci Dünya Savaşında atılan atom bombasından sonra Japonya’da canlı kalabilen tek ağaçtır.” biçiminde düzenlenmesi gerekir.

#### **Yanlış Sözcük: 8**

“Aynı zamanda ağaçları su stresine sokarak onların alyuvarları durumunda bulunan ve **yapımında** su bulunan reçine üretimini olumsuz yönde etkilemektedir.” (C1, 44).

**Açıklama:** Cümlede geçen “yapımında” sözcüğünün yerine “yapısında” sözcüğü getirilmelidir.

### **4.3 Sözcüğün Yanlış Yerde Kullanılması**

Sözcüklerin tümce içinde bulunmaları gereken yerden başka bir yerde bulunması, kimi zaman amaçlananın dışında bir anlamın ortaya çıkmasına ya da cümlenin hiç anlaşılmasına neden olur. Bu sebeple sözcüklerin cümlede olması gereken en uygun yere yerleştirilmesi gerekir (Aksoy, 1997:187; akt. Esengül 2006: 42).

#### **Yanlış: 1**

“Çocuğun özellikle jimnastik ve yüzme gibi sporlara en erken başlama yaşı 4 civarındır.” (C1, 13).

**Açıklama:** Cümlede “en erken” sözcüğünün bulunduğu yer yanlıştır. Dolayısıyla cümle, “Çocuğun özellikle jimnastik ve yüzme gibi sporlara başlama yaşı en erken 4 civarındır.” şeklinde olmalıdır.

#### **Yanlış: 2**

“Alzheimer başlangıçta fark edilirse, hasta yakınları, hasta ve kendileri için ileriye dönük önlemler alabilir.” (C1, 64).

**Açıklama:** Cümle “Alzheimer başlangıçta fark edilirse, hasta yakınları kendileri ve hasta için ileriye dönük önlemler alabilir.” (C1, 64). biçiminde düzeltilmelidir.

#### **Yanlış: 3**

“Dünyanın karada yaşayan **ikinci** en hızlı koşan hayvanı ise Pronghorn Antilobudur.” (C1, 41).

**Açıklama:** Cümleye baktığımızda ikinci sözcüğünün yanlış yerde kullanıldığını görmekteyiz. Çünkü ikinci en hızlı ifadesi yanlıştır. Ayrıca cümlede dünyanın sözcüğünün de gereksiz kullanıldığını görmekteyiz. Cümle: “Karada yaşayan ve dünyanın en hızlı koşan ikinci hayvanı ise Pronghorn antilobudur.” biçiminde düzenlenmelidir.

### **4.4. Etken ve Edilgen Eylemlerin Bir Arada Kullanılması**

Etken ve edilgen yapıda sözcüklerin aynı ögeye bağlanması anlatım bozukluğuna yol açar. Nitekim aşağıdaki cümleye bakıldığında yüklem görevinde kullanılan sözcüğün edilgen yapıda olduğu görülür. İkinci cümlelerin yan cümlesinin de edilgen olduğu düşünüldüğünde etken yapıda bulunan “*vererek*” sözcüğünün edilgen hale getirilip cümlelerin yeniden düzenlenmesi gerekir.

“*Önemli bir gecikme ya da aksaklık olduğunda, görevlilere gerekli bilgileri vererek aksaklıklar giderilmeye çalışılır.*” (C1, 21).

#### 4.5. Ek Yanlıları

Bir cümlede yanlış eklerin kullanılması, eklerden herhangi birinin eksikliği, eklerde teklik – çoğulluk uyumunun bulunmaması gibi durumlar anlatım bozukluğuna yol açar.

##### Yanlış: 1

“*Bu raylar, araba tekerlekleri sağlam bir dayanak oluşturan bir tür oluğa benzerdi.*” (C1, 21).

**Açıklama:** Cümlede, “tekerlekleri” sözcüğünün “*dayanak*” sözcüğüne bağlanması için yönelme durum ekini alması ve “*tekerleklerine*” şeklinde yazılması gerekir.

##### Yanlış: 2

“*Bilardodan çok para kazandığı için müteahhitlik işini bırakma istedi.*” (C1, 16).

**Açıklama:** Cümlede isim fiil eklerinin yanlış kullanımından kaynaklı bir anlatım bozukluğu söz konusu. Dolayısıyla “*bırakma*” sözcüğünün “*bırakmak*” olarak düzenlenmesi gerekir. Muharrem Ergin ma (-me) ekinin dildeki görevini –mak (-mek) eki ile kıyaslarken ma (-me) ekinin işlevinin al-ma, git-me, oku-ma, yaz-ma, eri-me sözcüklerinde olduğu gibi iş isimleri yapmak olduğunu ifade eder ve bu iki çeşit fiil ismi arasındaki ince farkı da –ma, -me’nin hareket ifade etmemesi olarak belirtir (Karasoy, 2004: 4).

##### Yanlış: 3

“*Bir toprak yolda at arabalarının geçmesiyle oluşan izle, taşıtların yolda ilerlemesine kolaylık sağlar.*” (C1, 21).

**Açıklama:** Cümlelerin yüklemine özneyi bulmak için soru sordüğümüzde olumsuz bir durumla karşılaşmaktayız. Bunun için “*izle*” sözcüğündeki “*le*” ekinin gereksiz kullanıldığı görülmektedir.

#### 4.6. Öge Yanlıları

##### 4.6.1. Özne Eksikliği

Daha çok bileşik, sıralı ve bağlı cümlelerde karşımıza çıkan özne eksikliği, cümlede anlatım bozukluğuna yola açan nedenlerden biridir.

##### Yanlış: 1

“*Kişisel Yönden Sporun Önemi: İyi bir moral ölçüleri içerisinde gelişmiş kemik, kas yapısı ve iyi bir duruş alışkanlıkları kazandırır.*” (C1, 9).

**Açıklama:** Cümleye bakıldığında “*kazandırır*” yüklemine özneyi bulmak için sorulacak sorunun cevapsız kaldığı görülmektedir. Bu sebeple cümle;

“*Kişisel Yönden Sporun Önemi: İyi bir moral ölçüleri içerisinde spor; gelişmiş kemik, kas yapısı ve iyi bir duruş alışkanlığı kazandırır.*” biçiminde düzenlenebilir; fakat bu düzeltmenin de yeterli olamayacağı söylenebilir. Nitekim cümlede “*iyi bir moral ölçüleri*” kullanımı cümlelerin akışını olumsuz etkilemektedir ve doğru bir kullanım da değildir. Bu sebeple cümle;

“*Spor, İyi bir ruh hali, gelişmiş kemik ve kas yapısı ve sağlıklı bir duruş alışkanlığı kazandırır.*” şeklinde düzeltilebilir.

##### 4.6.2. Zarf Tümleci Eksikliği

##### Yanlış: 1

“*Lale Devri, Osmanlı Devleti’nin gerileme dönemine dâhil edilmektedir. Buna rağmen pek çok alanda ilerlemeler kaydedilmiştir.*” (C1, 52).

**Açıklama:** Anlatım bozuklukları cümle içerisinde aranır. Fakat cümleler arasında bağıntıyı olumsuz etkileyebilecek kimi kullanımların da bu kapsamda değerlendirilebileceği düşünülebilir. Nitekim ikinci cümleye “ne zaman kaydedilmiştir?” sorusunu sorduğumuzda ilk cümlede geçen “Lale Devri” ögesi cevap vermektedir. Dolayısıyla bu durum iki cümle arasında bir kopukluğa neden olmaktadır. Bu da öğrencinin metni anlamasını engelleyebilecek bir faktör olarak ele alınabilir. Bu sebeple ikinci cümleye “*bu dönemde*” ögesinin getirilmesi gerekir.

#### 4.7. Tamlama Yanlışları

##### Tamlama Yanlışları

“Tamlama yanlışları, isim ve sıfat tamlamasının karıştırılması, tekil-çoğul uyumsuzluğu, ortak tamlanan yanlış, sıfat tamlaması yanlış, tamlayan eksikliği, tamlamada ek yanlış gibi durumlarda görülür.” (Esengül, 2006: 48).

##### Yanlış: 1

“*Gelişen teknolojiyle birlikte kullanılan araçlar da giderek daha becerikli özellikler kazanmıştır. Hızları ve güçleri artmış, boyutları küçülmüştür.*” (C1, 23).

**Açıklama:** Yukarıdaki cümlede “*becerikli*” sözcüğünün yerine “*kullanışlı, işlevsel*” sözcüklerinin kullanılması gerektiğini daha önce ifade etmiştik. Fakat ikinci cümlede de bir tamlayan eksikliği olduğu hemen anlaşılabilir. Nitekim tamlanan görevinde kullanılan “*hızları ve güçleri*” sözcüğünün tamlayanını ilk cümlede geçen “*araçlar*” sözcüğüne bağlamak yanlıştır. Bundan dolayı ikinci cümlenin başına “*onların*” ya da “*araçların*” sözcüğü eklenerek cümle yeniden düzenlenmelidir.

##### Yanlış: 2

“*Bunun beslendiği yer ve kaynağı ise korkumuzdur.*” (C1, 66).

**Açıklama:** Cümlede sıfat – fiil grubunun ismi görevinde kullanılan “*kaynak*” sözcüğünün eksiz kullanılması gerekirken sözcüğe tamlanan eki getirilerek “*bunun*” sözcüğünün tamlananı görevinde kullanılması gibi bir hataya düşülmüştür. Dolayısıyla “*kaynağı*” sözcüğündeki tamlanan ekinin kullanımı yanlıştır. Cümle, “*Bunun beslendiği yer ve kaynak ise korkumuzdur.*” olmalıdır.

##### Yanlış:3

“*Bu devir insanları, ihtiyaçlarını kaydedip saklamasını da biliyordu.*” (C1,74).

**Açıklama:** Cümlede tamlayan görevinde kullanılan “*insanları*” sözcüğünün tamlananı olan “*devrin*” sözcüğündeki tamlayan eki eksiktir. Sözcüğün devrin insanları biçiminde düzeltilmesi gerekir.

#### 4.9. Deyim Yanlışları

##### Yanlış: 1

“*Bu kaya ilginç hikayesinden dolayı çok ziyaretçi çeker.*” (C1, 54).

**Açıklama:** Türkçede ziyafet çekilir ama ziyaretçi çekilmez! “*Birini görmeye gitmek*” anlamında “*ziyaret etmek*” deyimini kullanılır. (TDK 2017). Dolayısıyla “*ziyaretçi çeker*” ifadesi “*ziyaret edilir*” şeklinde düzeltilmelidir. Ya da cümle: “*Bu kaya ilginç hikâyesinden dolayı ziyaretçi akınına uğrar.*” olmalıdır. Ele aldığımız kitapta birçok metnin çeviri olduğunu düşündüğümüzden metinlerde farklı dillere ait kullanımların Türkçeye birebir aktarımı gibi bir yanılgıya, ciddiyetsizliğe düşüldüğü görülmektedir. Nitekim İngilizcede kullanılan ve kimi İngilizce – Türkçe, Türkçe – İngilizce olarak hazırlanmış sözlüklerde karşılaşılan “*drive traffic to one’s website*” kullanımının Türkçeye, “*siteye ziyaretçi çekmek*” şeklinde çevirisinin yapıldığı görülmüştür. Deyimler bakımından dünyanın en zengin dillerinin başında gelen Türkçenin yapısına bu tarz ifadelerle zarar verildiğini unutmamak gerekir. Bu sebeple “*WWW dünyası, ziyaretçi çeker*” gibi kullanımlardan anlaşılmalıdır ki metin uyarlaması hususunda gerek ele aldığımız eserde yaptığımız tespit gerekse inceleme fırsatı bulduğumuz diğer Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti materyallerinde ciddi sorunlar vardır. Bunların da tarafımızca ayrı bir çalışma konusu edildiğini de belirtmek isterim.

#### 4.8. Anlamla İlgili Yanlış Kullanımlar

##### 4.8.1. Anlam Belirsizliği

Bir cümlede anlamla ilgili belirsizlikler ne ifade ettiği tam olarak anlaşılmayan tümcelerde görülür. Bunlar; cümlede çok sayıda yanlışın olması, sözcüklerin bağlamında kullanılmaması, uzun tümcelerin başıyla sonu arasında anlam kopukluğunun olması, yersiz sözcüklerin kullanımı gibi farklı tarzda karşımıza çıkabilmektedir. (Esengül, 2006: 140). Bu tarz belirsizliklerde kurucu bir dile ihtiyaç duyulduğundan cümlelerin düzeltilmesinden ziyade yeniden düzenlemesi ihtiyacı doğmaktadır. Fakat bu bile kimi zaman yeterli olmaktadır. Dolayısıyla cümledeki anlatım bozukluğunu gidermek kimi zaman metnin ya da cümlelerin anlatımını kurmayı sağlayamaz.

#### **Yanlış: 1**

*“Bu nedenle korkularımızı tanımak, onları yuvalandıkları derinlerden çıkarıp yüzleşmekle hayatımızdaki olumsuz etkilerini azaltmak ve koyduğumuz engelleri kaldırmak, yok etmek mümkündür.” (C1, 67).*

**Açıklama:** Cümleye baktığımızda “yüzleşmekle” sözcüğünden önce onlarla sözcüğünün getirilmesi gerekir. Çünkü diğer türlü “*kiminle-neyle yüzleşilmeli?*” sorusunun cevabı bulunamamaktadır. Fakat böyle bir düzeltme de cümlelerin dil bilgisel bütünlüğünü sağlamaya yetmez. Çünkü “*hayatımızdaki olumsuz etkilerini azaltmak*” isim grubunda “*etkilerini*” sözcüğünün tamlanması eksik kalmaktadır. Çünkü “*korkularımızı*” sözcüğünün “*etkilerini*” sözcüğünün tamlanması mümkün değil. Ayrıca “*yuvalandıkları derinlerden çıkarıp*” ifadesi doğru bir kullanım olarak görülmemektedir.

#### **Yanlış: 2**

*“Köpek birkaç kez daha göl kenarına kadar gelip içmeyi deneyip, geri çekildikten sonra son bir cesaretle yarattığı gördüğü yerin üstünden atlayarak göle girmiş ve suyunu içmiş.” (C1, 66).*

**Açıklama:** Öncelikle cümlede zarf fiillerin tekrarı (gelip, deneyip) anlatımın akışını bozmaktadır. Ayrıca içmeyi sözcüğünden önce suyu sözcüğünün getirilmesi gerekir. Fakat bu düzenlenmelerin yapılması da cümleyi akıcı, duru, açık bir cümle kılmamaktadır.

#### **Yanlış: 3**

*“Ancak yine de bu korkular bizim başarımızı olumsuz etkiler. Süreç ya da harcadığımız güç artar. (C1, 67).*

**Açıklama:** Her iki cümle arasında bir kopukluğun olduğu hemen fark edilebilir. Ayrıca süreç artmaz, uzar; harcanan gücün de neye dair olduğu belirsiz. Bu yüzden cümlelerin tamamen düzenlenmesi gerekir.

#### **Yanlış: 4**

*“Toplumumuz kişisel bilgisayar ve onun taşınabilir eşdeğeri, dizüstü bilgisayarını, bilgi çağının simgeleri olarak tanıdılar ve bilgisayar kavramıyla özdeşleştirdiler. Günümüzde çok yaygın kullanılmaktadırlar. (C1, 69).*

**Açıklama:** Cümlede birçok yanlışın olduğu görülmektedir. Bunlar özne ve yüklem arasında tekillik – çoğulluk uyumsuzluğu, ikinci cümlelerin öznesinin eksikliği ve “*eşdeğeri*” sözcüğünden sonra “*olan*” sözcüğünün eksikliğinden kaynaklı anlatım bozuklukları.

### **4.8.2. Mantık Hatası**

#### **Yanlış: 1**

*“Tek rakamlı sayıları toplayıp ortalamasını aldık” (s. 24).*

**Açıklama:** Yukarıdaki cümlede hem bir mantık hatası hem de gereksiz sözcük kullanımından kaynaklı bir anlatım bozukluğu söz konusudur. Rakam tek sayılar için kullanılan bir ifadedir. Dolayısıyla tek rakamlı sayılar değil de bir basamaklı tek sayılar denmesi gerekirdi. Ayrıca “*sayıların ortalamasını almak*” demek, “*sayıları toplayıp sayı adedine bölmek*” demektir. Bu yüzden “*toplayıp*” sözcüğüne gerek yoktur. Cümle: “*Bir basamaklı tek sayıların ortalamasını aldık.*” şeklinde düzeltilmelidir.

### **5. Sözcük Seçiminde Dikkat Edilmeyen Kullanımlar**

Yabancılar Türkçe Öğretiminde sözcük öğretimi bütün dil becerileriyle doğrudan ilişkilidir. Öğrencinin bir sözcüğün hangi bağlamda ve ne şekilde kullanacağını bilmesi gerekir. Bunun için de sözcük öğretiminde kolaydan zora, yakın çevreden uzak çevreye, somuttan soyuta ilkeleri dikkate alınmalı ve sözcük seçiminde günlük hayatta kullanılan sözcüklere ağırlık verilmelidir (Özdemir, 2017: 103). Ayrıca hedef dilin yabancılar öğretiminde günlük hayatta sıklıkla kullanılan Türkçe sözcükler varken farklı dilden sözcüklerin

metinlerde kullanılması öğrencinin Türkçe'ye olan bakışını da olumsuz etkileyebilir. Bu sebeple ele aldığımız kitapta, “*Alzheimer Hastaları Ve Yakınları*” adlı metinde;

“*Alzheimer erken ve ileri yaşta başlayan temelde bellek kaybı, **kognitif** ve **fonksiyonel** yetilerde yıkımla giden ilerleyici bir hastalıktır.*” (C1. 63) cümlesinde Türkçe “*bilişsel*” sözcüğü yerine Fransızca bir sözcük olan “*kognitif*”, “*işlevsel*” sözcüğü yerine “*fonksiyonel*” sözcüğünün tercih edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. “*Fonksiyonel*” sözcüğü farklı kullanımlarıyla günlük hayatta kullanılsa da aynı şeyi “*kognitif*” sözcüğü için söylemek mümkün değildir. Bu sebeple kimi teknik konularda ele alınan metinlerde bu sözcüklere ihtiyaç duyulma ihtimali bunların peş peşe metinde verilmesini doğru kılmaz. Çünkü Yabancılar Türkçe öğretiminin bir amacı da Türkçe'nin zenginliğini ortaya koymaktır. Bu sebeple metinlerde günlük hayatta kullanılan farklı dillerden sözcüklere ihtiyaç duyulsa da bu sözcükler aynı cümlede ya da aynı metin içerisinde tercih edilmesinin önüne geçilmelidir. Benzer bir biçimde;

“*Bazı türlerin içi boş olduğu için **mukavemet** gerektiren işler için de kullanılmıştır.*” (C1, 46) cümlesinde mukavemet sözcüğünün yerine Bu sözcüğünün Türkçe karşılığı olan ve anlam itibarıyla daha çok tercih edilen “*dayanma, karşı koyma, karşı durma, direnç*” sözcüklerinin kullanılması gerekirdi. Çünkü öğrencilerin toplumla iletişimini güçlü tutacak, Türkçenin öğretimini kolaylaştıracak sözcükler üzerinde durmak için günlük dilde kullanılan ve tercihen Türkçe sözcüklerden yararlanmak gerekir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde ders kitaplarına takviye niteliğinde hazırlanan Yunus Emre Enstitüsü Türkçe Öğretim Seti C1 Düzey Çalışma Kitabı noktalama hataları, yazım yanlışları ve anlatım bozuklukları yönünden ele alınmıştır. Kitapta bunlara ilişkin birçok olumsuzluk tespit edilmiş ve bunların çözümüne dair hususlar üzerinde durulmuştur. Bu çalışmadan hareketle aşağıda belirtilen önerilerin dikkate alınıp hazırlanacak materyallerde göz önünde bulundurulmasının yabancı dil olarak Türkçe öğretimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir:

- Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi için hazırlanmış materyallerin tamamı bütün yönleriyle gözden geçirilmelidir. Var olan eksiklikler alan uzmanları tarafından değerlendirilip giderilmelidir.
- Türkçenin dil ve anlatımına dair incelikler metinlerde gözetilmeli, hedef dilin anlatım olanaklarından kültürel değerlerine kadar bütün yönleriyle kazandırılması amacına hizmet edecek şekilde metinler oluşturulmalıdır.
- Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde hazırlanacak materyallerin büyük bir ciddiyetle hazırlanması gerekir. Bu metinlerin öğrencinin Türkçeyi daha iyi öğrenebileceği şekilde yeniden düzenlenmesi bir ihtiyaç olarak görülmektedir.
- Metin uyarlamalarında gereken hassasiyet gösterilmeli, Türkçenin yapısına zarar verecek cümlelerden kaçınılmalıdır. Hedef dilin bağlamına dikkat edilecek şekilde uyarlamalar yapılmalıdır. Farklı dillerden Türkçeye yapılan uyarlamalar hedef dilin kodlarını bilecek şekilde alan uzmanları tarafınca düzenlenmelidir.
- Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde ders materyalleri hazırlayacak olanların Türkçenin yabancı dil olarak öğretimine vakıf kişilerin olmasına özen gösterilmelidir.

### **Kaynakça**

- Arslan, Mustafa. *Yabancılar Türkçe Öğretim Kılavuzu*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.
- Bakan, Hande. *Yabancılar Türkçe Öğretiminde Metindibilimsel Ölçütler Çerçevesinde Bir Sadeleştirme Denemesi: Sait Faik Abasıyanık, “ Meserret Otel”*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Esengül, Mevlüt. *İlköğretim 8. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Dil Ve Anlatım Yanlışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. (2006).
- Güneş, Firdevs ve diğer. *Yabancılar Türkçe Öğretimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Karasoy, Yakup. *Türkçede –ma (-me) Ekinin Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi S. 16. 2004.
- Mete, Filiz ve diğer. *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Metodolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Özdemir, Banu. *Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2.cilt, 2017.

TDK (2005), *Güncel Türkçe Sözlük*. TDK Yayınları, Ankara.  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts) (Erişim Tarihi: 12.05. 2017).

<http://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/ziyaret%C3%A7i%20%C3%A7ekmek> (Erişim Tarihi: 12.05. 2017).

Temur, Nezir ve diğer. *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.

YEE. *Yedi İklim Türkçe Öğretim Seti Çalışma Kitabı (C1 Seviye)*. Ankara: Başak Matbaacılık, 2016.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

## ZA'İFÎ'DEN MEKTUP VAR

Vildan COŞKUN\*

Ceren AKSOY\*\*

### Özet

İnşâ (edebî yazı), Doğu Edebiyatları'nda (Arap, Fars ve Türk Edebiyatı) ortak bir edebî tür olup sanat değeri taşıyan yazı ve mektup yazma sanatı anlamına gelmektedir. Münşe'ât ise edebî yazı koleksiyonlarının genel adıdır. Resmî yazı veya kişisel mektuplardan oluşan münşe'âtlar genel olarak bir durumu haber vermek için, sanat gayesiyle ve didaktik nedenlerle yazılmışlardır. Bu çalışmada on altıncı yüzyıl Osmanlı şairlerinden ve aynı zamanda münşi'lerinden olan Za'îfî'nin (ö. 964/1557'den sonra) *Münşe'ât-ı Mütenevvi'a* adlı eserinden iki mektup analiz edilecektir.

Bilindiği üzere mektuplar divan edebiyatında hemen hiç görülmeyen özel hayata ilişkin değerli kaynaklardır. Tezkirelere göre telif ve tercümelelerinde sık sık inşâya başvuran Za'îfî'nin 1555 yılında tamamladığı *Münşe'ât*'ında yirmi beş mektup bulunur ki bunlar pek çok açıdan dikkat çekicidir. Şairin Farsça, Arapça ve Türkçe mektuplarını içeren bu eser, resmî ve özel yazışmalardan oluşur. Bu çalışmada şairin hayatı ve eserlerinden bahsedildikten sonra eşine ve hamisine yazdığı birer mektup edebî tür olarak, sanat yönüyle ve ihtiva ettiği bilgiler açısından değerlendirilecek ve çalışmanın sonunda mektupların transkripsiyonlu metni verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** XVI. yüzyıl, İnşâ, Za'îfî, Münşe'ât, Mektup.

## WE HAVE LETTERS FROM ZA'İFÎ

### ABSTARCT

*İnşâ* (literary compositions), common literary genre of eastern literatures Arabic, Persian and Turkish literature, means writing style and the art of letter writing in general. *Münşe'ât*, is collections of literary writings. The texts written with inşâ writings are called *Münşe'ât*. They may consist of either official correspondences or personal letters and be written for notifications, artistic purposes and didactic reasons. In this study, *Münşe'ât of Za'îfî* (d. 964/1557) who is sixteenth century Ottoman poet and prose writer will be analyzed. Sources Za'îfî, frequently used literary writings both in his compilations and translations. In his *Münşe'ât*, completed in 1555, Za'îfî has twenty five letters which have appealing features in many aspects. After stating his life and works and giving some information on his *Münşe'ât*, two samples of his letters that are important both as a literary style and source of personal life will be analyzed in detail. So, not only in terms of art but also in terms of content value of *Münşe'ât*s will be underlined and also the letters will be given as transcribed texts.

**Keywords:** XVIth century, Literary writing, Münşe'ât-ı Za'îfî, Letter.

## KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### İnşâ, Münşe'ât, Münşi'

*Osmanlı edebî geleneğinde inşâ, beliğ ve fasih olmak kaydıyla secili ve sanatlı söz dizimi demektir. Mensur olarak yazılan "mektup" inşânın bir dalıdır. Münşe'ât, mektup dahil her türlü resmî ve özel yazıyı toplayan ve yazının esaslarını gösteren eserlerin genel adıdır. Sözlükte düzyazı anlamına gelen inşâ kelimesinden türeyen Münşe'ât, münşi' adı verilen, devlet teşkilâtı bünyesindeki dîvan, kalem ve ketebe gibi resmî dairelerde çalışan nişancı, tevkîi yahut küttâbların yazdığı çoğu musanna olan resmî yazılarla mektuplar yanında, şair ve edebiyatçıların kaleme aldığı her çeşit sanatlı düz yazıya ve bu yazıların toplandığı kitaplara ad olmuştur. Fars ve Türk kültüründe "mektûbât" karşılığı olarak da kullanılmıştır. (Uzun 2006: 18)*

"Başta âlimler ve mutasavvıflar olmak üzere aynı kişinin mektuplarının bir araya gelmesiyle meydana gelen eserlere Arap edebiyatındaki gibi "resâil" veya "mektûbât" denilmiştir. Osmanlı tarih ve diplomasisinde kelimesi zamanla her türlü resmî yazıyı ifade eden bir terim niteliği kazanmıştır." (Uzun 2006: 18) "Münşe'âtları içeriklerine göre teorik olanlar ve mektup örneği içerenler olmak üzere ikiye ayıran tasnifler vardır." (Güntekin

\*Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

\*\*Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi

2005: 248) Mektup içeren münşe'âtlarda şairler, kendilerine ait mektup suretlerini bir araya getirirler ki Za'îfi'nin *Münşe'ât*'ı böyle bir eserdir.

### Mektup ve Türleri

*Haberleşmek için yazılanlar, sanat için yazılanlar, didaktik içerikli olanlar olmak üzere üçe ayrılır. Haberleşmek için olanlar resmî ve hususi mektuplar olarak sınıflandırılabilir. Mektuplar ister resmî ister hususi olsun genel olarak bir asılları iki suretleri (kopya) olmak üzere iki nüshadan oluşur. Hususi mektuplar, aynı ya da farklı yerleşim yerlerinde bulunan kişilerin hususi amaçla birbirlerine yolladıkları mektuplardır. Bu mektuplar yazılış nedenlerine bağlı olarak muhabbetnâme, tehniyetnâme, tebriknâme, taziyetnâme, şefakatnâme, irsalnâme, iştiyaknâme, şikayetnâme, tavsiyenâme, teşekkürnâme, iyâdetnâme davetnâme, şefaathnâme, duânâme gibi isimlerle anılır. (Güntekin 2005: 255)*

“Resmî mektuplar, devlet adamları arasındaki veya halkın devlet adamlarına yazdığı önceden belirlenmiş kurallara uyularak yapılan resmî içerikli her türlü yazışmalardır. Fermân, nâme-i hümayûn, hatt-ı hümayûn, berât, menşûr, mülknâme, ahdnâme, irade, taktir, telhis, ruk'a, buyruldu, arz, arz-ı hâl bunların bazılarıdır.” (Güntekin 2005: 282)

“Mektuplar yapıları bakımından iki şekilde ele alınır: Dış ve içyapı. Dış yapı dendiğinde mektupların kâğıtları mürekkepleri vs. üzerinde durulur. Mektupların içyapısı hakkında araştırma yapanlar ise genel manada giriş, metin, sonuç gibi başlıklardan söz etmektedirler.” (Güntekin 2005: 316)

Giriş, tahmid ve temcid, unvân ve elkab (sernâme, hitâb) içerir. Burada kullanılan sıfatlar mektup yazılan kişinin mevkiine uygun sıfatlardır. Ayrıca girişte elkabı yazılan kişiye dua edilir. Metin, ister resmî ister özel olsun mektubun sebab-i te'lif kısmıdır. Nakil, iblâğ ve talepten oluşur. Sonuç kısmı hâtime de denen son kısmıdır: tarih, yer ve imzadan ibarettir.

Özel hayata dair fazlaca bilgiye rastlanmayan Divan Edebiyatı'nda sergüzeştânâmeler ve münşe'âtlar bu durumu tersine çevirir mahiyette olan türlerdir denilebilir. Sergüzeştânâmelerin içerdiği detaylar şairin veya nâsirin özel hayatına olduğu kadar şahsî duyguları ve görüşlerine de neredeyse dolaysız olarak ulaşmamızı sağlar. Münşe'âtlarda ise özellikle hususi mektuplarda zaten derin ve hassas olan hissiyatın ayrılık, hastalık, ölüm vb. duyguları daha da galeyana getiren zamanlarda üstelik “haddeden geçirilmiş” ve “âlî olarak süslenmiş” sözlerle ifade edilmesini görürüz. İster hususi ister resmî bir gayeye matuf olarak yazılsın, mektupların edebî ürünler olmalarının yanı sıra kaleme alınma nedenleri birbirinden farklıdır. Mektupları muhtevaları yönünden yakından bakıldığında resmî mektupların sosyolojik ilişkileri resmettiği, hususi mektupların da psikolojik yansımaları sahip olduğu görülür.

“Resmî mektuplar, yazıldıkları dönemde mevcut merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin önemli vasıtalarından birini oluştururlar. İstanbul'a dair ilgilerini sürdürmek, devlet nimetlerinden, makamlardan uzak kalmamak, dostlarla sıcaklığı korumak ve bazen de şikâyetlerini iletmek için taşradan merkeze mektuplar yollanmıştır. Mektuplar, genellikle içinde bulunan halden kurtulma daha iyi bir makam arzulama, taşrada bulunuyorsa merkeze dönme ve dost çevreleriyle yakın olma isteklerini ifade etmişlerdir.” (Öztürk 2016: 297)

*Özel hayatın vesikaları niteliğinde olan hususi mektuplarda dîvan şiirine ait bazı özelliklere rastlamak mümkündür. Bilindiği üzere dîvan şiirinin neredeyse tamamının “sevgiliye” yazılmıştır. Bu sevgili ister Allah, ister Hz. Peygamber, ister padişah, ister bir devlet büyüğü olsun sonuçta “yüce makam”dadır ve üstün vasıflara sahiptir. Dolayısıyla şiirde kendisine hal arz edilip istekte bulunulur. Münşe'âtlarda da durum aynıdır. “Mektup” vasıtası ile bir hal beyan edilir ve çözüm istenir. Aradaki fark şiirde genel manada “arz-ı hâl” edilirken mektuplarda durum iki kişi arasında ve oldukça hususidir. Bu noktadan bakılacak olursa dîvan şiirinde pek rastlayamadığımız özel hayatın izlerini Münşe'âtlarda sürmek mümkündür. (Ekinci 2015: 255)*

On altıncı yüzyılda kaleme alınmış olan Za'îfi'nin mektuplarını, her şeyden önce Divan Edebiyatı'nda sevgili konumunda olan iki özel kişiye yazılmış mensur eserler olarak değerlendirmek mümkündür.

### Za'îfi ve Eserleri (d.900 (?)/1494-95 (?)-ö.964'ten sonra/1557'ten sonra)

“Za'îfi'nin isminin tam künyesi Pîr Muhammed b. Evrenos b. Nûreddin b. Fâris eş-Şehîr bi-Za'îfi er-Rûmî el-Ma'denî el-Karatovî'dir.” (Büyükkarcı 2001: 23) Bugünkü Makedonya sınırları içinde yer alan Karatova kasabasında 900 (1494-95) yılında dünyaya gelmiştir.

“Za'îfi dört yaşından itibaren kendisini ilme adanmış ve ilim tahsili için yurdundan ayrılarak Rumeli ve Anadolu'ya gelmiştir. Tahsil için önce Üsküp'e gitmiş, yirmi yaşına gelinceye kadar burada Kadı Bedreddin'den (ö.1524) kelâm, nahiv ve hikmet dersleri almıştır. Sırasıyla Edirne, Bursa ve İstanbul'a giderek birçok



medresede eğitim görmüştür. İstanbul'daki Sahn Medresesi'nde altı Semâniye'de dört yıl geçirerek usûl-ı fıkıh, tefsir, meâni, hadis, bedî' ve beyân ilmi tahsil etmiştir.” (Coşkun 2011: 40) Medrese eğitiminin sonunda dönemin meşhur hocalarından Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.934/1526) mülâzımı olmuştur.

*Mülâzımlıkta yedi yıl hizmet veren Za'îfi, bir yandan da fakirlik derdi çeker. Arkadaşlarının iş bularak mesleklerini sürdürmesi, ona mahrumiyet duygusu vermiş ve buna bağlı olarak farklı iş imkânları arayışına girmiştir. Za'îfi hocası, Cemâleddin Ali Efendi vefat edip arkadaşlarının her biri bir yana dağılınca yalnız kalır ve tasavvuf yolunu seçer. Günlerini zikir, uzlet ve sohbetle geçirirken arkadaşlarının ısrarı ile 'İşkî vü Ma'sûk' eserini yazmaya karar verir. Hocası ve Hamisi Sofu Mehmed Paşa'yı Diyarbakır'dan başlamak üzere sürekli takip etmiş, paşa da şairi yanında görmeyi istemiştir. Bu sebeple birçok yer değiştirmiş ve paşa ile birlikte iki sefere katılmıştır. Mülâzımlık yapan şairin bütün isteği, o dönemde oldukça rağbet gören ve ilim adamlığı ve medrese hocalığı manasına gelen müderrislik yoluna girerek orada ilerlemektir. (Coşkun 2011: 40-41) “Ancak şair, İstanbul'daki mülâzımlığı taşradaki müderrisliğe tercih ederek bu arzusunu, kendisi de bir şair olan Kânûnî Sultan Süleyman'a (ö.1566) hitaben yazdığı “ilet” redifli bir gazelle bildirir.” (Uyar 2001: 42)*

*Vardar Yenicesi'nde iki yıl kadar kalan şairin isteği dikkate alınmış ve bir vesile ile İstanbul'a dönmesi sağlanmıştır. Şairin İstanbul'a dönmesi ve sefere iştirak etmesini kendisine bildiren Sofu Mehmed Paşa'dır. Kânûnî'nin yanında sefere çağrılan Za'îfi, paşanın bu mektubu üzerine yola çıkar, ordu ile birlikte Sivas'a ulaşır. Bir müddet sonra, Diyarbakır'da bulunan Sofu Mehmed Paşa kendisini çağrınca Za'îfi kervanla zorlu bir kış yolculuğu yaparak Sivas'tan Diyarbakır'a gitmiştir. O sırada yine paşanın gayretiyle yevmiesi 30 akçe maaşla Diyarbakır'daki Ziyâiyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. (Coşkun 2011: 47)*

*Müderrislik hayatı bu şekilde zikzaklarla dolu olan Za'îfi'nin maddi olarak da sıkıntılı zamanlar yaşadığı yazdıklarından çıkarmak mümkündür. Bağdat Seferi'ne çıkarken babasından kalan 30.000 akçelik mirastan 7000'ni yanına almış geri kalanını arkadaşı Molla Sinan'ın tavsiyesi ile bozdurup kumaşa yatırmıştır. Lakin aldığı kumaşlar çalınır. Bu talihsiz olaydan sonra şair bir müddet tekrar fakirlik içinde yaşar. Daha sonra padişahın Korfu Seferi'ne (1537) çıkacağı ve Sofu Mehmed Paşa'nın da sefere katılacağını öğrenince onunla birlikte sefere iştirak etmeye karar verir. Şairin Irakeyn ve Korfu Seferi'ne katılmasından bir mansıb elde etmek arzusunda olan dönemin ilmiye erbâbının bu uğurda gerekirse savaflara dahi katıldıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Za'îfi böylesi bir azme rağmen yine de kazaskerden istediği mevki alamaz. Bu durumda istemeyerek de olsa geçim derdiyle teklif edilen göreve ve maaşa razı olur. Şairin talep ettiği görevler doludur ve kazasker de onu atamak için bir başkasını azletmeye yanaşmaz. Böylece kazasker, Za'îfi'yi 25 akçe günlük ile Plevne Mihaloğlu Medresesi'ne müderrisliğe atar. Bu arada Sofu Mehmet Paşa vezirliğe yükselmiştir ve Za'îfi'yi Vardar Yenicesi'ndeki Ahmet Bey Medresesi'ne günlük 30 akçe maaş ile müderris olarak tayin eder. (Coşkun 2011: 48-49) En son ise İznik Müderrisliği'nden emekli olur. İyi bir eğitim görmüş olan Za'îfi müderris olarak bir çok yerde görev almış ve meslek hayatı tayin ve azillerle geçmiştir.*

“ Şairin ölüm tarihi hakkında elde kesin bilgi olmamakla birlikte eserlerinin telif tarihlerinden yola çıkarak bir tahminde bulunmak mümkündür. Fehmi Ethem Karatay, Za'îfi'nin ölüm tarihini 964 (1557) olarak gösterirken Ağâh Sırrı Levend kaynak göstermeksizin onun 967 (1560) yılında vefat ettiğini söylemiştir. Kesin olmamakla birlikte muhtemelen şair, ömrünün son dönemlerini İstanbul'da geçirmiş, orada vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.” (Coşkun 2011: 29)

“Za'îfi'nin eserlerinin birçoğu, yurt içi ve yurtdışında nüshaları bulunan *Külliyât*'ında toplanmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi no. 822'de kayıtlı *Külliyât*'taki sıraya göre Za'îfi'nin eserleri şunlardır: Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt, Kitâb-ı Nigârîstân-ı Şehristân, Kitâb-ı Gülşeni-i Sîmurg, Kitâb-ı Bostân-ı Nesâyih, Dîvân, Kitâb-ı Sergüzeşt, Kitâb-ı Gülşen-i Mülûk, Kitâb-ı Sabrû'l-Mesâyib, Kitâb-ı Cevâhîrnâme, Sûret-i Vakfiyye *Münşe'ât-ı Mütenevvi'a*. Topkapıda bulunmayanlar Kitâb-ı Gülşen-i Sîmurg, Kitâb-ı Nigârîstân-ı Şehristân-ı Dırahtîstân-ı Sebzîstân Risâle-i İmtihâniyye Risâle-i Vücûdiyye Gazâvâtü'n-Nebî .” (Coşkun 2011: 58)

### **Sanatı**

“Za'îfi ilmiyeye mensup olması dolayısıyla iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. Ailede başlayan eğitim hayatı önemli hocalar ve iyi medreselerle devam etmiş ve gördüğü tahsil onu donanımlı bir medrese hocası ve şair konumuna yükseltmiştir.” (Coşkun 2011: 52) Za'îfi'nin XVI. yüzyıl gibi şair ve müelliflerin sayıca fazla olduğu bir dönemde tezkirelere girebilmiş olması, onun kayda değer bir edebî şahsiyeti olduğunu gösterir. (Çelebioğlu 1994: 33) “Za'îfi'nin nesir dili nazım dilinden farklılık gösterir. Şair, atasözü, deyim ve ikilemelere yer vermiş olmasına rağmen mektuplarında görüldüğü üzere şiirlerinin aksine nesirde ağıdalı bir dil ve sanatkârâne bir üslup kullanmıştır.” (Coşkun 2011: 59).

### **ZA'İFİ'DEN MEKTUP VAR**

*Topkapı Sarayı Revan 822'de şairin Külliyyât'ı içinde yer alan Münşe'ât-ı Mütenevvi'a, eserin sonunda ve 184a-194b varakları arasındadır. Eser, Za'îfi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde yazılmış resmî ve özel yazışmaları hâvi 25 mektubundan oluşur. 20 Rebiülevvel 962 (12 Şubat 1555) tarihli Külliyyât'ın içindeki Münşe'âtda ketebe kaydı ve tarih bulunmayıp mektuplardan biri haricinde tarih mevcut değildir. Mevcut tarih 18. mektupta -ki eşine yazdığı mektuplar arasında- dördüncü mektupta bulunmakta olan 13 Muharrem 958 /21 Ocak 1551 tarihidir. Ancak şairin mektupları nereden veya hangi görevde iken yazdığı az çok anlaşıldığında mektupların en azından yazıldığı yıl çıkartılabilir. Za'îfi'nin 25 mektubu arasında ilk sırada Farsça mektubu yer alır. Şairin Yavuz Sultan Selim'in (1467-1520) son, Kanunî'nin (1494-1566) ilk sadrazamı olan Piri Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine, Edirne kadısı olan oğlu Mehmed Çelebi'ye gönderdiği "iyâdetnâme" (taziye) mektubudur. Arapça olan ikinci mektup ise Davud Paşa medresesinde müderris iken Yahya Efendi'ye yazdığı mektuptur. (Çakır 2008: 119) Arkasından zamanında Yeniçeri Ağası olan kişiye yazdığı Türkçe mektup gelmektedir. Eşine yazdığı 5 mektup da dâhil olmak üzere diğer mektuplar Türkçe'dir. Ancak bazılarının tahmid, temcid kısımları Arapça veya oldukça süslü bir Türkçe ile yazılmıştır. Mektuplarda Arapça ve Farsça tamlamalarla kurulan uzun cümleler arasında bazen sadece "dır" ekinden ifadenin Türkçe olduğu anlaşılabilir. 9. mektupta diğer mektuplarda olmayan "sernâme" ibaresi vardır. 11. mektupta ise başlık yoktur. Bütün mektupların başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış olmakla birlikte 22. mektubun başlığı kırmızı mürekkep üzerinden siyah mürekkep geçilerek yazılmıştır. Yazı, harekeli nesihtir. Siyah mürekkeple yazılmıştır. Mektuplardan 15. mektup ile 19. arasında olan beş mektup "helâlüm" başlığıyla eşine yazılmış olanlardır. Mektuplar arasında vezir-i azam Rüstem Paşa (ö. 1561), Ahmet Paşa, (ö. 1555) Vezir İbrahim Paşa (ö. 1536), hamisi Sofu Mehmed Paşa (ö.1550) gibi devlet ricaline yazılan mektuplar mevcuttur. Eşine yazdığı mektuplar haricindeki resmî olanların hemen hepsi ayrı bir sebebe dayanmaktadır. Eşine yazdıklarında ise daha çok kendi durumundan haberdar etme, mektup yazmasını, ayrılığa sabretmesini isteme, özlemine dile getirme ve kavuşmak için dua mevcuttur. Mektuplar üzerinden yürüttüğümüz genel çalışmada söz konusu mektupların tümünün muhtevaları üzerinde durulacaktır.*

### **Muhteva Yönünden Mektuplar**

Za'îfi'nin *Münşe'ât*'ından seçtiğimiz mektuplardan ilki hamisi Sofu Mehmet Paşa'ya (ö.1550) diğeri de eşine yazdığı mektuptur. Bu iki mektubun Za'îfi'nin *Münşe'ât*'ı hakkında yeterli bilgi sahibi olmamızı sağlayacak nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

Za'îfi, *Münşe'ât*'ındaki mektuplarını kendisinden uzakta olan ailesi ve sevdiklerinden haberdar olmak için yazmıştır. Eşine ve hamisine yazdığı mektupların muhtevası şu şekildedir;

Za'îfi, eşine yazdığı mektupta, eşine yazdığı diğer mektuplarda olduğu gibi "helâlüm" hitabıyla başlamıştır. Bir metin elkab kısımları eşine arz-ı hal etmeden önce uzun ve süslü ifadelerle övgüde bulunmuş divan şiirinde sevgiliye ait güzellik unsuru benzetmeleriyle onu övmüştür. Za'îfi eşine uluların sultanı olarak seslenir. Eşinin izzetini, iffetini anlatmak için kendisinin Hz. Aişe, Hz. Hatice ve Hz. Fatma'dan özellikler taşıdığını dile getirir. Za'îfi ayrıca eşinin gökten inmiş bir melek olduğunu söyler. Ona göre eşinin yüzü güneş, sinesi aydır. Methiyelerden sonra çok uzun bir süredir ondan ayrı olmaktan yakınan Za'îfi'ye göre gül bile bülbüle kavuşmuş, fakat kendisi eşine bir türlü kavuşamamıştır. Kışı da yazı da ayrı geçirdiklerini, bu durumun onu çok üzdüğünü belirtmektedir. Bilindiği üzere Za'îfi Kanunî'nin Tebriz seferine katılmıştır. Mektubunda düşman peşinde iz sürerken yani tüm zor şartlar altındayken bile ona mektup yazmayı ihmal etmediğini vurgular. Za'îfi, mektubun devamında kendisine nispetle daha rahat ve keyifli bir ortamda olan ama daha az mektup gönderen eşine sitem eder. Za'îfi bu durumu anlayamadığını ve oldukça üzgün olduğunu söyler ancak hemen sonra eşinin hayatta ve iyi olduğunu bilmeye de razı olduğunu ifade eder. Kısa zamanda mektubuna cevap alma temennisiyle mektubunu sonlandırır. Za'îfi'nin bu mektubu yazmasının amacı, eşinden daha sık haber alabilme isteğidir. Mektup Tebriz'den gönderilmiştir.

Hamisine yazdığı mektubun büyük bir kısmı methiyelerle doludur. Hamisinin adaletli yanını över. Onun kapısının eşiği adeta güzel cennet bahçeleri gibi saadetlidir. Yaptığı işlerle milletin refahını adeta keyvan yıldızına kadar yükseltmiştir. Onun adaleti alçaklık ve hakirliği kahredip ortadan kaldırabilir ve izzetiyle tüm işleri düzenleyebilir. Za'îfi hamisini yerlere göklere sığdıramaz. Bu övgülerden sonra Za'îfi mektubunda gözlerden irak olduğu ve iltifat görmediğini söyleyerek kendisinden yeni bir himmet beklediğini dile getirmektedir. Çünkü Sofu Mehmet Paşa daima onun hamiliğini yapmış ve onu koruyup kollamıştır. Za'îfi mektubun son kısmında bir seferden bahsetmektedir. Sefer cihat anlayışına göre çok başarılı geçmiştir. Kaleler ve dağlar fethedilmiş leşker-i İslâm mamur hale getirilmiştir. Za'îfi sefer de ne olup bittiğinin adeta bir özetini verdikten sonra kazanılan bu başarı için hamd u senalarda bulunur. Böylesine cihat anlayışına hizmet eden bir başarıyı yerlere göklere sığdıramaz ve övgülerde bulunur. Alıntıladığı ayetlerle bunu destekler. Za'îfi bu seferin özetini verdikten sonra yine hamisi Sofu Mehmed Paşa'ya iltifatlarda bulunur. Onun sürekli iyi olması için Allah'a dua eder ve mektubunu sonlandırır.

## Şekil Yönünden Mektuplar

“Divan Edebiyatı döneminde yazılan mektuplarda da diğer dönemlerde olduğu gibi mektupların genel bir planı vardır. Bu plana göre mektuplarda; "besmele, elkab, ibtida, tahallüs, talep, intiha, dua, tarih, imza, haşiye" gibi bölümlere rastlamak mümkündür” (Çakır 2005: 68/78). “Genellikle bu plan çerçevesinde kaleme alınan mektuplarda bütün bölümler yer almayabilir. Mesela, Za’îfi'nin eşine yazdığı mektupların hiçbirisinde “Besmele” yer almamaktadır. Bu, özel mektupların münşe’atlara kaydedilirken aynen alınmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Osmanlı mektup sanatında mektuba başlarken mektup kâğıdının en üstüne ya besmele ya da besmele anlamına gelen "Hu" ifadesini sembolize eden bir işaret yazılır.” (Çakır 2005: 69)

Eşine yazdığı mektupta düzen girişte: başlık, elkab, medih, dua, metinde (sebeb-i telif), talep, hâtimede dua şeklindedir. “Tebri’z-den Rūma irsāl olunan nāme şüretidür” adlı başlığı vardır. Mektubun elkâb kısmına baktığımızda “Helâlüm hazret-i sultānū’l- mu’zzama” şeklinde ki ifadeyle başladığı görülmektedir. Medih kısmında “Seyyidetü nisā’i’z-zamān sa’ıdetü sü’edā’i’-d-devrān” ifadelerini kullanır. Za’îfi uzun elkab ve medihden sonra “Kāfile-i bād-ı bahāristān-ı maḥabbet ve rāhile-i nesīm-i meveddet birle irsāl ve İşāl kılmakdan soñra” ifadesiyle asıl mektuba geçişi sağlar. İstek bölümünde uzun zamandır eşinden haber alamadığından ve haber alma isteğinden bahseder. Sonrasında hatime (iki şiirle) ile konuyu bitirir. Daha sonra dua kısmına geçer. Kavuşma emeliyle mektubunu bitirir ve bu durumunu şu ifadelerle belirtir ; “dīdār-ı şerīfūñüzle müşerref olmak müyesser ola inşā’allahū te’ālā.” Mektupta oniki şiir bulunmaktadır.

Hamisine yazdığı mektupta sıra, girişte: başlık, elkab, medih, metinde; sebeb-i te’lif, talep, hâtimede dua şeklindedir. Mektubun “Hācī ve Gāzī Bosna Begi Muḥammed Paşaya gönderilen mektub şüretidür” adlı başlığı vardır. Medih kısmında “Āsitāne-i sa’ādet ki mānend-i ravza-i behişt-i zībā vü dilgüşā ve südde-i siyādet ki gubārī ‘anber-sirişt ü müşk-āsādur, sāḫa-i rūḫ-efzāsında vaz’-ı çehre vü cebīn idüp ol āsumān-devlet keyvān-menziyet kāmī’-i zālālet ser-çeşme-i ‘adālet hāmī’-i re’āyā-yı millet serdār-ı ehl-i mekremet” ifadelerini kullanır. Za’îfi uzun elkâb ve medihden sonra “bu münzevī zāviye-i ihlās ve mu’tekif-i ḫalavāt-ı ihtişāş olan bendeleriniñ i’lām-ı ḫāl ve ‘arz-ı aḫvālī budur ki” ifadesiyle asıl mektuba geçişi sağlar. Talep kısmında kendisinin yılan ayağı gibi gözlerden uzak olduğundan bahseder. Ve merkeze yakın olma talebinde bulunur. “bī-kesūñ dāmen-i devlete dest-i resi olmayup istinād idecek bir sened-i sa’ādet-mend-i mu’temed yılan ayağı gibi gözlerden dūr tāliblerden mehcūr olduğu ecilden güşe-i ferāgat ihtiyār idüp çarḫuñ döne döne belāsin çekmede ıstıbārda, mūlaḫaza buyrula”. Za’îfi daha sonra dua kısmına geçer, alıntılıdığı ayetlerle hamisine dua eder; “yevme lā yenfe’ u mālun velā benūn illā men eteballāhi bi-ḫalbin selīm āsūde-ḫāl olasız bākī ” Mektubun nereden nereye hangi tarihte gönderildiği yazılmamıştır.

## Sanat Yönünden Mektuplar

Münşe’at’ına bakıldığında *Sergüzeşt*’inde bulunan *İşki ve Ma’şuk* adlı küçük eserdeki aşk mektubunda da karşımıza çıktığı üzere dili müzeyyen ve âli nesir özelliklerini taşır. Mektuptan mektuba değişimle birlikte özellikle elkab ve giriş kısmında karşımıza çıkan yapıda ağır tamlamalarla uzun cümleler kurulmuştur ki buradaki kelimeler daha ziyade Arapça veya Farsçadır. Türkçe kelime sayısı hayli azdır.

Eşine yazdığı mektuplarda manzum mensur karışık (prosimetrum) bir metinle karşılaşırız. Burada nazım ile nesir dili birbirine yakın değildir. Hatta nazım dili nesirden daha sadedir. Hamisine yazdığı mektup ise tamamen mensurdur. Şiirlerine bakacak olursak oldukça sade ve kısadır. Başında kırmızı mürekkeple **Şi r** yazılıdır.

Şi r

Haşâyilde melek dirsem yeridür / Şemâyilde güneş yüzlü peridür

Burada şairlik yönü devreye giren Za’îfi’nin teşbih-i mufassalı kullandığı görülür.

Muḥabbet rişesiyle beste beste / Du’ālar gülleridür deste deste beyitinde teşbih-i beligi kullanmıştır.

Manzum kısımda tenasüp ve teşbihin bütün türlerini çokça kullanılmıştır. Teşbih-i mufassal, teşbih-i müekked, teşbih-i mücmel ve teşbih-i belig en belirgin sanatlarıdır. Mensur kısmında ise seci ile güzel bir ahenk kurmuştur. Seci’nin birkaç türünden faydalanan Za’îfi’nin, divan şiirine çok benzer bir nesir dili oluşturduğu görülür:

Seyyidetü nisā’i’z-zamān / sa’ıdetü sü’edā’i’-d-devrān seci-i murassa örneğidir.

Burada söz öbekleri arasında seciyi kuran birden çok kelime arasında hem revî, hem vezin, hem de sayı bakımından mevcut olan aynılıktır. Murassa seciye bir başka örnek:

faşihātü’l-beyān fi’l-‘ibārāt / melihātü’t-tibyān fi’l-işārāt

tācü re 'tsi'l-muḥadderāt / sirācü cemāli'l- mestürāt dır.

Hamisine yazdığı mektup diğer mektuplar gibi âlî nesir örneğidir. Bu mektupta şiir mevcut değildir. Ancak ayetlerle konunun güçlendirildiği görülmektedir.

Āsitāne-i sa'adet ki mānend-i ravza-i behişt-i zībā vü dilgüşā

südde-i siyādet ki ğubārı 'anber-sirişt ü müşk-āsā (dur)

örneğinde görüldüğü gibi mutarraf seci mevcuttur. Çünkü revî harfleri aynıdır ancak vezinler farklıdır. 'asker-i İslāma nuşret-i Yezdānī ve'ināyet-i Şamedānī irüşüp yedullāhi fevka eydihim<sup>1</sup> āyetin feleklerde melekler zıkr u tekrîr ve livā-i nuşret-ābādlarında naşrun min'allāhi ve fethun qarīb<sup>2</sup> naşşını taḥrîr itdükte

Vezin ve revî birliği olan yukarıdaki kelimelerde görüldüğü gibi mütevazî seci örneği de mevcuttur.

āsumān-devlet keyvān-menzilet kāmī'-i zālālet ser-çeşme-i 'adālet ḥāmī-i re'āyā-yı millet serdār-ı ehl-i mekremet örneği de aynı şekildedir.

Mektuplarından Za'îfi'nin dili ve sanatı hakkında bir yargıya varacak olursak onun inşâda nazımdan daha ağır bir dili tercih ettiği ve sanatını bu alanda sergilediği görülür.

## MEKTUPLAR

[190b-190a]

**Tebrîz'den Rūma irsāl olunan nāme şüretidür Helālüm ḥazret-i sulṭānū'l- mu'zzama**

Seyyidetü nisā'i'z-zamān sa'īdetü sü'edā'i'd-devrān faşīḥatü'l-beyān fi'l-'ibārāt melīḥatü't-tibyān fi'l-işārāt tācü re 'tsi'l-muḥadderāt sirācü cemāli'l- mestürāt

Şi'r

Felekveş başına bir tāk konmuş / Yüzi vü alını māh u mihre dönmiş

Zehī rüy-i nigār ki şemse-i şemse beñzer münevver

Zehī zībā-dildār ki sīnesīne mānend olmaz kamer

Tāvus-ı gülistān-ı melāḥat tūṭi-i şekeristān-i feşāḥat

Şi'r

Zehī tūṭi-i sebz-i bağ-ı cennet / Virüpdür ḥüsni çün-tāvus zīnet

Nihāl-i serv-i vefa / Gülbün-i gülzār-ı şafā

Şi'r

Nihāl-i servdür yā gülbün-i gül / Ruḥı gülzār u rengīn dili bülbül

Maḥmüdetü'l-ḥaşāyil / Maḥbūbetü's-şemāyil

Şi'r

Ḥaşāyilde melek dirsem yeridür / Şemāyilde güneş yüzlü peridür

Meger kim gökten inmiş bu ferişte / Ki cismi nūrla olmuş sirişte

Çü 'Āişe vü Ḥadīce-mekremet Fāṭimatü'z-Zehrā-'ismet

Yedimullāhu 'ismetehumā ve 'iffetehumā ilā kıyāmi's-sā'ati ve sā'ati'l-kıyāmeti

Hedāyā-yı gül-i gülzār-ı taḥiyyāt ki känd-i iştiyākile āfitāb-i maḥabbetde muṭayyeb ü murabbā ve 'ātāyā-yı reyāḥīn-i semenzār-ı teslīmāt ki āteş-i eşvākile tennür-i meveddetde muşaffā ve muḥarrā

Şi'r

<sup>1</sup>Allah'ın eli onların elinin üstindedir (Fetih 10).

<sup>2</sup>Allah'tan yardım ve yakın bir fetih (Saff 13).

Muhabbet riştesiyle beste beste / Du‘alar gülleridir deste deste  
Gözüm yaşı gibi hadsüz şenalar / Şaçun müyü gibi çok çok du‘alar  
Şad hezâr i‘zâz u tekrîmâtle ârâste / Ve envâr-ı ta‘zîmâtle pîrâste  
Şî‘r

Muhabbet-nâmedür ârâste olmuş / Hezâr ikrâmile pîrâste olmuş

Kâfile-i bād-ı bahâristân-ı maḥabbet ve rāhile-i nesîm-i meveddet birle irsâl ve işâl kılmakdan sonra eger şemme-i iltifât-ı kerem ve girişme-i nazar-ı muhterem buyurulup

Şî‘r

Cihânı dutdı bu âh-ı ciger-süz / Yanar ḥasret odına dil şeb u rûz

Pürsiş-i ḥâl-i ğarîb ve tefahḥuş-ı aḥvâl-i ‘andelîb buyurulursa

Şî‘r

Yakardı yüregüm nârı cihanı / Söyündürmese yaşım seyli anı

Leyl ü nehâr endişem ḥayâlün ve rûz u şeb pîşem fikr-i visâlün olmuşdur bu dil-i pür-süz bülbül-i güyâya teşbîh olmak ne münâsebet ki bir kaç gün bülbül fûrkat çekdiyse nice zamân gülzâr-ı vişâle yetişür. Gel bu dil-i pervâneyi gör ki yıllardur şem‘-i ruh-ı dildârından mehcürdur

Şî‘r

Bir nice gün fûrkate bülbül hezârân âh ider

Kimse bilmez ḥâlini pervâne yıllardur yanar

Ve bu muhibleri tûl-i emel gibi ırak ırak iller ve şeb-i yeldâ-yı zülfün gibi uzak uzak yollara düşüp

Şî‘r

Her şeb ḥayâl-i zülf ile tûl-i emeldeyem

Düşdüm uzak yollara dâyim ‘ameldeyem Bu cism-i nâtüvân nice zamân yây faşında ısılara dokunup ziyâde ḥarâretten elem ve nice zamân kış faşında şovuklara dokunup nihâyette sitem çeküp

Şî‘r

Yazı ziyâde ıssı kışı key katı şovuk / Ğurbette veh müsâfire hergiz ḥuzûr yok

Gâh deryâ-misâl tokuz ölümlayın ırmağlar geçüp gâh felek-vâr Karakan tağları emsâl kühlardan göçüp el’ân ıssılarda ve şovuklarda at arkasından inmeyüp düşmen-i evbâş a‘nî belîd Kızılbâş’uñ helâki tedbîrinde gözlerümüze uyḥu gelmez bu mertebede ıztırâb u inkisârda iken nice def‘a ḥakîrâne nâme-i maḥabbet gönderülmüştür

Baḥa sen mâhı lâzım dâyim aḥmak / Ger uyanuk ve ger düşte her işte

Ammâ sizler serây-ı sa‘âdet ve bisât-ı devlette âsüde-ḥâl ve münbasîtu’l-aḥvâl olup şafâ ve ḥuzûrda bu câniblerin aḥup dâyim şıkca şıkca mektûb-ı meveddet göndürmemek ziyâde ‘acebdür belki devâ degüldür hele sağ oluñ biz ne mertebede elemde olsavuz sizün fikrünüñze hemîşe ğuşşañuzdayuz şöyle bilesiz hemîn maḥşûd-ı aşlî ve ğaraż-ı küllî mülâkât-ı cemâl ve vişâl-i ferḥunde- fâlünüñdür ümîd ol Sâmi‘ül-ḥacât ve Kâbilü’l-münâcâtdan oldur ki ‘an karîbi’z-zamân fî aḥseni’l-evân ‘alâ raĝmi’l-hicrân infişâl ittişâle firâk vişâle tebdîl ve dil-i ğam-nâk aḥsen-i aḥvâle taḥvîl olup dîdâr-ı şerîfüñüzle müşerref olmak müyesser ola inşa‘allâhü te‘âlâ. Çün ğaraż ‘arż-ı maḥabbet ve baş-ı bisât-ı meveddetdür bu miqdâra kaşr olundu bâkî der zînet-i zühd ü şalâḥ ârâste çü ḥuliyî-i ân maḥdûme pîrâste bād bi-Rabbi’l-‘ibād

[194b]

**Hâcî ve Ğazî Bosna Begi Muhammed Paşaya gönderilen mektûb şüretidür**

Âsitâne-i sa‘âdet ki mânend-i ravza-i behîşt-zîbâ vü dilĝuşâ ve südde-i siyâdet ki ğubârı ‘anber-sirişt ü müşk-âsâdur, sâha-i ruh-efzâsında vaz‘-ı çehre vü cebîn idüp ol âsumân-devlet keyvân-menzilet kâmi‘-i zalâlet ser-çeşme-i ‘adâlet ḥâmî-i re‘âyâ-yı millet serdâr-ı ehl-i mekremet muşlih-i meşâlih-i ümmet-i ‘azîmü’ş-şân dâ‘imü’l-iḥsân mihr-i sipihr-celâl bedr-i felek-kemâl zü’l mecdî’l ‘âlî ve’l-ḳadri’l-müte‘âlî ḥazretleri cânibine bu

münzevî-i zâviye-i ihlâş ve mu'tekif-i halavât-ı ihtîşâş olan bendelerintün i'lâm-ı hâl ve 'arz-ı ahvâli budur ki muktezâ-yı şân-ı 'âlî-şân ehâlî vü a'yân pürüş-i ahvâl-i bendegân ü hıdmetkârân olduğı sebebinden rûzigâr-ı zürkâr-ı bî-vefâdan bu keşîde-i mihen ü cefâ ahvâli fi'l-cümle tefahhuş buyrulursa bi-hamdillâh ni'met-i selâmet hâsıl ve mâ-kaşemehullâhu vâşıldur lâkin bu garîb ü bî-kesûn dâmen-i devlete dest resi olmayup istinâd idecek bir sened-i sa'âdet-mend-i mu'temed yılan ayağı gibi gözlerden dūr tâliblerden mehcür olduğı ecilden güşe-i ferâgat ihtiyâr idüp çarhuñ döne döne belâsın çekmede ıstıbârda, mülâhaza buyrula.

Ba'dehü ol şehsuvâr-ı dilîrân-ı ceng-bebr-i kuvvete ve şîr-çeng sipehsâlâr-ı gâziyân-ı Hudâ pîşvâ-yı merdân-ı râh-ı gâzâ ma'rûzât-ı haccı maķâmâtında bi-kemâlihî icrâ kılduğı gibi ve câhidü fi'llâhi haķķa cihâdihî<sup>3</sup> emrin dağı yerinde edâ idüp 'asker-i İslâma nuşret-i Yezdânî ve'inâyet-i Şamedânî irüşüp yedullâhi fevķa eydihim<sup>4</sup> âyetin feleklerde melekler zıkr u tekrîr ve livâ-yı nuşret- âbâdlarında naşrun min'allâhi ve fetħun karîb<sup>5</sup> naķşını tahrîr itdükde 'avn-i Rabbânî ve naşr-ı Sübhânî birle hezârân küffâr-ı bed-kirdârı ber-zemîn ü hâksâr kıluپ memâlik ü kıla' ü hişârlar tilâl ü cibâl ü diyârlar fetħ olunmuş hemîşe leşker-i İslâm manşür a'dâ-yı dîn maķhür ola. Âmîn bihamdillâh leyl ü nehâr ictihâduñuz aźim cihâda irgürmiş. Teķabbelehullâhu te'âlâ ümîzdür ki şıyânet-i hıfz-ı Bârî erişüp vücud-ı şerîflerin libâs-ı riyâdan 'ârî kıla bîrünüñuz âfâtdan sâlim ve âyine-i derünüñuz inkisârdan maşın olup yevme lâ yenfe'u mâlun velâ benün illâ men eteballâhi bi-ķalbin selîm<sup>6</sup> âsüde-hâl olasız bâķî.

## SONUÇ YERİNE

Bu yazıda nazım ve nesir alanında eserler kaleme almış olan on altıncı yüzyıl şairi ve nâsiri Za'îfi'nin *Külliyât*'ının içinde yer alan hamisi ve eşine yazdığı birer mektup tanıtılmaya çalışılmıştır. Mektuplar şekil, muhteva ve sanat yönünde incelenmiş olup bu yazıyla Klasik Türk Edebiyatı'nda mektup konusuna az da olsa bir katkı sağlandığı düşünülmektedir. Edebî yönleri ihmâl edilmemekle birlikte mektupların anlattıkları hususunda sonuç olarak şunları söylemek mümkündür:

Mektuplar ister resmi isterse hususi amaçla yazılsın genellikle bir amaca dayanarak yazılır ve bu amaç doğrultusunda adlandırılırlar. Araştırmalara bakılırsa divan edebiyatında eşe, sevgiliye mektup yazma nadir görülen bir durumdur. Klasik Türk Edebiyatı'nda hemen hiç rastlanmayan “fert” ve “ferdî hayat” bağlamında değerlendirildiğinde bu mektupların divan edebiyatına atfedilen bu özelliğı tersine çevirdiğı ve özel hayata detaylı olarak yer verdiğı görülür.

Za'îfi'nin hamisine yazdığı mektup ile eşine yazdığı mektup arasındaki dil ve sanat benzerliğinden yola çıkılarak resmî yazılarda olduğı kadar özel yazılarda da sanatçıların sanatı icradan kaçınmadıkları ve sanatlarından vazgeçemediklerini söylemek mümkündür. Za'îfi'nin eşine yazdığı mektupta zaman zaman şiire başvurması onun şairlik yönü de olan bir münşi olmasından dolayı olmalıdır. Za'îfi, mektupları vasıtasıyla bize özel dünyasını aralarken aynı zamanda divan şiirindeki sevgili ve duyguların gerçekliğı konusundaki tartışmalara da yeni bir boyut kazandırmış ve sevgilinin ve ona duyulan hissiyatın gerçekliğine adeta somut bir delil getirmiş olmaktadır. Belli ki divan edebiyatı araştırmacılarının duyguların izlerini takip ederken kat edeceği daha hayli mesafe mevcuttur.

## KAYNAKÇA

Büyükkarcı Yılmaz, Fatma. Za'îfi'nin manzum Gülistan Tercümesi: Kitâb-ı Nigârîstân-ı Şehristân-ı Dırahtîstân-ı Sebzîstân, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul: 2001.

Coşkun, Menderes. Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar, İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

Coşkun,Vildan. Sergüzeştüm Güzel Hikayettür Za'îfi'nin Sergüzeştname'si, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Çakır, Mümine. Rumelili Şair Za'îfi'nin eşine yazdığı Mektuplar, Konya; Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi/Edebiyat Dergisi, Sayı: 20, 115-131, 2008.

Çakır, Ömer. Türk Edebiyatında Mektup, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara: 2005.

<sup>3</sup>Allah için hakkıyla savaşın ( Hacc 78) .

<sup>4</sup>Allah'ın eli onların elinin üzerindedir ( Fetih 10) .

<sup>5</sup>Allah'tan yardım ve yakın bir fetih ( Saff 13) .

<sup>6</sup>O gün ki ne mal ne de oğullar fayda verir. Ancak Allah'a temiz bir kalple gelenler o günde kurtuluşa erer (Yusuf 88/89)

- Çelebioğlu, Amil. Kanuni Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı, Ankara: MEB, 1994.
- Ekinci, Ramazan. Sevgiliye Dost(lar)a Mektuplar; Münşe'ât-i Naifi, Erzurum: A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 239-287, 2015.
- Güntekin, Hasan. Türk Edebiyatında İnşâ, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005.
- Koçin, Abdülhakim. Za'îfi'nin Kitâb-ı Bostân-ı Nesâiyih, (İnceleme ve Tenkitli Metin), XVI+317 s., Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Külliyât-ı Za'îfi, TSMK, Revan Köşkü, nr.822, (190a/190b/194b).
- Öztürk, Murat. Klasik Türk Şiirinde Merkez ve Taşra, İstanbul: Kadim Yayınları, 2016.
- Uyar Akalın, Berrin. Za'îfi, Gülşen-i Sîmurg-İnceleme-Tenkitli Metin, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara: 2001.
- Uzun, Mustafa. "Münşe'ât", TDVİA, cilt: 32, sayfa: 18-20, 2006.
- Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi, Mektup Özel Sayısı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Sayı: 274, 2000.

## LEHÇETÜ'L-LÜGAT'TE TÜRKÇE ASILLI KELİMELER

H. Ahmet KIRKKILIÇ\*

Lokman TURAN \*\*

### Özet

*Lehçetü'l-Lügat Ebu İshakzade Esad Mehmed Efendi* (öl. 1753) tarafından telif edilmiştir. Yazarın içlerinde Divan'da dâhil olmak üzere yüze yakın bestecinin kısa biyografisini, besteledikleri bazı parçaların güftelerini ihtiva eden tezkire tarzındaki *Atrabül-âsâr fi tezkireti urefa'i'l-edvâr*'ından başka bir kısmı Arapça olmak üzere nazım ve nesir pek çok eseri vardır. *Lehçetü'l-Lügat* Türkçeden Arapça, Farsça ve Türkçeye edebiyat tarihimizde ilk defa olmak üzere tanzim edilmiş bir lügattir. Prof. Dr. H. Ahmet Kırkkılıç'ın günümüz Türkçesine aktardığı *Ahteri-yi Kebir* 1999 yılında *a, b, c* diziniyle Türk Dil Kurumu tarafından ikinci kez basılmıştır. *Esad Mehmed Efendi*'ye kadar sözlükler genellikle Arapça ve Farsçadan Türkçeye şeklinde ele alınırken onun eseri bu şekilde tanzim etmesi esere daha büyük bir önem kazandırmaktadır. *Lehçetü'l-Lügat*'te şu anda da kullandığımız Çince, Ermenice, İbranice 1'er; Bulgarca, Latince, Rusça 2'şer; Fransızca 3, İtalyanca 12, Rumca 79 madde başı kelime bulunmaktadır. Eserde aslen Arapça olduğu hâlde Türkçe yazımı farklı olan 71, aslen Farsça olduğu hâlde Türkçe yazımı farklı olan 92, halk ağzında kullanılan 33 kelime de dâhil olmak üzere Türkçe kabul edilen 2929, Türkçe ve Farsça yazılışı aynı olan 210, Türkçe yazılışı farklı 241, yazımı ve seslendirmesi aynı 87 Arapça kelime ile birlikte telaffuzu ile Osmanlı alfabesi yazımı farklı, alındıkları dildeki yazımı korumakla birlikte telaffuzu farklı kelimeler yer almaktadır. *Esad Mehmed Efendi* millî bir şuurla Türkçeleşmiş ve halk arasında yayılmış Arapça ve Farsça kelimeleri de Türkçe kabul eder. Bu kelimeler Arapça ve Farsçada artık ya başka bir anlama gelmekte veya Türkçede başka bir seslendirmeye bürünmekte yahut alındıkları dildeki anlamını korumaktadır. *Esad Mehmed Efendi*'ye göre bu kelimeleri Türkçe kabul etmek zaruridir. Eserde bazı maddeler birkaç satırla anlatılırken bazı maddeler sayfalarla devam eder. Bazı kelimelerin Arapça ve Farsça karşılıkları verilirken, bunlardan bazılarının anlamları, bazılarının örnek kullanımları, bazılarının ise örnekle birlikte karşılıkları da verilmektedir. Bazı kelimelerde anlam farklılığı ihtiva etmeyen karşılıklar yer alırken yine bu kelimelerin bazılarında nüans anlamlar yer almaktadır. Bu bağlamda 11 sayfada yer alan *aslan* maddesinde 532, *Tanrı Teala* maddesinde 230 karşılık vardır. 3703 madde başı kelime bulunan eser günümüzde kullanılmayan pek çok kelime ve deyim yer vermesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Müellif madde başı olarak aldığı bu kelimelerin asıl şekillerini veya bunların hangi kelimenin galatı olduğunu belirterek Türk diline büyük bir hizmette bulunmuştur. Eserde bitki, hayvan ve tıpla ilgili çok sayıda kelime ile birlikte özellikle arkaik kelimelerin çokluğu da dikkat çekmektedir. Bütün bunlardan hareketle *Lehçetü'l-Lügat* nüanslara yer veren, Türkçeden Arapça, Farsça ve Türkçe karşılıklara yer veren ve çok sayıda Türkçe kelime ihtiva eden millî şuurla ele alınmış önemli bir eserdir.

**Anahtar Kelimeler:** Lehçetü'l-Lügat, Esad Mehmed Efendi, Türkçe Asıllı Kelimeler

### Giriş

*Lehçetü'l-Lügat* yazarı *Ebu İshakzade Esad Mehmed Efendi*, (İstanbul 1685 - İstanbul 1753) şeyhülislam, musikişinas, besteci, müzik tarihçisi, âlim bir yazar ve şairdir. *Esad Efendi* altı şeyhülislam yetiştirmiş, aile fertlerinin kadınından erkeğine kadar çoğu şiirle, edebiyatla uğraşmış son derece kültürlü bir çevrede yetişen âlim, edip, şair, fazıl, musiki-şinas, hayırsever bir zattır. Müderrislik ve kadılıktan başlayarak, murahhaslık ve şeyhülislamlığa kadar çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Çok yönlü kişiliği, zekâsı, gelişmiş millî duyguları ve daha pek çok meziyeti, onun günümüzde de anılmaya layık bir zat olması için yeterlidir. Aldığı kültürün tesiriyle bazen çok ağır bir dil kullanan *Esad Efendi*, gereken yerde son derece sade ve yalın olmasını bilir.

*Bakiden, Nailiden, Nabiden Nedime* kadar çok geniş bir şiir vadisinde kalem oynatabilen bu mükemmel insan, şeyhülislam olmasına rağmen, musiki tarihinde de ilklere imzasını atar. Yazdığı

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı

\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı



*Tezkire-i Hanendegân* veya *Tezkire-i Musikişinasan*, türünün ilk hatta Osmanlı döneminin tek örneğidir. Kendisinin de pek çok bestesi vardır. Bunların on üç kadarı günümüze ulaşabilmiştir. Divanı, çiçekçiliğe dair bir eseri ve birkaç sureye ait tefsirleri olan *Esad Efendinin* en önemli yönlerinden biri de edebiyat tarihimizde ilk defa olmak üzere Türkçeden Arapça, Farsça ve Türkçeye bir lügat telif etmesidir. Bu eser onun gelişmiş milliyetçi anlayışının da bir delilidir. *Esad Mehmed Efendi*, millî bir şuurla Türkçeleşmiş ve halk arasında yayılmış Arapça ve Farsça kelimeleri de Türkçe kabul eder. Arapça ve Farsçada artık başka anlama gelen bu kelimeleri Türkçe kabul etmek zaruridir. Nitekim *Esad Efendi* de Türkçe addettiği bu kelimelerin asıl anlam ve şekillerini belirterek Türk diline büyük bir hizmette bulunmuştur. Ona göre halk tarafından kullanılan her kelime Türkçedir. Eserde **3703** madde başı kelime mevcuttur. Müellif madde başı olarak aldığı bu kelimelerin asıl şekillerini veya hangi kelimenin galatı olduğunu belirterek Türk diline büyük bir hizmette bulunur.

Bazı maddeler birkaç satırla anlatılırken bazıları sayfalarla devam eder. Bazı kelimelerin Arapça ve Farsça karşılıkları, bazı karşılıkların anlamları, bazılarının ise örnek kullanımları, karşılıkları ile birlikte verilmektedir. Mesela Arapça ve Farsça karşılıklarıyla birlikte on üç sayfa tutarındaki **aslan** maddesinde **532**, dört sayfa tutarındaki **Tanrı Teala** maddesinde **230**, altı sayfa tutarındaki **er kişi** maddesinde **221**, beş sayfa tutarındaki **yürimek** maddesinde **193**, dört sayfa tutarındaki **yer** maddesinde **164**, dört sayfa tutarındaki **at** maddesinde **133** iki sayfa tutarındaki **uzun nesne** maddesinde **86**, üç sayfa tutarındaki **deve** maddesinde **82**, iki sayfa tutarındaki **su** maddesinde **75** karşılık vardır.

Eser daha başka birçok yönüyle diğer sözlüklerden farklılık göstermekte, günümüzde kullanılmayan pek çok kelime ve deyim yer vermesi bakımından da büyük bir önem arz etmektedir.

*Esad Efendiye* kadar sözlükler genellikle Arapça ve Farsçadan Türkçeye şeklinde ele alınır. O bu geleneği kırmış, Türkçeden Arapça ve Farsçaya bir sözlük hazırlamıştır. Onun sözlüğü aynı zamanda Yer yer Türkçeden Türkçeye bir lügat özelliği de gösterir. *Esad Efendinin* bu bilinçli Türkçülük ve Türkçeciliği ona dil bilimi alanında da *Divanü Lügati't-Türk* yazarı *Kaşgarlı Mahmud*, *Muhakemetü'l-lügateyn* yazarı *Ali Şir Nevai* gibi büyük dilcilerin yanında mümtaz bir yer ayırır.

**Eserleri:** *Atrabü'l-âsâr fi tezkireti urefâ'i'l-edvâr* : Yüze yakın bestecinin kısa biyografisini, besteledikleri bazı parçaların güftelerini ihtiva eden bir tezkiredir.

*Bülbülname* : *Şerefüddin Abdülmümin Isfahaninin Bülbülnamesine* naziredir. *Nevşehirli Damat İbrahim Paşa* adına yazılan bir kasidedir. *Keşfü'z-zünun* zeylinde de zikredilen bu esere tesadüf edilememiş

*Behcetü'l-lügât* : *Lehcetü'l-lügatin* müellif tarafından yapılan muhtasarıdır.

*Divan* : *Muhammed Nur Doğanın* tenkitli hâlinde hazırladığı doçentlik öncesi çalışmasıdır.

*Fetvalar*

*Gülzar-ı İbrahim* : *Damad İbrahim Paşaya* sunulan çiçekçiliğe dair bu eser henüz ele geçmemiştir.

*Hülasatü't-tebyin fi tefsiri sure-i Yasin*

*İtbaku'l-etbak* : Arapçadır. *Zemahşerinin Etvaku'z-zehebini* tanzir eden *Abdülmümin Isfahaninin İtbâku'z-zehebine* nazire olarak yazılmıştır.

*Risâletü'n-nasriyye* : Türkçe, zafer ayetlerinin tefsiridir.

*Tefsir-i Ayetü'l-Kürsi* : *Zemahşerinin Atrabü'z-zehebine* naziredir. İstanbul'da basılmıştır.

*Tefsir-i sure-i Yâsin*

*Tefsirü'l-âyâti'l-musaddere bi-rabbînâ* : Peygamberlerin dualarına dair ayetlerin Arapça tefsiridir.

Yabancı kelimenin Türkçe telaffuzunda ses değişikliği, ses türemesi, ses düşmesi bulunmaktadır:

1. Kelime başındaki "ayın"ların Türkçede telaffuz edilmemektedir:

‘aşâ (asa): عَصَا, ‘akîde (akide): عقيدة, ‘abdüsselâfîn: عبدالسلطين, ‘abdüsselâm: عبدالسلام, ‘âdet (âdet): عادات,

- ‘anġâ (anka): عنقا, ‘azîmet (azimet): عزيمت, ‘akreb (akrep): عقرب, ‘ayb (ayıp): عيب, ‘ilâc (ilaç): علاج, ‘inâd (inat): عناد, ‘aġl (akıl): عقل, ‘ahd (ahit): عهد, ‘ayb (ayıp): عيب, la‘l (laal): لعل, ‘anber (amber): عنبر
2. Sondaki "b"ler yazımda "b" olduğu hâlde günümüz Türkçesinde "p" olarak telaffuz edilmektedir: esbâb (esbap): اسباب, hesâb (hesap): حساب, ‘akreb (akrep): عقرب, kebâb (kebab): كباب, manşıb (mansıp): منصب, mekteb (mektep): مكتب, ‘ayb (ayıp): عيب
  3. Kelime içindeki "b"ler yazımda "b" olduğu hâlde günümüz Türkçesinde "p" olarak telaffuz edilmektedir: tesbîh (tespih): تسبيح
  4. Sondaki "c"ler yazımda "c" olduğu hâlde günümüz Türkçesinde "c" olarak telaffuz edilmektedir: ħallâc (hallaç): حلاج, ‘ilâc (ilaç): علاج
  5. Kelime içindeki "c"ler yazımda "c" olduğu hâlde günümüz Türkçesinde "ç" olarak telaffuz edilmektedir: ħancer (hançer): خنجر
  6. Sondaki "d"ler yazımda "d" olduğu hâlde günümüz Türkçesinde "t" olarak telaffuz edilmektedir: Bağdâd (Bağdat): بغداد, ‘inâd (inat): عناد
  7. Tek heceli kelimeler genellikle Türkçede iki heceye dönüşmektedir: mühr (mühür): مهر, vaġt (vaġit): وقت, aşl (aşıl): اصل, cevs (ceviz): جوز, şabr: صبر, ‘aġl (akıl): عقل, ‘ahd (ahit): عهد, ‘ayb (ayıp): عيب, la‘l (laal): لعل
  8. Kelime içindeki "n"ler genellikle Türkçede "m" olarak telaffuz edilmektedir: ‘anber (amber): عنبر
  9. Son hecedeki çift ünsüzler genellikle Türkçede tek ses olarak telaffuz edilmektedir: cinn (cin): جن

2-9. maddelerde yer alan telaffuzların *Esad Efendi* döneminde de böyle söylendiğini

düşünmekteyiz.

10. Türkçe kelime eklenmiş yabancı kelimeler Türkçe kabul edilmiştir:

"aġıl gitmek / عقل كيتمك "

11. Türkçe hece eklenmiş yabancı kelimeler Türkçe kabul edilmiştir:

"ayblamaġ (ayıplamaġ) / عييلمق "

## 241 Arapça

ebâbil, ابابل, ibrîk (ibrik), ابريق, esbâb (esbap), اسباب, istifân, استفان, aşl (aşıl), اصل, afyon (âfyûn), أفيون, eksi, اكسى, imâm (imam), امام, imtilâ, امتلا, emîr (emir), بغداد, inkâr, انكار, evvel, اول, bâdiye, باديه, balġam, بالغم, Bağdâd (Bağdat), باقكال (bakkal), يقال, bakla, بقله, bakġam, بقم, belâ (bela), بلا, tâbût (tabut), تابوت, tâġ (taç), تاج, tercümân (tercüman), ترجمان, tere, تره, tiryâġ (tiryak), ترياق, tesbîh (tespih), تسبيح, tencere, تتجره, tennure (tennure), تنوره, cânî (cani), جاني, cedvâr, جنوار, cerrâġ (cerrah), جراح, cum'a (cuma), جمعه, cin, جن, cennet, جننت, cevâhir (cevahir), جواهر, ceviz, جوز, cevher, جوهر, ħâcet (hacet), حاجت, ħüccet, حجت

ḥadde حده, ḥarâm (haram) حرام, ḥarbe حربہ, ḥareze حرزہ, ḥesâb (hesap) حساب,  
 ḥaṣbe حصبہ, ḥaṣır (hasır) حصر, ḥoḳḳa (hokka) حقہ, ḥekîm (hekim) حکیم, ḥallâc  
 (hallaç) حلاج, ḥelâl (helal) حلال, ḥalḳa حلقہ, ḥelvâ (helva) حلوا, ḥamâm (hamam)  
 حمام, ḥamâyilî حمایلی, ḥoroz حوروز, ḥavuz حوض, ḥavût حوت, ḥîle (hile)  
 حیلہ, ḥâv خاو, ḥaber خبر, ḥıdmet (hizmet) خدمت, ḥardal خردل, ḥırḳa خرقہ,  
 ḥarasân خرہ سان, ḥaṣım خصم, ḥancer (hançer) خنجر, ḥıyâr (hıyar) خیار, ḥıyânet  
 (ḥıyânet) خیانت, dâ'imâ (daima) دائما, dible دبلیہ, dizdâr (dizdar) دزدار, dükkân  
 دکان, dellâl (tellal) دلال, dünyâ (dünya) دنیا, dolâb (dolap) دولاب, dolâb (dolap)  
 دولاب, divît (divit) دویت, râvend راوند, ribâs رباس, rahle رحلہ, rezene رزنہ,  
 reze رزہ, rüşvet رشوت, reff رف, rehin رهن, zâc زاج, zeberced (zebercet)  
 زبرجد, zibil زبل, zıbın زبن, zaḥmet زحمت, zağar زغر, zift زفت, zamân  
 (zaman) زمان, zümrüd (zümrüt) زمرد, zinâ (zina) زنا, zünnâr (zünnar) زنار,  
 zükâm زکام, sâ'î سائی, sâ'at (saat) ساعت, seccâde (seccade) سجاده, sedef سدف,  
 sofrâ سفرہ, saḳâ (saka) سقا, saḳanḳur سقنقور, saḳa سقه, sel سل, şâb شاب,  
 şarâb (şarap) شراب, şikâyet شکایت, şamata شماتہ, şabun صابون, şatır ساتر,  
 şabâḥ (sabah) صباح, şabr صبر, şarrâf (sarraf) صرّاف, şarnıç صرنیچ, safrâ (safra)  
 صفرا, şofa صفة, şumâḳ صماق, şûret (suret) صورت, şabâḳ طباق, şabfûr طَبفور,  
 şabâḳ طبق, şarḥun (tarḥın) طرخون, şama' (tamah) طمع, şanbûr (tambur) طنبور,  
 'âdet (âdet) عادت, 'ibâdet (ibadet) عبادت, 'abdüsselâṭîn عبدالسلطین, 'abdüsselâm  
 عبدالسلام, 'ırz (ırz) عرض, 'örf (örf) عرف, 'azîmet (azimet) عزیمت, 'aşâ (asa)  
 علاج, 'akreb (akrep) عقرب, 'aḳıl عقل, 'aḳîde (akide) عقیدہ, 'ilâc (ilaç)  
 عفا, 'anḳâ (anka) عنقا, 'anber (amber) عنبر, 'inâd (inat) عناد, 'unnâb عناب, 'alem علم,  
 'ahd (ahit) عهد, 'öd (öd) عود, 'üdü'l-ḳahr عودالقهہر, 'ayb (ayıp) عیب, 'aynü'l-her  
 عین الہر, fâl (fal) فال, fitne فتنہ, fitîl فتیل, ferâce فراجہ, ferc فرج, fıstıḳ  
 قالب, fındıḳ فندق, fıf (fil) فیل, ḳâzıl قازیل, ḳaḳûle قاقولہ, ḳâlîb (ḳalıp)  
 قصاب, ḳaṣab (ḳaşap) قصاب, ḳarınfil قرنفل, ḳaşab (ḳaşap) قصاب, ḳaṣab (ḳaşap)  
 قلم, ḳadâyıf (ḳadayıf) قطایف, ḳafes قفس, ḳafa قفہ, ḳılâde قلابہ, ḳal'a (ḳale)  
 قلعہ, ḳalem قلم, ḳumaş قماش, ḳandîl (kandil) قندیل, ḳına قنہ, ḳahve قہوہ, ḳâbulî کابلی, ḳâzî  
 کرا, ḳâfurî کافرہ, ḳebâb (kebab) کباب, ḳibrît (kibrit) کبریت, ḳirâ (kira) کرا,

kerkes كركس, Kâbetullah كعبة الله, kefin (kefin) كفين, kimyûn (kimyon) كميون,  
kîle (kile) كيله, la'l (laal) لعل, lağım لغم, lağve لقوه, lehim لهم, lif ليف, lîqa  
(liqa) ليقه, leylâk (Leyla)âk ليلاق, mâzî (mazi) مازى, elmâs (elmas) الماس, mâl  
(mal) مال, mücevveze مجوزه, maḥbûs (mahpus) محبوس, maḥrama محرمه, maḥfe  
محفه, maḥkeme محكمه, maḥalle محله, mercân (mercan) مرجان, mürekkep مركب,  
mermer مرمر, mürûr مرور, mezâr (mezar) مزار, müzellef مزلف, mescid (mescit)  
مسجد, misk مسك, Müslimân (Müslümân) مسلمان, misvağ مسواك, mişğâl مصقال,  
mişkala مصقله, maşal مصال, muşluğ مصلق, maṭrâk مطراق, maṭara مطره,  
mu'abbir (mu'abbir) معبر, ma'den (maden) معدن, mağara مغره, müftî (müftü) مفتى,  
mağara مقره, mıktaç مقطع, mekteb (mektep) مكتب, melek ملك, minâre (minare)  
مناره, minber منبر, mindâl مندال, manşıb (mansıp) منصب, mühr (mühür) مهر,  
meydân (meydan) ميدان, nâne (nane) نانه, nefes نفس, naḳkâş (nakkaş) نقاش, noḳta  
نقطه, hücre هجره, hilâl (hilal) هلال, hindibâ هندبا, vaḳt (vaḳit) وقت, vekîl (vekil)  
وكيل, vilâyet (vilayet) ولايت, yâḳût (yakut) ياقوت,

## 2 Bulgarca

çırnık چرنیق, kuluçka قلوچقه

## 1 Çince

çay چای

## 1 Ermenice

pezevenk پوزه ونك

## 3 Fransızca

atlas اطلس, karavul قاره ول, mağaza مغزه

## 1 İbranice

hâhâm خاخام

## 12 İtalyanca

dümen دومن, işkandil اسقندیل, iskele اسكله, uruba (urba) اوروبه, pinyâl پينال

pusula بوصوله, poğaç بيوغه جه, tente تنته, sintine سنتنه, tavla طوله, kapûdân قپودان (kaptan), kıçır (ğıçır) قجر

Aslen İtalyanca olduğu hâlde Türkçe yazımı farklı olan 1 kelime vardır ve bu kelimelerin yazımı ve genellikle telaffuzu farklı olduğu için bunlar Türkçe kabul edilmiştir.

pûlîse پوليسه (Polizza)

## 2 Latince

ağustos آغوستوس, amber-bârîs امبر باريس

## 79 Rumca

anahtar انختر, anason انه سون, avlu اولو, ayazma آيازمه, ayvațana آيوه طنه, bodrum بودروم, cibre جبره, defne دفنه, efendi افندی, ihlamur اخلامور, ırgad ارغاد (ırgat), istiridye استريدیه, istif استف, istakoz استه قوز, iskete اسكته, iskemle اسکمله, ökse اوکسه, olta اولته, paçavra پاچاوره, pırasa پراسه, paskalya پاسکالیه, pelîn پلین, reçine رجینه, semer سمر, sünger سونکر, şinik شنک, sândâl ساندال, fiçı فچی, fidân فدان, fırça فرچه, fırın فرین, fesleğen فسلیغن, fişkı فشقی, filiz فلیز, funda فنده, fener فنر, kañtariyûn کبره, kukla قوقله, kulp قولپ, kundak قونداق, kavanoz قوه نوز, gebere کبره, kirâs کراس, kiremit کره مت, kereved (kerevet) کره ود, kestane کستانه, kilîse کلیسه, körfez کورفز, küfe کوفه, kökнар کوکنار, kümes کومس, lohusa لوخسه, lîmân لیمان, lîmôn لیمون, mâştî ماصتی, mâsura ماصره, mândıra ماندره, midye میدیه, marângöz مرانغوز, marûl مرول, muşmûla موشموله, muşândra موشاندره, mağdanûz (maydanoz) مغدنوز, manâv ماناو, mantar منتر, mencene منجنه, mengene میولاف, mîl میل, huni هونی, vâryöz (varyoz) واریوز, yalı یالی, yulaf یولاف, üstübü (üstüğü) اوستیو, pâtrik (patrik) پاتریک, âblî آبلی, tirementi تره منتی, temel طریان, tuğla توغله, tırpan تمل

## 2 Rusça

izbe ازبه, telâtîn تلالتین

Aslen Arapça olduğu hâlde Türkçe yazımı farklı olan 71 kelime vardır ve bu kelimelerin yazımı ve genellikle telaffuzu farklı olduğu için bunlar Türkçe kabul edilmiştir.

üslûb (üslup) اوصولوب (اسلوب), piliç پلیچ (بلوط), budala بوده لا (بودلا), billûr (billur)

(تمیز) تمز temiz, (تفتیک) تفتک tiftik, (باطلجان) بطلجان paṭlıcan, (بیلور) بیلور cüdâm (cüzẓâm), (جماع ایتمک) جماع ایتمک cima etmek, (جدام) جدام ħâcî (hacı), (خاشه) حشه ḥaşa, (خادم) حدیم ḥadîm, (حفاقن) آفاقن afaqan (ḥafaqân), (حاج) ḥarâc, (خزینہ) خزنه ḥazîne (hazine), (خرار / غرار) حرار ḥarâr, (خراج) حراج (haraç), (خزینہ) خزنه ḥazîne (hazine), (خلائق) خلیق ḥalâyıq, (خطیل) هاطل ḥâṭıl, (خشخاشه) حشش ḥaṣḥaṣ, (دفتتر) تفتتر teftir (deftir), (دبوس) طوپوز topuz, (خندق) هندک hendek, (خمیر) خمور tellek, (زعفران) صفران safrân (safran), (ربع) اوروب urub (urup), (دلک) تلک tellek, (زنیل) زمبل zembîl (zembil), (زُقاق) سوقاق sūkâk (soqâk), (زقاق) سوقاق sūkâk (soqâk), (سنجد) زنجف zincef, (سنباده) سومپره şumpara (zımpara), (سطل) ستل sitil, (سحر) şavât, (شاقول) شاوول şâvûl T. hlk. Ar. (سیسام) صوسام şûsâm (susam), (سواد) صواط şavât, (شمام) شمه şemme, (صدف) سدف sedef, (صراج) صراج şarac (şaraç), (صمغ) صمغ zağara, (طویلہ) طوله ṭavla, (طیل) دول davul, (طاوس) طاوس ṭâvûs (tavus), (ظہارہ) زغرہ, (عجمی) اجامی acâmî (عیا) آبه aba, (عارقلمق) آرقلمق ar kılmâq, (ظہارہ) زغرہ aşbur (aspur), (عقیدہ) آغدہ ağda (ağîde), (عیال) ایل eyl, (عصبیر) آصبر aşbur (aspur), (غلامپارہ) قولامبرہ faq, (غلاف) قلف kılıf, (عقبہ) عقبہ keten, (قنطار) قنطار kıntâr, (قطیفہ) قادیفہ kadife, (فضول) فدل fodul, (فخ) (معاونہ) ماونہ mâvna, (لقون) لوکن lûkun, (کلبتان) کلپدن kelbeden (kerpeten), (کتان) maṭkab (maṭkap), (مقصد) مقص maqas, (مسطر) مصطر miştar, (متقب) مققب maṭkab (maṭkap), (منجلیق) مانجلیق mâncınıq (mancılık), (مندال) ماندال mândâl (mandal), (میمون) مایمون mâymûn (maymun), (منقل) nâlin, (هاون) هوان havân, (نعلیہ) نالین

Aslen Farsça olduğu hâlde Türkçe yazımı farklı olan 92 kelime vardır ve bu kelimelerin yazımı ve genellikle telaffuzu farklı olduğu için bunlar Türkçe kabul edilmiştir.

(بت) پوت put, (اوستاد) اوسته usta, (افسون) اوسون avsun (efsun), (بنفشه) منکشه menekşe, (بفتره) پفتره peftire, (بریان) پریان piryân, (بخشیش) باغشش meşe, (پشتمال) پشتمال peştemâl, (پشت) پوشت puşt, (پرکار) پرکل pergel, (بیسه) مشه meşe, (پنجه) پنچه pençe, (پنجشنبه) پرشنبه perşembe (perşembe), (پنبق) پموق pamuk, (پیشکش) پیشکش peşkeş, (پوستکال) پوستال postal, (پنیر) پنیر peynir, (پنکان) فنجان püsüs, (تباشیر) تبه شیر tebeşir, (تازیانه) تازنه tâzene, (پیه سوز) پیس püsüs, (تغار) دغار dağâr, (ترونده) طورفنده ṭurfanda, (ترنج) ترنج turunç, (ترازو) جامباز cambaz, (تیز) تز tez, (تورشی) طورشو ṭurşu, (تنشور) تنه شیر tenişir, (تفتک) (جوالدوز) چوالدوز çuvaldız, (جوال) چوال çuval, (جله) چوله çulha, (جانباز) cömert







اوتتمك، اوتتمق، avutmaq، اوتلامق، اوتلاق، otlamak، اوتلاتمق، اوتلامق، اوتتمق، اوتورتمق، اوتورماق، oturmaq، اوتورتمق، اوتورماق، oturmaq، اوتو، ütme، اوتمه، uc، اوجوز نسنه، ucuzluk، اوج نسنه، اوچاق، ocaq، اوج، avuç، اوج، avuç (uç)، اوج بيك، uç biñ، اوج المق، öç almak، اوج، üç، اوج، öç، اوجى، avcı، اوجوزلق، اوجمق، uçmaq، اوجماغ (uçmağ)، اوجلامق، avuçlamak، اوجقور، اوديرى، öd yeri، اود، öd، اود، od، اوجيوز، üç yüz، اوجوق، uçuk، اوجورمق، اودنچ و يرمك، ödünç vermek، اودن، odun، اودرمك، evdirmek، اودرمق، ovdurmaq، اوديالككنمق، od yalıñlanmaq، اوديالككنرمق، od yalıñlandırmaq، اوده مك، odemek، اورانلامق، اوراق و تريان، orağ ve tırpan، اوراغ بوجكى، orağ böceği، اور، ur، اوديالكى، اورتكم، اورتاقلىق، ortaklık، اورتاق، ortak، اورپرمك، örpermek، اورانلامق، örtü، اورتونمك، örtünmek، اورتعلمق، ortalamaq، اورته بويلو، orta boylu، اورته، orta، اورغان، urğan، اورس، örs، اوردك، ördek، اورد (avurt)، avurd، اورچلو، oruçlu، اورتى، örkmek، اورمان، orman، اوركمك، örkmek، اوركك، örkek، اوركتمك، örkmek، اورن پولى، uran pulı، اورمك، örmeq، اورمك، örmeq، اورمق (vurmaq)، urmaq، اورمك، örmdülemek، اورو، örü، اوره مك، üremek، اوره كه، ureke، اورنك، örneq، اورندولمك، öründülemek، اوزانمق، uzatmaq، اوزان، ozan، اوزامق، uzamaq، اوز، uz، اوز، öz، اوزلمك، üzölmek، اوزلشمق، uzlaşmaq، اوزلشدرمق، uzlaştırmaq، اوزرلك تخمى، اوزون نسنه، uzun nesne، اوزنمك، üzünmek، اوزنكى، üzengi، اوزمك، üzmeq، اوزون نسنه، uzunluk، اوستن اولمق، üstün olmaq، اوستبج، üstübeç، اوست، üst، اوزونلىق، uzunluk، اوشاق، uşaq، اوشاق بوجكى، osurğan böceği، اوستون، üstün، اوسته لق، uş (uş)، اوشومك، üşümek، اوشنمك، üşenmek، اوشنكن، üşengen، اوشك، üşek، اوشتمك، اوصورمق، osurmaq، اوصورق، osuruq، اوصولو، uşlu، اوصانمق، uşanmaq، اوص، oda، اوغلاق، oğlaq، اوغل اوتى، oğul otu، اوغريلق، uğruluq، اوغرى، uğru، اوغله، oğlan، اوغورسزلىق، uğursuzluk، اوغورسز، uğursuz، اوغور، uğur، اوغورلامق، اوفاتمق، ufatmaq، اوفاق تفك، ufağ tefek، اوفاتمق، ufatmaq، اوفورمك، üfürmek، اوفانمق، ufanmaq، اوقويجى، oquyucu، اوقومق، oqumaq، اوقومق، oqumaq، اوقوتمق، oqutmaq، اوقلاغو، oñ، اوكدل (öñdöl)، ögdöl، اوكچه، ökçe، اوكارمق، oñarmaq، اوكات، oñat، اوك، oñat، اوكرتمك، öğretmek، اوكدون، öñdün، اوكدل قومق (öñdöl qomak)، oñat، اوكسورمك، öksürmek، اوكسورك اوتى، öksürük otu، اوكسورك، öksürük، اوكسوز، öksüz، اوگوت، öğüt، اوگو، ügü، اوگندره، ögendire، اوكمك (övmek)، ögmek، اوگوت و يرمك، öğüt vermek، اوگوتتمق، öñultmaq، اوگوز، öküz، اوگوتتمك، öğütmeq، اوگوت و يرمك، öğüt vermek، اوكرتله مك، ügürtlemek، اوكونمك (övnemek)، ögünmek، اوكولمق (önölmek)، oñulmaq، ölçek، اولچك، ölçek، اولاق، ulaq، اوكمادقلق، oñmadıqlıq، اوكله وقتى، ögle vağtı، اولچمك، üleşirmek، اولشدرمق، ulaştırmaq، اولشدرمك، öleşmek، اولشدرمق، ulaşmaq، اولشدرمك، olmaz، اولنمك، evlenmek، اولندرمدك، evlendirmek، اولمك، ölmek، اولمق، olmaq، اولماز، اولولق، ululuk، اولوق، oluq، اولوفر چيچكى، ülüfer çiçeği، اولور، olur، اولونسنه، ulu nesne، اولومجل اولمق، ölümcül olmaq، اولوم، ölüm، اولولنمق، ululanmaq، اولولمق، ululamaq، اولومج، umdurmaq، اوماج، umac، اوليا دوه سى، evliyâ devesi، اولى، ölü، اولومق، ulummaq، اوممق، ummaq، اوممامق، ummamaq، اومك، evmek، اومق، ovmaq، اومدرمق، omuz، اون بيك، on biñ، اون، ün، اون، un، اون، on، اومولان نسنه، umulan nesne، اوموز، unutturmaq، اونتمق، unutmaq، اونله مك، ünlemek، اونمق، avunmaq، ova



beslemek بسلّمك, bezemek بزه مك, bezenmek بزّنمك, bezek بّزك, bezemek بّزك, bezenmek بّزك, bezemek بّزك, beslemek بسلّمك, beslenmek بسلّمك, besili بسيلى, beş بّش, beş biñ بّش بيك, başak بّشاق, beşik بّشك, başlamak بّشلامق, beş yüz بّش يوز, başmaq بّصمق, batman بّطمان, bağ بّغ, bağırdak بّغردق, bağırmaq بّغرمق, bağlamak بّغلمق, bağa بّغه, bağırtmaq بّغتمق, bakrac بّكراچ, baklava بّكلوا, bakmaq بّقمق, bakmaq بّقمق, ben بّك, baña demek بّكا (bakraç) بّقرچ, beki بّكچى, beñiz بّكز, beñzetmek بّكزتمك, beñzemek بّكزه مك, beklemek بّكلّمك, beğenmek بّگنمك, bel بّل, bel بّل, bel soğluğı (bel soğukluğı) بّل صوفلغى, bildiricin بّلدريجین, bildirmek بّلدرمك, belermek بّلرمك, bulğur بّلغور, bulğur بّلغور, belmezlik بّلمزلك, belmezlenmek بّلمزلمك, bilim بّلمك, bilezik بّله زك, belürtmek (belirtmek) بّلورتمك, belürsüz olmaq (belirsiz olmaq) بّلورتمق, belürmek (belirmek) بّلورمك, binek بّنك, bingişmek بّنكشمك, binmek بّنمك, binî بّنى, bahadırlık بّهادرلق, bahalı بّهالى, bucağ bacağ, böcek بّوچاق, burada بّوراده, bodur بّودور, bodur بّودور, burda بّوردا, burç (borç) بّورچ, borçlu بّورچلو, burçaq بّورچاق, buruşturmaq بّورشدرمق, buruşmaq بّورشمق, burğ bürk, burulmaq بّورلمق, burmaq بّورمق, burun بّورن, burnaz بّورناز, bürünmek بّورنمك, bürünmek بّورنمك, buruşuk بّوروشق, boru بّورى, bürümek بّوريمك, boz بّوز, buz بّوز, buzağı بّوزاغى, boz بّوزمق, bozmaq بّوزلمق, bozulmaq بّوزلمق, büzülmek بّوزلمك, bozmaq بّوزمق, boza بّوزه, bostancı بّوستانچى, boş böğür بّوش بوكر, boş nesne بّوش نسنه, boşaltmaq بّوشالتمق, boşamak بّوشامق, boşluk بّوشلق, buğ بّوغ, buğaz بّوغاز, buğday بّوغداى, buğurtlağ بّوغرتلاق, buğuzlamak بّوغوزلاق, buğmaq بّوغمق, buğa بّوغه, buğa dikenى بّوغه دكنى, buğuk بّوگوق, buğulmaq بّوگولمق, buğum بّوگوم, buğ bük, buğ böceği بّوچكى, buğağ bük, böğür bük, böğürtlen بّوكرتلن, böğürtmek بّوكرتمك, böğür bük (büküm) بّوكرمك, böğür bük, böğür bük, büküm بّوكلّم, bükülmek بّوكلّمك, bükmek بّوكمك, bügelek بّوگه لك, bol بّول, bulaşmaq بّولاشمق, bulaşmaq بّولاشمق, bulamaç بّولامچ, bulandırmaq بّولاندرمق, bulanmaq بّولانمق, bulanmaq بّولانمق, bulut بّولت, buluşmaq بّولوشمق, Bulğar بّولغار, bölük بّولك, bollamak بّوللمق, bolluk بّوللق, bollatmaq بّوللتمق, bölünmek بّولنمك, bölünmek بّولنمك, bön bön, bunamış بّونامش, bunamak بّونامق, boncuğ بّونجق, bönlük بّونلك, büh بّوه, boy pos بّوي بوص, boy tohumu بّوي توھومى, boyacı بّوياجى, boyalı بّويالى, boyamak بّويامق, buyruk بّويروق, buyruk بّويروقدى, buyruk bütümamq بّويروق طوتمامق, buyruk bütümamq بّويروق طوتمامق, buyruldu بّويرولدى, boyunduruq بّويوندروق, boynuz بّويونوز, boya بّويه, boyun بّويون, bayat بّيات, bayraq بّياراق, biz بّيز, bıyık بّبيق, baykuş بّبيقوش, big (bey) بّبيك, bin بّبيك, beygır بّبيگير, bilek بّبيلك, bilgiç بّبيلكچ, bileycik بّبيلكچك, bilmece بّبيلمجه, bileği بّبيله, buyurmak بّويورمق, buyurmak بّويورمق, büyük nesne بّيوك نسنه, büyüklük بّيوكللك, büyükmek بّيوكلمك, büyük nesne بّيوك نسنه, boyun buran kuşu بّيون بوران قوشى, pabuççu (pâbüççu) بّابوچچى, paçacı بّپاچه جى, padişah muşahibi بّپادشاه مصاحبى, parlak nesne بّپارلاق نسنه, pazar ertesi (pazartesi) بّپازار, pazar günü بّپازار كونى, pazy pas, paslanmaq بّپاسلنمق, paşa بّپاشا, paşmaq بّپاشمق, pancar بّپانچر, pay بّپاي, papatya çiçeği بّپاپاتيا چچكى, papağan بّپاپانچين, pepegı بّپپه كى, petek بّپتك, peçe بّپچه, perçem بّپرچم, perçin بّپرچين









şınamaq صنه مق, şu صو, şıva صوا, şıvacı صواجی, şuvarmaq صوارمق, savaş yeri صواش یری, savaşmaq صواشمق, şıvamaq صوامق, şu başı صوباشی, şu bendi صوبندی, şopa صوپه, şucuk صوجوق, suç صوچ, suç etmek صوچ ایتمک, şuclu صورقون اغاجی, şorkun ağacı صورکون اغاجی, şoruşdurmaq صورشدرمق, şorguç صورغوچ, şuşamak صوسامق, şuşuz صوسز, şoğan صوغان, şoğutmaq صوغوتمق, soğuk صوغوق, soğulcan (şolucan) صوغولجان, şoğumak صوغومق, şokmak صوقمق, soñ صوك, şol taraf صول طرف, şulak صولمك نسنه, şolmuş nesne صولمك نسنه, şolmaq صولمق, şulanmaq صولنمق, şulamaq صوله مق, şolumaq صولومق, şulu nesne صولونمق, şavmaq صومق, şomurdamaq صوموردامق, şunğur (şungur) صونقور, şunmaq صونمق, şoy صوی, şıvık صویق, şıvıklık صویقلق, şoymantı صویمانتی, şoymaq صویمق, şuya girmek صویه کیرمک, şu yolu صویولی, şoyunmaq صویونمق, şıyrık صیرق, şıyırmaq صیرمق, şıyrıncaq yer صیرنچق نر, şayru صیرو, şayruluk صیرولق, tapşırmaq طاپشرمق, tapmaq طاپمق, tapınmaq طاپنمق, tatmaq طاتمق, tad (tat) طادلونسنه, tadlılık (tatlılık) طادلولق, tadlu nesne (tatlı nesne) طارaltmaq (daraltmaq) طارolmaq (dar olmaq) طارolمق, tartağan طارتغان, tartmaq طارتمق, tarlık (darlık) طارلق, tar nesne (dar nesne) طارنسنه, tarı (darı) طاری, taş طاشمق, taşlık طاشلق, taşırkamak طاشرقمق, taşmak طاش, taşık (dağ) طاغ, tağıtmak (tağıtmak) طاغتمق, tağılmak (dağılmak) طاغلمق, tağınık nesne (dağınık nesne) طاغنق نسنه, tağırtı طاقردی, taqmaq طاقمق, taqınmaq طاقنمق, tam üstü (dam üstü) تام اوستی, tamiltmaq (damiltmaq) تاملتمق, tay طای, tayanmaq (dayanmaq) طرمق, tabla طبله, tabanca طبنجه, toprak طپراق, tarak طرق, tırmık طرمق, tırmalmaq طرمله مق, tırnak طرنق, taramaq طرهمق, tırıl طریل, tışkırmak طسه, tasalandırmaq طسا, tasma طسمه, tassa طسه, taşalanmaq لندرمق, taşalı طسه لی, taşru (dışarı) طشرو, taşak طشق, taqla طقله, tıkaç طقاچ, tıkaç طقامق, tıkmak طقنمق, tıknaz طقناز, tıknazlık طقنازلق, tan yeri طك نری, tanlamak طانلماق, talabımaq طاملاق, talaş طلاش, tamar (damar) طمر, tamlam (damla) طمله, tamlamaq (damlamaq) طوار, tanbûra (tambura) طنبوره, tanıq طنق, tanıklık طنقلق, tavar (davar) طوار, topal طوپال, topallık طوپاللق, topal طوب, top (top) طوب, top (top) طوب, topallık طوپاللق, topuk طوپوم, tutarıkli طوتارقلی, tutarık طوتاریق, tutturmaq طوتقونلق, tutsak طوتساق, tutsaklık طوتساقلق, tutkal طوتقال, tutkunluk طوتقونلق, tutam طوتم, tutmaq طوتمق, turakotu (durakotu) طوراق اوتی, turğurmaq طورغورمق, turğunluk (durğunluk) طورغونلق, turmaq (durmaq) طورمق, turna طورنه, tura طوزله, torun طورون, toz طوز, tuz طوزاق, tuzluk طوزلق, tuzla طوزله, tuzlu طوزلو, tavşan طوشن, tavşancıl kuşu طوشنجل قوشی, tuğ طوغ, toğan (doğan) طوغری نسنه, toğrulmaq (doğrulmaq) طوغرلمق, toğru nesne (doğru nesne) طوغرولق (doğruluk) طوغرولق, toğurtmaq (doğurtmaq) طوغمق, toğurmak (doğurmak) طوغورمق, toğurmak (doğurmak) طوغورتمق, tokmak طوقمق, tokunmaq (dokunmaq) طوقنمق, toka طوقه, tondurmaq (dondurmaq) طولاشق, tolaşık (dolaşık) طوکوز, toñuz (domuz) طوکمق, tonmaq (donmaq) طوکمق, toldurmaq (doldurmaq) طولمك نسنه, tolmuş nesne (dolmuş nesne) طولمك نسنه, tomruq طومباز, tombaz طومباز, tolu (dolu) طولمق, tulum طولوم, tombaz طومباز, tomruk طومروق













يوخسول اولمق, yohsul (yoqsul) يوخسول, yohsul olmaq (yoqsul olmaq) يوجه نسنه nesne, يورغه لمق yorğalamak, يورتتمك yürütmek, يورت طويمق yurt tutmaq, يورت yurt, يورك اوينماق yürek oynamak, يورك yürek, يورغونلۇم yorğunluk, يورغون yorğun, يوركلى آدم yürekli adam, يورك سورمك yürek sürmek, يورك بورمق yürek burmaq, يورولماق yorulmaq, يورولتمق yorultmaq, يورولتمق yürigenlik (yürügenlik), يوريمك yürimek, يوز بيك yüz biñ, يوزاكشتمك yüz ekşitmek, يوز yüz, يوز yüz, يوز يوريمك (yürüme) yüzük, يوزمك yüzmek, يوزمك yüzlemek, يوزلشمك yüzleşmek, يوزكج yüzgeç, يوزك yüzük, يوغ اولمق yoğ olmak (yoğ olmak) يوغ etmek (yoğ etmek), يوغورمق yoğurmak, يوغورت yoğurt, يوغه كتمك yoğa gitmek, يوغ ايتمك (yoğ aytmek) yoğun nesne, يوغون نسنه yoğunluk, يوغونلۇق yoğun, يوق yuq, يوقمه yuqma, يوقفه yuqqa, يوغونلۇق yoğunluk, يوغون نسنه yoğun nesne, يوك yuñ, يوقوش yuqush, يوقلم yuqluk, يوقلامق yuqlamak, يوقارو yuqaru (yuqarı), يوك yük, يوكسلكم yükselmek, يوكسك نسنه yuksuk nesne, يوكرك yuğruk, يوكك yük, يولداش yoldaş, يولجى yolcu, يولار yular, يول yol, يوكلنمك yüklenmek, يوكلتمك yollamak, يوللامق yollamak, يولماق yolmaq, يومايمك yom etmek, يومروجق yumrucuq, يولماق yolmaq, يوللامق yollamak, يومرولق yumruluk, يومرولق yumru nesne, يومرونسنة yomru nesne, يومشق yumuşaq, يومشاقلىق yumuşaklıq, يومشق yumuşamak, يومشتمق yumuşatmaq, يوماق yumaq, يوماق yummaq, يونغه yongə, يوند قوشى yund quşu, يوند yund, يونجه yonca, يوممق yummaq, يونلمك yonelmek, يوناق yonmaq, يونمق yunmaq, يوه yuva, ييا yaya, يياللىق yayalılık, ييلنچ yilinç, ييل yil, ييقمق yiqmaq, ييقانمق yiqatmaq, يياللىق yeynilik, ييه جك yiyecek, ييىنى نسنه yeyni nesne, ييىنى لك

halk ağzındaki kelimeler: debbe دبه, domalmaq دومالقى, eprimek ابريمك, epirmek ابرتمك, arş ارش, üşmek اوشمك, oğuz اوغوز, pala پاله, tepsermek صچان şıçanotu, شرلغان şırlağan, سوزكو süzgülü, sere سره, sipisi سپسى, tırkâz طرقاز, tutmac (tutmaç) طوتماچ, ılgım salgım الغم, şu şıgırı صوصغرى, şu şıgırı اوتى, şu şıgırı قواره qavâre, قشانمق qaşanmaq, قراك kırân, قاقımق kaqım, قاق kaq, سالغم salğım, gicişmek كجشمك, kesmük كسموك, gelberi كلبرى, gücen كوچن, kösem كوسم, köseği كوسه كى, yalıñ يالىك, yavuçlu ياوقلى, yañşaq يکشاق, yom يوم

Türkçe ve Farsça yazılışı aynı olan 210

âbnûz (abanos) أبوز, âhûr (ahır) أخور, şeytân-ı la'în شيطان لعین, qılıbdân قلیبدان, alıc (alıç) ألیچ, anbar (ambar) انبار, armud (armut) أرمود, bâc باج, bâğ (bağ) باغ, bahâdır (bahadır) بهادر, bebr ببر, berâber (beraber) برابر, berber بربر, bûstân بوستان (bostan), bülbül بلبل, camedân جمدان, cân (can) جان, cânbâz (cambaz) چغنه çagana, çadır (çadır) چادر, çâdir (çadır) چادر, ciğer جگر, civa جوه, cendere جندره, çanbaz چانباز, çehre چهره, çeltik چلتك, çenber (çember) چنبر, çerez چرز, çevik چevik (çevik), çınâr (çınar) چنار, çırâ (çıra) چرا, çilingir چلنگير, çimşir ağacı çimşir ağacı (çimşir ağacı), çirîş (çiriş) چریش, çirkîn (çirkin) چرکین, çoban (çubân) چوبان, dağ (dâğ) داغ, dâne (tane) دانه, dehlîz (dehliz) دهلیز, destî (testi) دستی

دشمنان (düşmân) (düşman), دوست (dôst), دیوار (dîvâr) (duvar), دستور (destûr) (destur),  
 ابرشیم (ibrişim), ارشته (erişte), ارغوان (ergavân) (ergavan), اندازه (endâze) (endaze),  
 پاچه (paça), اوستوره (ustura), انجیر (incir) (incîr), اشکنجه (işkençe), اشکمه (işkembe),  
 پاره پاره (pâre pâre) (pare pare), پارس (pârs) (pars), پادشاه (padişah) (pâdişâh),  
 پرنک (pirinç), پرنج (pirinç), پرده (perde), پختی (puhtî), پایواند (pâyvând), پالم (pâldum),  
 پنجره (pencere), پلاو (pilâv) (pilav), پروانه (pervâne), پرواز (pervâz), پره بولی (pireboli),  
 پیغمبر (peygâmbir) (peygamber), پی (pey), پول (pûl) (pul), پوته (pûta) (pota),  
 تخته پوش (tahtapûş) (tahtapuş), تخته (tahta), تخت (taht), تتره (tetre), تبر (teber), تازہ (tâze),  
 ترید (tirid) (tirit), ترخانہ (tarhana), تخه روان (tahtirevân) (tahtirevan), تخم (tohum),  
 تورب (turb) (turp), توتماچ (tutmaç), تنبل (tembel), تنبلت (tenbelît), تمارحانه (tumarhâne)  
 (tumarhane), حقه باز (hoğkabâz) (hokkabaz), خام (hâm) (ham), خدمتکار (hizmetkâr)  
 (hizmetkâr), خرما (hurmâ) (hurma), خرپوشته (harpûşte), خرمن (harman) (harman),  
 خزینه دار (hazînedâr) (hazinedar), خروز (horôz) (horoz), خوی (hûy) (huy), خسته (xeste),  
 زبون (zebûn) (zebun), رنگ (renk), رنده (rende), رنجبر (rençper) (rençper),  
 زردالی (zehr), زنگین (zengîn) (zengin), زندان (zindân) (zindan), زنجیر (zincîr) (zencir),  
 زیونه (zîvana) (zîvana), زیان (ziyân) (ziyan), زورباز (zôr bâz), زهر (zehir) (zehir),  
 سراب (serâb) (serap), سختیان (sahtiyân), سایوان (sâyvân), ساده (sâde) (sade),  
 سطرنج (saṭranc), سرمایه (sermâye) (sermaye), سرکه (sirke), سرخوش (serxuş),  
 شاهین (şâhîn) (şahin), شاهتره (şâhtere), سینی (sîni) (sini), سنجاب (sincâb) (sincap),  
 شکر (şeker), شفتالو (şeftâlû) (şeftali), شبو (şebbû) (şebboy), شب یدلا (şeb-i yeldâ),  
 صروان (şârvân), شیشه (şîşe) (şişe), شیرہ (şîra), شیردن (şîrden) (şirden), شلغم (şalgâm),  
 قدس (Kuds-i şerîf), فرمان (fermân) (ferman), طیلسان (ṭaylesân), طمعکار (tamahkâr) (tamahkâr),  
 قلیہ (qalyamisk), قلنبک (qalembek), قلمتراش (qalemtraş), قربوز (qarbuз) (karpuz), شریف (şerîf),  
 کاغدهندی (kâğıd-ı hindî), کاغذ (kâğıd) (kâğıt), کاسه (kâse), کابن (kâbin), مسک (misk),  
 کلاه (kûlâh), کل (kil), کشکول (keşkül), کشک (keşkek), کره ویز (kerevîz), کرز (kerz),  
 کمند (kemend) (kement), کمنار (kenâr), کین (kîn), کمر (kemer), کلیم (kilim), کلید (kilit) (kilit),  
 کوفته (köfte) (küfte), کوسه (köse), کوس (kös), کور (kör), کونده (künde), کنت (kent),  
 لاف (lâf), لاجورد (lâciverd) (lacivert), کین (kîn), کوی (köy), کونک (künk), کولنک (kolnâk)





(daima): دانما, dellâl (tellal): دلال, divît (divit): دويت, dizdâr (dizdar): دزدار, dolâb (dolap):  
dolâb (dolap): دولاب, dükkân: دكان, dünyâ (dünya): دنيا, ebâbil: ابايل, elmâs (elmas):  
الماس, fâl (fal): فال, ferâce: فراجة, fil (fil): فيل, fîtil: فتيل, ħarasân: خره سان, ħâv: خاو, ħâcet  
(hacet): حاجت, ħamâm (hamam): حمام, ħamâyîlî: حماليى, ħarâm (haram): حرام, ħavût: حووت,  
ħekîm (hekim): حكيم, ħelâl (helal): حلال, ħelvâ (helva): حلوا, ħîle (hile): حيله, ħoroz: حوروز,  
ħıyânet (ħıyânet): خيانت, ħıyâr (ħıyar): خيار, hilâl (hilal): هلال, hindibâ: هندبا, 'ibâdet (ibadet):  
قطايف, ibrîk (ibrik): ابريق, imâm (imam): امام, istifân: استيفان, kaţâyif (kadayif):  
Kâbetullah: كعبة الله, kâbulî: كابلئى, kâfurî: كافرئى, kâzî: كازئى, kâzîl: قازيل, kaşab (kaşap):  
قصاب, kaķûle: قاقوله, kâlîb (kalıp): قالب, kandîl (kandil): قنديل, kılâde: قلاده, kumaş: قماش, kefn  
(kefin): كفين, kibrît (kibrit): كبريت, kîle (kile): كيله, kimyûn (kimyon): كميون, kirâ (kira):  
كرا, leylâk (Leyla)âk: ليلاق, lif: ليف, liķa (liķa): ليقه, maţrâķ: مطراق, mâl (mal): مال, mâzî (mazi):  
مزالئى, mercân (mercan): مرجان, meydân (meydan): ميدان, mezâr (mezar): مزار, mişķâl: مصقال,  
minâre (minare): منارة, mindâl: مندال, misvaķ: مسواك, müftî (müftü): مفتئى, mürûr: مرور,  
Müslimân (Müslümân): مسلمان, naķķâş (nakkaş): نقاش, nâne (nane): نانه, râvend: راوند, ribâs:  
رباس, sâ'î: سائئى, sâ'at (saat): ساعة, saķâ (saka): سقا, şabâĥ (sabah): صباح, şabun: صابون,  
safrâ (safra): صفرا, şarrâf (sarraf): صرّاف, şatır: صاتر, şumak: صماق, şûret (suret): صورت,  
seccâde (seccade): سجاده, şâb: شاب, şamata: شماته, şarâb (şarap): شراب, şikâyet: شكاييت, tâbût  
(tabut): تابوت, tâç (taç): تاج, tabak: طباق, tabfûr: طيفور, tanbûr (tambur): طنبور, tarĥun  
(ĥarĥin): تريااق, tennure (tennure): تنوره, tercümân (tercüman): ترجمان, tiryâķ (tiryak):  
تيريااق, 'üdü'l-ķahr: عودالقهر, unnâb: عناب, vekîl (vekil): وكيل, vilâyet (vilayet): ولايت, yâķût (yakut):  
ياقوت, zâc: زاج, zamân (zaman): زمان, zibil: زبل, zinâ (zina): زنا, zükâm: زكام, zünnâr  
(zünnar): زنار, baķķâl (bakkal): بقال, emîr (emir): امير, imtilâ: امتلا, inkâr: انكار, bâdiye: باديه,  
balġam: بالغم, şarniç: صرنيج, maĥbûs (mahpus): محبوس, 'öd (öd): عود

Bazı kelimelerin Türkçe ve yabancı dildeki yazılışı ve okunuşu aynıdır (Bu durumda Arapça olan 87 kelime bulunmaktadır):

eksi: اكسى, evvel: اؤل, baķla: بقله, baķķam: بقم, tere: تره, tencere: تنجره, cennet: جنت,  
cevher: جوهر, ĥüccet: حجت, ĥadde: حده, ĥarbe: حربه, ĥareze: حرزه, ĥaşbe: حصبه, ĥaşır  
(ĥasır): حصر, ĥoķķa (hokka): حقه, ĥalka: حلقه, ĥavuz: حوض, ĥaber: خبر, ĥıdmet (hizmet):  
خدمت, ĥardal: خردل, ĥırķa: خرقة, ĥaşım: خسم, dible: دبلة, rahle: رحلة, rezene: رزنه, reze:  
رزنه, rüşvet: رشوت, reff: رف, rehin: رهن, zeberced (zebercet): زبرجد, zıbın: زين, zaĥmet:  
زحمت, zaġar: زغر, zift: زفت, zümrüd (zümrüt): زمرد, sedef: سدف, sofrâ: سفره, saķankur:  
سقتقور, saķa: سقه, sel: سل, şofa: صفة, şabak: طباق, 'ırz (ırz): عرض, 'örf (örf): عرف, 'alem:  
علم, 'aynî'l-her: عين الهر, fitne: فتنه, ferc: فرج, fistıķ: فستق, findıķ: فندق, ķabara: قبره, ķubbe:  
قبة, ķubbe: قبة, ķaranfil: قرنفل, ķafes: قفس, ķafa: ققه, ķalem: قلم, ķına: قته, ķahve: قهوة,  
kerkes: كركس, laġım: لغم, laķve: لقوه, lehim: لهم, mücevveze: مجوزه, maĥrama: محرمة,  
maĥfe: محفة, maĥkeme: محكمة, maĥalle: محله, mürekkep: مركب, mermer: مرمر, müzellef:

مصلق: mescid (mescit): مسجد, misk: مسك, mişkala: مصقله, maşal: مصل, muşluk: مصلق,  
maçara: مقره, muʿabbir (muʿabbir): معبر, maʿden (maden): معدن, mağara: مغره, mağara: مقره,  
mıktaʿ: مقطع, melek: ملك, minber: منبر, nefes: نفس, nokta: نقطه, hücre: حجره

Osmanlı alfabesi yazımı aynı Türkçe telaffuzu farklı olan kelimeler Türkçe kabul edilmiştir:

dellâl (tellal) / دلال, bâğçe (bahçe) / باغچه, bağçevân (bahçıvan) / باغچوان

Türkçe telaffuzu ve Osmanlı alfabesi yazımı farklı olan kelimeler Türkçe kabul edilmiştir:

avsun / اوسون (efsun / افسون), bağış / باغشش (bahşış / بخشش), "eyl / ایل": (ıyâl / عيال), "sihir /  
سهر": (sihr / سحر), "ar kılmak / آر قلمق / ("ar kılmak / عار قلمق), "aba / آبه": (abâ / عبا), "eyl /  
ایل": (ıyâl / عيال), "avsun / اوسون": (efsun / افسون), "cömert / جومرد": (cevân-merd /  
چارطاق / çâr-tâk), "çardağ / چارداق": (çep-râst / چپر است), "çardak / چارداق": (çâr-tâk / چارطاق),  
"çark / چرق": (çarh / چارخ), "çarşaf / چارشاف": (çar-şeb / چارشب), "çarşamba / چارشنبه":  
(cihar-şenbe / چهارشنبه), "çarşu / چارشو": (çarso / چارسو), "çırak / چراق": (çerâğ / چراغ),  
"çift / چفت": (cuft / جفت), "çorap / چوراب": (cûrâb / جوراب), "çulha / چولهه": (culâh / جللاه),  
"çuval / چوال": (cûvâl / جوال), "çuvaldız / چوالدوز": (cuvâldûz / جوالدوز), "tef / دف": (tef /  
تف), "testere / دستره": (dest-erre / دست ازه), "dev / دو": (dîv / دیو), "dülger / دولگر": (dülger /  
دولگر), "parça / پاپوچ": (pâbüş / پابوش), "pabuç / پاپوچ": (pâbüş / پابوش), "dümbelek / دمبالک": (dunbek / دنبك),  
"pazar / بازار": (bâzâr / بازار), "pazvent / پازوند": (bâzû-bend / بازوند), "firûze / فیروزه": (pîrûze / پیروزه),  
"firûze / فیروزه": (pîrûze / پیروزه), "peşkir / پیشکیر": (pîşgîr / پیشگیر), "palan / پالان": (pâlân / پالان),  
"tirkeş / تیرکش": (tîr-keş / تیرکش), "hıyârşenbe / خیارشنبه": (hıyârşenber / خیارشنبه), "zerde-  
çâv / زرده چاو": (zerde-çâv / زرده چال), "sihirbâz / سهر باز": (sihr-bâz / سهر باز), "şâyerd / شانطور":  
(şâkird / شاکرد), "salhane / صالحانه": (salh-ğâne / صلخ خانه), "şantur / شانطور": (şantur / شانطور),  
"tarbhâne / طبخانه": (debbâğ-ğâne / دباغخانه), "tabakğâne / طبخانه": (tabakğâne / طبخانه), (santûr / سنتور),  
(darbhâne / ضربخانه), "kalpazan / قلبزان": (kalb-zen / قلبزن), "kulûbe / قولوبه": (kûlbe / کلبه),  
"kepçe / کپچه": (kumrî / قمری), "kumru / قومرو": (hum-bara / خمبره), "humbara / قومبره": (hum-bara /  
خمبره), "kercedan / کرکدان": (kercedan / کرکدان), "gergedan / کرکدان": (kercedan / کرکدان), "kefçe / کفچه": (kefçe /  
کفچه), "kereviz / کره ویز": (kereviz / کره ویز), "kervân / کروان": (kervân / کروان), "kereviz / کره ویز": (kereviz /  
کره ویز), "keş / کش": (keş / کش), "keşiş / کشش": (keşiş / کشش), "küsbe / کوسبه": (küsbe / کوسبه),  
"köşk / کوشک": (köşk / کوشک), "kükürt / کوکرت": (gûgird / گوگرد), "kevgir / کوهگر": (kevgir / کوهگر)

"kükîr / کفکیر (kefgîr / کفگیر), "kölçe / کولچه (kulîçe / کلیچه), "kiler / کیلر (kilâr / کلار), "lâfazan / لافه زان (lâf-zen / لافزن), "mâhyâ / ماهیا (mâhiyye / ماهیه), "mercimek / مرجمک (merdümek / مردمک), "merdiven / مردون (nerdübân / نردبان), "meşe / مشه (bîşe / بیسه), "maṭrabâz / مطره باز (madrabâz / مدره باز), "mekîk / مکیک (mekûk / مکوک), "mintân / منتان (nîm-ten / نیمتن), "menekşe / منکشه (benefşe / بنفشه), "nâlbant / نالبند (na'l-bend / نعلبند), "neyzen / نایزان (ney-zen / نیزن), "nişâsta / نشاسته (nişâste / نشاسته), "neşter / نیشتر (nîşter / نیشتر), "nekes / نکس (mâkes / ناکس), "hergele / هرکله (hargele / هرکله), "aba / آبه (abâ / عبا), "ṭurşu / طورشو (turşî / تورشی), "ṭazî / طازی (tâzî / تازی), "ṭurfanda / طورفنده (turvanda / ترونده)

*Esad Mehmed Efendi, Lehcetü'l-lügat'te millî bir şuurla Türkçeleşmiş ve halk arasında yayılmış Arapça ve Farsça kelimeleri de Türkçe kabul eder. Arapça ve Farsçada artık başka anlama gelen bu kelimeleri Türkçe kabul etmek zaruridir. Nitekim Esad Efendi de Türkçe addettiği bu kelimelerin asıl anlam ve şekillerini belirterek Türk diline büyük bir hizmette bulunmuştur. Ona göre halk tarafından kullanılan her kelime Türkçedir. Eserde 3703 madde başı kelimenin 2929'u bu mantıkla Türkçe kabul edilmiştir. Müellif madde başı olarak aldığı bu kelimelerin asıl şekillerini veya bunların hangi kelimenin galatı olduğunu belirterek Türk diline büyük bir hizmette bulunur. Eserde bitki, hayvan ve tıpla ilgili çok sayıda kelime ile birlikte özellikle arkaik kelimelerin çokluğu da dikkat çekmektedir.*

#### **Kaynakça**

- AHMED HULUSÎ El-Hâc, *Ahteri Kebir*, Mahmud Bey Matb., İst. 1316
- AHMED HULUSÎ El-Hâc, *Ahteri Kebir*, hzl. KIRKKILIÇ, Halil Ahmet TDK
- Ahmet Vefik Paşa Lehçe-i Osmani
- AKSOY, Hasan. "*Esad Mehmed Efendi* (Ebu İshakzâde)", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yayn., İst., 1979, C 3, s. 86-87
- AMÎD, HASAN, *Ferheng-i Âmid*, Çâp-hâne-i Sipihr, Tahran, 1363
- Ana Brittanica, "*Esad Efendi*, Mehmed Esad" md., Ana Yayıncılık, İst., 1986-88, C 8, s. 285
- ASIM, AHMED, *Tercemetü'l-âmus (Okyanus)*, Matba'aş-i Bahriyye, İst., 1305, 4 C
- BAYSUN, M. Cavid. "Es'ad Efendi, As'ad Efendi, Muhammed", *İslâm Ansiklopedisi*, C 4, s. 359-362
- BEYRELİ, Latif. *Lehçetü'l-lugat*, MÜ Sosyal Bilimler Enst., 1988, basılmamış yüksek lisans tezi
- Büyük Larousse*, "Esat Efendi (Mehmet) Ebuishakzade" md., Gelişim Yayn., 1986, C 6, s. 3803
- DERİN, Fahri Ç., Vahid ÇABUK. *Hâfız Hüseyin Ayvansarâyi, Mecmuâ-i Tevârih*, İst. Üni. Ed. Fak. Basm., İst., 1985, s. 301
- DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 3.bs., Doğuş Ltd. Şti. Matb. Ank. 1978
- DİLÇİN, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayn., Ank. 1983. İmlâ Kılavuzu, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayn., Ank. 1993

DOĞAN, Muhammed Nur. *Şeyhülislâm İshak Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Edisyon Kritiği*, İÜ Ed. Fak. Kütp., THT, No. 48, basılmamış doktora tezi, 1987, s. I-XCIV; a. müel., *Lehçetü'l-luga ve Atrabü'l- âsâr Müellifi Şeyhülislam Esad Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, İÜ Ed. Fak., basılmamış doktora tezi, 1993

ERDEM, Sadık (Dr.). *Râmiz ve Adâb-ı Zurafâ'sı, İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ank., 1944, s. 6-9

ERGUN, Sadettin Nüzhet. "Esad, Şeyhülislâm, Ebu İshakzâde", *Türk Şairleri*, C 3, s. 1329-1335

FATİN, Davud, *Hâtimetü'l-eş'âr*, İstanbul, 1271, s. 11-12

GÖVSA, İbrahim Alaaddin. *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, Çıkaran: Sedat Simavi, İst. 1933-1935 C 2, 421-422

Hazine-i Lugat

Hüseyin Remzi Bey (Doktor), *Lugat-ı Remzi* -

İPEKTEN, Halûk (Doç. Dr.) vd., "Şeyhülislam Esad Efendi", *Büyük Türk Klasikleri*, C 6, 354-356

İSMAİL PAŞA, Bağdatlı. *Keşf el Zunun Zeyli, İtâ al-Maknûn fî al-Jayli %alâ kaşf al-zûn %an asamî al-kutubi va'l funûn*, MEB Basımevi, İst., 1972, C I, 622+9 s., C II, 832+8 s., C I, s. 95 (Atrabü'l-âsâr, Itbâku'l-etbâk), 192 (Bülbülnâme), 489 (Divan); C II, s. 417 (Lehçetü'l-lügât)

İSMET EFENDİ, Fındıklılı. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Tekmiletü's-şakaik fî hakk-ı ehli'l-hakaik*, neşre hazırlayan: Doç. Dr. Abdülkadir ÖZCAN, Çağrı Yayn., İst., 1989, s. 227-231

*İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, ME Basm., İst., 1965, C 3, s. 761-764

Lugat-ı Cudi

Lugat-ı Ebuzziya

Mehmed Bahaeddin, *turkcelugat*

Mehmed Salahi Bey, *Kamus-ı Latin*

Mehmed Salahi Bey, *Kamus-ı Osmanî*

MEHMED TAHİR, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa\$-i Amire, 1333, C I, s. 238-239; A. Fikri YAVUZ, İsmail ÖZEN, ae., Meral Yayn., İst., C I, s. 310-311

MUALLİM NACİ, *Lugat-ı Naci*

Mükemmel Osmanlı Lugatı

MÜSTAKİMZADE, *Devha\$-i Meşâyih-i Kibâr Zeyli*, Millet Kütp., Ali Emiri, No. 721, vr. 96

Okyanus Tercümesi

ÖZTUNA, Yılmaz. *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi I*, Kültür Bakanlığı, 1164, Kültür Eserleri Dizisi 149, Ank., 1990, C I, s. 265-267

PARMAKSIZOĞLU, İsmet. "Esat Efendi", *Türk Ansiklopedisi*, MEB Basm., Ank., 1968, C XV, s. 389

RAMİZ, *Adâb-ı Zürefâ*, Millet Ktp., Ali Emiri, Tarih 762, vr. 6b

REDHOUSE, James W., *Turkish and English Lexicon*, Constantinople, 1890 (Tıpkı basım: Çağrı Yayınları, İst., 1978)

Resimli Kamus-ı Osmanî

Resimli Türkçe Kamus

Vankulu Lugatı

RİF'AT EFFENDİ, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 96-97

SAFAYİ, *Tezkire*, Süleymaniye Kütp., *Esad Efendi*, 2549, yk. 27b

SALİM, *Tezkire*, İkdâm Matb., İst., 1315, s. 72-76

ŞARDAĞ, Rüştü, *Mustafa Itri Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayn., 1110, Türk Büyükleri Dizisi 147, Ank. 1992, s. 204

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Ǧâmûsü'l-a'lâm*, Mihran Matb., İst. 1306, C 2, s. 908-909

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kamus-ı Türki*

STEİNGASS, F. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Beirut, 1975

SÜREYYA, MEHMED. *Sicill-i Osmâni yahud Tezkireş-i Meşâhir-i Osmâniye*, İst., 1308, s. 332-333

TEVFİK, MEHMED. *Ǧâfileş-i Şu'arâ*, İst., 1290, s.53-54

*Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayn., Ank. 1988, 2C

*Yazım Kılavuzu*, Haz. Şükrü Halûk AKALIN vd., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayn., Ank. 2012



**ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİNDE DİVAN ŞİİRİNİN YERİ  
(KARAMANLI AYNÎ'NİN BİR KASİDESİ) / THE ROLE OF DIVAN  
POETRY IN ARABIC GRAMMAR EDUCATION (AN ODE OF AYNÎ  
FROM KARAMAN)**

**Bülent ŞİĞVA\***

**ÖZET**

Divan şiirinde âşıkane konulu gazellerin ya da medhiye içerikli kasidelerin yanı sıra Klasik edebiyatta nadir görülen dilbilgisi öğretimi üzerine yazılmış manzumelere rastlanır. Başta muhtelif dilleri anlatan iki dilli ya da üç dilli (Se-Zeban, Nuhbe, Tuhfe gibi) sözlüklerde kelime öğretimi yanında kısmen de dilbilgisine yer verilmiştir. Aynı şekilde Ahmedî, sarf ve nahiv öğretmek amacıyla “Mîzânü'l-Edeb” ve “Mi'yârü'l-Edeb” isimli kasideleri kaleme almıştır. 15. yüzyıl şairlerinden Karamanlı Aynî ise divanında yer alan bir kasidesini Arapça dilbilgisi öğretimine hasretmiştir. Karamanlı Aynî, 73 beyitlik kasidesiyle tahminen Şehzade Cem'e Arapça dilbilgisi öğretmeye çalışmıştır. Karamanlı Aynî, kasideye salveyle giriş yaptıktan sonra Arapça'nın avâmil kısmına ait anlatımlar sunmuş ve bunları örnekler yoluyla da pekiştirmeye çalışmıştır. Avâmil, Arapça'da kelime sonlarının okunuşuna tesir eden hususları anlatan gramer bahsi olarak tanımlanır. Aynî de Arapça'da cer, nasb ve ref yapan harfleri anlatmış ve bunları örnek cümlelerle izah etmiştir.

Bu tebliğimizde Karamanlı Aynî'nin hayatı hakkında bilgi verip, kasidesini beyit sayısı, vezin açısından kısaca tanıttikten sonra kasidenin beyitlerini Arapça dilbilgisi kurallarını da göz önünde bulundurarak açıklamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:**Avâmil, Aynî, kasîde.

**ABSTRACT**

In divan poetry among gazelles addressing love or odes addressing tribute, there are poems which are rare in classical literature written about grammar education. In two language or three language dictionaries such as Se-Zeban, Nuhbe, Tuhfe explaining various languages, besides vocabulary grammar is included partially. Similarly Ahmedî wrote odes named “Mîzânü'l-Edeb” and “Mi'yârü'l-Edeb” in order to teach vocabulary and grammar. 15<sup>th</sup> century poet

\* Erzincan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, [bulent\\_25\\_24@hotmail.com](mailto:bulent_25_24@hotmail.com)

Ayni from Karaman dedicated one of his odes in his divan to Arabic grammar teaching. He probably aimed to teach Prince Cem Arabic with his 73 couplet ode. After beginning the same ode with salvele, he presented expressions regarding the *avamil* part of Arabic and tried to reinforce them through examples. *Avamil* is defined as the grammar part which tells the factors affecting the pronunciation of the end of the words in Arabic. Ayni also told the words that make cer: (a governing word, which acts by putting a noun into the genitive), nasb: (a governing word's putting a noun in the accusative, or a verb in the subjunctive) and ref' (a putting a noun into the nominative case or a verb aorist into the indicative mood; or a making a particle movent with *uturu* vowel to its last consonant) and explained them with exemplary sentences.

In this paper we give some information about the life of Ayni from Karaman and after introducing the number of the couplets and meter of his ode briefly, we will explain the couplets of the ode considering the grammar rules of Arabic language.

**Key Words:** Avamil, Ayni, ode.

## GİRİŞ

Divan edebiyatında genellikle manzum söz revaçta olduğu için dönemin aydınları her konuyu manzum yazma ve anlatma cihetine gitmişlerdir. Manzum eserlerin öğrenilmesi ve ezberlenmesinin mensur metinlerine göre daha kolay olması, manzum yazma tutumunun artmasının ikinci bir sebebidir. Bu açıdan fıkıh, tefsir, tıp vs. gibi didaktik yönün hâkim olduğu eserleri de manzum yazma geleneği oluşmuştur. Bu durum, öğreticiliğin esas alındığı bazı edebî eser ya da metinlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bunların başında da manzum sözlükler gelmektedir. Özellikle iki dilli (dü-zeban) ya da üç dilli (se-zeban) sözlükler yoluyla şairler hem kelime öğretimini kısmen de olsa yabancı dil öğretimini amaçlamışlardır. “Tuhfe-i Hüsâmî (Hüsâm b. Hasan. Farsça-Türkçe manzum sözlük), Tuhfe-i Şâhidî (Şâhidî İbrahim Dede. Farsça-Türkçe manzum sözlük), Tuhfe-i Vehbî (Sümbülzâde Vehbî. Farsça-Türkçe manzum sözlük), Nuhbe-i Vehbî (Sümbülzâde Vehbî. Arapça-Türkçe manzum sözlük), Tuhfe-i Remzî (Ahmed Remzi Akyürek. Farsça-Türkçe manzum sözlük), Ukudü'l-Cevâhir (Ahmed-i Daî. Farsça-Arapça-Türkçe manzum sözlük), Nazmü'l Cevâhir (Hüseyin Ayıntâbî. Farsça-Arapça-Türkçe manzum sözlük) bu türde yazılmış sözlüklerden birkaçıdır. Sözlüklerin yanı sıra müellifler ya Türkçe'nin dilbilgisi üzerine Bergamalı Kadri tarafından Müyessiretü'l-Ulûm, “*Arapça gramer kaideleri Türkçe'ye uyarlanarak kaleme alınmıştır. Eser içerisinde verilen Türkçe konuların bazı noktalarda Farsça kurallar ile mukayese edildiği görülür. Eser, Anadolu sahasında yazılan mevcut ilk gramer kitabı olması ve ayrıca*



*Türkçenin gramer kurallarını Türkçe olarak sunması yönünden büyük bir önem arz eder” (Ertürk 2015: 1062) ya da başka bir dilin gramerinin öğretimi üzerine Ahmedî tarafından Mizânü’l-Edeb ve Mi’yârü’l-Edeb isimli kasideler yazılmıştır. Bu kasideler “Aydınogulları’ndan İsa Bey’in oğlu Hamza Bey adına yazılmış Mirkatü’l-Edeb isimli Arapça-Farsça manzum sözlüğün sonunda yer almaktadır. Mizânü’l-Edeb ve Mi’yârü’l-Edeb’den birincisi Arapça’nın sarfına (biçim bilgisi) dair ikincisi ise nahvine dair Farsça olarak nazmedilmiş kasidelerdir.” (Mengi 2007: 91, 92; Şentürk ve Kartal 2004: 130, 131) Bu kasidelerin bir benzerini de Aynî kaleme almıştır. Aynî’nin 73 beyitli bu kasidesi, Cem Sultan’a Arapça grameri öğretmek için yazılmış ve Arapça nahvi ve avâmili izah eden bir kasidedir. Kasideyi açıklamaya geçmeden önce Aynî’nin hayatı hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun görüyoruz.*

## HAYATI

15. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Aynî’nin hayatı hakkında net bilgiler bulunmamaktadır. Çünkü kaynak kitaplarda mesela şair tezkirelerinde adına rastlanılmamıştır. Tezkirelerde kendisine yer verilmemesinin sebebi, Sultan Cem’e olan yakın dostluğu ve onun savunuculuğu yapmasından ileri geldiği tahmin ediliyor. Tek eseri olan Divanı’nda yer alan muhtelif şiirlerden hareketle bazı bilgiler ancak tespit edilmiştir. İncelediğimiz kasidenin başlığında geçen “El-Kasîde fî-nazmi’l-avâmil min kelâmi sultânî’s-şu’arâ ve bürhânî’l-füsehâ ve hüve es-seyyidü’l-Aynî el-Hüseynî eş-Şâfi’î et-Tirmizî es-sermedî ahsena’llâhü ahvâlehü ve enceha âmâlehü âmin Rabbü’l-âlemîn”

Bende-i Şâh-ı Horasân iy mevâlî olmuşam  
Tirmizîyem Husrev-i Hindûsitânem yâ kimem (K.55/58)

Kepenek geyse n’ola AYNÎ Hüseyin oğlu durur  
Geydi çün kisvet idüp hâce-i Selmân kepenek (G.299/7)

beyitlerden şairin Tirmiz kasabasında doğduğunu, adının veya mahlasının Aynî, babasının adının Hüseyin olduğunu öğrenmekteyiz. Bu şekilde bazı beyitlerden hareketle de Aynî’nin Şâfi’î mezhebine mensup olduğunu tespit etmekteyiz. Divanı’nda yer alan şiirlerden iyi bir öğrenim gördüğünü veya kendini iyi yetiştirdiğini söylemek mümkündür. Tirmiz’den ne zaman ve niçin ayrılıp Anadolu’ya ne zaman ve niçin geldiği konusu da bugün bilinmemektedir. Ancak şiirlerinden hareketle hayatının bir bölümünü Karamanlı Beyliği sınırları içerisinde kalan Karaman, Konya, Ermenek, Kastamonu şehirlerinde geçirmiş olduğunu ve Karaman’da vefat ettiğini öğrenebiliyoruz. Özellikle Cem Sultan’a

hocalık yaparak onunla birlikte Kastamonu ve Karaman'da bulunduğu ifade edilmektedir. Aynî'nin 1491-1494 yılları arasında Karaman'da vefat ettiği tahmin edilmektedir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için "Ahmet Mermer, Karamanlı Aynî ve Dîvânı, Akçağ Yayınları Ankara 1997: 11-16"ya bakılabilir.

**El-Kasîde fî-nazmi'l-avâmil min kelâmi<sup>1</sup> sultânî's-şu'arâ ve  
bürhânî'l-füsehâ ve hüve es-seyyidü'l- Aynî el- Hüseyinî eş-Şâfi'î et-Tirmizî  
es-Sermedî ahsena'llâhü ahvâlehü ve enceha âmâlehü âmin Rabbü'l-âlemîn<sup>2</sup>**

Neşredilen Dîvân'da bu dilbilgisi içerikli kaside 44 numaralı kaside olarak yer almaktadır. Kaside, yetmiş üç beyitten meydana gelmiştir. Kasidenin başlığında kendisini fasihlere yol gösteren ve şairlerin sultanı olarak nitelendiren Aynî, bu kasidesini avâmil konusunda yazdığını bildirmektedir. Kaside, aruzun fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Bu kasidenin, Şehzade Cem'e Arapça öğretmek gayesiyle yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan tarafından da (1951: 14) bu konuda

*Cem'in Farsça ve Arapça bildiğini isbat eden ikinci hakiki ve tarihi vesika da 'Aynî-i Tirmizî dîvânı'dır. Hiç bir kaynağın kendisinden bahsetmediği bu Seyyid Aynî-i Tirmizî, Cem Kastamonî'de iken yanında bulunduğu gibi, Karaman'a geçtiği zaman da onunla beraber Karaman'a geçmiştir. Sonra da Cem'in Bursa'ya, Mısır'a, oradan da Avrupa'ya geçişlerine uzaktan şahid olmuş ve divanını Cem adına yazmış ve Cem'in kasideleriyle doldurmuştur. Bu zat da Cem'in şair nedimlerinden biridir. Aynı zamanda da, yazıları ile Cem'i Osmanlı tac ve tahtının yegâne varisi olarak gösteren müşevviklerinden de biri ve belki de birincisidir. Baştan aşağıya kadar Cem'e aid gazeller, kasideler ve şiirlerle dolu olan bu koskoca divanda Cem'in Farsça ve Arapça'yı gereği gibi bildiğini ispat eden canlı bir vesikadır. Onun, Cem'e Arapça öğretmek için yazmış olduğu manzum üç eseri vardır ki dîvânında münderiçtir.*

denilerek takribi görüşler ileri sürülüp Aynî'nin bu şiiri Sultan Cem'e Arap nahvini öğretmek maksadıyla kaleme aldığı uzun bir kasidesi olduğu ifade edilmiştir. Aynı zamanda kaside içerisinde yer alan "iy sâhib-atâ, iy meh-likâ, şehâ, iy müctebâ, iy müntehâ, dil-berâ" gibi ifadelerden bazılarında şairin açıkça yüksek zümreden birine hitap ettiği anlaşılmaktadır. Kasidede her ne kadar Şehzade Cem'e işaret eden sarih bir beyit veya ona atfedilecek ima yoksa da

<sup>1</sup> "kelâmi: Mermer 1997 neşrinde kelâm-ı" şeklindedir.

<sup>2</sup> Kasidenin beyitleri "Ahmet Mermer, Karamanlı Aynî ve Dîvânı, Akçağ Yayınları, Ankara 1997" s. 218-225'de yer almaktadır.

beyitlerde geçen mesela “şehâ, şehensâh, ey husrev-i dünyâ vü dîn) hitaplarından bu zatın, şehzadelerden biri olduğu, bu şehzadenin de Şehzade Cem olabileceği tahmin edilmektedir.

Aynî, kaleme aldığı bu kasideye

Di sipās u di sitāyiş k’ehlidür anuñ Hudā  
Vir şalâtı vir selâmı aña k’oldur Muştafa

Dağı anuñ āline<sup>3</sup> aşhâbına eyle dūrūd  
K’ehl-i beyti aşfiyādur evliyādur etkıyā (K 44 /1, 2)

beyitleriyle giriş yaparak Allah’ın kendisine dost olduğu Hz. Muhammed’e ve ailesi ile sahabelerine övgü dolu sözler söylenmesi, dua edilmesi, salât ve selâm getirilmesini talep etmiştir. Aynı şekilde asfiya, evliya ve etkıyanun Hz. Muhammed’in ehl-i beyti olduğu için onlara da dualar ve övgüler yapılması okuyucularından istenmektedir.

Cehl münbeşş itmedin cānuñı ‘ ilme t̄alib ol  
Okı ‘ ilm-i nahvi ‘ ömrüñ şarfı olmasun hebā (3)

Bu beyitte Şehzade Cem’e onun şahsında da bütün okuyuculara cehaletin canlarını perişan ve dağınık etmeden ilme talip olmaları tavsiye edilmektedir. Önemli âlet ilimlerinden biri olan nahiv ilmini öğrenmeleri nasihat edilmektedir. Nahiv ilmini öğrenmedikleri takdirde ömürlerinin boşa geçmiş olacağı hususunda uyarılmaktadırlar.

Yüz ‘ avâmil nahv içinde geldi iy pākîze-dîn  
Kim ki bildi lâ-cerem i‘ rābı pāk itdi edā (4)

“İy pākîze-dîn” yani sırat-ı müstakim üzere olan kimse nidasıyla yine Şehzade Cem’e seslenerek nahv içinde yüz avâmil olduğunu ve bunu iyi bildiği takdirde i‘ rābı doğru bir şekilde eda edeceğini belirtmiştir.

Nahiv, Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile i‘ rāb bölümünü kapsayan bir ilimdir. Avâmil ise “*âmil kelimesinin çoğulu olup Arapça’da terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i‘ rābına tesir eden unsurlar demektir. “100 âmil” anlamına gelen el-Avâmilü’l-mi’e ifadesi, zamanla, nahiv konularını âmil-ma’ mül esasına göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur.*”

<sup>3</sup> “āline: Mermer 1997 neşrinde āline evlādına”.

(Durmuş 1991: 106). İ‘râb ise Arap dilinin söz dizimini (nahiv / sentaks) incelemek demektir. Diğer bir ifadeyle kelimenin sonunda değişen hareke veya harf şeklinde tarif edilebilir.

Didi ‘ Abdü’l-ķāhir<sup>4</sup> ol yüz iki kısım oldu hemîn  
Ya‘ ni kim lafzıyye ile ma‘ nevî dirler aña

Oldı lafzıyye yine andan iki kısım iy ‘ azîz  
Bil semā‘î vü kıyāsî oldu anlar muḫlaķā

Oldı ḫoķsan bir semā‘î evvel on üç nev‘ ile  
Yidi oldu ṣol kıyāsî olan andan āḫirā

Çün semā‘î vü kıyāsî oldılar ḫoķsan sekiz  
İki daḫi ma‘ nevî şaysañ olur yüz mücmelā (5-8)

Kasidenin beşinci beytinden itibaren avâmil konusunu anlatmaya başlamıştır. Bunu yaparken de Abdülķāhir el-Cürċânî’yi esas aldığını açıkça ifade eder. Aşağıdaki beyitlerde Aynî, âmilin 100 olduğunu, lafzî ve manevî olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu izah etmiştir. Aynî, 100 âmilin 98’inin lafzî ikisinin manevî olduğunu söyleyerek lafzî kısmı ise semaî ve kıyasî olarak ikiye ayırmıştır. Semaî on üç çeşittir ve 91’dir, kıyasî ise yedidir.

Aynî, dokuzuncu beyitten kırkinci beyte kadar on üç çeşitten oluşan ve 91 tane olan semaî kısmını anlatmıştır. Bu kısımda Aynî semainin çeşitlerini tek tek sayarak bu çeşidi oluşturan harflerin ya da edatların hangileri olduğunu ve hangi görevi üstlendiklerini örnekler yoluyla izah etmiştir.

Nev‘ -i envā‘ -ı<sup>5</sup> semā‘î den olan evvel nedür  
Ḥarf-i cerrdür on yedidür anlar iy şāḫib-‘ atā

<sup>4</sup> “El-Avâmilü’l-mi’e” isimli eserin meşhur yazarıdır. “‘ Abdü’l-ķāhir: Mermer 1997 neşrinde ‘ Abdül-ķādir”.

<sup>5</sup> “envā‘ -ı: Mermer 1997 neşrinde envā‘ ı”.

Bā<sup>6</sup> vü Tā<sup>7</sup> vü Kāf<sup>8</sup> u Lām<sup>9</sup> u Vāv<sup>10</sup> u Rubbe<sup>11</sup> Münz<sup>12</sup> ü Müz<sup>13</sup>  
‘ An<sup>14</sup> ‘ Alā<sup>15</sup> Ḥattā<sup>16</sup> İlā<sup>17</sup> Ḥāşā<sup>18</sup> ‘ Adā<sup>19</sup> Min<sup>20</sup> Fī<sup>21</sup> Ḥalā<sup>22</sup>

Naḥvü **el-mālu li-Zeydin** bigi cerr eyler k̄amu  
Bir daḥı cerr eyleyen Bā<sup>3</sup>-ı K̄asem iy meh-liḳā (9-11)

Semaînin ilk çeşidi harf-i cerdir ve 17 tanedir. Bunlar bâ, tâ, kâf, vâv, rubbe, münz, müz, ‘an, ‘alâ, hattâ, ilâ, hâşâ, ‘adâ, min, fî ve halâ’dır. **المَالُ لِزَيْدٍ** “**El-mālu li-Zeydin**” (Mal Zeyd’indir ya da mal Zeyd’e aittir) cümlesinde olduğu gibi bu harfler, geldikleri kelimenin sonunu cer yaparlar. Yani kelimenin sonu esre diğer bir ifade ile harf-i tarif alınca “-i”olarak harf-ı tarif almazsa “-in” okunur.

İnne<sup>23</sup> Lâkinne<sup>24</sup> Le‘alle<sup>25</sup> Leyte<sup>26</sup> Enne<sup>27</sup> vü Ke-enne<sup>28</sup>  
Nev‘-i şānīden bu altı naşb u ref‘ eyler edā

Fî‘ le beñzer ḥarfî üç bunlar soñı meftūḥdur  
İnne Zeyden ‘ālimün<sup>29</sup> bigi ‘amel ḳıl ‘āmilā (12, 13)

<sup>6</sup> Kasem edatıdır ve Türkçe’deki yönelme (e) hâlini ve (i) hâlini bildirir.

<sup>7</sup> Kasem edatıdır.

<sup>8</sup> “Gibi” anlamına gelir.

<sup>9</sup> “İçin” anlamına gelir.

<sup>10</sup> Kasem edatıdır.

<sup>11</sup> “Nice” anlamına gelir.

<sup>12</sup> “-den itibaren” anlamına gelir.

<sup>13</sup> “-den itibaren” anlamına gelir.

<sup>14</sup> Ayrılma hâli “-den” görevindedir.

<sup>15</sup> “Üzerine” anlamına gelir.

<sup>16</sup> “-e kadar” anlamına gelir.

<sup>17</sup> Türkçe yönelme (e) hâli görevindedir.

<sup>18</sup> “Hariç” anlamındadır.

<sup>19</sup> “Hariç” anlamındadır.

<sup>20</sup> Ayrılma “-den” hâli görevindedir.

<sup>21</sup> “İçinde” anlamındadır ve Türkçe’deki bulunma (-de) hâli görevindedir.

<sup>22</sup> “Hariç” anlamındadır.

<sup>23</sup> “Muhakkak” anlamındadır.

<sup>24</sup> “Ama” anlamına gelir.

<sup>25</sup> “Umulur ki” anlamındadır.

<sup>26</sup> “Keşke” anlamındadır.

<sup>27</sup> “Muhakkak” anlamındadır.

<sup>28</sup> “Gibi, sanki” anlamındadır.

<sup>29</sup> “ālimün: Mermer 1997 neşrinde ‘ālimen”

İkinci çeşit, inne, lâkinne, le-‘alle, leyte, enne ve ke-enne olmak üzere altı tanedir. Bunlar mübtedayı (ismini) nasb (üstün ve diğer nasb alâmetleri ile), haberini ref<sup>ç</sup> (ötre ve diğer ref<sup>ç</sup> alâmetleri ile) eder. Bunlardan üç harfli olanlar (inne, enne, leyte) fiile benzerler ve sonları meftûhdur.

Yukarıdaki beyitte **“İnne Zeyden âlimün” (Muhakkak Zeyd âlimdir)** cümlesinde “inne” gelince ismini (isim cümlesindeki özneyi) nasb, haberini (isim cümlesindeki yüklemi) ref<sup>ç</sup> yapmıştır.

Nev<sup>ç</sup> -i şâliş nefy için **Mâ Lâ** durur ol ikidür  
Râfi<sup>ç</sup> -i ism oldı nasb eyler haber her dâyimâ

Künyeti bu iki harfün böyledür iy meh-lağab  
İsmi **mâ-Zeydün** durur aña haberdür **kâyimâ (14, 15)**

Üçüncü çeşit olumsuzluk için kullanılan mâ ve lâ’dır. Bu iki harfin görevi ismini ref<sup>ç</sup>, haberini nasb etmektir.

**“Mâ-Zeydün kâyimâ” (Zeyd, ayakta değildir)** cümlesinde “mâ” gelerek ismi (isim cümlesi öznesini) ref<sup>ç</sup> (Zeydün), haberini (isim cümlesi yüklemine) nasb (kâyimâ) yapmıştır. Yani Zeyd isim, kâyimâ ise haber olmuştur.

Nev<sup>ç</sup> -i dördüncü yidi harf ile esmâ nasb ider  
**Hemzedür Vâv-ı<sup>30</sup> Ma‘a İllâ Heyâ Yâ Ey Eyâ**

Bunlar ism-i müfrede nâşıblar oldılar fakat  
Çün **e‘abda‘llâh**idür andan bişi harf-i nidâ **(16, 17)**

Dördüncü çeşit, isimleri nasb eden yedi harftir. Bunlar tekil isme gelerek nasb ederler. Bu harfler vâv-ı ma‘a (beraberlik vâvı), istisna edatı olan illâ ve nida harfleri olan hemze, heyâ, yâ, ey, eyâ’dır.

**“E‘abda‘llâh”** ibaresindeki hemze (e) harfi, nida harfidir. **“Ey Allah’ın kulu”** anlamına gelmektedir.

Nâşıb-ı fi‘l-i muzâri<sup>ç</sup> nev<sup>ç</sup> -i hâmisden hurûf  
Dört durur **Key En İzen Len** nefy içündür zâhirâ

Çün **ühıbbu en tekūme** mişlidür ma‘ nâları  
Oldı istiğbâl u ta‘lîl ü cevâbıyla cezâ **(18, 19)**

<sup>30</sup> “vâv-ı: Mermer 1997 neşrinde vâvı”.

Beşinci çeşit muzâri<sup>31</sup> fiilleri nasb eden harflerdir. Bunlar dört tanedir. Key<sup>32</sup>, en<sup>33</sup>, izen<sup>34</sup> ve len<sup>35</sup>dir. Len olumsuzluk için kullanılır. **“Ühibbu en tekûme” (ayakta durmanı istiyorum)** cümlesinde “en”, muzâri<sup>3</sup> fiili nasb etmekten başka onu mastara da çevirmektedir.

Nev<sup>3</sup> -i sâdisden muzâri<sup>3</sup> fi<sup>3</sup> le câzim biş durur  
Bil ki **İn Lemmâ** vü **Lemdür** emre **Lâm** u nehye **Lâ**

**İn** olur şart u cezâ için bulardan yaluñuz  
Cümle **lâ tağrib**<sup>36</sup> **li-yensur** bigi cezm eyler edâ

Altıncı çeşit, muzâri<sup>3</sup> fiili cezm eden (sükun ve harf düşmesi) kelimelerdir. Beş tanedir. Bunlar lemmâ<sup>37</sup>, lem<sup>38</sup>, emr için lâ<sup>39</sup>, olumsuzluk için lâ<sup>40</sup>, şart ve ceza içinse in<sup>41</sup>dir.

**“Lâ tağrib” (Vurma)** ve **لِيَنْصُرْ “li-yensur” (O, yardım etsin)** cümlelerinde olduğu gibi sayılan bu beş harf muzâri<sup>3</sup> fiili cezm etmektedir.

Toğuz esmâ cezm ider ef<sup>3</sup> âli **Ennâ**<sup>42</sup> **Eynedür**  
**Men Metâ Mehmâ** vü **İzmâ Mâ** vü **Eyyün**<sup>43</sup> **Ĥaysümâ**<sup>44</sup>

<sup>31</sup> Türkçe’deki geniş, şimdiki ve gelecek zamanı içine alan zaman kipidir.

<sup>32</sup> “-mAk için” anlamındadır.

<sup>33</sup> “-mAk” anlamında mastar olarak kullanılır.

<sup>34</sup> “O halde, o takdirde” manasına gelir

<sup>35</sup> “Allah kâfirleri asla bağışlamayacaktır” cümlesinde olduğu gibi gelecek zamanın pekiştirilmiş olumsuzluğunu karşılar.

<sup>36</sup> “lâ-tağrib: Mermer 1997 neşrinde lâ-tağrib şeklindedir.

<sup>37</sup> “Henüz” anlamına gelir, olumsuzlukla birlikte olabilirlik de ifade eder. “O henüz yapmadı” cümlesinde olumsuzluk görevinin yanı sıra daha sonra yapabileceğini de ifade eder.

<sup>38</sup> “Hiç, asla” anlamındadır. Mutlak olumsuzluk görevini ifa eder. “O hiç yapmadı” cümlesinde ne şimdi ne gelecekte yapmayacağını ifade etmek için kullanılır.

<sup>39</sup> Emr-i gayb-ı lâ<sup>39</sup> olarak ifade edilir. Huzurda olmayan kişiye emir ve istek bildirir. (O yapsın)

<sup>40</sup> Olumsuzluk bildirir, muhataba olumsuz emirdir. (Sen yapma)

<sup>41</sup> “Eğer” anlamındadır. Şart görevini ifa eder.

<sup>42</sup> “ennâ: Mermer 1997 neşrinde eyye”.

<sup>43</sup> “eyyün: Mermer 1997 neşrinde eyyin”.

<sup>44</sup> Bu edatlardan eyne, ennâ ve haysümâ her nerede, nerede anlamındadır. Metâ, izmâ ne zaman anlamına gelir. Mehmâ ve mâ her ne anlamındadır. Eyyün hangi, men ise kim anlamını karşılar.

**Eyne temrür emrür** oldı naḥv bunlarda ḳamu  
Var durur bunlarda daḫı **Īn** bigi şart u cezā (22, 23)

[Yedinci çeşit], iki fiili cezmeden dokuz isimdir. Bunlar eyyü, eyne, men, metâ, mehmâ, izmâ, mâ, ennâ, haysümâ'dır. Bunlar da "in" gibi şart u ceza anlamı katar.

اَيْنَ تَمْرُرُ اَمْرُرُ "Eyne temrür emrür" (Her nereden geçersen ben de geçerim) cümlesinde olduğu gibi bu edatlar, iki muzâri' fiili cezmetmektedirler ve şart u ceza anlamı katmaktadır.

Nev' -i şâmin dört esmâ<sup>45</sup> ismi naşb eyler temiz  
'Aşru âhâde mürekkeb **Kem Ke-eyyindür Kezâ**

Çün **Kezânuñ dirhemen** manşübı olduğu bigi  
Oldı terkib olanuñ hem naḥvi on bir dirhemâ (24, 25)

Sekizinci çeşit, ismi nasb eder hem de ona temyiz<sup>46</sup> olur. Bunlar 'aşru âhâde gibi mürekkeb<sup>47</sup> sayılar, kem, ke-eyyin ve kezâ'dır.

Yukarıdaki beyitte görüldüğü üzere "kezâ" kelimesinden sonra gelen "dirhemen" kelimesi nasbdır. Bu durum mürekkeb sayılar için de geçerlidir. "On bir dirhemâ" denilerek yine nasb edilmiştir. "Dirhemen" kelimesi burada kezâ ve on bir sayısının temyizi konumundadır.

Nev' ile esmâ'-i<sup>48</sup> ef'âl üçle altı bir 'Aleyk<sup>49</sup>  
Altı nâşıbdan durur bunlardan üç râfi' cüdâ

Râfi' i ser'âne<sup>50</sup> vü şettâne<sup>51</sup> vü heyhâta<sup>52</sup>dur  
**Ḥayyehel<sup>53</sup> dünek<sup>54</sup> ruveyde<sup>55</sup> nâşıbdur belhe<sup>56</sup> hâ<sup>57</sup>**

<sup>45</sup> "esmâ: Mermer 1997 neşrinde esemâ".

<sup>46</sup> Kendisinden önce geçen ve anlam bakımından kapalı olan kelime veya cümleden ne kastedildiğini açıklayan câmid, nekre ve mansub kelimedir.

<sup>47</sup> 11'den 19'a kadar olan sıra sayılarıdır.

<sup>48</sup> "esmâ'-ı: Mermer 1997 neşrinde esmâ'î".

<sup>49</sup> "Sana gerekir!" anlamındadır.

<sup>50</sup> "Ne kadar da hızlı!" anlamındadır.

<sup>51</sup> "Ne kadar da farklı!" anlamındadır.

<sup>52</sup> "Ne kadar da uzak!" anlamındadır.

<sup>53</sup> "Haydi!, gel!, acele et!" anlamlarına gelir.

<sup>54</sup> "Al!" anlamındadır.

<sup>55</sup> "Yavaş ol!" anlamındadır.

<sup>56</sup> "Bırak!" anlamındadır.

<sup>57</sup> "İşte al!" anlamındadır. "hâ: Mermer 1997 neşrinde belhebâ".



**Belhe Zeyden** bigidür bunlarda her naşb eyleyen  
Ref' iden **Heyhât Zeydün** bigi oldı dāyimā (26-28)

[Dokuzuncu çeşit], isim fiillerdir.<sup>58</sup> Altısı nasb yapar üçü ise ref' yapar. Ser'âne, şettâne ve heyhâta kendinden sonra gelen ismi ref' eder. 'Aleyk, hayyehel, dûnek, ruveyde, belhe ve hâ ise sonra gelen ismi nasb eder. **بَلِّهْ زَيْدًا** “**Belhe Zeyden**” (**Zeydi bırak!**) örneğinde olduğu gibi nasb yapan isim fiiller, nasb yapar. **هَيْهَاتَ زَيْدًا** “**Heyhâta Zeydün**” (**Zeyd ne kadar da uzak!**) örneğinde olduğu gibi de ref' eden isim fiiller, her zaman ref' ederler.

Nev' on ef'âl-ı nâkış<sup>59</sup> oldı on üç vech ile  
**Zalle ağhâ bâte leyse şâre mādāme** şehā

**Mā-Feti'e**<sup>60</sup> **Mā-Zāle Mā-infekke Kāne Mā-Berih**  
**Eşbağa\_emsā**<sup>61</sup> isme rāfi' nasb ile muhbir saña

İsmi ref' eyler bular hem dağı nasb eyler haber  
Ref' ü naşbı böyle oldı **Leyse Zeydün hâzırâ**<sup>62</sup> (29-31)

Onuncu çeşit, nakıs fiillerdir. On üç vech iledir. Bunlar ismi (mübtedayı) ref', haberini (yüklemine) nasb ederler. **لَيْسَ زَيْدٌ حَاضِرًا** “**Leyse Zeydün hâzırâ**” (**Zeyd hazır değildir**) örneğinde olduğu gibi mübteda, merfû'; haber, mansûb olmuştur.

On birinci nev' i dört ef'âlü rāfi' isme bes  
**Evşeke** oldı vü **kerebe**<sup>63</sup> hem **Kāde** dördünci ' **Asā**<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Fiil gibi çekilmeyen mazi, muzâri' ve emir manasında kullanılan isimlerdir.

<sup>59</sup> “ef'âl-ı nâkış: Mermer 1997 neşrinde ef'âl nâkış”.

<sup>60</sup> “Mā-Feti'e: Mermer 1997 neşrinde vezin gereği Mā-Feti'y”.

<sup>61</sup> Bu nakıs fiillerden “mā-feti'e, mā-infekke, mā-berih”: zail olmadı, devam etti, hâlâ, dāima anlamlarına gelir. “Zalle, ağhâ, bâte, sâre, eşbağa, emsā ve kāne”: Nakıs fiil olarak (oldu) manasını karşılar. “Leyse”: Olmadı, değildir anlamlarına gelir. “Mādāme” ise devam ettiği müddetçe anlamındadır.

<sup>62</sup> “Zeydün hâzırâ: Mermer 1997 neşrinde Zeydün hâzırān”.

<sup>63</sup> “kerebe: Mermer 1997 neşrinde “kerübe”. Bu mısra vezin gereği “Evşek oldı vü kereb hem kāde dördünci ' Asā” şeklinde okunmalıdır.

<sup>64</sup> Bu fiillerden evşeke, kerebe ve kāde nerdeyse, az kaldı anlamına gelir. ' Asā ise umulur ki anlamındadır.

Naḥvi bunlaruñ daḡı çün **Kâde Zeydün ya'lemu**  
Fî'1-i ḡurb<sup>65</sup> olmaḡda bunlar oldılar çün aḡribā (32, 33)

On birinci çeşit, dört fiildir. Evşeke, kerebe, kâde ve 'asâ'dır. Bunlar, ismini ref' ederler. Bunların naḥvi (söz dizimi) **كَادَ زَيْدٌ يَعْلَمُ** “**Kâde Zeydün ya'lemu**” (Zeyd nerdeyse öğrenecekti) cümlesindeki gibidir. Hepsî, yaklaşma fiilleri (fiil-i mukârebe)dir. O nedenle akraba sayılırlar. Yani aynı görevi üstlenirler.

İsm-i cinsi kim mu' arref ola râfi' dört olur  
**Sâ'e Bi'se**<sup>66</sup> zemme medḡe **Ḥabbezâ Ni'me** revâ

Mişlidür **ni'me'r-racül** merfû' u **Zeydün**<sup>67</sup> daḡı hem  
Lâm-1 ta'rif ile ism-i cinsidür iy müntehâ (34, 35)

[On ikinci çeşit], lâm-1 tarif (elif lâm takısı) alan cins ismi ref' eden dört [isimdir]. Bunlardan sâ'e ve bi'se zemm (yermek) için, habbezâ ve ni'me medḡ (övmek) içindir. **نَعْمَ الرَّجُلُ زَيْدٌ** “**Ni'me'r-racül[ü] Zeydün**” (Zeyd ne kadar iyi bir adamdır) örneğinde (racül) lâm-1 ta'rif ile cins isimdir. Racül ile birlikte Zeyd de ref' edilmiştir.

Nev' -i âḡir yidi ef' âlü'l-kulüb oldı yaḡîn  
Şekke dâl oldı iki mef' üle naşb eyler edâ

Üçî şekk için yaḡîn için üçü vü birisi  
Bil **ze'amtü** oldı yaḡîn ü şekke eyler ol vefâ

Hem yaḡîn için 'âlimtü hem **ra'eytü** hem **vecedtü**<sup>68</sup>  
Bir **ḡasibtü** bir **ḡanentü ḡiltüdür** şekden yaña

Çün yaḡîn u şekke şâmil oldı bunlar işbudur  
İki mef' üle mişâli **ḡiltü Zeyden 'âlimâ** (36-39)

Son çeşit ef' âlü'l-kulûbdur.<sup>69</sup> Yedi tanedir. Yakîn (kesin bilgi) ve şüpheye delalet ederler. Üçü şüphe, üçü yakîn için kullanılır. Biri de hem şüphe

<sup>65</sup> “fî'1-i ḡurb: Mermer 1997 neşrinde fî'li ḡurb”.

<sup>66</sup> “bi'se: Mermer 1997 neşrinde bî'se”.

<sup>67</sup> “Zeydün: Mermer 1997 neşrinde Zeyden”.

<sup>68</sup> Bu ibare vezin gereği “veced” okunmalıdır. “vecedtü: Mermer 1997 neşrinde vecet”.

<sup>69</sup> Kalbî yani zihinle ve içteki duygularla anlaşılan fiillere verilen isimdir. Bilmek ve zannetmek anlamlarına gelirler.

hem yâkîn bildiren (ze‘amtü)dür. Şüphe için olanlar (hasibtü, zanentü ve hiltü)dür. Yakîn için olanlar (‘âlimtü, ra‘eytü ve vecedtü)dür. **“Hiltü Zeyden ‘âlimâ” (Ben Zeyd’i alim zannettim)** örneğinde olduğu gibi iki meful alırlar.

Çün ‘avâmilden semâ‘î irdi toksan bire dost  
Bil kıyāsiden yidi kim dimiş idüm evvelā (40)

“Ey okuyucu! avâmilden semaî doksan bire ulaştı. Daha öncesinde kıyasîden de yedi tane olduğunu demiştim” beytiyle Aynî avâmilin semaî kısmının anlatımını tamamlamış ve avâmilin kıyasî kısmını izah etmeye başlamıştır. 40 ile 49. beyitler arasında bu konuyu anlatacaktır.

İsm-i mef‘ûl u şıfat hem maşdar u ism-i muzâf  
İsm-i fâ‘il ism-i tām u fi‘l oldu muṭlaqā (41)

Avâmilin kıyasî kısmı ism-i mef‘ûl, sıfat, masdar, ism-i muzaf, ism-i fâil, ism-i tam ve fiildir.

Aynî bunları sıraladıktan sonra bunlara uygun örnek cümleler yazmıştır.

Çünkü Zeydün sonra **mazrûbun** ebûhü diyicek  
İsm-i mef‘ûlün mişâlin eyleseñ olur revā

Bu kıyāsiden diğil Zeydün **melihun**<sup>70</sup> vechühü  
Şol şıfat k’oldur müşebbeh naḥvi budur ṭalibā (42, 43)

Yukarıdaki ilk beyitte **“Zeydün mazrûbun ebûhü” (Zeyd babası dövülmüş olandır)** diyince ism-i mef‘ûlün örneği verilmiş olur. **“Mazrûb”** kelimesi ism-i mef‘ûlu karşılayan kelimedir.

İkinci beyitte ise **“Zeydün melihun vechühü” (Zeyd, yüzü güzel olandır)** cümlesiyle sıfat-ı müşebbehenin örneği verilmiştir. **“Melih”** kelimesi cümlenin sıfat-ı müşebbehesini karşılamaktadır.

Çün ‘acibtü<sup>71</sup> daḥı min **darbi**<sup>72</sup> daḥı Zeydin<sup>73</sup> diseñ  
Soñra Bekren diyicek maşdar mişâli olur edā (44)

<sup>70</sup> “melihun: Mermer 1997 neşrinde melihun”.

<sup>71</sup> “‘acibtü: Mermer 1997 neşrinde ‘acebtü”.

<sup>72</sup> “darbi: Mermer 1997 neşrinde darbin”.

<sup>73</sup> “Zeydin: Mermer 1997 neşrinde Zeydün”.

عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ بَكْرًا “Acibtü min darbi Zeydin Bekren” (Zeydin Bekir’i dövmesine şaşırđım) diyince masdar örneği eda olur. Burada masdar “darb” kelimesidir.

Naḥvi her ism-i muzâfuñ çün **gulâmu**<sup>74</sup> ref<sup>c</sup> ile  
Şoñra **Zeydin**<sup>75</sup> cerr ü tenvîn iledür iy müctebâ (45)

Ey seçkin okuyucu, ism-i muzâfun naḥvi (söz dizimi) **غُلَامٌ زَيْدٍ** “gulâmu Zeydin” (Zeydin kölesi) örneğinde olduğu gibi “gulâm” ref<sup>c</sup> (ötre) ile, “Zeyd” ise cerr (esre) ve tenvinlidir.

Oldı Zeydün **đāribün** oldı aḥūhu şoñrası  
Bekren oldı ism-i fâ‘ il naḥvi iy pākīze-rā

Ey temiz düşünceli okuyucu, **زَيْدٌ ضَارِبٌ أَخُوهُ بَكْرًا** “Zeydün dāribün aḥūhu Bekren” (Zeydin kardeşi Bekir’i dövendir) cümlesi ism-i fâ‘ilin örneđidir. “Dārib” ism-i fâ‘ildir.

Bu kıyāsī ki yididür ol yididen birisi  
İsm-i tāmūñ naḥvidür ‘**ısrûne** şoñra **dirhemâ** (47)

Yedi kıyasıden biri de ism-i tamdır. Bunun da örneği **عِشْرُونَ دِرْهَمًا** “ısrûne dirhemâ” (yirmi dirhem) şeklinde olur.

**Ķāme Zeydün** lāzım oldı çün idicek ta‘ diye  
Di **đarabtü** şoñra **Zeyden** fi‘l içinde fâ‘ ilâ (48)

**قَامَ زَيْدٌ** “Ķāme Zeydün” (Zeyd ayağa kalktı) geçişli (lazım) fiildir. Geçişli (ta‘diye) yapmak için **ضَرَبْتُ زَيْدًا** “darabtü Zeyden” (ben Zeyd’i dövđüm) de. Fail, fiil içindedir.

Ma‘nevî kim iki oldı yüz ‘avāmilden hemîn  
Yād eyle yār-ı Aynî yādgār olsun saña (49)

“Yüz avāmilden ikisi de manevî oldu. Aynî’nin dostu olan sevgili okuyucu bunu yad eyle, bu sana hatıra olsun” diyerek Aynî avâmilin manevi kısmını anlatmaya başlayacaktır.

<sup>74</sup> “gulâmu: Mermer 1997 neşrinde gulâm u”.

<sup>75</sup> “Zeydin: Mermer 1997 neşrinde Zeydi”.

‘Ămil-i fi‘l-i muzâri‘ isme ger ola Őebih  
Mübtedanuñ ‘ămilidür kim ola ol ibtidâ

Dâribün Őibhinde oldı bir miŐali yağribü  
Oldı Zeydün<sup>76</sup> kıyımün ‘ămil mücerred mübtedâ (50, 51)

Muzâri‘ fiilin âmili eğer isme benzerse mübtedanın âmilidir ve başta olmalıdır. ضَارِبٌ “Dâribün” benzeri يَضْرِبُ “yadribü” olur. زَيْدٌ قَائِمٌ “Zeydün kıyımün” âmil mücerred mübtedâ oldu. Yani muzâri‘ fiilin başında manevî bir âmil bulunur ve fiili (yadribü)de olduğu gibi ref‘ (ötre) eder. Mübtedada dahı manevî bir âmil bulunur. Mübtedanın âmilinin manevî olması ise (Zeydün kıyımün) örneğinde olduğu gibi mübtedanın başta gelmesindedir.

Ămil ol biñ yıl cihânda ‘ilm ile tađŐil kııl  
Yüz ‘Avămil bu durur ögren anı iy müntehâ (52)

Ey büyük ilm sahibi olan okuyucu yüz avâmil budur, bunu ögren. İlim talep et, ilmin ile âmil ol, namın bin yıl yaşasın.

Bu beyitten sonra Aynî, i‘râb, terkib ve tenvin çeŐitlerinden bahseder. İne ile ennenin farkları ve mâ harfinin kullanıldığı yerler hakkında bilgi vererek Şehzade Cem için övgüler ve dualar yaparak kasidesini tamamlar.

Bil ki İ‘râb üç durur evvelkisi lafzi olur  
Dahı tağdîri vü hem olur mağallî dil-berâ

Ref‘ ile fâ‘il hemiŐe naşb ile mef‘ül olur  
Hem muzâf-ileyh olan mecrür olur her dâyimâ

Fâ‘ilüñ lâzım durur her yirde fi‘li olması  
Nağv içinde hiç olmaz bir ĥabersüz mübtedâ (53-55)

Ey sevgili okuyucu i‘râb üçtür. İlki lafzi<sup>77</sup>, diğerı takdîri<sup>78</sup> ve mahallî<sup>79</sup> dir. Ref‘ (ötre) ile olan, faildir. Nasb (üstün) ile olan, mef‘üldür. Muzâfun-ileyh

<sup>76</sup> “Zeydün: Mermer 1997 neşrinde Zeyden”.

<sup>77</sup> İ‘râbın açıktan olduğu durumlardır. Yani i‘râb işareti (ötre, üstün, esre) açıkça telaffuz edilir, yazılır veya görölür.

<sup>78</sup> İ‘râb hareketlerinin telaffuz zorluğu gibi nedenlerden dolayı kelimenin sonunda bulunmaması ve telaffuz edilmemesi. Böylece takdir yoluna gidilmesi yani kelimenin sonunda olduğunun var sayılmasıdır.

olan kelimeler, her zaman mecrûr (esre) olur. Her yerde failin fiili olması gerekir. Cümlelerin söz diziminde mübteda (özne), habersiz (yüklem) olmaz.

Oldı biş terkîb olan isnâdîdür tavşîfîdür  
Dağı ta' dâdî vü meczî şavtîdür iy hoş-nevâ (56)

Ey nasibi güzel olan okuyucu, isnâdî<sup>80</sup>, tavsîfi<sup>81</sup>, ta'dâdî<sup>82</sup>, meczî<sup>83</sup> ve savtî<sup>84</sup> olmak üzere terkip çeşitleri beştir.

Dağı vardır İne Enne kesresiyle fethalu  
Bunların farkı ne yerlerde olur iy meh-likâ

Bil yidi yirde gelicek enne\_olan meftûh olur  
Ger ola medhûlî anuñ fâ' il ü yâ mübtedâ

Ba' de levlâ ba' de lev yâ mübtedâya\_ola haber  
Yâ olup mef' ul ü yâhûd ol muzâf-ileyh ola

İne on yirde olur meksûr eyâ naḥv isteyen  
Olsa aḥbârında lâm ü olsa inde'l-ibtidâ

Dağı ba' de'l-ḳavl ü emr ü nehy ü hem ba' de'l-ḳasem  
Ba' de kellâ vü nidâ vü şümme vü ba' de'd-du' â (57-61)

Ey yüzü nurlu okuyucu, fethalı “enne”nin kesresiyle “inne” dahı vardır. Bunların farkı ne yerlerde olur. Yedi yerde “enne” gelince meftûh olur. “Enne”den sonra gelen kelime fail olursa, mübteda olursa, mübtedaya haber olursa “levlâ (لولا)” ve “lev (لو)”den sonra gelirse meful olursa veya muzâfun-ileyh (tamlayan) olursa enne kullanılır. On yerde ise meksûr (baştaki hemze esre) olarak “inne” şeklinde gelir. Haberinde lâm gelirse, cümlelerin başında olursa,

<sup>79</sup> Cümle içerisindeki konumu ne olursa olsun (özne, nesne vs.) son harekesi değişmeyen (mebnî) kelimeler, diğer bir ifade ile başındaki âmilin etkisi, açıkça gözükmeyen kelimelerin i'râbı için kullanılan bir ifadedir.

<sup>80</sup> Yan yana gelen iki kelimenin aralarında yükleme-dayandırma ilişkisi vardır. Fiil cümlesinde fiil ile failin, isim cümlesinde mübtedâ ile haberin aralarındaki ilişki isnaddir.

<sup>81</sup> Sıfat tamlamasıdır. Sıfat ve mevsûftan oluşur. “El-kalemu'l-cedîdu” (Yeni kalem)

<sup>82</sup> Sayı ifade etmek için yan yana gelmiş iki kelimedir. “Ahade ‘aşere” (On bir)

<sup>83</sup> İki kelime bir araya gelerek birleşik isim olmasıdır. “Hadra + mavt” (Hadramavt: Yemen’de bir bölgenin adı olmuştur)

<sup>84</sup> Yansıma kelimelerle yapılan birleşik yapılara denir.

kavl (قول) maddesinden sonra, emirden, nehyden sonra, kase m cümlesine karşılık olan cümlelerin başında, “kellâ (كلا)”dan sonra, nidadan sonra, “sümme (ثم)”den sonra ve dua cümlesinden sonra “inne” kullanılır.

Dağı tenvîn altıdır artuğ degül hıfz eylegil  
Yâdgâr olsun saña bunlar dağı öñdin<sup>85</sup> şoña

Oldı tenvîn-i temekkün dağı tenkîr ü ‘ivaz<sup>86</sup>  
Hem terennüm hem muqâbel dağı gâli iy şafâ (62, 63)

Tenvin altıdır. Bundan fazla değildir. Bunlar tenvîn-i temekkün<sup>87</sup>, tenkîr<sup>88</sup>, ‘ivaz<sup>89</sup>, terennüm<sup>90</sup>, muqâbele<sup>91</sup> ve gâli<sup>92</sup>dir. Bunları ezberle, baştan sona kadar benden sana armağan olsun.

Şart u tağyîr ü ta‘accüb müddet ü nefy ü haber  
Bil bunı dağı ki geldi on iki ma‘nâya mâ

Maşdar u cahd<sup>93</sup> u şıla tefhîm ü istifhâm u men  
On iki ma‘nâ budur bilgil İlähî biñ yaşa (64, 65)

“Mâ” kelimesi on iki anlama gelir. Bunlar şart, tağyir, taaccüb, müddet, nefy, haber, masdar, cahd, şıla, tefhîm, istifham ve men’dir.

Aynî, kasidenin 65. beytiyle Arapça dilbilgisi öğretimini tamamlamıştır. Geri kalan 8 beyitte Cem Sultan olduğunu tahmin ettiğimiz kimse övgüler, dualar yaparak kendisi için de Cem Sultan’dan bir takım isteklerde bulunarak kasideyi sona erdirmiştir.

<sup>85</sup> “öñdin: Mermer 1997 neşrinde öñden”.

<sup>86</sup> ‘ivaz: Mermer 1997 neşrinde ‘ivâz”.

<sup>87</sup> Sonunda üç harekeyi kabul edebilen (mu‘reb) kelimenin ve tenvin alabilen (munsarif) kelimenin sonuna gelen tenvîn çeşitidir.

<sup>88</sup> Marife ve nekreligini ayırt etmek için sonu değışmeyen, tek hal üzere olan (mebnî) isimlerin sonuna gelen tenvindir.

<sup>89</sup> İsmi sonundan düşmüş harf, kelime veya cümlelerin yerine gelen tenvindir.

<sup>90</sup> Şiirde kafiye harfini uzatmak için harekesine uygun olarak ilâve edilen med harfleri (‘, ى, ى) yerine getirilen sakin nûn harfidir.

<sup>91</sup> Sâlim müennes çoğulların sonuna gelen tenvindir.

<sup>92</sup> Sonu sahih harfle biten kafiye harfinin sonuna eklenen sakin nûn harfidir.

<sup>93</sup> “cahd: Mermer 1997 neşrinde cehd”.

Çünkü ʿilmüñ bilmesi farz oldu iy sünnet bilen  
Nazm iden haqqında vâcibdür ola hayrû'd-duʿ ā

Ey sünnet-i seniyyeye tabi olup sünneti bilen kişi ilmi bilmek İslam'da kadın ve erkeğe farz kılındı. Ayrıca bunu nazm eden hakkında da hayırlı dua etmek vaciptir.

İy şehenşāh-ı cihān v'iy Husrev-i dünyā vü dīn  
Hıttā-ı ehl-i sa'adet zümresinde pīşvā

İy cihanın şahların şahı ve ey dünya ve ahiretin Husrevi, mutluluk ülkesi zümresinin önde gideni

Pāye-i rif'at elüñden buldı şehbāz-ı zamān  
Zıll-ı çarhuñ düşdi buldı sāye-i devlet-hümā

Zamanın doğanı yücelik payesini senin elinden aldı. Muhteşem devletinin gölgesi, feleğin gölgesini kaldırdı. Yani senin himayen sayesinde insanlar artık feleğe muhtaç değiller, ona da itibar etmiyorlar.

Oldı me' mūr-ı mişālüñ saltanatda her emīr  
Oldı memnūn-ı nevālüñ memleketde her gedā

Zamanımızda her emir, her bey saltanat bakımından senin bir memurun ayarındadır. Memleketteki her dilenci de senin ihsan ve iyiliğinden memnun oldu.

Sendedür ʿayn-ı ʿināyet şimdi iy şāhib-nazar  
ʿAYNĪ hūsn-i iltifātuñdan umar ʿavn ü ʿaṭā

Ey muhtaç kimselerle ilgilenen hayır sahibi, yardım etmek sırası şimdi sendedir. Aynî de senin o güzel iltifatını umarak senden iyilik ve ihsan beklemektedir.

Çalmasun on akçe vü yüz guşsa vü biñ derd ile  
Aña bir himmet idüp iki elüñle kıl devā

Bu şiiri yazan ben şairin binlerce derdi ve elemi var. Sizden burada isteklerim şunlardır: Bana daha önce verdiğin on akçe gibi cüzi bir yardımda



tekrar bulunma. Bu sefer daha büyük yardımlarda bulun ve ayrıca diğler dertlerime de çare bul.

Bu Muṭavvaḳ ṣoñı yazdı yüz ‘ Avâmil nazm ile  
Tâ kıyâmet şadr-ı ‘ âlem aduña ola şadâ

Bu boynu zincirli (senin emrinde olan) kölen nazm ile yüz Avâmili yazdı sona erdirdi. Böylece senin adın dünyadan başlayarak kıyamete kadar yayılsın. Bu nazm satesinde şöhretin hem bu dünyada hem de öteki dünyada yayılsın

Naḥvi ‘ ömrüñ ola yüz yıl her yılı bin ay olup  
Her ayı ol yıllaruñ ‘ âlemde yüz biñ gün ola (66-73)

Senin ömrün yüz yıl olsun. Bu yılların her yılı bin ay olup o yılların her ayı da yüz bin gün olsun. Günlerin ve yılların yani ömrün uzun olsun.

## SONUÇ

Aynî`nin kaleme aldığı bu kasidede Arapça`nın nahiv ve avâmil kısmına ait bir anlatım sergilenmiştir. Bu tür metinlerde öğretmenin ağırlıklı olduğu görülür. Ayrıca konu gereği bu tür manzumeler, didaktik olma esasına dayanma zorunluluğu taşırlar. Bu sebeplerden dolayı bu tarz kaleme alınan manzumelerde şiiriyet tamamen kaybolur. Bunlarda okuyucu kuru ve sıkıcı bir hava hisseder. Bütün bu özelliklerinden dolayı bu tarz manzumeler edebî değeri olmayan alelaide basit vezinli ve kafiyeli birtakım söz yığımından başka bir şey değildir. Amaç sadece kafiyeye ve vezni sağlayarak anlatmak istediği düşünceyi verebilmektir. Aynî`nin kasidesinde de böyle bir hava hissedilmektedir.

## AVÂMİLİN LAFZİYYE KISMININ SEMÂ'Î ÇEŞİTLERİ

ÇEŞİTİ	HARFLERİ	ADEDİ
Harf-ı Cerr	Bâ, tâ, kâf, lâm, vâv, rubbe, münz, müz, 'an, 'alâ, hattâ, ilâ, hâşâ, 'adâ, min, fi, halâ	17
Mübtedayı nasb, haberini ref' eden	İnne, lâkinne, le'alle, leyte, enne, ke-enne	6
Mübtedatı ref', haberini nasb eden	Mâ, lâ	2
Kendinden sonraki isimleri nasb eden	Hemze, vâv-ı ma'a, illâ, heyâ, yâ, ey, eyâ	7
Muzâri' fiili nasb eden	Key, en, izen, len	4
Muzâri' fiili cezm eden	İn, lemmâ, lem, lâm, lâ	5
İki muzâri' fiili cezm eden	Ennâ, eyne, men, metâ, mehmâ, izmâ, mâ, eyyün, haysümâ	9
Kendinden sonraki ismi nasb edip temyiz eden	'Aşru âhâde, kem, ke-eyyin, kezâ	4
İsim fiiler (esmâ-ı ef'âl)	'Aleyk, ser'âne, şettâne, heyhâta, hayyehel, dûnek, ruveyde, belhe, hâ	9
Nakıs fiiller (Ef'âl-ı nâkıs)	Zalle, adhâ, bâte, leyse, sâre, mâdâme, mâ-feti'e, mâ-zâle, mâ-infekke, kâne, mâ-berih, esbaha, emsâ	13
Yaklaşma fiilleri (Fi'l-i mukârebe)	Evşeke, kerebe, kâde, 'asâ	4
Medh ve zem fiilleri	Sâ'e, bi'se, habbezâ, ni'me	4
Kalb fiilleri (Ef'âlü'l-kulûb)	Ze'amtü, 'âlimtü, ra'eytü, vecedtü, hasibtü, zanentü, hiltü	7
<b>Top.</b>		<b>91</b>

## KAYNAKLAR

- Akdağ, Hasan. Arap Dili Dil Bilgisi. Konya: Tekin Kitapevi, 1989.
- Durmuş, İsmail. “El-Avâmilü'l-Mi'e”. DİA, Cilt 4 (1991): 106, 107.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. Sultan Cem. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Ertürk, Halil İbrahim. “Müeyyiretü'l-Ulûm Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme Çalışması”. Turkish Studies, Volume 10/8 (Spring 2015): 1059-1086.
- Ezherli, İsmail. Açıklamalı Alıştırma Arapça Grameri. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Hacı Mehmed Zihni. Arapça Sarf ve Nahv. İstanbul: Marifet Yayınları, 2014.
- Mengi, Mine. Eski Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Mermer, Ahmet. Karamanlı Aynî ve Dîvânı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Şentürk, Ahmet Atillâ ve Kartal, Ahmet. Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara: Dergâh Yayınları, 2004.