

ULUSLARARASI DİL, EDEBİYAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

УДЕКАД

INTERNATIONAL JOURNAL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE RESEARCHES

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ  
И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Haziran / June / Июнь

2019

Yıl / Year / Год 2

Sayı / Issue / Выпуск 1

E-ISSN: 2667-4262

udekadjournal@gmail.com





Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD), yılda iki kere yayınlanan uluslararası hakemli ve elektronik bir dergidir. UDEKAD dil, edebiyat ve kültür alanında çalışmaların yayımlandığı bir dergidir. Bu kapsamda özgün bilimsel makaleler, çeviriler, çeviri-yazılar, röportajlar, kitap, makale, sempozyum, panel ve bilimsel etkinlik tanıtma çalışmaları yayımlanır. Ayrıca, sunulduğu yer, toplantı ve tarihin kaydedilmesi ile başka bir yerde yayınlanmamış olması şartıyla sempozyum bildirimleri de yayınlanabilir. Ancak bu yayın etkinliğinden kaynaklanması muhtemel herhangi bir sorunun sorumluluğu yazara aittir. UDEKAD’da yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları UDEKAD’a aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

**UDEKAD’ın tarandığı dizinler / UDEKAD is indexing by:** [Index Copernicus](#), [MLA](#) (Modern Language Association) [International Bibliography](#), [ISI Database](#) (International Scientific Indexing), [RSCI](#) (Russian Science Citation Index), [CyberLeninka](#), [CiteFactor](#), [Root Indexing](#), [Research Bible](#) (Academic Resource Index), [I2OR](#) (International Institute Of Organized Reserarch), [IdealOnline](#), [DRJI](#) (Directory of Research Journals Indexing), [Google Scholar](#), [ESJI](#) (Eurasian Scientific Journal Index), [Cosmos Impact Factor](#).

#### **Yazışma Adresi / Correspondence Address**

Dr. Reşat ŞAKAR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Esenboğa Kampüsü

06760 Çubuk/ANKARA

#### **İletişim / Contact**

Dr. Reşat ŞAKAR 03129061425

E-posta: [udekadjournal@gmail.com](mailto:udekadjournal@gmail.com)

Web: [www.dergipark.gov.tr/udekad](http://www.dergipark.gov.tr/udekad)

---

**UDEKAD**

**Cilt / Volume: 2, Sayı / Issue: 1, 2019**

## **Editörden**

Değerli Bilim İnsanları,

2018 yılında yayın hayatına başlayan UDEKAD'ın (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) ikinci sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğu içerisindeyiz. UDEKAD olarak amacımız uluslararası standartlarda, bütün dilleri, edebiyatları içine alan ve daha geniş bir çerçevede kültürü de kapsayan bilimin diğer alanlarını okuyucularımızla buluşturarak bilim dünyasına hizmet etmektir. Dergimizin ilk sayısında olduğu gibi, tarafımıza gelen çalışmalara titiz ve nesnel bir şekilde yaklaşarak, alanında uzman hakemlerin incelemesi sonucunda 4 araştırma makalesini okurlarımızın istifadesine sunmaktayız. Dergimizin 2. sayısının çıkarılma aşamasında önemli desteklerini gördüğümüz dergi yayın kuruluna, editoryal süreci azami dikkatle takip eden editör ekibine, yazarlarımıza ve hakem olarak katkıda bulunan değerli akademisyenlerimize, kısacası gayret gösteren bütün dergi ekibine teşekkür eder saygılar sunarım.

**Editör**

**Dr. Reşat ŞAKAR**

# **DERGİ YÖNETİMİ**

## **Editor**

Dr. Reşat ŞAKAR

## **Editör Yardımcısı/Assistant Editor**

Dr. Mahmut TUTAM



## **Yayın Kurulu**

Dr. Muhammet HEKİMOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)

Dr. Larisa Viktorovna RATSİBURSKAYA (National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, Russia)

Dr. İsmail ÇAKIR (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)

Dr. Saeedeh DASTAMOOZ (Alzahra University, Iran)

Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)

Dr. Jui-Cheng CHANG (National Chengchi University, Taiwan)

Dr. Yıldız DEVECİ BOZKUŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)

Dr. Mahmut TUTAM (Erzurum Technical University, Turkey)

Dr. Kübra ÇAĞLIYAN ŞAKAR (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)

---

**ULUSLARARASI**

**Cilt / Volume: 2, Sayı / Issue: 1, 2019**

## **DANIŐMA KURULU (ADVISORY BOARD)**

- Dr. Derya ÖRS (Ambassador of the Republic of Turkey in Tehran)
- Dr. Musa Kazım ARICAN (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Muhammet HEKİMOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Larisa Viktorovna RATSİBURSKAYA (National Research Lobachevsky State University of Niznhni Novgorod, Russia)
- Dr. Fedor İvanoviç PANKOV (Moscow State University, Russia)
- Dr. Türkan OLCAY (İstanbul University, Turkey)
- Dr. Olga Viktorovna DEDOVA (Moscow State University, Russia)
- Dr. Funda TOPRAK (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Emine İNANIR (Istanbul University, Turkey)
- Dr. Gönül UZELLİ (Istanbul University, Turkey)
- Dr. Irina Sergeyevna YUHNova (National Research Lobachevsky State University of Niznhni Novgorod, Russia)
- Dr. İsmail ÇAKIR (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Oxana BLASHKİV (Siedlce University of Natural Sciences and Humanities, Poland)
- Dr. Olga Nikolayevna GRİGORYEVA (Moscow State University, Russia)
- Dr. Muhammet Enes KALA (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Bahar DEMİR (Erzurum Atatürk University, Turkey)
- Dr. Olga Klimkina (Taras Shevchenko National University of Kiev, Ukraine)
- Dr. Osman DÜZGÜN (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Mustafa ALTUN (Sakarya University, Turkey)
- Dr. Chang Jue-CHENG (National Chengchi University, Taiwan)
- Dr. Saeedeh DASTAMOOZ (Alzahra University, Iran)
- Dr. Hacı YILMAZ (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Abdullah HACİBEKİROĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey)
- Dr. Muhammet TAŐKESENLİGİL (Erzurum Atatürk University, Turkey)

## **BU SAYININ HAKEMLERİ (REFEREES OF THIS ISSUE)**

- Dr. Bedia KOÇAKOĞLU (Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA)  
Dr. İbrahim Okan AKKIN (Ardahan Üniversitesi, ARDAHAN)  
Dr. Maksut YİĞİTBAŞ (Ahi Evran Üniversitesi, KIRŞEHİR)  
Dr. Mehmet DAĞLAR (İğdır Üniversitesi, İĞDIR)  
Dr. Melek SARI GÜVEN (Bartın Üniversitesi, BARTIN)  
Dr. Muhammet Enes KALA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ANKARA)  
Dr. Münire Kevser BAŞ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ANKARA)  
Dr. Seyfullah YILDIRIM (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ANKARA)  
Dr. Süleyman EFENDİOĞLU (Atatürk Üniversitesi, ERZURUM)  
Dr. Zeynep TEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ANKARA)

## İCİNDEKİLER/CONTENTS

### I - Araştırma Makaleleri / Research Articles

Galiya TOKTIMANOVA

*TƏUELCİZDİK ЖЫЛДАРЫНДА ЖАРЫҚ КӨРГЕН КӨРКЕМ ШЫҒАРМАЛАР  
ТІЛІНДЕ КЕЗДЕСЕТІН ДИАЛЕКТІЛЕР*

DIALECT IN THE LANGUAGE OF FICTION PUBLISHED DURING INDEPENDENCE  
BAĞIMSIZLIK YILLARINDA YAYIMLANAN YAZILI ESERLERDEKİ LEHÇELER  
(1-10)

---

Tuğba KARA

*İSLAM VE BUDİZM MİSTİSİZMİ ÜZERİNDEN MANTIKU'T-TAYR VE  
SİDDHARTHA'DAKİ MÜRŞİDİN ROLÜ VE YOL GÖSTERİCİLİĞİ*

THE ROLE AND THE GUIDANCE OF “MÜRŞİT” IN *MANTIKU'T-TAYR* AND *SİDDHARTHA*  
THROUGH ISLAMIC AND BUDDHIST MYSTICISMS  
(11-27)

---

Yıldız DEVECİ BOZKUŞ

*OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SON DÖNEMLERİNDE BİTLİS'İN ETNİK VE  
DEMOGRAFİK YAPISI*

ETHNIC AND DEMOGRAPHIC STRUCTURE OF BITLIS IN THE LAST PERIOD OF THE  
OTTOMAN EMPIRE  
(28-40)

---

Fatma Bilge ŞİMŞEK

*NAMIK KEMAL'İN İNTİBAH ROMANINDA AHLÂKİ SÖYLEMİN ÇÖZÜMLENMESİ*

ANALYSIS OF MORAL DISCOURSE IN NAMIK KEMAL'S NOVEL İNTİBAH  
(41-53)

## YAZAR REHBERİ

### 1. Yayın İlkeleri

- a. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) uluslararası hakemli bir dergi olup, özel sayılar dışında yılda 2 sayı yayınlanır.
- b. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi, dil, edebiyat ve kültür araştırmaları üzerine yazı yayınlayan bir dergidir.
- c. Çalışmalarda özgünlük ve alana katkı sağlama ölçütleri aranır.
- d. Dergimize makale gönderen/gönderecek üyelerin, kullanıcı kimlik bilgilerine **Orcid Numarası'nı** da eklemeleri gerekmektedir.
- e. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'ne gönderilen makaleler, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olmalıdır.
- f. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'ne yayınlanması için makale göndermek isteyenlerin, çalışmalarını <http://www.dergipark.gov.tr/udekad> adresinde yer alan Makale Takip Sistemi'ne üye olarak, buradan göndermeleri gerekir.
- g. Editör Kurulu'nun özel kararı dışında, 8 sayfadan az, 30 sayfadan fazla olan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- h. Makalelerle birlikte <http://www.ithenticate.com/> sitesinden alınacak benzerlik raporu (hiçbir filtreleme yapılmamalı) da ek dosya olarak yüklenmeli ya da dergimizin mail adresine gönderilmelidir. (Y. Lisans/Doktora öğrencileri danışmanları aracılığıyla veya herhangi bir öğretim üyesinin hesabı ile benzerlik raporu alabilirler. Bağlı bulunan üniversitenin iThenticate aboneliği varsa söz konusu siteden ücretsiz olarak benzerlik raporu alınabilir).
- i. Herhangi bir yazının UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'nin elektronik sistemine eklenmesi, yazının yayınlanması için başvuru olarak kabul edilir ve yazının değerlendirilme süreci başlar. Yazılar için telif ücreti ödenmez.
- j. UDEKAD elektronik bir dergidir. Bu yüzden başvurunun yapılmasından yazının yayınlanması aşamasına kadar uzanan süreçteki tüm işlemler elektronik ortamda gerçekleşir.



- k. Yayınlanması için UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'ne gönderilen yazıların basım ve yayın hakları dergiye devredilmiş olur. Bu yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın bir başka yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.
- l. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'ne gönderilmiş yazılardan kaynaklanması muhtemel herhangi bir yasal, hukuksal, ekonomik ve etik sorumluluk, söz konusu yazı yayınlanmış olsa bile yazarlarına aittir. Dergi herhangi bir yükümlülük kabul etmez.
- m. UDEKAD (Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi) Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ancak İngilizce, Rusça, Almanca, Fransızca, Arapça, Farsça vb. dillerden gelen yazılar da değerlendirmeye tabi tutulur ve hakemler tarafından yayımlanması uygun görüldüğü takdirde yayınlanır.
- n. Makale takip sistemine yüklenecek olan makalenin başında **en fazla 200 kelimeden** oluşan *Türkçe ve İngilizce özet*, 3-5 kelimelik anahtar kelime / keywords; *Türkçe ve İngilizce başlığa* yer verilmelidir. Türkçe ve İngilizce öz çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı, okuyucunun makalenin içeriğini kısa zamanda belirlemesine imkân vermelidir. Yabancı dilde yazılan makalelerde – Türkçe ve İngilizceye ek olarak – makale dilinde başlık, öz ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özet, 10 punto olarak yazılmalıdır. Öz ve Anahtar Kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Bu noktada örnek olarak “TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b.” gibi kaynaklar kullanılabilir.
- o. İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir **başlık** olmalı, büyük harflerle 12 punto **koyu** yazı karakteriyle ortadan hizalanarak ve **paragraf başı** ve **girinti** olmadan yazılmalıdır. Başlığın mümkün olduğunca kısa olmasına özen gösterilmelidir.
- p. Makale içerisindeki başlıklar koyu, her bir kelimesinin sadece ilk harfi büyük, sola dayalı olmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye yer verilmemelidir.
- q. Ana metin, IBM uyumlu bilgisayar ve Microsoft Word yazılım programı kullanılarak **30** sayfayı geçmeyecek şekilde yazılmalıdır.
- r. Bir makalede sıra ile öz, ana metnin bölümleri, İngilizce genişletilmiş özet (Summary), kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri mutlaka bulunmalıdır. “Sonuç”, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı; ana

çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara “Sonuç”ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

- s. Makale **yayıma kabul edildikten sonra**, çalışmanın sonuç bölümünden sonra makalenin yaklaşık %5-15'i (500-750 kelimedenden oluşan) kadar İngilizce genişletilmiş özet (extended abstract) bulunmalıdır. Genişletilmiş özet, “öz”de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini içermelidir. Makalenizin yurt dışında atıf alabilmesi için bu önemlidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurmamalıdır. Genişletilmiş özette metin içindeki bilgilere göndermede (Örn. Sayfa 2’de belirtildiği gibi; giriş kısmında da dile getirdiğimiz gibi vs.) bulunulmamalıdır. İngilizce yazılan makalelerde Summary bulunmasına gerek yoktur.
- t. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda (BAP, TÜBİTAK, Kalkınma Bakanlığı vb.), söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı dipnotla belirtilmelidir.
- u. Kongre ve sempozyum bildirilerinde toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir.
- v. **Kitap tanıtımı** ve **çevirilerde** “başlık, anahtar kelimeler ve öz”ün İngilizcesi mutlaka bulunmalıdır. Kitap tanıtımlarında yazının başında, tanıtılacak kitabın kapak resmi ve künyesi (basım tarihi, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri bilgileri) bulunmalıdır. Çevirilerde çeviri yapılan kitabın/yayımın künyesi dipnotla belirtilmelidir.
- w. Atıf ve kaynakça yazımında dergimizin kurallarına göre hazırlanmayan makaleler düzeltilmedikçe **kabul edilmeyecektir**.

## 2. Yazım Kuralları

- a. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir: Kaynak göstermede kullanılan format, APA (American Psychological Association) Style 6th Edition’dır. Gerek alıntılmalarda gerekse de kaynakça kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği’nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayım Kılavuzu’nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: <http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>. APA 6’nın Türkçe tercümesi için lütfen [tıklayınız](#).

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	2,5 cm
Alt Kenar Boşluk	2,5 cm
Sol Kenar Boşluk	2,5 cm
Sağ Kenar Boşluk	2,5 cm
Yazı Tipi	Times News Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı Boyutu (normal metin)	12
Yazı Boyutu (dipnot metni)	10
Tablo-grafik	10
Paragraf Girintisi (İlk Satır)	1 cm
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk, sonra 0 nk (Tablo ve grafiklerde önce ve sonra 0 nk)
Satır Aralığı	(1,15)
Kaynakça	Asılı ve girinti 0,63 cm, Hizalama: Her iki yana yasla, Aralık önce 6 nk, sonra 0 nk, satır aralığı 1,15 cm.

- b.** Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.
- c.** Satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında “TAB” tuşu yerine “ENTER” veya “RETURN” tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Söz konusu işaretlerden sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.
- d.** Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve “DİPNOT” komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı,

eserin yayım yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Kaya 2000: 15). Dipnotta kullanılan eser kaynakçaya mutlaka konulmalıdır.

- e. **Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde APA kurallarına göre belirtilmelidir. **Beş** satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, **beş** satırdan uzun alıntılar ise sayfanın solundan 1 cm içeride ve satır başı girintisi 0,5 cm olacak şekilde blok hâlinde **italik** olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntıların sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.
- f. **Resimler** parlak, sert (yüksek kontrastlı) olmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. **Şekil, tablo ve fotoğraflar** yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Tablolar, “WORD” programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise “EXCEL” tabloları kullanılabilir. Gerektiğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Şekil, tablo ve resimler **on sayfayı** aşmamalıdır.
- g. Kısaltma kullanılacaksa Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu’nda belirtilen kısaltmalar esas alınmalıdır.
- h. Makalede atıf sistemi olarak APA kullanılmalıdır. Makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

## Kaynak Gösterme

Metin içi göndermelerde (atıflarda) ve kaynakçada **APA sistemi** esas alınmıştır.

### 1. Metin içi Kaynak Gösterme (Atıf)

Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. Cümle sonunda verilen atıflarda nokta, atıf parantezinden sonra konulmalıdır.

### Tek Yazar, Tek Çalışma

\* İlgili yerden hemen sonra parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası verilmelidir.

**Örnek:** (Karahana 1996: 37)

\* Yazarın adı ilgili cümle içinde geçiyorsa parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

**Örnek:** Karahan'a (1996: 37) göre...

\* Metin içinde, cümlede yazar ve yayım yılı belirtiliyor ise ayrıca parantez içinde yazar ve tarih verilmez.

\* Kaynağın tamamına yapılan atıflarda parantez içinde yazar soyadı ve yayım yılı yazılır.

**Örnek:** (Karahana 1996)

\* Atıfta bulunulan kaynak ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası, sayfa numarasından önce ve Romen rakamlarıyla yazılır.

**Örnek:** (Dal 1955: II/30)

\* Bir kaynakta birbirini izleyen sayfalara atıfta bulunuluyorsa sayfa numaraları arasında kısa çizgi (-), farklı sayfalara atıf söz konusu ise virgül (,) konur.

**Örnek:** (Karahana 1996: 37-45), (Karahana 1996: 103, 106, 124)

### **İki Yazarlı Çalışma**

\* İki yazar varsa her ikisinin de soyadı yazılır ve araya kısa çizgi (-) konur.

**Örnek:** (Kubryakova-Klobukov 1998: 15)

### **İkiden Fazla Yazarlı Çalışma**

\* İkiden fazla yazarlı çalışmalarda ilk iki yazarın soyadı araya kısa çizgi (-) konarak yazılır, ikinci yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması eklenir.

**Örnek:** (Şvedova-Uluhanov vd. 1980: 157)

### **Bir Yazarın Aynı Yıl Yaptığı Çalışmalar**

\* Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c... harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

**Örnek:** (Klobukov 2016a: 25), (Klobukov 2016b: 78)

### **Soyadları Aynı Yazarların Çalışmaları**

\* Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda veya farklı yıllarda yaptığı çalışmalar yazarların soyadları yazıldıktan sonra adlarının ilk harflerinin kısaltılması yoluyla belirtilir.

**Örnek:** (Çelik, A. 2007: 46), (Çelik, H. 2003: 27)

### **Birden Fazla Çalışma**

\* Birden fazla çalışma kaynak gösterilecekse çalışmalar aynı parantez içinde, yayım yılı en eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır.

**Örnek:** (Korkmaz 1982: 120; Karahan 1996: 15)

### **Alıntılaman ya da Aktaran Kaynak**

\* Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır, ama bazı güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede alıntılanan ya da aktarılan kaynak belirtilir.

**Örnek:** (İnalcık 1955: 74'ten aktaran; Çelik 2007: 25)

### **Tüzel Kişi Yazarlı Kitaplar**

**Örnek:** (TDK 2012: 35), (TTK 2006: 30)

### **Yazar veya Kurum Adı Belirtilmeyen Kitaplar**

\* Yazar veya kurum adı belirtilmemişse doğrudan kaynağın adı veya kısaltması (italik) yazılır. Kısaltma yapılmışsa “Kaynakça”da mutlaka açılımıyla birlikte verilmelidir.

**Örnek:** (*Büyük Kültür Ansiklopedisi*: I/59) veya (BKA: I/59)

### **Elektronik Kaynaklar**

\* Yayım yılı biliniyorsa: (Bucak 2000: 7)

\* Yayım yılı bilinmiyorsa belgeye erişim yılı yazılır: (Demir 2018: 14)

### **Yayım Yılı Bulunmayan Basılı Kaynaklar**

\* Bir basılı kaynakta yayım tarihi kaydı yoksa yerine köşeli parantez içinde “t.y.” kısaltması kullanılır.

**Örnek:** (Demir [t.y.]: 14)

### **Yasa ve Yönetmelikler**

\* Yasa veya yönetmeliğin adı ve kabul edildiği yıl parantez içinde verilir. Kısaltma da yapılabilir.

**Örnek:** (Milli Eğitim Kanunu 1991) veya (MEK 1991).

## 2. Kaynakça

Makalede kullanılan bütün kaynaklar “Kaynakça”ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı Kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalıdır. Kaynaklar, mutlaka Latin alfabesi ile yazılmış olmalıdır.

### **2.1. Kitaplar ve Kitap Niteliğindeki Kaynaklar**

#### **Tek Yazarlı Kitaplar**

Yazarın Soyadı, Adı (Basım Yılı). *Kitabın Adı (İtalik)*. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

**Örnek:** Karahan, Leyla (1996). *Anadolu Ağzlarının Sınıflandırılması*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

#### **İki Yazarlı Kitaplar**

İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir ve araya kısa çizgi (-) konur.

**Örnek:** Taner, Refika-Bezirci, Asım (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler*. İstanbul: Gözlem Yayınları.

\* İngilizce yazılan makalelerde kısa çizgi (-) yerine *and* bağlacı veya & işareti kullanılır.

#### **İkiden Fazla Yazarlı Kitaplar**

İkiden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk iki yazar belirtilir, diğerleri için “vd.” kısaltması kullanılır.

**Örnek:** Şvedova, Natalya-Uluhanov, İgor vd. (1980). *Russkaya grammatika*. Moskova: Nauka.

#### **Bir Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Kitapları**

Bir yazarın aynı yıl yayımlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır.

**Örnek:** Bondarko, Aleksandr (1976a). *Slav ve Balkan Dil Bilimi*. Moskova: Nauka.

Bondarko, Aleksandr (1976b). *Morfolojik Kategoriler Teorisi*. Leningrad: Nauka.

#### **Bir Yazara Ait Birden Fazla Kitap**

Aynı yazara ait birden çok eser yayım yılına göre kronolojik olarak sıralanır.

#### **Tüzel Kişi (Kurum) Yazarlı Kitaplar**

Tüzel Kişi (Yayım Yılı). *Kitap Adı*. Basıldığı Şehir: Yayınevi.

**Örnek:** Türk Dil Kurumu (2012). *Yazım Kılavuzu*. Ankara: TDK Yay.

### **Yazar veya Kurum Adı Belirtilmeyen Kitaplar**

**Örnek:** *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (8 Cilt)* (1977). İstanbul: Dergâh Yay.

### **Çeviri Kitap**

Çeviri bir kitap söz konusuysa çevirenin/çevirenlerin adı eser adından sonra “çev.” kısaltmasıyla belirtilir.

**Örnek:** Fischer, Steven Roger (1999). *Dilin Tarihi*. çev. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

### **Kitap İçinde Bölüm**

Yazarın Soyadı, Adı (Basım Yılı). “Bölüm Adı”. *Kitap Adı (İtalik)*. ed. Adı Soyadı. Basıldığı Şehir: Yayınevi. Sayfa Aralığı.

**Örnek:** Klobukov, Evgeniy (2009). “Morfoloji”. *Çağdaş Rus Dili*. ed. Pavel Lekant. Moskova: Nauka. 402-585.

## **2.2. Süreli Yayınlar**

### **Dergi Makaleleri**

Yazarın Soyadı, Adı (Yıl). “Makalenin Başlığı”. *Derginin Adı* (Varsa) Cilt No (Sayısı): Sayfa Aralığı.

**Örnek:** Ergün, Mustafa (2009). “Rus Eğitiminde Batılılaşma Çabaları Ve Reformlar”. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 2 (1): 31-56.

### **Gazeteler**

Yazarın Soyadı, Adı (Yıl. Ay. Gün). “Yazının Başlığı”. *Gazetenin Adı*. (varsa) Sayfa numarası.

**Örnek:** Köse, Pınar (2017.11.16). “İdam sehpasından edebiyatın zirvesine: Dostoyevski”. *Yeni Şafak*.

### **Mülakat ve Röportajlar**

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

**Örnek:** Yağmur, Özge (2019.01.21). “Tek kişilik oyunda 11 karaktere hayat vermek: Güle Güle Diva ile Selen Uçer Kampüs’te”. *Hürriyet*.

## **2.3. Tezler**

Yazarın Soyadı, Adı (Tarih). *Tez Başlığı*. Tez Tipi. Üniversitenin Bulunduğu Şehir: Üniversite Adı.

**Örnek:** Uğurlu, Mesut (2018). *Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Aruzlu Şiirler Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.



## **2.4. Bildiriler**

### **Yayımlanmış Bildiriler**

Yazar Soyadı, Adı (Tarih). “Bildiri Adı”. *Kitabın Adı* (Varsa editör/hazırlayan). Etkinliğin Tarihi. Yayın yeri: Yayınevi. Sayfa Aralığı.

**Örnek:** Güllüdağ, Nesrin (2009). Artvin ağzındaki Gürcüce kelimeler. *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*. 25-30 Mart 2008. Ankara: Türk Dil Kurumu yay. 237-249.

### **Yayımlanmamış Bildiriler**

Yazarın Soyadı, Adı (Tarih). “Bildiri Adı”. *Etkinliğin Adı*. Etkinliğin Yapıldığı Şehir.

**Örnek:** Santhanam, E.-Martin, K. vd. (2001). “Bottom-up steps towards closing the loop in feedback on teaching: A CUTSD project”. *Teaching and Learning Forum – Expanding horizons in teaching and learning*. Perth, Australia.

## **2.5. Elektronik Kaynaklar**

### **DOI Numarası Olan Elektronik Kaynaklar**

Eğer yayım ile eşleştirilmiş DOI numarası varsa künyede verilmelidir.

**Örnek:** Yaylalı, Yasemin (2018). “Emîrî Divan’ında Geçen Şahsiyetler”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (63): 117-134. <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat3967>.

### **DOI Numarası Olmayan Elektronik Kaynaklar**

Web ortamında yayımlanmış dergilerden yapılan alıntılarda yayımın künyesi, erişim adresi ve tarihi yazılır.

Yazar Soyadı, Adı (Yayım Yılı). “Makale Adı”. *Dergi Adı* Cilt No (Sayı): Sayfa Aralığı. Elektronik adres [Erişim Tarihi].

**Örnek:** Özdemir, Çağatay (2018). “Rusya’nın Doğu Akdeniz Stratejisi”. *Seta Analiz* (230): 1-20. [http://setav.org/assets/uploads/2018/01/Analiz\\_230Rusya.pdf](http://setav.org/assets/uploads/2018/01/Analiz_230Rusya.pdf). [20.04.2018].

### **E-kitaplar**

Yazarın Soyadı, Adı (Yayım yılı). *İnternet Belgesinin Başlığı*. Elektronik adres [Erişim Tarihi].

**Örnek:** Akkuş, Metin (2018). Nefi Divanı. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0> [23.01.2019].

\* Yayım yılı yoksa siteye erişim tarihi yıl ay ve gün olarak parantez içinde yazılır.

**Örnek:** Berkutova, Veronika (2018). “Feminitivı v russkom yazıke: lingvistiçeskiy aspekt”. *Svobodnoye psihoanalitiçeskoye partnerstvo*. <https://www.psyart.com/feminitivy-lingvisticheskii-aspect>. [18.12.2018].

## **AUTHOR GUIDE**

### **1. Editorial Principles**

- a.* UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Culture Researches) is an international peer-reviewed journal, published twice a year except for special numbers.
- b.* UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Culture Researches) is a journal that publishes articles on language, literature and culture research.
- c.* In the studies, criteria of originality and contributing to the field are sought.
- d.* Members who sent/send articles to our journal need to add their Orcid Number to their user credentials.
- e.* The articles submitted to UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Culture Researches) should not have been published anywhere before or should not be accepted for publication.
- f.* Those who want to submit articles for the publication of UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Cultural Researches) should send their work as a member of the Article Tracking System at <http://www.dergipark.gov.tr/udekad>.
- g.* Except for the editorial board's special decision, articles that are less than 8 pages and more than 30 pages are not evaluated.
- h.* The addition of any text to the electronic system of the UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Cultural Researches) is accepted as an application for publication and the process of evaluation of the article begins. No royalties are paid for articles.
- i.* UDEKAD is an electronic journal. As a result, all the processes from the application to the publication of the article take place in the electronic environment.
- j.* The publication rights of the publication sent to UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Cultural Researches) will be transferred to the journal. These articles can not be published, reproduced, or used without reference to another publication without permission from the editor of the journal.

- k.* Any possible legal, economic and ethical responsibility arising from the writings sent to the UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Culture Researches) Journal belongs to the authors even if the mentioned article is published. The journal does not accept any liability.
- l.* UDEKAD (International Journal of Language, Literature and Culture Research) is published in Turkish. However in English, Russian, German, French, Arabic, Persian and so on. Languages articles will also be evaluated and published if they are deemed appropriate by the referees.
- m.* At the beginning of the article, which will be uploaded to the article tracking system, **up to 200 words** in Turkish and English abstract, 3-5 words for keywords; **Turkish and English titles** should be included. It should reflect the purpose, scope and outcome of the study in English and allow readers to quickly determine the content of the article. Articles written in foreign languages - in addition to Turkish and English - must include title, abstract and keywords in the article language. Care should be taken not to have language mistakes in foreign summaries. Abstract and Key Words must comply with international standards such as Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC.
- n.* In studies supported by a research institution / organization, the name of the institution / organization and the project, if any, date and number, should be indicated in footnotes.
- o.* The name, place and date of the congress or symposium should be indicated in the reports or articles.
- p.* Articles which are not prepared according to the rules of our journal will not be accepted unless they are corrected.

## 2. Writing Rules

- a. Articles must be written in the Microsoft Word Program and the page structure must be created as follows:

Paper Size	A4 Vertical
Top Margin	2,5 cm
Bottom Margin	2,5 cm
Left Margin	3 cm
Right Margin	3 cm
Font	Times News Roman
Font Style	Normal
Type Size (Regular Text)	12
Type Size (Footnote Text)	10
Table-graphic	10
Paragraph Entry (First Line)	1,25
Paragraph Spacing	Before 6 nk, after 0 nk (Table and graphic – before and after 0 nk)
Line Spacing	1,15



- b. In the special font used articles, the font used should be sent with the article.
- c. Articles should not be included details such as page numbers, headers and footers.
- d. Only the initial letters of each word in the headlines of articles should be capital and no other formation should be included.
- e. In terms of spelling and punctuation, Turkish Language Institution Spelling Guide should be based on beyond exceptions required by the article or topic.
- f. APA should be used as the citation reference system. At the end of the article, there must be a bibliography.



<p>ULUSLARARASI DİL, EDEBİYAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ</p>  <p>INTERNATIONAL JOURNAL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE RESEARCHES</p> <p>МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ</p>	<i>Cilt: 2, Sayı: 1, 2019</i>
	<i>Vol: 2, Issue: 1, 2019</i>
	<i>Sayfa – Page:1-10</i>
	<i>E-ISSN: 2667-4262</i>
	

## ТӘУЕЛСІЗДІК ЖЫЛДАРЫНДА ЖАРЫҚ КӨРГЕН КӨРКЕМ ШЫҒАРМАЛАР ТІЛІНДЕ КЕЗДЕСЕТІН ДИАЛЕКТІЛЕР


DIALECT IN THE LANGUAGE OF FICTION PUBLISHED DURING INDEPENDENCE

**Galiya TOKTIMANOVA\***

Мақала туралы ақпарат	АННОТАЦИЯ
<p> <b>Geliş:</b> 19.11.2018</p> <p> <b>Kabul:</b> 15.01.2019</p>	<p>Мақалаға арқау болып отырған мәселе тәуелсіздік жылдары аралығындағы шығармалар бойынша көркем әдебиет мәтіндеріндегі диалектілік ерекшеліктер. Көркем мәтіндердегі жергілікті сипатқа ие ерекшеліктер жалпы халықтық лексиканың құрамдас бөлігі ретінде танылып, халқымыздың мол рухани байлығының бір саласы ретінде қарастырылуы керек. Аталған жылдар аралығындағы көркем мәтіндердегі диалектизмдерді жеке алып зерттеу – қазақ тіл білімінің жалпы диалектология саласы үшін және әдеби тілдің кемелденуі мен толығы үшін диалектизмдердің әсері, сондай-ақ лингвомәдениеттаным және этнолингвистика саласы үшін де маңызы зор. Көркем шығарма тілі әдеби тілге қарағанда аумақты, себебі онда диалектизмдер де, ауызекі тіл үлгілері де, авторға тән қолданыс та кездеседі. Көркем шығармада жазушы суреттеп отырған объектісін жан-жақты таныту үшін, ұлттық тілдің барлық мүмкіндігін пайдаланады, бірақ оның да өз орны болуы керек. Ендеше әдеби тіл нормасын, тіл мәдениетін қалыптастыруға көркем шығарма өзіндік роль атқарады. Екінші жағынан көркем шығарма тілі әдеби тілдің нормасына лайық сөздерді қосып отырады. Бұл көркем шығарма тілі деген мәселенің тілдің өзекті мәселелерімен бірге жасайтындығын көрсетеді. Сондықтан көркем шығармаларда диалектизмдерді қолдану мәселесін зерттеу тіл білімі үшін өзекті. Осы мақсатта мақалада тәуелсіздік жылдарында жарық көрген көркем шығармалар тілінде кездесетін диалектизмдердің стилистикалық қызметі, жергілікті ерекшеліктерді қолданудың стильдік мақсаты, диалектизмдер, олардың сипаты, қолданысы талданады.</p>
<p><b>Кілт сөздер:</b> Қазақ тіл білімі, Диалектология, Диалектілер, Этнографизмдер, Әдебиет.</p>	
<p><b>Araştırma Makalesi</b></p>	

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p> <b>Received:</b> 11.19.2018</p> <p> <b>Accepted:</b> 01.15.2019</p>	<p>The topic of this article is the dialectical features of independence work in the texts of fiction. Local features in artistic texts should be recognized as an integral part of the general public dictionary and considered one of the moral wealth of our people. Individual work on the dialectic in literary texts over years is important for the impact of literacy on linguistics and ethnology; as well, the general dialect of Kazakh linguistics, and the dialectic of literary language. Creative art is much more common than literary language because it includes both the dialectical and verbal language; as well, the unique use of the author. In art, the author uses all abilities of the national language to make the object widely visible, but its place must also be present. Therefore, artistic work plays a role in the formation of the literary language norms and language culture. On the other hand, the art of creation adds meaning to the norm of the literary language. Together with the language of art, it shows a language with real language problems. Therefore, the study of the dialectical use of art is related to linguistics. For this purpose, this article analyzes dialectic style, local characteristics, dialecticism, characters and the use of language in artistic works published in years of independence.</p>
<p><b>Keywords:</b> Kazakh linguistics, Dialectology, Dialects, Ethnographies, Literature.</p>	
<p><b>Research Article</b></p>	

\* Öğr. Gör., Kazak-Rus Tıp Üniversitesi, Almatı / KAZAKİSTAN, E-mail: [g.toktyman@gmail.com](mailto:g.toktyman@gmail.com)

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-2806-9953>

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz (APA):

Toktymanova, Galiya (2019). “Тәуелсіздік Жылдарында Жарық Көрген Көркем Шығармалар Тілінде Кездесетін Диалектілер”. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)*, 2 (1): 1-10.

---

## Extended Abstract

A literary text is a single world that shapes national unity, psychology, outlook, life experience, traditions and beliefs. A literary text is a linguistic image and a mirror of the national culture, that is why it is possible to get the material and spiritual culture of a certain nation in a work of art, to know its linguistic basis. There is a problem of using local features in a work of art. There is no equal sign between the language of a work of art and the concept of a literary language. Language of fiction is the most widely used place to show the richness of national language.

This article discusses the dialectical features in the texts of fiction literature on works over the years of independence. The peculiarities of local character in literary texts should be recognized as an integral part of the general cultural vocabulary and considered as the sphere of moral wealth of the people. Separate study of dialectics in literary texts during these years is of great importance for the sphere of General dialectology of Kazakh linguistics and the influence of dialect on the development and replenishment of the literary language; as well, in the field of cultural linguistics and ethno linguistics.

The language of the work of art is more extensive than the literary one, as it contains both dialectics and oral linguistic images, and the use characteristic of the author. In a work of art, the writer uses all the possibilities of the national language in order to diversify the described object, but they must also have their place. Thus, a work of art plays a role in the formation of the norms of the literary language, language culture. On the other hand, the language of the work of art adds words that correspond to the norms of the literary language. This indicates that the problem of the language of a work of art takes place in the actual problems of language. Therefore, studying of use of dialectics in works of art is relevant for linguistics.

The study of dialectical features in our language has a great importance. The remaining of an ancient tribal language is one of the important dialectical features, preserved as remnants of an ancient language. It includes borrowed words associated with communication of the Kazakh people with neighboring nations in different areas. Recently, there are also new language elements in the language of young writers, which arose under the Soviet power and became the basis for the study, i.e. residents of independent Kazakhstan, who gained sovereignty. All this research is considered in the theoretical part of the Kazakh dialectology, and the use of language features, that is, dialects in the language, the correct use and ability to analyze is the result of theoretical knowledge.

The purpose of studying the scope of dialect words in works of art is to teach the student the purity of language, expressive speech and artistic, linguistic skill. Future teacher has to correspond with this in order to prepare the student. Moreover, purity of language is a guarantee of transparency of a thought. From this practical point of view, teachers need to know dialect words and navigate in their history.

The various language features, the phenomena found in texts of fiction, are gained from national language. The language of fiction is an indicator of vocabulary models and vocabulary development. When writing a literary work, the writer uses every word, sorting and choosing it. The language of fiction is the initiator that forms the norms of the literary language.

To this end, the article analyzes the stylistic activity of dialecticisms encountered in the language of works of art published during the years of independence, the stylistic purpose of the application of local features, dialectics, their nature and application.

In addition, this study will reflect the attitude of local features to the language of works of art, the nature of local features of the Kazakh language, goals, ways and principles of using dialecticism in the work of art, as reviewed by the works, reviews of scientists and researchers. The stylistic activity of dialectics in the works of modern writers, the stylistic purpose of applying local peculiarities, dialectics, their character and application, semantic groups are considered setting out the works and substantiating examples.

## BAĞIMSIZLIK YILLARINDA YAYIMLANAN YAZILI ESERLERDEKİ LEHÇELER

### Özet

Makalenin konusu, kurgu metinlerinin bağımsızlık eserlerinde diyalektik özellikleridir. Sanatsal metinlerdeki yerel özellikler, genel halk sözlüğünün ayrılmaz bir parçası olarak tanınmalı ve halkımızın bol manevi zenginliklerinden biri olarak kabul edilmelidir. Yıllar boyunca edebi metinlerdeki diyalektikle ilgili bireysel çalışma, Kazak dil biliminin genel lehçesi ve diyalektiği, edebi dilin mükemmelleşmesi ve okuryazarlığı için olduğu kadar, dilbilim ve etnolojibilim etkisi için de önemlidir. Yaratıcı çalışma sanatı edebi dilden çok daha yaygındır, çünkü hem diyalektiği hem de konuşulan dili ve ayrıca yazarın kendine özgü kullanımını içerir. Sanat eserinde, yazar nesneyi geniş ölçüde görünür kılmak için ulusal dilin tüm yeteneklerini kullanır, ancak onun yeri de olmalıdır. Bu yüzden sanatsal çalışma, edebi dil normlarının, dil kültürünün oluşumunda rol oynar. Öte yandan, yaratma sanatı edebi dil normuna anlam katmaktadır. Bu, sanat dilinin yanı sıra bir dili gerçek dil problemleriyle birlikte gösterir. Bu nedenle, sanat eserlerinde diyalektik kullanımının incelenmesi dil bilimi ile ilgilidir. Bu amaçla çalışma, bağımsızlık yıllarında yayınlanan sanatsal eserlerinin diyalektiğin üslup etkinliğini, yerel özelliklerin kullanım şeklini, diyalektizmi, karakterlerini ve bağımsızlık yıllarında yayınlanan sanatsal eserlerin dilinde kullanımlarını analiz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak dil bilimi; diyalektoloji; lehçeler; etnografya; edebiyat.

Ұлт айнасы тіл десек, тіл – халқымыздың тұрмыс тіршілігінің, ой-сезімінің, елдігі мен ерлігінің, болмысының, дүниетанымы мен парасатының куәсі. Өркениетті қоғамда тіл адамзаттың баға жетпес құндылығы. Ал осы тілдің сөз байлығын танытатын – көркем әдебиет.

Біріншіден, бұл өзі – тарихи категория. Сондықтан да жалпыхалықтық тілдің тарихы мен қалыптасуын, оларды лексика-фразеологиялық, грамматикалық жағынан тексеру мәселелерінде диалектілердің көп пайдасы бар. Екіншіден, мұны әдеби тілді байытудың бір көзі деп қарау керек. Кейбір жаңа ұғымдарды, заттарды немесе бұйымдарды қазақша атау керек болғанда және баламасы әдеби тілден табылмаған жағдайда оларды осы жергілікті ерекшеліктерден іздеген абзал. Диалектизмдерден алынатын, кәдеге асырылатын сөздер әлі де бар» – дейді ғалым Н.Уәлиев (Уәлиев 2007: 26).

Тілдің әркелкі түрлері: онда әдеби тіл және жергілікті тіл ерекшеліктері (диалектілер), ауызекі тіл және арго (толық емес, редуцирленген – сөздік деңгейіне дейін қысқартылған тілдік жүйе) бар екендігі белгілі.

Прозалық шығармаларда диалектілік ерекшеліктер негізінен кейіпкерлердің тілінде қолданылады. Сонымен қатар, кейде автор сөзінде қолданылуы да орын алып отырады. Жазушылар диалектілік ерекшеліктерді көбінесе жергілікті тұрғындарды сипаттауда, халық тұрмысын шынайы көрсету, белгілі бір аймаққа тән материалдық және рухани мәдениет ерекшеліктерін беру үшін, халықтың болмысын, рухын шынайы түрде бейнелеу мақсатында қолданады.

Жергілікті ерекшеліктердің лирикалық поэзияда қолданылуы мен прозалық шығармаларда қолданылуының өзіндік ерекшеліктері бар (Сыздық 2005:133). Экспрессивті қызметі автордың жеке өзі таратып отырған хабардағы көріністермен байланысты, ендеше сөз өз тұлғасын білдіре алудың құралы ретінде қызмет етеді.

Импрессивті қызмет сөйлеушінің жеткізгелі отырған хабарына қаратыла айтылады десек, ол сөйлеушінің әсеріне байланысты адресат хабардың қандай тілмен жеткізілгені туралы ақпаратты алумен қатар, автордың осы хабарға деген эмоционалдық жай-күйін біле алады. Бұл қызмет белгілі бір әрекеттерге байланысты адресаттың көңіл-күйіне, сезіміне, талап-тілегіне ықпал жасай алады.

Прозалық шығармалармен салыстырғанда, лирикалық шығармаларда диалектілік ерекшеліктер әлдеқайда аз қолданылады, оның үстіне онда негізінен лексикалық ерекшеліктер, ал фонетикалық, грамматикалық ерекшеліктер мейлінше аз. Бұл жерде жергілікті тұрғындардың тіліндегі фонетикалық, грамматикалық ерекшеліктерді көрсету емес, ойын нақты беру, қысқа да түсінікті етіп жеткізу мақсатынан туындаған.

Лексикалық ерекшеліктер өз ішінен бірнеше топтарға жіктеледі. Атап айтқанда:

- 1) нақты лексикалық ерекшеліктер – әдеби тілде баламасы, синонимі бар сөздер;
- 2) семантикалық ерекшеліктер – белгілі бір тұрғындардың тілінде жалпыхалықтық қолданыстан бөлек мағынасы бар сөздер;

3) этнографиялық ерекшеліктер – белгілі бір аймаққа ғана тән, басқа жерлерде қолданылмайтын немесе олардан түбегейлі ерекшеленетін заттар мен құбылыстардың аттары.

Этнографизмдердің жалпыхалықтық тілде баламасы болмайтындықтан, оларды сипаттама түрінде ғана беруге болады;

Фразеологиялық ерекшеліктер – белгілі бір аймаққа ғана тән, сол жерде ғана түсінікті болатын тұрақты сөз тіркестері (Сыздық 2005:145-146).

Жазушы тілін, сөз қолдану ерекшеліктерін сөз еткенде, ең алдымен, екі факті: а) белгілі бір сөздерді қолдануда автордың өзіндік позициясын, мақсатын түсіндіру; ә) автор бейнесінің ерекшеліктеріне мән беру.

Ақын-жазушылардың шығармаларында кейіпкер тілінде (кейде лирикалық кейіпкер автормен астасып, орайласып жатады) жергілікті тіл ерекшеліктерінің кеңінен қолданылуы – шығарманың құндылығын арттырады.

Дегенмен қаламгер тілінде жергілікті ерекшеліктерді қолдануында екі түрлі басты кемшілік байқалады: а) жергілікті ерекшеліктерді автордың өз баяндауында (автор мен лирикалық кейіпкер сәйкес келмеген жағдайда) қолдануы; ә) сол өңірге жат, таныс емес, басқа аймақта қолданылатын сөздерді қолдануы, яғни, автор жергілікті тіл ерекшеліктерін қолданғанмен, оның қай аймаққа тән екендігінен туындайтын фактор, себебі лексикалық ерекшеліктер зерттеушілер назарын ертеден-ақ өздеріне аударған, бір тілде сөйлейтін екі адам өз ара түсініскенмен, жекелеген сөздерді білмеуі немесе қолданбауы, екінші жағынан, сол сөзге тілдік жағынан назар аудартады.

Фонетикалық, грамматикалық ерекшеліктер сөйлеуші тіліндегі кейбір ерекшеліктерді байқауға мүмкіндік береді, бірақ өзара түсінуге елеулі-ықпал ете алмайды. Ал лексикалық ерекшеліктерді жекелеген дыбыс, фонема, қос морфема



көлемінде емес, тұтас лексикалық бірлік болғандықтан, адресанттың ойын түсінуде олар маңызды қызмет атқарады (Сарыбаев, Қалиев 2004: 25).

Прозалық шығармаларда лирикалық шығармалармен салыстырғанда диалектілік қолданыстар өте көп кездеседі. Диалектілік қолданыстар көбінесе автордың тілдік санасында қалыптасқан ұғым ретінде немесе авторлық позицияны анықтау үшін және кейіпкер болмысын ашу мақсатында қолданады. Мәселен,

Тәтей, айтқаныңызды ұқтым (Мұхаметқали 2008: 54).

Тәтей сөзі жасы үлкен әйел адамға ізет білдіру сыпайыгершілікпен айтылатын қаратпа сөз ретінде Қазақстанның оңтүстік аймақтарында қолданылады. Сонымен қатар, батыс өңірлерінде осы сөздің баламасы ретінде апай қолданылады. Бұндай қолданыстар жас жазушылардың шығармаларында көптеп кездеседі.

Мысалы, Лира Қоныстың «Бес тиын» шығармасында

Оны көктемге салым бөгде тәтей келіп алыс-алыс жақтағы балалар үйіне алып кеткен (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 89)

**Жозы** – ұйғыр тілінен ауысқан, аласа үстел деген мағынаны білдіреді. Мысалы: – Отырған қыз орнын табат та, оған несіне қиналдың! – деп Сарқыт оймақтай сырлы ожау мен екі тостағанды дем алатын бөлмедегі жозыға қойып қайта шықты (Қалиев 1989: 81).

Жозы сөзі көбінесе Алматы облысы Райымбек ауданының тұрғындары қолданады. Жозы сөзін Б.Сарыбайдың шығармасынан кездестіреміз. Жозының әдеби тілдегі баламасы – үстел, ас үстелі.

Жергілікті тіл ерекшеліктерінің эстетикалық мәні контекстегі қолданысы мен ішкі уәжділігі негізінде айқындалады. Шығармада жергілікті тіл ерекшеліктерінің қолданылуы белгілі бір аймақтың колоритін, шығарманың шынайылығын береді. Ол, ең алдымен, шығарманың тақы-рыбына, мазмұнына, суреттелетін оқиғаларға, автордың мақсатына, эстетикалық идеалы мен шеберлігіне байланысты. Алайда әдеби тілде жергілікті ерекшеліктерді шамадан тыс қолдану да шығарманың тілін шұбарландырып, түсініксіздікке ұрындырары сөзсіз (Сыздық 2005:151). Осыған орай, академик Р. Сыздық: «Түсініксіз болатын сөздер – белгілі бір аймақта ғана жұмсалатын жергілікті сөздер, олардың ішінде диалектизмдер мен жергілікті кәсіби сөздер, көне немесе сирек қолданылатын сөздер және жазушының өзі ұсынған жаңа қолданыстар. Демек, лексикалық норма проблемасының бір ұшы – көркем шығарма тілінде диалектизмдердің көрінісіне барып тіреледі.

Ғалым Р.Сыздық былай деп тұжырым жасайды: «Сөз жоқ, жалпы көпшілікке ортақ емес, қолдану аясы шектеулі сөздер мен тұлға-тәсілдерді ешбір себепсіз тоғытып жұмсау принципінде әдеби нормаға, оның ішінде ұлттық көркем сөз нормасына қайшы екендігі даусыз, бірақ текстіге бейтаныс элементтердің қолданылу себептерін, уәжді-уәжсіздігін, қажеттілік дәрежесін, лексика қазынасын байыту мүмкіндігін т.т. жан-жақты түгел есепке алған күнде ғана «иісі» диалектизмнен қашудың жөн еместігі және әңгіменің бір ұшы жазушы шеберлігіне (автор идеясына қызмет еттіре білу сипатына)

тікелей қатысты екендігі байқалады. Демек, бұл жерде норма проблемасы стилистика мәселелерімен ұштастырыла қаралуға тиіс. Көркем әдебиет тілінде диалектизмдердің, кәсіби сөздердің немесе басқа да тосын қолданыстардың орын алуын сөз еткенде, оларды әрдайым нормадан ауытқу, тіл мәдениетін бұзу деп тануға болмайды. Бүгінгі қазақ көркем сөзінің тіл мәдениетін сақтау дегенде, біздіңше, ең алдымен сөзді дәл қолданбау, яғни сөзді орнымен дұрыс жұмсай алмау, қажетсіз кірме сөздерді енгізу, әдеби норма сыртында тұрған элементтерді ешбір зәруліксіз текстіге енгізуді айту керек» (Сыздық 2005:246).

Жоғарыда айтылғандарға сай, қазіргі жас жазушыларымыздың шығармаларынан да кейбір уәжсіз қолданылған диалектілерді кездестіреміз. Мәселен, Мирас Мұқаштың «Ақ шағала» жинағында:

Бәрібір жалықпайды. **Қынбайды**. **Шәбелеп** қайта шығады қарсы алаңға (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 141).

Қас қарая төңіректегі қалың **тал-шілік** арасына сіңіп, мезгіл-мезгіл тым-тырыс жоқ болып кететіндері бар (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 144).

Жуынып тұрып ажырайып айнаға қараса, екі көзі қып-қызыл, басы **мыңғы-дыңғы**. (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 135).

Дәлізге беттегенде бірін-бірі **қаға-маға**, **сүріне-мүріне** жүгірген студенттерді көрді (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 145).

Мирас Мұқаштың пайдалануындағы шәбелеп, тал-шілік, мыңғы-дыңғы, қаға-маға сөздерінің барлығының әдеби тілде баламасы бар. Мәселен, *шәбелеп ~ шауілден, тал-шілік~тал-қурай, мыңғы-дыңғы~мең-зең, қаға-маға қағып-соғып*. Автордың қолданысындағы диалектілер ешқайсысы автордың позициясына айқындап немесе қандай да бір мақсатта жұмсалып тұрған жоқ, керісінше шығарма мәтінін шұбарлап тұр.

Сонымен қатар жоғарыда берілген Мирас Мұқаштың сөзінде қынбайды деген диалект сөз қолданылған. Қынбайды сөзінің мағынасы диалектілік сөздікте келесідей берілген:

### **ҚЫНБАУ**

(Қ.орда, Арал) беті қайтпау. Жауынгерлер қ ы н б а д ы, қайта олар өшіге түскендей (Ә. Нұрп., Курл., 7) (Диалектологиялық сөздік 2007: 525).

Осы секілді диалектілерді уәжсіз қолдануды Ж.Шағатай мен Д.Нәутәйұлының шығармаларынан да кездестіреміз.

**Желбуаз** пенде атаулының бір күндік жарық, жалт етіп сусыған сәулеге мәз болып күн кешуі де, тіпті барша өмірі де мән-мағынасыз **нәсте**, адамның қуаныш-қайғысы, әлденеге ұмтылысы мен әлсіз талпыныстары түгелімен жалған, кешкі мұнардай алдамшы көзбояу ғана (Шағатай 2008:51).

Дүниенің барша жұмбағын шешсе де, **мұқым** адамзат әйел жанының құпияларын толық ашуға қабілетсіз (Шағатай 2008: 54).

Сол ыңғайсыз күйді мен де бір **пәсте** басымнан кештім (Жаңа ғасыр әдебиеті 2015: 89).

Жоғарыда берілген үзінділердегі **нәсте, мұқым, пәсте** диалектілік қолданыстары үежсіз пайдаланылып тұр деп есептейміз. Бұл сөздердің барлығының әдеби тілде баламасы бар.

Бұл жердегі **желбуаз** сөзіне аймақтық сөздікте келесі мағына берілген:

### **ЖЕЛБУАЗ**

1) (Гур., Маңғ.) буаз деп жүріп қысыр шығу..

2) (Қост., Жанг.) бос, құры. Шырағым, ж е л б у а з сөзінді қойып жұмысыңды істеші (Қост., Жанг.) (Диалектологиялық сөздік 2007: 284).

Автор **желбуаз** сөзін пенде деген сөзге экспресивтік мән үстеу үшін қолданған. Бұл сөздің орнына бос жүрген пенде немесе бейқам, ешнәрсені ойламайтын, бір күндік өмір сүретін пенде деп қолданса, бұл сөз тіркестері авторлық прозицияны белгілі бір деңгейде жеткізе алмас еді.

Жоғарыдағы **мұқым** сөзі Қазақстанның түрлі аймақтарында әртүрлі мағынада қолданылады:

### **МҰҚЫМ**

1) (Алм.: Шел., Кег.) тіпті, мүлде, ешбір. Болат кітапты м ұ қ ы м жатқа айтады (Алм., Кег.). – Алда разы болсын, көп жаса! Мұқтаж болып отыр ек, м ұ қ ы м (Ж. Нәжім., Кішк., 7). Аңшылар м ұ қ ы м тау ешкісінің өзіндей-ақ шапшаңдықпен, әлі өрлеп барады (Ғ. Сл., Кең өр., 8).

2) (Сем.: Ақс., Көкп., Абай; Тау., Қош.; Шығ. Қаз., Больш.; МХР) бүкіл, барлық. Мұқым бір ел мың қойды баға алмай отыр (Сем., Ақс.). Абайдың өліміне м ұ қ ы м ел болып қайғырдық (Сем., Абай). М ұ қ ы м бір тайпа елді чақырып той істеді (МХР). Бұқым түрінде де айтылады. Тарбағатай тауының күншығысынан ыңырана көтерілген ай м ұ қ ы м әлемді ақ сүт сәулеге орады (О. Бөк., Өз от. өш., ).

3) (Ақт., Ырғ.) бекем, берік, мығым. Қарағым, жол жүргенде нәрсене м ұ қ ы м бол (Ақт., Ырғ.).

4) (Гур., Маңғ.) тегі. Мен әншейін ойнасам о не не дегені, м ұ қ ы м (Гур., Маңғ.). Осы жұрт сол жалғыз атты жолаушыдан неге қорықты? Сонша дүрлігіп, м ұ қ ы м, сіре! (Ж. Нәжім., Кішк.) (Диалектологиялық сөздік 2007: 485).

Осының ішінде автор **мұқым** сөзі бүкіл, барлық деген мағынада қолданып тұр.

Жас жазушылардың шығармаларын талдау барысында диалекті сөздерді автордың көздеген мақсатын жеткізу, белгілі бір мағына үстеу үшін қолданылатын жағдайларды көптеп кездестіруге болады. Мәселен,

Онсыз да сұрқай қаладағы талғамсыздықтың ең сорақы үлгісі секілді, үш қабатты болса да келушілердің еңсесін езгендей, мейілінше жер бауырлап, жатағанданып көрінетін *кеспірсіз*, сұрқай ғимараттың неліктен балалардың еншісіне тигені де ешкім түсінбейтін жұмбақ (Сарыбай 2009: 73).

Осы үзіндідегі *кеспірсіз* сөзі аймақтық сөздікте келесідей мағынаны білдіреді.

### КЕСПІР

1) (Гур., Маңғ.; Түрікм., Таш.) түр, әлпет, кескін, сиық. К е с п і р і жаман адамнан жақсылық шыға бермес болар (Гур., Маңғ.). Мынадай к е с п і р і нашар затты алар ма адам (Түрікм., Таш.). Осы сәтте Рақымбайдың көз алдына өзі қуған әлгі ақсақ немістің к е с п і р і келді (С. Сейіт., Сөз., 8) (Диалектологиялық сөздік 2007: 600).

Жоғарыдай айтқынымыздай бұл сөз авторлық мақсатқа жету үшін қолданылып тұр. Мәселен, *кескіңсіз~сұрсыз~түрі нашар~кеспірсіз* деген қатарда кеспірсіз сөзінің экспресивтілік мәні басқаларға қарағанда жоғары болып, ғимараттың сырт келбетінің тым нашар екендігін білдіріп тұр.

Әйтеуір *мігірсіз* тірліктің күйбеңі мен таусылмайтын қам-қарекеті шашыраңқы жүздеріне абыржу мен лажсыздықтың мөрін әбден тереңдеп, мүлдем өшпестей етіп басқан жұрттан ерекшелеп менмұндадалайды (Шағатай 2008: 65)

### МІГІР

1) (Орал, Орда; Гур.: Есб., Маңғ.) маза, тыным. Ол бір м і г і р і жоқ адам (Орал, Орда). Ол м і г і р етпестен жұмыс жасады (Гур., Есб.). Оларда еш м і г і р жоқ (Қ. Жұмал., Айқас, ). Не де болса хан аулының о шеті мен бұ шетінде күні-түні м і г і р жоқ, абыр-сабыр (Ә. Кекіл., Үркер, 6) (Диалектологиялық сөздік 2007: 501).

Осының алдында берілген мысалдағыдай, *мігірсіз тірлік* қолданысының басқа *тынымсыз тірлік~мазасыз тірлік* қолданыстарына қарағанда мағынасы қанығырақ, күйбеңі мен таусылмайтын қам-қарекеті көп, өмірі шаруасы бітпейтін тірлік деген мағынада қолданылып тұр.

Сонымен қатар, жас ақын-жазушылар диалектизмдерді кейіпкер ерекшелігі мен болмысын аша түсу үшін, өзіндік ерекшелігін таныту мақсатында қолданылады.

Кейіпкер образын жандандыра түсу тәсілдерінің бірі – оның тілінде сол өңірдің жергілікті ерекшеліктерін беру. Әрбір субъектінің жасына, қызметіне, өмір сүрген ортасына, күнделікті тіршілігіне қарай сөз қолданысы да басқалардан ерекшеленетіні белгілі. Олай болса, жазушы образ сомдауда осы ерекшеліктерді мүмкіндігінше мол қамтуға тырысып, экстралингвистикалық факторларды ескеріледі.

1 Талжан, бәрі де бітті. Енді кеш болып тұр... Енді телефон соғуың артық... Мен сөйлесе алмаймын.. *Түсінсейш?*, – деп телефон құлағын қоя салды (Алтай 1998: 49).

2 *Қайымдікі* құда шақырайын деп жатыр екен (Сарыбай 2009: 85).

Күтпеген сәтте уыз сезімге *мелдектей* толған жүрегім, әлденеге май ішкендей кілкіп, кеудемнен ұшып кетердей өреки соқты (Сарыбай 2009: 121).

## МЕЛДЕК

(Жамб.: Шу, Луг.) тойып тұру, тою. Су ішіп тұрған ғой деймін, *мелдігі* атып тұр ғой (Жамб., Луг.) (Диалектологиялық сөздік 2007: 452).

Бұл мысалдарда берілген **жүдә, нәйеті, әйбат, түсінсейш, қайымдікі (қайнымдікі), мелдек** диалектілік қолданыстары кейіпкердің жергілікті ерекшеліктерін беру үшін қолданылған.

Қорыта айтқанда, көркем шығарма тілінде жазушы сол диалектілік аймақтан шыққандықтан сөз таңдауда жастайынан сіңген сөзді алады. Ұлттық әдеби тілдің тарих қойнауында жатқан диалектілердің өзіне тән ерекшеліктерін дұрыс ажырату бүгінгі ұлттық тіл мәдениетін көтеруге де үлкен ықпал етеді. Еліміз егемендік алғаннан бері қазақ тілінің қоғамдық қызметі жанданған уақытта көптеген диалектілерді қайтадан тілдік айналымға еніп, ұлттық тілдің сөздік қорын байытты, көптеген диалектілер терминдік сипат алып, ұлттық терминжасамның кәдесіне асты. Диалектілердің сөйленіс тіліндегі орфоэпиялық ерекшеліктерін сақтау тілдік норманы қалыптастырады.

Диалектизмдерді халықтың өткен тарихымен, әр аймақты жайлаған халықтардың мәдени-шаруашылық ерекшеліктерімен және аралас-құралас отырған көрші елдердің өмірімен қабыстыра отырып қарастырған абзал.

## Пайдаланылған әдебиеттер

Айтбайұлы, Өмірзақ-Әбдірахманов, Сауытбек және т.б. (2007). *Диалектологиялық сөздік*. Алматы: Арыс.

Алтай, Асқар (1998). *Қыр мен қала хикаялары: Повестер мен әңгімелер*. Алматы: Санат.

Сарыбай, Бейбіт (2009). *Рауағаш ерте гүлдейді*. Алматы: Жалын.

Түлеуов, Есімбек–Асқар, Азамат және т.б. (2015). *Жаңа ғасыр әдебиеті*. Алматы: Санат

Қалиев, Ғабдолла (1989). “Диалектілік неологизм сөздер туралы”. *Жоғары оқу орындарының профессорлары мен оқытушылары, аспиранттарының мақалалар жинағы*. Алматы: Мектеп, Б: 121-126.

Қалмаханбет, Мұқамедқали (2008). *Гүл*. Алматы: Санат.

Сарыбаев, Шора-Қалиев, Ғабдолла (2004). *Қазақ диалектологиясы*. Алматы: Арыс.

Сыздық, Рабиға (2005). *Сөз құдіреті*. Алматы: Атамұра.

Уәлиев, Нұргелді (2007). *Диалектизмдер құбыжық емес*. Алматы: Айқын.

Шағатай, Жаңабек (2008). *Қандағаштың шоқ сырғасы: хикаяттар, әңгімелер*. Алматы: Жазушы.

**References**

- Aitbaiuly, Omirzaq-Abdrahmanov, Sauytbek e.a. (2007). *Dialektologiyalik sozdik*. Almaty: Arys.
- Altai, Asqar (1998). *Qyr men qala hikaialary: Povester men angimeler*. Almaty: Sanat.
- Beibit, Sarybai (2009). *Rayagas erte guldeidi*. Almaty: Jalyn.
- Esimbek Tyleyov-Asqar, Azamat e.a. (2015). *Jana gasyr adebiyeti*. Almaty: Sanat
- Qaliev, Gabdolla (1989). “Dialektilik neologizm sozder tyraly”. *Jogary oqy oryndarynyn professorlary men oqytysylary, aspiranttarynyn maqalalar jinagy*. Pp: 121-126.
- Qalmahanbet, Myqametqali (2008). *Gul*. Almaty: Sanat.
- Sarybaev, Shora-Qaliev, Gabdolla (2004). *Qazaq dialektologiyasy*. Almaty: Arys.
- Syzdyq, Rabiga (2005). *Soz qudireti*. Almaty: Atamura.
- Yaliev, Nyrgeldi (2007). *Dialektizmden qubyjyq emes*. Almaty: Aiqyn.
- Sagatai, Janabek (2008). *Qandagastyn soq syrgasy: hikaiattar, angimeler*. Almaty: Jazysy.

<p>ULUSLARARASI DİL, EDEBİYAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ</p>  <p>INTERNATIONAL JOURNAL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE RESEARCHES</p> <p>МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ</p>	Cilt: 2, Sayı: 1, 2019
	Vol: 2, Issue: 1, 2019
	Sayfa – Page: 11-27
	E-ISSN: 2667-4262
	


## İSLAM VE BUDİZM MİSTİSİZMİ ÜZERİNDEN *MANTIKU'T-TAYR* VE *SİDDHARTHA*'DAKİ MÜRŞİDİN ROLÜ VE YOL GÖSTERİCİLİĞİ

THE ROLE AND THE GUIDANCE OF “MÜRŞİT” IN *MANTIKU'T-TAYR* AND *SİDDHARTHA* THROUGH ISLAMIC AND BUDDHIST MYSTICISMS

Tuğba KARA\*

MAKALE BİLGİSİ	ÖZET
<p>✉ <b>Geliş:</b> 27.12.2018</p> <p>✓ <b>Kabul:</b> 22.03.2019</p> <hr/> <p><b>Anahtar Kelimeler:</b> <i>Mantku't-Tayr,</i> <i>Siddhartha,</i> <i>Budizm,</i> <i>Tasavvuf,</i> <i>Mistisizm.</i></p> <hr/> <p><b>Araştırma Makalesi</b></p>	<p>Bu çalışmada, Feridüddin Attar'ın <i>Mantku't-Tayr</i> ve Hermann Hesse'nin <i>Siddhartha</i> isimli iki eseri bir araya getirilerek mistisizm ve edebiyat bağlamında incelenmiştir. Metinlere yaklaşımda “yakın okuma” tekniği model alınmış, ardından metinler İslam ve Budizm mistisizmlerinin felsefi öğreti ve yaklaşımlarına göre yeniden yorumlanmıştır. Bu metinlerin seçilmesinde, iki eserin de bireyin mistik yolculuğunu, gerçek bir yolculuk hikâyesi etrafında örmesi ve okurlarıyla benzer konularda konuşması etkili olmuştur. Okurlarına farklı mistik tecrübeleri anlatan bu iki metin üzerindeki benzer ve ortak motifler incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise bu ortaklıkların <i>Mantku't-Tayr</i> ve <i>Siddhartha</i>'nın ortaya çıktığı coğrafyalarla bağlamsal ilişkisi üzerinden bir okuma yapılarak mistik felsefenin dil üzerinden yansıtılmasında sembollerin ve yazarların rolü konumlandırılmıştır. Mistik edebiyatın kültürler/dinler arası yorumlanması ve incelenmesiyle ortaya çıkan bu çalışma, karşılaştırmalı edebiyat sahasında çalışacak araştırmacılara İslam ve Budizm mistisizmi üzerinden evrensel alımlama ve kişisel üretimi göstererek alana yeni bir katkı sağlamayı amaçlamıştır.</p>
ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>✉ <b>Received:</b> 12.27.2018</p> <p>✓ <b>Accepted:</b> 03.22.2019</p> <hr/> <p><b>Keywords:</b> <i>Mantku't-Tayr,</i> <i>Siddhartha,</i> <i>Budism,</i> <i>Islamic Sufism,</i> <i>Mysticism.</i></p> <hr/> <p><b>Research Article</b></p>	<p>In this study, Feridüddin Attar's <i>Mantku't-Tayr</i> and Hermann Hesse's <i>Siddhartha</i> texts were examined in the context of mysticism and literature by bringing these texts together. "Close reading" technique was used to approach those texts as a model and these texts were reinterpreted according to the philosophical doctrines and approaches of Islamic and Buddhist mysticism. In the selection of these texts, it was significant that both works covered the mystical journey of an individual built around a real journey story and spoke in similar subjects with their readers. In this study, symbols and motifs on these texts explaining different mystical experiences to their readers were examined. In the conclusion part, the role of both symbols and writers in reflecting the mystical philosophy through the language is positioned by making a reading on the contextual relationship of these partnerships with the geographies in which <i>Mantku't-Tayr</i> and <i>Siddhartha</i> emerged. This study emerged from the interpretation and examination of mystical literature between cultures / religions aimed to provide a new contribution to the field by showing universal reception and personal production over the mysticism of Islam and Buddhism to researchers working in the field of comparative literature.</p>

\* Öğr. Gör., Bilkent Üniversitesi, Türk Dili, Ankara / TÜRKİYE, E-mail: tugba.kara@bilkent.edu.tr

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-8838-5176>

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz (APA):

Kara, Tuğba (2019). “İslam Ve Budizm Mistisizmi Üzerinden *Mantku't-Tayr* Ve *Siddhartha*'daki Mürşidin Rolü Ve Yol Göstericiliği”. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)*, 2 (1): 11-27.

### Extended Abstract

Mysticism is a common name given in belief systems, which is defined an inner experience and a search of divine truth as discussed in this article. Mysticism, contrary to general belief, does not necessarily have to exist in a religion. Moreover, this mystical understanding does not have to contain a belief in God. A variety of mysticisms can also be seen in non-theistic beliefs. As such, mysticism is the main material in many literary productions in a broad sense. Through texts speaking in this area; the position of the producer as a narrator voice, and the language and style used in describing the mystical experience can be read comparatively. Therefore, new studies based on comparison in this field can be produced.

In this study, Feridüddin Attar's *Mantiku't-Tayr* and Hermann Hesse's *Siddhartha* writings were compared and analyzed based on mysticism and literature. The way to deal with these writings was demonstrated as a "close reading" method, and these writings were reinterpreted by philosophical principles and methodologies of Islamic and Buddhist mysticism. In the determination of these writings, it was critical that these writings were secured by the mysterious adventure of an individual built around a genuine traveling story, and they talk in comparable ways with their readers. In this examination, the images and themes on these two writings disclosing distinctive mysterious encounters to their perusers were inspected. This investigation risen up out of the elucidation and examination of mystical writing between societies/religions aimed to give another commitment to the field by demonstrating all-inclusive gathering and individual generation over the supernatural quality of Islam and Buddhism to specialists working in the field of comparative literature.

Through this study, we focus on two different narrative texts directed to two different mysticism. It can be seen Attar is born and raised in a geography which is known as the pearl of the East and Hesse. He seeks to reflect the mysticism of Buddhism that has a wide scope on the basis of Indian philosophy in a modern geography and modern time. He shared his mystical experiences in his texts. Therefore, both his texts shared his mystical experiences with his readers by using similar nature symbols and "journey" motif. As we examined in this study; while the natural beings such as birds, valleys and rivers were used intensively to explain the teachings of mystical beliefs in both texts, the journey motif was the motto of transferring both mystical experiences. At that point, in the transfer of inner experiences, the different religion and teachings do not prevent the usage of common motifs by mystical narratives. Common motifs and symbols used in the narratives examined are not unique to the mysticism of Islam or Buddhism. There are also many common beliefs among the interfaith, as well as partnerships in the transfer of these beliefs through language.



## Giriş

### “Az Gitmişler Uz Gitmişler, Dere Tepe Düz Gitmişler.”<sup>1</sup>

*Mistisizm*, Yunanca μυστικός (mystikos) yani Eleusis gizemlerine "katılan kişi" ve gizemlere katılım anlamına gelen μυστήρια (mysteria) terimleriyle ilişkilidir. Kelimenin kökeni hakkındaki başka görüşlerden biri ise *mistisizmin* Yunancada dudak ve gözleri kapamak anlamına gelen *mueinden* geldiği yönündedir (Parrinder 1976: 8). Mistisizm üzerine araştırma yapan kaynaklar genelde kelimenin Yunanca kökeniyle ilgili açıklamalar yapsa da günümüzde mistisizm; gerçeği doğrudan doğruya tecrübe etmeye ve Tanrı'nın varlık kudretini alımlamaya yönelik bir çaba olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda, sezgiler yardımıyla kişinin kendi iç dünyasının temel yapı taşlarını anlaması olarak da kullanılan *mistisizm*, içe bakış yöntemlerinin bir bütünü şeklinde de düşünülebilir.

Mistisizmin en önemli olgusu olan idrak, kişinin belirli sezgilere sahip olsa dahi tecrübesiyle belirli bir seviyeye gelmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla günümüzde *mistisizm* Eleusis gizemlerinden daha çok Neoplatoncu manevi hakikat veya Tanrı ile doğrudan deneyim, sezgi ve içe bakış yoluyla özdeşleşme anlamında kullanılmaktadır. Yeni bir idrak seviyesine varma anlamına gelen bu mistik felsefede öncelikli olan, bireyin deneyim yoluyla bilgeliğe ulaşmasıdır. Diğer yandan insanlar tarihin belli dönemlerinde, görünen ve bilinen yollardan ulaşamayacağını anladığı bazı gerçekliklere, "gözlerini ve dudaklarını kapayarak" sezgileri ile ulaşmaya çalışmışlardır. Gerek İslam coğrafyasında gerekse de Hint mistisizmlerinde, mistik edebiyatın büyük bir çoğunluğunda, aranan gerçeklik olarak karşımıza çıkan, Tanrı üzerinden “ben”dir. Dolayısıyla *mistisizm*; insanın gerçeği ve bu gerçeğin içindeki “ben”i arama çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir. Bu noktada çalışmada incelenen ve her iki eserde de gerçekliğe ulaşma arzusuyla yola çıkılan yolculuk, mistisizmin bu bağlamdaki anlamıyla yakından ilişkilidir.

## İslam Mistisizminde Tasavvuf Anlayışı

Tıpkı mistisizmin kökeni hakkında çeşitli açıklamalar olduğu gibi *tasavvuf* kelimesinin de her bir mutasavvıfa göre çeşitlenen geniş bir anlam külliyatı bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada, yüzlerce sayı ile ifade edilen tasavvuf tarifleri içinde boğulmadan sadece mistisizmle kıyaslama odağımızı oluşturacak ve *Mantiku't-Tayr*'ı okumaya kılavuzluk edecek temel tasavvuf tariflerinden bahsetmek yeterli olacaktır.

Aslına bakılırsa bütün tasavvuf tarifleri içinde genel olarak karşımıza iki ana malzeme çıkar. Bunlar “züht”<sup>2</sup> ve “ahlak” terimleridir. Tasavvufun mutasavvıflarca üzerinde ittifak edilmiş bir tarifi olmaması sebebiyle bu mistik anlayışın sınırları bir hayli geniş olmasına karşın neredeyse tüm tasavvuf ehli, züht ve ahlak anlayışını benimsemişlerdir. Yine bir başka ortaklık, İslam mistisizminde varlık, bilgi ve değer alanlarında tek gerçekliğin aslında Tanrı

<sup>1</sup> “Az gitmiş uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş” genelde masal türlerinde karşımıza çıkan bir kalıptır. Bir kişinin yolculuğunda epeyce yol aldığını, çok fazla engellerden geçtiğini anlatmak için söylenir.

<sup>2</sup> Arapçada rağbetsiz olmak, yüz çevirmek demektir. Tasavvuf lügatında züht, şu manalara gelmektedir: Hakk'a yönelmek için dünyadan da ahiretten de el etek çekmek, gönülde mal mülk sevgisine yer vermeyip dünyaya rağbet etmemek (Cebecioğlu 2009: 18).

olmasıdır. Ayrıca, mutasavvıflardaki gerçeği arama arzusu, bu mistik inanın temel gayelerinden biridir. Bu mevzuda belki de üzerinde durulması gereken en mühim ortaklık, İslam mistisizminde hakikatin bilgisinin akla ve duyuma dayanmamasından ötürü; başkalarına izah edilemez, açıklanamaz oluşudur. Çünkü tasavvufi tecrübe, genelde kul ile Tanrı arasında bir sırdır. Bu hakikat sırrı tasavvufi inanişaya göre bireyin kendi tecrübesine bağlı olup toplumsal ve bilimsel olarak doğrulanabilen bir mahiyette değildir. Akıl ve duyularla açıklanamayan hakikati sufi, birtakım semboller ve alegorik ifadelerle açıklar. İşte zevk veya keşif bilgisi ancak bu yolla anlatılır ve sembollerle zihinlere yatkın surette açıklanabilir. Dolayısıyla tasavvufi inanişta içsel tecrübenin dışa aktarılması açısından motifler ve sembollerin yeri oldukça büyüktür.

### Attar'ın Mistik Yönü

Attar, inceleyeceğimiz eserinde kendisinin de Hz. Peygamberle aynı isme sahip olduğunu belirtmiştir. Attar'ın doğum ve ölüm tarihi hakkındaki biyografilerin çoğunda 1136-1221 olarak kayda geçse de gerek şairler hakkında bilgi veren tezkirelerde gerekse de tarih kitaplarında bu tarihler farklı şekillerde aktarılmıştır. En nihayetinde, kendisi hakkındaki bilgilerimizin neredeyse tamamı, eserlerinde kendisinden bahsettiği bölümlerden elde edilmiştir. Attar'ın eserlerinden onun yirmi beş yaşında tasavvufa intisap ettiğini, ömrünün geri kalanını bir mutasavvıf olarak devam ettirdiğini öğrenebilmek mümkündür (Küçük 2013: 241).

Yine Attar'ın eserlerinden edinilen bilgilere göre, Attar yaşadığı dönemde birçok mutasavvıf ve şeyhle tanışmış, onlarla dostluk kurup onların manevi hâllerinden nasiplenmiştir. Attar'ın belli bir tarikata mensup olmadığı kabul edilse bile onun tasavvufa ilgisi sadece merak olarak kalmamış, dostluk kurduğu şeyhlerin eserlerini okuyarak kendisini geliştirmiş ve bu gayretler sonunda irşad makamına ulaşarak kendisinden sonra yaşayan pek çok mutasavvıf, şair ve edibe önderlik etmiştir (Küçük 2013: 242). Bunlar arasına Mahmud-ı Sebüsteri, Sadî, Hafız ve Molla Câmî sayılabilir. Devletşah'ın ve Camii'nin anlattıklarına göre Hz. Mevlana da babası Bahaüddin Veled'le birlikte Belh'ten hicret ettiği zaman Nişabur'a uğramış, burada Attar'ı görmüş, Attar *Esrarnâmesi*'ni Hz. Mevlana'ya hediye etmiştir (Küçük 2013: 241). Nitekim Sultan Veled Divânı içerisinde yer alan “Senâi<sup>3</sup> ruh idi, Attâr ise onun iki gözü, biz Senâi ile Attâr'dan sonra geldik” (Sultan Veled 1358) dizeleriyle Mevlana, Attar'a göndermeler yapmış ve ondan etkilendiğini kendi sözcükleriyle ifade etmiştir.

Gerek Doğu'da gerekse Batı'da çeşitli geleneklerde, “kuşların dili” diye isimlendirilen gizli bir dilden sıkça söz edilmektedir. Böyle bir tanımlama, söz konusu olan mistik eserler olduğu vakit elbette semboliktir. Zira, “yüksek irfan” a sahip olanların kullandığı bu dile atfedilen önemin bizzat kendisi, onu tam olarak anlamamıza müsaade etmemektedir. Çünkü “meleki dil” diye de isimlendirilen “kuşların dili”nin, beşerî alemdeki tasavvuru, “ritimli dil”dir ki buna yüksek varlıklarla iletişime geçmek için icra edilen her türlü “vasıta” da

<sup>3</sup> İsmi Mecdûd bin Âdem, künyesi Ebü'l-Mecd Hakîm Senâi'dir. 1071 (H.464) senesi Gazne'de doğmuştur. Yaşadığı devrin büyük velîlerinden biri sayılmaktadır. Bk. Savi 2009.

denilebilir. Bu bağlamda birçok dini gelenekte kuşlar, genellikle meleklerin yani yüksek mertebelerin sembolü olarak ele alınmıştır (Guenon 2002: 77-82). Hâl böyle olunca kuşları birer metafor olarak ele alıp tasavvufi manada onları metinlerinde işleyen yazarların konumu, mistik edebiyat içerisinde bir hayli geniştir. Attar'ın klasik eseri *Mantiku't-Tayr* bunların en ünlülerindedir. Nitekim bu esere benzer içerik ve adlarla yazılmış birçok edebiyat üretimi mevcuttur. *Mantiku't-Tayr'a* benzer şekilde İbn-i Sina (ö. 429/1037) da bu kuş remzini kullanmıştır. Gazali (ö. 505/1111) ise bu eserle yakın bir içeriğe sahip olan *Risale-i Tayr*'ı kaleme almıştır. Attar'dan daha sonra *Mantiku't-Tayr* ismiyle Türkçe bir eser telif eden Gülşehri'nin de (ö.717/1317) Attar'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.<sup>4</sup> Yine Derviş Şemsi (ö.919/1513)'nin *Deh Murg* adlı eseri de kuşların yolculuğu üzerinden mistik anlayışın ifade edildiği bu geleneğin bir uzantısı sayılabilmektedir. Dolayısıyla Attar'ın *Mantiku't-Tayr* adlı eseri, tasavvufi tecrübeyi yolculuk ve kuş motifi üzerinden aktarma konusunda kaleme alınan tek eser değildir. Ancak bu sıralanan eserler arasında, zikredilen motifi en ayrıntılı ve en uzun şekilde ele alan Attar'ın *Mantiku't-Tayr* adlı eseridir. Bu minvalde bu çalışmada incelenen metin, Attar'ın Simurg'u arayışının bir hikâyesi olan bu eseri üzerinedir.

Attar'ın eserlerinde ruhun kaynağına ve hedefine yönelik hareketin çeşitli alegorilerle anlatıldığı iddia edilebilir. Bu öze doğru giden hareket Attar'ın eserlerinde yolculuk motifiyle ifade edilirken Attar'ın inceleyeceğimiz eseri *Mantiku't-Tayr*'da bu motif tam olarak geliştirilmiştir. Ancak elbette Attar'ın edebî üretiminde görülen bu tasavvufi yolculuk hikâyesi, onun sadece *Mantiku't-Tayr* adlı eseriyle sınırlı kalmamıştır. Benzer şekilde Attar'ın *Bülbülname*, *Hüdhüdname* adlı edebî üretimleri de konu itibarıyla Attar'ın tasavvufi öğretilerini yolculuk motifi üzerinden ele almıştır.

*Mantiku't-Tayr* üzerinden Attar'ın bir yol gösterici olarak sunduğu mistik tecrübeyi ve bu tecrübeyi aktarmada kullanılan sembollerini incelemeyen evvel, Attar'ın tasavvufi tecrübesini irdeleyecek olursak Attar inceleyeceğimiz eserinin dua bölümünde kendinden söz ederken mistik düşüncesi hakkında şöyle söylemektedir: “Ben kendi derdime düştüğüm için, bütün alemde yüz çevirdim. Eğer benim üzüntümü, derdimi duyacak olsan, sen benden de beter şaşkına döner, hayrete düşerdin. *Cismim de gitti canım da*” (Attar 2006: 410). Attar'ın tasavvufi düşüncesinin bir timsali olan bu sözler, onun dünyevi olandan yüz çevirdiğini belirtmektedir. Yine aynı şekilde “Sen benliğinden kurtulduğun zaman, kemal işte budur. Sen kendinden kurtul, yok ol; kavuşma budur. Sen onda yok ol, hulul işte budur; bunun dışı saçmalığın ta kendisidir” (Attar 2006: 37) şeklinde kendisine seslenen sözlerinden onun mistik anlayışının benlik kavramıyla ilişkili olduğu görülebilmektedir. Yaşamının son yıllarında kendini inanışına adanmış öğrendiğimiz Attar, *Mantiku't-Tayr* adlı eserinin sonuç bölümünde belirttiği üzere kuşların iç yolculuğunu kendi yolculuğuna benzetmiş, beyitlerini bir yazarken kuşların *Simurg* arayışında kendisi de bir bir merteye atlamış ve kitabın sonunda “beka” denilen vadiye erişebilmiştir (Attar 2006: 200). Dolayısıyla bu zor yolculukta *cismi de gitmiştir canı da*.

### ***Mantiku't-Tayr*'da “Yolculuk” Motifi ve Attar'ın Rehberliği**

<sup>4</sup> Banarlı, Gülşehri'nin Attar'dan etkilendiğini ve *Mantikut-Tayr* adlı eserini bilhassa Mevlana Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'sinden aldığı hikâyelerle süslemiş olduğunu ifade etmektedir. Bk. Banarlı 1987.

*Mantıku't-Tayr*'da; bülbül, papağan, kaz, keklik, tavuskuşu, doğan, baykuş gibi birçok kuşun "Simurg" a olan yolculukları, bu yolda çektikleri meşakkat ve sıkıntılar, bazı kuşların tahammül edemeyip yoldan ayrılmaları, bir kısmının helak olması ve en sonunda o kalabalık topluluktan Simurg'a sadece otuz kuşun ulaşabilmesi bir yolculuk motifiyle çeşitli hikâyeler örülerek anlatılmaktadır.

Yolculuk motifinde ilk inceleyeceğimiz mistik öge; rehber, kılavuz, peygamber, önder olan mürşittir. Metinde Attar, tasavvufta görülen mürşit kavramını, Hüdhdü kuşu üzerinden okuruna sunmuştur. Hüdhdü kuşu, "sırtına tarikat elbisesi, başına hakikak tacı" (Attar 2006: 92) takıp "canınızı feda edin, yola koyulun, ayaklarınızı yere vura vura o dergâha baş koyun" (Attar 2006: 9) diyerek diğer kuşlara bu yolculuklarında önderlik etmiştir. Bu noktada, İslam mistisizmindeki mürşit<sup>5</sup> ile mürit<sup>6</sup> ilişkisini düşünmek önemlidir. Kuşlar mürşitleri Hüdhdü'ü takip edip onun izinden giderken aralarından birisi çıkıp da "Neden Hüdhdü'ü takip ediyoruz?" diye sormaz. Metnin hiçbir bölümünde kuşlar yolun zorluğundan ötürü doğrudan doğruya Hüdhdü'e yakınmazlar. Hüdhdü'ün yolunu takip ederek Simurg'a ulaşacaklarına inandıkları için metinde kuşlar ve rehber Hüdhdü arasında bir gerilim görmeyiz. Aynı şekilde "İslam mistisizminde, içsel yolculuk tecrübesine dahil olanlar ancak mürşidi aracılığıyla isteklerine ulaşabileceğine inanmaktadırlar" (Sunar 1978: 28).

Mürşit eşliğinde çıkılan bu arayışta, yolun zorluğu ve mutasavvıf için yoruculuğu ise Attar'ın bu yolculuk motifinde gizlenen bir diğer öğedir. Nitekim Hüdhdü'ün peşine düşüp yolculuğa çıkan kuşların çoğu ya bülbül gibi "başımda güle olan aşkımın sevdası var, bu da yeter, bir bülbülün Simurg'a takati olamaz, bülbüle bir gülün aşkı yeter" (Attar 2006: 99) diyerek dünyevi aşkları için bu yolculuğunu sonlandırır ya da kaz gibi "dünyada susuz duramam ben, çünkü benim azığım da varlığım da sudandır" (Attar 2006: 101) diyerek susuzluğundan yolculuğu terk eder. Görüldüğü üzere bu yolculuk kuşlar için oldukça güçtür, ancak Hüdhdü her zaman onları teskin eder, sabretmelerini tavsiye ederek onların yola devam etmelerini arzular. Ancak ne var ki Hüdhdü'e uyan kuşların sayısı giderek azalır. Bu azalma yüzlerce kuş arasından yolculuğa devam eden otuz kuş kalana kadar devam eder. Eserde, kuşların yolculuğu üzerinden tasavvuf ehlinin tarikattaki yolunun kolay olmadığı açıklanmıştır (Attar 2006: 108). Tasavvufi züht ve ahlak kavramları da kuşların bu yola devam edip edemeyeceğini belirleyen iki ayrı noktadır. Açlık, susuzluk, cinsellik, sevgili hasreti, yalnız kalma endişesi gibi birçok dünyevi arzu, bu yolculukta en az kuşlar kadar tasavvuf ehlinin de aşması gereken noktalardandır. Yol ise, yedi vadi geçecek kadar uzun ve yorucudur.

Yolculuk motifine gizlenen bir diğer mistik öge ise vadilerdir. Bu metinde kuşların Simurg'a ulaşabilmek için geçmeleri gereken yedi farklı vadi vardır. Bunlar, talep, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fakr u fena vadisidir. Buradaki vadiler tasavvufî yolun makamlarıdır. Attar, kendi mistik yolculuğundaki aşamaları sembolleştirerek vadi üzerinden

<sup>5</sup> Arapçada doğru yolu gösteren, uyaran, irşad eden anlamına gelir. Tasavvufi manada Hak yolunda rehberlik yapan kimse, veli, er, eren, pir demektir (Kılıç 2012: 62).

<sup>6</sup> Arapçada isteyen demektir. Allah'a vuslatı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlakıyla ahlâklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir şeyhe (veya mürşide) bağlanan (öğrenci olarak kaydını yaptıran, bey'at eden) kişiye mürit denir (Kılıç 2012: 62).

açıklamayı uygun görmüştür. Dolayısıyla bunlar Attar'ın tasavvufi düşünce sisteminde de karşılığı olan ve mistik tecrübe edinmek için aşılması gereken mertebelerdir. Tasavvuf öğretilerinde bu mertebeler sırasıyla aşıldıktan sonra, "hakikat"i arayan, Peygamberin kılavuzluğunda bütün şevklerin bittiği yere, kendi "ben"inin kaynağına giden yolu bulur. Ancak "ben" in menşei ile yaşadığı vuslat bir son değildir. "Ben" Tanrı'ya olan yolculuğunu tamamlayınca bu kez Tanrı'da yolculuk başlayacaktır. İşte bu hâl mutasavvıfların beka dediği hâldir (Schimmel 1999: 13-15). Metinde kuşlar sırasıyla bu vadilerle tanışmış ve aralarından otuzu en sonunda beka vadisine gelebilmiştir.

Kuşların Simurg'a uzanan yolculuğunda sembolleştirilen bir diğer mistik öge, Tanrı'nın sureti üzerinedir. Kuşların padişahı Simurg'u bulmak üzere zahmetli bir yolculuğa girişmiş otuz kuş, sonunda kendilerinin Simurg (si/ murg = otuz/ kuş) olduğunu anlar. Bu tasavvuf edebiyatında ben'le ilahi zatın özdeşliği tecrübesini olağanüstü bir şekilde ifade eden en ustalıklı cinastır (Schimmel 1999: 14-16). Simurg Tanrı'nın zuhur ve taayyüdüdür ki bu zuhur ve taayyün kendilerinden ibarettir ve gerçek birliğe ulaşan, halkın Hakk'ın zuhuru, Hakk'ın da halkın birliği olduğunu anlar (Attar 1968: 1-4). İşte bu noktada, birçok mutasavvıfın mistik tecrübesinin temelini oluşturan "vahdet-i vücud" yani tüm varlıkların birliği inancı, Simurg karakteri üzerinden okura ifade edilmiştir.

Burada anlatılan fiziki yolculuk hikâyesi, alegorik olarak İslam mistisizminin bir iç yolculuk tecrübesidir. Nitekim Attar da kendi mistik iç yolculuğunu kuşların yolculuğu üzerinden okura sunmuştur. Bir başka deyişle kuşlar yolculuğa çıktıklarında Attar da manevi bir yolculuğa başlamıştır. Kitabın dua ve övgü bölümlerinden sonra asıl hikâyeye geçilen giriş bölümünde Attar, kendisiyle bu manevi yolculuğa çıkacak kuşları tek tek selamlamış, her birine övgü dolu sözler sunmuş, onların bu yolculuklarında kendisinin de yanlarında olduğunu belirten kelimeler sarf etmiştir. Attar'ın "ne güzel dost ve arkadaşsın..."(Attar 2006: 89) diye hitap ettiği kuşlar, Attar'ın onlara verdiği cesaretle bu yolculuğa karar vermiş ve bir yol gösterici olarak Hüdhüd kuşunu seçmişlerdir. İşte hem Simurg'a giden gerçek yolculuk hem de Tanrı'ya giden mistik yolculuk tam burada başlamıştır. Dolayısıyla bir taraftan Hüdhüd ve diğer kuşlar fiziksel bir yolculuğa çıkarken diğer yandan da Attar manevi bir iç yolculuğa çıkmış hâldedir. Ve tabii ki, Attar'ın edebî oyunları ile metnin okuyucuları da Attar'ın bu manevi yolculuğunu paylaşmışlardır.

Eserin son bölümünün ilk beytinde Attar'ın "Ey Attar âlem her an yüz binlerce misk saçtın, senin sayende cihanın çevresi güzel kokularla doldu" (Attar 2006: 410) sözlerinden sonra okurlar Attar'ın aslında bu metni işleminin onlara bir öğüt verme niteliğinde olduğunu anlamaya başlayacaklardır. Bu son bölüm boyunca Attar okurlarının kuşlar vasıtasıyla nasıl bir mistik tecrübe edindiğini sorgulamış ve "Ben sana bütün kuşların dilini, sözlerini aktardım, uyan ey hakikatten habersiz!" sözleriyle nihayet okurunu bu durumdan tamamen haberdar etmiştir. Aynı şekilde "Ey yol eri, kitabıma şiir ve böbürlenme vesilesi olarak bakma, zahitlikten ve saflıktan vazgeç, insana dert ve musibet gereklidir" gibi sözlerle biz okuyucularına seslenip mistik öğretisini metin boyunca bizimle tecrübe ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Attar'a göre bu mistik iç yolculukta kendisi mürşit, eserin okuyucuları da mürit konumunda durmaktadır. Hikâye boyunca Attar'ı okumayı bırakmayarak bu yolculuğun peşinden giden okuyucular, Attar'ın bu mistik iç tecrübesine dâhil olarak bu yolculukta

“bekâ” mertebesine doğru yolculuğa çıkmışlardır. Metin bittiğinde kuşlardan da Attar’dan da geriye bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla Attar, “söz benimle bitmiştir, işte örneği!” (Attar 2006: 412) diyerek okurunu da bu mistik mertebeden haberdar etmiştir. Görünen o ki, bu ikircikli yolculukta, Attar’ın asıl amacı, biz okurlarını da bir iç yolculuğa çıkarmak ve bu yolda bizlere mürşidlik etmektir. Kuşların yedi vadi geçerek yapmış oldukları yolculuk ise bu içsel yolculuğu ifade edebilmek adına Attar tarafından oluşturulan bir motiftir. Böylece metinde bolca kullanılan sembolik dil ve tasavvufi mistik tecrübe, *Mantıku’t-Tayr*’ın son bölümünde zikredildiği üzere Attar’ın yazarsal niyetiyle son derece ilişkilidir.

### **Budist Öğretilerinde Mistisizm Anlayışı**

Non-teist bir düşünce sistemi olan Budizm mistik anlayışında, Gotama Siddhartha’nın öğretilerini benimsemek, bu inanışın mistik tecrübeye dönüşmesinde esas olandır. Buda’nın öğretilerini pratiğe dönüştürmek, Budist mistiklerinin yegâne amacıdır. Budizm, bugün üç farklı koldan ilerleyen ve öğretileri her ayrı kola göre çeşitlenen bir inanış haline gelmiştir. Ancak, *Siddhartha* romanındaki motiflere geçmeden evvel şu bilinmelidir ki, Budist öğretilerinde temel olan, akıl yoluyla hakikate ulaşmak ve bu hakikatin bilgisiyle de *dukkha* (ıstırap)dan kaçıp ben’e anlam yüklemektir. İşte o zaman kişi *samsara* (dünya)nın zincirini kırarak *nirvana*(bilgelik)ya ulaşabilir. Çünkü Gotama Buddha’ya göre ıstırapların nedeni, geçici dünyevi unsurlara bağlanmaktır. O, bunun en açık şeklinin ise maddi istekler olduğunu söyler (Parrinder 1976: 12-13). Bu bakımdan nirvana arzuların, maddi isteklerle beraber ıstırapların, acıların, nefretin sönmesi anlamına gelir. Yani Budist mistiklere göre dünya bir çile yeridir; insan iyilik yaparak yaşamalı, başkalarına zulüm etmekten kaçınmalı, kendi vicdanının sesini dinleyerek “ben”in bilgisine ulaşmalıdır. Bütün bunları yapabilmek ise sufizmde olduğu gibi zorlu bir mistik yolculuğa çıkmayı gerektirir. Bu yolculukta edinilecek şey “bilgi”, bu yolculuğu tecrübe eden kişi ise “bilge”dir. Zaten ben’e ulaşmanın ve böylece dünyayı anlamlandırmanın nihai yolu, bilgelik mertebesine erişmekten geçmektedir.

### **Hermann Hesse’nin Mistik Yönü**

1904’te yazarlığa başlamış olup romanları, öyküleri, denemeleri, şiirleri, politik makaleleri ve kültür alanındaki eleştirel yazılarıyla tüm dünyada yüz milyonu aşkın okur kitlesine ulaşan ve 1946’da Nobel Edebiyat Ödülü ile 1954’te de bilim ve sanat alanında Pour le Mérite Ödülü’nü alan Hesse, Hristiyan misyoner bir aileden gelmesi sebebiyle tutucu ve aynı zamanda entelektüel bir aile ortamı içinde büyümüştür. Böylece Hesse dindar, elit ve otoriter bir ortamda çocukluğunu yaşamıştır. Bu durumu Hesse, “Bu evde (...) ibadet ediliyor, İncil okunuyor,...incelemeler yapılıyordu(...) Burada yoksullar doyurulur, bayramlar kutlanırdı.” diyerek anlatmaktadır (Alperen 1994: 10). Böyle bir ortam içerisinde, ailesi Hesse’nin protestan bir rahip olmasını istediği için onu Maulbornn Manastır okuluna göndermiş ancak Hesse, manastırın “katı” kurallarına dayanamayıp manastır eğitimini yarıda bırakmıştır. (Alperen 1994: 7)

İçe dönük bir karaktere sahip olan Hesse, manastırda gördüğü bu zorlu eğitimin de getirdiği bir sebeple ruhsal bir kriz geçirip tedavi görmüştür. Bu tedavi esnasında psikanaliz

ile tanışmış, Jung ve Freud'u tanımıştır. Bilinçüstü, bilinçaltı gibi kavramlar Hesse'yi kendi iç dünyasına yöneltmede önem taşıırken, özellikle Jung'un psikoanaliz yaparken rüya ve resimlere başvurması Hesse'ye ilham veren bir malzeme olmuştur (Alperen 1994: 6). Ayrıca Hesse, 1899 yılında Basel'de bulunduğu sırada Barok devrinin en büyük mistik düşünürü olan protestan yazar Jacob Böhme ile ilgilenmiştir. Bu ilgi de onun eserlerinin mistik yönüne etki etmiş olabilir. Doğu kültürüne aşina olan Hesse, anne ve babasından gelen Hristiyanlık öğretileriyle Doğu kültürünü harmanlamış, bu durum onun Uzakdoğu mistisizmlerine yakınlaşmasına neden olmuş olabilir. Bu sebepten Hermann Hesse'nin mistik inancının arka yüzüne bakıldığında Hristiyanlık ve Uzakdoğu dinlerinin yanı sıra özel olarak ilgilendiği bu araştırmacıların etkileri de görülmektedir.

Hesse'nin eserleri büyük ölçüde onun mistik yönünün otobiyografisi niteliğindedir.<sup>7</sup> Bunu Hesse üzerine incelemelerde bulunan Nadler'in ağzından şu sözlerle duymak mümkündür: "Hesse'nin eserleri kendi ruhunun hikâyeleridir" (Nadler 1956: 9). Diğer bir ifadeyle, Hesse kendi mistik yönünü eserlerinde konu edinmiştir. Birçok eleştirmen, Hesse'ye, kendi kişisel dünya görüşü ve ruhsal durumunu aktarmada edebiyatı kullandığına yönelik bir argüman öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda, Hesse kendi içsel tecrübelerini okurlarına yol göstermek amacıyla eserlerinde konu edinmiştir, denilebilir. Bu doğrultuda Attar gibi Hesse'nin de sembolik ifadeler kullanarak içsel tecrübesini metinleri aracılığıyla okurlarıyla paylaşması onun edebiyatı araçsallaştırması bağlamında yazarsal niyetiyle doğrudan ilişkilidir.

Hesse, inceleyeceğimiz eser *Siddhartha* da dâhil olmak üzere, eserlerinde Birinci Dünya Savaşı'nın insanlar üzerindeki ağır maddi, manevi faturasının etkisini azaltmayı ve insanları maneviyata yönelterek onları çektikleri acıdan kurtarmayı hedeflemiştir. Hesse'nin devrin insanlarını iç dünyalarına yönlendirip onları manevi bir yolculuğa çıkarmayı çözüm olarak gördüğü iddia edilebilir. Çünkü Hesse'nin mistik yönüne göre insan iç yolculuğun sonunda Tanrı ile buluşacak ve kurtulacaktır. Böylece insanın mistik yönü dünyayı anlamlandıracak ve bu sayede dünya kötü olaylara sahne olmaktan çıkarılacaktır. Başka bir ifadeyle Hermann Hesse, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı gibi tüm dünya ülkelerinin birbirlerini katlettiği bir ortamda savaş yerine toplumlara barış ve huzurun getirilmesi gerektiği fikri ile Avrupa insanını modern dünyanın rekabetçi ortamından kurtarmayı amaçlamış olabilir.<sup>8</sup> Bu doğrultuda para ve hırsın hâkim olduğu değerler yerine manevi duygu ve hislerin ön plana getirilmesini arzulamış, insanın kendi iç dünyasına dönerek kendini erdeme ulaştırması için Hint düşüncesinden yararlanarak insanın özünü keşfedip bu dünyayı anlamlandırmasına yardımcı olmak istemiştir. Hesse, bütün dinlerin esasında yer alan "sevgi"yi ve "bir"liği

<sup>7</sup> Hesse'nin neredeyse tüm eserleri güçlü bir otobiyografik bileşimi barındırır. Bu bileşim özellikle *Demian*'da, *Doğuya Yolculuk*'ta, hatta *Klein und Wagner* eserinde ve "yaşam krizi romanı" için doğru bir örnek olan *Bozkırkurdu*'nda açıkça bellidir (Alperen 1994: 8).

<sup>8</sup> XX. yy. Alman edebiyatı incelendiğinde, Hesse'nin birçok eserinin toplumunun karmaşıklığını ve diyalektiğini yansıttığını söylemek mümkündür. Hesse, ırkçılığın kendini her alanda hissettirmeye başladığı bir coğrafyada, entelektüel ve felsefi düşüncelerini yansıtabilmek için eserlerinde mistik tecrübesini kelimelerle tıpkı bir oya gibi işler gibi işlemektedir.

dikkate alan bir tutum sergilemiş böylece tüm dogmaları reddetmiştir. <sup>9</sup> Bu konuyla ilgili Nadler şöyle bir görüş ortaya atmıştır: “Hesse, tanrısal birliğin eski Asya öğretisini çağımıza taşıyarak yenileme gayreti içindedir” (Alperen 1994: 106).

Nitekim inceleyeceğimiz eserde Siddhartha Budizmin kurucusu Buddha'nın ismidir. Bu isim, Sanskritçede “aydınlanmış kişi” anlamına gelir. Siddhartha kelimesinin anlamı ise “hedefine ulaşmış insan”olarak karşımıza çıkar. İşte bu noktada Hesse'nin kişinin dünyayı anlamlandırmasıyla hedefine varacağına inandığı ve bu doğrultuda okurlarına kitabı aracılığıyla mürşitlik yaptığı iddia edilebilir. Mistik anlayışını Budizm ile harmanlayan Hesse, *Siddhartha*'da “Asya'nın... ilahi birlik öğretisini değiştirmek için yapılacak ilk işin tek tek insanları değiştirmek olduğuna kanaat eder. Ona göre, insana ahlak ve din boyutunda değerler verildiği zaman dünyaya insan sevgisi yayılacaktır ” (Alperen 1994: 103). Ayrıca Hesse, *Siddhartha* aracılığıyla Budizm'i modern zamanlara ve modern dillere uygun olarak yenilemeye çalıştığını belirtmiştir. Dolayısıyla, Hesse'nin mistik inancının kendisine bir “yol göstericilik” misyonu yüklediği söylenebilmektedir. Hesse 1925 tarihli bir mektubunda *Siddhartha* adlı eserindeki yol göstericilik misyonu ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklamıştır: “Hint dogması da dâhil olmak üzere beni her türlü dogmadan kurtaran yol ta Siddhartha'ya kadar uzanır ve hayatta kaldığım sürece de devam eder” (Alperen 1994: 107). Görüldüğü üzere Hesse için de *Siddhartha*'nın önemi büyüktür. Bu noktada tıpkı Attar'ın okurlarına mürşitlik yaptığı gibi Hesse de mistik okurlarına kendi mistik inancı doğrultusunda doğru yolu göstermeyi hedeflemiş olabilir. Pekâlâ nedir bu doğru yol? Tıpkı Budizm mistisizminde olduğu gibi burada da doğru yol kişinin bilgeliğe ulaşarak kendi “ben” ini bulması ve yaşamını bu çizgide anlamlandırmasıdır.

### ***Siddhartha*'da İç Yolculuk Motifi ve Hesse'nin Yol Göstericiliği**

Hesse'nin *Siddhartha* adlı romanı ilk olarak Berlin'deki S. Fischer Verlag isimli yayınevi tarafından 1922 yılında yayımlanmıştır. Makale konusu olarak seçilen bu eserin adının *Siddhartha* olması, metinle ilk intiba bağlamında okurlarla konuşan bir başlıktır. Çünkü kelime anlamı “hedefine ulaşmış” demek olan Siddhartha, aynı zamanda Budizm'in kurucusu olan Gotama Buddha'ya verilen isimdir (Conze 2008: 4). Eser, âdeta dünyanın ilahiyatın kendisi olduğunu okura gösterir niteliktedir. İsminin de çağrıştırdığı üzere *Siddhartha*, Budizm mistisizminin içine yerleştirilmiş; gerek kitabın bölümlendiriliş sayısı gerek kullanılan kavramlar, gerekse eserdeki felsefi mesaj açısından Budist mistisizmiyle yakın ilişkili bir metindir. *Siddhartha*'da görülen bu mistik inanış, tıpkı *Mantuku't-Tayr*'da olduğu gibi bir yolculuk motifi üzerinden işlenmiştir. Bireyin mistisizme uzanan iç yolcuğunu gerçek bir yolculuk motifi üzerinden işleyen bu metinde, Hesse modern zamanlardaki Budizm mistisizminin öğretilerini, ana karakter Siddhartha'nın yaşantısı üzerinden okurlarına sunmuştur. Bu bağlamda, tıpkı Hesse de Attar'ın yaptığı gibi mistisizmden beslenen bir

<sup>9</sup> “Mein Glaube” isimli hikâyesinde Hesse kendi kaleminden dünyadaki bütün halkların insan adı altında “bir” olana birleştiğini dile getirirken fikirlerini şöyle ortaya koyar: “Savaşta uyanan Avrupa gençliğinin çoğu yönetimler ve kanunların iflas etmesi sonucunda kendi içlerindeki rehberi aramaya başladılar...Birlik konusundaki düşüncelerin en mükemmeli eski Hindistan ortaya koymuştur. Vedalardaki düşünceler bugün bile Hindistan'da yaşıyor. Hz. İsa cennet sizin içinizdedir derken Vedaların söylediğini söylüyor. Lao Tzu da öyle” (Hesse 1971:106).



anlatıyı “seyr ü süluk”<sup>10</sup> motifi üzerinden çeşitli semboller aracılığıyla okuruyla paylaşmıştır.

Öncelikle *Siddhartha*'daki yolculuk motifini inceleyecek olursak belirtmeliyiz ki buradaki yolculuk, *Mantiku't-Tayr*'daki kuşların yolculuğu gibi çizgisel bir yönde dünyevi olandan uhrevi olana doğru yönelmemektedir. Diğer bir ifadeyle *Siddhartha*'da görülen mistik yolculukta birey, Attar'ın eserindeki kuşların yaptığı gibi dünyevi arzularını bir kenara iterek değil; onları bizzat deneyip tecrübe ederek manevi yolculuğa çıkar.

Yolculuğun bu aşamalarını değerlendirildiği zaman, ana karakter *Siddhartha*'nın temelde altı farklı fiziksel yolculuğa çıktığı söylenebilir. Öncelikle *Siddhartha*, arkadaşı Govinda ile birlikte Brahmanlığı terk ederek *samana*<sup>11</sup> olmak için bir yolculuğa çıkar. Bu yolculuk aynı zamanda *Siddhartha*'nın dünyevi olandan uhrevi olana yaptığı ilk manevi yolculuktur. Bu yolculukta *Siddhartha*, Govinda ile beraber samanlara karışıp yeme içme, giyinme, barınma, cinsellik gibi temel içgüdülerine karşı koymayı öğrenecektir. Ancak, *Siddhartha* hem manevi hem fiziksel yolculuğunu samanalar arasında sonlandırmak istememektedir. Çünkü *Siddhartha*'ya göre “ne kadar Samana varsa hiçbir, ama hiçbir Nirvana'ya ulaşamayacak, yolların yolunu bulamayacak” tır (Hesse 1994: 25).

Bu düşüncelerinden ötürü *Siddhartha* samanaların yanından ayrılarak Buda'yı bulmak için ikinci bir yolculuğa çıkar. Bu sefer *Siddhartha*'nın aklındaki yolculuk gerçeği bilen “doğru kişi” yi bulmak üzerinedir. Ancak *Siddhartha*, “Gotama” denilen bilgeyi bulduğu zaman da tatmin olmayacak ve “yine yollara düşeceğim” (Hesse 1994: 26) diyerek Gotama'dan uzaklaşacaktır. Çünkü bu bilge kişinin öğretileri de *Siddhartha* için samanalarınkinden çok farklı değildir.

*Siddhartha*, Gotama sonrasında, bu yolculukta tek başına yürümeye karar vererek “aradığı şey”i bulmak için kente uğrar. İşte bu noktada, *Siddhartha*'nın uhrevi yolculuktan yeniden dünyevi olan arzularına geçtiği görülür. Bu minvalde, *Siddhartha* için bu yolculukta üçüncü durak, kenti bulmak ve kentli olmaktır. Bu noktada, *Mantiku't-Tayr*'da aktarılandan farklı bir tecrübe içinde olan *Siddhartha*, kente ilk uğradığında, cinsellik içgüdüsünü tatmin etmek isteyecektir. Kamala adlı bir fahişe ile birlikte olmak için, para kazanması gerektiğini öğrenen *Siddhartha*, büyük bir tüccar olacak ve yolculuğunun bu durağında, kent hayatına dâhil olarak her türlü içgüdüsel arzusunu karşılamaya çalışacaktır (Hesse 1994). Görüldüğü üzere Attar'ın eserinden farklı olarak *Siddhartha*'da birey, önce dünyevi arzularını terk etmeyi öğrenmiş, ardından bu arzularına geri dönerek bunları da bireysel yolculuğuna dahil etmiştir. Romanın *Mantiku't-Tayr*'dan ayrılan en önemli bölümü, yolculuğun bu kısmıdır. Çünkü beşeri güdülerini tatmin etmek isteyen roman karakteri *Siddhartha*, “seyr ü süluk” denilen iç yolculuğunda Attar'ın eserinde gördüğümüz dünyeviden uhreviye doğru uzanan çizgisel yoldan sapmış ve dünyevi olana doğru yönelmiştir.

Mistik yolculuğun bir diğer aşaması, *Siddhartha*'nın aradığı “şey”in içgüdüsel isteklerinde olmadığını anlamasıyla kenti terk edip “kendini bulmak” için yeniden bir fiziksel

<sup>10</sup> “Tasavvufta seyir cehaletten ilme, kötü huylardan güzel huylara, kendi varlığından geçip Hakk'ın varlığına doğru harekettir. Sülük ise, Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevî, kalbî, ruhî yolculuk ve ahlakî eğitimidir” (Cebecioğlu 2009: 14).

<sup>11</sup> Samana Pali diline ait bir kelime. Hindistan'daki rahiplere Samana denilmektedir (Humphreys 2005: 24).

yolculuğa çıkması üzerinedir. İşte bu noktada, Siddhartha kendisine yol göstericilik yapan Kayıkçı Vasudeva ile karşılaşacaktır. Bu bağlamda, metnin bu bölümünde Vasudeva tıpkı Hühüd gibi Siddhartha'nın bu mistik yolculuğunda ona kılavuzluk etmiş ve “İrmağın sesine sık sık kulak vermişimdir, sık sık gözlerinin içine bakmışımdır, her zaman bir şeyler öğrenmişimdir; bir ırmak insana çok şey öğretebilir” (Hesse 1994: 61) diyerek Siddhartha'yı ırmak ile tanıştırmıştır. Irmak Siddhartha'nın “aradığı şey”i bulduğu yerdir. Dolayısıyla metinde mürşit vasfını üstlenen Vasudeva, Hühüd'e benzer şekilde, Siddhartha'yı ırmağa getirmiştir.

Ancak bu sefer, Siddhartha Vasudeva'nın önderliğinde ırmakla beraber kendini bulmaya çalışırken Kamala'dan olan oğlu Siddhartha'nın bahçesine gelmiştir. Bunun üzerine mistik arayıştan bir süre uzaklaşan Siddhartha, oğlunun onu terk etmesi üzerine oğlunu aramaya çıkmak için yeniden bir fiziksel yolculuğa başlamıştır. Uhrevi olandan dünyevi olana doğru yapılan bu yolculuk, metindeki çizgisel yolculuğu kıran ikinci yolculuktur. Bu yolculukta da Vasudeva'nın rehberliği söz konusudur. Tıpkı zamanında Siddhartha'nın babasından ayrıldığı gibi oğlu da kendi yolunu bulmaya çıkmıştır, ancak rehber Vasudeva'nın Siddhartha'ya oğlunu aramasının nafîle olduğunu söylemesi üzerine Siddhartha bu yolculuktan dönüp yeniden kendi mistik arayışına yönelmiştir.

Ve bu son dönüş, Siddhartha'nın yolculuğunun son mertebesidir. Bu bağlamda, Siddhartha toplamda altı farklı fiziki yolculuk yaparak gerek dünyevi gerekse de uhrevi amaçlar doğrultusunda isteklerinin peşinden gitmiş, sonunda kendisini bir ırmak kenarında bulmuştur. *Mantıku't-Tayr*'daki yolculuk aşamaları gibi burada da her yolculuk sonucu Siddhartha aradığına daha da yakınlaşmıştır. Bu yakınlaşmada kelime anlamı *Irmak Tanrısı* (Humphreys 2005: 18) demek olan Vasudeva'nın rolü elbette önemlidir. Çünkü Siddhartha'nın aradığını ırmakta görmesinde ve ırmağın sesinin bir bütün olarak aks edilişinde Vasudeva'nın rolü, kayıkçılıkla bağlantılı olarak Siddhartha'yı ırmakla bütünleştirmesi üzerinedir. Siddhartha'nın, arkadaşı Govinda ile birlikte ırmağın güneşinde büyüdüğünden, nehrin kıyısında kutsal sularla yıkandığından söz edilir (Hesse 1994: 99).

Budist kültüründe tekliğin sembolü olan nehir, Siddhartha'nın ruhsal gelişiminde önemli rol oynar (Humphreys 2005: 19). Siddhartha yolculuğun ilk bölümlerinde, nehrin bir sırrı olduğunu, onun tanrısal sese sahip olduğunu sezmesine rağmen bunun anlamını çözememiştir. Ancak Vasudeva ile arkadaşlığından sonra Siddhartha'nın nehirden öğrendikleri şu satırlardan anlaşılmaktadır: “İrmak gerçekten Vasudeva'nın ona öğretebileceğinden çok daha fazlasını öğretti. Her şeyden önce dinlemesini, gönülden kulak vermesini, ruhunu açıp hiçbir tutkuya, isteğe ve yargıya kapılmadan, hiçbir düşünüş ve görüşe katılmadan bekleyerek öğrendi” (Hesse 1994: 100).

Nitekim, Attar'ın eserinde kuşların kendilerini Simurg şeklinde görmesi gibi burada da Siddhartha kendisini bir ırmakta görecektir ve ayna metaforu bu metin için önemli olacaktır. Tekliğin sembolize edildiği nehirde Siddhartha gerçeğin bilgisine ulaşacak ve mistik tecrübesinde bilgeliği edinecektir. Aynı zamanda metinde ırmaktan gelen çeşitli seslerin aslında “bir” olduğunun Siddhartha tarafından öğrenilmesi de, tıpkı kuşların birliğinin vurgulandığı gibi samsaranın zincirinin kırılmasında mistik bir düşünceye hizmet etmektedir.

Siddhartha'nın ırmağı dinleyip gözlemediği üzere "İrmaktaki su hep akıyor, sürekli akıyor ama hep yerinde duruyor, akan aynı su ama yine de o her an yeni"dir (Hesse 1994: 120). Dolayısıyla bu döngü aslında çokluğun birliğini, çeşitliliğin tekliğini simgelemektedir. Siddhartha'nın aradığı ise kendinden başkası değildir. Bunun bilgisine ulaştığı için bilge kendisidir. Ancak ne var ki tıpkı mutasavvıfların da söylediği gibi Siddhartha'ya göre de "bilgelik başkasına anlatılamaz, bir bilgenin başkalarına anlatmaya çalıştığı bilgelik aptalca bir şey gibi gelir kulağa" (Hesse 1994: 165). İşte bu yüzden bu mistik anlayışta aradığını bulan kimse "Buda"nın yani aradığının ta kendisidir. Nitekim Attar'ın "simurg" sözcüğüyle dil oyunu yaptığı gibi Hesse de "Siddhartha" sözcüğüyle okuruna seslenmiştir. Çünkü burada anlatılan Siddhartha, tam da Budizm'in kurucusu sayılan "Gotama Buda"nın ta kendisidir. Dolayısıyla Hesse, Siddhartha'nın aradığı 'şey'in aslında Buda'nın kendisi olduğunu bu şekilde okuruna ifade etmiştir.

Başlığından da görüldüğü üzere "aydınlanmış"eser karakteri Siddhartha, sonunda Nirvana'ya ulaşmış ve hayatını anlamlandırmıştır. Bu anlamda Hesse de hedefine varmıştır. Hesse'nin *Siddhartha*'yı bir eğitim romanı olarak ele aldığı iddia edilebilir. Hesse bu yolla bir yandan Budizmin kurucusu olan Siddhartha'nın hayat öğretilerini okura sunarken bir yandan da kendi mistik inancıyla Budizm'in öğretilerini harmanlayıp mistik felsefesini okura göstermektedir.

Bireyin kendi kendisinin öğretmeni olduğu Budizm felsefesine bağlı olarak Hesse; öğrendiği meditasyonun önce dört sonra sekiz ana ilkesini eserinin bölüm ve kısım sayılarıyla aynılaştırmış, okuyucusuna eseri okurken gizlice meditasyon yaptırmayı amaçlamış bunda da başarıya ulaşmıştır denilebilir. Bu bakımdan Hesse'nin *Siddhartha* eseri bireyi huzura kavuşturmayı amaçlayan Uzakdoğu mistik inancında görülen yoga meditasyonu ile ilişkilidir. Eserin bölümlendirilmesine baktığımızda ikinci kısmın alt bölümlendirmelerinin sekiz tane olduğunu görmekteyiz. Yoganın bölümlendirilmesine baktığımızda ise benzer şekilde sekiz farklı süreçten bahsedilmektedir. İşte tam da bu noktada eserin bölümlendirilmesi âdeta yoga yaparmışçasına sekiz farklı aşamadan oluşmaktadır. Bu sekiz sayısı ikinci bölümdeki kısımların sayısı ile verilmiştir. Sayıların yogadaki anlamı ile eserdeki sıra sayılarını birleştirdiğimizde şu sonuçlara ulaşılır:

1-Kamala, (kaçınma) 2-Çocuk insanların arasında, (gözlemler) 3-Sansara, (duruşlar) 4-Nehirde, (soluğun metodlu şekilde kullanılması) 5-Kayıkçı, (duyulardan uzağa kaçış) 6-Oğul, (bir yere toplanmış dikkat) 7- Om, (ruh gözüyle seyretme) 8-Govinda, (konsantrasyon). Eser, sanki yoga yaparcasına bölümlendirilmiştir.<sup>12</sup>Eseri okuyanlar aynı zamanda eser boyunca yoga tekniklerini de sembolik olarak öğrenebilmektedir. İşte bu noktada tıpkı Attar'ın eserini tasavvufi vadilere göre bölümlendirirken bir yandan da okurunu tek tek bu vadilerde gezdirmesi gibi, Hesse de okurlarını okuma deneyimleri esnasında âdeta bir yoga

<sup>12</sup> Yoga, meditasyonlarla bazı vücut duruşları, nefes teknikleri, düşüncelerin konsantrasyonu, antrenman, perhiz, manevi disiplin gibi özel koşulların uygulanmasını gerektirir. Vücut duruşları şekillerin çok yönlülüğünden doğmuştur. Yoga, benlik ve düşünür maddeye atf yaptığı fonksiyonlar arasında ayırım kurar. Kendi kendine cesaret edinerek kendisini beninden kurtarma tekniğidir. Burada, içinde benlik kalmamış üstünlük elde edilmeye çalışılır. İsteklerden kurtarılmış olan ruh maddesiz ve bedensiz olarak aktiftir (Conze 2008: 26-29). *Siddhartha* eserindeki ana karakter de benlikten kurtulma çabaları içinde meditasyonlar yapmaktadır, bedenini terbiye etmektedir.

meditasyonuna davet etmektedir. Bu bakımdan, Hesse'nin amacı; Attar'da olduğu gibi bu eseri eline alan insanların acılarından kurtularak huzura kavuşmalarını sağlaması için bir yol göstericilik sunmaktır.

Yaşadığı devrin Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'na tanıklık eden ve insanları "ben" düşüncesinden kurtarmayı hedefleyen Hesse, bu eseriyle önceleri dikkate alınmadıysa da daha sonra rağbet görmüş ve eserin yirmi beşinci baskısının yapılmasıyla da başarısı kanıtlanmıştır. Eserin bugün dahi dünyanın büyük bir çoğunluğunda okunuyor olması Hesse'nin yazarsal niyetinin kuvvetini göstermektedir. Nitekim, Henry Miller bu romanın geniş kitlelere sesleniyor oluşunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Genel olarak herkesçe kabul edilen Buddha imgesini aşan bir Buddha yaratmak, daha önce eşine rastlanmamış büyük bir başarıdır. Benim gözümde *Siddhartha* Kutsal Kitap'tan kat kat üstün bir ilaçtır."<sup>13</sup> Görüldüğü üzere insanları "doğru"ya sevk etme gayesi içinde bulunan Hesse, bu kitabıyla arzuladığı amaca büyük ölçüde ulaşmıştır. Bu doğrultuda, Hesse bu yol göstericilik misyonuyla ürettiği yazarsal niyetinde başarılı olmuştur, denilebilir. Hesse'nin bu eseri Amerika- Vietnam Savaşı esnasında dahi insanlığa yol gösterici olmuştur. Çünkü bu eser, Hint dininin savaş yılları sonrası barış ortamı sağlamasında uyarıcı etki yapacağı düşüncesi ile Almanya başta olmak üzere, birçok Avrupa ülkesinde ve Amerika'da lise ve üniversite çevrelerinde okutulmaya başlanmış ve böylece *Siddhartha* eserinin Hint dinlerini öğretmeye teşvik etmesine ön ayak olunmuştur. Aynı şekilde, Vietnam Savaşı karşıtları arasında en çok okunan romanlardan birisi *Siddhartha* olmuştur.<sup>14</sup>

### Seçili Metinler Üzerine Bir Karşılaştırma

Bu çalışmayla iki farklı mistisizme yönelen iki farklı anlatı metnine odaklandığımızda karşımıza çıkan şudur ki; Hint felsefesinin temelinde yer alabilecek kadar geniş kapsamı olan Budizm mistisizmini modern bir coğrafya ve modern bir zamanda eserine yansıtmaya çalışan Hesse ile Doğu'nun incisi sayılabilecek bir coğrafyada doğup büyüyen Attar, mistik tecrübeyi metinlerinde aktarırken benzer doğa sembollerinden ve "yolculuk" motifinden yararlanarak mistik tecrübelerini okurlarıyla paylaşmışlardır. Bu çalışmada incelediğimiz üzere kuş, vadi, ırmak gibi doğaya ait varlıklar her iki metinde de mistik inanışların öğretilerini açıklamak için yoğun olarak kullanılırken yolculuk motifi ise her iki mistik tecrübenin de aktarılmasında temel motif olmuştur.

Her iki edebî üretimde de, hem Hesse hem de Attar, çeşitli mistik anlayışlarla harmanladıkları dünya görüşlerini okurlarına metinler vasıtasıyla sunmuşlardır. Bu sayede,

<sup>13</sup> XX. yüzyılın en önemli romancılarından Henry Miller'a bu sözleri söyleten *Siddhartha*, döneminin entelektüel camiasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Bu söz, adı geçen eserin basılı halinin kapak sayfasında yer almaktadır.

<sup>14</sup> 1946 yılı Nobel Edebiyat Ödülü'nü alan Hesse: "*Demian, Bozkır Kurdu* ya da *Narziss ve Goldmund* gibi eserlerimden coşku duyan birçok genç okurum bir süre sonra Marx'larına, Lenin ya da Hitler'lerine geri dönmüştür. Fakat benim umudum kendini bireyin, ruhun ve bilincin avukatı sayan benim gibi bir yazarı, toplumun yüksek değerlerini ve kuramlarını yitirmeden ve onlara köle gibi bağlanmadan kabullenen bütün diğer gençlerdir." demiştir. Nitekim, Hesse'nin dediği gibi *Bozkır Kurdu* ve *Siddhartha* 1962 sonrası Amerika'da başlayan öğrenci hareketlerinde Vietnam Savaşı karşıtları arasında kapış kapış okunan romanlar arasında gösterilmektedir. Günümüzde *Siddhartha* otuz yabancı dile ve on iki Hint lehçesine çevrilmiş olup, 10 milyonluk bir tiraja ulaşmıştır.

her iki yazar da “dünyayı anlamlandırmak için” çıkmış oldukları bu yolculukta, kendilerini birer mürşit olarak gördüğü ve okurlarına tıpkı bir mürit gibi yaklaşarak metin boyunca onları kendileriyle beraber bir iç yolculuğa çıkarmayı denedikleri söylenebilir. Dolayısıyla *Siddhartha* ve *Mantiku't-Tayr* metinleri hakkında okuyucular açısından bu metinler yazarlarının mistik dünyasına yönelişte birer adımdır, diyebiliriz. Bu minvalde Attar ve Hesse'nin mistik hayatı irdelendiğinde ortaya çıkan şudur ki, her iki yazar da bilinçli bir şekilde bu eserde kullandıkları yolculuk motifleriyle okurlarına yön göstermeyi amaçlamışlardır.

Sonuç olarak, içsel tecrübenin aktarılmasında, din ve öğretilerinin farklı olması mistik anlatıların ortak motif kullanmalarına engel teşkil etmemekteyken, incelenen anlatılarda kullanılan ortak motif ve semboller, sanılanın aksine yalnızca İslam ya da Budizm mistisizmine özgü değildir; tıpkı dinlerarası birçok ortak inanışlar olduğu gibi bu inanışların dil ile aktarılmasında da ortaklıklar söz konusudur. İncelediğimiz *Siddhartha* ve *Mantiku't-Tayr* metinleri yazı türü olarak biçimsel farklılıklarına rağmen, mistik tecrübenin dil ile aktarılması konusunda hem yapı hem de içerik açısından birçok ortak unsur barındırmaktadır.

Gerek içerik gerekse de biçim bakımından her iki eser için de edebî ortaklıklar söz konusu olsa da; bu iki metin farklı zaman ve coğrafyalarda kaleme alınmış, farklı mistik yol göstericiliğe ev sahipliği yapan metinler olmalarından ötürü; içinde üretildikleri gelenek açısından farklı boyutlarda yer almaktadırlar. Nitekim Attar'ın eserinin son bölümüne gelindiğinde, kuşlar yedinci vadi içerisinde Tanrı'da yok olurken Hesse'nin metninin son bölümünde ana karakter Siddhartha, meditasyonun son aşamasına vararak bir yansıma ve yanılmasa içerisinde kalıp mevcudiyetinin özünü var olan her şey içerisinde görmektedir. Siddhartha'nın yapmış olduğu manevi yolculuk sırasında iki kez gerçek dünyaya dönüşü de Hesse'nin Attar'dan ayrılarak geleneğin kalıplaşmış çizgisini kıran, ayırt edici bir özelliğidir. İşte bu bakımdan *Mantiku't-Tayr'dan* neredeyse bin yıl sonra kaleme alınan *Siddhartha* metni modern bir çizgide bulunmaktadır. Çünkü Siddhartha yolculuğu esnasında iki kez gerçek dünyaya dönmüş ve dünyevi uğraşlara meylederek manevi yolculuğunun düz çizgisini kırmıştır. Oysa Hüdhüd'ün peşine takılıp yedi vadiyi aşan otuz kuşa durum böyle değildir. Bu otuz kuş, yolculuğa başladığı zamandan itibaren dünyeviden uhreviye doğru yükselen bir çizgisel doğrudaki hareket etmişlerdir. Bu noktada şu soruyu sorabilmek mümkündür: Hesse, bu iki dönüşle nereye işaret etmektedir? Bu soruya verilecek cevap, bahsettiğimiz üzere eserin modernliği ve aktarılan mistik inanışın sadece Hint mistisizmlerine bağlı kalınmayarak çeşitli etmenlerden harmanlanmış olması üzerinedir.

Diğer bir ifadeyle, aslında Siddhartha mistik yolculuğuna başladığı zaman Attar'ın metninde gördüğümüz kuşlar gibi gerçek dünyadan tamamen kopmuyor, dünyevi arzularını da kendisiyle beraber bu yolculuğa çıkararak bu arzuları yolculuğunun gerisinde bırakmıyor. Bu da romanın bir çeşit modernliğine işaret ediyor, bu durumu açıklamak gerekirse Hesse bu yolculukta hem manevi hem de dünyevi ihtiyaçları beraber götürerek acılardan kurtulup “ben”in kendisine ulaşabileceğini gösteriyor. Çünkü Hesse'nin bulunduğu coğrafya ve yaşamış olduğu zaman dilimi göz önüne alınırsa modern bir bireyin kendini dış dünyadan tamamen soyutlayarak dünyevi her türlü ihtiyaçtan uzaklaşıp salt bir mistik inanışa bağlanması oldukça güç bir durumdur. Üstelik dünyevi arzuların uçtuğu, para ve hırs uğruna büyük savaşların yaşandığı bir ortamda kendini sadece uhrevi olana yöneltmek,

Hesse'nin mistik felsefesi dikkate alındığı zaman arzulan bir tutum olarak karşımıza çıkmamakta. Bu bağlamda *Siddhartha* eseri Budist geleneğin çizgisini kendi modern algısıyla birleştirerek yeni bir mistik tecrübe yaratmış oluyor. İşte tam da bu noktada *Mantiku't-Tayr* eseri tasavvufi düşünce sisteminin içerisinde “kuşlar” üzerinden anlatılagelen mistik yolculuk geleneğini devam ettiren bir metin olarak karşımıza çıkarken *Siddhartha* alışılmış olanı kırarak bireyin bu yolculuğa çıktığı zaman yolculuğun kimi bölümlerinde aradığı “şey”i bir kenara bırakıp dünyevi heveslere kapılabileceğini normalleştirmiş oluyor.

## Sonuç Yerine

Bugünün modern algısıyla mistik anlatılara baktığımızda görüyoruz ki, birbirlerine tümüyle uzak zaman ve coğrafyalarda yaşamış mistiklerin hepsinin yılmadan tekrar tekrar söylediği bir şey var. Onlara göre dil, İlahi Hakikat'in içsel tecrübesini ifade etmeye yeterli değil. Mistiklere göre “ben”, hakikat ve Tanrı; dil tarafından tanımlanamaz, idrak edilemez. Buna rağmen bu kavramları ifade etmek için başlıca yolumuz ve en önemli aracımız yine de ‘dil’dir. Tarih boyunca Çin'den Avrupa'ya kadar her akımda, her yerde bu paradoks göze çarpar: Mistik edebiyat anlatılarının çoğu, “anlatılamaz”ı anlatmak için geliştirilmiş bir yöntemdir.

Mistikler edebiyat yoluyla kendi içsel tecrübelerini tam olarak anlatamıyorlar belki ama en azından bu mistik inanışlarının nasıl olduğunu işaret ediyorlar. Bu sayede hem kendilerinden sonra gelenlere yol göstericilik yapıyor hem de kendileriyle aynı mertebede olanlarla diyalog kuruyorlar. Dil ve edebiyat bu anlamda hem içsel dönüşümün ifadesi hem de dönüştürücü bir araç oluyor. Farklı dinlerin içindeki mistik akımların ve bir dinin kapsamının dışında kalan mistik metinlerin incelenmesi ise biz edebiyat araştırmacılarına bu özelliğiyle bir araya gelmemiş birçok eseri yan yana okuma fırsatı veriyor.

Günümüz edebiyat çalışma sahasında, mistisizm denilince akla gelenin tasavvuf olması şaşırtıcı değildir. Çünkü Türk edebiyatı sahasında yapılan çalışmalar değerlendirildiği zaman, özellikle “Klasik Türk Edebiyatı” diye adlandırılan döneme atfedilen eserler, genelde tasavvuf çatısı altında incelenmeye alınıyor. Oysa bu metinlerde görülen mistisizmin yalnızca İslam mistisizmi üzerinden incelenmesi, bu edebî üretimlerin diğer mistik edebiyatlardan ayrı tutularak yorumlanması, edebiyat sahasında yapılan çalışmaların sınırlı bir alanda çerçevelenmesine sebep oluyor. Hâlbuki Türk toplumunda ‘öteki’ olarak tanımlanan farklı mistik düşüncelerle ortaklıklar kurulması, Türkiye'deki edebiyat araştırmalarında özlemi duyulan kültürlerarası bir çalışmayı mümkün kılıyor.

Mistisizm, makalede ele alındığı şekliyle ilahi hakikatin aranışı ve iç tecrübesi ile tanımlanan inanç sistemlerine verilen ortak addır. Mistisizm, genel kanının tersine, mutlaka bir dinin içinde var olmak zorunda değil. Üstelik bu mistik anlayış, bir Tanrı inancı barındırmak zorunda da değil. Şamanizmde de, tek tanrılı dinlerde de, *non-teistik* (belli bir Tanrı inancı içermeyen) inanışlarda da çeşitli mistisizmler görülebilir. Hal böyle olunca mistisizm geniş bir manada kullanılarak birçok edebî üretime ana malzeme olmaktadır. Dolayısıyla bu zengin malzeme sayesinde edebiyat sahasında “mistik edebiyat” diyebileceğimiz büyük bir külliyat karşımıza çıkmaktadır. Böylece bu alana konuşan metinler;

üreticinin anlatıcı ses olarak konumu, mistik tecrübeyi anlatırken kullandığı dil ve üslup, mistik anlayışın hangi kültürlerden etkilendiği gibi pek çok konuda birbirleriyle karşılaştırmalı olarak okunabilir, bu alanda karşılaştırmayı temel alan yeni çalışmalar üretilebilir.

### Kaynakça



- Alperen, Altan (1994). *Hermann Hesse*. Ankara: Promete Yayınları.
- Attar, Feridüddin (1968). *Mantıku't-Tayr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Devlet Kitapları.
- Attar, Feridüddin (2006). *Mantıku't-Tayr*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Banarlı, Nihat Sami (1987). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: MEB Yayıncılık.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Conze, Edward (2008). *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld Pub.
- Guenon, Rene (2002). "Kuşların Dili". çev. İsmail Taşpınar. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23: 77-82.
- Hesse, Hermann (1994). *Sidarta*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Afa Yayınları.
- Humphreys, Christmas (2005). *A Popular Dictionary of Buddhism*. London: Curzon Press.
- Kılıç, Mahmut E. (2012). *Tasavvufa Giriş Disiplinlerarası Bir Bakış*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Küçük, Selçuk (2013). "Feridüddin Attar'ın Hayatı ve Eserleri". *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2: 241-262.
- Nadler, Kate (1956). *Hermann Hesse*. Berlin: Koehler&Amelang Verlag.
- Parrinder, Geoffrey (1976). *Mysticism in the World's Religions*. New York: Oxford Uni. Press.
- Savi, Saime (2009). *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36. Cilt. 502-503 <https://islamansiklopedisi.org.tr/senai> (18.02.2019).
- Schimmel, Annemarie (1999). *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sunar, Cavit (2006). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Veled, Sultan (1358). *Dîvân-ı Sultan Veled*. çev. Veyis Değirmençay. İstanbul: Demavend Yayınları.



<b>ULUSLARARASI DİL, EDEBİYAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ</b>	<i>Cilt: 2, Sayı: 1, 2019</i>
<b>UDEKAD</b>	<i>Vol: 2, Issue: 1, 2019</i>
<b>INTERNATIONAL JOURNAL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE RESEARCHES</b>	<i>Sayfa – Page: 28-40</i>
<b>МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ</b>	<i>E-ISSN: 2667-4262</i>
	


## OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SON DÖNEMLERİNDE BİTLİS'İN ETNİK VE DEMOGRAFİK YAPISI

ETHNIC AND DEMOGRAPHIC STRUCTURE OF BITLIS IN THE LAST PERIOD OF THE  
OTTOMAN EMPIRE

**Yıldız DEVECİ BOZKUŞ\***

MAKALE BİLGİSİ	ÖZET
<p> <b>Geliş:</b> 26.09.2018</p> <p> <b>Kabul:</b> 08.05.2019</p> <hr/> <p><b>Anahtar Kelimeler:</b> <i>Bitlis, Etnik Yapı, Ermeni, Osmanlı İmparatorluğu.</i></p> <hr/> <p><b>Araştırma Makalesi</b></p>	<p>Bitlis tarihsel süreçte önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmış kadim bir coğrafyadır. Büyük küçük çok sayıda İmparatorluklar, krallıklar, beylikler vb. yönetimlerin hakimiyet sürdüğü bu bölge stratejik bir yapıya da sahip olması açısından önemlidir. Gerek bölgenin coğrafi yapısı gerekse de önemli ticaret yollarının güzergahı üzerinde yer alıyor olması bölgede devamlı etnik, dini, ekonomik ve sosyal bir hareketliliğin yaşanmasına neden olmuştur. Söz konusu tarihi ve kültürel zenginliğin Osmanlı İmparatorluğu döneminde de devam ettiği görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde İmparatorluğun bir çok bölgesinde olduğu gibi Bitlis Sancağı'nda da Müslüman ve gayrimüslimlerin bir arada birlik ve beraberlik içinde yaşamıştır. Ancak Bitlis Sancağı'nda, özellikle misyonerlik faaliyetleriyle birlikte bir takım değişim ve dönüşümlerin de yaşanmaya başladığı gözlenmiştir. Bu kapsamda özellikle ABCFM'nin (American Board of Commissioners for Foreign Missions) bölgedeki Hristiyan toplumlar üzerinde ciddi bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada ilk etapta tarihsel açıdan Bitlis yöresinin genel yapısı hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu döneminde bölgede hangi etnik grupların yaşadığı, buradaki nüfusun temel özellikleri ve bölgenin stratejik önemi hakkında bilgiler verilecektir. Bu kapsamda kaynaklar ışığında bölgenin demografik ve etnik yapısı da incelenecektir. Çalışmada ayrıca burada yaşayan farklı etnik gruplar arasındaki ilişkiler üzerinde de durulacaktır.</p>

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p> <b>Received:</b> 09.26.2018</p> <p> <b>Accepted:</b> 05.08.2019</p> <hr/> <p><b>Keywords:</b> <i>Bitlis, Ethnicity, Armenian, Ottoman Empire.</i></p> <hr/> <p><b>Research Article</b></p>	<p>Bitlis is an ancient geography that has hosted important civilizations in the historical process. This region, which is dominated by a large number of Empires, kingdoms, principalities and similar administrations, is important for having a strategic structure. Both geographical structure of the region and being located on the important trade routes have caused a continuous ethnic, religious, economic and social mobility in the region. The historical and cultural wealth in question continued during the Ottoman Empire. In the Ottoman Empire, as in many parts of the Empire, it is seen that Muslims and non-Muslims live in unity and togetherness in Bitlis Province. However, it has been observed that some changes and transformations are experienced in Bitlis Province, especially with missionary activities. In this context, it is possible to say that ABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Missions) has a serious impact on Christian communities in the region. In this study, the historical structure of Bitlis region also will be given. Then, during the period of Ottoman Empire, it will be informed about which ethnic groups lived in the region, the main characteristics of the population and the strategic importance of the region. In this context, demographic and ethnic structure of the region will be examined in the light of the sources. The study will also focus on the relations between different ethnic groups living in Bitlis Province.</p>

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İTBF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ermeni Dili ve Edebiyatı, Ankara / Türkiye, E-mail: yildizdeveci@gmail.com  
ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-4634-463X>  
Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz (APA):  
Deveci Bozkuş, Yıldız (2019). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Bitlis'in Etnik Ve Demografik Yapısı". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)*, 2 (1): 28-40.



## Extended Abstract

Bitlis region is located in an important geography which has been dominated by great civilizations in history. Among these civilizations, there were a large number of empires, kingdoms and principalities such as Urartians, Assyrians, Medes, Persians, Romans, Byzantines, Ayyubids, Armenian Kingdoms, Kurdish Principalities and Ottoman Empire.

The district of Bitlis was inaugurated by the Seljuks in 1047. The Bitlis region was managed by Dilmaçoğulları, Ahlatsahlar, Eyyubiler, Harzemsahlar, Mongols, Anatolian Seljuks, Ilkhans, Karakoyunlu, Akkoyunlu and Serefhans. This area later became under Ottoman rule during the reign of Yavuz Sultan Selim.

During the period of the Ottoman Empire, Bitlis region had a very colorful and cosmopolitan structure, like many other parts of Anatolia. In this sense, the ethnic, religious and cultural color of Bitlis is frequently mentioned in many sources. Among these sources, the Ottoman Archives of the Prime Ministry, Year Books of Province, Court Records, Land Registry Books and Travel Books are in the first place. In addition to these records, it is possible to say that the records held by missionaries found in the region during the period in question have a special place and importance. As a matter of fact, it is possible to say that the region's population, economic and social structure as well as important information about education and religious structure are included in these records. In this region, it is known that the missionary organizations of many states, called Great Powers in history, also operate. The activities of ABCFM (American Board of Commissioners for Foreign Missions) in the region are important data for drawing the general framework of this period.

During the Ottoman Empire, the majority of the population had a low literacy rate, economic problems, rural life, migrations, wars, difficulty in inter-regional communication, epidemic diseases. Because population is estimated from taxpayers' records, it is very difficult to talk about the demographic figure. Although the records are not definite, they provide important clues about the ethnic or demographic structure of the region in terms of the acquisition of an estimate or an idea.

It is possible to say that there is an ethnic and demographic structure consisting of Muslims and non-Muslims in the Bitlis Province until the last period of the Ottoman Empire. At this point, it can be said that the Yearbooks about the region contain comprehensive data about the ethnic and demographic structure. Especially Muslim and non-Muslim education, religion, administrative duty, military, commercial etc. their presence and activities in the areas are important in terms of revealing the ethnic structure of the region. However, another issue that should be considered here is that the ethnic structure shows differences in periodic terms. For example, it is seen that there are lots of documents in the archive sources showing Armenian population in this region frequently migrated to Iran, Russia and the USA, or that they entered the region from similar countries.

It is observed that the changes and transitions between religions and sects have a significant effect on the Armenian population in Bitlis and reflected in the archives documents in the period from the Jesuit monks until the end of the 19th century. However, it is observed that the conflicts in the process of 1915 and before the events also affected the shaping of the ethnic and demographic structure of the region. Particularly the developments in Bitlis during the reign of Sultan Abdülhamit II are among the developments that marked this period.

## Giriş

Bitlis tarihte Urartular, Asurlular, Medler, Persler, Romalılar, Bizanslılar, Eyyubiler, Ermeni Krallıkları, Kürt Beylikleri ile Osmanlı İmparatorluğu gibi büyük küçük çok sayıda İmparatorluklar, krallıklar, beylikler vb. yönetimlerin hakimiyetinde stratejik yapıya sahip önemli bir bölgedir (Arınç 1997: 49-78, Köhler'den aktaran Yapıştıran 2013: 12).

Selçuklular hakimiyetine 1047 yılından itibaren giren Bitlis bölgesi bu süreçte Dilmaçoğulları, Ahlatsahlar, Eyyubiler, Harzemsahlar, Moğollar, Anadolu Selçukluları,

İlhanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Şerefhanlılar tarafından yönetilmiştir. Bölge daha sonra Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı hakimiyetine girmiştir (Polat 2006: 406).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Anadolu'nun bir çok bölgesi gibi Bitlis yöresi de son derece renkli ve kozmopolit bir yapıya sahip olmuştur. Bu anlamda Bitlis'in etnik, dini ve kültürel renkliliği döneme dair bir çok kaynakta sıkça değinilen bir husustur. Bu kaynaklar arasında *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, *Vilayet Salnameleri*, *Vakayinameler*, *Mahkeme-i Şer'iyeye Sicilleri*, *Tapu Tahrir Defterleri*, *Seyahatnameler* ilk sırada yer alır. Bu kayıtların yanı sıra özellikle söz konusu dönemde bölgede bulunmuş misyonerlerin tuttuğu kayıtların ayrı bir yeri ve önemi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim gerek bölgenin nüfusu, ekonomik ve sosyal yapısı gerekse de eğitim ve dini yapıya dair son derece önemli bilgilerin söz konusu kayıtlarda yer aldığını söylemek mümkündür. Bu bölgede tarihte *Büyük Güçler* olarak adlandırılan çok sayıda devletin misyoner örgütlerinin de faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Bu örgütlerden biri olan ABCFM'nin (American Board of Commissioners for Foreign Missions) bölgedeki faaliyetleri söz konusu dönemin genel çerçevesinin çizilmesi noktasında önemli bilgiler ve veriler içermektedir.

Bitlis bölgesinin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki etnik ve demografik yapısına geçmeden önce bölgenin bu süreçten önceki durumuna genel olarak göz atılmasında yarar vardır. Selçuklular döneminde Bitlis bölgesi yaklaşık olarak 300 yıllık bir süre boyunca bir beylik olarak yönetilmiştir. Araştırmacılara göre Alaaddin Keykubat döneminde Anadolu Selçuklu Devletine katılarak Melik Eşref Bey tarafından yönetildiği kaydedilmiştir. Daha sonraki süreçte Osmanlı İmparatorluğu döneminde 1220-1670 yılları arasında Şerefoğulları sülalesi tarafından yönetilen bu bölge sık sık Osmanlı ve Doğu'daki Safevi Devleti arasında hakimiyet mücadelesi verilen stratejik bir nokta haline gelmiştir. 29 Mayıs 1555 yılında Osmanlı İmparatorluğu ve Safevi Devleti arasında imzalanan Amasya Antlaşması ile bölgenin tamamen Osmanlı hakimiyetine girdiği görülmektedir (Svanidze 2009, Yapıştıran 2013: 12-13). Bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetine girmesinde İdris-i Bitlisi'nin büyük rol oynadığı bilinmektedir.

Araştırmacılara göre 1527 yılında Bitlis Sancağı Diyarbekir Vilayeti'ne bağlı bir bölgedir. Bu dönemde Şerefhan tarafından idare edilen Bitlis Sancağı, daha sonra Şerefhan'ın Safevi Devleti'ne iltica etmesinin ardından bölge Ulama Han'ın idaresine girmiştir. Daha sonraki yıllarda Bitlis eyaleti olarak bahsedilen bu bölgede Şerefhan'ın oğlu Şemseddin, Bitlis beyliği görevine gelmiştir. 1535 yılında ise bölgenin hükümet statüsünün sonlandığı yeniden Sancak olarak idare edildiği görülmektedir. XVI. Yüzyılın ardından Van'ın fethedilmesinden sonra ise bölgenin Van beylerbeyliğine bağlandığı anlaşılmaktadır (İnbaşı 2007: 247).

Osmanlı İmparatorluğu'nun idari taksimatı bakımından en büyük bölümünü *eyaletler* oluşturmaktadır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetim *beylerbeylik*, *eyalet* ve *vilayet* olmak üzere üç ana idari bölüme ayrılmıştır. Bu ana bölümlerin ise kendi içerisinde *sancak* veya *liva* olarak bilinen alt kısımları bulunmaktadır (Kılıç, 1997, s.6). Araştırmacılara göre Bitlis bölgesinin de Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetine girdikten sonra bölgedeki aşiretlerin hakim yapısı nedeniyle burada da bazı farklı uygulamalara gidilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu tarafından devlete sadık yerel aşiretlere sancak adı altında buraya özel bir

statünün verildiğini ancak daha sonra 1548 yılında bölgenin beylerbeyliği haline getirildiği kaydedilmiştir. Van beylerbeyliğinin kurulmasının ardından ise Bitlis'in idari olarak Van beylerbeyliğine bağlandığı görülmektedir (Göyünç 1986: 197-202'den aktaran Yapıştıran 2013: 13-14).

1680-1740 yılları arasında ise Van Eyaletine bağlı 13 Sancaktan biri olan Bitlis Hükümeti, Ocaklık suretiyle tasarruf edilen hükümetler arasında yer almaktaydı (Kılıç 1997: 69-70). Hükümet olarak adlandırılan bu bölgeler defterlere *liva* olarak değil hükümet adı altında kaydedilerek hükümetleri idare eden beylere ise hakim isminin verildiği bilinmektedir. Söz konusu hükümet sancaklarının statülerinin kanunla belirlenmiş olduğu ve bu şekilde adlandırılmalarında buralardaki mahalli beyleri devletin resmi görevlisi statüsüyle merkezi otoriteye bağlamanın önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu anlamda hükümet sancaklarının özel bir statü olmakla birlikte tamamen muhtar veya bağımsız bir yapı olmadığını da söylemek mümkündür (İnbaşı 2007: 245-246).

Bölgeyle ilgili tarihi kaynaklara bakıldığında bölge isminin dönemselsel olarak farklılık gösterdiği de görülmektedir. İlgili kaynaklarda XVI. Yüzyıl'da bölge adının Bidlis, XVII. Yüzyılda Bargiri (Ocak), 1700-1750 yılları arasında Belican, 1750-1800 döneminde ise Bidlis Hükümeti (Ocak) olarak kaydedildiği kaydedilmiştir (İnbaşı 2007: 248).

XVIII. Yüzyılına gelindiğinde ise Bitlis bölgesinde ciddi bir iktidarsızlık olduğunu kaydeden Mehmet İnbaşı'ya göre 45 yıllık bir süreç içerisinde 40'a yakın idareci görev değiştirmiştir (İnbaşı 2007: 250).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde bölgenin sosyal ve siyasi durumuyla ilgili en önemli bilgi kaynaklarının kadılar ve ilmiye ricalinin olduğunu kaydeden İnbaşı'ya göre, bölgede sık sık idareci değişiminin yaşanmasında bazı çevrelerin yöneticiler aleyhinde merkeze gönderdikleri arzların da ciddi bir etkisi olmuştur (İnbaşı 2007: 252).

### **Bitlis'in Demografik Yapısına Genel Bir Bakış**

Osmanlı İmparatorluğu döneminde nüfusun büyük bir kısmında okuma yazma oranının düşük olması, ekonomik sorunlar, kırsal yaşam, göçler, savaşlar, bölgeler arası iletişimin güçlüğü, salgın hastalıklar, nüfusun sadece vergi ödeyen erkekler üzerinden sayılması ve daha birçok nedenle bölgesel anlamda tam ve kesin bir etnik ve demografik rakamdan bahsetmek oldukça zordur. Ancak bunun yanı sıra yapılan nüfus sayımları, bölgeyi gezen seyyahların raporları, misyoner kayıtları, dini kurumların arşivleri vb. kayıtlar kesin olmasa da bizlere bölgenin etnik ve demografik yapısıyla ilgili olarak tahmini bir bilginin edinilmesi veya bir fikir edinilmesi noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

Anadolu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi Bitlis'te de farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşadığını söylemek mümkündür. 1519 yılına ait Bitlis Sancağına dair nüfus bilgilerine bakıldığında burada 8.000 kişinin yaşadığı görülmektedir. Osmanlı Arşivinde Bitlis'le ilgili kayıtları içeren en eski tarihli kaynağa göre Bitlis'teki nüfusun %25'ni Müslüman, %75'ni ise Hristiyanlar oluşturuyordu (Azap 2015: 21). Bitlis yöresinin tarihiyle ilgili olarak önemli veriler içeren Cizvit misyonlarının buraya dair raporlarında, 1685'de Bitlis'e gelen Cizvit

misyununun kayıtlarında söz konusu dönemde Bitlis'in sembolik olarak Sultan'a bağlı olduğu da kaydedilmiştir (Lynch 1901: 149).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Bitlis Sancağı'nın etnik ve demografik yapısının anlaşılabilmesi için biraz daha eski tarihlere gidilerek Bitlis Sancağının idari ve vergi yapısıyla ilgili yapılan çalışmalarda temel kaynak olarak kullanılan dönemin tımar defterlerinin göz önünde bulundurulmasında yarar vardır. Bu kaynaklarda özellikle 17 yüzyılda Cizvit Rahiplerinin bölgeye geldikleri ve Bitlis'i yöneten beylerin merkeze karşı sadece *culüs* sırasında vergi ödediklerini kaydettikleri görülmektedir (Yapıştıran 2013: 17).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde bölgenin etnik ve demografik yapısıyla ilgili en eski kaynaklardan bir diğeri de Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'dir. Araştırmacılara göre Evliya Çelebi'nin bölgeyi ziyareti sırasında Bitlis'in demografik yapısıyla ilgili kaydettiği bilgiler arasında burada on yedi Müslüman ve on bir Arabi veya Yakubi Ermeni mahallesinin bulunduğu görülmektedir (Yapıştıran 2013: 17). Evliya Çelebi'nin ayrıca şehrin içindeki Ermeni ve Araplardan gelen vergi gelirlerinin Van eyaleti askerlerine tahsis edildiğini kaydetmiş olması da buradaki etnik yapı hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Evliya Çelebi, Bitlis eyaletinde Han'ın kaydına göre, 43.000 Ermeni nüfusunun bulunduğunu, gayrimüslimlerden alınan cizyenin bir kısmının Van eyaletine, bir kısmının ise Abdal Han'a verildiğini de kaydettiği görülmektedir (Yapıştıran 2013: 18-19).

Bitlis'te yaşayan Hristiyan gruplar üzerinde misyonerlik faaliyetlerinin önemli bir etkisi olmuştur. Örneğin ilk dönemlerde Bitlis'te yaşayan Ermeniler 1685 yılında Cizvit rahiplerinin etkisiyle Katolikleşmeye başlamışlardır. Katolikleşen Ermenilerin yaklaşık olarak 3-4 aileden oluştuğu, geriye kalan ailelerin ise sonradan Katolikliği kabul ettiğini belirten Lynch'e göre Bitlis'te yaşayan Katolik mezhebinden Ermeni nüfusu yaklaşık olarak 15 aileden oluşmaktaydı. Kovuşturmalar ve Şiizmin etkisiyle 1838 yılına gelindiğinde Bitlis'te sadece 5 kişilik bir Katolik nüfusunun geriye kaldığına işaret edilmiştir. Özellikle Gregoryen Ermenilerin Katolıklara karşı ciddi bir tepki gösterdiği ve hatta Katolik rahiplerin Gregoryen Ermeniler tarafından Muş Ovasındaki Surb Karapet Manastırına götürülerek burada vahşice dövüldüğü de kaydedilmiştir (Lynch 1901: 153).

1814 yılında bölgeyi gezen H.F.B. Lynch, *Armenia: Travels and Studies* adlı eserinde söz konusu dönemde bölgenin nüfusunda bir artış olduğunu kaydetmiştir. Lynch Bitlis nüfusunun bu dönemde 12.000 civarında olduğunu, bu nüfusun yarısının Müslüman diğer yarısının ise Ermenilerden oluştuğunu ifade etmiştir (Lynch 1901: 151). Bitlis'teki demografik yapı hakkında bilgi veren bir diğer önemli kaynak da ibadet mekanları olmuştur. Lynch 1814 yılı için Bitlis'te Müslümanlara ait Meydan Camisi, Dört Sandık Camii, Ermenilere ait ise Karmirak Kilisesinin bulunduğuna işaret etmiştir (Lynch 1901: 152). Suriyelilerin Bitlis'teki Ermenilerle ilgili olarak sıkıntı yaşadıklarını kaydeden Lynch, burada kendisine eşlik eden görevli bir rahipten dinlediklerine şaşırarak yer vermiştir. Görevli rahibe göre Bitlis'teki Suriyeliler Ermenilerin önce Suriyelilerin dinlerini gasp ettiklerini daha sonra ise kiliselerini ellerinden aldıklarını düşündüklerini ifade etmiştir. Eskiden kendi nüfuslarının çoğunlukta olduğunu kaydeden Suriyelilerin Bitlis'teki ana Cami'nin de aslında Suriyelilere ait bir kilise olduğunu ve sonradan Camiye dönüştürüldüğüne işaret etmiştir. Ancak rahibin

çoğu Suriyelinin zamanla bölgeden göç ettiğini söylediği, geriye kalan kısımlarının da Ermenileştiğini belirtmiştir. Ermeni dul kadınlarla evlenen Yakubilerin de olduğuna işaret eden rahibe göre Bitlis'teki Suriyeli nüfusu belirgin şekilde Ermenileşmiştir. Çünkü Ermeni kadınlarının Yakubi de olsa yetiştirdikleri çocukları ile Ermenice konuşmaktaydı (Lynch 1901: 152-153).

Amerikan Protestan misyonerlerinin ise Bitlis'te 1858'de faaliyet göstermeye başladığını kaydeden Lynch, Ermeni ruhani liderlerinin benzer şekilde Katoliklere gösterilen tepkinin aynısını Protestanlık faaliyetlerine de gösterdiklerine işaret etmiştir (Lynch 1901: 153). Lynch, Bitlis'te eğitim işlerinden sorumlu Amerikan misyonerlerinin G.C. Knapp, R. M. Cole ve George Knapp'tan oluştuğunu, hepsinin son derece gayretli, tecrübeli ve sevimli insanlar olduklarını da ifade etmiştir. Bu dönemde Bitlis'te Protestanlığı kabul etmiş yaklaşık 100 kişinin olduğu ancak vilayetin tamamında ise 1200 kişinin Protestan olduğu kaydedilmiştir (Lynch 1901: 154).

1872 yılı verilerine göre Bitlis Kasabasında 3000 Müslümana karşılık 1500 Ermeni nüfusu yaşıyordu. Bitlis'in etrafında ve nahiyelerinde ise 4500 Müslüman yaşarken, 500 civarında Ermeni yaşadığı kaydedilmiştir (Demirtaş 2007: 137-138'den aktaran Sertel 2014: 1019).

Osmanlı nüfus sayımları Bitlis'in nüfusu ve demografik yapısı hakkında önemli ipuçları sunan kaynaklar arasında ilk sırada gelir. Konuyla ilgili olarak Kemal Karpat "Osmanlı Nüfusu (1830-1914)" adlı eserinde 1881-82 yılları için Bitlis Merkez Sancağının toplam nüfusunun 75.670 olduğunu kaydetmiştir (Karpat 2010: 275'ten aktaran Sertel 2014: 1019).

1882 Yılı Devlet Salnamesine Göre Bitlis Vilayeti İdari Taksimatı bakımından Bitlis Sancağı, Bitlis, Ahlat, Hizan ve Mutki Kazalarından oluşmaktaydı. 1892 tarihli sâlnâme ekine göre Bitlis Sancağı'nda toplam 77.008 kişinin yaşadığı kaydedilmiştir. Buradaki etnik nüfusun ağırlıklı olarak Müslüman ve Hristiyanlardan oluştuğu, Hristiyanlar arasında ise Katolik ve Protestan Ermenilerin yaşadığı ifade edilmiştir. Ermenilerin yanı sıra Süryani ve Yezidi nüfusunun da burada bulunduğunu gösteren Salnameler 1892'li yıllarda bölgenin demografik özelliklerini göstermesi açısından önemlidir (Polat 2006: 390-392).

Bitlis'teki farklı etnik grupların toplumsal anlamda uzun yıllar bir birliklilik içinde hareket ettiklerini de söylemek mümkündür. Örneğin 1903 yılına ait bir arşiv belgesinde söz konusu dönemde meydana gelen bir depremin ardından buradaki Müslüman ve gayrimüslimlerin toplanarak beraber dua ettikleri de görülmektedir (Azap 2015: 339).

Bitlis yöresinin 1800'lü yıllardan itibaren arşiv belgelerine göre Müslüman-gayrimüslim nüfus oranına bakıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır;

Tarih	Yerleşim Yeri	Toplam Müslüman Nüfus	Toplam Ermeni Nüfus	Protestan	Gregoryen	Katolik	Süryani-Nasturi
1814	Bitlis	6000	6000 (Lynch, 1901, s.151)				
1880	Bitlis Kazası	17777	8217	310	-	21	75 (Azap, 2015, s.61)
1909	Bitlis Vilayeti	167.054	110.358	7046 Katolik-Protestan			1981 (Azap, 2015, s.107)

1892 yılı Salnamelerinde eğitimle ilgili verilen bilgiler de bölgenin etnik ve demografik yapısı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Buna göre Vilayet dahilinde Ermeni, Protestan, Katolik ve Keldani milletlerin 69 *bab mekatib-i iptidaiye ve sibyaniyyesinde* de erkek ve kadın toplamda 3724 öğrenci olduğu kaydedilmiştir (Sâlnâme 1892: 156'den aktaran Polat 2006: 394-395).

Salnamelere göre 1892 yılında Bitlis merkez sancağında Katolik ve Keldani cemaatına ait mekteb ve öğrenci bulunmadığını kaydeden Ebru Polat'a göre Bitlis'te azınlıklar içerisinde nüfusun çoğunluğunu Ermeniler oluşturduğu için azınlık mekteplerinin çoğu da Ermenilere aitti (Polat 2006: 398). Polat 1892 yılına ait Salnamelerde Katolik ve Protestan Ermeniler ile, Keldani ve Müslümanlara ait çok sayıda eğitim kurumunun olduğunu da kaydetmiştir (Polat 2006: 399).

Bitlis'teki Amerikan misyonerlerinin bölgede sadece eğitim kurumları değil hastane açma girişimlerinin olduğu da yine arşiv belgelerine yansımış bilgiler arasındadır. Misyoner R. M. Cole'un bu konuda Bitlis'te bir hastane açılması için bölgeye Amerikalı bir misyoner doktor getirdiği ve bu durum karşısında ne yapılması gerektiği hususunun Dahiliye Nezaretine bir telgraf ile sorulduğu görülmektedir (Azap 2015: 157).

Bitlis'teki Ermenilerin ağırlıklı olarak sağlık alanında faaliyet gösterdiklerini de yine arşiv belgelerine yansımıştır. Örneğin Bitlis'te görev yapan Ermeni vatandaşlarına vazifelerinde gösterdikleri başarıdan dolayı kendilerine çeşitli rütbe ve madalyaların verildiği görülmektedir. 1888 yılında *Bitlis İdare Meclisi* ile *Bidayet Mahkemesi* azaları arasında Ermenilerin de görev aldığına dair arşiv belgeleri bulunmaktadır. Bu durum söz konusu tarihlerde bölgede yaşayan farklı etnik ve dini gruplar arasında herhangi bir sorun olmadığını ve gayrimüslimlerin buradaki statülerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle söz konusu belgede görevlerinde göstermiş oldukları üstün başarıdan dolayı Ermeni Bakkalyan Ağacan isimli bir vatandaşın üçüncü rütbe ile ödüllendirilmiş olması bu dönemdeki toplumsal uyum ve ahenk açısından oldukça dikkat çekicidir (Azap 2015: 73). Benzer bir durum Süryani gruplar için de geçerlidir. 1889 tarihli arşiv belgelerinde Süryani milletininde gelenlerinden biri olan Beşiryani Avadis Ağa'nın da üçüncü rütbe ile ödüllendirildiği görülmektedir (Azap 2015: 313). Bitlis Ermenileri devlet görevlerinin yanı sıra günlük hayatta da hemen hemen her alanda faaliyet göstermişlerdir. Bu meslekler arasında ticaret, kuyumculuk, bankerlik, terzilik, boyacılık gibi mesleklerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Tarihte Bitlis şehrinde yaşamış Ermenilerle ilgili bazı meslekleri ve bu mesleklerin kimler tarafından yapıldığına dair genel bir tabloyu şöyle çizmek mümkündür;

Garabed Aspaduryan -Dövizci	Haçatur Bakalyan- Manifaturacı
Simon Bakalyan ve kardeşleri -Tüccar	Khaçmanug Basmacıyan-Tüccar
Murad Beşiryani-Manifaturacı	Ğazaros Çekhoian-Araç üreticisi
Murad Çoğigyan-Elbise satıcısı	Panos Dabağyan- Deri tabaklayan
Kh.Giragosyan-Alet yapıcısı	O.Kaprielyan- Elbise satıcısı
M.Kardigyan-Terzi	Krikor Kenderyan ve kardeşleri-Tüccar

Hovhannes Khançeryan-Kuyumcu	Hovhannes Khançeryan-Manifaturacı
Avedis Khaçmanugyan- Banker	Ağad Kirmoyan-Elbise satıcısı
Gaspar Kirmoyan-Deri tabaklayan	Mardiros Kürkliyan- Boyacı
Krikor Lopoyan-Terzi	Hovhannes Mateosyan- Boyacı
Garabed Mikhçiyen-Tüccar	K.Hovhannesyan-Terzi
Krikor Ozoyan ve kardeşleri-Tüccar	S.Parigyan-Alet yapıcısı
Sefer Parigyan-Elbise satıcısı	A.Pegoyian-Boyacı
R.Movses Sahradyan-İnşaatçı	O Sarkisyan-Sarkissian-Dövizci
Avedis Soğomonyan-Bakırcı	Stepan Çoharyan - Ermeni Katolik Okulu Müdürü
S.Vosgeriçyan – Kuyumcu <sup>15</sup>	

Yine Sason Olayları sırasında bir grup Ermeninin Sason olayları ile ilgileri olmadığını belirtmek amaçlı, 94 kişilik bir grup Ermeninin imzasıyla dönemin Başbakanlığa bir telgraf gönderdikleri de arşiv kayıtlarında yer almıştır. Bu telgrafta hem Ermenilerin başka kişiler tarafından kışkırtıldığı açık ve net bir biçimde ifade edilmiş hem de bu tür faaliyetlerin 600 yıldır birlik ve beraberlik içinde yaşayan Müslüman ve Hristiyan toplumu arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilediğine işaret edilmiştir (Azap 2015: 319).

1895 yılına gelindiğinde ise arşiv belgelerinde Amerikan misyonerlerinin bölgede Ermeniler üzerindeki etkilerinin belirgin bir biçimde görülmeye başlanmıştır. Buna göre Bitlis'te görev yapan Amerikalı misyoner George Knapp'ın Bitlis'teki Ermenileri devlet aleyhinde kışkırtmaya çalıştığı, bu faaliyetleri desteklemeyen Kivork Ağa adlı bir Ermeninin Mapari, Serop ve Hemanersob adlı Ermeniler tarafından silahla yaralanmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı döneme dair arşiv belgelerinde bu hususun bölgede yaşayan Ermeniler tarafından da ciddi bir rahatsızlık olarak görüldüğü ve ilgili makamlardan Knapp'ın bölgeden uzaklaştırılmasının istendiği görülmektedir. Knapp'ın Ermenileri camilere saldırmaları, adam öldürmeleri ve ihtilal faaliyetlerinde bulunmaları konusunda kışkırttığı bilgileri de yine Ermeniler tarafından ilgili birimlere gönderilen şikayet dilekçelerine yansımıştır (Azap 2015: 83). Knapp'ın bu eylemlerinin Washington'daki Osmanlı büyükelçiliği tarafından ABD Dışişleri Bakanlığına da bildirildiği görülmektedir (Azap 2015: 85).

1892 tarihli sâlnâme ekine göre ise Bitlis vilayeti dahilinde toplam 747 cami ve mescid bulunduğu (Polat 2006: 400), Müslümanlardan sonra nüfusu en fazla olan topluluğun ise Ermeniler olduğu ileri sürülmüştür. Yine aynı dönemin sâlnâmelerine göre; Vilayette 186 kilise ve manastırın olduğu kaydedilmiştir. Bitlis'in Merkez kazasına bağlı Huyut Nahiyesi'nde Ak Kilise, Mus (Merkez) Sancağı'na bağlı Kesur Nahiyesi'nde 1 manastır, Handeris Nahiyesi'nde 3 manastırın bulunduğu, Muş'un 1892 yılı sâlnâme ekine göre ise; Bitlis Sancağı'nda 55, Muş Sancağı'nda 83, Siirt Sancağı'nda 38, Genç Sancağı'nda 10 manastır ve kilise bulunduğu kaydedilmiştir (Sâlnâme 1892), s.180, Sâlnâme, 1892, s.202,

<sup>15</sup><https://www.facebook.com/407336259402008/photos/a.417779601691007.1073741886.407336259402008/1367469280055363/?type=3&theater> (E.T.22.06.2018).

Sâlnâme, 1892, s. 203, Sâlnâme, 1892, s. 204, Sâlnâme, 1892, s.223'den aktaran Polat 2006, s.401).

Bölgenin etnik ve demografik yapısına dair önemli ipuçları sunan bir diğer gösterge ise idari görevlerde bulunan nüfusun dağılımı olmuştur. Yine 1892 yılı Salnamelerinde bölgede valilik, mutasarrıflık, kaymakamlık müdürlük, naiblik gibi üst düzey idari görevlerde Müslümanların, İdare meclisi, belediye meclisi, mahkeme üyelikleri, Kalemler gibi alanlarda ise gayrimüslimlerin görev aldıkları kaydedilmiştir (Polat 2006: 407). Bitlis yöresinin etnik ve demografik yapısı hakkında Adli yapılanmanın da önemli ipuçları sunduğunu söylemek mümkündür. Şerr'i mahkemelerde ağırlıklı olarak Müslümanlar yer alırken bidayet mahkemelerinde ise gayrimüslimlerin ağırlıklı görev aldıkları görülmektedir. Polat, 1898, 1899 ve 1900 tarihli sâlnâmelerde 1892 sâlnâmesinden farklı olarak ticaret mahkemesi olduğunu ve buralarda da gayrimüslimlerin görev aldıklarını kaydetmiştir. Yine askeri görevlerde Nizamiye, Redif ve zabtiye kuvvetlerinin tamamen Müslümanlardan oluştuğunu, polis idaresi içinde ise gayrimüslimlerin de olduğuna dikkat çekilmiştir (Polat 2006: 407).

Vilayet İdare meclislerinin yapısına dair Salnamelerde yer alan bilgilerde de bölgedeki etnik yapıya dair birtakım önemli bilgilerin olduğu görülmektedir. Örneğin 1892 tarihli sâlnâmeye göre Bitlis'te Vilayet İdare Meclisi üyeleri Müslüman ve gayrimüslimlerden oluştuğu görülmektedir. Tabii ve seçilmiş olmak üzere iki kısma ayrılan üyeler arasında Gayrimüslim üyenin Ermeni Murahhasa Vekili İgise Efendi olarak kaydedildiği görülmektedir. Polat 1898, 1899 ve 1900 tarihli salnamelerde üyelerden dördünün gayrimüslim olduğunu diğerlerinin ise Müslümanlardan oluştuğunu da kaydetmiştir (2006: 360).

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19 yüzyıla gelindiğinde bölgenin etnik yapısı hakkında verilen rakamlara bakıldığında önceki dönemlerle benzerliklerin olduğunu söylemek mümkündür. John Macdonald Kinneir *A Geographical Memoir of the Persian Empire: Accompanied by a Map* adlı eserinde Bitlis bölgesinin etnik yapısının Türkler, Kürtler, Ermeniler ve Suriyelilerden oluştuğunu ve yaklaşık olarak kentin nüfusunun 26.000 civarında olduğunu kaydetmiştir (Kinneir 1813: 330-331).

19 yüzyılda bölgeye gelen Fransız papaz Vitali Cuinet'in kayıtlarına bakıldığında ise Bitlis merkezde toplam nüfusun 108.237 olarak kaydedildiği, yine bölgede Müslüman nüfusun 70.403 civarında olduğu ve diğer dini gruplara oranla çoğunlukta olduğunun kaydedildiği görülmektedir (Demirtaş 2007: 137-138'den aktaran Sertel 2014: 1019).

1891 yılında Bitlis merkez sancağının idari olarak dört kaza (Bitlis Merkez, Ahlat, Hizan, Mutki), üç nahiye ve 434 köyü bulunduğunu, merkez sancağın toplam kişi olduğunu yazmıştır. Buna göre 1891 yılında Bitlis'te nüfusun inanç bakımından dağılışı şu şekildedir.

Cihan Yapıştıran, *19. Yüzyıl İkinci Yarısında Bitlis ve Tütün* konulu çalışmasında 1838 yılında bölgeyi gezen seyyahların burada yaşayan nüfusun yapısına dair bazı ipuçları sunduklarını da kaydetmiştir. Bu çerçevede 1838 yılında Bitlis'te 3.000 ailenin yaşadığını ve nüfuslarının yaklaşık olarak 15.000-18.000 arasında değiştiği ileri sürülmüştür. Söz konusu nüfusun yaklaşık olarak üçte ikisini Müslümanların geriye kalan kısmını ise Ermenilerin



oluşturduğu ifade edilmiştir. Müslüman ve gayrimüslimlerin dışında Bitlis'te yaklaşık olarak 50 Yahudi ailenin bulunduğunu da ifade eden Yapıştıran, 1868 yılında ise Bitlis'e gelen Konsolos Taylor'ın, bölgenin nüfusunun 4.000 aileden oluştuğunu ve bu rakamın 1.500'ünün Ermeni yani Hristiyan olduğunu, diğer kısmının ise Müslümanlardan oluştuğunu ileri sürdüğüne de işaret etmiştir. Yapıştıran ayrıca bir başka kaynakta ise Bitlis'in 1898 yılındaki nüfusunun 10.000 Ermeni, 300 Yahudi-Suriyeli ve kalanı da Müslüman Kürtler olmak üzere 30.000 civarında olduğunu da kaydetmiştir (Lynch 1901: 151, Yapıştıran 2013: 23).

Bitlis'in coğrafi yapısı bölgede nüfus hareketliliğini de etkilemiş, dönemsel olarak bölgeye komşu ülkelerden farklı etnik kökenli vatandaşların giriş çıkışlarının sıkça yaşanmasına neden olmuştur. Bu anlamda ilk etapta Rusya ve İran'dan bölgeye çok sayıda Ermeni nüfusunun giriş çıkış yaptıklarına dair bilginin arşiv belgelerine yansıdığı görülmüştür (Özkan 2014: 270).

Görüldüğü gibi Bitlis'teki etnik yapının önemli bir kısmını oluşturan Ermeni nüfusunun daha 1915 Olayları öncesinde bölgeden göç etmeye başlamıştır. Özellikle bazı kaynaklarda Bitlis'ten Rusya'ya, İran'a ve ABD'ye Ermeni göçünde ciddi bir artış yaşandığı kaydedilmiştir. 1903 tarihli bir belgede Bitlis ve Mamuretülaziz (Elazığ) vilayetlerinden memleketi ecnebiye ve bilhassa Amerika'ya göç eden Ermenilerin sayısının artışı karşısında başvuruda bulunanların durumlarının detaylı bir şekilde incelenmesi konusunda vilayetlerin uyarıldığı dahi görülmektedir (Özkan 2014: 267).

Arşiv belgelerinden hareketle Bitlis'in ilk dönemlerden itibaren Müslüman gayrimüslim nüfus arasında herhangi bir sorun olmadığı genel olarak birbirleriyle iyi ilişkiler içinde olduklarını söylemek mümkündür. Bu birliktelik aslında misyonerlerin bölgeye gelmesiyle birlikte bölgede sorunların yaşanmaya başladığını da göstermesi bakımından önemlidir. Bitlis'in demografik yapısının Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine gelindiğinde Ermeni nüfusunda ciddi bir azalma yaşandığı görülmektedir. Bu azalmada kuşkusuz bölgede yaşanan siyasi gelişmelerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ancak burada özellikle vurgulanması gereken bir husus da 1907 yılından itibaren yurtdışına Ermeni göçünde ciddi bir artışın yaşanmış olmasıdır. Özellikle ABD'ye yapılan bu göçlerin Osmanlı arşiv kayıtlarına da yansıdığı görülmektedir. Genellikle aile bireylerinin toplu olarak göç başvurusunda bulunduğu da çok sayıda arşiv kaydının olduğu görülmektedir (Azap 2015: 440-443).

ABD'nin yanı sıra Rusya'ya da ciddi bir Ermeni göçünün olduğu görülmektedir. Örneğin 1899 tarihli bir arşiv belgesinde pasaportsuz olarak Rusya'ya giden ve izini kaybettiren Ermeni vatandaşlarının olduğuna dair belgelerin olduğu ve bu sayının yaklaşık 20.000-25.000 civarında olduğu görülmektedir. Rusya'ya giden bazı Ermenilerin burada Ermeni komitelerine katıldığı, büyük bir kısmının ise Rusya'dan başka ülkelere göç ettikleri kaydedilmiştir (Azap 2015: 419).



Bitlis'ten Amerika'ya Göç Etmek İsteyen Ermeni Aile-1907

(Azap 2015: 446)

1915 yılına gelindiğinde ise Bitlis'in de aralarında bulunduğu, Ermenilerin çoğunlukta olduğu bölgelerden Güneye sevk edilmelerine dair Dahiliye Nezareti'nden bir telgrafın da Erzurum Valiliği'ne gönderildiği görülmektedir (Azap, 2015, s.443). Yine 23 Mayıs 1915 tarihli Dâhiliye Nezareti tarafından vilayetlere gönderilen bir diğer telgrafta ise sevk sırasında alınması gereken tedbirlere değinilmiştir (Azap 2015: 435).

## Sonuç

Sonuç olarak Bitlis Sancağı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadarki sürece genel olarak bakıldığında Müslüman ve gayrimüslimlerden oluşan bir etnik ve demografik yapının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada özellikle bölgeye dair Salnamelerin söz konusu etnik ve demografik yapı hakkında kapsamlı veriler içerdiği söylenebilir. Özellikle Müslüman ve gayrimüslimlerin eğitim, din, idari görev, askeri, ticari vb. alanlardaki mevcudiyetleri ve faaliyetleri bölgenin etnik yapısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da söz konusu etnik yapının dönemsel anlamda farklılıklar arz etmesi olmuştur. Örneğin yine arşiv kaynaklarında sıkça bu bölgedeki Ermeni nüfusunun İran, Rusya ve ABD'ye göç ettikleri, veya benzer şekillerde adı geçen ülkelerden bölgeye giriş yaptıklarına dair de çok sayı bilgi ve belgenin olduğu görülmektedir.

Bölgede özellikle Ermeni nüfusunun azalmasında dini faktörlülerin ilk sırada geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim Cizvit rahipleri döneminden başlanarak 19 yüzyılın sonlarına kadarki süreçte Misyonerlik faaliyetlerinin de etkisiyle din ve mezhepler arası değişim ve geçişlerin Bitlis'teki Ermeni nüfusu üzerinde önemli bir etkisinin olduğunun arşiv belgelerine yansıdığı görülmektedir. Ancak bunların yanı sıra kuşkusuz 1915 Olayları ve öncesinde süreçte yaşanan çatışmaların da bölgenin etnik ve demografik yapısının şekillenmesini etkilediği görülmektedir. Özellikle Sultan Abdülhamit Döneminde Bitlis'te yaşanan gelişmeler arasında Sason olaylarının ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Ancak daha öncede belirtildiği üzere bu çalışmanın asıl konusu bölgenin etnik ve demografik yapısına ışık tutulması olduğundan bu konulara bu çalışmada yer verilmemiştir.

**KAYNAKÇA**

- Akgün, Seçil (1992). “Amerikalı Misyonerlerin Anadolu'ya Bakışları”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 3(3):1-16.
- Arınç, Kenan (1997). “Bitlis’ te Nüfus Hareketleri”. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Prof. Dr. Talip Yücel’e Armağan Sayısı*: 1-2.
- Arslan Sevin, Necla (2006). *Gravürlerde Yaşayan Osmanlı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Azap, Eralp Yaşar (2015). *Osmanlı Belgelerinde Bitlis*. İstanbul: BETAV Yayınları.
- Demirtaş, Mehmet (2007). “XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Bitlis Vilayetinde Nüfus”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1): 131-149.
- Gökdemir, Aziz (Ed.) (2008). *Amerika'dan Bitlis'e William Saroyan: Derleme*. İstanbul: Aras Yayınları.
- Göyünç, Nejat (1986). “Van”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.13, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnbaşı, Mehmet (2007). “XVIII. Yüzyılda Bitlis Sancağı ve İdarecileri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14 (33): 243-261.
- Kahraman, Seyit Ali ve Yücel Dağlı (hızl) (2010). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4.Kitap, 1.Cilt.
- Karpat, Kemal H. (2010). *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. (Çev. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köhler, Wilhem (1988). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesinde Bitlis ve Halkı*. (Çev.) Haydar Işık, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kılıç, Orhan (1997). *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı: Eyalet ve Sancak Tevcihatı*. Elazığ: Ceren Matbaacılık.
- Kinneir, John Macdonald (1813). *A Geographical Memoir of the Persian Empire: Accompanied by a Map*. J. Murray. London: John Murray.
- Lynch, Harry Finnis Blossse (1901). *Armenia: Travels and Studies*. London: Longman's Green and Co. Vol. II.
- Ortaylı, İlber (2011). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*. 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Özkan, Selim Hilmi (2014). “Osmanlı Devleti'nden İran'a Ermeni Göçü ve Sonuçları”. *Tarihte Türkler ve Ermeniler*. Ankara: TTK. 265-280.
- Pehlivanlı, Hamit (1997). *Rus General Mayewski'nin Doğu Anadolu Raporu*. Van ve Bitlis Vilayetleri Askeri İstatistiki. Van: Van Belediyesi Yayınları.





- Polat, Ebru (2006). *H. 1310 (M. 1892) ve H.1316.1317.1318 (M.1898, 1899, 1900) Tarihli Bitlis Vilayet Salnamelerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Porterfield, Amanda (1997). *Mary Lyon and the Mount Holyoke Missionaries*. New York: Oxford University Press.
- Sertel, Sertel (2014). “1927 Genel Nüfus Sayımı Sonuçlarına Göre Bitlis’in Nüfus Fonksiyonları”. *Electronic Turkish Studies*, 9(4): 1015-1034.
- Svanidze, Mikheil (2009). “The Amasya Peace Treaty between the Ottoman Empire and Iran (June 1, 1555) and Georgia”. *Bulletin of The Georgian National Academy of Sciences*. 3(1). 191-197.
- Yapıştıran, Cihan (2013). *19. Yüzyıl İkinci Yarısında Bitlis ve Tütün*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

<p>ULUSLARARASI DİL, EDEBİYAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ</p>  <p>INTERNATIONAL JOURNAL OF LANGUAGE, LITERATURE AND CULTURE RESEARCHES</p> <p>МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИХ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ</p>	Cilt: 2, Sayı: 1, 2019
	Vol: 2, Issue: 1, 2019
	Sayfa – Page: 41-53
	E-ISSN: 2667-4262
	

## NAMIK KEMAL’İN *İNTİBAH* ROMANINDA AHLÂKİ SÖYLEMİN ÇÖZÜMLENMESİ

ANALYSIS OF MORAL DISCOURSE IN NAMIK KEMAL’S NOVEL *İNTİBAH*

Fatma Bilge ŞİMŞEK\*

MAKALE BİLGİSİ	ÖZET
<p> <b>Geliş:</b> 29.04.2019</p> <p> <b>Kabul:</b> 13.06.2019</p> <p><b>Anahtar Kelimeler:</b> <i>İntibah,</i> <i>John B. Thompson,</i> <i>Namık Kemal,</i> <i>Söylem çözümlemesi,</i> <i>Ahlâk.</i></p> <p><b>Araştırma Makalesi</b></p>	<p>Bu makalenin temel amacı, John B. Thompson’ın ideoloji analiz yönteminden hareketle, Namık Kemal’in <i>İntibah</i> romanındaki ahlâki söylemi çözümlemektir. Thompson, <i>İdeoloji Ve Modern Kültür</i> isimli çalışmasında ideolojinin somut veriler üzerinden analiz edilmesini teklif eder. Türk Edebiyatı’nda, Tanzimat Dönemi yazarları kendilerine toplumu eğitime misyonu yükledikleri için, Tanzimat Dönemi romanları Thompson’ın ideoloji analiz yöntemini kullanmak için elverişli görünmektedir. Özellikle bu romanın seçilmesinin nedeni, <i>İntibah</i>’ta ahlâki söylemin “iyi” ve “kötü” kahramanlar vasıtasıyla somutlaştırıldığına görülmesidir. “İyi” ve “kötü”, ahlâki söyleme, Thompson’ın bahsettiği <i>meşrulaştırma, taslama, parçalama ve şeyleştirme</i> kavramlarıyla hizmet eder hâle getirilmiştir. Sonuç olarak Thompson’ın ideoloji analiz yöntemi ile Namık Kemal’in <i>İntibah</i> romanındaki ahlâki söylemin çözümlenmesi mümkün olmuştur.</p>
ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p> <b>Received:</b> 04.29.2019</p> <p> <b>Accepted:</b> 06.13.2019</p> <p><b>Keywords:</b> <i>İntibah,</i> <i>John B. Thompson,</i> <i>Namık Kemal,</i> <i>Discourse analysis,</i> <i>Moral.</i></p> <p><b>Research Article</b></p>	<p>The main aim of this article is to analyze the moral discourse in the novel written by Namık Kemal, <i>İntibah</i>, by using John B. Thompson’s ideology analysis method. Thompson proposes to analyze ideology over tangible data in his work, <i>Ideology And Modern Culture</i>. In Turkish Literature, novels written in the Tanzimat period seem practicable to make use Thompson’s ideology analysis method, because writers of the Tanzimat period undertook the mission to educate the society. The particular reason for choosing this novel is the observation of embodiment of moral discourse by the “good” and the “bad” characters. The “good” and the “bad” have served to moral discourse with Thompson’s <i>legitimation, dissimulation, reification and fragmentation</i> methods. As a conclusion, it has become possible to analyze of moral discourse in the novel written by Namık Kemal, <i>İntibah</i>, by using John B. Thompson’s ideology analysis method.</p>

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İTBF Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara / Türkiye, E-mail: fatmabilgesimsek@gmail.com

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-5874-8009>

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz (APA):

Şimşek, Fatma Bilge (2019). “Namık Kemal’in *İntibah* Romanında Ahlâki Söylemin Çözümlemesi”. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (UDEKAD)*, 2 (1): 41-53.

## Extended Abstract

Writers viewed literature as an intermediary to dominate the society in Tanzimat period. While writing up their pieces, writers trained the society by demonstrating the good and the right as a mission on themselves. That is why instead of polyphonic characters, there are generally monotonic types in novels written in Tanzimat period and those types don't digress the roles attached on them.

The main purpose of this work is to analyze the moral discourse in *İntibah* written by Namık Kemal, who is one of the significant writers in the Tanzimat period, by using John B. Thompson's ideology analysis method. Thompson proposes to analyze ideology over tangible data in his work, named *Ideology And Modern Culture*. Novels written in Tanzimat period are appropriate for applying ideology analysis due to the matters noted in the previous paragraph. Moral discourse becomes prominent in Namık Kemal's *İntibah* considerably. Kemal used modern story techniques while remaining loyal to traditional narrative principle in the piece, fictionalized over the "good" and the "bad" characters. Since the conflict between the "good" and the "bad" is narrated through a contentious love story, Thompson's ideology analysis method is convenient to analyze this novel.

Thompson states symbols are used to support ideology. Those symbols are not ideological, but they acquire ideological dimension in the same degree they serve for ideology. Symbols confront us in a tangible and objective shape when they start to serve for ideology. In this context, by determining five general concepts, Thompson paved the way to make analysis of ideology through tangible data. He determined five main concepts namely *legitimation*, *dissimulation*, *unification*, *reification* and *fragmentation*. At the same time, there are different appearance formats of those five main concepts among themselves. We tried to analyze the ideological structure in the novel by evaluating those concepts over the text.

The presence of *legitimation*, *dissimulation*, *reification* and *fragmentation* concepts is detected in *İntibah* while unification is excluded. When the "good" characters are headed to wickedness or make a mistake, those incidents are fitted on legal base via legitimation strategy. Mistakes made by Mr. Ali, who is a character of the novel and stands at the "good" side, are explained in a positive form. In other words, the good's wrong actions are covered by the writer.

The writer makes use of *dissimulation* concept over physical appearance of the characters. The "goods" are reflected as beautiful or handsome while the "bads" are depicted as ugly or diseased and are generally from other nations except Turkish nation. Furthermore, the "good" incidents take place in nice and spacious locations while the "bad" occurrences happen in bad and desolate places.

*Fragmentation* concept leads to monologism and blocks dialogism in *İntibah* inherently. This strategy prevents characters getting out of the ascribed role for them in the novel. For instance, even the "bad" woman Mehpeyker falls in love with Mr. Ali, the writer censors her feelings and highlights her immoral attitude.

This novel is extremely appropriate for the last concept, *reification*, due to the object roles of characters. Namık Kemal solely holds the right to speak by using this concept. Particularly, "good" woman Dilâşub or "bad" woman Mehpeyker are not able to be a subject since they are serving for "good" moral and "bad" moral, respectively. Both of them form typical examples of reification concept.

As a result, it has been possible to analyze the moral discourse in the novel written by Namık Kemal, *İntibah*, by using John B. Thompson's ideology analysis method. The writer established absolute hegemony on his novel characters by using the concepts we mentioned. He fictionalized his text on teaching the "good" moral and indicating the outcomes of the "bad" moral. The "good" and the "bad" characters are rendered to serve for moral discourse with concepts addressed by Thompson.

## Giriş

Namık Kemal (1840-1888), roman, şiir, tiyatro ve düz yazı türlerinde eserler vermiş, Tanzimat Dönemi'nin önemli yazarlarından biridir. Kemal'in yazdığı iki romandan biri olan

*İntibah*, modern tekniklerle yazılmış ilk Türkçe roman olarak kabul edilmektedir. Edebiyatımızda yenileşme hareketinin etkisiyle *İntibah* romanında dili oldukça sade kullanan Kemal, geleneksel hikâye üslûbu ile modern hikâye tekniklerini de bir arada kullanmıştır.

Genelde modern kültürün önemli bir temsil alanı olan medyada, özelde ise metinde ideoloji analizi çalışmalarıyla bildiğimiz John B. Thompson, kendinden önceki yaklaşımlardan farklı olarak ideolojinin somut veriler üzerinden analiz edilmesini teklif eder. Yaklaşımını *İdeoloji ve Modern Kültür* (2013) isimli eserinde, “eleştirel bir ideoloji kavrayışı” olarak niteleyen Thompson’ın yönteminin edebî metinlerde de kullanılmaya elverişli bir yöntem olduğu fikrinden hareketle bu çalışmamızda Namık Kemal’in *İntibah* (2012) romanının söylem çözümlemesini yapacağız.

Thompson’a göre “(...) ideoloji analizi her şeyden önce sembolik biçimlerin güç ilişkileriyle kesişme biçimleriyle ilgilenir” (2013: 73). Ona göre bu sembolik biçimler ideolojiyi desteklemek için kullanılır. Thompson’ın dikkat çektiği önemli nokta, söz konusu sembolik biçimlerin özünde ideolojik olmadığıdır; Thompson, bu biçimlerin tahakküm ilişkilerini devam ettirmeye hizmet ettikleri ölçüde ideolojik olduklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir metindeki ideolojik yapıyı analiz edebilmek için, ileride bahsedeceğimiz sembolik inşa stratejilerinin metindeki tahakküm ilişkilerine, yani taraf olunan ideolojiyi destekler ve sürdürür nitelikte olup olmadığına bakmamız gerekecektir.

Thompson, sembolik biçimler kavramıyla “özneler tarafından üretilen ve onlar ve başkaları tarafından anlamlı yapılar olarak kabul edilen geniş bir eylemler ve sözceler, imgeler ve metinler yelpazesi”ne (2013: 76) işaret eder. Burada vurgulanan en önemli unsur sembollerin nesnel olarak karşımıza çıktığıdır. Bu düşüncüyü metne uygulayabilmek ve ideoloji analizi yapabilmek için Thompson ideolojinin genel işleyiş kiplerini belirlemiş, bunları “meşrulaştırma”, “taslama”, “birleştirme”, “parçalama” ve “şeyleştirme” olarak beş ana başlıkta tasnif etmiştir:

1. Meşrulaştırma: “ussallaştırma”, “evrenselleştirme”, “öyküleme”;
2. Taslama: “yerinden etme”, “hüsnütahirleştirme”, “mecaz”;
3. Birleştirme: “standardizasyon”, “bütünün simgeleştirilmesi”;
4. Parçalama: “farklılaştırma”, “ötekinin sansüre uğraması”;
5. Şeyleştirme: “doğallaştırma”, “ebedileştirme”, “adlandırma/edilgenleştirme” (2013: 78).

Görüldüğü üzere her bir kipin farklı görünüş biçimleri söz konusudur. Fakat bu beş genel kipin nihai ve birbirinden bağımsız olmadığını vurgulayan Thompson’a göre; *bilakis bu kipler örtüşebilir ve birbirlerini pekiştirebilir*. Ayrıca bu beş sembolik biçim ve stratejiler kendi başlarına ideolojik değildir; yazarın aktarmak istediği ideolojiye aracılık ettikleri zaman ideolojik bir anlam kazanmaktadırlar.

Biz bu çalışmada Namık Kemal’in ilk olarak 1876 yılında Vakıf Matbaası’nda basılan romanı *İntibah*’ı, ahlâki söylem bağlamında, Thompson’ın ideoloji analiz yöntemi ile inceleyeceğiz. *İntibah*’ta söz konusu beş ana kipin ve tipik stratejilerin varlığını inceleyerek,

romanın ideolojik yönü ve yazarın okura vermek istediği mesajları açığa çıkarmaya çalışacağız.

### ***İntibah*'ta “İyi” ve “Kötü”nün Yansıtılma Biçimi**

*İntibah*, Orhan Okay'ın ifadesiyle “eski hikâye geleneğimiz ile Avrupalı roman arasındaki ilk edebî metindir” (2011: 120). Bu değerlendirmeden hareketle *İntibah* romanında modern unsurlar ile eski edebiyat geleneğimize ait unsurların bir arada bulunduğunu söylemek mümkündür. *İntibah* hakkındaki Okay'ın yorumuna benzer şekilde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da değerlendirmeleri söz konusudur: “Filhakika *İntibah*'ta, modern hikâyenin hudutları içinde kalmak şartıyla eski hikâyenin üslubunu yenileştirmeye çalışmakla beraber belki de bu yüzden lisan çok sadedir” (2012: 395).

Bu çalışmada, Namık Kemal'in *İntibah*'ı yazmakla edebî kaygının dışında başka bir amacı, bir mesaj iletme ve ahlâki ders verme kaygısı olduğu fikrinden hareket edeceğiz. Namık Kemal, *İntibah Mukaddimesi*'nde yer alan, “*Bu zat varakasında ‘Zamanımızda yazılan hikâyeler mi ahlâka hizmet edecek?’ diye soruyor! Evet onlar hizmet edecek!... İnsan öyle kuru kuruya mev’ize dinlemeğe kâni olmuyor. Eğlenerek istifade etmek istiyor. (...) İnsan eğlencesinde de fayda görecektir birtakım nasâyih bulursa zarar mı etmiş olur?*” (2011: 162) ifadesinde görüldüğü üzere, Kemal, edebiyat eserlerinin insanları eğlendirirken aynı zamanda da eğitebileceği, insanların kuru kuruya öğüt dinlemek istemediği hususuna açıkça vurgu yapmaktadır. Nitekim eserde “iyi” ve “kötü” kavramını, trajik olaylar silsilesi vesilesiyle okuyucuya gösterme hedefi belirgin bir şekilde öne çıkmıştır: “İyi” ve “kötü” ahlâki ders amaçlı sunulurken, trajik olaylar bu ahlâki dersin daha eğlenceli yahut sürükleyici bir şekilde verilebilmesini sağlamıştır. Romandaki mutlak iyi ve kötünün, kendilerine biçilmiş bu roller dışına çıkma imkânı olmadığı açıktır. “Kötü” eylemleriyle olduğu kadar dış görünüşüyle de olumsuzdur. “İyi” ise daima olumlu niteliklerle, iyi ahlâk ve dış güzellik nitelikleriyle vasıflandırılmıştır. Öyle ki, yazar daha eserin başlangıcında, romandaki Mehpeyker ve Abdullah Efendi gibi kötü kahramanlara ilişkin olumsuz tavrını keskin bir şekilde belirginleştirir ve okurun da aynı tutum içine girmesini bekler. Bu durumu, Mehpeyker'in romanda ortaya konuluş biçiminde ve metinde Namık Kemal'in söze dâhil olduğu kısımlarda açıkça görmek mümkündür. Namık Kemal'in “kötü kadın” Mehpeyker'e olan bu olumsuz tutumundan Tanpınar şöyle bahseder: “[...] Namık Kemal her defasında onun sözünü keser, yahut en kat'î hükümlerle ve en ağır kelimeleri kullanarak çerçeveler. Hiçbir romancı onun kadar kahramanının açıktan açığa düşmanı değildir” (2012: 396).

Dilâşub, Ali Bey'in annesi Fatma Hanım ve babası gibi “ahlâka hizmet eden” karakterler gerek düşünüş biçimleri, gerekse dış görünüş betimlemeleri ile iyiliği ve güzelliği yansıtırlar. Fakat mutlak iyiler de kendilerine biçilen bu rolün dışına çıkamazlar. Örneğin Dilâşub'u roman boyunca özbilinciyle göremeyiz. Nitekim “iyi” ve “kötü” arasında bocalayan ve romanda “griye” en yakın olan Ali Bey ise kötülüğe aldandığı için Namık Kemal tarafından romanın sonunda cezalandırılır.

Bu makaledeki temel amacımız Namık Kemal'in karakterleri “iyi” ve “kötü” olarak konumlandırırken, hangi teknikleri kullandığını Thompson'ın yaklaşımlarından hareketle



tespit etmek ve bunları metin üzerinden çözümlenmek olacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda, *İntibah*'ta öne çıkan beş genel kipin, *meşrulaştırma*, *taslama*, *parçalama* ve *şeyleştirme* tekniklerinin eserde nasıl kullanıldığına ve işlevlerine odaklanacağız.

## ***İntibah*'ta Ahlâkî Söylemin İnşâ Biçimleri**

### **1. “İyi”nin Tüm Eylemlerinin Olumlu Anlatımı: Meşrulaştırma**

Thompson, meşrulaştırmanın üç çeşidinden söz eder: *Ussallaştırma*, *evrenselleştirme* ve *öyküleme*. Ussallaştırma, “sembolik bir biçimin üreticisinin bir dizi toplumsal ilişki veya kurumu savunmaya ya da haklı çıkarmaya, böylelikle belirli bir hedef kitlesini bunun desteklenmeye değer olduğu konusunda ikna etmeye çalışan bir akıl yürütme zinciri”dir (Thompson 2013: 79). Evrenselleştirme ise bir kesimin çıkarlarına hizmet eden durumu, tüm insanlığa hizmet ediyormuş gibi göstermeye denir. Meşruiyet sağlamanın önemli bir şekli olan öyküleme stratejisi ise, “geçmiş anlatan hikâyelere gömülüdür ve şimdiki zamanı ebedi ve üzerine titrenen bir geleneğin parçası olarak ele alır” (2013: 79). Thompson, meşruiyet kazandıran bu geleneğin bazen icat bile edilebileceğine dikkat çeker (2013: 79).

Namik Kemal, romanında “iyi” ve “kötü”yü işaret etmek için meşrulaştırmayı sıklıkla kullanmıştır. Örneğin Ali Bey'in Çamlıca gezilerine başlaması meşrulaştırılır. Ali Bey, iyi aile terbiyesi görmüş, iyi eğitilmiş, şefkatli bir gençtir; neredeyse her türlü erdem onda mevcuttur. Yazar, Ali Bey'i asla kötülüğe bulaşmayacak bir insanmış gibi yansıtır. Babasının ölümünden sonra iyice içine kapanan Ali Bey'in annesi oğlunun bu halinden memnun değildir. Oğlunu melankoliden kurtarmak için annesi çok ısrar ederek onu Çamlıca'ya gitmeye ikna eder. Ali Bey'in zamanla Çamlıca'yı mesken edinmesini Kemal şu şekilde meşrulaştırır: “*Her ne hâl ise Ali Bey iki günde bir Çamlıca'ya gitmeyi, tabiatında olan aşırı düşkünlük sebebiyle, hayatının zarurî ihtiyaçlarından sayar olmuştur*” (2012: 28). İyi ahlâklı Ali Bey'in Çamlıca'da kötü bir kadına tutulmasını, işini aksatmasını ve annesini üzmesini yazar meşru bir zemine dayandırır: Ali Bey babası öldüğü için üzgündür, annesinin ısrarıyla ve “tabiatındaki düşkünlük” yüzünden Çamlıca gezilerine alışı. Ali Bey'in iyi ahlâklı annesi suçlu durumuna düşmesin diye yazar, annenin bu tutumunu haklı sebeplere bağlar: “*Annesi ise oğlunun –öyle bir günlük eğlencenin sonunda ortaya çıkacak felaketleri nereden bilsin– insan içine karışarak vakit geçirme isteğini görünce, ciğerparesi yeniden dünyaya gelmiş kadar memnun olmuştur*” (Kemal 2012: 28).

Bir diğer meşrulaştırma örneği Ali Bey'in “kötü kadın” Mehpeyker ile tanışması ve ona âşık olmasıyla karşımıza çıkar. Ali Bey'in Çamlıca'da Mehpeyker'in arabasına, tanışmak için el işareti yapması şu şekilde meşruiyet kazanır:

*Ahbap arasında kalbin üzüntülerini hâlisâne açığa vurmamak dostluk âdâbından sayılıyor. Eğlence gibi hiç hükümsüz şeylerden bile beğenmediği hâli riya ile beğenir görünmek insaniyet vazifelerinden sayılıyor. Bu yüzden zavallı çocuk, çoğunluğa uymak ve gönülündeki ıstırapı neşe şeklinde göstermeye çalışmaktan başka çare bulamadı. O da arkadaşlarıyla beraber ötede beride gezinip dururken –hiç içindekilere dikkat etmeden– bir arabaya arkadaşlarından öğrendiği tarz ile işaret etti (Kemal 2012: 29).*

İyi aile çocuğu Ali Bey'in kötü kadın Mehpeyker ile tanışmasını Namık Kemal böyle masumane bir nedene dayandırır ve Ali Bey'in kötülüğe bulaşması sanki kendi iradesiyle olmamış gibi bu durum meşruiyet kazanır. Ali Bey, arkadaş ortamına uymak ve kendi derdiyle arkadaşlarını sıkmamak için eğleniyormuş gibi yaparken, Mehpeyker'in arabasına el işareti yapmasını yazar meşru bir zemine oturtur. Ali Bey'in işaretine Mehpeyker de bir işaretle karşılık verir ve bu işaret "*etraf tenhâlaşmadıkça haberleşmek mümkün değildir*" (2012: 30) anlamına gelmektedir. Ali Bey işaretlediği bu kadının masum biri olduğunu düşünerek hata yapar. Namık Kemal ise hemen araya girerek bu hatayı meşru kılar: "*O kadar tecrübesiz bir çocuk, namuslu bir kadının böyle işaretlerden haberdar olamayacağını nereden bilsin?*" (2012: 31). Böylelikle Ali Bey'in kötüye yönelmesi bir kere daha saflığına, tecrübesizliğine ve kötülük bilmezliğine dayanmış olur. "İyi"nin "kötü" olana yönelmesini yazar meşru bir zemine oturtur ve Ali Bey kendi tercihlerini yaşamıyormuş gibi bir algı yaratılarak yazar tarafından kollanır; fakat romanın sonunda bu tercihleri yüzünden yazarın Ali Bey'i pişmanlıkla ve sevdiklerini kaybetmekle cezalandırması da ilginç bir çelişki olarak karşımıza çıkar.

## 2. Gerçeğin Gizlenmesi: Taslama

Bir tür gerçeği gizleme yöntemi olan taslama, Thompson'a göre: "*tahakküm ilişkileri[nin], gizlenerek, inkâr edilerek veya örtbas edilerek ya da dikkatler mevcut ilişki veya süreçlerden başka yöne çevrilerek ya da bunlar göz ardı edilerek kurulabilir ve sürdürülebilir*" (2013: 80). Bu yöntem de kendi arasında üç temel stratejiye ayrılır: *yerinden etme*, *hüsnütibirleştirme* ve *mecaz*. Ayrıca Thompson, taslamanın toplumsal ilişkileri kolaylaştırıcı yönüne dikkat çeker.

*Yerinden etme*, genel olarak bir başka şeye veya kişiye atıfta bulunmak için kullanılan terimin adıdır. Buna *yer değiştirme* de denir. Bir diğer strateji olan *hüsnütibirleştirmede*, "eylemler, kurumlar ya da toplumsal ilişkiler olumlu bir değerlendirmeye neden olacak şekilde tarif edilir." Olumsuz bir durumu veya olayı, olumlu ve yararlı bir etki uyandıracak kelimelerle anlatmayı tercih etmek; romanda iyi karakterleri olumlu özellikleri ve dış görünüşlerindeki güzellikleriyle ön plana çıkarmak, kötülerini de çirkinlik ve kötü kişilik özellikleriyle anlatmak için kullanılan bir tekniktir. Son strateji *mecazın* ise üç çeşit biçimi vardır: *Kapsamlama*, *düzdeğişmece* ve *eğretileme*. *Kapsamlama*, parça ve bütün ilişkisiyle mümkün kılınır: "Bir şeyin parçasını simgeleyen bir terimin bütüne atıfta bulunmak ya da bütünü temsil eden bir terimin parçasına atıfta bulunmak için kullanılır." Thompson burada "İngilizler", "Amerikalılar" gibi bir bütüne yönelik tabirlerin, ulus-devlet içinde belirli bir grubu anlatmak için kullanılmasını örnek olarak gösterir. *Düzdeğişmece* "*bir şeyin vasfını, yan ögesini ya da bağlantılı bir özelliğini temsil eden bir terimin, terimle atıfta bulunulan şey arasında zorunlu olarak bir bağlantı olmaksızın, o şeyin kendisine atıfta bulunmak için kullanılmasını içerir.*" (Thompson 2013: 81). Son olarak *eğretileme* ise bir terimin ya da ifadenin, atıfta bulunduğu şeyi tam anlamıyla karşılamasa da onun için kullanılmasıdır. Bu kullanım eğer başarılı olursa yeni ve kalıcı bir anlam alanı oluşturabilir (Thompson 2013: 80-81).

*İntibah*'ta yoğun bir şekilde *hüsnütaberleştirme* görmekteyiz. Okuyucuya “iyi” ve “kötü”yü daha etkili gösterebilmek için Namık Kemal, “iyi”yi dış güzellikle, “kötü”yü de çirkinlikle vasıflandırmıştır. Romanda iyi ve ahlâklı kadını simgeleyen cariye Dilâşub'un dış güzelliği ve erdemleri abartılı bir şekilde sıralanmıştır. Tanpınar'ın da, Dilâşub hakkında “*O Mehpeyker'in karşısına çıkmak için icat edilmiştir. Fuhşun karşısında temiz insan. İşte bu kadar.*” şeklindeki benzer yorumu dikkat çekicidir (2012: 397-398). Namık Kemal, yarattığı bu karakteri kendisi de adeta hayranlıkla betimler:

*Dilâşub'un saçları sırma gibi parlak sarı; alnı, kalbinin temizliğini yansıtan ayna denilebilecek kadar duru beyaz; kaşları, zülfüne nispetle biraz kumrala meyilli ve biraz kalın olmakla beraber, biraz da kavisli; gözleri, ne az ne de çok mavi ve sevdâyı harekete geçirecek şekilde gayet mahmur; yüzü, âşıkâne bir soluk beyaz üzerine gül pembeliğine çalan bir renk ile süslü; burnunun rengindeki saflık ile uygunluğundaki lâtiflik, açılmasına bir gün kalmış bir zambak tomurcuğuna benzer; dudaklarının gerek inceliği ve gerek pembeliğinin parlaklığı, birbirine sarılmış iki gül yaprağını andırarak, aralarından inci dişleri şebnem gibi görünür; çenesi, daha yaprakları perişan olmamış bir beyaz katmer gül zannolunur idi* (2012: 92).

Yazarın, romanın ahlâkça kötü kadını Mehpeyker'e olan tutumundaki ikircikli tavır dikkati çeker. Mehpeyker, dış görünüş olarak ahlâklı birisi olan Ali Bey'i kendine âşık edecek kadar güzeldir. Bir bakıma, erkekleri şehvet tuzağına düşürdüğü için zaten güzel olmak zorundadır. Fakat dikkat edilirse, yazar, Dilâşub'un güzelliğini ne kadar masumane anlatıyorsa, Mehpeyker'in güzelliği tam tersine masumiyetten uzak, şehvet vurgusuyla olumsuz bir şekilde anlatır:

*Usta elinden çıkma putlardan ilham alınmış (her bakımdan birbirine uygun) yapılı, siyaha yakın samurî saçlı, incerek düz kaşlı, noktali yeşil gözlü, siyah ve uzun kirpikli, hafif sarı üzerine dalgalı koyu al yanaklı, irice çekme burunlu, ufak ağızlı, (şehvetini gösterir şekilde) ateşî kırmızı, kalınca dudaklı, her karşısına geleni kucaklayacak gibi önüne meyilli yürür, insanın kalbine girecek gibi kendisine haram olana dikkatle bakar bir âfet duruyor* (Kemal 2012: 39).

Mehpeyker'in romanda ön plana çıkan özelliği daha çok kötü ahlâklı, terbiyeden yoksun bir kadın olmasıdır; ayrıca Mehpeyker yaş olarak da Ali Bey'den büyüktür. Sinan Çitçi, “*İntibâh Romanında Ele Alınan İki Kadın Tipi*” isimli makalesinde Mehpeyker üzerindeki olumsuz yargılara şu şekilde değinmektedir:

*Romanda Mehpeyker'in fizikî tasviri yapıldıktan sonra başka bir meseleye geçilmeden hemen ahlakî yapısı üzerinde durulur. Romandaki böyle bir tasarruf, Namık Kemal'in sîret güzelliğini suret güzelliğinden ayırmadığını, asıl gözden uzak tutulmayacak hususun sîret güzelliği olduğunu yeri gelmişken hemen ifade etme gayretinden kaynaklanmaktadır. Yazar, Mehpeyker'in kötü ahlakını anlatarak okuyucunun dikkatini suret güzelliğinden sîret güzelliğine çekmeye çalışır* (2006: 72).

Namık Kemal, kötü kadının okur gözünde olumlu bir etki bırakmasını istemediği için Mehpeyker'in güzel bir kadın olmasına karşın ahlâkça ne kadar kötü olduğunu bir bir sıralamaya başlar, onu melek görünümlü bir şeytana benzetir:

*Hanımefendi ki, ismi Mehpeyker'dir, ahlâk ve terbiyeye bütün bütün Ali Bey'in tersine, gayet namussuz, gayet alçak bir ailede yetişmiş ve ergenlik çağına ulaşır ulaşmaz rezaletlerin bütün türlerinde terbiyecilerine üstat olmuştu. Biraz okuyup yazmakla uğraştığı ve vaktinin çoğunu meşhur aşüftelerin görüştüğü yerlerde geçirdiği için tabii bir kat daha kuvvet bulan hile zekâsı o derece idi ki, peri güzelliğinde, Haccâc (zalimliğiyle ünlü Ermeni komutanı) kuvvetlerinde bir İblis yaratılmış olsaydı, istediği adama hükmetmekte bu nazenin kadar merhamet ya gösterir ya gösteremezdi (2012: 40).*

Mehpeyker, belki gerçekten de Ali Bey'e âşık olmuştur fakat onun kötü bir kadın olması, ahlâksız geçmişi ve ailesi dolayısıyla yazar bu aşka meşru bakmaz. Bu yüzden okurun da olaylara Mehpeyker'in penceresinden bakma imkânı bulması söz konusu değildir. Mehpeyker aşkın acısından kötü planlar yapan bir kadındır; fakat aşk vurgusu, intikam vurgusunun gölgesinde kalır. Berna Moran'ın ifadesiyle "*Mehpeyker (Tanzimat romanında) ölümcül kadının prototipi sayılabilir*" (2011: 43). Bu yüzden Mehpeyker, Dilâşub'un tam zıt kutbunda yer alır; her ne kadar ikisi de Ali Bey'e âşık olsa da. Dilâşub ne kadar iyiye, Mehpeyker o kadar kötüdür.

Namık Kemal, bu iki güzel kadını kıyaslama yolunda elbette Dilâşub'dan yani "ahlâktan" yana taraftır ve bu tavrını: "*Yukarıda belirttiğimiz tariflerden de anlaşılacağı üzere Dilâşub, Mehpeyker'den kıyaslanamayacak derecede güzel olduğu gibi, masumluk ve sadakati güzelliğinin kıymetini kat kata arttırdığı için (...)*" ifadesinde açıkça belirtir (2012: 113).

Romanın olumsuz karakterlerinden, Mehpeyker'in dostu Abdullah Efendi'yi ise yazar her türlü çirkinlik ve olumsuz kişilik özellikleriyle sunmuştur. Okurun onu sevmesine veya anlamasına hiçbir şekilde imkân yoktur; yazar onu gerçek bir mutlak kötü olarak sunmuştur. Ahlâkının, içinin kötülüğü dış görünüşüne yansımıştır. İyi ahlâkla yetişmiş Ali Bey'in aksine yaşlıdır ve hastalıklıdır:

*Abdullah Efendi, Suriye'nin en kötü ahlâk ile vasıflanmış alçaklarından olup ticarî ilişki içerisinde olduğu birkaç tüccarı hileleriyle batırması sayesinde bir hayli servete sahip olmuştu. (...) Yaşı yetmiş aştığı hâlde kadınlarla düşüp kalkma yolundan kendini alamadığı gibi, yüzü, pek fazla çiçek bozuğu olmakla beraber rengi, melez sayılacak derecede esmer; birkaç defa çektiği Mısır nezlesi sebebiyle hem perdeli hem çipil; burnu, hiçbir vakit izlerinden kurtulamadığı frengi belasıyla çürümüş, Frenk inciri gibi hem iri hem çentik; birkaç çürük diş ile çirkinliği iğrençlik derecesine ulaşan ağız, gayet geniş; bıyığı, sakalı ise uyuz hayvan tüyü kadar seyrek olan bir insan olarak ahlâkının kötülüğünün üstat elinden çıkma cisimleşmiş bir resmi hükmünde olan o iğrenç görünüşüyle, para kuvveti dahi kadınlar tarafından iyi karşılanmasına yetmediğinden, musallat olduğu ahlâksız kadınları altınlara boğmakla beraber her türlü eğlencelerinde serbest bırakma ve yalnız ara sıra birkaç saat iltifatlarıyla yetinme gidişatını rahat görmüştü (Kemal 2012: 100).*

Kemal'in, Abdullah Efendi'nin "Suriyeli" olduğunu belirtmesi de önemli bir ayrıntıdır. Romanda Abdullah Efendi'nin Ali Bey'i öldürmek için görevlendirdiği bir diğer kötü adam da "Hırvat" olduğunu öğrendiğimiz isimsiz karakterdir. Abdullah Efendi de Suriyeli olduğu için hakkında yer yer "Arap" ifadesi geçmektedir. Namık Kemal, kötü adamların milliyetini gözler önüne sermiş fakat Türklerden kötü karakter yaratmaktan imtina etmiştir. Orhan Okay da *İntibah* hakkındaki yazısında bu hususa değinerek, *iki olumsuz tipin milliyeti hakkındaki yazarın vurgulu ifadelerine dikkat çeker* (2011: 126). Bu tutumun taslamasının, *kapsamlama* stratejisine denk düştüğünü söylemek yerinde olacaktır. Bir Arap ve bir Hırvat'ın kişisel olarak değerlendirilebilecek olumsuz tutumlarını yazar neredeyse bir milliyete atfedilecek şekilde yansıtmıştır. Dilâşub aslında farklı bir milletten olabilecek cariyedir fakat "iyi" tarafta olduğu için milliyeti hakkında yazar herhangi bir bilgi vermemiştir.

*İntibah*'ta bir diğer dikkat çekici hüsnütaberleştirme örneği doğa ve mekân tasvirlerinde karşımıza çıkar. Orhan Okay bu hususu, Namık Kemal'in kahramanların ruh halleri ve mekân arasında ilişki kurmak istemesiyle açıklamaktadır: "*Olayların bahar mevsiminde, güzel bir Çamlıca tasviri ile başlaması, daha sonra Üsküdar'ın izbe bir semtinde soğuk bir kış başlangıcında sona ermesi Ali Bey'in ruh hallerine uygun seçilmiştir*" (2011: 122).

Biz de bu duruma daha farklı bir şekilde yaklaşarak, doğa ve mekân tasvirlerini Namık Kemal'in sırf Ali Bey'in ruh halini yansıtmak için değil, okuru iyi ve kötü atmosferine daha etkili bir şekilde dâhil etmek istediği için yaptığını düşünmeyi daha uygun bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Ali Bey henüz kötülükle tanışmamışken Çamlıca'da bir bahar havası hâkimdir ve tabiat, güzellikleriyle ön plana çıkar. İyilik, bahar ile özdeşleşir ve yazar Çamlıca'nın güzelliğini över: "*İstanbul denilen güzellikler topluluğunun içerdiği her türlü nadir bulunan şeyi bir bakışta gösterecek nokta ise Çamlıca'dır. Boğaz içinde bir büyük orman veya bir küçük körfez yoktur ki, Çamlıca'nın ayağı altında görüntüsü olmasın! Başkentimizin Beyoğlu gibi, Galata gibi, Bâbüali civarları gibi, Sultan Bayezid gibi hangi imar edilmiş semti görülür ki, Çamlıca'nın bakışından kendini saklayabilsin?*" (Kemal 2012: 21).

Namık Kemal, kötü durumların güzel mekânlarda yaşanmasını istemez. Roman sonunda her türlü kötülüğün yaşanacağı, Ali Bey'in davet edildiği bağ köşkü ise kasvetli bir hava içinde anlatır. Mekânı Ali Bey de beğenmez ve buraya "batakhane" yakıştırmasını yapar. Hava karanlıktır, mekân ise kötülüğü çağrıştırmaktadır: "*Geldikleri sırada güneş batmış ve etrafı ağlar, matem eder gibi gamlı bir karanlık kaplamaya başlamıştı, Bağ Köşkü ise içki âlemleri ve cinayet için yapıldığından binaları basık, duvarları yüksek, zindansı bir yapıydı*" (Kemal 2012: 156).

### 3. Çoksesliliğin İmkânsızlığı: Parçalama

Thompson, parçalamanın iki tipik stratejisinden söz eder: *farklılaştırma* ve *ötekinin sansürlenmesi*. *Farklılaştırma* ile kişi ve gruplar arasındaki farklılıklar ve ayrımlar ön plana çıkarılarak, farklı kutuplar yaratılır ve gruplar arası kaynaşmanın önüne geçilir. Yani yazar

sınırları baştan çizmektedir. *Ötekinin sansüre uğraması*<sup>16</sup>, tehdit unsuru olarak görülen, örneğin olumsuz bir tipin, metin boyunca hiç söz alamamasıdır. Bu ayrıca çokselsliliği engelleyen ve romanı monolojiye sürükleyen bir tutum olarak karşımıza çıkar. Böylelikle yazar, okuru kendi bakış açısı doğrultusunda yönlendirmeyi hedefler.

*İntibah*'ın genel olarak bu iki stratejinin bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Bu strateji grupları aslında birbirlerinden çok farklı olmadıkları ve iç içe geçebildikleri için, daha önce verdiğimiz örnekler boyunca *farklılaştırma* ve *ötekinin sansürülenmesi* stratejilerine şahit olduk. Farklılaştırma öncelikle insanların “iyi” ve “kötü” olarak gruplandırılmasıyla başlar. Bu iki grubun kaynaşması, üyelerinin yer değiştirmesi söz konusu değildir; bu yüzden bunlara mutlak iyi ve mutlak kötü diyoruz. İyi ve kötü arasında “meşru sebeplerle” bocalamaya eğilimli olan kişi Ali Bey ise kötü kadın Mehpeyker'i tercih ettiği ve onun yalanlarına inandığı için roman sonunda annesinin ve sevdiği kadının ölümleriyle cezalandırılır. Farklılaştırmanın bir diğer boyutu da yine daha önce bahsettiğimiz milliyetler konusundadır. Kötü tipler, Türk milleti dışındaki milletlerden seçilmiştir; ancak bir millet hakkında bariz bir ötekileştirme göze çarpmaz.

*İntibah*, tek sesli olarak nitelendirilmeye elverişli bir roman olduğu için *ötekinin sansüre uğraması* hususu metnin neredeyse ana dinamiklerinden biridir ve romandaki tüm karakterler için geçerlidir. Dikkat çekebileceğimiz önemli bir başka nokta da, romanda ne kötüye ne de iyiye söz verilmemesidir. Mutlak hâkimiyet ve söz hakkı her daim anlatıcı-yazara aittir. Kahramanların öz bilinçleriyle hareket ettiğini, yazara karşı geldiğini, kendilerine biçilen rolden sıyrıldıklarını söylemek imkânsızdır. Tanpınar, romanda en çok söz hakkı isteyen kişinin Mehpeyker olduğunu söyler. Fakat Mehpeyker ona biçilmiş ahlâksız ve acımasız kadın rolünün ne zaman dışına çıkmak isterse Namık Kemal tarafından sansüre uğrar: “*Her defasında onun sözünü keser, yahut en kat’î hükümlerle ve en ağır kelimeleri kullanarak çerçeveler (...) Hakikatte Namık Kemal bu hikâyede bir nevi ikilik içindedir. Bu taraftan Mehpeyker’e ve Ali Bey’e olan bağlılığını bütün kuvvetiyle anlatmak için lazım gelen her şeyi yapar. Diğer taraftan da okuyucuya onu en kötü çizgileriyle takdim eder*” (Tanpınar 2012: 396).

Tanpınar’dan da alıntıladığımız gibi Namık Kemal, metnin çokselsli olmasına, Mehpeyker’e söz hakkı vererek metnin monolojiden kurtulmasına fırsat tanımaz. Kemal’e göre romanda verilen ahlâki mesaj, estetik değerlerin önündedir. Mehpeyker, Ali Bey’e âşık olduktan sonra iyi anlamda değiştiğini öne sürse de, Namık Kemal’in sansürüne uğrar. Mehpeyker’in Ali Bey’e duyduğu gerçek bir aşk olabilecekken, Namık Kemal bu ilgiyi “şehvanî bir heves” olarak nitelendirerek, okurun olumlu bir izlenime kapılmasını engeller. Jale Parla, Kemal’in *İntibah*’ı hakkında, “*Görülüyor ki yazar bu dramatik anlatıyı yalnızca okuyucunun inanmasını istemediği şeyler hakkında kullanmakta; okurun kanması ve fakat öyküyü sunan yazarın her şeyin doğrusunu bilen yargılarına kulak vermesi için uyarıda bulunmak üzere metne müdahale etmektedir*” (2011: 68) şeklindeki ifadesinde, yazarın kendi gerçeğini evrensel gerçek kabul ederek okuru bu konuda yönlendirmesine vurgu yapmaktadır.

<sup>16</sup> Bu strateji, Mihail Bahtin’in çokselslilik kavramıyla birlikte düşünülebilir. Bahtin, metinde çokselsliliğin sağlanması için her karaktere eşit söz hakkı vermenin önemini vurgular. Detaylı okuma için: Mihail M. Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Yazar, Mehpeyker'i kati bir olumsuzlanmaya maruz bırakır. Benzer bir yorumla Tanpınar da, yazar ve Mehpeyker ilişkisini “*O kahramana kirli mazisi için düşmandır.*” şeklinde özetler (2012: 397).

#### 4. Söyleme Uygun Figür Oluşturulması: Şeyleştirme

Thompson'a göre şeyleştirme, üç farklı şekilde gerçekleşir: *Doğallaştırma*, *ebedileştirme* ve *adlandırma/edilgenleştirme*. Zaten teksesli ve tezli romanlar, karakterleri nesneleştirmeye en yatkın tür olarak karşımıza çıkar. *Doğallaştırma*, “*toplumsal ve tarihsel bir yaratım olan bir durum, doğal bir olay ya da doğal niteliklerin kaçınılmaz sonucu olarak ele alınması*” şeklinde tanımlanır. Ebedileştirme, doğallaştırma tanımına benzer şekilde: “*sosyo-tarihsel görüngüler, kalıcı, değişmez ve sürekli tekerrür ediyormuş gibi resmedilerek tarihsel niteliklerinden mahrum bırakılırlar*” (Thompson 2013: 84). Tarih dışı olan şeyler, nasıl başladığı ve nasıl biteceği bilinmeyen bir süreç içinde normalleştirilir ve kalıcı hale getirilir. *Adlandırma* ve *edilgenleştirme* ise dilbilgisel ve sözdizimsel kullanımlar vasıtasıyla meydana getirilir. Olumsuz etki yaratacak bir durumun adı, olumsuz etki yaratmayacak bir ad ile değiştirilir; sonuçta aynı şey farklı bir şekilde anlatılır.

*İntibah*'ta nesneleşmesiyle en çok göze çarpan karakter Dilâşub'dur. Onun “ahlâka hizmet etmek” için romanda var olduğunu daha önceden de belirtmiştik. Dilâşub, iyiliğin, doğruluğun ve güzelliğin nesneleşmiş halidir. Bu özelliklerin dışına çıktığını göremeyiz. Mehpeyker ise metinde “kötülüğü” ve “ahlâksızlığı” temsil etmek için vardır. Siyah ve beyaz gibi, Dilâşub ve Mehpeyker iyi ve kötünün savaşını verirler. Fakat bu kendi bilinçleriyle gerçekleşmez, nesne konumunda oldukları için Namık Kemal'in bilincine hizmet etmektedirler. Kısacası, metindeki istisnasız bütün kahramanların nesne konumunda olduğunu söylemek mümkündür.

Nesneleştirme, taslama bölümünde de belirttiğimiz gibi, iyi ve kötü üzerindeki güzellik ve çirkinlik algısında da mevcuttur. “Kötü” kahramanları (Abdullah Efendi gibi) yazar, dış görünüşlerindeki çirkinlikleriyle anlatır; olumlu olarak nitelenebilecek hiçbir yanları yoktur. “İyileri” ise (Dilâşub, Ali Bey) yazar, güzel, genç ve herkesçe beğenilebilecek masum tipler olarak anlatır. Mehpeyker ise güzel bir kadın olmasına rağmen masumiyetten yoksundur ve yazar onu güzelliğini gölgeleyecek kötü huyları ile ön plana çıkarmıştır.

#### Sonuç

Namık Kemal'in *İntibah* romanını, John B. Thompson'ın ideoloji analizi yöntemi üzerinden değerlendirmek istememizin başlıca nedeni daha önce böyle bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Bu çalışmayı yapmamızın bir diğer önemli sebebi de *İntibah*'ta “iyi” ve “kötü” ön kabulleriyle bir ahlâki söylemin varlığını tespit etmiş olmamızdır. Mevcut ahlâki söylemin Thompson'ın “ideolojinin işleyiş kipleri” dediği yöntemle analiz edebilmek için, öncelikle bu yöntem ve stratejileri “Giriş” bölümünde açıklama yolu izlenmiştir. “İyi” ve “kötü” aslında soyut kavramlar olsa da, Thompson'ın ortaya koyduğu yöntem, “iyi” ve “kötü”yü somut verilerle ortaya koymamıza yarayacaktır.

“*İntibah*’ta İyi ve Kötünün Yansıtılma Biçimi” isimli bölümde, Namık Kemal’in *İntibah*’ta ahlâki bir mesaj verme amacını ve bu amacı genel olarak nasıl gerçekleştirdiği üzerinde durulmuştur. Bu bölümdeki anahtar kelimeler “iyi” ve “kötü” olmuştur. “İyi”nin sürekli olumlu anlatımı, “kötü”nün sürekli olumsuz anlatımı göze çarpan en önemli tutumdur. Bu yüzden Namık Kemal’in romanının tek sesli olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Kahramanlar mutlak “iyi” ve mutlak “kötü” oldukları için, kahramanların kendilerine biçilen rolün dışına çıkabilmeleri söz konusu değildir. Üstlendikleri bu roller, “iyi” ve “kötü” ahlâki okura somut bir şekilde yansıtılabilmek içindir.

“*İntibah*’ta İdeolojinin İşleyiş Biçimleri” isimli bölüm, kendi içinde dört alt başlığa ayrılarak ideolojik yapılandırmanın hangi stratejilerle gerçekleştirildiği üzerinedir. Metinde Thompson’ın stratejilerinden *meşrulaştırma*, *taslama*, *parçalama* ve *şeyleştirme* tespit edilmiştir. Bu stratejilerin yazar tarafından metinde nasıl uygulandığını ortaya koymak amacıyla her strateji alt başlık hâlinde, romanın kahramanları üzerinden incelenmiştir. Metinde “birleştirme” yöntemi tespit edilemediği için, o yönetime değinmeye gerek görülmemiştir.

Öncelikle “İyi’nin Tüm Eylemlerinin Olumlu Anlatımı: Meşrulaştırma”da da, romanın “iyi” kabul edilen karakterlerinin olumsuz tutum ve davranışlarının kabul edilebilir kılınması için meşrulaştırma stratejilerinden ne şekilde yararlandığı analiz edilmiştir. Fatma Hanım’ın oğlu Ali Bey’i, Çamlıca gezilerine ikna etmesi, Ali Bey’in “kötü kadın” Mehpeyker’le tanışma şekli ve bu kadına âşık olması başlıca meşrulaştırma örnekleri olarak karşımıza çıkar. Yazar, “iyi” atfettiği kahramanları hata yaptığı ve yanlış yola girdiği zaman onların bu hatalarının üzerini örterek, kahramanlarının masumiyetini ön plana çıkarır. Bu şekilde “iyi”ler tarafından yapılan yanlışlar, yazar tarafından olumlu bir şekilde anlatılır.

İkinci olarak, “Gerçeğin Gizlenmesi: Taslama” adlı kısımda, gerçeğin ne şekilde gizlendiği ve okurun nasıl manipüle edildiği üzerinde durulmuştur. Bu hususta, dil yazar tarafından bu amaca uygun bir şekilde kullanılmıştır. “Kötü”lerin gerek dış görünüşleriyle, gerek ait olduğu ırkla, gerek davranışlarıyla sürekli şekilde olumsuz anlatımı, “iyi”lerin ise aynı konularda sürekli olumlu anlatımı; yazarın “iyi”den yani iyi ahlâktan yana taraf olduğu sonucunu ortaya koymuştur. Mehpeyker’in mutlak güzelliğinin anlatıcı tarafından şehvet duygularıyla olumsuz bir şekle dönüştürüldüğü görülürken; “iyi”nin temsilcisi Dilâşub’un ise hiçbir kuşkuya imkân vermeyecek kadar ahlâklı ve güzel olarak sunulduğu görülmektedir. Romanın bir diğer “kötü” kahramanı Abdullah Efendi’nin de aynı şekilde olumsuz vasıfları ve çirkinliği ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca kötü kahramanlar Türk milleti haricinden seçilmiştir, örneğin Abdullah Efendi Arap’tır; kötü işler yapan kahraman Hırvat’tır. Romandaki kahramanların bu kadar keskin bir şekilde sınıflandırılması, “mutlak iyi” ve “mutlak kötü” kavramlarıyla okuru yönlendirmek ve şüpheye yer bırakmamak içindir. Yazar, okurun da ahlâklığı üstün tutmasını ve ahlâksız olandan nefret etmesini ister. “Kötü”nün içinde az da olsa “iyi”lik olabileceğine yönelik bir tutum kesinlikle söz konusu değildir.

Üçüncü kısım “Çoksesliliğin İmkânsızlığı: Parçalama”da teksesliliğe yol açan unsurlar üzerinde durulmuştur. Tehdit unsuru olarak görülen “kötü”ye hiçbir zaman söz hakkı verilmemesi, parçalama tekniğinin bir sonucu olsa da bu durumu Bahtinyen bakış açısıyla da



değerlendirmek mümkündür. Bahtin, romanda seslerin çeşitliliği üzerinde dururken, İntibah'ta *ötekinin sansürlenmesi*, bizi çoksesliliğe imkân verilmediği sonucuna götürmektedir. Örneğin Mehpeyker, kendisine biçilen “kötü kadın” rolünden roman boyunca çıkamamıştır. Ali Bey'e aşk duygusu hissetmesine rağmen, yazar tarafından bu aşka meşru bakılmaz ve Mehpeyker'e söz hakkı tanınmaz. Yazar, kahramanlarına söz hakkı tanımadığı için roman monolojiden kurtulamamıştır.

Dördüncü kısım “Söyleme Uygun Figür Oluşturulması: Şeyleştirme”de yazarın kahramanlarını hangi amaçlarla nesneleştirdiği üzerinde durulmuştur. “Ahlâka hizmet etmek için” var olmuş, öz bilinçten yoksun karakter Dilâşub, nesneleştirmenin en tipik örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Mehpeyker ve Abdullah Efendi gibi kahramanlar kötülüğü temsil etmek üzere kurgulanmışlardır. Örneğin Abdullah Efendi “kötü” olduğu için dış görünüşü de kötüdür, çirkin ve yaşlıdır. Mehpeyker, Ali Bey'i kendisine âşık etmek için mecburen güzeldir, fakat güzelliğinden ziyade kötü özellikleriyle ön plana çıkarılır. Genel olarak tüm karakterlerin nesne konumunda olduğunu söylemek mümkün olmuştur.

Sonuç olarak, Namık Kemal'in *İntibah* romanında, ahlâki söylemi önceleyen bir yaklaşımla, romandaki kahramanları “iyi” ve “kötü”nün mutlak temsilcileri olarak inşâ etmiş olduğunu söylemek mümkündür. “İyi” ve “kötü” soyut kavramları, romanda gerek kahramanların eylemleriyle, gerek dış görünüşleriyle birlikte somutlaştırılmıştır. Bu yöntemle, Namık Kemal, “iyi” ahlâkî ve “kötü” ahlâkî somutlaştırarak, okuru “iyi”ye ve “doğru”ya yönlendirmeyi amaçlamıştır.

### Kaynakça

- Bahtin, Mihail M. (2004). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çitçi, Sinan (2006). “İntibâh Romanında Ele Alınan İki Kadın Tipi”. *Turkish Studies Türkoloji Dergisi* 1/1: 65-82.
- Kemal, Namık (2012). *İntibah*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kemal, Namık (2011). “İntibah Mukaddimesi”. *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 4 – Eser Tanıtma Ve Önsözler* (Haz. İnci Enginün ve Zeynep Kerman). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Moran, Berna (2011). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, Orhan (2011). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Parla, Jale (2011). *Babalar ve Oğullar – Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet H. (2012). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Thompson, John B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*. Çev: İdil Çetin. Ankara: Dipnot Yayınları.