

# International Journal of Euroasian Research

E Journal With International Referee  
E Issn 2147-2610



**Avrasya Uluslararası  
Araştırmalar Dergisi**  
Uluslararası Hakemli E Dergi  
E Issn 2147-2610

**Cilt: 8, Sayı: 25, Aralık 2020, TÜRKİYE**



# AVRASYA ULUSLARARASI ARASTIRMALAR DERGISI

International journal of Euroasian Researches

E-Journal With International Referee

ISSN:2147-2610

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan **bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ne aittir**. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen ya da tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

**Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi TÜBİTAK ULAKBİM tarafından taranmaktadır**

**AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi**

**Sahibi**

Kürşat ÖNCÜL

**Editör**

Özgür Kasım AYDEMİR

**Editör Yardımcısı**

-

**Yayın Kurulu Başkanı**

Türkan OLCAY

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Aleksandr VLADIMIROVIÇ	(MoscowStateUniversity)
Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşen ÇELEN ÖZTÜRK	(Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Danuie KİŞTSOVA	(MasarykUniversity)
Prof. Dr. Elhan Geydarov AZĞMOV	(PushkinState Russian Lang. Ins)
Prof. Dr. Flora Sultankızı NACĖEVA	(Azerbaijan Devlet PedgUniv)
Prof. Dr. Georges KOUZAS	(University of Athens)
Prof. Dr. Kadira R. NURGALİEVA	(L.N.G.EurasianN.University)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL	(Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Ivanovna SHCHERBAKOVA	(Russian Academy of Science)
Prof. Dr. Miniral BORAH	(University of Ghhaygaun)
Prof. Dr. Mohammed JAUİLİ	(Universite La Manouba 06)
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI	(Niğde Ömer Halis Demir Üniv)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabire ARIK	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL	(Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. S. Mihaelovna MĖNASYAN	(H. A. Armenian State Pedg. Univ)
Prof. Dr. Tamara Vladimirovna Kuprina,	("B. N. Yeltsin" Ural Fed. Univ)
Prof. Dr. Türkan OLCAY	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Türkan ERDOĞAN	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ülkü ELIUZ	(Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Ülo VALK	(University of Tartu)
Prof. Dr. York Allen NORMAN	(University of Buffalo)

Doç.Dr. İbrahim ERDAL	(Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Fırat YALDIZ	(Kastamonu Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehseti DURGUN	(NakhchevanInstitute)
Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ŞENEL	(Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Soner AKPINAR	(Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Yılmaz YEŞİL	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Emrah AYDEMİR	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Tuğçe ERDAL	(Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL	(Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Aliye YILMAZ	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Nurzhan ABİSHOV	(Ahmet Yesevi University)
Dr. Öğr. Üye. Erkam TEMİR	(Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Hanife ÇAYLAK	(Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Filiz GÜVEN	(Sinop Üniversitesi)
Dr. Ganbat LKHUNDEV	(Institute of History, Mongolian)
Dr. Ariyajav BATCHULUUN	(MongolianStateUniversity)
Dr. Işıl Aydın ÖZKAN	(Sinop Üniversitesi)
Dr. Sinan DEMİRTÜRK	(Gazi Üniversitesi)
Dr. Nazlı Memiş BAYTİMUR	(Sinop Üniversitesi)
Dr. Ahmet AYTAÇ	(Selçuk Üniversitesi)
Dr. Ahmet ÖZKAN	(Medeniyet Üniversitesi)

#### **Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Bülent GÜL	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Emine İNANIR	(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ercan ALKAYA	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Georges KOUZAS	(University of Athens)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	(Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Jülide AKYÜZ	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Miniral BORAH	(University of Ghaygaun)
Prof. Dr. Mohammed JAUGLĞ	(Universite La Manouba 06)
Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL	(Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Ülo VALK	(University of Tartu)
Prof. Dr. York Allen NORMAN	(University of Buffalo)
Prof. Dr. Zeynep Bağlan ÖZER	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA	(Taşkent Devlet Şarkşinaslık Ens.)
Prof. Dr. Fikret Cengizoğlu RIZAEV	(AzerbaijanStatePedgUniv)
Doç. Dr. Alimaa AYUSHJAV	(Mongolia)
Doç. Dr. Mehseti DURGUN	(NakhichevanScience Academy)
Doç. Dr. Samettin GÜNDÜZ	(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Gulmira OSPANOVA	(MongolianState Üniversitesi)

**Genel Koordinator**

Mesude ARKIM

**İndeks Sorumluları**

Ergun ALTUNSABAK

### **Baskı Sorumluları**

Seçil ÖZKUL

### **Dış Temsilciler Koordinatörleri**

Dr. Nagihan ÇETİN

### **Dış Temsilciler**

Adıgey	Roza NAMİTKOVA
Almanya	Sieglinde HARTMANN
Azerbaycan	Mehseti DURGUN
Kazakistan	Dinmukhamed KELESBAYEV
Kazakistan	Nurzhan ABİSHOV
Kazakistan	Gulmira OSPANOVA
Kırgızistan	Bakıtbek MALTABAROV
KKTC	Nazım MURADOV
Makedonya	Oktay AHMED
Moğolistan	Ganbat LKHUNDEV
Moldova	Nina PETROVİCİ
Polonya	Polina STASİNSKA
Rusya	Mihail BESOLOVA

### **İletişim**

**dergiavrasyad@gmail.com**



# AVRASYA ULUSLARARASI ARASTIRMALAR DERGİSİ

International journal of Euroasian Researches

Uluslararası Hakemli E-Dersi

E-Journal With International Referee

ISSN:2147-2610

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi Cilt:8 •Sayı:24• Aralık 2020•Türkiye

## İÇİNDEKİLER / CONTEST

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ

**Ayşegül DEMİR**

**AŞIRI EBEVEYNLİK, ENÇOKLAMACI KARAR VERME EĞİLİMLERİ VE KARİYER  
KARASIZLIĞI İLİŞKİSİ: SİNOP ÖRNEĞİ**

THE RELATIONSHIP BETWEEN OVER PARENTING, MAXIMIZING DECISION MAKING  
TENDENCIES, AND CAREER INDECISION: THE CASE OF SİNOP

1 – 14

**Birsel SAĞIROĞLU**

**MASALDAN ROMANA HİKÂYE ANLATICILIĞI: ANLATICI SESİ, AÇIKLIĞI VE  
GÜVENİLİRLİĞİ**

FROM TALE TO ROMAN STORY TELLING: TELLING SOUND, CLEARANCE AND

RELIABILITY

15 – 29

**Fatih KÖKSAL**

**REFİK HALİD KARAY'IN “MEMLEKET YAZILARI”NDA HALK BİLİMİ VE MESLEK FOLKLORU**

FOLKLORE AND OCCUPATIONAL FOLKLORE IN REFİK HALİD KARAY'S “MEMLEKET YAZILARI”

30 – 39

**Ezra ÖZENÇ Erhan AKIN**

**OKUDUĞUNU ANLAMA VE AKILDA TUTMA BECERİLERİ BAKIMINDAN BASKI VE DİJİTAL KİTAP OKUMANIN KARŞILAŞTIRILMASI**

COMPORİSON OF PRINTED AND DİJİTAL BOOK READING İN TERMS OF READING COMPREHENSİON AND AKILDA TUTMA SKİLLS

40 – 50

**Murat KEKLİK Sema İNCİ**

**ESKİ TÜRK EDEBİYATI ALANINDA BELAGAT ÇERÇEVESİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ**

A BIBLIOGRAPHY EXPERIENCE ON STUDIES IN RHETORİC FRAMEWORK IN THE FİELD OF OLD TURKISH LITERATURE

51 – 91

**Mehmet ÖZDEMİR**

**COĞRAFİ İŞARETLER VE TÜRK MUTFAK KÜLTÜRÜNDE BİR İMGE: ESPIYE PİDESİ**

GEOGRAPHICAL SIGNS AND AN IMAGE IN TURKISH CUISINE CULTURE: ESPIYE PITA

92 – 104

**Özlem DEMİREL DÖNMEZ**

**SÖZDİZİMSEL SANAL ÇİZGİ YAKLAŞIMIYLA NEV'Î'NİN ÜÇ GAZELİ ÜZERİNE UYGULAMALI BİR İNCELEME**

A PRACTİCAL İNVESTİGATION OF NEV'İ'S THREE ODES WITH VİRTUAL SYNTACTİC LİNE APPROACH

105 – 122



**Özlem MURAZ BUDAK**  
**AYINTAB DARÜLEYTAMLARI**  
**AYINTAB DARULAYTAMS**  
**123 – 141**

**Zekiye TUNÇ**  
**DEDE KORKUT KİTABI'NDA ŞAMANİK UNSURLAR**  
**SHAMANIC ELEMENTS IN THE BOOK OF DEDE KORKUT**  
**142 – 163**

**Canan PAŞALIOĞLU**  
**RUS VE TÜRK DİL DÜNYA GÖRÜŞLERİNDE AİLE KONSEPTİ**  
**CONCEPT OF THE FAMILY IN THE LINGUISTIC VIEW OF RUSSIAN AND TURKISH**  
**WORLD**  
**164 – 176**

**Damla ERTÖY**  
**MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNDE EMİRDAĞ**  
**EMİRDAĞ IN THE NATIONAL STRUGGLE PERIOD**  
**177 – 187**

**Tuba TOMBULLOĞLU**  
**TÜRK MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADINLARIN EĞİTİM HAKLARI ÜZERİNE**  
**DÜZENLEMELER**  
**REGULATIONS ON THE EDUCATION RIGHTS OF WOMEN IN THE PROCESS OF**  
**TURKISH MODERNISATION**  
**188 – 199**

**Yeter TORUN ÖĞRETMEN**  
**TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ'NDE YER-YÖN KAVRAM ALANIYLA İLGİLİ**  
**SÖZLERLE OLUŞAN DEYİMLEŞMİŞ BİRLEŞİK FİİLLER**  
**IDIOMATIC COMPOUND VERBS RELATED TO THE PLACE-DIRECTION CONCEPT**  
**FIELD IN TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ**

200 – 215

**Nuray DÖNMEZ**

**RUS GÖÇMEN EDEBİYATININ UZAK DOĞU'DAKİ SESİ: ÇURAYEVKA EDEBİYAT  
TOPLULUĞU VE RUBEJ DERGİSİ**

THE VOICE OF THE RUSSIAN IMMIGRANT LITERATURE IN THE FAR EAST: THE  
LITERARY COMMUNITY CHURAYEVKA AND THE RUBEJ JOURNAL

216 – 231

**Sonnur AKTAY**

**RUS VE TÜRK KÜLTÜRÜNDE RAKAMLI DEYİMLER ÜZERİNE KÜLTÜRDİLBİLİMSEL  
BİR İNCELEME**

A CULTURAL-LINGUISTIC INVESTIGATION ON THE NUMBERED IDIOMS IN RUSSIAN  
AND TURKISH CULTURE

232 – 246

**Selcen ÖZKAN**

**HENRY DAVID THOREAU'NUN DOĞA ALGISI**

HENRY DAVID THOREAU'S PERCEPTION OF NATURE

247 – 256

**Fidan UĞUR ÇERİKAN**

**DEDE KORKUT HİKÂYESİNİ FEMİNİST KURAM BAĞLAMINDA OKUMA**

DEDE QORQUT STORIES WITHIN FEMİNİST THEORY

257 – 271

**Fatma KOLSAL Hatice Günseli DEMİRKOL**

**THE TRANSFORMATION OF PUBLIC AND PRIVATE SPACES ALONG İSMET İNONU-2  
BOULEVARD**

İSMET İNÖNÜ-2 BULVARI'NDAKİ KAMUSAL VE ÖZEL ALANLARIN DÖNÜŞÜMÜ

272 – 284

**Evrin KABUKCU**

**ÖĞRENCİLERİN PROGRAM TERCİHLERİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME:  
MODA TASARIMI PROGRAMI ÖRNEĞİ**

AN ANALYTICAL EVALUATION ON THE PROGRAM PREFERENCES OF THE  
STUDENTS: THE CASE OF FASHION DESIGN PROGRAM

**285 – 301**

**Filiz GÜVEN**

**SİNOP HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM ETRAFINDA GELİŞEN UYGULAMALAR**

PRACTICES IN THE BIRTHS AROUND SİNOP FOLKLORE

**302 – 316**

**Aşkın KOYUNCU**

**EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNÂMESİ'NDE AHRIYAN/AHIRYAN TERİMİ VE ETİMOLOJİK  
BİR DEĞERLENDİRME**

THE TERM OF AHRIYAN/AHIRYAN IN EVLIYA ÇELEBİ'S BOOK OF TRAVELS AND AN  
ETHYMOLOGICAL EVALUATION

**317 – 342**

**Sinan DEMİRTÜRK**

**İRAN TÜRKLERİNİN ÖRGÜTLÜ MÜCADELE GİRİŞİMLERİ VE BUNA YÖNELİK KURDUĞU  
TEŞKİLATLAR**

ORGANIZED STRUGGLE INITIATIVES OF THE IRANIAN TURKS AND THEIR  
ORGANIZATIONS FOR THIS PURPOSE

**343 - 357**



**AŞIRI EBEVEYNLİK, ENÇOKLAMACI KARAR VERME EĞİLİMLERİ VE KARIYER  
KARARSIZLIĞI İLİŞKİSİ: SİNOP ÖRNEĞİ**

**Dr. Öğr. Üye. Ayşegül DEMİR\***

**ÖZ**

Aşırı ebeveynlik, anne ve/veya babanın çocuklarının üzerinde kurdukları bir tahakküm biçimi olarak ifade edilebilir. Ebeveynlik biçimindeki bu tarz, çocukların ençoklamacı karar verme eğilimleri göstermelerinin nedeni olarak sayılabilir. Ayrıca, çocukların içinde yaşadıkları toplumda sosyalleşme biçimleri de bu ebeveyn tarzı ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, ençoklamacı karar verme eğilimleri gösteren kişilerin, aşırı ebeveynlik gösteren ailelerin çocuklarının, demokratik ve izin verici ailelerin çocuklarına nazaran, ilerdeki yaşamlarının büyük bir kısmını kapsayacak olan mesleki hayatlarını belirleme konusu önemli olmaktadır. Çünkü, ençoklamacı karar verme eğilimleri sebebiyle kariyer kararsızlığını daha fazla yaşayacaklarını söylemek mümkün görünmektedir. Bu çalışmada, Sinop ili örneği temel alınarak aşırı ebeveynlik, ençoklamacı karar verme eğilimleri ve kariyer kararsızlığı arasındaki ilişki sosyolojik eksende incelenmektedir. Bu amaç doğrultusunda çalışma, nicel araştırma yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın evrenini Sinop ili oluşturmaktadır. Örneklemi ise toplamda 300 katılımcıdan oluşan üniversite hazırlık grubu lise mezunu ve yaş aralığı 13-18; 19-25 olan kadın öğrenciler temsil etmektedir. Katılımcılara uygulanan anketlerden toplanan verilerin analizinde, SPSS 21 programı kullanılmıştır. Varimax eksen döndürme tekniği uygulandıktan sonra, IBM SPSS ve AMOS-YEM istatistik programına entegre edilen ve düzenleyici aracılık modelleri analizleri için geliştirilmiş olan PROCESS 2.16 adında makro kullanılarak analiz edilmiştir. Bulgular, verilerden elde edilen analiz sonucuna göre aşırı ebeveynlik, ençoklamacı karar verme eğilimleri ve kariyer kararsızlığı arasında ilişkinin sosyolojik olarak anlamlı olduğunu göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Aşırı Ebeveynlik, Ençoklamacı Karar Verme Eğilimleri, Kariyer Kararsızlığı, Toplumsal Cinsiyet

**THE RELATIONSHIP BETWEEN OVER PARENTING, MAXIMIZING DECISION  
MAKING TENDENCIES, AND CAREER INDECISION: THE CASE OF SİNOP  
ABSTRACT**

Over-parenting can be expressed as a form of domination that mothers and / or fathers have over their children. This parenting style can be considered as the cause of children's maximizing tendency. In addition, the socialization styles of children in the society they live in are directly related to this parental style. Therefore, it is important to determine the professional life of children who show maximizing tendencies, which will cover a large part of their future lives. Thus, it seems possible to say that persons of over-parenting families will experience more career indecision due to these trends than children of democratic and permissive families. In this study, the relationship between over-parenting, maximizing tendencies and career indecision is examined on the sociological axis, based on the example of Sinop. For this purpose, the study is carried out using quantitative research methods. Sinop province constitutes the universe of the study. The sample, on the other hand, consists of 300 participants in the university preparatory group, high school graduates and age range 13-18; Female students of 19-25 represent. SPSS 21 program was used to analyze the data collected from the questionnaires applied to the participants. After applying Varimax axis rotation

\* Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı, ayseguldemir@sinop.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-7328-4492

technique, it was analyzed using a macro named PROCESS 2.16, which was integrated into IBM SPSS and AMOS-YEM statistics program and developed for regulatory mediation models analysis. The findings showed that the relationship between over-parenting, maximalist tendencies and career indecision is sociologically significant according to the analysis results obtained from the data.

**Keywords:** Over-Parenting, Maximizing Decision Making Tendencies, Career Indecision, Gender

## 1. Giriş

Bireyin kendisini keşfetmesi, kariyer keşif ve kariyer seçim aşamalarının dönüm noktası olarak görülmektedir. Kariyer gelişimi sürecinde birey, potansiyeli ile ilgili fikir sahibi olmaktadır. Bu sürece uyum sağlayan birey, kariyer gelişimi devam ettirmektedir. Bireyin beceri, yetenek, beklenti ve hedefleri, cinsiyet normlarının baskısıyla tanımlanmaktadır. Kariyer gelişimi sürecine dâhil edilen cinsiyet normları aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimlerin etkisi ile bireyin rol stresi ve kariyer kararsızlığı yaşamasının nedeni olarak düşünülebilir (Demir, 2020). Böylece bu çalışma, aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimlerinin yol açtığı rol stresi açısından düşünüldüğünde, üniversite hazırlık grubunda olan kadın öğrencilerin kariyer kararsızlığında önemli rol oynadığını öngörmektedir.

Toplumsal cinsiyet açısından mesleklere bakıldığında, kadınlar seçimlerinde genellikle fiziki güç gerektiren, yolculuk ve nöbet olarak sayılabilecek benzer nedenlerle evden uzak kalmayı zorunlu kılan meslekleri erkeklere daha uygun görerek nadiren tercih etmektedir (Vatandaş, 2007). Çünkü, kadınlar gerek ev gerekse iş konusunda çoklu görev üstlendiklerinden, birtakım beklentileri karşılamada stres yaşayabilmektedirler. Kadınlar, özellikle iş bölümünde bu farklılaşmayı belirgin bir şekilde deneyimlemektedirler. Aileler açısından bakıldığında, içinde yaşadıkları toplumun kolektivist unsurlarının etkisiyle, aşırı ebeveynlik tarzını benimseyebilmektedirler. Bu unsurlar, kadınların üzerinde belirli davranış örüntüleri oluşturarak rol stresi yaşamalarına sebebiyet verebilir.

Meslekler, toplumsal cinsiyet algısı temelinde şekillendiğinden kadına yönelik meslekler toplumun kendi kültürünü ve dolayısıyla değer algısını da yansıtmaktadır (Demir, 2020). Böylelikle, toplumsal cinsiyet normlarından etkilenen bireyler kariyerlerine yönelik karar verme sürecinde aşırı ebeveynliğin de etkisiyle ençoklamacı eğilimler gösterebilmektedir. Bu durumun, kariyer kararsızlığı noktasında karışıklığa sebep olması kaçınılmaz görünmektedir.

### 1.1. Aşırı Ebeveynlik

Sosyalleşme, bireyin yaşadığı toplumda gruplarla gerçekleştirdiği etkileşim sürecini ifade etmektedir. Bireyin hayatı boyunca süren bu süreç, toplumsal gruplarda önemli değer, tutum ve rolleri öğrenmesini sağlayan dinamik bir süreç olma özelliği taşımaktadır. Bireyin, sosyalleşme sürecinde öğrendiği her şey yaşamı boyunca sergileyeceği tutum ve davranışlarda önemli rol oynamaktadır. Makro anlama bakıldığında sosyalleşme, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasını mümkün kılarken mikro anlamda kişiliğin oluşumunda başat rol oynamaktadır (Zencirkıran, 2018).

Modern dünyadaki sosyal yaşamda, sosyalleşme sürecinin rolünü ve etkisini yadsımak mümkün görünmemektedir. Bu süreçte gereken biçimde sürece bağlanma ilişkisini inşa etmek her çocuğun temel ihtiyaçlarından biri olarak kabul edilebilir. İnşa edilen bağların sağlıklı olabilmesi için ilişki ağları ne kadar koruyucuysa o kadar güvensiz, kaygılı ve endişe verici sonuçların ortaya çıkması olasıdır. Bir çocuğun stres kaynağı başlı başına, içinde yaşadığı toplumun geneline veya onun içindeki toplumsal birimlere endişe, korku ve güvensizlikle yaklaşması ile doğrudan ilgili olmaktadır. Bu nedenle sosyalleşme sürecinde bireyin toplum ile kurduğu ilişkiyi, ne şekilde ve nasıl algılandığı sorunsalının işeyişi temel bağlanma ihtiyacının bir kısmı olarak ele alınabilir (Çırakoğlu, 2017). Bu ihtiyacın karşılanmasın ise aile kurumu başat rol üstlenmektedir. Özellikle “ebeveynlik” durumunun bu anlamda üzerinde düşünülmesi ve dikkate alınması gereken bir konu olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Ebeveynlik, çoğunlukla iki temel davranış biçimi olarak belirginlik göstermektedir. Bunlardan birincisi, çocuğun ihtiyaçlarına duyarlı olmak; ikincisi ise bunları karşılamak çocuğun davranışlarını denetlemek ve kısıtlamak şeklinde farklılaşmaktadır. Farklı ebeveynlik tarzlarının bu iki boyutun birbirleri ile kesişmesi sonucunda oluştuğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir. Ebeveyn olarak tanımlanan annenin ve babanın çocuk yetiştirme konusunda tutumlarının ve davranışlarının ilgili/ilgisiz olması ebeveyn tarzlarının farklılaşmasının temel nedenleri olmaktadır (Demirutku, 2019). Ebeveynlerin çocuklarına karşı takındıkları yaklaşım biçimlerinin ve bu yaklaşımın çocukların davranışları üzerinde problem olarak ortaya çıkan önemli etkileri dikkate alındığında, bu sorunlara müdahale edilirken sadece çocuklarla değil onlarla birlikte ebeveynlerin de davranışlarının değiştirilmesi ve dönüştürülmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır (Kılıçarslan ve Erdem, 2017).

Bir ebeveynin çocuğunu kabul etmesi, çocuğunun ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi ve ona duygusal manada sıcaklık göstermesi çocuğa gösterdiği ilgi ve kabul derecesiyle ilgilidir. Aksine, bir ebeveynin çocuklarına karşı tavrı taleplerde bulunma ya da kontrol etmeye çalışmaya dayalı ise bu durum talep ile ilgilidir. Talep durumu, ebeveynin çocukların davranışları üzerinde disipline ve kontrol etme faktörlerini içermektedir. Her iki boyutun eşdeğer bir şekilde ilerlemesi de ebeveyn yatırımının bir göstergesini ifade etmektedir. İlgi ya da kabul boyutu, demokratik ve izin verici öğeler taşıırken, talep boyutu daha çok otoriter öğeler üzerine konumlanmaktadır. İlgi veya kabul boyutunu içeren öğeler, ebeveynin çocuğu kendisinden farklı, tek, eşsiz bir birey bağlamında kabul etme anlayışını ve çocuğun ihtiyaçlarıyla ilgilenme derecesini tanımlayacak şekilde ele alınmaktadır. Özellikle kolektivist doğu toplumlarında ebeveynler, sevgi ve kontrolü birbirinden bağımsız olarak düşünmemektedir. Batı kültürünün aksine bu toplumlarda çok yaygın olmayan ama kendi kültürel yapıları gereği ebeveynler tarafından kullanıldığı bilinen aşırı koruyucu boyut çocukların tutumları ve eğilimlerini doğrudan etkilemektedir (Karabulut ve Şendil, 2008).

Aşırı koruma tutumlarının etkilerini incelediğinde, özellikle annelerin aşırı koruma tutumlarının ve bu tutumların çocuğu olan doğrudan etkisini görmek mümkündür. Ebeveyn olarak özellikle annelerin aşırı korumacı olması, bu durumun kültürel boyutlarının ortaya çıkardığı bir varyasyon olarak düşünülmektedir. Aşırı koruyucu annelerin bir kısmı, bu tutumu kolektivist yapı içinde buldukları kültürün etkisiyle, sahip oldukları ebeveyn tutumları normlarından yola çıkarak ve genel kabul

gören görüşlerden biri olarak sergileyebilmektedir. Ayrıca, annelerin psikolojik kontrolden ziyade davranışsal kontrol nedeniyle farklı ebeveyn tarzı sergiledikleri düşünülebilir. Ancak, aşırı koruyucu olmak her zaman sıcak ve ilgili olmak anlamına gelmeyebilir. Bazı aşırı koruyucu anneler yüksek kaygıları nedeniyle çocuklarını gerek psikolojik gerekse davranışsal olarak kısıtlayabilir veya yeni deneyimler kazanmalarına engel olabilmektedirler. Bu nedenle, aşırı koruyucu anneye sahip olan çocuklar korkuyu ve kaygıyı daha çok hissedebilmektedirler. Bu duruma bağlı olarak uzun bir süre duygusal becerilerinin yeterli şekilde gelişmesi söz konusu olmayabilir. Bu sebeple, ebeveynlik tarzlarının incelenirken aşırı koruyucu ebeveyn tutumunu, davranışsal ve duygusal kontrolü ayırt edecek şekilde, iki farklı annelik anlayışına uygunluğunun dikkate alınması gerekmektedir (Çalışkan ve Şahin, 2018).

Kolektivist doğu toplumlarına bakıldığında, kadınının annelik konusuna ilişkin düşünceleri, bunu nasıl gerçekleştirdiği, üstlendiği görevi yerine getirirken kendisini nasıl algıladığına ilişkin çalışmalar önem taşımaktadır. Çünkü çocukluğunda geleneksel kadın rolünü benimseyerek toplumsallaşan kolektivist doğu toplumunda kadın, kendi yaşamında çocuk yetiştirmeyi hemen hemen bir temel yaşantı biçimi olarak görmektedir. Böylece, ister istemez annelik rolünü her zaman ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle, geleneksel değerleri ve kültürü önceleyen toplumların kadınları açısından anneliğe yönelik bilişlerin karşılaştırmalı bir biçimde tüm toplumlarda ne şekilde ve nasıl olduğunun göz önüne alınarak belirlenmesi, çocuklarının tutumlarına alternatifler sunulması açısından önem taşımaktadır (Balcı, 2000).

Günümüz toplumlarında artık tek ebeveynli aileler daha çok konuşulur şekilde ön plana çıkmakta ve görünürlüğü artmaktadır. Tek ebeveynli hane kategorisi, bir kişinin eşinin ölmesi halinde ya da ayrılık durumunda ortaya çıkan bir aile türüdür. Tek ebeveynli ailelerin sayısı ve oranında görülen artış çocuğun yaşam biçimindeki değişim ve dönüşümlerin de bir habercisi olması niteliği taşımaktadır. Tek ebeveynli ailelerde iş bölümü faktörünün ağırlıkla etken olduğu düşünüldüğünde, bu faktör parçalanmakta ve böylece sorumluluk bir kat daha artarak tek ebeveynin görevleri farklılaşmakta ve çeşitlenmektedir.

Tek ebeveynlik noktasında ise, dikkat edilmesi gereken unsur, annenin veya babanın eksikliğinin bütünüyle giderilmeyeceği gerçeğinin bilmektir. Çocuğun, tek ebeveynli olması sebebiyle ebeveyn tarafından aşırı verici olmak, her istediğini almak, sınırlamaların ortadan kalkması, otoritenin kaybolması olanaklı kılındığında çocuk her durumda aşırıya kaçmaya çalışabilir. Bu durum, çocuğun eğitimi ve tek ebeveynin de ruhsal açısından kaldıramayacağı bir yük olması sebebiyle doğru bir yaklaşım olarak kabul edilmemektedir. Anneleriyle beraber yaşayan erkek çocuklara bakıldığında, çocuk rolü oynamaktan ziyade evin erkeği rolünü benimsemesi sıklıkla rastlanan karşı karşıya gelinen durumlardan biri olmaktadır. Hane üyelerini koruma ve onların sorumluluklarını üstlenme hem toplum hem de tek ebeveyn tarafından erkek çocuğa bir sorumluluk olarak yüklenmektedir. Böylece, çocuk kendi yaşamına ilişkin gerek kariyer planı, gerekse eş seçimi olsun tüm kararları alırken ençoklamacı karar verme eğilimleri sergilemekte ve bir yandan otorite figürü olmaya çalışmaktadır (Öztop, 2018).

1970'li yıllarda, farklı ebeveyn tarzlarının sınıflandırılması amacıyla yapılan bir çalışmada, okul öncesi dönemde olan çocuklar araştırılmıştır. Bu araştırmada, ev

ortamında yapılan gözlemler ve laboratuvar çalışmaları sonucunda, iki farklı anne ve baba tutumu olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, demokratik ve izin verici anne-baba tutumları iken ikincisi otoriter anne-baba tutumları olmaktadır. Otoriter aileler, zorunlu kurallar ekseninde çocuğun yaşamında belirgin rol oynarken demokratik ve izin verici aileler kurallar konusunda bu kadar katı değildir. Özellikle demokratik ve izin verici tarzı benimseyen ailelerde, sadakate önem verilmekte ve çocuklarla ilişkilerde ikili diyaloglara girilmemektedir. Bağımsız düşünmeyi teşvik etme ve bireyselliğe önem verme konusunda öne çıkan demokratik ailelerde, çocuğun özgüveni ve otokontrolünü kendisinin sağlaması daha değerli görülmektedir. Çocuklarla olan ilişkilerde ikili diyaloglar daha çok ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, çocuğa sınır koyma konusunda kuralcılık belirleyici değildir. Bu aile tarzında çocuğun koşulsuz destek alması, ender durumlarda disiplin uygulanması ve kabulü öncelikle ön plana çıkmaktadır (Gafoor ve Kurukkan, 2014).

Baumrind (1966), araştırmasında ebeveyn tutumlarına ilişkin bir sınıflandırma yapmaktadır. Yaptığı araştırmada bu sınıflandırma aşağıda şu şekilde gösterilmektedir:

- a) Demokratik Ebeveynlik:
  - ✓ canlı ve mutlu bir eğilim
  - ✓ görevlere hakim olma konusunda kendinden emin.
  - ✓ iyi gelişmiş duygu düzenlemesi
  - ✓ gelişmiş sosyal beceriler
  - ✓ cinsiyete dayalı özellikler konusunda daha az katı (exp: erkeklerde duyarlılık ve kızlarda bağımsızlık)
- b) Otoriter Ebeveynlik
  - ✓ endişeli, geri çekilmiş ve mutsuz eğilim
  - ✓ hayal kırıklığına karşı zayıf reaksiyonlar (kızlar özellikle vazgeçebilir ve erkekler özellikle düşman olurlar)
  - ✓ okulda iyi yapın (çalışmalar yetkili ebeveynliğin karşılaştırılabilir olduğunu gösterebilir)
  - ✓ antisosyal faaliyetlerde bulunma olasılığı düşüktür (exp: uyuşturucu ve alkol kötüye kullanımı, vandalizm, çeteler)
- c) İzin Verici Ebeveynlik
  - ✓ zayıf duygu düzenlemesi (yetersiz düzenlenmiş)
  - ✓ arzulara meydan okunduğunda isyankar ve meydan okuyan.
  - ✓ zorlu görevlere karşı düşük sebat
  - ✓ antisosyal davranışlar

Böylece, anne baba tutumlarını sınıflandırmak amacıyla 1970'li yıllarda okulöncesi dönemdeki çocuklara yönelik ev ortamında yaptığı gözlemler ve laboratuvar çalışmalardan yola çıkarak üç çeşit ana baba tutumu ortaya atmıştır. Bunlar: otoriter, demokrat ve izin verici anne-baba tutumlarıdır, Otoriter ailelerde belli başlı kurallar bulunmaktadır ve bu kurallara uyulması gerekmektedir. Bu tarz ailelerde sadakate önem verilir ve çocuklarla ikili ilişkilere girilmez. Demokratik ailelerde ise bağımsız düşünme teşvik edilmekte ve bireyselliğe önem verilmektedir. Demokratik ailelerde çocuğun kendini kontrol etmesi daha değerlidir, Çocukla ikili bir ilişki kurulmaktadır, İzin



verici ailelerde ise; çocuğa sınır koyma söz konusu değildir. Bu tür aileler çocuğa koşulsuz destek sunmakta, nadiren disiplin uygulayan, kabule yatkın ailelerdir (Gafoor ve Kurukkan, 2014).

## 1.2. Ençoklamacı Karar Verme Eğilimleri ve Kariyer Kararsızlığı

Ençoklamacı karar verme eğilimleri, Herbert Simon'un rasyonellik ilkesine dayanmaktadır. Herbert Simon (1989), bireylerin karar verme sürecinde tüm bilgilere sahip olamadıkları için en iyi kararı veremediklerini söylemektedir. Bu durumda bireylerin mevcut şartlarda en iyi kararı verme eğiliminde olduğu iddia edilmektedir. Bireylerin karar verme süreçlerinde üç davranış sergileyeceği ifade edilmektedir. Bunlar, bireylerin her bir alternatif için bilgi toplayacağı, bireylerin beklentilerinden daha iyi alternatifler geldikçe beklentilerinin artacağı, bireyler en iyi kararı verme konusunda kendilerini baskı altında hissedecektir.

Schwartz vd. (2012), bireylerin her zaman Simon'un rasyonellik kuramının önerdiği bu üç deneyimi yaşamadıklarını iddia etmektedir. Bireylerin karar verme süreçlerindeki davranışlarının bireylerin, kanaatkâr veya ençoklamacı oluşlarına göre değiştiğini önermektedir. Ençoklamacı bireylerin mevcut tüm alternatifler arasında en fazla getiriyi getirecek alternatifi seçme güdüsünde karar verdiği iddia edilirken (Dahling ve Thompson, 2012), kanaatkâr bireylerin kendilerini memnun edecek ilk alternatifi seçerek karar alma sürecinde stres yaşamadıkları iddia edilmektedir. Ençoklamacı bireyler için alternatifler arttıkça, en iyi kararı vermek için alternatiflerin tamamı konusunda bilgi sahibi olma ihtiyaçları da artacağı için hem harcanan enerji hem de zaman artmaktadır. Oysa kanaatkâr bireyler, memnun olacakları ilk alternatifte karar kılacakları için artan alternatiflerden ençoklamacı bireyler kadar etkilenmeyeceklerdir.

Helikopter ailelerin akademik kaygıları çocuklarının eğitime katkı sağlamaktadır. Ancak toplum geneli ile çocuklarının kültürel sermayesi arasında da fark oluşmasına sebep olmaktadır. Ancak kendini gerçekleştirme ile uyum davranışı arasında olumsuz ilişki olduğu bulunan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, topluma tamamen uyum göstermemek kendini gerçekleştirmenin önünde bir engel değildir. Toplum ve birey arasındaki etkileşimin karşılıklı oluşu göz önünde bulundurularak bireylerin de toplumu değiştirme gücü yok sayılmamalıdır (Warehime, Routh ve Foulds, 1974).

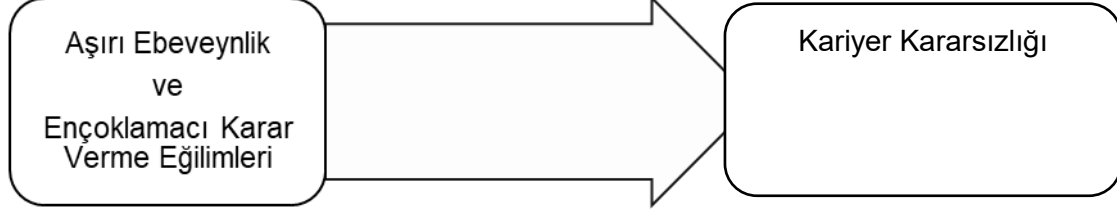
Bu tür tutumu sergileyen anne babalar kendilerinin beceremediklerini, yapamadıklarını ve içinde kalan ukdeleri çocuklarında görmek istemektedirler. Bu tutumda anne babalar, çocukların kapasitesinin üstündeki hedeflere onların ulaşmalarını katı bir tutumla isterler. Çocuktan her şeyi mükemmel yapması beklenmektedir. Çocuk bu baskılar içerisinde istenileni yapamadığında başarısızlık ve güvensizlik duygusu yaşamaktadır (Aydoğdu ve Dilekmen, 2016: 573).

## 1.3. Çalışmanın Modeli

Aşırı ebeveynliğin, ençoklamacı karar verme eğilimleri ve kariyer kararsızlığı üzerinde olumlu etkisinin olabileceği düşünülmektedir. Çalışmada, üniversite hazırlık grubunda olan lise mezunu kadın öğrenciler örnekleme üzerinden, aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı eğilimler ile kariyer kararsızlığı arasındaki öngörülen ilişkiden yola çıkarak H1 hipotezi oluşturulmuş ve çalışma H1 hipotezi üzerine temellendirilmiştir.

H1 hipotezi: Aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri kariyer kararsızlığını olumlu ve anlamlı olarak etkilemektedir.

H1 hipotezine göre oluşturulan araştırmanın çalışma modeli Şekil 1'de aşağıdaki şekilde şöyle gösterilmektedir:



Şekli 1: Çalışmanın Modeli

## 2. Yöntem

### 2.1. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni olarak Sinop ili seçilmiştir. Saha çalışması için örneklem grubu, üniversite sınavlarına hazırlanan lise mezunu kadın öğrencilerdir. Bu grup, 300 kişiden oluşmaktadır. Çalışmada yer alan katılımcıların yaş aralığı 13-18; 19-25 olmak üzere iki grup şeklinde belirlenmiştir.

Tablo 1: Yaş Durumu

	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Kümülatif Yüzde
,0	5	1,7	1,7	1,7
13-18	197	65,7	65,7	67,3
19-25	98	32,7	32,7	100,0
Total	300	100,0	100,0	

Tablo 2: İkamet Durumu

	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Kümülatif Yüzde
Aile	242	80,7	80,7	80,7
Akrabalar	5	1,7	1,7	82,3
Yurt	43	14,3	14,3	96,7
Yalnız	10	3,3	3,3	100,0
Toplam	300	100,0	100,0	

Tablo 2'de yer alan verilerden elde edilen bulgulara göre, üniversiteye hazırlık grubu olan lise mezunu kadın öğrencilerin %80,7'sinin ailesiyle birlikte, %1,7'sinin akrabalarının yanında, %14,3'ünün yurttan, %3,3'ünün yalnız ikamet ettikleri saptanmıştır.

## 2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada dahilinde Aşırı Ebeveynlik Ölçekleri (Bradley-Geist ve Olson-Buchanan, 2012) ve Ençoklamacı Karar Verme Eğilimi Ölçeği (Lai, 2010) ölçekleri kullanılmıştır.

### 2.2.1. Ölçme Araçlarının Güvenirlik Sonuçları

**Tablo 3: Ölçme Araçlarının Güvenirlik Sonuçları**

	Cronbach's Alpha	N of Items
Kariyer Kararsızlığı	,869	5
Aşırı ebeveynlik ve Ençoklamacı Karar Verme Eğilimleri	,865	15

Tablo 3'te görüldüğü gibi, ölçme araçlarının güvenirlik sonuçları kariyer kararsızlığı için Cronbach's Alpha ,869 ve N of Items 5; aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı eğilimler için Cronbach's Alpha  $p < 865$  ve N of Items 5 değerinde hesaplanmıştır. Bu değerler çalışmanın sonuçlarının güvenirlik boyutunu göstermektedir.

### 2.2.2. Değişkenlere İlişkin Toplam Varyans Sonuçları

Çalışma modeli çerçevesinde testler istatistiksel olarak tanımlanmıştır. Yapılan testlerden elde edilen değişkenlere yönelik sonuçlar aşağıdaki Tablo 4' de ve Tablo 5'te gösterilmektedir.

**Tablo 5: Toplam Varyans Sonuçları**

Total Variance Explained						
Component	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	5,984	39,894	39,894	5,984	39,894	39,894
2	1,731	11,541	51,435	1,731	11,541	51,435
3	,989	6,596	58,031			
4	,896	5,972	64,003			
5	,732	4,882	68,885			
6	,637	4,248	73,133			
7	,604	4,029	77,162			
8	,552	3,682	80,844			
9	,523	3,486	84,330			
10	,515	3,435	87,765			
11	,455	3,034	90,799			
12	,437	2,913	93,712			

13	,391	2,609	96,321			
14	,294	1,960	98,281			
15	,258	1,719	100,000			
Extraction Method: Principal Component Analysis.						

Tablo 4'te aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri doğrultusunda oranların 4 faktörlü bir yapıda olması, tatmin edici bir sonucun göstergesi olmaktadır. Tablo 5'te bakıldığında ise kariyer kararsızlığının 3 faktörlü bir yapıda olduğu ve yine tatmin edici bir açıklama oranı sergilediği gözlenmiştir.

**Tablo 5: Toplam Varyans Sonuçları**

Total Variance Explained						
Component	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	3,286	65,727	65,727	3,286	65,727	65,727
2	,583	11,664	77,391			
3	,530	10,590	87,981			
4	,340	6,803	94,784			
5	,261	5,216	100,000			
Extraction Method: Principal Component Analysis.						

### 3.1. Verilerin Çözülmesi

Ortak yöntem sapmasının en aza indirgenmesi için, katılımcılara süre olarak iki ay içerisinde anketler uygulanmış ve veriler toplanmıştır. "Test-retest tekniği bias yani katılımcıların anketleri baştan savma doldurmasını engellemek için kullanılmaktadır. Verilerin çözülmesi için SPSS 21 yazılımı kullanılmıştır. Araştırma çerçevesinde uygulanan anketin sonuçları gözden geçirildiğinde" toplamda 300 anket üzerinden çalışma yürütülmüştür. Varimax eksen döndürme tekniği kullanılarak veriler analiz edilmiştir. Ayrıca, verilerin analizi için IBM SPSS ve AMOS-YEM istatistik programına entegre edilen ve düzenleyici aracılık modelleri analizleri adına geliştirilmiş olan PROCESS 2.16 adında makro kullanılmıştır (Demir, 2020).

## 3. Bulgular

### 3.1. Değişkenler Arası Korelasyon Testi

Çalışmanın modelinin istatistiksel olarak analiz edilen test sonuçları da Tablo 6'da yer alan model özetinde gösterilmektedir. Araştırma kullanılan değişkenlerin arasında olumlu ve anlamlı düzeyde düşük düzeyde ( $R = ,368$ ) gözlenmiştir ve anlamlı bir ilişkiye sahiptir.

**Tablo 6: Model Özeti**

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	,368 <sup>a</sup>	,135	,132	,72038
a. Predictors: (Constant), asEbeOrt				

### 3.2. Regresyon Testi

Bu çalışmanın modeli için regresyon testi yapılmıştır. Regresyon testinin sonuçlarında, aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimlerinin, üniversite hazırlık grubu kadın öğrencilerin kariyer kararsızlığını olumlu ve anlamlı olarak etkilediği gözlenmiştir. Ayrıca, belirleme katsayısına bakıldığında kadınların kariyer kararsızlığının %5'inin aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri neticesinde belirlendiği tespit edilmiştir.

Tablo 7'de çalışma modeline ait sonuçlar yer almaktadır. Tablo 8'de ise çalışma modeline ilişkin değişkenler arasındaki regresyon sonuçları gösterilmektedir.

**Tablo 7: Çalışma Modelinin Test Sonuçları**

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	2,351	,126		18,717	,000
	asEbeOrt	,262	,038	,368	6,825	,000
a. Bağımlı Değişken: Kariyer kararsızlığı						

**Tablo 8: Değişkenler Arasındaki Regresyon Sonuçları**

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	24,174	1	24,174	46,584	,000 <sup>b</sup>
	Residual	154,645	298	,519		
	Total	178,819	299			
a. Bağımlı değişken: Kariyer kararsızlığı						
b. Tahminler: (Sabit), Aşırı ebeveynlik ve Ençoklamacı Karar Verme Eğilimleri						

### 3.2. Aşırı Ebeveynlik, Ençoklamacı Eğilimler ve Kariyer Kararsızlığı

Katılımcıların anketlere verdikleri cevaplar incelendiğinde, aşırı ebeveynlik sonucu oluşan ençoklamacı karar verme eğilimlerinin kadın öğrencilerin kariyer kararsızlığı yaşamalarında belirleyici etkisinin olduğu gözlenmektedir. Lise mezunu olan ve üniversiteye hazırlanan kadın katılımcıların, geleceğe ilişkin kariyerlerini etkileyecek olan kararları alınırken aşırı ebeveynlik tutumları göz önünde bulundurulduğunda

toplumsal cinsiyete karşı bireylerin ve toplumun algısına göre de planlandığı söylenebilir. Bu konuyu içeren test sonuçları aşağıda yer alan Tablo 9'da gösterilmektedir.

**Tablo 9:** Aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri sonucu kariyer seçimi

Meslek	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Kümülatif Yüzde
Öğretmen	115	38,3	38,3	38,3
Hemşire	27	9,0	9,0	47,3
Doktor	31	10,3	10,3	57,7
Ev Hanımı	41	13,7	13,7	71,3
Avukat	16	5,3	5,3	76,7
Yönetici	2	,7	,7	77,3
İstediği meslek	29	9,7	9,7	87,0
Memur	5	1,7	1,7	88,7
İşletmeci	1	,3	,3	89,0
Pilot	2	,7	,7	89,7
Kararsız	4	1,3	1,3	91,0
Polis	3	1,0	1,0	92,0
Akademisyenlik	1	,3	,3	92,3
Moda	1	,3	,3	92,7
Mühendislik	3	1,0	1,0	93,7
Astronot	1	,3	,3	94,0
Kuaför	2	,7	,7	94,7
Psikolog	6	2,0	2,0	96,7
Hostes	2	,7	,7	97,3
Eczacılık	2	,7	,7	98,0
Bankacı	1	,3	,3	98,3
Gazeteci	1	,3	,3	98,7
Muhasebeci	1	,3	,3	99,0
İş Sağlığı ve Güvenliği	1	,3	,3	99,3
Veterinerlik	1	,3	,3	99,7
Aşçı	1	,3	,3	100,0

Total	300	100,0	100,0	
-------	-----	-------	-------	--

Tablo 9' a bakıldığında, üniversite hazırlık grubu olan lise mezunu kadın katılımcıların en çok öğretmen %38,3 %10,3 doktor, öğretmenlik, %9,0 hemşirelik, %13,7 ev hanımı, istediği meslek %9,7 ve avukat %5,3 mesleklerini tercih ettikleri görülmektedir. Bu durum bir meslek olarak öğretmenliğin, diğer mesleklerle karşılaştırıldığında yaşam biçimini kolaylaştırması açısından daha fazla zaman ve olanak vermesi seçenekleriyle daha fazla talep edilmesine sebep olduğunun bir göstergesi olmaktadır. Ayrıca aşırı ebeveynlik tutumu gösteren bireyler de çocuklarının ağırlıklı bu mesleklere yönelmesinde etkileyici bir unsur olmaktadır. Aşırı ebeveynlik sergileyen ailelerin çocukları, sahip oldukları ençoklamacı karar verme eğilimleri vasıtasıyla birçok faktörü hesaplayabilmekte, mükemmeliyetçi davranabilmekte ve kararlarında stratejik davranarak kariyerlerini ona göre belirleyebilmektedirler.

Ençoklamacı karar verme eğilimleri içeren bu durum, üniversite hazırlık grubunda olan lise mezunu kadınların kariyer kararsızlıklarında, aşırı ebeveynliğin azımsanmayacak şekilde etkisinin olduğunu göstermektedir. Böylece, aşırı ebeveyn tutumların kadın öğrencilerin ençoklamacı karar verme eğilimleri sergilemesine ve kariyer kararsızlıkları yaşamalarına doğrudan etkide bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yukarıda gösterilen Tablo 9'un sonucuna göre aşırı ebeveynlik, ençoklamacı karar verme eğilimleri gösteren kadın öğrencilerin kariyer kararsızlığının meslek seçimi üzerinde olduğu görülmektedir. Böylece, en çok tercih edilen ve belirli mesleklere yönelen kadınların bu meslekleri seçmelerinde, toplumsal cinsiyet algısının da etkisiyle toplumda algısal olarak ağırlıklı kabul gören meslekler olması ve ileride üstlenecekleri eş olma, annelik gibi rollerini de bir arada yürütebilecekleri daha rahat meslekler olması dolayısıyla bu mesleklere yönelmeyi tercih etmektedirler.

### Sonuç

Bu çalışma, aşırı ebeveynlik, ençoklamacı karar verme eğilimleri ve kariyer kararsızlığı arasındaki ilişkiyi sosyolojik ekseninde incelenmeye odaklanmıştır. Bu doğrultuda, Sinop ilindeki üniversiteye hazırlanan kadın öğrencilerin kariyer kararsızlığı ile aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri arasında ilişki olup olmadığı incelenmiştir. Çalışmada, H1 hipotezinde olduğu gibi aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleri kariyer kararsızlığını olumlu ve anlamlı olarak etkilemektedir. Bacanlı (2012)' nin kariyer karar verme güçlükleri ve meslek seçimine ilişkin akılcı olmayan inançların ilişkisi adlı araştırmasında "denetim odağı" olarak adlandırılan durumun bu çalışmada aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimleriyle kişilik özelliklerini etkilediği ve böylece bireylerin kariyer kararsızlığı üzerinde etkili olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Yine Kleiman ve arkadaşlarının 2004 yılında kariyer kararsızlığının düşünme ve karar verme üzerindeki işlevlerini araştırdıkları araştırmada da mükemmeliyetçi tutumların bireylerin kariyer kararsızlığı üzerinde etkisinin belirgin olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın bulguları Simon'un (1989) öne sürdüğü gibi bireyler meslek seçimlerinde ortaya konulan bütün alternatifler içerisinde en fazla fayda sağlayacak alternatifi tercih etme güdüsü ile kariyerlerine ilişkin karar vermişlerdir.

Kariyer gelişimi sürecinde aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimine sahip bireylerin memnuniyet düzeyleri ile karar alma süreçlerindeki tüm alternatifler hakkındaki bilgi düzeyi arasındaki ilişkinin olumlu olduğu sonucuna varılmaktadır. Yani tüm alternatifler hakkında tamamen bilgi sahibi olan ençoklamacı birey, kariyer gelişiminde doğru kararı verdiğinde, kariyerinden memnun bir şekilde yaşamını sürdürebilmektedir. Bununla birlikte mevcut tüm seçenekler hakkında karar verecek detaylı bilgiye sahip olamayan aşırı ebeveynlik ve ençoklamacı karar verme eğilimi içerisinde olan birey, kariyer gelişiminde karar verirken belirsizliğe sebep olabilir. Aşırı ebeveynlik olarak adlandırılan ebeveynlik sürecinde, ebeveynlerin çocukların tüm yaşantısını kontrol altında tutarak yüksek beklenti içine girmeleri, dalga etkisi çerçevesinde çocukların etkilenecek ençoklamacı karar verme eğilime neden olacağı düşünülmektedir. Bu düşünceden yola çıkarak aşırı ebeveynliğin çocuklarda ençoklamacı karar verme eğilimine yol açabileceği, ençoklamacı karar verme eğilimi olan çocukların kariyer belirsizliği yaşayabileceği ve meslek tercihlerini de bu yönde yapmaya yöneldikleri sonucu ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKLAR

- AYDOĞDU, F, ve Dilekmen, M, (2016), "Ebeveyn Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 2, s.569-585.
- BACANLI, F, (2012). "Kariyer Karar Verme Güçlükleri ve Meslek Seçimine İlişkin Akılcı Olmayan İnançların İlişkisi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C. 4, S.37, s.86-95.
- BAUMRİND, D, (1966), "Effects of Authoritative Parental Control on Child Behavior", *Child Development*, Volume. 37, Issue. 4, p.887-907.
- BALCI, A, (2000), "Kadın Kavramı ve Kadının Toplumsal Yaşamdaki Yeri: Metaforik Bir Araştırma", *A Century of Women in Turkey: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi.
- ÇALIŞKAN, A, ve Şahin, B, (2018), "Annenin Ebeveyn Tutumlarının ve Çocuğun Annesinin Tutumlarıyla İlgili Algısının Çocuğun Duygu Tanıma Becerilerindeki Rolü", *Nesne Psikoloji Dergisi (NPD)*, C. 6, S. 12, s.27-50.
- ÇIRAKOĞLU, O, C, (2017), "Çocuğumuzun Ruh Sağlığında Önemli Aktörler: Gen, Anne, Baba, Arkadaş, Öğretmen ve Toplum", *Çocuğumuzun Ruh Sağlığında Önemli Aktörler: Toplum*, Ankara: Başkent Üniversitesi Geliştirme Vakfı İktisadi İşletmesi.
- DEMİR, A, (2020), "Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Kariyer Kararsızlığı: Sinop Örneği", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 22, s.1-17.
- DEMİRUTKU, K, (2019), *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü*, Ankara: Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.



GAFOOR, A. K. & A. Kurukkan, (2014), "Construction and Validation of Scale of Parenting Style", **Guru Journal of Behavioral and Social Sciences**, Volume. 2, Issue 4.

KARABULUT, E, ve Erdem, D, (2008), "Ebeveyn Tutum Ölçeği (ETÖ)", **Türk Psikoloji Yazıları**, C. 11, S. 21, s.15-25.

KILIÇARSALAN, S, ve Erdem, D, (2017), "Ebeveynler İçin Yeni Bir Başetme Modeli: Yeni Otorite Şiddetsiz Karşı Koyma", **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, S. 44, s.66-89.

KLEİMAN, T., Gati, I., Peterson, G., Sampson, J., Reardon, R. & Lenz, J. (2004). "Dysfunctional Thinking and Difficulties in Career Decision Making". **Journal of Career Assessment**, Volume. 12, s.213-331.

ÖZTOP, H, vd. (2018), **Tek Ebeveynli Aileler**, Ankara: Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.

SİMON, H. (1989), "The Scientist as Problem Solver", **Complex Information Processing: The Impact of Herbert A. Simon**, Ed. David KLAHR – Kenneth KOTOVSKY, New Jersey, USA: Lawrence Erlbaum Associates, 370-389.

THOMPSON, M. N., & Dahling, J. J, (2012), "Perceived social status and learning experiences in Social Cognitive Career Theory", **Journal of Vocational Behavior**, Volume. 80. Issue. 2, p.351–361

VATANDAŞ, C, (2007), "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", **Sosyoloji Konferansları**, S. 35, s.29-56.

WAREHİME, R. G., Routh, D. K., & Foulds, M. L. (1974). "Knowledge about self-actualization and the presentation of self as self-actualized", **Journal of Personality and Social Psychology**, Volume. 30, Issue. 1, p.155–162.

ZENCİRKIRAN, M, (2018), **Sosyoloji**, Bursa: Dora Yayıncılık.



**MASALDAN ROMANA HİKÂYE ANLATICILIĞI: ANLATICI SESİ, AÇIKLIĞI  
VE GÜVENİLİRLİĞİ**

**Dr. Birsal SAĞIROĞLU\***

**ÖZ**

Anlatımın bir parçası olan romanlar, masallar ve destanlarla toplumun deneyimi aktarılırken anlatıcılar aracılığıyla dış dünya yeniden yorumlanır. Bununla birlikte, edebî türlerle yeniden yorumlanan dünyanın sözlü ve yazılı kültürde aynı şekilde algılanmadığı düşünülür. Sanatın sözlü kültürde toplumsal devamlılığa ya da sürekliliğe hizmet ettiği, buna karşılık modern toplumda toplumsal olayların otoritelerin etkisiyle değişime uğradığı ve karmaşayı temsil ettiği ileri sürülür. Sözlü kültürde bilgi, bireysel bir deneyim olmayıp toplumsal bir olgu olarak görülmüş ve anlatıcının deneyimiyle yayılmıştır. Anlatıcı, ilk metinlerde herkes adına konuşan "sözcü"dür. Modern toplumda insanlığın dış dünyayı algılama biçimi değişmiş, sözlü kültürün sabit yasaları terk edilmiş ve toplumsal karmaşa anlatıyı da etkilemiştir.

Bu nedenle sözlü kültür ürünlerinde her şeyi bilen, her yerde olan ve hikâyeyi bölerek sesini duyurmaya çalışan anlatıcılar ya da bunların algılayış biçimleri (bakış açısı) vardır. Hikâyeye müdahale etmeyen ve göstermeye dayalı bir anlatıma sahip modern dönemin anlatılarında ise -bütünüyle kaybolmamakla birlikte- anlatıcılar geri planda kalmış, tipler yerine karakterler dikkat çekmeye başlamıştır. Bu çalışmada sözlü kültür ile modern kültür, anlatıcıların metinlerde konumlanma biçimi noktasında karşılaştırılmıştır. Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) romanıyla *Papağan*<sup>1</sup> adlı masal bu karakteristik farklılıkları belirlemek amacıyla seçilmiştir. Metinlerde anlatıcının dönüşümüyle birlikte ifade olanaklarının değiştiği ve bunun dönemlere özgü (tipik) yapıları açığa çıkardığı tespit edilmiştir. Anlatıcıların metinlerde konumlanma biçimi, yazarın metinle mesafesini, konuşan ve gören kişi ayrımını, metnin güvenilirliğini ya da açıklığını belirlemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, Roman, Anlatıcı, Güvenilirlik ve Ses.

**FROM TALE TO ROMAN STORY TELLING: TELLING SOUND, CLEARANCE AND  
RELIABILITY**

**ABSTRACT**

While the experience of the society is conveyed through novels, fairy tales and epics that are part of the narration, the outside world is reinterpreted through the narrators. However, it is considered that the world, which is reinterpreted with literary genres, is not perceived in the same way in oral and written culture. It is argued that art serves social continuity or continuity in verbal culture, whereas in modern society, social events change under the influence of authorities and represent chaos. In verbal culture, knowledge was seen as a social phenomenon, not an individual experience, and spread through the experience of the narrator. The narrator is the "spokesperson" who speaks for everyone in the first texts. In modern society, the way humanity perceives the outside world has changed, the fixed laws of verbal culture have been abandoned, and social chaos has also affected the narrative.

For this reason, there are narrators who know everything, are everywhere and try to make their voice heard by dividing the story, or their perceptions (perspective). In the narratives of the modern era that do not interfere with the story and have a demonstration-based narrative,

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, birselsagiroglu@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-6428-7686

<sup>1</sup> Papağan, Pertev Naili Boratav'ın *Az Gittik Uz Gittik* başlıklı kitabından alınmıştır. Masal, 1944'te Sıdika Boratav yardımıyla derlenmiştir.

the narrators have remained in the background, although they have not disappeared altogether, the characters have begun to attract attention rather than the types. In this study, oral culture and modern culture were compared in terms of the way narrators are positioned in the texts. The fairy tale titled *Papağan* with Peyami Safa's novel *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) was chosen to determine these characteristic differences. In the texts, it was determined that the expression possibilities changed with the transformation of the narrator and this reveals the (typical) structures specific to the periods. The way the narrators are positioned in the texts determined the distance of the author with the text, the distinction between the speaking and the seeing person, the reliability or clarity of the text.

**Keywords:** Fairy Tale, Novel, Narrator, Reliability and Sound.

## GİRİŞ

Masalların sözel boyutu dikkate alındığında kalıplaşmış yapıları dikkat çekecektir. Geleneksel halk anlatılarından biri olan masallarda bu kalıplaşmış yapı, metnin karakteristiğini ortaya çıkarır. Anlatıcı, metnin bağlamı ve dinleyicinin bu yapıya olan etkisi de türün diğer önemli özellikleri arasında düşünülebilir. Jale Parla'nın vurguladığı gibi modern dönemde belirgin bakış açılarının egemen olduğu anlatılardan uzaklaşmış, anlatılar bireylerin iç dünyasına yönelmiş, daha sarsıcı bir dil ortaya çıkmıştır. Bu dönemde şiirsel bir anlatımla bilinç aktarılmıştır (Parla 2015: 168). Karakterlerle yaratılan bu karmaşa, Mikhail Bakhtin (1895-1975) tarafından iki kavramdan yola çıkılarak ifade edilmiştir: Monolojizm (tek seslilik) ve diyalojizm (çok seslilik). Monolojizmde bütün sesler neredeyse aynı gibidir. Diyalojizmde ise metin, yetkili yazara, anlatıcıya ve karaktere ait sesler açısından çeşitlilik göstermekte, metinde belirgin bir şekilde karşıtlık veya gerilim yaratılmaktadır (Jahn 2015: 67). Bu nedenle 19. yüzyılda artık okura doğrudan seslenişlere rastlanmaz. Bu seslenişlerin yerini farklı "bakış açıları" almıştır (Parla 2015: 165).

Modern dönemin karakterleri ile ilk anlatıların "tipler"i metin sayesinde varlığını sürdüren, dil dışı dünyada gerçekliği olmayan dil içi kavramlar olarak tanımlanır. Karakter değişken yapısıyla tip ise sabit ruhsal ya da fiziksel özellikleriyle birbirinden ayrılmaktadır (Kıran 2011: 189). Sözlü kültür ürünlerinde tipler, değişmez özelliklere sahip anlatı yapısının bir parçası kabul edilir. Modern dünyaya özgü bir tür olan romanda ise "tip"in yerini karakter alır. Bilincin öncelikli konumu nedeniyle romanda karmaşa yaratılmış, söylem olanakları çeşitlilik kazanmıştır.

Ayrıca sözlü kültürün oluşmasında anlatıcının sosyal çevresi, şahsi özellikleri, psikolojik özellikleri, sosyal statüsü ve hayat tecrübeleri önemli rol oynar. Söz gelimi, masal anlatıcısının kişisel özellikleri, masalın oluşumunda oldukça etkilidir. Masal anlatıcısı, onu bir ölçüde yeniden yaratır ve masalın yaşadığı her çevre ona kendi özelliklerini yansıtır (Başgöz 1988: 25-29). Anlatılardaki bu değişim, yeni söyleyiş biçimlerini açığa çıkarmış ve anlatıya yönelik yeni tartışmaları başlatmıştır. Anlatıcının/karakterin metnin dışında ya da içinde konumlanma biçimi (bakış açısını) metinle olan mesafesini; görünürlüğü açıklığını ya da ayırt edilebilir yanını ve belirsizliği güvenilirliğin derecelerini gözler önüne sermiştir.

Sözlü kültür de ise onu şekillendiren ve teatral bir yapı hâline getiren üç unsur bulunmaktadır: Sözel doku, dinleyici ve bağlam. Masalın dinleyici boyutu", "masalın bağlam boyutu", anlatım esnasında icracı-dinleyici arasında kurulan iletişim" ya da

“masalın sözel boyutu” metnin sanatsal dili hakkında önemli bilgiler vermektedir (Aslan 2011: 87). Çözümlemede masalın bu temel niteliklerinden de yararlanılmış, metinlerde kolay fark edilebilen bir anlatıcının varlığı ile bir karmaşaya neden olan anlatıcı arasında bazı farklılıklar tespit edilmiştir. Söz gelimi, metinlerde “Kim görüyor?” sorusu “kip” kavramını; “Kim konuşuyor?” sorusu “ses” kavramını karşılamaktadır. Dolayısıyla sorulardan ilki “bakış açısı”nı ya da “odaklanma”yı; diğeri ise iletişim unsurlarını yani “ses”i karşılamaktadır.

Masalda anlatıcının kişilik özellikleri, tecrübesi anlatının sözel boyutuna etki ederek masalın yeniden oluşmasına zemin hazırlar. Böylece anlatıcı vasıtasıyla yerel özellikler masalın yapısında kendine yer bulur (Aslan 2011: 102). Seymour Chatman’a göre metinlerdeki temel sorunsal şudur: Olaylar bir karakterin bakış açısından mı, yoksa anlatıcının bakış açısından mı yansıtılmaktadır? Dolayısıyla kip, anlatıda eylemin farklı bakış açılarından görülmesidir. Burada iki temel soru üzerinden konu aydınlatılmaktadır: Okur karakterin içinde midir, yoksa dışında mıdır? Hangi anlamda karakterin dışında kalınır? Okur karakterden tamamen ayrı mı, yoksa onunla yan yana mıdır? Bu sorularla bakış açısının sahasına girilmektedir (2008: 95). Bakış açısı anlatıcıların anlatıdaki konumuyla ilgilidir.

Bunun yanı sıra, anlatıcıların güvenilirliği, açıklığı ve yorum serbestliği onların anlatıdaki konumunu belirlemektedir. Örneğin, metinde anlatıcı belli bir hikâyeyi ya da hikâyenin belli bir kısmını anlatabilir. Aynı zamanda anlatıcıya dramatik bir canlılık verilerek bakış açısı öykü dışından öykü içi bir düzeye taşınabilir (Booth 2012: 177). Dolayısıyla ses, olayların veya varlıkların seyirciyle iletişim kurmak üzere aracı olarak kullandıkları konuşmadır. Bakış açısı ise ifade anlamına gelmemektedir ve ifadeyi biçimlendiren perspektif olarak açılmıştır (Chatman 2008: 143). Anlatıcının söylemi; gerçek bir yazarın otoritesiyle, bir yansıtıcı kişinin kavrayış gücüyle ya da masalsı bellekle donatılmış bir özneye çeşitlilik kazanabilmektedir. Bakış açısı ve anlatı sesi olarak saptanan şey, anlatı ile anlatı kişisi arasındaki ikili bağıntının uygun anlatı teknikleriyle işlenmesine bağlıdır. Bakış açısı aynı zamanda sözce ile sözceleme arasındaki bağıntı üstüne odaklanmış bir inceleme kabul edilir (Ricoeur 2012: 173-178). Yazarın varlığı hissediliyorsa ve yazar, bilgeliğini sık sık okura hissettiriyorsa anlatıda yanılısamalı bir anlatımdan söz edilemez. Bu durumda anlatıcı açık ve güvenilirdir. Bununla birlikte kurmacada, hayat sürecine en çok benzeyen sürecin Tanrı’ya benzeyen bir zihinle değil, insan zihni aracılığıyla en iyi şekilde yansıtılabileceğine inanılır. Kişilerin zihinleri olması gerekenden fazla ya da az yansıtılırsa da yanılısama amacına ulaşmamış olacaktır (Booth 2012: 55). Bu nedenle bir eserde anlatıyı kimin anlattığı, nasıl anlattığı ve gerçeklikle olan bağı farklı nitelikler sergileyebilir: Bir karakterin metnin içindeki sesiyle metnin dışından hissedilen sesi aynı etkiye sahip değildir. Benzer şekilde, olayı birebir yaşamak ile olayı anlatmak aynı şey olarak görülmez. Bu girdiler anlatının alımlanmasını etkilemekte, okurun metinle olan mesafesini belirlemektedir.

Edward Bullough, bir eserin aşırı veya yetersiz mesafeli olması durumunda ise farklı sonuçlarla karşılaşılacağını öne sürmüştür. Ona göre eser aşırı mesafeliyse olasılık dışı, soyut ve gerçekdışı görünecektir. Yetersiz mesafe durumunda ise eser fazla kişiselleşecek, sanat bir zevk vermeyecektir. Sanatçılar yetersiz mesafeyi önlemek adına, Bertolt Brecht (1898-1956) gibi empatiye dayanmayan oyunlar üretme

çabasına girişmiş, gerçekliğin koşulsuz kabulüne karşı çıkmışlardır (Booth 2012: 132). Bu nedenle metinde, anlatıcının her şeyi bilmesi, güvenilir ve açık olması yazarın işini kolaylaştırmaktadır. Her şeyi bilen bir anlatıcı anlatıyı istediği gibi yönettiği için anlatı esneklik kazanmaktadır ve okurla mesafe azalmaktadır. Nesnel bir anlatıcı ile de anlatıda belli bir tarafsızlık elde edilir. Böyle anlatılarda okur-metin mesafesi artmaktadır. Artan mesafe hem anlatıcının güvenilirliğine hem de açıklığına gölge düşürmektedir.

Bunun yanı sıra anlatıcı, kişinin iç dünyasını anlatmak yerine, dış olayları anlatmayı seçtiğinde sadece “bildirim” işlevini gerçekleştirmektedir ve tamamen anlatının dışında kabul edilir. Fakat anlatıcı olayları kendisi yaşamış gibi de anlatabilir. Bildirim perspektifinde anlatı, doğrudan doğruya bir olayla başlatılabilir veya anlatıcı ortadan kaybolabilir. Böyle metinlerde okur anlatılanların kaynağı üzerine düşünmemektedir. Ancak anlatıda kişi olarak bildirim işlevini yerine getiren anlatıcı, “ben” dilini kullanarak çeşitli açıklamalarda bulunabilir, araya birtakım düşünceler sokabilir ve bunun sonucunda olayın temposunda yavaşlamaya neden olabilir. Örneğin, anlatıda kişilerin iç dünyalarından haberdar bir anlatıcı varsa, “iç odaklanma”dan söz edilebilir. İçsel perspektifle kişilerin iç dünyaları en ince ayrıntısına kadar ve bir anda açığa çıkarılabilir. İçsel odaklanma aynı zamanda anlatıda gerilimi açığa çıkaran ya da gerilime son veren ilkedir. Estetik açıdan bir “ritim” yaratılmak istendiğinde gerilimi arttırmak için bilgiler okura parça parça iletilir (Spranger 1964: 389-390). Wayne Booth’un vurguladığı gibi eserde gizem yaratmak ve okurun kafasını karıştırmak için kafası karışık bir gözlemci veya anlatıcı kullanılarak eser gizemleştirilir. Burada, anlatıcı sonraya ertelediği her şeyi bilmektedir. Eğer olgular sağlam bir neden olmadan saklanmışsa gizem amacına ulaşmaz, nedensellik bağı iyi kurulduğunda gizem de anlamlı bir teknik olarak değer kazanmaktadır. Modern eserlerde, geleneksel gerçeklik anlayışlarına karşı bilerek ve bir polemik yaratmak niyetiyle güvenilir anlatıya başvurulmaktadır (2012: 298). Masal anlatıcısı ise dinleyici kitle karşısında canlı bir performans sergiler, anlatıcının dinleyici ile etkileşimi masalı yeniden yaratır. Anlatıcı, dinleyicinin tepkisine göre masalına yön vermektedir. Dinleyici kitlesi anlatıcı üzerinde nasıl etkiler uyandırıyor ise anlatıcının kendisi de ustalığı ölçüsünde dinleyicisini etkileyerek, dinleyiciyi yönlendirir. Yeteneği ölçüsünde dinleyicinin masala katılmasını sağlar (Aslan 2011: 114).

Metinlerde hikâyeyi kimin anlattığı ya da hikâyede konuşan kişinin kim olduğu her metinde tespit edilebilir. Böyle çözümlenmelerle de “tipik” olana ulaşmak, tutarlı olanı açığa çıkarmak mümkündür. Söz gelimi, bir masalda ya da modern/postmodern bir romanda bu ayrımlar noktasında birtakım verilere ulaşılabilir. Bunun için masalda anlatıcı-dinleyici işlevi, metnin bağlamı ve metnin sözel boyutu ile yazarın metne mesafesi (yazarın sesi), anlatıcının güvenilirliği/açıklığı, insan bilincinin metinde konumlanma biçimi ya da birinci/üçüncü kişili anlatım şeklinde temel ölçütlerden yararlanılarak farklı dönemleri temsil eden anlatıların iç dinamikleri hakkında kapsayıcı fikirlere ulaşılabilir.

Masalda yer aldığı geleneğin ölçülerini dikkate alan, dinleyicilerin arzu, ihtiyaç ve duymak istediklerini iyi bilen bir anlatıcı belirgindir. Seçilen izleğin hangi duygu ve düşüncelere yönelik olacağı, topluluk içindeki rolü ve işlevlerinin ne olacağı anlatıcı tarafından belirlenir ve o amaca yönelik bir anlatım ön plana çıkarılır (Çobanoğlu 2000:

90). *Papağan* gibi sözlü kültüre ait olan ve bu döneme özgü söyleyiş biçimlerini barındıran anonim bir anlatıyla *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* gibi bireyin iç sıkıntılarını ele alan modern dönemin anlatısında bazı özdeşlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir. İlkinde hikâye dışında yer alan bir anlatıcı, eylemler ve tipler üzerinden benzer olayları peş peşe aktarırken ikincisinde hikâyenin içinde ya da dışında olan anlatıcılar ve onların bakış açılarıyla kronolojisi sarsılan olaylar göze çarpmaktadır. Benzer şekilde, masalda insan bilinci göz ardı edilir; romanda temel çatışma kahramanın iç dünyasıyla ilgilidir. Alt başlıklarda iki anlatı, bu temel farklılıklardan yola çıkılarak çözümlenmiştir. Anlatılar ilk olarak “anlatıcı/yazarın” metin içindeki konumu bağlamında ele alınmıştır.

### YAZARIN SESİ

*Papağan* eylem odaklı bir masaldır ve burada “her şeyi bilen” anlatıcı, bütün olayı aktarmaktadır. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*’nda ise insan psikolojisinin ayrıcalıklı konumu okurla metin arasında bir mesafe yaratmıştır. Masalda anlatıcı, karşılıklı konuşmalar dışında, bütün metne hâkimdir ve olayları kronolojiye bağlı kalarak anlatmaktadır.

Masalın anlatıcısı kendi hayatını anlatırken, içinde bulunduğu psikolojiyi ve sosyal çevrenin beklentilerini dikkate alır. Öz hayat hikâyesi, gerçek hayatın hikâyesi değil, toplumun kabulleneceği hayatın hikâyesidir (Azadovski 2002: 34). Romanda ise bilinçle yaratılan karmaşayla anlatı akışı bozulmuş, bu da okurla metin arasındaki sempatiyi azalttığı için bir mesafeye neden olmuştur.

Romanda zihnin anlatıya hâkimiyeti, söylemi karmaşılaştırarak okurda bir belirsizliğe yol açmış, buna karşılık masalda dış dünya, alışılmış söyleyiş biçimleriyle kafa karışıklığı yaratmadan art arda sıralanmıştır. İki metnin olay örgüsü ana hatlarıyla şöyledir: *Papağan*’da bir padişahın akıllı ve güzel kızı, gördüğü bir rüyadan sonra babası tarafından cezalandırılır. İki cellat ve Lala, kızın başını kesip kanlı gömleğini Padişah’a getirmek üzere yola çıkar, kızın yüzünün güzelliğini gördükten sonra da kızı öldürmekten vazgeçerler. Bir tavşan bulup gömleği onun kanına buladıktan sonra kızı dağ başında bırakıp giderler. Bir Derviş çıkagelir ve kızı kırk odalı bir konağa getirir. Kız istediği zaman bir dolaba girip her gün ne lazımsa dolaba söyler ve kızın istekleri dolap tarafından gerçekleştirilir. Bir gün bir papağan, Derviş’in onu yiyeceğini söyler. Kız papağanı Derviş’e, Derviş de papağana ne söylemesi gerektiğini kıza anlatır. Papağanla her konuşmasından sonra papağan bir tüy döker. Papağan’ın tüy döktüğünü gören Şehzade, bunu kimin yaptığını öğrenir. Kızı görür, ona âşık olur ve kızın şartlarını yerine getirdikten sonra evlenirler. Derviş sayesinde zengin olurlar, bütün yoksullara yardım ederler. Bu sırada Padişah, Mısır Sultanı’ndan kaçarken kızıyla karşılaşır, kız babasını affeder ve ölünceye kadar mutlu mesut yaşarlar (Boratav 1992: 104-113).

*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*’nda roman kahramanı Ferit, bir pansiyon odasında birtakım tuhaf olaylarla karşılaşır. Kız arkadaşı Selma’yla yaşadıkları, kız kardeşinin hastalığı ve iç sıkıntısıyla Ferit, bir kaosun içindedir. O, tıp fakültesini bırakıp felsefe eğitimi almaya başlamış ve bunu da tamamlayamamıştır. Ferit madde-sezgi, pozitivizm-mistisizm gibi kavramlarla ilgili belirsizliklere cevaplar aramaktadır. Pansiyon arkadaşı Yahya Aziz sayesinde değişmeye başlar, teyzesinin ölümünden sonra ona kalan parayla Ada’ya taşınır. Kiraladığı ev, bir yıl önce ölmüş olan Matmazel

Noraliya'ya aittir. Burada da doğaüstü olaylara tanık olur ve Noraliya'yı tuttuğu defterlerden tanımaya başlar. Kafasındaki belirsizliklerden kurtulduktan sonra Selma'yla yeniden bir araya gelir (Safa 2016: 7-319).

Masalda, "anlatıcı" ve "dinleyici" işlevleriyle hem birbirlerine bağlı hem de birbirlerini bütünlüleyici ve destekleyici bir yapıya sahiptir. Ne var ki romanda tek yazar ortadan kalkmış, kişileriyle konuşan bir anlatıcı dikkat çekmiştir. Birden fazla bilinç anlatının merkezinde yer almıştır. Paul Ricoeur'ye göre, bu farkın nedeni anlatıcı sesinin "diyalojikleşmesidir". Bakhtin'in karnavalesk diye adlandırdığı bu tür, belli bir biçim taşımayan (kaotik) söyleme çeşitlilik kazandırmıştır (2012: 179-181). Modern anlatıda yazar nesnellik iddiasında değildir ve okurun alışılmadık bir eksene bağlanmasını istemektedir. Modern anlatıda eski normların yerine yeni normlar kullanıldığı için anlatı okura tuhaf görünmektedir ve modern kurmacada eski kurmacanın değerleri bilerek reddedilmiştir (Chatman 2008:153).

Masalda, anlatıcının yaşadığı olayların psikolojik izleri ve bilinçaltı anlattığı masala etki eder. Dolayısıyla masalarda anlatıcının psikolojik özelliklerinden ve bilinçaltından kaynaklanan unsurlar, masal kahramanlarının davranışlarında, masalda yer alan tasvirlerde ve ara sözlerde kendini gösterir. Bu psikolojiye uygun bir anlatımla masalını şekillendirebilir (Aslan 2011: 104). Şöyle ki masalda öykü dışından bir anlatıcı kahramanların iç dünyalarını dikkate almayarak ve bazı kalıp söyleyişlerle hikâyeyi anlatır: "Bir varmış, bir yokmuş... Bir padişah varmış. Bu padişahın gayet güzel ve akıllı varmış[...] Kız on beş yaşına gelmiş. Bir sabah gene babasına rüyasını anlatmış." (Boratav 1992: 104).

Tekerleme, gerçeklik ölçütlerine sığmayan, olmayacak işleri olağan sayan bir masal dünyasına ayak basacak dinleyiciyi gerçek-üstü ve gerçek-dışı havaya alıştırmak için bir giriş kabul edilir. Anlatıcı, tekerlemeyle masalın niteliğini ve amacını ortaya koyar (Boratav 1992: 33). Dolayısıyla masalın başlangıcı bağlam odaklı düşünüldüğünde bir iletişim şeklidir. Anlatıcı, dinleyiciye bunun bir masal olduğunu, dış gerçekliği yansıtmadığını hissettirir ve dinleyiciyi sıradışı bir dünyaya hazırlar. Safa'da ise anlatıcı karakterlerden biridir. Romanın anlatıcısının masaldan farkı, kahramanlardan birinin zihnini müdahalesiz şekilde gözler önüne sermesidir. Masalın idealleştirilmiş kahramanları, bilindik mekânları, sembolik zamanları romanda yoktur. Masal alegoriye daha yakındır, kişiler değerleri temsil etmektedir ve masalda gerçek evrenseldir. Anlatıcı da dinleyici kitlesini dikkate alarak geleceğe dair ümit verir. Bir yanlış anlaşılma sonucunda mutlu ailesinden ayrılmak zorunda kalan kadın kahraman, mücadelesini verdikten sonra ailesiyle bir araya gelir ve huzurlu bir ömür sürer. Masal; dağılan aile, yanlış anlaşılma, baba ve çocuk ilişkileri şeklinde toplumsal değerleri ortaya koyar. Böylece masal, okurun her güçlükte hayata tutunmasını, dayanışma içinde yaşamasını ve bir aile kurmasını telkin eder.

Buna karşılık romanda kişiler, psikolojik gerçeklikleri göz önünde bulundurularak anlatılır, bundan dolayı da gerçekliğin evrensel temsilleri tartışmalı hâle getirilir. Bununla birlikte, romanda da karakterlerin iç dünyaları dâhil olmak üzere her şeyi bilen bir anlatıcı vardır. Bu ayrım şöyle örneklendirilebilir: "[Ferit] her şeyi anlamak istiyordu. Feridun iyi kalpliydi. Hukuktandı. Bilirdi. Ferit'i tevkif edebilirler mi? Hapsedebilirler mi?" (Safa 2016: 216). Bu cümlelerde ses yani bildirim işlevini gerçekleştiren anlatıcıdır,

buna karşılık bakış açısı Ferit'indir. Anlatıcı Ferit'in zihnini, iç çatışmalarını müdahale etmeden okurla buluşturur.

Dolaylı yoldan aktarmada okur, öteki anlatı kişilerini yansıtıcı rolü üstlenen Ferit'in gözüyle tanır. Bu durumda anlatıcı düşünen, hisseden, algılayan biri gibi değil de yansıtıcı işlevi gören anlatı kişilerinden biri olarak konuşabilmektedir. Oysa masalda –diyaloglar dışında- hem ses hem bakış açısı anlatıcıya aittir. Bahar Dervişcemaloğlu'nun belirttiği gibi 19. yüzyıl sonlarında “iç odaklanma” yaygınlaşarak anlatıcıların sesleri geri planda kalmış, karakterlerin bilinçleri, bakış açıları ve sesleri ön plana çıkarılmıştır (2014: 130). Tek sesli olan masalda bu nedenle sadece yazar anlatıcının sesi iştilir. Anlatım diyaloglar bakımından zengin olsa bile masal anlatıcının büyük bir monoloğuna dönüşmektedir.

Romanda Ferit'e kendi hikâyesi üzerine düşünme hakkını vermek, okurun ona olan sempatisini arttırmaktadır. Masalda ise başka birine söz hakkı vermek, okurla-karakter arasındaki özdeşleşmeyi önlemektedir. Berna Moran'a göre Türk romanında *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* da *Sinekli Bakkal* gibi mistik bir dünya görüşünü savunmaktadır. Ancak Adivar klasik roman tekniğini kullanırken Safa, 19. yüzyılın sonlarında beliren yeni bir roman tekniğiyle yazmıştır. Geleneksel roman anlatma yöntemine; modern romanda ise gösterme yöntemine ağırlık verilmiştir. Gösterme tekniğinde yazar hemen ortadan silinir, eser daha gerçekçi hâle getirilir. Modern romanda yazar, eser ile okur arasına anlatıcı olarak girmemektedir, kişilerin gözleri girmektedir ve tarafsız kalarak kişileri yargılamamaktadır (2015: 237-239).

*Papağan*'da ise iyiler ödüllendirilir, kötüler cezalandırılır ve bunlar değişmez özellikleriyle metnin nihai hedefine hizmet etmektedir. Saim Sakaoğlu, masalın bu sabit yapısına formel demektedir. Anlatıcı için bu kalıp ifadeler, ustalığını göstermesi bakımından bir ölçüdür ve bu formelleri en uygun yerlere serpererek değerlerini ortaya koyarlar (Sakaoğlu, 2002: 250). Bu nedenle masalda karşılıklı konuşmaların bile metinle okur arasında doğrudan iletişimi sağlamadığı ya da kişisel çatışmayı desteklemeyen formellerden oluştuğu söylenebilir. Bunlar romanda Ferit'in iç sıkıntılarını sergilemek için kullanılırken masalda herhangi bir çatışmadan söz edilemez. İki metin arasındaki bu fark şu örnekler üzerinden açıklanabilir:

Nedime ellerini yüzüne kapadı. Ferit sıçradı ve sordu:

-Ne olmuş sizlere bugün? Zemzemle duş mu yaptınız? Söylesenize bana: Lokantadaki piliç kızartmasına niçin ipekli don giymiyorlar? İştah niçin aleni şehvet niçin gizli? Hele sen, ne arıyorsun filolojide? Hakikati mi arıyorsun?

Nedime ellerini çekti ve bir kahkaha salıverdi:

-Ne hakikati? Ben üniversitede hakikat filan aramıyorum. Koca arıyorum ayol, koca! Al sana hakikat [...] (Safa 2016: 78-79).

Görüldüğü gibi gerçeklik üzerine yapılan tartışmada iki kişinin fikirleri ironiyle ve doğrudan verilir. Diyalog karakterlerin iç çatışmaları için arka fon işlevi görmektedir. Masalda ise diyalog sadece olay örgüsünün devamlılığına hizmet etmektedir:

Gözünü açıp baksa ki bir derviş. Derviş ona:



-Kızım, sen burada ne yapıyorsun?" diyor. Kız başına gelenleri olduğu gibi anlatıyor. Derviş:

-Benim dünya, ahret evladım olur musun?" diyor.

-Olurum. O zaman Derviş, kızı atının terkesine bindiriyor [...] (Boratav 1992: 105).

Pertev Naili Boratav'a göre masalın önemli özelliklerinden biri de serî ve kısa bir tahkiye tekniğine sahip olmasıdır. Olayın seri şekilde ifade edilmesi, türün tesir vasıtalarından birini teşkil eder. Konuşmalar, herhangi bir dramatik veya lirik etkiden çok, olayın heyecanını ortaya koyma amacı taşımaktadır (2002: 46). Dolayısıyla anlatıcı, masalı etkili kılmak için seri bir dil kullanır, bu yolla dinleyicisinin ilgisini sağlamış olur.

Yazarın varlığının geri planda olması, romanda karakterleri özgür kılmış, masalda yerleşik değerlerle kahramanlar kısımlısız hâle getirilmiştir. Anlatının risk taşımadığı, hiçbir sürpriz gelişmenin yaşanmadığı, olayların sadece geçmişte yaşandığı geleneksel anlatıda bir düzen dayatılmaktadır. Ancak kaosun hâkim olduğu bugünün dünyasında Ferit, karmaşayla yüz yüze gelir. Romanda onun düşünceleri serbest bırakılmaktadır. Booth'a göre bundan dolayı modern kurmacanın büyük bir kısmında yazar ketumdur. Yazarın ketumluğu, anlatıya olumlu bir katkı sağlamıştır. Örneğin, karakterin kusurlarının doğrudan anlatılmaması, karakterle okur arasındaki sempatiyi azaltmakla beraber eserden alınan hazzı arttırmıştır. Dolayısıyla sempati, kafa karışıklığı ve ironi, gerçeklik ve nesnelige oranla eleştiride daha faydalı anlatım olanakları olarak görülmüştür (2012: 320-322). Bununla birlikte bazı kuramcılara göre yazar metinde hangi bakış açısını seçerse seçsin, bir yapaylık çabası her seferinde hissedilecektir. Yazar her ne kadar belirli ölçüde kendi kılık değiştirmelerini seçebilse de bütünüyle ortadan kaybolmayı asla seçememektedir. Bir romancı, anlatıcının ya da gözlemcinin arkasına saklandığı durumda bile yazarın sesi sessizliğe indirgenememektedir. Anlatıların yazarın sesi için okunduğuna vurgu yapılır. Yazar kendinde olduğu kadar okurunda bir imaj yaratma peşindedir (Ricoeur 2012: 270-271).

### AÇIK-KAPALI ANLATICI

*Papağan* masalında tipler, bildik bir izlek ve bunu okurla paylaşan açık bir anlatıcı vardır. 20. yüzyıl anlatısı olan *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda ise Ferit, Yahya Aziz, Selma ve Noraliya gibi birden fazla anlatıcı dikkat çekmiştir. Monologlarda Ferit, diyaloglarda diğer roman kişileri dolaysız olarak okurla buluşturulur. İki metnin zaman içindeki değişikliği gözler önüne serdiği, buna karşılık anlatıcıların açıklığı noktasında birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir.

Masalda iletişimin esas amacı, masal kahramanlarının başından geçen olayların ya da anlatıcının duygularının dinleyicide uyanmasını sağlamaktır. Anlatıcı masaldaki başkahramanın tarafını tutar ve dinleyiciyi yönlendirir. Bunu yaparken dinleyicinin acıma ve merhamet duygularını harekete geçirir. Böylece anlatıcı dinleyicisine karşı duygusal bir üstünlük kurar ve masalların temel mesajı olan iyiliğin her zaman kötülük karşısında kazanacağı fikri aşılınmış olur (Aslan 2011: 116). Söz gelimi, kız güzeldir, akıllıdır ya da yanlış anlaşılmalıdır. *Papağan* masalında anlatıcı kendini gizleme ihtiyacı duymaz, dinleyicilerin de kızın yanında olmalarını sağlar. Onun

amacı, karşısındakileri ikna etmektir. Ancak kızın iç dünyası hakkında bilgi verilmez, olaylar üzerinden ve anlatıcı yorumuyla tipleri tanıtır.

Bilindiği gibi Sigmund Freud'la (1856-1939) birlikte modern derinlik psikolojisi gelişmiş, bu gelişme anlatıları da etkilemiştir. İnsan ruhunun ayrıcalıklı hâle gelmesi, yazıyla başlayan ve matbaayla yoğunlaşan içe dönüşün keşfiyle ilişkilendirilmiştir (Ong 2013: 181). Söz gelimi, romanda öykü dışı bir anlatıcı dışında Ferit gibi öykü içi bir karakter de vardır ve onun iç dünyası, çatışmaları anlatılmaktadır. Masalda ise öykü dışından bir anlatıcı sadece olayları aktarmaktadır. Chatman'ın vurguladığı gibi klasik anlatı geleneğinde karakter sadece olay örgüsünün işlevlerini gerçekleştirmiştir. Ancak modern anlatıda, kişiliklerin açık uçlu olması, zihinsel özellikler bakımından diğerlerinden ayrılmasını sağlamıştır. Böylece modern anlatılarda karakterler, gizemli yönleriyle ön plana çıkarılmıştır (2008: 111-114). Anlatıdaki bu değişim, anlatıcının metne müdahalesini ya da ayırt edici sesini azaltmış, anlatıcının varlığı eski konumunu yitirmiştir.

Açık anlatıcı, kendine “ben” ve “biz” şeklinde gönderme yapan, her şeyi bilen, okura açıklamalar sunan, öyküye müdahale eden sestir. Kapalı anlatıcı ise ayırt edici bir sese sahip olmayan, öyküye müdahale etmeyen ve öykünün doğal akışı içinde ilerlemesine izin veren anlatıcıdır. Böyle bir anlatmada olaylar öykü içi karakterin (iç odaklayıcının) bakış açısıyla anlatılmaktadır (Jahn 2015:63-65). Örneğin, masalda anlatıcı kısa açıklamalarıyla kendine göndermede bulunur: “Bunlar orda yaşayadursunlar, biz gelelim Padişaha... Sultan Padişah'a bir büyük harp açmış, Senelerce devam etmiş bu harp.” (Boratav 1992: 112). Anlatıcı, dinleyicinin dikkatini artırmak için söylenen bu formelleri, beklenilmeyen bir olayı aniden ortaya atmak için kullanır (Sakaoğlu 2002: 252). Romanda dolaylı bir söylemle karakterin iç seslerini aktaran anlatıcının masalla kıyaslandığında daha kapalı olduğu söylenebilir:

BUGÜN NE? Çarşamba. Meseledir. Suzy'ye gitmezsem küçük bir komplikasyon. Ne demiş Selma'ya 'Ferit, Ferit Bey bizden hoşlanmıyor' Ferid...d harfi onun diliyle damağı arasında, babamı ve Vafi Bey'i isyan ettirecek bir yumuşaklıkla eriyor. Neredeyse duman hâlinde burun deliklerinden çıkacak (Safa 2016: 54).

Bu nedenle anlatıcının algılanabilirlik derecesi en “kapalı”dan en “açık”a kadar geniş bir aralıkta ele alınmaktadır. Eğer anlatıda diyalog ön plandaysa anlatıcı kapalı olacaktır. Yer betimlemeleri, karakterin tanıtılması ve düşünmediği, söylemediği şeylerin söylenmesi, zamanın özetlenerek verilmesi dolayısıyla yorumun olduğu yerlerde anlatıcının algılanabilirliği “açık”tır (Dervişcemaloğlu 2014: 123-124). Anlatıcının kurmaca içindeki yerinin belli olması, kendi gücünü sınırlaması anlamına gelmektedir. Ancak anlattığı öykünün kişisi olarak anlatıda yer aldığı konum onun bilgisinin sınırlarını değiştirebilmektedir (Yücel 1979: 24). Anlatıcı açıklığı-kapalılığı meselesi iki metinde şu örnekler üzerinden açıklanabilir:

“Artık ertesi gün düğün başlar. Kırk gün, kırk gece sürer. Kırk birinci gün gelin telli duvaklı kapıda bekler... Derviş-Baba dolabı açar, ordan bir altın leğen çıkarır. Papağanı keser. Başını geline, yüreğini güveye yutturur. Dolaptan iki tane de kurna çıkarır. Birini bir köşeye, ötekini bir köşeye yapıştırır. Kurnaların her birinin üst başına papağanın kanından birer

parmak sürer: Başlar o zaman kurnanın birinden altın, ötekenden gümüş akmaya...” (Boratav 1992: 111).

*Papağan*'da anlatıcı olayın her aşamasını gözler önüne seren sabit ve kolay fark edilebilecek ayırt edici sestir. Anlatıcı metnin zamanını, mekânını ve olayları doğrudan aktarmaktadır. Doğrudan aktarıldığı için de masalda anlatıcının açık olduğu söylenebilir. Tek anlatıcı, masalın başından sonuna kadar aynı sesle ve tekil bir konuşmayla dikkat çekmektedir. Chatman'a göre açık anlatma yoluyla kişiler, zaman ve uzam hemen tanımlanabilir. Fakat örtük bir yöntem benimsenmişse tanıma birkaç sayfa ya da birkaç bölüm sonrasına ertelenebilir (2008: 207).

*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda ses anlatıcıya aittir fakat bakış açıları değişkendir ve söylem masala göre kapalıdır. Masaldaki tek seslilik romanda çok sesliliğe dönüşmüş, anlatıcının ayırt edici sesine diğer roman kişilerinin sesleri ya da bakış açıları karışmıştır. Bununla birlikte romanın anlatıcısı sayıca daha fazla olmasına rağmen açıktır. Bütünüyle kapalı anlatıcıdan bahsedebilmek için anlatıcının ortadan kalkmış olması gerekmektedir. Oysa romanda anlatıcı, masalda olduğu gibi, okuru metnin devamı noktasında aydınlatan ve kolay saptanabilen sestir: “Ferit sözünü bitirdiği zaman Vafi Bey bu haldeydi. Gözlerini birkaç saniye açmadı; kaşlarını kaldırdı ve yine açmadı. Sonra başını geriye alarak doğruldu” (Safa 2016: 96). Ferit'in iç seslerinde ve diyaloglarda ise diğer anlatıcılar söz almış, benzer işlevi yerine getirmişlerdir. Söz gelimi, romanın bir bölümünde pansiyon sahibi Vafi Bey mekânı ve kişileri şöyle tanıtır:

“Günümün yarısı bu madeniyatı parlatmakla geçer. Fatma da benim tabiatımı bildiğinden geceleri muslukları parlatır. Velâkin kapıların kilitlerini henüz yaptıramadım. Bir senin odanda vardır. Bu yüzden Zehra'nın ayağı bağlıdır [...] Bir seyyar dişçi vardır. Denizli'ye gider, gelir. Çoğu burada bulunmaz. Bir de Sadberk Hanımımız vardır. Bir kız, iki oğlu vardır” (Safa 2016: 105).

Benzer şekilde, başka bir bölümde Ferit, ayırt edici sesiyle konuşturulur: “Fakat niçin alınıyorum? Ne evin şuuru, ne de benim geleceğimden Selma'nın haberi var. Ben oraya bin defa gidebilirim ve bundan Selma'nın haberi olmadıkça, onun gözünde hiç gitmemişim demektir. Bu hadise olmamıştır” (Safa 1972: 129). Görüldüğü gibi romanda anlatıcılar sayıca fazladır ya da değişken özellikleriyle dikkat çekmektedirler. Tahsin Yücel'e göre çoğul anlatıcılı eserlerde anlatıcılar “üst-anlatı” düzeyinde yer alarak, parçaları bir birliğe ulaştırmak niyetiyle hareket etmektedir. Her parçanın bütüne hizmet ettiği düşünüldüğünde anlatıcı çokluğu, içinde çeşitli öykülerin yer aldığı bir “evren”i temsil etmektedir (1979: 28-29). Romanda masalın ayrıcalıklı anlatıcısı geri plandadır ve dağınık bilgiler toplamının birden fazla anlatıcı arasında paylaşılması söz konusudur. Ne var ki iki metinde de anlatıcılar açıktır. Masalın değişmez yasalarını aktaran sabit ve açık anlatıcısı, kişilerin bilincinin ayrıcalıklı konumu nedeniyle romanda değişken nitelikleriyle ön plana çıkmıştır.

Bu nedenle romanın öyküsel evreni nesnel bir bilgiye değil, öznel, eksik, değişken ve çelişik olarak beliren bilgiyle veya yorumla iç içedir. Ayrıca anlatılarda, zaman-uzam her parça için ayrı bir evreni temsil edebilmekte ve anlatının birliği tartışmalı bir hâle gelebilmektedir. Yapıtta, bütünlük fikri, parçaların toplamı yerine

parçalar arasında kurulan bağıntılarla oluşturulmaktadır. Her parçanın süresi üst anlatının zamanı ve uzamına katılarak, anlatıdaki birliğe katkı sağlamaktadır (Yücel 1979: 42-43).

### GÜVENİLİR ANLATICI

Anlatıcıların kendilerini kolayca ele vermesi, doğrudan doğruya metinlerin güvenilirliğiyle ilgilidir. Booth'dan sonra, Yacobi güvenilirliğin artık anlatıcının bir özelliği olarak görülmediğini fakat okuyucunun anlatıcı hakkında metindeki zorluklarla başa çıkmak için yaptığı bir çıkarım olarak görülebileceğini ortaya atmıştır (Sternberg 2011: 36). Bu nedenle güvenilir anlatıcılar, yazarın normlarından ne kadar ve hangi yönde ayrıldıklarına göre farklılık gösterebilmektedir (Booth 2012: 170-171).

Uzun süreli bir iç dünya anlatımında karakter geçici olarak anlatıcının yerine geçmektedir. Genel olarak anlatıda ne kadar derine inilirse, anlatıcının güvenilmezliğinin o oranda artacağı düşünülmektedir (Booth 2012: 176). İki metin güvenilirlik bakımından kıyaslandığında ise şu sonuca varılmıştır: Anlatıcı *Papağan*'da tek sesli bir dille, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda ise çoklu bakış açısıyla fakat metnin nihai hedefiyle uyum içindedir ve bu nedenle de güvenilirdir. Dolayısıyla ikisinde de metnin normlarıyla uyumlu anlatıcı ya da anlatıcılar vardır. Masalda, bir yanlış anlama sonucu evinden ayrılan padişahın dünya güzeli kızı, çeşitli serüvenlerden sonra aklanır, iyiler ödüllendirilir. Ayrılış-mücadele-eve dönüş üçgeniyle aktarılan masalda herhangi bir karmaşadan veya tekinsiz bir atmosferden söz edilemez. Masal şöyle sona erer: “[Padişah] ona ve damadına veda edip ülkesine dönüyor, tahtına geçip oturuyor. Onlar ölünceye kadar mesut yaşarlar. Onlar ermiş muradına biz çıkalım kerevetine...”(Boratav 1992: 113). Masalın önemli formel unsurlarından biri de bu bitiş/kapanış formelleridir. Anlatıcı, icranın başında yer verdiği tekerleme ile olağanüstü bir dünyanın içine aldığı dinleyici kitlenin bitiş formeliyle gerçek hayata dönmesini sağlar (Aslan 2011: 150).

Benzer şekilde, romanda Ferit iç dünyasında bir yolculuğa çıkar. Mücadele masaldan farklı olarak dış dünyada değil, onun zihninde çelişik fikirlerle ya da izleklerle verilir. Romanın sonunda Ferit sorularına cevaplar bulur, çatışmalarından kurtulur: “Münasebetlerden başka hakikat tanımayan ve mahiyetlerin önünden kaçan maddeci ilim ve felsefe, dâva önünde, insan zekâsını bu kadar sefil bir intihara sürüklemiştir” (Safa 2016: 319). Anlaşıldığı üzere masalın eylem merkezli yapısı, romanda bilincin eylemi askıya alan durağan yapısıyla yer değiştirmiştir. Bu ayrıma rağmen masal, iyilerin kazandığı ütöpik bir dünyayı, roman materyalist dünyaya yaptığı sorgulamayı sağlam gerekçelere bağlayan ve sonunda haklı çıkan Ferit'in ideolojik tartışmalarını gözler önüne sermiştir. Farklı yollarla fakat aynı işlevi yerine getiren anlatılar arasındaki fark, söylem olanaklarıyla açıklanabilir: Masalın yalın ve sabit söylemi, romanda bilinç akışının, monoloğun baskısıyla bir karmaşa yaratır. Masalda bütünüyle güvenilir olan anlatıcısından farklı olarak romanın güvenilir anlatıcısı okuru en sonunda gelmek istediği yeri bilme noktasında “zaman zaman” “belirsizlik” içinde bırakmaktadır:

Bunu derhal anlamalıydı. Sade ısrar eden bir hayretin onu hem kendi gözünde küçülten yükünden kurtulmak, hem de insanın uzviyetine veya herhangi bir davranışına karşı beslediği ve onu fakülleden ötekine koşturan tecessüsü doyurmak için değil, belki

on seneden beri onu kovalayan çıldırma korkusunun bu gece yeniden uyanmasını önlemek için de hâdisenin doğru bir izahına ihtiyacı vardı (Safa 2016: 42).

Roman, anlatıcının/karakterin yaşadığı ikilemi aktarırken okuru metnin devamı noktasında zorlamaktadır. Ne var ki, buna rağmen anlatıcı romanda teşhis edilebildiği ve kendi ikileminde tarafını belli ettiği için okurunu bulanıklılığa itmemektedir. Çünkü Ferit pozitivist dünyanın yasalarını sorgulamış, Yahya Aziz aracılığıyla da bunları çürütmüştür:

[B]izim dünyamızda ve şuurun yalnız bizim kafamızda bir tesadüf eseri olarak bulunduğunu sanıyoruz; mânâyı kendimizde hapsediyor ve bütün bu sonsuzluğun ve yüceliğin mânâsız bir doluluğu kapladığına ve tekrarladığına hükmedip çıkıyoruz (Safa 1972: 318).

Ricoeur'nün de vurguladığı gibi yansız olduğu iddia edilen her estetiğe karşı, okura aktarılan ve dayatılan karakterlerin görüşünün sadece psikolojik ve estetik değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaksal yönleri de bulunmaktadır (2012: 272-274). Masalda mesaj açık bir anlatıcı tarafından, romanda aynı mesaj örtülü şekilde bir karakter tarafından verilmiştir. Bu nedenle iki anlatı arasında güvenilirlik bakımından büyük bir fark olduğu söylenemez. Yazarın ikinci benliği olan Ferit, masalın anlatıcısı gibi, belli normlara uygun olarak konuşan ya da hareket eden "güvenilir" bir anlatıcıdır. Bununla birlikte masalda anlatıcı ve kahraman arasında net çizgiler vardır. Romanda karakterin anlatıcı olması, kendini dolaysız olarak ortaya koymasını sağlamış, onun iç sesleri anlatıcı-karakter özdeşliğini sarsmıştır. Ne var ki, bu durum anlatıcı-karakter arasında bir gerilime neden olmadığı için anlatının güvenilirliğine gölge düşürmemiştir.

## SONUÇ

Bu çalışmada yakından okumayla iki eserin tutarlı ve evrensel sayılabilecek yanı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Anlatıcının değişimi sosyo-kültürel arka planla açıklanabilir. Sözlü kültürün bütünlüklü dünyası ile modern dünyanın karmaşasının türleri dolayısıyla türlerin iç dinamiklerini belirlediği söylenebilir. Doğadan kopan modern dönemin insanının kendini birey olarak algılaması, iç dünyasındaki çatışmaları anlatıya da yansımış, sözlü kültürde değişmez özelliklere sahip idealleştirilmiş kişiler/typler, değişken yanları ve çatışmalarıyla karakterlere dönüşmüştür. Böylece anlatıcının metindeki konumu/mesafesi, açıklığı, güvenilirliği ve sesi noktasında birtakım farklılıklar ön plana çıkmıştır.

Buna göre *Papağan* masalının her şeyi bilen, okur tarafından kolay bir şekilde ayırt edilebilen ve "biz" diyerek kendini deşifre eden anlatıcısı, metnin sabit söylemini destekleyen öge olarak dikkat çeker. *Papağan* masalında typler, bildik bir izlek ve bunu okurla paylaşan açık bir anlatıcı vardır. Anlatıcı metnin zamanını, mekânını ve olayları doğrudan aktarmaktadır. Doğrudan aktarıldığı için de masalda anlatıcının açık olduğu söylenebilir. Bir kültürün taşıyıcılığını, devamlılığını ve bütünlüğünü anlatıyla aktarma çabası, bunun evrenselleşmiş bir anlatıcı olduğunu düşündürmektedir. Yazarın sesi, masalda sözlü kültürün tutarlı ve çelişki barındırmayan sesi olarak genelleştirilebilir. Karmaşadan uzak, sabit niteliklere sahip dünyada anlatının işleyişi de sabittir. Masalda iletişim kuran ses nettir ve okuru belirsizliğe sürüklediği için güvenilirdir. Diyaloglar

dışında eylem odaklı ya da harekete dayalı bu söylemde insan bilinci askıya alındığı için anlatı evreni şeffaftır ve ütopyik bir dünyaya hizmet etmiştir.

Masalda –diyaloglar dışında- hem ses hem bakış açısı anlatıcıya aittir. Anlatıcı, karşılıklı konuşmalar dışında, bütün metne hâkimdir ve olayları kronolojiye bağlı kalarak anlatmaktadır. Masalın bu özelliği, okurla-karakter arasındaki özdeşleşmeyi önlemektedir. Anlatı dışından bir anlatıcı, kahramanların iç dünyalarını dikkate almayarak ve bazı kalıp söyleyişlerle hikâyeyi aktarır. Dolayısıyla tipler, değerleri temsil etmektedir ve masalda gerçek evrenselidir. Bundan dolayı da gerçekliğin evrensel temsilleri –romanda olduğu gibi- tartışmalı hâle getirilmez. *Papağan*'da iyiler ödüllendirilir, kötüler cezalandırılır ve bunlar değişmez özellikleriyle metnin bağlamına hizmet etmektedir. Anlatıcı, *Papağan*'da tek sesli bir dille, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda ise çoklu bakış açısıyla fakat metnin nihai hedefiyle uyum içindedir ve bu nedenle de güvenilirirdir.

Ancak *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda anlatıcı bütünüyle ortadan kalkmamakta, metinle anlatıcı arasında bir mesafe göze çarpmaktadır. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda roman kişilerinin bilinciyle yaratılan karmaşa, anlatı akışını bozmuştur. İnsan psikolojisinin ayrıcalıklı konumu okurla metin arasında bir mesafe yaratmıştır. Zihnin anlatıya hâkimiyeti, söylemi karmaşıklaştırarak okurda bir belirsizliğe yol açmıştır. Anlatıcının bu mesafesini belirleyen olanaklar, çoklu bakış açıları veya çok sesli söylemlerdir. Anlatıcının ayırt edici sesine diğer roman kişilerinin sesleri ya da bakış açıları karışmıştır. Dağınık bilgiler toplamının birden fazla anlatıcı arasında paylaşılması söz konusudur. Dolayısıyla roman anlatıcısının masaldan farkı, kahramanların zihnini müdahalesiz şekilde gözler önüne sermesidir. Bunun yanı sıra romanda dolaylı bir söylemle karakterin iç seslerini aktaran anlatıcının masalla kıyaslandığında daha kapalı olduğu söylenebilir. Masalın idealleştirilmiş kahramanları, bilindik mekânları, sembolik zamanları romanda yoktur. Tipler yerine karakterlere yer veren anlatıda başta Ferit olmak üzere diğer roman kişileri yansıtıcı bir merkez kullanılarak ve müdahalesiz olarak aktarılır. Kaosun hâkim olduğu bugünün dünyasında Ferit, karmaşayla yüz yüze gelir. Romanda onun düşünceleri serbest bırakılmaktadır. Anlatıcı Ferit'in zihnini, iç çatışmalarını müdahale etmeden okurla buluşturur. Kişilerin iç çatışması bilinç akışı, iç monolog ya da doğrudan aktarılan konuşmalarla verilir. Bununla birlikte yazarın anlatıcının sesi bu karmaşaya müdahale etmeyen ve bunu karakter bilinciyle açığa çıkaran bir sestir. Dolayısıyla masalın kolay fark edilebilen anlatıcısı, burada da saptanabilir. Ancak ilkinde dış dünyayı alışılmış bir dille aktaran anlatıcı, romanda sadece gözlemci konumundadır. Roman kişilerinin bakış açılarında onun tarafsız sesi işitilir. Bu nedenle güvenilirliği ve açıklığı noktasında romanın anlatıcısı için de benzer sonuçlara ulaşılabilir. Anlatıcının sesi okur tarafından fark edilebilir, bu nedenle açıktır. Yanılsamalı söylemler okurda geçici olarak kafa karışıklığına neden olmuş, güvenilirliğe gölge düşürmüştür. Ne var ki, anlatıcı nihai hedefine ulaşmış, karmaşasını gerekçelendirmiştir.

**KAYNAKLAR**

- ASLAN, Ferhat (2011), “İstanbul’da Bir Sene Birinci Ay Tandırbaşı Adlı Kitapta Yer Alan Masalın Performans Teoriye Göre İncelenmesi”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED)**, İstanbul Üniversitesi, C. 44, S. 44, s. 83-140.
- AZADOVSKİ, Mark (2002), **Sibiryadan Bir Masal Anası**, (Çev. İlhan Başgöz), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAŞGÖZ, İlhan (1988), “Masalın Anlatıcısı”, **Masal Araştırmaları/Folktale Studies I**, İstanbul, s. 25-29.
- BOOTH, C. Wayne, (2012), **Kurmacanın Retoriği**, (Çeviren Bülent O. Doğan), İstanbul: Metis Yayınları.
- BORATAV, N. Pertev, (1992), **Az Gittik Uz Gittik: Türk Masalı Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul: Adam Yayınları.
- CHATMAN, Seymour, (2008), **Öykü Ve Söylem: Filmde Ve Kurmacada Anlatı Yapısı**, (Çeviren Özgür Yaren), Ankara: De Ki Basım Yayım.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000), **Âşık Tarzı Kültür Geleneği Ve Destan Türü**, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DERVİŞCEMALOĞLU, Bahar, (2014), **Anlatıbilime Giriş**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- JAHN, Manfred, (2015), **Anlatıbilim: Anlatı Teorisi El Kitabı**, (Çeviren Bahar Dervişcemaloğlu), 2.b İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KIRAN, A. ve Z. KIRAN, (2011), **Yazınsal Okuma Süreçleri: Dilbilim, Göstergibilim Ve Yazınbilim Yöntemleriyle Çözümlemeler**, 4.b, Ankara: Seçkin Yayınları.
- MORAN, Berna, (2015), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Midhat’tan Ahmet Hamdi Tanpınar’a**, 28.b, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ONG, J. Walter, (2013), **Sözlü Ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi**, (Çeviren Sema Postacıoğlu Banon), 4.b, İstanbul: Metis Yayınları.
- PARLA, Jale, (2015), **Don Kişot’tan Bugüne Roman**, 13.b, İstanbul: İletişim Yayınları.
- RICOEUR, Paul, (2012), **Zaman Ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi**, (Çeviren Mehmet Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SAFA, Peyami, (2016), **Matmazel Noraliya’nın Koltuğu**, 32.b, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SAKAOĞLU, Saim (2002), **Gümüşhane Ve Bayburt Masalları**, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SPRANGER, Eduard, (1964), “Romanda Ruhbilimsel Açıl”, (Çeviren Kâmuran Şipal), **Türk Dili (Roman Özel Sayısı)**, C. XIII, S.154, s. 387-403.
- STERNBERG, Meir, (2011), “Reconceptualizing narratology. Arguments for a Functionalist and Constructivist Approach to Narrative”, **Enthymema**, Tel Aviv University, N. 4, p. 36-50.

YÜCEL, Tahsin, (1979), **Anlatı Yerlemleri (Kişi-Süre-Uzam)**, İstanbul: Ada Yayınları.





REFİK HALİD KARAY'IN "MEMLEKET YAZILARI" NDA HALK BİLİMİ VE MESLEK  
FOLKLORU

Arş. Gör. Fatih KÖKSAL\*

ÖZ

Refik Halid Karay, Türkiye Türkçesinin yazı dilinde kemâle ermesinde, Türk öykücülüğünün Anadolu'ya açılmasında büyük hizmetlerde bulunmuş devrin önemli yazarlarından. Yazar, muhalif kişiliği ile II. Meşrutiyet yıllarından yurda dönüş tarihi olan 1938'e kadar ülke siyasetinde adından oldukça söz ettirmiştir. Tuncay Birkan, Refik Halid Karay'ın 1938'de yurda dönüşüyle başlayan ve ölüm yılı 1965'e kadar süren gazete yazılarını "Memleket Yazıları" adıyla temalarına göre ayırıp 18 kitap halinde yayımlayarak günümüz okuyucusu ile buluşturur. Dönemin en çok ses getiren gazete ve dergilerinde yayınlanmış bu yazılar kültür, sanat içerikli temalarıyla sosyal bilimciler ve özellikle de halk bilimi için önemli bir kaynak durumundadır. Yazılar incelendiğinde görülecektir ki günlük yazı yazma ve yetiştirme endişesi onda yavanlık yaratmamış; günümüzde yapıldığı gibi gündelik iç ve dış siyaset hakkında basit yazılar yazarak gemisini yürütmemiş; bildiğimiz Refik Halid Türkçesi ile kültürlü bir yazı faaliyetine girişmiştir. Yazar, hemen her yazısında sözü, unutulmasından korktuğu âdet ve geleneklere, konak hayatına, mutfak kültürüne, halk etimolojisine, botaniğe, kalıplaşmış sözlere, masal ve fıkraya, mâniye, halk tiyatrosuna, halk taşıtlarına, modalara, inanışlara, mesleklere getirerek bildiklerini anlatmış; hatırlamadıklarını okuyucusuna sorup aktararak âdeta derleme faaliyetine girişmiş; halk bilimi araştırmacılarına kendi ve emsali olan "uç asırlık adamlar" dediği kültüre dair söz eden yazarlar tükenmeden derleme faaliyetine girişmeleri için öğütler vermiştir. Bu makalede, yazının sınırlarını çok aşacak "Memleket Yazıları"ndaki halk bilimi unsurları değil; yazarı bu hususta ilgili olmaya sevk eden amiller, Karay'ın halk bilimci tavrı ve yazarın meslek folkloruna içerik sağlayan yazıları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Refik Halid Karay, Tuncay Birkan, Memleket Yazıları, Halk Bilimi

FOLKLORE AND OCCUPATIONAL FOLKLORE IN REFİK HALİD KARAY'S  
"MEMLEKET YAZILARI"

ABSTRACT

Refik Halid Karay is one of the important writers who served Turkish story to open Anatolian and Turkish language to reach perfection. The author, with the opponent identity, from the years of constitutional period until the date of return to his country he made a name for himself in the politics of the country. Tuncay Birkan presents Refik Halid Karay's newspaper articles which from started to return of his homeland in 1938 until his death date of 1965, separating them according to their themes under the name of "Memleket Yazıları" and published in 18 books. This articles, publishing in the most influential newspapers and magazines of the period are an important resource for social scientists and especially folklore with their themes of culture and art. When the articles are examined, it will be seen that the worry of writing daily articles and completing in time did not cause any platitude to him. The author in almost every article, the author explained what he knew about the customs and traditions that he feared to be forgotten, mansion life, cuisine culture, folk etymology, botanic, stereotypes, fairy tales and joke, folk theater, public vehicles, fashion, beliefs, professions; he entered compilation action by asking his reader about what he did not remember. In his articles, it is not folklore elements in "Memleket Yazıları" that will exceed the limits of the article; the

\* Bayburt Üniversitesi, İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, fatihkoksal@bayburt.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-3101-6008

emphasis will be on the Karay's folklore attitude, which made the author to be interested in this issue and on his writings on occupational folklore.

**Keywords:** Refik Halid Karay, Tuncay Birkan, Memleket Yazıları, Folklore.

## Giriş

Refik Halid, Türk edebiyatında öyküleriyle çığır açmış; Yahya Kemal'in belirttiği gibi "Türkçeye yeni bir çeşni vermiş" (Beyatlı 1976: 47) edebiyatımızın usta yazarlarından. Daha pek çok usta kalem onun bu hususiyetine vurgu yapmıştır. Onun, yaşayan Türkçe ile ifade etme anlayışı, Anadolu sürgünü ile birleşince doğal bir bütünlük hâsıl olur. O günün İstanbul'unda yaşam emniyetsiz ve buhranlıdır. Devrin sanat diline de bu durum yansımıştır. Yazar, Anadolu hakkında ise şunları söyler: "Anadolu'ya gidiniz! Anadolu, insan üzerinde şu mühim tesiri yapar. Ruha nikbinlik verir ve yüreğe emniyet sokar." (Karay 2017b: 79). Tanpınar, Anadolu'nun Refik Halid'in eserleri üzerindeki müspet tesirini görmüştür: Karay, "1917'de sürülmüş olduğu Anadolu'dan döndükten sonra Yeni Mecmua'da neşrettiği Memleket Hikâyeleri'nde 1910 senelerindeki hikâyelerinin nihilisme'inden sıyrılarak daha köklü bir müşahadeye döner." Yine Tanpınar'a göre Türk öykücülüğü Refik Halid ve Yakup Kadri ile Anadolu'ya açılır (Tanpınar 2011: 122-123). Refik Halid'den önce de Anadolu hakkında eserler verilmiştir. Ancak bunlar, İstanbul aydınının dışarıdan, kendi ekseninden tespitleri mahiyetindedir. Karay'ın önemi, Anadolu insanını ve meselelerini içeriden bir gözle konu edinmesindedir.

Sürgün yıllarında yazdığı başarılı öykülerine rağmen parasal nedenlerle bu türde eser vermeye devam etmeyen Karay (bkz. Karay 2014b: 433) "yüzellilik"lerin affedildiği 1938'den vefat ettiği 1965'e kadar siyasi konulardan uzak yazıları ve romanlarıyla geçimini sağlamak zorunda kalmıştır. 1965'e kadar süren bu yazılarda geçmişten, halden ve gelecekte bahsederken birikimini devamlı gelenekle harmanlayarak okurlarına aktarmıştır. İstanbul yaşamında, Anadolu ve yurt dışı sürgününde gözlemlediği gelenek ve göreneğe dair pek çok ayrıntı yazılarına konu olmuştur.

## 1. Memleket Yazıları

Refik Halid'le ilgili araştırmalar yazarlık kariyerinin 1908-1922 tarihleri arasındaki ilk dönemine ve 1938 yurda dönüş tarihinden sonra yazdığı romanlar üzerine yoğunlaşmıştır. 1938 yılından sonra döneminin en çok ses getiren "Tan", "Akşam", "Yeni İstanbul", "Zafer" gibi gazete ve dergilerindeki yazıları ise ihmal edilmiştir (Karay 2016b: 15). 2014 yılında Tuncay Birkan'ın editörlüğünde okurla buluşan ve 2017 yılında tamamlanan 18 kitaplık "Memleket Yazıları" dizisi, Karay'ın kültür ve sanat içerikli bir hayli yazı yazdığını gösterir.

Refik Halid'in gazeteciliği dolayısıyla benimsemiş olduğu dil ve anlatım tutumu, mevzu ağır da olsa her okurun zevkine hitap ederek "kayak takmış sporcular misali, kar yığınlarına gömülmeden üzerlerinden kayıp gidenlere mihneti zevk eden" (Karay 2015d: 366) bir tutumdur. Bu ifade anlayışı, Karay'ın edebiyatçılığından ayrı düşünülemez. Birkan'ın da belirttiği gibi "Refik Halid, hep kalemiyle geçinmesine rağmen, daha doğrusu tam da bu yüzden, hiçbir zaman kendini bütünüyle edebiyata adanmış "katıksız bir edebiyatçı" olmamıştır." (Karay 2016b: 40). Yazarın dil ve anlatım

tutumunu şekillendiren yazar, eserin görevi ve sanatın mahiyeti hakkındaki görüşlerine bakacak olursak onun zaten saf edebi metin kaygısında olmadığını da görürüz. Karay'ın, Memleket Yazıları'nın dördüncü cildi "Edebiyatı Öldüren Rejim"de toplanan sanat ve edebiyat hakkındaki yazı ve mülakatlarından halkın okuma kültürünün nitelik olarak seviyesini yükseltmeyi amaçladığını çıkarırız. Kavrayış gücü kuvvetli bir yazar olarak dönemin tarihsel gerçekleri karşısında sanatın çıkmazlarında boğulmak istemez. Karay, halka temas etmeyi amaçladığını, her zümre için yazdığını, hem halka hem de "mümtaz zümre"ye hitap ettiğini belirtir (Karay 2014b: 475).

Yazarın kişiliğinin de onun dil ve anlatımına yansiyarak mücessemleştiğini görmek mümkün. Kendisi için sıklıkla nikbin, epikürist, şikemperver sıfatlarını kullanan Refik Halid'in çocukluk yıllarından itibaren aristokrat çevreye yakınlığı, konak hayatı, gazeteciliği görme ve görülme arzusunu beslemiştir. Yaşamın aydınlık yüzünü sevdiği kadar karanlık taraflarına da tahammülü vardır. Bu tahammül onun Anadolu gerçeklerini yakından kavraması ile de ilgilidir. Tevfik Fikret'le ilgili bir yazısında onu "müşkülpesent" olarak tanımlar ve şair hakkındaki sözlerinden kendi kişiliğinin, yaşamını ve yazarlık anlayışını nasıl şekillendirdiği kavranabilir: "Hakikî hayata, realizme hiç tahammülü, cesareti yoktu. Bundan dolayıdır ki çirkin görünenin yakından tahlil edildiği zaman güzel derecesinde ruhu kavradığını, hususî bir neşe verdiği bilemedi; bedbin ve ümitsiz öldü." (Karay 2014b: 313).

Karay'ın yaşam karşısında takındığı bu aktif tavrı, yaşama nüfuz edişi, yazılarının konu bütünlüğünü de bölmekte; her lahza okuyucuyu geçmişe götürmektedir. "Eskilerin istitrâd dedikleri mevzu dışı görünen lüzumlu söz değiştirmelerini pek sevdiğimden epeyce sık rastlayacağınız bu kabil çıkıntıları mazur görmeyi rica ederim" (Karay 2014a: 49) şeklinde belirttiği üzere yazılarında söz döner dolaşır insana ve hayata dokunur. Yaşam karşısında "Hürriyet sütü – belki de ihtiyatsızlığımızdan – benim yalnız ağzımı yakmakla kalmadı, tam 22 sene süren menfa ve gurbet çilesiyle gençliğimi kavurdu." (Karay 2014a: 48) diyen yazarın artık ihtiyatlı bir muhalefet, yaşam tarzı ve önerisi izleyeceği anlaşılır. Kısacası Nazım Hikmet'in Türk köylüsünü tanımladığı "Hoca Nasreddin gibi ağlayan / Bayburtlu Zihni gibi gülendir." mısralarındaki gibi Refik Halid de ironik, çatallı fakat Zihnî kadar ihtiyatsız olmayan, geleneğin birçok meselede işlevsel olduğuna inanan söyleme sahiptir.

## 2. Refik Halid ve Gelenek

İhtiyat, gelenekle de bağlantılı olan bir tutum biçimidir. Kültür birikiminin ardında insanoğlunun doğaya karşı verdiği yaşam mücadelesinden öğrenilen tedbirler gizlidir. Aynı tabii eğilimle insanlar, yaşamını birtakım kalıplara sokmakta yahut geçerliliğini yitiren kalıplardan sıyrılmakta; iç dünyasının yanında maddi âlemini de tasarlamaktadır. Şenel'in belirttiği gibi uygarlık yolunda insanoğlu yarınını düşünme ve imsak zorunluluğuyla anın gereksinimlerine ve psikolojisine göre tepki göstermek yerine kendisini tutmayı, imsakı, tepkilerini uzun dönemdeki yarar zarar ilişkisine göre düzenlemeyi öğrenecektir (Şenel 1982: 164). Karay da 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında hürriyet fikrinin en çok dillendirildiği süre zarfında bu yasadaki hissesine düşeni alacaktır. Refik Halid'in ihtiyatı ile gelenek bağlantısına geçmeden önce, onun mevcut tavrını daha iyi kavramak için yazarın "istibdat" ile mutfak kültürü arasında kurduğu ilişkiye bakalım:

Devlet adamlarından çoğu, başka eğlencelere izin verilmediğinden mutbaklarını iyi işletirlerdi. Zaten aralarındaki sohbetler hemen hemen yapı, bahçe ve mutbak gibi başlıca üç fasıldan öteye geçemediği için konuşur, konuşur, birbirlerine bakar, iştaha gelir, ev yaptırırlar, bahçe süslerler ve yemek pişirirlerdi. (Karay 2015a: 30).

Muhalif tavrı ve sivri dili nedeniyle yaşamı boyunca pek çok güçlükle karşılaşan Karay'ın 1938 sonrasındaki yazılarına "ihtiyat" ve "gelenek" noktasından baktığımızda zengin bir veri kaydı ile karşılaşırız. Zira Karay'ın da belirttiği üzere "Kalem, güzel sanatlar arasında, taşınması en kolay olan vasıta ve âletlerin başında gelir. Terziye, "Göç!" demişler, "iğnem başımda!" demiş." (Karay 2015a: 28). Yazarın kişiliğini, sanata ve hayata bakışını yansıtan yazılarından uçlarda yaşamasına rağmen bunu olumlamadığını görürüz. İyi yahut kötü de olsa düzenin ve hayatın devamından yanadır. Derinleşmek tarihsel derin tartışmaları gündeme getireceğinden düşüm yerine gelenekçi bir çözüm ona en iyi seçenек görünür. Kendisi ve ülkesi adına geleneğin ferasetine, yaşama katlanmak gerektiğinde yazıya ve yazıda alaycı bakış açısına sığınır.

Refik Halid, çocukluk ve gençlik yıllarında İstanbul konak hayatı, geleneksel Osmanlı yaşamı içinde yetişmiş; Anadolu'nun kocakarı imanına, sert ve kaba belki fakat hikmetli, feyizli olarak gördüğü geleneksel yaşamına sürgün yıllarında yakından tanık olmuş; vatan hasretini gidermek, ailesinden uzakta Türk mutfağındaki aile sıcaklığını yakalamak için mutfağa girmiştir. Vatanından uzakta kaldığı yıllarda yegâne teselliyi Türk kültürüne sığınmakta bulan Refik Halid, bu zenginliği kaybetmenin ne vahim bir kayıp olacağını deneyimlediği için okuyucusuna sürekli hatırlatmalarda bulunur. O, kimi âdetlerin, inanışların hikmet içerdiğini belirterek sosyal, iktisadi bir işleve karşılık geldiğini söylemektedir ve devamından yanadır. Dini dinime, dili dilime uygun tabirine, anlayışına yazılarında sık rastlanır ve bunu bir yaşam düsturu haline getirdiğini de "Bir Ömür Boyunca"da "Dil ve Din Tiryakiliği" başlığında anlatmaktadır.

### 3. Memleket Yazıları'nda Halk Bilimi

Refik Halid, yukarıda bahsettiğimiz zeminden hareketle yazılarını halk, yaşam dolayısıyla da kültür odaklı bir hedef ve nitelik gözeterek kaleme alır. O, folkloru yeri gelmişken söylenen sözler kabilinden değil, unutulmasından korktuğu için kayıt altına almıştır: "Türkçe deyimler, atasözleri ve bölge ağızları hakkındaki fıkralarını bazı kimseler belki de mevzu bulamayınca başvurduğum sütun doldurma yazılarından sanırlar. Değildir." (Karay 2017a: 623). Kültür odaklı yoğun tema seçiminin ardında gelenekteki çözümlüş karşısında yazarın duyduğu kaygının etkisi oldukça yüksektir. Yazar, "Biz, sürü sürü politik ve sosyal inkılâplardan güçbelâ arta kalabilmiş, her inkılâbın yepyeni icaplarına uymağa çalışmış ve gömlek gibi devir değiştirmiş üç asırlık adamları." (Karay 2016b: 198) dediği kendi ve emsalleri dünyadan göçüp gitmeden folklor çalışmalarına başlanması gerektiğini sıklıkla hatırlatır.<sup>1</sup> Yazar, "Şu var ki terkedilen âdetleri büsbütün unutulmadan böylece tesbit bir hizmettir. Vaktile

<sup>1</sup> "Bu fıkraları unutulmaktan korumak, folklor bakımından şimdiki nesilden daha bilgiç sandığım bizlere bir vazifedir." (Karay 2017a: 609), "Benim korktuğum daha fazla gecikmemiz, çok istifade edeceğimiz adamları yarın arayıp da mezar taşlarını bile bulmakta zorluk çekmemizdir." (Karay 2017a: 626).

edilmemesi yüzünden tarihimizin örf ve âdetler kısmı yer yer karanlıkta kalmıştır.” (Karay 2015a: 379) anlayışı ile yazılarında sözü halk bilimine sık sık getirir. Araştırmacıları çeşitli yazılarında halk bilimi çalışmalarına yönlendirir. Yazar, Ramazan Bayramı’nda mendil dağıtma âdeti hakkında yazdığı yazısında bu âdetin kökleri hakkında bilgi sahibi olanlara ve genç araştırmacılara şu tavsiyede bulunur: “Bilen varsa yazsın; arayıp bulacak kabiliyette olanlar da keşfe çalışsın. Öyle işlere genç bilginlerimiz merak sarmalıdırlar; şimdi terk edilmiş olsa da dünkü âdet ve anelerimizi incelemelidirler.” (Karay 2016a: 367). Yazar, tavsiyelerinden birinde Hüseyin Rahmi’nin, Ahmet Rasim’in ve Ahmet İhsan’ın isimlerini anarak ve kendisini de kaynaklara ekleyerek “Aşağı, orta ve yukarı tabaka İstanbul hayatını konaklar, evler, mahalle araları ile, çeşitli tipleri, kıyafetleri görüş ve düşünüş farklarıyla, bütün âdet ve göreneklerle kısımlara ayırarak, mehzaz göstererek ve muharrir adlarını sayarak aydınlatacak değerli bir eser”e (Karay 2014b: 139) ihtiyaç olduğunu belirtirken kaynaklara ve yönteme de vurgu yapar. Okuyucuları ile etkileşim halinde olan yazar, onlardan edindiği halk bilimi verilerini de bir anlamda derler. Örneğin nevrüz macunu hakkında yazdığı yazılarından birinde macunun muhtevasını hatırlamakta güçlük çekerek bilgi sahibi olanlara şöyle seslenmektedir: “Meslekten bir bilen çıkrsa da Nevruz macununun terkiibini ve daha esaslı bilgisini yazsa, eczacılık tarihimizin unutulmağa mahkûm bir köşesini aydınlatmış olur.” (Karay 2015a: 377). Konuya hâkim bir kişi tarafından karşılık bulan talebi, Karay aynı gazete sütununda yayınlar:

“Bereket eczacı A. Bulut isminde muhterem bir okuyucum çok merak ettiğimiz Nevruziye macunu terkiibini eski bir ecza defterinden kopye edip göndermek nezaketinde ve hizmetinde bulundu; yazıyorum: “30 dirhem Şam fıstığı, 100 dirhem abdülleziz yahut (doğrusu) habülleziz ile birlikte tunç havanda karıştırılarak ve ezilerek iyice dövülecek. Bir tarafta da şeker şurubu hazırlanacak; şurup henüz soğumadan o ezilen şeyler içine katılacak ve yine sıcak iken 5 dirhem Hindistancevizi, 5 dirhem kakule-i, 5 dirhem karanfil tozu (iri karanfiller toz haline gelinceye kadar dövülmüş olacak) da ilâve edilecek.” İşte macun hazırdır.” (Karay 2015a: 378-379).

Refik Halid’in halk bilimi hakkındaki tanım, tespit ve öneri içeren yazılarının, dönemin Türk halk bilimi çalışmalarına tesir edip etmediğini çalışmamızın sınırları gereği araştırmadık. Ancak zamanın önde gelen gazetelerinde yazan ve geniş bir kitleye seslendiği, yazılarından okuyucu ile olan açık iletişimden, etkileşimden anlaşılan yazarın halk bilimi ile ilgili içeriklerinin okuyucuda ilgi uyandırdığı anlaşılmaktadır: “Bana en fazla mektup bu bahisler üzerine gelir. Netekim geçende “Kıl pranga, kızıl çengi” fıkrası münasebetile epeyce mektup aldım.” (Karay 2017a: 623). Refik Halid, bahsi geçen yazılarda Türk halk biliminin bugün çalışma alanına giren pek çok mevzusuna, en fazla da mutfak kültürüne dair yazmıştır. Karay’ın Türk mutfak kültürü hakkındaki düşüncelerini başka bir yazımızda ele aldık (bkz. Köksal 2020). Bu cihetle onun yine sıklıkla önemine değindiği ve yeri geldikçe ilginç yönlerini anlattığı meslek folkloruna değineceğiz.

#### 4. Meslek Folkloru

Refik Halid, bir halk bilimci dikkati ve ilgisi ile eski meslekler üzerine eğilmek gerektiğini hem ilgililere duyurmuş hem de bu amaca veri sağlayan yazılar kaleme

almış; unutulmasından korktuğu meslekler hakkında bilgi vermiştir. “Büsbütün Unutulmasın Diye” başlıklı yazısında Avrupa’da çıkan bir meslekler kitabının benzerinin bizde de olması gerektiğini söyler. Yazarlarımızdan Gürpınar’ın, Ahmet Rasim’in İstanbul’un eski mesleklerini eserlerine konu edinerek edebiyatımıza mal ettiğini düşünür. Kendisi de unutulmaması için mesleklere yazılarında yer verir. Fakat bunun yeterli olmadığından, bir bütün teşkil etmediğinden yakınır: “Umumî mahiyette olmasa da yalnız İstanbul’un eski sanatlarından, mesleklerinden ve unutulmağa yüz tutmuş âdetlerinden bahseden yazıları bir araya toplamak da faydalıdır.” der (Karay 2016a: 307).

“Avrupa ve Amerika’daki folklor araştırmalarında “occupational folklore” veya “occupational folklife” şeklinde geçen “meslek folkloru” kavramı, hem geleneksel hem de modern mesleklere ait somut ve somut olmayan folklor değerlerini karşılamak için kullanılmıştır.” (Duymaz, Şahin 2010: 101). 19. yüzyılda Osmanlı toplumu siyasi, sosyal ve ekonomik anlamda hızlı değişmelere tanık olur. “Yüzyılın başlarında, Osmanlı ekonomisi büyük ölçüde kendi kendine yeterliydi. Geleneksel teknolojiyi kullanan tarım ve tarım dışı üretim faaliyetlerinde, kapitalizm öncesi üretim ilişkileri egemenliklerini koruyordu.” (Pamuk 1990: 194). Ancak Avrupa lehine gelişen dış ticaret ve diğer gelişmelerle sanayi devriminin ürünleriyle rekabet edemeyen zanaatların ürünleri, örgütlenmeleri, gelenekten ve inanışlardan gelen birtakım ahlaki düzenleri gitgide akamete uğradı. Bununla birlikte yeni yaşam beraberinde yeni meslek ihtiyaçları da doğurdu. Her sosyal grupta olduğu gibi yeni meslek gruplarında da halk bilimini ilgilendiren maddi ve manevi ürünler, değerler geleneğin dinamizmine bağlı olarak meydana gelmektedir. Refik Halid, yazılarında dönemin yeni meslekleri hakkında da ortak bir iletişim, davranış, gelenek içerdiğinin altını çizerek bu mesleklerle ilgili bilgi vermektedir. Meslek folklorunun ilgi alanına “mesleğe kabul törenleri, inanışlar, fıkralar, hikâyeler, efsaneler, halk şiiri örnekleri, meslek mensuplarının icra ettiği geleneksel oyunlar, mesleklerin özel dilleri vb. pek çok husus” girmektedir (Duymaz, Şahin 2010: 106).

“Edebiyat ve Teneke” başlıklı yazısında ucuz eserlerle teneke arasında bağ kuran Refik Halid, sözü Birinci Dünya Savaşından önce İstanbul’daki “teneke devri”ne getiriyor. Yazar, geleneksel zanaatların kıymetli madenlerle yaptığı ürünler yerine ithal edilen malların teneke kaplarıyla türlü eşyalar yapıldığından yakınır. Burada halkın kaliteli hammaddeyle yahut estetik kaygılarla üretilmiş eşyaları kullanım imkânının azaldığını görürüz. Demircilik, gümüşçülük, çömlekçilik, bakırcılık gibi mesleklerin yanında tenekecilik mesleği ortaya çıkmıştır. Karay, ürünün niteliği, mesleğin ortaya çıktığı çalkantılı dönem ile edebî kaygıları bir arada ele alarak sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmelerin birbirine olan bağına vurgu yapmaktadır. Ayrıca yazarın, devrin endüstri öncesine dikkat kesilen folklor anlayışında olduğu gibi tenekeciliği pirsiz ve türedi bir ekonomik faaliyet olarak algıladığı anlaşılmaktadır:

“Tenekecilik en verimli zanaat ve teneke en makbul maden haline gelmişti. Halk gaz tenekelerini açıp keser, evirip büker, kıvırıp çevirir veya tenekecilere götürür, yüz türlü ev eşyası haline sokardı. Neler yapılmazdı ki? Bütün eski güzel çanak çömlek, küp ve saksı, kavanoz ve kutu, hulâsa demirden, bakırdan, tunçtan, pişmiş topraktan vücutte getirilmiş hoş şeyler,

yerlerini teneke edevata bırakmışlardı; hem sanat, hem zevk mahvolmuştu. Sahne komikliği bile gaz tenekesinden kuvvet alırdı.” (Karay 2014b: 49).

“Billür Parçasında Gördüklerim” başlıklı yazıda avizeciler, kürkçüler, sigaracılar, yorgancılar dönemiyle birlikte ele alınmıştır. Karay, avizecilerin Musevi cemaatinden olduğunu iki üç yılda bir konaklara temizliğe çağrıldıklarını söyler. Kürkçüler ise Ermeni cemaatindedir. Yazar, kürkçülerin çok terbiyeli adamlar olduğunu ancak onlar çalışırken kürklerden deri parçaları çalmasını diye başlarında daima gözcü buldurmak gerektiğini söyler. Tütün meraklıları tarafından İskeçe’den temin edilen tütünler, Musevi cemaatinden sigaracılar bir sene idare edecek kadar sardırılır. Bu işçilerden Ermenilerin ikram edilen yemekleri yediklerini ancak Musevilerin ikramları geri çevirdiklerini anlatan yazarın, sigaracıların, avizecilerin, kürkçülerin ortak bir inanç, davranış ve iş akdinde olduklarının altını çizmesi ilginçtir. (Karay 2014c: 290).

19. yüzyılda ortaya çıkan mesleklerden biri de fes kalıpcılığıdır. Yazar, fes kalıpcıları hakkında dört yazı yazmıştır. Bunlar: “Yağmurun Hatırlattığı” (Karay 2014c: 454), “Büsbütün Unutulmasın Diye”, “Bir Fesin Hatırlattıkları” (Karay 2016a: 314) ve “Fes, Kalıp ve Üst Tarafı” (Karay 2017c: 94) başlıklı yazılardır. Yazılarda bu işi meslek edinen kişinin Ermeni bir külhanbeyi eskisi olduğu meslek tipi olarak vurgulanmıştır. Karay, fesin hangi malzemeler kullanılarak kalıba sokulduğunu aşamalarıyla, kalıpcının bu esnadaki tavrını yine mesleksel bir vücut dili olarak ayrıntıyla anlatır ve “Büsbütün Unutulmasın Diye” başlıklı yazıda der ki: “Kalıpcılıkta caka şarttı ve çabuk iş yapıyor görünmek mesleğin bir icabıydı.”, “Lisan halile âdeta der ki: İş mühimdir, şakası yoktur, kalıpcılığı hor görme, ince sanattır!” (Karay 2016a: 307).

Refik Halid, bakkallık mesleği hakkında da bilgi vermektedir. Yazar, evlere erzak alımı hakkında yazdığı “Kiler ve İnce Kiler” ve “Reçel Kavanozlarına Dalıp, Ne Renkli ve Tatlı Âlemler Seyrederdim” (Karay 2015a: 91) başlıklı yazılarında bu esnaf kolunun Birinci Dünya Savaşının darlık zamanlarında gelişmeye başladığını söyler. Öncesinde daha çok hesabını bilmeyenlerin ve dar gelirlilerin uğrağıdır bakkallar. Yazar, “Kiler ve İnce Kiler” yazısında Türklerin ticarete atıldığı yılları savaş yılları olarak tespit eder: “Yokluk içinde ve bu kıtlıktan dolayı mahalle aralarında ufak tefek dükkânlar türedi. Sahipleri de artık Bodos veya Yorgi değildi... Sabık mümeyyiz Ahmet Efendi yahut mütekait Binbaşı Ali Bey’di!..” (Karay 2017c: 114).

“Berberlerin Diş Çektikleri Günlerden Manzaralar” başlıklı yazıda diş çeken berberler ve seyyar dişçileri anlatılır. Yazar, dişçi berberlerin çoğunlukla Rumeli Muhaciri, seyyar dişçilerinse azınlıklardan olduğunu söyler:

“Ekserisi Rumeli muhacirlerinden olan poturlu, şal kuşaklı ve cebkenli, hattâ yazma sarıklı dişçi – berberlerin aksine arabalı seyyar berberler Frenklik taslarlar, şarlatanlık ederler, çingirak çalıp nutuklar verirler, halk üzerinde müsbet tesirine güvenerek şapka giyerlerdi; esasen bunlar azınlık mensubu yahut yabancı idiler; iyi para kazanırlar, faytonlarının arkasında kanlı izler bırakarak şehri gezip dolaşırlardı.” (Karay 2016a: 330).

İstanbul’da taşımacılık yapan esnaf zümrelerinden arabacılar, sırik hamalları, vardacılar da Refik Halid’in yazılarına konu olmuştur. Bu zümrelerin külhani

tavırlarından şikâyet eden yazar, arabacı esnafının iskemlesinin ehliyet hükmünde olduğunu, yetkili kişilerin gerekli hallerde iskemleye el koyduklarını (Karay 2014c: 319); izdivaç meselelerinde ise arabanın her zaman önemli olduğunu dile getirir: “Biz, atlı araba devrinin çocuklarıyız; o cihetten hâtıralarımız ve malûmatımız geniştir. Bir aralık lâstik tekerlekli arabaların izdivaç meselelerinde ağır bastığını biliriz.” (Karay 2014b: 202) Vardacılar ise Osmanlı Devleti’nin ilk kara toplu taşıma araçları olan atlı tramvayların personellerindendir. Mesleklerinin zorluğu, kullandıkları kelimeler toplumun ilgisini çekmiştir. Meslek terimlerinden olan İtalyanca kökenli “dikkat et! gözetle!” anlamındaki “varda” ünlemi daha sonra Türkçe argo sözlere dahil olur (Püsküllüoğlu 2004). Vardacılık o yıllarda nasihatlere de konu olmuştur:

“Elinde boru, yalınayak, başıkabak, üstünde yırtık pırtık kirli fanilâsı ve dizlerine kadar sıvanmış yamalı pantolonu, atların önünde seğirtir gider, ara sıra da: “Varda! Destur! Savulun!” diye bağırdı. En korktuğumuz şey tramvay vardacısı olmaktı; zira çocuklara ikide bir: “Çalışmazsan işte böyle tramvay vardacısı olursun. Bak ibret al!” derler, nasihatler verirlerdi.” (Karay 2016b: 516).

Sahabelerden itibaren ve Kâbe’ye, Hz. Peygamberimizin (s.a.v) kabrine ecdadımızın yüksek saygısı mucibince meslekten ziyade kutlu bir hizmet olarak algılanan temizlik hizmetine feraşet, ferraşlık denmiş; bu hizmet Büyük Selçuklulardan itibaren kurum haline gelmiştir (Karaboğa 2019: 55). “Feraşet, ferraşlık hizmeti demektir. Ferraşın lügat mânası yayıcı, döşeyici, süpürücü, hizmetkârdır.” Hizmet, önemi dolayısıyla “feraşet-i şerife” olarak anılmıştır (Pakalın 1993: 606). Osmanlı’da kutsal topraklara gidip hizmet etme imkânı olmayan kimseler - başta padişah ve ailesi olmak üzere padişahın icazet ve berat verdiği kişiler - kutsal mekânları kuş tüyü ile dini bütün, hassas, ahlakına güvenip vekil tayin ettiği kişilere temizletmişler; padişah bu mekânların sahibine hürmetinden teberrüken sorgucunu kullanılmış tüylerle süsletmiş; sarayda Haremeyn’den gelen teberrük eşyaları olarak süpürgeler, toz bezleri vs. saklanmıştır (Karaboğa 2019: 55). Vekil tayin edilen kişilerin maaşları her yıl Surre alayları ile özel feraşet çantalarına konularak gönderilmiştir. Refik Halid, kutsal mekanlarda temizlikle görevlendirilen bu kişilere delil dendiğini bizlere aktarmakta; ayrıca feraşet-i şerife hizmetinin babadan oğula Haremeyn’in yoksul kimselerince yapıldığını aktarmaktadır. Karay, geleneğin halk içindeki yansımalarını, dinsel bir ritüele dönüşen çanta gönderme ve deliller tarafından kutsal topraklara has hediyelerle doldurularak geri gönderilen çantaları açma işinin bir merasim halini aldığını “Mekke ve Medine’deki Delillerimiz” ve “Deliller ve Hediyeleri” yazılarında ayrıntılarıyla anlatır.

“Şu var ki anlattığım zarflama sahnesi yarı dinî bir tören mahiyetini alırdı. Hepimiz âdeta namazda, niyazda bulunuyormuşuz gibi temkinli durur, çantalar kapandı mı gönüllerimizde vazifelerini yapmış olanlara mahsus rahatlığı duyardık.” (Karay 2017c: 122)

Feraşet-i şerife hakkında bildiklerimize Karay’ın eklediği bir ayrıntı daha vardır. Yılda bir kez para gönderilen delillerden beklenen, hayır sahibine kutsal topraklarda dua etmesi ve günün birinde kutsal topraklara giderse rehberlik etmesidir. Aynı rehberlik ve ağırlama faaliyeti delillerin başkente gelmeleri halinde karşı taraftan



beklenir. Refik Halid, “Mekke ve Medine’deki Delillerimiz” yazısında Mekke’deki dellillerinin bir yıl boyunca konaklarında misafir edildiğini söyler (Karay 2014c: 243).

### Sonuç

18 ciltte toplanan “Memleket Yazıları” Türk halk bilimine dair önemli bir içerik barındırmaktadır. Karay, toplumumuzun 20. yüzyıldaki hızlı kültür değişiminden öncesini bilinçli bir halk bilimci tavrıyla ve geleceğin de neler getireceğini sezerek yarınlara bırakmıştır. Daha “fastfood” kültürü yerleşmeden “Biz “yemek yiyen” bir nesildeniz. Yarınkiler “yemek yiyen” değil, “gıda alan” bir nesilden olacaklar.” (Karay 2015a: 36) tespitinde bulunan Karay’ın Türk mutfağına dair yazıları dördüncü cilt “Mutfak Zevkinin Son Günleri”nde toplanmıştır. Yayınevi, birinci ciltte toplanan yazıları, yazarın “Bir Ömür Boyunca”da içeriğini İstanbul folkloruna ayıracağını da belirttiği arzusunca<sup>2</sup> “Hep İstanbul” adıyla okurla buluşturur. Üçüncü kitap “Edebiyatı Öldüren Rejim”de halk edebiyatına dair yazılara bir başlık da açılmıştır. Aynı şekilde tarih, hatıra, gezi gibi temalar gözetilerek ayrılan diğer kitaplarda da artan-eksilen oranda halk bilimi unsurları bulunmaktadır.

Refik Halid, halk edebiyatının türleri hakkında derin bilgiye sahiptir. Yazar, tür tanımında, tasnifinde, tartışmalı türler hakkında yorumda bulunur. Âşık destanlarının hangi muhitte ve hangi vakalar üzerine yazılıp yayıldığı; efsane ve masal metinleri; fıkra tanımı, tipleri, tasnifi; halk etimolojisi, deyim, argo ve lakapların meydana gelişleri hakkındaki fikirleri, müşahitliği; halk tiyatrosu; mâni örnekleri ve mâni söyleme geleneği; zanaatlar; geçiş dönemi ve bayram âdetleri; inanışlar Refik Halid’in yazılarına konu olmuştur. Refik Halid’in halk bilimine dair birikimi daha çok İstanbul merkezlidir. Devrin aristokrat bir ailesine mensup olan yazar, İstanbul konak hayatının âdet ve geleneklerini yakından tanıma imkânına sahiptir; sürgün hayatında Anadolu halk kültürüyle tanışmıştır. Karay, geleneğin insan hayatındaki önemine, işlevine sıklıkla temas etmiştir.

### KAYNAKLAR

BEYATLI, Yahya Kemal, (1976), *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayını.

DUYMAZ, Ali ve Halil İbrahim Şahin, 87 (2010), “Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnanıcı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Millî Folklor*, 101-112.

KARAY, Refik Halid, (2009), *Bir Ömür Boyunca*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2016a), *Cihangir Dalkavuşu Tarih*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

<sup>2</sup> Bir niyetim var: İçinde doğup büyüdüğüm İstanbul şehri ile ve bu şehrin semtleri, mahalleleri, yazlıkları, ramazanları, bayramları, kandilleri, âdet ve görenekleri, manzaraları ile alakalı neler yazdım ve neler yazacaksam hepsini “Hep İstanbul” ismi altında toplayıp bastırmak. Çoğu edebiyata fazla kaçmakla beraber yine de bastırılmıyım; yakın mazimizin büsbütün unutulmamasına yarayacağı için... (Karay, 2009: 243).

KARAY, Refik Halid, (2014b), *Edebiyatı Öldüren Rejim*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2017c) *Elli Yıl Önceki*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2016b), *Hep İstanbul*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2014a), *Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra Anadolu'da*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2015a), *Mutfak Zevkinin Son Günleri*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2014c), *Pek İyi Hatırlarım*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2017b), *Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KARAY, Refik Halid, (2017a), *Türkçenin Tadı ve Âhengi*, Tuncay Birkan (Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

KÖKSAL, Fatih, (2020), "Refik Halid Karay'ın Mutfak Kültürü Hakkındaki Yazıları", Hasan Selim Kiroğlu (Ed.), *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar II*, Ankara: Gece Kitablığı.

PAMUK, Şevket, (1990), *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

ŞENEL, Alâeddin, (1982), *İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, (2011), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.



**OKUDUĞUNU ANLAMA VE AKILDA TUTMA BECERİLERİ BAKIMINDAN BASKI VE  
DİJİTAL KİTAP OKUMANIN KARŞILAŞTIRILMASI**

**Ezra ÖZENÇ\***

**Doç. Dr. Erhan AKIN\*\***

**ÖZ**

Bu araştırmanın amacı, ilkokul 2. sınıf öğrencilerinde dijital kitap okuma ve baskı kitap okumanın akılda tutma ve okuduğunu anlama becerileri bakımından incelenmesidir. Dijital kitaplar, teknolojinin gelişmesi sonucu baskı olan her şeyin dijital ortama aktarılmasıyla bir gereksinim haline gelmiştir. Dijital kitaplar metin, ses, resim, video gibi içeriklerle hazırlanabilmektedir.

Bu araştırma 2018-2019 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Ankara/ Etimesgut'a bağlı Bağlıca İlkokulunda okuyan 30 ikinci sınıf öğrencisiyle gerçekteşirilmiştir. Bu öğrencilerin yaş ortalamaları (N=30) 7'dir. Araştırma nitel ve nicel yöntemlerin bir arada kullanıldığı karma bir desene sahiptir. Araştırmada ön test, son test kontrol gruplu yarı deneysel bir yöntem izlenmiştir. Ayrıca öğrencilerle bireysel görüşmeler ve odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Veriler oluşturulurken öğrenciler 2 gruba rastgele atanmıştır. Bu iki gruptan biri rastgele yöntemle dijital kitap okuma grubu, diğeri de baskı kitap okuma grubu olarak belirlenmiştir. Deney grubu 15 öğrenci, kontrol grubu 15 öğrenciden oluşmuştur. Öğrencilere ön test ve son test olarak "Garfield" görselli 1-6. sınıflar için okumaya yönelik tutum ölçeğinin Türkçeye uyarlanan çalışması (Kocaaslan, 2016) uygulanmıştır. Ölçeğin, Türkçe formu için Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı .88 bulunmuştur. Ölçek üzerinde yapılan değerlendirmeler sonucunda ölçeğin Türkçe formunun bu araştırma grubu için geçerli ve güvenilir olduğu düşünölmektedir.

Dijital kitap okuyan öğrenciler uygulama sürecini dijital kitap okuyarak tamamlamıştır. Uygulama, haftada 2 ders saati olmak üzere toplam 5 hafta ile sınırlandırılmıştır. Gruplardaki farklılıkları tespit etmek için araştırmacıların geliştirdiği "Akılda Tutma ve Okuduğunu Anlama Anketi" uygulanarak frekans aralığı tespit edilip okuduğunu anlamının akılda kalıcılığı sınanmıştır.

Araştırma sonucunda dijital kitap okuyan grup ile baskı kitap okuyan grupta okuduğunu anlama ve akılda tutma becerileri arasındaki fark aranmıştır. Ön test ve son test sonuçlarına One-Way ANOVA (Tukey's Method) ölçeği uygulanmıştır. Uygulanan ölçekte ön testte anlamlı bir fark görülmezken son-test sonuçlarına bakıldığında dijital kitap okuyan grubun baskı kitap okuyan gruba göre daha olumlu bir tutum içinde olduğu görölmüştür (P<0.05). Ön test ve son test puanları karşılaştırıldığında cinsiyetler arası farka rastlanmıştır (P<0.05). Hem dijital hem baskı kitap okuyan kızların puanları hem dijital hem baskı kitap okuyan erkeklerden daha yüksektir. Ayrıca okuduğunu anlama becerisinin baskı kitap okuyan kızların dijital kitap okuyan kızlardan daha yüksek olduğu görölmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Dijital ve baskı kitap okuma, okuduğunu anlama, akılda tutma

**COMPARİSON OF PRINTED AND DİJİTAL BOOK READING İN TERMS OF  
READING COMPREHENSİON AND AKILDA TUTMA SKİLLS**

**ABSTRACT**

\* Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi, Yüksek Lisans Öğrencisi ezra8260@hotmail.com, Orcid ID:0000-0003-1283-5614

\*\* Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Arabirim Dalı. erhanakin49@hotmail.com Orcid ID: 0000-0003-2372-9331

The purpose of this research is to compare the digital reading and printing book reading of 2nd grade students of primary school in term of reading comprehension and keeping in mind. The research was carried out in the spring term of 2018- 2019 academic year with 30 primary school students at Bağlıca primary school in Ankara / Etimesgut. The average age of these students is (N=30) 7. Qualitative and quantitative methods were used together in the research and it has a mixed pattern. In the research, a semi-experimental method with pre-test and post-test control group was followed. In addition, individual and focus group interviews were held with students. While creating the data, students were randomly assigned to 2 groups. Digital book reading group and a printed book reading group were determined randomly from these two groups. The digital book reading group consisted of 15 students and the control group consisted of 15 students. Students as pre-test and post-test "Garfield" visual 1- 6. Turkish adaptation of the reading attitude scale for classes was conducted (Kocaaslan, 2016). Cronbach's alpha internal consistency coefficient was found to be .88 for the Turkish form of the scale, the Turkish form of the scale is considered valid and reliable for his research group.

Those who read digital books have completed the application process by reading digital books. The application lasted 5 weeks, 2 days a week. In order to determine the differences in the groups, the questionnaire that was developed by the researchers was applied and the comprehension was read and the comprehension of the reading was tested. As a result of the research, the difference between the group reading digital book and the group reading the print book was observed between reading comprehension and keeping in mind. One- Way ANOVA (Turkey's Method) scale was applied to the pretest and posttest results. While there was no significant difference in the pre test in the applied scale, when the post-test results were examined, it was seen that the group reading digital books had a more positive attitude compared to the group reading the print books ( $P<0.05$ ). When the pre-test and post-test scores were compared, the difference between genders was also observed ( $P<0.05$ ). Girls who read both digital and print books have higher scores than boys. Also, it can be said that girls who read print books have higher reading comprehension skills than girls who read digital books.

**Keywords:** Reading digital and print books, comprehension of reading, remember

## 1. GİRİŞ

Öğrenme ve öğretme ile ilgili geçmişte baktığımızda günümüze gelene kadar birçok gelişme olmuştur. Bu gelişmelerle öğretim yaklaşımlarının, stratejilerinin, araç-gereçlerin, yöntem ve tekniklerin değiştiğini görmekteyiz. Bu değişimlerin yanında teknolojinin hızla gelişmesi materyalleri daha ucuz ve kolay ulaşılabilir duruma getirmiştir. Okullarda teknolojik donanım çeşitlenmesine yönelik politikalar izlenmeye başlanmış ve eğitim ortamları teknoloji ile birleştirilmiştir. (Yang ve Wu, 2012)

Yeni nesil özellikle Z kuşağındaki öğrencileri teknolojik öğrenmelerin dışında düşünmek imkânsız olmaktadır (Adıgüzel, Batur ve Ekşili, 2014). Artık bilgisayar, tablet, akıllı telefon gibi teknolojik aletlerden birisinin olmadığı bir ev bulunmamaktadır. Ayrıca ülkemizde okulların büyük kısmında öğrencilerimiz akıllı tahta, bilgisayarla iç içe eğitim- öğretim görmektedir (Leylek, 2018).

Her dersin iyi öğrenilmesinin başında nitelikli okuma gelmektedir. Öğrenciler kimi zaman akıcı bir okuma gerçekleştiremedikleri için okuduklarını anlamakta zorlanmaktadırlar. Bunun nedeni olarak; öğrencilerin eğitim imkânları, çevresel etkenler ve kendileriyle ilgili sebepler sayılabilir (Leylek, 2018). Öğrenciler, önceki öğrenme yaşantılarından okumaya yönelik olumlu ya da olumsuz tutum geliştirmişlerdir (Sallabaş, 2008). Nitelikli okumanın gerçekleşmesinde, öğrencilerin ilköğretimin ilk

yıllarında nitelikli okumanın gerçekleşmesine yönelik oluşan olumlu ya da olumsuz tutumların etkisi büyük önem taşımaktadır. Sallabaş (2008)'a göre, okuma etkinliğinin farkında olan öğrencilerin genelde okumaya yönelik tutumları da olumlu olmaktadır (Leylek, 2018).

Yapılan birçok araştırma; anne, baba ve çocukların tutumları arasında yüksek etkileşim olduğunu ortaya çıkarmıştır (Munn, Fernald ve Fernald, 1669, s.610). İnsanlar doğduklarında belirli tutumlarla doğmamakta; gözlem, tepkisel koşullanma ve bilişsel öğrenme olarak sayabileceğimiz farklı yollarla tutum edinmekte ve sosyal yaşamla da tutumları şekil almaktadır (Tavşancıl, 2014, s.81).

Tutumların kökenine indiğimizde çocukluk dönemi karşımıza çıkmaktadır. Bu tutumlar çocukların deneyimleriyle, taklit ettiklerini pekiştirmeleriyle ve sosyal öğrenmeleriyle gerçekleşmektedir (Kağıtçıbaşı, 1999, s.119). Ancak çocukların edindikleri tutumlar kendi deneyimlerinden ziyade anne- babalarından öğrendikleri ile gerçekleşmektedir (Tavşancıl, 2014, s.79).

Hikâyeler; çocukların kendini ifade edebilmesinde, duygu gelişiminde (Sönmez 2012), dil gelişiminde, sosyal ortama alışmasında, problem çözme becerisinin ve yaratıcılığının gelişmesinde (Akça, Aytan ve Ünlü, 2016) etkili olmasının yanında okunanların etkili şekilde çözümlenmesi ile bireylerin çözümlenme güçlerinin gelişmesinde de (Sönmez 2019) önemli yer tutar. Çağın gereksinimleriyle değişen hikâye okuma dijital ortamlara aktarılarak okunmaya başlanmıştır. Hayatın ilk yıllarından itibaren aileler çocuklarını kitapla tanıştırmalı, okumayı sevdirmeli ve kitap okuması konusunda desteklemelidir. Çocukların kitap okumasında ebeveynlerin ve öğretmenlerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

## **2. AMAÇ**

Bu çalışmanın amacı, dijital kitabın ilkökul ikinci sınıfta öğrenim görmekte olan öğrencilerin okuduğunu anlama ve akılda tutma becerilerine etkisini ortaya koymaktır. Öğrenciler günümüzde televizyon, internet, bilgisayar, i-pad gibi farklı türdeki dijital ortamlar yoluyla öğrenme fırsatına sahiptirler. Öğrencilerin teknolojiyle iç içe olması nedeniyle dijital ortama aktarılmış olan baskı kitapların dijital kitap olarak öğrencilere okutulup, öğrencilerin okumaya yönelik tutumlarının belirlenmesi hedeflenmektedir. Çocukların dijital kitap okumalarında hatırlama veya akılda tutma becerileri saptanmaya çalışılmıştır.

## **3. YÖNTEM**

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, ölçme aracı, verilerin toplanması ve verilerin analizine değinilecektir.

### **3.1. Araştırmanın Modeli**

Araştırma tarama modelinde betimsel bir nitelik taşımaktadır. Bu modelde amaç; çalışma kapsamındaki birey veya grubun mevcut durumunu açıklamak, betimlemek, sadece araştırma grubuna ait olan nitelikleri tespit etmek, tanıtmaktır. Çalışma karma bir desene dayandırılarak gerçekleştirilmiştir. "Nitel Araştırma, varsayımlar ile başlayan bir araştırma yaklaşımı olarak, yorumlayıcı / kuramsal çerçeve ve bir sosyal veya beşeri sorun olarak atfedilen bir problemde bireylerin veya grupların

amaçlarını keşfetmeye yönelik araştırma sorularının çalışılması (Creswell, 2013) anlayışıdır.” Çalışmada ilkokul ikinci sınıf çocuklarının dijital ve baskı kitaba ilişkin görüşlerini tespit etmek, mevcut olan durumu betimlemek için bu yaklaşımın uygun olacağı düşünülmüştür.

### 3.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, 2018-2019 eğitim- öğretim yılı bahar döneminde Ankara / Etimesgut / Bağlıca İlkokulu 2. sınıf öğrencilerden oluşmaktadır (N: 30, x: 7 ). İlgili öğrenciler araştırmaya gönüllü katılmıştır. Öğrenciler basit seçkisiz yöntemle 2 gruba ayrılmıştır. İlk gruba dijital kitap okuma, ikinci gruba ise baskı kitap okuma yapılmıştır. Çalışma grubuna ait demografik veriler aşağıda verilmiştir.

Çalışma grubunda yer alan öğrencilerin demografik bilgileri Tablo 1’ de gösterilmektedir. Öğrencilerin tümü ilkokul 2. sınıfa devam etmesine rağmen yaşları farklılık göstermektedir. Çünkü eğitim sisteminde 60-72 ay arasında olan çocuklar veli isteği ile okula başlayabildikleri için 2.sınıf öğrencilerinin yaş aralığı (6-8 yaş)değişim göstermiştir. Dijital kitap okuyan ve baskı kitap okuyan öğrenci grupları cinsiyet dağılımına göre bakıldığında birbirlerine yakın olduğu görülmektedir. Baskı kitap okuyan grup 8 kız, 7 erkek toplam 15 öğrenci; dijital kitap okuyanlar 6 erkek, 9 kız olmak üzere toplam 15 öğrenciden oluşmaktadır. Öğrencilerin anne öğrenim düzeyleri incelendiğinde; birinci sıra lise seviyesinde (N: 15), ikinci sıra lisans (N: 7), üçüncü sıra ortaokul (N: 5), dördüncü sıra ilkokul (N:2) ve beşinci sıra lisansüstü (N: 1) eğitim düzeyinde olduğu belirlenmiştir. Öğrencilerin baba öğrenim düzeyleri incelendiğinde ise birinci sıranın lise olduğu (N:11), ikinci sıranın lisans (N: 8), üçüncü sıranın lisansüstü (N:5), dördüncü sıranın ilkokul (N: 4) ve beşinci sıranın ortaokul (N:2 ) olduğu dikkati çekmektedir. Öğrencilerin demografik bilgileri toplanırken evlerinde kütüphaneleri var mı, varsa kütüphanede kendilerine ait kaç kitapları olduğu sorulmuştur. Öğrencilerin evlerinde kütüphane olanların (N:23) olmayanlardan (N:7) fazla olduğu belirlenmiştir. Kütüphanede 1-80 kitap arasında 10 kişi, 80-120 kitap arasında 10kişi ve 120-300 arasında 7 kişi, 300-1000 arasında 3 kişinin olduğu tespit edilmiştir.

Çalışma grubundaki demografik bilgilere bakıldığında dijital kitap okuyan çocukların ailelerinin eğitim durumuyla baskı kitap okuyan ailelerin eğitim durumları arasında fark olmadığı görülmektedir. Öte yandan çocukların evdeki kitap sayıları okuma oranıyla doğru orantılıdır.

Tablo 1: Öğrencilerin demografik bilgiler

	N	%
<b>Cinsiyet</b>		
Kız	17	56,6
Erkek	13	43,4
<b>Yaş</b>		
6	4	13,4
7	24	80
8	2	6,6
<b>Kardeş sayısı</b>		
2	24	80
3	4	13,4
5	2	6,6
<b>Ana sınıfı</b>		
Evet	22	73,3
Hayır	8	26,7
<b>Anne eğitimi</b>		
İlkokul	2	6,6
Ortaokul	5	16,6
Lise	15	50
Lisans	7	23,3
Lisansüstü	1	3,5
<b>Baba eğitimi</b>		
İlkokul	4	13,3
Ortaokul	2	6,7
Lise	11	36,6
Lisans	8	26,7
Lisansüstü	5	16,7
<b>Annenin işi</b>		

### 3.3. Ölçme Aracı

McKenna ve Kear (1990) tarafından hazırlanan ilköğretim öğrencilerinin (1-6.sınıflar) okumaya yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla geliştirdiği ölçeğin Türkçeye uyarlanması Kocaaslan (2016) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin orijinali İngilizcedir. Bu ölçek dünyada en çok kullanılan okumaya yönelik tutum ölçeklerinin başında yer almaktadır. Ölçek toplamda 20 maddeden ve iki alt boyuttan oluşmaktadır. Birinci alt boyut 1-10. maddelerin okumadan zevk almasını ve ikinci alt boyut ise 11-20. maddeler akademik okumaya ilişkin maddeleri oluşturmaktadır. Orijinal ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı %74 ile %89 arasında değişmektedir. Uyarlanan ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı .88 olarak bulunmuştur.

Ayrıca araştırmacı tarafından geliştirilen ve kendi gözlemleriyle farklı türdeki (çoktan seçmeli, doğru-yanlış, klasik, eşleştirme) soru çeşitleriyle çocukların okudukları kitapların (dijital, baskı) okuduğunu anlama ve akılda tutma becerileri ölçülmüş, öğrencilerle bireysel ve odak grup görüşmeleri yapılmıştır.

### 3.4. Verilerin Analizi

Bu çalışma 2018-2019 Eğitim-Öğretim yılı Bahar dönemi Ankara ilinde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı bir devlet okulunda gerçekleştirilmiştir. Deney grubu olarak belirlenen öğrencilere dijital kitaplar okutulurken kontrol grubu öğrencilerine baskı kitap okutulmaya devam edilmiştir. Çocukların kitap okumaya yönelik tutumlarını tespit etmek için ön test olarak okumaya yönelik tutum ölçeği uygulanmıştır. Çocuklara haftanın iki günü dijital ve baskı kitap okutulurken toplam 10 kitap 5 hafta boyunca okutulmuştur. Kitap okuma bittikten bir hafta sonra araştırmacıların geliştirdiği bir ölçeğe değerlendirme aracıyla, okutulan kitaplara ilişkin çoktan seçmeli, doğru yanlış, eşleştirmeli ve klasik sorular olmak üzere toplam 50 soruluk bir ölçeğe değerlendirme yapılmıştır. Bu ölçeğe değerlendirmeden sonra son test olarak çocuklara okumaya yönelik tutum ölçeği tekrar uygulanmıştır. Bu uygulanan ön test, son test ve araştırmacıların geliştirdiği sınava göre 30 öğrenci değerlendirilmiştir. Nicel değerlendirmelere araştırmacıların gözlem ve bireysel görüşmeleri de eklenmiştir.

### 3.5. Araştırmanın Etiği

Araştırma sırasında öğrencilerin kişisel bilgileri gizli tutulmuştur. Öğrenciler gönüllülük esasına göre seçilmiş ve velilerinden izin formu alınmıştır. Araştırma esnasında öğrencilerin bir zarar görmemesi için bütün önlemler alınmıştır. Araştırmanın yapılması için gerekli izin okul idaresi tarafından (Konu: Araştırma izni, Say:59169906-605.01-E.8787311) verilmiştir.

## BULGULAR

Araştırma sonucu baskı kitap okuyan ve dijital kitap okuyan öğrencilerin deneysel çalışma öncesindeki kitap okuma düzeyleri arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ( $P>0.05$ ). Baskı kitap okuyanlar ve dijital kitap okuyanlar grubunda yer alan öğrencilerin kitap okuma düzeyleri aynı olarak tespit edilmiştir.

One- Way ANOVA testi ile baskı kitap okuyan ve dijital kitap okuyan öğrencilerinin son test sonuçları tespit edilmiştir. Tutum ölçeği; A tutumu "çok mutlu



olurum”, B tutumu “hafif gülümserim”, C tutumu “biraz üzgün olurum”, D tutumu “çok üzgün hissederim” şeklinde ifade edilmiştir. Bu tutumlara göre katılımcılar dikkate alındığında, A tutumunda dijital kitap okuyanlar ve baskı kitap okuyanlar arasındaki fark istatistiksel olarak önemli değilken, C ve D tutumunda baskı kitap okuyanlar için yüksek çıkmıştır. B tutumu için ise dijital kitap okuyanlar yüksek çıkmıştır ( $P<0.05$ ). Kadın katılımcılar dikkate alındığında, A ve B tutumu dijital kitap okuyanlar için, C ve D tutumu baskı kitap okuyanlar için yüksek çıkmıştır ( $P<0.05$ ). Erkek katılımcılara bakıldığında A ve C tutumu baskı kitap okuyanlar, B tutumu ise dijital kitap okuyanlar için yüksektir. D tutumu arasındaki farklılık ise önemli değildir ( $P<0.05$ ).

Çocuklara kitap okutulduktan sonra araştırmacı tarafından geliştirilen sorularla okuduğunu anlama ve akılda tutma becerisi ölçülmüştür. Öncelikle öğrencilere 10 kitap okutulmuştur. Her kitaptan 5 soru olmak üzere toplam 50 soru sorulmuştur. Her soru 2 puan değerindedir. Bu sorular çoktan seçmeli, doğru yanlış, klasik ve eşleştirmeli sorular olarak araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Araştırmacılar tarafından hazırlanan soruların güvenilirliği IBM SPSS STATISTICS 20 testine göre  $\alpha$  güvenilirliği, 993 bulunmuştur. Öğrencilerin cevapları frekans değerleri ile karşılaştırılmıştır. Gruplar öğrencilerin doğru cevaplarının ortalaması alınarak karşılaştırılmıştır. Tablo 2’de uygulanan 50 soruluk teste verilen doğru cevaplar yer almaktadır. Cevaplara bakıldığında baskı kitap okuyan öğrencilerin dijital kitap okuyan öğrencilere göre okuduğunu anlama ve akılda tutma becerisininin daha iyi olduğu görülmüştür.

Teknolojinin gelişmesiyle eğitimi destekleyen içerikli sitelerin sayısı, z-kitaplar her geçen gün artmaktadır. Yeni nesil çocuklarda (z kuşağı) teknoloji bağımlılık haline gelmiş olmasına rağmen yapılan araştırma sonucunda çocuklar baskı kitap okumayı tercih etmişlerdir. Bu tercihte çocukların yaş faktörü sebebiyle somut dönemde olmalarının ve kitabı hissetme ihtiyacının etkili olduğu düşünülmektedir.

Tablo 2: Okuduğunu anlama sorularına verilen toplam cevaplar

	<u>N</u>	<u>Çoktan S.Soru</u>	<u>D-Y</u>	<u>Boşluk Doldur.</u>	<u>Klasik S.</u>
		(15soru)	(15soru)	(10Soru)	(10soru)
<b>Dijital kitap okuyanlar</b>					
Kız Öğrenciler	9	61	78	60	49
Erkek Öğrenciler	6	33	52	16	9
Toplam Öğrenci	15	94	130	76	58
<b>Baskı kitap okuyanlar</b>					
Kız Öğrenciler	8	64	66	50	26
Erkek Öğrenciler	7	60	53	33	31
Toplam Öğrenci	15	124	119	83	57

Baskı kitap okuyan öğrenciler ve dijital kitap okuyan öğrenciler cinsiyet bakımından karşılaştırıldığında her iki grupta da kız öğrencilerin akılda tutma düzeyleri

erkek öğrencilerden daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu değerlere Tablo 3’de yer verilmiştir.

Tablo 3: *Akılda tutma sorularına verilen cevaplar*

	N	X
<b>Dijital Kitap Okuyan Öğrenciler</b>		
Kız Öğrenciler	9	52
Erkek Öğrenciler	6	36,3
Toplam Öğrenci	15	88,3
<b>Baskı Kitap Okuyan Öğrenciler</b>		
Kız Öğrenciler	8	52,75
Erkek Öğrenciler	7	51,14
Toplam Öğrenci	15	103,99

Öğrencilerin demografik bilgileri oluşturulurken her öğrencinin evinde kütüphane olup olmadığı ve kütüphanedeki kitap sayıları sorulmuştur. Bu tespitle yola çıkılarak okuduğunu anlama ve akılda tutma becerileri için araştırmacılar tarafından hazırlanan soruları kütüphanede kitap sayısı fazla öğrencilerin daha doğru cevapladıkları fark edilmiştir. Kütüphanedeki kitap sayısı, kitap okuma becerisi ve okuduğunu anlamayla doğru orantılı olduğu düşünülmektedir. İstatistiklere göre ülkemizde kitap okuma oranı kişi başı 8 kitap olarak belirlenmiştir. Okuduğunu anlama ve akılda tutma becerisini geliştirmek için okunan kitap sayısının artması gerektiği düşünülmektedir.

Çocukların dijital kitap okuma ile ilgili görüşleri sorulmuştur. Aşağıda, verilen cevaplardan birkaçı şöyledir:

*“Sayfa çevirme ihtiyacı duymuyoruz.”*

*“Kitabın yazıların büyüklüğünü isteğimize göre ayarlaya biliyoruz.”*

*“Resimleri baskı kitaba göre daha canlı ve büyük.”*

*“Çok okuyunca gözlerim ağrıyor, gözümün bozulma ihtimali yüksek.”*

*“Bilgisayardan kitap okumak sıkıcı geliyor.”*

*“Dijital kitabı her yerde okuyamam.”*

Dijital kitap okuyan öğrencilerin dijital kitap hakkında hem olumlu hem de olumsuz düşünceleri olduğu görülmektedir. Çocukların dijital kitap okumayla ilgili görüşleri doğrultusunda baskı kitap okumayı dijital kitap okumaktan daha çok sevdikleri söylenilebilmektedir.

#### **4. TARTIŞMA ve ÖNERİLER**

Teknoloji çağında kitap okumanın da dijitalleşmesi kaçınılmazdır. Bu araştırmada baskı kitap okuma ile dijital kitap okuma karşılaştırılmıştır. Tutum ölçeğinin bulgularına göre öğrencilerin baskı kitap okumaya yönelik tutumlarının dijital kitap

okumaya göre daha olumlu olduğu görülmüştür. Aynı şekilde baskı kitap okuyan öğrencilerin akılda tutma ve okuduğunu anlama becerilerinin dijital kitap okuyan öğrencilerinkine göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu iki bulgu birbiriyle tutarlıdır. Öğrenci görüşleri de bu bulguları desteklemektedir. Araştırma grubu öğrencileri, dijital kitap okurken araştırmacılar tarafından gözlemlenmiştir. Araştırmacılar çocukların dijital kitap okurken kitap okuma eylemine uygun davranışlar sergilemediklerini fark etmiştir. Araştırma grubunun ilk kitaplarını okurken daha istekli daha arzulu olduğunu gözlemlenirken birkaç kitap sonra özellikle erkek grupta dikkat dağınıklığı, odaklanma sorunu yaşadıklarını ve etraftaki başka nesnelerin daha fazla ilgilerini çektiği görülmüştür. Dijital kitap okuyan kızlarda bu sorunlar çok az gerçekleşmiştir. Baskı kitap okuyan grupta ise çoğunluğun kitaplarını dikkatli, ilgili ve istekli bir şekilde okuduğu gözlemlenmiştir. Baskı kitap okuyan grubun okuduğunu anlama ve akılda tutma oranı dijitalle göre daha iyi olduğu tespit edilmiştir. Bunda baskı kitapta okuma mesafesinin ideal yakınlıkta oluşu, baskı kitabı hissetmeleri, daha rahat odaklanabilmeleri olduğu düşünülmektedir.

Çalışma grubundaki öğrencilerin yaşlarının farklılık göstermesi, bundan dolayı hazır bulunuşluk düzeylerinin yetersiz olması, dijital kitap okumaya yönelik tutumların baskı kitap okumaya yönelik tutumlara göre daha az olma nedeni olarak düşünülmüştür. Bu yaş grubunun dijital kitap okumaya hazır olmadıklarından okuduğunu anlama ve akılda tutma becerisini geliştiremediği görülmüştür.

Bu araştırmanın bulguları benzer araştırmanın bulgularıyla örtüşmektedir (Başdaş, 2017). Başdaş'ın araştırmasında da öğrencilerin yaş grubu küçüktür (6 yaş). Bu nedenle yapılan araştırmayla benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Her iki araştırmada da dijital çalışmanın anlamlı bir farklılığı bulunamamıştır. Bu iki çalışmaya dayanarak dijital kitabın alt yaş grup çocuklarda (6-8yaş) fazla etkili olmadığı düşünülmektedir.

Öte yandan bu araştırmanın bulguları benzer araştırmanın bulgularıyla farklılık taşımaktadır (Çıralı, 2014; Sarıkaya, 2018). Sarıkaya'nın araştırmasında öğrencilerin yaş grubu daha büyüktür (5. Sınıf). Bu araştırmadaki yaş grubunun yaşı küçük olduğu için dijital kitap okumak çok da anlamlı gelmemiş olabilir. İleriki sınıflarda çocuklar için daha anlamlı olabileceği, bilgisayar ve i-pad kullanımları hızlandığında daha zevkli geleceği düşünülmektedir.

Bu çalışmanın sonucunda şu önerilerde bulunulabilir:

1. Çağımız teknoloji çağı olduğu için her şey internet ve bilgisayarlar üzerinden yapılmaktadır. Bunun için çocuklar dijital kitap okumaya özendirilmelidir.
2. Çocukların kitap okuma oranını artırmak için aileler her gün bir saat belirleyip hep beraber oturup kitap okuma saati yapmalıdır.
3. Ülkemizde kitap okuma oranının oldukça düşük olduğu bilinmektedir. "Ağaç yaş iken eğilir" sözünden hareketle çocuklar küçüklükten itibaren okuma etkinliklerine yönlendirilmeli hediye seçimlerinde kitaplara öncelik verilmelidir.
4. Aileler çocuklarını kitapçıya götürüp orada beraber kitaplara bakıp kitap seçmelidir. Çocuklar kendi istekleriyle aldığı kitapları şevkle okumaktadır.

## KAYNAKLAR

- ADIGÜZEL, O., BATUR, H. Z. & EKŞİLİ, N. (2014). **Kuşakların Değişen Yüzü ve Z Kuşağı ile Ortaya Çıkan Yeni Çalışma Tarzı: Mobil Yakalılar**. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1 (19). 165-182
- AKCA, M. A, AYTAN, N ve ÜNLÜ, S(2016). **Seslendirme Destekli Animasyon aştırma Programının Geliştirilmesi ve Hikâye Uygulaması**. Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi, 9(42).
- BAŞDAŞ, Fazilet. **Drama Temelli Dijital Hikaye Anlatıcılığı Programının 6 Yaş Çocuklarının Bazı Sosyal Becerilerinin Gelişimine Etkisi**. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı (2017).
- BENTLER, P. M. (1980). **Multivariate analysis with latent variables: Causal modeling**. Annual Review of Psychology, 31,419-456.
- BENTLER, P. M. ve BONETT, D. G. (1980). **Significance tests and goodness of fit in the analysis of covariance structures**. Psychological Bulletin, 88, 588-606
- ÇIRALI, Hatice.(2014). **Dijital Hikaye Anlatımının Görsel bellek ve Yazma Becerileri Üzerine Etkisi**. Hacettepe Üniversitesi Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitim Anabilim Dalı.
- DURAN, E. ve TOPBAŞOĞLU, N. (2015). **Dijital-Etkileşimli Öyküleyici Metinler ve Anlama**. TURKISH STUDIES. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume10. Issue 11. 519-532.
- JÖRESKOG, K. ve SÖRBOM, D. (1993). **Structural equation modeling with the SIMPLIS command language**. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates
- KAĞITÇIBAŞI, Ç (1999). **Yeni İnsan Ve İnsanlar**. 10. Baskı. Sosyal Psikoloji Dizisi: 1, İstanbul: Evrim Basım Yayım ve Dağıtım Yayıncılık.
- KOCAARSLAN, M. (2016). **"Garfield" Görselli 1- 6. Sınıflar için Okumaya Yönelik Tutum Ölçeğinin Türkçe Uyarlama Çalışması**. 20 Mart 2019'da <https://toad.halileksi.net/olcek/1-6-siniflar-icin-okumaya-yonelik-tutum-olcegi> alınmıştır.
- LEYLEK ŞENTÜRK, Burcu.(2018). **İlkokul 3. Sınıf Öğrencilerinin Okuma Becerilerinin Gelişiminde ve Okumaya Yönelik Tutumlarında Dijital Hikâyelerin Etkisi**. Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Ana Bilim Dalı İlköğretim Bilim Dalı.
- MARSH, H. W., HAU, K.T., ARTELT, C., BAUMERT, J., & PESCHAR, J. L. (2006). **OECD's Brief Self-Report Measure of Educational Psychology's Most Useful Affective Constructs: Cross-Cultural, Psychometric Comparisons Across 25 Countries**. International Journal of Testing, 6(4), 311–360
- MUNN, N. L., FERNALD, L. D. Ve FERNALD, p.S. (1969). **Introduction To Psychology**. Ed. L. Carmichael. Boston: Houghton Mifflin.

ÖZERBAŞ, M.Arif ve ÖZTÜRK, Yasin. (2017).**Türkçe Dersinde Dijital Hikaye Kullanımının Akademik Başarı, Motivasyon ve Kalıcılık Üzerine Etkisi.** TÜBAV , Cilt:10, Sayı:2, s.(102- 110)

SALLABAŞ, E.(2008). **İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumları ve Okuduğunu Anlama Becerileri Arasındaki İlişki.** İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 9 (16), 141-145.

SARIKAYA, B. (2018). **Baskı Kitap mı, E-Kitap mı? Türkçe Öğretmenleri Ne Düşünüyor?** Turkish Studies Educational Sciences. Volume 13/19, Summer 2018. ISSN: 1308-2140

SÖNMEZ, H. (2012). **Rifat Ilgaz'ın Şiirlerinde Çocuk.** Akademik Bakış, (30), 1–20.

SÖNMEZ, H. (2019). **Bilişsel ve duyuşsal/üstbilişsel temelli hikâye değerlendirme stratejisi ve dereceli puanlama anahtarı.** Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 20(3), 1079-1119.

TAVŞANCIL, Ezel (2014). **Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi.** 5, Baskı. Ankara:Nobel Akademik Yayınevi.

YANG, Y. T. C. & WU, W. C. I. (2012). **Dijital Storytelling For Enhancing Student Academic Achievement, Critical Thinking And Learning Motivation: A year- long Experimental Study.** Computers & Education, 59 (2), 339-352.



**ESKİ TÜRK EDEBİYATI ALANINDA BELAGAT ÇERÇEVESİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR  
ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ**

**Dr. Öğr. Üye. Murat KEKLİK\***

**Sema İNCİ\*\***

**ÖZ**

Belagat ilmi klasik Türk edebiyatı araştırmaların en önemli inceleme alanlarından. Klasik Türk edebiyatı edebî ürünlerinde ve Osmanlıca'nın ifade üslubunda zevk-i selimi belirleyen bir ölçüt olarak kendini göstermiştir. Eski Türk edebiyatı sahasında yapılan araştırmalarda belagatin kendisi veya bir bölümü, edebi metinlerdeki belagat sanatları, belagat sanatlarının sanatçının üslubundaki yeri, belagat sanatlarının sağladığı ifade zenginlikleri incelenmiştir. Belagati kuramsal açıdan ele alan ilk eserler ise Osmanlı döneminde kaleme alınmıştır. Arap ve Fars belagat kitapları esas alınarak kaleme alınan bu eserler, Tanzimat dönemine kadar klasik anlayışla devam etmiştir. Tanzimat'la beraber Batı'ya yönelme ivme kazanmış, Batı'ya yönelen sanatçılar, Arap ve Fars belagat kitapları yanında Fransızca retorik kitaplarını da örnek alarak eserler kaleme almışlardır. Çalışmada Tanzimat'tan sonra eski Türk edebiyatı alanında -veya bu alanı ilgilendiren- belagat çerçevesinde yapılmış olan çalışmalar tespit edilmeye çalışılmıştır. 2007 yılında Cumhuriyet sonrası belagat çalışmalarıyla ilgili iki literatür çalışması yapılmıştır. Çalışmamıza ise Tanzimat'tan itibaren günümüze kadar belagatle ilgili yapılan çalışmalar konu edilmiş olup daha önce yapılmış literatür taramalarından yararlanılmıştır. Belagat çerçevesinde yapılan çalışmalar kitap, makale ve tez olmak üzere üç grup halinde tasnif edilmiştir. Tanzimat sonrası belagatle ilgili yapılan çalışmaların gelişim çizgisi, odak noktası ve araştırmacıların belagatle yaklaşımı yapılan çalışmalar üzerinden gösterilmeye çalışılmış, belagatle ilgili çalışmalarda gelinen nokta hakkında bir fikir verilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** belagat, bibliyografya, eski Türk edebiyatı, makale, tez

**A BIBLIOGRAPHY EXPERIENCE ON STUDIES IN RHETORIC FRAMEWORK IN THE  
FIELD OF OLD TURKISH LITERATURE**

**ABSTRACT**

The science of rhetoric is one of the most important research areas of classical Turkish literature research. It manifested itself as a criterion that determines pleasure in classical Turkish literature literary works and Ottoman expression style. In the researches conducted in the field of old Turkish literature, the rhetoric itself or part of the rhetoric, the rhetoric arts in the literary texts, the place of the rhetoric in the artist's style, the richness of expression provided by the rhetoric arts. The first works that dealt with the rhetoric from a theoretical perspective were written in the Ottoman period. These works, written on the basis of the Arab and Persian eloquence books, continued with a classical understanding until the Tanzimat period. With Tanzimat, the inclination towards the West has gained momentum, and the artists who have turned to the West have written works by taking the rhetoric books as well as Arabic and Persian rhetoric books. In the study, after the Tanzimat, the studies done in the framework of rhetoric in the field of old Turkish literature or closely related to this field were tried to be determined. In 2007, two literature studies were conducted on post-Republic eloquence studies.

\*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, m.keklik@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-8579-772X

\*\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi, semainci909@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-9201-6506

As for our study, studies related to eloquence from Tanzimat to the present have been discussed, and previous literature reviews have been used. Studies conducted within the framework of rhetoric have been classified into three groups as books, articles and thesis. The development line, focal point of the studies related to eloquence after Tanzimat and the approach of researchers to eloquence were tried to be shown, and it was aimed to give an idea about the point reached in eloquence related studies.

**Keywords:** rhetoric, bibliography, classical Turkish literature, article, thesis

### Giriş

Belagat<sup>1</sup> Arap dili ve edebiyatında doğup gelişen bir ilimdir. Belagat ilminin temelleri İslamiyet öncesi Cahiliye Dönemi'nde edebi tenkit şeklinde atılmıştır. Cahiliye Dönemi'nde Hicaz bölgesinde düzenlenen panayırlarda edebi faaliyetler düzenlenmiş bu faaliyetler sırasında okunan şiirler şair ve hakemler tarafından çeşitli yönleriyle tenkit ve değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Önceleri Arapçanın ifade üslûbunda meleke ve zevk-i selimi belirleyen bir ölçüt olarak kendini gösteren belagat İslamiyet'in doğuşuyla birlikte yeni bir döneme girmiştir. Arap dili ve edebiyatının her dalına ve özellikle Kur'an-ı Kerim'in icazına ve anlaşılmasına yönelik yapılan ilmi çalışmalarla belagat kuralları belirgin hâle getirilmiş, belagatin sistemleştirilmesi yolunda önemli adımlar atılmıştır. İslamiyet'in ilk dönemlerinde tefsir, nahiv, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle bir bütün olarak ele alınan belagatin usul, ölçü, kural ve terimleriyle bağımsız bir bilimsel bir disiplin hâline gelişi hicri V-VI. asra kadar uzanır.

Belagat bağımsız bir bilimsel disiplin hâline gelişiyle birlikte Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde okutulan temel derslerden biri olmuştur. Bu derslerde *Miftah*, *Telhîs*, *Mutavvel* eserlerinin yanı sıra bu eserlere yazılan talikat, haşiye, tercüme ve şerhler de okutulmuştur. Osmanlı döneminde belagat ilmine dâhil usul, kural ve hünerler klasik Türk edebiyatının estetik kurallarını belirlemede en önemli ölçütlerden olmuştur. Klasik Türk edebiyatı şairleri duygu, düşünce, hayal ve gözlemlerini belagatle dâhil edilen hünerler vasıtasıyla somutlaştırmış, estetik değer kazandırmış ve sanatçı kişiliklerini eserlerine yansıtılmışlardır. Buna mukabil klasik Türk edebiyatı üzerine yapılan çalışmaların önemli bir bölümü belagat sahasıyla yakından ilgilidir. Aşağıda belagat ve tarihi seyri ile ilgili özet bilgi verildikten sonra klasik Türk edebiyatı sahasını ilgilendiren Tanzimat Dönemi sonrası belagatle ilgili çalışmaların bibliyografyaları verilmeye çalışılmıştır.

Belagat kelimesi sözlükte, "ulaşmak, bir şeyin son noktasına varmak, bir şeye erişmek, olgunlaşmak" manalarını ifade eden "belega" kökünden gelmektedir. Bir ilim olarak ise "yerinde söylenilmiş doğru ve güzel sözü konu ve gaye edinen" belagat, üç ilim dalına ayrılmaktadır. Bu ilim dalları meani, beyan ve bedii'dir. "Meani, belagatin cümle ile ilgili konularını, beyan bir maksadı değişik yollarla ifade etmenin metot ve kurallarını, bedii ise manaya delaleti açık ve durumun gereğine uygun olan sözü lafiz

---

<sup>1</sup> Belagatin tarihi gelişimi, Osmanlı ve Cumhuriyet öncesi belagat eserleri hakkında kısa bilgilerin yer aldığı bu bölüm M. A. Yekta SARAÇ, **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, Gökkuşbe Yayınları, İstanbul, 2014; Kâzım Yetiş, "Türk Belâgatı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 384-387.; Hulusi Kılıç, "Arap Belâgatı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 380-383. adlı kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

ve mana yönlerinden güzelleştiren usul ve maharetleri” (Bilgegil 2015: 21; Bolelli 2006: 27, 29; Saraç 2014: 17, 38) konu alan ilim dallarıdır.

Belagatin öğrenilen ve öğretilen, kuralları ve metodu belirlenmiş, konu çerçevesi çizilmiş bir ilim dalı hâline gelmesi İslamiyet’in kabulünden ve birçok ilim dalının gelişmesinden sonradır. Araştırmacılar, belagat ilminin ilk olarak edebî tenkit şeklinde ortaya çıktığını ifade etmektedirler. İslamiyet’ten önce Mekke civarında Ukaz denilen yerde şiir panayırları kurulurdu ve bu panayırlara katılan şairlerin şiirleri, lafız ve anlam yönünden incelenirdi. Sonraki dönemlerde bağımsız bir ilim dalı hâline gelecek olan belagatin konularına dair kavramlar İslamiyet’ten önceki bu devreden gelmektedir. İlk belagatçiler bu gerçekten hareketle belagatin ilk olarak edebiyat eleştirisi şeklinde görülmeye başladığını ifade ederler (Saraç 2014: 17-18). İslamiyet’le beraber Müslümanlığın kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerim’in icazı ve edebî eleştirisi belagat çalışmalarına bir ivme kazandırmıştır. Kur’an-ı Kerim’e yöneltilen eleştirilere cevap aranması ve onu anlama çabası bir ilim olarak belagatin gelişimine ve sistemli bir ilim hâline gelmesine zemin hazırlamıştır. Arap edebiyatında, belagatle ilgili yapılan çalışmalar dört devre ayrılmaktadır. İlk devre, İslamiyet’in kutsal kitabının inmesinden X. asır sonuna kadar devam eder. Bu dönemde yapılan belagat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir, kelim ve edebî tenkitle iç içe geçmiş bir şekildedir. Tefsirler, bu dönemde belagat ile ilgili bilgi veren ilk kaynaklardır (Kılıç, 1992: 381). Bu dönemde kaleme alınan başlıca eserler şunlardır: Câhiz (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* isimli eserinde, lafız mana uyumu, harflerin çıkış yerleri, seci, iktibas, taksim, lügaz, tariz, kinaye ve istiare ile ilgili bilgiler verir. Sibeveyhî (ö.180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde, dil konularıyla beraber ilerde meani içinde değerlendirilecek birçok konuyu ele almıştır. Müberred (ö.285/898) ise *el-Kâmil* adlı eserini kendinden önceki dilcilerin görüşleri doğrultusunda kaleme almıştır (Saraç 2014: 19-20). İkinci devre, X. asır sonlarında başlayarak XIV.asır sonlarına kadar devam eder. Arap belagatinde ikinci döneme gelindiğinde belagat artık bağımsız bir ilim olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserlerde belagat konuları ağırlıktadır. Dönemin öne çıkan eserleri, Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el Bağdâdî’nin (ö.517/1123) *Kânûnü’l-belâga’sı*, Abdülkâhir el- Cürçânî’nin (ö.403/1078-79) *Delâ’ilü’l-i’câz* ve *Esrârü’l-belâga’sı* ve Ya’kûb es-Sekkâkî’nin (ö.626/1229) *Miftâhu’l-’ulûm* adıyla kaleme alınmış olan eserleridir. XIV. asır ortalarından XIX. asır sonlarına kadar devam eden üçüncü devrede, belagat ilminde bir duraklama yaşanmıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserler, Kazvînî’nin (ö.739/1338), Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-’ulûm*’unun üçüncü kısmından istifade ederek kaleme aldığı *Telhîsü’l-Miftâh* için kaleme alınan şerh, haşiye ve talikatlardan ibarettir. XIX. asır sonlarından günümüze kadar devam eden dördüncü devrede ise, İslam dünyasının Batı’yla etkileşime geçmesi sonucunda belagat sahasında birtakım yenilik arayışları başlamıştır. Bu dönemde, eski belagat anlayışını devam ettirenlerle beraber belagat modern bir hava katmak isteyen belagatçiler de yetişmiştir. Eski anlayışla eser veren belagatçiler; Hüseyin b. Ahmed el- Mersâfî (ö.1307/1889), (*el- Vesiletü’l-edebiyye ile’l-’ulûmi’l-’Arabiyye*); Ahmed el-Hâşimî (ö.1362/1943), (*Cevâhirü’l-belâga fi’l me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*) ve Ahmed Mustafa el-Merâgî (ö.1952), (*Ulûmü’l-belâga*)’dir. Eski belagat anlayışına birtakım yenilikler getirmek isteyenler, daha çok Batı edebiyatındaki gelişmeleri yakından takip eden ve bu gelişmelerden etkilenen kişilerdir. Bu belagatçiler edebî tenkit ve belagatin bir arada



olmasının yanı sıra estetik çalışmalardan da istifade edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu anlayışın öne çıkan temsilcileri, Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkâd ve İbrahim el-Mâzinî'dir. Bu isimler doğrudan belagatle ilgili eserler kaleme almamakla birlikte yazı ve düşüncelerinde belagatle ilgili konulara değinmişlerdir. Emîn el-Hûlî (*Fennü'l-kavl, el-Belâga ve 'ilmü'n-nefs*), Ahmed Hasan ez-Zeyyât (*Difâ' 'ani'l-belâga*), Ali el-Cârim-Mustafa Emîn (*el-Belâgatü'l-vâzıha*) (Kılıç 1992: 382-383) gibi belagatçiler ise modern tarzda eserler kaleme almışlardır.

Fars edebiyatında belagat ilmi üzerine yapılan çalışmalar Arap edebiyatındaki temeller üzerine oturtulmuştur. Arapçadan birçok kelimenin Farsçaya geçmiş olması Arap belagat kaidelerinin Farsçaya tatbikini kolaylaştırmıştır. Özellikle Gaznelilerin ilk dönemlerinde Fars şairleri bedii ilmine özel bir ilgi duymuş şiirlerinde bedii sanatlarını büyük ölçüde kullanmışlardır. Farsçada, belagat ilmi ile ilgili olarak ilk eser Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî hicrî 481-507 (1088-1114) tarihleri arasında kaleme aldığı *Tercümânü'l-belâga* adlı eserdir. Fars edebiyatında bu sahada verilen ikinci eser ise, Reşidüddin Vatvât'ın (ö.573/1177) *Tercümânü'l-belâga*'nın etkisiyle kaleme almış olduğu *Hadâ'ikus'-sihr fi dekâ'iki's-şîr* adlı eseridir. Bu eser Farsça yazılmış olmasına karşın birçok Arap belagatçisi üzerinde etkili olmuştur. *Hadâ'ikus'-sihr fi dekâ'iki's-şîr* Fars edebiyatında kendisinden sonra belagat üzerine kaleme alınan birçok esere de kaynaklık etmiştir. Fars edebiyatında XIV ve XV. yüzyıllarda özellikle muamma sanatı üzerine eser ve risaleler de kaleme alınmıştır (Saraç 2014: 26; Yazıcı 1992: 383).

Türk edebiyatında, belagat sahasında yapılan çalışmalara bakıldığında ne İslamiyet öncesi Türk edebiyatında ne de Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları döneminde belagatle ilgili eserlere rastlanmaz. Türklerin İslamiyeti kabul etmesiyle bilim dili Arapça olmuş, medrese ve Enderun'da Arapça eğitimi alan şairler Arapça belagat eserlerini de asıllarından okumuşlardır. Belagat sahasında yazıldığı bilinen ilk Türkçe eser Akkoyunlular döneminde yaşayan Şeyh Ahmed el-Berdahî el-Âmidî (d. 850/1446-7) tarafından kaleme alınan *Kitâbü Câmiî envâi'l-edebi'l-Fârisî* (907/1502) adlı eserdir (Yetiş, 1992: 384). Farsça Türkçe sözlük mahiyetinde olan eserde bazı edebiyat terimleri açıklanmıştır. Berdahî'den sonra, bu alanla ilgili kaleme alınan diğer eserler ise; Muslihiddin Mustafa Sürûrî'nin (1491-1562) 1549'da tamamladığı *Bahrü'l maârif*, Muîdî'nin *Miftâhu't-teşbih* (XVI. yy.) ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in (ö.1788) *Istîlâhât-ı şîriyye* (1187/1773) adlı eserleridir. Vatvat'ın, *Hadâ'iku's-sihr fi dekâ'iki's-şîr* adıyla kaleme almış olduğu çalışması bu eserlerin takip ettikleri ortak örnek olduğu düşünülmektedir. Bu eserler doğrudan belagat eserleri olmayıp daha çok şiirle ilgili belagat terimlerini ihtiva ederler (Saraç 2014: 27). Bu çerçevenin dışına çıkılarak Türkçede belagat ilmi üzerine kaleme alınan ve ilk basılı eserler arasında yer alan eser İsmail-i Ankaravî (ö. 1631) tarafından kaleme alınan *Miftâhü'l-belâga ve mizânü'l-fesâha* adlı eserdir. Ankaravî bu eserini Kazvînî'nin *Telhîs* adıyla meşhur olan *Telhîsü'l-Miftâh*'i ile daha çok 'Hâce-i Cihân' olarak bilinen Mahmûd-ı Gâvân'ın (ö. 1481) *Menâzirü'l-inşâ*'sından yararlanarak meydana getirmiştir. Eserde 'belagat', 'fesahat', 'meani', 'beyan', 'bedii ve 'inşa' ilimleriyle ilgili istilahlara ve tanımları yer almaktadır (Ülken 2016: 477). Ankaravî eserinin mukaddimesinde Kur'an-ı Kerim ve hadislerin doğru anlaşılmasının belagati öğrenmekten geçtiğinden Mevlana'nın Mesnevi'sinin de belagat öğrenerek anlaşılacağından bahseder. İlk basılı belagat eserleri arasında yer alan diğer bir eser de Mehmet Tahir Selâm'ın (ö. 1844)

Arapçadan çevirdiği *Mizânü'l-edeb* tercümesidir. Eser XIX. yüzyılda yazılan ilk Türkçe belagat kitabı olarak kabul edilir (Yetiş 1992: 384; Saraç 2014: 27; Nas 2019: 162). XIX. yüzyılda klasik belagat anlayışıyla kaleme alınan diğer eserlere “Bibliyografya” bölümünde yer verilmiştir.

XIX. yüzyılda hız kazanan Batılılaşma süreci ile birlikte 1839’da Tanzimat ilan edilmiş her alanda yenilik arayışlarına girilmiştir. Bu yenilik arayışlarının başladığı alanlardan biri de hiç şüphesiz Türk edebiyatıdır. Eğitim kurumlarında Fransızca ve İngilizce öğretilmeye başlanmış yenileşme çabaları zamanla Arapça eğitim öğretimi gözden düşürmüştür (Duymaz 2010: 58). Tanzimat’la beraber birçok alanda ve Batı edebiyatına yönelen sanatçılar, ilk çıkış noktası eski Yunan medeniyeti olan retorik ile de ilgilenmişlerdir. Eski Yunanda, mahkeme veya topluluk önünde konuşan ve halkı ikna etmeye çalışan usta konuşmacıya rhetor (hatip) denirdi. Retoriği ilk olarak Atinalı sofistler ele almıştır. Bilen, bilgili kişi anlamına gelen *sofist* sözcüğü, belirli bir süreden sonra söz söyleme sanatı (rhetoric, hitabet) üzerine ders veren anlamını kazanmıştır. Bu anlamıyla Platon (M.Ö. 428/427-348/347) tarafından tartışılan retorik, Aristo (M.Ö. 384/322) tarafından sistemli bir ilim haline getirilmiştir. *Rhetoric* adlı çalışmasıyla, dilin etkin ve ikna edici bir şekilde kullanılmasını sistemleştiren Aristo, retoriğin akıl yürütme (diyalektik) ile bağlantılı olduğunu ifade eder. Aristo, eserinde hukuki, politik ve törensel olmak üzere üç türlü retoriğe değinir ve bu üç çeşit retoriğin her birinde dikkat edilmesi gereken kurallar olduğunu belirtir. Topluluğu etkileme yönleri, ne söylenileceği kadar nasıl söylenmesine dair kurallar, şiir ve düzyazı ayrımı Aristo’nun üzerinde durduğu konulardır. Aristo, ayrıca dilin doğru kullanımı için dikkat edilmesi gerekenlere de işaret ederek konuşmanın, dinleyicilerin coşkularına, konuşmacıların karakterine ve konunun doğasına uygun olması gerektiğini de ifade eder. Aristo’nun retoriğini geliştiren Roma retoriği ise, mantıklı ve ikna edici konuşmanın yanına güzel olma hususunu da eklemiştir. Hıristiyanlıkla beraber gerileyen klasik retorik Rönesans’la beraber tekrar canlanmıştır. Günümüzde ise yerini kaynaklık ettiği dil bilimi dallarına ve stilistik (üslup bilimi) alanına bırakmıştır (Saraç 2014: 28-29). Retorik, dilbilim ve üslupbilim alanları dışında politika, iletişim radyo-televizyon ve reklamcılık alanlarında da varlığını ve önemini sürdürmektedir. Bu alanlarda dilin etkileyici ve ikna edici yönleri öne çıkmaktadır.

Belagat, kimi zaman Batılı bir kavram olan retorik ile karşılanmaya çalışılmıştır. Oysaki iki ayrı medeniyetin sanata bakışlarıyla doğrudan ilişkili olan bu iki kavramın doğuşları, amaçları ve gelişimleri birbirinden farklıdır. Retorik, eski Yunanda dinleyiciler ve mahkeme önünde konuşan hatiplerin eğitimine hizmet etme maksadıyla ortaya çıkmıştır. Bir ilim olarak belagatin doğuşuna ve gelişimine zemin hazırlayan ise yazılı bir metin olan Kur’an-ı Kerim’dir (Saraç 2014: 28-29). Belagat, neyin, nerede, nasıl ve hangi ölçüde söylenmesi gerektiği üzerinde duran bir ilimdir. Retorik ise etkileyici ve ikna edici bir şekilde söz söyleme sanatıdır. Tarifleri her ne kadar birbirine yakın olsa da belagat ve retoriğin muhtevalarından dolayı konuya yaklaşımları farklıdır. Aristoteles’ten belirlendiği şekilde retorik, l’invention, disposition, élocution, action bölümlerinden meydana gelmektedir. Yani, konuşulacak veya yazılacak konuyu bulma-yaratma, bulunan konuyu sıraya dizme-tanzim, bunların yazılması, ifade edilmesi, üslup, ses tonu ve mimikten oluşturmaktadır. Fakat Batı retoriği bunlarla da sınırlı kalmayarak, güzel yazmayı psikolojik ve logik (mantık) unsurlarla birleştirmiştir. (Yetiş

2006: IX). Belagat ise, fesahat, meani, beyan ve bedii bölümlerinden oluşmaktadır. Bunlar da, kelimelerin akıcı ve açık olması, sözün yerinde kullanılıp şartlara göre ifade edilmesi, bir düşünceyi farklı yollarla ifade etme ve sözü güzelleştirmedi.

Tanzimat'tan sonra Batı'ya yönelen sanatçılar, Doğu belagati yanında Batı retoriğini de örnek alarak eserler kaleme almışlardır. Açılan yeni okullarda Arapça kitaplar yerine Türkçe kitapların okutulmaya başlanmasıyla birlikte eski belagat anlayışı da değişmeye başlar. Edebiyatın pek çok alanında olduğu gibi belagat ilminde de Batılılar takip edilir. *Mebâni'l-inşâ* adlı eseriyle Süleyman Paşa bu yolda ilk adımı atar. Ardından *İlm-i belâgat-la rhétorique* adı altında topladığı ders notlarında Münif Paşa Doğu belagatine dair sınırlı bilgiler verse de büyük ölçüde Batı retoriğini anlatır (Kılıç 2017: 196-198). Süleyman Paşa'nın, Arap belagatçilerinden Ziyâeddin İbnü'l Esîr'in (ö. 637/1229) *Meselû's-sâ'ir* ve Kazvî'nin, *İzâhü'l-meânî*, Fars belagatçilerinden Şeyh Muhammed Geylânî'nin *Menâzirü'l inşâ'* adlı eserlerinin yanı sıra Fransız yazar Emile Lefranc'ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature* (Paris, 1839) adlı eserinden de faydalanarak, kaleme aldığı *Mebâni'l-İnşâ'sı* (I-II, İstanbul 1288-1289) Batılılara ait retorik kaynaklarından yararlanması yönüyle bir ilktir (Yetiş 1992: 385; 2006: 172). Süleyman Paşa'dan sonra bu sahada kaleme alınan eserler artık iki farklı yönde ilerlemiştir. Bir taraftan eski belagat anlayışını devam ettirenler diğer taraftan ise Doğu belagati ve Batı retoriğini terkip etme anlayışıyla eser verenler.

Tanzimat sonrasında klasik anlamdaki belagat üzerine yazılan eserlerde Arapça, Farsça örnekler giderek azalmış Türkçe örnekler ise ağırlık kazanmaya başlamıştır. Tanzimat sonrası klasik belagat anlayışı çerçevesinde yazılan eserlerden biri Ahmed Hamdî'nin *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî* (İstanbul, 1293) adlı eseridir. Ahmed Hamdî belagatin disiplinlerini yani fesahat, meani, beyan ve bediyyi yer yer Türkçe örneklerle bu eserinde ele almıştır. Eski belagat geleneğini devam ettiren Cevdet Paşa ise, Mekteb-i Hukuk'ta verdiği dersleri *Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul, 1298/1299) adıyla parçalar hâlinde yayımlar. Bu eser dönemin aydınları arasında büyük bir tartışma yaratır. Bu tartışmalar, Recâizâde'nin, Mekteb-i Mülkiyye'de okuttuğu derslerden, bir araya getirdiği *Talîm-i Edebiyyât* (İstanbul, 1299) ile devam eder. Recâizâde, üslup konusuna ağırlık verdiği bu eseriyle, Emile Lefranc'ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature*'ünün *Style et Composition* cildinde "style" başlığıyla yer alan bölümün büyük bir kısmını Türk edebiyatına tatbik eder (Yetiş 1992: 385). Recâizâde, bu eseriyle eski belagat anlayışını ve yeni belagat anlayışını savunanlar arasında uzun bir süre devam eden tartışmalara neden olmuştur.

Recâizâde'nin Fransız yazar Lefranc'ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature* eserinden faydalanarak kaleme aldığı *Talîm-i Edebiyat* adlı eserinde daha kitabın adından başlayarak Fransız yazara bağlı kalır. Recâizâde, belagatin meani, beyan ve bedii disiplinlerinin dışına çıkarak eserini dört bölüm hâlinde ele alır. Recâizâde, eserin birinci bölümü olan "kuva-yı zihniyenin edebiyatta fiili" adlı birinci bölümünde Türk edebiyatında ilk defa bir edebiyat nazariyesi kitabına psikolojik bir değerlendirme bırakır ve edebî eserlere bu yönden yaklaşarak birtakım psikolojik melekeleri ele alır. Recâizâde eserin ikinci bölümünün büyük bir kısmını Fransız yazardan alarak "style"i üslup şeklinde tercüme eder. Recâizâde, üslubun ilk vasfı olarak ele aldığı klasik bir konu olan fesahati dahi Lefranc'dan gelen birtakım unsurlarla zenginleştirir. *Talîm-i Edebiyat*'ın üçüncü bölümü olan "Tezyînât-ı üslûb" bölümü de

yapı, kadro ve ele alınış bakımından Fransız yazardan esinlenerek oluşturulmuştur. Daha önce belâgat kitaplarında yer almayan teşhis ve intak, istifham, terdit, tedric, tekrar gibi bazı sanatlar, Fransız yazarın *Style et Composition* cildinden edebiyat nazariyesine aktarılmıştır (Yetiş 2006: 320-321). Recaizâde, daha çok klasik belagat dâhilindeki kuralları içeren “sanâyi-i lâfziyye” bölümünde dahi Fransız yazardan istifade etmiştir. Recaizâde, eserinin bu kısmında, klasik belagat kitaplarının bedî bölümünde yer alan ve manayla ilgili sanatlardan olan iham ve çeşitleri, ses tekrarına ve benzeşmesine dayalı sanatlardan iştikak, kalb, seci ve tarsiye konu edinmiştir. Recaizâde bu sanatların dışında îcad, ictibas, vasf-ı tahsînî ve terviç-i elfâz sanatlarını da ele almıştır. Vasf-ı tahsînî ve terviç-i elfâz (Yetiş 2010: 515) adlı sanatlar ilk defa bu eserde ele alınmıştır.

Lefranc'ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature*'si dışında Pellisier'in *Principes de Rhétorique Française* adlı eseri de Batı retorliğini takip eden müelliflere kaynaklık eden bir diğer retorik kitabıdır. Recaizâde'nin en yakın takipçisi olan Süleyman Fehmî (1872-1935), tarafından kaleme alınan ve Mekteb-i Hukuk'un ders kitabı olan *Tedrisât-ı edebiyeye* (İstanbul, 1302)'de de üslup bahsine ağırlık verilmiştir. Süleyman Fehmî bu çalışmasında Lefranc'ın eseri yanında Pellisier'in eserinden de faydalanmıştır. Süleyman Fehmî eserinde dil bilgisi konularının ıslah edilerek gençlerin konuları anlama seviyelerinin yükseltilmesini savunur. Lefranc ve Pellisier'in eserleri II. Meşrutiyet'in ilanına kadar kaleme alınan edebiyat nazariyatı ile ilgili eserlere yön vermiştir. Menemenlizâde Mehmed Tahir'in (ö. 1903) *Osmanlı Edebiyatı* (İstanbul, 1310) ve Mehmed Celal'in (ö. 1912) *Osmanlı Edebiyatı Numûneleri* (İstanbul, 1312) adlı çalışmaları Doğu belagati ve Batı retorığı terkip edilerek kaleme alınan eserlerdendir. Abdurrahman Süreyyâ'nın (ö. 1904) *Mizânü'l-belâga'sı* (İstanbul, 1303), Diyarbakirli Said Paşa'nın (1832-1891) *Mizânü'l-edebî* (İstanbul, 1305), Hacı İbrahim Efendi'nin (1826-1888) Mekteb-i Mülkiye'de okuttuğu derslerden bir araya getirdiği *Edebiyyât-ı Osmâniyye'si* (İstanbul, 1305), Muallim Nâci'nin (1849-1893) *İstılâhât-ı edebiyeye'si* (İstanbul, 1307), Rusçuklu M. Hayri'nin *Belâgat'ı* (1308), İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman'ın *Tertib-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye'si* (İstanbul 1309), İbradali Mehmed Şükrü'nün *İlm-i belâgat'ı* (İstanbul 1318), Mehmed Rifat'ın *Mecâmiu'l-edebî* (İstanbul 1308) eski belâgat anlayışını devam ettiren eserler olmakla birlikte kısmi de olsa yeni belagat anlayışına açık olan Türk edebiyatı nazariyesi kitaplarıdır (Yetiş 1992: 386; Duymaz 2010: 63). Bu eserler her ne kadar eski anlayışı devam ettirseler de çağın getirdiği yenilikler ve değişen şartlar karşısında, eski belâgat anlayışına tamamıyla bağlı kalmamışlardır. Bir taraftan eski anlayışı korumaya çalışırken diğer taraftan ise yeni bir üslup arayışına girmişlerdir. İsmail Hakkı tarafından kaleme alınan *Esrâr-ı belâgat* (İstanbul, 1318) (Saraç 2014: 27; Yetiş 1992: 386) Süleyman Paşa'yla ortaya çıkan Doğu belagati ve Batı retorığını terkip etme anlayışının diğer bir örneğidir.

Recaizâde'nin belagat sahasına getirdiği yeniliği bir üst seviyeye taşıyan Süleyman Fehmî, *Edebiyat* (İstanbul 1325) adlı eseriyle belâgat sahasında, yeni bir devrin başlamasına öncülük eder. Belagatin artık duygu ve düşünceleri, yerinde ve gerektiği kadar ifade etmenin ve edebî sanatları belirli kurallar dâhilinde kullanan bir ilim dalı olmanın ötesine geçmesi gerektiğini belirterek sanatın ve edebiyatın psikolojisi ve felsefesini yapar. Mithat Cemal (1885-1956), Süleyman Fehmî'nin *Edebiyat* adlı

çalışmasında gördüğü bazı eksik konuları *Edebiyat Dersleri* (İstanbul, 1326) adlı kitabında ele alır. Reşid, *Nazariyyât-ı edebiyeye* (I-II, İstanbul, 1328) adıyla kaleme aldığı çalışmasında, şark kaynaklarında yer alan belâgat kavramlarının dönemine göre yeni açıklamalarını yapar. Şahabeddin Süleyman (1885-1921), *Sanat-ı tahrîr ve Edebiyat* (İstanbul, 1329) adlı eseriyle eski belagatten bütünüyle ayrılarak eski kavramlara yer vermez, sanat eserini çevreleyen özelliklerin psikolojik ve felsefî açıklamalarını yapar. Köprülüzâde Mehmet Fuat (1890-1966) ve Şahabeddin Süleyman'ın birlikte kaleme aldıkları *Ma'lûmât-ı edebiyeye* (İstanbul, 1330) adlı eser ise yeni anlayışın zenginleşen bir devamı niteliğindedir. Bu son eserlerle artık tamamıyla Batı'ya yönelen edebiyatçılar Lefranc ve Pellisier'in eserleri yerine Taine (*Philosophie de l'Art*), Veron (*Esthétique*) ve Lanson (*Conseils sur l'Art d'Ecrire*)'un eserlerinden beslenmişlerdir (Yetiş 1992: 386).

Tanzimat'tan sonra yazılan veya yayımlanan edebiyat nazariyesi ve belagatle ilgili eserlerin tamamı yenileşmeyle birlikte açılan rüşdiye, idadi gibi eğitim kurumlarında okutulan ders kitaplarıdır. Bununla birlikte Dârülfünun Edebiyat Fakültesi hocalarından Ali Ekrem (1867-1937) *Lisân-ı Edebiyyât* (İstanbul 1330), *Dârülfünûn'da Edebiyat Dersleri*, *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri*, *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Nesir Kısmı*, *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Mesâlik-i Edebiyye*; Ferit Kam (1864-1944) *Âsâr-ı Edebiyye Tedkîkâtı Dersleri*; Mehmet Akif (1873-1936) ise *Kavâid-i Edebiyye* adı altında ders kitapları hazırlamışlardır (Yetiş 1992: 286).

Cumhuriyet'e geçiş ve Cumhuriyet yıllarında edebiyat nazariyesi ve belagat üzerine gerek eğitim kurumlarında okutulmaya yönelik gerekse müstakil mahiyette eserler yazılmaya devam etmiştir. Tahirülmevlevî'nin *Edebiyat Lüğatı* (İstanbul, 1936) Türk edebiyatında alfabetik olarak düzenlenmiş ilk edebiyat terimleri sözlüğüdür. Süleyman Şevket'in *Güzel Yazılar* (1336-1339), Ali Canip'in *Edebiyat* (İstanbul, 1926), Çankırlı Ahmet Talat'ın *Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i* (İstanbul, 1928), Said Nursî'nin, eski belagatin son bir denemesi şeklinde olan *Muhâkemât* 1327), Mithat Cemal'in *Hitabet Dersleri*, İsmail Habip Sevük'ün *Edebiyat Bilgileri* (İstanbul, 1942), Nihat Sami Banarlı'nın *Edebî Bilgileri* (İstanbul, 1942) edebiyat nazariyesi ve belagat alanındaki belli başlı eserlerdir (Yetiş 1992: 387). Son dönemde M. Kaya Bilgegil'in *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgat* (Ankara, 1980), M. A. Yekta Saraç'ın *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul, 2012) adlı eserleri klasik belagatin tarihi gelişimi, kapsam ve içeriğini yeni harf ve örneklerle günümüz okuyucusuna kazandırıldığı eserlerdir. Cem Dilçin'in *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara, 1983) adlı eseri ölçü, kafiye, tür, edebi sanat gibi şiir sanatına dair bilgileri ihtiva eder (Yetiş 1992: 387).

Belagatle ilgili çalışmalar üzerine daha önce bibliyografya çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalardan\* ilki Kâzım Yetiş'in *Belâgat, Rhétorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası* adlı çalışmadır. Edebiyat nazariyesi, belagat, retorik alanında birbirinden değerli çok sayıda çalışmaya imza atan Yetiş bu makalesinde Arap belagatinden Batı retoriğine geçişte

\* Daha geniş bilgi için Kazım Yetiş, "Belâgat, Rhetorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası I", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, **Türk Tarih Kurumu Basımevi**, 1987, s. 367-406.; Mücahit Kaçar, Cumhuriyet Dönemi (1923-2007) Türk Edebiyatında "Belâgat" Çalışmaları, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 10, 315-330, 2007.; Reyhan Çorak, Divan Edebiyatı'nda Estetik Konusunda Yapılan Çalışmalar, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 9, 2007, s. 447-465.

Tanzimat sonrasında Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar yayınlanan belagat ilmiyle ilgili eserleri bibliyografyalarıyla birlikte değerlendirmeye tabi tutar. Daha çok Yeni Türk Edebiyatı alanında çalışmalarını yoğunlaştıran Yetiş'in edebiyat nazariyesi ve belagat ilmi ile ilgili çalışmaları başlı başına bir bibliyografya çalışması oluşturacak ölçüdedir.\*\* Yetiş'in belagat alanındaki bir kısım araştırma ve incelemelerini *Belâgattan Retoriğe* ile *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı* adlı kitap çalışmalarıyla toplu olarak yayınlamıştır. 2007 yılında Mücahit Kaçar tarafından *Cumhuriyet Dönemi (1923-2007) Türk Edebiyatında "Belâgat" Çalışmaları* bir bibliyografya çalışması yapılmıştır. Cumhuriyet'ten 2007 yılına kadarki "belâgat" üzerine yazılmış kitap, makale, tez, sempozyum ve kongrelerde sunulmuş bildirilerin tespitinin yapıldığı çalışmada bibliyografyası verilen eserlere dair genel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yine aynı yıl Reyhan Çorak tarafından *Divan Edebiyatı'nda Estetik Konusunda Yapılan Çalışmalar* başlıklı çalışmada "Belagat" alt başlığı altında Tanzimat sonrasında belagat üzerine yapılan çalışmalara dair kitap, makale, tezlere yer verilmiştir. Cumhuriyet öncesi dönem ve Cumhuriyet'ten 2007 yılına kadarki belagat çalışmaları üzerine yapılan değerlendirmeler için bu üç çalışmaya bakılabilir. Eski Türk Edebiyatı sahasında ve bu sahayla yakından ilgili olan belagat çalışmalarının Tanzimat sonrasında takip ettiği seyri göstermek ve bu alanda yazılan eserleri topluca ortaya koymak açısından Yetiş, Kaçar ve Çorak'ın çalışmalarındaki eserlerin bibliyografyaları da çalışmamıza dâhil edilmiştir. Kaçar ve Çorak'ın yaptığı çalışmalardan sonra aradan geçen on üç yıl süre zarfında, belagat çerçevesinde yapılan çalışmaların sayısında büyük artış yaşanmıştır. Çalışma hazırlanırken gözden kaçırılan çalışmalar mutlaka olmuştur ve bundan ötürü bu çalışma eksiksiz bir çalışma değildir. Çalışmada, Tanzimat'tan sonra belagat ve ilgili konular çerçevesinde Eski Türk Edebiyatı alanında yapılan çalışmaların bibliyografik künyeleri verilmiştir. Eski Türk Edebiyatı dışında Din, Dilbilim, Doğu Dilleri gibi alanlarda belagat ve retorik konulu çalışmalar çalışmanın bütünlüğü açısından incelenmemiştir. Birden fazla basımı yapılan eserlerin ilk baskılarının künyeleri verilmeye çalışılmış farklı basım veya aynı eser üzerindeki diğer incelemeler bibliyografyaya dâhil edilmemiştir. Belagat çalışmalarıyla edebiyat nazariyatı ve diğer edebî inceleme ve araştırmaları kesin çizgilerle ayırt etmek mümkün olmadığından klasik belagatin konuları içine dâhil edilen eser ve incelemelerin künyesi verilmiş olup dil ve üslup, poetika, monografi vb. çalışmalar bibliyografya dışında tutulmuştur.

Esasen klasik Türk edebiyatı metinlerine yönelik yapılan şerh çalışmaları ağırlıklı olarak bir yönüyle belagati merkeze alır ve belagatten hareketle metnin dilini, anlatımını, biçim ve içerik özelliklerini inceler. Belagete dâhil olan disiplinlerle bağlantısı olmayan klasik metin şerhleri düşünülmemeyeceğine göre belagat dâhilindeki nazariyeler perspektifinden edebi metinleri incelemeye yönelik çalışmalar ile metin şerhi çalışmalarının farklı yöntem ve bakış açılarıyla metinleri konu aldıkları söylenebilir. Şerh ve belagat farklı disiplinler olduğundan ve belagat ilmi şerhe zemin teşkil

---

\*\* Kazım Yetiş'in edebiyat nazariyesi ve belagatle ilgili çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için; Çilem Tercüman, *Kâzım Yetiş, Belâgattan Retoriğe, Kitabevi, İstanbul 2006, 546 S.*; Aynı Yazar, *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı, Kitabevi, İstanbul 2007, 543 s.*, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 36, S. 36, 2007, s. 273-280.

ettiğinden çalışmamıza sadece belagat ilmini ve belagat perspektifinden edebi metinleri inceleyen çalışmaların bibliyografyası konu edilmiştir. Klasik Türk edebiyatı araştırmalarının büyük bölümü gerek Türk edebiyat tarihinin diğer dönemleri gerek Türk dili araştırmaları ve gerekse metin şerhi, metin tahlili gibi inceleme yöntemleriyle iç içe bulunduğundan yaptığımız bibliyografya denemesinde nispeten araştırmamızın konusunu temsil etmeyen ve tespit edilemeyen çalışmalardan ötürü mazur görüleceğimizi umuyoruz.

## **Tanzimat'tan Sonra Eski Türk Edebiyatı Alanında Belagat Çerçevesinde Yapılan Çalışmalar\***

### **1. Kitaplar**

Abdunnafi İsmet Efendi (Mütercim) (1289), *Taftazânî Nef'ü'l-muavvel fi Tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, II, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Abdurrahman Fehmi (1302/1885), *Tedrisât-ı Edebiye*, Birinci Kısım, İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 176 s.

Abdurrahman Süreyyâ (1303), *Mizânü'l-Belâga*, İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 405 s.

Abdurrahman Süreyyâ (1305), *Sefîne-i Belâgat*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 208 s.

Ahmed Reşid (Rey) (1328), *Nazariyyât-ı Edebiyye*, C. 1-2, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 291, 179 s.

Ahmet Cevdet Paşa (1298/1881;1299/1882; 1303/190; 1310/1892; 1323/1905; 1329/1910), *Belâgat-ı Osmâniye*, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası; 1987, 2000, Ankara: Akçağ Yayınları, XXI+215 s.

Ahmet Hamdi (Şirvânî), (1289/1872), *Teshîlü'l-Arûz ve'l-Kavâfi ve'l- Bedâyî*, İstanbul: Terakkî Matbaası, 172 s.

Ahmet Hamdi (1293/1876), *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 128 s.

AKALIN, Sami (1984), *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Varlık Yayınları.

AKDEMİR, Hikmet (1999), *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir: Nil Yayınları.

AKTAŞ, Hasan (2002), *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, İstanbul: Söylem Yayınları.

---

\* Kitap, tez, makale başlıkları altında tespit edilen eserler özellikle belagatle ilgili çalışmaların kaynaklarından yola çıkılarak hazırlanmıştır. Çalışmada Kazım Yetiş'in *Belâgat, Rhetorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası I*; Mücahit Kaçar'ın *Cumhuriyet Dönemi (1923-2007) Türk Edebiyatında "Belâgat" Çalışmaları*, Reyhan Çorak'ın *Divan Edebiyatı'nda Estetik Konusunda Yapılan Çalışmalar*, Duymaz'ın *Türk Edebiyatı Tarihinde Edebiyat Nazariyesi/Kuramı Oluşturma Çalışmaları*, adlı çalışmalarının yanında YÖK Tez Merkezi, kütüphane katalogları ve çeşitli makale veri tabanları taranmıştır.

AKTAŞ, Hasan (2004), *Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, Edirne: Yort Savul Yayınları.

Ali Canib (Yöntem) (1340), *Edebiyat*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 499 s.

Ali Canib (Yöntem) (1927), *Epopée ve Edebî Nevîlerle Mesleklerle Dâir Malûmât*, İstanbul: Devlet Matbaası, 73 s.

Ali Cemâleddin (1291/1874), *Arûz-ı Türkî*, (İlm-i Kavâfî, Sanâyi-i Şi'riyye ve İlm-i Bedî), İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 168 s.

Ali Nazif (Sürûrî) (1306), *Zînetü'l-Kelâm*, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 80 s.

Ali Nazîma (1308/1891), *Muhtıra-i Belâgat*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 36 s.

Arslan, M. Ali (tercüme) (2015), *Muhtasarı'l-Meani Tercümesi*, 3 Cilt, Diyarbakır: Seyda Yayınevi.

AYDOĞAN, Saliha (2009), *Mizânü'l-Edeb*, İstanbul: Kitabevi Yay.

AYNUR, Hatice, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S: Kuru, Ali Emre Özyıldırım (haz.) (2010). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 5: Nesrin İnşası: Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 247 s.

BANARLI, Nihat Sami (1943), *Edebî Bilgiler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

BAŞKAL, Zekeriya (2011). *Sözün Gemisi: Sefîne-i Belâgat (İnceleme-Metin)*, Tokat: Taşhan Kitap Yayınları, 227 s.

BATİSLAM, Hanife Dilek (2016), *Divan Şiirinin Benzetme ve Hayal Dünyasından*, İstanbul: Kesit Yayınları, 376 s.

BAYRAKTUTAN, Lütfi (1998), *Edebî Sanatlar: Açıklamalar ve Örnekler*, Balıkesir: Akademi Yayınları.

BİLGEGİL, Mehmet Kaya (1980), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 360 s.

BOLAYIR, Ali Ekrem (1330), *Lisân-ı Edebiyyât*, İstanbul: Taş Baskı

BOLAYIR, Ali Ekrem (1330-1331), *Dârülfünûnda Edebiyat Dersleri*, İstanbul: Taş Baskı, 296 s.

BOLAYIR, Ali Ekrem (1331-1332), *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri*, İstanbul: Taş Baskı, 496 s..

BOLAYIR, Ali Ekrem (1332-1333), *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Nesir Kısmı*, İstanbul: Taş Baskı, 421 s.

BOLAYIR, Ali Ekrem (1333-1334), *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Mesâlik-i Edebiyye*, İstanbul: Taş Baskı, 208 s.

BOLAYIR, Ali Ekrem (1928), *Şerh-i Mütûna Medhal Edebi Meslekler*, Darülfünûnda Edebiyat Fakültesi, İstanbul: Taş Baskı.

BOLELLİ, Nusreddin (2001), *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri, Arap Edebiyatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.



BULUT, Ali (2013). **Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 362 s.

BULUT, Ali (2015), **Belâgat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 528 s.

BULUT, Ali (2016), **Bedî' İlmî**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 351 s.

CAN, Kaya (2003), **Başlıca Yazınsal Sanatlar**, Ankara: Özel Yayın.

Câzîm (1304/1887), **Belâgat**, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 32 s.

COŞKUN, Menderes (1989), **Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 368 s.

Cürcânî (2008), **Delâilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim** (Çev. Osman Güman), İslam Düşüncesi Klasikleri, İstanbul: Litera Yayıncılık, 472 s.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1987), **Belâgat-ı Osmâniyye**, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.

ÇELİK, Zekeriya (Çev.) (2017), **Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, Miftâhu'l-ulûm Belâgat**, İstanbul: Litera Yayıncılık.

ÇÖGENLİ, Sadi (1991), Yakup Şafak ve Recep Toparlı, **Arapça, Farsça, Türkçe Örnekleriyle Edebî Sanatlar (Bedî')**, Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.

DAĞLAR, Abdulkadir (Haz.) (2019), **Şerh-i Belâgat**, DBY Yay. 146 s.

DEFNE, Zeki Ömer (1988), **Dede Korkut Hikayeleri Üzerinde Edebî Sanatlar Bakımından Bir Araştırma**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

DİLÇİN, Cem (2006), **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi**, Ankara: TDK Yayınları.

DİNÇKOL, M. Fahrettin (tercüme), (1990), **Telhis (Meanî-Beyan-Bedî) Kur'an Edebiyatı**, İstanbul: Ebrar Yayınları.

Diyarbakırlı Sait Paşa (1305/1888), **Mizânü'l-Edeb**, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 384 s.

EI-Hac İbrahim (1298/1881), **Hadîkatü'l-Beyan**, 2 Cüz, İstanbul: Mihran Matbaası, 136+8 s.

EI-Hac İbrahim (1301/1884), **Şerh-i Belâgat**, İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 128 s.

EI-Hac İbrahim (1305/1888), **Edebiyât-ı Osmâniye**, 5 Cüz, Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 160 s.

EREN, Cüneyt ve M. Vecih Uzunoğlu (2014), **Belâgat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 300 s.

ERGİ, İsmail (1986), **Örneklî Edebî Sanatlar**, Ankara: Ayyıldız Matbaası.

ERSOY, Mehmet Akif (1329), **Kavâid-i Edebiyye**, İstanbul.

GÜNAYDIN, Yusuf Turan (2016), *Kavâid-i Edebiyye*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 144 s.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah (2001), *İ'caz ve Belâgat Deyimleri*, Erzurum, EKEV Yayınevi.

İBNÜ'L-KEMAL Mehmed Abdurrahman (1309/1891), *Mekteb-i Asır* (İdâdî Kısmı) (Tertîb-i Cedîd) *Belâğat-ı Osmâniyye*, Dersaâdet: Kasbar Matba'ası, 80 s.

İbradalı Mehmet Şükrü (1318/1900), *İlm-i Belâgat*, Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 32 s.

İsmail Hakkı (1317/1899), *Esrâr-ı Belâgat, Mukaddime*, Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 100+5 s.

İsmail Hakkı (1318/1900), *Esrâr-ı Belâgat, Cüz-i Evvel*, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 156 s.

İsmail Hakkı Ankaravî (1284/1867), *Miftâhü'l-Belâga ve Misbâhü'l-Fesâha*, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 218 s.

KARA, Ömer (2002), "Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnab-İcâz (II)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 3, s. 249-298.

KARAALİOĞLU, Seyit Kemal (1969), *Edebî Sanatlar Antolojisi*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 188 s.

KARABEY, Turgut; Mehmet Atalay (2000), *Ahmed Cevdet Paşa-Belâgat-ı Osmâniyye*, Ankara: Akçağ Yayınları, 296 s.

KARACA, Mehmed (1960), *İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi*, İstanbul: Gün Matbaası, 140 s.

KARAMOLLAOĞLU, Fatma Serap (2014), *Kur'an Işığında Belâgat Dersleri: Bedî' İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 224 s.

KARAMOLLAOĞLU, Fatma Serap (2013), *Kur'an Işığında Belâgat Dersleri: Beyân İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 328 s.

KARAMOLLAOĞLU, Fatma Serap (2013), *Kur'an Işığında Belâgat Dersleri: Me'ânî İlmi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 416 s.

KARATAŞ, Turan (2001), *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Avcı Yayınları.

KARUKO, Semira (2014), *El-Câhiz ve Belâgat*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 352 s.

KAYA, Bayram Ali vd. (2018), *Klasik Türk Edebiyatı Temel Bilgiler*, İstanbul: Kesit Yayınları, 391 s.

KESİK, Beyhan vd. (2019), *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler*, İstanbul: Kut Yayınları, 312 s.

KILIÇ, Hulusi (1997), *Arap Edebiyatında Ana Hatlarıyla Belâgat Tarihi*, Diyarbakır, IV+45 s.

KILIÇ, Atabey (2007), **Ahmet Hamdî Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî, İnceleme-Metin-Dizin**, Kayseri: Laçın Yayınları, 125 s.

KOCAKAPLAN, İsa (1992), **Açıklamalı Edebî Sanatlar**, İstanbul: MEB Yayınları.

KÖKSAL, M. Fatih ve Vedat Ali Tok (Haz.) (2013), **Osmanlı Edebiyatı-Belâgat**, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 304 s.

KÖPRÜLÜZÂDE, Mehmed Fuad ve Şahabeddin Süleyman (1330/1912), **Ma'lûmât-ı Edebiyye**, İstanbul: Kanaat Matbaası, 240 s.

KUNTAY, Mithat Cemal (1326), **Edebiyat Dersleri**, İstanbul: Karagöz Matbaası, 375 s.

KÜLEKÇİ, Numan (2013), **Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar**, Ankara: Akçağ Yayınları.

LEVEND, Agâh Sırrı (1934), **Edebiyat Tarihi Dersleri: Tanzimat Edebiyatı**, İstanbul: Marifet Matbaası.

MACİT, Muhsin; Uğur Soldan (2004), **Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yayınları.

Mehmed Abdurrahman (1309), **Tertîb-i Cedîd Belâgat-i Osmâniye**, İstanbul: Kasbar Matbaası.

Mehmet Celâl (1312/1894), **Osmanlı Edebiyatı Nümûneleri**, Dersaadet: Matbaa-i Sefa ve Enver, 615 s.

Mehmet Mihrî (1872), **Fenn-i Bedî**, İstanbul: Taş Baskı, 88 s.

Mehmet Nüzhet (1286/1869), **Mugni'l-Küttâb**, İstanbul: Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası, 416 s.

Mehmet Rifat (Manastırlı) (1308/1891), **Mecâmiü'l-Edeb**, 3 Cilt, Dersaadet: Kasbar Matbaası, 939 s.

Mehmed Zihni, (1886), **el-Kavlü'l-Ceyyid fi Şerh-i Ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid**, İstanbul: Kütübhâne-i Şirket-i Mürettebiyye.

Mehmet Ziver (1305/1888), **Hikmet-i Edebiye**, İstanbul, 70 s.

Menemenlizâde Mehmet Tahir (1310/1892), **Osmanlı Edebiyatı**, İstanbul: Kasbar Matbaası, 234 s.

MERMER, Ahmet, Neslihan Koç Keskin (2005), **Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Akçağ Yayınları.

M. İzzet (1325), **Defu'l-Mesâlib fi-Âdâbi's-Şâir ve'l Kâtib**, İstanbul: Ticaret Odası Gazetesi Matbaası.

Mihâlicî Mustafa Efendi (1297/1880), **Zübdetü'l-Beyân**, İstanbul: Mihran Matbaası, 100 s.

Mirduhîzâde Abdurrahman Süreyya (1303/1885), **Mizânü'l-Belâga**, İstanbul: Cerîde-i Askeriye Matbaası, 405 s.

Mirduhîzâde Abdurrahman Süreyya (1305/1888), **Sefîne-i Belâga**, Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 200 s.

Muallim Naci (1307/1891), **İstîlâhât-ı Edebiye**, İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 283 s.

Mustafa İzzet, (1907), **Def'ü'l-Mesâlib fî Edebî'ş-Şâiri ve'l-Kâtib**, İstanbul: Ticaret Odası Gazetesi Matbaası.

ONAN, Necmettin Halil (1950), **Namık Kemal'in "Ta'lim-i Edebiyât" Üzerine Bir Risâlesi**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, XXVIII+59 s.

ÖNAL, Mehmet (2012), **Edebiyat Sanatı: Edebiyat Teorisi-Belağat ve Retorik-Edebiyat ve İletişim**, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 531 s.

ÖZDEMİR, Emin (1990), **Örneklî Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PEKİN, Nermin Suner, Nihal Nomer Karaman (1982), **Temel Edebiyat Bilgileri**, İstanbul: MinnetoğluYay.

PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (1996), **Edebiyat Sözlüğü**, İstanbul: Özgür Yayınları.

Recaizâde Mahmud Ekrem (1299/1882, 1314/1896, 1330/1911), **Talim-i Edebiyat**, İstanbul, s. 398; (1314/1896), **Takrîzât**, Kostantiniye: Âlem Matbaası, 78 s.

Reşat (1308/1891), **Nümûne-i Şiir ve İnşa**, Dersaadet: Kasbar Matbaası, 136 s.

Ruşuklu M. Hayri (1308/1891), **Belâgat**, Aydın: Aydın Vilâyet Matbaası, 86 s.

Sakızlı Ohannes (1308/1891), **Fünûn-ı Nefise Tarihine Medhal**, İstanbul: Karabet Matbaası, 189 s.

SARAÇ, M. A. Yekta (2001), **Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat**, İstanbul: Bilimevi Yayınları.

SARAÇ, M. A. Yekta (1996, 2004), **Muallim Naci Edebiyat Terimleri-İstîlâhât-ı Edebiyye**, İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 175 s.

SARAÇ, M. A. Yekta (2007), **Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü Kafiye**, İstanbul: 3F Yayınevi.

SARI, Yedigâr (2014), **Edebî Sanatlar ve Dilbilim Açıklamaları**, Muğla: Esin Basımevi.

SELÇUK, Bahir (2015), **Söz ve Sihir Arasında Edebî Sanatlar**, İstanbul: Kesit Yayınları.

Selim Sâbit (1287/1870), **Mi'yârü'l-Kelâm**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 46 s.

SEVÜK, İsmail Habib (1942), **Edebiyat Bilgileri**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SEZÂİ, Halil (1936), **Edebî Sanatlar**, Balıkesir: Türk Pazarı Matbaası.

SOYSAL, M. Orhan (1992), **Edebî Sanatlar ve Tanınması**, İstanbul: MEB Yayınları, 165 s.

SUNER, Nermin Pekin; Nihal Namer Karaman (1982), **Temel Edebiyat Bilgileri**, İstanbul: Minnetoğlu Yayınları.

Süleyman Bey (Paşa) (1288/1871), **Mebâni'l-İnşâ**, C.1, İstanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Hazret-i Şâhâne Matbaası, s. 4+290; C. 2, (1291/1872), İstanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Hazret-i Şâhâne Matbaası, 4+ 272 s.

Süleyman Fehmi (1325), **Edebiyat**, Dersaadet: Hilal Matbaası 360 s.

Süleyman Şevket (1336), **Güzel Yazılar**, IV Cilt, Matbaa-i Âmire, 164, 172, 249, 324 S:

Şahabeddin Süleyman (1329), **Sanat-ı Tahrîr ve Edebiyat**, İstanbul: Araks Matbaası, 395 s.

ŞAHİNER, Necmettin (1975), **Edebî Sanatlar**, İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

ŞAHİNER, Necmeddin ve Selahaddin Yaşar (1988), **Edebî Sanatlar ve Mazmunlar**, İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

ŞENÖDEYİCİ, Özer (2019), **Eski Türk Edebiyatı Alıştırma Kitabı (Edebî Sanatlar ve Şiir Tahliili)**, İstanbul: Kut Yayınları, 197 s.

Tâhirülmevlevî (1329), **Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım**, I. Kısım, Dersaadet, Mahmud Bey Mat., 88 s.; Kısım-ı sani, Dersaadet, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 111 s.;

Tahir-ül Mevlevi (1973), **Edebiyat Lügati**, (Haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul: Enderun Kitabevi.

TARLAN, Ali Nihat (1932), **Edebî Sanatlara Dair**, İstanbul: Tecelli Matbaası, 64 s.

TARLAN, Ali Nihat (1947), **Edebî Sanatlar**, İstanbul: Yüksel Yayınevi, 88 s.

TARLAN, Ali Nihat (1981), **Edebiyat Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 231 s.

TDK (1948) **Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Arı Matbaası, 146 s.

TOK, Ali Vedat (2005), **Edebî Sanatlar Ansiklopedisi**, Kayseri: Laçın Yayınları.

TURAN, Muhittin (Haz.) (2015), **Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım**, İstanbul: Kesit Yayınları, 205 s.

USTAOSMANOĞLU, M. Şevket ve H. İbrahim Şahin (2012), **Telhis Tercümesi (Kur'an'daki Edebiyat)**, İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, 709 s.

UYSAL, Selçuk (2010), **Belâgat ve Edebî Sanatlar Lügati**, İstanbul: Doğu Kitabevi.

ÜZGÖR, Tahir (1983), **Edebiyat Bilgileri**, İstanbul: Veli Yayınları.

YALÇIN, Alemdar ve Abdülkadir Hayber (1984), **İstîlâhât-ı Edebiyye: Edebî Terimler**, Ankara: Akabe Yayınları, 212 s.

YANIK, Nevzat H., vd. (2006), *Telhîs ve Tercümesi Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı*, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 440 s.

YAZICI, Rıfki (1967), *Örneklerle Edebî Sanatlar*, İzmir: İstiklal Matbaası.

YETİŞ, Kâzım (1996), *Talîm-i Edebiyât'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı Sahasına Getirdiği Yenilikler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, XXV+685 s.

YETİŞ, Kâzım (2006), "1.Belâgat, Edebiyat Nazariyatı", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı/Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, C. VII, s. 249.

YETİŞ, Kâzım (2006), *Belâgattan Retoriğe*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, XXVIII+546 s.

YILDIRIM, Ali (Haz.) (2004), *Süleyman Fehmî Edebiyat*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 311 s.

Zemaşerî (2018), *el-Keşşâf-Keşşâf Tefsiri (Metin-Çeviri)*, (Ed.: Murat Sülün), (Çev.: A. Alim, N. Yılmaz, M. Erdoğan, A. Bebek, A. E. Ateş, N. Çağıl, A. Temizer, N. Uzun), V, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

ZÜLFE, Ömer (Haz.) (2012), *Ali Nazîmâ-Muhtıra-i Belâgat*, İstanbul: Yedirenk Yay.

Belagat çerçevesinde kaleme alınan 141 kitap çalışması tespit edilmiştir. Bu kitap çalışmalarından yirmi sekizi 2007 yılından sonra yayınlanmışlardır. Bu eserler içerisinde *Muhtasarü'l-Meanî*, *Mizânü'l-Edeb*, *Sefîne-i Belâgat*, *Delâilü'l-icâz*, *Telhîs*, *Şerh-i Belâgat*, *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, *Ali Nazîmâ-Muhtıra-i Belâgat*, *Kavâid-i Edebiyye*, Menemenlizâde Mehmed Tahir'in *Osmanlı Edebiyatı* üzerine yapılan çalışmalar Tanzimat öncesi ve sonrasına ait belagat eserlerinin metinlerinin bilim dünyasının istifadesine sunulması açısından kayda değer çalışmalardır. Bu dönemde ayrıca belagat terimleri üzerine iki sözlük çalışması yapılmıştır. Ali Bulut tarafından hazırlanan *Belagât Terimleri Sözlüğü* ile Eren ve Uzunoğlu'nun birlikte hazırladıkları aynı addaki sözlük daha ziyade İslamî ilimlerde çalışanlara yönelik hazırlanmış olmakla birlikte klasik Türk edebiyatı araştırmacılarının istifade edebileceği sözlüklerdir. Yine Bulut ve Karamollaoğlu'nun belagatin meanî, beyân, bedii bölümleriyle ilgili yaptıkları kitap çalışmaları klasik Türk edebiyatına kaynaklık eden İslamî metinlerin anlaşılmasına yönelik önemli çalışmalardır. Doğrudan belagat eseri olmamakla birlikte belagat ilmine dâhil olan nazım şekilleri, edebi türler, ahenk unsurları, edebî sanatlar gibi mevzuları ele alan çalışmalar sayıca en fazla olanlarıdır. Mehmet Önal tarafından kaleme alınan *Edebiyat Sanatı: Edebiyat Teorisi-Belâgat ve Retorik-Edebiyat ve İletişim* adlı kitap genel çerçevede edebiyat nazariyesi ve edebiyatın diğer disiplinlerle ilişkisini konu edinmekle birlikte Türk edebiyatının geçmişteki birikiminin belagat ve tasavvuf üzerinden temayüz ettiğini belirtir. Çeşitli dergilerde yayımlanmış on sekiz yazısına yer verdiği *Divan Şiirinin Benzetme ve Hayal Dünyasından* adlı çalışmasında Batı İslam klasik Türk şairlerinin şiirlerinde başvurdukları benzetme unsurlarını imgesel boyutta yazılarında işlemiştir. Belagatin meanî, beyân, bedii bölümleri üzerine yazılan kitapların yanında daha çok üniversite öğrencilerinin istifadesine sunmak amacıyla edebî sanatlar üzerine yazılmış kitaplarında bu dönemde yayımlandığı görülmektedir. Osmanlı ve Tanzimat dönemi

belagat eserlerinin metinlerinin tercüme edildiği veya yeni harflerle neşredildiği çalışmaların dışında bu dönemde belagati bütün yönleriyle kapsayan çalışmaların yapılmadığı söylenebilir. Edebi sanatlar, belagatin bölümleri vb. üzerine yapılan çalışmalarda Bilgegil'in Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât) ile Yekta Saraç'ın Klâsik Edebiyat Bilgisi-Belâgât adlı eserlerinin başvuru kaynağı olarak müstesna yerlerini korumaktadırlar.

## 2. Makaleler

AÇIKGÖZ, Namık (1991), "Yunus Emre Divanı'nda Telmîh Unsuru Olarak Şahıslar", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.V, S: 2, s. 1-32.

AÇIL, Berat (2014), "Telmih'e Telmih: Klâsik Türk Edebiyatında Geleneğin İnşası", **Erdem**, S: 23, s. 5-18.

AKDAĞ, Ahmet (2015), "Abdülganî Gürânî ve "Tercüme-i Dîbâce-i Telhîs-i Miftâh" Adlı Eseri, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XV, S: 1, s. 321-342.

AKDAĞ, Ahmet (2016), "Telhisü'l Miftâh'ın Beyân Bölümünün Mütercimi Bilinmeyen Bir Tercümesi", **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, C.V, S: 3, s. 1243-1266.

AKDAĞ, Ahmet (2019), "Telhîsü'l-Miftâh'ın Türkçe Tercüme ve Şerhlerine Göre Tevcih Sanatı", **İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, C. VIII, S: 2, s. 583-595.

AKKUŞ, Metin (1993), "Divan Edebiyatında İktibas ve Lafzî Ayet İktibasları Üzerine Bir Deneme", **Dergâh**, C.IV, S: 42: s.10-11,22.

AKSOYAK, İsmail Hakkı (2002), "Edebî Sanatlar", **Eski Türk Edebiyatı El Kitabı**, Mustafa İsen ve Diğerleri (Haz.), Ankara: Grafiker Yayınları, 267-282 (Kitap bölümü).

ARIKOĞLU, İsmet (2008), "Divan Şiirinde Şehir Adlarının Tevriyeli Kullanımı Aydın-Tire Örneği", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 23, s.137-144.

ARSLAN, Mehmet (1992), "On Sekizinci Yüzyılda Yazılmış Bir Edebiyat Risalesi: Risale-i Istılâhât-ı Edebîyye", **Kızılırmak**, S: X, s. 25-28.

ARSLAN, Üzeyir (2018), "Klasik Türk Şiiri Terminolojisini Belâgat Çerçevesinde Anlamlandırma", **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları**, Özel S: 4, s. 211-221.

AVŞAR, Ziya (2007), "Şairlerin Görüp Unuttukları Bir Rüya: Belâgat", **Turkish Studies**, C.II, S: 4, s. 161-184.

AYDEMİR, Yaşar ve Halil Çeltik (2003), "Gazelde Cinâslı Çift Redif Kullanımı", **İlmi Araştırmalar**, S: 16, s. 7-17.

AYDEMİR, Yaşar ve Halil Çeltik (2009), "Gazelde İkileme Redif ve İkileme Kafiye", **Turkish Studies**, (Klasik Türk Edebiyatı: Prof. Dr. Meserret Diriöz Hatırasına) IV. cilt, 2 (1), s. 79-118.

AYDIN, Fatma (2019), "XIX. Yüzyılda Kaleme Alınmış Bir Eserin İnşâ ve İlm-i Belâgat Kısımları Üzerine Bir Değerlendirme", **Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi**, C. III, S: 2, s. 221-240.

AYTAÇ, Aslı (2017), "Dört Türkçe Belâgat Kitabının Dibâce Bölümleri Üzerine Bir İnceleme", **Turkish Studies**, C. XII, S: 22, s. 79-92.

AZAR, Birol (2015), "Türâbî Dedebaba Divanı'nda İktibaslar", **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C.I, S: 2, s.1-10.

BABACAN, İsrail (2010), "Sebk-i Hindî Şiirlerinde Teşbîh ve İstiâre Tercihindeki Farklılıklar", **Turkish Studies**, C.V, S:1, s. 756-773.

BALALAN, Ali (2012), "Nefî'nin Kasidelerinde Mübalağa Sanatındaki Ayrıntılar", **Turkish Studies**, C. VII, S: 3, s. 453-468.

BARLAK, Eyüp (2016), "Ahmed Hamdi'nin 'Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye Adlı Eserlerinin Mukâyesesi", **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi**, C. II, S: 4, s. 1-16.

BAŞPINAR, Fatih (2015), "16.yy Klâsik Türk Şiirinde İlginç Bir Şair Garâmî ve Divan'ında Cinâs Sanatının Kullanışı", **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 2, s. 40-58.

BAYİR, Mücahit (2017), "Nefî'de Söz Sanatları", **Turkish Studies**, C. XII, S: 22, s.123-144.

BAYRAM, Yavuz (2016), "Divan Şairlerinin Şiirle İlgili Benzetme ve İstiâreleri", **Mavi Atlas**, S: 7, s. 1-35.

BENZER, Ahmet (2009), "Dil Bilimi Kaynaklarında Edebî Sanatların Kullanımı", **Turkish Studies**, C.IV, S: 8, s. 725-746.

BİRİCİK, İbrahim (2016), "Belâgat-ı Osmâniyye'de "Kinâye" Kavramı ve Bu Kavramın Bazı Belâgat Kitapları ile Mukayesesi", **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi**, C. II, S: 5, s. 302-313.

BOZASLAN, Seda U. (2015), "Hadîkatü'l-Fünûn'un Teşbîh Kısımının Enîsü'l-Uşşâk ve Miftâhu't-Teşbîhle Karşılaştırılması", **Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, S: 17, s. 135-146.

CANIM, Rıdvan (1995), "Ahmed Cevdet Paşa ve Belâgat-ı Osmâniyye", **Kitap Dergisi**, S: 73, s. 37-41.

COŞKUN, Menderes (2001), "Edebî Sanatlardan İhâmın Tanım Problemi Üzerine Düşünceler", **Türk Dili**, S: 600, s. 882-890.

COŞKUN, Menderes (2003), "Edebî Terimler ve Aruzla İlgili Bir Eser: Alî b. Hüseyin Hüsameddîn Amasî'nin Risâletün Mine'l-'arûz ve Istilâhî's-ş-i'rî", İstanbul: **Türk Kültürü İncelemeleri**, S: 8, s. 97-130.

COŞKUN, Menderes (2006), "Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare, Temsilî İstiare ve Alegori", **Bilig**, C. 38, s. 51-70.



COŞKUN, Menderes (2007), "Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler", **Turkish Studies** (Tunca Kortantamer Özel Sayısı-II), C.II, S: 4, s. 248-261.

COŞKUN, Menderes (2002), "Edebî Sanatların Terim Olarak Divanlardaki Kullanımı Üzerine", **Türkler**, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek ve Salim Koca (Ed.), Ankara, C. XI, s. 701-707. (kitap bölümü)

COŞKUN, Menderes (2008), "Kinâye'nin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi", **Bilig**, S: 44, s. 63-88.

ÇAĞMAR, Edip (2003), "Belâgat İlminde İzafilik", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Diyarbakır, C. V, S: 2, s. 39-62.

ÇAKIR, Müjgan (2013), "Hayli Eğlencedür Bu Rindânâ: Arayıcızâde Ferdî Hüseyin ve Lügazları", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 11, s. 127-176.

ÇALDAK, Süleyman (2004), "Belagat", **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (haz.), İstanbul: Etik Yay., C. II, s. 245-252.

ÇALIŞKAN, Adem (2016), "Recâ'i-zâde Mahmud Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyât'ının Osmanlı Belâgatının Gelişmesine Katkısı Kısım II", **Studies of The Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Araştırmaları)**, C. VI, S: 10, s. 1-27.

ÇEÇEN, Halil ve Ramazan SARIÇİÇEK (2005), "Divan-ü Lügatü't Türk'te Geçen Şiirlerde Edebî Sanatlar", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, C.LIII, S: 1, s. 162-184.

ÇELİKELDEN, Günay (2014), "Teşbîh ve İstiâre'nin Belâgat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine", **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: 35, s. 61-83.

ÇETİN, Kamile (2008), "Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği", **Turkish Studies**, C.III, S: 2, s. 194-208.

ÇETİNKAYA, Ülkü (2011), "Divan Şiirinde Örneklerle Mübalağa Sanatının Mizahla İlişkisi", **Turkish Studies**, C. VI, S: 2, s. 39-74.

ÇETİNKAYA, Ülkü (2014), "Tenasüp ve Nabî Divanı'nda Deniz Temasına Bağlı Sözcüklerle Kurulan Tenasüp Sıklığı", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, C. XXI, S: 1, s. 35-64.

ÇETİNKAYA, Ülkü (2019), "Mecazlı Sözcüklerin Tenâsüp İçindeki Yeri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, C. XXIII, S: 1, s. 238-244.

ÇINAR, Bekir (2008), "Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, C. 5, S: 1, s. 129-142.

ÇINAR, Bekir (2009), "Edirneli Nazmî'nin Türkî Basit Şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi", **Turkish Studies**, C. IV, S: 5, s. 76-98.

ÇİÇEKLER, Ahmet Naim ve Timur AYDIN (2019), "Kavramsal Metafor Kuramı ve Belâgat: Karşılaştırmalı Bir İnceleme", **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 16, s. 14-26.

ÇOPUR, Emel Nalçacıgil (2019), “İktibas Sanatı ve Mazmun”, **Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi**, Yıl 5, S: 10, s. 165-179.

ÇORAK, Reyhan (2007), “Divan Edebiyatı’nda Estetik Konusunda Yapılan Çalışmalar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. V, S: 9, s. 447-465.

ÇÖPLÜOĞLU, Fazilet (2006), “XVII. Yüzyıl Şairi Fevzî’nin Şiirlerinde Mana, Îcâz, Belâgat, Mazmun ve Şiir Kavramlarının İşlenişi”, **Osmanlı Araştırmaları**, S: 4, s. 41-52.

ÇUKURLU, Talip (2013), “Yunus Emre Divanı’nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. VIII, S:1, s. 29-35.

DAĞ, Pınar ve İnan Gümüş (2018), “Delalet ve Gösterge Kavramlarının Belâgat-Göstergebilim İlişkisi Bağlamında Değerlendirmesi”, **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C. IV, S: 3, s. 645-659.

DAĞLAR, Abdülkadir (2007), “Klâsik Türk Edebiyatı Şerh Geleneği ve Hacı İbrâhim Efendi’nin Şerh-i Belâgat’ına Dâir”, **Turkish Studies**, Vol. 2 Issue 2, s. 161-178.

DAĞLAR, Abdülkadir (2007), “Hacı İbrahim Efendi’nin Şerh-i Belâgat’ı (Metin)”, **Turkish Studies** (Tunca Kortantamer Özel Sayısı-II), C.II, S: 4, s. 321-370.

DAĞLAR, Abdülkadir (2016), “Millî Belâgat Devri Dâiresinde Sa’îd Paşa ile Reşîd’in Arûz İmlâsına Dâir Dikkatleri”, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)**, C. VIII, S: 15, s. 18-26.

DOĞAN, Muammer (2007), “Âşık Paşa’nın Garîb-nâme’sinde Dünya Metaforu”, **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: 37, s. 119-144.

DEMİRCİLER, Ahmet Zahid (2019), “Anlam ve Edebiyat Teorilerine Dair Türkçe Geleneksel Literatürü Tasnif Denemesi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, C. XXIII, S: 1, s. 1-27

DEMİREL, Şener (2005), “Hüsn-ü Aşk’ta Ateşle İlgili Teşbih Unsurları”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XV, S: 2, s.81-105.

DENİZ, Sebahat (2006), “Meyveli Teşbihler”, **Meyve Kitabı**, Emine Gürsoy Naskali ve Dilek Herkmen (Ed.), 579-587 (Kitap Bölümü).

DİRİÖZ, Meserret (1988), “Yunus Emre’de Edebî Sanatlar”, **Türk Edebiyatı**, S: 182, s.37-40.

DİRİÖZ, Meserret (2002), “Edebiyat Bilgi Teorileri I, Belâgat”, **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: 11, s. 255-261.

ECE, Selami (2002), “İktibâs”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, C. IX, S: 19, s. 39-53.

EKE, Nagehan Uçan (2016), “Mihri Hatun’un Gazellerinde ‘Güzellik’ Kavramı ile İlgili Metaforlar”, **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)**, S: 25, s. 217-228.

EKE, Nagehan Uçan (2016), “Şâhidî'nin Şiirlerinde Tasavvufî Metaforlar”, **Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)**, C. III, S: 5, s. 17-24.

EKE, Nagehan Uçan (2017), “Şehzade Mustafa Mersiyesi'nin Metaforik Açından İncelenmesi”, **Söylem Filoloji Dergisi**, C.II, S: 2, s. 220-231.

EKİCİ, Hasan (2017), “Nev'î Divanı'nda Aşk Üzerine Teşbihler”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S: 1, s. 21-36.

EKİCİ, Hasan (2018), “Hilmî Edirnevî Divanı ve Divanı'nda Ayet İktibasları”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S: 35, s. 621-644.

ELÇİ, Fatih (2017), “Nevres-i Kadîm'in Münşeât'ı ve Münşeât'taki Dolaylı/Sanatlı Anlatımlar”, **Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S: 1, s. 37-51.

ELİAÇIK, Muhittin (2013a), “Bazı Belâgat Kitaplarında Mecâz-ı Mürselin, Tanım ve Tasnifi Üzerine Bir Mukayese”, **Turkish Studies**, C. VIII, S: 9, s. 37-47.

ELİAÇIK, Muhittin (2013b), “Bazı Belâgat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S: 2, s. 6-15.

ELİAÇIK, Muhittin (2013c), “Belâgat Kitaplarında Mürâât-ı Nazîr'in (Tenâsüb) Tarif ve Tasnifi”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, C.II, S:4, s. 198-205.

ELİAÇIK, Muhittin (2013d), “Bazı Belâgat Kitaplarında Tecnîs Sanatı Hakkında Bir Araştırma”, **Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. II, S:4, s. 75-86.

ELİAÇIK, Muhittin (2013e), “Bazı Belâgat Kitaplarında Teşbih Sanatı Hakkında Tanım ve Tasnifler”, **Turkish Studies**, C. VIII, S: 8, s. 565-581.

ELİAÇIK, Muhittin (2014a), “Belâgat Kitaplarında Tekrîr Sanatının Tarif ve Tasnifi”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 2, S:7, s. 1-7.

ELİAÇIK, Muhittin (2014b), “Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları”, **Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi**, C. II, S: 4, s.31-39.

ELİAÇIK, Muhittin (2014c), “Belâgat Kitaplarında Tevcih Sanatının Tarif ve Tasnifi”, **Turkish Studies**, C.IX, S: 12, s.161-167.

ELİAÇIK, Muhittin (2015a), “Belâgat Kitaplarında Müzâvece Sanatının Tarif ve Tasnifi”, **TİDSAD: Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, S: 5, s. 12-17.

ELİAÇIK, Muhittin (2015b), “Belâgat Kitaplarında 'Tevriye'nin Tarif ve Tasnifi”, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl 2, S: 5, s. 16-27.

ELİAÇIK, Muhittin (2015c), “Belâgat Kitaplarında Mutabakat (Tezât) Sanatı”, **International Journal of Language Academy**, C.I II, S: 3, s. 37-49.

ELİAÇIK, Muhittin (2015d), “Belâgat Kitaplarında İsti'ârenin Tarif ve Tasnifi”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl 3, S: 21, s. 7-30.

ELİAÇIK, Muhittin (2015e), “Belâgat Kitaplarında 'Akis' Sanatının Tarif ve Tasnifi”, **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, S: 24, s. 121-133.

ELİAÇIK, Muhittin (2015f), "Belâgat Kitaplarında Lüzûmu mâ-lâ-yelzem'in Tarif ve Tasnifi", **IJLET**, 3/3, s. 421-428

ELİAÇIK, Muhittin (2016), "Belâgat Kitaplarında Tecâhül-i Ârif'in Tarif ve Tasnifi", **Turkish Studies**, C. XI, S:10, s.217-230.

ELİAÇIK, Muhittin (2017a), "Belâgat Kitaplarında Hüsn-İ Ta'lîl'in Tarif ve Tasnifi", **International Journal Of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)**, Yıl 4, S:10, s. 435-440.

ELİAÇIK, Muhittin (2017b), "Belâgat Kitaplarında Rücû' Sanatının Tarif ve Tasnifi", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, S: 32, s. 559-569.

ELİAÇIK, Muhittin (2017c), "Belâgat Kitaplarında İstibtâ/İdmâc Sanatının Tarif ve Tasnifi", **Kalemişi Dergisi**, C. 5, S: 10, s. 61-66.

ELİAÇIK, Muhittin (2018a), "İltifat Sanatı Üzerine Bir İnceleme", **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl 6, S: 85, s. 1-6.

ELİAÇIK, Muhittin (2018b), "Arap Harfli Belâgat Kitaplarında İştikâk Sanatı ve Onun Cinasla İlişkisi", **Researcher: Social Science Studies**, Cilt VI, S: 3, s. 288-294.

ELİAÇIK, Muhittin (2018c), "Osmanlı Belâgat Kitaplarında Leff ü Neşr Sanatı", **Researcher: Social Science Studies**, Cilt VI, S: 4, s. 211-218.

ELİAÇIK, Muhittin (2018d), "Tecrid Sanatı Üzerine Bir İnceleme", **Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl 5, S: 30, s. 1-5.

ERDEM, Mehmet, Tahsin Deliçay (2002), "Mantık, Belâgat ve Usul-i Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet", **Marife: Bilimsel Birikim**, C. II, S: 1, s. 171-180.

ERDİM, Enes (2011), "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Bedî' Sanatlarının Kullanılışı", **Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl: 4, IV/8, s. 71-82.

ERKEN, Jülide (2018), "Necâtî Bey Divânî'nda Edebî Sanatların Mizah Yaratma İşlevi", **Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi**, Yıl 4, S: 8, s. 188-203.

ERSOY, Ersen (2013), "Fatih Devrinde Cinâs Ustası Bir Şair: Hafî", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. XI, S:11, s. 195-216.

ERÜNSAL, İsmail E. (1984), "Divan Şiirinde Kullanılan Teşbihlere Dair Bilinmeyen Bir Eser: Mu'îdî'nin Miftâhu't Teşbihi", **Türk Dili**, C. XLVIII, S: 392-393, s. 360-365.

ERÜNSAL, İsmail E. (1988), "Mu'îdî'nin Miftâhu't-Teşbih'i", **Osmanlı Araştırmaları**, S: VII- VIII, s. 215-272.

GENÇ, İlhan (2007), "Hüsn ü Aşk Kahramanı Aşk'ın Manevî Yolculuğunun Retorik Boyutu", **Tunca Kortantamer İçin**, s. 217-244.

GÖNEL, Hüseyin (2011), "Nükte ve Nüktenin Aracı Olan Edebî Sanatlar", **Turkish Studies**, C. VI, S: 4, s. 163-182.

GÜLEÇ, İsmail (2001). "Gelibolulu Muslihiddin Sürûrî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri", **Osmanlı Araştırmaları**, Nr. XXI, s. 211-236.

GÜLER, Mehmet (2015), “Hâfız Osman Efendi'nin Ferâiz Lügazları”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XXXIX, S: 1, s. 181-226.

GÜLHAN, Abdülkerim (2000), “Hakanî Mehmet Bey Divanı'nda Ayetlerden İktibaslar”, **BAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S:4, s. 355-364.

GÜLHAN, Abdülkerim (2008), “Divan Şiirinde Meyveler ve Meyvelerden Hareketle Yapılan Teşbih ve Mecazlar”, **Turkish Studies**, C. III, S: 5, s.345-375.

GÜNEŞ, Mustafa (2013), “Yunus Emre Divanı'nda Söz Bağlamında Teşbih Sanatı”, **Ahmet Atilla Şentürk Armağanı**, Ahmet Kartal ve Mehmet Mahir Tulum (Ed.), İstanbul: Akademik Kitaplar, 319-327 (Kitap Bölümü).

GÜNEŞ, Bahadır (2015), “Bir Muamma ve Lügaz Metni Hakkında”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, C. IV, S: 2, s. 526-545.

GÜNEŞ, Bahadır (2016), “Belâgat Terimlerinin Türkçe Karşılıkları: Fesahat ve İlgili Terimlere Önerilen Karşılıklar”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S: 56, s. 793-806.

GÜRBÜZ, Faruk (2008), “Mecaz Kapsamındaki Anlamlar ve Bu Anlamlar Arasındaki İnce Ayrıntılar”, **Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C.X, S: 2, s. 197-212.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah (1988), “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 8, s. 115-127.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah (1993), “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 11, s. 268-298.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah (1999), “Osmanlı'da Belâgat İlmi”, **Osmanlı:bilim**, (ed. Güler Eren), Ankara : Yeni Türkiye Yayınları, C. VIII, s. 206-207.

HARMANCI, Esat (2011), “Bir Eskatoloji Miti Olan Tufandan Klasik Türk Şiirinde Şarap Metaforuna”, **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 7, s. 57-65.

HORATA, Osman (2012), “Nefî'nin 'Sözüm' Redifli Kasidesinin İstiâre Zemini”, **Bilig**, S: 61, s. 142-155.

KAÇAR, Mücahit (2007), “Cumhuriyet Dönemi (1923-2007) Türk Edebiyatında 'Belâgat' Çalışmaları”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, S: 10, s. 315-330.

KAÇAR, Mücahit (2009), “Şiire ve Söz Sanatlarına Dair Bir Mesnevi Hasan Yâver'in 'Kitâb-ı Fenniyye-i Eşâr' İsimli Eseri”, **İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, S: 40, s. 95-140.

KAÇAR, Mücahit (2011), “Türkçe Te'lif Edilmiş Bir Belâgat Kitabı: Şerîffî'nin Hadikatü'l-Fünûn İsimli Eseri”, **Türkiyat Mecmuası**, C. XXI, S: 2, s. 211-238.

KAÇAR, Mücahit (2014), “Bir Söz Sanatı Olarak İhâm-ı Tevriye”, **Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, C. MMXIV, S: 10, s. 73-81.

KAÇAR, Mücahit (2015), “Bir İfade Tarzı Olarak Ta'lîku'l-Muhâl Bi'l-Muhâl”, **Turkish Studies**, C. X, S: 16, s. 729-740.

KAÇAR, Mücahit (2015), “Muhtasar Bir Belâgat Metni: Mefhûmu’t-Telhîs”, **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C. I, S: 2, s. 45-64.

KAÇAR, Mücahit (2015), “Fesahat ve Belagat”, **Osmanlı Metinlerini Anlama Klavuzu** (Ed. Özer Şenödeyici), İstanbul: Kesit Yayınları, s. 437-507. (Kitap bölümü)

KALYON, Abuzer ve Filiz KALYON (2001), “Ahmet Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyye Adlı Eserindeki Dilbilgisi ve Edebiyat Terimleri”, **Türk Dili**, S: 591, s. 330-338.

KALYON, Abuzer (2015), “Bosnalı Süleyman Fikrî’nin İlm-i Belâgat ve Bedî’ Hülâsası Kitabında Mecâz-ı Mürselin Detaylı Tanım ve İlgilerle Örneklendirilmesi”, **Turkish Studies**, C.X, S: 12, s. 555-572.

KALYON, Abuzer (2015), “Bosnalı Süleyman Fikrî’nin İlm-i Belâgattan Beyân ve Bedî’ Hülâsası (Metin)”, **Turkish Studies**, C. X, S: 16, s. 741-782.

KAPLAN, Mehmet (1981), “Behçet Necatigil’in Şiirlerinde Cinâs, Tevriye ve İstihdam Sanatları”, **Milli Kültür**, C. II, S: 9, s. 15-19.

KARTAL, Ahmet (2007), “Türk Edebiyatında Belâgat Çalışmaları ve ‘Tezâd ve Telmîh’ Sanatlarına Eleştirel Bir Bakış”, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. XVI, S:1, s. 413-428.

KARTAL, Ahmet (2011), “İstiâre Sanatına Eleştirel Bir Bakış ve İstiâre Sanatının Necatî Bey Divanı’nda Kullanımı”, **Ölümünün 500. Yılında Necatî Bey’e Armağan**, Çetin Derdiyok, Muna Yücel Özezen (Haz.), Ankara: TDK, 81-99 (Kitap bölümü).

KAYAPINAR, Mustafa (2006), “Belâgatta Talebî İnşâ (Dilek Bildiren Anlatımlar)”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S: 22.

KAYAPINAR, Mustafa (2011), “Belâğatta Temenni Üslubu”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XV, S: I, s. 167-171.

KEKLİK, Murat (2016), “Bâkî’nin Gazellerinde Benzetme ve Aktarmalar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. IX, S: 43, s. 387-398.

KEKLİK, Murat (2018), “İstiâre Penceresinde Nedim’in Gazelleri”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S: 15, s. 71-100.

KESİK, Beyhan (2009), “Derviş Paşa’nın Murâd-Nâmesi’nde Ses ve Ahenk ile İlgili Sanatlar”, **Turkish Studies**, C. IV, S: 7, s. 370-400.

KILIÇ, Atabey (2007), “Altıparmak Mehmed Efendi ve Şerh-i Telhîs-i Miftâh’ında Şerh Metodu”, **Turkish Studies**, C. II, S: 3, s. 332-339.

KILIÇ, Filiz ve Ayşe Yıldız (2006), “Sehî, Latifî ve Âşık Çelebi Tezkirelerinde Secî”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S: 27, s. 235-254.

KILIÇ, Filiz ve Volkan Karagözlü (2017), “Türk Edebiyatında Seci ve Kullanımları”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, S: 36, s. 103-134.

KILIÇ, Sevda Önal (2019), “Bâkî’nin Şiirlerinde Berâat-ı İstihlâl Sanatı”, **Kesit Akademi Dergisi**, C. V, S:19, s. 81-98.

KIRMAN, Aydın (2005), "Türk Halk ve Klasik Şiir Belâgatındaki Müşterek Hünerlerden 'Leb Değmez' veya 'Dudak Değmez' ve Raci'nin Leb Değmez Gazeli", **Folklor/Edebiyat**, S: 44, s. 233-244.

KIZIKLI, Zafer (2006), "Sibeveyhî'nin el-Kitâb'ında Belâgat Biliminin Temelleri", **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, C.VI, S: 23, s. 49-60.

KOCAKAPLAN, İsa (1999), "İstiklâl Marşı'nın Edebî Sanatlar Açısından Tahlili", **Türk Edebiyatı**, S: 305, s. 41-44.

KOCAKAPLAN, İsa (2000), "Edebî Sanatlar Yönünden Yahya Kemal'in Şiirleri", **Türk Dili**, S: 580, s. 366-374.

KOÇOĞLU, Turgut (2014). "Divân Şâirlerinin Gözüyle Belâgat I, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Vol. 7, Issue 31, s. 158-174.

KORKMAZ, Ferhat (2017), "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi**, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı, Yıl 3, s. 71-88.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (1998), "Belâgat Kitaplarında İki Sanat: Tecâhül-i Arif ve İstifhâm", **Türklük Bilimi Araştırmaları**, S: 7, s. 167-190.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2018), "Tartışmalı Bir Seci' Türü: Sec'-i Mütevâzin", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 21, s. 589-604.

KÖKSAL, Mehmet Fatih (2020), "Yaygın Bir Yanlıştan Hareketle: Leff ü Neş Sanatı ve Problemler", **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 24, s. 351-406.

KUNT, İbrahim ve Bahar Kunul (2015), "Süleyman Fikri Erten'in 'İlm-i Belâgattan Beyân ve Bedî' Hülâsası' Adlı Eseri", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, S: 34, s. 207-246.

KUZU, Fettah (2016), "İbrahim Rif'at'ın Su'alli Cevâblı Ta'lîm-i Edebiyyât-ı Osmâniyye Adlı Muhtasar (veya Müntehal) Belâgat Eseri: İnceleme, Metin", **The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]**, C. III, S: 42, s. 155-170.

KUZUBAŞ, Muhammet (2010), "Muhibbî Divanı'nda Aşk Üzerine Teşbihler", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. III, S:10, s. 409-419.

MENGİ, Mine (1996), "Divan Şiirinde Yergi Amaçlı Söz Sanatları", **Journal of Turkish Studies**, Abdülbaki Gölpınarlı Hatıra Sayısı II, S: 20, s. 126-132.

MENGİ, Mine (1997), "Fuzulî'nin Şiirlerinde Cemiyetli Söz Kullanımı Üzerine", **Türkoloji Araştırmaları: Fuat Özdemir Anısına**, s. 155-173.

MENGİ, Mine (2009), "Divan Şiiri Estetiği Açısından İcâz", **Anadolu Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Dergisi**, S: 39, s. 135-146.

MERMER, Ahmet (2011), "Osmanlı Şairlerinin Sanatçı Kimliğinin Göstergesi Olan Bir Edebî Sanat: Hüsn-i Ta'lîl", **Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, C. I, S: 8, s. 195-200.

MİRZOHOĞOVA, Laylo (2017), "Divân-i Lügatü't Türk, Kutadgu Bilig ve Atabetü'l Hakayık Eserlerinde Kullanılmış Mecâz-ı Mürseller (Metonimler)", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, C. IV, S:13, s. 545-462.

Nâmık Kemâl (1283/1866). "Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir", **Tasvîr-i Efkâr**, Nr. 416, 28 Rebî'u'l-Âhir.

NAR, Ali (2001), "Örneklerle Edebî Sanatlar", **İslâmî Edebiyat**, S:1, s. 3-8.

NAR, İsmail Hakkı (2017), "Mesnevîde Hayvan Karakterleri (Metaforlar)", **Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi**, C. II, S: 1, s. 29-47.

NİZAM, Elif Ayan, (2013), "Divan Şiirinde Bir Telmih Unsuru Olarak Ashâb-ı Kehf", **Turkish Studies**, Volume 8/13, s. 483-499.

NUR DOĞAN, Muhammet (2017), "Klasik Türk Şiirinde Su İle İlgili Metaforlar", **Z Kültür/Sanat/Şehir Mevsimlik Tematik Dergi** (Zeytinburnu Belediyesi), Güz 2017/2, s. 404-412.

ONUR, Esra (2007), "Manastırlı Mehmet Rifat'ın Mecâmiü'l-Edeb Adlı Eserinin Fesâhat Kısmı", **Turkish Studies**, C. II, S:3, s. 418-427.

ÖMÜR, Ceylan (2009), "Tasavvufî Türk Şiirinde Müşterek Bir Üslup Vadisi Olarak İstifham", **Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi**, Hayati Develioğlu (Ed.), İstanbul: İKÜ Yayınları, 89-98 (Kitap bölümü).

ÖZDEMİR, Sevim (2004) "Bir Belâgat Terimi Olarak İcâz", **Ekev Akademi Dergisi**, C. VIII, S: 19, s. 309-330.

ÖZEL, Harun (2015), "Bosnalı Süleyman Fikri ve "İlm-i Belâgattan Beyân ve Bed' Hülâsası" İsimli Eseri", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. IV, S: 4, s. 981-1023.

ÖZSARI, Merve (2020), "Münif Paşa ve Mekteb-İ Hukûk'ta Okutulan Kitaplardan İlm-i Belâgat (La Rhétorique)", **Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi (ÇÜTAD)**, C. 5, S: 1, s. 71-87.

ÖZTOPRAK, Nihat (1999), "Halk ve Divan Şiirinde Cinâs Sanatının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, s. 155-174.

ÖZYILDIRIM, Ali Emre (2011) "Garib Ma'nâlar Acîb Hayaller: Latîf ve Aşık Çelebi Tezkirelerinden Hareketle Belâgat Terimi Olarak Garib Sıfatı", **Aşık Çelebi ve Şâirler Tezkiresi Üzerine Yazılar**, Hatice Aynur ve Aslı Niyazoğlu (Haz.), İstanbul: Koç Üniversitesi, 147-165 (Kitap Bölümü).

PAKSOY, Keziban (2016a), "Son Dönem Belâgat Kitaplarından İbradali Mehmed Şükrü'nün İlm-i Belâgat Adlı Eseri (Metin)", **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi**, S: 4: s. 32-52.

PAKSOY, Keziban (2016b), "Mîzânü'l-Edeb'in Beyân Bölümü ile İlm-i Belâgat Adlı Eser'in Mukayeseli Değerlendirilmesi", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)**, C. VIII, S: 15, s. 290-298.

PALA, İskender (1993), "Divan Şiiri, İrsâl-ı Mesel, Hayat ve Gelenek", **Tarih ve Toplum**, C. XX, S: 119, s. 25-27.



PALA, İskender (1995), "Müstesna Gazeller: İştikak", **Türk Edebiyatı**, C. XXIII, S: 259, s. 29-30.

PALA, İskender (1996), "Mübalağa! Ne Seninle Ne Sensiz", **Türk Edebiyatı**, C. XXIV, S: 269, s. 13-14.

PEKTAŞ, Mehmet (2012), "Latîfî Tezkiresinde Edebî Sanatlar ve Edebî Sanatlarla İlgili Değerlendirmeler", **Turkish Studies**, C.VII, S: 3, s. 2157-2175.

POLAT, Göksel ve Gülcan Alıcı (2017), "Nâilî'nin Hep Redifli Gazelinin İlk İki Beytini Meânî İlimi Açısından İnceleme Denemesi", **International Journal of Language Academy**, Volume 5/4, s. 234-241.

SARAÇ, Mehmet Yekta (1999), "Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Edebî Sanatlarına Farklı Bir Yaklaşım", **İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri**, S: 8, s. 293-299.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2002), "Tevriyedeki İhâm", **İlmî Araştırmalar**, S: 13, s. 133-149.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2004), "Edebî Sanat Terimlerinin Türkçe Karşılıkları Üzerine", **İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. XXII, s. 131-147.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2004), "Osmanlı Döneminde Belâgat Çalışmaları", **Journal of Turkish Studies**, Türklük Bilgisi Araştırmaları: Kaf Dağının Ötesine Varmak, Günay Kut Armağanı II, C. XXVIII, S: I, s. 311-344.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2004), "Selahaddin-i Uşşakî'nin Belâgat ile İlgili Eseri ve Bu Eserdeki Edebî Terimler", **İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. XXXI, s. 281-318.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2007), "Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatına (XIII. Yy-1860) Giriş: Sosyal ve Kuramsal Bağlam, Klâsik Edebiyat Bilgisi, Belâgat", **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, C. I, s. 334-348 (Kitap bölümü).

SARAÇ, Mehmet Yekta (2007), "Klâsik Edebiyat Bilgisine Göre Divan Şiirindeki Ahenk Ögeleri", **İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. XXXVII, S: 37: s. 105-136.

SAYEK, Hakan (2013), "Talîm-i Edebiyat'ın Hatimesi Üzerine", **Turkish Studies**, C. VIII, S: 1, s. 2227-2239.

SELÇUK, Bahir (2019), "Teşbih-i Belîğde Kendisine Benzetilen Unsur Olarak Deniz: Ahmed Kuddusî Divanı Örneği", **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C. V, S:1, s. 94-107.

SERTKAYA, Ayşegül (1999), "Doğu Türkçesiyle Yazılmış Leffüneşirli Bir Kasidenin Kaynakları Üzerine Düşünceler", **İlmî Araştırmalar**, S: 7, s. 178-190.

SHAREF, Ali Mohammed (2019), "Su Kasidesinde Mürekkeb Teşbih'in Kullanımı", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, C. XXIII, S: 1, s. 140-149.

SOLMAZ, Süleyman ve Muhterem SAYGIN (2018), "Türk Edebiyatında Secî ve Gülşen-i Şu'arâ Örneği", **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C. IV, S: 3, s. 841-862.

SOYSAL, M. Orhan (2007), "Edebî San'atlar ve Tanınması", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. XVI, S: 1, s. 413-428.

SUBAŞI, Derya Adalar (2014), "Arap ve Türk Belâğâtında Me'ânî İlimine Genel Bir Bakış", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C.VII, S: 34, s. 9-18.

SULA, Murat (2013), "Cazim ve 'Belâgat' İsimli Eseri", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. II, S: 1, s. 105-134.

ŞABAN, İbrahim (2008), "19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Belâgata Dair Eserleri", İstanbul: **Şarkiyat Mecmuası**, S: 13, s. 119-134.

ŞABAN, İbrahim (2011), "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri", İstanbul: **Şarkiyat Mecmuası**, S: 17, s. 107-132.

ŞAFAK, Yakub (1997), "Sürûfî'nin Bahrü'l-maârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S: 4, s. 217-235.

ŞENSOY, Sedat (2002), "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları", **İslam Araştırmaları Dergisi**, S: 8, s. 1-37.

ŞENYURT, Mehmet (2018), "Hayâî Bey'in Gazellerinde Söz Sanatlarına Dayalı Ahenk Unsurları", **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, C. III, S: 5, s. 106-116.

TANÇ, Nilüfer ve Jülide ERKEN (2017), "Necâtî Bey'in Gazellerinde Hüsn-i Ta'lîl Sanatının İşlevi", **Türk & İslam Dergisi**, S: 12, s. 262-280.

TANYILDIZ, Ahmet (2007), "Kelimenin Fesâhati ve Fasîh Divanı Örneği", **Turkish Studies**, C. II, S: 4, s. 731-739.

TAŞ, Hakan (2018), "Edebî Sanatların Metin Tamirine Katkısı", **Bir devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan**, Üzeyir Arslan, Hakan Taş, Ömer Zülfe (Ed.), Ankara: İlahiyat Yayınları, 620-639 (Kitap bölümü).

TOLASA, Harun (1986), "18. Yy. da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü-Müstakimzâde'nin Istilâhâtü'ş-Şi'riyesi", **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 24, s. 363-380.

TOPÇUOĞLU, Hayriye (2004), "Cumhuriyet Öncesinde Belâgat ve Edebî Bilgilere Dayalı Ders Kitaplarında Dil ve Edebiyat Öğretimiyle İlgili Tespitler", **Bilge Dergisi**, S: 41, s. 40-62.

TOSUN, İbrahim (2012), "Latîf Tezkiresi'nde Seciler ve Tümce Özellikleri", **Turkish Studies**, C. VII, S: 1, s. 2003-2006.

TURAN, Selami (2009), "Divan Şairlerinin 'Zevrak' Etrafında Oluşturdukları Benzetme Dünyası", **Turkish Studies**, C. IV, S: 2, s. 1039-1071.

UYAN, Ömer (2018), "Mihalicî Mustafa Efendi'nin Zübdetü'l Beyân İsimli Belâgat Kitabı (Tahlil-Metin)", **Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature**, C. IV, S: 2, s. 473-522.

ÜSTÜNER, Kaplan (2009), “Şiir, Şair ve Edebi Kurallara Dair Yazılmış Bir Mesnevi: Fenniyye-İ Eş’âr”, **Turkish Studies**, C. IV, S: 7, s. 826-892.

ÜSTÜNOVA, Kerime (2001), “Söz Sanatlarının Oluşmasında Tekrarların Rolü”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, C. XLIX, s. 234-244.

ÜZGÖR, Tahir (1995), “Klasik Şiirimizin Anlaşılabilmesi ve Miftahü’l-Ebrar”, **Journal of Turkish Studies**, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Abdülbaki Gölpınarlı Hatıra Sayısı II, S: 19, s. 249-298.

YAĞMUR, Hilal (2017), “Mecâz (İsti’âre-Mecâz-ı Mürsel) Konusunun Belâgat Kitaplarında Ele Alınışına Dönük Bazı Tespit ve Öneriler”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. X, S: 53, s. 284-292.

YALÇINKAYA, Şerife (2007), “Yol Metaforu ve Klâsik Türk Edebiyatında Arayış Yolculukları”, **EÜ Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 13, s. 251-260.

YERİNDE, Adem (2018), “Belagat İlminde Müşâkele Sanatı”, **Usûl İslam Araştırmaları**, S: 30, s. 7-30.

YEŞİLÇİÇEK, Vedat (2001), “Edebiyat Teorisi Temel Kitaplarında Teşbih Sanatı”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S: 2, s. 221-235.

YEŞİLÇİÇEK, Vedat (2010), “Edebiyatımızda Nazariyât Tartışmaları ve Mizânü’l-Edeb Adlı Eserin Bu Tartışmadaki Yeri ve Önemi”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.III, S: 2, s. 115-123.

YETİŞ, Kâzım (1983, 1984), “Ahmet Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyyesi ve Uyandırdığı Akisler I-III”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, S:1, s. 51-64; S:2, s. 57-74; S:1, s. 43-61.

YETİŞ, Kâzım (1984), “Edebiyat Nazariyesi Sahasında Batıya Açılan İlk Kitap: Mebâni’l İnşâ”, **Mehmet Kaplan’a Armağan**, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 306-316.

YETİŞ, Kâzım (1985), “Yenileşme Devri Türk Edebiyatında Millî Rhétorique Meselesi”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten)**, s. 199-210.

YETİŞ, Kâzım (1987), “Belâgat, Rhétorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası I”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, **Türk Tarih Kurumu Basımevi** s. 367-406.

YETİŞ, Kâzım (1988), “Tanzimat Sonrası Kullanılan Bazı Yeni Edebî İstihlâklar”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S: 52, s. 197-202.

YETİŞ, Kâzım (1988), “Tanzimat Sonrası Belâgat ve Rhétorique Kitaplarımıza Fransız Rhétorique Kitaplarının Tesirleri”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S: 56, s. 93-99.

YETİŞ, Kâzım (1990), “Dede Korkut Hikâyeleri Üzerine Edebî Sanatlar Bakımından Bir Araştırma”, **Türk Dili**, S: 460, s. 185-189.

YETİŞ, Kâzım (1993), “Edebiyat Nazariyesi Kitaplarında Namık Kemal’in Eserlerinin Örnek Olarak Değerlendirilişi”, **Doğumunun Yüz Ellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, s. 117-136. (Kitap bölümü)

YETİŞ, Kâzım (1996), “Dilin Gelişmesi Açısından Edebî Sanatlar ve Bunların Tasnifi”, **Uluslar Arası Türk Dil Kongresi** (26 Eylül-3 Ekim 1988), Ankara: TDK Yayınları.

YETİŞ, Kâzım (2000), “XVI. Yüzyıl Başında Yazılmış Bir Kavâid-i Şiiriyeye Risâlesi”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 29, s. 285-343.

YETİŞ, Kâzım (2001), “Şiir ve Retorik”, **Hece**, S: 53-54, s. 244-246.

YETİŞ, Kâzım (2006), “Belâgat Kitaplarında Fuzûlî'nin Örnek Olarak Değerlendirilişi”, **Belâgattan Retoriğe**, İstanbul: Kitabevi, s. 194-221. (Kitap bölümü)

YETİŞ, Kâzım (2006), “Yenileşme Dönemi veya Osmanlı Modernleşmesi (1860-1923):Belâgattan Retoriğe Teori Arayışları”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, C. III, 273-286 (Kitap bölümü).

YILDIRIM, Abdullah (2012). “Ahmed Matlûb, el-Belâğa 'inde's-Sekkâkî” (Kitâbiyat), **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S: 28, s. 153-165.

YILDIZ, Ayşe (2004), “Seci Kavramı ve Secinin Divan-i Lügatü't-Türk'te Yer Alan Savlarda İncelenmesi”, **Milli Folklor**, C. VIII, S: 64, s. 107-122.

YILDIZ, Ayşe (2007), “Bazı Belâgat Kitaplarına Göre Secî'nin Tanım ve Tasnifi Üzerine Düşünceler”, **Turkish Studies**, C. II, S: 4, s. 1055-1065.

YILDIZ, Ayşe (2017), “Klasik Türk Şiirinde Menekşe ile İlgili Benzetmelerin Kökeni Üzerine”, **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S: 19, s. 433-450.

Çalışmamızda 220 adet belagat üzerine yazılmış makale tespit edilmiştir. Şüphesiz klasik Türk edebiyatı sahasında belagat çerçevesinde yazılan makalelerin sayısı bununla sınırlı değildir. Tespit edemediğimiz metinler de mutlak vardır. Tespit ettiğimiz makalelerden önemli bir bölümü 2007 yılı sonrasına aittir. 2007 yılına kadar belagat üzerine yapılan çalışmalara yönelik literatür çalışmalarında 60 makale tespit edilmişken bu sayı aradan geçen on üç yıl zarfında 130'dur. 2007 yılı sonrasında belagat çerçevesinde yapılan makale çalışmalarında büyük artış yaşandığı gözlemlenmektedir. İncelenen edebi metinlere yöneltilen değişik bakış açıları, araştırmacı sayısındaki artış belagat çerçevesindeki makale çalışmalarının yükselmesindeki temel etken olmakla birlikte belagatin metin incelemelerinde temel olma özelliğini koruduğunun bir göstergesidir.

Makalelerin büyük bölümü belagatin beyan ve bedii bölümüne dâhil olan edebi sanatları konu alan çalışmalardır. Öyle ki 220 çalışmadan 120'si edebi sanatlarla ilgili çalışmalardır. Edebi sanatlar aracılığıyla metinleri değişik boyutlarıyla ele alıp incelemeyi hedef alan bu çalışmalarda edebi sanatların metnin diline ve anlatımına kattığı zenginlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Edebi sanatlara yönelik yapılan çalışmalarda kimi zaman konu alınan edebi sanatın penceresinden şairlerin üslupları, imaj dünyaları incelenirken kimi çalışmalarda ise meyveler, şarap gibi imgeler üzerinden edebi sanatların kullanılışı üzerinde durulmuştur. Bazı çalışmalarda ise edebi sanatın kendisi konu alınmış kapsamı tam olarak belirlenemeyen üzerinde ihtilaflar bulunan kinaye, hüsn-i talil, tecâhül-i arif, istifhâm, iham, leff ü neşr gibi edebi sanatlar belli başlı belagat kitaplarından ve değişik şairlerin şiirlerinden örneklerle işlev ve tanım bakımından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda M. F.

Köksal'ın tecâhül-i arif, istifhâm, seci, leff ü neşr sanatlarını konu aldığı makaleleri aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Edebi sanatlara yönelik çalışmalarıyla dikkat çeken diğer bir araştırmacı M. Eliaçık'tır. Eliaçık belli bir edebi sanatı konu edindiği makalelerinde belli başlı belagat kitaplarını inceleyerek incelediği edebi sanatı belagat eserlerinin mukayesesine tabi tutar ve değerlendirmelerde bulunur. Araştırmacı bu şekilde yirmi bir edebi sanatı belagat kitaplarından inceleyerek her bir sanatı ayrı ayrı konu aldığı makalelerinde tarif, tasnif ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Edebi sanatlar ve anlatıma katkıları üzerine yapılan çalışmalar Türkçenin anlatım olanaklarını ve zenginliklerini göstermesi bakımından değerli çalışmalardır.

Arap ve Türk belagat kitapları ile bunlara yazılan şerh, haşiye ve telhislere yönelik 47 makale çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalarda belagatle yönelik eski metinler tanıtılmış, kimilerinin yeni yazıyla metinleri ortaya konulmuştur. Bazı çalışmalarda ise kimi eski belagat kitapları farklı bakış açılarıyla incelenmiş belagat ilmine katkıları ele alınmıştır. Belagat kitapları içerisinde *Telhîsü'l Miftâh*, *Belâgat-ı Osmâniyye*, *Ta'lim-i Edebiyât*, *Mecâmiü'l-Edeb*, *Mizanü'l-Edeb* makalelere konu olan belli başlı belagat kitaplarıdır. Yapılan çalışmalar içerisinde belagatle ilgili eserleri belli açılardan karşılaştırmaya yönelik iki çalışmanın da yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar *Ahmed Hamdi'nin 'Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye' Adlı Eserlerinin Mukâyesesi* ile *Mizânü'l-Edeb'in Beyân Bölümü ile İlm-i Belâgat Adlı Eser'in Mukayeseli Değerlendirilmesi* başlıklı çalışmalardır. Bilinmeyen belagat eserlerinin ilim dünyasına kazandırılması ve belagat kitaplarının tanıtılıp içeriğinin açıklanmasına yönelik yapılan bu çalışmaların edebiyat araştırmalarına katkıları oldukça önemlidir.

Belagat çerçevesinde yapılan makale çalışmalarının büyük bölümü klasik belagat anlayışından hareketle yapılan çalışmalardır. Bunun yanında klasik Türk şiiri araştırmalarında modern yaklaşımlar çerçevesinde retorik ve dil biliminin araştırma yöntemleri ve verilerinden hareketle edebi metinleri belagat öğeleri bakımından inceleyen on bir makale çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan yedisi konu alınan edebi metinlerdeki güzellik, tasavvuf, dünya, yol, şarap, ölüm, hayvan, su metaforlarıyla ilgilidir. İki çalışmada ise karşılaştırmalı inceleme yapılmış olup belagat-metafor, delalet-gösterge karşılaştırmaları yapılmıştır. Dil bilimi kaynaklarında edebi sanatların kullanımı, retorik ve metinlerarasılık üzerinde de birer makale çalışması yapılmıştır.

### 3. Tezler

AĞZIKARA, Remzi (1999), **15. Yüzyıl Divan Şairlerinden Adnî, Avnî, Cem Sultan, Mihrî Hatun ve Cemalî'de Ayet ve Hadis İktibâsları**, Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AKDAĞ, Ahmet (2018), **Telhîsü'l-Miftâh'ın Türkçe Tercümeleri ve Mütercimi Bilinmeyen Türkçe Bir Tercümesi (Metin-İnceleme)**, Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 520 s.

ALTINTOP, Selim (2006), **Belâgat-ı Osmâniyye'deki Edebî Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerine Bir Araştırma**, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 467 s..

ALVAN, Türkan Çınar (2005), **Emrî Divanı'nın Nazım Bilgisi ve Belâgat Yönünden İncelenmesi**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 380 s.

ARSLAN, Hüseyin (2018), **Hatip El-Kazvini'nin Telhis ve İzah Adlı Eserlerinde Sekkaki'ye İtiraz Ettiği Meseleler**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 373 s.

ASANA, Cennet (2019), **Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-istidlâl Bahsinin Tahlili**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 108 s.

AY, Orhan (2016), **Necâtî Bey Divanı'nda İrsâl-ı Mesel ve Temsili Teşbih**, Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYAR, Sevda Çilem (2015), **Fuzûlî Divanı'nda Bir Üslup Özelliği Olarak Leff ü Neşr**, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYDIN, Fatma (2019), **Milli Kütüphane Yz A 9216/2'de Kayıtlı İlm-i Belâgat Kısımları (Transkripsiyon ve İnceleme)**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYDOĞAN, Saliha (2007), **Said Paşa Mîzânü'l-Edeb/İnceleme-Metin-Dizin**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYTEKİN, Murat (2006), **Vak'anüvîs Halîl Nûrî'nin 'Matla'u'n-Nûr' Adlı Telhîs Tercümesi**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 286 s.

BARANOĞLU, Şahin (1999), **Abdurrahman Süreyya Mizanü'l-Belaga (2 cilt)** Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 649 s.

BENLİ, M. Sami (1991), **Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belâgate Dair Eser Yazan Osmanlı Türk Âlimleri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 252 s.

BENLİ, M. Sami (1991), **Yusuf el-Kırmastî, Hayatı ve et-Teybin fi'l-meanî ve'l-Beyan'ı**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 508 s.

BENZER, Nazife (2016), **Mebâni'l-İnşâ-Cild-i Sâni**, Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

CANBOLAT, Murat (2017), **Nâbî'nin Hayriye Adlı Eserindeki Ayet ve Hadis İktibâsları ile Nâbî'nin Dinî ve Ahlakî Bakış Açısı**, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi.

ÇANDIR, Halime (1996), **Ahmed Cevdet'in Belâgat-ı Osmâniyye İsimli Eserinin Günümüz Alfabetiyle Yazılması**, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 248 s.

ÇELİK, Nurgül (2019), **Fuzûlî'nin Türkçe Dîvânı'ndaki Gazelerde Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 451 s.

ÇOPUR, Emel Nalçacıgil (2016), **16. Yüzyıl Mesnevilerinde Ayet ve Hadis İktibâsları**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 951 s.

ÇORAK, Reyhan (2002), **Klasik Edebiyatta Sevgilide Göz, Kirpik ve Kaş Üzerine Benzetmeler**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇUKURLU, Talip (2010), **Yunus Emre Divanı'nda Teşbih**, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 157 s.

DEMİR, Gökhan, (2016), **et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar (Transkripsiyonlu Metin İnceleme)**, Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 599 s.

DEMİRCİLER, Ahmed Zahid (2014), **Mustafa İzzet Def'ü'l-Mesâlib fî Edebî'ş-Şâ'ir ve'l-Kâtib (İnceleme-Metin-Dizin)**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 708 s.

DEMİRCİLER, Ahmed Zahid (2020), **Belâgat Açısından Şeyhülislâm Yahyâ Divanı**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 328 s.

DİLEK, Esra Derya (2013), **19.Yüzyıl Osmanlı Basınındaki Belâgat Tartışmaları Işığında Edebiyatın Dönüşümü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 97 s.

DİNÇ, Yasemin (1994), **Mecami'ül Edeb'in Şiirde Ahenk Kavramı Açısından İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 303 s.

DURŞUN, Hazer (1993), **et-Taftazânî ve Arap Dili ve Belâgatındaki Yeri**, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 114 s.

EKİCİ, Mehmet Rauf (2016), **Şeyh Gâlib Divanı'nda Benzetmeye Dayalı Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

FİDELİER, Tülay (1988), **Belâgat-ı Osmâniyye Hakkında Yayınlanmış Risalelerden Birkaçı**, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÖKSOY, Fatih (2019), **Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Esrâr-ı Belâgat Adlı Eserinin Cüz'-i Evvel Kısmı (İnceleme-Metin)**, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 340 s.

GÜLEÇ, İsmail (1997), **Bahrü'l-Maârif'te Geçen Edebiyat Terimleri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 107 s.

GÜNEŞ, Bahadır (2009), **Belâgat Ekseninde Retorik/Dil Bilimi Terimleri**, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 302 s.

GÜNEŞ, Halit (2009), **Mehmet Rifat Mecâmiü'l-Edeb Birinci Cilt (İnceleme-Metin)**, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, X+511 s.

HAŞICI, Duygu (2010), **Klasik Türk Şiiri Öğretiminde Leff ü Neşr Sanatından Yararlanma**, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

İNCİ, Günay (2007), **Bâkî'nin Gazellerinde Teşbih**, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 128 s.

İBRAHİM, Mumammed (2002), **İstiâre Risâleleri ve Kemal Paşazâde'nin Risâle-i İstiâriyye'si**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 196 s.

İSHAKOĞLU, Ömer (2004), **Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 130 s.

KAÇAR, Mücahit (2010), **İbn-i Kemâl Divanı'nın İncelenmesi: Nazım Bilgisi-Belâgat-Üslup-Dil Özellikleri ve Muhtevâ**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KALYON, Abuzer (1998), **Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'si: Transkripsiyonlu Metin-İndeks (s.1-101)**, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 79 s..

KALYON, Filiz (1998), **Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'si: Transkripsiyonlu Metin-İndeks (s.101-203)**, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 141 s.

KAPTAN, Yılmaz (1999), **Ahmet Paşa Divanı'nda Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 397.

KANSU, Ahter (1947), **Bâkî'nin Gazellerinde İnsan Güzelliğine Ait Müşebbehühbihler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

KARADENİZ, Mustafa Uğur (2018), **İslam Sanatları Estetiği Açısından Klasik Türk Şiiri**, Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 503 s.

KART, Elif (2014), **Doğu Belagatı ve Batı Retoriği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 77 s.

KAYA, Bülent (2016), **Bâkî Divanı'nda Edebî Sanatlar**, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAYAPINAR, Mustafa (2006), **Belağatta Talebi İnşa (Dilek Bildiren Anlatımlar)**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 209 s.

KAYHAN (ERTÜRK), Şaziye (1996), **Divan-ı Belâgat-Ünvanı Nazm V (İnceleme-Metin)**, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 381 s.

KILIÇ, Atabey (1990), **Üskübî'nin Şerh-i Telhîs'i**, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 74 s.

KIRMAN, Aydın (1996), **Necâfî Bey Divanı'nın İlk Yüz Gazelindeki Benzetme Sanatlarının Dil Yönünden İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 191 s.

KIZILDAĞ, Tuğba Adalar (2014), **Şeyhülislam Yahya Divanı'nda 1-252. Gazelerde Ahenk Unsurları (Cinas, İştikak, Kalb)**, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 83 s.

KOCAKAPLAN, İsa (1990), **Yahya Kemal'in Şiirlerinde Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 474 s.



KUFACI, Osman (2006), **Adnî Divanı ve Adnî Divanı'nda Benzetmeler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 235 s.

KUNDUZ, Mehmet (2017), **Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisinde Tasvir Ögesi Olarak Teşbih**, Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 160 s.

KUTLU, Tarık (1975), **Figânî ve Divançesi'nde Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi.

OKATAN, H. İbrahim (1986), **Sûrurî'nin Bahrü'l-Maârif'i: İnceleme ve Mukaddime Metni**, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 98 s.

ÖNER, Esra (2004), **Nâbî Divanı'nda Teşbih Unsuru Olarak Çiçekler**, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 134 s.

ÖNER, Gonca (2008), **Mersiyelerde Ölüm ile İlgili Benzetme ve Kullanımlar**, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 126 s.

ÖZSARI, Merve (2019), **Münif Paşa'nın İlm-i Belâgat-La Rhétorique Adlı Eseri (İnceleme- çeviri yazılı metin- tıpkıbasım)**, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 191 s.

ÖZTEKİN, Mahmut Bolkar (2007), **Fuzûlî ve Şeyh Gâlib Divanları'nda Ney Metaforu**, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 71 s.

ÖZTÜRK, Zeki (1990), **Belâgat-ı Osmâniyye'deki Edebî Konu ve Terimlerin Tetkiki**, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZTÜRK, Erdem Can (2010), **Ali Cemâleddin, Arûz-ı Türkî, İlm-i Kavâfî, Sanâyi'-i Şîriyye ve İlm-i Bedî' (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)**, Yüksek Lisans Tezi, Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 458 s.

PARLATIR, İsmail (1972-73), **Ta'lim-i Edebiyât ve Benzerleri**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 120 s.

PEKTAŞ, Mehmet (2011), **XIV. yy. Divan Şiirinde Sevgiliye Dair Benzetmeler**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 859 s.

POLAT, Kadim (2016), **Ali Nazif'in Zinetü'l-Kelam'ı ve Türk Belâgatındaki Yeri**, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 101 s.

SELÇUK, Bahir (2004), **Ahenk Unsurları Bakımından Nef'i Dîvânı'nın Tahlili**, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 371 s.

SHAREEF, Mohammed Ali (2015), **El-Hatîb El-Kazvî'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 498 s.

SUMMAK, Abdülkadir (1999), **Miftâhu'l-Belâğa ve Mısbâhu'l-Fesâha - Transkripsiyonlu Metin-**, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 209 s.

ŞABAN, İbrahim (2007), **Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞAFAK, Yakup (1991), **Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk İle Mukâyesesi**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 543 s.

ŞAHİN, Esmâ (2005), **Sinan Paşa'nın Tazarru'-nâme'sindeki Benzetme Unsurları ve Edebî Tasvirler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 320 s.

ŞEN, Ayhan (2010), **Sinan Paşa'nın Maârifnâme'sinde Beyân ve Bedî' Kapsamındaki Edebî Sanatların Tahlili**, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 278 s.

TANÇ, Nilüfer (2006), **Salim Divanı'nda (Gazellerde) Edebî Sanatların Kullanımı**, Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 362 s.

TEKDEMİR, Mustafa (2012), **Mehmet Abdurrahman'ın Belâgat-ı Osmâniyye Adlı Eseri: Metin-İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 198 s.

TOROĞLU, Fatma (2018), **Esrar-ı Belâgat Mukaddimesi'nde Sıfatlar (Çeviriyazı-Tıpkıbasım-Arapça ve Farsça Kelimeler Sözlüğü)**, Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 221 s.

TURKUT, Tuğba (2014), **Şeyhülislam Yahya Divanı'nda 253-452. Gazellerde Ahenk Unsurları (Cinas, İştikak, Kalb)**, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 92 s.

URAL, Mustafa (2014), **Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'ndaki Kaside, Kıt'a ve Musammatlarda Edebî Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 305 s.

ULUS, Hasan Fehmi (1994), **Şemseddin en-Niksârî ve "Şerhu'l-İzah"ı**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 368 s.

UYŞAL, Selçuk (1991), **Mehmed b. Abbâs'ın Keşfü'l-Ferâ'id'i**, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 93 s.

ÜLKEN, Fatih (1990), **Şeyh İsmâil Ankaravî'nin Miftâhu'l-Belâğa ve Mısbâhu'l-Fesâha'sı**, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 87 s.

ÜZÜMCÜ, Ali (2010), **Mihaloğlu Ali Bey Gazavatnâmesi'ndeki (864-1795 beyitleri) Telmih ve Kıssaları Üzerine Bir İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi.

VARIŞOĞLU, Mehmet Celal (2004), **18.Yüzyıl Divan Şiirinde İstiâre, Mecâz ve Mazmun Kavramları ve Yüzyılın Şiirine Genel Bakış**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 761 s.

YALAR, Mehmet (1997), **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri**, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 171 s.

YEŞİLÇİÇEK, Vedat (1996), **Bazı Edebî Sanatların Belâgat Kitaplarına Göre Tanımı ve Tasnifi**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 369 s.

YETİŞ Kâzım (1981), **Talim-i Edebiyat'ın Rhetorique ve Edebiyat Nazariyatı Sahasına Getirdiği Yenilikler**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.

YILDIRIM, Mehmet (2002), **Bâkî Dîvânı'nda Sözün Gerçek Anlamına Dayalı Sanatlar**, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 94 s.

YILDIZ, Ayşe (2002), **Eski Türk Edebiyatında Secî**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 246 s.

YILDIZ, Fatma (2016), **Mebâni'l-İnşâ-Cild-i Evvel**, Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 255 s.

YILMAZ, Kadriye (2009), **Ahmet Hamdî'nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânîsi'ndeki Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerinde Bir Araştırma**, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 363 s.

Belagat ve belagatin kapsamındaki konular çerçevesinde Cumhuriyet sonrasında 88 lisansüstü tez çalışması tespit edilmiştir. Tez çalışmalarının 40'ı 2007 yılından sonrasına aittir. Belagate dair konular çerçevesinde son yıllarda yazılan makale sayılarındaki büyük artışın tez çalışmalarında yaşanmadığı görülmektedir. Yazılan tezlerin üç ana başlık altında gruplandırabiliriz: 1. Belagat ilmi çerçevesinde yazılmış eserlerin çeviri yazılı metni ve incelemesine yönelik tezler. 2. Belli başlı belagat eserlerine yönelik yapılan inceleme çalışmaları. 3. Klasik Türk edebiyatı metinlerinde beyan ve bedii sanatlarına yönelik tezler.

Belagat ilmi çerçevesinde yazılmış eserlerin çeviri yazılı metni ve incelemesine yönelik 24 tez çalışması tespit edilmiştir. Hazırlanan tezler içerisinde *Miftâhu'l-Belâğa ve Mısbâhu'l-Fesâha*, *Mizânü'l-Belâğa*, *Mebâni'l İnşâ*, *Mecâmiü'l-Edeb*, *Belâgat-ı Osmaniyye*, *Bahrü'l-Maârif*, *İlm-i Belâgat-La Rhétorique*, *Ta'lim-i Edebiyat* gibi Türk edebiyatının önemli belagat eserlerinin çeviri yazılı metinleri ortaya konmuştur. Ayrıca büyük Arap belagatçilerinin eserlerine yazılan şerh, telhis ve tercümelere ait risaleler transkribe edilerek araştırmacıların hizmetine sunulmuştur.

Tanzimat öncesi ve sonrası belli başlı belagat eserlerinin incelenmesine yönelik tez çalışmaları içerisinde en çok üzerinde durulan *Belâgat-ı Osmaniyye*'dir. *Belâgat-ı Osmaniyye* üzerine beş tez çalışması yapılmıştır. Üzerinde inceleme yapılan diğer belagat kitapları ve tez sayıları *Mecâmiü'l-Edeb* (3), *Ta'lim-i Edebiyat* (2), *Mizânü'l Edeb* (1), kısmi bir belâgat eseri olan *Bahrü'l-Maârif* üzerine üç, *Mebâni'l-İnşâ* (2), *Esrâr-ı Belâgat* (1) şeklindedir. Büyük belagat ustaları Kazvinî, Sekkâkî, Taftezânî ve eserleri üzerine inceleme ve mukayeseleri konu alan beş tez çalışmasını da bu gruba dâhil edebiliriz. Özellikle Mohammed Ali Shareef tarafından hazırlanan *El-Hatîb El-Kazvîni'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnifi* başlıklı doktora çalışmasında belagatin ortaya çıkışı ve tarihi seyri, belagat ilminin kaynakları, belagat ekolleri ve Osmanlı döneminde Anadolu'da belagat

çalışmaları ele alınmıştır. Ayrıca Osmanlı dönemi belagat çalışmalarını tanıtan üç tez çalışması da yapılmıştır.

Edebi metinlerdeki beyan ve bedii sanatlarını konu alan tez sayılarında 2007 yılı sonrasında kısmi de olsa bir artış görülmektedir. Bu kapsamda yapılan tez çalışmaları belli bir divandaki edebi sanatları bulma veya belli bir edebi sanatın divanlardaki görünümüne üzerine yoğunlaşmaktadır. Klasik Türk şairlerinden Fuzûlî, Bâkî, Ahmet Paşa, Figânî, Şeyh Gâlib, Sâlim'nin şiirlerini edebi sanatlar bakımından inceleyen tez çalışmaları yapılmıştır. Fuzûlî ve Bâkî'nin şiirleri üzerine ikişer tez çalışması yapılmıştır. Sinan Paşa'nın Maarifnâme'si ve Yahya Kemal'in şiirleri üzerinde de edebi sanat çalışması yapılmıştır. Edebi sanatlar içerisinde tezlere en çok konu olan edebi sanat teşbih'tir. Teşbihleri konu alan 11 tez çalışmasının iki şekilde yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar ya bir metindeki teşbihleri tespit ve incelemeye yöneliktir ya da sevgili, sevgilinin güzellik unsurları, tabiat, ölüm gibi kavram ve olgular üzerine yapılan teşbihleri konu alan çalışmalardır. İrsal-i mesel, leff ü neşr, telmih üzerine de tezler hazırlanmıştır. Hazırlanan tezlere konu edilen divanlarda bu sanatların anlatıma ve muhtevaya katlısı incelenmiştir. Belagatin bedii bölümüne giren ahenkle ilgili sanatları Şeyhülislam Yahyâ ve Nefî divanlarında incelemeye dönük üç tez çalışması yapılmıştır. Divan ve mesnevilerde ayet ve hadis iktibasları üzerine üç tez çalışması yapılırken üç tez çalışmasında da Emrî, Şeyhülislam Yahyâ, İbn-i Kemâl divanları belagat başlığı altında incelenmiştir. Bir teze edebi sanatların belagat kitaplarındaki tanım ve tasnifleri konu edilmiş diğer bir tezde 18. yüzyıl istiare, mecaz, mazmun kavramları incelenmiştir.

Klasik belagat anlayışındaki gelişme ve değişimin bir yansıması olarak belagat ve retorik konularını karşılaştırmalı şekilde ele alan üç tez çalışması yapılmıştır. Bu tezler *Belagat Ekseninde Retorik/Dilbilim Terimleri, Doğu Belagatı ve Batı Retoriği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme, 19.Yüzyıl Osmanlı Basınındaki Belâgat Tartışmaları Işığında Edebiyatın Dönüşümü* başlıklarında yazılmıştır. *Fuzûlî ve Şeyh Gâlib Divanları'nda Ney Metaforu* başlıklı tez çalışması da klasik belagat anlayışı dışında edebi metinleri konu alan çalışmalardandır.

### **Sonuç**

Son yıllarda belagat çerçevesinde yazılan kitap, makale tezler belagate olan ilginin arttığını göstermektedir. Yapılan çalışmalar göstermektedir ki klasik belagat anlayışı klasik Türk edebiyatı metinlerini incelemede temel zemin olma özelliğini korumaktadır. Belagatin Beyan ve Bedii bölümlerine yönelik çalışmaların ağırlıkta olmakla birlikte özellikle Arap belagatinin temel kaynakları ile Osmanlı dönemi belagat eserleri üzerine yapılan transkripsiyon, tercüme ve metin incelemeleri belagat alanındaki kaynak çeşitliliğinin artması açısından önemlidir.

Belagatle ilgili 141 kitap çalışması tespit edilmiştir. Kitap çalışmalarının büyük bölümü Batıya yönelmeyle birlikte edebiyat nazariyesi ve belagat alanında Türkçe kaynaklar ortaya koyma ihtiyacından kaynaklanan eserlerdir. Bu eserlerin çoğu yeni açılan eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulma amacıyla hazırlanmışlardır. Cumhuriyetten sonra belagat alanında yazılan kitaplar sayıca azalmış daha çok belagatin bedii bölümünü konu alan sınırlı sayıda kitap yayınlanmıştır. Yapılan kitap çalışmaları içerisinde belagati tarihi gelişimi, bölümleri açısından kapsamlı olarak ele

alan ve doğrudan belagat kitabı olma özelliği taşıyan eserler M. Kaya Bilgegil'in *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* ile M. Yekta Saraç'ın *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* adlı eserleridir. Bu iki eser son yıllarda belagatle ilgili yapılan çalışmalarda temel başvuru kaynağı olma özelliğini taşımaktadırlar. Batı'ya yönelmeyle birlikte klasik belagat anlayışında yaşanan farklılaşmayı konu alan araştırmalarıyla Kâzım Yetiş'in kitap ve makale çalışmaları da belagat alanındaki önemli kaynaklardır.

Belagat alanında son yıllarda yapılan çalışmaların sayısında en büyük artış makalelerde yaşanmıştır. Kaçar tarafından 2007 yılında yapılan çalışmada Cumhuriyet sonrasında belagatle ilgili altmış makale tespit edilmişken 2007 yılı sonrasında yayımlanan 130 makale tespit edilmiştir. Makalelerdeki konu çeşitliliği de oldukça zengindir. Klasik belagat kaynakları, belagat anlayışındaki gelişmeler, belagatin bölümleri, edebi metinlerin belagat nazariyeleri üzerinden incelenmesine yönelik makale çalışmaları yapılmıştır. Makalelerin büyük bölümü belagatin beyan ve bedii bölümündeki edebi sanatlardan hareketle klasik Türk şiiri metinlerini değişik açılardan incelemeye yöneliktir. Belagati konu alan lisansüstü tez çalışmaları içerisinde Arap harfli belagat eserlerinin neşri ve tanıtılmasına yönelik yapılan tezler belagat alanındaki kaynak çeşitliliğini artırması açısından son derece önemlidir. Belagat sahasındaki çalışmalara yönelik hazırladığımız bibliyografya yukarıda verdiğimiz eserler sınırlı değildir. Kitap bölümü, bildiri şeklinde yapılan çalışmalar da göz önünde bulundurulduğunda eski Türk edebiyatı alanında belagatin ne denli büyük bir inceleme alanı olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

## KAYNAKLAR

- BİLGEGİL, Kaya (2015), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- BOLELLİ, Nusreddin (2006), *Belâgat* (Beyân, Meânî, Bedî İlimleri-Arap Edebiyatı), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- ÇORAK, Reyhan (2007), "Divan Edebiyatı'nda Estetik Konusunda Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. V, S: 9, s. 447-465.
- DUYMAZ, Recep (2010), "Türk Edebiyatı Tarihinde Edebiyat Nazariyesi/Kuramı Oluşturma Çalışmaları", *Uluslararası Balkan Dil, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu Bildirileri*, Edirne: Trakya Üniversitesi Matbaası, 57-67.
- KAÇAR, Mücahit (2007), Cumhuriyet Dönemi (1923-2007) Türk Edebiyatında "Belâgat" Çalışmaları, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. V, S: 10, 315-330.
- KILIÇ, Hulusi (1992), "Arap Belâgatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 380-383.
- KILIÇ, Atabey (2007), *Ahmet Hamdî Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî, İnceleme- Metin-Dizin*, Kayseri: Laçın Yayınları, 125 s.
- KILIÇ, Mustafa (2017), İlm-i Belâgat-La Rhétorique ve Mebâni'l-İnşâ Adlı Eserlerin Karşılaştırılması, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. II, S: 1, 196-213.

NAS, Şevkiye Kazan (2019), Son Devir Divan Şairlerinden Bir Beyefendi: Tâhir Selâm Bey, **Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. II, S: 1, 157-181.

SARAÇ, Mehmet Yekta (2014), **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

TERCÜMAN, Çilem (2007), Kâzım Yetiş, Belâgattan Retoriğe, Kitabevi, İstanbul 2006, 546 s.; Aynı Yazar, Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı, Kitabevi, İstanbul 2007, 543 s., **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. XXXVI, S: 36, s. 273-280.

ÜLKEN, Fatih (2016), İsmâîl-i Ankaravî'nin Miftâhü'l-Belâga ve Mısbâhü'l-Fesâha'sındaki İstilahlar, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 9, S: 43, 467-477.

YAZICI, Tahsin (1992), "Fars Belâgatı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. V, s. 383-384.

YETİŞ, Kâzım (1987), "Belâgat, Rhetorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası I", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 367-406.

YETİŞ, Kâzım (1992), "Türk Belâgatı", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.V, s. 384-387.

YETİŞ, Kâzım (2006), **Belâgattan Retoriğe**, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

YETİŞ, Kâzım (2010), "Talîm-i Edebiyat", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.XXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 514-515.

<https://tez.yok.gov.tr> (e.t. 2020)



## COĞRAFİ İŞARETLER VE TÜRK MUTFAK KÜLTÜRÜNDE BİR İMGE: ESPIYE PİDESİ

Dr. Öğr. Üye. Mehmet ÖZDEMİR\*

*“Pişirme insanın doğayı dönüştürme kabiliyetini gösterir”* (Judith GOODE)

### ÖZ

Bu makalede geleneksel Türk mutfak kültürünün bir imgesi olarak Espiye pidesi, üretim, tüketim ve kültürel bağlamında ele alınmaktadır. Mutfak, insanların çeşitli ürünleri (bitkisel, hayvansal vb.) bir araya getirerek yemeğe/besine dönüştürdükleri artistik bir deneyim alanıdır. Yemeğin türünü ve adını, seçilen ürünler yanında yöresel özellikler ve kültür belirlemektedir. Son yıllarda insanların beslenme alışkanlıkları yöresel, doğal, organik vb. imajların etrafında şekillenmeye başlamıştır. Söz konusu imajların Türk mutfak kültürüne olan etkileri de köy ve kültürene ait ürünleri öne çıkarmıştır. Bu bağlamda Türk mutfak kültüründe et ve buğdayın yeri sorgulanarak yemeğe dönüştürme işlemleri pide açısından tartışılmaktadır. Pidenin hazırlanması sürecinde gerekli maddelerin temini, ürün tercihi ve karar verme, malzemeyi işleme, usta mahareti, pişirme süresi, servis seçenekleri gibi unsurlara dikkat çekilmektedir. Beslenme olgusu, sadece öğün (kahvaltı, öğle ve akşam yemeği) kavramıyla geçiştirilecek bir konu değildir. Özellikle insanların deneyime bağlı turizm olgusuna yöneldikleri bir dönemde, mutfağın sanatsal ve kültürel yaratım alanı olarak öne çıkması, marka, patent, coğrafi işaret ve tescil süreçlerini öne çıkarmıştır. Söz konusu olgular doğrultusunda mutfağın bir kültür turizmi alanı olarak şekillendiği söylenebilir. Gastronomi turizmi olarak da bilinen bu yeni anlayış, temelde önemli bir fizyolojik ihtiyaç (giderilmesi zorunlu) olması hasebiyle kendi kültürünü ve anlayışını vücuda getirerek bu kapsamda yöresel mutfakların önem kazanmasını sağlamıştır. Bu kapsamda makalede Espiye Pidesi olarak bilinen mutfak imgesini öne çıkaran özellikler tespit edilerek Türk mutfak gelenekleri içerisindeki yeri sorgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, Turizm, Gastronomi, Mutfak, Yemek, Marka, Reklam, Pide.

### GEOGRAPHICAL SIGNS AND AN IMAGE IN TURKISH CUISINE CULTURE: ESPIYE PITA

*“Cooking represents human ability to transform nature”* (Judith GOODE)

### ABSTRACT

In this article, Espiye pita as an image of traditional Turkish cuisine culture is discussed in the context of production, consumption and cultural. The kitchen is an artistic experience area where people combine various products (vegetable, animal, etc.) convert to food and nutrient. The type and name of the food is determined by the local characteristics and culture as well as the selected products. In recent years, people's nutrition habits, regional, organic etc. started to take shape around images. The effects of these images on Turkish cuisine culture highlighted the belonging to products of the village and its culture. In this context, the place of meat and wheat in Turkish cuisine culture is questioned; also conversion processing to food is discussed in terms of pita. In the process of preparing pita attention is paid to the elements such as supply of necessary ingredients, product choice and decision making, processing of ingredients, mastery dexterity, cooking time, service options. The concept of nutrition is not only a matter to be passed on with the concept of repast (breakfast, lunch and dinner). Especially in a period when people turn to the phenomenon of experience-related tourism the fact that the cuisine came into prominence as an area of artistic and cultural creation, highlighted the brand, patent, geographical mark and registration processes. According to these facts, it can be said that the cuisine is shaped as a cultural tourism area. This new understanding, also known as

\* Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmet\_ozdemir@outlook.com.tr, Orcid ID: 0000-0002-9046-4735

gastronomy tourism it has brought its own culture and understanding to the body due to the fact that it is an important physiological need (compulsory) and has enabled the regional cuisines to gain importance in this context. In this context, the features that highlight the cuisine image known as Espiye Pita are identified and their place in Turkish cuisine traditions is questioned.

**Keywords:** Cultural, Tourism, Gastronomy, Cuisine, Food, Brand, Advertisement, Pita.

## Giriş

Mutfak kültürü, yemek kültürü, beslenme kültürü, beslenme turizmi, damak tadı, yemek ve statü, beslenme ve sofrada adabı, beslenme ve diyet vb. gibi çalışma alanları pek çok disiplinin ele aldığı konulardır. Bu anlamda mutfak her yönüyle felsefeden sosyolojiye, psikolojiye, ekonomiye, tarihe, sanat tarihine, antropolojiye, arkeolojiye ve halkbilimine kadar uzanan disiplinlerarası bir alandır. “Gıdayla ilgili üretimler, gıdaların dolaşımı, dağılımı, gıda üretimi ile ilgili meslekler, tüketim alışkanlıkları, ürünler, yemek pişirme teknikleri, mutfak, sofrada adabı, gelenekler, tat algısı, inanışlar, tıp ve beslenme ilişkisi gibi alanlar yemek kültürü çalışmalarının içinde yer alır” (Samancı, 2012: 27). Yemek kültürü çalışmaları gıda üretiminden başlamaktadır; meslek ve çiftçilik folkloru bu anlamda önemli bir alan olarak öne çıkmaktadır. Ziraatçilik veya ziraat kültürü olarak da bilinen tarla ve tarım işlemleri çeşitli işlem basamaklarından oluşmaktadır. Bunlar, elde edilecek ürün için tohum veya fidan tercihi, tarla seçimi, toprağın işlenmesi, ekim ve dikim, tarla bakım, besleme ve sulama işlemleri, hasat tercihi, kurutma, saklama, pazarlama vb. şeklinde sıralanabilir. Tarlada üretimi yapılan ürünlerin hasat sonrası ulaştığı yer insanların mutfaklarıdır.

Yeryüzündeki canlıların çeşitliliği kadar beslenme türlerinde de farklılıklar bulunmaktadır. Bu anlamda “...farklı halklar çok farklı gıdalarla beslenmektedir: Gıda hammaddeleri farklıdır; onları saklama ve pişirme yöntemleri farklıdır; miktar ve çeşitleri farklıdır; lezzetleri farklıdır; servis biçimleri, araç-gereçler, gıdaların özelliklerine ilişkin inançlar vb. hep farklı farklıdır” (Tez, 2012: 9). Toplumların söz konusu bu beslenme tarzları onların kendi beslenme kültürlerinin oluşumunda en önemli etken konumundadır.

Bir toplumda, alt-üst tabakalarda ve nihayet aile bireyleri arasında bile beslenme alışkanlıklarında farklılıklar görülebilir. Sanayi devriminden sonra yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmeler neticesinde ülkeler arasında aşılması imkânsız sınırlar ortadan kalkmaya başlamıştır. Bilimsel buluşlar ve teknolojinin baş döndürücü bir hızla geliştiği günümüzde ulaşım problemleri en aza indirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak doğu ve batı mutfak kültürleri arasında geçişler yaşanmıştır; hatta iki kültür harmanlanarak yeni yiyecek ve içecekler geliştirilmiştir. Bu kültürlerarası geçiş çoğu zaman toplumların birbirinden etkilenmesi sonucunu da ortaya çıkarmıştır. Ancak burada ortaya çıkan olumsuzluklara da değinilmelidir. Geleneksel olanın kültürlerarası bir sistemle daha çok yaygınlaşması beklenirken “...turizm alanına kaydırılan yatırım anlayışı geleneksel olanı mekânsal ve niteliksel bağlamda imha yoluna gitmiş ve yerine küresel olanı icat” (Ölçer-Özünel, 2011: 257) ederek markalaşma yoluyla piyasa ekonomisini yaratmıştır. Bu kapsamda yurt dışına açılan Türk mutfağı kendisine “otantik” süsü verilen geleneksel doku kazandırılmış küresel ürünlerle rekabet etmek zorunda bırakılmıştır. İç pazarlarda da benzer bir durum söz konusudur.



Özellikle geleneksel mutfakları hedef alan ve tektipleştirici bir beslenmeyle kültürel kodları ortadan kaldıran söz konusu durum ulusal ve uluslararası birtakım koruma politikalarına ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Pek çok unsur gibi mutfak kültürü de “etrafında oluşan gelenekler, sanatlar ve ritüeller, doğa ve çevreyi deneyimlerle kültürel mekâna dönüştürme bakımından etkin yeri ile önemli bir somut olmayan kültürel miras alanı” (Oğuz, 2013a: 9) olarak korunmaya ihtiyaç duyduğu düşünülerek çeşitli adımlar atılmıştır. Türk yemek kültürüne ait unsurlar da UNESCO tarafından tescil edilerek dünya mirasları arasındaki yerini almıştır. Geleneksel Tören Keşkeği (2011), Mesir Macunu Festivali (2012), Türk Kahvesi Kültürü ve Geleneği (2013) ve İnce Ekmek Yapma ve Paylaşma Kültürü: Lavaş, Jupka, Katırma, Yufka (2016) temsili listeye kaydedilmiştir. Ayrıca Gaziantep (2015), Hatay (2017), Afyon (2019) yılında mutfak kültürüyle Gastronomi alanında yaratıcı şehirler ağına eklenmiştir (Erişim Tarihi: 04.01.2020; <http://www.unesco.org.tr>).

Tüketim zincirinin besinler bölümü kendi içerisinde iki başlıkta incelenebilir. Birinci grupta doğal ve organik, ikinci grupta yapay/işlenmiş besinler yer alır. Besinlerin üretim itibarıyla iki başlıkta ele alınması, beslenme konusunda sağlıklı beslenme anlayışını gündeme getirmiştir. Sanayileşmenin bozucu etkisiyle gıdalardaki değişimin kır/köy yaşamına dönüşü tetiklediği düşünülmektedir. Bu anlamda “bugün doğada, doğayla birlikte, doğal ürünlerle doğal olarak yaşamak, kent tutsaklarının özgürleşme projeleri” (Özdemir, 2012: 59) olarak sunulmaktadır. Bunun bir sonucu olarak toplumsal yaşamın hemen her kademesinde kendini yeniden hissettirmeye başlayan bir yerellik ve yöresellik tutkusu görülmektedir.

Bugünün köy ve doğa özlemi çeken kentlileri, çeşitli internet siteleri üzerinden sağlanan oyun ve uygulamalarla sanal ortamda tarla ekme biçme ve ürün yetiştirmeye yönelik faaliyetlerle bu yöndeki ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar. Burada bir dönem sıradan olmakla suçlanan ve ötekileştirilen yerel/kırsal/köy vb. üretimler, insanların standartları aşma ve yeni deneyimlerde bulunma tutkusunun bir sonucu olarak sıradan olmaktan kurtulmaya başlanmış, yerelle olan toplumsal ilişkiler güçlendirilmiş ve yerel olan tüketilmeye başlanmıştır (Urry, 1999: 10). Yerel olana yöneliş, doğal ürünler anlayışının yerleşmesi sürecinde köy olgusuna yapılan vurgu dikkat çekicidir. Doğal ürünlerin isimlendirilmesinde büyük oranda bu köy markası kullanılmaktadır: *Köy yumurtası, köy peyniri, köy/ev tipi yoğurt, kestane ve anzer balı, köy elması, köy domatesi* bunlardan bazılarıdır. Doğal ürünlere yönelen talep yatırımcıların dikkatini çekmiştir. Söz konusu anlayış köy markalarıyla da sınırlı kalmamıştır. Bu anlamda günümüz sosyal medyasında damak lezzeti üzerinden reklamı yapılan Dilve Obruk Peyniri ve Kars Gravyeri son döneme damgasını vuran ürünler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda doğal ürün üreticileri, tarlalar, bahçeler ve bunları destekleyen büyük yatırımcılar, markalaşmaya yönelmişlerdir. Bu işletmeler “*organik mutfak, mavi yeşil, yeşil bahçe, doğal dükkân, saklı bahçe*” vb. isimlerle markalaşmıştır. Gelenekten geleceğe sağlıklı bir yaşam temennisiyle hedef kitleye gelenekçi ama yeni sayılan beslenme anlayışları ve mutfakları tanıtılmakta; bu anlayış çevresinde bir tüketim piyasası ve kültürü oluşturmaya başlanmaktadır.

### **Beslenme Turizmi veya Gastronomik Seyahat**

Beslenme turizmiyle ortaya çıkan lezzet düşkünlüğü anlayışı günümüzde gastronomi olarak bilinen bilim dalının çalışma alanıdır. “Yunanca ‘gastros’ (mide) ve ‘nomos’ (yasa, kural) sözcüklerinden oluşan ‘gastronomi’ sözcüğü sağlığa uygun, iyi düzenlenmiş, hoş ve lezzetli yemek düzeni ve sistemi, kısaca yeme-içme ve sofraya kurma bilim ve sanatı anlamına gelmektedir” (Tez, 2012: 9). Gastronomi kavramsal anlamından da anlaşılacağı üzere lezzet arama sanatıdır. Gastronomi esasında yemeklerin kültürdeki anlamını ifade eden bir bilim dalıdır. Yiyecek ve içecek hazzıyla ilgili bir anlayışa sahip olan (Deveci, vd. 2013: 30) gastronomi, esasında insanın damak zevkine hitap eder. Bu anlamda “mutfağın bir tasarım veya yaratıcılık alanı sayılması yerleşik kabulleri de kökünden değiştirmektedir” (Özdemir, 2012: 235).

Yemek, turizmin önemli araçlarından birisidir. Bu anlamıyla yemeğin beslenme ihtiyacı dışında pek çok işleve sahip olduğu söylenebilir. Paul Fieldhouse yemeğin sekiz farklı fonksiyonunu tespit etmiştir. Bunlar “statü simgesi, dostluk, arkadaşlık ve iletişim, hediyeleşerek paylaşma, festivaller, ziyafetlerde eğlence aracı, törenlerde yiyecekler, ailenin yüceltilmesi, üstün tutulması, turizm yoluyla ülkelerin yakınlaşması” (aktaran Tezcan, 2000: 15) şeklinde sıralanmaktadır. Yemek sahip olduğu bu işlevlerin bir sonucu olarak turizm etkinliklerinde başat unsur olarak öne çıkmaktadır. Yemek etrafında şekillenen turizm etkinlikleri ülkeleri birbirine yakınlaştırmaktadır (Tezcan, 2000: 18). Turistler ziyaret ettikleri ülkelerde birbirinden farklı mutfakların değişik lezzetlerini denemeyi ihmal etmezler. Beğenilen yemeklerin tarifleri not alınır; buna bağlı olarak söz konusu mutfak ürünü, ziyaretçilerle birlikte ülke sınırlarını aşmaktadır. Bu makalede incelenen konu kapsamında yemek kültürünü keşfetmeye odaklanan ve beslenme turizmi ya da gastronomik seyahat olarak adlandırılan bu anlayış da esas itibarıyla kültür turizmi kapsamında değerlendirilmektedir. Kültür turizmi bireye yönelik bir deneyim sektörü olarak öne çıkarken turistler de kültürel deneyim avcısı olarak tanımlanmaktadır (Özdemir 2012: 229).

Farklı kültürleri, farklı lezzetleri deneyimleyen kültür turistlerinin yaşadığı haz, bu alana dikkat çeken önemli bir olgudur. Söz konusu etkiyi yaratan elbette geleneğin içinde yetişerek geleneksel bilgi ve pratikleri özümsemiş olan ustanın maharetidir. Bu bağlamda kültür turizminde amaç, yaşayan insan hazinelerinin peşinden gitmektir. Dolayısıyla kültür turizminde gelenek ve doğal yaşam birleşen iki kavram olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Burada önemli olan kültür turizmi politikalarına göre geleneğin doğasıyla birlikte doğallığının korunması ve kendi sürecinde yaşayarak, gelişerek devam ettirilmesini sağlamaktır (Özdemir, 2012: 230).

Günümüzde doğal olana duyulan özlem pek çok sektörde kendisini hissettirmektedir. Buna bağlı olarak kırsal alanlara yönelen turizm hareketleriyle buralarda tüketilen gastronomik ürünler birbirini tamamlayan unsurlardır (Deveci vd. 2013: 29). Bir unsurun özgünlüğünde coğrafi ve kültürel özelliklerin belirleyici olduğu unutulmamalıdır. Mutfak kültürü ve buna bağlı olarak gelişen seyahatlerde amaç, lezzetleri geleneğin ustasının elinden tatmaktır.

### **Coğrafi Tescil İşareti ve Beslenme Turizmi Kapsamında Espiye Pidesi**

Yemek üretim, tüketim bağlamı açısından gelenekselleşen bir kültürel göstergeler sistemidir. Mutfağın imgesel bir imaj ve marka olarak ortaya çıkması beslenmenin doğasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Bu daha ziyade fizyolojik bir ihtiyaçtan deneyim



Pide, ülke içinde ve dışında üretim-tüketim dengesi açısından düşünüldüğünde kendisine son derece önemli bir yer edinmiştir. Genelde Karadeniz pidesi, özelde ise Giresun pidesinin bir marka olarak kendisini tanıttığı bilinmektedir. Bu anlamda Giresun özelinde kullanılan malzemenin temini, ürünün hazırlanması, şekil özellikleri, pişirme tekniği, sunum ve damak lezzeti gibi özelliklerden hareketle Espiye Pidesi markası ortaya çıkmıştır.

Türkiye'nin pek çok bölgesinde belirgin bir şekilde yiyecek ve içecek sahiplenme duygusu bulunmaktadır. Yemek milliyetçiliği olarak bilinen, hazırlanmış gıdalarda olduğu gibi doğal ürünlerde de kendini hissettiren bu duygu, daha kaliteli ürün yetiştirme ve daha lezzetli yemekler hazırlama güdüsünü beslemektedir. Baklava, dondurma, kebab, simit, pide vb. gibi hazırlanmış; fındık, fıstık, üzüm, incir, kiraz, elma, zeytin vb. doğal ürünlerde bu duygu belirgin şekilde görülmektedir. Bu anlamda gerek ülkeler gerek şehirler bazında yemeklerin sahiplenmesi ve mutfak kültürlerinin yarıştirılması söz konusu olmaktadır.

Türkiye'nin hemen her bölgesinde mutfakları süsleyen pideler, pek çok il ve ilçe tarafından şehri tanıtan, gastronomik seyahat açısından rakiplerinden farklı olarak öne çıkaran önemli birer marka olarak görülmektedir. Dolayısıyla üretim yapılan il ve ilçelerde her mutfağın özelliğini yansıtan pideler hazırlanmaktadır. Özellikle de Karadeniz sahili boyunca Samsun, Çarşamba, Bafra, Terme; Ordu, Ünye, Fatsa; Giresun, Espiye, Görele Eynesil; Rize gibi il ve ilçelerin pideleri önemli lezzetler arasında yer alır. Burada açıklanması gereken bir başka olguda pidenin coğrafi işaret anlamında büyük oranda Karadeniz ile özdeşleşmiş olmasıdır. Bu durum tamamen üretim ve tüketim dengesiyle ilgilidir. Karadeniz pidesi Samsun, Ordu, Giresun, Trabzon, Rize illerinde üretilen ve coğrafi olarak işaretlenen ürünün ortak adıdır.

Türk Patent Enstitüsü verileri incelendiğinde pek çok kentin kendine özgü doğal, somut ve somut olmayan kültürel miraslarını tescil ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yapılan ve Coğrafi İşaret olarak adlandırılan tesciller, marka kent oluşturma yolunda atılan önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir. Bir ürünü markaya dönüştürmenin yollarından birisi de coğrafi açıdan işaretlenmesidir. Türk Patent Enstitüsü tarafından Coğrafi İşaret şu şekilde tanımlanmıştır: "Belirgin bir niteliği, ünü veya diğer özellikleri itibarıyla kökenin bulunduğu bir yöre, alan, bölge veya ülke ile özdeşleşmiş bir ürünü gösteren işaretlerdir" (Erişim Tarihi: 03 Ocak 2020; <http://www.tpe.gov.tr/portal/default-2.jsp?sayfa=421>). Belirli özellikleriyle bir coğrafyaya özgü olan ürünlerin, tescil edilmesi açısından Coğrafi İşaretler "*menşe adı*" ve "*mahreç işareti*" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

"Bir ürünün coğrafi sınırları belirlenmiş bir yöre, alan, bölge veya çok özel durumlarda ülkeden kaynaklanması; tüm veya esas nitelik veya özellikleri bu yöre, alan veya bölgeye özgü doğal ve beşeri unsurlardan kaynaklanması; üretimi, işlenmesi ve diğer işlemlerinin tümüyle bu yöre, alan veya bölge sınırları içinde yapılması durumunda "*menşe adını*" belirtir. Bir ürünün coğrafi sınırları belirlenmiş bir yöre, alan veya bölgeden kaynaklanması; belirgin bir niteliği, ünü veya diğer özellikleri itibarıyla bu yöre, alan veya bölge ile özdeşleşmiş olması; üretimi, işlenmesi ve diğer işlemlerinden en az birinin belirlenmiş yöre, alan veya bölge sınırları içinde

yapılması, durumunda “mahreç işareti” göstergesini belirtir” (Erişim Tarihi: 03 Ocak 2020; <https://www.ci.gov.tr/sayfa/co%C4%9Frafi-i%C5%9Faret-nedir>).

Coğrafi işaret başvuruları markalaşma ve ürünün coğrafyaya aitliği kapsamında tescil çalışmalarını da ön plana çıkarmıştır. “Yerelliğin (yerelin) dünya ile buluşması, sloganıyla tanıtılan coğrafi işaretler, doğrudan kültür ekonomisi, dolayısıyla da kültür turizmi ile ilgili bir tescil sistemidir” (Özdemir, 2012: 236). Bu anlamda Giresun için “Çamoluk Şeker Kuru Fasulyesi, Giresun Kalıncara Fındığı/Giresun Karası, Giresun Sivri Fındığı, Giresun Tombul Fındığı, Piraziz Elması (Menşe); Görele Dondurması, Tamzara Dokuması (Mahreç) adıyla Coğrafi İşaret olarak tescil edilmiştir. Ayrıca Giresun Pidesi adıyla 31.12.2018 tarihinde tescil başvurusu yapılmış olup ilgi süreç devam etmektedir (Erişim Tarihi: 05.01.2020; <https://www.ci.gov.tr/cografisaretler/liste?il=28>).

Coğrafi İşaret Tescili dışında bir ürünün markaya dönüştürülmesinde çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bu anlamda Espiye Pidesini belli bir yöreye özgü kültürel nitelikleriyle markalaştırılması yönünde de girişimler olmuştur. Park Pide 19.10.2009, Kukul Pide 03.09.2012 tarihlerinde Espiye ilçesi adına pide markası olarak tescil edilmiştir (Erişim Tarihi: 05.01.2020; [https://online.turkpatent.gov.tr/trademark-search/pub/trademark\\_result#trademark\\_result](https://online.turkpatent.gov.tr/trademark-search/pub/trademark_result#trademark_result)).

Türkiye’de tescil uygulamalarının birincil işlev geleneğin korunması değildir. Burada kültürel ekonomik bir bakış açısıyla değer-deneyim alanı yaratma, içerik oluşturma ve maddi kazanç sağlama amaçlanmaktadır. Marka kültürü de esasında ürünün, üretimden tüketime ve üreticiden tüketiciye standart bir şekilde ulaşmasını sağlayarak kendine özgü kültürel ekonomik bir alan olarak gelişme göstermesini sağlamaktadır. Marka, sade ve gösterişsiz içeriklerin, ambalajlanarak, belgelenerek, yeniden sunulması ve pazarlanmasında işlevsel bir yol olarak piyasasının oluşturulmasıdır. Sanayi devriminden itibaren üretimde yaşanan hızlı markalaşma dürtüsü, yerel ve geleneksel olanın da değersizleşmesini beraberinde getirmiştir. Bir dönem aşağılanan-ötekileştirilen-burun kıvrılan el yapımı üretimler ancak marka, patent ve coğrafi işaretleme ile eski önemine kavuşmuştur. Geleneğin markalaşmada önemli olan yöresel niteliklerin korunmasıdır. Dolayısıyla burada unutulmaması gereken bir ürünü satandan çok yapan, yani geleneğin ustasının önemsenmesidir. Dolayısıyla doğal ve kültürel kaynaktan beslenen yaratıcının ve yaratıcılığın korunması son derece önemlidir.

Bir ürünü markaya dönüştürmenin ve tanıtımın önemli yollarından birisi de şenlik, festival, kent tanıtım günleri gibi reklam içeriklerinden faydalanmaktır. Bu anlamda Espiye Pidesi, Karadeniz’in çeşitli yerlerinden gelen ziyaretçilerin katılımıyla adına yedi festival düzenlenen bir üründür<sup>1</sup>. Türkiye’nin ünlü sanatçılarının katıldığı bu kutlamalar, en uzun pide hazırlama ve en hızlı pide yeme yarışması gibi çeşitli oyun ve müsabakalara ev sahipliği yapmıştır. Söz konusu festival Espiye Pidesinin adını ve markasını, Türkiye genelinde duyurmasında büyük rol oynamıştır. Yerel ve ulusal

---

<sup>1</sup> Espiye Pide festivali anahtar sözcüğü ile arama motorlarında yapılan taramalar neticesinde sekiz biden fazla içerikle karşılaşılmıştır.

basında büyük yankı yapan bu kutlamalar, Espiye Pidesinin marka değerini de arttırmıştır. Bu anlamda CİNE 5 kanalında çıkan bir haberin içeriği şu şekildedir:

“Giresun’un Espiye Belediyesi tarafından düzenlenen 6. Pide ve Kültür Sanat Şenliğinde pide ustaları en uzun pide; vatandaşlar da en hızlı yeme yarışmasında ter döktü. Marka haline gelen Espiye Pidesinin en uzununu yapmak için ustalar hünerlerini sergiledi. En uzun pide yarışmasında geçen yılın iki metrelik rekorunu kırarak 2,66 cm pidesiyle Kemalettin Yılmaz birinci oldu. Daha sonra en hızlı pide yeme yarışmasına geçildi. Bu dalgada ise gün boyu yemek yemediğini söyleyen Ethem Külsürü birinci oldu” (Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; [https://www.youtube.com/watch?v=7LD\\_EitkZvE](https://www.youtube.com/watch?v=7LD_EitkZvE)).

Günümüzde gerek markası gerek pazarıyla bir kent markasına dönüşen Espiye Pidesinin tescillenmesinde çeşitli özellikler öne çıkmaktadır. Espiye’nin meşhur pide ustalarından Kemalettin Yılmaz, Espiye Pidesini benzerlerinden ayıran özellikleri şu şekilde sıralamıştır: “1. Hamuru, 2. İçindeki Malzemesi, 3. Doyurucu Olması, 4. Hazımsızlık Yapmaması, 5. İnce ve Leziz Olması” (Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://www.youtube.com/watch?v=z63NLxVkjkc>). Pide ustasının burada sıraladığı özellikler elbette tadım ve gözlem sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak asıl vurgulanması gereken Espiye Pidesinin üretim bağlamı iş ve işlemlerin çeşitliliği bakımından el maharetine dayanmaktadır. Hamurun ölçüsü, kıvamı, içindeki karışımın içeriği ve miktarı, pişirme süresi ve teknikleri gibi detaylar hiçbir koşulda paylaşılmamaktadır. Hiçbir usta eserinin püf noktalarını açıkça söylemez. Bu onun eseriyle arasında olan bir sırrıdır. Burada bahsi geçen özelliklere ek olarak ustanın mahareti, geleneksel bilgiyle birleşince söz konusu lezzet ortaya çıkmaktadır.

Yemek kültüründe tüketilen besinlerin doyurucu olması dışında çeşitli yönleri öne çıkmaktadır. Bu anlamda Espiye pidesi hamurunun inceliği ve boyutuyla benzerlerinden açık ara öndedir. Bir karşılaştırma yapılacak olursa Ordu-Ünye, Samsun-Bafra ve Terme pideleri gerek hamur kalınlığı gerek şeklinden dolayı Espiye Pidesinden ayrılmaktadır. Söz konusu pideler boyut itibarıyla daha küçük ve şekil itibarıyla geniş kayak modelidir. Bazı restoranlarda yuvarlak olarak da servis edilmektedir. Bir başka tür olan kır pidesi ise küçük atıştırmalık grupta yer almakta ve genellikle önceden hazırlanarak talep durumunda ısıtılarak servis edilmektedir. Peynirli, ıspanaklı, kıymalı türleri olan kır pidesi daha çok pastane tarzı yerlerde satılmaktadır.

Espiye Pidesi, içinde kullanılan malzemenin (et, sebze, tereyağı, yumurta, peynir vb.) özel olarak seçilmesi yanında gerek lezzeti gerek sindirimi açısından oldukça başarılıdır. Bir insanın yemek yeme davranışının altında yatan birincil güdü elbette açlığın giderilmesidir. Bu anlamda Espiye Pidesi, gerek porsiyonu gerek içerisinde yer alan ürünlerin kalorisi bakımından doyurucu bir yemek türüdür. Tüketilen besinlerin kalitesinin anlaşılmasında bir başka ölçüt de midede kolayca sindirilmesidir. Espiye pidesinin temel özelliği hamurun kıvamı ve inceliğiyle, içinin doğal ürünlerden elde edilmesine bağlı sindirim kolaylığıdır; bu pidenin en çok vurgulanan yanı hazımsızlık yapmamasıdır. Burada sayılan incelik, yumuşaklık, hafiflik, lezzet gibi özellikler damak zevkine hitap etmektedir. Bu anlamda Espiye Pidesi sahip olduğu bütün bu özelliklerle el maharetine dayalı lezzetli bir hamur işi besin grubunda yer almaktadır.

Espiye Pidesinin hazırlanmasında kaliteli un ve maya kullanımı kadar yöreden temin edilen doğal tereyağı, köy peyniri, köy yumurtası, sinirleri ayıklanmış etler önemli bir yer tutmaktadır. Burada endüstriyel market ürünleri yerine elde işlenmiş, tereyağı, peynir, et ve gezen tavuklardan elde edilen köy yumurtası kullanılması pidenin lezzet bir tarafa yukarıda sıralanan özelliklere sahip olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Espiye Pidesinin kalitesinde yöresel özelliklerin belirleyici bir katkısı olduğu düşünülmektedir. Yöresellik her ne kadar tüketim kültürünün bir stratejisi olarak öne çıkarılsa da gerçek anlamıyla belli ürün gruplarında kendini öne çıkarmaktadır.

Espiye pidesinin en önemli özelliklerinden birisi de hazırlanan malzemenin odun ateşinde taş fırında pişirilmesidir. Espiye Pidesinin elektrik ya da doğal gaz ısıtmalı fırınlarda pişirilen pidelere oranla daha lezzetli olmasında taş fırınların önemli bir yeri vardır; odunun taşa verdiği ısı ve yavaş pişirme (kendi ısısında) hem hamurun pişkinliğinde hem de kıtırlığında etkilidir; dolayısıyla burada fırından kaynaklı özellikler olarak öne çıkmaktadır.



**Fotoğraf 2:** Taş fırında Espiye Pidesinin pişirilmesi

Espiye Pidesinin kıymalı, kuşbaşı, karışık, kaşarlı, yumurtalı ve sebzeli çeşitleri vardır. Pide hamuru müşterinin talebi üzerine şekillendirilmektedir. Seçilen pide çeşidine göre hamur kayık veya yuvarlak olarak şekillendirilmektedir. Kayık pideler dar ve oldukça uzun bir şekle sahiptir. Kayık pidelerde hamura kayık şekli verilerek içi doldurulmaktadır. Pidenin uzunluğu genellikle bir metrenin üzerindedir. Bir veya bir buçuk porsiyon şeklinde sipariş verilmektedir. İki porsiyon ise genellikle iki ayrı pide olarak servis edilmektedir. Kayık şeklinde olan kıymalı pide çeşidi, iç malzemenin konulmasından sonra üzeri kapatılarak pişirilmektedir. Servis esnasında müşterinin talebine göre üstü açılarak yumurta veya tereyağı konulabilir. Ayrıca servis durumu müşteri talebine göre bütün veya kesilmiş olabilmektedir. Kuşbaşı, karışık ve sebzeli pideler açık kayık şeklinde biçimlendirilmekte ve iç malzemesi koyularak pişirilmektedir. Bu çeşitlerde de müşterinin talebine göre yumurta ve fazladan tereyağı piştikten sonra (servis esnasında) konulmaktadır. Genellikle kaşarlı ve yumurtalı pideler yuvarlak olarak şekillendirilmektedir.

Espiye Pidesinin sunumunda da yöresel özellikler öne çıkmaktadır. Pideye genellikle yayık ayrı, turşu veya turşu kavurması, yeşillik, talep olması durumunda domates salatası eşlik etmektedir. Müşterilere acı biber ve çeşitli baharatlar yanında talep olması durumunda tereyağı da verilmektedir. Pidenin bol tereyağı ile tüketilmesi ayrı bir lezzet vermektedir. Espiye Pidesi müşterinin talebine göre bütün ya da kesilmiş olarak servis edilmektedir.

Sahip olduğu özellikler benzerlerinden ayrılan Espiye Pidesinin üretim ve tüketim bağlamı oldukça geniştir. Burada Giresun özelinde pidenin kültüre dönüştüğü ayrıca belirtilmelidir. Pide özellikle ramazan ayında iftarların vazgeçilmezidir. Giresun yöresel mutfağında her yıl ramazan ayında aileler ve komşular, iftar sofralarını “yağlı” adını

verdikleri pidelerle donatmışlardır. Bu anlamda pide gerek dinî boyutuyla iftarda buluşmanın gerek kültürel boyutuyla aynı sofrayı paylaşmanın sembolü olmuştur. İftarda topluca tüketilen bu pideler, genellikle “yağlı” olarak anılmakla birlikte, her çeşitte hazırlanmaktadır. Pide restoranları yanında ekmek fırınları da artan talep karşısında yağlı siparişi almaktadır. Yağlı olarak adlandırılan bu pidenin hamuru fırınlar ve restoranlar, iç malzemesi ise müşteriler tarafından hazırlanmaktadır. Müşteriler kendi damak zevklerine göre pidenin iç malzemesi evlerinde hazırlanmakta ve fırın ya da restoranlara götürmektedir. İftar saatine az bir zaman kala pişirilen pideler ambalajlanarak iç malzemeyi getiren sahiplerine teslim edilmektedir.

Espiye’de pidenin bir başka önemli tüketim bağlamı da kutlamalardır. Bunlar arasında geçiş dönemleri (doğum, sünnet, askerlik, nişan, düğün, mezuniyet, atanma, rütbe değişikliği, terfi, emeklilik vb.) başta gelmektedir. Söz konusu durumlarda pide tüketme davranışı, geleneksel bir nitelik kazanarak bir ritüele dönüşmüştür. Kutlamalarda pide yenilmesi mutluluğun ve başarının ödüllendirilmesi olarak da düşünülebilir. Pide söz konusu kutlamalar dışında yerel veya genel seçim dönemlerinde, politik amaçlar için önemli bir nitelik taşımaktadır; yine bürokrat, milletvekili ve bakanların il ve ilçe toplantıları; tanışma başta olmak üzere parti içi kaynaşmalar genellikle pide restoranlarında kutlama havasında yapılmaktadır.

Bir mutfak göstergesi olarak Espiye Pidesi, misafir ağırlamalarında ikram edilen başlıca yemeklerden birisidir. Şehir dışından gelen gününbirlik misafirlerin güzel bir deneyim yaşamaları ve anısal belleğe yeni veriler eklenmesi bakımından Espiye Pidesi önemli bir seçenektir. Sosyal medya belleğinde yer alan paylaşımlar dikkate alındığında başta turizm olmak üzere, bir şekilde Espiye güzergahından geçenlerin mola verdikleri mekânların başında pide restoranlarının olduğu görülmektedir. Söz konusu durum, yaşanmış deneyimlerden hareketle deneyim yaşama ya da var olan anılardan hareketle deneyimi tekrar etme şeklinde bir çeşit pide yeme ritüeli şeklinde açıklanabilir.

Yemek, birçok işlevi bir araya getiren önemli bir deneyim alanıdır. Yemeğin sahip olduğu dinî ve kültürel işlevlerden birisi de sınanmadır (Öğüt-Eker, 2018:178). Mutfak kültürü alanında farklı ve benzer lezzetleri deneyen kişilerin yaşadığı her tadım girişimi, öncelikle mutfağın, yemeği hazırlayan kişinin ve sunumun sınanmasıdır. Bu ayrıca tadına bakılan yemeğin öne çıkan çeşitli özellikleri ya da benzerlerinden ayrılması/fark edilmesi açısından bir sınanmadır. Bu anlamda Espiye Pidesiyle ilgili deneyimlerdeki memnuniyet düzeyi oldukça yüksektir.

Dijital kültür ortamı olan sosyal medya ve internet, marka değeri olan ürünlerin reklam alanıdır. Kişilerin deneyimlerinden oluşan paylaşımlar özellikle yerli turistlerin yemek rotasını belirlemektedir. İnternet üzerinden Espiye Pidesinin söz konusu özellikleri üzerine tüketicilerin yorum ve eleştirilerine erişim sağlanabilmektedir. Espiye Pidesi anahtar kelimesiyle yapılan taramalarda on yedi bine yakın sonuç elde edilmektedir. Ekşi Sözlük’te Espiye Pidesi başlığında yer alan yorumlardan bazıları şunlardır:

“Giresun şehir merkezinde yaşayan müptelalarına, pazar kahvaltısı için 35 kilometre yol teptirecek kadar lezzetli pide. Tabi ki de ömrümde yediğim en güzel pidedir. Giresun merkezde, Bafra’da vs. çakmasını yapıyorlar, fakat



nasıl oluyorsa tadına gram yetişemiyorlar. Bol tereyağıyla birlikte parmaklarınızı yiyeceğiniz lezzet. Kıymalısını ve kuşbaşılısını öneririm. Her sene Trabzon'a giderken yolda mutlaka uğrarım. Espiye girişinde 2-3 tane farklı pideci bulunmakta ve hepsinde de yemişliğim var, hepsi de aynı tadı tutturuyorlar. Tek sıkıntı talep çok olduğu için pideyi bir yarım saat civarında beklememiz gerekiyor. Espiye'yi transit geçmeden bir pide yemeye uğrayın derim (Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://eksisozluk.com/espiye-pidesi--1945139>).

Yemek tutkunlarının en çok kullandığı uygulamalar, Foursquare, Swarm ve Instagram'dır. Bu program gezilip görülen yerlerin işaretlenmesine (check-in), yorumların ve fotoğrafların paylaşılmasına imkân vermektedir. Bu uygulamalar üzerindeki etkileşimler çeşitli vesilelerle Espiye'ye gelen deneyim avcılarını tarafından da kaydedilmiştir. "Açık ara yediğim en iyi pideydi. Şanını hak ediyor". "Özellikle ince-çıtır hamuruyla kuşbaşılı-kaşarlı pidesi tavsiyeliktir". "Karadeniz sahilinin en iyi pidesi, karışık pide mutlaka denenmeli" (Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://tr.foursquare.com/v/kukul-pide/4e4562347d8b91a065803f30>).

Espiye Pidesiyle ilgili olumsuz eleştiriler üç başlıkta toplanmaktadır. Müşterilerden bazıları daha önceki pide deneyimlerinde kalın hamurlu pide yedikleri için hamuru ince olan Espiye Pidesini eleştirmişlerdir. Bu durumda doyma algısının damak lezzetinin önüne geçmesi etkili olmuştur. Hamurun ince olması ve hazımsızlık yapmaması Espiye Pidesinin en önemli özelliğidir. İkinci grupta yer alan eleştiri ise hamurun yeterince kırı olmaması üzerinedir. Odun ateşinde ve ideal sıcaklığında pişen pideler, elektrikli fırınlar gibi ürünü kurutmaz ve belli düzeyde çıtır/kıtır yapar. Bu özelliği ile hamurun ince olması birbirine bağlıdır. Eğer pide fırında gereğinden fazla kalırsa yanma belirtileri oluşmaktadır. Espiye Pidesiyle ilgili üçüncü eleştiri ise siparişin gecikmesi üzerinedir. Bu çoğunlukla arz-talep dengesiyle ilgilidir. Ürünün önceden hazırlanıp bekletilmesi mümkün olmadığından ve kaliteden ödün verilmediğinden sipariş hazırlama süresi biraz uzundur. Hamurun açılıp pidenin servise sunulması arz talep dengesine bağlı olarak otuz dakikalık bir süreçtir. Burada üç başlıkta sıralanan eleştirilerin müşterilerin taleplerine bağlı olduğu unutulmamalıdır. Ancak ürünün meşhur olmasını sağlayan kendi özellikleri de göz ardı edilemez.

Espiye Pidesi geçmişten bugüne gerek yerli gerek yabancı turistlerin deneyim alanına giren ürünlerden birisidir. Espiye Pidesi, Giresun özelinde bir kent markası olarak marka süreçlerinin de büyük oranda tamamlamıştır. Bu bağlamda diğer pek çok yemekte olduğu gibi, Espiye pidesi de kültürel mekân oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu anlamda mekân ve ürün birlikteliğinden hareketle kültürel belleğe kodlanan bilgiler, karşılıklı çağrışım sayesinde Espiye ve Pide veya Pide ve Espiye hatırlama işlevini öne çıkarmaktadır. "Kültürel bellekte kodlanarak saklanan erken dönem yaşanmışlıklarının veya seyahat anılarının hatırlama işlevini" (Öğüt-Eker, 2018: 183) pekiştirmesi yeni deneyimlere kapı aralamaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada kültür, beslenme ve gastronomi turizmi gibi kavramlardan yola çıkılarak üretim ve tüketim bağlamı açısından Espiye Pidesi ele alınmıştır. Yemeğin insan yaşamındaki önemi özellikle son yıllarda artış gösteren tüketim kültürü eksenli

yanlış beslenme olgusuna ve günümüzde değer kazanan yöresel diğer adıyla doğal olana yönelme politikalarına açıklık getirilmiştir. Son yıllarda marka kent oluşturma politikaları kapsamında yapılan Coğrafi İşaret Tescilli uygulamalarından hareketle Türk mutfak kültürü değerlendirilmiş ve bu kapsamda pide üzerine yapılan uygulamalara değinilmiştir. Bir kent markası olarak Espiye Pidesinin değeri üzerinde durularak Coğrafi İşaret uygulamalarına olan ihtiyacı ortaya konulmuştur. Makalede Espiye pidesi etrafında gelişen kültür ekolojisi ele alınmıştır. Bu anlamda Espiye, pide markasıyla mutfak kültüründe öne çıkmış, ülke içinden ve dışından ziyaretçilerin uğradıkları bir kültürel mekâna dönüşmüştür. Pide etrafında oluşan şenlik geleneği ve pidenin ramazan ayının önemli bir paylaşım unsuru olduğu ortaya konulmuştur. Makalede Espiye Pidesinin özellikleri, diğer pidelerden ayrılan yönleri, müşteri deneyimleri gibi konular çözümlenerek, markalaşmanın gerekliliği vurgulanmıştır.

Coğrafi İşaret Tescil uygulamaları incelendiğinde Espiye Pidesinin de bir an önce bu tescilli alması ve diğer marka pideler arasına katılması gerekmektedir. Üretim-tüketim dengesi düşünüldüğünde Coğrafi İşaret başvurusunun zorunlu bir ihtiyaç olduğu görülecektir. Özellikle son yıllarda artış gösteren beslenme turizm politikaları, gastronomi turları bu gerekliliğin haklılığını açığa çıkartmaktadır. Kültür turizmi ülkelerin mutfaklarını gündeme getiren önemli bir faaliyet alanıdır. Kendine özgü pide hazırlama ve pişirme yöntemleriyle Espiye Pidesi üreticilerin başvurularını yaparak marka kent oluşumuna katkıda bulunmaları gerekmektedir. Gelenek ile geleceği birleştirmek ve birbiriyle bağlantılı kılarak yaşama adapte etmek kültür ekonomisinin zorunlu politikaları olarak görülmelidir.

## KAYNAKLAR

- BOCOCK, Robert, (2005), **Tüketim**, (Çev. İrem Kutluk), Ankara: Dost Kitabevi.
- DEVECİ, Bilal vd. (2013), "Kırsal Turizm İle Gastronomi Turizmi İlişkisi: Bigadiç Örneği", **IJSES (Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi)**, Volume: 3, Issue: 2, Sayfa: 29-34.
- GOODE, Judith, (2009), "Yemek", (Çev. Fatih Mormenekşe), **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3**, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, Sayfa: 375-381.
- GÜNEŞ, G. vd. (2008), "Sürdürülebilir Turizmde Yöresel Yemek Kültürünün Önemi", **II. Ulusal Gastronomi Sempozyumu ve Sanatsal Etkinlikler**, 10-11 Nisan 2008.
- OĞUZ, M. Öcal, (2013a), "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ve Türkiye Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Projesi", **Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye-Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri**, Ankara: Grafiker Yayınları, Sayfa: 7-10.
- ÖĞÜT-EKER, Gülin, (2018), "Farklı Görme Biçimleriyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginleme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri", **Millî Folklor**, Yıl: 30, Sayı: 120, Sayfa: 170-183.

ÖLÇER-ÖZÜNEL, Evrim, (2011), “Kültür Turizminde Yöresel ve Otantik Olanı Sorgulamak ve Tüketilmiş Mekânları Yeniden Üretmek Üzerine”, **Turkish Studies**, Volume: 6/4, Sayfa: 255-262.

ÖZDEMİR, Nebi, (2012), **Kültür Ekonomisi ve Yönetimi “Seçki”**, Ankara: Hacettepe Yayıncılık

RİGOTTİ, Francesca, (2011), **Mutfaktaki Felsefe**, (Çev. Cenk Çokuslu), İstanbul: Çiya Yayınları.

SAMANCI, Özge, (2012), “Avrupa’da ve Türkiye’de Yemek Tarihçiliğine Kısa Bir Bakış”, **Yemekte Tarih Var, Yemek Kültürü ve Tarihçiliği**, (Haz. Ayşegül Avcı vd.), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, Sayfa: 27-40.

TEZ, Zeki, (2012), **Lezzetin Tarihi**, İstanbul: Haykitap.

TEZCAN, Mahmut, (2000), **Türk Yemek Antropolojisi Yazıları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

URRY, John, (1999), **Mekânları Tüketmek**, (Çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

### Sanal Kaynaklar

(Erişim Tarihi: 04.01.2020; <http://www.unesco.org.tr>).

(Erişim Tarihi: 01 Ocak 2020; <http://www.youtube.com/watch?v=sbodrDbdvL0>).

(Erişim Tarihi: 01 Ocak 2020; <http://www.youtube.com/watch?v=kmKqbZJl5LU>).

(Erişim Tarihi: 03 Ocak 2020; <http://www.tpe.gov.tr/portal/default-2.jsp?sayfa=421>).

(Erişim Tarihi: 03 Ocak 2020; <https://www.ci.gov.tr/sayfa/co%C4%9Frafi-i%C5%9Faret-nedir>).

(Erişim Tarihi: 05.01.2020; <https://www.ci.gov.tr/cografi-isaretler/liste?il=28>).

(Erişim Tarihi: 05.01.2020; [https://online.turkpatent.gov.tr/trademark-search/pub/trademark\\_result#trademark\\_result](https://online.turkpatent.gov.tr/trademark-search/pub/trademark_result#trademark_result)).

(Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; [https://www.youtube.com/watch?v=7LD\\_EitkZvE](https://www.youtube.com/watch?v=7LD_EitkZvE)).

(Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://www.youtube.com/watch?v=z63NLxVkjkc>).

(Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://eksisozluk.com/espiye-pidesi--1945139>).

(Erişim Tarihi: 16 Ocak 2020; <https://tr.foursquare.com/v/kukul-pide/4e4562347d8b91a065803f30>).



**SÖZDİZİMSEL SANAL ÇİZGİ YAKLAŞIMIYLA NEV'İNİN ÜÇ GAZELİ ÜZERİNE  
UYGULAMALI BİR İNCELEME**

**Doç. Dr. Özlem DEMİREL DÖNMEZ\***

**ÖZ**

Bu çalışmada, tarafımızca ileri sürülen “Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı”yla 16. yüzyıl divan edebiyatı şairi Nev'î'nin üç gazeli üzerine bir inceleme yapılmıştır. Çalışmanın amacı, söz konusu yaklaşımın söz dizimiyle anlam arasındaki ilişkinin çözümlenmesine sunduğu katkının ortaya konulmasıdır.

“Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı”, şiirde yer alan aynı ögelerin sanal bir çizgiyle birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan geometrik şekillerin anlamsal yorumu şeklinde tanımlanabilir. Yaklaşım, cümlelerin ögelerin dizilişinin metnin bütünlüğü içinde anlam kazandığı ve metin içerisinde yer alan aynı ögelerin birleştirilmesi sonucu anlamlı şekiller elde edileceği hipotezi üzerine kurulmuştur.

Öncelikle şiirde yer alan ögeler cümle sırası esas alınarak bir tabloya yerleştirilmiş ve aynı olan ögeler yine sıra gözetilerek birleştirilmiş ve bu tabloya ögelerin kesişmesi tablosu ismi verilmiştir.

Şiirler ögelerin kesişme tablosu esas alınarak değerlendirilmiştir. Ögelerin kesişme tablosu şiirin tamamını kapsar ve şiirin anlamı ile geometrik şekiller arasındaki ilişkiyi kuş bakışı görmemizi sağlar. İncelemiş olduğumuz her üç şiirde de ortaya çıkan geometrik şekiller ile anlam arasındaki ilişki şaşırtıcı bir netliktedir. Paralel uzanan ögelerdeki yakın anlamlılık, dik açılarının kararlılığı hatırlatması, zıt yöne bakan üçgenlerin şiirin tamamına yansıyan tezatla uyumu, iç içe geçmiş, birbirini takip eden üçgenlerin bir döngüye benzerliği söz dizimi anlam ilişkisi açısından dikkat çekicidir.

İncelemiş olduğumuz üç gazelden elde ettiğimiz verilere dayanarak, “Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı”nın işlevsel olduğunu, anlam incelemelerine, söz dizimi ve anlam ilişkisinin çözümlenmesine olumlu katkılarının olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Söz dizimi, Anlam, Teori, Sanal, Geometri.

**A PRACTICAL INVESTIGATION OF NEVİ'S THREE ODES WITH VIRTUAL  
SYNTACTIC LINE APPROACH**

**ABSTRACT**

In this study, 16<sup>th</sup> century divan literature poet Nevi's three odes has been investigated with “Virtual Syntactic Line Approach” which is put forward by us. The aim of this study is to investigate the mentioned approach in a practical way by analyzing the relationship between syntax and meaning.

“Virtual Syntactic Line Approach” can be defined as combining the same elements in the poem by virtual lines and deducing meaning-wise interpretations from the geometric shapes. The approach is established upon the hypothesis that the ordering of the elements of a sentence gain meaning in the unity of the text and when the same elements of the text is combined meaningful geometric shapes are obtained.

\* İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili Anabilim Dalı, ozlem.demirel@inonu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-1965-2554

First of all, the items in the poem were placed in a table based on the sentence order, and the same items were combined in order and this table was named as the intersection of the elements. Poems were evaluated on the basis of the intersection table of the elements. Intersection of the elements table covers the whole poem and gives us the opportunity to see the relationship between the meaning of the poem and geometric shapes with bird's-eye view. The relationship between the geometric shapes and meaning is spectacular in three of the investigated odes. It is attention getting syntax in terms of meaning relation that the parallel lines show near-synonym, right angle reminds determination, opposite triangles are in harmony with the contradiction which is reflected in the whole poem and the consecutive triangles reflect a cycle.

Basing "Virtual Syntactic Line Approach" on the data obtained from the investigated three odes, we can conclude that this approach is functional and can give contribution to meaning investigations, syntax and meaning relationship studies.

**Keywords:** Syntax, Meaning, Theory, Virtual, Geometry

### Giriş

Bu çalışma, cümlelerin öğelerinden yola çıkılarak şiirde anlatılan farklı ve saklı anlamlara ulaşma, bir çeşit gizem çözme merakının sonucu olarak tarafımızdan bulunan "Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı"nın işlevsel olup olmadığını ispat çabasının bir sonucudur.

"Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı"nın ileri sürdüğü temel düşünce, şiirde yer alan öğelerin birleştirilmesi sonucu elde edilen geometrik şekillerin şiirin anlamını yansıttığı ve aralarında karşılıklı bir ilişki olduğu yönündedir. Bu hipoteze göre elde edilen geometrik şekillerden yola çıkılarak anlamda derinliğe ulaşılabilir, yorumun sağlanması yapılabilir ve böylece dizim ile anlamın görünenden daha yoğun bir ilişkiler ağı içerdiği ileri sürülebilir.

Sözün dizilişi her cümlede farklıdır, konuşma dilinde ve yazı dilinde, düz yazıda ve şiirde öğelerin dizilişi değişmektedir. Bu diziliş bazen konuşma dilinde olduğu gibi en kestirmeden anlama ulaşmaya hizmet ederken bazen de şiirde olduğu gibi az sözle çok şeyi en güzel ve etkileyici şekilde anlatmayı sağlar. Muhtasar ve pek çok anlamı mündemiç olan şiir, söz diziminin en münferit şekilleriyle görülebileceği yerdir.

Kuru bir kurallar yığından ibaret olmayan söz dizimi ile anlam arasındaki ilişki, neredeyse her dönemde, sözün muradını çözmek isteyenlerin alâkasını cezbetmiştir.

İslam dünyasında metne anlam verme çabası daha çok Kur'an üzerine yoğunlaşmakta olup müthiş bir anlam zenginliğine, fesahate ve ahenge sahip olan Kur'an'ın dilini ve üslubunu anlama gayreti hemen her dönemde mevcut olmuştur. Kur'an'ın dilini çözümlenmeye çalışan bazı âlimlerin bu yolda söz dizimine başvurduğu da görülmektedir. Bunlardan biri de Cürcânî'dir.

"Cürcânî'nin 11. yüzyılda Kur'ân'ın i'câzını ve fesâhatini açıklamak üzere kaleme aldığı *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde ortaya koyduğu söz dizimi teorisi, sözün fesâhatini dilbilimsel ve felsefî açıdan tutarlı bir şekilde açıklamak üzere geliştirilen ancak özü itibarıyla dil ve sözün hakikatine ilişkin bir teoridir. Cürcânî teorisinde, kelimelerin ancak sözlük anlamları ve gramatik işlevleri cihetinden açıklanabilen yapısal bütünlüğünü

vurgulayarak gerek ve yeter şartlarıyla fesâhati de nahvî anlamların gözetilme vecihlerine bağlamaktadır” (Boyalık 2014: 17, 19).

Cürcânî henüz 11. asırda Kur’an’ın fesahatini söz dizimiyle bağlantılı olarak açıklamaya çalışırken Mesnevî şârihi Şem’î Şem’ullah Efendi’nin 16. asırda, *Şerh-i Mesnevî*’sinde bazı beyitleri yorumlarken dizelerin Sözdizimsel çeşitliliğine ve buna bağlı olarak anlam farklılıklarına dikkat çektiği görülmektedir (Koçoğlu 2012: 2254).

Koçoğlu, farklı dönemlere ait iki metin yorumlama yöntemini ele aldığı makalesinde, şiirin söz dizimsel özelliğinin onun anlamına etki edeceğini fark ederek yorumunu buna göre yapan Şem’î Şem’ullah Efendi’nin söz dizimi yaklaşımıyla, 20. yüzyılda divan şiirinin söz dizimine dikkat çekerek şiir şerhine yeni bir soluk kazandıran Andrews’in söz dizimi yaklaşımının benzerlikleri üzerinde durmaktadır (2012: 2252-2257).

W. Andrews, konuşma dilinin bütün serbestliklerine imkân tanıyan ve yüksek müphemiyet derecesine sahip olan divan şiirinin özel söz diziminin, söylemin tespit edilmesini sağlayan önemli bir işaret olduğunu vurgulamaktadır (2006: 40).

Divan şiirinin bu özellikli söz dizimi yapısı, çetrefilli söz dizimi sorunlarını çözmede ve söz dizimi anlam ilişkisini ele almada önemli bir kaynak olarak görülebilir.

Bu sebepten “Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı”nı divan şiiri örneklerinden yola çıkarak ele almanın daha açık sonuçlara ulaşmamızda etkili olacağını düşündük ve örnek olarak Nev’î Divânı’nda yer alan 183, 188 ve 249 numaralı üç gazeli seçtik (Tulum ve Tanyeri, 1977).

16. yüzyılın önemli şairlerinden olan Nev’î’nin şiirleri dil ve ifade yönünden genellikle sade olmakla birlikte şair sanatları da ustalıklı kullanmaktadır (Diriöz 1977: 93-94).

Nev’î’nin anlatımı berrak, ifade tarzı kıvrak ve etkileyicidir. Şiirlerinde verilen mesaj açık ve nettir.

“Nev’î’ye göre iyi bir şairin, şiir bilgisi, fasih lisan, belagat, olgunluk, tatlı dil, mucizevi söyleyiş gibi özelliklere sahip olması gerekmektedir. Nev’î şiirinin etkileyici, tarzının da yeni ve orijinal olduğunu ifade etmektedir” (Turan 2020: 52).

Şairin asıl başarısı gazel tarzında görülmektedir. Bunda yaşadığı yüzyılın etkisi olduğu da düşünülebilir. “XVI. yüzyılda olgunluk çağına erişen divan şiirine paralel olarak gazel nazım şeklinin de en parlak dönemine ulaştığı söylenebilir” (Turan 2007: 161).

Gazel, gerek konu gerekse şekil ve ahenk yönüyle divan şiirinin en cezbedici nazım şekillerinden biridir. “Gazelin esas konusu aşk ve sevgili, sevgilinin güzelliği, ona duyulan hasret ve bundan dolayı çekilen üzüntüdür. Bunun yanı sıra bir düşüncenin, bir hayat görüşünün, bahattan yakınma gibi başka konuların işlendiği de olur” (İpekten 1996: 442).

Nev’î’nin incelemeye çalıştığımız üç gazelinde genel olarak sevgili, âşğın istekleri, sevgilinin umursamazlığı ve âşğın ettiği eziyetler ana tema olarak ele alınmaktadır.

Şiirler incelenirken öncelikle cümlelerin öğeleri tespit edilerek öğelerin kesişmesi tablosu oluşturulmuş ve bu tabloda yer alan aynı öğeler birleştirilerek elde edilen matematiksel şekiller yorumlanmıştır.

İlk olarak Orhan Veli'nin "Bu Güzel Havalarda" şiiri üzerinde herhangi bir isim vermeden yeni bir metot diyerek uyguladığımız yaklaşıma (Demirel Dönmez: 2014), metot demenin çok iddialı olacağını düşünerek burada "Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı" ismini verdik. Bu çalışmamızda yaklaşımın eksiklikleri telafi edilerek daha işlevsel ve kuşatıcı bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmıştır. O günkü çalışmamızda geometrik şekilleri oluşturan öğelere karşılık gelen kelimeler yorumlanarak bir sonuca ulaşılmış ve bunun neticesinde doğal değil de zorlama bir anlam ilişkisinin kurulmaya çalışıldığı görülmüştür. Ancak daha sonra öğeler tablosunda oluşan geometrik şekillere bir bütünlük içerisinde kuş bakışı bir yaklaşımın daha doğal ve anlamlı sonuçlara ulaştırdığı tespit edilmiş ve burada da bu yol takip edilmiştir.

### 1. İsterüz Redifli Gazel

Âşıkuz dîvâneyüz bağ ile gülzâr isterüz  
Bir güle bağlanmışuz illâ ki bî-hâr isterüz

Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder  
Âşıkun kadrin bilür âlemde bir yâr isterüz

Gül gibi her gördüğü hâr u hasa yüz vermeyüp  
Mâil-i ehl-i hevâ bir serv-reftâr isterüz

Kasd ederse gerd-i râhın görmege çeşm-i rakîb  
Sürmeyi gözden siler bir şûh-ı ayyâr isterüz

Hatt-ı bâkî bulmağa gülzâr-ı fânîden bugün  
Nev'iyâ sâgar sunar bir lâle-ruhsâr isterüz

1. Cümle: Âşıkuz  
Yüklem: Âşıkuz
2. Cümle: Dîvâneyüz  
Yüklem: Dîvâneyüz
3. Cümle: Bağ ile gülzâr isterüz  
Belirtisiz nesne: Bağ ile gülzâr  
Yüklem: İsterüz
4. Cümle: Bir güle bağlanmışuz  
Dolaylı tümleç: Bir güle

Yüklem: Bağlanmışuz

5. Cümle: İllâ ki bî-hâr isterüz.

Zarf tümleci: İlla ki

Zarf Tümleci: Bî-hâr

Yüklem: İsterüz

6. Cümle: Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder Âşıkun kadrin bilür âlemde bir yâr isterüz

Belirtisiz nesne: Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder Âşıkun kadrin bilür (bir yâr)

Dolaylı tümleç: Âlemde

Belirtisiz Nesne: Bir yâr

Yüklem: İsterüz

7. Cümle: Gül gibi her gördüğü hâr u hasa yüz vermeyüp Mâil-i ehl-i heva bir serv-reftâr isterüz

Belirtisiz Nesne: Gül gibi her gördüğü hâr u hasa yüz vermeyüp Mâil-i ehl-i heva bir serv-reftâr

Yüklem: İsterüz

8. Cümle: Kasd ederse gerd-i râhın görmege çeşm-i rakîb Sürmeyi gözden siler bir şûh-ı ayyâr isterüz

Belirtisiz nesne: Kasd ederse gerd-i râhın görmege çeşm-i rakîb Sürmeyi gözden siler bir şûh-ı ayyâr

Yüklem: İsterüz

9. Cümle: Hatt-ı bâkî bulmağa gülzâr-ı fânîden bugün Nev'iyâ sâgar sunar bir lâle-ruhsâr isterüz

Zarf Tümleci: Hatt-ı bâkî bulmağa gülzâr-ı fânîden

Zarf Tümleci: Bugün

Belirtisiz Nesne: Sâgar sunar bir lâle-ruhsâr

Yüklem: İsterüz

**Tablo 1: İsterüz Redifli Gazelde Öğelerin Kesişmesi**

1. Cümle	<b>Yüklem</b>			
2. Cümle	<b>Yüklem</b>			
3. Cümle	<b>Belirtisiz Nesne</b>	<b>Yüklem</b>		
4. Cümle	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>		



5. Cümle	Zarf Tümleci	Zarf Tümleci	Yüklem	
6. Cümle	Belirtisiz Nesne	Dolaylı Tümleş	Belirtisiz Nesne	Yüklem
7. Cümle	Belirtisiz Nesne	Yüklem		
8. Cümle	Belirtisiz Nesne	Yüklem		
9. Cümle	Zarf Tümleci	Zarf Tümleci	Belirtisiz Nesne	Yüklem

Tabloya baktığımızda 1., 2., 3., 4., 7. ve 8. cümlelerde yüklem; 3., 6. 7. ve 8. cümlelerde ise nesnelerin paralel bir çizgide yer aldığı görülmektedir.

Paralel olan ögeler, simetriyi sağlayan birer unsur olarak görülebilir ancak ögelerin dizilişinde gördüğümüz bu paralelliği simetri olarak değerlendirmemiz doğru olmayacaktır.

Karagözlü, divan şiirinde simetriyi ele aldığı makalesinde simetri ve paralelizmin birbirine karıştırıldığını belirterek simetrinin bir bütünün birbirinin yansıması olan iki parça halinde ortaya çıkan özelliği, paralelizmin ise bir bütün içerisinde birbirini tekrar eden, birbirine denk düşen söz ve söz gruplarının kullanılması ile ilgili olduğunu belirtir (Karagözlü 2015: 1492).

Burada tespit etmiş olduğumuz paralel ögeler alt alta gelen aynı sırayı takip eden aynı ögeleri ifade etmektedir. Bu paralelliğin anlam açısından da bir paralellik ve anlam ilgisi içermesi bu yaklaşımı değerli kılacaktır.

Özerol'un, Bâkî'nin şiirlerindeki ikilemeleri ele aldığı çalışmasında ise paralelliğin anlamsal boyutuyla karşılaşmaktayız. Makalede yapısal bir boyut içermeyen paralelliğin söz düzeni içerisinde anlama sunduğu katkı dikkat çekmektedir (2012: 71-82).

Dolayısıyla yakın veya eş anlama sahip ögelerin yapısal olarak da bir paralellik göstermesi her zaman mümkün olmayabilir.

1. ve 2. cümlelerde yüklem paralel: Âşıkuz = Dîvâne-yüz

Anlam olarak âşık ve divane arasında kolaylıkla bir ilgi kurabiliriz. Divan şiirinde divanelik âşıkların bir sıfatı olarak sık sık kullanılmaktadır. "Aşkta mantık olmadığı gibi sorgulama da yoktur. Bu yönüyle de aşk aklın ötesinde bir yerde durur. Bazı hâl ve durumlar var ki bunlar akılla izah edilemez. Bu bağlamda âşıklar divanedirler" (Erkal 2014: 226).

2.ve 4. cümlelerde yüklem paralel: İsterüz = Bağlanmışuz

İstemek ve bağlanmak fiillerinin paralelliği anlamsal bir ilgi de içermektedir. “Sevmek, içten bağlı olmak” anlamlarına gelen bağlanmak fiili (Türkçe Sözlük: 2005, 180), istemek fiilinin “İstek duymak, arzulamak” anlamlarıyla tam olarak örtüşmektedir: İnsan sevdiğini arzular.

7. ve 8. cümlelerde yüklemeler paralel: İsterüz = İsterüz

Bu cümlelerde redif olan sözcüklerin paralel kullanımı sözcüğü vurgulamak ve belirginleştirmek olarak değerlendirilebilir. Ne istediğinin farkında olan şairin bu isteğinde çok ısrarcı ve kararlı olduğu düşünülebilir.

3. ve 6. cümlelerde nesnelere paralel: Bağ ile gülzâr = Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder âşıkun kadrin bilür (bir yâr)

Bağ (Bahçe) = Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder (bir yâr) (ayrılık gecesini yüzünün aydınlığıyla bayram gününe çeviren bir sevgili)

Gülzâr (Gül bahçesi) = Âşıkun kadrin bilür (bir yâr) (sevenin kıymetini bilen bir sevgili)

Bahçe ile ayrılık gecesini dahi bayram gününe çeviren sevgilinin yüzünün aydınlığı; gül bahçesi ile sevgilinin sevne kıymet veren kadirşinaslık yönü bağdaştırılmıştır.

7. 8. cümlelerde nesnelere paralel: Gül gibi her gördüğü hâr u hasa yüz vermeyüp Mâ'il-i ehl-i heva bir serv-reftâr = Kasd ederse gerd-i râhın görmege çeşm-i rakîb sürmeyi gözden siler bir şûh-ı ayyâr

Gül gibi her gördüğü vasıfsız kimselere yüz vermeyip arzu dolu kimselere meyleden servi gibi salınan (bir sevgili) = rakip yolunun toprağını görmek için harekete geçtiğinde rakibin gözünden sürmesini çeken cesur, çevik (bir sevgili).

Sevgilinin vasıfsız kimselere yüz vermeyip arzu dolu kimselere meyletmesi, cesur ve çevik olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Yapısal olarak paralel olan öğelerin anlam açısından da bir yakınlık içerdiği görülmektedir.

Gazelde yer alan zarf tümleçleri tam bir “z” çizmektedir. İlk zarf tümleci beşinci cümlede yer almaktadır.

5. cümle yatay: İllâ ki → bî-hâr

Mutlaka → Dikensiz

İlla ki, mutlaka dikensiz (olmalıdır). Şair sevgilinin dikensiz bir gül gibi olmasını istemektedir.

Divan şiirinde diken, genellikle rakibi temsil ederek sevgiliye ulaşmada bir engel olarak görülmektedir. Dikensiz gül sembolü ise sevgiliyle ilgili olarak kullanılmaktadır. “Şairlerin dikensiz gül imajını sık sık kullanmalarında sevgiliye kavuşmadaki zorlukların, engellerin ortadan kalkması düşüncesi vardır” (Özerol 2020: 26).

Şiirde yer alan dolaylı tümleçler ise 4. cümleden 6. cümleye dışa doğru dar bir açı çizmektedir: Bir güle → âlemde

Anlam açısından yorumlayacak olursak, “bir gül” şairin gönlündeki, iç âlemindeki sevgiliyi temsil etmektedir, “âlemde” tümlecinin gülden dışa doğru bir hat çizmesini iç âlemden dış dünyaya doğru uzanan bir yol olarak düşünebiliriz. Yani şair iç dünyasında olan sevgilinin dış dünyada da zahir olmasını istemektedir.

Ögeleri kendi içerisinde ayrı ayrı ele aldığımızda da anlamlı sonuçlar ortaya çıkmaktadır ancak tablonun tamamına bir bütün olarak yaklaşmak daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Bu nedenle ögelerin kesişmesi tablosunda her ögenin çizdiği yol ayrı ayrı değil ögelerin tamamının bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir.

*İsterüz* redifli gazelin ögelerin kesişmesi tablosuna bir bütün olarak bakacak olursak; nesnenin ve yüklemnin aynı yöne doğru birbirini takip eden dik açılı üçgenler, nesneyle dolaylı tümlecini birleşerek tam bir üçgen, dolaylı tümleçle zarf tümlecini yine bu cümlede bir üçgenin tepesini oluşturduğunu görmekteyiz. Bu sanal üçgenler ne anlama gelebilir?

Tarih boyunca bir sembol olarak kullanılan üçgene pek çok anlam yüklenerek bir kutsiyet atfedildiği görülür.

“Üç sayısı, sembolik anlamlarının bir bölümünü üçgen şekline devretmiştir. Üçgen sembolizmiyle üç sayısının sembolizmi arasında benzerlikler vardır. İnsanoğlunun, bazı geometrik şekillere kutsallık yüklediği bilinmektedir. Kutsal geometri anlayışında dini gelenekte varoluşumuzun üç seviyesini (ruh, zihin ve beden) simgeleyen, kozmosun özgün uyumunu gösteren üç geometrik şeklin (daire, üçgen ve kare) temel alındığı ileri sürülür. Kutsal mimarinin temellerinden biri olan üçgen, daire ve kare arasındaki geçiş formu olarak görülür.” (Üstünova: 2010, 187)

Üçgen bazen de birbiriyle bağlantılı öge ve durumları ifade eden bir terim olarak kullanılır.

“Üçgen arzu” şeklinde Türkçeye çevrilmiş olan edebiyat kuramında üçgenin birleştirici yönü üzerinde durulmaktadır. “René Girard tarafından geliştirilen arzunun kendiliğinden oluştuğu kabulüne itiraz ederek tüm arzuların “öteki”nden (dolayımlayıcı) kaynaklandığını öne süren “üçgen arzu” veya “mimetik arzu” modeliyle özne, nesne ve dolayımlayıcının oluşturduğu üçlü ilişki vurgulanmaktadır.” (Ayaydın Cebe: 2020, 84)

Lengüistikte ise kavram, kelime ve varlık arasındaki ilişki sorunsalında kelimenin ses-semantik düzeninin yapısını ifade edebilmek için “semantik üçgen” modeli kullanılmaktadır. (Şanjarhan: 2011, 368)

Gerek sembol olarak gerekse edebiyatta ve dilde üçgenin birleşmeyi ve ilişkiyi ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.

Şiirde ögelerin birleşmesi sonucu ortaya çıkan bu üçgen şekillerinin yoğunlaştığı cümlelerin şiirin anlamının mündemiç olduğu cümle olduğunu ve şiirin ana fikrinin burada yoğunlaştığını düşünmekteyiz.

*İsterüz* redifli gazelde üçgenlerin en fazla görüldüğü cümle 6. cümledir. Bu cümlede üçgenin birleşme noktasını oluşturan ögeler nesne ve yüklemidir:

Belirtisiz Nesne: bir yâr

Yüklem: isterüz

Gazelin tamamından açıkça anlaşılan duygu, şairin bir yâr istediğidir. Şair, gazel boyunca istediği sevgilinin nasıl olması veya olmaması gerektiği üzerinde durur.

Şekil olarak üçgenlerin birleşme noktalarında yer alan ögeler şairin en muhtasar özetidir.

Nesne: Bir yâr

Yüklem: İsterüz

6. cümlelerin tamamına bakacak olursak: Şâm-ı hecri mihr-i ruhsâriyle rûz-ı îd eder Âşıkun kadrin bilür âlemde bir yâr isterüz

Bu cümlede, şairin istediği sevgilinin özelliklerini görebiliyoruz. İlk olarak şair bu sevgiliyi dünyada istiyor, ikinci olarak bu sevgili öyle biri olmalı ki yüzünün aydınlığıyla ayrılık gecesini bile bayram gününe çevirebilmeli, üçüncü olarak kadir, kıymet bilmeli, sevne değer vermeli. Yüzün aydınlığı, “yüzü ak olmak” deyimleriyle ilişkilendirildiğinde saf, temiz anlamları da ortaya çıkar. Şair yüzü güneş gibi güzel aynı zamanda kadirşinas, saf ve temiz olan bir sevgili istemektedir yani iç ve dış güzelliğin her ikisine de sahip olan bir sevgili.

## 2. Bilmez Redifli Gazel

O şeh berdâr-ı ‘ışk olmaga lâyıık olduğum bilmez

Benüm Mansûr-veş fennümde fâ’ik olduğum bilmez

Bilür kendüye mâ’il olduğum dilber benüm ammâ

Ne yüzden sevdüğüm ne hüsne ‘âşık olduğum bilmez

Nice sunsun bana ehl-i selâmet âfiyet câmın

Mahabbet bâdesinden kimse ayık olduğum bilmez

Beni Mecnûn-ı şeydâ kıldugun hep tuydı ‘âkiller

Yolunda ‘ışk ile kim kaldı Vâmık olduğum bilmez

Yüzüm nergis gibi zerd itmek ister Nev’iyâ ol meh

Gamından lâle-veş kana boyanuk olduğum bilmez

1. Cümle: O şeh berdâr-ı ‘ışk olmaga lâyıık olduğum bilmez

Özne: O şeh

Belirtili Nesne: Berdâr-ı ‘ışk olmaga lâyıık olduğum

Yüklem: Bilmez

2. Cümle: Benüm Mansûr-veş fennümde fâ'ik olduğum bilmez  
 Belirtili nesne: Benüm Mansûr-veş fennümde fâ'ik olduğum  
 Yüklem: bilmez
3. Cümle: Bilür kendüye mâ'il olduğum dilber benüm ammâ  
 Yüklem: Bilür  
 Belirtili Nesne: Kendüye mâ'il olduğum  
 Özne: dilber  
 Belirtili nesne: Benüm
4. Cümle: Ne yüzden sevdüğüm ne hüsne 'âşık olduğum bilmez  
 Belirtili Nesne: Ne yüzden sevdüğüm ne hüsne 'âşık olduğum  
 Yüklem: Bilmez
5. Cümle: Nice sunsun bana ehl-i selâmet 'afiyet câmın  
 Yüklem: Nice sunsun  
 Dolaylı Tümleç: Bana  
 Özne: Ehl-i selâmet  
 Belirtili Nesne: 'Afiyet câmın
6. Cümle: Mahabbet bâdesinden kimse ayık olduğum bilmez  
 Belirtili nesne: Mahabbet bâdesinden  
 Özne: Kimse  
 Belirtili nesne: Ayık olduğum  
 Yüklem: Bilmez
7. Cümle: Beni Mecnûn-ı şeydâ kıldugun hep tuydı 'âkiller  
 Belirtili Nesne: Beni Mecnûn-ı şeydâ kıldugun  
 Zarf Tümleci: Hep  
 Yüklem: Tuydı  
 Özne: 'Âkiller
8. Cümle: Yoluñda 'ışk ile kim kaldı  
 Dolaylı Tümleç: Yoluñda  
 Zarf Tümleci: 'ışk ile  
 Özne: Kim  
 Yüklem: Kaldı
9. Cümle: Vâmık olduğum bilmez  
 Belirtili Nesne: Vâmık olduğum

Yüklem: Bilmez

10. Cümle: Yüzüm nergis gibi zerd itmek ister Nev'iyâ ol meh

Belirtisiz Nesne: Yüzüm nergis gibi zerd itmek

Yüklem: ister

Özne: ol meh

11. Cümle: Gamından lâle-veş kana boyanuk olduğum bilmez

Belirtili Nesne: Gamından lâle-veş kana boyanuk olduğum

Yüklem: Bilmez

**Tablo 2: *Bilmez* Redifli Gazelde Öğelerin Kesişmesi**

1. Cümle	Özne	Belirtili Nesne	Yüklem	
2. Cümle	Belirtili Nesne	Yüklem		
3. Cümle	Yüklem	Belirtili Nesne	Özne	Belirtili Nesne
4. Cümle	Belirtili Nesne	Yüklem		
5. Cümle	Yüklem	Dolaylı Tümluç	Özne	Belirtili Nesne
6. Cümle	Belirtili Nesne	Özne	Belirtili Nesne	Yüklem
7. Cümle	Belirtili Nesne	Zarf Tümluç	Yüklem	Özne
8. Cümle	Dolaylı Tümluç	Zarf Tümluç	Özne	Yüklem
9. Cümle	Belirtili Nesne	Yüklem		
10. Cümle	Belirtisiz Nesne	Yüklem	Özne	
11. Cümle	Belirtili Nesne	Yüklem		

Ögelerin kesişmesi tablosunda çoğu cümlede neredeyse eşit sayıda ters yöne doğru uzanan üçgenler görülmektedir. Gazelin bütününde olumlu ve olumsuz anlamlar yan yana yer almaktadır. Şiirin redifini oluşturan “bilmez” fiili, öncesindeki olumlu anlamı olumsuzlamaktadır.

2., 3., 4., 5., 6. ve 7. cümlelerde zıt yöne doğru uzanan üçgenler zıt anlamlara işaret etmektedir. 2., 4. ve 6. cümlelerde bu zıt anlamlılık kesintisiz bir şekilde, 3. cümlede birleşik cümle yapısı içerisinde devam etmektedir. 5. ve 7. cümleler ise yapıcı olumlu olmakla beraber anlamca olumsuzluk içermektedir.

2. cümle: Benüm Mansûr-veş fennümde fâ'ik olduğum bilmez

Ögelerin kesişme tablosunda ikinci cümlede uçları birleşen ve zıt yönlerde doğru uzanan iki üçgen şekliyle karşılaşmaktayız. Sola doğru uzanan üçgeni nesne oluştururken bu üçgenin uçlarıyla birleşerek sağa doğru uzanan üçgeni bir önceki cümlelerin öznesi ile 2. cümlelerin yüklemi oluşturmaktadır. Cümlelerin anlamının zıt yöne doğru bakan üçgenlere eşlik ettiği görülür: Benim ilmimde seçkin, usta olduğumu (ben ilmimde ustayım) / bilmez (fakat o sevgili bunu bilmez).

4.cümle: Ne yüzden sevdüğüm ne hüsne 'âşık olduğum bilmez

Tabloda 4. cümleye baktığımızda uçları birleşen sağa ve sola doğru uzanan iki üçgenle karşılaşırız. Anlam bakımından zıtlıklar devam etmektedir: Niçin sevdiğimi (seviyorum), hangi güzelliğine niçin âşık olduğumu (âşığı) / (sevgili) bilmez.

6.Cümle: Mahabbet bâdesinden kimse ayık olduğum bilmez

6. Cümle yüklemelerin en yoğun olduğu cümledir. İkisi sağa ikisi sola bakan toplam dört üçgenin yer aldığı bu cümlede anlam olarak da şiirin tamamına hâkim bir derinlik beklenmektedir: Aşk şarabından ayık olduğumu / hiç kimse bilmez. Aşk şarabını içtim ve sarhoş olmadım bunu kimse bilmediği için hâlimi, sevgili de dahil, kimse bilmez.

3. Cümle: Bilür kendüye mâ'il olduğum dilber benüm ammâ

Şekil olarak zıt yönlerde doğru uzanan iki üçgen olmakla birlikte sağa doğru uzanan üçgenin oldukça dar bir açı çizdiği görülmektedir. Cümledeki olumlu anlamı redifin tam zıddı olan “bilür” yüklemi verirken “ammâ” edatı olumsuz anlama işaret eder.

5. Cümle: Nice sunsun bana ehl-i selâmet 'afiyet câmın

Tabloda birbirinden uzakta ters yönlerde uzanan iki üçgenle karşılaşmaktayız. yapıcı olumlu anlamca olumsuz olan bu cümlede olumsuzluk anlamını “nice” soru edatı sağlamaktadır: Selamet ehli bana esenlik kadehini nasıl sunsun (sunamaz). Aşk şarabı öyle bir ayıltmıştır ki âşığı selamet ehli afiyet kadehini nasıl sunsun!

7. Cümle: Beni Mecnûn-ı şeydâ kıldugun hep tuydı 'âkiller

Uçları birleşen farklı yönlerde bakan iki üçgen şeklinin karşılık geldiği anlam yapıcı olumlu olmakla birlikte zıtlıklar da mevcuttur: Beni çıldırmış Mecnun'a çevirdiğini

bütün akıl sahipleri duydu. “Mecnûn” ve “şeydâ” sözcükleri akıl yoksunluğunu ifade ederken “âkil” akıl sahipleri anlamıyla bunlara zıt bir anlam içermektedir.

Üçgenlerin varlığı yedinci cümleden sonra yerini paralel uzanan çizgilere bırakmaktadır. 9., 10. ve 11. cümlelerde nesne ve yüklem paralel bir çizgide ilerlediği görülür.

Nesneler: Vâmık olduğum, yüzüm nergis gibi zerd itmek, gamından lâle-veş kana boyanuk olduğum

Yüklemler: Bilmez, ister, bilmez

Şeklen görülen paralellik anlamda da devam etmektedir: Vâmık, nergis ve lale âşığa, bilmez ve ister yüklemleri ise sevgiliye işaret etmektedir.

### 3.Döndürdün Redifli Gazel

Bu cûy-i eşküme çeşmüm habâba döndürdün

Teni şu nâle kılan âsiyâba döndürdün

Döne döne beni hecr odına kebâb itdün

Vefâ vü lutfunı nâr-ı âzaba döndürdün

Ele alup dili evvel dönüp yine âhir

Şikest idüp anı câm-ı şarâba döndürdün

Libâs-ı köhne-i sabrı gamunla pâreledün

Havâyâ karşı turan şol sehâba döndürdün

Kiyâmeti koparup gam döküldi necm-i sirişk

Bu cism-i Nev'îyî çarh-ı harâba döndürdün

1. Cümle: Bu cûy-i eşküme çeşmüm habâba döndürdün

Dolaylı tümleç: Bu cûy-i eşküme

Belirtili Nesne: Çeşmüm

Dolaylı Tümleç: Habâba

Yüklem: Döndürdün

2. Cümle: Teni şu nâle kılan âsiyâba döndürdün

Belirtili Nesne: Teni

Dolaylı Tümleç: Şu nâle kılan âsiyâba



Yüklem: Döndürdüñ

3. Cümle: Döne döne beni hecr odına kebâb itdüñ

Zarf Tümleci: Döne döne

Belirtili Nesne: Beni

Dolaylı Tümleç: Hecr odına

Yüklem: Kebâb itdüñ

4. Cümle: Vefa vü lutfunı nâr-ı 'azaba döndürdün

Belirtili Nesne: Vefâ vü lutfunı

Dolaylı Tümleç: Nâr-ı âzaba

Yüklem: Döndürdüñ

5. Cümle: Ele alup dili evvel dönüp yine âhir şikest idüp anı câm-ı şarâba döndürdüñ

Zarf tümleci: Ele alup

Belirtili nesne: Dili

Zarf Tümleci: Evvel dönüp yine âhir şikest idüp

Belirtili Nesne: Anı

Dolaylı Tümleç: Câm-ı şarâba

Yüklem: Döndürdüñ

6. Cümle: Libâs-ı köhne-i sabrı gamuñla pâreledüñ

belirtili nesne: Libâs-ı köhne-i sabrı

Zarf Tümleci: Gamuñla

Yüklem: Pâreledüñ

7. Cümle: Havâya karşı turan şol sehâba döndürdüñ

Dolaylı Tümleç: Havâya karşı turan şol sehâba

Yüklem: Döndürdüñ

8. Cümle: Kıyâmeti koparup gam döküldi necm-i sirişk

Zarf tümleci: Kıyâmeti koparup

Özne: Gam

Yüklem: Döküldi

Zarf Tümleci: Necm-i sirişk

9. Cümle: Bu cism-i Nev'î'yî çarh-ı harâba döndürdün

Belirtili nesne: Bu cism-i Nev'î'yî

Dolaylı Tümleç: Çarh-ı harâba

Yüklem: Döndürdün

**Tablo 3: Döndürdün Redifli Gazel Öğelerin Kesişmesi**

1. Cümle	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>		
2. Cümle	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>			
3. Cümle	<b>Zarf Tümleci</b>	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>		
4. Cümle	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>			
5. Cümle	<b>Zarf Tümleci</b>	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Zarf Tümleci</b>	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>
6. Cümle	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Zarf Tümleci</b>	<b>Yüklem</b>			
7. Cümle	<b>Dolaylı Tümleç</b>	<b>Yüklem</b>				
8. Cümle	<b>Zarf Tümleci</b>	<b>Özne</b>	<b>Yüklem</b>	<b>Zarf Tümleci</b>		
9. Cümle	<b>Belirtili Nesne</b>	<b>Yüklem</b>	<b>Dolaylı Tümleç</b>			

2., 3., 4., 5. ve 7. cümlelerde aynı yöne doğru uzanan iç içe geçmiş üçgenler görülmektedir.

2. Cümle: Teni şu nâle kılan âsiyâba döndürdün

Ögelerin kesişmesi tablosunda aynı yöne doğru uzanan adeta sarmal şeklinde üç üçgen görülmektedir. Anlam olarak da bir devingenlik söz konusudur, değirmenin dönüşüyle üçgenlerin sıralanışı benzer çağrışımlar içermektedir: Vücudu şu inleyen değirmene döndürdün, inleyerek dönüp duran değirmene çevirdin.

3. Cümle: Döne döne beni hecr odına kebâb itdün

Tabloda sağa doğru uzanan yine iç içe geçmiş üç üçgenle karşılaşmaktayız. Anlam olarak da yine bir dönme, tekrar etme eylemiyle karşılaşmaktayız: Döne döne, tekrar tekrar beni ayrılık ateşinde kebab gibi yaktın. Ayrıca kebabın pişirilmesinde de yine bir çevirme, döndürme eylemi yer alır.

4. Cümle: Vefâ vü lutfunı nâr-ı âzaba döndürdün

Şekil olarak sola doğru uzanan ardışık üç üçgen şekli döndürmek fiilinin anlamında birleşmektedir: Bağlılık ve iyiliğini ızdırıp ateşine çevirdin.

5. Cümle: Ele alup dili evvel dönüp yine âhır şikest idüp anı câm-ı şarâba döndürdün

5. Cümlede diğer cümlelerden farklı olarak dört üçgen görülmektedir. Yine iç içe geçmiş olan üçgenlerin bu cümlede en üst seviyeye ulaşması şiirin ana fikrinin bu cümlede aranması gerektiğine işaret etmektedir: Gönlü eline alıp onu döndürerek, elinde çevirerek şarap kadehine döndürdün. Şair sevgiliye gönlümü evirip çevirerek şarap kadehine benzettin yani gönlüm senin elinde oyuncak oldu, sevgimin kıymetini bilmedin demektir. Gazelin tamamında da sevgilinin tekrar eden eziyetlerinden bahsedilmektedir.

6. Cümle: Libâs-ı köhne-i sabrı gamunla pâreledün

Ögeleri birleştiren eğrilerin bu cümlede herhangi bir birleşme oluşturmadan teğet geçtiği görülüyor, bu cümlede döndürmek fiilinin geçmeyişi şekil ve anlam uyumuna dikkat çekmektedir: Sabır elbisesini kederinle parça parça ettin, senden kaynaklanan keder, sıkıntı sabrımı bitirdi.

7. Cümle: Havâya karşı turan şol sehâba döndürdün

Bu cümlede birbirini takip eden iki üçgen görülüyor. Beni rüzgâra karşı duran şu buluta çevirdin diyerek şair, rüzgârın karşısındaki bulut kadar çaresiz olduğunu ifade ediyor.

8. cümle: Kıyâmeti koparup gam döküldi necm-i sirişk

Bu cümlede aynı doğru üzerinde farklı yönlerde bakan iki üçgen onların ortasından geçen bir doğru, sola bakan üçgenin ucuna uzanan paralel bir şekilde karşılaşmaktayız. Şekillerin karmaşıklığı anlamda da görülmektedir: Senin kederin kıyameti kopardı ve yıldızlar gibi gözyaşlarım döküldü. Şair kederde son noktaya gelir sevgilinin gönlüne ettiği eziyetler, hissettiği acı artık katlanılmaz olmuştur ve bu üzüntü gözyaşı olup dışarı taşar.

Döndürmek redifli gazelinde şair döndürmek redifiyle bir sürekliliği, devamlılığı anlatır, sevgilinin eziyetlerinin arka arkaya gelmesi yine dönen sembollerle anlatılır, bu semboller kimi zaman değirmen kimi zaman çevrilerek pişen bir kebab olur. Anlamdaki bu devam eden dönme hâli ögelerin kesişme tablosuna aynı yöne bakan birbirini takip eden üçgenler şeklinde yansır.

### **Sonuç**

Nev'î'nin üç gazelini "Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı"yla ele almış olduğumuz bu çalışmada anlamlı sonuçlara ulaşılmıştır.

Ögelerin kesişmesi tablolarında her ögenin oluşturduğu sanal çizgilerin meydana getirdiği geometrik şekiller birlikte yorumlandığında anlamlı sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür.

*İsterüz* redifli gazelde, dik açılı üçgenler, keskin çizgiler ve paralel şekiller görülmektedir. Bu şekillerin şiirin anlamıyla da örtüştüğü, şairin isteğindeki kararlılığına işaret ettiği düşünülebilir.

*Bilmez* redifli gazelde, ters yönlere doğru uzanan üçgenler yer almaktadır. Şiirin anlamına baktığımızda zıt anlamların bir arada bulunduğu görülmektedir.

*Döndürdün* redifli gazelde ise redifin anlamıyla da bağlantılı olarak genellikle bir devinim ve dönme, döndürme, çevirme eylemleriyle karşılaşmaktayız. Şiirin ögeler tablosu da anlamla paralellik gösterir. İç içe geçmiş, birbirini takip eden, tekrar eden üçgenler bir sarmalı andırarak âdeta şiirin anlamına eşlik eder.

İncelemeye çalıştığımız her üç şiirde de ortaya çıkan geometrik şekillerle anlamın bu kadar net bir şekilde kesişmesi heyecan vericidir. “Sözdizimsel Sanal Çizgi Yaklaşımı”nın özellikle divan şiirine uygulanmasının söz dizimi anlam ilişkisinin açıklanmasına ve anlam çözümlemelerine farklı bir bakış açısı kazandıracağına inanmaktayız.

## KAYNAKLAR

ANDREWS, Walter G., (2006), **Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı**, İletişim Yayınları, İstanbul.

AYAYDIN CEBE, Günil Özlem; AKBAŞ ARSLANOĞLU, Gamze, (2020), “Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri’deki Üçgen Arzular Işığında Teorik Ve Teolojik Evrenselliği Sorgulamak”, **Millî Folklor**, C. 16, S. 125, s. 82-100.

BOYALIK, Mehmet Taha, (2014), **Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi Ve Tefsir Geleneğine Etkisi**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul.

DEMİREL DÖNMEZ, Özlem, (2014), “Söz Dizimi Anlam İlişkisi Üzerine Yeni Bir Metot Denemesi”, **Turkish Studies**, C. 9, S. 9, s. 449-454.

DİRİÖZ, Meserret, (1977), “Nev’î”, **Türkoloji Dergisi**, C. 7, S.1, s. 83-100.

ERKAL, Abdulkadir, (2014), “Hayret’ten ‘Divâne’liğe Divan Şiiri”, **Turkish Studies**, C. 9, S. 12, s. 215-234.

İPEKTEN, Haluk, (1996), “Gazel”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 13, s. 440-442.

KARAGÖZLÜ, Volkan, (2015), “Simetri Ve Edebiyat: Klasik Türk Edebiyatında Simetrinin Görünümleri”, **Turkish Studies**, C. 10, S. 8, s. 1479-1502.

KOÇOĞLU, Turgut, (2012), “Mesnevî Şârihi Şem’î Şem’ullah’ın Şerh Yöntemi İle Walter G. Andrews’un Sözdizimsel Metin Yorumlama Yöntemi Arasındaki Benzerlik”, **Turkish Studies**, C. 7, S. 4, s. 2249-2258.

ÖZEROL, Nazmi, (2012), “Bâkî’nin Şiirlerinde İkilemelerin Sağladığı Ses Ve Söz Düzeni” **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 22, S. 2, s. 68-83.

—————, (2020), "Klasik Türk Şiirinde Bir Sembol Olarak "Diken"", **Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S. 10, s. 23-41.

ŞANJARHAN, Bekmaganbetov, ATMACA, Emine, (2011), "Semantik Üçgen Etrafındaki Düşünceler", **Turkish Studies**, C. 6, S.4, s.367-372.

TULUM, Mertol ve TANYERİ, M. Ali (1977), **Nev'î Divan**, İ.Ü.E.F Yayınları, İstanbul.

TURAN, Selami, (2007), "Aşkın Terennümü: Eski Türk Edebiyatında Gazel", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 10, 155-196.

TURAN, Veysi, (2020), "Nev'î'de Şair ve Şairlik Anlayışı", **International Journal of Filologia**, C. 3, S. 3, s. 37-54.

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

ÜSTÜNOVA, Kerime, (2010), "Giresun'da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneğinde 'Sacayağı' ve 'Üç' Ne Anlatıyor?", **Bilig**, S. 52, s.181-194.



ÖZ

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başı Osmanlı Devleti'nde gerek siyasi ve askeri gerekse sosyal-ekonomik anlamda büyük sıkıntıların yaşandığı, devleti çöküğe götüren dönem olmuştur. Avrupalı devletlerle yapılan savaşlar, devlet teşkilatında ve buna bağılı olarak sosyal yapılanmada derin yaralar açmıştır. Yapılan savaşlarda ölenlerin yanı sıra geriye kalan sakat, muhtaç ve yetimlerin sayısı gün geçtikçe artmıştır. Sosyal bir devlet olan Osmanlı, bu anlayışla ihtiyaç sahibi bu insanların himaye edilmesi, barındırılması noktasında kendinden önceki Türk devletlerinden devraldığı vakıf geleneğini sürdürmenin yanı sıra farklı çözüm arayışlarına girmiştir. Süreç içerisinde bu anlamda Eytam Sandıkları, Islahhane, Darülhayr-ı Âli, Darüşşafaka, Darülaceze gibi yeni kurumlar tesis edilmiştir. Bu kurumlardan biride Darüleytam yani Yetimler Evi'dir. Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı sonrası ortada kalan yetimlerin iskân ve eğitimleri sorunu Darüleytamların kuruluş amacını oluşturmuştur. İlk olarak merkez İstanbul'da faaliyete başlayan kurum süreç içerisinde taşralarda da faaliyete geçmiştir. Darüleytamlar kurumsal olarak her ne kadar 1914 yılında faaliyete geçmiş ise de Ayıntab Kazasında bu tarihten çok daha öncesinde yetimler evi olduğu bilinmektedir. Ayıntab'da Müslümanlara ait yetimler evi dışında Ermenilere, İngiliz ve Amerikalılara ait yetim evleri bulunmaktaydı. Avrupalı devletlerin misyoner faaliyetleri çerçevesinde özellikle Amerikalılara ait birden fazla yetim evinin oluşundaki sebeplerin başında hiç kuşkusuz yüzyıllarca Ayıntab'da Müslümanlarla iç içe yaşamış olan Ermenilerin etkisi olduğu bir gerçektir.

**Anahtar Kelime:** Ayıntab, Darüleytam, Amerikalı Misyoner, Yetim, Ermeni

ABSTRACT

XIX. the second half of the century and XX. The beginning of the century was the period in which great political, military and social-economic problems were experienced in the Ottoman Empire, leading the state to collapse. The wars with European states have caused deep wounds in the state organization and, accordingly, in social structuring. In addition to those who died in the wars, the number of the remaining disabled, needy and orphans has increased day by day. With this understanding, the Ottoman Empire, as a social state, sought different solutions as well as maintaining the tradition of foundation that it inherited from the previous Turkish states in terms of protecting and hosting these people in need. In the process, new institutions such as Orphans' house Funds, Islahhane, Dârülhayr-ı Âlî, Dârüşşafaka, Darülaceze were established. One of these institutions is Darüleytam, the Orphans House. The problem of the settlement and education of orphans after the Balkan War and the First World War was the foundation purpose of Darüleytams. The institution, which first started its activities in central Istanbul, has also been active in the provinces in the process. Although Darüleytamlar institutionally started its operations in 1914, there were orphans' houses in Ayıntab district long before this date. In Ayıntab, apart from the orphans' houses belonging to the Muslims, there were more than one orphanage belonging to the Armenians, British and American missionaries. It is a fact that the main reason behind the existence of more than one orphan house belonging to Americans within the framework of the missionary activities of European states is undoubtedly the influence of Armenians who lived together with Muslims in Ayıntab for centuries.

\* Gaziantep Üniversitesi, Nizip Eğitim Fakültesi, Türkçe Ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, ozlem-muraz@hotmail.com  
Orcid ID: 0000-0001-2345-6789

**Keywords:** Ayıntab, Darüleytam, American Missionary, Orphan, Armenian

### **Giriş**

Sözlükte, babası ya da hem babası hem anası ölmüş çocuk anlamına gelen yetim kelimesi, herhangi bir şeyin tekil halini ifade etmek için kullanıldığı gibi korunmayan ihmal edilen kişi anlamında da kullanılmaktadır. Terim olarak yetim(çoğulu eytam), bülüğa ermeden babasını kaybeden çocuklar için ifade edilmektedir. Türkçede babasını kaybeden çocuklar için yetim; annesini kaybeden çocuklar için ise öksüz kelimesi kullanılmaktadır(Sami 1317:1544; Dönmez 1986:401-403; Dikici 2019:16; Kanar:519). İslam dini yetimlere büyük önem vermektedir. Yetimlerin korunup kollanması yönünde Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet olduğu gibi kendisi de yetim olan Hz. Peygamberin konuyla ilgili birçok hadisi vardır(Bakara/83,177, 215, 220; Nisa/2, 3, 6, 8, 10, 36, 127; En'am/153, İsrâ/ 34; Kehf/82; Fecr/17; Naziri 2019:36).

Osmanlı, birçok konuda olduğu gibi sosyal devlet anlayışı temelini de kendisinden önce kurulan Türk-İslam Devletleri'nden almıştır. Bu anlamda Osmanlı Devleti, başta öksüz ve yetimler olmak üzere ihtiyaç sahibi insanlara bu Türk-İslam medeniyetlerinde var olan vakıf geleneğini geliştirerek ve yeni sosyal kurumlar faaliyete geçirerek sahip çıkmıştır(Doğan 2014:444). Eski Türklerde gelenek ve göreneklere dayanan sosyal hizmet ve yardım anlayışı, İslamiyet'in kabulüyle birlikte sosyal bünyede kökleşmiş ve vakıflar vasıtasıyla toplum ihtiyaçlarının karşılanması için çalışmıştır. Kişinin sahip olduğu maddi mal varlığının tamamını ya da bir kısmını Allah rızası için dini ve hayrî olarak toplumsal bir amaç için tahsis etmesi malını vakfettiği anlamına gelmektedir. (Yediyıldız 1999:17). Bu anlamda vakıflar ihtiyaç sahibi çocukların korunması, eğitilmesi ve topluma kazandırılması anlamında da çalışmalar yapar ve bütçe ayırırlardı(Ateş 1982:55).

Osmanlı Devleti hukuki olarak da yetimlerini güvence altına almakta idi. Tereke, ölen bir kimsenin miras olarak bıraktığı her türlü mal veya eşyanın tümünü ifade etmektedir. İslam hukuku çerçevesinde öncelikle ölen kişinin cenaze masrafları karşılanıp borçları ödendikten sonra terekenin mirasçılar arasında paylaşımı yapılırdı. Vasilik ailede babanın ölümü ya da ehliyetsiz bulunduğu yani çocuklarının hak ve hukuklarını koruyacak akli dengesi olmadığı hallerde başvuru bir durumdur. Kadıların görevleri arasında da veli veya vasisi olmayan küçükleri evlendirme; yetimlerin ve gaiplerin mallarını muhafaza; vasi ve vekilleri tayin yahut azillerini yer almaktadır(Çanlı 2002:57). Baba ölmeden önce çocuklarına vasiyet yoluyla vasi tayin edebilmekte idi. Ancak aksi durumunda mahalli mahkeme kadısı ya da naibi tarafından Müslim-gayrimüslim yetim ayırt etmeksizin vasi tayini yapılırdı. Vasi atanan kişiler, herhangi bir ücret almazdı(Çanlı 2002:58-60; İnanç 2002:15). Yetime vasi tayin edilen kişi yetimin annesi, babası, ninesi, dedesi, amcası, dayısı veya kayınpederi olduğu gibi çocukla hiçbir akrabalık bağı bulunmayan birinin de vasisi olabildiği görülmektedir (Ayıntab Şer'iyye SiciliNo.144:115,178,188;145:9,10,12,14,18,21,30,32,47,48,52,55,57,58,59,83,91,109, 122;147:8,154,190,247).

Tereke usulü konusunda, kadı ve diğer görevli memurlar hakkında zamanla artan şikâyetler 1851 yılında öncelikle İstanbul'da bir Emval-i Eytam Nezareti ve buna

bağlı Eytam Sandığı\* ve meclislerin kurulmasını zorunlu kılmıştır. Eytam Nezaretinin kurulmasındaki temel düşünce ise yetimlere miras kalan malların gerek kadı gerekse vasi tarafından zayi edilmeden kaydedilmesi ve çocuk rüşt yaşına gelene kadar güvenli şekilde mallarının işletilerek faiziyle kendisine verilmesiydi(Şahin 2017:50). Birinci Dünya Savaşı sonrası daha da bozulan ekonomik sebeplerden dolayı zarar gören Eytam idaresi ve sandıkları 1920 tarihinde önce merkez İstanbul'da; 1926 yılında ise taşralarda kaldırılmıştır(İnanç 2002:57). Bu uygulamalardan da anlaşılmalıdır ki devlet her şekilde her dönem ve koşulda yetimlerine ve ihtiyaç sahiplerine sahip çıkmış, onları gözetmiştir.

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın ilk çeyreği Osmanlı Devleti'nde hem askeri ve siyasi hem de sosyo-ekonomik anlamda büyük sıkıntıların yaşandığı devleti çöküşe götüren bir dönem olmuştur. Avrupa devletleriyle yapılan savaşlar Osmanlıya karşı yapılan isyanlar devlet teşkilatını ve buna bağlı olarak sosyal yapılanmayı büyük sıkıntılara düşürmüştür. Savaşlar sonucunda ölenlerin yanı sıra sakat, muhtaç ve yetimlerin sayısı oldukça artmıştır. Bir sosyal devlet olan Osmanlı, bu anlayışla ihtiyaç sahibi bu insanların barındırılması noktasında çözüm arayışlarına girmiştir. Tanzimat'ın ilanını takip eden süreçte, sorun yaşanan birçok alanda yeni düzenlemeler yapılmış ve yeni kurumlar tesis edilmiştir(Doğan 2014:444).

Tanzimat döneminde Rumeli valisi Mithat Paşa tarafından öksüz ve yetim çocukların korunup eğitim alması amacıyla 1863 yılında Niş'de, 1864 yılında Rusçuk ve Sofya'da İslahhane ismiyle Müslim ve gayrimüslim çocuklar için okullar açılmıştır. Ayrıca sadece kızlar için 1865 yılında Rusçuk'ta bir ıslahhane açılmış, devamında İstanbul başta olmak üzere birçok şehirde de ıslahhaneler faaliyete girmiştir(Yazıcı 1995:48; Akyüz 1999:12-32).

İslahhanelere din farkı gözetilmeden on üç yaşından küçük, annesi babası olmayan ya da anne veya babasından biri hayatta olan fakir çocuklar kabul edilmekteydi. Öğrenci ilk hafta çeşitli denemelerden geçirilir ve yeteneklerine göre bir mesleğe yönlendirilirdi. Öğrenciler bir yandan meslek öğrenirken bir yandan da ordunun ayakkabı ve giyim ihtiyaçlarını temin etmekteydiler. Bu şekilde teşekkül eden döner sermaye ile kurumun kendi giderleri karşılanmaktaydı. Bu döner sermaye geliri dışında geliri kuruma aktarılmış vakıf gelirlerinin olduğu da anlaşılmalıdır. İslahhaneler II. Abdülhamid döneminde sanayi mektebi haline getirilmeye başlanmış, ayrıca İstanbul'da yetimler için ıslahhane tarzında bir Darülhayr-ı Âli kurulmuştur(Öztürk 1999:190,191).

Osmanlı Döneminde öksüz ve yetimlerin eğitimi ve himayesi için açılan bir diğer kurum, ilk kuruluş adı Darüşşafakatü'l- İslâmiyye olan ve *şefkat yurdu* anlamına gelen Darüşşafaka'dır. Bu eğitim yuvası, 1873 yılında Yusuf Ziya Paşa, Sadrazam Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Sadrazam Esad Paşa, Vidinli Tefik Paşa, Ali Naki Efendi ve Sadrazam Sakızlı Ahmed Esad Paşa tarafından kurulan Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye Cemiyeti öncüsünde maddi durumu iyi olmayan öksüz ve yetim Müslüman

\* Halep Vilayeti salnamesinden edindiğimiz bilgilere göre Ayıntab Kazasında ilk kez 1290(1873/74) tarihli salnamede Eytam Sandığı ifadesi geçmekte ve Eytam sandığı memurunun Osman Efendi olduğu ve sandık sermayesinin 84.315,15 olduğu yer almaktadır(Salnâme-i Vilâyet-i Haleb Sene 1290:59).



çocukların eğitimi için açılmıştır. Kurum zaman içerisinde çeşitli değişimler geçirse de varlığını günümüzde de devam ettirmektedir(Ayhan-Maviş 1994:7-9; Koç 2003:183,184).

Darülaceze, II.Abdülhamid döneminde bilhassa dilencilikle mücadele amacıyla dilenen kimsesiz çocuklara, sakat kadın yada erkeklere din farkı gözetmeksizin barınma ve eğitim imkanı sağlamak amacıyla 1896 yılında hizmete açılmıştır. Bu kurum, günümüzde halen varlığını sürdürmektedir(Nuhoğlu 1993a:512-514).

Darülhayr-ı Âli'nin kurulmasında o dönemin siyasî ve sosyal olayları etkili olmuştur. Nitekim bir taraftan 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı diğer taraftan savaş sonrası birçok yerde çıkan isyanların etkili olduğu görülmektedir. Bu olayların sonucunda Anadolu'nun da birçok yerinde Ermeni isyanları baş göstermiştir. Sonuç olarak Müslim-gayrimüslim ortada kalan öksüz-yetim çocuklar ve dullar sorunu ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti yaşanan bu sorunlara çözüm amacıyla hem Müslüman çocukları koruma altına almak hem de Ermeni çocukları üzerinde misyoner faaliyetleri engellemek için harekete geçmiştir. Daha önce bu amaçla kurulan ıslahhanelerde amacına ulaşamamıştır. Önceleri Müslim-gayrimüslim halkı kapsayacak bir yetimhane kurulması düşünülmüşse de ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle vazgeçilerek Müslüman çocukların eğitimi ve korunmasına yönelik bir kuruma karar verilmiştir. Bu kurum, 1903 tarihinde İstanbul'da açılmış ve 2. Abdülhamid himayesinde olması bakımından Darülhayr-i Âli ismini almıştır(Kapıcı 2012:50,51,60; Karataş 2015:23-24).

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden de anlaşıldığı üzere çalışma konumuz Darüleytamların kuruluşuna kadar olan süreçte genel anlamda Osmanlı Devleti'nin yardıma muhtaç çocuk ve kişiler için yaptığı çalışmalar ve bu anlamda meydana gelen kuruluşlara yer vermeye çalıştık. Aşağıda darüleytamlar hakkında kısaca bilgi vererek Ayıntab Kazasında bulunan darüleytamlar ele alınacaktır.

### **Darüleytamlar**

Arapça ev anlamına gelen “dâr” ve yetimler anlamına gelen “eytam” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan darüleytam; yetim evi, yetimhane anlamına gelmektedir(Pakalın 1993:393,578). Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşanan siyasi ve askeri gelişmeler sonucunda art arda yapılan savaşlar toplum yaşamında ekonomik ve sosyal anlamda sıkıntılara sebebiyet vermiş, bu durumda yetim sayısının önemli ölçüde artmasına neden olmuştur. Gerek 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı gerekse Balkan Savaşı'nda Anadolu'ya yapılan göçler ve neticesinde geriye kalan yetimler Darüşşafaka, Darülaceze gibi kurumlara yerleştirilmişlerdir. Balkan Savaşı sonrasında da İstanbul'a yüzlerce yetim gelmeye devam etmiş Darülacezeler yetersiz kaldığı için yatılı sultanilerde barındırılmışlardır. Ancak I. Dünya Savaşı sebebiyle yetim kalan çocukların birçoğu sultanilerde de yer olmadığından hayatlarını kaybetmişlerdir(Okur 1996:19).

Darüleytam, yaşanan bu sıkıntılara çözüm bulmak adına dönemin Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey'in öncülüğünde 25 Kasım 1914 tarihinde kurulmuş ve 1915 başlarında İttihat ve Terakki Fırkasına bağlı olarak faaliyete geçmiştir. Kurumun asıl kuruluş hikâyesi 1899 yılına dayandırılmaktadır. 5 Temmuz 1899 tarihinde Maarif

Nezareti tarafından bir darüleytam talimatnamesi hazırlanmış ise de darüleytamların açılması 1914 yılını bulmuştur(Şafak 2013:263).

Kurumun ilk müdürü İttihatçıların İstanbul merkez başkanı Kemal Bey, ilk genel müdürü ise Kastamonu Milletvekili İsmail Mahir Efendi olmuştur. Darüleytamlar, din farkı gözetmeksizin daha önce misyoner(Fransız, İngiliz vs.) okullarında kalan ancak misyonerlerin ülkeyi terk etmeleriyle kimsesiz kalan çocuklara da kucak açmıştır. Aynı zamanda boşalan okul ve binaları darüleytama dönüştürülmüştür. Darüleytamlar, yetimleri himaye etmenin yanı sıra mesleki eğitimlerde vererek iş sahibi olmalarını ve geleceklerini güvence altına almaları amaçlamıştır(Nuhoğlu 1993b:521; Özkan 2006:216).

Darüleytam 1914 yılı son günü leyli yani yatılı olarak İstanbul'da faaliyete girmiştir. 1916 itibariyle Darüleytam ana kucağı yani (kreş) 2-3 yaş kız ve erkek çocuklar; anaokulu 4-6 yaş kız ve erkek çocuklar; ilkokul 7 yaşından büyük kız çocuklar ve kız sanat okulu olmak üzere dört şube olarak faaliyete girmiştir. Anaokulunun mevcudu 200 idi. 6 yaşını dolduran öğrenciler parasız olarak sultanilere kaydedilecekti. İlkokul süresi 6 yıldır. Kız sanat okulu öğretim süresi 3 yıl olup 100 öğrenci kabul edilmesi planlanmıştır(Müezzinoğlu 2012:401,402).

Devlet, darüleytamlara öncelikli yerleşecekleri belirlemek adına kararname yayınlamıştır. Buna göre birinci derecede savaşta şehit düşen ya da sakat kalan asker çocukları ile mülteci-muhacir maaşından mahrum olanların çocuklarının barınması kararlaştırıldı. İkinci dereceden ise kimsesiz yetimlerin kabulü kararlaştırıldı. Darüleytamlara önce yaklaşık 10.000 şehit çocuğu yerleştirilmiş ama zamanla hazine maddi sıkıntıya girince kurumun azaltılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Yakın akrabası olan yetimler oralara yerleştirilmiş, bir kısmı ise evlatlık verilme suretiyle hazine rahatlatılmaya çalışılmıştır(Okur 1996:20,21).

Darüleytamlar ilk kuruldukları (1914) dönemde İstanbul merkez ve taşralarda toplam sayısı 20 idi. Süreç içerisinde yetim sayısının artmasıyla Darüleytamların sayısı da artmış sonradan kapatılmak zorunda kalanlarla birlikte ülke genelinde 80'i bulmuştu(Ergin 1977:1551). 1916 yılında kurumda barınan yetim sayısı kız 5000, erkek 15000 olmak üzere 20000 idi(İşeri 2014:70). Diğer yandan 1918'e gelindiğinde Darüleytam teşkilatının bir nizamname veyahut talimatnamesi olmamasına bağlı olarak alınan kararlara uyulmayarak darüleytamlara 17-22 yaş aralığında hatta babası olan çocukların asker kaçaklarının vs. alındığı tespit edilmiştir(Okur 1996:22).

### **Darüleytam İdaresi ve Bütçesi**

Darüleytamlar ilk kurulduklarında (Maarif Nezareti işi olarak görülmeyerek) İttihat ve Terakki Fırkası önderliğinde, İstanbul merkez idaresinden Kemal Bey ve Kastamonu Mebusu İsmail Mahir Efendi genel müdürlüğünde idare edilmiştir. İlk zamanlar darüleytamların yerleştikleri binalar arasında mektep, manastır gibi yerler olduğu için bu binaların depolarında bulunan eğitim malzemeler, levazım ve gıda maddelerinden faydalanılmıştır. Ancak zamanla savaş durumunun uzamasıyla el konulan malzemelerin bitmesi ve mali sıkıntıyla beraber hükümetçe kurum idaresi önce Maarif Nezaretine bağlanmış daha sonra ise özel bir bütçeyle Darüleytam Genel Müdürlüğüne bırakılmıştır(Özkan 2006:217).

Darüleytamlara yeni gelir kaynakları sağlamak adına 16 Mayıs 1914 tarihinde neşredilen kanun 2 Nisan 1916 tarihinde kabul edilmiştir. Buna göre devlet tarafından, her yıl özel idare ve belediye bütçelerinden yardım yapılacaktı. Ayrıca maliye tarafından bir kereye mahsus olmak üzere 150 bin lira nakit ve 500 bin dönüm arazi verilmesi uygun görülmüştür. Ancak daha sonra bu gelirlere ek olarak 3 Nisan 1916 yılında yeni bir kanunla posta-telgraf, tütün-içki fiyatları vergilerine ek olarak arttırılmıştır. Kurum içerisinde ayrıca uygulamalı eğitim verilebilmesi ve gelir getirmesi hasebiyle ziraat ve sanayi şubeleri açılmıştır. Kurum ihtiyaçları giderildikten sonra üretim fazlası satılmakta idi. Aynı zamanda kuruma tahsis edilen kira gelirleri, hayırseverlerin yaptıkları bağışlar vs. darüleytamların diğer gelirleri arasındadır(Ergin 1977:1549; Okur 1996:30).

Mondros Mütarekesi sonrası İstanbul'un yeniden işgaliyle beraber işgal orduları, darüleytamların yerleştikleri okullarının boşaltılmasını istediler. Bu okullarda barınan ve sayısı 5000'i bulan yetimler bizzat dönemin padişahı VI. Mehmet Vahdeddin talimatıyla uygun olan bazı saray, köşklere yerleştirilmişlerdir. Zaman içerisinde bu olayda olduğu gibi çeşitli nedenlerle ya da imkânsızlıklarla sıklıkla yer değişiklikleri olmuştur(Aytekin 2006:61).

I. Dünya Savaşı yenilgisinin ekonomik sonuçları diğer yandan Mondros Mütarekesi'nin sebep olduğu kaos ortamı neticesinde darüleytam bütçelerinde kısıtlamalara gidilmiştir. Bir süre sonra hükümetin darüleytamlara bütçe sağlayamayacağıının anlaşılmasıyla taşralarda bu kurumların kapatılmasına ve buradaki yetimlerin İstanbul'da toplanmasına karar verildi(1918). Bu öğrenciler İstanbul'da şehir yatı mektebi ismiyle özel idareye verildiyse de sonrasında tamamen kapatıldılar. İçlerinden yetenekli olanlar ise Dârüşşafaka'ya kaydedilmişlerdir(1927)(Nuhoğlu 1993b:521; Müezzinoğlu 2012:416; Karataş 2015:27).

### **Ayıntab Darüleytamları**

#### **Müslümanlara ait olan Darüleytamlar**

Osmanlı Devleti'nde darüleytamların kurumsal olarak açılması her ne kadar 1914 tarihinde olsa da çok öncesinde Ayıntab Kazasında yetimhaneler ve okulları mevcuttu. Ayıntab'da 1881 yılında bir yetim okulu vardı(Enç 1962:5; Gögüş t.y: 282; Yıldırım 2010:84; Güllü 2010:96). Araştırmacı yazar Yener'e göre bu okul Eskisaray civarında bulunan Şıra dükkânlarının üstünde bulunan tek kat salonda bir sınıf ve bir öğretmen ile faaliyet göstermekteydi. Sadece okuma-yazma öğretilen bu mektepte, diğer mahalle mekteplerinde hocaya haftalık olarak ödenen hamislik ücreti ödenmiyordu. Üç yıl ve gündüz olarak eğitim alan bu çocuklar akşamları kendi evlerine, evleri yok ise kendilerine bakmayı kabul eden ailelerin yanlarına giderlerdi. Bu Eytam Mektebi'nin H.1321 (M.1903-1904) tarihinde Mahmudiye Mektebi'nin açılmasıyla ortadan kalktığı ifade edilmektedir(Yener t.y.:7,8; Yıldırım 2010:86). Halep Vilayet Salnamelerinin Ayıntab kısmında ilk kez H.1302(M.1884-85) tarihinde yetimhane ifadesi kullanılmıştır H.1308 (M.1890-1891) tarihli salname itibariyle ise Eytam Mektebi olarak geçmektedir(*Salnâme-i Vilâyet-i Haleb 1302:165; 1308:165; Yıldırım 2010:159,169*). Diğer bir kaynakta ise okulun adı iptidai mektebi olarak geçmektedir. Buna göre Ayıntab Belediyesinin 1886 yılı masraf kayıtlarında Eytam İptidai Mektebi hocası Vaiz İbrahim Efendi'nin aylık maaşının 100 krş. olduğu kaydedilmiştir. 1895 yılı

bütçesinden 20 krş. 10 para Eytam Mektebi imtihan masrafı olarak ayrılmıştır. 1896 bütçesinde ise Eytam Mektebi muallimleri için 2280 krş. maaş ayrılmış mektebin yakıt giderleri 325 krş. kaydedilmiştir(Barlas 1960:15,22; Yıldırım 2010:86).

Ayıntab yetimleri hakkında 1911 yılına ait bir arşiv belgesine kadar bir bilgi bulunmamaktadır. Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Ayıntab halkı kendi yetimlerine ve ihtiyaç sahiplerine sahip çıkacak yeterli yetimhane olmamasını üzüntüyle karşılamış ve harekete geçmiştir. Bu amaçla 1911 tarihinde yoksul ve çaresiz yetimlerin her türlü ihtiyaçlarının karşılanması ve eğitimleri için şehirde Ayıntab Himâye-i Eytam Cem'iyet-i İslâmiyesi(Müslüman Yetimlerini Koruma Cemiyeti) unvanıyla bir cemiyet kurulduğu anlaşılmaktadır. 1914 tarihinde ise cemiyetin tüzüğü hazırlanarak amaçları belirtilmiştir. Buna göre cemiyetin amacı insanı derinden yaralayan kimsesiz, evsiz, işsiz öksüzlerin geçimlerini temin, eğitim almalarını sağlama ve bunların topluma kazandırılmasına yardımcı olmaktır. Başlangıç olarak hayırseverlerin yardımlarıyla Ayıntab'ın çarşı ve mahallelerinde bulunan yetimlerin ihtiyaçlarını karşılamak amaçlanmıştır(BOA. DH. İD, 126/20; DH. EUM. EMN, 103/22). Bu cemiyet hakkında daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle bu cemiyetin kuruluş amacını ne kadar gerçekleştirdiği bilinmemektedir.

1916-17 yılı itibariyle Ayıntab darüleytamları ile alakalı arşiv belgelerine rastlamaktayız. Ayıntab darüleytamında görev yapan muallimlerden Receb Efendi hakkında ilginç bir mesele yer almaktadır. Receb Efendi'nin 3 Ocak 1917 tarihinde darüleytamda girdiği din dersinde "*Gururlu bir papas sizin Muhammedinizden, İsa ve Musa'dan vesair peygamberlerden iyidir. Arapça hutbe ve ezanlardan Kur'an'dan bir şey anlamıyoruz. Yalnız Arapların karınlarını doyurmak için Hicaz'a gidenler arkalarında ailelerini çocuklarını sefil bırakıyorlar. Oruç tutan adam cinnet getirir. Sonra ölür. Cahil ahali ise bunların kabrini ulemadandır diye ziyaret ediyorlar. Yat, kalk diye namaz kılmaktan bir şey çıkmaz. Din kitaplarından da bir şey anlaşılır. Bunlar da saçmadır*" gibi sözler sarf ederek çocukların zihinlerini bulandırdığı ve bunu bir misyonerden daha tehlikeli olan ve Müslüman görünümünde yaptığı dile getirilerek müftü, müderris vesairenin şikâyeti ve Recep Efendi'nin görevden el çektirilmesi talebi ile 3 Mart 1917 tarihinde ise müftü, müderris vesairenin çektikleri telgrafın değerlendirildiği ve soruşturma açıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca Recep Efendi'nin işin nereye varacağını gördüğü için istifa ederek ortadan kaybolmasının halkın heyecana gelmesine ve asayişin bozulmasına sebep olabileceği için böyle bir hale sebep olma ihtimaline karşı ceza kanununun ilgili maddeleri gereği yargılanması için savcılığa havale edildiği ve böylece hakkında açılan idari tahkikatın adli tahkikata dönüştüğü bilgisi yer almaktadır. Recep Efendi kendisinden talep edilen kefaleti ödemediği gibi Müslüman halkın galeyana gelerek asayişin bozulacağı endişesi ile tutuklu yargılanmasının uygun olacağına karar verilmiştir(DH. HMs, 3-1/8-2; DH. İ. UM. EK, 28/104).

Ülke genelinde yukarıda bahsettiğimiz üzere savaşların sebebiyet verdiği özellikle ekonomik sıkıntılar darüleytamların işleyişini ve de gelirlerini de olumsuz etkilemiştir. Ayıntab İlköğretim Müfettişliğinden gönderilen 1 Nisan 1917 tarihli yazıda Ayıntab Kazasında görevli muallimlerin maaşlarının askıda kaldığı ve ödeme emrinin

gelmemesinden dolayı kendilerinin zor durumda oldukları söz konusu ödeme emrinin birikmiş maaşlarıyla birlikte yapılması hususunun muhasebe müdürlüğüne bildirilmesi üzerine Maarif Nezaretince Ayıntab darüleytamı için yardım olarak maaş ve masraf karşılığı için vilayet bütçesine 42200 kuruş ilave edildiği belirtilmektedir(MF. MKT, 1225/21). Yine Kilis ve Ayıntab darüleytamlarında yapılan genel kontrolde mahalli idarenin yardımı ile yemek giderlerinin karşılandığı ve bu yüzden pek çok sıkıntı yaşandığı anlaşılmış, buğday, bulgur, yağ gibi gıda maddelerinin mevsiminde tatil dönemi olan haziran, temmuz ve ağustos aylarında temin edilerek hazır bulundurulması satın alınarak depolanması gerektiği talimatı verilmiştir(7 Haziran sene 1333/1917)(MF. MKT, 1227/16; MF. MKT, 1227/45).

Ayıntab Mutasarrıflığından, Ayıntab Darüleytam Müdürlüğüne gönderilen Maarif Nezaretinin telgrafında 1917 mali yılının başından itibaren darüleytam iaşesinin ne şekilde karşılandığının sorusuna Darüleytam Müdürlüğü tarafından verilen cevapta mali yılbaşından (Mart ayı başından) itibaren hiç bir para alamadıklarını, ısrarlı talepler sonucu 6350 lira gibi günün şartlarında yetersiz bir paranın serbest bırakıldığı, ayrıca mahalli masraf sandığı encümeni tarafından da avans olarak 4000 kuruş verildiği, şahsa ait paralarla durumun idare edildiği (burada fedakârlık yaparak masrafları o güne kadar ceplerinden karşıladıkları ifade ediliyor) belirtilmiştir. 5 Mayıs 1917 tarihinde de maaşlara karşılık olarak ziraat bankası şubesinden alınmak üzere 18.729 krş. gönderildiği, ayrıca 29 Mayıs 1917 tarihinde ise 23.829 krş.un da maaş ve masraflar için gönderildiği belirtilerek bu paralarla günün kurtarılmaya çalışıldığı ifade edilmektedir. Erzaklarında müteahhitlerden taahhüt suretiyle alınmaya çalışıldığı bu süre boyunca da müteahhitlerin askerlikten muaf tutulmaları için çalıştıkları bildirilmiştir. Kilis içinde durumun aynı olduğu Kilis kaymakamı tarafından Halep Maarif Müdürlüğüne yazılan yazıdan anlaşılmaktadır. Darüleytam Genel Müdürlüğü tarafından ziraat bankası vasıtası ile gönderilen paradan başka ayrıca mahalli imkânlarla da yardım yapıldığı ifade edilmektedir(MF. MKT, 1227/31).

Diğer yandan ülkede süregelen ekonomik sıkıntılar bir yana eğitimin en iyi şekilde devam edilebilmesi için devlet imkânlarını sonuna kadar sunmakta idi. 1916 yılı sonu Enver Paşa'nın da katkılarıyla Türk-Alman Dostluk Cemiyeti desteğiyle toplam 490 darüleytam öğrencisinin Almanya'ya gönderilmesi uygun görülmüştü(Çetinkaya 2009:85). Almanya'ya gönderilen talebelerin tüm masrafları Darüleytamlar Genel Müdürlüğüne karşılanmakta idi. Nitekim Maarif Nezaretinin emri ile Ayıntab ve Kilis darüleytamlarından Almanya'ya gönderilecek 25 talebenin müracaatları ile sultaneye eğitime aday olmaları, bunların şahsi masrafları için ayrılan yirmi yedi bin kuruşun verilmesi ve avans olarak ödeme yapılması için Maarif Nezaretine müracaat edilmiştir(Mayıs 1917)(MF. MKT, 1226/20). Yine Ayıntab darüleytamı talebelerinden Mehmed ve Mustafa Efendilerin eğitim için Almanya'ya gönderilmeleri ve yol giderlerinin karşılanması için İstanbul'daki Darüleytamlar Genel Müdürlüğüne karşılanması talep edilmiştir(Haziran 1917)(MF. MKT, 1227/67). Almanya'ya örgün eğitim alma hayaliyle giden yetimlere sanayi, ziraat ve maden çıraklığı yaptırılmıştır. Başarı gösteremeyenler İstanbul'a dönmüşlerdir. Dönmeyenler ise orada yoksul bir yaşam sürmüş bir kısmı ölmüş hayatta kalanlar ise savaşın yenilgiyle sonuçlanması sonrası geri dönmüşler ve geçici olarak Darülaceze'ye yerleştirilmişlerdir(Çetinkaya 2009:85).

1917 mali yılı mart ayına ait Maarif Nezaretinden gönderilen ödeme emrinde Ayıntab ve Kilis darüleytamları için 22868 kuruş ayrılmıştır. Ayrıca Almanya'ya eğitim için gönderilen talebeler için toplam 44028 krş. gönderilmiş, Kilis ve Ayıntab darüleytamları talebesinden 25 talebenin her biri için 1000, öğrencilere refakat edecek öğretmenler için de 2000 krş. hesabıyla toplam 27000 krş. ödenmesi uygun görülmüştü. İstanbul'daki Darüleytamlar Genel Müdürlüğüne bu meblağlar için de ayrıca bir ödeme emri çıkarılması talep edilmiştir(Haziran 1917)(MF. MKT, 1227/69). Darüleytamlar Genel Müdürlüğünden ziraat bankası vasıtasıyla Ayıntab darüleytamına 33.829 krş ve Kilis darüleytamına 32.595 krş gönderilmiştir(Temmuz 1917)(MF. MKT, 1227/99).

İstanbul Genel Müdürlüğünce belirli zamanlarda taşra darüleytamlarından kurumların mevcut durumları hakkında bilgi istenirdi. Nitekim 26 Za 1334(24 Eylül 1916) tarihinde merkez ve taşra darüleytamlarında öğrenci, memur ve hizmetli mevcudunu gösteren bir cetvelde Ayıntab zükûr darüleytamında 100 erkek ve kız öğrenci, 3 kadın ve erkek öğretmen, 7 kadın ve erkek memur, 13 erkek-bayan hizmetli olmak üzere toplam 123 kişinin mevcut olduğu kaydedilmiştir(MF-EYT, 3/81; Aytekin 2006;71). Nisan 1917 tarihinde ise Ayıntab'da darüleytam sayısı 2, öğrenci sayısı 200, memur ve hizmetli sayısı 25 olmak üzere toplam 225 kişi mevcudu verilmektedir. Temmuz 1917 tarihli başka bir çizelgede ise Ayıntab erkek darüleytamı 13 hizmetli, 10 memur ve öğretmen olmak üzere toplam 23 kişi olarak kaydedilmiştir(MF.MKT., 1227/20; MF. EYT. 7/53; Müezzinoğlu 2012:405,406).

Darüleytamların İstanbul'daki genel müdürlüğe bağlanması hakkında Maarif Nezaretinden valiliklere yazı gönderilmiştir(3 Nisan 1917). Ayıntab ve Kilis darüleytamlarının İstanbul'daki genel müdürlüğe bağlandıkları hakkındaki emir gereği bu Darüleytam Müdürlüklerinin her husus için doğrudan genel müdürlüğe müracaat etmeleri gerektiği ve buralarda kalan eytamın korunup kollanması için yeni alınacak eytam için nezarete bilgi verilmesi hususunun önemi belirtilmiştir(MF. MKT, 1225/21; MF. MKT, 1226/104).

17 Ekim 1918(Teşrîn-i evvel 1334) tarihli Maarif-i Umûmiye Nezâreti tarafından Harbiye Nezaretine yazılan bir belgede Maraş ve Ayıntab darüleytamından Dersaadet darüleytamına nakillerine karar verilen 120 talebenin on günden beri Fatıma İstasyonu'nda son derecede perişan bir halde kaldıkları ve Kilis darüleytamının 40 talebesi de bunlara katılmak üzere bulduklarından bu çaresiz yetimlerin sokaklarda ve ötede beride sefil ve perişan bir halde kalmayarak bir an evvel sevkleri için icap eden vagonların tahsis edilmesi talebinde bulunulmuştur(MF. MKT, 1236/45). Bir yıl sonra ise İstanbul'a nakil ettirilmiş olan Ayıntab mülgâ darüleytam talebelerinden 9 kişinin Dersaadetten firar ederek Ayıntab'a geldikleri belirtilerek devlet olarak bu gençlerin millete faydalı birer birey olarak yetiştirmek amacıyla dört yıl boyunca yedirmiş, giydirmiş ve okutmuştur. Bu gençlerin serseriyane, sefilane bir şekilde ortalıkta gezmelerinin esas itibarıyla takip edilen amaca ile kesinlikle bağdaşmadığı için gerekenin yapılması talep edilmiştir. Cevaben ise İstanbul'da kurumun Ayıntab'a firar eden bu gençleri yakalayıp tutuklayacak bir kuvvetinin olmadığı belirtilerek bu gençlerin İstanbul'dan Ayıntab'a kadar şu sırada seyahat edecek zekâda ve cesaretle bulduklarına göre tekrar darüleytamlarda yerleşmelerine gerek olmadığı ve kendi

ekmeklerini kazanabilecekleri anlamına geldiği belirtilmiştir(MF. MKT, 1238/71). Bu bilgilerden Ayıntab darüleytamının 1918 yılında mülga olduğu anlaşılmaktadır.

### Ermenilere ait Darüleytamlar

Yüzyıllarca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Ayıntab'a Ermenilerin yerleşmeye başlaması 16.-17. yüzyıllardan itibaren olmuştur. Zaman içerisinde gerek coğrafi konum gerekse ekonomik duruma paralel olarak yapılan göçlerle şehirdeki Ermeni nüfusta artmış ve XIX. yüzyıla gelindiğinde şehirdeki toplam nüfusun takriben 1/5 ini Ermeniler oluşturmuştur. Şehirde XIX. yüzyıl ortalarına kadar komşuluk ilişkileri çok iyi olan ve aynı mahallelerde yaşayan Müslüman halkla Ermeniler arasında ne ırksal ne de dini konuda sorun yaşanmamıştır. Fakat Osmanlı içinde bulunduğu durum ve emperyalist devletlerin Osmanlı üzerindeki politikaları vs. derken Türk-Ermeni ilişkilerini de olumsuz etkilemişti. Ancak Ayıntab'da 1895 e kadar iki millet arasında karşılıklı bir çatışma yaşanmamıştır(Güllü 2010:61,180; Çalışkan 2017:433). Şehirde Ermenilere ait birçok eğitim kurumu mevcuttu(A.Ş.S., 148/182,183; İ.HR., Dos.No.170, Göm.No.9215; İ.HR., Dos.No.170, Göm.No.9215; MF.MKT. 14/38; HR.İD., 1597/9,10,11,12,13,14,15; Güllü 2010:101; Aytekin 2006:194). Ermeniler, Osmanlı hâkimiyet alanında XVIII. yüzyıl sonuna kadar geçen süreçte bir eğitim kurumuna sahip değildi. Ancak XIX. yüzyılda misyoner güçlerinde destek ve teşvikleriyle yalnızca Ayıntab da 40'a yakın okul açmışlardır(Vahapoğlu 1990:100). Bu okullar arasında yetimler mektebi olduğu da anlaşılmaktadır. 29 Kasım 1879 tarihinde Ayıntab'da yaşayan Protestan Ermenileri daha önce şehirde emsali olmadığı gerekçesiyle anasız ve babasız ortalıkta kalmış yetimlerin eğitimi amacıyla Hayıkbaba Mahallesinde üç katlı bir eytam mektebi açmak için ruhsat talebinde bulunmuşlardır(Y.PRK.UM, no.1/77). Protestan milleti için açılacak bu eytam mektebinin ruhsat izninin 19 Mart 1883 tarihinde verildiği anlaşılmaktadır(BOA. Y.A.RES. no. 19/32). Amerikan misyonerler öncülüğünde tüm Hristiyan yetimleri sahiplenecek olan Protestan cemaati adına açılacak bu okul fikrine Müslüman halkta destek vermiştir(Güllü 2010:95).

Araştırmacı yazar Barlas, Ermenilere ait Hayik Zimmiyan (Kayacık) Mahallesinde 1882 yılında bir eytamhane mektebi açıldığını ve sadece erkek yetimlerin okutulduğu bu okulun 1913 yılında kapatıldığını ifade etmektedir(Barlas 1971:54; Yıldırım 2010:106). Halep Vilayet Salnamelerinde ise 1321(1903-4) yılı itibariyle gayrimüslim okulları hakkında bilgi verilmeye başlanmıştır(Salnâme-i Vilâyet-i Haleb Sene 1321:233; 1322:238; 1323:251; 1324:239; 1326:234; Yıldırım 2010:106; Eroğlu, Babuçoğlu, Köçer 2007:63,571,572). Buna bilgilere dayanarak göre Ermeni eytamhanesi hakkında şu bilgiler yer almaktadır;

#### Halep Salnamelerine Göre

Tarih	Erkek
1903-4	25

#### Uğuroğlu Barlas'a Göre

Tarih	Erkek
1885	65

1904-5	25	1890	65
1905-6	35	1900	32
1906-7	40	1905	26
1908-9	55	1907	35
		1910	55
		1912	50

1897 tarihinde Ermeni patrikhanesi tarafından, Dersaadet Ermeni Eytamhânesinde ve hayır sahiplerinin evlerinde bakılmak üzere Trabzon'dan 20, Malatya'dan 15, Bitlis'ten 5, Sis ve Diyarbakır'dan 25, Samsun'dan 10, Ayıntab'dan 5 ve Palu'dan 20, Bayburt'tan 25, Gürün'den 20, Van'dan 10, Urfa'dan 25, Ma'mûretü'l-aziz'den 40, Sivas'tan 20, Arabkir'den 35, Hısn-ı Mansur'dan 5, Çenguş'tan 10, Erzincan'dan 15 ve Kilis'ten 10 olmak üzere toplam 345 Ermeni yetimin İstanbul'a; bazı yetimlerin de Kudüs'e ve başka yerlerde bulunan yabancı okullara gönderilebilmeleri için izin istendiği anlaşılmaktadır(DH. TMIK. M, 38/59).

Ermeni yetimler okulu 1882-83 tarihlerinde açılmış ancak 1913 de kapanmıştır(Güllü 2010:96). 1920'den itibaren Türkiye'deki Ermeni yetimler yurt dışına çıkarılmaya başlanmıştır. İlk hareket Güneydoğu Anadolu'daki Türk, Fransız ve Ermeni çatışmaları sırasında güvenlikleri öne sürülerek başlamıştır. Özellikle Ayıntab'daki çatışmalar sırasında bölgeye toplanan 6000 yetim ve kadının 1920 Mayısı itibariyle Suriye'ye sevki başlamıştır(Atnur 2005:285; Çetinkaya 2009:118,119; Bakar 2005:586).

#### **Amerikalı ve İngiliz Misyonere ait Darüleytamlar**

XIX. yüzyılda siyasi gelişmelere paralel olarak emperyalist güçler Anadolu'da misyoner faaliyetlere girişmişlerdir. Bu bağlamda Fransızlar gibi Ermeniler üzerinde etkin rol oynayan devletlerden biride Amerika olmuştur. Amerika'nın misyonerlik faaliyetlerini yürütmek amacıyla 1810 tarihinde Boston da kısa adı ABCFM veya BOARD'ı(American Board of Commissioners for Foreign Missions) kurmuşlardır. Bu anlamda faaliyete geçtikleri şehirlerden biri de Ayıntab'dır. BOARD, birçok şehirde olduğu gibi Ayıntab'da da birçok okul, hastane, yetimhane açmışlardır(Çetinkaya 2009:72-76; Öztürk 2007:68). Her ne kadar misyonerlerin raporları doğrultusunda Ayıntab şehrinin 1848 tarihinde işgal edildiği ifade edilse de şehre gelerek keşfetmeleri 1818 yılına dayandırılmaktadır(Sevinç 2009:127; Barlas 2013:9). 1860'lara gelindiğinde 5 istasyon, 20 uç istasyon ile Merkezi Türkiye Misyonunun başkenti olan Ayıntab'da aynı zamanda 12 Protestan kilisesi, hastane, yetimhane ve 26 okulu vardı(Sevinç 2009:130; Öztürk 2019:18).

BOARD, hedefleri doğrultusunda faaliyete geçirdiği hastane, tıp fakültesi ve okullara ek olarak yetimhaneler açmıştır. Osmanlı Devleti, gayrimüslimlerin özellikle eğitim anlamında giriştikleri faaliyetleri sıkı denetim altında tutmaktaydı. Bu anlamda 1898 yılında Ayıntab'da Amerikalılar tarafından bir okul açıldığının duyulduğu, bu doğru ise ruhsatının hangi tarihte ve kim tarafından verildiğinin araştırılarak bildirilmesi istenmiş ve Ayıntab'da kaç Amerikan okulu olduğu, bunlardan kaçının ruhsatlı ve



kaçının ise ruhsatsız olduğu ve açılış tarihlerinin bildirilmesi hakkında Maarif Nezareti tarafından Halep Maarif Müdürlüğünden bilgi istenmiştir. Ayrıca yine Amerikalıların Ayıntab merkezinde ve şehrin güney kesiminde mektep şeklinde eğitim verilecek bir eytamhane açmak istedikleri ve Maarif Nezaretinden izin alınmadıkça bu okula kesinlikle ruhsat verilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Yetimhanelerde sadece yetim çocukların kalabileceği, onların bütün bakımlarının burada yapılması gerektiği bunun ise hükümetin üzerinde bir vazife olduğu ve her türlü durumun mutlaka Dâhiliye Nezaretine bildirilmesi gerektiği ifade edilmiştir(MF. MKT, 380/46).

İlk olarak yetimler yönelik okul açmak için BOARD üyesi İngiliz madam Frison görevlendirilmişti. Bayan Frearson(Frison), mülkiyeti Amerikalı Mr. Martin'e ait olan ve adından dolayı halkın Martin(Mardin) Tepe dediği yerde 120 çocuğun barındığı yetimler evi açmıştır(1894-95). Barlas, Gaziantep Tıp Fakültesi Tarihi ve Azınlık Okulları eserinin bir sayfasında bu yetim evinin 1894 tarihindeki mevdunu 73 kız çocuk, 13 erkek çocuk olmak üzere toplam 86 olarak verirken başka bir sayfada aynı tarihteki yetim mevcudunu aşağıda tablodaki gibi 57 erkek 62 kız toplam 119 olarak vermektedir. Bu yetimhanelerde erkek çocuklar halı ve kilim işi, kız çocuklar ise Ayıntab işi, dantel yapıyorlar ayrıca ev işleri ve temizliğini yapıyorlardı. Yetim sayısı ise 1898 tarihinde Mardin Tepesinde 65; 1911 tarihinde erkek çocuklar evinde 129; Mardin tepesinde 133 kız ve 24 erkekti. Yirmi beş sene boyunca faaliyet gösteren bu kurum İngiliz ve Amerikalıların yardımlarıyla ayakta kalmış ve daha sonra boşaltılarak Fransızlar tarafından işgal edilmiştir(1920)(MV, 233/42; Abadi 1959:13; Sevinç 2009:134; Barlas 1971:49,51; Maksudyan 2008:410).

Mardin Tepesindeki Protestan mektebi yani Amerikan yetim okulu, anaokulu ve ilkokul olarak iki kısımdan oluşmaktaydı(Yıldırım 2010:103). Şişman, eserinde Amerikalılara ait Protestan cemaati adına açılan yetimhanenin ruhsatname tarihini 8 Teşrin-i evvel 1318(Ekim 1902) olarak vermektedir(Şişman 2006:385). Bu yetimhanenin Mardin tepede bulunan yetimhane olması kuvvetle muhtemeldir. Bu anlamda yetimhanenin açıldığı tarihten çok sonra ruhsat almış olduğunu anlaşılmaktadır.

Okulun, salnamelerde ve Uğuroğlu Barlas'ın eserinde yer alan bilgilere dayanarak bazı yıllardaki mevcuduna dair bilgiler şu şekildedir(Salnâme-i Vilâyet-i Halep Sene 1321:233; 1322:238; 1323:251; 1324:239; 1326:234; Yıldırım 2010:103,106; Eroğlu, Babuçoğlu, Köçer 2007:63, 571, 572; Barlas 1971:47,48);

Halep Salnamelerine Göre		Uğuroğlu Barlas'a Göre	
Tarih	Erkek-Kız	Tarih	Erkek-Kız
1903-4	37 - 59	1894	57 - 62
1904-5	37 - 59	1900	73 - 76
1905-6	43 - 68	1905	37 - 59
1906-7	43 - 68	1907	43 - 67

1907-8	45 - 73	1910	45 - 73
		1912	72 - 44
		1916	75 - 48

1900 tarihinde Amerikalıların Ayıntab'da bulunan yetimhanelerinde barınan toplam çocuk sayısı 132 idi(Kocabaşoğlu 2000:117). 1919 tarihine gelindiğinde Amerikalılara ait yetimhane sayısının 7'ye çıktığı anlaşılmaktadır(Abadi 1959:15; Sevinç 2009:134; Barlas 1971:32). Bunlar;

- Ms. Harris tarafından kurulan erkek çocuk yetimhanesi(mevcut 400)
- Ms. Forman “ kız yetimhanesi(350 yataklı)
- M. Trovis “ erkek çocuk öksüz yurdu(mevcut 400)
- Ms. Bigili “ kadın ve çocuk yurdu(260 yataklı)
- Ms. Kelli(ni) “ kadın ve çocuklar için kurduğu Şefkat Yuvası(bez ve dantel dokuma işi yapan 1000 kadın barınmaktaydı.
- Genç Hristiyanlar Cemiyeti

Yetimhanelerin kuruluş amacına uygun olarak daha önce belirttiği üzere yetimlerin eğitimleri dâhilinde hem zanaat öğrenmeleri hem de kurumun işleyişi çerçevesinde gelir elde edilmesi amacıyla atölyelerde iş yapılıp satılıyordu. Ayıntab'da bulunan yetimhane atölyesinde çoğunluğu yetimhanede barınan çocuklar olmak üzere 250 kişi Ayıntab'a özgü iğne ve tığ işleri yapıyordu. Bu faaliyetler bir Amerikalı ve bir yerli halk çalışanı tarafından denetlenmekteydi(Kocabaşoğlu 2000:117; Güllü 2010:123). 1321(1904) tarihli bir arşiv belgesinden Ayıntab'da Amerikan misyonerlerine ait eytam mektebi haricinde eytamhane sanayi mektebi olduğu da anlaşılmaktadır<sup>†</sup>. Amerikan misyonu doğrultusunda Urfa, Ayıntab ve Maraş'ta çalışan Ermeni kadın ve çocukları, İngiliz ve Amerikalı alıcılar için nakış işleri yapıyorlardı. 1911 senesinde şehirde İrlandalı bir firmanın temsilcisi tarafından yüzlerce kadın ve yetim kız istihdam edilmiştir. Burada yapılan keten mendiller ve danteller yakın küçük yerli firmalarla doğrudan Amerika Birleşik Devletleri'ne ihraç edilmiştir(Maksudyan 2008:326).

Amerikan misyonerlerine ait Urfa, Ayıntab, Maraş, Mardin ve civarlarında bulunan eytamhane atölyelerinde kurumda çalışan yetimler dışında ihtiyaç sahibi dul kadınlara çalışma imkânı verilerek el işleri öğretilmekte idi. Bu atölyelerde hammadde

<sup>†</sup>29 Şevvâl sene [1]323 tarihli tezkireye zeyldir. Ayntab'da Amerika Misyonerleri re'îsinin imzâsını hâvi olup İskenderun Amerika Konsolos tarafından musaddıkan ibrâz olunan bir kıt'a beyannâmede Eytam Mektebi'yle Eytamhâne Sanayi Mektebi'ne mahsus olduğu muharrer altı sandık mendil ve kazıcı ve elvan-ı harîr vesâire ile bıçkı ve rende makinesinden mendil ve kazıcı ve elvân-ı harîrin mu'âmele-i lâzimesi bi'l-icrâ Eytamhâne Müdüriyetine mahsûben imrâr etdirilmiş ise de mütebâki dört sandıkda iki bin dokuz yüz yetmiş beş kilo sıklisinde ma'a edevât-ı ahen bıçkı ve rende makinesinin o sûretle imrârında tereddüd olunarak gümrük resmi depozito sûretiyle bi'l-ahz imrâr etdirilmiş olduğu İskenderun Rûsumat Nezâreti'nden bildirildiğinden bahsile...BEO, 2758/206842\_1; BEO, 2774/208028\_1; BEO, 2774/208028\_2; BEO, 2774/208028\_3; DH. ŞFR, 47/409

vs olarak kullanılan mendillik keten, tire makaralar, kazıcı, renkli ipekler, bıçkı ve rende makinesi gibi malzemeler yurtdışından(İngiltere gibi) deniz yoluyla İskenderun limanına getiriliyor ve bu malzemelerden gümrük ücreti alınmıyordu(1328/1912)( BEO, 2774/208028-2; BOA.DH.İD.NR.59/57).

Amerikalılar 1916 yılı itibariyle bilhassa kadın ve çocuklar üzerindeki misyoner yardım çalışmalarını arttırarak Amerikan kamuoyunda da büyük bir propaganda çalışmasına girişmişlerdir. Amaçları doğrultusunda ciddi meblağlara ulaşan paralar öce İstanbul'a sonrada farklı yerlerdeki misyonerlere ve konsoloslara gönderiliyordu. En fazla harcamaların yapıldığı yerlerin başında Ayıntab'ın da bağlı olduğu Halep vilayeti geliyordu. Bu bağlamda Halep'teki yetimler için aylık Türk parası ile 1500 lira harcanırken Ayıntab da bulunan 400 kadın ve yetim çocuk için aylık masraf ise 1000 lira idi (Atnur 2005:89). 1920 yılına gelindiğinde Ayıntab'da Amerikan himayesindeki Ermeni kadın ve çocuk sayısı 6000 idi. Şehirde Ermeni yetimlerin barındığı en büyük yetimhanelerden birinin Şekerciyan olduğu ifade edilmektedir. Ayıntab'da Türk-Fransız çatışmaları Amerikalıların faaliyetlerini de olumsuz etkilemiş tarafsız görünmeleri de işe yaramamış saldırılarda yetimhanede birkaç kişi ölünce Bayan Frearson(Frison) yetimhaneyi boşaltmak mecburiyetinde kaldığı ifade edilse de aslında Ermeni yetimhanesi içerisinde Türklere karşı Ermenilerin silahlandırıldığı gerçeği vardır(Atnur 2005:252,253). Durumun şehirde kötüleşmesi üzerine Nisan 1920 itibariyle Amerikalılara ait olan bu kurumların tamamı kapatılmış ve var olan kız-erkek tüm çocuklar Kızılhaç tarafından Amerika'ya gönderilmiştir(Barlas 1971:32,33).

Şehirde Amerikan misyonere ait yetimhaneler dışında İngiliz misyonerlere ait bir yetimhane olduğu anlaşılmaktadır. 1915 yılına ait bir belgede bu yetimhanede yalnızca kızların(inas) barındığı ve başında bir bayan müdire olduğu yer almaktadır(DH. EUM. 5. Şb, 15/4\_2; DH. EUM. 5. Şb, 15/4\_3; DH. EUM. 5. Şb, 15/4\_4; DH. EUM. 5. Şb, 15/4\_1).

### **Sonuç**

Osmanlı Devleti için son dönem özellikle Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı büyük yıkım olmuştur. Savaşların acı yüzü yapılmaz zorunda kalınan göçler ve göçmeler ayrıca geride kalan yetimler Osmanlı devletini yıpratın diğer konular olmuştur. Sosyal bir devlet olan Osmanlı hem kendinden önceki Türk devletlerinden devraldığı vakıf sistemini geliştirerek hem de yeni sosyal kurumlar meydana getirerek yetimlerine sonuna kadar kucak açmıştır. Bu anlamda açılan Darüleytamlar yani yetim evleri ülke çapında yayılmış, yetimlerin ve ihtiyaç sahiplerinin barınması, eğitilmesi, zanaat öğrenmesi amacıyla faaliyet göstermiş önemli bir kurumdur. Süreç içerisinde savaşların ortaya çıkardığı ağır ekonomik sıkıntılar doğal olarak Darüleytamların işleyişini de zora sokmuştur. Bunun neticesinde darüleytamlar kapatılmaya başlanmıştır. Özellikle taşra darüleytamlarının tasfiyesiyle bir kısım yetim aile ve akrabalarının yanına yerleştirilirken bir kısmı da merkezde yani İstanbul darüleytamına yerleştirilmiştir.

Vefakâr Ayıntab halkı her daim yetimlerine sahip çıkmış, Müslim-gayrimüslim ayırt etmemiştir. Bu anlamda gayrimüslim yetimhanelerinin açılmasını desteklemişlerdir. Ancak zaman içerisinde özellikle Amerikalı misyonerlerin Ayıntab'da yaşayan Ermeniler üzerindeki emelleri neticesinde Müslümanları geride bırakacak sayıda birçok yetimhane ve okul açmışlardır. XX. yüzyıl başlarında Müslümanlara ait tespit edilen iki yetimhane varken Amerikan misyonerlerine ait yedi ve bu misyonerlerin destekleriyle açılan Ermenilere ait bir yetimhane vardı. Nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan Ayıntab halkı kendi yetimlerine ve ihtiyaç sahiplerine sahip çıkacak yeterli yetimhane olmamasını üzüntüyle karşılamış ve yetimlerine sahip çıkacak çözüm arayışlarına girişmiş bu anlamda cemiyet kurma yoluna gitmişlerdir. Bu amaçla 1911 tarihinde yoksul ve çaresiz yetimlerin her türlü ihtiyaçlarının karşılanması ve eğitimleri için şehirde Ayıntab Himâye-i Eytam Cem'iyet-i İslâmiyesi(Müslüman Yetimlerini Koruma Cemiyeti) unvanıyla bir cemiyet bile kurmuştur.

## KAYNAKLAR

### Ayıntab Şer'iyye Sicilleri(A.Ş.S.)

Nr. 144, 145, 146, 147, 148

### Vilayet Salnameleri

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1290*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1302*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1308*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1321*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1322*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1323*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1324*

*Sâlnâme-i Vilayet-i Halep Sene-i 1326*

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi

**BOA. MF.MKT Nr.** 1225/21, 1227/16, 1227/45, 1227/31, 1226/20, 1227/67, 1227/69, 1227/99, 380/46, 1227/20, 1225/21, 1226/104, 1236/45, 1238/71, 14/38

**BOA. DH. TMIK. M. Nr.** 38/59

**BOA. MF. İBT. Nr.** 559/44

**BOA. MF-EYT. Nr.** 3/81; 7/53

**BOA. BEO. Nr.** 2758/206842\_1; 2774/208028\_1; 2774/208028\_2; 2774/208028\_3

**BOA. MV. Nr. 233/42**

**BOA. DH.İD.Nr. 59/57; 126/20**

**BOA. DH. EUM. Nr. 5. Şb, 15/4\_2; 5. Şb, 15/4\_3; 5. Şb, 15/4\_4; 5. Şb, 15/4\_1**

**BOA. DH. EUM. EMN. Nr. 103/22**

**BOA. DH. HMS. Nr. 3-1/8-2**

**BOA. DH. İ. UM. EK. Nr. 28/104**

**BOA. DH. ŞFR. Nr. 47/409**

**BOA. İ.HR. Nr.170/9215**

**BOA. Y.A.RES. Nr. 19/32**

**BOA. HR.İD. Nr. 1597/9, 10, 11, 12, 13, 14, 15**

**BOA. Y.PRK.UM. Nr. 1/77**

#### **KİTAP VE MAKALELER**

ABADİ, (1959), *Türk Verdünü Gaziantep,Antep'in Dört Muhasarası*, Gaziantep: Mürüvvet Matbaası.

AKYÜZ, Yahya, (1999), Osmanlı son döneminde kızların eğitimi ve öğretmen Faika Ünlüer'in Yetiştirilmesi ve Meslek Hayatı, *Milli Eğitim Dergisi*, S.143: s. 12-32.

ATEŞ, İbrahim, (1982), "Hayrı ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar", *Vakıflar Dergisi*, S.15, s. 55-88.

ATNUR, İbrahim Ethem, (2005), *Türkiye'de Ermeni Kadınları ve Çocukları Meselesi (1915-1923)*, Ankara: Babil Yayıncılık.

AYHAN, Halis – MAVİŞ, Hakkı,(1994), "Dârüşşafaka", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.9, s. 7-9, İstanbul.

AYTEKİN, Hakan, (2006), *1914-1924 Yılları Arasında Korunmaya Muhtaç Çocuklar ve Eğitimleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

AYTEKİN, Halil, (1999), "Antep'te Eğitim Kurumları(19. Yüzyılın İlk Yarısından 20. Yüzyılın İlk Yarısına Kadar)", *Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan Gaziantep*, Ed. Yusuf Küçükdağ, Gaziantep, s.187-206.

BARLAS, Uğuro, (1971), *Gaziantep Tıp Fakültesi Tarihi ve Azınlık Okulları*, Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği Yayınları.

BARLAS, Uğuro, (1960), "Gaziantep Belediyesi Tarihi", *Gaziantep Kültür Dergisi*, S.30: s. 11-23.

BARLAS, Uğuroğlu, (2013), **19. Ve 20. Yüzyıl Gaziantep Tıp Tarihi**, İstanbul: Hilmi Barlas Eğitim Vakfı.

BAKAR, Bülent, (2005), "Mondros Mütarekesi'nden Sonra Yaşanan Önemli Bir Problem: Türk Ve Ermeni Yetimleri Sorunu", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C.XXI, S.62: s.569-588.

ÇALIŞKAN, Adem, "159 Numaralı Şer'iyye Sicili'ne Göre Ayntab Ermenileri'nin Sosyo-Ekonomik Hayatları", **Bozkırdan Batıya: Prof. Dr. Hüseyin Salman'a Armağan**, (Ed. Güler Yazıcı), İstanbul: Epsilon Yayınevi, 428-452.

ÇANLI, Mehmet, (2002), "Eytam İdaresi ve Sandıklar (1851-1926)", **Türkler**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 57-73.

ÇETİNKAYA, Selma, (2009), **1915- 1923 yılları arasında Türkiye'deki Ermeni Yetimleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

DOĞAN, Ayhan, (2014), "Osmanlı Devleti'nde Alman Kültürel Yayılmacılığı: Maraş Örneği", **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, C. II, S. 13, s.437-462.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, (1986), "Yetim", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 401-403.

DİKİCİ, Esra, (2019), **Kur'ân'da Yetim Kavramı ve Osmanlı Devleti'nde Yetim Kurumları(Bir Kur'ân Kavramının Kurumsallaşması)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.

ENÇ, Mazlum, (1962), "Antep'te Maarifi İslamiye Cemiyeti Ve Hizmetleri", **Gaziantep Kültür Dergisi**, S.50: s. 5.

ERGİN, Osman, (1977), **Türkiye Maarif Tarihi**, C.III-IV, İstanbul: Eser Matbaası.

EROĞLU, Cengiz; BABUÇOĞLU, Murat; KÖÇER, Mehmet, (2007), **Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep**, Ankara: Global Strateji Enstitüsü.

GÖĞÜŞ, Mehmet Oğuz, (t.y.), **İlk İnsanlardan Bugüne Çeşitli yönleriyle Gaziantep**, Gaziantep:Cihan Ofset.

GÜLLÜ, Ramazan Erhan, (2010), **Antep Ermenileri(Sosyal-Siyasi ve Kültürel Hayatı)**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

İŞERİ, Murat, (2014), **Osmanlı Çocuk Koruma Sistemi Ve Darüleytamlar (1851-1923)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisan tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.

İNANÇ, Veli, (2002), **Eytam İdaresi-Sandıkları ve Marmaris Örneği(1885-1911)**, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla.

KANAR, Mehmet, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, <http://tarihvedenedeniyet.org/2009/08/osmanli-turkcesi-sozlugu-mehmet-kanar.html>(18.02.2020).

KAPCI, Hikmet Zeki, (2012), Yetimlere Yönelik Bir Eğitim Kurumu Darülhayr-i Âli, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

KARATAŞ, Zeki, (2015), "Osmanlı Devleti'nde Korunmaya Muhtaç Çocuklara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları", **Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi**, C.I, S.1: s. 16-31.

KOCABAŞOĞLU, Uygur, (2000), Anadolu'daki Amerika, Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları, Ankara: İmge Kitapevi.

KOÇ, Aylin(2003), Öksüz ve Yetim Çocuklar İçin Kurulmuş Bir Eğitim Kurumu: Darüşşafaka, **Savaş Çocukları Öksüzler ve Yetimler**, ed.Emine Gürsoy-Naskali ve Aylin Koç, İstanbul: Umut Kağıtçılık, s.183-193.

MAKSUDYAN, Nazan, (2008), **Hearing The Voiceless – Seeing The Invisible: Orphans And Destitute Children As Actors Of Social, Economic, And Political History In The Late Ottoman Empire**, Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

MÜEZZİNOĞLU, Ersin, (2012), "I. Dünya Savaşı Esnasında Yetim ve Öksüz Çocukların Himayesi ve Eğitimi: Darüleytamlar", **History Studies**, Volume 4/1: s. 399-417.

NAZİRİ, Sonita, (2019), **Kur'an-ı Kerim'de Yetimler**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

NUHOĞLU, Hidayet Yavuz, (1993a), "Dârülaceze", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.VIII, İstanbul, s.512-514.

NUHOĞLU, Hidayet Yavuz, (1993b), "Dârüleytam", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. VIII, İstanbul, s.521.

OKUR, Yasemin, (1996), **Darüleytamlar**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

ÖZKAN, Salih, (2006), "Türkiye'de Darüleytamların Gelisimi ve Nigde Darüleytamı", **S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, C.II, S.19: s. 211-229.

ÖZTÜRK, Ayhan, (2007), "Amerikan Board'un Kuruluşu, Teşkilatlanması Ve Osmanlı Devleti'nde Kurduğu Misyonerler", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 23/2: s. 63-74.

ÖZTÜRK, Cemil, (1999), "İslahhâne", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XIX, s.190-191, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZTÜRK, Erdem, (2019), **Amerikan Board Misyoner Yapısı Şanlıurfa Ermeni Yetimhanesi Koruma Sorunları Ve Çözüm Önerileri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

PAKALIN, Mehmet Zeki, (1993), **Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü**, C.I, İstanbul: MEB Yayınları.

ŞAHİN, Furkan, (2017), **Eytam Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

- ŞAFAK, Nurdan, (2013), "Dârüleytamda Çocuk Olmak: On Çocuk On Portre", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S. 2, Güz/Autumn, s. 261-283.
- SAMİ, Şemseddin, (1317), **Kamus-ı Türki**, Dersaadet: İkdam Matbaası.
- SEVİNÇ, Necdet, (2009), **Osmanlı'dan Günümüze Misyoner Faaliyetleri Okullar, Kiliseler, Yardım Kuruluşları**, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- ŞİŞMAN, Adnan, (2006), **XX. yüzyıl Başlarında Osmanlı Devletinde Yabancı Devletlerin Kültürel Ve Sosyal Müesseseleri**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- VAHAPOĞLU, M. Hidayet, (1990), "Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları(Yönetim Açısından)", **Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü**, Seri:1, Sayı:A.20, Ankara, 1990, s.100
- YAZICI, Nesimi, (2007), "Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **AÜİFD**, XLVIII (2007), S. I, s. 1-46.
- YAZICI, Nesimi, (1995), "Tanzimat Döneminde Yetim Mallarının Korunmasına Yönelik Yasal Düzenlemeler ve Bazı Uygulamalar", **Vakıf Haftası Dergisi**, S.12: s.45-53.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, (1999), "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları ya da Türk Hayrât Sistemi", **Osmanlı**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- YENER, Şakir Sabri, (t.y.), **Gaziantebin Yakın Tarihinden Notlar (Gaziantep'lilerin Maarife Hizmetleri)**, Gaziantep: Gaziyurt Matbaası.
- YILDIRAY, Yıldırım, (2010), **Halep vilâyet salnâmelerine göre (1867-1908) Ayıntâb**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.





DEDE KORKUT KİTABI'NDA ŞAMANİK UNSURLAR

Dr. Öğr. Üye. Zekiye TUNÇ\*

ÖZ

Türkler yaşam tarzları gereği günlük hayatlarında bazı kişilerle iletişime geçerek onlara danışmış ve destek almışlardır. Topluma dinginlik veren bu kişiler zaman zaman yöneticilere de rehber olmuşlardır. Türklerin destanlarından kitabelerine kadar birçok eserlerinde bilge de diyeceğimiz bu kişilerin varlığını tespit ediyoruz. Türk halklarının Şamanist olanları kama itibar etmektedirler. Onlar kötü ruhların tesirinden korunmak için kama başvurarak hayatlarını sükûnet içerisinde geçirmeye çabalarlardı. Aynı şekilde Dede Korkut Destanlarında, Oğuz beyleri sevinçlerini ve hüznelerini Dede Korkut ile paylaşırlardı. Dede Korkut Oğuzlara tavsiyelerde bulunur ve Oğuzlar Dede Korkut sözüne itibar ederlerdi. Kam ile Dede Korkut Türk dünyasının ortak değeri olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Kam atasından kalan mirasın temsilcisi olarak bu vazifeyi devam ettirip günümüz bir kısım Türkler arasında hala varlığını korumaktadır. Dede Korkut ise Oğuz Kağan Destanı'ndan tanıdığımız İrkil Hoca'nın görevini Türkler arasında sürdüren bir şahıs olarak aynı hürmeti gördü. Dede Korkut Kitabı'nın yazılması ile Dede Korkut Destanları Türk dünyasına miras kalmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nda Oğuz beylerinin yönetim anlayışları, savaşları ile kahramanlıklarının yanı sıra Oğuzların günlük hayatları ve inançları hakkında da bilgi ediniyoruz. Kitapta, Şamanik unsurlardan olan Tanrı, ağaç, dağ, suya dair inançlar ile renk, sayı ve hayvan sembolleri hakkında anlatımlar vardır. Bununla birlikte kitapta sosyal yaşamın ritüellerinden olan kurban kesme, dua etme, ad koyma, rüya yorumlama ve ölüm ile ilgili anlayışlarda Şamanik izleri tespit ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Türkler, Şamanizm, Dede Korkut, Kült

SHAMANIC ELEMENTS IN THE BOOK OF DEDE KORKUT

ABSTRACT

In line with their lifestyles, the Turks got in contact with certain persons whom they consulted and got support from in their daily lives. These persons, who instilled calmness to their society, occasionally guided rulers as well. The existence of these individuals, who can also be called the wise, is evidenced in many works of the Turks, from their epics to their inscriptions. Those Turkish peoples who are shamanists respect the kam. By appealing to the kam in order to be protected from the influence of evil spirits, they tried to spend their lives in serenity. Likewise, as described in the epics of Dede Korkut, Oghuz Beys used to share their joys and sorrows with Dede Korkut. He would give advices to the Oghuzs, and they would respect his words of wisdom. As the shared values of the Turkish world, kam and Dede Korkut continue their existence. Kam, as the heirs of their ancestors, still exist among some Turks and continue to perform their duties. Maintaining among Turks the duty of İrkil Hodja, whom we know from the Epic of Oghuz Khan, Dede Korkut lived and got the same reverence. With the writing of the Dede Korkut Book, his epics were inherited to the Turkish world.

In the Book of Dede Korkut, we find information about the management mentality, wars and heroism of Oghuz Beys as well as the daily lives and beliefs of the Oghuz people. The book offers descriptions of shamanic beliefs about God, trees, mountains, water and also colour, number and animal symbols. Shamanic traces about rituals of social life including animal

\* Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, ztunc@sinop.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-4308-0704

sacrifice, praying, naming, dream interpretation and ideas about death are also found in the book.

**Keywords:** Turks, Shamanism, Dede Korkut, Cult.

## Giriş

Türklerin eski inançlarına dair isimlendirmelerde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimi araştırmalarda Türklerin arkaik inançları Şamanizm olarak isimlendirilmiştir. Kimi araştırmalarda ise eski Türklerin tabiat kuvvetlerini kutsal saydıkları ve onların asıl dininin Gök Tanrı inancı olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin yanı sıra genel yargıya göre Türkler eski inançlarını günümüze kadar yaşatmışlardır. Onlar, eski yurtlarındaki arkaik inançlarını gittikleri yeni yurtlarında unutmamışlardır.

### 1. Türklerde Şamanizm'in Tarihçesi

Şamanizm Kuzey ve Orta Asya, Kuzey Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika, Avustralya (yerliler arasında), Güneydoğu Asya, Çin, Tibet ve Japonya'yı içine alan geniş bir coğrafyada görülmüştür (Eliade 1999: 22- vd.; Drury 1996: 35; Çoruhlu 2017: 17; Güngör 2010: 325). Şamanizm'in ortaya çıkışı Paleolitik ve Neolitik Çağlara kadar dayandırılmaktadır (Kutlu 2003: 25). Sibiryada Şamanizm'in varlığı Erken Tunç Çağı'na yani 4500 yılına kadar götürülmektedir (Çirkin 2019: 327-328). Sibiryada Şamanizm ile ilgili öğeler kaya resimleri ve mezar buluntularında tespit edilmiştir (Çirkin 2019: 377; altay\_kaya\_resimleri\_ekitap.pdf).

Sibirya'nın en eski halklarından olan Türkler şaman kelimesine karşılık olarak kam ifadesini kullanmışlardır (Radloff 1994: 18; Radloff 2009: 101; Roux 1994: 51). Kam kelimesinin Türkler tarafından kullanımı 5. yüzyıla kadar götürülmektedir. Avrupa Hunlarında *ata kam* ve *eş kam* ifadeleri kullanılmıştır (Kafesoğlu 2011: 301; Gömeç 2016: 32).

İskitlerde Şamanizm'in izlerine rastlanılmaktadır. İskitlerde büyücülerin bulunması, hasta hükümdarın başucuna gelen kimselerin olması ve geleceği tahmin eden kişilerin varlığı şamanları hatırlatmaktadır. İskitlerin tütsülerde kenevir tohumunu kullandıkları yazılı belgelerde yer alır ve Pazırık kazılarında çıkan bulgular bu bilginin doğruluğunu kanıtlamıştır. Böylece şamanın transa geçmesi ve sevinç naraları atması gibi durumların bu tütsüler vasıtasıyla gerçekleştiği düşünülebilir (Roux 1994: 54). Roux, "*İskitler Şamanizm'i bildiklerine göre bozkırların diğer bütün göçebe kavimlerinin de onu bilmiş olmaları gerekir*" sözüyle Şamanizm'in yayılma alanını genişletmiştir (Roux 1994: 54). Bu açıklamalarından sonra Roux, Hun ve Bulgar Türklerinde de Şamanizm'in varlığına dair bilgiler vermiştir. Hunların tedavi ile uğraşan kâhinlerinin olması ve aynı zamanda onların dokuz göğünün büyücülerinin dokuz göğ kurban adamaları Şamanizm inancını betimlemektedir. Bulgarlar da kehanete önem vermişlerdir. Onlar, hastalarını dua ve müzik aracılığıyla tedavi etmişlerdir (Roux 1994: 54).

Fuzuli Bayat'a göre Göktürkler, Uygurlar ve Kırgızlar zamanında Şamanlık görülmüştür. Göktürklerin Budizm'i, Uygurların Maniheizm'i din olarak seçmeleri Şamanizm'e tesir etmekle birlikte, Türklerin kabul ettikleri diğer dinler de Şamanlık sistemini zayıflatarak bu dinlerin etkisine girmesine neden olmuştur (Bayat 2006:117).

I. Göktürk Devleti döneminde İstemi Yabgu'nun Bizans Devleti'ne Maniakh isimli bir elçiyi yollaması karşılığında Bizans Devleti ise Göktürk ülkesine Zemarkhos'un başkanlığında bir elçilik heyeti göndermiştir (Turan 2011: 105). Göktürk ülkesine gelen Zemarkhos rahiplerce çevrelenmiş ve bunlar bazı kelimeler söyleyip kokulu maddeler ile yaktıkları ateşin etrafında dönerek ayin yaptıktan sonra Zemarkhos'un ateşin üzerinden atlmasını istemişlerdir. Bu uygulamanın yapılmasındaki amaç elçiyi felaketlerden korumak yani kötü ruhların tesirinden uzaklaştırmaktır (Roux 1994: 53-54; Lin Gan 2000: 367; Turan 2011: 75). Ayini yapan rahiplerin kam oldukları muhtemel görünmektedir. Göktürklerin "güneşe verdikleri önem, ataları için kurban kesmeleri, onları kutsal olarak kabul etmeleri ve yer ile gök tanrılarına tapmaları" Şamanizm inancıyla ilişkilendirilmiştir (Lin Gan 2000: 367). Uygurların falname eseri olan İrk Bitig'te hayvanlara değinilir ve özellikle atın<sup>1</sup> yolculuk sırasında kullanılması dikkat çekmektedir. Yine eserde yer altı ve gök kavramlarına dair bilgilerin olması vb. bazı özelliklerin varlığı Şamanizm'i çağırıştır (Roux 1994: 52; Tekin 2004: 27-vd.; Çirkin 2019: 357-358).

Orta Çağ kaynaklarında Türk kamları hakkında bilgi verilir. Buna göre Uygurlar sihir ilmini bilen kişilere kam demişlerdir (Turan 2011: 72). Kırgızlarda ise *fağitûn* (*fağînûn*) isminde gelecek hakkında bilgi veren kişiler bulunur ve bunların kam olma ihtimalleri üzerinde durulmuştur (Şeşen 1981: 65- 66). Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lûgat-it Türk isimli eserinde kam *kâhin* manasında kullanılmaktadır (Kaşgarlı Mahmud 1985:157). Yine Karahanlı dönemi eseri olan Kutadgu Bilig'de kam kelimesi geçer ve *hekim* manasını taşımaktadır (Yusuf Has Hacib 2008: 262-263). Kıpçak Türkçesi'nin önemli eserlerinden olan Codex Cumanicus'ta *kamlık étermen* (*kamlık et*), *kam katun kişidir* ifadeleri yer almaktadır (Argunşah vd. 2015: 140).

Eski Türk destanlarında kamin varlığını görmekteyiz. Ergenekon Destanı'nın rivayetlerinden birinde olağanüstü yönleri olan İ-chi Ni-shu-tu'nun yağmur yağdırması ve rüzgâr estirmesi onun kam olabileceğini bize düşündürmektedir (Gömeç 2009: 191). Sır Tarduşların Yok Oluş Destanı'nda gelecekte haber veren iki ermiş kişiden bahsedilmektedir. Bu kişiler Sır Tarduş halkının yok olacaklarını söyleyerek gelecekte haber verdikleri için kamin özelliklerini yansıtmışlardır (Gömeç 2009: 217). Alp-Er Tonga Destanı'nın Firdevsi rivayetinde kamlar Alp-er Tonga'ya torununun hükümdarlığına son vereceğini söylemişlerdir (Gömeç 2009: 250-255). Attila Destanı'nda Hun çobanının hayvanlarını otlatırken bulunduğu kılıcı Attila'ya vermesini kamlar, dünya hâkimiyetinin Tanrı tarafından Attila'ya verildiği şeklinde yorumlamışlardır (Gömeç 2009: 269). Bu destan örneklerinde kamların gelecekte haber verme yönü ön plana çıkmıştır.

Çağdaş Türk dünyasında Şamanizm hala sürmektedir. Şamanlık uygulamasının Türk dünyasında varlığını Bayat'ın "*Türk Şamanlığı diye adlandırdığımız olgu, bugün Altay-Sayan dağları civarında ve Uzak Doğu'da (Yakutistan'da) yaşayan, Türk boylarının geçmişten günümüze kadar uzayan bir süreç içinde varlıklarını koruyarak yaptıkları uygulamalardır*" (Bayat 2006: 118) tanımlamasından anlıyoruz. Şamanlık sistemi bu bölgelerde yaşatılmakla birlikte, Müslüman Türkler arasında da Şamanizm'in izleri hala görülmektedir (İnan 1952: 19-vd.).

<sup>1</sup> "Alaca atlı yol tanrısıyım. Sabah akşam (atımla) rahvan gidiyorum." (Tekin 2004: 27)

## 2. Dede Korkut Kitabı

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden ve Vatikan nüshaları ilim âleminde uzun zamandır bilinmektedirler. Yakın zamanda Dede Korkut Kitabı'nın Türkistan/Türkmen Sahra nüshası ilim âlemine tanıtılmıştır (Ekici 2019: 16-19). Dede Korkut Kitabı, Vatikan yazmasının üzerindeki bir kayıta göre 16. yüzyılın sonlarında (1591) Seyyid Ahmed b. Seyyid Hasan tarafından yazılmıştır (Gömeç 2009: 309). Hikâyeler şeklinde yazıya geçirilen eserin bir nüshası Dresden Kral Kütüphanesi'nde 1810 yılında bulunduktan sonra ilim dünyası tarafından rağbet görmüştür. Abdulkadir İnan'a göre "Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taifei Oguzan" isimli Dede Korkut Kitabı Doğu Anadolu'da konargöçer Oğuzlar içinde okuma-yazma bilen bir ozan tarafından tespit edilmiştir (İnan 1966-1969: 146; Nisanbayev 2000: 4; Demirtaş 2015: 479). Kitabın yazılış tarihi 15. ve 16. yüzyıllar olsa da Dede Korkut Destanlarındaki bazı boylar hakkında Oğuznâme'de bahsedilmesinden dolayı 1300'lü yıllarda Dede Korkut boylarından haberdar olduğu anlaşılmaktadır (Ercilasun 2002: 24).

Dede Korkut Kitabı'na isim olan Dede Korkut ile ilgili bilgiler bu kitapta anlatılmıştır. Türkler arasında meşhur bir kişi olan Dede Korkut'un yaşadığı dönem tartışmalı olsa da genelde Oğuz ve Kıpçakların İslamiyet'le tanışmadıkları dönemde yani MS 8. yüzyılda yaşadığı düşünülmüştür (Bi Xun 2000: 466). Dede Korkut Kitabı'nın mukaddimesinde ise "*resul aleyhisselam zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata derler bir er ortaya çıktı*", denilerek İslamiyet gelmeden evvel Dede Korkut'un doğduğu manası ortaya konulmuştur (Ergin 2010: 15). Ahmet B. Ercilasun'a göre Dede Korkut Batı Göktürkleri ve Türgişler zamanında yaşamıştır. Burada verilen zaman dilimi 552-776 yılları olup Hz. Muhammed- Abbasi dönemlerine denk gelmektedir (Ercilasun 2002: 28). Reşideddin Oğuznâmesi'nde Dede Korkut'tan Korkut ismi ile bahsedilir ve babasının Bayat boyundan Kara-Hoca'nın oğlu olduğu belirtilir. Yine eserde Korkut'un akıllı, bilgili, keramet sahibi olduğu ve 295 yıl ömür sürdüğü söylenmiştir (Togan 1982: 55).

Dede Korkut'un yaşadığı dönem ile eserin yazıya geçirildiği tarih arasında uzun yüzyıllar vardır. Bu süreçte Türkler İslam dinini kabul etmişlerdi. Buna rağmen Dede Korkut Kitabı'ndaki on iki hikâyede İslami öğeler zikredilse de eski Türk inançlarının baskın bir şekilde yer aldığı dikkatten kaçmamaktadır. Dede Korkut Destanlarında Tanrı kültü, dağ kültü, ağaç kültü, su kültü ve atalar kültü gibi eski Türk inançları yer alır (Pirverdioğlu 2000: 293; Tutar 1996: 244-259; Bi Xun 2000: 465).

Dede Korkut Kitabı esas olarak Oğuzların tarihi ve sosyal yaşantılarını konu edindiğinden, Türklerin karakteristik özelliklerini tahlil etmemiz ve anlamımızda önemli bir kaynak olmuştur. Destanlar Orta Asya'dan Kafkaslara; Kafkasya'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü oldukları için Türkler arasında dilden dile dolaşmışlar ve böylelikle Dede Korkut Kitabı Türk dünyasının ortak eseri olmuştur (Bulduk 1996: 247-248). Burada şunu da eklemeliyiz ki destanlar bu geniş coğrafyanın ürünü olsalar da kahramanlar ve onların başından geçen hikâyelerin çoğunun Orta Asya'da meydana geldiği yani Türklerin Anadolu'ya göç etmeden önceki tarihlerine ait oldukları açıktır (Öncül 2008: 575-576).

### 3. Kam ve Dede Korkut'un Ortak Yönleri

Kam ve Dede Korkut toplumun değer yargılarına göre olağanüstü özelliklerinden dolayı seçilmiş ve seçkin şahsiyetlerdir. Kam kabilelerine göre Tanrı ve ruhlarla iletişim sağlayarak vatanlarında sağlıklı, bolluk ve bereket içinde yaşamalarını sürdürmelerinde ön ayak olan üstün vasıflı biridir (İnan 1986: 75-79). Yani bu düşünceden hareketle Türk kabileleri çeşitli müşküllerini çözmek için kama başvurmuşlardır.

Dede Korkut için etkili bir kam yakıştırılması yapılmakla birlikte, özellikle onun yaşadığı dönemde nüfuzlu ve itibarlı bir konuma sahip olmasından dolayı önemli bir şahsiyet olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz (Bi Xun 2000: 467). Kamal Abdula, Dede Korkut'u "*Oğuz'un koruyucusu, hamisi, ozanı, yani şairi, şamanı, yani bilicisi, talihini belirleyen, belalardan koruyan, bir nevi ilk ve son dayanak noktası*" (Abdulla 2012: 76) olarak tasvir etmesinin yanında aslında Dede Korkut'un Oğuzlara gönderilen bir peygamber olduğunu söyler (Abdulla 2012: 178). Oğuzların çoğu konuda Dede Korkut'a danışmaları ve itaat etmeleri sebebiyle Dede Korkut'un üst düzey bir kişi olduğu açıktır. Kitabın mukaddimesinde buna dair bilgiler şöyledir: "*Korkut Ata Oğuz kavminin müşkülünü hallederdi. Her ne iş olsa Korkut Ata'ya danışmayınca yapmazlardı. Her ne ki buyursa kabul ederlerdi. Sözüünü tutup tamam ederlerdi*" (Ergin 2010: 15-19). Oğuzlar ad verdiklerinde, taht sahibi olduklarında, zafer kazandıklarında, düğün yaptıklarında vb. hayırlı işlerinde Dede Korkut'u çağırırlar. Toplu bir şekilde yapılan kutlamalarda Dede Korkut Oğuz beyleri için deyişler söyler ve Oğuznâme dizer. Dede Korkut Oğuz beylerinin yurtlarında kutun sürmesi için töreni dua ile bitirir (Ergin 2010: 25- vd.)

Kam ve Dede Korkut gaybı bilmeleri ve bilgili olmaları yönleri ile toplumlarında ön plana çıkmışlardır. Kam gizli bilgilere vakıf olup Tanrı ve ruhlarla iletişime geçerek insanların isteklerini karşılamaya çalışmıştır (Bayat 2006: 22-23). Kamın gizli bilgilere vakıf olması ve bilgiyi paylaşması Dede Korkut'ta şu şekilde gerçekleşmiştir: "*Resûl aleyhisselâm zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata derler bir er ortaya çıktı. Oğuz'un o kişi tam bilicisi idi. Ne derse olurdu. Gaipten türlü haber söylerdi. Hak Taâla onun gönlüne ilham ederdi*" (Ergin 2010: 15).

Dede Korkut'u kopuzun mucidi olarak kabul eden Türk boyları arasında kimi zaman ona *Horhut* isimli bir kam denilmiş ve Kırgız baksılarına kopuz çalmayı, türkü söylemeyi öğrettiği efsanelerde geçmektedir. Karakalpakistan'da efsanelere göre ise Dede Korkut kopuz yapmayı olağanüstü varlıklardan öğrenmiştir. Kazak-Kırgız baksıları ayinlerinde yardım amaçlı çağırdıkları ata-evliyalar arasında Korkut Ata'yı da yâd ederler:

*"Babamın pîri sen değil miydin? Er Mukan sen yardım et! Sen yardım edecek olursan ben buradayım. Su ayağı Er Korkut, felâketleri sen korkut, baksıların pîri sen değil miydin? Gözünü sal, kolumu tut! Baksı baba sen yardım et, ben (sana) dar yolda sığındım! Sizden meded diliyorum Korkut Ata evliya! Sizden meded diliyorum Çakmak Ata evliya! Doksan meşâyih..."* (Özdemir 2003: 27-29; Radloff 2009: 462).

Dede Korkut'un hem evliya hem de baksıların piri olarak ifade edilmesi onun Türk inançlarını simgelen bir figüran olduğunu göstermektedir.

#### 4. Dede Korkut Kitabı'nda Yer Alan Şamanik Unsurlar

##### 4.1. Tanrı kültü

Orhun Yazıtlarına göre Türkler, Tanrı'nın yardımı sayesinde devlet sahibi olduklarına inanırlar. Türklerde hakana kut veren, yurt veren, savaşta kazandıran, milleti belalardan azat eden vs. birçok iyilikte buluna Tanrı'dır (Ergin 2010: 13-19; Çoruhlu 2017: 23-25; Bi Xun 2000: 471). Dede Korkut Kitabı'nda "*padişahlar Tanrı'nın gölgesidir, padişahına asi olanın işi rast gelmez*" (Ergin 2010: 167) sözü de Tanrı ile han arasındaki bağı göstermektedir.

Türkler arasında Tanrı kelimesi eski çağlardan itibaren kullanılmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda hem Allah hem de Tanrı lafzı yer alır. Türklerin inandıkları Tanrı'nın Allah ile aynı özelliklere sahip olması Tanrı kelimelerini hemen bırakmadıklarını gösterir (Demirtaş 2015: 478-479).

Şamanların en büyük güçleri Tanrı ile iletişime geçebilmeleridir. Onlar yukarı dünyaya seyahat ederek insan ile Tanrı arasında bağ kurarlar (Güngör 2010: 325). Altaylılar göğün on yedinci katında yaşayan Tengere Kayra Kan'ın dünyayı ve insanlığı yarattığına inanırlar (Çoruhlu 2017: 25). Kayra Kan'dan sudur yoluyla meydana gelen Bay Ülgen gökte yaşayan iyilik Tanrısı'dır (Çoruhlu 2017: 25; Güngör 2010: 324-325). Genel olarak Tanrı yaratan, koruyan, iyilik eden vs. vasıfları ile ön plana çıkar. Dede Korkut Kitabı'ndaki Tanrı, Şamanik özellikler taşır. Dede Korkut Kitabı'nda Tanrı'nın gökte tasavvuru, Tanrı'nın yüceliği, Tanrı ile iletişim, Tanrı'nın yardımı, Tanrı'ya şükür vs. gibi birçok şamanlık ile bağlantılı anlayış vardır: "*Allah Teâlâ ile haberleşeyim*", "*cümle âlemleri yaradan Allah Tanrı görklü*", "*yaradan Allahdan meded*", "*Tanrıya şükürler kıldılar*", "*Basat aydur: Tanrım kurtardı*", "*ağız açup öger olsam üstümüzde Tanrı görklü*", "*yücelerden yücesin/ kimse bilmez niçesin/ görklü Tanrı*", "*kâdir ulu Tanrıya yakın uçan*" (Demirtaş 2015: 481-484).

Oğuzların Tanrı'yı gökte tasavvur ettiklerine dair bilgiler Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nda geçmektedir. Bayındır Han'ın sohbetine katılan Pay Püre erkek çocuğunun olmaması ve bu yüzden de ocağının söneceği endişesi ile üzüntüsünü Oğuz beylerine dile getirmiştir. Bunun üzerine Oğuz beyleri bir oğul sahibi olmak isteyen Pay Püre için yüzlerini göğe tutarak ve ellerini kaldırarak dua etmişlerdir. Aynı şekilde Pay Piçen Bey'inde kızı olsun diye dua etmişlerdir (Ergin 2010: 58). Oğuzların Tanrı'yı gökte tasavvur ettiklerini İbn Fadlan'da söylemiştir. İbn Fadlan, X. yüzyılda Oğuzların ülkesine uğradığında Oğuzların başlarına bir felaket geldiğinde, onların semaya başlarını kaldırarak bir Tanrı dediklerine şahit olmuştur (İbn Fadlan 2010: 10).

Dede Korkut, Oğuzların hayatlarının yolunda gitmesi için Tanrı'dan dilekler diler. Dede Korkut: "*adını ben verdim, yaşını Tanrı versin*"; "*yüce Tanrı sizi korusun, zeval vermesin*"; "*Tanrı muradına erdiresin*" gibi sözleriyle Tanrı'nın yüceliğine ve iyiliğine sığınmıştır (Bi Xun 2000: 471).

##### 4.2. Ağaç kültü

Mitolojik dönemlerden itibaren inançlarında ağaç kültürüne rastladığımız Türkler özellikle destanlarında bu inançlarını dile getirmişlerdir (Barutçu 1982: 155). Ağaçtan türeme ile ilgili en güzel örnek Uygurların Türeyiş Destanı'nda (Gömeç 2009: 232-233;

Ergun 2017: 188) verilmiştir. Bununla birlikte Dede Korkut Kitabı'nda da ağaç kültürünün yer alması Türklerde ağaç ile ilgili inançların yaygınlığını göstermektedir. Böylelikle ağaç kültürünün Türklerin yaşadıkları sahalarda din adamları ve ataları vasıtasıyla sürdürüldüğüne dair bir kanaat ortaya çıkmaktadır.

Altaylıların Yaratılış Destanı'nda dokuz dallı olan ağaçlar ve bu ağaçlardan türeme hakkında bilgi verilmektedir:

*“Dalsız budaksız bir ağaç bitmişti. Bu ağacı Tanrı gördü ve «dalları olmayan bu ağaca bakmak hoş bir şey değil, buna dokuz dal bitsin.» dedi. Ağaçta dokuz dal bitti. Tanrı yine şöyle dedi: «dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun»”* (Barutçu 1982:157).

Ksenefontov, kam için ağacın manasını birçok örnekle açıklamıştır. Ksenefontov'un Kangal Yakutları ile ilgili gözlemlerinde kam ve ağaçtan türeme konusu görülmektedir. Göklerde *Iyık-Mas* ismiyle bilinen ağacın dokuzuncu kata kadar ucu ulaşır ve bu ağaç kamları doğurmuştur (Ksenefontov 2011: 47- vd.).

Kamın kayın ağacı için yaptığı ayinde kurban ağacın ruhuna sunulurken şu sözler dile gelir:

*“Altın yapraklı mübarek kayın  
Sekiz gölgeli mübarek kayın  
Dokuz köklü, altın yapraklı bay kayın  
Ey mübarek kayın ağacı, sana kara yanaklı  
Ak kuzu kurban ediyorum”*  
(Barutçu 1982: 157-158).

Dede Korkut Kitabı'nda Uruz'un ağaca asılacağı zaman ağaçla söyleşirken kutsal şehirlerin ve Hz. Musa, Hz. Ali, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in isimlerini geçirmesi kamın mübarek kayın ağacı ile ilgili sözlerini çağrıştırır:

*“Ağaç ağaç der isem sana üzülme ağaç  
Mekke ile Medine'nin kapısı ağaç  
Musa Kelimin asası ağaç  
Büyük büyük suların köprüsü ağaç  
Kara kara denizlerin gemisi ağaç  
Erlerin şahı Ali'nin Düldülünün eyeri ağaç  
Zülfikarın kanı ile kabzası ağaç  
Şah Hasan ile Hüseyin'in beşiği ağaç  
...”*

(Ergin 2010: 49-50; Barutçu 1982: 159)

Dede Korkut Kitabı'nda ağaçtan türemeye atıf olarak babasının ismini kaba ağaç olarak belirten Basat'ın Tepegöz'e verdiği cevap dikkat çekicidir:

*“Babamın adını sorar olsan kaba ağaç  
Anamın adını dersin kükremiş aslan  
Benim adımlı sorarsan Aruz oğlu Basat'tır.”*  
(Ergin 2010:161)

Dede Korkut'un hemen hemen her hikâyesinin sonunda söylediği dualarda *gölgeli kaba ağacın kesilmesin* cümlesi kutsal ağaç kültürünün bir izidir (Ergin 2010:111; Barutçu 1982:159). Basat'ın babasının adı için kaba ağaç demesi ile Dede Korkut'un duasındaki kullanımında kaba ağaç ifadesi ağaca mana yüklediğini gösterir.

Dünyanın üç tabakasını temsil eden hayat ağacı, kamın gök, yer ve yer altına seyahatini yapmasını sağlar. Pervin Ergun'a göre hayat ağacı sadece Tanrı öğretisini bilenler (Tanrı tarafından gönderilen hakanlar ve kamlar) tarafından görülmektedir. Hakan ağaç ismi de verilen bu ağacın bütün ağaçlardan daha büyük ve gösterişli olduğu düşünülür. Hakan ağaç için söylenen dörtlükler şöyledir:

*“Ağaç hakan ağaç büyüktü, her şeyin esasıydı  
Varlık ona bağlıydı, gökle yer binasıydı,  
Kökleri kaplar idi yer altı dünyasını,  
Zirvesi deler idi göğün dokuz katını,  
Tam yedi ayak idi ağacın yaprakları.”*  
(Ergun 2017: 188)

Yukarıdaki dizeler ile aynı manayı veren ve hayat ağacının gökle yer arasındaki uzantısının en güzel örneğini Dede Korkut Kitabı'nda da görmekteyiz (Ergun 2017: 193):

“ ...  
*Başına doğru bakar olsam başsız ağaç  
Dibine doğru bakar olsam dipsiz ağaç*  
...”  
(Ergun 2017: 193; Ergin 2010: 49-50; Barutçu 1982: 159)

Hayat ağacı her iki örnekte göğe ulaşır ve hatta deler geçer ki burada Tanrı makamına kadar eriştiği ve bu yönüyle de Tanrı ile yeryüzü arasında iletişimi sağladığı anlaşılmaktadır. Tanrı'ya ulaşmanın vasıtası olan bu ağaçlar kutsal görülmüşler ve onlara zamanla Tanrılık vasıfları verilmiştir (Ergun 1998: 72). Ayrıca Basat'ın babasının adını kaba ağaç söylemindeki ağacın hayat ağacı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Basat sıradan bir ağacı ata gösteremez ve bu ağacın Tanrısal özelliklerinin olması gerekmektedir. Uygurların Türeyiş Destanı'nda Böğü'nün ağaçtan türediğini görmekteyiz. Hatta Uygurlar Böğü'nün ağaçtan doğmasını ilahi bir işaret olarak gördüklerinden onu hakan olarak seçmişlerdir (Gömeç 2009: 231-235). Basat'da Oğuzların beyidir ve o da atasını ağaç göstererek Tanrısal bir vasıf kazanmıştır. Bu iki örnekten anlıyoruz ki Türkler hanlarının soyunu ağaca dayandırmışlardır. Ağaçtaki Tanrısal belki de hakanların kut sahibi olmaları ile açıklanmıştır (Ergun 1998: 77). Ağacın Tanrı'nın yeryüzündeki sembolü olması Dede Korkut'un *gölgeli kaba ağacın kesilmesin* sözlerinin manasına bizi götürmektedir. Belki Dede Korkut Tanrı ile ulaşımı ve iletişimi sağlayan kaba ağacın kesilmesi ile Tanrı'nın verdiği kutun sona ereceğini haber veriyordu. Kutun sona ermesi ile Oğuz yurdu bahtsızlığa maruz kalacaktır (Ergun 1998: 78).



### 4.3. Dağ, su ve atalar kültü

Şamanizm’de insanın barınma, beslenme vb. hayatını idame ettirmesini sağlayan ihtiyaçlarını karşıladığından yer-su kutsal görülür (Radloff 2009: 32-33). Altaylılar yer-suların ruhlarının olduğuna inanarak onları kutsallaştırmışlardır. Öyle ki dağ, nehir, göl vb. coğrafi yerlere isim verilirken ruhların özel isimleri olarak belirlemiştirler. Abu-Kaan Dağı, Süt-Köl Gölü, Ülemen Nehri, Ak-Kaya kayalığı gibi yerler için dua eden Altaylılar bu yerleri Tanrı olarak idrak etmişlerdir. Altaylılar bu varlıklara dua ile seslenmişlerdir:

*“Sümer Ulan Dağım,  
Süt Köl’üm, Sümer Dağım!  
Altın hükmünü versin,  
Ağaran başıma rahat versin.  
Dağlar, nehirler ve göller ise şöyle cevap verirler:  
Unutma, bırakma (beni)!  
Ak yurdun esen yatsın!”  
(Anohin 2006: 16)*

Yine Altaylıların Ata Kam Öndiyek için ettikleri duada yer-su ve atalara olan bağlılıkları anlaşılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte vatan sevgilerini de dile getirirler:

*“Yedi eşikli yer-su (ülke)  
Anam, vatanım Kaan Altay’ım,  
Kabak taygam, heybetli dağım!  
Karım tayga, sahipli dağım!  
...”*

(Anohin 2006: 124)

Saha Türkleri dağ iyisi ile ilişkili olan kişilerin tabiatın gizemli güçlerini bildiklerine inanırlar. Yakutistan’da kutsal dağlar sayıca fazla olmakla birlikte mukaddes dağlarından biri de Şaman Dağı’dır. Bu dağda şamanlar eğitim görürlermiş (Yıldırım vd. 2018: 35).

Altay’da zayıf insan gökteki Tanrılar ve karanlığın ruhlarına doğrudan iletişimi kurmaya cesaret edemediğinden bu varlıklara başvurmada cennette yaşayan atalarını aracı yapar. Kamlar ayın sırasında dua ederken atalarını çağırırlar ve onlardan yardım isteyerek Tanrılara, ruhlara dileklerini bildirirlerdi (Radloff 2009: 23-26). Yine Altaylıların yedi göbeğe kadar soylarını bilmeleri onların atalarından kopmadıklarını göstermektedir (Anohin 2006: 26).

Dede Korkut Destanlarında yer-su kültürünün izlerine rastlamaktayız. Dağın yüksek görünümü onu göklere yaklaştırdığından Türkler tarafından Tanrı makamı olarak idrak edilmiştir (İnan 1986: 49). Dede Korkut Kitabı’nda *göğsü güzel koca dağ* ifadesine sık sık rastlıyoruz ve burada dağın yüceliğine vurgu yapılmıştır (Ergin 2010: 21). Dede Korkut Kitabı’nda yer-su ile sohbet havasında anlatımlar yer almaktadır. Destanlarda dağlara ve sulara isimler de verilmiştir: Ala Dağ (Ergin 2010: 27), Kazılık Dağı (Ergin 2010: 31; Bulduk 2020: 13-14), Karaçuk Dağı (Bulduk 2020:

12-13), Gökçe Dağ (Ergin 2010: 93), Amıt Suyu (Ergin 2010: 38), Dereşam Suyu (Bulduk 2020:15).

Dede Korkut hikâyelerinin hemen hemen hepsinin sonunda Dede Korkut duasında “*Yerli kara dağların yıkılmasın. Gölgeyi büyük ağacın kesilmesin. Taşkın akan güzel suyun kurumasin*” (Ergin 2010: 36) sözlerini dile getirir. Dede Korkut, Oğuz beylerinin yurtlarına zarar gelmemesi için bu duayı okumuştur. Dağın yıkılması, ağacın kesilmesi ve suyun kuruması kutun kesilmesini yani yurttan yaşamın sonlandığını gösterir.

Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı destanda Kazan’ın suya seslenişi ve suyun Hak yüzünü gördüğü inancı dikkat çekicidir. Hikâyede su kültürünü betimleyen sözler şöyledir:

*“Çağıl çağıl kayalardan çıkan su  
Ağaç gemileri oynatan su  
Hasan ile Hüseyin’in hasreti su  
Bağ ve bostanın ziyneti su  
Âyişe ile Fâtıma’nın bakışı su  
Koç atların gelip geçtiği su  
Kızıl develerin gelip geçtiği su  
Ak koyunların gelip çevresinde yattığı su  
Yurdumun haberini biliyor musun söyle bana  
Kara başım kurban olsun suyum sana”*  
(Ergin 2010: 43)

Destanlarda dağ ve sular sık sık zikredildiğinden Oğuzların hayatlarını sürdükdleri coğrafyada bu iki unsurun vazgeçilmez olduğu anlaşılmaktadır. Türklerin yaşam tarzlarını yansıtan destanlar bu sebeple Türkleri en güzel şekilde tasvir eden eşsiz eserlerdir.

Dede Korkut duasının devamında anne ile babaya olan sevgi ve saygıyı içeren sözler atalar kültürünü betimler: “*Ak bürçekli ananın yeri cennet olsun. Ak sakallı babanın yeri cennet olsun*” (Ergin 2010: 36).

#### 4.4. Ateş Kültü

Eski Türkler ateşe saygı duyarlardı ve törenlerini ateşin huzurunda ocaklarının başında yaparlardı. Arkeolojik verilere göre onlar yerleşim alanlarının merkezine ocak inşa etmişler ve bunu ateş ayini için kullandıkları düşünülmektedir (Gülyüz 2019: 203-205). Türk töresine göre erkek kardeşler evlendiklerinde, büyük kardeş baba evindeki ateşin korlarını alıp yeni evinin ocağına koyarak baba ocağının varlığını burada sürdürür. Baba evinde kalan en küçük oğul yani Odd-Tigin (ateş prensi) ise baba ocağının mirasçısı olarak asıl ata ocağının devam etmesini sağlar (Gülyüz 2019: 208-209).

Günümüz Sibiry Türkleri arasında ateşe saygı sürmektedir. Sibiry Türklerinin inançlarına göre ateş iyisi Tanrı ile insan arasında iletişimi sağlar. Sibiry Türkleri ateşe yiyecek sunulursa evlerinde geçim sıkıntısı olmayacağına inanırlar. Altaylılarda ateşe yiyecek sunma ritüeli Ateş Ana’nın içerisinde zikredildiği dua ile bitirilir (Dilek

2007: 33- 37). Altay Türkleri için doğup büyüdüğü ev, ateş ve ocak önem arz etmektedir. Ocakta yanan ateşin ailenin devamlılığına işaret ettiğini düşünen Altaylılarda, ocak ve ateş yurdun merkezinde yer almaktadır. Ateşin ruhunun olduğuna inanılıp kutsal görüldüğünden ateşe kötü bir şey saçılmaz, sivri şeyler batırılmaz ve onun evde kimsenin olmadığı zamanlarda külden yorganını örtüp uyuduğu düşünülür (Dilek 2007: 35). Sibiry Türklerinin düğünlerinde ateşe saygıdan kaynaklanan uygulamalara da rastlanır. Evlenen çiftler mutlu olmak, huzurlu ve refah içerisinde bir hayat sürmek amacıyla evlerinde ateş yakıp ona saygı için saçı saçmışlardır. Altay Türklerinde evliler boşanırsa evdeki ateş söndürülür ve bu da ocağın söndüğünü göstermektedir (Dilek 2007: 39- 41).

Dede Korkut Kitabı'nda Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda, Dede Korkut'un "*Hakkın yandırdığı çırağın yana dursun*" (Ergin 2010: 36; İnayet 1999: 193) duasındaki çırağ kelimesi "*aile ocağını devam ettirmek*", "*aile ocağını söndürmemek*" manasında kullanılır. Dede Korkut Destanlarında "*ocağını söndürün*" ifadesi de geçer ki bu söylemden ocağın soyun devamı anlamını taşıdığı açıkça anlaşılmaktadır (İnayet 1999: 193-194). Çırağın yana dursun denilerek Oğuzların yurtlarında sonsuza kadar varlıklarını sürdürmeleri Tanrı'dan dilenmektedir. Bütün bu anlatımlardan anlıyoruz ki atalar kültü ile ateş kültü iç içe geçmiştir. Ocağın sönmemesi söylemi ile atadan kalan evde çocuklar vasıtasıyla yaşamın devam ettirilmesi ve böylece geçmiş ile gelecek arasında köprü kurulduğu anlaşılmaktadır. Bayındır Han, çocuk sahibi olmayana Tanrı beddua etmiştir diyerek, aslında ocaksızlığın hoş karşılanmadığını belirtir (Ergin 2010: 22). Yine kamın yaptığı tüm törenlerin merkezinde ateş yer alır ve ateşin kötü ruhları kovması ile temizleyici gücünün olması (Gülyüz 2019: 210-211) inancına dayanarak diyebiliriz ki Oğuz ülkesine uğursuzluğun girmemesi yakılan çırağın yana durması ile mümkündür.

#### 4.5. Hayvan Sembolleri

Kam hayvanları kendisine yardımcı ruh olarak görür ve ayinlerinde, kostümü ile davulunda hayvan simgeleri yer alır. Kamların kostümleri yapılırken hayvanların derisinden, tüyünden, kemiğinden faydalandığını görmekteyiz. Genellikle kartal, kurt, ayı, at, geyik, koyun, köpek, tavşan, tilki, yılan ve bazı kuşların kam ritüellerinde kullanıldıkları tespit edilmiştir (Çoruhlu 2017: 200- vd.). Bununla ilgili olarak Anohin'in Altay'daki derlemelerinden anlaşıldığına göre kam kostümleri kama güç veren ruhların telkini ile yapılmaktadır. Kostümlerde genelde ağaçkakan kuşunun tüyleri, ayı pençesi, kartal tırnağı vs. gibi özel süsler kullanıldığı belirtilmektedir (Anohin 2006: 40). Manyak denilen kam elbisesinin omuzlarında puhu kuşu, baykuş ve kartal tüylerinden oluşturulan iki demet vardır (Anohin 2006: 52).

Dede Korkut Kitabı'nda hayvan sembolizmine dair birçok anlatım vardır. Burada geçen hayvan isimlerini şöyle sıralayabiliriz: "at, geyik, kaz, deve, koyun, koç, keçi, ejderha, şahin, kurt, köpek, kartal, yılan, doğan, aslan, boğa, kuğu kuşları, turalar, sülünler, keklik, karga, kuzgun, kaplan, eşek, tilki, katır, çayır kuşu, tavuk, tavşan" (Ergin 2010: 16- vd.).

Dede Korkut Destanlarında elbise tasarımlarında hayvanlardan esinlenmesi kam kostümlerini hatırlatmaktadır.

*“Omuzu kuşlu cübbe ver bu oğlana  
Giyer olsun hünerlidir”  
(Ergin 2010: 26)*

#### 4.6. Sayı Sembolleri

Türklerin mitolojisi ve eski inançlarında sık sık kullandıkları üç, yedi, dokuz ve kırk sayıları Dede Korkut Kitabı'nda yer alırlar.

Şamanizm'de Tanrılar çoğu zaman yedi veya dokuz çocuğa sahiptir. Altay'da inanıldığına göre Erlik'in yedi ya da dokuz (demir başlı dokuz kara oğlu) oğlu, Erlik'in yedi kızı, Erlik'in oğullarından Taş pilektiü Pay- Maattır'ın dokuz kızı, Ülgen'in yedi oğlu ve dokuz kızı (Anohin 2006: 6-13) vardır.

Kamların ayinlerinde ve kostümlerinde kullanılan malzemelerde üç, yedi, dokuz ve kırk sayıları ön plana çıkmışlardır. Ülgen'e üç, altı, dokuz veya on iki yılda bir ayin düzenlenir ve bu ayinde Ülgen için üç yaşında boz renkli bir kısırak kurban verilmiştir (Anohin 2006: 12). Kam kostümlerinin yaka kısmında omuzların civarına Ülgen'in dokuz kızını temsil eden dokuz tane küçük kukla dikilir. Kamın zırhı olan çanların üst sırasının altına dokuz ok ve yay dikilir. Kuşak altına yatay dokuz yay çingirak ve bazı kam elbiselerinde çingirakların altına üç tane düz metal düğme dikilir. Ülgen'in kızlarının sayısını işaret eden kenarlık, püskül ve boncuklu küçük torbadan oluşan dokuz tane iğnelik elbisenin kuşağı boyunca dikilir. Kamın şapkası da üç parçalı olup buna üç parçalı kuş şapka denir (Anohin 2006: 46-55).

Şamanizm'de sayıların ölüm ile ilgili uygulamalarda kullanımlarını tespit ediyoruz. Altaylılara göre ölüm sonrasında süne ve aldaçı denilen ruhlar ölen kişinin yakınlarının çevresinde dolaşırlar. Ölen çocuğun ruhu yedi gün yetişkininki ise dokuz gün dolaşmaktadır. Ölünün evine kötü ruhların girdiği düşüncesi ve bu ruhların kendi vücudunu kirleteceğine inanan kamlar kırk gün boyunca ölü evine girmekten kaçınırlar. Kamların yanı sıra bölgede yaşayan halk da yedi gün ölü çıkan evden bir şey almadığı gibi vermeyerek kendini korumaya çalışır. Ölen kişinin kırkı çıkarsa adına tören düzenlenir. Altaylılara göre ölen bir kam ise ruhunun temiz olduğuna inanıldığından, onun ölümünden üç veya yedi gün sonra akrabalarını ziyaret ettiği düşünülür (Anohin 2006: 24-26).

Altaylıların tufan mitlerinden birinde tufanın olacağını demir boynuzlu gök tekenin yedi gün boyunca yeryüzünü dolaşarak haber verdiği anlatılır ve bu rivayette yedi sayısı sık sık vurgulanır (Anohin 2006: 19).

Dede Korkut Destanlarında üç, yedi, dokuz ve kırk sayılarının sıklıkla kullanımları dikkat çekicidir: “üç kabile çocuğu, üç defa yarayı el ile sıvazlamak, üç yer, üç günlük yol, üç yaş, üç keçi tüyü, üç yıla kadar, üç kanatlı kayın ok, üç kere, üç akçe, üç canavar, üç gün”; “yedi dere, yedi kız, yedi gün yedi gece, yedi kız kardeş, yedi yol ayrımı, yedi yiğit, yedi günlük azık, yedi gün, yedi yer, yedi ağaç yer, yedi yıllık al şarap, yedi kat meydan, yedi vurgun, yedi bayır, yedi kişi, yedi defa, yedi gün uyumak, yedi başlı ejderha” (Ergin 2010: 17- vd.); “dokuz bazlama, dokuz kara gözlü, güzel yüzlü..., dokuz katlı işlenmiş süslü elbise, dokuz erkek deve, dokuz ay, dokuz ihtiyar”; “kırk

yiğit, kırk namerd, kırk ince kız, kırk günde yara iyileşmesi, kırk yoldaş, kırk ince belli kız, kırk yerden ses vermek, kırk yerden ses gelmek, kırk bey kızı, kırk cübbe, kırk kul, kırk cariye, kırk gün, kırk arkadaş, kırk oynaşlı, kırk gün kırk gece, kırk ela gözlü yiğit, kırk kişi, kırk arkadaş, kırk otağ, kırk evli kul, kırk akçe, kırk eş, Kırk Kınak, kırk yer, kırk tutam kara saç” (Ergin 2010: 17- vd.).

#### 4.7. Renk Sembolleri

Türkler tarihin ilk dönemlerinden itibaren dünyanın yönlerini betimlerken ve yaşamın birçok alanında kara, ak, kızıl (al-kırmızı), yeşil (gök-mavi) ve sarı renklerini kullanmışlardır (Genç 2009:4). Dede Korkut Destanlarında da bu renklerin yer alması dikkat çekicidir.

Şamanizm’de ak renk ululuk, adalet, güçlülük manalarına gelmiştir. İyilik manasına gelen ak renk Şamanizm’de iyilik tanrısı Ülgen’i temsil etmektedir (Genç 2009:8; Öztürk 2015: 249-250). Tanrı isimlerinde Beyaz Parlak (Ak Ayas) (Genç 2009:8; Öztürk 2015: 249-250; İnan 1986: 32), Beyaz-Yaratıcı-Tanrı, Ak-ene (Ak ana) gibi ak rengin kullanıldığı görülür (Ögel 2010: 426- vd.; Küçük 2010:185-186).

Dede Korkut Kitabı’nda ak rengin kullanımına dair birden fazla örnek vardır: “ak otağ, ak meydan, ak sakallı ihtiyar, ak bürçekli kadın, akça ten, ak el, ak et, ak boyun, ak kiriş, ak yüz, ak boz at, alnı beyaz aygır, beyaz büyük cins at, ak koyun, ak alın, ak sancak, ak çadır, ak kaftan, ak çıkarmak, akça koyun, ak orman, ak kavak, ak bilek, ak ev, ak süt, ak giyim, ak çıkarıp kara giyinme, ak yıldırım, ak göğüs, akça burçlu hisar, ak çadır, akça saz, ak tüylü, ak at, ak miğfer, ak kaya, akça yün, ak sungur” (Ergin 2010: 21- vd.).

Dede Korkut Kitabı’nda da ak renk yüce manasında kullanılır. Dede Korkut Destanlarında beylerin ak otağda oturmaları ak rengin ululuk manasına geldiğini gösterir (Ergin 2010:114). Dede Korkut’ta geçen ak meydan, ak sakallı ifadeleri de akın olumlu mana taşıdığını gösterir. “*Bayındır Hanın ak meydanında bu oğlan cenk etmiştir*” ifadesindeki ak meydan Bayındır Han’ın iyi bir itibara sahip olduğunu çağırıştır. O meydanda savaşmakta ün almaya sebep olur diye düşünebiliriz (Ergin 2010: 26). Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanı’nda “*ak sakallı Dede Korkut’tan öğüt aldım*” (Ergin 2010: 146) denilerek ak sakalın bilge ve gün görmüş anlamına atıf yapılır.

Şamanizm’de kara renk yeraltında yaşayan kötülük tanrısı Erlik’i simgeler (Öztürk 2015: 254; İnan 1986: 39). Altay’daki Şamanist inançlarda ruhlar aru töz ve kara töz olarak ayrılmakta ve bunların karşılığı ise iyi ve kötü ruhlardır. Kötü ruhlar insanoğluna olumsuzluklar yaşatır ve bu ruhların efendisi yer altı tanrısı Erlik’tir. Yine kamlar ak ve kara olarak nitelenmektedir. Kara kamların kötü ruhlarla iletişimde olduğu bilinmektedir. Kara renk daha çok yer altı unsurlarını ifade etmektedir. Türklerde kara renk genellikle yasın ifadesidir. Ölümünden duyulan üzüntünün ifadesi kara ile anlatılmaya çalışılmıştır (Çoruhlu 2017: 257).

Dede Korkut Destanlarında kara sözcüğünün sıfat olarak sıklıkla kullanıldığı görülmektedir: “kara otağ, kara dağ, kara eşek, kara koç, kara çelik, kara evler, kara deniz, kara keçe, kara koyun, kara saç, kara bağır, kara süzme göz, kara cins at, kara elbiseli derviş, kara giyimli kâfir, kara baş, kara ölüm, Kara Göne, Kara Budak, kara deve, kara kaygılı rüya, kara bulut, kara mutfak, kara koç at, kara köpek, kara kavurma,

kara göz, kara dere, kara boğa, kara taş, Kara Tüken, Kara Çöğür, kara inek, kara yer, Kara Derbent, kara aygır, kara feryat, kara elbise, kara giyinmek, kara domuz, kara dinli kâfir, kara kaz, kara tırnak, kara çoban, kara kalça, kara çoban keçesi, kara kıl, kara domuz, mavi giyip kara sarınmak, kara kanlı su, kara bulut, kara kan, kara kılıç, kara dere, kara bıyık, kara sakal, kara salkımlı üzüm, kara mutfak, yelesi kara cins at, kara elbiseli kâfir, kara kaş, kara el, kara ejderha, kara kaplan” (Ergin 2010: 16- vd.).

Dede Korkut Kitabı’nda karanın olumsuz anlamlarına dair birçok örnek vardır. Dirse Han çocuksuz olmasından dolayı kara otağa oturtulmuştur (Ergin 2010: 21-23) Kam Pürenin oğlu Bamsı Beyrek’de, Beyreğ’in düşman tarafından esir alınması sonrası yakınlarının üzüntüsü kara renk ile tasvir edilmiştir. Beyreğ’in yavuklusu, kardeşleri ve diğer yakınları ak çıkarıp kara giymişlerdir. Mesela Beyreğ’in kız kardeşlerine söylediği sözler:

*“Ak otağı bırakıp kara otağa giren kızlar  
Ak çıkarıp kara giyen kızlar”  
(Ergin 2010: s.70- vd.)*

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı’nda *kara ölüm geldiğinde geçit versin* sözünde ölüm kara renk ile nitelenmiştir (Ergin 2010: 36). Yine Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan’da *gece yatarken Karacık Çoban kara kaygılı rüya gördü* denildiğinde de karanın olumsuzluğu görülmektedir (Ergin 2010: 40).

Ak ile karanın yanı sıra al-kızıl-kırmızı renk Türk inançlarında en çok kullanılan renklerdenidir.

Türklerin inançlarında al ruhu veya al ateş ismi verilen ateş tanrısı koruyucu ruhlardandır. Yakut, Altay, Yenisey Türklerinin inançlarında rastladığımız ve izleri bugün Anadolu’da görülen Al ruhuyla ilgili olarak *Albastı, Alkarısı, Albız/Albis, Almış, Abası* gibi kelimelere rastlarız. *Albastı, Kara Albastı ve Sarı Albastı* olmak üzere ikiye ayrılır. Lohusa kadınlara kötülük yaptığına inanılan bir ruhtur. Bu nedenle lohusa yatakta iken başına beyaz yaşmak ile kırmızı tül bağlayıp, kırmızı altın takarlar ve kırmızı şeker hediye ederler (Küçük 2010:186). Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı’nda geçen *al kanatlı Azrail* ifadesinde al renk can almak için gelen Azrail için kullanılmaktadır (Ergin 2010:115). Burada geçen Azrail belki de olumsuz yönleriyle albastıya işaret etmektedir.

Yukarı âleme seyahat eden kamlar kırmızı renkli elbise dikip ve davullarını da kırmızı renge boyarlar. Kırmızı rengin bir özelliği de kötü ruhların uzaklaşmasını sağlamaktadır (Öztürk 2015: 250). Türk kültüründe kızıl kaftan giyme âdetinin (İnan 1966-1969: 148) bir örneğini de Dede Korkut Kitabı’nda Beyreğ’in adaklısının gelin hediyesi olarak ona kırmızı kaftan<sup>2</sup> yollaması hikâyesinde görüyoruz (Ergin 2010: 69).

Dede Korkut Destanlarında kızıl, al kelimeleri sık sık geçmektedir: “kızıl otağ, alca kan, kızıl deve, al şarap, yağız al at, yağız al atlı, al yanak, al ipek, kırmızı otağ,

<sup>2</sup> Destanda geçen kızıl kaftanın Moğollarda ve Uygurlarda hükümdarlık sembolü olduğu ve sonrasında halk arasında yaygınlaşıp düğünlerde elbise şeklini aldığı Reşat Genç’in tespitlerinde görmekteyiz (Genç 2009: 19).

kırmızı kaftan, kızıl kaftan, kızıl kına, al duvak, ak kanatlı Azrail, al giyinme, kızıl alaca gelin odası, kızıl yanak, al aygır” (Ergin 2010: 21- vd.).

Ak, kara ve kızıl renklerin dışında yeşil/gök/mavi ve sarı renkleri de Dede Korkut Kitabı'nda yer alırlar.

İyilik Tanrısı Ülgen'in oğullarından biri koruyucu ruhlardan da olan Yeşil (Yeşil) Kaan bitkilerin yetişmesini sağlamaktadır (Genç 2009: 26).

Türklerde dünyanın merkezinin renk sembolünün sarı olduğu bilinmektedir. Şamanizm'de sarı renk Ülgen'in altın kapılı sarayı ve altın tahtı ile Sarı Albastı/Albıs ismi verilen koruyucu ruh için kullanılmıştır (Reşat Genç 2009: 35-36).

Dede Korkut Kitabı'nda yeşil/mavi renk kullanımları “yeşil çimen, yeşil çayır, karalı mavili otağ, karalı mavili oturmak, mavi gölgelikli, yeşil düzlük, mavi çelik, mavi demirli altı yüz kâfir, mavi sarınmak” (Ergin 2010: 16- vd.) şeklinde görülürken; sarı ise “sarı yılan, sarı elbise, sarı giyinme, sarı deri, Konur Koca Sarı Çoban” (Ergin 2010: 29- vd.) olarak yer almaktadır (Ergin 2010: 29- vd.).

#### 4.8. Dua

Radloff ve Anohin'in derlemelerinde kam dualarının Tanrı, ruh, insan, tabiat bütünlüğünü içermeleri Dede Korkut'un dualarındaki kutsal öğeleri hatırlatmaktadır.

Anohin'in Altay'daki derlemelerinden gördüğümüz kadarıyla körmeslere, kurban merasimleri icrasında, kamın yolculuğu süresince, kamın ayinin sonunda aru-nemelere, sabah ayininde, Altay için akşam ayini düzenlenirken vb. birçok uygulamada kam tarafından dua edilmektedir (Anohin 2006: 76- vd.). Radloff'un derlemelerinde de kam dualarına dair bilgiler vardır. Mesela, iyi hava için okunan dua ile yüce varlıklar için edilen dua. (Radloff 2009: 24-26). Bu derlemelerden anlıyoruz ki kam ayin boyunca dua etmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın her hikâyesinin dua ile bittiğini görüyoruz. Dede Korkut'un duasında dağ, ağaç, su ve atalar kültünü betimleyen sözlerin varlığı dikkat çekicidir. Dede Korkut'un bu unsurların yok olmamasını içeren duasından çıkarılacak mana bize göre Oğuzların yurtsuz kalmaması yönündedir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde Dede Korkut duası şöyledir:

*“Yerli kara dağların yıkılmasın. Gölge büyük ağacın kesilmesin. Taşkın akan güzel suyun kurumamasın. Kanatlarının uçları kırılmasın. Koşar iken ak boz atın sendelemesin. Vuruşunca kara çelik öz kılıcın çentilmesin. Dürtüşürken alaca mızrağın ufanmasın. Ak bürçekli ananın yeri cennet olsun. Ak sakallı babanın yeri cennet olsun. Hakkın yandırdığı çirağın yana dursun. Kadir Tanrı seni namerde muhtaç eylemesin hanım hey!”* (Ergin 2010: 36).

Dede Korkut duasında Oğuzların yurdu için güzel dileklerde bulunurken; kam da Altay Dağı için ettiği duasında mukaddes Altay'ım diye seslenerek yurda bolluk, bereket, ölümsüzlük ve sönmeyen ateş (ocak) dilemiştir (Radloff 2009: 445-448).

#### 4.9. Rüya

Rüyaların gelecek hakkında bilgi vereceği düşüncesi kişiöğlunu yorumlanmaları için tabircilere sevk etmiştir. Kamların ruhlarla iletişimi rüya yorumlamalarını sağlamıştır. Kamlar rüyayı öteki dünyadan gelen bir kehanet olarak görüp dünyada gerçekten yaşanacağını düşünürler. Kamların görmek, anlamak ve öngörmek gibi güçlere sahip olmaları rüyaları da yorumlamalarını sağlar ve onlar rüyaları tabir ederken geleceği bilirler (Gezici 2018: 1044). Dede Korkut Destanlarında Salur Kazan kötü bir rüya görmüş ve bu kara kaygılı durumun yorumlanması için Kara Göne'ye gitmiştir (Ergin 2010: 41-42; Ögel 1995: 573-574). Görüldüğü gibi rüyalara anlam yüklenmiş ve görülen rüyaların geleceğe bir işaret olduğu kanısı vardır. Yine kara kaygılı durum ile olumsuzluk kastedilir ki Şamanizm'de bu durum kötü ruhlar ile açıklanabilir.

#### 4.10. Kurban

Şamanizm'e göre insanlar başlarına gelecek hastalık, felaket ve birçok olumsuzluğa karşı ya da şükran mahiyetinde Tanrılar için kurban keserler. Altaylılar Erlik'in hayat şartlarını olumsuz etkilemesini önlemek için Taylga olarak isimlendirdikleri kurban kesme mekânında hayvanlarını kurban ediyorlardı (Anohin 2006: 3-5). Ülgen'e kurban kesileceği zaman halkın da katıldığı bir ayin kam tarafından yapılır. Ülgen için üç yaşında boz renkli bir kısrak kurban kesilir. Kurbanı kesen kişi ve merasime katılan herkes Ülgen'e şükranlarını iletir ve yine Ülgen'in kendilerine bol nimetler vermesi için dua ederler (Anohin 2006: 12).

Dede Korkut Destanlarında Oğuz Hanı Oğuz beyleri için verdiği ziyafette at, aygır, deve, koyun ve koç kestirir (Ergin 2010: 21). Dirse Han'ın çocuğu olmadığı için eşi ile yaptığı münakaşada eşi ona çocuklarının olması için *attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç* kesmesini tavsiye eder (Ergin 2010: 24). Böylelikle bir çocuk sahibi olmalarında kurban kesiminin çözüm olacağı fikri Şamanizm'deki olumsuzlukları engellemek için Tanrılara sunulan hayvanları hatırlatmaktadır. Ayrıca Dede Korkut Destanlarında at kurban etme uygulamasının İslamiyet ile ilgisi yoktur. Eski Türklerde göğe at kurban edilmekte idi (Çoruhlu 2017: 210-211).

Dede Korkut Destanlarında şükür amacıyla kurban kesildiğini de görmekteyiz. Dede Korkut Destanlarında Kan Turalı'nın Selcen Hatun ile düşmanlardan kurtulmalarını Kan Turalı'nın babası Kanglı Koca şükürle karşılamıştır. Onlar yurtlarına döndüklerinde Kanglı Koca şükür için *attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdi* (Ergin 2010: 142). Diğer bir destanda Uşun Koca oğullarının yaşadığı müjdesini alınca da *attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdi* (Ergin 2010: 188).

#### 4.11. Ad Verme

Canlı ve cansız varlıklara verilen adlar bir milletin geçmişini, kültür düzeyini, dini inancını ve dünya görüşünü anlatırlar (Abdurrahman 2004: 124). Eski çağlardan itibaren Türkler çocuklarına Türkçe ad vermekle birlikte farklı kültürlerin etkileri ile de ad koydukları bilinmektedir. Eski Türkler Budizm ve Maniheizm gibi dinleri kabul ettiklerinde ad verirken bu dinlerin etkisi altına girmişlerdir. Karahanlılar ve Selçuklular dönemlerine gelindiğinde ise Türkler İslamiyet'in kabulü ve yeni bir kültür çevresine girmeleri neticesinde Arap ve Fars adlarını kullanmaya başlamışlardır (Abdurrahman



2004: 124-130). Dede Korkut Kitabı'nda geçen adlara bakıldığında henüz İslamiyet'in etkisinde kalınmadığı görülmektedir. Müslüman Oğuzlara Türkmen denilmesine rağmen kitapta Oğuzlar adı kullanılır. Dolayısıyla ad vermede Şamanizm'in etkisi görülür (Köksel 2012: 75). Dede Korkut Kitabı'nda Oğuzların adları şöyledir: Kam Gan, Bayındır Han, Dirse Han, Boğaç Han, Salur Kazan, Pay Püre, Bamsı Beyrek, Uruz, Duha Koca, Deli Dumrul, Kanglı Koca, Kan Turalı, Yigenek, Basat, Begil, Emre, Uşun Koca, Segrek, Ulaş... (Ergin 2010: 21- vd.).

Türkler çocuğa verilen adın onun kaderini belirleyeceğine inandıklarından ad koymaya özen göstermişlerdir (Türktaş 2019: 34). Oğuzlarda kahramanlık göstermeyen oğlana ad verilmediği Dede Korkut Kitabı'nda bildirilir (Duymaz 2020: 271). Kitapta gördüğümüz kadarıyla kişi ad almayı hak etmişse ad töreni düzenlenir ve Dede Korkut'tan ad verilmesi talep edilir. Törende Dede Korkut ad verdiği kişinin bahtlı olmasını Tanrı'dan diler (Köksel 2012: 78). Dirse Han'nın oğlu boğayı devirip başını kesince Oğuz beyleri Dede Korkut'un gelip çocuğa isim vermesini istemişlerdir. Dede Korkut çocuğa Boğaç adını vermiş ve onun için taht istenmiştir (Ergin 2010: 25-26). Pay Püre Bey'in oğluna da Dede Korkut Bamsı Beyrek ismini verdiği Oğuz beyleri ellerini kaldırarak kutlu olsun demişlerdir (Ergin 2010: 62). Ad vermek için Oğuzların Dede Korkut önderliğinde şiirli ve müzikli tören hazırlamaları kam ayinlerini hatırlatmaktadır. Kamın başkanlığında düzenlenen ayin belli bir topluluğun önünde sözlü ve müzikli yapılarak, dua ve kutsamalarla bitirilirdi (Duymaz 2020: 273; İnan 1986: 102-107).

#### 4.12. Ölüm

Şamanizm'deki ölümden kaçış fikri Dede Korkut Destanlarında da görülmektedir (Bayat 2003: 8-9). Dede Korkut Destanlarından Duha Koca Oğlu Deli Dumrul'da, Deli Dumrul can aldığı için Azrail ile mücadeleye girerek bir yiğidin canını kurtarmaya gayret eder. Deli Dumrul'un ölüme karşı tavırları Allah Teâlâ'yı kızdırdığından Azrail'i onun üzerine gönderir. Azrail, Deli Dumrul'un canını alacağı sırada Deli Dumrul Allah'ın birliğini kabul edip af diler. Allah Teâlâ onu ancak canının yerine bir can bulursa affedeceğini söyler. Deli Dumrul'un ölümden kaçışı devam eder ve canına karşılık can aramaya çıkar (Ergin 2010: 113- vd.). Destanda hem İslamiyet'in izleri hem de kamın ölüm karşısında aldığı tedbirler iç içedir. Destanda geçen can yerine can bularak kurtulma hadisesini Moğollar *dzolik gargahu*, Kırgızlar ve Kazaklar ise *aynalı* ve *aylanı* sözcükleri ile ifade etmişlerdir. Bu uygulama Şamanizm ile ilişkilendirilmiştir (İnan 1966-1969: 153).

Dede Korkut Destanlarında ölüm geldiğinde ak çıkarılır kara giyilir, ağıt yakılır ve ölü aşı dağıtılır. Özellikle Bamsı Beyrek Destanı'nda konuya dair açıklamalar vardır. Beyreğ'in ölüm haberi annesi, babası, yavuklusu, kardeşleri ve akrabaları arasında üzüntü ile karşılanmıştır. Beyreğ'in annesi yüzüne tırnak çalıp, saçını yolmuş ve zarı zarı ağlamıştır. Destanda Beyreğ'in ölümünü duyan yakınları ak çıkarıp kara giyinmişlerdir (Şişman 2015: 124-126).

Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Destan'da Kazan esir iken annesine haber yollar. O, esaretten kurtulup ana ocağına üç ay içinde dönmediği takdirde atının ölü aşı olarak dağıtılmasını ister. Aynı ritüel Uşun Koca Oğlu Seyrek Destanı'nda da

yer alır. Türkler eski çağlardan itibaren ölünün ruhu memnun olsun diye kurban keserler ve insanlara aş olarak dağıtırlardı (Şişman 2015: 126-127).

Dede Korkut Destanları ve Şamanizm’de ölüm her insanın başına geldiği gibi dünyanın sonunun da geleceğine inanılır (Radloff 2009: 30-31; Ergin 2010: 36). Kitapta Dede Korkut hemen hemen her hikâyenin sonunda ölüm ile ilgili şu sözleri dile getirir:

*“Hanı dediğim bey erenler*

*Dünya benim diyenler*

*Ecel aldı yer gizledi*

*Fani dünya kime kaldı*

*Gelimli gidimli dünya*

*Son ucu ölümlü dünya*

*Akibet, uzun yaşın ucu ölüm, sonu ayrılık”*

*(Ergin 2010: 212).*

## **Sonuç**

Kam ve Dede Korkut Türk milletinin sosyal yaşamının bir parçası olarak karşımıza çıkarlar. Her iki şahsiyet olağanüstü yönleriyle toplumları tarafından seçilmiş ve seçkin görüldüklerinden çoğu konuda başvurulan kişiler olmuşlardır. Doğumda, düşünde, hastalıkta ve ölümdede halk kam ve Dede Korkut’u yanı başlarında görmek istemiştir. Dede Korkut ad veren, kız isteyen, tedavi eden ve dua eden yönleri ile Oğuzların başvurduğu mühim bir kişidir. Kam da hekimlik yapan, kötü ruhlardan halkı koruyan, ileriye gören vb. birçok vazifesi ile milletin dertlerine derman olmaya çalışmıştır.

Dede Korkut Kitabı’nda Oğuzların boy teşkilatını, törelerini ve inançlarını tespit ediyoruz. Kitapta doğa ile iç içe bir yaşam vardır. Bozkır kültürü diyeceğimiz bu yaşam tarzında hayata bakış daha sade ve pratik olarak ortaya çıkmaktadır. Uzun felsefi fikirler ve katı kuralların yerini töre almıştır, diyebiliriz.

Türklerin eski dönemlerinde yer-suları kutsal saydıklarını ve bu inançlarının zaman aşımına uğramadığını da Dede Korkut Kitabı’nda tespit ettiğimiz çeşitli anlatı ve uygulamalarda görmekteyiz. Yer-suların unsurları olan ağaç, dağ ve su ile sohbet havasındaki Dede Korkut metinlerinde, Oğuzlar bu varlıklara müşküllerini anlatmışlardır. Dede Korkut duasında, Oğuzların ağacının kesilmemesi, dağının yıkılmaması ve suyunun kurumaması için dileklerde bulunur. Bunlara ek olarak Oğuzların yanan çırağının sönmemesini de Tanrı’dan dileyen Dede Korkut bu dilekleri ile aslında Oğuz yurdunun daim olmasını istemektedir. Çırağın yanması ile özel anlamda ocağın sönmemesi yani ailenin daim olması, genel anlamda ise Oğuz yurdunun sonsuza kadar varlığını sürdürmesi manaları çıkarılabilir.

Dede Korkut Kitabı’nda Tanrı’yı gökte tasavvur etme, Tanrı ile haberleşme, at kurban edilmesi, ölü aşı dağıtılması, ölüm geldiğinde kara giyilmesi gibi diğer bazı Şamanik unsurlarda yer almaktadır. Aslına bakacak olursak Türkler atalarının

izlerinden ayrılmadıklarından eski inançlarını her dönem yaşatmışlardır. Atalarına duydukları saygı aile ve aynı zamanda yurtları ile olan bağlarını kuvvetlendirmiştir.

## KAYNAKLAR

ABDULLA, Kamal, (2012), *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*, (Aktaran: Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Yay.

ABDURRAHMAN, Varis, (2004), "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", *Millî Folklor*, S. 61: s. 124-133.

ANOHİN, A.V., (2006), *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Konya: Kömen Yay.

ARGUNŞAH, Mustafa ve G. GÜNER, (2015), *Codex Cumanicus*, İstanbul: Kesit Yay.

BARUTÇU, Sema, (1982), "Çankırı Folklorunda Yaşayan Şamanizm Unsurları Üzerine Görüşler: Eski Türk İnanç Sisteminde Ağaç Kültü ve Çankırı'daki İzleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 16: s. 155-162.

BAYAT, Fuzuli, (2003), *Korkut Ata*, Ankara: KaraM Yay.

BAYAT, Fuzuli, (2006), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Yay.

Bi Xun, (2000), "Dede Korkut Kitabı'nın Şamanlık Temeli", (Çeviren: Alimcan İnayet), *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 10: s. 465-481.

BULDUK, Üçler, (1996), "Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkaslar", *AÜ DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XVIII, S. 29: s. 247-251.

BULDUK, Üçler, (2020), "Dede Korkut'ta Geçen Oğuz Elleri", *Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/Sözünde Çalıştayı*, KUDAKA: 11-19.

ÇİRKİN, Sergen, (2019), *Güney Sibiryaya Arkeolojisi ve Şamanizm*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

ÇORUHLU, Yaşar, (2017), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

DEMİRTAŞ, Ahmet, (2015), "Dede Korkut Hikâyeleri'nde "Allah" Kavramını Karşılıyan Kelimeler Üzerine", *Turkish Studies*, C. X, S. 16: s. 475-492.

DİLEK, İbrahim, (2007), "Sibiryaya Türklerinde Ateş İle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler", *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 43: s. 33-54.

DRURY, Nevill, (1996), *Şamanizm*, (Çeviren: Erkan Şimşek), İstanbul: Okyanus Yay.

DUYMAZ, Ali, (2020), *Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları*, İstanbul: Ötüken Yay.

EKİCİ, Metin, (2019), *Dede Korkut Kitabı Türkistan / Türkmen Sahra Nüshası Soyulamalar ve 13. Boy - Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*, İstanbul: Ötüken Yay.

ELİADE, Mircea, (1999), *Şamanizm*, (Çeviren: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.

ERCİLASUN, Ahmet B., (2002), "Salur Kazan Kimdir?", *Millî Folklor*, S. 56: 22-33.

- ERGİN, Muharrem, (2010a), **Orhun Abideleri**, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- ERGİN, Muharrem, (2010b), **Dede Korkut Kitabı**, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- ERGUN, Metin, (1998), "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten**, C. 46, S. 1998/1: s. 71-80.
- ERGUN, Pervin, (2017), **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- GENÇ, Reşat, (2009), **Türk İnanışları İle Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- GEZİCİ, Nesrin, (2018), "Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâsı'nda "Gelecektekten Haber Vermek"le İlgili Şamanizm İzleri", **İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, C.VII, S. 2: s.1034-1056.
- GÖMEÇ, Saadettin Yağmur, (2009), **Türk Destanlarına Giriş**, Ankara: Akçağ Yay.
- GÖMEÇ, Saadettin Yağmur, (2016), **Şamanizm ve Eski Türk Dini**, Ankara: Berikan Yayınevi.
- GÜLYÜZ, B. Güray, (2019), "İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında)", **Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.9, S. 17: s. 201-223.
- GÜNGÖR, Harun, (2010), "Şamanizm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 38: s. 325-328.
- İBN FADLAN, (2010), **İbn Fadlan Seyahatnamesi**, (Çeviren: Ramazan ŞEŞEN), İstanbul: Yeditepe Yay.
- İNAN, Abdülkadir, (1952), "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 1, S. 4: 19-30.
- İNAN, Abdülkadir, (1966-1969), "Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler", **Türk Kültürü Araştırmaları III-IV-V-VI**, Ankara: 145-157.
- İNAN, Abdülkadir, (1986), **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ankara: TTK Yay.
- İNAYET, Alimcan, (1999), "Dede Korkut'un Bir Duası Üzerine", **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, S. III: s. 193-197.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (2011), **Türk Millî Kültürü**, İstanbul: Ötüken Yay.
- KAŞGARLI MAHMUD, (1985), **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, (Çeviren: Besim Atalay), Ankara: TTK Yay.
- KÖKSEL, Behiye, (2012), "Dede Korkut Kitabı'nda Dinî-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi", **TSA**, S.1: s. 73-88.
- KSENEFONTOV, G. Vasilyeviç, (2011), **Yakut Şamanlığı**, (Çeviren Atilla Bağcı), Konya: Kömen Yay.
- KUTLU, M. Muhtar, (2003), "Şamanizmden Modern Zamanların Neo-Şamanizmine", **Folklor/Edebiyat**, C. VII, S. 27: s. 23-30.
- KÜÇÜK, Salim, (2010), "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", **bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 54: s. 185-210.

Lin Gan, (2000), "Göktürklerde Gelenekler ve Dini İnançlar", (Çeviren: Eyüp Sarıtaş), **Türk Dünyası Tarih İncelemeleri Dergisi**, S. IV: s. 361-374.

NİSANBAYEV, Abdimalik, (2000), "Türk Halklarının Büyük Düşünürü Korkut Ata", **Kazakistan'da Dede Korkut**, (Hazırlayan: Abdimalik Nisanbayev), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1-13.

ÖGEL, Bahaeddin, (1995), **Türk Mitolojisi**, C. II, Ankara: TTK Yay.

ÖGEL, Bahaeddin, (2010), **Türk Mitolojisi**, C.I, Ankara: TTK Yay.

ÖNCÜL, Kürşat, (2008), "Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı", **Turkish Studies**, C. 3, S. 2: s. 574-581.

ÖZDEMİR, Hasan, (2003), "Dede Korkut'un Kişiliği İle İlgili Efsaneler", **AÜ DTCF Türkoloji Dergisi**, C. 16, S. 2: s. 23-33.

ÖZTÜRK, Şükrü, (2015), **Türk Kültüründe Renk Kavramı ve Renklerin Maddi Kültür Unsurlarına Yansıması**, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

PIRVERDİOĞLU, Ahmet, (2000), "Dede Korkut ve Şamanizm", **Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999)**, Ankara: 293-299.

RADLOFF, Wilhelm, (1994), **Sibirya'dan**, C.III, (Çeviren: Ahmet Temir), İstanbul: MEB Yay.

RADLOFF, Wilhelm, (2009), **Türklük ve Şamanlık**, İstanbul: Örgün Yayınevi.

ROUX, Jean Paul, (1994), **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (Çeviren: Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yay.

ŞEŞEN, Ramazan, (1981), "Klâsik İslâm Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 10-11: s. 57-90.

ŞİŞMAN, Bekir, (2015), "Dede Korkut Hikâyelerinde Ölüm Karşısında Oğuz'un Tavrı", **Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. 4, S. 8: s. 121-130.

TEKİN, Talat, (2004), **İrk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı**, Ankara: Öncü Kitap.

TOGAN, Zeki Velidî, (1982), **Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, tercüme ve tahlili**, İstanbul: Enderun Kitabevi.

TURAN, Osman, (2011), **Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, İstanbul: Ötüken Yay.

TUTAR, Adem, (1996), "Dede Korkut Kitabı'nda Dini Motifler", **Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 1: s. 241-254.

TÜRKTAŞ, M. Metin, (2019), "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", **TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, S. 17: s. 34-44.

YILDIRIM, Hüseyin ve Nigâr Kalkan, (2018), **Saha Türklerinde Tanrı Öğretisi Şamanizm**, Ankara: Gazi Kitabevi.

YUSUF HAS HACİB, (2008), **Kutadgu Bilig**, (Çeviren: R. Rahmeti Arat), İstanbul: Kabalıcı Yay.

**E Erişim Kaynaklar*****altay\_kaya\_resimleri\_ekitap. pdf***



## RUS VE TÜRK DİL DÜNYA GÖRÜŞLERİNDE AİLE KONSEPTİ

Arş. Gör. Dr. Canan PAŞALIOĞLU\*

### ÖZ

XX. yüzyılın sonlarında dilbilim araştırmalarının ilgi odağı olmaya başlayan kültürel dilbilim, dil ve kültür etkileşim sorunları üzerine odaklanan yeni bir bilim dalıdır. Kültürel dilbilimin temeli W. Humboldt, Boduen de Courtaigne, A. A. Potebnya, Sapir ve Whorf gibi araştırmacıların fikirlerinden yola çıkarak atılır. Dil kültürel anlamda değerli bilgileri muhafaza eden bir araç durumundadır. Kültürel dilbilimde dil ve kültür, bireyin dünya görüşünü betimleyen bilincin bir biçimi olarak görülmektedir. Dil, kültür ve insan üçlemesi kültürel dilbilimde bir bütün içerisinde ele alınır. Kültürel dilbilim açısından konsept; kültürel, zihinsel ve dilsel bir oluşumdur.

Milli kültürel öğeleri taşıyan ifadeler dile yerleşerek söz kalıpları olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu söz kalıpları o kültürün dil dünya görüşünü bizlere yansıtmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda iki farklı kültüre ve inanca sahip olan Rus ve Türk toplumlarının dil dünya görüşlerindeki "aile" konsepti karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Karı - koca, anne - baba ve çocuklar üzerinden aile kavramının Rus ve Türk halkları tarafından algılanışı irdelenecek ve bu algıların her iki toplumun dil dünya görüşlerindeki yansımaları çözümlenmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda dil materyalleri aracılığıyla her iki kültürdeki aile anlayışının kültürel anlamları çözümlenerek aradaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya konulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Kültür, Kültürel dilbilim, Dil Dünya Görüşü, Konsept, Aile

### CONCEPT OF THE FAMILY IN THE LINGUISTIC VIEW OF RUSSIAN AND TURKISH WORLD

#### ABSTRACT

Cultural linguistics, which began to be the focus of linguistics research at the end of XX. century is a new science focusing on language and cultural interaction problems. The foundation of cultural linguistics is based on the ideas of researchers such as W. Humboldt, Boduen de Courtaigne, A.A. Potebnya, Sapir and Whorf. Language is a tool that preserves culturally valuable information. Language and culture in cultural linguistics are seen as a form of consciousness that describes the individual's world view. Trilogy of language, culture and people is considered as a whole in cultural linguistics. Concept, in terms of cultural linguistics, is a cultural, mental and linguistic formation.

Expressions with national cultural elements appear in languages as word patterns and these word patterns reflect the linguistic view of the world of that culture. In this context, in our study, the concept of "family" in the linguistic views of the world of Russian and Turkish societies, which have different cultures and beliefs, will be reviewed comparatively. The perception of the family concept by Russian and Turkish people will be examined through husband-wife, mother-father and children, and the reflections of these perceptions in the linguistic views of the world of both societies will be analyzed. At the end of the study, it is aimed to reveal the similarities and differences by analyzing the cultural meanings of family concepts in both cultures through language materials.

**Keywords:** Language, Culture, Linguoculturology, Linguistic view of the world

\* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri Ve Edebiyatları Bölümü, Rus Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, cananpasali@gmail.com, Orcid ID:0000-0002-1065-0985

## Giriş

Çok yönlü bir yapıya sahip olan dil, sırlarının günümüzde de halen çözülemediği büyüklü bir varlıktır. Hem insandan hem de toplumdan ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı bilim, sanat, teknik gibi tüm alanlarla ilgili bulunan ve onları oluşturan bir kurumdur (Aksan 2003: 11). Dil, kültürün bir bileşeni, ürünü ve aracı olarak görülebilir. Aynı zamanda bağımsız bir göstergeler sistemi olarak da karşımızdadır. Bir toplumu ulus yapan en güçlü bağlardan olan dil için Wilhelm von Humboldt “*ulusun dili ruhudur, ruhu da dilidir*” (Akarsu 1998: 52) betimlemesini yapar. Dil, kültürel açıdan önem arz eden bilgileri biriktirme ve muhafaza etme işlevi görür. Kültürdilbilim açısından dil ve kültür, sürekli etkileşim içerisindedir ve insanın dünya görüşünü yansıtan bilincin bir biçimi olarak kabul edilmektedir. Kültürdilbilimin araştırma alanı, toplumdilbilim, bilişseldilbilim, ruhbilim, kültürbilim, budunbilim gibi temel bilimlerin kesiştiği noktada yer almaktadır. Araştırma konusu ise, sürekli bir etkileşim içerisinde olan dil ve kültürdür. Kültürdilbilim, dile yansıyan ve yerleşen halk kültürünün izlerini inceler.<sup>1</sup>

Araştırmacılar, kültürdilbilimin gelişimini iki döneme ayırmaktadır. W. Humboldt, Aleksandr Afanasyeviç Potebnya, Edward Sapir gibi araştırmacıların çalışmalarıyla kültürdilbilimin temelini atılması ilk dönem olarak değerlendirilirken kültürdilbilimin bağımsız bir araştırma alanı olarak gelişmesi ise ikinci dönem olarak kabul edilir. Dil, kültür ve insan etkileşimi konusu ilk olarak XIX. yüzyıl başlarında ele alınmaya başlanır. Ulus ruhunun ve dünya bakışının dilde yer aldığını ifade eden ve “*dil, kültürün aynasıdır*” (Humboldt 2000: 18) tanımlamasını yapan W. Humboldt’un fikirleri bilim dünyasına kabul görür. Grimm kardeşler, Boduen de Courtaigne, Fyodor İvanoviç Buslayev gibi araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar ile W. Humboldt’un düşünceleri geliştirilerek yaygınlık kazanır. Rusya’da ise XIX. yüzyılın 60lı yıllarında Aleksandr Nikolayeviç Afanasyev F.İ. Buslayev, ve A.A. Potebnya’nın çalışmalarında ilerleme kaydedilir. XX. yüzyıla gelindiğinde ise Yenihumboldtçuların önemli temsilcilerinden olan Alman dilbilimci Leo Weisgerber, dili bir toplumun kültürel birikimi olarak görür ve düşünce ile gerçeklik arasındaki bir *ara dünya* olarak tanımlar (Maslova 2001: 27). Dilbilimsel izafiyet hipotezini savunan Sapir ve Whorf ekolüne göre, her birey dünyayı kendi anadiline uygun bir şekilde algılar. Dolayısıyla her dil, kendine özgü bir şekilde gerçeği yansıtır ve diller arasında dünya görüşleri de farklılıklar gösterir. Sapir-Whorf hipotezine göre dil, bir milletin düşünce tarzını belirler ve gerçeği algılama yetisi ana diline göre değişiklik gösterir (Vardar 2002: 164).

Dili bir kültür olgusu olarak ele alan kültürdilbilim, dilbilimin ve kültürbilimin kesiştiği noktada ortaya çıkar. Dil ile kültür arasında sıkı bir bağ bulunur. Kültürün içerisinde büyüyen dil, kültürü yansıtır. Bu fikir temelinde XX. yüzyılın son çeyreğinde özgün bir alan olarak ortaya çıkan kültürdilbilim terimi Veronika Nikolayevna Teliya’nın başında olduğu deyimler ekolünün araştırmaları başta olmak üzere Yuri Sergeyeviç Stepanov, Nina Davidovna Arutyunova, Vladimir Vasilyeviç Vorobyev, Viktor Mihayloviç Şaklein, Valentina Avraamovna Maslova gibi araştırmacıların çalışmalarıyla bağlantılı olarak geliştirilir. Kültürdilbilim alanında en önemli araştırmacılardan birisi olan V.A. Maslova, kültürdilbilimin konusunu ‘*efsanelerde,*

<sup>1</sup> Kültürdilbilim ile alakalı detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: “Kültürdilbilim. Temel Kavramlar ve Sorunlar”. Edt.: Olena Kozan. Gazi Kitabevi: Ankara, 2014



*ritüellerde, adetlerde, folklorik ve dinsel söylemlerde, manzum ve mensur olan sanatsal metinlerde, deyimlerde, eğretilmelerde, sembollerde, atasözlerinde ve kalıplaşmış sözlerde vs. yansıtılan, asıl olarak insanın arketipik ve prototipik bilincin sonuçlarını genelleştiren ve kültürde sembolik, imgesel ve metaforik, duygu ve değer açısından kalıplaşmış anlamlar kazanan dil birimleridir.*' diyerek özetler (Maslova 2001: 36).

### **Konsept**

Kültür öğelerini barındıran dil birimlerini inceleyen kültürdilbilimin temel araştırma konularından biri konsept olmaktadır. Konsept çalışmalarında dil taşıyıcılarının bilincinde kültür bilgilerini muhafaza eden dil birimleri ve bunların fonksiyonları araştırılır. İnsanın çevresinde gerçekleşen olaylar hakkındaki düşünceleri, dünya görüşünü yansıtan ve milli-kültürel özellikleri barındıran her şey zihinsel birim olarak konsepttir. Zihinsel bir varlık olarak konsept, bir ulusun dünya görüşü, kültürü, tarihi, gelenekleri, inançları, örf ve adetleri ile ilgili milli özellikleri barındırır: *"konsept, hem önemli bir anlamsal yük taşır hem de dilin bir parçası olur. Dil dünya görüşünde konseptler; 'kader', 'Tanrı', 'ruh', 'sevgi' gibi kültürün temel kavramlarını aktarır. Bu tür konseptlerde etnik gruplara ait mantalitenin özellikleri yansır."* (Andreyanova 2014: 67). Konseptler, kültürdilbilim açısından insanın çevresindeki dünyada bulunan olaylar ya da nesnelere hakkındaki düşüncelerin toplamıdır. Araştırmacı Vladimir İlyiç Karasik'e göre, *"konseptler, tek sözcük bazında dil içerisinde kendini gösterdiğinde ve bireyin dilsel bilincinde ifade ve tanım aldığı anda, konseptlerin varlığından söz edilebilir."* (Karasik 2004: 109).

Araştırmacı Nikolay Alekseyeviç Krasavskiy konseptlerin sözcük hazinesinde, dilbilgisinde ve deyim birimlerinde olabileceğini belirtir. Bir diğer araştırmacı V.N. Teliya, kültürdilbilimsel çözümlemenin birimi olarak deyimleri kabul eder (Kozan 2014:5). V.N. Teliya'nın geliştirdiği yaklaşıma göre kültürün deyimlerdeki yansımaları tespit edilerek dünya görüşünü barındıran deyimlerin kültürel yan anlamlarını ortaya çıkarmak amaçlanır. Teliya ekolünde Viktorya Vladimirovna Krasnih, Dmitriy Borisoviç Gudkov, İrina Vladimirovna Zaharenko gibi araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar neticesinde *Kültürdilbilim sözlüğü*<sup>2</sup> hazırlanır. Rus dilbilimci ve «константы: словарь русской культуры» (Değişmezler: Rus Kültürü Sözlüğü)<sup>3</sup> adlı çalışmanın yazarı Yu.S. Stepanov, sözlüğün giriş kısmında konsepti detaylı bir şekilde ele alır. Araştırmacının yaptığı tanımlamaya göre konsept, insan bilincindeki kültür pıhtısı gibidir ve insanın düşünce dünyasında var olan kültürün temel hücresidir (Stepanov 2004: 43). Genel olarak insanın bilincinde oluşan kültür pıhtısı tanımlamasıyla hemfikir olan araştırmacılar, konseptin çok boyutlu zihinsel bir oluşum olduğunu kabul eder. Dolayısıyla konsept, içerisinde dil ve kültür öğelerini barındıran, dil taşıyıcılarının dünya görüşünü ve milli dil bilincini yansıtan anlamsal bir oluşumdur.

### **Dil Dünya Görüşü**

İnsanlar yaşadıkları çevreyi kendisinden başlayarak tanır. Dil bilincinde oluşan algı, dilin düşünce yapısıyla geçirmiş olduğu zorlu bilişsel süreç dil işaretlerine yansır

<sup>2</sup> Bolşoy frazeologičeskiy slovar russkogo yazıkı / Otv. Red. V.N. Teliya. Moskva. 2006

<sup>3</sup> Konstantı: slovar russkoy kulturi / Yu.S. Stepanov. Moskva. 2004

ve dilin herhangi bir halkın etno-kültürel yapısına bürünebilme özelliği, farklı kültürlerle ait ulusların dil bilincinde algılanan *gerçeği* farklı biçimlerde yorumlar (Saraç 2016: 1583). Her dilin kendine ait bir dünya görüşü vardır. W. Humboldt'a göre her dilin bir içyapısı bulunur ve ulusların dünya görüşleri onların dilinde var olan sözcüklerden yola çıkarak ortaya konulabilir. W. Humboldt'un fikirlerini temel alarak E. Sapir ve B. Whorf'un geliştirdiği hipotez, anadilin dünyaya bakış açılarını etkilediğini savunur. XX. yüzyılda araştırmacılar tarafından dil dünya görüşü üzerine farklı tanımlar ve yorumlar ileri sürülür: Araştırmacı Gennadiy Vladimiroviç Kolşanskiy, dil dünya görüşünü "*dünya hakkındaki bilgilerin toplamı*" (Kolşanskiy 1990: 21) olarak tanımlarken, V.A. Maslova "*bireyin dil bilincinde yer alan dünya hakkındaki bilgilerin toplamı*" (Maslova 2001: 63); V.V. Vorobyev "*dilsel iletişimde yansıtılan ve toplumun kültür değerleri üzerine dayanan var olma biçimleri*" (Vorobyev 1997: 32) şeklinde farklı yorumlamalar getirir.

Dil dünya görüşü, kültürel değere sahip olan yazılı ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılan bilgilerin toplamıdır. Her dil, kendi görüşünü farklı biçimlerde dile getirdiği için dil dünya görüşü sübjektiftir ve bir ulusun dünyayı nasıl algıladığını gösterir. Dolayısıyla farklı dillere ait dünya görüşlerinin benzerlikler ve farklılıklar göstermesi mümkündür. Belirli bir dil dünya görüşü, dil taşıyıcılarının dünyaya baktıkları prizma içerisinden bilinçlerinde oluşturdukları kendine özgü özellikler olarak ortaya çıkar (Alimjanova 2016: 88). Dil dünya görüşü çevresindeki olayları ve nesnelere algılama biçiminin dildeki yansımasıdır denilebilir. Her halkın dil dünya görüşü aynı zamanda milli-kültürel bilincin bir yansımasıdır.

Dil dünya görüşünü yansıtan en önemli araçlar arasında atasözleri, söz kalıpları ve deyimler bulunmaktadır. Yapılan çalışmalarda farklı konseptlerin kültürdilbilimsel özellikleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Aile ilişkilerinin ve aile hayatının çok çeşitli alanı her halkın kültürünün önemli bir parçası olmaktadır. Bu çalışmada karı-koca, anne-baba ve çocuklar üzerinden aile kavramının Rus ve Türk halkları tarafından algılanışı irdelenecek ve bu algıların her iki toplumun dil dünya görüşlerindeki yansımaları çözümlenmeye çalışılacaktır.

### **Türk Dil Dünya Görüşünde Aile**

Aile, aralarında akrabalık bağı bulunan yakın kimselerin oluşturduğu en küçük birimdir. Türk kültüründe en önemli ve kutsal değerlerden biri olan aile kavramının sözlük anlamına baktığımızda Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlüğü'nde aile için yapılan tanımlar şu şekildedir:

1. *Evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik;*
2. *Aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü;*
3. *Birlikte oturan hısım ve yakınların tümü;*
4. *Eş, karı;*
5. *Aynı gaye üzerinde anlaşılan ve birlikte çalışan kimselerin bütünü;*
6. *Temel niteliği bir olan dil, hayvan veya bitki topluluğu, familya (<https://sozluk.gov.tr/>).*

İlk iki anlam akrabalık bağı olan yakın kimselerin tümünü işaret ederken, üçüncü anlam kan bağı olmadan da birbirine yakın kimselerin aile olarak adlandırılabilceğini

bizlere gösterir. Türk toplumunda, anne-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile ile anne-baba, çocuklar, büyükanne-büyükbaba, hala, teyze gibi tüm akrabalarından müteşekkil geniş aile kavramları bulunur. Toplumun temel taşı olan aile iki insanın evlenmesiyle kurulur ve çocuk sahibi olunarak genişler. Aile olmak ya da kurmak Türk kültüründe kutsal kabul edilmektedir. Doğal bir gereksinimden ziyade dini açıdan da oldukça önemlidir. Kuranı Kerim'in Nur suresinin 32. Ayetinde “sizden bekâr olanları evlendiriniz” buyrulurken insanların evlenmesi teşvik edilmektedir. Hazreti Muhammed “Evlenin ve çoğalın! Çünkü ben kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim” diyerek insanların evlenip çocuk sahibi olmalarını salık verir. Evlenmek ve aile kurmak “Allah'ın emri, peygamberin kavliyle” sözünden de anlaşılacağı üzere dini bir vecibe durumundadır. Evlenmek istemeyenlere evlenmeleri yönünde nasihatler verilir ve bekârlık yönünde olumsuz görüşler dile getirilir. Bu bağlamda bekâr kimsenin derbeder bir hayat yaşadığı anlamını taşıyan “bekârlık maskaralık”; bekâr kimsenin düzensiz bir hayata sahip olduğunu ve parasını düşüncesizce harcadığı anlamlarını barındıran “Bekârın parasını it yer, yakasını bit” atasözlerini örnek gösterebiliriz.

Evlenmek ve evliliğe teşvik Türk kültüründe oldukça önem arz eder. Evlenmek için bireyin maddi gücünün yerinde olması gerekir. Bir aile kuracağından ötürü temelini sağlam atmaya çalışır fakat işi olmadığı durumlarda ya da görücü usulü ile tanıştığı insanla mantık çerçevesinde evlenmeye niyet edildiğinde evliliğin hayırlı bir iş olduğu inancıyla “nikâhta keramet var” denilir. “Evlenenle ev alana Allah yardım eder” atasözü de bekârları evliliğe yönelik cesaretlendirmek amacıyla söylenir. Evlenen insanların mutlu değilse mutlu olacakları, işsizlerse iş bulacakları, hayatlarının çok daha yolunda gideceği yönünde bir inanış vardır. “İki gönül bir olunca samanlık seyran olur” atasözü de birbirini seven fakat maddi imkânsızlıktan ötürü evlenemeyen çiftlere cesaret vermesi amacıyla söylenir. Bu atasözüne göre çiftler maddi beklentilerini asgari düzeye indirerek evlenmeye odaklanırlarsa kurdukları yuva onlara mutluluk getirir.

Türk kültüründe aile kuracak bireylere duygulardan ziyade evlenilecek kişilerin ailevi özelliklerine bakılması tavsiye edilir. “Kız alma” ya da “gelin alma” biçiminde dilde yer bulan bu ifade “kız isteme” âdetinin temelini oluşturmuştur. Erkek tarafı, kız tarafının ailesine giderek “oğlumuz kızınızı istiyoruz” ifadesiyle çiftlerin evlenme niyetini ortaya koyar, kız tarafı “verdik gitti” ifadesiyle de evliliğe onay verdiklerini beyan eder. “Kız alan gözle bakmasın, kulak ile işitsin” atasözünde aile kurmadan önce kızın görselliğine bakılmaması, aile kurmayı düşünülen gelin ve ailesi hakkında bilgi toplayarak ve etrafa sorarak karar verilmesi yönünde öğüt verilir. Kız çocuğuna sahip ailelere de kızlarını çok geç olmadan evlendirmeleri konusunda tavsiyelerde bulunulur. Kızın evleneceği kişiyi kendisinin değil, aile büyüklerinin belirlemesi Türk toplumunda daha çok kabul görmüştür. “Kızını bırakırsan ya davulcuya varır ya zurnacıya” örneğinde olduğu gibi kız çocuğunun kendi başına doğru kararlar alamayacağı vurgulanır. Tecrübe sahibi olmayan kız çocuğu sadece duygularıyla hareket edebilir ve geleceği konusunda mantıklı kararlar alamayabilir. Erkek tarafı genellikle uysal, ailesinin sözünden çıkmayan ve ailesinin iyi bir terbiye ile yetiştirdiğini düşündükleri kızları tercih eder. “Anasına bak kızını al”, “Oğlan babadan beller yazı yazmayı, kız anadan beller mahalle gezmeyi” gibi atasözleri rol model olarak kız çocuğunun annesini, oğlan çocuğunun ise babasını aldığı vurgular ve evlenilmek istenen kızın

ailesine çok dikkat edilmesi gerektiğini bizlere gösterir. Kız çocuklarının özellikle annesinden ne öğrenirse onu uygulayacağı ve öyle yaşayacağı düşünülür. Dolayısıyla kızın tek başına iyi huylu, becerikli ve güzel olması evlenebilmesine yeterli görülmemektedir.

Türk toplumunda ailenin oturduğu ev “yuva” olarak anılmaktadır. Evlenmek anlamında “yuva kurmak”, evlilik hayatını sürdürmek anlamında “yuvayı yürütmek”, ayrılmak ve boşanmak anlamlarında ise “yuvasını bozmak” deyimleri kullanılmaktadır. Çok sık kullanılan “yuvayı dişi kuş yapar” atasözü kadının aile içindeki önemini bizlere gösterir. Kadın, evin içerisindeki düzeni sağlayan kişi olarak görülür. Evlilik kurumunun sorumluluğu aslında kadının omuzlarına yüklenmiştir. Kadının kocasına iyi bir eş olması, çocuklarına da iyi bir annelik yapması beklenir. Aile ve ev anlamlarında kullanılan bir diğer ifade “ocak” olarak karşımıza çıkmaktadır: bir ailenin dağılıp yok olması anlamlarını barındıran “ocağı batmak” ve “ocağı sönmek”; soyun tükenmesi ve çocuk sahibi olmayan aile için “ocağı kör olmak”: birinin ailesine huzursuzluk vermek ve o aileyi yok etmek anlamında “ocağına incir ağacı dikmek”: birinin yuvasını canlandırmak anlamında “ocağını yeşertmek” gibi deyimlerin kullanıldığını görmekteyiz.

Aile sorumluluğu Türk kültüründe kadın ve erkek arasında farklı yönlerde biçimlenmiştir. Kadın evin içerisindeki işlerle meşgul olan, yemek pişiren, temizlik yapan ve çocukların yetiştirilmesiyle ilgilenen kimse konumundadır: “evi ev eden avrat”, “yuvayı dişi kuş yapar.” Kadın üzerine yüklenen sorumlulukları başarıyla yerine getirdiği takdirde o ailenin mutlu ve huzurlu olacağına inanılır. “Avrat var ev yapar, avrat var ev yıkar” atasözü ideal bir aile hayatının temel taşının ideal bir kadından geçtiğini bizlere gösterir.

Toplumsal cinsiyet normlarına göre erkeğin en önemli rolü ailenin geçimini sağlamak olmuştur. “Evin erkeği, evin direği” şeklinde dilde biçim bulan bu ifadeyle erkeğin aileyi bir arada tutan egemen kimse olduğunu görmekteyiz. Ailede çalışan ve para kazanan kişi olma rolü erkeğe ait olmuştur. Bundaki etkenlerden biri kadının malı ya da parası üzerinden geçim sağlandığında erkeğin gurursuz bir kimse olduğu görüşünün hâkim olmasıdır. Erkek eşini çalıştırmadığı için övünç duymakta ve evini geçindiren tek kişi olmanın gururunu yaşamaktadır. Bir diğer etken ise kadının para işlerinden anlamayacağı ve eline geçen parayı plansızca harcayacağı düşüncesinin yaygın olmasıdır. “Keseyle kadın eli girerse bereketi gider” ile “avrat kıtlık bilmez, çoban yokluk bilmez” atasözleri de bu görüşü desteklemektedir. Kadın ve erkeğin aile içerisindeki sorumluluklarını “erkek vefakâr, kadın cefakâr olmalı” atasözü bizlere özetler niteliktedir. Vefakârlık erkeğe atfedilirken, cefa çeken ve sıkıntıya katlanan kişi olma sorumluluğu kadına yüklenilmiştir. Görüleceği üzere ailede sorumluluklar cinsiyet gözetilerek ev ve çocuk bakımı ile ilgili uğraşların sorumluluğu kadına, çalışma ile ilgili iş rolü erkeğe atfedilmiştir.

Türk kültüründe ailenin temel yapı taşlarından biri de çocuklardır. Çocuk sahibi olmak hem soyun sürdürülmesi hem de aile mutluluğunun sağlanması için temel gereksinimlerden biridir. Çocuk sayısı ailenin zenginliğinin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kadın hamile kaldığında fiziki şartlar yeterli değilse “Allah kulunu kısmeti ile yaratır” atasözünden anlaşılacağı üzere doğacak çocuğun o aileye bolluk, bereket ve şans getireceği düşüncesi hâkimdir. Çocuk olmadığı zaman o ailenin uzun süre

dayanamayacağına ve mutlu olamayacağına inanılır: “*ocağı kör kalmak*” deyimi de ailenin birliğini sağlamada çocuğun ne derece önemli olduğunu vurgulamaktadır. Türk kültüründe aile kurumunun sağlamlığını gösteren çocuk, mutluluk ve neşe kaynağı kabul edilirken aynı zamanda çocuğun mutsuzluğa götüren sebeplerden biri olabileceğini gösteren atasözleri de bulunmaktadır: “*iyi evlat babayı vezir eder, kötü evlat rezil eder*”. Ailenin devamının sağlanması hususunda çocuğun gerekliliğine inanılırken “*gelin eşikte, oğlan beşikte*” atasözü kız ve oğlan çocukları arasında cinsiyetçi bir yaklaşımın olduğunu göstermektedir.

Türk kültüründe erkek evlat vesilesiyle soyun ve baba adının devam ettirilmesi aileye toplumsal üstünlük kazandırır. Oğlan çocuk ailesine maddi ve manevi anlamda yardımcı olacak şekilde yetiştirilmeye çalışılır. Böylelikle evlenene kadar anne babasına destek olacak, evlenince de kendi ailesini geçindirmekte yetkinleşecektir: “*Ağaç yeşert meyve getirsin, oğlan büyüt ekmek getirsin*” atasözü bu durumu desteklemektedir. Oğlan çocuğundan beklentilerin fazla olmasıyla doğru orantılı olarak kız çocuğuna göre erkek evladın daha değerli konumda olduğunu söylemek mümkündür. Kız çocuğu sahibi olmak aile bireylerine sorumluluk açısından daha zor gelmektedir. Kız çocuğunun evlenene kadar ailesiyle belirli bir süre geçireceği düşünülür ve doğar doğmaz çeyiz hazırlıklarına başlanır: “*kız beşikte, çeyiz sandıkta*” ifadesiyle kız çocuğu doğar doğmaz çeyizinin de hazır olması gerektiği belirtilir.

Türk toplumunda evlenmeyi düşünülen kızlarda tercih edilen en önemli özelliklerden birinin bekâret olması ebeveynler üzerinde baskı oluşturmuş ve ebeveynleri erkek evlat istemeye yönelten sebeplerden biri olmuştur. “*Eline erkek eli değmemiş*” deyimi hiçbir erkekle görüşmemiş bakire bir kızın Türk toplumunda kabul edildiğini bizlere göstermektedir. Bu durum ebeveynleri kız çocuklarını evden çıkarmadan yalnızca ev işleriyle meşgul bir gelin adayı yetiştirmeye itmiştir. Günümüzde kentleşmenin ve okur-yazar oranının artmasıyla beraber çocuklar arasında cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir aile anlayışının arttığını söylemek mümkündür.

Türk aile yaşantısında gizlilik en önemli esaslardan biridir. Karı koca arasındaki sorunlar kimseye yansıtılmaz ve yaşanan her şey duyurulmamaya çalışılır. Aile içerisinde yaşanan tartışmalar ve sorunlar doğal kabul edilir. Aile, olumlu ve olumsuz özellikleriyle beraber var olan bir kurumdur: “*danesiz aş, kavgasız baş olmaz*”. Çiftlerin birbirlerini daha iyi tanınması ve birbirlerine alışması için zamana ihtiyaç olduğu düşüncesi yaygındır. “*Çekişmeyince pekişmez*” deyiminde olduğu gibi yaşanan tartışmalara aile kurumunun selameti için olumlu bakılır. Yaşanan her sorunun çözülmesi gerektiği kabul edilir ve kutsal bir konumda olan aile kurumunun çok çaba sarf edilerek zarar görmemesi sağlanmaya çalışılır. Bu durumu Türk kültüründe ailenin kutsal bir kurum statüsüne sahip olmasına bağlamak mümkündür.

### **Rus Dil Dünya Görüşünde Aile**

Tüm halklarda olduğu gibi Rus halkında da aile kurumu oldukça değerli ve gerekli görülmektedir. Rus dilinde aile kavramı “*семья-семья*” biçiminde ifade edilmektedir. Hint-avrupa kökenli dillerde “k’ei- + m.” kökünden türeyen *Семья* sözcüğü, Slav dillerinde семья olarak geçmekte ve ev halkı anlamına gelmektedir. XI. ve XII. yüzyıllarda “сѣмья, сѣмья” biçiminde yaygın olarak kullanılırken Eski Rusçadan

Çağdaş Rus diline “*семья-семья*” olarak geçmiştir (Çernih 1999:154). “*Семья-семья*” kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda aşağıdaki tanımlar karşımıza çıkmaktadır:

1. *Anne, baba ve çocuklardan oluşan yakın akrabaların birlikte yaşadığı kimselerin tümü;*
2. *Ortak çalışmalar, ilgi alanları ve arkadaşlıklar vasıtasıyla bir arada bulunan kimselerin tümü;*
3. *Birlikte yaşayan ve yavrulardan oluşan hayvanların tümü;*
4. *Bitki grubu;*
5. *Akraba diller* (Kuznetsov 2000: 1175).

Türkçede olduğu gibi aile kavramının ilk anlamı akrabalık bağıyla birlikte yaşayan insanları işaret ederken ikinci anlam manevi anlamda bir arada olan insanlar için de aile kavramının kullanılabileceğini bizlere gösterir. Geleneksel Rus kültüründe iki tip aile vardır: Anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile ile anne, baba, çocuklar, teyze, hala, amca, dayı gibi akrabaların kalabalık şekilde yaşadığı geniş aile. Kırsal kesimlerde geçim kaynağı tarıma ve insan gücüne dayandığı için geniş aile yaşam biçiminin ihtiyaçtan dolayı olduğunu söyleyebiliriz. XIX. yüzyıla kadar geniş aile tipine tarımcılığın yaygın olduğu güneş ve orta kesimlerde sık rastlanılmaktadır.

Rus dilinde evlenmek anlamını karşılayan ifade erkek ve kadın için farklıdır. Erkeğin evlenmesi “*жениться*” (eş sahibi olmak) ve evli olması “*женатый*” (eş sahibi), kadının evlenmesi “*выйти замуж*” (kocaya varmak) ve evli olması “*замужняя*” (kocasız olan) biçiminde ifade edilir (Hacızade 2007: 735). Aile kurumu, Rus kültüründe de oldukça önemli ve değerli bir müessese olmuştur. 988 yılında Hıristiyanlığı benimseyen Ruslar için dini açıdan aile kurmak kutsal bir konumdur: “*браки заключаются на небесах.*” (evlilik kutsaldır). Aile kurmak, her insanın, özellikle kadınların hayatındaki en önemli evrelerden biri olmuştur. Rus kültüründe kadının ailedeki konumu oldukça önemli olmuştur: “*хозяйкою дом стоит*” (evi ayakta tutan kadındır). Türk kültüründe olduğu gibi Rus kültüründe de kadınlara evlenmesi gerektiği öğütlenir: “*Птица крыльями сильна, жена мужем красна.*” (Kuş kanatlarıyla güçlüdür, kadın ise kocasıyla güzeldir). Yalnız yaşamak mutsuzluk kaynağı olarak görülür. Ataerkil sistemde erkeğin ev işleriyle ilgilenmesi hoş karşılanmaz, aynı zamanda erkeklerin ev işlerinde yeteneksiz olduğu görüşü yaygındır. Erkek evlendiği takdirde yemek pişirmekten ve ev işleriyle uğraşmaktan kurtulmuş olacaktır. Genel olarak Rus kültüründe bekârlığa karşı olumsuz bir yaklaşım vardır. Özellikle bekâr erkeklere toplum normlarına uymadıkları için hoş bir tutum sergilenmez. Hatta evli ailelere şahsi toprak arazisi tesis edilir ve tarım toplantılarında sadece evli erkekler söz söyleme hakkına sahiptir. Dolayısıyla sadece kadınlara değil erkeklere de evlenmeleri yönünde öğütler verildiğini görmekteyiz: “*живучи одной головкой, и обед варить неловко*” (Tek yaşarken yemek hazırlamak da yakışmaz).

Rus kültüründe, kadın bir nevi erkeğin tamamlayıcısı olarak görülür: “*Что гусь без воды, то мужик без жены*” (Susuz kaz ne ise, karısız koca öyledir) (Paşalıoğlu 2017: 101). Bu bakış açısının altında yatan sebeplerden biri dini faktör olmuştur. İnanışa göre Tanrı, Âdem'in kaburga kemiğinden ona eş olması için Havva'yı yaratmıştır. Âdem kendisinden bir parça kaybederek bir yanı eksik kalmıştır. Bu eksik parça Havva'ya büyük bir meziyet olarak Tanrı'nın armağanı olmuştur. Bu armağan ile

Havva Âdem'in her zaman yardımcısı olmuş ve Âdem'i tamamlamıştır. Dolayısıyla Rus kültüründe de kadın her zaman kocasına destek olmalı ve onun eksik yanlarını tamamlamalıdır (Garmayev 2003: 232).

Eş olarak da kadına birçok sorumluluk yüklenir. Eş olarak kadına hem olumlu hem olumsuz özellikler yüklenmiştir. Bir eş olarak kadın, kocasının en büyük yardımcısı ve destekçisidir. Türk kültüründe olduğu gibi evi çekip çevirir, kocasıyla ilgilenir, yemeğini pişirir, evin düzenini sağlar. Aile içerisindeki sorumluluğun çoğu kadının omuzlarına yüklenmiştir ve bir ailenin mutlu ya da mutsuz olması kadına bağlı olmuştur: “*добрая жена дом сбережет, а плохая рукавом разнесет*” (iyi eş evini korur, kötü eş elleriyle yıkar). Erkek dışarıda çalışıp yorulurken kadının ev içerisinde yaptığı işler hafif görülür: “*жена поёт, а муж волком воёт*” (kadın şarkı söyler, koca kurtla ulur). Aile içerisinde kadının esas görevi ev işleriyle ilgilenmek ve çocuk yetiştirmek olmuştur. Kadın hem çocuk yapmalı hem de çocuğunun eğitimiyle alakadar olmalıdır. Dolayısıyla kadının erkeğin gölgesinde kaldığını söylemek mümkündür.

Ataerkil bir toplum yapısına sahip olan Ruslarda erkek aile içerisinde üst konumdadır ve evin geçimi erkek tarafından sağlanır. Muhallebi çocuğu anlamını taşıyan «*маменькин сынок*» deyimini anne ve oğul ifadelerinin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Kendi kararlarını alamayan ve çoğunlukla annesine ya da eşine bağlı olan, iradesi zayıf ve pasif bir erkek anlamını taşımaktadır (Teliya 2014:370). Annesinin gölgesinde kararlar alan bir erkek Rus toplumunda hor görülür ve böyle biriyle evlenilmek istenmez. Geleneksel bir Rus erkeğinden güçlü, kararlı, sorumluluk sahibi, girişken ve otoriter olması beklenir. Kadından yardım alan erkeğe hor gözle bakılır. Kadının malına bel bağlanmaması gerektiği de atasözlerinde yer alır: “*женным богатством века не проживёшь*” (kadının zenginliğiyle bir asır yaşanmaz). Çünkü Rus kültüründe kadın evlendiği zaman kendisini güvence altına almış hissetmek ister. Kocasını kendisini koruyan, ihtiyaçlarını gideren, zor durumda olduğunda yardım eden ve arka çıkan bir kimse olarak görür: “*за мужнину жену есть кому вступиться*” (Kocası olan kadının arka olacağı kimsesi vardır).

Rus kültüründe ailenin oturduğu ev için Türk kökenli *очаг-ocak* kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Genel olarak Rus kültüründe aile kavramı ocak ile bağdaştırılmaktadır: “*семейный очаг*” (aile ocağı). Bu bağlamda soba ve ocak anlamlarına gelen *печка* sözcüğüyle ilişkili dilsel ifadeler de karşımıza çıkmaktadır: “*семья – печка: как холодно – все к ней собираются*” (Aile ocaktır: üşüdükçe herkes onun etrafında toplanır). Rusya'nın iklimsel özelliklerinin aile metaforuna yansıdığını açıkça görebilmek mümkündür. Soğuk bir ülke olan Rusya için aile ısıtma görevi gören soba gibidir ve sıcaklık vaat eder. Yuva anlamına gelen bir diğer dilsel ifade *гнездо* sözcüğüken ev anlamına gelen *дом* sözcüğü de aile ile bağdaştırılmaktadır: “*когда нет семьи, так и дома нет*” (ailen yoksa evin de yoktur).

Çocuklar Rus aile yaşantısında önemli bir konumdadır. Külfet değil eve mutluluk getireceği düşüncesi hâkimdir: “*семья без детей, что цветок без запаха*” (çocuksuz aile, kokusuz çiçek gibidir). Rus kültüründe çocuk sayısının fazlalığı Türk kültüründe olduğu gibi hoş görülen bir durumdur: *полна хата детей, так и счастливо в ней!*” (çocukla dolu ev, mutluluk getirir!) Geleneksel Rus kültüründe kız evlat ile erkek evlat arasında ayırım yapıldığını söylemek mümkündür: “*один сын не*

*сын, два сына – полсына, три сына – сын” (bir oğul - oğul değil, iki oğul – yarım oğul, üç oğul – bir oğuldur). Oğlan çocuğunun fazlalığı ile ailedeki mutluluğun oranı eş düzeyde görülmektedir. “брагу сливай, не доквашивай; девку отдай, не доращивай!” (birayı dök, mayalamaya; kızını ver, büyütme!) atasözü de kız evladı olan ailelerin bir an evvel çocuklarını evlendirmelerini öğütler. Kız çocuklarının nihayetinde evlenecekleri düşünülerek giyim kuşam yeme içme gibi ihtiyaçlarından kaçınmak amacıyla kız çocuklarına harcama yapmaya gerek olmadığına ve uzun süre beklemeden evlendirilmeleri gerektiğine dair düşünce hâkimdir. Ayrıca çeyiz hazırlığı da Rus kültüründe aileyi sıkıntıya sokan durumlardan biri olmuştur. Çocuk doğduğu andan itibaren çeyiz hazırlıklarına başlanması tavsiye edilir: “дочку в колыбельку – приданое в коробейку” (Kız çocuğu beşiğe – çeyizi kutuya). Kız çocuklarına nihayetinde evlenip gidecekleri için kalıcı gözüyle bakılmamaktadır. Kız çocuğu başka bir aileye ait bir kimse olarak görülmektedir: “дочь – чужое сокровище. Холь да корми, учи да стереги, да в люди отдай” (Kız çocuğu başkasının servetidir. Büyüt besle, terbiye et bekle, sonra başka ellere ver). Kız çocukları ailenin isteklerine itaatkâr ve saygılı olarak büyütülür. Evlendikten sonra da kocasına da aynı itaati göstermesi beklenir.*

Geleneksel Rus kültüründe alınacak gelinin ailesine oldukça önem verilir. İyi bir ailede terbiye almış kadının evleneceği zaman aile düzenini de ona göre kuracağı fikri yaygındır. Baba evin geçimi ile meşgulken anne çocuklarını terbiye etmekle meşgul olur. Baba, oğlan çocuğuna tarım ve hayvancılıkla alakalı ev geçindirmekle ilgili yetileri kazandırırken anne, kız çocuğuna ev işlerini, giyinmeyi, yemek yapmayı, saygılı ve ahlaklı olmayı öğretmekle yükümlüdür. Annenin öğrettiklerine göre çocukların davranışlarını kazandıklarına inanılır: “какова matka, таковы и детки” (Annesi nasıl ise çocukları da öyledir). Özellikle kız çocuğunun, annesinin özelliklerini taşıdığı düşünülür: “взяли бабку ходины, так будут и родины” (ayağı bozuk kadını aldı, ondan doğanlar da öyle olur). İyi terbiye almış ve namuslu bir kadınla evlenmek, erkek tarafı için onur duyulacak bir husustur (Eshkenov 2007: 128). Böyle bir kadınla evlenip çocuk sahibi olunursa çocukların da annelerinin iyi özelliklerini taşıyacağına inanılır.

Kız çocukları ailenin isteklerine itaatkâr ve saygılı olarak büyütülür. Evlendikten sonra da kocasına da aynı itaati göstermesi beklenir. Çocuğun sıkı terbiye alması temel erdemlerden biridir ve toplum için oldukça değerlidir. Dolayısıyla bu sıkı eğitim kız çocuğunun ileride kaderini etkileyen faktörlerden biri olur. Rusya’da Yekaterina döneminden itibaren prestijli eğitim kurumları açılarak asilzade ailelerin kız çocuklarının eğitim görmesi sağlanır. Bu okulların<sup>4</sup> müfredatında edebiyat, müzik, resim, sanat, dans gibi derslerin yanı sıra yemek yapma, temizlik, görgü kuralları, soylu yaşamın tutum ve davranışlarına dair prensiplerin de öğretildiği konular bulunmaktadır. Karşı cinsle olan ilişkilerde nasıl davranılması gerektiği, karşılaşılan sorunlarda izlenilmesi gereken tutumların neler olduğu ile ilgili de eğitim verilir. Dolayısıyla Rus toplumunda söz konusu okullarda eğitim gören kız çocuklarının daha terbiyeli, itaatkâr ve saygılı olacağı kanısı vardır ve buradan mezun olan kızlarla evlenilmesi arzulanır. Kız çocuğu evlenip ailesinden ayrıldığı anda annesi ile olan bağı devam eder. Evliliğinde ihtiyaç duyabileceği

<sup>4</sup> Kurumun resmi adı: институт благородных девиц (Soylu Bekar Genç Kızları Yetiştirme Enstitüsü)



konularda annesine danışır ve tavsiyelerine uyar. Anne ve kızı arasında sıkı bağın olmasına oldukça değerli bir gözle bakılır: “*маменькина дочка*” (annesinin kızı). Günümüz şartlarında değişen yaşam tarzıyla birlikte bu deyim olan yaklaşım da olumsuz yönde etkilenmiştir. Annesinin desteğini alan ve annesi gibi hareket eden kız çocuklarına saygı duyulurken çağdaş yaşamda sorumluluk üstlenmeyen, kendi ayakları üzerinde duramayan ve kendi başına karar alamayan kişi gözüyle bakılmaktadır (Teliya 2014: 371).

### Sonuç

Karı-koca ilişkileri, ebeveynler, çocuklar ile evlilik-bekârlık ve aile yapısı çalışmamızdaki aile konseptinin temelini oluşturmuştur. Aile yapısına bakıldığında Rus ve Türk toplumlarında çekirdek aile ile geniş aile tipi olduğu görülmektedir. Dini açıdan farklı iki dine mensup olan Rus ve Türk toplumu için aile hem gerekli hem de kutsal konumdur. İslam dininde olduğu gibi Hıristiyanlığın temelinde de evliliğin kutsallığı önem arz etmektedir. Her iki kültürde bekârlığa karşı olumsuz bir yaklaşımın sergilendiği ve evliliğin gerekliliğine inanıldığı görülmektedir.

Türk toplumunda karı-koca ilişkileri çoğunlukla dini kurallar çerçevesinde şekillenmiştir. Bir kadının eşe sahip olması gerektiği görüşüyle birlikte eş olan kadının saygın bir konuma sahip olduğu inancı hâkimdir. Her iki kültürde kadın için eş, büyük bir destek ve hayat güvencesi konumundadır. Kadının aile içerisindeki konumunun ise daha karmaşık olduğunu söylemek mümkündür. Türk kültüründe annelik vasfını kazanan kadın kutsal ve saygın konumda görülürken kız çocuğunun ailedeki yeri tam tersine olumsuz bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bir eş olarak kadının hem olumlu hem de olumsuz özellikleri mevcuttur. Bununla birlikte her iki kültüre geleneksel açıdan bakıldığında evlilikte kadın eşine karşı itaatkâr olmalıdır, erkek ise aileyi yöneten kişi olarak lider konumundadır. Ailenin devamlılığı ve geçimi hususunda sorumluluk erkeğe yüklenmiştir. Kadının parası ya da malı üzerinden geçimin sağlanması her iki kültürde hoş karşılanmamaktadır. Dolayısıyla evin maddi sorumluluğu erkeğe yüklenirken, çocuk yetiştirme ile ev işleriyle ilgilenme görevi kadına ait olmuştur. Günümüzde ise bu bakış açısının değiştiğini söylemek mümkündür. Modernleşme ile beraber evliliklerde kadın ve erkek eşit konuma ulaşarak aile içerisinde erkek egemen gibi görünse de kadınlar lider konumda olabilmektedir.

Rus ve Türk toplumlarında çocuk sahibi olmak mutlulukla eş değer görülür. Türk kültüründe çocuk sayısının fazlalığı bereketi simgelerken, Rus kültüründe ise mutluluğun çoğalmasına işaret eder. Her iki kültürde oğlan çocuğu ve kız çocuğu ayrımı bulunur. Her iki toplumda da oğlan çocuğu sahibi olmanın arzulandığı görülür. Kız ve oğlan çocukları arasında cinsiyetçi bir yaklaşımın sergilenmesinin sebeplerinden biri çeyiz hazırlığının getirdiği maddi yüküdür. Rus ve Türk kültüründe kız çocuğuna sahip olduğunda çeyiz hazırlığına da başlanması gerektiği görüşü yaygındır. Çünkü her kız çocuğunun çok geçmeden evlendirilmesi gerektiğine inanılır. Geleneksel açıdan Rus ve Türk kültüründe çocukların yetiştirilmesinde cinsiyetçi bir yaklaşım söz konusudur. Kız çocuğunun annesinin, oğlan çocuğunun ise babasının özelliklerini taşıması gerektiğine dair bir kanı vardır. Dolayısıyla evlenilecek kişilerin ailevi özelliklerine bakılması tavsiye edilir çünkü çocukların ailesinden, bilhassa annesinden ne görürse onu yapacağı düşünülür. Her iki dilde benzer atasözlerinin bulunması da bizlere bu

durumu kanıtlamaktadır. Çocuk bakımı konusunda anneye yüklenen sorumluluğun zamanla değişime uğradığını söylemek mümkündür. Günümüzde çağdaş toplumlarda çocuğun büyütülmesi hususunda cinsiyet fark etmeksizin duygusal yönden gelişmesi anne sorumluluğundayken çocuğun karakterinin oluşumunda babası da aynı şekilde etkin bir rol oynamaktadır.

Sonuç olarak milli kültürel öğeleri taşıyan ifadeler dile yerleşerek söz kalıpları olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu söz kalıpları o kültürün dil dünya görüşünü bizlere yansıtmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda iki farklı dil ve kültüre sahip olan Rus ve Türk dil dünya görüşlerindeki aile konsepti karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışmamız neticesinde dil materyalleri aracılığıyla aile konsepti örneğinde Rus ve Türk dillerine ait dünya görüşlerinin benzerlikleri ve farklılıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Her iki kültürdeki aile anlayışının kültürel anlamları çözümlenerek iki kültür arasında benzerliklerin daha fazla olduğu görülmüştür.

## KAYNAKLAR

- AKARSU, B., (1998), *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- AKSAN, D., (2003), *Her Yönüyle Dil. Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara.
- ALİMJANOVA, G.M., (2016), *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim. Dil-Kültür-İnsan*, (Çev. S.Uçar ve Ş.Aktay), Ankara: Gazi Kitabevi.
- ANDREYANOVA, M.A., (2014), "Kültürdilbilimin Anahtar Kavramı: Konsept," (Çev. C. Paşalıoğlu) *Kültürdilbilim (Temel Kavramlar ve Sorunlar)*, Ankara: Gazi Kitabevi, s.67-73.
- ÇERNİH, P.Ya., (1999), *İstoriko-Etimolojiçeskiy Slovar Sovremennogo Russkogo Yazıka*, Tom 2, Moskva: İzdatelstvo «russkiy yazık».
- ESHKENOV, D., (2007), *Türk ve Atasözlerinde Kadın İmajının Dilbilimlik Karşılaştırması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.
- GARMAYEV, P.A., (2003), *Kultura Semeynih Otnoşeniy*, Volgograd.
- HACIZADE, N., (2007), "Türkçede ve Rusçada Ev Kavramı ve Bu Kavramın Dildeki Yeri", *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 13/1, s.731-740.
- HUMBOLDT, W., (2000), *Izbranniye Trudi po Yazıkoznaniyu*, Moskva: Progress.
- İNTERNET: Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 05.01.2020).
- KARASİK, V.İ., (2004), *Yazıkovoy Krug: Liçnost', Kontsepti, Diskurs*, Moskva.
- KOLŞANSKIY, G.V., (1990), *Obyektivnaya Kartina Mira v Poznaniı i Yazıke*, Moskva: Nauka.

KOZAN, E., (2014), *Kültürdilbilim (Temel Kavramlar ve Sorunlar)*, Ankara: Gazi Kitabevi.

KUZNETSOV, S.A., (2000), *Bolşoy Tolkoviy Slovar Russkogo Yazıka*, Sankt-Peterburg: Norint.

MASLOVA, V.A., (2001), *Lingvokulturologiya*, Moskva: Akademiya.

MOKİENKO, V.M., Nikitina T.G., Nikolayeva Ye.K., (2010), *Bolşoy Slovar Russkih Poslovits*, Moskva: ZAO «OLMA Media Grupp».

PAŞALIOĞLU, C. (2017), "A Comparative Linguoculturological Analysis: "Woman" Concept in Russian and Turkish Linguocultures (on the Basis of Russian and Turkish Languages)", *4th International Symposium on Asian Languages and Literatures Proceedings* (p.64-104). Aurangabad: Dr. Babasaheb Ambedkar Marathwada University Global Art Publications.

SARAÇ, H. (2016), "Rus ve Türk Dil Dünya Görüşünde Dağ Kavramı" (Kültürdilbilimsel Analiz), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 0(57), ss. 1581-1598.

STEPANOV, Yu.S., (2004). *Konstantı: Slovar Russkoy Kulturi*, Moskva: Akademiçeskiy proyekt.

TELİYA, V.N., (2014), *Bolşoy Frazelogiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka. Znaçeniye. Upotrebleniye. Kulturologiçeskiy Kommentariy*, Moskva: AST-Press Kniga.

VARDAR, B., (2002), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual.

VOROBYEV, V.V., (1997), *Lingvokulturologiya: Teoriya i Metodi*, Moskva: RUDN.



## MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİNDE EMİRDAĞ

Arş. Gör. Damla ERTOY\*

### ÖZ

Türklüğün varlık kavgası olarak bilinen Milli Mücadele, Türk ulusunun geçmişinde önemli bir dönüm noktasıdır. Türk milleti en zor şartlarda bile bir karış vatan toprağı uğruna neler yapabileceğini göstermiştir. Bu zorlu süreç içerisinde vatanın birliği ve beraberliğinin korunması amaçlı çeşitli gruplar ve bu doğrultuda düşünenlerin bir araya geldiği birlikler oluşmuştur. Tamda bu noktada Kuvâ-yi Milliye kavramı ortaya çıkmıştır. Kuvâ-yi Milliye denildiğinde işgal altındaki vatan topraklarını milli duygularından güç alarak tam düzenli birlik ve ordu özelliğı taşımadan, vatanın bağımsızlığı için istilacı kuvvetlere karşı bir araya gelmiş gönüllü milis birlikler anlamına gelmektedir.

Milli Mücadele döneminde Türk halkı bölge bölge bağımsızlık hareketini desteklemiştir. Bu süreç de Eskişehir, Akşehir ve Afyonkarahisar gibi Milli Mücadele de stratejik şehirlere olan yakınlığı ile bilinen Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesi bağımsızlık yolunda verdiği mücadelesinde kısa süreli işgallere maruz kalmıştır. Şehir konumu itibariyle Sakarya Meydan Muharebesi ve Büyük Taarruz'da doğrudan sıcak noktada bulunmamasına rağmen milli mücadele için gerekli askeri hizmetlerin, Tekâlif-i Milliye emirlerinin uygulandığı bir şehir olmuştur.

Milli mücadele döneminin önemli kavramlarından olan kuva-yı milliye birlikleri buldukları bölgelerin kaderlerinin belirlenmesinde etkili güç olmuştur. Tarih sayfalarında yeteri kadar söz edilmeyen Bayatlı Arif Bey birlik içerisinde yer alarak, Orta Anadolu bölgesinde Kuvâ-yi Milliye hareketine destek vermiş ve yakın çevrede ortaya çıkan isyanları bastırılmasında etkin rol oynamıştır. Bayatlı Arif Bey'in bu süreçte gerçekleştirdiği önemli çalışmasından birside çevresinde bulunan milis güçleri kendi komutası altında birleştirmesi ve Karakeçili Milli Alayını kurup milli mücadele için önemli bir destek kuvveti oluşturmasıdır.

Bu önemli olaylara şahitlik eden Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesinin Milli Mücadele yıllarında cereyan eden olayları arşiv belgelerine, hatıratlar, araştırmalar ve süreli yayınlardaki bilgilerden yararlanarak oluşturulan çalışmada, Türk bağımsızlığının mahalli ve millî değerlerinin anlaşılmasına tarihî bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Bu önemli olaylara şahitlik eden Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesinin Milli Mücadele yıllarında cereyan eden olayları arşiv belgelerine, hatıratlar, araştırmalar ve süreli yayınlardaki bilgilerden yararlanarak oluşturulan çalışmada, Türk bağımsızlığının mahalli ve millî değerlerinin anlaşılmasına tarihî bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler** : Emirdağ, Milli Mücadele Dönemi, Karakeçili Milli Alayı, Arif Bey.

### EMİRDAĞ IN THE NATIONAL STRUGGLE PERIOD

#### ABSTRACT

The National Struggle, known as the struggle for existence of Turkishness, is an important turning point in the history of the Turkish nation. The Turkish nation has shown what it can do for the sake of an inch of homeland even under the most difficult conditions. In this difficult process, various groups and unions where those who think in this direction come together have been formed to protect the unity and solidarity of the country. At this point, the concept of National Forces emerged. When it is called National Forces, it means voluntary

\* Artvin Çoruh Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, damlaertoy@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-3567-7957

militia units that have come together against the invading forces for the independence of the country, without the characteristics of a fully regular union and army, taking the strength of the national feelings of the occupied lands.

During the War of Independence, Turkish people supported the regional independence movement. In this process, Emirdağ district of Afyonkarahisar, which is known for its proximity to strategic cities such as Eskişehir, Akşehir and Afyonkarahisar, has been subjected to short-term occupations in its struggle for independence. Due to its location, Sakarya has been a city where military services required for the national struggle and Takâlif-i Milliye orders were applied, although it was not directly at the hot spot during the Pitched Battle and the Great Attack.

In the study, which was created by using the archive documents, memoirs, researches and information in periodicals of the events that took place during the years of the War of Independence in Emirdağ district of Afyonkarahisar, which witnessed these important events, it was aimed to make a historical contribution to the understanding of the local and national values of Turkish independence.

**Keywords** : Emirdağ, National Struggle, Karakeçili National Regiment, Arif Bey.

### **Giriş**

Afyonkarahisar konumu itibariyle demiryollarının ve özellikle karayollarının kesişme noktasında bulunması nedeniyle önemli konuma sahiptir (Daşdemir 2003: 88). Coğrafi olarak karasal iklimin hissedildiği İç Batı Anadolu'da kurulan şehir, Anadolu'nun önemli ticaret yollarının kesiştiği noktada yer almaktadır (Çalık 2007: 16). Ankara-Antalya, İstanbul-Konya, Ankara-İzmir, demiryollarının kavşak noktasında bulunan şehir, iktisadi öneminin yanında askeri önemde taşımaktadır (Atabek 1997: 402).

Milli Mücadele döneminde müstakil liva olan ve Karahisâr-ı Sahip olarak anılan Afyonkarahisar önemli ulaşım ağlarının bulunduğu stratejik bir noktadadır. Bu özelliğiyle birçok devletin dikkatini çekmiş ve Yunan işgaline kadar İngiliz, Fransız ve İtalyanlarca kontrol altına alınmıştır (Daşdemir 2003: 88).

Eskişehir, Uşak ve Kütahya illerini birleştiren demiryolu ağları vasıtasıyla, Milli Mücadele'de silah, cephane, erzak vb. gereçlerin lojistiği açısından şehir önemli bir yere sahiptir. Ayrıca İzmir-Afyonkarahisar hattıyla İstanbul-Bağdat demiryolu hattının birleşmesinden kaynaklı ordunun nakliye ihtiyacı buradan sağlanmıştır (Daşdemir 2004: 4). Milli Mücadele Dönemi'nde ilin önemli ilçelerinden olan Dinar ordunun ikmal merkezi konumunda bulunmuştur. Burada toplanan ve depolanan erzak, cephane süvari kolordusu tarafından Dinar-Dombay Ovası-Çöl Ovası üzerinden düzenli olarak ilin Bolvadin ilçesine nakledilmiştir (Kalkan 1984: 41).

20 Ekim 1920 tarihiyle Batı Cephesi Kararğahı olarak kullanılmaya başlanan Afyonkarahisar ilinde bulunan cemiyetler Sivas kongresinden sonra mevcut cemiyetler tek çatı altında toplanmıştır. Müdafaa-i Hukuk Teşkilatına dair Nizamnâme yayınlanmış ve cemiyetin şubelerinin açılması istenmiştir (Polat 2004: 114). Bu karara bağlı olarak Afyonkarahisar merkez ve kazalarında cemiyetin şubeleri açılmıştır (Daşdemir 2003: 93). Şehirde önce Redd-i İlhak adıyla kurulan bu mahalli cemiyet sonradan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adını almıştır (Akkoyun,1997: 167).

Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Afyonkarahisar'da Milli Mücadele'yi yön vermiş, Mondros Ateşkes Antlaşması hükümlerine göre toplanan silahları depolardan kaçırarak

cephelere taşımıştır (Şişman 1996: 54). Konya'daki XII. Kolordu Karargâhı'na bağlı 23.Fırka Afyonkarahisar'da kurulmuş (Atatürk 1986: 12) ve çevresinde Kuvayı Milliye'nin kuruluşu için Batı Anadolu Kuvayı Milliye Kumandanı Ali Fuat Cebesoy tarafından 23.Fırka komutanı Ömer Lütfi (Argeşo) Bey tayin edilmiştir (Polat 2004: 13).

1 Ağustos 1919 tarihinde Aziziye Redd-i İlhak Cemiyeti kurulup Kuvây-ı Milliye desteklenmiştir (Altıntaş 2011: 385). Redd-i İlhak Cemiyeti'nin Afyonkarahisar'da kurulması neticesinde, şehrin önemli camilerin çevrelerinde halkın birliğini sağlama amaçlı gösteriler yapılması kararlaştırılmıştır. Gerekli görülen yabancı devletlerin yetkili makamlarına tepkilerini belirten metinler gönderilmesi, ordunun ihtiyacı olan askeri güce katkı sağlamak için gönüllü askerler toplanması cemiyetin önemli faaliyetleri arasındadır. Bu dönemde Redd-i İlhak Cemiyeti, Müdafa-yı Hukuk Cemiyeti adı altında toplanmıştır. Bu önemli mücadelede Karakeçili Alayı'nın önemli isimleri arasında sayılan Bayatlı Arif Bey, Salih Kesri, Hacı İsmail Şükrü, Hasan Çerçel, Ömer Lütfü Bey, Hoca Nebil Efendi, telgraf memuru Hadi ve Ali Beyler tarafından Kuva-yı Milliye Teşkilatı'nı kurulmuştur (Çiftçi 2007: 45). Teşkilat tarafından İkaz Gazetesi'nin çıkarılması cemiyetin bu dönemde Afyonkarahisar'da gerçekleştirdiği faaliyetler arasında yer almaktadır (Talipoğlu 1998: 7).

Yunanlıların 22 Haziran 1920'de yaptığı taarruz sonrasında Afyonkarahisar'da 2 Ağustos 1920 tarihinde yerel bir kongre toplanmıştır (Akkoyun 1997: 168). Büyük Önderin iştirak ettiği Afyonkarahisar Kongresi, katılım bakımından bölgesel bir kongredir ve Batı Anadolu Kongrelerinin sonucusudur. Ancak alınan kararlar bakımından milli bir kongre olma özelliğine sahiptir. Resmîyet kazanmamış milli kuvvetler ilk defa 2 Ağustos 1920 tarihli bu kongre kararı ile Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin denetimi altına girmiştir (Çiftçi 2007: 49).

Afyonkarahisar konum itibarıyla Ankara'ya yakın olmasından kaynaklı, Yunanlılar tarafından muhtemel bir Anadolu harekâtının kilit noktası olarak görülmüştür. Bu nedenle Yunanlılar 28 Mart 1921'de şehri işgal etmişler, İkinci İnönü Zaferi sonrasında 7 Nisan'da şehri terk etmişlerdir. 13 Temmuz 1921'de tekrar Yunanlıların eline geçmiş, ikinci işgal 13 ay 13 gün sürmüştür. 27 Ağustos 1922 'de ise Milli Mücadele'de önem teşkil eden şehir Yunan işgalinden kurtarılmıştır. <http://www.tdvia.org> (Erişim tarihi 24.01.2017)

Afyonkarahisar'ın ilçesi olan Emirdağ ve çevre köyleri Milli Mücadele'de önemli bir yere sahip olmuştur. İlçenin doğusunda Yunak(Konya),kuzeyinde Çifteler ve Sivrihisar (Eskişehir), güneyinde Bolvadin (Afyon), batısında da İhsaniye ilçesi bulunmaktadır (Şenkaya 1981: 43). İlçenin Milli Mücadele Dönemi'nde Karakeçili Milli Kuvvetleri'ne vermiş olduğu destek ve Bayatlı Arif Bey'in bu mücadele önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir (Altınbaş 2011: 92).

### **Milli Mücadelede Emirdağ**

Milli Mücadele yıllarında önemli bir yere sahip askeri harekâtların hemen yanı başında yer alan Emirdağ, bu mücadeleye verdiği destek ile de tarih sayfasında bir iz bırakmıştır. Milli Mücadelenin ilk yıllarında tam olarak odak noktasında olmasa bile yerli halk elinden gelen maddi ve manevi desteği esirgememiştir.

Milli mücadele döneminde vatan birliğini korumak için bölgede atılan ilk adım Emirdağ ilçesinde Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurmak için çeşitli girişimlerde bulunulmasıdır. Girişilen mücadelede Emirdağ kaymakamı Nuri Bey'in göstermiş olduğu kahramanlık ve çalışmaları dikkat çekmektedir. Nuri Bey, işe yarayacağını düşündüğü bütün kişilerle temas kurmaya gayret etmiş hareketin mümkün olduğu kadar geniş bir kitleye ulaşması için takdire şayan bir gayret göstermiştir.

Nuri Bey bu çalışmaları yürütürken diğer tarafta ilçenin önemli isimleri arasında yer alan Müftü Hüseyin Fevzi Efendi Milli Mücadele'ye katılım gayretleri içinde Emirdağ ve çevresinde mevcut çetelerle irtibat kurarak onları vatan hizmetinde yanlarında olmalarını istemiştir. Buna bağlı olarak Balcamlı Yusuf, Çukurcalı İbrahim, Yazılı'da bulunan Osman, Bavurdu'da bulunan Yörük Eyüp, Bayat yöresindeki Sinan ve efradı mukavemet hareketine dâhil olmuştur (Daşdemir 2003: 97). Nuri Bey ve Müftü Hüseyin Fevzi Efendi çalışmalarını yürütürken, öte yandan da Arif Bey fiili olarak teşebbüslerini sürdürmüştür.

Arif Bey'in çalışmaları sonucu Karakeçili Alayı adını alacak olan çekirdek yapılanma, Emirdağ Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin de önemli unsurlarından birisi olmuştur (Altınbaş 2011: 93). Emirdağ Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti idare meclisinde bulunan şahsiyetler arasında Hava oğlu Hacı Hüseyin, Hacı Bekiroğlu Mustafa, Kalender zade Abdülkadir, Çerçi Yusuf, Mazoğlu Salih, Mukaveleci İsmail, Kürt Mehmet Çavuş, Tatar Ahmet Usta, Müftü Sabri Efendi, Çerkez Matuş Mehmet, Arap Ahmet oğlu Abdil Ağa, eski kaymakam Nuri Bey sayılmaktadır. Alt kademelerde de Gıyretoğlu Hamdi, Karacaörenli Eşkiya, Ünlü Oğlu Tahir, Kolanşamlı Sarı Bekir, Kolanşamlı Taşbaş Mehmet, Elhanlı Abdülkadir Hocaoglu Yusuf Çavuş, Ali Şerif Çavuş, Hamzahacılı Mistik Efe, Höstenoğlu Celil, Çerkez Osman, Boyalı Mustafa, Milleteoğlu İsmail, Akpınarlı Kopuk, Holuzlu Deli Hacı, Çukur Kuyulu Acemoğlu, Pörnekli Cumali, Elmas Pehlivan yer almaktadır (Kocabaş). İlçe bünyesinde bulunan Mudafaa-i Hukuk Cemiyeti askeri yapılanmaların yanı sıra ülke bekası konusunda da yetkililere fikirlerini belirten çeşitli telgraflar göndermiştir:

“6 Mart 1920 tarihinde “Aziziyye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Reisi Mehmet, azalar; Ömer ve Osman, Belediye Reisi Sabri” imzasıyla Meclis-i Mebusan'a telgraf gönderilmiştir. Bu telgrafta da Osmanlılığın “garib bir idare ile yabancı nüfusuna kurban ve alet olmasına milletin katiyen tahammülü kalmadığı” belirtildikten sonra, “amel-i milliyeyi tatmin etmeyecek herhangi bir” hükümetin kabul edilmeyeceği bildirilmiştir (Sarıkoşuncu ve Sarıkoşuncu 2019: 19).”

Yunan mezaliminin artarak devam etmesi üzerine Afyonkarahisar ve çevresinde milis müfrezelerinin teşkiline başlanmıştır (Polat 2004: 115). Çok zaman geçmeden başlayacak Yunan saldırısı durumu değiştirerek Emirdağ ve çevresini çok daha stratejik bir noktaya taşımıştır.

Yunan Ordusu, Uşak istikametinden Afyonkarahisar'ı tehdit etmeye başladığında Bolvadin ve Aziziye havalisinden 500-600 kadar milis atlı şehre gelmiş, düşman kuvvetlerine karşı bölgeye sevk edilmiştir. 2 Teşrin evvel 1336 tarihli bir

şifrede “Bolvadin ve Aziziye havalisinden 1000'den fazla efradın celb edildiği belirtilmiştir (ATASE Arşivi nr. 4404, Dosya nr. 850, Fihrist nr. 120). 1920 yılının sonlarında “düşmanın keşif için Aziziye ve Karahisar tepelerine keşif kollarını sıklaştırdığı görülmektedir (ATASE Arşivi nr. 6184, Dosya nr. 843, Fihrist nr. 222). Aziziyeli Kara Ahmed maiyetindeki yirmi atlı ile birlikte, 1920 yılının son günlerinde memleketinden merkeze gelmiştir (ATASE Arşivi nr. 7880, Dosya nr. 847, Fihrist nr. 100). Nisan 1921'de Afyonkarahisar'ın geri alınması sırasında Aziziyeli Kara Ahmed kardeşleri ve arabaları ile XII. Kolordu'ya dâhil olup takip harekâtına iştirak etmiştir (ATASE Arşivi nr. 14626, Dosya nr. 858, Fihrist nr. 160). Yunan kuvvetleri giriştiği saldırı ile planları doğrultusundaki hedeflerine yaklaştıkları 21 Temmuz 1921 tarihinde Karaköy ile Afyonkarahisar arasındaki Bağdat Demiryolu kısmını ele geçirmiş, Türk Ordusu da Sakarya Irmağı'nın doğusuna çekilince Ankara'ya doğru geri adım atacaklarına dair hayaller kurmaya başlamışlardır. Yunanlıların kazanımlarını sürdürme planları, TBMM Hükümeti'nin de kayıplarını telafi etmek isteğinden dolayı işgal altındaki Eskişehir ve çevresi önemli bir mevzi haline gelmiştir (Öztoprak 2006: 122). Mevcut olaylardan kaynaklı Emirdağ ve havalisi de aynı derecede önem kazanmıştır.

Kurtuluş mücadelesinde, ordunun gereksinimlerinin yeterli düzeyde sağlanamaması, Büyük Önderi mevcut kaynaklara destek arayışına yönlendirmiştir. Askeri birliklerin ihtiyaçlarını sağlamak ve ordunun refah seviyesini arttırmak düşüncesiyle 7-8 Ağustos 1921 Tekâlif-i Milliye (Milli Yükümlülük) emri yayınlanmıştır (Şavkılı 2011). Mustafa Kemal'in Tekâlif-i Milliye emirlerini yayınlanmasından 8 gün sonra Emirdağ Yunanlılar tarafından 16 Ağustos 1921 tarihinde işgal edilmiştir (Avcı 1995: 10). Yunan askerleri keşif ve bölge halkının maddi manevi kayıp vermesini amaç edinerek Yüreğil-Güneysaray ve Dişli-Özburun sınırlarından Emirdağ'ı işgal etmiştir. Bu esnada Karakeçili birliğine bağlı Arif Bey'in bir komplo sonucu hayatını kaybetmesiyle birliğin dağılma raddesine ulaşmasına karşın, gerekli önlemler alınmış, düşmanın sayı ve silah olarak üstünlüğünü göz önünde bulunduran çeteler, harp için uygun şartların oluşmasını beklemiştir. Bu süreçte harekete geçmek için fırsat bekleyen birlikler Çatallı, Tez, Soğukkuyu, Belen ve Adaçal'dan düşman kuvvetlerin hareketlerini takip etmektedir (Urfalı 2011: 70).

Düşman kuvvetleri Emirdağ'ı işgal edince öncelikle Kuva-yi Milliye askerlerini esir almıştır. Besin ihtiyaçlarını sağlamak için büyük ve küçükbaş bütün hayvanları toplamış ve fırınlara askerlerini yerleştirmişlerdir. Bunlarla yetinmeyen dış güçler şehri yağmalayarak ihtiyaçlarını karşılaya bileceğini düşündükleri araçlara el koymuşlar, İlçe merkezindeki bütün evler boşaltılmıştır. Bu işgale tepki gösteren halk dört gün boyunca çeşitli işkencelere maruz kalmış bu zulme dayanamayanlar şehit olmuşlardır. Bolvadin üzerinden gelen Yunan kuvvetleri askeri mühimmatlarını ve malzemelerini ilçe içinde uygun gördükleri evlere depolamışlardır. Böylelikle düşman kuvveti ilçeyi askeri mühimmat deposu haline getirmişlerdir. Sakarya yönüne hareket eden ordularına askeri malzeme ve erzak sağlamayı planlamışlardır. Düşman askerleri ilçedeki çalışmalarını tamamlayıp düzene koyduktan sonra arkalarında yeterli sayıda askeri kuvvet yerleştirerek tekrar hareket etmişlerdir (Urfalı 2011: 71). Yunan birliklerinin ayrılması sonrasında Türk kuvvetleri keşif birliği oluşturmuş ve kalan Yunan birliklerinin güvenlik açıklarının belirlenmesi için istihbarat çalışmaları yapılmıştır. Ortaya çıkan güvenlik boşluğundan yararlanmak isteyen Türk birlikleri ilçede konuşlanarak Yunan



kuvvetlerine ani bir baskın düzenlemiş, Yunan birlikleri panik içinde dağılmışlardır. Türk kuvvetleri, Yunan karargâhı ve ordugâhlarını ele geçirmiş yakaladıkları askerleri etkisiz hale getirmişlerdir. Şehri istila eden askerlerden sağ kalanlar, arkalarında beşi zabit, sayıca yüzden fazla ölüyü ve yaralıyı ter-k ederek şehirden arkalarına bakmadan kaçmıştır (Urfalı 2011: 72).

Emirdağlılar fırınları ve yiyecek depolarını ele geçirerek gerekli malzemeleri Türk askerlerine ulaştırmış, Yunan kuvvetlerine ait gerekli olmayan malzemeler imha edilmiştir. Cereyan eden olayları işiten Yunan kuvvetleri ilçe halkına kin ve intikam besleyerek Dağılgan üzerinden Emirdağ'a geri gelmiş buradan şehri yıpratmak amaçlı top atışına başlatmışlardır. Yunan'ın hain saldırılarına karşılık veren Türk Birlikleri, sabah saatlerine kadar düşman askerlerine direnmişlerdir. Bu sırada milli kuvvetler Karacaören güzergâhından Akşehir istikametine doğru yola koyulmuş, sivil halktan oluşan silahlı küçük birliklerde daha emniyetli olduğunu düşündükleri yaylaya yerleşmişlerdir (Urfalı 2011: 72).

Yunanlılar yapılan baskına sinirlenip bölgedeki haneleri aramaya başlamıştır. Kaymakam Nuri Bey başta olmak üzere yakalanan erkekler şehrin merkezinde yer alan Camide toplanmıştır. Papaz Eftim'in araya girmesiyle camide yakılması planlanan halk affedilmiştir (Altınbaş 2011: 94).

13 Ağustos'ta Afyon ve Eskişehir'den hareket eden Yunan ordusu 23 Ağustos'ta taarruza geçmiştir. Yıllarca etkisi vatan topraklarında hissedilecek kuvvetli bir meydan muharebesi başlamıştır. 10 Eylül'e kadar üstün Yunan güçlerine karşı destansı bir savunma sergilenmiştir. 10 Eylül tarihinde Başkumandan Mustafa Kemal, taarruz emri vermiş, 13 Eylül tarihine kadar Sakarya'nın doğusunda hissedilen Yunan kuvvetlerinin gücü etkisiz hale getirilmiştir. 22 gün devam eden, bölgede ağır kayıplara sebep olan savaş yengi ile sonuçlanmıştır (Urfalı 2016: 75).

Yunan birlikleri plansız olarak Afyon'a doğru kaçarak dağılmaya başlamış, Emirdağ'a yeniden girmişlerdir. Yerleşim birimlerini tahrip edip, Emirdağ, Haymana ve Mihaliççik'ta 66 köyün tamamını, 57 köyünde bir kısmını yakmışlardır. 22 Eylül 1921 tarihinde Yunan birlikleri Afyon'a doğru çekilmiş, çetelerin Yunan silahlı kuvvetlerine karşı verdikleri mücadele ile düşmanın askeri kaybı giderek artmıştır. Sakarya Meydan Harbi'nin galibiyetle sonuçlanmasıyla Batı Cephesi karargâhı Akşehir'e alınarak Sivrihisar-Emirdağ-Bolvadin-Çay-Şuhut-Akşehir müdafaa ve taarruz hattı kurulmuştur. Akviran Köyünde 2. ordu emrinde, 2. ordu keşif kademesi kurularak, buna Akviran Müfrezesi adı verilmiştir. Bununla birlikte ilçede 2. Kolordu ve 5. Süvari birlikleri yerleştirilmiştir. Milis güçler, Karakeçili alayı içinde milli savunmayı destekleyenler bir süre sonra düzenli ordu sistemi içinde görevlendirilmişlerdir (Urfalı 2013: 51).

Mustafa Kemal, 9 Aralık 1921'de ardından 25 Mart 1922 tarihlerinde Emirdağ'a iki kez gelmiş, ikinci ziyaretinde 3 gün şehirde bulunarak orduyu murakabe etmiştir. Bu süreçte belediye tarafından düzenlenen davete iştirak etmiştir. Orada gerçekleştirdiği konuşmasında Emirdağlıların yiğitliklerinden ve mücadelede verdikleri özverili çalışmalarından bahsederek bölge halkı ile ilgili onur verici hitamlarda bulunmuştur (Yaldızkaya 1986: 26).

16 Ağustos 1921'de Yunan işgaline maruz kalan ilçe, 36 günlük esaret sonrasında vatanını düşman ayakları altında bırakmak istemeyen halk ve milli mücadeleye gönül vermiş ordu tarafından işgalden kurtarılmıştır. Milli Mücadele'de Afyonkarahisar'da 1060 kişi (Polat 2004: 130), Emirdağ'da ise 17'si sivil olmak üzere 190 şehit verilmiştir (Hürriyet Gazetesi 22 Mart 2015). Meclis tarafından gazilik madalyasına layık görünen 300 yakın kişi "Gazilik Madalyası" ile onurlandırılmıştır. Bolvadin, Sandıklı, Emirdağ ve Sincanlı' da şehit düşen kişi sayısı 572, esir sayısı 119, gasp edilen hayvan sayısı 36.594, el konulan iaşe 70.720 kile, angaryada çalıştırılanların sayısı ise 2.696'dır (İşcan 2001: 34).

Ülkenin dört bir yanından zengin-fakir, köylü-şehirli ve esnaf-çiftçi ayrımı yapılmaksızın birlik uğruna bir araya gelen vatan evlatları topyekûn canları pahasına milli mücadelede yer almışlardır. Memleketin değişik noktalarından katılan kahraman halk birçok sorunla karşılaşmasına rağmen bu şanlı direnişten vazgeçmeyi biran bile düşünmemiştir. Türklerin tarihte en zorlu günlerini geçirdiği bu süreçte kahraman milletin yanı sıra cehalet ve taassupları sebebiyle şahsi menfaatlerini ülke menfaatinin önünde tutan vatan hainleri ülkenin içinde bulunduğu şartların zorlaşmasına neden olmuştur (Selek 1987: 73). Anadolu'nun varlığı ve birliği nedenlerle tehdit altında kalmasına rağmen millet son imkânlarını kullanarak ülkeyi yok etmek üzere gelenleri mağlup etmiş, Türkün gücünü tarihe yazmıştır.

### **Milli Mücadele'nin Önemli İsimlerinden Arif Bey Ve Kuruculuğunu Üstlendiği Karakeçili Milli Alayı**

Milli mücadele döneminde ismini duyuran Arif Bey, Kurtuluş Savaşı'nda Afyon ve Havalisi Kuva-yı Milliye Komutanlığını kurmuştur. Yunanlıların işgal ettikleri yerlerde yaptıkları mezalimler Afyonkarahisar halkı arasında duyulunca bu durum şehirde tedirginliğe neden olmuştur. Halk yapılan eziyetler sonucunda yunanlara karşı büyük bir kin ve öfke beslemeye başlamıştır. Yunanların sebep olduğu tehlikenin kısa süre içerisinde kendilerine de zarar verebileceğini anlayan Afyonkarahisarlılar, Bayatlı Arif Bey'in öncülüğünde Salih Kesri, Hoca İsmail Şükrü (Çelikalay), Hasan Çerçel, 23. Fırka Komutanı Ömer Lütfi Bey, Hoca Nebil Efendi, telgraf memurları Hadi ve Ali Beylerle Afyonkarahisar Kuva-yı Milliye birliğini oluşturmuşlardır (Çelik 1999: 245).

Afyonkarahisar ve havalisinde milli ruhun uyandırmasıyla, bölgedeki ayaklandırılmaların hakimiyeti alması ve direnişe yön vermesiyle ün salmış Arif Bey 1875'de Harput'ta doğmuştur. 1883'te Harp Okuluna girerek 1895'te subay çıkmış, Balkan Harbinde 32. Alayın Birinci Tabur Komutanı olarak görev yapmış, 1. Dünya Savaşında 12. Alay Komutanı olarak Çanakkale'de Arıburnu'nun sol cenahında görev almış ve daha sonra 12. Alayla Diyarbakır ve Bitlis'te görevlerde bulunmuştur. Yarıbay rütbesi ile İzmir Merkez Komutanlığına atanmıştır (Babacan 2010: 247). İzmir'in işgal edilmesiyle ülkenin içerisine düştüğü durumun vatan bütünlüğü için ne kadar tehlikeli olduğunu sezen Arif Bey öncelikle Bursa'ya ulaşmış, birlikte gitmeyi planladığı zabıtları ve erleri alarak askeri üniformalarını tebdil edip, Seyitgazi Askerlik Şubesi'ni askeri mühimmat temin etmek amacı ile basmıştır. Baskından sonra Bayat-Eğerlitepe'ye geçen Arif Bey, diğer çalışmalarını devam edip Emirdağ ve civar köylerinde eli silah tutan gençleri etrafına toplamıştır. Gençlerinde çoğunlukta olduğu bu gruplarla kısa zamanda hatırı sayılır bir milis gücü oluşturmuştur (Urfalı 2006: 34).

Yarbay Arif Bey'in kumanda ettiği bu askeri birliğe 'Karakeçili Milli Alayı' denmektedir. Birliğinin "Karakeçili Müfrezesi", veya daha sonraki ismiyle " Karakeçili Milli Alayı" olarak adlandırılması, bölgedeki yerleşim birimlerinde çeşitli Oğuz boylarına bağlı Türkmenler içerisinde "Karakeçili" Türkmen oymaklarının ayrı bir değerinin bulunmasından kaynaklanır (Urfalı 2014: 43).

Milli Mücadele döneminde Karakeçili Milli Alayı sadece bölgesel zaferlere ismini yazdırmamış, ülkenin kurtuluşunun planlandığı kongrelere de katılım sağlayarak destek vermiştir.

1919'da, İzmir-Bandırma Demiryolu hattında bulunan Balıkesir'de, Batı Anadolu'da Yunan ordusunun işgallerini arttırması üzerine düzensiz şekilde hareket eden Kuvayı Milliye birliklerini düzenli kuruluş haline getirmek ve direnişi planlı şekilde yürütmek amacıyla kongre toplanmış ve Hacim Muheddin Bey önerisi ile diğer toplantının Alaşehir'de yapılması kararlaştırılmıştır (Konukçu 2000).

Kongre sonrası mevcut güzergâh üzerinde bulunan yerleşim birimleri alınan kararlardan haberdar edilmiştir. Kongre'nin Alaşehir'de, 16 Ağustos 1919 tarihinde toplanacağı duyurulmuş, İzmir'in işgali sonrası Erzurum ve Sivas Kongreleri toplanırken, Batı Anadolu'da da İzmir, Balıkesir, Nazilli ve Alaşehir Kongreleri çalışmalarını sürdürmüş, bu kongrelerde önemli kararlar alınmıştır. Alaşehir Kongresi: Alaşehir, Balıkesir, Buldan, Demirci, Eşme, İnegöl, Birgi, Ödemiş, Akhisar, Ayvalık, Aydın, Denizli, Sarayköy, Salihli, Turgutlu/Kasaba, Soma, Uşak, Kula, Karahisar-ı Sahib/ Afyon, Aziziye, Manisa ve Nazilli şehirlerinden gelen katılımcılarla 16 Ağustos 1919 tarihinde faaliyet göstermeye başlamıştır (Urfalı 2011: 88).

Karakeçili Alayı ise teçhizat ve asker eksikliklerini tamamladıktan sonra hem Alaşehir Kongresine katılmak hem de Batı Cephesine destek olmak için Aziziye'den hareket etmişlerdir (Urfalı 2011: 88).

16-25 Ağustos 1919'da yapılan Alaşehir Kongresine Arif Bey, komutasındaki Karakeçili Alayı katılarak burada alınan kararlara icabet etmişlerdir. Buna göre Harekât-ı Millîye'lerin Kaza ve Cephe Teşkilâtı da Kongre'de değinilmiş ve iş görme yetilerine göre iş bölümlerini planlamışlardır. Alaşehir Kongresi, 25 Ağustos 1919 günü sona ermiştir (Urfalı 2014: 43). Alaşehir Kongresine katılan Karakeçili Milli Alayı 1. ve 2. Bozkır ayaklanmalarının bastırılmasında ve daha sonra Bolu Düzce ayaklanmalarının bastırılmasında da katkı sağlamıştır. Bayatlı Arif Bey'in öldürülmesi ile "Karakeçili aşireti bir daha toplanmamak üzere dağılmıştır (Köksal 2010: 475).

### **Sonuç ve Tartışma**

Milli Mücadele ruhuna sahip olan Emirdağ ve çevresi, tarihî kaynaklara da yansıyan birçok hadiseye şahitlik etmiştir. Eskişehir Kütahya Savaşları sonrasında Yunanlar birçok yeri işgal etmiştir. Savaşta stratejik önem taşıyan güzergâhlarından olan Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesi de bu dönemde düşman kuvvetlerinin saldırılarına ve işgaline maruz kalmıştır. Emirdağ ve çevresinde Mili Mücadele ruhunu benimsemiş ve halkı bu yönde bilgilendirmek ve vatan savunmasında yerli halkında bulunması için elinden gelen çabayı gösteren şahsiyetler ön plana çıkmıştır. Bu kutlu mücadeleye yön veren kişiler: eski Emirdağ kaymakamı Nuri Bey, Müftü Hüseyin Fevzi Efendi ve Yarbay Arif Bey'dir. Bu kişiler öncülüğünde milli direniş bölgesel olarak

şekillenmiştir. Bu mücadele verilirken ülke yarına alınan genel kararları uygulamak ve destek vermek için çalışılmıştır.

Sakarya Savaşından hemen önce çıkarılan Tekâlif-i Milliye Emirleri ülke genelinde kabul gördüğü gibi Emirdağ'da da olumlu neticeler elde etmiştir. Sakarya Savaşı'nda ağır yenilgiye uğrayan düşman kuvvetleri taarruz özelliğini kaybetmiş ve geri çekilmeye başlamıştır. Bu durum işgal altında olan toprakların yeniden bağımsızlığa kavuşmasını sağlamıştır. Var olan düzen yeniden şekillenmiş ve komuta güzergâhları değişmiştir. Bu geri çekilme sonucu arkada bırakılan malzemeler ülke yarına değerlendirilmiş ihtiyaç bulunan noktalara sevk edilmiştir. Bu süreçte Emirdağ ve havalisi yığınak noktalarından birisi olmuş ve geçiş güzergâhındaki önemini devam ettirmiştir.

Milli Mücadele'ye tereddütsüz destek veren ve katkıda bulunan Emirdağ havalisi, bağımsızlık sonrasında tesis edilen Türkiye Cumhuriyeti idari yapısı içindeki yerini almıştır. Kazanılan büyük zafer Milli Mücadele içinde vatan bütünlüğünün ne kadar zor elde edildiğini bir kez daha ortaya koymuştur.

## KAYNAKLAR

AKKOYUN, Turan (1997). Ömer Fevzi Atabek Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri Üzerine. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yay.

ALTINBAŞ, Ahmet (2011). Milli Mücadele'de Afyonkarahisar(1919-1922). Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Valiliği Yay.

ATABEK, Ömer Fevzi (1997). Afyon Vilayeti Tarihçesi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları,

ATASE Arşivi nr. 14626, Dosya nr. 858, Fihrist nr. 160.

ATASE Arşivi nr. 4404, Dosya nr. 850, Fihrist nr. 120.

ATASE Arşivi nr. 6184, Dosya nr. 843, Fihrist nr. 222.

ATASE Arşivi nr. 7880, Dosya nr. 847, Fihrist nr. 100.

ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal (1986). Nutuk-Söylev (1919-1920). Ankara: TTK Yay.

AVCI, İbrahim (1995). Emirdağ. Eskişehir: Uğur Ofset Matb.

BABACAN, Hasan (2010). Milli Mücadele ve Büyük Taarruzda Afyonkarahisar. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yay.

ÇALIK, Erkan (2007). Emirdağ. İstanbul: UM Yay.

ÇELİK, Recep (1999). Milli Mücadele’de Din Adamları I, İstanbul: Emre Yay.

ÇİFTÇİ, Barış (2007). I. TBMM Karahisar-I Sahip Mebusu İsmail Şükrü Efendi. Yüksek Lisans Tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi.

DAŞDEMİR, Latif (2003). “Afyonkarahisar’da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ve Faaliyetleri”, VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (10-11 Ekim 2002), (Yayına Hazırlayan: Mehmet Sarlık). Yayın No: 10. Afyonkarahisar: Afyon Belediyesi Yay.

DAŞDEMİR, Latif (2004). Cumhuriyet Döneminde Afyon. (Yayına Hazırlayanlar: Muzaffer Uyan, İbrahim Yüksel, Nermin Avşar). Yayın No:21. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Valiliği Yay.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Afyonkarahisar. <http://www.tdvia.org/>, (Erişim Tarihi: 24.01.2017).

İŞCAN, Nejat (2001). Fotoğraflarla Kocatepe. Eskişehir: İşcan Yay.

KALKAN, Ayhan (1984).Her Yönü İle İlçemiz Dinar, Ankara: Öztekin Matb.

KOCABAŞ, Muammer (Tarihsiz). İşgal ve Direniş (Emirdağ 1919-1921). İstanbul: Prestij Reklam.

ÖZTOPRAK, İzzet (2006). Kurtuluş Savaşı ile İlgili Yunan Belgeleri, Ankara: AÜ TİTE Yay.

POLAT, Zekî (2004). Milli Mücadele Yıllarında Afyonkarahisar. (Yayına Hazırlayanlar: Muzaffer Uyan, İbrahim Yüksel, Nermin Avşar). Yayın No:21, Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Valiliği Yay.

SARIKOYUNCU, Ali ve SARIKOYUNCU Değerli Esra (2019). “Milli Mücadele’de Afyonkarahisar Sancağı Din Adamları”. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi 3(6): 1-30.

SELEK, Sabahattin (1987). Anadolu İhtilâli-I, İstanbul: Kastaş Yay.

ŞAVKILI, Cengiz (2011). “Millî Mücadele’nin Mali Kaynaklarından Tekâlif-i Milliye Emirleri”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8 (2): 17-36.

ŞENKAYA, Mehmet (1981). Afyon İli Yakın Çevre İncelemeleri. Ankara: Kocatepe Matba.

ŞİŞMAN, Adnan (1996). Milli Mücadele’de Afyon ve Uşak’ın Kurtuluşu, Büyük Taarruz ve Sonuçları, X. Milli Egemenlik Sempozyumu, Yayın No: 82. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay.

TALİPOĞLU, İsmail (1998). "Büyük Taarruz ve Başkomutan Tarihi Milli Parkı". Ankara: T.C. Orman Bakanlığı Milli Parklar ve Av Yaban Hayatı Genel Müdürlüğü Yayınları.

TURAN, Mustafa, (2001). "Karahisar-I Sahip'te İngiliz Siyasî Temsilciliği Tercümanı Hem'e Tepkiler ve Ermeni Meselesine Politik Yaklaşım". AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 3(1): 15-29.

URFALI, Ahmet (2006). Türkmen Destanı Emirdağ. Ankara: Uyum Ajans.

URFALI, Ahmet (2011). Emirdağ Tarihi-1. Konya: Kardelen Yay.

URFALI, Ahmet (2013). Emirdağ Tarih ve Kültür Atlası. Eskişehir: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Matba.

URFALI, Ahmet, (2014). Kurtuluş Savaşı'nda Emirdağ. Eskişehir: Emek Dijital.

YALDIZKAYA, Ömer F. (1986). Her Yönüyle Emirdağ. Ankara: Tipo Matba.

KÖKSAL, Osman (2010). "Geride Kalmış Bir Kuva-yı Milliyeci: Kaymakam Bayatlı Arif Bey ve Karakeçili Müfrezesi", History Studies, 2(2): 469-492.



**TÜRK MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADINLARIN EĞİTİM HAKLARI ÜZERİNE  
DÜZENLEMELER**

**Dr. Öğr. Üye. Tuba TOMBULOĞLU\***

**ÖZ**

Türk devletlerinde kadın toplumda önemli bir yere sahip olup, insanlığın devamının menbaı olduğu için de kıymetli görülmüştür. İlk Türk devletlerinde kadın devletin yönetiminde söz sahibi iken zamanla daha arka planda kalmıştır. Kadının toplumda arka planda kalması ile birlikte eğitimi meselesi de çok üzerinde düşünülmemeyen bir konu olmuştur. Osmanlı Devleti'nde gündeme gelen yenileşme hareketleri ile birlikte kadının eğitimi de konuşulan konular arasına girmiş ve kadının eğitiminin toplumun eğitimi olduğu fark edilmiştir. Böylece 19. yüzyılda kadınların da eğitim alabilecekleri bir eğitim kurumu ihtiyacı hasıl olmuştur. Yüzyılın sonuna doğru kadınların eğitim görebilecekleri okullardaki artışa binaen kadın öğretmen yetiştirilmesi meselesi gündeme gelmiş ve Darülmualimat kurulmuştur. 20. yüzyılın başında kadınların yükseköğrenim görmeleri meselesi de gündeme gelmiştir. Millî Mücadele sürecinde Türk kadınının Türk askeri ile birlikte ölüm kalım savaşında yer almış olması ise kadının toplumsal olarak daha ön plana çıkmasına vesile olmuştur. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte kadınlar eski Türk devletlerinde olduğu gibi hak ettiği değeri görmeye başlamış ve toplumun yarısı olduğu kabul görmüştür. Daha 1930'lu yıllarda kadınlara verilen seçme seçilme hakkı da bunun göstergesidir.

Kadınlar toplumda öncelikle anne ve eş olarak görülmüş ve bu yönde eğitim almaları gerektiği üzerinde düşünceler gelişmişse de zamanla kadının birey olduğu ve bir işe sahip olması gerekliliği de görülmeye başlanmıştır. Günümüz Türkiye'sinde kadın erkekle hukuki olarak eşit haklara sahip olmakla birlikte geleneksel aile yapısından kaynaklı olarak hala birey olmayı başaramamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** kadın, eğitim, darülmualimat, ıslahhane

**REGULATIONS ON THE EDUCATION RIGHTS OF WOMEN IN THE PROCESS OF  
TURKISH MODERNISATION**

**ABSTRACT**

In Turkish states, women have an important place in society and they are valued because they are the source of the continuation of humanity. While in the first Turkish states, women had a say in the administration of the state, they remained in the background over time. With women staying in the background in society, the issue of education has also become an underestimated issue. Along with the innovation movements that came to the fore in the Ottoman Empire, the education of women was also among the topics discussed and it was realized that the education of women was the education of the society indeed. Thus, in the 19<sup>th</sup> century, there was a need for an educational institution where women could also receive education. Towards the end of the century, due to the increase in schools where women could receive education, the issue of training women teachers came to the agenda and Darülmualimat was established. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the issue of women's higher education also came to the fore. The fact that Turkish women took part in the war of life and death together with the Turkish military during the War of Independence made women stand out more socially. With the proclamation of the Republic, women began to see the exact

---

\* Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, tubatombuloglu@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-8061-4480

value they deserve, as in the old Turkish states, and it was accepted that they are half of the society. The right to be elected for women in the 1930s is an indicator of this.

Women were seen primarily as mothers and wives in the society, and though there were ideas that they should receive education in this direction, it started to be seen that the woman was an individual and the need to have a job. While men have equal rights as women in today's Turkey, legally welded together in the traditional family structure, women have still failed to become individuals.

**Keywords:** Woman, Education, Darülmualimat, Islahhane (Orphanage)

### Giriş

Türklerin tarihi ile ilgili çeşitli varsayımlar olmasına rağmen MÖ. 220 yılında büyük bir devlet teşkilatı kurabilecek kadar geliştiklerini kabul etmek gereklidir. Çünkü Devlet teşkilatının kurulabilmesi için ise kadim bir medeniyetin varlığı inkâr edilemez. Büyük Hun Devleti ve sonrasında kurulan birçok Türk devletinin yaşam alanı bozkırdır. Bozkırda yaşamın kurallarını ağırlıklı olarak doğa belirlemektedir. İnsanlar ise doğanın kurallarına göre yaşamayı öğrenmek durumundadır. Bozkırda devlet kurabilecek kadar gelişmiş bir toplum olan Türkler eğitime de büyük önem vermişlerdir. Eğitimin genel yapısı ise yaparak yaşayarak öğrenme ya da diğer bir ifade ile usta-çırak ilişkisi şeklinde gelişmiştir. Günümüzde de eğitim ve öğretim konusu incelendiği zaman eğitimin ailede başladığı kabul görmektedir. Öğretim konusunda ise akla ilk gelen yerler okullardır.

Ancak okullaşmanın olmadığı dönemde yaygın eğitim yöntemi uygulanmıştır. Yaygın eğitim kişinin doğduğu ev, yaşadığı toplum ve cemiyet hayatını kapsayan bir eğitim türüdür. 21. yüzyıla gelindiğinde ise eğitimin içinde elektronik ortamın arttığını söylemek mümkündür. Özellikle 2019 yılında başlayıp tüm dünyayı etkileyen Covid-19 pandemisi nedeniyle tüm dünyada örgün ve sanal eğitimin yeniden planlanması ve uygulanması zorunlu hale gelmiştir. Ağırlıklı olarak eğitim sanal sınıflar üzerinden ve ailelerin destekleri ile yürütülmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışma oldukça kapsamlı bir başlığa sahip olmakla birlikte hedeflenen geçmişten günümüze Türklere eğitim konusu içinde kadının yerini belirlemeye çalışmaktır. Dolayısıyla birçok Türk devletinden örnekle konuyla ilgili kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

İslam öncesi dönemlerden itibaren Türklere kadının yeri hep farklı olmuştur. İlk Türk devletlerinde kadınlar siyasi, askeri ve sosyal alanlarda erkekler gibi faaliyetlere katılmışlar gerektiği yerde avda, savaşta ve iktisadi hayatta aktif rol üstlenmişlerdir. Büyük Hun devletinden itibaren kadınların ok atıp, ata bindiği, güreş tutup, çevgen oynadığı bilinmektedir. Türk kadınlarının savaşçı özelliklerini geliştirdikleri, mezarlarından çıkan kalıntılardan anlaşılmaktadır. Çünkü kadınlara ait mezarlarda yay, ok, kargı, kılıç, hançer ile birlikte vücutlarını korumak için kullandıkları metalden yapılmış koruyucu zırhlarda bulunmuştur (Durmuş, 2013:52-53).

İlk Türk devletlerinde eğitim yukarıda da ifade edildiği gibi yaygın eğitim şeklinde ve özellikle ailede verilmiştir. Erkekler babaları, kızlar ise anneleri tarafından eğitilmiştir. Fakat bunun dışında kızlarında tarih içerisinde askeri eğitim aldığını söylemek gereklidir. Buna en güzel örnek Türk Han (Chao) sülalesi yöneticisi Ulug



Tonga'nın (veya Bars/Sh,h-hu) 344 yılında Başkent Lo-Yang'a özel olarak seçip getirdiği kızlardan bin kişilik bir kıta kurdurmasıdır. İpekli ve kadifeden giysileri olan bu savaşçı kadınlara hem piyade hem de at üstüdeyken ok atma ve kılıç kullanma öğretilmiştir. O dönemde bu durum başta Çin olmak üzere komşu ülkelerde oldukça ilginç karşılanmıştır (Gömeç, 2018:276).

Kök Türk ve Uygurlarda kadın erkek ile eşit olarak değer görmüş hanenin idarecisi kadın devletin yönetiminde de eşit söz sahibi olmuştur. Bilge Kağan yazıtında *“Türk kavmi yok olmasın diye, millet olsun diye babam İteriş hakanı, annem İlbilge hatunu Tanrı tepesinde tutup yukarı götürmüş”* (Orkun, 1994:34-35) ifadeleriyle ülkeyi kağan ve hatunun beraber yönettikleri belirtilmektedir. Türklerde emirnameler kağan ve hatun adına ortak imzalanmıştır. Bu dönemde kadınlar da okuma yazma bilmekte, siyasette söz alabilecek derecede bir eğitimden geçmektedir. Hatta kadınların ülke yönetmesinin sadece eşiyile birlikte olmadığı tek başlarına da yönetebildikleri Oğuznamelerde yedi kadının yedi Oğuz İli'ne beylik ettiğine dair bilgilerden anlaşılmaktadır (Sümer, 1959:3-4).

Dede Korkut Destanlarında sıkça karşımıza çıkan Kırk Kız ince belli kız figürü, bir kadın kahramanın önderliğindeki kırk kızın mücadelelerini anlatmaktadır. Bozkır kültüründe kahramanlık en üstün vasıf olup destanlar bu vasfı erkekler kadar kadınlara da vermiştir. Dede Korkut destanlarında Burla Hatun, Banu Çiçek, Selcen Hatun gibi kadınlar hep başkahramandır. Türk kadını devlet yönetmekte böylesine maharetli olduğuna göre askeri eğitimin yanı sıra diplomasiyle ilgili de eğitim almış olması gerekmektedir. Zira Dilşad Hatun, Can Begüm Hatun, Sara Hatun, Kazan Melikesi Süyümbike Hatun ve Raziye Begüm Sultan Türk devlet geleneğinde hükümdarlık yapmış en önemli isimlerdir.

Türkler İslam kültürüne dâhil olduktan sonra kadın, pasif bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık kadın kahramanlık vasıflarını kaybetmeye başlamıştır. Yine de Türk toplumunda “ilim farzdır” ilkesi gereği kadınların eğitildiği görülmüştür. Bu dönemde az da olsa tasavvuf, siyaset ve şiir yazma gibi alanlarda isim yapan kadınların varlığı mevcut olmuştur. Yine İbn-i Kesir eserinde, medreselerdeki vaazları dinlemek için gelen kadınların varlığından bahsetmiştir (İbn-i Kesir, 2000: XII-285; Özmenli, 2018:351). Osman Turan'da Sultan Sencer zamanında yapılan münazaralara kadınların katıldığını yazmaktadır (Turan, 1996:315; Özmenli, 2018:351). Yine Timurular zamanında hanedan kadınlarının medrese eğitimi aldığı ve Timurlu ülkesinde de kadın şairlerin olduğu bilgisine kaynaklardan ulaşılmaktadır (Tombuloğlu, 2018:380).

Türklerin İslamiyet ile tanışmasından sonraki süreçte kadın yaşadığı yere göre ağırlıklı olarak eğitimini evinden almaya devam etmiştir. Kırsal kesimde kadınlar genellikle evin işleri ile ilgilenirken, erkekler ise dışarıdaki işlerle ilgilenmişlerdir. Ancak eğitim kurumlarının daha çok erkeklere hizmet ettiği de bir gerçektir. Yukarıdaki bilgiler ve daha sonraki bölümde verilen bilgilerin değerlendirilmesi sonucunda eğitim kurumlarının daha çok erkeklere eğitim verme üzerine kurulmuş olduğunu söylemek mümkündür.

Kadınlardan beklenen ailenin içi, ev işleri ve hane ile sınırlandırılmıştır. Üretimde de varsa hayvanların bakımını üstlenmek ya da arazide çalışmak ile görev alanı

belirlenmiştir. Ayrıca kadının eğitilmesinde birinci planda anne ve eş olması çocuklarını yetiştirmesi beklenilmiştir. 20. yüzyılın ilk yarısında da durumun çok değişmediğini söylemek yanlış olmayacaktır (Candeğer,2017:523-547).

### **Osmanlı Devleti'nde Kadının Eğitimi**

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde kadınlara has eğitim kurumu olarak Osmanlı yönetici sınıfının eğitimi amacıyla saray eğitim kurumu olan Harem dışında bir kurumdan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Haremde okuma-yazma-Kur'an-ı Kerim, Türkçe gibi derslerin yanı sıra nakış yapmak, dikiş dikmek, dantel ve örgü gibi işlerde öğretilmiştir (Kurt,2011:7-10; Şanal,2005:650). Osmanlı Devleti'nde kadınların eğitimde görülmeleri kadınlara ait okulların açılması genellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonraya rastlamaktadır. Kız mektepleri öncesinde aileler kızlarının eğitimi için evlerine özel hocalar getirtmekteyken 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla kızlar için inas mektepleri açılmaya başlanmıştır.

Tanzimat Fermanı (1839) kadın eğitimini günün önemli meseleleri olarak ön plana çıkarmasa da Batılılaşmanın gereklerinden biri olarak kadınlara da miras gibi haklar tanımıştır (Meriç,2000:54). Kızların Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde okullara gitmelerindeki etkenler arasında devrin önemli simalarının konuyla ilgili kitapları ve gazete yazıları da etkili olmuştur. Kızların da erkeklerle aynı seviyede eğitim görmesi fikri Osmanlı Devleti'nin batılılaşmaya başladığı bu döneme rastlamakla birlikte fikrin özünde Sadık Rifat Paşa'nın daha 1840'larda Viyana elçiliği sonrasında dile getirdiği şekliyle kızların iyi eğitim alması vesilesiyle çocuklarını dinî ve ahlaki olarak daha iyi yetiştirebileceği düşüncesi yatmaktadır (Erdem,2013:10-11).

Yine aynı dönemde Mehmet Tahir Münif Paşa, Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Şemseddin Sami, Fatma Aliye Hanım, Makbule Leman Hanım gibi yazarlar ve devlet adamları kadınların eğitilmesi gerekliliği üzerinde durmuşlardır (Erdem,2013:10-11). Genel olarak bu yazarların eserlerinde göze çarpan özellik ise toplumun yarısının kadın nüfus olduğu ve bu kadınların toplumun diğer kesimi olan erkeklerin anneleri olarak ilk eğitim aldıkları kişi olmalarıdır. Bu nedenle toplumsal bir gelişmenin sağlanabilmesi için kadınların iyi ahlaklı, dini bilgilere haiz, ev işlerinden anlayan, çocuk yetiştirmeyi bilen bireyler olarak yetiştirilmeleri elzemdir.

1840'larda kızların da eğitim alması fikri ortaya atılmış olmakla birlikte kızların okullarda eğitim alabilmeleri için gerekli düzenlemeler 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile kurulan iptidai mekteplerin kurulmasıyla gündeme gelebilmiştir. Nizamname öncesinde eski usul eğitim verilen sıbyan mekteplerine kızların da gidebildiği ifade edilmekteyse de bütün kız çocuklarının bu okullara gidemediği de bilinmektedir (Ergin, 1977:82). Sıbyan mektebine devam eden kızların aldığı eğitim ise biraz Kur'an-ı Kerim okuma ve yazmadan öteye gidememiştir (Ergin, 1977:457-459).

Kadınların eğitim aldığı sıbyan mektepleri yanı sıra 6 Ocak 1859'da Cevri Kalfa Rüştüye'si açılarak kızların orta kademeli okullarda okumasına da fırsat verilmiştir(Eyice, 1993:461-462). Tanzimat döneminde kızlara mesleki eğitim veren kurumlar da oluşmaya başlamıştır. 1842 yılında ebelik kursu açılmış, 1869 yılında da Ahmet Mithat Paşa önderliğinde kızların çalışabilmelerine imkân sağlayabilecek dokuma, nakış vb. gibi eğitimlerin verildiği kız sanayi mektebi açılmıştır. Yine aynı

dönemde açılan Kız Islahhaneleri de kadınlara mesleki anlamda eğitim verilen kurumlar arasında önemli yer bulmuştur (Öztürk, 1999:190-191; Candeğer, 2020:259-273).

19. yüzyılın son çeyreğine doğru ise kız çocukların eğitim aldığı inas mekteplerine görevlendirilecek kadın öğretmenlerin yetiştirildiği Dârümuallimât (26 Nisan 1870) açılmıştır. Tanzimat döneminde kız sıbyan ve rüştiye mekteplerindeki artış neticesinde bu okullarda eğitim verecek öğretmenlere ihtiyaç duyulmuş ve 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin 68. maddesine istinaden de açılmıştır. Saltanatın kaldırılmasından sonra kadın öğretmen yetiştiren bu okullar Maarif Vekaleti'ne bağlanmıştır. Osmanlı Devleti'nden Genç Cumhuriyet'e İstanbul Dârümuallimât'ı ile yedi eğitim kurumu kalmıştır. 1925'ten sonra da bu okulların ismi Kız Muallim Mektebi olarak değiştirilmiştir (Öztürk, 1993:549-550; Ergin, 1977:668-685).

Osmanlı Devleti'nde her alanda Batı ile en hızlı ve etkili temas eden sınıf olarak ülkede yaşayan gayrimüslimlerin kızların eğitimine daha önceki dönemde başladığı bilinen bir gerçektir. Yunan bağımsızlık hareketleri, özellikle 1820 isyanı, sonrasında Osmanlı'da millet-i sadıka denilen Ermeniler en etkili gayrimüslim sınıfı olmuştur. 18. yüzyılın ilk yarısında (1741 -1745) Ermeni Patrik Nalya'nın himayesinde Kumkapı'nın Tülbentçi Hüsamettin mahallesinde bir Kız Mektebi kurulmuş (Ergin, 1977:751) yine Ermeni kız okulları arasında Tanzimat'tan sonra 1840'ta Kumkapı'da açılan Lusaviriç Kız Mektebi, daha sonra Bezciyan Mektebi ile birleştirilmiştir. 1871'de Maarif Nezareti tarafından yapılan bir istatistiğe göre İstanbul'da Ermenilere ait 18 erkek, 13 kız ve 17 de karma olmak üzere 48 okul bulunmaktadır. Bunlarda eğitim alan 5822 öğrencinin 1886'sı kız öğrencidir (Ergin, 1977:755-760). Aynı dönemde Yahudi ve Rum kız okullarının yanı sıra Fransız ve Amerikan kız okulları da açılmıştır (Ergin, 1977:737-787).

II. Meşrutiyet döneminde yapılan yeni düzenlemeler ile ülke genelinde usûl-i atika (eski usul sıbyan mektebi) ve usûl-i cedîde (yeni usul iptidai mektebi) şeklinde eğitim veren okullar bulunmaktadır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki süreçte ise iptidai okulların sayısında ciddi bir artış olmuştur. 1908 Eylül'ünden 1914 yılına kadar 2632 iptidai okul açılmış, bunların 2017'si erkek, 286'sı kız ve 329'u da karma okul olmuştur. 1912-1913 öğretim yılında ülke genelinde 4194 iptidai okul bulunmakta olup bunlardan 395'i kız okulu olup 366'sı da karma eğitim verilen okul olarak eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Ancak tüm ülkede bulunan ve gayrimüslimlere ait olan okullar da hesaba katılınca iptidai mektep sayısı 12848'dir (Erdem, 2013:101). Tüm ülkedeki okullaşma oranında ise Müslim okul sayısı gayrimüslim okullarına oranla 1/3 seviyesindedir. Bu da ülkedeki gayrimüslimlerin daha çok okul açtığı ve eğitime daha çok önem verdiği bir sonucu olarak ifade edilebilir. Kız erkek oranlaması ise sadece kız okulları yaklaşık %10 iken, toplam kızların gidebileceği okulların (karma okullarla birlikte) oranı yaklaşık %17-18'dir.

Osmanlı Devleti'ndeki batılılaşma hareketleri arttıkça kızların okullaşmaları meselesini yeniden ele alan devlet adamları, şairler ve yazarlar sayesinde (Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Abdullah Cevdet, Tunalı Hilmi vb.) konu tekrar gündeme getirilmiş ve kızların yükseköğrenim almasının gerekliliğiyle ilgili yazılar yazılmaya başlanmıştır. Bu çabalar neticesinde 1911 yılında kızlar için idadi mektebi açılmıştır.

Ardından 1914 yılına gelindiğinde Darülfünun'da kadınlar için hazırlanan serbest konferanslar dizisi kadınların da yükseköğrenim alabilmelerinin yolunu açmıştır (Yaşar, 2007:4).

II. Meşrutiyet döneminde kadınlara mahsus gazeteler ve dergilerin sayısındaki artış sayesinde dönemin kadın yazarlarının kadın eğitimi konusundaki fikirlerini tespit etmek de mümkün olmaktadır. Dönemin kadın yazarlarının kadın eğitimi konusunda ağırlıklı olarak kadına biçilen paye iyi bir eş, iyi bir anne olmak, çocuklarını terbiyeli bir şekilde yetiştirebilmek şeklinde sıralanmaktadır. Ayrıca kadınlara okuma yazma eğitimi dışında sağlık, temizlik, biçki, dikiş gibi eğitimlerin verilmesi gerektiği bu sayede kadınlara evin hanımı ve çocukların yetiştirilmesi dışında iş hayatında da yer alabilmeleri için bir kapının açıldığı görülmektedir (Karagöz, 2015:679-691).

Osmanlı Devleti'nin son dönemi incelendiğinde genel olarak eğitimin kendi içinde bir kaosa doğru sürüklendiği söylenebilir. Şöyle ki, nüfus Müslim ve Gayrimüslim cemaatlerden oluştuğu için her iki gruba ait farklı müfredatla eğitim veren kurumlar vardır, yabancılara verilen haklarla açılmış olan okullar vardır ve bu durum olayın sadece bir yönüdür. Diğer taraftan usûl-i atika ve usûl-i cedide denilen eski usulde eğitim vermeye devam eden kurumların yanı sıra yeni usulde modern manada eğitim veren kurumlar vardır. Bütün bu karmaşık yapıda Maarif Nezareti'nin çıkardığı talimatlar, yönergeler ise bazen yetersiz kalmış bu nedenle de bazı kurumlarda gerekli denetimler tam olarak yerine bile getirilememiştir (Akyüz, 1970:121-130).

### **Cumhuriyet Döneminde Kadınların Eğitimi**

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si kendisine Osmanlı Devleti'nden miras kalan kurumlarla başlangıçta yol almışsa da sonraki süreçte bu kurumlarda bazı değişiklikler yapmış, bazılarını ise tamamen kaldırmayı uygun görmüştür. Eğitim meselesi de bu değişimden nasibini alan kurumsal yapısında düzenlemelere gidilen önemli bir meseledir.

Millî Mücadele döneminde eğitim ile ilgili önemli bir gelişme olmuş ve henüz savaş devam ederken Ankara'da 15-21 Temmuz 1921'de I. Maarif Kongresi düzenlenmiştir. Kongreye kadın ve erkek öğretmenlerden oluşan yaklaşık 250 kişi katılmıştır (Akyüz, 2019:321). Sakarya Meydan Muharebesi arifesinde yapılan kongreye Mustafa Kemal Paşa bizzat katılarak kongre açılış konuşmasını yapmıştır. Bu durum eğitim meselesinin hayati bir mesele olarak görüldüğünün de apaçık göstergesidir. Kongreye katılan kadın ve erkek öğretmenlerin aynı salonda bulunmaları ise dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda devrim niteliğinde bir olay olmuştur.

Aynı dönemde İstanbul'da faaliyet gösteren Darülmualimat-ı Aliye (Yüksek Kız Öğretmen Okulu) 1915 yılında İnas Darülfünunu olarak Darülmualimat'tan ayrılarak kadınlar da erkeklerle ayrı zamanlarda Darülfünun mektebinde eğitim almaya başlamışlardır. 1920 yılına gelindiğinde okul Darülfünun bünyesinde eğitime devam etmiştir. Okulun Edebiyat ve Fen şubelerinde eğitim gören kız öğrenciler erkeklerden ayrı olarak eğitim aldıkları uygulamayı boykot ederek erkeklerle aynı sınıfta eğitim almaya başlamışlardır. 1921-1922 yılında Hukuk Fakültesi, 1922-1923 öğretim yılında Tıp Fakültesi kız öğrenci almaya başlamıştır. Kızlarla erkek öğrencilerin karma eğitim

alması bu şekilde yükseköğretim kademelerinden başlamıştır. Daha sonraki dönemde önce ortaokullarda başlayan karma eğitim 1930'dan sonra liselerde de uygulanmaya başlamıştır (Akyüz, 2019:397-399).

Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemde eğitim konusundaki en önemli gelişmelerden biri de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü olmuştur. 3 Mart 1924'te Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından kabul edilen kanunla ülkede faaliyet gösteren tüm eğitim kurumları tek bir merkeze Maarif Vekâleti 'ne bağlanmıştır (Candeğer, 2017:23-26). Asırlardır süregelen eğitimdeki çok başlılık bu şekilde ortadan kaldırılmıştır. Medreseler, Sıhhiye Vekâletine bağlı okullar, Harbiye Vekâletine bağlı okullar kapatılarak Maarif Vekâletine devredilmişlerdir. Kadınların toplum içinde ilerlemesinde ve saygın bir konuma getirilmesinde Mustafa Kemal Atatürk'ün etkisi inkâr edilemez. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde olan fikri yapı ve eğitim alanındaki kurumsallaşma çabaları sonraki dönem için bir zemin oluşturmuş ve toplumsal anlamda kadınların eğitim almasının bütün topluma olumlu bir katkı sunacağı fikri kabul görmüştür. 1930'lu yıllar Türk Kadınının hak ettiği değeri görmeye başladığı ve toplumda saygın bir yere oturtulduğu yıllar olmuş, kadınlara verilen seçme-seçilme hakkı kadının statüsünü yükseltmiştir.

Her ne kadar umut verici bu gelişmelerle birlikte kadının toplumun diğer yarısı olarak kabul edilmesi hukuken sağlanmışsa da günümüzde kadın -ataerkil yapıdan kaynaklı olsa gerek- yine de arka planda kalmıştır. Kız öğrencilerin okullaşma oranı ilköğretim seviyesinde bazı bölgelerde istenen seviyeye ulaşmadığı için bu sorunu çözebilmek veya oranı asgariye indirebilmek amacıyla *haydi kızlar okula* kampanyası gibi projeler yapılmıştır.

Daha Cumhuriyet ilan edilmeden önce toplanan İzmir İktisat Kongresi öncesinde Mustafa Kemal Paşa kongre için hazırlanan Gümrük Binası'nda vatandaşlara hitaben yaptığı konuşmasında “ ... kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti lâıkiyle anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmağa azmetmiştir. Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahiri de olacaklardır” (Ergin, 1977:1901) sözleriyle cumhuriyetin gelecek neslinin kaynağı olan kadının eğitim seviyesi ile de cumhuriyetin toplumsal refahına katkı sağlayacağını vurgulamış, kadın ve erkeğin eşit olduğunu ve toplumun yetiştirilmesi ve eğitilmesinde kadının yerinin büyük olduğunu ve toplumun gelişmesi için kadının eğitilmesi gerekliliğini ifade etmiştir.

Cumhuriyet döneminde Almanya'dan 1925'te gelen Prof. Alfred Kühne iki aylık bir süreçte çeşitli yerlerdeki okulları ziyaret ederek “Mesleki Terbiyenin İnkişafına Dair Rapor” şeklinde bir rapor hazırlamıştır. Raporunda kadınların eğitimini ayrı bir konu olarak ele alınmasını öngörmüş, kızların bağımsız iş sahibi olmalarının onlara güç kazandıracağına işaret etmiş, topyekûn kalkınmada kızlar için açılacak okullarda özellikle ev ekonomisi, çocuk bakımı, biçki ve dikiş gibi derslerin okutulmasını tavsiye etmiştir (Gezer, 2020:40). 1926 yılında kız okullarının açılması hemen mümkün

olmayan yerlerde kız öğrencilerin de erkeklerle birlikte ortaokullarda eğitim alması meselesi gündeme gelmiştir (Ergin, 1977:2068).

Cumhuriyet döneminde 1923-1924 öğretim yılında tam devreli kız lisesi sayısı 9, erkek lisesi sayısı ise 14'tür. Kız okullarından altısı İstanbul'da diğer üçü ise Ankara, Edirne ve İzmir'dedir (Gezer, 2020:46). 1940-1941 öğretim yılında ise lise sayısı devletin okulu olarak 44 olup azınlık ve özel okul şeklinde olanlarla birlikte sayı 78'dir. Okuyan öğrenci sayısı ise liselerde 6304 kız, 20966 erkek olmak üzere toplam 27270 öğrencidir. Aynı dönemlerdeki (1940-1941) tek devreli ortaöğretim kurumu olarak sayılan ortaokulların öğrenci sayısına bakıldığında 28296 kız, 74543 erkek toplam 102839 öğrenci okula gitmektedir. Ortaokul sayısı ise resmi devlete ait olan sayı 142 olmakla birlikte azınlık ve özel okullarla birlikte bu sayı 159'a çıkmaktadır (Ergin, 1977:2067).

İlkokullarda ise durum biraz daha farklıdır. Bazı ilkokullarda öğretmen bulunurken bazılarında sadece eğitimci bulunmaktadır. Öğretmenli okullarda eğitim müfredatı köy ya da şehirde olmasına göre değişiklik arz etmektedir. Şehir okullarında haftalık ders saati 26 iken köy okullarında bu 18 saattir. Köy okullarında ders saatinin azaltılma nedeni de çocukların aynı zamanda köy yaşamında bir çalışan olmalarından kaynaklanmaktadır. 1940-1941 yılı öğretmenli okulların öğrenci sayıları şehirlerde 237480 erkek, 139488 kız toplam 376968 iken, köylerde 307440 erkek, 113132 kız toplam 420572'dir. Öğretmenli okulların köy ve şehirlerdeki toplam öğrenci sayısı ise 797540 öğrencidir (Ergin, 1977:2053).

Köylerdeki öğretmenli okulların yanında bir de eğitimci okullar bulunmaktadır. Genç Cumhuriyet Türkiye'si eğitimi en küçük yerleşim birimine ulaştırmaya çalışmış, ancak bu durumda yetişmiş eğitimci sorunu yaşamıştır. Bu sorunu aşmak için de Maarif Vekâleti ile Ziraat Vekâleti ortak bir çalışma yaparak nüfusu 400'den az olan yerleşim birimlerinde görevlendirmek üzere eğitimci yetiştirmişlerdir. Eğitimci olarak yetiştirilen kişiler askerliğini yapmış, okuma yazma bilen, ziraat işlerinden anlayan köylülerin bir ders yılı kursa tabi tutulmak suretiyle eğitilmeleridir. Bu kişiler kendi köylerinde öğrencilere okuma yazma öğretmenin yanı sıra Yurt ve Yaşama bilgisi, Aritmetik ve Ziraat dersleri verecekler ve köylerdeki zirai işlerin de fenni usullere göre yapılmasını sağlayacaklardır. İlk eğitimci yetiştirme çalışmaları 1936 yılında yapılmış ve elde edilen başarı ile bu sayı daha sonra artarak devam etmiştir. 1936-1937 öğretim yılında 79 eğitimci okulda 2450 öğrenciye eğitim vermeye başlanmış, 1940-1941 öğretim yılında 5200 eğitimci okulda 155042 öğrenciye ulaşılmıştır (Ergin, 1977:2056).

Kız Enstitüleri, Osmanlı Devleti döneminde açılıp sonradan kapatılmış olan Kız Sanayi Mekteplerinin benzeri şekilde eğitim veren ilkokuldan sonra beş yıl, ortaokuldan sonra iki yıl eğitim verilen bu kurumlardan ilki 1928 yılında Ankara'da açılan İsmet Paşa Kız Enstitüsü olmuştur (Arıç,2011:3-16). Bu okulların amacı kadınların kendi geçimlerini sağlayabilecekleri bir meslek edinmesini sağlamaktır. Bu okullarda biçki-dikiş, nakış gibi konularda teorik ve uygulamalı dersler verilmektedir. Ankara'daki okuldan sonra Adana, Afyon, Bursa, Elazığ, Kayseri, Kütahya, Manisa, Sivas ve Trabzon'da birer, İstanbul'da da dört tane kız enstitüsü açılmıştır (Ergin, 1977:2106).

Akşam Kız Sanat Okulları herhangi bir okula devam etmemiş kadınlara okuma-yazma yanı sıra meslek edinebilecekleri, biçki-dikiş ya da moda gibi konularda eğitim

verilen aynı zamanda ev ve yaşam konusunda bilgilerin verildiği bir okul hüviyetini sürdürmüştür. Okullar kız enstitüleri ile birlikte olduğu gibi ayrı bir okul olarak da bulunmaktadır (Ergin, 1977:2112).

Köy Kadınları Gezici Kursları, sürekli bir okul eğitimi verilemeyen köylerde okul çağını geçmiş kadın ve kızlar için altışar aylık kurslar şeklinde düzenlenen eğitim türünde bir uygulamadır. Burada ağırlıklı olarak kadınlara biçki-dikiş konularında eğitim verilmekte köylünün kendi ihtiyaçlarını giderecek kadar kıyafet dikmeyi öğrenmesi hedeflenmektedir (Ergin, 1977:2114).

Hastabakıcı Mektebi, Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve sonrasında Millî Mücadele dönemi hem hastabakıcıya olan ihtiyacı ortaya çıkarmış hem de fedakâr Türk kadını erler cepheye muharebe ederken cephe gerisinde yaşam mücadelesini vermiş ve yaralıların bakımında önemli rol oynamıştır. 1924 yılında İstanbul'da toplanan Kızılay Kongresi'nde yaşanan gelişmelerden dolayı mesleği bilen hastabakıcılara ihtiyaç duyulduğundan dolayı uluslararası kabul gören bir Hastabakıcılık Mektebi'nin açılmasına karar vermiştir. Oluşturulan bir komisyon tarafından talimatnamesi düzenlenen okul 21 Şubat 1925'te İstanbul'da Dr. Ömer Lütfi Eti tarafından okul eğitime açılmıştır. Okulda teorik ve uygulamalı dersler verilecek olup eğitim ücretsizdir. Okula 18-35 yaş arası okuma yazma bilen sağlıklı kızların devam etmesi istenmiştir. 1933'ten itibaren ortaokul mezunları okula alınmaya başlanmıştır (Ergin, 1977:2130). Kızılay Hastabakıcı Mektebi ile hem kadınlarımız bir meslek sahibi olabilmişler hem de memleketin bir ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren kadınların eğitimi için önemli adımlar atılmış olmasına rağmen 1935 yılına gelindiğinde 15 yaş üstü kadınların okuma yazma oranı %8,04'tür, yani kadınların %91,96'sı okuma yazma bilmemektedir. Aynı tarihte okuma yazma bilen erkeklerin oranı ise %30,81'dir. 2000 yılına ait verilerde bu rakam okur-yazar kadın oranı %78,50, erkeklerde %94,42'dir. Toplam okuma yazma bilmeyen %13,50 iken kadınlarda okuma yazma bilmeyen %21,50 ve erkeklerde %5,58'dir. 2011 yılına gelindiğinde kadınlarda okur-yazar oranı %90,31'e ulaşmıştır (İstatistik Göstergeler 1993-2011:19).

21. yüzyıla gelindiğinde kadınların eğitimi ile ilgili birçok alanda düzenlemeler olmasına ve kadınların da erkeklerle aynı okullarda eğitim görmelerine hukuki olarak herhangi bir engel olmamakla birlikte kız çocukların okullaşma oranı erkeklerle eşit seviyeye ulaşamamıştır. Bunun nedenleri arasında ilköğretime geç kayıtlar, bitirmeden ayrılanlar ile başta kızlar olmak üzere kırsal kesimdeki çocukların eğitime erişimindeki sorunlar sayılabilir. Okul terklerinin kız çocuklar arasında erkek çocuklara göre daha yüksek olduğu ve bunun beşinci ve altıncı sınıflarda daha çok olduğu bir gerçektir (Özaydınlık, 2014:100).

## **Sonuç**

İlk Türk Devletlerinden itibaren kadın toplumunda önemli bir yere sahip olup, toplumsal hayatın içinde rol almıştır. Hatta ilk Türk Devletlerinde kadın han ile birlikte ülke yönetiminde bile söz alabilmiştir. İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemlerde kadınlar erkeklerin arkasında yer almışlar ve eğitimde çok da ön plana çıkamamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren kadının eğitilmesinin

toplumun eğitilmesi olduğu fark edilip önce bu dönemin aydınları tarafından dile getirilmiş ve daha sonrasında ise kadınların da eğitime dâhil edilebileceği düzenlemeler yapılmıştır. 20. yüzyıl başında kadınlar da erkekler gibi en azından ilkokul seviyesinde eğitim alabilir hale gelmişlerdir.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte kadınlara verilen haklar genişlemeye başlamıştır. Medeni kanun ile kadın ve erkek kanun önünde eşit sayılmış, ardından ülke yönetiminde söz sahibi olmalarının yolu açılmış ve siyasal alanda kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmiştir. Ancak aynı dönemde kadının eğitimi ile ilgili yapılan düzenlemelere bakıldığında kadından beklenenin öncelikle annelik olduğu ve çocuk yetiştirme, biçki-dikiş gibi konularda eğitim alma konusunda önünün açıldığı açılan okullar ve kurslardan görülmektedir.

21. yüzyıl başında ise hala kadınların okuma yazma oranının yeterince yüksek olmadığı görülmektedir. Son yıllarda yapılan kampanyalar ve öğretmenlerin özverili çalışmaları sayesinde kızların okullaşma oranının yükseldiği söylenebilir. Ancak geleneksel bir toplum yapısına sahip olduğumuzdan çalışma hayatında kadınlar maalesef hala erkeklerle eşit pozisyona ulaşamamıştır. Bundaki en büyük etken ise toplumsal yapının hala geleneksel olarak devam etmesi ve kadınların birey olmaktan çok hala annelik görevleri ile donatılmış olmasının etken olduğunu söylemek mümkündür.

## KAYNAKLAR

AKYÜZ, Yahya, (2019), *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S. 2019)*, 31. Baskı, Ankara: Pegem Yayınevi.

AKYÜZ, Yahya (1970).Abdülhamid Devrinde Protestan Okulları ile İlgili Orijinal İki Belge. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi. Cilt 3, s. 121-130.

ARIĞ, Ayten Sezer, (2011), "Ankara'da Modanın Öncüsü Bir Okul: İsmet Paşa Kız Enstitüsü", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C.VII, S. 14, Ankara, s. 3-16.

ATAM, Şenay; CANDEĞER, Ümmügülsüm, (2020), "Osmanlı Devleti'nde Kız İslahhanesi ve Kız Sanayi Mektepleri", *Türklere Kadın*, Kömen Yayınları, Konya, s. 259-273.

AYDIN, Mehmet Korkud, (2018) "Tek Parti Döneminde Doğu Anadolu İllerinde Açılan Gezici Köy Kadınları Kursu ve Etkinlikleri", *Turkish Studies (Social Sciences)*, Vol. 13/26, Fall, p. 125-150.

CANDEĞER, Ümmügülsüm, (2017), "Tevhid-i Tedrisat'ın Kısa Bir Tarihçesi", *Türkey Dergi*, C.I, S. 2, s. 23-26.

CANDEĞER, Ümmügülsüm, (2017), "Türk Millî Eğitim Şûra Kararlarında Kadının Yeri (1939-2014)", *Türkiye Cumhuriyeti'nin Ekonomik ve Sosyal Tarihi Uluslararası Sempozyumu (26-28 Kasım 2015)*, C. II, Ankara, ss. 523-547.

DURMUŞ, İlhami, (2013), *Türk Tarihinin Öncüleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.



- ERGİN, Osman Nuri, (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, C.I-II, İstanbul, 1977.
- EYİCE, Semavi, (1993), “Cevri Kalfa Mektebi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. VII, İstanbul, s. 461-462.
- GEZER, Gülnaz, (2020), *Ankara Kız Lisesi (1923-1977)*, Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- GÖMEÇ, Saadettin Yağmur, (2018), Türk **Hun Tarihi**, Berikan Yayınevi, Ankara.
- İstatistik Göstergeler 1923-2011*, Türkiye İstatistik Kurumu Yayını, Ankara, 2012, s. 19.
- KARAGÖZ, Savaş; ŞANAL, Mustafa, (2015), “İkinci Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. VIII, S. 39, s. 679-691.
- KEÇECİ KURT, Songül, (2011), *Osmanlı Devleti’nde Kadın Eğitimi: Harem’den Mektebe*, İzmir.
- KESİR, İbn, (2000), *El Bidaye Ve’n –Nihaye*, Çeviren Mehmet Keskin, Cilt VI. İstanbul, Çağrı Yayınevi.
- MERİÇ, Nevin, (2000), “Kadında Meydana Gelen Değişimlerin Tarihselliğinden Birkaç Kesit”, *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul.
- ORKUN, Hüseyin Namık, (1994), *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ORTAK, Şaban, (2004), *Atatürk Dönemi Eğitim Politikalarında Yabancı Uzman Raporlarının Önemi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- ÖZAYDINLIK, Kevser, (2014), “Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye’de Kadın ve Eğitim”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14(33), Temmuz-Aralık 2014, s. 93-112.
- ÖZMENLİ, Mehmet (2018), “Ortaçağ’da Türklerde Kadın ve Aile”, *JASSS*, No:66, s.347-356.
- ÖZTÜRK, Cemil, (1993), “Dârülmua’llimât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, s. 549-550.
- ÖZTÜRK, Cemil, (1999), “İslahhâne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul, s. 190-191.
- SÜMER, Faruk, (1959), Oğuzlara’a Ait Destani Mahiyetde Eserler I. Resşidüddin Oğuznamesi, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Ankara, Cilt: XVII, Sayı:3-4, s.359-455.
- ŞANAL, Mustafa, (2005), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kız Öğretmen Okulunda Görev Yapan Kadın İdareci ve Öğretmenler ile Okuttıkları Dersler”, *Bellekten*, C. LXVIII / 253, Ankara, s.650.
- TOMBULOĞLU, Tuba, (2018), “Timurlularda Eğitim”, *CEAD Kongresi*, Muğla 2018, s.376-386.
- TURAN, Osman, (1996), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul.

TÜMER ERDEM, Yasemin, (2013), *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, TTK Yay. Ankara, 2013.

YAŞAR, Okan, (2007), "Türkiye'de Kadın Eğitimi, Kadınlara Ait Diğer Göstergeler ve Çanakkale İli Örneği", *İnsan Bilimleri Dergisi*, C. IV, S.1, s. 1-35.



**TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ'NDE YER-YÖN KAVRAM ALANIYLA İLGİLİ  
SÖZLERLE OLUŞAN DEYİMLEŞMİŞ BİRLEŞİK FİLLER**

**Doç. Dr. Yeter TORUN ÖĞRETMEN\***

**ÖZ**

Bireyin zihinsel düzlemindeki önemli kavramlardan bir de yer-yön kavramıdır. Her dilde olduğu gibi Türkçenin sözcüklerinde de yer-yön kavram alanına yönelik birçok sözcükle karşılaşılır. Yer-yön sözcükleri, Türkçenin ilk yazılı kaynaklarından itibaren geniş bir kullanım alanı bulan sözcüklere kalıplaşmalar içinde daha sık rastlanır. Kalıplaşma ile ortaya çıkan deyimlerde de yer-yön sözleri sık kullanılan sözcüklere dir. Yer-yön sözcüğü + fiil birliktelik kullanımından oluşan öbekler, anlam değişimlerine bağlı olarak birleşik fiil formu kazanabilmektedir. Bu çalışmada Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde yer-yön sözcüğü + fiil birlikteliğinden oluşan deyimleşmiş birleşik fiiller üzerinde durulmuştur. Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde aşağı-yukarı, ön-arka, karşı-yan, ileri-geri, iç-dış, sağ-sol karşıtlarıyla ilgili sözcükler, deyimleşmiş birleşik fiiller oluşturmuştur. Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde aşağı-yukarı ve karşı-yan kavramlarıyla ilgili sözcüklerle oluşan deyimleşmiş birleşik fiillere daha sık rastlanmıştır. Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde yer-yön sözlerinin kullanıldığı deyimleşmiş birleşik fiiller anlam açısından "alçakgönüllülük, değersizlik, güçlük / zorluk, utanma / mahcubiyet, itibar / büyüklük / yücelik / üstünlük / güç, büyükleme / kibir, ısrar / kararlılık, bırakma-vazgeçme- erteleme, engel / karşı koyma / direnç gösterme, seçim yapma, kaçınma / tarafsızlık, fırsat, destek / birliktelik / kazanç, hastalık, acı, heyecan, bunalım / sıkıntı, karamsarlık / ümitsizlik, açığa vurma, sınır tanımazlık, yoksunluk, doğruluk / sağlık, terslik" gibi farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Sonuç olarak Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde yer-yön sözleriyle oluşan birleşik fiiller, gerek birliktelik kullanımları gerekse anlam özellikleri açısından zengin bir görünüm sergilemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Anadolu Türkçesi, Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, yer-yön kavramı, deyimleşmiş birleşik fiil, sözcüklilik.

**IDIOMATIC COMPOUND VERBS RELATED TO THE PLACE-DIRECTION CONCEPT  
FIELD IN TANIKLARIYLA TARAMA SÖZLÜĞÜ**

**ABSTRACT**

One of the important concepts in the mental plane of the individual is the concept of place-direction. Many words related to the place-direction concept field are encountered, as in any language, in the vocabulary of Turkish. Place-direction words are words that find wide use since the first written sources of Turkish. Words used in the language are more common in stereotypes. Place-direction words are also frequently used in idioms that appear with stereotyping. Groups consisting of the use of *place-direction word + verb* can gain a compound verb depending on the meaning changes. In this study, the compound verbs consisting of *place-direction word + verb* in Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü are emphasized. Words related to *up-down, front-back, opposite-side, forward-backward, inner-outer, right-left* opposites in Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü created idiomatic compound verbs. Idiomatic compound verbs composed of words related to the concepts of *up-down* and *opposite-side* were more frequently encountered in Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. Idiomatic compound verbs that use place-direction words in Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü can express different meanings such as

\* Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili Anabilim Dalı, ytorun@cu.edu.tr, 0000-0003-3665-2775

*humility, insignificance, difficulty /difficulty, shame / embarrassment, reputation / greatness / greatness / superiority / power, greatness / arrogance, persistence / determination, abandonment-abandonment-postponement, obstacle / resistance / resistance, choice, avoidance / neutrality opportunity, support / togetherness / gain, illness, pain, excitement, crisis / distress, pessimism / hopelessness, revelation, limitlessness, deprivation, truthfulness / health, misfortune.* As a result, the compound verbs formed with place-direction words in Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü exhibit a rich appearance in terms of both their use and their meaning.

**Keywords:** Old Anatolian Turkish, Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, concept of place-direction, idiomatic compound verb, vocabulary.

## 1.Giriş

Dilde çok kullanılan sözlere zaman içinde dil kullanıcısının yüklediği anlamlar çerçevesinde ilgili sözvarlığının anlam alanı genişler. Ayrıca atasözü, deyim gibi kalıplaşmalarda çok kullanılan sözlere sıkça rastlanır. İnsanın düşünce ve eylem dünyasında en önemli kavramlardan biri olan *yer-yön* kavramı da her dilin sözvarlığı içinde yer alan kavramlardan biridir. İnsan zihninde önemli bir yer tutan *yer-yön* kavramının dil düzlemine yansımalarına bakıldığında, her dilde olduğu gibi Türkçede de *yer-yön* kavram alanını işaretleyen sözlere Türkçenin ilk yazılı kaynaklarından itibaren rastlanır. Türklerin savaşçı ve hareketli bir toplum olması bakımından *yer-yön* kavram alanı açısından Türkçenin zenginlik gösteren bir dil olduğu; ilk yazılı kaynakların sözvarlığının üçte birini *yer-yön* ile ilgili sözlerin oluşturduğu ifade edilmektedir (Duran, 1988:1). Türkçenin tarihi gelişim sürecinde *yer-yön* kavram alanına yönelik sözler, farklı anlam ve yapısal ilişkiler içinde geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur (Duran, 1988; Sağlık Şahin, 2009).

Anlambilimi çalışmalarında *yer-yön* gösteren sözcükler ters / zıt / karşıt (opposition) anlamlı sözcükler içinde ele alınmış (Aksan, 1999: 81-82); her dilde *kuzey-güney, doğu-batı, sağ-sol, ön-arka, ileri-geri, aşağı-yukarı* gibi yön gösteren karşıtlarının olduğu dile getirilmiş; bu *yer-yön* karşıtlarından dikey boyutta *yer-yön* kavramını ifade eden *aşağı-yukarı* karşıtlarının çocukların dil ediniminde en önce öğrenilen kavramlar olduğu vurgulanmıştır (Sağlık Şahin, 2009: 19-20). Türkçenin gerek tarihi dönem gerekse çağdaş lehçeleri üzerine yapılan çalışmalarda *kudı, asra, ast, astın, alt, altın, aşak, aşaga; yogaru, yügerü, üze / üzre, üst, üstün, üstürti, örü; ön, art, arka, ilerü, gerü, ong, sag, sol* gibi *yer-yön* kavramıyla ilgili sözvarlığının ses, biçim, anlam özellikleri ve dil-kültür ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi söz konusudur (Duran, 1988; Türk, 2004; Sağlık Şahin, 2009). Dil-kültür ilişkisi bağlamından dil kullanıcısının düşünce dünyasında diğer kavramlara yüklediği anlamlarda *yer-yön* kavramının konuşurun anlamlandırma sürecinde önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmekte ve bireyin düşünce düzlemindeki metaforik yansımalarda yönelim metaforlarından söz edilmektedir (Lakoff-Johnson, 2015: 40, 50).

Türkçede *yer-yön* kavram alanıyla ilgili sözcükler genellikle isim soylu sözcükler içinde ele alınmış ve dizimsel ilişkiler bağlamında *yer-yön* zarfı olarak değerlendirilmiştir (Ergin, 1989: 246; Banguoğlu, 1990: 373; Koç, 1996: 213; Korkmaz, 2003: 498; Atabay-Özel-Kutluk, 2003: 87). Türkçenin sözvarlığında *yer-yön* kavramını ifade eden sözcüklerden türeyen *alçal-, aşağıla-, ilerle-, gerile-, karşıla-, onar-, sağla-, solla-, üstele-, yönel-, yönet-, yönelt-, yücel-, yücelt-, yüksel-* gibi birçok fiille karşılaşmak mümkündür. *Yer-yön* kavramıyla ilgili sözcüklerden türeyen fiiller dışında,

Türkçenin gerek tarihi gerekse çağdaş lehçelerinde yer-yön kavramıyla ilgili sözcükler birleşik fiiller içinde de geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Bu çalışmada yer-yön kavram alanıyla ilgili karşıtların, deyimleşmiş birleşik fiillerdeki kullanım ve anlam özellikleri üzerinde durmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın kapsamı ise 13. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar olan süreçte 227 eserin taranmasıyla oluşturulan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde (TTS'de) içinde yer-yön kavram alanıyla ilgili sözcüklerin yer aldığı deyimleşmiş birleşik fiillerle sınırlandırılmıştır. İncelemede *aşağı-yukarı*, *ön-arka*, *karşı-yan*, *ileri-geri*, *iç-dış*, *sağ-sol* karşıtları ve bu karşıtlarla ilgili yer-yön sözcükleri ile bu karşıtlar dışında kalan diğer yer-yön bildiren sözlerin kullanıldığı deyimleşmiş birleşik fiiller üzerinde durulmuştur. İlgili birleşik fiillerde karşılık olarak TTS'de verilen anlamlar esas alınmıştır.

## 2. Bulgular

TTS'de içinde yer-yön kavramıyla ilgili sözcüklerin yer aldığı deyimleşmiş birleşik fiiller, *aşağı-yukarı*, *ön-arka*, *karşı-yan*, *ileri-geri*, *iç-dış* ve *sağ-sol* karşıtlıkları çerçevesinde sınıflandırılmıştır.

### 2.1. Aşağı-Yukarı karşıtlığıyla ilgili olanlar

Dikey yer-yön kavramıyla ilgili olarak TTS'de *aşağı* / *aşaga* / *aşak*, *alt*, *alçak*; *üst*, *üzeri*, *yüce*, *yukarı*, *yüksek*, *örü* / *öri*, *ulu* sözcükleriyle deyimleşmiş birleşik fiil oluşturulmuştur.

#### 2.1.1. Aşağı ile ilgili olanlar

TTS'de *aşağı* kavramına yönelik olarak *aşağı* / *aşaga* / *aşak*, *alt* ve *alçak* sözcükleriyle birleşik fiiller oluşturulmuştur. Belirlenen birleşik fiillerde *aşağı* / *aşaga* / *aşak* sözcüklerinin esas yardımcı fiillerden *kıl-*, *eyle-* ve *ol-* fiillerinin yanı sıra *ko-*, *kal-*, *var-* fiilleriyle kalıplaşarak birleşik fiiller oluşturduğu görülmektedir. Bu kullanımlarda *aşağı* (*aşaga* / *aşak*) sözü *kal-* ve *ko-* fiiliyle birliktelik kullanımlarında *geri kalmışlık* ve *değersizlik* anlamlarını bildirirken; *var-* ve *eyle-* fiilleriyle kullanımında görece olumlu bir değer yargısı olan *alçakgönüllülüğü* ifade etmektedir. *Alt* sözcüğü ise *kal-* fiiliyle birlikte kullanılmıştır. Bu kullanımlarda bir şeyin (*taş*, *söz*) altında kalma bağlamında *zorluk* ve *mahcubiyet* anlamları dile getirilmektedir. *Alçak ol-* fiili de *alçakgönüllülük*, *tevazu* bildirmektedir:

**Alçak olmak:** Mütevazi olmak, alçak gönüllü olmak.

**Aşaga kılmak:** İndirmek, aşağı etmek.

**Aşaga komak:** 1. Alçak görmek, değer vermemek. 2. Alçaltmak, hafifletmek.

**Aşağı kalmak:** Geri kalmak.

**Aşağı varılmak:** Tenzil edilmek.

**Aşak varmak:** Gönül alçaklığı göstermek.

**Aşaklık eylemek (aşaklık eylemek, aşaklık kılmak):** Tevazu göstermek.

**Başı aşağı olmak:** Utanmak, mahcup olmak.

**Eli taş altında kalmak:** Zarurete düşmek, ihtiyaç içinde kalmak.

**Sözün altında kalmak:** Verdiği sözü yerine getirememek.

### 2.1.2. Yukarı ile ilgili olanlar

TTS'de *yukarı* kavramına yönelik olarak *üst, üzeri, yüce, yukarı, yüksek, örü / öri, ulu* sözcüklerinin kullanıldığı deyimleşmiş birleşik fiillerle karşılaşılmaktadır. *Üst* ve *üzeri* sözcüklerinin yer aldığı fiillerde, ilgili sözcükler fiilin istem durumuna göre sıklıkla yönelme durumuyla kullanılmıştır: *Üstüne agla-, üstüne gir-, üstüne düş-, üzerine ol-, üzerine / üstüne sür-, üzerine ugra-* örneklerinde olduğu gibi. *Yukarı* sözcüğü ise *ol-* fiiliyle birlikte kullanılmıştır. *Yüce* sözü *dut- / tut-* ve *eyle-* fiilleriyle birlikte kullanılırken, *yüce* sözüden türeyen *yücel- / yücelt-* fiil biçimleri de birleşik içinde yer almıştır. Yukarı kavram alanıyla ilgili *örü / öri* sözcüğü TTS verilerine göre *tur- / dur-* ve *kalk-* fiilleriyle birliktelik kullanımı sergilemektedir. Anlam özellikleri bakımından yukarı kavram alanıyla ilgili sözlerden *üstün* sözcüğü *güç, kuvvet* anlam alanıyla ilgili iken (*eli üstün ol-*); *üstüne düş-, üstüne gir-* fiillerinde *üst* sözcüğü *yan, etraf* anlamında kullanılmıştır. *Üzerine ol-, üzerine / üstüne sür-* kullanımlarında ise *ısrar, kararlılık, pes etmeme* gibi anlamlar ifade edilmektedir. *Yüce* ve türevlerinin yer aldığı *yüce dut-, yüce eyle-* fiilleri *yükseltme, üstün tutma* anlamlarında iken, *kendüyi yüce tut-, yücelik et-, sözü yücelt-* fiillerinde *kibir, büyüklük taslama* gibi görece olumsuz anlamlar dile getirilmiştir. *Yüksek uç-* fiili de *kibir, büyüklük* anlamıyla kullanılmıştır. Ayrıca yukarı kavramı içinde değerlendirilebilecek *ulu* sözcüğüyle oluşturulan *ululuk et-, büyüklük, kibir* anlamıyla ilgiliyen; *ulu tut-* ise *itibar* kavramına yönelik bir kullanım oluşturmuştur:

**Eli üstün olmak:** Kudret sahibi olmak.

**Kendüyi yüce tutmak:** Büyüklük taslamak, kendini büyük göstermek.

**Örü kalkmak:** Ayağa kalkmak

**Örü turmak / durmak:** Ayağa kalkmak

**Örü turu gelmek:** birden bire ayağa kalkmak

**Örü turuşmak:** Birlikte ayağa kalkmak

**Sözü yüceltmek:** Yüksek sesle konuşmak, yüksekte atıp tutmak.

**Ulu tutmak:** İtibar etmek.

**Ululuk etmek:** Kibirlenmek, büyüklük taslamak.

**Üstüne aglamak:** Ölüsüne ağlamak.

**Üstüne düşmek:** Etrafına, üstüne toplanmak.

**Üstüne girmek:** Yanına girmek, nezdine varmak.

**Üzerine olmak:** Ciddi tutmak, ihmal etmemek, üzerine düşmek.

**Üzerine sürmek (üstüne sürmek):** İsrar etmek, üstelemek.

**Üzerine uğramak (üzerin urmak):** Üzerine yürümek, hücum etmek, saldırmak.

**Yukarı olmak:** Yükselmek.

**Yüce dutmak:** Yükseltmek.

**Yüce eylemek:** Yükseltmek.

**Yüceli yücelivermek:** Şaha kalkmak, şahlanmak.

**Yücelik etmek:** Kibir, azamet satmak.

**Yüksek uçmak:** Yüksekten atıp tutmak, azamet furuşluk yapmak, büyüklük taslamak.

## 2.2. Ön-arka karşıtlığıyla ilgili olanlar

Yatay yer-yön kavramları bağlamında TTS'de ön-arka karşıtlığıyla ilgili *ön*, *önegülük*, *öñürdi / öñürdü*, *iley*; *arka*, *art* sözcükleriyle deyimleşmiş birleşik fiiller oluşturulduğu görülmektedir.

### 2.2.1. Ön ile ilgili olanlar

TTS'de *ön* kavramıyla ilgili *ön*, *önegülük*, *öñürdi / öñürdü*, *iley* sözcüklerinin kullanıldığı deyimleşmiş birleşik fiillere rastlanmıştır. Bu fiillerde *önegülük* sözcüğü *et-* ve *eyle-* yardımcı fiilleriyle birleşik fiil biçimi kazanmıştır. *Önegülük et-* / *eyle-* birleşik fiili anlam açısından aslında *bir şeye karşı gel-* / *diren-* anlamıyla derin yapıda *karşı* kavramına denk bir anlam ifade etmektedir. *Ön* sözcüğünün kullanıldığı deyimlerden *ön gel-* fiilinde *ön* sözcüğüne *karşı* anlamı verildiği görülmektedir. *Önün al-*, *önünde baş ko-* ve *önüne bırak-* fiillerinde *ön* sözcüğü, *bir şeyin / bir kimsenin önü* anlamında iken; *ön ver-* fiilinde *meydan* anlamı verilmiştir. *Öñürdi / öñürdü* sözcüğünün *dut-* fiiliyle oluşturduğu birleşik fiil *hızlanmak*, *acele etmek* anlamları ile *öñürdi / öñürdü ol-* birleşik fiiline verilen *öne geçmek* anlamlarında ilgili sözcüğün *ileri* anlamına denk kullanımı söz konusudur:

**İleyini almak:** Yolunu kesmek, önüne çıkmak

**Ön gelmek:** Karşısına gelmek, karşısında durmak.

**Ön vermek:** Meydan vermek.

**Önegülük etmek (önegülük eylemek, öneğilik etmek):** Teannüt etmek, asilik etmek.

**Önün almak:** Önünü kesmek, önüne çıkmak.

**Önünde baş komak:** Yere kapamak.

**Önüne bırakmak:** Önüne katmak

**Öñürdi / öñürdü dutmak:** acele etmek, hızlanmak.

**Öñürdi / öñürdü olmak:** Öne geçmek, önce bulunmak.

### 2.2.2. Arka ile ilgili olanlar

TTS'de *ön* karşıtı *arka* ve *art* sözcükleriyle oluşturulmuş birleşik fiiller yer almaktadır. Bu sözcüklerden *art* sözünün kullanıldığı birleşik fiillerde *art* kavramı bir şeyin ya da bir kimsenin ardı olarak genellikle *art + iyelik eki + yönelme / yükleme / eşitlik durumu + fiil* yapısından oluşmuştur ve birleşikteki fiilin anlam ve istem durumuna göre birleşik fiil anlam kazanmıştır. İçinde *art* sözcüğünün yer aldığı *ardına*

*uy-*, *ardınca git-*, *ardınca ol-*, *ardın sür-* fiillerinde *ısrar*, *vazgeçmeme* anlamı varken, *ardına at-* fiilinde *bırakma*, *vazgeçme* anlamı vardır:

***Ardına atmak***: Terketmek, vazgeçmek, bırakmak.

***Ardın almak***: Arkasını çevirmek, kuşatmak, ricat hattını kesmek.

***Ardına uymak***: Ardına düşmek, peşinden koşmak.

***Ardın basmak***: Peşini bırakmayarak takip etmek, geriden vurmak.

***Ardınca gitmek***: Bir kimseye uymak.

***Ardınca olmak***: Hevesinde, sevdasında olmak.

***Ardın sürmek (ardını sürmek, arların sürmek)***: Peşini bırakmamak azminde olmak, izinde bulunmak, arkasını bırakmamak, takip etmek.

*Arka* sözcüğünün kullanıldığı fiillerde ise *arka* sözü bir örnek dışında (*el arkasını yere ko*) yalın kullanılmıştır. Bu kullanımlarda da *arka + fiil* birleşiminde fiilin anlam özelliğine göre birleşik fiil anlam kazanmıştır. Bu fiillerden *arka bir et-*, *arka biriktir-*, *arka bir ol-*, *arka dut-* “*destek, birliktelik, kazanç*” anlamlarında iken, *arka dön-* ve *el arkasını yere ko-* ise görece olumsuz anlamlar ifade etmektedir:

***Arka bir etmek (arka bir eylemek)***: Birbirine muzaharat etmek.

***Arka bir olmak***: Birbirine zahir olmak.

***Arka biriktirmek***: Yardımcı toplamak, kuvvet peyda etmek.

***Arka dönmek***: Yüz çevirmek, dönüp kaçmak.

***Arka dutmak***: Yüklenmek.

***El arkasını yere komak***: Pes demek, aczini itiraf etmek.

### 2.3. Karşı-yan karşıtlığıyla ilgili olanlar

TTS’de yatay yer-yön kavramına yönelik *karşı-yan* karşıtlığı bağlamında *arkırı / arkuru*, *aykırı*, *karşu*, *düş / tuş / tüş*; *yan*, *kat*, *kenar*, *kıyı*, *yaka* sözcükleriyle birleşik fiiller oluşturulmuştur.

#### 2.3.1. Karşı ile ilgili olanlar

TTS’de *karşı* kavram alanına yönelik olarak *arkırı / arkuru*, *aykırı*, *karşu* ve *düş / tuş / tüş* sözcükleriyle birleşik fiiller oluşturulmuştur. Bunlardan yalın durumda kullanılan *arkırı / arkuru* sözcüğü; *çık-*, *gel-*, *tut-*, *var-* ve *in-* fiilleriyle birleşik oluşturmuştur. *Arkırı / arkuru / aykırı* sözüyle oluşan birleşiklerde *karşı koyma*, *direnç gösterme*, *engel* anlamlarının ağırlıkta olduğu görülmektedir:

***Arkuru çıkmak (arkırı çıkmak)***: Yolunu kesmek, karşısına çıkmak.

***Arkuru gelmek (arkırı gelmek)***: Karşı koymak, karşısına çıkmak, önüne gerilmek.

***Arkuru tutmak***: Göğüs germek, maruz olmak.

***Arkuru varmak***: Karşı koymak.



**Aykırı inmak:** Yol kesmek, önüne çıkmak.

*Karşı* sözünün kullanıldığı birleşik fiillerde *karşı* + *düş-*, *ol-*, *var-* kullanımları ile *karşı* sözcüğünün yüklem durumunu almış biçiminin *al-* fiiliyle birliktelik kullanımı olduğu görülmektedir. Ayrıca *karşı* sözcüğünden türemiş *karşula-* biçimi de deyimleşmiş birleşik fiilin fiil unsurunu oluşturabilmektedir (*sözünü karşula-*). Anlam özellikleri açısından *karşı* sözcüğünün kullanıldığı birleşik fiillerde de genel olarak *muhalif olma*, *bir şeye / kişiye karşı gelme*, *direnç gösterme* anlamı ağırlıktadır. Bunun dışında *karşı düş-*, *karşulayu çık-*, *karşı var-* birleşiklerinde sözcüğün gerçek anlamı doğrultusunda *karşılaş-*, *tesadüf et-* anlamı vardır:

**Karşı düşmek:** Karşı karşıya gelmek, tesadüf etmek.

**Karşulayu çıkmak:** İstikbâl etmek.

**Karşı olmak:** Muhalif olmak, isyan etmek.

**Karşusını almak:** Karşısına geçmek, karşısında durmak.

**Karşı varmak:** 1.Karşı çıkmak, istikbal etmek. 2. Karşılama, karşılaşmak, mukabele etmek.

**Sözünü karşılamak:** Sözüne karşılık vermek, aksi cevap vermek.

*Karşı*, *ön*, *yan* anlamında olduğu ifade edilen (Duran, 1988: 75) *tuş* sözü TTS'de *düş*, *tüş* ve *tuş* biçimlerindedir. TTS'de *düş* /*tüş* / *tuş* sözcüğünün yer aldığı birleşik fiillere genel olarak *karşı* yön adına denk gelen anlamlar verilmiştir:

**Düş eylemek (tüş eylemek, tuş etmek, düş etmek, tuş eylemek, tuş kılmak):**

1. Rast getirmek, karşı karşıya getirmek, nail etmek. 2. Müptela kılmak, giriftar etmek, uğratmak. 3. Havale etmek.

**Düş gelmek (tüş gelmek, tuş gelmek):** Rast gelmek, tesadüf etmek, karşılaşmak.

**Düş olmak (tüş olmak, tuş olmak):** 1. Yönelmek. 2. Rast gelmek, isabet etmek, musadif olmak, karşılaşmak. 3. Nail olmak, mazhar olmak, erişmek. 4. Delalet etmek, uygun gelmek.

**Düş tutmak (tuş tutmak):** Bir semte yönelmek.

**Düşe gelmek (tuşa gelmek):** 1. Hemen gelivermek, birdenbire gelmek. 2. Rast gelivermek, karşılaşivermek.

**Düşüne çıkmak (tuşuna çıkmak):** Karşısına çıkmak.

### 2.3.2. Yan ile ilgili olanlar

TTS'de *yan* kavram alanına yönelik olarak *yan*, *kat*, *kenar*, *kıyı*, *yaka* sözlerinin birleşik fiillerde kullanımına rastlanmıştır. Bu sözcüklerden daha çok *yan* ismi ile birleşik fiil olduğu görülmektedir. *Kat*, *yaka*, *yan*, *kenar* ve *kıyı* sözcükleri sonrasındaki fiilin istem durumuna göre yalın, yüklem, bulunma ve çıkma durumunda olabilmektedir. *Yan* kavramıyla ilgili birleşik fiillerden *katını al-*, *bir yana ol-*, *yan bas-*, *yanın al-* “*seçim yapma*” anlamıyla ilgili iken; *yan ver-*, *kenar çiz-*, *kıyı çiz-* ise “*kaçınma*, *tarafsızlık*” anlamlarını içermektedir. *Yan git-* birleşik fiilinde ise “*karşı olma*” anlamı vardır. *Yan*

kavramıyla ilgili *yaka* sözcüğünün *dut-* (<*tut-*) fiiliyle oluşturduğu *yaka dut-* fiilinde ise “bir yönde karar kılma / hareket etme” anlamı vardır:

***Bir yana etmek (bir yandan etmek):*** Bertaraf etmek, ortadan kaldırmak.

***Bir yana olmak:*** Uzaklaşmak, ayrılmak, bir tarafa çekilmek.

***Dört yanından tutmak:*** Kayıtsız, şartsız emir altına almak.

***Katında yeri olmak:*** Yanında hatırı sayılmak, mevki, ehemmiyeti olmak.

***Katını almak:*** Yanında yer almak.

***Kenar çizmek:*** Yan çizmek.

***Kıyı çizmek:*** Yan çizmek, bir tarafa çekilmek.

***Yakayı dutmak:*** Bir tarafa çekilip gitmek.

***Yan basmak:*** Yanında yer almak, tarafını iltizam etmek.

***Yan gitmek:*** Mübayin, muhalif harekette bulunmak, ünsiyete yanaşmamak.

***Yan vermek:*** Yan çizmek, uzak durmak, arka çevirmek, kaçınmak.

***Yanbaşı gelmek:*** 1. Tokuşmak, çarpışmak. 2. Denk olmak, müsavi gelmek.

***Yanın almak:*** Yanına yaklaşmak, yanında bulunmak.

#### 2.4. İleri-geri karşıtlığıyla ilgili olanlar

TTS’de ileri-geri karşıtlığı bağlamında sözcüklerin Eski Anadolu Türkçesindeki fonetik biçimleri olan *ilerü* ve *gerü* sözcükleriyle birleşik fiil oluşturulmuştur.

##### 2.4.1. İleri ile ilgili olanlar

TTS’de *ilerü* sözcüğü *çek-*, *dut-* / *tut-*, *gel-*, *getür-*, *ilet-* ve *tur-* fiilleriyle birliktelik kullanımı sergilemektedir. *İlerü* sözcüğünün yer aldığı birleşik fiillere, genel olarak *ortaya çıkarma*, *üstün tutma*, *üstün sayma* gibi anlamlar verildiği görülmektedir. *İlerü* sözcüğüyle oluşan birleşik fiillere verilen anlamlarda *yukarı* (üstün, yükselt-), *ön* ve *orta* kavramları da dikkat çekmektedir:

***İlerü çekmek:*** İlerletmek, yükseltmek.

***İlerü dutmak (ilerü tutmak):*** 1. İleri sürmek, öne sürmek, teklif etmek. 2. Üstün saymak, efdal addetmek.

***İlerü gelmek (ileri gelmek):*** 1. Ortaya çıkmak, öne çıkmak, meydana gelmek, zuhur etmek. 2. Terakki etmek, ilerlemek, yükselmek, ileri gitmek.

***İlerü getirmek (ilerü getürmek):*** 1. Ortaya getirmek, meydana koymak. 2. İleri sürmek, ortaya atmak.

***İlerü iletmek (ileri iletmek):*** İleri götürmek, devam ettirmek, başa çıkarmak.

***İlerü turmak:*** Beri gelmek, meydana çıkmak, ortaya çıkmak.

##### 2.4.2. Geri ile ilgili olanlar

TTS’de *gerü* sözcüğüyle oluşan birleşik fiillerin *dut-* / *tut-*, *kar-*, *ko-* ve *turgur-* fiilleriyle birliktelik kullanımı vardır. Bunlardan *dut-* / *tut-*, *ko-* ve *turgur-* fiilleriyle

oluşanlarda *uzaklaştırma*, *erteleme*, *engelleme* gibi görece olumsuz anlamlar ifade edilmektedir:

**Gerü dutmak (gerü tutmak):** Uzak bulundurmak, geri bırakmak, bertaraf etmek.

**Gerü karmak:** İrkilmek, geri dönmek; ihtiraz etmek.

**Gerü komak:** Tehir etmek, geri bırakmak. 2. Alıkoymak, mani olmak.

**Gerü turgurmak:** Alıkoymak, geri bırakmak

## 2.5. İç-dış karşıtlığı ile ilgili olanlar

TTS'de *iç-dış* karşıtlığı bağlamında *iç* ve *taşra / daşra* sözcükleriyle birleşik fiil oluşturulmuştur.

### 2.5.1. İç ile ilgili olanlar

TTS'de *iç* kavran alanına yönelik olarak *iç* sözcüğüyle oluşturulan deyimleşmiş birleşik fiillerde *iç* sözcüğü daha çok insan bedeninin içi bağlamında kullanılmıştır. Bunlardan *iç* sözcüğünün *geçür-*, *geç-*, *git-*, *yürüt-* fiilleriyle kullanılan biçimlerinde “*ishal olma*, *hastalık*” anlamı varken; *içi dol-*, *içi göyün-*, *içi taş-*, *içi kop-*, *iç karart-* fiillerine “*acı*, *heyecan*, *bunalım*, *sıkıntı*, *karamsarlık*” gibi daha çok insanın duygu durumunu ifade eden anlamlar yüklenmiştir:

**İç geçürmek:** İshal vermek.

**İçi dolmak:** Ağlayacak hale gelmek.

**İçi gitmek (içi geçmek):** İshal olmak.

**İçi göyünmek (içi göynüme):** Yüreği yanmak, muztarip olmak.

**İçi kopmak:** Çok heyecanlanmak.

**İçin bağlamak:** Peklik vermek.

**İçini geçürmek:** İshale uğratmak.

**İçin öttürmek:** Göğsünden hırıltılı ses çıkarmak.

**İçi taşmak:** Çok bunalmak, tahammül edemez hale gelmek.

**İçi yürütmek (içini yürütmek):** Liynet vermek, ishal vermek.

**İç karartmak:** Ümitsizliğe düşmek.

### 2.5.2. Dış ile ilgili olanlar

TTS'de *dış* kavran alanıyla ilgili olarak *daşra / taşra* sözcüğünün *aş-*, *kal-*, *sal-* ve *vur-* fiilleriyle birliktelik kullanımlarından oluşan fiillerle karşılaşılmaktadır. Bu fiillerden *sal-* ve *vur-* ile oluşanlar “*belirginleştirme / gösterme*, *açığa vurma*” anlamında iken, *daşra kal-* “*yoksunluk*”, *daşra aş-* ise “*sınırı aşma / hadsizlik*” anlamlarında kullanılmıştır:

**Daşra aşmak (taşra aşmak):** Dışarı çıkmak, haddi tecavüz etmek.

**Daşra kalmak (taşra kalmak):** Yoksun kalmak, uzak kalmak.

**Daşra salmak (taşra salmak):** Açığa vurmak.

**Daşra vurmak (taşra salmak):** Açığa vurmak, izhar etmek.

## 2.6. Sağ-sol karşıtlığıyla ilgili olanlar

Kültürel bağlamda genellikle yer-yön sözcüklerinden *sağ* sözcüğüne olumlu, *sol* sözcüğüne ise olumsuz anlamların yüklendiği görülür (Türk, 2004). Bu bağlamda TTS'de *sag* ve *sol* sözcüklerinin kullanıldığı az sayıdaki deyimleşmiş birleşik fiilde de *sag* sözcüğüne “*doğru, gerçek*” anlamları verilirken; *sol* sözcüğüne “*ters, terslik*” anlamı verilmiştir. TTS'de Türkçede “*sağ*” için kullanılan *oᅇ* sözünün ise birleşik fiillerde kullanımına rastlanmamıştır:

**Sagdan söylemek:** Sahih, doğru, gerçek söylemek.

**Sag esen yürümek:** Sıhhat ve selamete ömür sürmek.

**Sag işi sol olmak:** İş tersine dönmek.

**Sol işi sag olmak:** İş yoluna girmek ters işi düzelmek.

## 2.7. Yer-yön kavram alanıyla ilgili diğer sözcüklerle oluşanlar

TTS'de yer-yön kavram alanıyla ilgili olarak *ara*, *çevre*, *yön* gibi yer-yön kavramıyla ilgili sözcüklerle de birleşik fiiller oluşturulmuştur. Bunlardan *ara* sözcüğüyle ilgili fiillerde *ara* sözcüğüne *orta* anlamı verilmiştir. *Çevre* sözcüğü *dört bir yan*, *etraf* anlamında kullanılmıştır. *Dut-* / *tut-* fiiliyle birlikte kullanılan *yön* sözcüğü ise “*belli bir yönde karar kılmak, yönelmek*” anlamında kullanılmıştır:

**Aradan götürmek:** Ortadan kaldırmak.

**Aradan götürülmek:** Ortadan kaldırılmak.

**Çevre almak (çepçevre almak):** Etrafını sarmak, kusatmak.

**Çevre çalmak:** Etrafı yoklama, araştırmak.

**Çevresini bağlamak:** Etrafını kuşatma, muhasara altına almak.

**Yön dutmak (yön tutmak):** Yüzünü bir yöne çevirmek, teveccüh etmek, yüz tutmak.

## 2.8. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine yer-yön sözleriyle oluşan deyimleşmiş birleşik fiiller

Yatay ya da dikey yer-yön sözlerinin Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine artarak deyimleşmiş birleşik fiillerde kullanımıyla karşılaşılır. Bu çerçevede Eski Türkçede yer-yön sözleriyle oluşturulmuş *ara çak-*, *ara kir-*, *ara tur-*; *arka bér-*, *arka bol-*, *arka yülek bol-*, *arkada oltur-*, *arkası bol-*, *arkası sın-*, *art arka bol-*, *éki arka bol-*, *art basut bol-*; *içtin taştın bol-*, *içlig bol-*; *öngdi ur-*, *öngi két- / kéter-*, *öngini songını sakın-*; *adakin örü tik-*; *ıda taştı kal-*, *taşra tokı-*; *tüü tüpi yokaru tur-*, *yügerü bol-*, *yügerü kel-*, *yügerü kıl-*, *yügerü tur-*; *başı üze tüş-* gibi deyimleşmiş birleşik fiillerle karşılaşılmaktadır (Şen, 2017: 248-268).

Türkiye Türkçesinde *aşağı-yukarı*, *ileri-geri*, *ön-arka*, *karşı-yan* gibi dikey ya da yatay yer-yön kavramıyla ilgili sözlerle oluşturulan *arası açıl-*, *içine akıt-*, *arka al-*, *ateş altına al-*, *avucunun içine al-*, *ayak altına al-*, *etrafını al-*, *göz önüne al-*, *içeri al-*, *içine al-*, *idare altına al-*, *işi üstüne al-*, *kanat altına al-*, *karşılık al-*, *karşıya al-*, *öne al-*, *ön*

*planda yer al-, önünü al-, paçayı aşağı al-, silah altına al-, sözü geri al-, üzerine (üstüne) al-, yanına al-, yön al-, geri aldir-, göz önüne alın-, üzerinde anlaş-, yön ara-, bir kenara at-, bir yana at-, dışa at-, geriye at-, içe at-, içinden atama-, ortaya at-, öne at-, üstten at-, üzerinden at-, yüksekten at-, ileri atıl-, arkadan bak-, beri bak-, dışarıdan bak-, yan bak-, yukarıdan bak-, yüksekten bak-, üstüne bas-, yan bas-, karşılık bekle-, önünde belir-, ardını bırak-, arkada bırak-, bir kenara bırak-, sağ bırak-, yanına bırakma-, içinde birik-, içini boş-, ilerde bulun-, karşı karşıya bulun-, içi burk- / burkul-, üste çek-, üzerine çek-, yana çek-, aradan çekil-, geri çekil-, içine çekil-, kıyıya çekil-, arka çevir-, aradan çık-, arka çık-, çizgi dışına çık-, çizmeden yukarı çık-, huzuruna çık-, içi çık-, içinden çık-, karşı çık-, öne çık-, üste çık-, yana çık-* gibi birçok anlamca kalıplaşmış-deyimleşmiş birleşik fiil yer almaktadır (Öztürk, 2008). Ölçünlü Türkiye Türkçesi dışında, Türkiye Türkçesi ağızlarında *arkırı gel-, aşağı al-, aşağıdan gel-, aşağıdan götürül-, aşağıdan söyle-* (DS I, 327, 349), *dışa git-, dışarlık ol-, dışılığı az-, dışılığı gel-, dışılığı gelme-, dışılık verme-* (DS IV, 1993:1473-1474), *dışlık dep-* (BAAD, 1996: 288), *öneği ol-, öneği söyle-* (DS IX, 3337), *solak davul döv-* (DS X, 3666), *yaka ol-, yan çal-, yan çek-* (DS XI, 4127, 4162, 4163) gibi deyimleşmiş birleşik fiillerle de karşılaşılır.

TTS'deki yer-yön sözleriyle ilgili birleşik fiiller Türkiye Türkçesi (TT) ile karşılaştırıldığında TTS'de yer alan fiillerin büyük bir bölümü Türkiye Türkçesi sözcük varlığında da eş ya da yakın anlamlı veya anlam açısından farklılaşmış karşılıkları ile yer alabilmektedir. Bu bağlamda bazı kullanımlarda isim unsurunun aldığı durum ekinde değişiklik göze çarparken: *yüksek uç-* (TTS) / *yüksekten uç-* (TT) gibi; bazı kullanımlarda ise yer-yön sözcüğünde veya yer-yön sözcüğünden sonra gelen fiil unsurunda farklılıkla karşılaşılmalıdır: *Aradan götür-* (TTS) / *ortadan kaldır-* (TT), *ardınca git-* / *ardına düş-*, *arkuru var-* / *karşı koy-*, *aşaga ko-* / *aşağı gör-*, *aşağı kal-* / *geri kal-*; *daşra vur-* / *açığa vur-*; *düş gel-* / *rast gel-*, *içi taş-* / *içi sıkıl-*; *ilerü dut-* / *ileri (öne) sür-*, *kenar çiz-* / *yan çiz-*. Bazı kullanımlarda ise anlam açısından farklılıkla karşılaşılmalıdır, örneğin TTS'de *yan bas-* fiili "*yanında yer almak, tarafını belli etmek*" anlamında iken TT'de *yan bas-* fiili "*bir işte aldanmak, dürüst davranmamak, kaypaklık etmek*" anlamıyla kullanılmaktadır (Togay, 2017: 75- 200).

### 3. Sonuç ve Değerlendirme

Batı Türkçesi bağlamında TTS'de yer-yön sözlerinin kullanıldığı deyimleşmiş birleşik fiillerde *aşağı-yukarı, ön-arka, karşı-yan, ileri-geri, iç-dış, sağ-sol* karşıtları ile bunların dışında *ara, çevre* ve *yön* sözleriyle oluşturulmuş deyimleşmiş birleşik fiiller tespit edilmiştir. *Yer-yön bildiren sözcük + fiil* birlikteliğinden oluşan deyimleşmiş birleşik fiillerde, fiilin önündeki yer-yön sözcüğü yalın durumda ya da fiilin istem durumuna göre yükleme, yönelme, bulunma, çıkma ve eşitlik durumunda olabilmektedir. Genel olarak TTS'de yer-yön kavramıyla ilgili sözlerin *eyle-, kıl-, et-, ol-* yardımcı fiilleriyle birleşik fiil biçimi kazandığı görülmektedir: *Aşaklık eyle-* / *kıl-, üzerine ol-, yukarı ol-, yüce eyle-, yücelik et-, öñürdi ol-, ardınca ol-, karşı ol-, düş ol-, bir yana et-* vb. Yer-yön sözleri *et-, eyle-, kıl-* ve *ol-* yardımcı fiilleri dışında farklı fiillerle de birleşik oluşturmaktadır. Buna göre *aşağı* kavramıyla ilgili sözlerin *ko-, kal-, var-* fiilleriyle; *yukarı* kavramıyla ilgili sözlerin *tut-, kalk-, tur-, gel-, agla-, düş-, gir-, sür-, ugra-, ur-, uç-* fiilleriyle; *ön* kavramıyla ilgili sözlerin *gel-, al-, ko-, bırak-, ver-, dut-* fiilleriyle; *arka* kavramıyla ilgili sözlerin *al-, at-, uy-, bas-, git-, sür-* fiilleriyle; *karşı* kavramıyla ilgili sözlerin *çık-, gel-*,

*tut-, var-, in-, düş-* fiilleriyle; *yan* kavramıyla ilgili sözlerin *tut-, al-, çiz-, bas-, git-, ver-, gel-* fiilleriyle; *ilerü* sözünün *çek-, dut-, gel-, götür-, ilet-, tur-* fiilleriyle; *gerü* sözünün *dut-, kar-, ko-, turgur-* fiilleriyle; *iç* sözünün *geçür-, dol-, git-, geç-, göyün-, kop-, bagla-, öttür-, taş-, yürüt-, karart-* fiilleriyle; *dışla* ilgili *daşra / taşra* sözünün *aş-, kal-, sal-, vur-* fiilleriyle; *sağ* sözünün *söyle-, yürü-* fiilleriyle birleşik oluşturduğu görülmektedir. Bunların dışında *ara* sözü *götür-* fiiliyle; *çevre* sözü *bagla-, al-, çal-* fiilleriyle; *yön* sözü ise *tut- / dut-* fiiliyle birleşik oluşturmuştur. İncelemede ele alınan birleşiklerdeki fiiller çoğunlukla geçişli fiillerden oluşmaktadır: *Ko-, al-, ver-, ur-, dut- / tut-, götür-, ilet-, çek-* vb. *Yer-yön sözcüğü + fiil* birleşiminde en sık *tut- / dut-* fiiline rastlanmaktadır: *Yüce dut-, öñürdi dut-, arka dut-, arkuru tut-, düş dut- / tut-, ilerü dut- / tut-, gerü tut- / dut-, yön dut- / tut-*. TTS'de yer-yön karşıtlıkları çerçevesinde belirlenen deyimleşmiş birleşik fiillerin sayısal dökümü yapıldığında tablo1'deki verilerle karşılaşıldı:

KARŞITLIKLAR	SAYISI	ORANI
Aşağı-yukarı	31	% 26
Aşağı (alçak, aşağı, aşağı, aşağı)	10	
Yukarı (ulu, üst, üzeri, yukarı, yüce, yüksek )	21	
Ön-arka	22	% 19
Ön (ön, öñürdi, önegülük, iley)	9	
Arka (art, arka)	13	
Karşı-yan	30	% 25
Karşı (arkuru / arkırı, aykırı, düş/tuş /tüş)	17	
Yan (yaka, yan, kat, kenar, kıyı, )	13	
İleri-geri	10	% 8
İleri (ilerü)	6	
Geri (gerü)	4	
İç-dış	15	% 13
İç (iç)	11	
Dış (daşra / taşra)	4	
Sağ-sol	4	% 3
sağ	2	

Sağ +sol	2	
Diğer (ara, çevre, yön)	6	% 5
TOPLAM	118	

Tablo-1

Tablo 1'deki veriler doğrultusunda TTS'de yer-yön kavram alanıyla ilgili fiillerin % 26'sı dikey yer-yön kavramlarından *aşağı-yukarı* karşıtlığıyla ilgilidir. Yatay yer-yön karşıtlığından oluşan sözlerin kullanıldığı fiillerin yaklaşık % 19'u *ön-arka*; % 25'i *karşı-yan*, % 8'i *ileri-geri*, % 13'ü *iç-dış*, % 3'ü *sağ-sol* karşıtları ve % 5'i de diğer yer-yön bildiren sözlerden oluşmaktadır. TTS verileri bağlamında ele alınan deyimleşmiş birleşik fiillerin yaklaşık % 51'i *aşağı-yukarı* ve *karşı-yan* karşıtlığıyla ilgili yer-yön sözcükleriyle oluşan birleşik fiillerdir. Bu durum, anlamlandırma sürecinde Türk dili konuşurlarının düşünce düzleminde *aşağı-yukarı* ve *karşı-yan* kavramlarından daha çok yararlandığı sonucunu da göstermektedir.

Yer-yön sözlerinin kullanıldığı fiillere anlam açısından bakıldığında ilgili deyimleşmiş fiillerin *alçakgönüllülük*, *değersizlik*, *güçlük / zorluk*, *utanma / mahcubiyet*, *itibar / büyüklük / yücelik / üstünlük / güç*, *büyükleme / kibir*, *ısrar / kararlılık*, *bırakma / vazgeçme / erteleme*, *engel / karşı koyma / direnç gösterme*, *seçim yapma*, *kaçınma / tarafsızlık*, *fırsat*, *destek / birliktelik / kazanç*, *hastalık*, *acı*, *heyecan*, *bunalım / sıkıntı*, *karamsarlık / ümitsizlik*, *açığa vurma*, *sınır tanımazlık*, *yoksunluk*, *doğruluk / sağlık*, *terslik* gibi farklı anlam alanlarına yönelik kullanımları söz konusudur (Bk. Tablo 2):

ANLAM ALANI	İLGİLİ DEYİMLEŞMİŞ BİRLEŞİK FİİL
ALÇAKGÖNÜLLÜLÜK	<i>alçak ol-</i> , <i>aşak var-</i> , <i>aşaklık eyle- / kıl-</i>
DEĞERSİZLİK	<i>aşaga kıl-</i> , <i>aşaga ko-</i> , <i>aşaga kal-</i>
GÜÇLÜK / ZORLUK	<i>eli taş altında kal-</i>
UTANMA / MAHCUBİYET	<i>başı aşaga ol-</i> <i>sözün altında kal-</i>
İTİBAR / BÜYÜKLÜK / YÜCELİK / ÜSTÜNLÜK / GÜÇ	<i>eli üstün ol-</i> <i>katında yeri ol-</i> <i>yüce dut-</i> <i>yüce eyle-</i>

	ulu tut- ilerü çek- ilerü dut- ilerü gel-
BÜYÜKLENME / KİBİR	ululuk et- kendüyi yüce tut- sözü yücelt- yücelik et- yüksek uç-
ISRAR / KARARLILIK	üstüne düş- üzerine ol- üzerine sür- ardına uy- ardınca git- ardınca ol- ardın sür- ardın bas-
BIRAKMA / VAZGEÇME / ERTELEME	ardına at- el arkasını yer ko- arka dön- gerü ko- gerü turgur-
ENGEL / KARŞI KOYMA / DİRENÇ GÖSTERME	ileyini al- ön gel- arkuru çık- arkuru gel- arkuru tut- arkuru var- aykırı in- karşu ol- karşusını al- karşu var- sözünü karşıla- yan git-



SEÇİM YAPMA	katını al- bir yana ol- yan bas- yanın al- yaka dut-
KAÇINMA / TARAFSIZLIK	yan ver- kenar çiz- kıyı çiz-
FIRSAT	ön ver-
İTAAT	önünde baş ko- dört yanından tut-
DESTEK / BİRLİKTELİK / KAZANÇ	arka bir et- arka bir ol- arka biriktir- arka dut-
HASTALIK	iç geçür- içi git- / geç- içini geçür- için öttür- içi / içini yürüt-
ACI	içi dol- içi göyün-
HEYECAN	içi kop-
BUNALIM / SIKINTI	içi taş-
KARAMSARLIK / ÜMİTSİZLİK	iç karart-
AÇIĞA VURMA	daşra / taşra sal- daşra / taşra vur-
SINIR TANIMAZLIK	daşra / taşra aş-
YOKSUNLUK	daşra / taşra kal-
DOĞRULUK / SAĞLIK	sagdan söyle- sag esen yürü- sol işi sag ol-
TERSLİK	sag işi sol ol-

Tablo-2

Sonuç olarak dil kullanıcısının düşünce ve eylem dünyasındaki önemli kavramlardan biri olan yer-yön kavram alanına yönelik sözler, Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine uzanan süreçte Türk dili konuşurlarının sözcük varlığında geniş bir kullanım alanı bulmuş, bu geniş kullanım alanı deyimleşmiş birleşik fiillerde de kendini göstermiş ve göstermektedir. TTS'de *yer-yön sözü + fiil* diziliminden oluşan birleşik fiillerde de geniş bir kullanım alanı bulan yer-yön sözcükleri gerek birliktelik kullanımları gerekse anlam özellikleri açısından Türkçenin deyim ve birleşik fiil varlığına zengin veriler sunmaktadır.

## KAYNAKLAR

- AKSAN, D. (1999). *Anlambilim. Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi.
- ATABAY, N., ÖZEL, S., KUTLUK, İ. (2003). *Sözcük Türleri*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- BAAD (1996): *Bölge Ağzlarında Atasözü ve Deyimler*. Ankara: TDK Yayınları.
- BANGUOĞLU, T. (1990). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- DS I, IV, IX, X, XI (1993): *Derleme Sözlüğü I, IV, IX, X, XI*. Ankara: TDK Yayınları.
- DURAN, S. (1988). Türkçede Cihet ve Mekân Gösteren Ek ve Sözler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten-1956*. TDK Yayınları.
- ERGİN, M. (1989). *Türk Dil Bilgisi*, 18. Baskı, İstanbul: Bayrak Basım-Yayın-Tanıtım.
- KOÇ, N. (1996). *Yeni Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları.
- LAKOFF-JOHNSON (2015). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- ÖZTÜRK, D. (2008). *Türkiye Türkçesinde Anlamca Kaynaşmış-Deyimleşmiş Birleşik Fiiller*. Ankara: TDK Yayınları
- SAĞLIK ŞAHİN, G.S. (2009). Türk Dilinde Yön Gösteren Karşıtlıklar: Aşağı-Yukarı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. Cilt 6, S: 3 Eylül-2009. s. 18-32.
- ŞEN, S. (2017). *Eski Türkçenin Deyim Varlığı*. Ankara: TDK Yayınları.
- TTS (1972): *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I-VI*. Ankara: TDK Yayınları.
- TÜRK, V. (2004). Sağ , Orj , Sol Sözleri ve Kavram Alanları. *Türkbilgisi*. 2004/7: 125-136.
- TOGAY, Ü. (2017). *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde Deyimler*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.



**RUS GÖÇMEN EDEBİYATININ UZAK DOĞU'DAKİ SESİ: ÇURAYEVKA EDEBİYAT TOPLULUĞU VE RUBEJ DERGİSİ**

**Dr. Öğr. Gör. Nuray DÖNMEZ\***

**ÖZ**

Rusya'da 1917 Ekim Devrimi, I. Dünya Savaşı ve İç Savaş sonrası yaşanan kitlesel göçle göçmenler, Berlin ve Paris gibi Avrupa şehirlerinin yanı sıra Uzak Doğu ülkelerine, ağırlıklı olarak da Çin'e göç ederler. Göç sonrası ortaya çıkan ve *beyaz edebiyat* olarak adlandırılan Rus göçmen edebiyatı alanında üretilen eserlerin okuyucuya ulaşması ilk olarak Rusya'da ve akabinde Çin'de engellenir. Geçmiş yüzyılın ilk elli yılı Çin'de Rus göçmen edebiyatı eserlerinin sayıca doruk noktasına ulaştığı dönem kabul edilirken 1949 yılından itibaren alanda yaratılan eserlerin basımına yakılarak veya toplatılarak izin verilmez. Üzerinden bir asır geçmesine rağmen Rus göçmen edebiyatının Uzak Doğu kolu, özellikle de Harbin ve Şanghay'ın Rus edebi yaşamı, 1980'lerin sonu - 1990'ların başında, Rus okurların henüz tanımadığı göçmen şair ve yazarların eserleri erişime açıldıktan sonra araştırılıp incelenir. Günümüzde Rusların kültürel bir miras olarak değerlendirdiği Rus göçmenlerin edebi eserleri, Uzak Doğu'ya uzanan kolunda Çin halkının yaşamını yansıtan kesitler içermesiyle, Rusya ve Çin arasında evrimleşen kültür alışverişinde önemli bir görev üstlenir.

Tarihsel yöntem ışığında ve betimsel bir anlatı çerçevesinde ele aldığımız bu çalışmanın amacı; sosyo - politik nedenlerden dolayı vatanlarından ayrı düşen Rus göçmenlerin, içinde buldukları keşmekeşlikte adeta bir nefes haline gelen ve Uzak Doğu Rus göçmen edebiyatında önemli bir yere sahip olan edebiyat topluluğu *Çurayevka*'yı Türk edebiyat dizgesine tanıtmaktır. Bunun yanı sıra, vatanlarıyla olan bağlarını koparmama ve hatta daha da güçlendirme çabası içinde olan Rus göçmen sanatçıların anayurtlarından uzakta ürettiği eserleri okuyucuya duyumsatmada imkânsızlıktan gerçekliğe uzanan kültürel bir geçit görevi üstlenen ve süreli yayınlar arasında ön plana çıkan *Rubej* dergisinin önemini vurgulamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Uzak Doğu göçü, Rus göçmen edebiyatı, Çurayevka, Rubej.

**THE VOICE OF THE RUSSIAN IMMIGRANT LITERATURE IN THE FAR EAST: THE LITERARY COMMUNITY CHURAYEVKA AND THE RUBEJ JOURNAL**

**ABSTRACT**

After the October Revolution of 1917, World War I and the Civil War, Russian immigrants mainly migrated to European cities such as Berlin and Paris. The works produced in Russian immigrant literature, known as white literature, emerged after immigration; they were banned firstly in Russia, then later in China. While the first fifty years of the past century are regarded as the period in which Russian immigrant literature reached its peak in China; since 1949, publications in this field were banned and resulted in mass collection and burning. Even though it has been over a century, at the end of the 1980's to the early 1990's, the Far East branch of Russian immigrant literature was examined and researched in cities of the far eastern countries especially in Harbin and Sanghay after the works of immigrant poets and writers became accessible to Russian readers to which they were unknown before. Today, Russian immigrant literature which is considered as a cultural heritage by the Russian is playing an essential role in evolving cultural exchange between Russia and China as the branch of it which reaches the Far East reflects the life of Chinese people.

\* Trakya Üniversitesi, Rektörlük, nuraysahinkaya@trakya.edu.tr, Orcid ID:0000-0002-3983-4227

The aim of this study, which we considered in the light of historical method and within the framework of a descriptive narrative, is to introduce literary community Churayevka to the Turkish literary system. Churayevka became a breath for Russian immigrants who were separated from their homeland due to socio-political reasons. It also occupies an important place in the Far East Russian literature. In addition, this study aims to emphasize the importance of the Rubej magazine, which has become a prominent publication among its genre of periodicals. It has also provided an outlet as a cultural gateway from impossibility to reality in making the reader feel the works by Russian immigrant artists, who produced their works far away from their homeland in an effort to not cut their ties with their homeland, albeit strengthen it.

**Keywords:** Far East immigration, Russian immigrant literature, Churayevka, Rubej.

## Giriş

*Başımızı eğen, belimizi büken kaderimiz değildi.  
Vatanımız bizi kovduğu için  
Yerin dibine geçsek dahi,  
Onu tüm dünyaya yaydık.*

A. Açair<sup>1</sup>  
(Melihov 1998:162)

Dili temel malzeme olarak kullanan, bu nedenle de *söz sanatı* veya *söz yaratıcılığı* olarak adlandırabileceğimiz edebiyat, tarih, din, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi beşerî bilimlerle iç içe geçerek sosyo – kültürel bir değer kazanır. İlk olarak Sovyetler Birliği'nde sanat anlayışını kendi denetimi altına almak isteyen Komünist Partisi, Stalin döneminde toplumcu gerçekçilik kuramını ortaya koyar. “*Sanatın ne olduğu sorusundan çok ne olması gerektiği sorusuna cevap veren*” (Moran 2018: 53) toplumcu gerçekçilik, kendi edebiyatını doğurur.

Toplumcu gerçekçi edebiyat, yaşamın somut tarihsel gelişimi içinde ve tarihsel gerçeğe uygun bir yaratıcı sanatsal yansıtılışı gerektirmektedir. Yaşamın sanatsal anlamda özümsemesinin bir ilkesi olarak toplumcu gerçekçilik ve bunun meyvesi olan toplumcu gerçekçi edebiyat, toplumun ve toplumcu düşünce içindeki somut dönüşüm sürecinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Sosyalist ülkelerde bu edebiyat, sosyalist toplumun kuruluş evrelerinin tümünde ve ondan sonraki gelişim aşamasının biçimlenmesinde yer alır (Pospelov 2005: 498-499). Toplumcu gerçekçi edebiyat yazarlarının çoğu, toplum için girişilen kahramanca eylemleri sergilemekle kalmaz, aynı zamanda devrimci mücadelenin ve yeni toplumun kuruluşunun dramatik durumlarını da betimlerler. Bu da yalnızca dram biçiminde yazılmış eserlerde görülmez. Bu durum yeni toplumsal ilişkilerin yerleşmesi sırasında değişik toplumsal güçler arasında veya kişinin kendi içinde ortaya çıkan çatışmaların işlendiği her çeşit eser için söz konusudur (Pospelov 2005: 503).

Yaşadıkları toplumun edebiyat ve kültürüyle yoğrulan bireyler, göç etseler dahi göç ettikleri bölgeye bu iki olguyu da beraberinde götürmeyi başararak, gittikleri her yerde kendi geleneksel tarzlarını sürdürebilmişlerdir. Rusya topraklarında 1917 Ekim

<sup>1</sup> Rus göçmen şair Aleksey Açair'in *Sürüldüğümüz Ülkelerde* (В странах рассеянья) adlı şiirinden alınan bu mısralar, yazıldığı dönemde Uzak Doğu'daki pek çok yazar ve şairin eserinde yer alarak dillere pelesenk olur.

Devrimi, I. Dünya Savaşı ve İç Savaş gibi yaşanan tarihsel felaketler sonrası gerçekleşen kitlesel göçte göçmenlerin önem verdiği bazı unsurlar vardır. Göçün neden olduğu yiyecek, barınma ve sağlık sorunları gibi zorlukların dışında Rusya'da ve dünyada süregelen siyasi gelişmelerin takipçisi olmak, kendi edebiyatlarını canlı tutmak, kültürel faaliyetlerde bulunmak, ahlaki ve kültürel değerlerini korumak için çaba gösterirler. (Üçgöl 2016: 428). Rus göçmen yazar Nadejda Teffi'nin dediği gibi "*Ruslar nereye giderlerse gitsinler yalnızca kendilerine özgü olanı yanlarında götürmüş ve çoğu zaman Ruslar onlara değil de, onlar Ruslara gelmiş gibi görünmüştür*" (Kaşoğlu 2019: 7).

Rus göçü, Avrupa ülkelerinin yanı sıra Uzak Doğu ülkelerinde de varlığını sürdürür. XX. yüzyılda Uzak Doğu ülkeleri arasında Harbin ve Şanghay, Rus göçmenlerin yoğun olarak yerleştiği şehirler olur. Çin- Rusya geçmişinde Rusların Çin'e ilk göçü, Ekim Devrimi'nden çok önce, XII. yüzyıla dayanmaktadır. Bu çalışmada Rus ve Çin halklarının ortak geçmişlerine kısaca değindikten sonra Uzak Doğu Rus göçmen edebiyatının yapı taşı olan edebiyat topluluğu *Çurayevka* ve Rus göçmen yazar ve şairlerin ruh dünyalarının aynası olan *Rubej* dergisinin oluşum, gelişim ve yok oluş süreçlerini, toplum-edebiyat etkileşimi bağlamında ele almaya çalışacağız.

### 1. Uzak Doğu'da Rus Harbin'i

Tarihte Rusların Uzak Doğu'ya ilk göçü XX. yüzyıldan çok daha önce yaşanır. Rus göçmenlerin Çin topraklarında görüldüğü ilk zamanlar XII-XIV. yüzyıllara dayanmaktadır. XVII. yüzyıl sonunda ise Rusya'nın Doğu Asya'daki topraklarını genişletmesiyle, Rusya ve Çin'in toprak sınırları birleşir. 3 Haziran 1896'da *Çin ve Rusya Arasında Birlik Anlaşması* imzalanır. Bu anlaşmaya göre; Rus vatandaşları Kuzey-doğu Çin'de demir yolu inşaatında imtiyaz sahibi olurlar. 9 Haziran 1898'de Doğu Çin Demir Yolu Rus bürosu Harbin'e taşındıktan sonra inşaat başlar. Buna bağlı olarak çok sayıda Rus memur, mühendis, tekniker, tüccar, esnaf vs. ve bunun yanı sıra kültür katmanından çalışanlar; doktorlar, avukatlar vs., demir yolu inşaatı ve yönetiminde hizmette bulunmak için Çin'in kuzey doğusuna gelir. Gelen Rusların çoğu Harbin'e yerleşir. Doğu Çin Demir Yolu inşaatıyla birlikte yeni Harbin'in inşaatı da başlar.

O dönemler Harbin'de yaşam koşulları pek parlak değildir. Henüz bir şehir prototipi ortaya çıkmamıştır. Rus işçiler arasında fiziksel gücünden faydalanılan kişi sayısı çok, akıl gücünden faydalanılan kişi sayısı ise azdır. 14 Temmuz 1903'te Uzak Doğu ile Rusya ve Avrupa'yı birbirine bağlayan Doğu Çin Demir Yolu faaliyete geçer. Bunun ardından çok sayıda Rus iş adamı Harbin'e gelmeye başlar ve büyük kar elde ederler. Daha nitelikli bir yaşam için gerekli koşulların sağlanması hususunda talepte bulunurlar. Bunun üzerine kamu binaları, ibadet yerleri, kütüphaneler, okullar, sinema ve tiyatro binaları inşa etmeye başlarlar. Bu yeni oluşum, Rus nüfusunu tinsel açıdan doyuma ulaştırır. Modern şehrin gelişimi, toplumsal gelişime katkı sağlayabilecek farklı mesleklerden Rus'u (memur, doktor, tüccar, pedagog, din adamları vd.) kendine çeker. Rusların Harbin nüfusundaki sayıları hızlı bir şekilde artar. Rusya hükümeti ve Doğu Çin Demir Yolu yönetimi Ruslar'ı Harbin'e göç etmeye teşvik eder, onlara farklı avantajlar sunar. Bu imtiyaz politikası çok sayıda Rus'u cezbederek onların Harbin'e taşınmasına vesile olur (Myao 2015: 21).

Doğu Çin Demir Yolu'nun inşası, o dönemler Rus çarının Uzak Doğu politikasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Myao 2015: 22). Ancak bu durum Çin'in de çok işine gelir. Çin'in ticari bağlantılarında Avrupa pazarına doğrudan ulaşmasını sağlar. Sovyet politika yazarı E. Henri'ye göre *Çin; Fransa, Almanya ve Polonya'dan sonra en çok beyaz göçün yaşandığı ülke* (Myao 2015: 23) olur. Devrim öncesine kadar 1912'lere gelindiğinde Harbin nüfusu 68.549'a ulaşır. Harbin'de Rus nüfusu baskın hale gelir. Nüfusun 43.091'ini Rus göçmenler oluşturmaktadır. Çinli sayısı ise 25.458'dir (Myao 2015: 23). Rus göçünün gerçek anlamda kitlesel bir göç boyutuna ulaşması ise XIX. yüzyıl sonunda olur. Rusya'dan çar karşıtı yapılan politik göç, hem göçmen sayısının çokluğu, hem yayılma alanı, hem de tarihteki rolüyle dünya üzerinde geçmişte emsali görülmemiş bir vaka olarak tarihe geçer. Ekim Devrimi, I. Dünya Savaşı ve İç Savaş, Rus göçmenlerin Mançurya bölgesine göç etmesine neden olur. 1917 Ekim Devrimi sonrası göçmen akımı hemen artış gösterir. 1912'den 1917'ye kadar Çin'deki Rus sayısı 50.000'e ulaşır. 1918-1920 yıllarında ise sayıları oldukça artar. 1920'li yılların başında bolluk ve refahın hüküm sürdüğü, Doğu Çin Demir Yolu'nun merkezi olan Harbin, Ruslar için tercih edilen bir göç ülkesi olur. Beyaz Ordu'da görevli General Vladimir Kappel, Komutan Aleksandr Kolçak ve Grigori Semyonov'un savaştan sağ kurtulan ordu birlikleriyle Harbin'e gelişi, şehrin mevcut düzenini bozar. Sadece Harbin'de yaşayan Rus göçmen sayısı 50.000'e ulaşır. Harbin, beyaz göçün temel göç merkezlerinden biri olur. 1928 yılına kadar Rus göçmenler, Harbin nüfusunun %65'ini oluşturmaktadır ( Myao 2015: 23). 1930'da Çin'de 110.000'i Harbin'in de içinde olduğu Mançurya bölgesinde, 15.000'i ise ülkenin diğer bölgelerinde olmak üzere 125.000 Rus yaşamaktaydı (Lazareva i Şpilyova 2012: 94).

Mançurya'daki Rus kolonisi üç aşamada şekillenir. Bunlardan ilki; 1917 Ekim Devrimi öncesi Mançurya'ya gelip yerleşmiş, daha önceden Mançurya'da yaşayan Ruslar; ikincisi Beyaz Harekete katılan ve onlarla dayanışma içinde olan, 1917-1922 yılları arasında aileleriyle Çin'e gelenler ve üçüncüsü ise 1922 sonrası SSCB'den ayrılan Rus vatandaşlardır.

1917-1922 yılları arasında gerçekleşen göç, ağırlıklı olarak Doğu Çin Demir Yolu boyunca yerleşmiş olan Rus nüfusun olduğu yerlerde yaşanır. Rusya tarafından inşa edilmiş ve Avrupa'dan Asya'ya geçişteki en kısa yol olan bu bölge, Rus göçünün kaderinde önemli bir rol oynar. Çok sayıda vatandaş, XX. yüzyıl başlarında I. Dünya Savaşı'nın en çetin dönemlerini geçirmek için Rusya'dan yurt dışına göç ederek Uzak Doğu'daki göç diasporasını da şekillendirmiş olurlar. İç Savaş döneminde Rusya'dan akın akın göç edenler, Sibiryaya üzerinden Çin'e ve Pasifik Okyanusu'na ulaşırlar. Rus topluluğun Mançurya bölgesindeki merkezi Harbin olur. 1920-1930'lu yıllarda Harbin, adeta bir Rus şehrine döner.

Harbin'de varlığını sürdüren Rus diasporası kendi dilini, manevi değerlerini ve sosyal statüsünü sürdürür. Harbin'de yaşayan göçmen Ruslar, alışkanlıklarını, örf ve adetlerini, sosyal ilişkilerindeki hiyerarşiyi koruyarak devrim öncesi Rusya'sının tüm tabakalarından temsilcileri içinde bulunduran oldukça homojen bir sosyal katmanı oluştururlar. Ruslar ana dillerine, gelenek ve göreneklerine, kültürel değerlerine sahip çıkmış, eğitimin modernleşmesinde ve Rusya'daki eğitim sisteminin aynısının göç bölgelerinde de uygulanmasında teşvik edici olmuşlardır. Böylece hem Rus hem de Çin nüfusunun taleplerini ve manevi ilgilerini karşılamışlardır.

Şehirde, *Kamu Yönetimi Temsilciler Kurulu* (Совет уполномоченных Харбинского общественного управления), Ortodoks tapınakları, Rus gimnazyumları, Rus pedagoji, hukuk ve politeknik enstitüleri, kütüphaneleri, sinemaları, bale, opera ve senfoni orkestrası mevcuttur. 1923'te Harbin'de *Rus Göçmenlere Yardım Komitesi* (Комитет помощи русским беженцам) kurulur. Bu komite, Çin'de aktif olarak faaliyetlerini uygulamaya koyan bir göçmen organizasyonu halini alır. Rus kültür günleri düzenlenir. Çin, bir nevi XX. yüzyıl başlarında Rusya İmparatorluğu'nda yer alan, devrim öncesi yaşamı kendine has özellikleriyle korumayı başarabilen bir ada olur (Agenosov 1998: 85).

Çin'e gerçekleşen Rus göçünün gelişimini beş evrede betimlemek mümkündür. İlk evre; 1897'den başlayıp 1917'ye kadar devam eden Doğu Çin Demir Yolu'nun inşa edilme ve faaliyete geçme dönemini kapsar. Bu dönemde kitlesel bir göç gerçekleşir. İkinci evre; 1917'den başlayıp 1924'e kadar devam eden, Şubat ve Ekim Devrimleri, İç Savaş, I. Dünya Savaşı ve savaşların sona erdiği dönem kapsar. Üçüncü evre; 1924-1932 yılları arasındadır. Bu dönem, Çin'de göçmenlerin durağan hayat sürdürdükleri dönemdir. Dördüncü evre; 1932'de başlayıp 1945'te sona erer. Bu dönem, II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı ve Çin'in Japon işgaline maruz kaldığı dönemdir. Bu dönemde Harbin ve Şanghay'daki Rus göçmenlerin bir kısmı mevcut şehirlerinde kalmayı sürdürürken, bir kısmı ise Amerika ve Avustralya'ya gider. Beşinci evre; 1945-1950 yılları arasında yaşanan olayları kapsar. Bu dönem Çin'de Rus göçünde tasfiyelerin yaşandığı bir dönem olur. 1945'te Sovyet ordusu Harbin'e girer. Aynı yılın ağustos ayında şehirde kalan Rus göçmenler, basın aracılığıyla bir mitinge çağırılırlar. Söz konusu mitingde toplanan 13.000 kişi, NKVD<sup>2</sup> tarafından tutuklanır ve trenlere sıkıştırılarak Stalin'in toplama kampları GULAG'lara götürülürler. Kamplara götürülenlerin çoğu hayatını kaybeder, kurtulanlar ise işsizlik nedeniyle uzun süre geçim sıkıntısı çekmek ve SSCB yönetiminin şüpheli bakışları altında bir yaşam mücadelesi vermek zorunda kalırlar.

## 2.Edebiyat Topluluğu *Çurayevka*

Uzak Doğu'daki Rus diasporasının Avrupa uygarlığından ve kültüründen uzak, kendine özgü değerleri vardır. Filolog, edebiyat eleştirmeni ve şair edebi kimliğiyle tanınan İ. N. Golenişçev-Kutuzov "*Bu hayat, bizim Batı'daki yaşantımızdan daha farklı yaşandı*" (Agenosov 1998: 87) diyerek göçmen sanatçıların içinde bulunduğu durumu şu cümleler aracılığıyla anlatır:

*Uzak Doğu'daki sanatçılar yaşamlarının daha sade, daha zorlu ama daha güzel oldukları konusunda haklı olabilirler. Birçoğu Batı'nın manevi mirasının, en iyi Avrupa kitaplarının onlara ulaşmadığını, Rus Paris'i ve Rus Berlin'inden kültürel gelişim hususunda geri planda kaldıklarını memnuniyetle kabulleniyorlardı* (Agenosov 1998: 87).

Özellikle taşrada yaşayanların çoğu bu düşüncededir. Bu nedenle Uzak Doğu'daki bilim insanları ve sanatçıları Avrupa ülkelerinde adlarını duyurmakta büyük engellere takılırlar. Sanatsal ve bilimsel faaliyetleri fark edilmez. 1920-1930'lu yıllarda Uzak Doğu'daki Rus göçü kültür yaşamı oldukça gelişir. Dönemin Rus Harbin'i Rus kültüründe devrim öncesi sanatsal geleneklerini muhafaza eden, kendine has bir aile

<sup>2</sup> NKVD: SSCB İç İşleri Halk Komiserliği (НКВД: Народный комиссариат внутренних дел СССР)

ocağı haline gelir. Tiyatro, sanat, müzik, edebiyat ve eğitim faaliyetlerinin merkezi olan Uzak Doğu şehri Harbin’de, çok sayıda yetenekli edebiyatçı sanatlarını duyurarak Rus göçünün bıraktığı kültür mirasının vazgeçilmez parçası olurlar. Bu başarıda edebiyat topluluğu *Çurayevka*’nın payı büyüktür.

Çurayevlilerin fikir konusunda ilham kaynağı ve kurucusu şair A. Açaır’dır. A. Açaır, 1920’li yılların sonunda Harbin’de bir gençlik topluluğu oluşturmak ister. Edebiyatı seven ve edebi okumaları dinlemekten zevk alan gençleri bir araya getirir. Bunu yaparken Rus kültürünün devamını ve Rusçanın unutulmamasını sağlamayı amaçlamaktadır. Küçük çaplı olan bu gruba Açaır, mizahi bir dille *Yeşil Lamba* (Зелёная лампа)<sup>3</sup> der. Topluluğa gerçek adını veren de A. Açaır olur. Şair, o dönemin ünlü yazarı G. Grebenşçikov’un eserinin adını gruba vermeyi uygun görür. *Çurayevka* adı G. Grebenşçikov’un 1922’de I. Dünya Savaşı esnasında yazmış olduğu ve Altay’da yaşayan Rus yerlileri konu edindiği *Çurayevler* (Чураевы) başlıklı ilk romanının kahramanlarının adından gelmektedir (Agenosov 1998: 87). Rus göçmenler arasında oldukça ünlü olan *Çurayevler* romanı, sanatsal çalışmalar yapmak için bir araya gelen gençlerden oluşan bir grubun öyküsünü anlatmaktadır.

#### Edebiyat Topluluğu *Çurayevka* – Harbin



*Uzak Doğulular* (Дальневосточники) grubu olarak da anılan *Çurayevka* edebiyat topluluğu kurulduğunda 25 üyesi vardır. Bunlar arasında A. Nesmelov, Vs. İvanov, V. Loginov ve A. Açaır, Rusya’da devrim öncesi yıllarda yazmaya başlayan kuşaktan gelirler. Grubun geriye kalan üyeleri ise 25 yaş altı gençlerdir ve bu kişiler Çin’de yazmaya başlar. A. Açaır, Harbin’de açılmış olan *Gençlerin Hristiyan Birliği* (ГНВ) (Христианский союз молодых людей (ХСМЛ) adlı kuruluşun sekreterliğini yapar. Bu kuruluş, Amerika’daki aynı adı taşıyan kuruluşun şubesidir. Gruptaki diğer şairler de buraya katılırlar (Volin 1982: 339). Bu grup, söz konusu kuruluşun misafir salonunda toplanır. Toplulukta A. Nesmelov, Vs. İvanov, V. Loginov ve A. Açaır gibi birinci kuşak şair ve yazarların yanı sıra N. Şçegolev, S. Sergin, G. Granin, L. Andersen, V. Pereleşin, M. Volin, T. Mokrinskaya, N. Mokrinskaya, N. Peterets, L. Haindrova, V. Yankovskaya ve V. Slobodçikov gibi isimler de vardır.

<sup>3</sup> Şair Z. N. Gippius ve D. N. Merejkovski’nin öncülüğünde kurulmuş olan edebi ve felsefi bir topluluktur.



İlk adı *Genç Çurayevka* (Молодая Чураевка) olan grubun faaliyete geçtiği zamanlarda genç sanatseverler düzensiz olarak sanat geceleri düzenlemeye başlar. 1928'de *Genç Çurayevka* mensupları, topluma manifestolarını şu ifadelerle açıklar:

*Bilim, kültür, sanat gibi alanlarla uğraşan, yaratıcı çalışmalar yapan tüm gençleri ve onların geçmişten tanıdıkları arkadaşlarını bir araya getirip, Çurayevka'nın idealleri uğruna savaşıyor ve her bir üye ile iş birliği içinde olarak kültür alanında yeni yetenekler yetiştirmeye çağırıyoruz. Topluluk, çalışmalarını, bilgilerini ve yaratıcılıklarının meyvelerini grup üyeleriyle paylaşmak isteyen herkesi memnuniyetle kabul etmektedir. Topluluk, gençleri antolojiler ve el yazmaları yayımlamaya, seminerler düzenlemeye, geceler organize etmeye, dersler vermeye, Harbin Genç Hristiyan Birliği Dergisi ile sıkı bir iş birliği içinde olmaya çağırıyor* (Myao 2015: 72).

Manifestolarını topluma duyurmalarının ardından *Çurayevka*'nın toplantıları, her haftanın salı ve cuma günü, çay eşliğinde *Gençlerin Hristiyan Birliği* gimnazyum binasında düzenli olarak gerçekleştirilir. Salı günleri düzenlenen toplantılar herkese açık olurken, cuma günü toplantıları kapalı olarak yürütülürdü. Kapalı yapılan cuma günü toplantılarına, edebiyat dünyasına yeni giriş yapan sanatçılar da katılmaya başlar. İçlerinden en yetenekli ve aktif olanlar *Çurayevka*'da konuşmalar gerçekleştirir.

1932'de *Genç Çurayevka* adı değişerek sadece *Çurayevka* olur. Topluluk çalışmalarını edebiyat, tiyatro, müzik ve sosyal bilimler alanlarında çok yönlü olarak yürütür. Kimi zaman kısa, çoğunlukla da uzun sanatsal geceler, seminerler vs. aracılığıyla topluluk üyeleri bir araya gelir. 1933'te topluluğa katılan üye sayısının 100.000'i aşmasıyla söz konusu edebiyat topluluğu, kitle iletişim araçlarının ilgisini çekmeye başlar. Gazetelerde övücü, kimi zaman da mizahi bir dille topluluğu eleştiren makaleler yer alır. Ağırlıklı olarak şiirle ilgilenen, bu nedenle *Şairler Atelyesi* (Цех поэтов)<sup>4</sup> olarak anılan *Çurayevka*'nın toplantılarında gençler, V. Bryusov'un *şiir sanatının temelleri*, B. Tomaşevski'nin *edebiyat teorisi*, V. Jirmunski'nin *kafiye, kafiyenin evveliyatı ve teorisi* ve N. Şulgovski'nin *şiir sanatının teorisi ve uygulamasını*, P. A. Vyazemski, A. S. Puşkin, A. S. Griboyedov, M. Yu. Lermontov, A. V. Kol'tsov gibi yazar ve şairlerin yapıtları üzerinden öğrenirler. A. Blok, N. Gumilyov, V. Tsvetayeva ve A. Ladinski gibi çağdaş şairlerin şiirleri sayesinde nazımın sınırlarına ulaşır ve kendi tahlillerini yaparlar. Özellikle N. Gumilyov'un *Rus Şiiri Üzerine Mektuplar* (Письма о русской поэзии), *Çurayevka* üyelerinin başucu kitabı olur. Bunun yanı sıra *Çurayevka* topluluk üyelerinin sanatsal çalışmalarının analizi de yapılır. *Çurayevka* üyesi olan şair ve yazarların eserlerindeki temel konular; Rusya, Rusya ile ilgili anılar, Rus kültürüne duydukları bağlılık, Sibiry hatıraları, yalnızlık vs.'dir.

Topluluk, 1932 yılı temmuz ayından itibaren her hafta *Harbin Daily News* gazetesinin eki olarak, iki sayfalık *Genç Çurayevka* ekini çıkarır. *Çurayevka* topluluğu çalışmalarını yoğunlaştırarak 1932 yılı aralık ayından itibaren aylık ve sekiz sayfa olarak V. Pereleşin'in editörlüğünü yaptığı kendi resmî gazetesini basar. Gazetenin adı

<sup>4</sup> *Çurayevka* topluluk üyeleri, akmeist şairlerden oluşan ve N. Gumilyov tarafından kurulan *Şairler Atelyesi*'ni birçok açıdan kendilerine model alırlar. Bkz. *Литература русского зарубежья (1920 – 1940): Учебник для высших учебных заведений Российской Федерации*, (2013), (Отв. ред. Б. В. Аверин, Н. А. Карпов, С. Д. Титаренко), СПб: Филологический факультет СПбГУ, 11.

artık *Genç Çurayevka* değil, *Çurayevka*'dır. (Gazetenin resmi adı tam olarak şöyledir: *Sanat, Bilim ve Edebiyat Topluluğu 'Çurayevka' nın Edebi Gazetesi* (Литературная газета кружка искусства, науки и литературы «Чураевка») (Myao 2015: 72-73). Bu gazete, Rus göçmenlerin edebi sürecinde önemli bir rol oynar. Genç yazar ve şairlere, topluluk sayesinde yeteneklerini gösterme şansı verilir. Gençler sanatsal faaliyetlere teşvik edilerek edebi alanda aktif katılımcılar olmaları sağlanır. 1932'de *Çurayevka* edebiyat topluluğu ve genç sanatçıların ulusal düzeydeki sanatsal yeteneklerini ülke sınırları dışına taşımayı başaran *Çurayevka* edebiyat gazetesi için A. Nesmelov "*Genç yetenekler için bir barınak.*" (Babkina 2017: 190) der.

*Çurayevka* topluluğunun kurucuları Rus göçmeni olup, yeni yetişmekte olan genç neslin sanatsal gelişimini önemseyen, sağlıklı bir yaşam tarzı benimsemeleri için uğraşan, yurttaşlarının eğitimiyle ilgilenen girişimci kişilerdir. *Çurayevka* topluluğu, genç yetenekleri yetiştiren bir okul, şair ve yazarların sanatlarını icra edebilecekleri profesyonel bir topluluk olmayı ve Rus edebiyat ve kültürünü yayan bir araç olarak çalışmalarını yürütmeyi amaç edinmiştir. *Çurayevka* topluluğu Puşkin geleneklerine bağlı, XIX. yüzyıl Rus edebiyat geleneklerine odaklanmış şair ve yazarlardan oluşur. Topluluk üyeleri, geleneksel şiir anlayışından yola çıkarak Rus Harbin'inde bu doğrultuda şiirler okurlar.

*Çurayevka* her yıl Rus kültür geceleri, müzakereler, edebi yarışmalar vs. düzenler. *Çurayevka* bünyesinde edebiyat, toplum felsefesi, anavatan gibi konu ve dallara yoğunlaşan topluluklar vardır. *Çurayevka*'nın toplantılarında ünlü bilim insanları ve edebiyatçılar konuşma yapar, genç şairler şiirler okur, tiyatro gösterileri sergilenir ve müzik eşliğinde edebi sohbetler yapılır. *Çurayevka*'da şiir derlemeleri, antolojiler ve bağımsız yazarların kitapları çıkar. *Çurayevka*, Rus Harbin'i'nin edebi yaşamındaki önemli gelişmelerden biri olur. Sadece Rusya'da değil, tüm dünyada olup bitenlerden bihaber yaşayarak hayatlarını idame ettiren Rus aydınların sanatsal mücadelelerini sürdürebilme çabasında oldukları şairler atelyesi *Çurayevka*'nın üyelerinin eserleri, gazete sayfalarında yer almaya başlar. Atelyenin faaliyetlerine katılan şair ve yazarlar arasında L. Andersen, M. Volin, N. Kiçiy, V. Obuhov, L. Haindrova, V. Pereleşin, N. Peterets, A. Heydok, V. Slobodçikov ve N. Şçegolev gibi isimler yer alır. Atelyeyi ziyaret eden birinci kuşak yazarlardan bazıları ise Vs. N. İvanov, Vasili Loginov ve A. Nesmelov'dur. Atelyede V. Bryusov, V. Jirmunski ve A. Bely'in çalışmaları dışında dönemin şairlerinin eserleri de okunur ve yorumlanır (Agenosov 1998: 88).

*Çurayevka* topluluğu faaliyet gösterdiği yıllar içerisinde dört adet şiir derleme kitabı çıkarır. Söz konusu eserler: *Buluta Uzanan Merdiven* (Лестница в облака-1929), *Yedi* (Семеро-1930), *Ledum* (Багульник-1931) ve *Virajlar* (Излучины-1935)'dir. Rus Harbin'inde yaşayan şairlerin bıraktıkları edebi miras, ortak çıkardıkları derleme kitaplarla sınırlı değildir. Her biri kendi kalemini konuşurmuş, bağımsız eserler de üretmiştir. Derlemeler dışında şairlerin şahsi kitaplarından bazıları; A. Açair'in *Vecazetler* (Лаконизмы), O. Skoriçenko'nun *Sürgünün Yolu* (Путь изгнанника), V. Pereleşin'in *Yolda* (В пути) ve *Denizin Üzerindeki Yıldız* (Звезда над морем), A. Nesmelov'un *Kanlı Parıltı* (Кровавый отблеск), Vs. İvanov'un *Soneler* (Сонеты) ve *Mülteci Şiiri* (Беженская поэма) vd. (Agenosov 1998: 89)'dir.

Harbin ve Şanghay'daki Rus yazar ve şairler, Rus kültürünün gelişiminde genellikle bölgesel bir etki yaratmış, yalnızca buldukları bölgede Rus göçmen edebiyatının gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Ancak *Çurayevka* topluluğunun öne

çıkan üyeleri arasında yer alan A. Nesmelov, A. Açair, Vs. N. İvanov, L. Andersen ve V. Pereleşin, Rus göçmen edebiyatına bıraktıkları sanatsal mirasla edebiyatın tüm dünyaya yayılmasında etkili olmuş ve eserleri Rus klasikleri arasında yerini almıştır.

Göçmenlerin geçmişleriyle bağlantı içinde olma isteği, onları varoluşsal bir çıkmaza götürür. Bunun yanı sıra tarihsel gelişmeler neticesinde sanatlarına balta vurulur. 1931'de Kuzeydoğu Çin'in Japonlar tarafından işgal edilmesi sonucu politik ve ekonomik zorluklar gelişim gösterir. *Çurayevka* üyeleri 1934'te çalışmalarına son verir. Topluluk üyesi yazar ve şairlerin çoğu Harbin'den Şanghay'a taşınmak zorunda kalırlar. V. Pereleşin eski Harbin için "*Boğulmakta olan ülke.*" (Tsuy 2019: 28), A. Nesmelov ise "*Batmış bir denizaltı.*" (Tsuy 2019: 28) der. Varlığını sürdürdüğü dokuz yıllık süre zarfında *Çurayevka*, Harbin'in kültür yaşamında göçmenlere manevi bir dayanak olur. Genç şair ve yazarlar sürekli kendilerini geliştirip deneyim ve bilgi edinerek, toplumun saygın kişileri haline gelirler. Yoğun öğretici faaliyetlerde bulunan *Çurayevka* üyeleri, genç Rus nüfusun Rusya'nın şiir okullarıyla, felsefe ve kültürüyle daha yakından tanışmasını sağlar. *Çurayevka* adlı resmî gazetenin yayımlanması, Rus göçmen edebiyatı eleştirmenlerinin sadece Harbin'de değil Paris'te de ilgisini çekmeyi başarır. Bu durum Harbin'deki göçmenlerin Avrupa ile tinsel bağlarını güçlendirir (Myao 2015: 73).

Uzak Doğu göç merkezlerinden bir diğeri olan Şanghay ise, kozmopolit yapısıyla ünlüdür. Ruslar için cazip hale gelişi, Harbin'den daha geç bir dönemde olur. Şanghay'daki kültürel atmosfer, Harbin'dekinden farklıdır. Harbin'den farklı olarak Şanghay'da müzik ve tiyatro ön plana çıkar. Bu nedenle Şanghay'daki Rus göçmenler Harbin'de kendilerini *evlerindeymiş gibi* hissederken Şanghay'da kendilerini farklı bir ülkede gibi hissederek. Çok sayıda konserin düzenlenip operanın yürütüldüğü Şanghay, uluslararası yapıda bir şehir olmasına rağmen milli çehresini korumaya önem gösterir. Çin'de en hızlı gelişen şehir olan Şanghay, *Doğu'nun Paris'i* olarak anılır. Şanghay'daki Rus göçmen edebiyatı, Harbin'de oluşup filizlenen Rus göçmen edebiyatının devamı niteliğindedir. 1930'lu yıllardan itibaren Harbin'deki en iyi yazarları kendine çeken Şanghay'da çok sayıda yazar, şair, gazeteci, editör, müzisyen, dansçı ve opera sanatçısı vardır. Bu kişiler farklı topluluklar, birlikler oluştururlar: *Ponedel'nik* (Понедельник), *Vostok* (Восток) ve *Şanhayskaya Çurayevka* (Шанхайская Чуряевка), bunlardan bazılarıdır.

*Şanhayskaya Çurayevka* topluluğu 1933'te kurulur. İlk toplantısına az sayıda kişi katılır. Giderek katılımcı sayısı artar ve birkaç yüz kişiye ulaşır. *Şanhayskaya Çurayevka*'nın etkinlik şekli, Harbin'deki *Çurayevka* grubu ile benzerlik gösterir. Cuma günleri düzenlenen toplantılarda edebiyat teorisi tartışılır, şiirler, öyküler okunur, dersler verilir, konserler düzenlenir vs. Topluluk üyeleri, kalplerinin hep Rusya'da olduğunu, modern Rus edebiyatının gelişiminin takipçisi olduklarını belirtirler. Harbin'deki *Çurayevka* grubu üyeleri yazar ve şairlerden oluşurken, *Şanhayskaya Çurayevka* üyeleri ressam ve müzisyen gibi farklı alanlardan sanatçılardan oluşur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kadim *Şanhayskaya Çurayevka* üyeleri şiir derlemeleri olan *Ada* (Остров)'yı yayımlarlar. Derlemenin adının *Ada* olmasının gerekçesini, 1935 yılı Ekim ayında kurdukları, Rus göçmenlerin edebi-sanatsal dergisi *Vostok*'un ilk sayısında şu sözlerle açıklarlar:

'Ada'; 'izole edilmiş', 'kapalı' anlamlarına gelmektedir. Aslında, edebiyatla (özellikle de şiirle) uğraşan bizler için çalışmalarımızdaki temel şey;

*bombalanmalardan, mermi ısıklıklarından, siren iniltilerinden farklı yöntemlerle kaçmaya çalışmaktır. Çünkü her yerde kanlı bir dünya var* (Myao 2015: 91-92).

Şanghay'dan Rusların kitlesel göçü, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonraki ilk yıllarda gerçekleşir. 1940'lı yılların sonuna doğru Şanghay'da kalan Rus göçmen sayısı yalnızca birkaç yüzdür. Yazar V. P. Petrov, hüznülenerek *Rus Şanghay'ının, Uzak Doğu'nun kültür merkezinin sonu geldi* (Myao 2015: 94) der.

### 3.Kuşaktan Kuşağa *Rubej* Dergisi

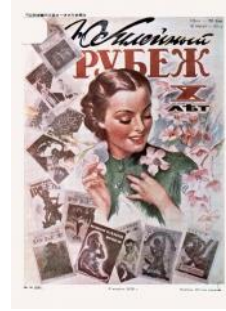
1920'li yıllarda Harbin'de sayısı 50'yi aşkın kapsamlı gazetenin yanı sıra Uzakdoğu göçünü göz önünde tutmaya çalışan ve Rus edebiyat tarihine önem veren 20'den fazla dergi yayımlanır. Özellikle 1918'den önce Çin'e gelen A. P. Parkau, F. L. Kamışnyuk, S. Ya. Alimov gibi Rus şairler Uzak Doğu Rus göçünün merkezi haline gelen Harbin'in dergi camiasında aktif bir rol oynarlar. Şehirde *Gong* (Гонг), *Val* (Вал), *Siniy Jurnal* (Синий журнал), *Novosti Jizni* (Новости жизни), *Sibirskaya Jizn'* (Сибирская жизнь), *Luç Azii* (Луч Азии) ve *Rubej* (Рубеж) dergileri çıkar. Rus okuyucuların göçmen gazete ve dergilerine gösterdiği yoğun ilgi sayesinde yüksek baskı sayısı elde edilir. Rus göçmen yaşamının Uzak Doğu'daki trajik kaderini gözler önüne seren Rus basını 14 yıl varlığını sürdürür. Ancak 1949'da yönetime komünistlerin gelmesiyle süreli yayınların faaliyetleri son bulur. (Agenosov 1998: 86).

*Çurayevka* mensupları, diğer yayın organlarıyla da iş birliği içinde olup çoğunlukla *Rubej* dergisinde eserlerini yayımlatırlar. Harbin Rus göçmen edebiyatında *Rubej* dergisi, kültür sorunlarına adanmış en ünlü haftalık dergi olur. Bu süreç boyunca yayınevının ve editörün amacı; okuyucuları oldukça başarılı edebi eserlerle tanıştırmak, aynı zamanda göçmen yazarlara yardım etmektir (Myao 2015: 77-78).

Edebi ve sanatsal nitelikli bir dergi olan *Rubej*'in ilk sayıları 1927 yılında ortaya çıkar. Daha önce başka dergilerde basılmamış olan sanatsal ve edebi materyallere yer vermeyi temel amaç edinen derginin hemen hemen her sayısında Rus yazarların bir veya iki öyküsü, birkaç deneme yazısı ve göçmen yazarların çevirileri yer alır. *Rubej* dergisinin baskı sayısı 2500'lere ulaşır ( Agenosov 1998: 86).

Tüm dünyaya yayılmış olan Rus göçmenler, bu dergiye çalışmalarını gönderirler. Hemen hemen tüm Harbin şair ve yazarlarının çalışmaları *Rubej*'de yer alır. Okuyucular arasında iyi bir ün kazanmış olan *Rubej* dergisi, 1930-1940'lı yıllarda elden ele okunarak tüm dünyada tanınır. Zanzibar'dan Rus bir okuyucu, dergi üzerine şunları söyler:

*Bir arkadaşım bana Belgrad'dan derginin birkaç sayısını gönderdiğinden beri ana dilimi unutmaya başladım. Onları birkaç kez yeni baştan okudum. Rusça basılmış ve sürgünde Rus kültürüne ve Rus sanatına hizmet eden göçmen akrabalarımın Doğu'da nasıl bir yaşam sürdükleriyle ilgili bilgi veren bu beş ince derginin bana ne kadar sevinç verdiği izah etmem zor* ( Myao 2015: 78).



23

Şubat 1929 No: 9 (58) 4 Nisan 1936, No:15 (428) 2 Nisan 1938 No:14 (531) 21 Eylül 1940 No: 39 (660)

Uzun soluklu varlığını sürdürebilen ve oldukça popüler olan *Rubej* dergisi, Harbin'deki edebi-sanatsal süreli yayınlar arasında öne çıkar. Dergi yalnızca Harbin'de değil, tüm Uzak Doğu ülkelerinde bilinir hale gelir. Derginin ilk editörleri; A. S. Tsiganov, N. D. Şilov, Ye. S. Kaufman, M. Ts. Spurgot, P. Mihayloviç, A. G. Koşkavrov'dur. Basıldığı yayınevi ise, Harbin de dahil olmak üzere Çin'in farklı şehirlerinde varlığını sürdüren *Zarya* (Заря)'dır. Dergi, 30- 34 sayfaya kadar çıkan özel sayılar dışında genellikle 20-28 sayfa olarak basılır. *Rubej* dergisinde Rus göçmenlerden oluşan Batılı muhabirler de yer alır: A. V. Amfiteatrov (Roma), V. N. Unkovski (Paris), T. Bajenova (San Francisco) vd. (Lyutova 2007: 437-438).

*Rubej* dergisinin Harbin'de yayımlanması tesadüfi değildir. Derginin editörü Ye. S. Kaufman, derginin yıldönümüne ayrılan sayılardan birinde yayımlanma amacını şöyle belirtir:

*Bolşeviklerin yönetime geçmesiyle, yayıncılık Rusya'nın tüm bölgelerinde sekteye uğrar. Sadece birbirinden bağımsız dergilerin varlığını sona erdirmekle kalmaz, yıllarca kültür alanında yer alan kitap basımevlerini de kapatırlar. Yayınevi kurmak oldukça güçtür. Göçmenlerin ise bunun için yeterli maddi olanakları yoktur. Göçmen yayınevlerinin gelişmesinde, bazı göçmenlerin Rusya'daki geçmişlerini geride bırakarak geri dönme umudundan vazgeçip yeni bir hayat kurmaları etkili olmuştur. Yerleşmeye karar verdikleri ülkenin dilinde, Rus kültüründen kopuk bir şekilde çocuklarını yetiştirmektedirler. Çocuk dergileri, geniş kitlelere ulaşma imkânı bulamaz. Ruslar yabancı okullarda eğitim alırken, kötü Rusça konuşmaktadırlar. Rubej'in misyonu; okuyucu kitlesini Rus kültürüyle ve Rus edebi sanatıyla sıkı sıkıya birbirine bağlamak, bir araya getirmek olur* (Lyutova 2007: 438).

Ticari bir amaç gütmeksizin varlığını sürdüren derginin yayın kurulu, ilk üç- dört yıl dergiye çok az miktarda para desteği vererek Rus göçmenlerin yaşadığı dünyanın tüm şehirlerinde inatla dergiyi duyurmaya, yaygınlaştırmaya çalışırlar. İlk başlarda dergi 2-3 sayı San Francisco'da, 5 sayı Berlin'de ve 10 sayı Riga'da olmak üzere sayı sayı çıkar. Yıllar içerisinde derginin üye sayısı Avrupa ve Amerika ülkelerinde artar. Derginin yurt dışındaki temsilcileriyle bağı her zaman canlı tutulur. Zorlu koşullarda varlığını sürdüren *Rubej* dergisi, 18 yılda 862 sayı çıkar.

*Rubej* dergisinin tüm dünyada iş birliği içinde olduğu ülkeleri gösteren poster<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Görselin alındığı kaynak: Hisamutdinov, A. A. (2017). Harbin "Pereletniye Ptitsiy"(1-ya polovina XX veka), Vladivostok: İzdatel'stvo Dal'nevostoçnogo Universiteta.



Derginin bir önceki sayısında geçmiş sayfalarının yayımlandığı şiir ve öykülerin devamı yeni sayının ilk sayfalarında yerini alır. Ayrıca yeni sayının sonunda mutlaka önceki sayıda başlamış olan çeviri bir romanın devamı olur. İlk sayfalarda yer alan şiirler genellikle uzaktaki vatana, Rusya'ya adanmış şiirler iken, zamanla dergideki bu şiirler okuyuculara Rusya sevgisini ve ona duyulan özlemi, zorunlu sınır dışı edilmelerin acısını hissettirir hale gelir.

Devrim öncesi Rusya'sında yazmaya başlamış olan ve yurt dışında da eserlerini *Rubej* dergisinde yayımlatan edebiyatçılar arasında N. A. Baykov ve A. Nesselov gibi isimler vardır. Harbin'de yazmaya başlayan sanatçılar arasında ise A. Açair, V. Loginov, V. Obuhov ve Ye. Raçinskaya gibi isimleri saymak mümkündür. Daha genç olan sanatçılar ise; şair ve balerin L. Andersen, V. Pereleşin, G. Satovski, M. Şmeysler, N. Reznikova, L. Haindrova, V. Yanovskaya ve A. Heydok'tur ( Lyutova 2007: 438-439).

### Rubej dergi sayfalarından örnekler



Amerika'daki  
Rus Gençlik Örgütü

Grim Kardeşlerin 150.Yılı

Kadın Sayfası

Orkestra Şefi, Piyanist V.  
L. Gerşgorina

Dergi sadece roman, uzun ve kısa öykülerin yer aldığı bir edebiyat dergisi değil, aynı zamanda tüm dünyadaki gelişmelerle ilgili ses getiren ve terk edilmiş Rusya ile ilgili haberlerin de yer aldığı bir dergi olur. Nadiren de olsa *Rubej*'de 1917 yılı olaylarına yönelik analizlere ve Sovyet Rusya'dan haberlere de yer verilir. Çarın ölümü üzerine ve onun anısına adanmış çok sayıda yazı da dergi sayfalarında görülür. Bunun yanı sıra dergide I. Dünya Savaşı üzerine düşünceler de yer alır. Muhabirler, Münih Konferansı'nın sonuçlarına gösterilen tepkiye ve Almanya'nın Rusya'ya saldırısıyla ilgili trajik haberlere de teamülde bulunurlar. Ciddi meselelerin dışında derginin her sayısında insanı güldüren karikatürler de yer alır. Ünlü karikatürist Vita (V. Zagibalova)'nın karikatürleri psikolojik yönünün yanı sıra gerçekçi bir dille Rus gelenekleri üzerine yazılmıştır. Ancak Vita'nın Harbin'den ayrılıp Amerika'ya yerleşmesi dergi için büyük kayıp olmuş, *mizah sayfaları* tekrar doldurulamamıştır.

Dergide *kadın sayfaları* oldukça popülerdir. Moda ile ilgili son akımlar, kişisel bakım tavsiyeleri, kadın karakterler üzerine birbirinden ilginç muhakemeler yer almaktadır. Yılda bir sayı sadece kadınlara ayrılır. Dergi, erkekleri de unutmaz ve yılda bir sayısını da onlara adar. Dergiden erkek modasını öğrenmek, kadınların nasıl ilgisini çekebileceklerine dair ipuçları bulmak vs. mümkündür.

Dergide *yeni kitaplardan haberler* (книжные новинки) olarak adlandırılan ve düzenli olarak yer alan bir bölüm vardır. Bu bölümde göçmen yazarların çalışmalarının genel özellikleri hatırlatılır. Eserin eksik veya başarılı görülen kısımları ve sonuç bölümüyle ilgili kısa bir yorum yer alır. Dergi göçmen yazarların müzik, tiyatro ve edebi yaşamından makaleler de içerir. Dergi, *Rus kültür yaşamının ateşinin sönmeyeceğini* (Lyutova 2007: 441) okuyucuya gösterir.

1930'lu yıllarda hem içerik hem de baskı tasarımı birtakım değişiklikler yaşayan dergi, popülerliğini kaybeder. 1929'da yaşanan Çin-Sovyet çatışması ve Doğu Çin Demir Yolu'nun 1935'te satılmasının ardından birçok demiryolu işçisi SSCB'ye döner. Harbin'deki Rus kolonisi gözle görülür şekilde azalır. Bu durum, *Rubej* de dahil olmak üzere Rus yerel süreli yayınlarının basımında baskı sayısının düşürülmesine neden olur. 1940'lı yıllarda da dergide belirgin değişimler yaşanır. Formatı küçültülür, kâğıt ve baskı kalitesi düşer ve yayımlanan çalışmaların çoğu Japonya ile ilgili olmaya başlar. Bu, dönemin siyasi atmosferiyle bağlantılıdır. O dönemde Japon ordusu Mançurya'yı kuşatmış ve Asya Savaşı başlamıştır (Lyutova 2007: 439-440).

Rusların Almanlarla süren savaşıyla ilgili haberler azalırken Asya Savaşı ile ilgili haberlere daha geniş yer vermeye başlanır. 1942 yılında *Rubej* dergisi ayda üç kez çıkarken 1945 yılı ağustos ayında Sovyet ordu bölüğünün Harbin'e gelişiyle derginin yayın hayatı sona erer. Dergi çalışanları ve yazarlarının çoğu tutuklanır, basımına el konulur. 1945 yılı sonbaharında arşivciler Çin'den yaklaşık üç ton belge, kitap, dergi ve gazete getirir. Bunlar arasında edebi-sanatsal bir dergi olan *Rubej* de vardır. Harbin'deki *Rubej* dergisinin sayıları Habarovsk'ta devlet arşivinde muhafaza edilmektedir.

Yıllar sonra Harbin dergisi *Rubej* yeniden hayat bulur. 1992'den itibaren Vladivostok'ta edebiyat yıllığı *Rubej* çıkmaya başlar. Söz konusu edebiyat yıllığı, Rus göçmenlerin haftalık dergisi *Rubej*'in halefi olur. Yeni *Rubej* dergisi, içerik olarak eski *Rubej* dergisiyle farklılık göstermez. Dergi içeriğinin yaklaşık %75'i Harbin- Şanghay göçüyle ilgilidir. Yeni *Rubej*'in sayfalarında çok sayıda yazarın unutulmuş, basılmamış eserleri yer alır. Aynı zamanda Uzak Doğu'daki ünlü Rus göçmen yazarların eserleri de

mevcuttur: A. Nesmelov'un şiirleri, N. Baykov'un uzun öyküleri vd. *Rubej*'in sayılarının ön ve arka kapaklarında iki numara yer alır: No:1 (863). Derginin 862. sayısı (ilk sayısı 1927'de, son sayısı 1945 yılı ağustos ayında) daha önce çıkmıştır. Yeniden doğan dergi, Harbin'deki *Rubej* dergisinin sayılarını devam ettirir: 1992 No: 1 (863), 1995 No: 2 (864), 1998 No:3 (865), 2003 No:4 (866), 2004 No:5 (867) (2007: 442).

Yılda iki ile dört arası sayısı çıkması planlanan edebiyat yıllığı, yılda bir kereden az çıkar. On dört yılın sonunda derginin toplam beş sayısı çıkar. *Rubej*, bir yandan Rus edebiyatını, diğer yandan Güney Doğu Asya halklarının, Amerika kıtasının, tüm Pasifik okyanusu ülkelerinin kültürünü ve edebiyatını tek bir çatı altında toplamayı amaç edinmiştir. Aynı zamanda dergi sayesinde Rus okuyucuları Rusya'nın ve göçün Uzak Doğu tarihinin az bilinen sayfalarıyla yakından tanışma fırsatı bulurlar.

*Rubej* dergisi, Uzak Doğu göçünün kültür yaşamında önemli bir yer edinmiştir. Haftalık edebiyat dergisi olan *Rubej* (1927-1945) toplamda 862 sayı çıkar. Rusya sınırları içinde yaşayan okuyucu kitlesinin söz konusu dergiye erişimi, XX. yüzyılın seksenli yıllarına kadar mümkün olmaz. Rusya'da okuyucuların dergiyle buluşması, kütüphane arşivlerinde derginin sayılarının yer almasıyla gerçekleşir.

### Sonuç

Vatanlarını, ailelerini ve sosyal statülerini kaybederek Rus diasporasının bir parçası olan sanat insanları, Rusya'dan sürgün edilmenin karşılığında yaratıcılıklarını özgürce icra edebilme hakkına kavuşurlar. Ana vatanlarında yaşanan tarihsel gelişmelere ve göç yaşamının getirdiği yıpratıcı değişimlere kayıtsız kalamayan yazar ve şairler duygu dünyalarını dile getirmekle kalmayıp kaleme de dökerek Rus göçmen edebiyatının bir kolu olan Uzak Doğu Rus Göçmen Edebiyatını oluştururlar.

Harbin'de Rus göçmen edebiyatının oluşum evrelerine bakarsak; ilk evre Harbin'e aileleriyle gönüllü olarak gelen sanatçılardan oluşmaktadır. Bunlar arasında sürgün edilen kişi sayısı azdır. Rus göçmen edebiyatının gelişimine büyük katkı sağlayan bu insanlar, Harbin'de yaşayan Rusların XX. yüzyıl başında Rus kültürüyle tanışmasını sağlamış, Rus edebiyat geleneklerini Harbin'e taşımış, Rus göçmen çevrelerini genişletmiş, Rus edebiyatına özgü çok sayıda akım ve türe adapte olmalarını sağlamıştır. Onların çabalarıyla Rus göçmenler dergi ve gazetelerle ilgilenmeye başlar ve akabinde Rus okur katmanı oluşup şekillenir. Ekim Devrimi sonrası gelen Rus göçmenler ise mevcut hazır okuyucu kitlesi arasında kendilerini bulmuş, yazar ve şairler takımı arasına karışmışlardır.

İkinci evre ise; 1926'dan 1935 yılına kadar olan süreyi kapsar. Bu süreçte Harbin'in edebiyat ortamı önemli değişimlere maruz kalır. Bu dönem, edebiyat topluluğu *Çurayevka*'nın ortaya çıkıp faaliyetlerini yürüttüğü bir dönem olur. *Çurayevka* topluluğunun faaliyetlerinin sona erdiği dönem, ikinci dönem olarak adlandırılır.

II. Dünya Savaşı'nın çıkması ve aynı zamanda Çin halkının Japonlarla *Ulusal Kurtuluş Savaşı* (1937-1945)'ni yaşaması nedeniyle kimi Rus göçmenler vatanlarına dönerken, kimileri de Avrupa, Amerika ve Avustralya'ya gider. Az sayıda Rus göçmen 1950'lerin sonu- 1960'ların başına kadar Çin'de kalır.

*Rubej* dergisi ortaya çıktıktan ve ayakları üzerinde durmaya başladıktan sonra, yaşanan tarihsel gelişmelere kronolojik olarak sayfalarında yer verir. Rus okur, birkaç kuşak boyunca *Rubej* dergisi sayesinde hem Rus Harbin'inin sosyo-kültürel gelişiminin tanığı olmuş, hem de 1930-1940'lı yıllarda dünya moda endüstrisinin gelişiminin genel tablosuna ulaşma imkânı bulmuştur. Uzak Doğu göçünün kültür yaşamı üzerine yapılan



çalışmalarda hem görselliğe hem de içeriğe önem veren *Rubej* dergisinin anılmaması imkânsızdır. Edebiyat yıllığı *Rubej* ise günümüzde hala varlığını sürdürmektedir.

## KAYNAKLAR

- AGENOSOV, V. V., (1998), *Literatura Russkogo Zarubejya*, Moskva: Terra Sport.
- BABKİNA, Ye. S., (2017), “*Jurnalistika russkogo Kitaya dlya detey i molodyoji (1898-1945 gg.)*”, *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, C.XIII,S.47,s.184-198.
- HİSAMUTDİNOV, A. A., (2017), *Harbin “Pereletniye Ptitsiy” (1-ya polovina XX veka)*, Vladivostok: İzdatel'stvo Dal'nevostoçnogo Universiteta.
- KAŞOĞLU, A., (2019), *Rus Göçmen Edebiyatı (1920 – 1940)*, (Ed. A. Kaşoğlu), Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- LAZAREVA, S.İ. ve A.N. ŞPİLYOVA, (2012), “Rossiyskaya emigratsiya i razvitiye obrazovaniya v Man'çjuri 20-40-h godov XX. veka”, *Oykumena*, S.3, s. 94-102.
- Литература русского зарубежья (1920 – 1940): Учебник для высших учебных заведений Российской Федерации*, (2013), (Отв. ред. Б. В. Аверин, Н. А. Карпов, С. Д. Титаренко), СПб: Филологический факультет СПбГУ.
- LYUTOVA, N. K., (2007), “Dal'nevostoçnyy jurnal ‘Rubej’”, (Ed., S. A. Payçadze), *Jurnaliy Sibiri i Dal'nego Vostoka: İz istorii sotsial'nogo bitovaniya: sb. nauç. tr.* Novosibirsk: GPNTB SO RAN, s.437-445.
- MELİHOV, G. V., (1998), *Bely Harbin seredina 20-h*, Moskva: İzdatel'stvo Russkiy Put'.
- MORAN, B., (2018), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MYAO, H., (2015), *İzobrajeniyе traditsionnoy kitayskoy kul'turıy v russkoy emigrantskoy literature v Kitaye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dal'nevostoçnyy federal'nıy universitet, Vladivostok.
- POSPELOV, G., (2005), *Edebiyat Bilimi* (Çeviren: Y. Onay), İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- VOLİN, M., (1982), “Russkiye poetry v Kitaye”, *Kontinent*, S.34, s.337-358.
- TSUY, L., (2019), *Retseziya kitayskoy kultury i yeyo otrajeniye v poezii russkoy dal'nevostoçnoy emigratsii 1920-1950-h gg.*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sankt-Peterburgsky Gosudartsvennyi Universitet, Sankt-Peterburg.

ÜÇGÜL, S., (2016), "Rus göçmenlerin basın yayın faaliyetleri bağlamında *Zarnitsı* dergisi", *Rus Dili ve Edebiyatının İzinde: Prof. Dr. Altan Aykut'a Armağan*, (Ed. A. Kaşoğlu), İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 428.



**RUS VE TÜRK KÜLTÜRÜNDE RAKAMLI DEYİMLER ÜZERİNE  
KÜLTÜRDİLBİLİMSEL BİR İNCELEME\***

**Dr. Öğr. Üye. Sonnur AKTAY\*\***

**ÖZ**

Deyimler toplumların dil hazinelerini oluşturan, kültürünü ve milli bilincini yansıtan kalıplaşmış söz gruplarıdır. Halkların dil ve kültür etkileşiminin göstergeleri olan deyimleri incelemek ve milli dünya görüşünün dile yansıma biçimlerini ortaya çıkarmak ise kültürelbilimin araştırma konusudur. Disiplinlerarası bir bilim dalı olarak XX. yüzyılın sonunda ortaya çıksa da temelleri daha öncesine dayanan kültürelbilim, dil ve kültür ilişkilerini araştıran, halkların dile yansıyan kültürel değerlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Kültürelbilim aracılığıyla bir toplumun yaşam biçimi, kültürel değerleri, dini inanışları, kısacası düşünme biçimi açığa çıkarılır. Deyimler ise kültürelbilim araştırmalarında kültürün dile yansıtılmış halinin öncül kaynakları olarak görülmektedir. Bu disiplin anlayışından yola çıkarak bu çalışmada öncelikle bir bilim dalı olarak kültürelbilim, kültürelbilimin tarihsel gelişim süreci ve kültürelbilimin gelişimine katkıda bulunan kuramcılar ele alınmıştır. Kültürel bilginin taşıyıcısı olan deyimlerin incelenmesinde başvurulan kültürelbilimsel araştırma yöntemlerine değinilerek, konu Rus ve Türk deyimlerden örneklerle pekiştirilmiştir. Bu süreçte deyimlerin anlamı, gerçek ya da mecaz anlamdaki kullanımı, konuşulan dilin tarihindeki yeri, içeriği, kökeni gibi birçok bilgiye yer verilmiştir. Ayrıca çalışmanın ana temasını oluşturan Rus ve Türk kültüründeki rakamlı deyimler tespit edilmiş, karşılaştırmalı olarak kültürelbilimsel bağlamda incelenmiştir. İki farklı toplumun kültür kodlarını oluşturan deyimlerde kullanılan rakamlar, sayılara yüklenen anlamlar, kullanım sıklıkları fazla olan rakamların anlamsal içeriğinin her iki dilde ne oranda benzerlik ya da farklılık gösterdiği kültürelbilimsel bakış açısıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada elde edilen bilgiler doğrultusunda farklı dillerin dünyayı algılayış biçimi, olayları adlandırma şekli, geçmiş ve günümüzdeki düşünce yapısı gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürelbilim, Rusça ve Türkçe deyimler, rakamlar, kültür kodları.

**A CULTURAL-LINGUISTIC INVESTIGATION ON THE NUMBERED IDIOMS  
IN RUSSIAN AND TURKISH CULTURE**

**ABSTRACT**

Idioms are stereotyped phrases that form the language treasure of societies and reflect their culture and national consciousness. It is the research subject of cultural linguistics to examine the idioms that are the indicators of language and culture interaction of the peoples and to reveal the reflection forms of the national worldview on the language. Although cultural linguistics emerged at the end of the 20th century as an interdisciplinary branch of science, it dates back to earlier and it is a science that studies language and culture relations, and examines the cultural values of the peoples reflected in the language. Through cultural linguistics, a society's way of life, cultural values, religious beliefs, in short, the way of its thinking are exposed. Idioms, on the other hand, are seen as the primary sources of culture reflected in the language in cultural linguistics research. Based on this understanding of discipline, in this study, first of all, cultural linguistics as a branch of science, the historical development process of cultural linguistics, and the theoreticians contributed to the

\* Bu çalışma 15-18 Ekim 2020 tarihleri arasında Muğla'da düzenlenen 4. Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, sonnureretonga@anadolu.edu.tr, ORCID-ID: 0000-0003-2225-1698

development of cultural linguistics are discussed. The subject is reinforced with examples from Russian and Turkish idioms, with reference to the cultural linguistic research methods used in the study of idioms that are the bearers of cultural knowledge. In this process, many information such as the meaning of idioms, their use in real or figurative meaning, their place in the history of the spoken language, its content and its origin are included. In addition, the numbered idioms in the Russian and Turkish culture, which constitute the main theme of the study, were determined and examined comparatively in a cultural linguistic context. The number used in the idioms that form the cultural codes of two different societies, the meanings attributed to the numbers, and at what rate the similarities or differences of the semantic content of numbers with high frequency of occurrence occur, are tried to be narrated from a cultural linguistic perspective. In line with the information obtained in the study, the way how different languages perceive the world, the way of naming the events, the thought structure of the past and present are shown.

**Keywords:** Cultural linguistics, Russian and Turkish idioms, numbers, culture codes.

## 1. Giriş

Dil, ulusu geçmişe ve günümüze bağlayan, içerisinde gelecek hakkında bilgi barındıran temel kaynaktır. Dil, bir önceki neslin kültür kodlarında saklanan bilgileri koruyarak günümüze aktaran bir araç işlevi görmektedir. E. Sepir'in de belirttiği gibi *“Dil halkların anlattığı ya da halkla ilgili anlatılan kültürel mirasın, yani gelenek-göreneklerin aktarıcısıdır.”* (Sepir, 2003: 261).

Dilin en önemli parçalarından sayılan deyimler, ait olduğu toplumun milli düşüncesini, tarihini, yaşam şeklini, kültürünü yansıtan kalıplaşmış söz gruplarıdır. Konuşma ve yazı dilini zenginleştiren deyimler her halkın dilinde farklılık gösterir. Yıllar içinde kalıplaşır ve ait olduğu toplum tarafından benimsenirler. Dil ile bu kadar iç içe olan ve yüzyıllar içinde oluşan deyimler incelenmeden halkların kültür hazinelerini öğrenmek oldukça güçtür.

Deyimler, gramerden ayrı olarak 1920-1940 yıllarında E. D. Polivanov, S. İ. Abakumov ve L. İ. Bulahovski gibi araştırmacıların çalışmalarına konu olmuştur. Deyimler kuramının temeli A. A. Potebnya, İ. İ. Sreznevskiy, A. A. Şahmatov ve F. F. Fortunatov'un eserleriyle atılmıştır. Bu konusunun gelişmesinde Ş. Balli'nin fikirleri çok etkili olmuştur (Avakova, 2015: 88).

Türk dünyasında deyimbilim araştırmalarına öncelikle bazı Türk lehçelerindeki deyimlerin ele alınmasıyla başlanmıştır. Türkoloji'de 1950'li yıllardan sonra deyimlerin dilbilimi içerisinde ayrı bir disiplin olarak kabul edilmesine yönelik çalışmalar yürütülmüştür (Kenzhalin, 2017: 109). Türkiye'deki deyimbilim çalışmalarına bakıldığında Ömer Asım Aksoy'un ilk defa 1965'te basılan Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü'nün temel kaynak niteliği taşıdığını ifade etmek mümkündür. Türkiye'deki deyimler genellikle leksikoloji bakımından incelenmiş ve özellikle 1990'lı yıllardan sonra deyimbilim araştırmalarının belli bir ivme kazandığı görülmüştür. M. Aksakal, Talat Tekin, A. H. Par, Ö. A. Aksoy, E. K. Eyüboğlu, N. Yüzbaşıoğlu, M. Yüzbaşıoğlu, H. Ünlü, M. Ünlü, H. F. Gözler gibi araştırmacılar çalışmalarında deyimlere gerek teorik gerekse de uygulamalı olarak yer vermişlerdir.

Deyimlerin gerek morfolojik gerekse de semantik açıdan incelenmesi dildeki kültürel olguları göstermek bakımından son derece önemlidir. Deyimler, toplumların

kültür taşıyıcısı olarak görüldüğü için, tek yönlü ele alınarak incelenmesi sözcüklerin kökeninde yatan ana fikri ortaya çıkarmak için yetersizdir. Bu bağlamda XX. yüzyılın sonlarında dilbilim araştırmalarında dil ve kültür ilişkilerinin ele alındığı çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu araştırmalar neticesinde ise 'kültürdilbilim' (лингвокультурология) adı altında yeni bir bilim dalı doğmuş, deyimler ise kültürdilbilim araştırmalarının temel nesnesi haline gelmiştir.

Deyimler geçmişten beri dinî, sosyo-kültürel, yabancı dil öğretiminde dil ve kültür aktarımı, coğrafi, mitolojik olmak üzere çeşitli açılardan incelenmiştir. Özellikle yabancı dil öğretiminde bireyin dili bütün incelikleriyle öğrenmesi iletişimi daha zevkli hale getirmektedir. Bireyin konuşmaya canlılık kazandırma ve karşı tarafta etki uyandırması amacıyla da kullandığı deyimlerin yabancı dil eğitimindeki yeri son derece önemlidir.

Deyimlerle ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde içinde sayıların geçtiği deyimlerin fazlalığı göze çarpmaktadır. Fakat sayıların deyimlere kazandırdığı anlamlar ve deyimlerde geçen sayıların kullanım sıklığı konusundaki çalışmaların eksikliği dikkat çekmektedir. Rus ve Türk kültüründe sayılara yüklenen anlamların içeriği araştırıldığında bu konunun önemi ve çalışmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Rusça ve Türkçe deyimlerin karşılaştırmalı olarak çözümlenmesi ait olduğu toplumun kültürünü, mantalitesini ve sosyal yaşantısını gözler önüne serecektir. İki farklı toplumda içinde sayıların geçtiği deyimlerin tespiti, çözümlenmesi ve sayılara yüklenen anlamları ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmanın, son yıllarda gelişmekte olan kültürdilbilim alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 2. Kültürdilbilimin Tarihsel Gelişimi

Son dönemde çağdaş dilbilimde dildeki kültürdilbilimsel unsurların araştırılması konusu önemli yer tutmaktadır. Burada temel amacın kültür taşıyıcısı olarak görülen dilin, halkların dünya görüşünü, mantalitesini, kültürünü ortaya çıkarmak olduğunu söylemek mümkündür. Neticede dil, kültürün asıl kaynağıdır ve kültürlerin öğrenilmesi de ancak dil yoluyla gerçekleşir.

Kültürdilbilim XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ancak temelleri daha eskiye dayanan disiplinlerarası bir bilim dalıdır. Bu alanda yapılan araştırmaların temeli Batılı uzmanların çalışmalarına dayansa da Rus bilim insanlarının geliştirdiği özgün yeni terminolojiyle kuramsal zemine önemli ölçüde katkıda bulunulmuştur. Türkiye'de ise son yıllarda kültürdilbilim alanında yapılan çalışmaların arttığı görülmektedir. Ancak Türkiye'de bu alana yönelimin yeni olması sebebiyle henüz yeterli sayıda kaynak bulunmamaktadır. Yüksek öğretim kurumlarında hazırlanan tezler ve akademik çalışmalarla gelişimini sürdürmeye devam etmektedir.

Araştırma konusu dil ve kültür etkileşim sorunları olan kültürdilbilimin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışı W. Humboldt'un fikirlerine dayanır. Humboldt, dildeki milli ruhun ve dilin yapısının kendi içinde birbirini takip eden ayrılmaz bir bütün olduğunu, birbiriyile sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. Humboldt'un fikirleri A. A. Potebnya, K. Fossler, İ. A. Boduen de Courtaine gibi bilim insanlarının çalışmalarıyla gelişmiştir.

Dil ve dile yansıyan kültürel değerleri araştıran kültürdilbilim V. N. Teliya, Yu. S. Stepanov, V. A. Vorobyev, Y. Yakovleva, İ. A. Sternin, Z. D. Popova, V. S. Maslova gibi

dilbilimcilerin çalışmalarıyla bilimsel açıdan daha hızlı gelişim göstermeye ve dilbilim araştırmalarında yerini bulmaya başlamıştır. Kültürdilbilimle ilgilenen dilbilimciler bu disiplinin araştırma konusunun tartışılmaz biçimde zor olduğu konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla kültürdilbilimini tanımlarken değişik görüşler ortaya çıkmıştır. V. A. Maslova kültürdilbilimle ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kültürdilbilim, dilbilim ve kültürbilimin birleştiği noktada ortaya çıkan, dile yansıyan ve dilde var olan kültürel olguları araştıran bir bilim dalıdır. Kültürdilbilimin amacı, kültürü oluşturma, koruma ve aktarma biçimlerini incelemektir. Kültürdilbilim dildeki milli kültürel olguları araştırarak halkın manevi değerlerini, dünya görüşünü dil aracılığıyla ortaya çıkaran bir bilim dalıdır. Kültürdilbilim, dilin kültürü oluşturma, geliştirme, koruma ve aktarma eylemlerini gerçekleştirme için bir araçtır. Bu bilim dalının amacı ise dil birimlerindeki kültürü koruma ve aktarma yöntemlerini göstermektir. Kültürdilbilimin gelişimi iki döneme ayrılır: ilk dönem W. Humboldt, A. Potebnya, E. Sapir gibi bilim insanlarının çalışmalarıyla bu bilim dalının gelişiminin önkoşulunun hazırlanması; ikinci dönem ise ayrı bir disiplin olarak kültürdilbilimin şekillenmesidir. Kültürdilbilimin gelişimindeki bu hareketlenme, şu an içinde bulunduğumuz, kültürdilbilimin disiplinlerarası bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı üçüncü bir dönemin olduğunu öngörmektedir.” (Maslova, 2001: 27-30).

N. F. Alefirenko (2010, 14) kültürdilbilim alanını dil dünya görüşü, milli bilinç, düşünce biçimi gibi dille bağlantılı sorunları çözüme ulaştıran bir disiplin olarak görmektedir.

V. Krasnih, “*Kültürdilbilim, dil ve söylem içerisindeki kültürün oluşumu, yansımaları ve değişmez şeklini araştıran, inceleyen bir bilim dalıdır.*” şeklinde tanımlar (Krasnih, 2002: 12).

V. Teliya’ya (1996, 14) göre budundilbilimin bir parçası olan kültürdilbilim, dil ve kültür etkileşimini araştıran bir disiplindir. Deyimler kültür taşıyıcısı olarak kültürdilbilimin temel araştırma nesnesidir.

Günümüzde kültürdilbilim alanında çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır:

1. Belirli bir sosyal ya da etnik grubun kültürdilbilimsel etkileşimini araştıran kültürdilbilim.
2. Bir etnik grubun belirli bir dönemdeki kültürdilbilimsel değişimini araştıran artsüremli kültürdilbilim.
3. Birbirinden farklı, ancak birbiriyle karşılıklı ilişki halinde olan etnik grupların kültürdilbilimsel oluşumunu araştıran karşılaştırmalı kültürdilbilim.
4. Son dönemde gelişen ve iki farklı dili karşılaştırarak ele alan kıyaslamalı kültürdilbilim. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların sayısı azdır. M. K. Golovanivska’nın ‘Ana Dili Rusça Olan Birinin Bakış Açısından Fransız Mantalitesi’ başlıklı çalışması ana dili Rusça olan ve Rus kültürüyle büyüyen birinin Fransız mantalitesi hakkındaki görüşlerini içermektedir. Çalışmada iki dildeki kader, korku, şans, ruh, akıl, vicdan, fikir gibi soyut ifadeler karşılaştırılmıştır.
5. Ülkedilbilim sözlükleri oluşturmak için hazırlanan kültürdilbilimsel sözlükçülük. (Maslova, 2001: 27).

Kültürdilbilim ile ilgili yapılan tanımlamalardan yola çıkarak şu sonuçları elde etmek mümkündür:

1. Toplumların dünya görüşü, kültürü dilde yansımaları bulur.
2. Tıpkı dil gibi kültür de özel ve genel biçime sahiptir.
3. Dil ve kültürde tarihselcilik ilkesine göre şartlandırılmış kalıplaşmış kodlar vardır.
4. Dil ve kültür birbirine bağımlıdır. Dil aracılığıyla kültür benimsenir ve milli bilinç yeniden canlanır (Alefirenko, 2010: 76).

Moskova'da XX. yüzyılın sonunda dört kültürdilbilim ekolü ortaya çıkmıştır:

1. Yöntem olarak E. Benveniste'ye yakın, kültürü aslına uygun olarak artsüremli açıdan inceleyen Y. S. Stepanov ekolü.
2. Farklı dönemlere ve milletlere ait metinlerden çıkarılan evrensel terimleri araştıran N. D. Arutyunova ekolü. Bu kültür terimleri ana dil konuşan birinden ziyade dışarıdan bir gözlemci tarafından hazırlanır.
3. Rusya Halkların Dostluğu Üniversitesi'nde V. V. Vorobyev ve V. M. Şaklein'in kurduğu, Y. M. Vereşçagin ile V. G. Kostomarov'un da ekolün gelişimine katkı sağladığı kültürdilbilim ekolü.
4. Rusya'da ve farklı ülkelerde *Deyimleri Kültürdilbilimsel Açısından İnceleyen Moskova Ekolü (MSLCFraz)* olarak bilinen V. N. Teliya ekolü. Teliya ve öğrencileri yaşayan dil taşıyıcıları üzerinden dilin özünü ve deyimlerin kültürdilbilimsel açıdan çözümlenmesini araştırır (Maslova, 2001: 30).

Rusya'da kültürdilbilimsel araştırmaların her geçen gün artmasına rağmen, alanla ilgili kesin tanımların olmaması, çözümlenmedeki yöntem sorunu, dil ve konuşmaya yansıyan kültürel olguları yansıtmadaki yetersizlikler gibi birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Kültürdilbilim araştırmalarının güncel tarafı, dil ve kültür sinerjisini aktarmak, dünya üzerindeki kültürel olguları ve nesnelere dil bağlamında sınıflandırarak çağrışımlı ilişkileri açısından ele almaktır. Bu şekilde karşıt analizlerin yapılmasındaki amaç, farklı toplumlara ait kültürel gerçeklerin niteliğini, evrenselliğini ve toplumların mantalitesini ortaya çıkarmaktır.

Kültürdilbilim araştırmalarındaki temel konulardan biri araştırma yapılacak dil nesnesinin tayinidir. Deyimler bu açıdan önem arz etmektedir. V. A. Maslova, V. N. Teliya, N. F. Alefirenko, N. M. Şanskiy gibi dilbilimcilere göre, dildeki kültürel özler en çok deyimler aracılığıyla aktarılır. N. M. Şanskiy, "*Halkın milli karakteri, düşünce biçimi, tarihi ve kültürü dilde, yani deyimlerde yansımaları bulur.*" şeklinde belirtir. N. F. Alefirenko, "*Deyimlerdeki imgeler dil dünya görüşündeki<sup>1</sup> olguları ve nesnelere anlamamızı ve betimlememizi sağlar.*" şeklinde vurgular (Alefirenko, 2010: 25). Bu ifadeler deyim ve kültürün birbiriyle ne derece ilintili olduğunu, deyimlerin kültürel değerleri yansıtan önemli kaynaklar olduğunu gösterir niteliktedir.

V. A. Maslova (2001, 35) kültürdilbilim araştırmaları ışığında halkların mitolojik düşünce sisteminin açığa çıktığını, halkların ve çağların en önemli kültürel motiflerinin de en çok deyimlerde yerini bulduğunu ifade etmiştir.

V. N. Teliya'nın görüşleri deyimlerin kültürdilbilimsel açıdan önemini gözler önüne sermektedir:

<sup>1</sup> Rus. Языковая картина мира: Dil dünya görüşü, kültürel değer taşıyan bilgilerin yazılı ve sözlü olarak nesilden nesle aktarılması ile etkin hale gelmiş bütünlüğüdür.

“Toplumların milli dünya görüşü, inançları, karakterleri, mitolojik düşünce yapıları, gündelik yaşam biçimleri, maddi ve manevi değerleri, kısacası kültürle ilintili olan her kavram deyimlerde yansımaları bulur. Deyimlerdeki kültürel çağrışımların çözümlenmesi ile de o dilin toplumuna ait sosyal ve ruhsal kültür açığa çıkarılır. Dil birimlerindeki kültürel ve milli nitelikleri yansıtan işaretler, konseptler,<sup>2</sup> stereotipler,<sup>3</sup> inanışlar, imgeler, mitolojik unsurlar kültürbilimsel inceleme yöntemiyle detaylandırılıp açıklanabilir. Böylelikle kültürel çağrışım anlayışı ortaya çıkar. Kültürbilim ayrı bir disiplin olarak farklı etnik grupların ulusal maddi kültürünü, mantalitesini, birbiriyle olan benzerliğini ya da değişik yönlerini inceler.” (Teliya, 1996: 214-215).

Araştırmacıların fikirlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki, deyimler toplumların yaşam biçimi, coğrafi konumu, tarihi ve gelenekleri hakkında bilgi veren kalıplaşmış söz gruplarıdır. Deyimler insan yaşamının bütün yönlerine dokunur. Her dilin kendine özgü karakteristik duruşu, coğrafyası, yaşam şartları, tarihi, dini inanışlarına göre kullandığı deyimler vardır. Diğer dillerle anlamsal açıdan benzerlik gösterebilir ya da tamamen farklı kullanımlar ortaya çıkabilir. Her şeye rağmen, deyimler kültürel çağrışım aktarımı yapan en gerçekçi kaynaklar arasındadır.

Y. M. Vereşçagin ve V. G. Kostomarov ‘Dil ve Kültür’ (Язык и культура) başlıklı eserlerinde deyimleri ulusal nitelik bakımından ele almışlardır. Çalışmada deyimlerin üç özelliğine ve üç yönüne değinmişlerdir:

1. Bütünsel bakış açısı: Deyimlerdeki bütün ögeler mecazi anlam taşımaktadır.
2. Parçalı bakış açısı: Deyimlerin oluşumundaki her öge farklı birimleri temsil eder.
3. Prototip bakış açısı: Gelenek ve görenek, gündelik yaşam, kültür, tarih içerir (Vereşçagin, Kostomarov, 2005: 178).

Maslova, kültürbilimsel yönden deyimlerle ilgili şu fikirleri ileri sürer:

1. Deyimlerin çoğu milli kültürden izler taşır.
2. Kültürel bilgi deyimlerin iç yapısında muhafaza edilir. Dünya ile ilgili imgeler, deyimlere milli-kültürel bir ahenk katar.
3. Milli-kültürel niteliği oluştururken önemli olan milli-kültürel çağrışımları açığa çıkarmaktır (Maslova, 2001: 82).

Deyimlerin milli-kültürel anlamı çok katmanlıdır. Bu anlam geçmiş ve günümüzü yansıtan mecazi anlamlar barındırdığı gibi gelenek-görenek ve kültürü yansıtan kalıp ifadelerden de oluşabilir. Bu yaklaşım tarih, din, coğrafya, kültür gibi tüm dilbilimsel faktörler dikkate alınarak şekillendirilir. Milli kültür ve konsept yapısı arasındaki ilişkiye A. Vejbitskaya'nın bilimsel çalışmalarında defalarca değinilmiştir. Vejbitskaya: “*Milli kültürel bileşen iki aşamaya dayanır: Birincisi biçimsel oluşum, ikincisi ise diller arasındaki bilişsel farklılıklardır.*” şeklinde bir ifadede bulunur (Vejbitskaya, 1996: 47).

<sup>2</sup> Rus. Концепт: Farklı disiplinler tarafından değişik anlamlarda kullanılan bu sözcük, kültürbilimsel açıdan insan bilincindeki kültür pıhtısı, kültürel fikirlerin bütünü olarak tanımlanmaktadır. Kültürel bağlantılı çağrışımları yansıtan zihinsel oluşumdur.

<sup>3</sup> Rus. Стереотип: Konsept dünya görüşünün zihinsel yansıması, bir nesnenin sabit milli ve kültürel görüntüsüdür.



Sonuç olarak deyimlerdeki milli kültürel nitelik, deyim birimlerindeki biçimin yorumlanması, farklı toplumların kültürü ve milli bilinciyle ilintili ifadelerin tasvir edilmesidir diyebiliriz. Deyimlerdeki milli kültürel nitelik, farklı etnik grupların dil özelliklerini, tarihini, inançlarını, mantalitesini ve kültürel değerlerini anlamak bakımından büyük önem taşımaktadır.

### 3. Yöntem

Bu çalışmada Rusça ve Türkçe rakamlı deyimler kültürdilbilimsel yöntem kullanılarak incelenmiştir. Bu yöntemle deyimlerdeki dil ve kültür ilişkileri irdelenmiş, farklı milletlere ait dil dünya görüşü yansıtılmıştır. Rakamlı deyimlerin sayıca fazla olması sebebiyle bir rakamından yediye kadar olan Rusça ve Türkçe deyimlerle konu sınırlandırılmıştır. Çalışmada geçen Türkçe deyimler Türk Dil Kurumu'nun hazırlamış olduğu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü'nden (2009) derlenmiştir. Rusça rakamlı deyimlerin tespit edilmesi için N. Teliya'nın Kültürdilbilimsel Açıklamalı Rusça Deyimler Sözlüğü'nden (2006) yararlanılmıştır.

### 4. Rusça-Türkçe Rakamlı Deyimler ve Kültürdilbilimsel Çözümlemesi

Rusça ve Türkçede rakamlı deyimlerin sayısı oldukça fazladır. İçerisinde sayıyla ilişkili kültür kodları barındıran deyimlerin analizi, kültürle ilgili fikirlerin, stereotiplerin ve örneklerin içeriğini ifade etmek, rakamlara yüklenen anlamları ortaya çıkarmak için son derece önemlidir.

Deyimlerde kullanılan rakamlar genel olarak işaretlerin bir sınıflandırması, mitolojik unsurları yansıtırma modelidir. Birden yediye kadar olan bazı Rusça ve Türkçe rakamlı deyimlerin kültürdilbilimsel çözümlemesi aşağıda yer almaktadır:

#### 4.1. 'Bir' Rakamının Kullanıldığı Deyimler

'Bir' rakamı anlamsal olarak teklik, bütünlük, birlik kavramlarıyla ilişkilidir. Kültürbilim araştırmacılarının çalışmalarından yola çıkarak diyebiliriz ki ilk canlı, ilk hayvan ya da ilk insanın doğuşu gibi konular 'birinci' olmanın önemini göstermektedir (El-İlyas: 2018: 169). Kültürel bir çağrışım, sembol ve stereotip unsuru olarak 'bir' rakamının Rusça deyimlerdeki kullanımı çeşitlidir:

**4.1.1. Yalnızlık anlamı taşıyan deyimler:** *Один как перст* (odin kak perst) 'yalnız, tek başına' deyimindeki *перст* sözcüğü eski Slavcada baş parmak anlamına gelmektedir. Baş parmak açık avucun diğer kapalı parmaklarından ayrı durduğu için bu deyim, yalnızlık anlamını taşımaktadır. *Один как ветер в поле* (odin kak veter v pole) deyimini de 'yapayalnız, kimsesiz' anlamına gelen diğer bir deyimdir.

**4.1.2. Başlangıç anlamı taşıyan deyimler:** Rus dil dünya görüşünde *первая ласточка* (pervaya lastoçka) deyimini iki anlama gelir: 1) Bir şeyin başlangıcı; 2) Başka insanları takip eden, izleyen ilk kişi. Olumlu çağrışım yapan bu ifadenin tam tersi olarak *первый блин комом* (perviy blin komom) 'bir işe şanssız başlama, başarısız bir ilk deneyim yaşama' anlamını taşır. *Блин* (blin) 'krep', *ком* (kom) 'topak, büyük parça' anlamına gelir ve ilk kez hazırlanan yemeklerin başarısız olacağı, iyi sonuç vermeyeceği vurgulanmaktadır.

**4.1.3. Birliktelik, benzerlik, özdeşlik anlamı taşıyan deyimler:** *Одного поля ягоды* (odnogo polya yagodi), *одним миром мазаны* (odnim mirom mazani), *все на*

*одну колодку* (vse na odnu kolodku), *одной масти* (odnoy masti), *на один покров* (na odin pokroy) içinde bir rakamının geçtiği, aynı özelliklere sahip kişileri tanımlayan fakat genellikle olumsuz çağrışım yapan deyimlerdir. Bu metaforik deyimlerin temelinde benzerlik imgesi vardır ve anlam içerikleri aynıdır. Örneğin, dini içeriğe sahip olan *одним миром мазаны* deyimini bütün insanların günahkâr olduğunu ve bu açıdan herkesin birbiriyle eşit olduğunu vurgulamaktadır. Bu fikrin oluşumu *миро* (miro) 'kutsanmış yağ' sözcüğünün kullanımı ile ilişkilidir. Dini törenlerde ve ayinlerde insanların yüzüne sürülen bu yağ tanrı karşısında herkesin günahkâr ve eşit olduğunu simgelemektedir (Teliya, 2006).

*Вставать в один ряд* (vstavat v odin ryad), *из одного теста* (iz odnogo testa), *стричь под одну гребенку* (striç pod odnu grebenku), *дудеть в одну дудку* (dudet v odnu dudku) deyimleri ise yine herkesin birbiriyle benzer olduğunu ifade eden ancak herhangi bir olumlu ya da olumsuz çağrışım yapmayan deyimlerdendir.

**4.1.4. Bir kez yapılan, şiddetle ve istekle yapılan durumları ifade etmek için kullanılan deyimler:** *за один присест* (za odin prisest), *одним духом* (odnim duhom), *одним росчерком пера* (odnim roščerkom pera), *одним словом* (odnim slovom), *один конец* (odin konets), *сесть за один стол* (sest za odin stol), *одним махом* (odnim mahom) deyimleri Rus kültüründe 'bir işi bir anda, tek seferde yapma' anlamı taşımaktadır (El-İlyay, 2018: 170).

**4.1.5. Всыпать по первое число** (vsıpat po pervoye çislo) 'kötü bir şekilde cezalandırmak, leşini sermek' anlamına gelen ve öğrencileri cezalandırmak için kullanılan eski bir deyimdir. Deyimde geçen *первое число* ifadesi 'ayın biri' anlamına gelir ve bu deyimdeki kullanım sebebi şu şekildedir: Rusya'da geçmiş dönemde okullarda öğrencilere ağır cezaların verilmesi meşru sayılmaktadır. Öğrenci kırbaça dövülmekte ve vücudunda derin izler bırakılması istenmektedir. Bunun sebebi, öğrencinin her kırbaç izine baktığında suçlu olsun ya da olmasın yediği dayağı hatırlatmak ve sonraki ayın birine kadar kırbaç izlerinin gitmemesini sağlamaktır (Telegina, 2017: 96).

Türk kültüründe bir rakamı dini bir sembol olarak görülmektedir. İslamiyet'te bir sayısı Allah'ı, birliği ve teklifi ifade eder. Teklik, belirsizlik, mutluluk, var olma, abartma, bilinme gibi anlamları ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Türkçede içinde bir rakamının geçtiği ve farklı anlamlar içeren deyimlerden bazıları şunlardır: *Bir baltaya sap olamamak* 'belli bir iş sahibi olamamak'; *bir dediği bir dediğini tutmamak* 'söyledikleri birbirine uymamak, tutarsız konuşmak'; *bir çuval inciri berbat etmek* 'düzelmeğe olan bir durumu yersiz, yanlış davranışlarla bozmak'; *bir dediğini iki etmemek* 'her istediğini hemen yapmak'; *bir eli yağda bir eli balda olmak* 'varlık ve bolluk içinde olmak'; bir yastığa baş koymak 'evlilik hayatını mutlu bir biçimde geçirmek'; *bir yastıkta kocamak* 'karı koca birlikte uzun bir ömür sürmek'; *bire bin katmak* 'çok abartmak'; *bir yaşına daha girmek* 'şimdiye değin görmediği şaşılacak yeni bir şeyle karşılaşmak'; *bir kaşık suda boğmak* 'bir kimseye çok kızmak, öfkelenmek' (Türk Dil Kurumu, 2009).

## 4.2. 'İki' Rakamının Kullanıldığı Deyimler

Kadim dönemde, insanlarda 'bir olma, birinci olma ya da ilk olma' anlayışı vardır ve zamanla 'birden sonra' olacak olan fikri ortaya çıkmıştır. Bu da birden sonra gelen

sayıların oluşumunu sağlamıştır. Alman filozof E. Kassirer'in iki rakamı ile ilgili yorumu şu şekildedir:

*“Birçok dilde ilk sayıların etimolojisi üç kişiyi ayırt etmek için oluşturulan sözcüklerle ilişkilidir: ‘sen’ ve ‘iki’ anlamına gelen sözcüklerin ortak etimolojik kökenlerinin özellikle Hint-Avrupa dilleriyle ilişkili olduğu kanıtlanmıştır.”* (Pşibayeva, 2016: 105).

Genel olarak iki rakamı herhangi bir çelişkiyi, karşıtlığı (siyah-beyaz, kadın-erkek, gündüz-gece vb.) sembolize eder. İki rakamının Rusça deyimlerde kültür simgesi olarak içerdiği anlamlar farklılık gösterir:

**4.2.1. Rusça deyimlerde iki rakamı geçmişte ruh, kötülük, eşitsizlik, istikrarsızlık, cesaret, anlaşmazlık, farklılık, kusur, biçimsizlik, belirsizlik, çekingenlik, dürtü, ölüm vb. gibi olumsuz çağrışımları nitelemektedir.** Örneğin, *двaдцaть двa несчaстья* (dvadtsat dva nesçasty) şanssız insanlar için kullanılan ve ‘şanssız, bahtsız’ anlamına gelen bir deyimdir. Bu deyim ilk olarak Rus yazar A. P. Çehov (1860-1904) tarafından ‘Vişne Bahçesi’ piyesinde kullanılmıştır (Pşibayeva, 2016: 106).

**4.2.2. Benzerlik anlamı taşıyan deyimler:** İki nesnenin birbirine olan benzerliğini ifade eden deyimleri içerir. *Как двe капли воды* (kak dve kapli vodi) ‘birbirine çok benzeme’ deyimini bu tanıma birebir karşılamaktadır. *Вода* (su) kavramı Rus kültüründe temizliği, berraklığı, hakikati, akışkanlığı sembolize etmektedir. Bu deyimde benzerlik bağlamında olumlu bir çağrışım söz konusudur.

*Два сапога пара* (dva sapoga para) Rusçada benzerlik ifade eden deyimler arasındadır. Ancak bu deyim ‘olumsuz özellikleriyle birbirine benzeyen kişiler’ anlamı taşımaktadır. Bu ifadedeki metafor *сапога* (çizme) sözcüğüdür. Su kavramından farklı olarak çizme kavramı burada iki kişinin olumsuz yönden benzerliğini sembolize etmektedir (Teliya, 2006).

**4.2.3. Oranların yükseliş ve düşüşünü ifade eden deyimler:** *видеть на двa аршина под землёй [в землю]* (videt na dva arşina pod zemley) [v zemlyu] ‘basiretli, ileri görüşlü, öngörülü olma’ anlamına gelir. Eski bir uzunluk ölçüsü olan ‘arşın’ sözcüğü bu deyimde gerçek dışı bir durumu yansıtmaktadır: *“Топраğın іçини іки metre boyunca göremezsин”* anlamını taşımaktadır.

*От горшка двa вершка* (ot gorşka dva verşka) ‘kısa boylu, ufak tefek çocuk ya da yetişkin, iki karış’ anlamına gelen bu deyimde yine eski uzunluk ölçülerinden ‘verşok’ kullanılmıştır.

**4.2.4. Muhtelif mecazi anlamlar içeren deyimler:** a) Yakınlık bildiren: *в двух шагах* (v dvuh şagah) ‘çok yakında, uzakta olmayan’; b) Çeviklik, hız bildiren: *в двa счета* (v dva sçeta) ve *в мгновение ока* (v mgnoveniye oka) ‘çok hızlı ve kolayca, birden’; c) Açıklık, netlik ifade eden: *как дважды двa <четыре>* (kak dvajdı dva <çetire>) ‘çok net, mantıklı, inandırıcı’; d) Kısalık bildiren: *в двух словах* (v dvuh slovah) ‘iki kelimeyle, kısaca’ (Telegina, 2013: 129).

İki sayısı birden çok olanı yani teklik anlayışının çokluğa dönüşmesini ifade etmektedir. Aynı zamanda karşıtlığı, çelişkiyi, bölünmeyi sembolize etmektedir. Bu bağlamda Türkçe deyimlerdeki anlam alanı da çokluk ve karşıtlık fikriyle örtüşmektedir. *İki ateş arasında kalmak, iki arada bir derede kalmak, iki cami arasında kalmış beynamaz* deyimleri tam da ifade ettiğimiz karşıtlığı yansıtan ifadelerdir. Bunun dışında iki rakamıyla oluşturulan Türkçe deyimlerin sayısı oldukça fazladır. Farklı anlamlar barındıran deyimlerden örnek verecek olursak, *iki arada bir derede* (kalmak) 'sıkışık, zor şartlar altında kalmak', *iki ayağını bir pabuca sokmak* 'birini bir işi yapması için çok sıkıştırmak'; *iki gözü iki çeşme ağlamak* 'sürekli veya çok ağlamak'; *iki kat olmak* 'iki büküm olmak'; *iki yakası bir araya gelmemek* 'geçim sıkıntısından bir türlü kurtulamamak, borçtan kurtulamamak' (TDK, 2009) değişik anlamlarda kullanılan deyimlerden bazılarıdır.

#### 4.3. 'Üç' Rakamının Kullanıldığı Deyimler

Üç rakamı dini inançlar, mitoloji ve efsanelerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Rus kültüründe üç sayısı Hristiyan doktrininde Tanrı'nın baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan üçlü doğasını tanımlayan teslisi sembolize etmektedir (Sergeyev, 2015: 276). Bu derece mistik anlam barındırmasına rağmen Rus dilinde üç sayısının kullanıldığı deyimler fazla değildir.

İçinde üç rakamının geçtiği Rusça deyimler farklı anlamlar barındırmaktadır: a) *зablудиться в трёх соснах* (zabluditsya v tryoh sosnah) 'çıkış yolu bulamamak, çözüme ulaştıramamak'; b) *на третьем взводе* (na tretem vzvode) 'bilincini yitirecek derecede sarhoş olma'; c) *наговорить с три короба* (nagovorit s tri koroba) 'yalan söylemek, palavra sıkmak'. Bu deyimlerin ortaya çıkışı *korob* ifadesinin kullanımıyla ilgilidir. *Korob*, tüccarların ürünlerini saklamak için kullandıkları sepettir. *Korob* sözcüğünden *korobeynik* sözcüğü türemiştir. *Korobeynik* küçük çaplı mal alıp satan ve mallarının değerini abartarak müşteriye sunan tüccarlar için kullanılan bir tanımdır. Bu deyim bir stereotip göstergesi olarak abartılarak verilmiş bir sözü temsil etmektedir. (Telegina, 2017: 101).

Rusça deyimlerde geçen üç rakamının eylemin niteliğini betimlerken kullanıldığı da görülmektedir: *в трёх шагах* (v tryoh şagah) 'çok yakında, burnunun dibinde'; *в три погібели (согнутья)* (v tri pogibeli sognutsya) 'çok aşağıda, yere yakın'; *в три ручья* (v tri ruçya) 'acıyla uzun uzun ağlamak' (Teliya, 2006).

Türk kültüründe de üç sayısı dini inanç ve görenekler bağlamında son derece önemlidir. Örneğin dini ayinlerde, törenlerde pek çok eylem üç kez tekrarlanır. Aynı zamanda masalarda kullanılan 'üç gün üç gece, gökten üç elma düştü' padişahın üç oğlu, üç zaman sonra' vb. ifadeler Türk kültüründe üç sayısının değerini göstermektedir. Eski Türk efsanelerinde üç sayısına çeşitli motiflerde rastlanmaktadır. Türklere göre insan, evrenin üç önemli varlığından biri olarak kabul edilir. Türk mitolojisinde de ilahlar Gök tanrı, Yer Sular ve Yağız Yer olmak üzere üçe ayrılır (Yardımcı, 1998: 637).

İçinde üç sayısının geçtiği bazı deyimler şunlardır: *Üç aşağı beş yukarı* 'yaklaşık olarak, az bir farkla'; *üç aşağı beş yukarı dolaşmak* 'kararsızlık içinde, düşünerek, bir karara varmaya çalışarak gezinmek'; *üç buçuk atmak* 'çok korkmak', *üç beşe*

*bakmamak* 'fiyat üzerinde küçük farkları önemsememek' (TDK, 2009). Üç rakamı Türk kültüründe olumlu anlamlar barındırmasına rağmen oluşturulan deyimlerin sayısı azdır ve farklı içeriklerle atasözlerinde daha sık kullanılmıştır.

#### 4.4. 'Dört' Rakamının Kullanıldığı Deyimler

Farklı kültürlerde dört sayısı kararlılık, değişmezlik, bütünlük, evrensellik gibi olumlu anlamlar içermektedir. Rusça deyimlerde dört rakamıyla oluşturulan deyimlerin sayısı azdır ve genellikle gerçek anlamıyla kullanılmaktadır. Örneğin, *сидеть в четырёх стенах* (sided v četiryoh stenah) 'dört duvar arasında kalmak; *идти на все четыре стороны* (idti na vse četire storonı) 'özgürlüğüne kavuşmak, bağımsız olmak' anlamlarına gelmektedir.

*Сидеть в четырёх стенах* kullanıldığı cümle bağlamında yalnızlığı sembolize eden bir ifade olarak da karşımıza çıkmaktadır:

Örnek: *Прогулки для меня много значат, они позволяют отвлечься от того тягостного чувства, которого не избежать одинокому человеку в четырёх стенах.* "Gezmek benim için çok şey ifade ediyor. Gezmek, insanı dört duvar arasında kaçınamadığı o acı verici duygulardan uzaklaşmasını sağlıyor." (Kuçayev, 2003: 1).

Dört sayısı İslam felsefesinde ve halk inanışlarında birtakım temel unsurları nitelendirmek için kullanılır. Bunlardan bazıları Dört unsur, Dört kitap, Dört Mezhep (Hanefi, Safi, Maliki, Hanbeli)'dir (Yardımcı, 1998: 639).

Mitolojide de dört sayısı farklı şekillerde karşılaşılmaktadır. Dünyanın dört gök öküzün üzerinde durduğu, dört ana yön, dört mevsim, dört renk, dört yıldız ve yeryüzünün dikdörtgen şeklinde olduğu gibi hususlar mitoloji ile açıklanmaktadır (Erol Çalışkan, 2019: 188).

Türkçe deyimlerde dört sayısı hem gerçek hem de mecaz anlamlarda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, 'evde, kapalı bir yerde kalmak zorunda olmak' anlamında kullanılan *dört duvar arasında kalmak* deyimini Rusçadaki *сидеть в четырёх стенах* deyimine birebir aynıdır. Bunun dışında *dört gözle beklemek* 'büyük bir özlemlerle beklemek'; *bir işe dört elle sarılmak (yapışmak)* 'bir işe büyük bir özen ve önem vererek girişmek'; *dört ayak üstüne düşmek* 1) tehlikeli bir durumdan zarar görmeden kurtulmak, 2) işi rast gitmek; *(birinin) etrafında dört dönmek (pervane olmak)* 'isteğini elde etmek için birinin yanından ayrılmayıp gönlünü etmeye çalışmak'; *dört dönmek* 1) telaşla çare aramak, 2) bir iş yapmak için telaşla sağa sola koşmak; *dört yanı deniz kesilmek* 'çaresiz ve umutsuz kalmak'; *dört köşe olmak* 'çok keyiflenmek, çok zevk almak' içinde dört rakamının geçtiği en sık kullanılan Türkçe deyimlerdendir (TDK, 2009). Türk dil dünya görüşünde dört rakamının geçtiği deyimlerin genel olarak olumlu çağrışım içerdiğini söylemek mümkündür.

#### 4.5. 'Beş' ve 'Altı' Rakamının Kullanıldığı Deyimler

Deyimlerde genellikle olumlu anlamda kullanılan beş rakamı sağlığı ve kadim dönemde parmakları simgelemektedir (Telegina, 2013:113). Sol elin parmakları sayım biçiminden hareket edilirse baş parmak en son sayılmakta ve daha önce sayılan parmakların üzerini örtmektedir. Böylece diğer parmakların 'baş'ı konumuna

gelmektedir. Beş sayısı ve baş parmak fonetik olarak benzerlik göstermektedir. El ve beş kavramlarının etkileşimi Rusça deyimlere de yansımıştır: [*знать*] как свои пять пальцев [znat] (kak svoi pyat paltsev) ‘çok iyi bilmek, avcunun içi gibi bilmek’; *дай пять!* (day pyat) ‘iki kişinin aynı anda elini havaya kaldırıp birbirine tokuşturması şeklinde yapılan genellikle sevinç göstergesi olarak kullanılan bir el hareketi’ (Teliya, 2006).

*Без пяти минут* (bez pyati minut) ‘çok yakında, kısa zamanda’ anlamına gelen ve genellikle bir meslek edinme veya görev üstlenme konusuyla ilgili durumlarda kullanılan bir deyimdir.

Rusça deyimlerde uzuvlarla birlikte beş rakamının kullanıldığı deyimler de mevcuttur: *пятое колесо в телеге* (pyatoye koleso v telege), *как собаке пятая нога* (kak sobake pyatoye noga) ve *пятая спица в колеснице* (pyataya spitsa v kolesnitse) ‘gereksiz, işe yaramayan’ (Teliya, 2006) anlamına gelen deyimlerdir.

Rus dilinde altı rakamının geçtiği deyimler yok denecek kadar azdır. *Шестое чувство* ‘altıncı his’ anlamına gelen ve içinde altı rakamının kullanıldığı nadir deyimlerdendir. Bu durumda Rus kültüründe altı sayısına olumlu ya da olumsuz bir çağrışım yapmadığı, sembolik olarak bir içerik yüklenmediği sonucunu elde edebiliriz.

Türklerin İslamiyet’i kabul etmeleriyle birlikte İslam’ın beş şartı kendini göstermiştir. Ayrıca Türk halk kültüründe şubat ayının eski adı beşedir (Erol Çalışkan, 2019: 189). Türkçe deyimlerde beş rakamı genellikle ‘çokluk ve azlık’ bildiren ifadelerde kullanılmıştır: *üç aşağı beş yukarı* ‘yaklaşık olarak, az bir farkla’; *beş para etmez* ‘hiçbir değeri yok, işe yaramaz anlamında kullanılan ifade’; *beş paralık olmak* ‘zor durumda kalmak, dile düşmek, rezil olmak’; *beş paralık etmek* ‘zor durumda bırakmak, dile düşürmek, rezil etmek’.

Altı rakamının kullanıldığı Türkçe deyimler şunlardır: *altı karış beberuhi* ‘kısa boylu kimse’; *altıdan yemek* ‘hastanelerde perhizi olmayan hastalara verilen tam yemek’ (TDK, 2009).

#### 4.6. ‘Yedi’ Rakamının Kullanıldığı Deyimler

Dünya kültüründe yedi rakamı mükemmelliği, kozmik düzeni ve döngünün tamamlanmasını simgeleyen mistik bir işaret olarak kabul edilmektedir. Dini açıdan da çeşitli sembollerini temsil eden yedi sayısı birçok dinde ve kültürde kutsal bir özelliğe sahiptir. Tek tanrılı dinler tarihinde, Yahudi geleneğinde yedi kollu şamdan (menorah), Tanrı’nın varlığını sembolize eder. Menorahın ayrıca, dünyanın yedi günde yaratılışını, yeryüzünün yedi kıtasını ve haftanın yedi gününü sembolize ettiğine inanılır. Hristiyanlık inancı, Yuhanna Vahiy’de gerek Hristiyanlık öncesi çok tanrılı dinlerin, gerekse Yahudiliğin işaret ettiği gibi yedi sayısı üzerinden tanrı buyruğunu iletmek gayesindedir. Hristiyan düşüncesinde yer alan yedi rüzgâr, yedi deniz, yedi bilge, dünyanın yedi harikası gibi kavramlar daha ziyade yedi sayısının çokluk anlamıyla ilişkilendirilir (Önal Kılıç, 2018: 113). Hristiyanlıkta yedi rakamı bütünlüğü sembolize etmektedir. Kadim dönemde gökyüzünün yedi kristal gök küreden oluştuğuna inanılırdı. Bu yedi gök küre, saf gümüş, saf altın, inci, beyaz altın, sıradan gümüş, yakut ve erişilmez kutsal ateşten oluşuyordu. Yeryüzünden en uzakta bulunan son kürede gökyüzü krallığı yani inançlı olanların yaşadığı cennet bulunuyordu. İnanışa göre, her

kim bu eşsiz güzellikteki yere ulaşmak istiyorsa daha çok iyilik yapmalıydı. Rus dilindeki *на седьмом небе* (na sedmom nebe) 'yedinci gökte' deyimini bu fikirle bağlantılı olarak insanın mutluluktan havalara uçması, çok sevinmesi anlamına gelmektedir (Tsinjun, 2008: 12).

İçinde yedi rakamının geçtiği ve 'çok akıllı, yetenekli' anlamına gelen *семи пядей во лбу* (semi pyadey vo lbu) deyimini Rus dilinde sık kullanılmaktadır. *Пядь* (pyad) sözcüğü baş parmak ve serçe parmağı arasındaki açıklığı ifade eden 'karış' anlamına gelir. *Лоб* (lob) 'alın' ise beyni sembolize eden yüzün bir kısmıdır. Olumlu çağrışım içeren bu ifadeye yedi rakamı da pozitiflik katmaktadır (Telegina, 2017: 121).

Yedi sayısı ile oluşturulan deyimler değişik anlamlar içerebilmektedir: a) Uzak mesafe: *за семью морями* (za semyu moryami) 'çok uzakta, yaban ellerde'; b) Uzun süren, devam eden: *седьмой сон видеть* (sedmoy son videt) 'derin uykuda olma'; c) Uzak akrabalık: *седьмая вода на киселе* (sedmaya voda na kisele) 'çok uzaktan akrabalık' (El-İlyay, 2018: 173).

*За семью замками* (za semyu zamkami) 'itinayla, özenle saklama'; *семь потов сошло* (sem potov soşlo) 'bir işi başarmak için var gücüyle çalışma, çabalama', *семь пятниц на неделе* (sem pyatnits na nedele) 'birçok kez plan değiştirme' içinde yedi sayısının geçtiği ve farklı anlamlara gelen deyimlerdir.

Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet'te de yedi sayısı kutsal kabul edilir. Kur'an'da yedi sayısının sistematik bir şekilde tekrar ettiği görülür. İlk olarak Fatiha suresi yedi ayetten oluşmaktadır. Aynı zamanda Kur'an'da yedi kat gök, yedi yol, cehennem yedi kapısı, yedi gün oruç, yedi başak, yedi inek, yedi yıl, tekrarlanan yedi ayet, yedi deniz ve yedi gece gibi konular yer almaktadır (Önal Kılıç, 2018: 113). Bütün bu örnekler yedi sayısının önemini ve kutsallığını göstermektedir.

Yedi sayısı Türk dünyasında da en çok kullanılan kültürel sembollerden birisidir. Anadolu'da ve bütün Türk boylarında kutsal kabul edilen bir rakamdır. Göğün yedi kat olduğu düşüncesi ile Kök Tanrı inancı birbirleriyle doğrudan kutsiyet bağlamında ilgilidir (Hirik, 2017: 232).

Türkçede yedi rakamının kullanıldığı deyimlerden bazıları şunlardır: *yedi düvelle barışık* 'herkesle iyi geçinen kimse'; *yedi kubbeli hamam kurmak* 'büyük hayaller peşinde koşmak'; *yedi kat yerin dibine geçmek* 1) çok güçlü olarak yere çakılmak, 2) fazlasıyla utanmak, mahcup olmak; *yedi iklim dört bucak* 'her yer'; *yediden yetmişe* 'herkes'(TDK, 2009).

## Sonuç

Deyimlerin yapı ve anlam bakımından incelenme tarihi uzun yıllar öncesine dayansa da kültürdilbilimsel bakış açısıyla çözümlene yöntemi 90'lı yılların sonunda artmıştır. Kültürdilbilimin temel inceleme nesnesi olarak görülen deyimlerin bu bakış açısıyla araştırılması milli kimlik ve kültürel değerlerin korunup günümüze kadar gelmesi konusuna olan ilgiyi güçlendirmektedir.

Deyimler toplumların uzun yıllar tarihsel deneyimleriyle ortaya çıkan, gündelik yaşamdan izler barındıran dil dünya görüşünün yansımasıdır. Milli kültürel dünya görüşü böylelikle sadece gelecek nesillere değil farklı dil konuşan toplumlara da sözlü

olarak aktarılmış olur. Dolayısıyla dil ve kültür ilişkilerinin bilimsel açıdan incelenmesi ve dillerdeki kültür özelliklerinin ortaya çıkarılması oldukça önemlidir.

Rusça ve Türkçe rakamlı deyimleri incelediğimiz bu çalışmada her iki dil dünya görüşünde de sayılara yüklenen anlamların deyimlerdeki kullanım sıklığını karşılaştırmalı olarak inceledik. Bu bağlamda Rusça deyimlerde bir, iki, üç ve yedi rakamlarının; Türkçede ise bir, üç ve yedi rakamlarının kültürel bir sembol teşkil ettiğini tespit ettik. İki dilde de üç ve yedi rakamları kutsal görülmekte ve günlük yaşamda, çeşitli ayinlerde ve törenlerde bu sayılar kültürel bir motif olarak ön plana çıkmaktadır. Üç sayısının dini inançlar ve mitoloji başta olmak üzere halk kültüründe önemli bir yere sahip olduğu, yedi rakamının ise dini açıdan diğer rakamlara göre daha çok anlam içeriği oluşturduğu ve her iki kültürde de kutlu kabul edildiği sonucuna ulaştık.

Sonuç olarak, XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan, dil ve kültür ilişkisini inceleyen bir bilim dalı olan kültürdilbilim, deyimlerin dil dünya görüşü ve kültür ekseninde araştırılmasını öngörmektedir. Böylelikle dile zenginlik katan, konuşmayı renklendiren ve ifadeleri canlı tutan deyimlerin aslında içinde büyük bir kültür kaynağı barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKLAR

ALEFİRENKO, N. F. (2010), *Lingvokulturologiya: tsennostno-smislovoye prostranstvo yazıka: uçeb. posobiye*. Moskva: Nauka.

AVAKOVA, R. A. (2015), "Semantik ve Pragmatik Benzerlikleri ve Özellikleri ile Türkçe Deyimler", *Türk Tarihi ve Kültür Araştırmaları*, Cilt: 19, s. 88-95.

EL-İLYA, M. A. F. (2018), "Lingvokulturologičeskiy analiz frazeologizmov s çislovim komponentom v russkom i arabskom yazıkah", *Yazık. Politika. Kultura*. s. 167-175.

EROL ÇALIŞKAN, Ş. S. (2019), "Alpamış Destanında Sayıların Anlamları ve Değerlendirilmesi Üzerine Bir İnceleme", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (14), s. 183-197.

HİRİK, E. (2017), "Türk Dünyası Atasözlerinde Sayılar ve Anlam Alanları", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, Volume 5, Issue 1, s. 223-241.

KENZHALİN, K. (2017), "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (43), s. 107-124.

KRASNIH, V. V. (2002), *Etnopsiholingvistika i lingvokulturologiya*. Moskva: Gnozis.

KUÇAYEV, A. (2003), "Neznakomiye gribi", *Oktyabr*.

MASLOVA, V. A. (2001), *Lingvokulturologiya*. Moskva: Akademiya.

ÖNAL KILIÇ, S. (2018), "Yedi Sayısının Kültürel Arka Planı Çerçevesinde Garibname Mesnevi'sinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 86, s. 111-132.



- PŞİBAYEVA, M. A. (2016), “Çislitelnoye ‘dva’ vo frazeologičeskih yedinitsah raznostrukturnih yazıkov”, *Filologičeskiye nauki*. s. 104-108.
- SEPİR, E. (2003), Status “Lingvistiki kak nauki”. *İzbranniye trudı po yazıkoznaniyu i kulturologii*. s. 259-265.
- SERGEYEV, V. İ. (2015), “Numerologiya i simvolika çisel v jizni lyudey i sudbe çeloveçestva (etnolingvistiçeskiy etyud)”, *Filologičeskiye nauki*. Yazıkoznaniye. Vestnik Çuvaşskogo Universiteta. (4), s. 275-280.
- TELEGİNA, E. V. (2013), “Frazeologizmi s çislovim komponentom: Lingvokulturologičeskiy aspekt (na materiale russkogo i angliyiskogo yazıkov)”, *URFU*. s. 128-133.
- TELEGİNA, E. V. (2017), *Otsenoçno-kulturologičeskiy aspekt russkih i angliyskih frazeologizmov s poryadkovimi i koliçestvennimi çislitelnimi*. Yekaterinburg: Dissertatsiya na soiskaniye uçyonoy stepeni kandidata filologičeskih nauk.
- TELİYA, V. N. (1996), *Russkaya frazeologiya*. Moskva: Şkola.
- TELİYA, V. N. (2006), *Russkiy frazeologičeskiy slovar*. Moskva: Nauka.
- TSİNJUN, M. (2008), “Lingvodidaktičeskiye opisaniye tsifr ‘sem’ i ‘devyat’ v russkom i kitayskom yazıkah”, *Vestnik RUDN*, s. 11-15.
- TÜRK DİL KURUMU. (2009), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. TDK.
- VEJBİTSKAYA, A. (1996), *Yazık. Kultura. Poznaniye*. Otv. Red. M. A. Krongauz. Moskva: Russkiye slovari.
- VEREŞÇAGİN, E. M., KOSTOMAROV, V. G. (2005), *Yazık i kultura*. Moskva: İndrik.
- YARDIMCI, M. (1998), “Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar”, *Çukurova Halk Edebiyatı Sempozyumu*, Çukurova Üniversitesi, s. 636- 648.



## HENRY DAVID THOREAU'NUN DOĞA ALGISI

Dr. Öğr. Üye. Selcen ÖZKAN\*

### ÖZ

Derin Ekoloji Akımının ilk öncülerinden biri de Henry David Thoreau'dur. Thoreau, Ekolojik sisteme bireysel üyeliğini Walden Gölü kıyısındaki bir biyo bölgede kendisinin inşa ettiği kulübede iki yıl, iki ay süreyle tek başına yaşayarak kanıtlamaya çalışmıştır. Merkezileşme hiyerarşisi ve hükümlerinin emirlerine direnen Henry David Thoreau'nun Walden Gölü kıyısında yeni bir hayat kurmaya karar verdiğinde doğa ile insan ilişkileri çerçevesinde kesinleşmiş kanaatleri vardır. Ömür sürdüğü 1800'li yılların Amerika Birleşik Devletlerinde bir davette özenle hazırlanmış mükellef bir sofradan, ev sahibinin soğuk nezaketi ve toplumsal kuralların etkisiyle aç kalkarken, Walden Gölü kıyısındaki barakasından sığınan eti yemek bile onun için çevreyle bütünleşmek için tercih edilebilecek bir özgürlüktü. Üstelik doğada var olan besin zinciri sıralamasını hiçe sayarak tadını beğenmediği bu eti yemeyi normal kabul etmiş, kendince doğanın insanlara dayattığı yapıyı esas almıştı.

Henry David Thoreau, toplumsal kural ve kabulleri reddeder. Onun eleştirilerinden din kurumu da nasibini alır. Hıristiyanlık, insan topluluklarının gelişmiş bir toprak işleme yöntemini öğütlediği için kabul görmüştür. Hıristiyan olmakla insanlar dünya için bir aile konağı, öbür dünya için bir aile mezarlığı inşa ettikleri düşüncesindedir. O, ilkel çağlardaki hayat tarzının basitliği ve yalınlığının insana doğanın sahibi değil, misafiri olduğu gerçeğini anlattığı fikrindedir.

Henry David Thoreau, lüks konut talebi ve modanın gereksizliği üzerinde ısrarla durur. Maymunca bir eğilim olduğunu düşündüğü modayı, sefahat düşkünü olanların yarattığı kanaatindedir. Kendini doğayla uyumlu olarak geliştirme, daha fazla kitap okuma fırsatı bulabilmek ve zaman kazanmak için odasındaki üstü mermer kaplı komodini çöpe atar. O böylelikle komodinin üzerindeki tozu almak ve temizlemek külfetinden kurtulmanın yanı sıra boşa harcanacak bir zamanı kazandığını ve gereksiz bir eşyayı hayatından çıkardığını inanmaktadır.

Walden Gölü kıyısında yaşamaya başlamakla insanın istediği takdirde kalın giysilerle, modern ve konforlu evlere ihtiyacı olmadan, çok ucuz maliyetlerle tabiat ile iç içe yaşanabileceğini ispata kalkışmıştır. O bu yolla, sade bir hayat sürecektir, doğayla uyum içinde olacak daha fazla kitap okuyacak ve kendisini geliştirmeye fırsat bulacaktır. Zamanı kendisi planlayarak boşa harcamayacak, iyi yaşayacak ve kendini ruhen geliştirip olgunlaşacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Henry David Thoreau'nun doğa algısı, Walden Gölü, Derin Ekoloji.

### HENRY DAVID THOREAU'S PERCEPTION OF NATURE

#### ABSTRACT

Henry David Thoreau was one of the first pioneers of the Deep Ecology Movement. Thoreau tried to prove his individual membership to the Ecological system by living alone for two years and two months in a hut he built in a bio area on the shore of Walden Lake. When Henry David Thoreau, who resisted the orders of the centralization hierarchy and sovereignty, decided to establish a new life on the shores of Walden Lake, he had finalized opinions within the framework of human relations. Eating rat meat in his hut on the shore of Walden Lake was a preferable freedom for him to integrate with the environment, while he was starving from a carefully prepared dinner table in the USA of the 1800s, where he lived, under the influence of the cold courtesy of the host and social rules. Moreover, he regarded it as normal to eat this

\* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, selcenzozkan2020@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-9638-9724

meat, which he did not like, by ignoring the food chain order that exists in nature, and he based on the nature imposed on people in his own way.

Henry David Thoreau rejects social rules and conventions. The religious institution also takes its share from his criticism. Christianity has been accepted by human societies for preaching an advanced method of tillage. Being Christians, people think that they are building a family mansion for the world, a family cemetery for the afterlife. He is of the opinion that the simplicity and simplicity of the lifestyle in the primitive ages tells man the fact that he is the guest of nature, not its owner.

Henry David Thoreau insists on the futility of the demand for luxury housing and fashion. He thinks that fashion, which he thinks to be an apex trend, is created by those who are fond of debauchery. He throws his marble-covered bedside table in his room in order to develop himself in harmony with nature, to have more opportunities to read books and to save time. In this way, he believes that besides getting rid of the burden of dusting and cleaning the bedside table, he saves time that will be wasted and eliminates an unnecessary item from his life.

By living on the shores of Walden Lake, he attempted to prove that if one wants, he can live with nature at very low costs, without the need for modern and comfortable houses, with thick clothes. In this way, he will live a simple life, read more books in harmony with nature, and find the opportunity to improve himself. He will not waste time planning himself, he will live well and will develop and mature himself spiritually.

**Keywords:** Henry David Thoreau's perception of nature, Walden Lake, Deep Ecology.

İlkçağdan günümüze gelinceye insan-doğa ilişkilerinin Batıda geçirdiği uzun süreç eko sisteme yaklaşım konusunda bazen birbirini takip eden, bazen de bir diğerinin antitezi olan düşünce akımlarıyla bilim dünyasındaki yerini almıştır. Aydınlanma, modernite, sanayi devrimi ve gelişen endüstri, romantizmin “akla karşı sezgi”, “sanayiye karşı doğa” söylemine rağmen insan-doğa dengesini bozmuş, Rudolf Bahro bu ekolojik yıkımı “örümceğin, kendisini de yok edeceği ağı örmesine” benzetmiştir (Bahro, 1989: 139). Bütün bunlara rağmen XIX. yüzyılda İngiltere ve Amerika’da çevre, sağlık, konut, şehir planlaması gibi alanda farkındalık yaratan görüşler de öne sürülmeye başlanmıştır. Ekosofi ve Derin ekolojinin kurucusu Arne Dekke Eide Næss’i hazırlayan bu görüşlerin öncüleri arasındaki John Muir, Aldo Leopold’un yanı sıra ormanlar, vahşi hayat, su kaynakları ve doğal çevrenin korunması konusundaki mücadeleleri sebebiyle Henry David Thoreau ve çalışmalarının rolünü de belirtmek gerekir.

Henry David Thoreau, 1817-1862 yılları arasında yaşamış olan Amerikalı yazar, natüralist, kalkınma ve kapitalizm eleştirmeni, şair, tarihçi ve filozoftur. Onun felsefi düşüncesi Transandantalizm (Deneyüstücülük) temellidir. Bu akıma, asistanlığını yaptığı ve felsefi görüşlerinden etkilendiği Hocası Ralph Waldo Emerson’un eğitiminden geçerek girmiştir. Transandantalizm (Deneyüstücülük), “tabiatüstü, sıradan yaşantının hudutlarının ötesine taşan veya onu zorlayan”, tecrübeden üstün olan ama akılcı bilgiye de karşı olmayan ve XIX. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri’nin özellikle New England eyaletinde ortaya çıkmış ve yayılmış bir felsefi arayıştır. Doğaya XX. yüzyılda kısmen sistemleşen Derin Ekoloji Akımı çerçevesinden bakan Thoreau, bu konularda pek çok denemede bulunmuştur. Bu çalışmalarına; *The Dial* adlı dergide yazdığı şiir ve nesirler, 1849 yılında yazdığı *Concord ve Merrimack Irmaqları Üzerinde Bir Hafta*, (*A Week On The Concord and Merrimack Rivers*), Walden Gölü yakınlarında inşa ettiği kulübede

edindiği izlenimlerin ve modern çevreciliğin temelini attığı *Walden* örnek olarak verilebilir. Thoreau'nun hayatta iken ancak iki eseri basılmış, ölümünden sonra ise bütün çalışmaları yirmi cilt halinde yayımlanmıştır. Amerikan düşünce tarihinde önemli izler bırakan Thoreau, özellikle vergi borcunu ödemeyi reddetmesi sonucunda hapiste kalmış ve bu konuyla ilgili "Sivil İtaatsizlik" adlı bir makale yayımlamıştır. Pek çok düşünüre ilham kaynağı olan söz konusu makale, Thoreau'nun ünlü eserlerindedir. Bu düşünülere örnek olarak Mahatma Gandhi, Lev Tolstoy ve Martin Luther King verilebilir (Thoreau, 2019: 1).

Bu çalışmada, Henry David Thoreau'nun Walden Gölü kıyısında, kendi inşa ettiği bir kulübede geçirdiği iki yıl, iki aylık süre zarfında edindiği tecrübeler ve görüşlerinden hareketle onun doğa algısı incelenmeye çalışılacaktır. Ünlü natüralist Thoreau, "Ekonomi", "Nerede ve Ne İçin Yaşadım", "Okumak", "Sesler", "Yalnızlık", "Misafirler", "Fasülye Tarlası", "Kasaba", "Göller", "Baker Çiftliği", "Yüce Prensipler", "Yabani Komşularım", "Kulübenin Isıtılması", "Ormanın Eski Sakinleri ve Kış Misafirleri", "Kış Hayvanları", "Kış Mevsiminde Walden Gölü" ve "Bahar" başlıkları altında ekoloji ile ilgili görüşlerinin yanı sıra, beslenme, barınma ve ısınma gibi temel ihtiyaçlarını nasıl karşıladığını, kulübesini inşa ederken yaşadığı zorlukları ve kulübesinin maliyet hesaplarını okuyucularıyla paylaşmış; diğer yandan tüketim toplumunun insanlara dayattığı modayı sert bir dille eleştirmekten kaçınmamıştır (Thoreau, 2019: 18-21).

Eserinde, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisindeki temel ihtiyaçların karşılanması gerekliliğine değinen Thoreau, şu sözlerle durumun önemini vurgulamaktadır: "...hayatın gereklilikleri tabiriyle insanın kendi çabaları sonucunda karşıladığı, başlangıcından itibaren karşıladığından ya da uzun bir süre boyunca tekrar tekrar sağlandığından insan hayatı için büyük önem taşıyan ihtiyaçlar haline gelen ve yalnızca yabaniyetten, fakirlikten ve felsefi temelli ilkelerden dolayı çok az sayıda kişi tarafından ihmal edilen şeyleri kastediyorum. Dünya üzerinde yaşayan çoğu canlı için bu tabir tek bir gerekliliği yani besini ifade ediyor" (Thoreau, 2019: 18). Öte yandan; insanın diğer canlılardan farklı olarak, yiyecek dışında, giyecek, yakacak ve sığınağa da ihtiyaç duyduğunu kaydeden yazar, bu ihtiyaçlar karşılanmadan insanın diğer sorunlarını çözemediğini tespit etmiştir (Thoreau, 2019: 18). Farklı toplumlarda, çevresel faktörlere uyum sağlamanın da farklı biçimlerde gerçekleştiğini savunan yazar, vahşi kabilelerin soğuğa karşı çok dayanıklı olduklarını, ancak; uygar Avrupalıların, kalın giysiler giymiş olmalarına rağmen; soğuktan üşüdüklerini ifade etmiştir.

Thoreau'ya göre bedenlerimizin temel ihtiyacı sıcak kalmak ve içimizdeki yaşamsal ısıyı korumaktır. İnsanoğlu, bu ihtiyacını karşılamak amacıyla kalın giysiler üretmiş; geceleri soğuktan korunmak için barınaklar inşa etmiş ve bu konularda ciddi ölçüde çaba sarf etmiştir. Yazar, aslında insanoğlunun temel ihtiyaçlarının -sanılanın aksine- çok az malzemeyle karşılanabileceğini savunmuş; lüksün gereksizliğini vurgulamıştır. Yazarın bu düşünceleri, kapitalizmin doğal sonucu olan "tüketim toplumuna" bir başkaldırı niteliğindedir. Öyle ki, kendi inşa ettiği kulübesinde gerekli gördüğü birkaç parça eşya dışında, bir şey bulunmamakta hatta komşusunun ona vermeyi teklif ettiği paspası reddetmiştir.

İnsan hayatı boyunca elde edebileceği rahatlıkları ve lüksleri, ruhsal ilerlememenin önünde bir engel olarak gören Thoreau, Antik çağda yaşamış pek çok millete mensup bilgelerin sade ve basit yaşantılarını örnek göstererek; bu insanların iç zenginliğine sahip olduklarının önemini vurgulamıştır. Bu bir çeşit *ekosofi*, *ecovisdom*(ekobilgelik) ve *transpersonel ekoloji* kişi ötesi ekolojidir (Naess,1994: 70-71). Milletlerin ilerlemesinin önünde engel olarak lüksleri gören Thoreau, bütün ömrü boyunca sade ve bilgece yaşamının yollarını aramıştır. Yaşadığı dönemde pek çok kişinin felsefe profesörü olabildiğini ancak bu kişilerin hiçbirinin filozof olamayacağını öne süren yazar, hayatta karşılaşılan sorunların çözümünün hem akılla hem de icraatla olması gerektiğini kaydeder(Thoreau, 2019: 21).

Eserinde Thoreau, sade yaşama ilişkin önerilerini, refah içinde yaşayan insanlara değil, hayatlarından memnun olmayan, durumlarını düzeltmek isteyenlere yönelik olduğunu ifade eder. Sözde zengin görünen insanların, evlerinin pek çok gereksiz eşyayla doldurarak; bu eşyaları nasıl kullanacaklarını bile bilmediklerine dikkat çeken yazar, fazla eşyadan nasıl kurtulacaklarını bilmeyen insanlara bir öneride bulunmamaktadır. Daha sonra, doğayı ve doğanın içindeki canlıların hareketlerini inceleyen Thoreau, sadece bu şekilde yaşamının önemini vurgular. Walden Gölü kıyısındaki kulübesindeki gözlemlerine de eserinde yer veren Thoreau, daha önceki yaşantısında çalıştığı işleri de anlatarak, bu yaşantıdaki gözlemlerini kaydeder. Buraya gelmesindeki amacının, ucuz ve derinlikli yaşamak olmadığını; asıl amacının bazı şahsi problemlerini olabildiğince az engelle karşılaşılarak; bu sorunları çözmek olduğunu ifade eder(Thoreau, 2019: 26). Eğer, ticaretle uğraşan bir kişi olsaydı, pek çok hesaplama yapması gerekeceğini, mal alıp satan kişilerin hem muhasebeci hem kaptan, hem de sigortacı olacağını ifade eder. Bu sayede ticaretle uğraşan kişinin bedenen olduğu kadar zihnen de yorulacağını ve meşguliyetinin artacağını öne sürer. Piyasalardaki son gelişmelerden haberdar olması gereken tüccar, insana ait yetileri kullanarak zihinsel bakımdan yorulacak ve emek harcayacaktır.

Yazarın Walden Gölünü seçmesindeki temel neden, sadece iş yapmaya müsait olması değil; bu durumun dışında pek çok avantaja sahip olmasıdır. Çevresel koşullar bakımından korunaklı bir yer olan Walden Gölü, Thoreau'ya pek çok bakımdan avantaj sağlamıştır (Thoreau, 2019: 27). Yine giyinme ihtiyacının önemini vurgulayan yazar, eski ve yamalı kıyafetlerin bazı insanlar tarafından iyi karşılanmadığını ancak; doğaya acımasız ve vicdansız davranarak yaşamının daha kötü olacağını ifade eder. Yazara göre, eski düşünce biçimine sahip olan insanlar bu düşüncelerden utanmamakta, ancak; dış görünüşe daha çok önem vermektedirler. Yeni ve gösterişli kıyafetlere sahip olan ve zenginliğini bu şekilde belli eden insanların, memleketi New England'da çok saygı gördüğünü belirten Thoreau, bu kişileri "ruhsuz" ve "vicdansız" olarak niteler. Yazara göre, vücudun şeklini almış eski kıyafetler kadar insanı rahat ettiren başka bir kıyafete gerek yoktur. Ayrıca, "moda" gibi tüketim toplumuna ait bir kavramın gereksizliğini kendi terzisine bile anlatamadığını belirtir.

Eski kıyafetlerin ya da ayakkabıların tamir edilerek yeniden kullanılması gerekliliğine işaret eden yazar, bugün bile popüler bir konu olan "geri dönüşüm" fikrinin ilk savunucularındandır. Giysilerimizin tıpkı hayvanlarda olduğu gibi dış kabuğumuz yani kütikülümüz olduğunu, eğer mevsim değişikliklerinde bu giysilerden

kurtulamazsak, diğer insanlar tarafından reddedileceğimizi ileri sürer (Thoreau, 2019: 31).

Kişinin giyim şeklinin basit ve sade olmasının ona pek çok avantajlar sunacağını belirten Thoreau, üç ince giysiyi üst üste giymek yerine tek bir kalın giysinin ihtiyacı karşılayacağını ifade eder. New Englandlı olan Thoreau, kişinin zenginliğini atlı arabalarla ve gösterişli kıyafetlerle belli etmesinin ona evrensel bir itibar kazandırdığını kaydeder. Yine bu tür kişileri merhametsiz ve gösteriş budalası olarak niteleyen yazar, giysilerin, insanları terzilere bağımlı hale getirdiğini savunur. İşte bu gerekçeyle o, moda kavramını ciddi ölçüde eleştirir ve modanın sonu gelmeyen bir tüketime yol açtığını, Paris'teki bir moda akımını takip eden Amerikalıları maymuna benzeterek durumun vahametini gözler önüne serer. Bu konuda yeni bir iş yapabilmesinin güçlüğüne dile getiren Thoreau, bunun ancak; eski düşünce kalıplarından kurtularak ve eski yaşam biçimlerinden vazgeçerek mümkün olacağını belirtir (Thoreau, 2019: 32). Modanın aslında gelip geçici bir kavram olduğunu savunan Thoreau, insanların yeni olan her şeyi koşulsuzca kabul ettiklerini belirterek, modanın gereksizliği üzerinde durmuştur. Her yeni dönemde New England'daki insanların Paris modasını takip ve taklit etmelerini eleştirir. Modanın ürettiği iki benzer giysinin birinin hızla tüketildiğini; diğerinin ise yeni moda olmadığı için raflarda satılmadan kaldığını kaydeden Thoreau, modanın insanları dar bir perspektiften bakmaya zorladığını da vurgular. Giysi üreten şirketlerin amacının, kişilerin iyi ve dürüstçe giyinmesini sağlamak değil; kendi şirketlerinin kâr oranlarını yükseltmek olduğunu belirterek kapitalizmi de ciddi biçimde tenkit eder.

Henry David Thoreau'nun üzerinde önemle durduğu bir başka konu ise konuttur. İnsanoğlunun en temel ihtiyaçları arasında yer alan konut, onların soğuktan korunarak rahat edebilecekleri bir sığınaktır. Ona göre konut, avcılık ve toplayıcılıkla geçinen ilk insanlarda ağaç kovukları veya mağaralardı. Oysa bugün ev inşa edilirken dikkate alınması gereken şey duvarların kalınlığı olmalıdır. Zamanının çoğunu evlerinde geçiren pek çok yazar ve şairin güzel eserler verdiğini kaydeden Thoreau, bugün bile "evcil hayatlar yaşayan" bizlerin aslında böyle yüce amaçlar olmasa; evlerde geçireceğimiz zamanın kısalması gerektiğini savunur. Yine, lüks konutlarda yaşamak için, çok çaba sarf eden insanları eleştiren yazar, önemli olanın barınma ihtiyacının karşılanması olduğunu vurgular. Yine, konut konusunda da sade ve basit bir hayatı ve bu şekilde tasarlanmış evlerde yaşamının gerekliliğini savunur. Kızılderililerin evlerini en iyi ve sağlam malzemelerle yaptıklarını, soğuktan korunmak için özenle seçilmiş kalaslar kullanıldığını, saz damların ise rüzgâra dayanıklı olduğunu ifade eden yazar; bu basit yerli barınaklarının yaşadığı dönemdeki evlerin konforundan bile üstün olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Gookin'in 1674 yılındaki gözlemlerine yer veren yazar, Gookin'in bu çadırlarda konaklama imkânı da bulduğunu ve bu çadırların en az dönemin İngiltere'sindeki evler kadar konfor sağladığını da belirtmiştir (Thoreau, 2019: 35-37).

Thoreau, ayrıca konut sahibi olmanın zorluğunu kendi yaşadığı bölgedeki fiyatlar üzerinden değerlendirmiştir. Bir kişinin Concord'ta konut sahibi olabilmesi için hayatının uzun bir döneminde çalışarak bir bedel ödemesine bağlıdır (Thoreau, 2019: 38). Uygarlığın aynı bedeli ödeyen insanlara daha iyi evler sunması gerektiğini kaydeden Thoreau, 10-15 yıl çalışan insanların ancak 800 dolarlık sıradan bir eve

sahip olabileceklerini belirtmiştir. Bu durumda kişiler, hayatlarının yarıdan fazlasını ev sahibi olabilmek için harcayacaklarından, kiracı olmayı tercih etmeleri halinde ise; daha vahim bir tabloyla yüz yüze geleceklerdir. Yazara göre, uygarlık yaşanılan evlerin niteliğini yükseltmesine rağmen; aynı durum insanlar için geçerli değildir. Yani, uygarlığın getirdiği gelişmeler insanlığı geliştirememiştir. Thoreau, konunun önemini şu sözlerle vurgulamıştır: “Eğer uygar insanın emelleri vahşininkinden daha değerli değilse ve eğer o, hayatının büyük bir kısmını yalnızca basit rahatlıkların peşinde koşarak, temel gereksinmelerini karşılayarak ve kaba arzularını tatmin ederek geçiriyorsa, onun vahşiden daha iyi bir evde yaşamasını gerektiren şey nedir?(Thoreau, 2019: 41)”.

Yazar, insanların lükse olan bağlılıklarını, sadece gösteriş yapabilmek için evlerinin içini gereksizce ve fazla eşyalarla dolduran kişileri eleştirmekte; uygar insanın tatmin olmasının zorluğundan bahsetmekte ve bu zorluğu yaşayan kişilerin amaçladıkları hayata ulaşmalarının anlamsızlığını ortaya koymaktadır. Ev içindeki gereksiz eşyaların fazla toz ve kir tuttuklarını kaydeden yazar, bu eşyaların yaşam alanını kirlettiğini de ifade etmiştir (Thoreau, 2019: 44).

İlkel insanların sade ve basit bir şekilde doğayla içi içe yaşadıklarını ifade eden Thoreau, uygarlığın insanoğlunu doğadan kopararak dar bir bakış açısıyla yaşamaya zorladığını kaydeder. Thoreau’ya göre ilkel insanlar, “doğanın misafirleri” olduklarının bilincindeydiler. Onun bu fikirleri Derin ekolojiiyi sistemleştiren Naess’in ifade ettiği “bırakınız nehir yaşasın” şeklindeki görüşü hatırlatmaktadır(Naess, 1995a:68-69). Uygar insanın doğada kamp yapmadan, doğayla uyum içinde olmadan ömür sürdüğünü, artık “araçların aracı” hâline geldiğini belirten Thoreau; Hıristiyanlığın da yanlış yorumlandığını, “bu dünya için bir ev, ölümden sonrası için de bir mezar inşa etmekten ibaret olduğu” şeklinde algılandığını ifade etmiştir (Thoreau, 2019: 45).

Kendisinden önceki dönemde yaşamış olan insanların, doğayı kullanım ve hayatta kalma becerilerini takdir eden Thoreau, onların önce temel ihtiyaçları karşılama yoluna gittiklerini, yani kuru ve sıcak bir barınak inşa ettiklerini ve daha sonra da gıda temin ettiklerini kaydeder (Thoreau, 2019: 47). Yazar, ayrıca lüks ev sahibi olmak istemediğini, ancak sanayinin ve teknolojinin insanoğluna sunduğu avantajları kullanmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. İçinde bulunduğu zaman diliminde inşaat malzemesi temininin, mağarada yaşamaktan hem daha kolay hem de daha ucuz olduğunun farkındadır. Doğanın dengesini lükse düşkün insanların bozduğunu, eğer doğal denge içerisindeki canlılar gibi basit ve dürüst yaşanılsaydı, çok daha şairane yeteneklerin gelişeceğini savunur. İnsanoğlunun evini kendisinin inşa etmesi yerine marangoza devretmesine bir anlam veremez. Topluluk içinde yaşayan bir canlı olan insanın bu yüzden de bir papaza, terziye, tüccara ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bir topluluk içinde yaşamayı eleştiren yazar, bir başkasının bireyin yerine düşünmesinin, kendi aklını daha az kullanmasına yol açtığından bahseder ve ne zamana kadar böyle yaşanabileceğini sorgular. Kişinin içinde yaşadığı evi değerli kılan ve hatta ressamların tablolarına konu olmayı başaran unsurun, evdeki süslemeler değil, sade ve basit hayatların yaşandığı kır evlerinin kabukları, yani burada yaşayan insanların sürdürdükleri hayattaki izleri olduğunu kaydeder. Kendi kulübesini inşa ederken ihtiyaç duyduğu malzemeleri ve bunların mali değerlerini liste şeklinde ifade eden yazar,

toplamda 28.12 dolar harcadığını belirterek, aslında kişilerin düşük maliyetle ev sahibi olabileceklerini göstermek istemektedir.

Thoreau'nun üzerinde durduğu bir başka konu ise eğitimidir. Yaşadığı dönemde ünlü okullardan olan Cambridge Koleji'ndeki konaklama maliyetlerinin hayli yüksek olduğunu belirten yazar, okulun en yüksek ücreti ise derslerden aldığını belirtmiştir. Thoreau'nun bugün için bile sıra dışı sayılabilecek görüşü şöyle ifade edilebilir: Thoreau'ya göre eğitim alma maliyetini ortadan kaldırmanın yolu, "kişinin kendi kendisini eğitmesinden" geçmekte olup, öğrencilerin alanlarındaki yetenekli ve başarılı kişilerden edindiği bilgiler ve deneyimler için hiçbir ücret talep edilmemelidir. Üniversitelerin kurulmasında pek çok mühendis ve mimarın yer tespitinin ardından bir kampüs inşaatına başlandığını, öğrencilerin ise bu kampüs ortamına uyum sağlamaya çalıştığını anlatır. Sistemin bünyesindeki hataların bedelini sonraki kuşakların ödediğini ifade eden Thoreau, sistemi öğrencilerin kurmalarının gerekliliğine işaret eder. Thoreau'ya göre, öğrencilerin kendilerinin yapmaları gereken işler başkalarına devredildiğinde, gereksiz bir boş zaman ortaya çıkacaktır. Öğrenci bu boş zamanı verimsiz işlerle geçireceğinden, eğitim amacına ulaşamayacaktır. Burada kendisine yöneltilebilecek sorunun "öğrencilerin kafalarıyla değil de, elleriyle mi okumasını istiyorsun" olacağını öne süren yazar, bu soruya tam olarak "evet" şeklinde cevap veremeyeceğini, ancak cevabının buna yakın olduğunu kaydeder. Öğrencilerin, hayatı okumak ya da onun provasını yapmak yerine, baştan sona yaşayarak öğrenmeleri gerekliliğini de kaydetmiştir (Thoreau, 2019: 60). Modernleşmenin beraberinde getirdiği ilerlemenin sonucunda, üniversitelerde de açıkça bir yanılğı yaşandığını belirten Thoreau'ya göre ilerleme olumlu sonuçlar doğurmamaktadır. Yazar, üniversite eğitimini tamamladıktan sonra seyrüsefer olması gerektiğini anladığında şaşkınlık yaşamış ve hayatı kendi deneyimleyerek yaşamasının öneminin farkına vardığını ifade etmiştir(Thoreau, 2019: 60).

Gittikçe modernleşen endüstrinin yıkıcı niteliğinin ancak doğaya dönerek hayatı algıda ve değiştirmede bir yeni paradigma yaratacağı düşüncesinin(Önder, 2003:11) ötesinde, Thoreau insanı doğadan ayrı değerlendirmenin mümkün olacağı kanaatindedir. Hayat ağında insan bir parçadır (Capra, 1989:20). Sade ve basit yaşamının gerekliliğini her fırsatta dile getiren yazar, insanların lüks tüketim eşyalarını elde etmeye kalkmadan yaşamaları halinde mevcut olan arazilerinde sınırlı bir alanda ekim yapmalarının, hayatlarını mükemmelen idame ettirmeye yeterli olacağını ileri sürmüştür. Kişinin sadece kendi ellerini kullanarak ve kendi emeğiyle yaşamasının ona diğer meslek gruplarından çok daha bağımsız ve özgür bir yaşam sunacağını kaydeden), inşa ettiği kulübesi yansa ve tarlası ürün vermese yani elde ettiklerini kaybetse bile başladığı noktaya geri döneceğinden bir zarara uğramayacağını belirtmiştir(Thoreau, 2019: 65).

Yazarın eleştirisi oklarından daha sonra geride mimari eserler bırakma ihtiyacı duyan milletler de nasibini almıştır. Thoreau'ya göre, bu milletlere mensup kişiler kendi yaşama biçimlerini iyileştirmeye çalışsalar, dünya bambaşka bir nitelikte olacaktı (Thoreau, 2019: 66).

Yazar, marangozluk, mesahacılık gibi pek çok mesleğe ait bilgilere sahip olduğu için bizzat bu işleri yaparak elde ettiği kazançlarla yiyecek, giyecek ve gerekli



malzemeyi temin edebilmiş; her bir kalem için ne kadar para gerektiğini hesaplamış ve bu kalemleri listelemiştir. Walden Gölü kıyısında geçirdiği zaman zarfında yaşamını sürdürmek için kolaylıkla yiyecek temin edebildiğini belirten Thoreau, insanın hayvanlardan bile daha basit yiyecekler tüketerek; sağlıklı ve zinde olabileceğini vurgulamıştır. İnsanların çoğunun sade ve basit yaşantıya son derece uzak olduğunu kaydeden yazar, ekmeği bile en basit biçimde kendi yapmış; böylelikle hayatını daha kolay idame ettirebileceğini göstermek istemiştir.

Yazar yine, evleri gereksiz eşyalarla dolduran insanları eleştirmekte; ne zaman eşyaları taşınan birilerini görse; fazla eşyanın o evleri fakirleştirdiğini, o eşyaların zengin mi yoksa fakir birine ait mi olduğunu anlayamadığını belirtmektedir(Thoreau, 2019: 75). Ayrıca bu konuda vefat eden bir papazın evindeki eşyaların açık artırmada satılmasına şahit olduğunu kaydeder. İnsanların, bu eşyaları büyük bir hevesle satın almak istemelerine karşı duyduğu şaşkınlığı ifade eden yazar, yine evleri gereksizce eşyayla doldurmanın yanlış olduğunu düşünmektedir. Yazar, bu eşyaları alan kişilerin kısır bir döngüde yaşadıklarını da ayrıca belirtmiştir. İşte bu gerekçelerle yazar, vahşi toplulukların hayat biçimini benimsemenin akıllıca olacağını düşünmektedir (Thoreau, 2019: 78).

Uzun sayılabilecek bir süre hayatını sadece kendi elleriyle yaptığı işlerle idame ettiren Thoreau, yılda altı hafta çalışarak bütün yıl kolaylıkla geçinebildiğini belirtmiştir. Böylelikle kışın tüm zamanını, yazın ise vaktinin büyük bir kısmını okumaya ayırabilmektedir. Bir süre öğretmenlik yapmayı deneyen Thoreau, bu mesleğin kendi doğasına aykırı olduğunu düşünerek, bu mesleği icra etmekten vazgeçmiştir. Benzer biçimde ticaretle uğraşmayı da düşünen yazar, ticari hayatta tecrübe kazanmasının on yıla mal olacağını keşfettikten sonra, işin ehli de olmadığından, tüccar olmaktan da vazgeçmiştir. Yazarın, kişisel ilgi alanlarına vakit ayırmak istemesinden dolayı, sermaye gerektirmeyen işlere yönelmesi onu daha özgür kılmıştır. Yazarın çalışma ve boş zaman algısı oldukça marjinaldir. Thoreau'ya göre; kişi kendini özgürleştirene kadar çalışmalı; ancak bu seviyeye geldiğinde boş zamana sahip olmalıdır. Yazara göre kişinin kendi geçimini sağlamaya çalışması, hayatını bilgece sade ve basit yaşadığı takdirde hiçbir sıkıntı yaşamaksızın zevkle yapacağı bir iştir. Bu noktada, Thoreau'nun yeni nesle tavsiyeleri de oldukça sıradışıdır: "...Aslında ben burada kimseyi benim yaşadığım gibi yaşamaya ikna etmeye çalışmıyorum, çünkü bunu yapan kişi, benim yaşam tarzımı uygulayıp ona alıştığında, şahsımın başka bir yaşam tarzına geçtiğini görebilir. Bunun tam tersine ben, insanların dünyada birbirlerinden olabildiğince farklılaşmasını istiyorum; aynı zamanda her bir kişinin babasının, anasının ya da komşusunun yaşadığı hayatı yaşamak yerine dikkatini toplayarak kendi hayatını nasıl yaşayacağını bulması gerektiğine inanıyorum" (Thoreau, 2019: 81).

Walden Gölü kıyısındaki kulübesindeki yaşantısında Thoreau, geniş çaplı bir tarım faaliyetinde bulunmamış; edindiği tohumlardan sadece ihtiyacını karşılayacak kadar ekim yapmıştır. Bu durumun kendisini özgürleştirdiğini kaydeden yazar, okuyucularına da "mümkün olduğunca uzun bir süre özgür ve bağımsız yaşamalarını" önermiştir. Tarım konusundaki bilgilerini de Do Re Rustica adlı bir kitaptan edinen yazar, bir çiftlik sahibi olurken titizlikle analiz yapması gerektiğini, ortam şartlarını iyice tectik ettikten sonra ancak karar verilebileceğini ifade etmiştir (Thoreau, 2019: 94).

Derin ekolojinin 1960'lı yıllarda savunduğu “yaşanan ekolojik krizin ancak doğa ve doğal değerlere saygıyla aşılabileceği fikri”ni (Önder, 2003: 95-111), Thoreau'nun 19. yüzyılda savunduğunu söyleyebiliriz. Kulübesinde geçirdiği sürede “zaman” ve “mekân” algısının tamamen farklılaştığını kaydeden yazar, yaşadığı bölgenin oldukça ücra bir yer olduğunu, şehir hayatının karmaşasından ve gürültüsünden uzakta bulunduğunu belirtmiştir. İşte bu sayede düşünce hayatının derinliklerine kolayca inebildiğini de ifade etmiştir. Kulübesinde yaşadığı sürede, her sabah doğa kadar saf, sade ve basit yaşamının onu mutlu kıldığını da belirtmiştir. Gün içinde en verimli zaman dilimi olarak sabah vaktini gören yazar, şehir hayatının olumsuz yönlerini de irdelemiştir. Thoreau'ya göre; şehirdeki fabrikalardan kaynaklanan gürültü ve hava kirliliğinin sabahı olumsuz etkilediğini de kaydetmiştir. Yazara göre, şehir hayatında sabah vaktinin verimliliğinden bahsetmek çok zordur (Thoreau, 2019: 100).

Thoreau'ya göre; şehirde yaşayan kişiler, karanlık bir yolda ilerlemekte ve hayata ilişkin umutlarının azaldığı bir düzende yaşamaktadırlar. Oysa doğa ile iç içe yaşayan kişiler ise sabahın ilk ışıklarıyla birlikte uyanırlarsa, deneyimleyecekleri pek çok durum vardır. “Uyanık olmak, hayatta olmak”tır diyen yazara göre en yüce sanat biçimi “günün kalitesini artırmak” olup “...her insanın görevi hayatını, hatta hayatının tüm detaylarını kendisinin en yüce ve en kritik saatinde düşünölmeye değer kılmaktır(Thoreau, 2019: 101)”.

Yazar, Walden Gölü kıyısındaki ormana giderek orada yaşamaktaki amacının hayatın ona öğrettiği şeyleri öğrenip öğrenmeyeceğini görmek olduğunu ileri sürmüştür. İnsan hayatının önemini vurgulayan Thoreau, zorunlu olmadıkça da bu yoldan vazgeçmeyeceğini belirleterek kararlılığını ortaya koymuştur(Thoreau, 2019: 101). Basit ve sade yaşamın gerekliliğini her fırsatta dile getiren yazara göre, birden fazla işle ilgilenilmesindenense, az sayıda işe yoğunlaşmak; az çeşit gıda ile beslenmek, basit hesaplamalar yapmak her zaman için daha iyidir. Yazar, hayatı ve her şeyi basite indirgemenin sağladığı kolaylıkları vurgulamaktadır. Ayrıca, Thoreau'nun gereksiz harcamalar ve lüksten kaçınılması gerekliliği üzerinde ısrarla durması ve bu çerçevede tüketim toplumunu eleştirmesi dikkat çekicidir. Milletlerin gelişmesinin önünde büyük bir engel olarak gördüğü lüks tüketimin önüne geçilmesinin yolu olarak sert ekonomik tedbirlerin benimsenmesi olduğunu ileri sürmüştür.

Yazarın, ulaşım alanındaki ilerlemenin aslında bir ilerleme sayılamayacağı konusundaki görüşleri de oldukça sıra dışıdır. Ulaşım konusunda gerekli işlerin yapımında çalıştırılan işçilerin büyük zorluklarla karşılaştığını ve aslında insanoğluna büyük maliyetler çıkardığına işaret eder. Hayatlarımızı gereksizce bir aceleyle tüketip yaşadığımızı vurgulayan Thoreau, aslında postanelere bile çok ihtiyaç duymadan yaşanabileceğini kaydetmiştir. Yazar, postanelere bir yıl içinde gelen mesajların çok azının önemli olduğunu belirtmiştir (Thoreau, 2019: 104-105) Hatta öyle ki, bir filozof için bile tüm “haberler” dedikodu niteliğindedir. Kendi yaşadığı ülkede en önemli haberin bile 1649'daki İngiliz Devrimi üzerine olduğunu belirtmesi de postanelerin yazara göre gereksiz olduğu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yeni haberler duymak yerine, hiç eskimeyen şeylerin peşinde koşmanın önemli olduğunu düşünen yazar, gazetecilerin de yazıya geçirdiği haberlerin maddi bir karşılığı olmaksızın bir değeri olmayacağını savunmaktadır (Thoreau, 2019: 106).

Kişilerin yaşantılarını hızlı olmaktan uzak yaşadıklarında yani bilgece yaşadıklarında, yüce ve kıymetli şeylere ulaşabileceklerini, korkularından sıyrılarak gerçekliğe ulaşacaklarını düşünen Thoreau'ya göre bu, insanın ulaşabileceği en değerli deneyimdir (Thoreau, 2019: 106)

Sonuç olarak 1817-1862 yılları arasında yaşamış olan Henry David Thoreau, günümüzden yaklaşık 170 yıl önce, doğa algısıyla, insan-doğa ilişkilerine yaklaşımıyla, tüketime, moda, eğitime, şehir ve çalışma hayatına bakış açısıyla günümüz felsefecilerinin, sosyologlarının, eğitimcilerinin ve doğa üzerine çalışanların tespit ettikleri birçok sorunu çok önceden gören büyük bir düşünür olduğu kadar, aynı zamanda doğayla nasıl daha uyumlu ve sağlıklı yaşanabileceği üzerine de çok şey söyleyen bir pratisyendir. Onun kendi döneminde muhtemelen çok az anlaşılabilen birçok yaklaşımı, günümüz sorunlarını ve çözümlerini iyi analiz eden yapısıyla ne kadar ileri görüşlü olduğunu da ortaya koymaktadır. Örneğin sınırlı tüketim ve sade yaşam konusunda günümüzde adeta moda olan "minimalist" akım onun söylediklerini tekrar etmektedir. Thoreau'nun eğitim konusunda önerdiği modele göre, iş ve eğitimin bir araya getirildiği uygulamalarda, öğrenciler veya hedef grup kendi okullarını, yatakhanelerini, kışlalarını, evlerini, iş yerlerini ve benzeri yerleri birlikte inşa edip, yaşayarak yaparak kalıcı öğrenmeyi içselleştirdikleri ve üretim ile eğitimi kaynaştırdıkları tecrübe edilmiştir.

## KAYNAKLAR

BAHRO, Rudolf. (1989). *Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Ne İçin Sanayi?* 2. Basım (Çeviren: Tanıl Bora), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

NAESS, A. (1994). "Derin Ekolojinin Temelleri", *Derin Ekoloji* (Derleyen: Günseli T.), İzmir: Ege Yayıncılık.

-----, (2005). "The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited", Glasser, H., Drengson, A. (Ed.), *The Selected Works Of Arne Naess, Deep Ecology Of Wisdom*, Springer, The Netherlands, S. 57-66.

ÖNDER, T. (2003a). *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, Ankara: Odak Yayınları.

-----, (2003b). *Derin Ekoloji Üzerine*, Liberal Düşünce, Yıl:8, Sayı:30-31, Bahar-Yaz, s. 95-111.

THOREAU, Henry David, (2019) *Walden: Ormanda Yaşam*, İstanbul, Zeplin Kitap, Düşünce Serisi



## DEDE KORKUT HİKÂyelerİNİ FEMİNİST KURAM BAĞLAMINDA OKUMA

Öğr. Gör. Dr. Fidan UĞUR ÇERİKAN\*

### ÖZ

Dede Korkut hikâyelerine yönelik olarak Türkiye başta olmak üzere Türk Dünyası merkezli çalışmalar metin okuma, tarihi unsurlarla karşılaştırma ve motif inceleme gibi belirli alanlarda yoğunlaşmaktadır. Binlerce yıl öncesinden Osmanlı dönemine kadar geçen süreye ait kültürel özellikleri barındıran metin, yoğun olarak destan devrinin yansımaları şeklinde kabul edilmiş; dolayısıyla bu devrin genel özelliği olarak ataerkil bir söylemle ele alınmıştır. Ancak metnin tüm eril unsurlarına karşın genel akademik teamül, bu erilliği nispeten yumuşatarak verme yönünde olmuştur. Bir kültür politikasının ve mevcut dönemin etkisi olarak görülebilecek bu bakış açısı, metindeki birçok unsurun göz ardı edilmesine ve daha ziyade eşitlikçi bir sosyal yapının varlığına dönük söylemi doğurmuştur.

Bu çalışma, Dede Korkut hikâyelerine yönelik mevcut söylemlerin dışına çıkarak feminist teori kapsamında metnin incelenmesini hedeflemiştir. Bu yönüyle diğer çalışmalardan birçok noktadan farklılıklar barındırmakta ve genel söylemle çatışmaktadır. Ancak dikkatin yoğunlaştırılması gereken temel husus; metnin hangi bakış açısıyla ele alınırsa alınsın kadına yönelik içerdiği ağır ithamların, kabul ve uygulamaların varlığına yönelik söz ve eylemleri barındırdığı gerçeğidir. Feminist teorinin Türk halk bilimi alanında sınırlı oranda çalışmayla işlenmesi ve Dede Korkut hikâyelerine önemli ölçüde uygulanmamış olması, tarihsel realitelerin ifade edilmemesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu çalışma; kuramsal bir çalışma olmakla birlikte, çeşitli nedenlerle ifade edilmeyen bazı unsurların akademik bir platformda ortaya çıkarılarak alan yazına katkı sağlanmasını hedeflemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminist Teori, Dede Korkut Hikâyeleri, Eril Tahakküm, Türk Halk Bilimi.

## DEDE QORQUT STORIES WITHIN FEMİNİST THEORY

### ABSTRACT

The studies based on Turkish World, leading Turkey in a relation to Dede QorQut stories have been concentrated on basic fields such as reading texts, comparing with historical elements and analysis of motifs. The texts consisting of cultural features related to thousand of years ago to Ottoman period were accepted as reflections of epic age extremely; so, they were discussed as a general feature of this age within a patriarchal discourse. Yet, despite all the masculine facts of the texts, running academic practice relatively tenders this masculinity. This viewpoint that will be seen as the effect of the current period and a cultural policy causes many facts in the texts to be ignored and relatively an equal social structure to emerge.

This study aims to analyze the texts within feminist theory, apart from current expressions in a relation to Dede QorQut stories. It includes many differences from the other studies and it conflicts with general discourse. Yet, the main point is the fact that the texts include serious accusations against the woman, words and actions related to the acceptance and application no matter how they are handled with. The limit in the studies of feminist theory in the field of Turkish folklore and their limited application to Dede Qorqut stories have caused the historical realities not to be expressed. Thus, this study is a theoretical one and it aims to make a contribution to body of literature by revealing some unexpressed facts within various reasons in an academic platform.

\* Pamukkale Üniversitesi, Rektörlük, fcerikan@pau.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-5913-9715

**Keywords:** Feminist Theory, Dede Qorqut Stories, Masculine Domination, Turkish Folklore.

İnsanoğlunun biyolojik varlığının devam etmesini sağlayan temel öge erkek ve kadının birbirini tamamlayan yapısıdır. Bu biyolojik zorunluluk üzerine kurulan sosyal yapı, başlangıç düzeni sonrasında aynı eşitlik çizgisinde devam etmemiş; tarihin ilerleyen safhalarında eril iktidar, dişil iktidarın yaratıcılığını ve gücünü zamanla elinden almıştır. Güç dengesinin değişime uğradığı yapıda özellikle yerleşik hayata geçişle birlikte eril yapı, aile kurgusunu kadınlara yönelik güçlendirmiş; devlet/kamu alanlarını ise eril iktidara tesis etmiştir (Sculluy,2018:15). Din kavramının ve ilerleyen aşamalarda tek tanrılı dinlerin gelişmesi sonrasında ise Tanrı'nın cinsiyetinin erkek olarak kavramsallaştırılması kadın ve erkek kimliklerinin belirlenmesini, otoritenin niteliğini ve iktidar yapılarına ilişkin düşünceleri şekillendirmiş; kadınların can verme ve soyu üretme gücü Tanrı'nın cinsiyeti kavramıyla büyük oranda ortadan kaldırılmıştır (Berktaş,2016:10). Bu durum kadınları zamanla özgürlük ve eşitlik mücadelelerine sürüklemiş; kadın hem eril tahakküm gücüne savunmada kalmış, hem de temel hak ve özgürlüklerini mücadelelerle almaya çalışmıştır (Sculluy,2018:15).

Erkek egemen yapı, sosyal yaşamın hemen her noktasında gösterdiği eril baskınlığı, sözlü ve yazılı kültür ürünlerine de yansıtılmış ve bu yapı dünyanın önemli bir bölümünde bu yönde bir çizgiyi izlemiştir. Türk sözlü ve yazılı kültür ürünlerinde de yer verilen olumsuz kadın tipleri, kadınlar için kullanılan dillik problemler, kadın imajındaki cinsiyetçi algı ve yazarların/araştırmacıların baskın çoğunluğunun -bilerek ya da bilmeyerek- eril bir bakış açısını tercih etmesi, metinlerin de erkek egemen bir gözle incelenmesine yol açmıştır.<sup>1</sup>

Toplumda meydana gelen kabullerin içinden çıkan akademinin yukarıda belirtilen kabuller çerçevesinde hareket etmesi, bireysel anlamda nispeten anlaşılır olmakla birlikte akademik kimlikle örtüşmeyen bir durumdur. Günümüz insanının bu kabullerinde geçmişteki kültür ürünlerinin, tarihsel dönemlerin kadınla ilgili yorum, söylem-algıların sürekliliğinin ve gelenekleşmenin günümüz kültürüne taşınan kadın algısının şekillenmesinde ayrı bir önemi vardır. Bu çalışma, bu gelişim süreci ve sosyal şartları farklı katmanlardan beslenerek içinde barındıran ve Türk kültür tarihi açısından en önemli eserlerden biri olan Dede Korkut hikâyelerindeki unsurları, feminist kuramlar bağlamında ele alarak konuya farklı bir yaklaşım sergilemeye çalışacaktır. Makale, Türk kültür tarihi açısından klasikleşen formattaki bir yaklaşımdan ziyade, "eril bir otorite" çerçevesinde ele alınacak ve bu yaklaşım farklı tespitlerin yapılmasına imkân verecektir. İlgili metne yönelik yapılan çalışmalarda eril söylemin baskınlığı, akademiye kadını/erkek tüm kesimlerin aynı bakış açısı çerçevesinde konuyu ele almaya götürdüğünden kadının destanlar içerisindeki konumu<sup>2</sup> burada belirtilen bakış

<sup>1</sup> Folklor çalışmalarının önemli bölümü kadınlar tarafından üretilip yaşatılmakla birlikte Türk akademisinde erkek merkezli bir akademik söylemin varlığı inkâr edilemez boyuttadır. Konuyla ilişkin olarak Çobanoğlu'nun; halkbilimi çalışmalarında erkek egemen bakış açısının hâkim olduğunu, kadın folkloru ile ilgili çalışmalarda dahi erkeklerin ilgi alanına giren ve istendik statüler kazanan anlatım türlerinin ön plana çıkarıldığını; kadınların kendi aralarındaki sohbetlerinin dedikodu olarak adlandırıldığını ifade etmesi dikkat çekicidir (Çobanoğlu,2016: 385).

<sup>2</sup> Konuya ilişkin çalışmalarda kadın merkezli bakış açısıyla gerçekleştirilen sınırlı sayıda yayın olduğunu belirtmek gerekmektedir.

açısıyla yorumlanmasına imkân vermemiş ve tek taraflı bir söylem doğmuştur. Çalışma bu tek taraflı yapıdan çıkarak konuyu farklı bir boyutta ele almayı hedeflemiştir.

Destan merkezli yayınlarda toplumların arkaik/mitik ve destan dönemlerinin fiziksel güç üzerine kurulu olduğu ilgili hemen tüm yayınlarda belirtilmiştir. Ögel, bu dönem için Türklerde “ana ailesi”nin en ufak bir izine bile rastlanmadığını, kan akrabalığı esasına dayanan anlayış çerçevesinde aile reisinin erkek olduğunu belirtir (Ögel,1988:237). Gökalp’a göre de Türk ailesi pederi aile sistemindedir; ancak Gökalp daha yumuşak bir formda pederi ailenin hür ve eşitlikçi bir aile yapısına sahip olduğunu, baba soyu ve ana soyuna aynı kıymetin verildiğini söyler. Ancak pederi aile ile pederşahi ailenin karıştırılmaması gerektiğini, pederşahi ailede kadın ve çocuğun hiçbir kıymetinin ve söz hakkının olmadığını, akrabalığın da babadan geldiğini vurgular (Gökalp,2007:208-209). Eröz ise Türklerde yumuşak bir pederşahi ailenin yani pederilik ile pederşahilik arasında bir aile yapısının olduğu görüşündedir (Eröz,1977:10-11). Kadının otoritesine yönelik olarak daha eski bir tarihe göndermede bulunan Çobanoğlu, Türk kültür tarihinin inanç evrenini “Umay-Tanrıça” dini ile açıklamaktır. Çobanoğlu, Türk kültürünün arkaik dönemlerinde anaerik yapının hâkimliğini; toplumun dini, siyasi ve ruhani liderlerinin kam/ şaman olarak adlandırılan kişilerin olduklarını ve bu kişilerin tamamının da ‘kadın’ olduğunu savunur. Kadının doğurganlığı sebebiyle üstün ve kutsal kabul edildiği bu dönemde erkeklerin tek başına karar alıp hareket edebildiği tek alanın avcılık olduğunu; kayın ağacı, ateş, yer-su, ağaç, mağara ve ayı kültü gibi çeşitli kùltürlerin bu dönemin yansımasıyla şekillendiğini belirtir. Belirtilen bu evrenin kadının buzul döneminde tabiatın kopuşu ile birlikte ortadan kalktığını savunur (Çobanoğlu,2012:982-983). Araştırmacıların bu yöndeki görüşlerinden hareketle erken dönemden itibaren Türk kültürü içinde eril dönemin başladığını ve günümüze kadar önemli oranda kendini koruyarak geldiğini ifade etmek mümkündür. Konargöçer yaşam tarzında kadın ve erkeğin doğanın içinde bir yaşam sürmesi nedeniyle kadının belirli oranda varlığını devam ettirmesi söz konusu olsa da bu durum sınırlı oranda ve alanlarda bir eşitliği getirmiştir. Çünkü Dede Korkut metninde erkeklerin seçtikleri kadınlarda cesaret, savaşçılık gibi maharetlerin aranması ve bu niteliklerin baskın bir şekilde sadece Boyu Uzun Burla Hatun, Sarı Donlu Selcen Hatun ile Banu Çiçek’te kendini göstermesi ve bu kadınların savaşçılıklarıyla diğerlerinden üstün bir konuma yükselmeleri (Öncül,2008:577) açık bir şekilde görünmektedir. Savaşçı kimliğiyle var olan kadın dahi, Kan Turalı ve Beyrek örneğinde olduğu gibi (Ergin,2016:116/184) erkeğin yiğitliğini aşması durumunda yiğitliğini saklamak ya da ölümlle sınanmak zorunda kalacaktır. Yaşanabilecek bu durumun metinlerde başa kakılacak bir “kakinç” olarak belirtilmesi de ayrıca dikkat çeken ve erkek egemenliğin ne derece üstün tutulduğunu gösteren izlerdendir.

Belirtilmeye çalışılan bu unsurların, Dede Korkut anlatılarını dönemin sosyo kültürel yapısı çerçevesinde ve feminist teori ile ele alınması durumunda farklı yorum ve değerlendirmelere ulaştıracağı görünmektedir. Bu kapsamda tespit edilen unsurların genel çerçevesi şu şekildedir.

### **Mukaddime**

Dede Korkut anlatılarının başında kadınlara yönelik beklentiler doğrultusunda yapılan tanımlama ve yorumlama sonrasında dört türlü kadın olduğu belirtilir. Bu

bölümle metnin diğer bölümleri arasındaki dillik farklılıklara yönelik tartışmalar büyük oranda sonuçlandırıldığından bu tartışmalara girilmeyecektir. Ancak metinler arasındaki bu söylem farklılığı, tarihsel dönemlerin yansımaları ve buna bağlı olarak sosyal yapının tarım toplumuna dönüşme ve İslamiyet sonrası şekillenen kadın ve erkek kabullerinden hareketle yoğunlaşmanın izleri şeklinde yorumlanabilir. Eril bir bakış açısıyla yapılan değerlendirmelerden anlaşılan, bu dönemdeki erkeğin kadını kategorize edebilme yetisine sahip olduğudur. Başka bir ifadeyle erkek, yarı tanrısal bir varlık olarak sunulmuş; kadın ise doğurganlığı yönüyle yeniden-üretimden, erkeğin dinlenme mekânı olan evindeki işlevlerinden ve sonsuz sabrı, sorgusuz sualsiz yaşamından sorumlu olan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Dede Korkut anlatılarında dört tür kadın tasnifinin dışında bir de “karavaşlar” vardır ki bu kişiler cariye ve değersiz kölelerdir ve kölelikten kurtulsalar da hanım statüsüne kavuşamayacak kimlikler şeklinde sunulmuşlardır. “*Kara eşekbaşına uyan ursan katır olmaz, karavaşa don giydiren kadın olmaz* (Ergin,1994:74,154).” ifadeleri bu düşüncenin sonucudur. Sancar’ın bakış açısıyla Dede Korkut anlatılarında kadınları sınıflama ve kadınları değerlendirme hakkı erkeklerdedir ve erkeklerle ilgili bir değerlendirme söz konusu dahi değildir; çünkü onlar “iktidar konumu”ndadırlar (Sancar, 2008: 25, 192).

#### **Dirse Han Oğlu Buğaç Han Destanı**

“*Hızır oğlana hazır oldu/ (...) tağ çiçeği anan südiyle senün yarana mehlemdür didi* (Ergin, 1994: 88). *Böyle degeç kırk ince kız yayıldılar, tağçiçeği divşirdiler. Oğlanun anası emçeğin bir sıdkı südi gelmedi, iki sıdkı südi gelmedi, üçüncide kendüye zarb eyledi, katı toldı, sıdkı, südile kan karışuk geldi. Tağ çiçeği ile südi oğlanun yarasına urdılar* (Ergin,1994:90).”

Hikâyedeki oğlanın annesinin sütünün ilaç niyetine kullanılması annenin doğurganlığından öte; şifa dağıtıcı özelliğini göstermektedir. Feminist kuram bağlamında Dede Korkut anlatılarında çocuk doğuramamış kadın aşağılanmaktadır ve bu kadını eşinin tehdit etmesi de olağan karşılanmaktadır. Dirse Han Oğlu Buğaç Han anlatısında Dirse Han, “*Han kızı yirümden turayım mı/ Yakan ile boğazundan tutayın mı/ Kaba ökçem altına salayın mı/ Kara polat öz kılıcum elüme alayın mı/ Öz gevdenen başunu keseysin mi/ Can tatlusın sana bildüreyin mi/ Alça kanun yiryüzine dökeyin mi/ Han kızı sebebi nedür digil mana/ Katı kazab iderem şimdi sana* (Ergin,1994:80).” şeklinde eşine öfkelenmiştir. Metinde Dirse Han’ın çocuğu olmadığı için eşine ağır sözler söylediği; ancak eşinin aynı muameleyi ona göstermediği/ göstermediği gerçeğidir ki bu durumun temel nedeni eril iktidar yapısıdır. Kadın erkek arasında yaşanan bu sürecin kökenine ilişkin temel bakış açılarından biri tarım toplumlarında meydana gelen toplumsal dönüşümdür. Konuya ilişkin olarak MÖ 3000’li yıllardan itibaren Mezopotamya’da ilk kentsel yapılanmaların ortaya çıkması, bu yapılanmaların zamanla kent devletlerine dönüşmesine zemin hazırlaması, sürecin ilk adımıdır. Kent devletlerinin kendi aralarındaki egemenlik mücadeleleri ve askeri rekabetin artması, erkek egemenliğini güçlendirmesiyle şekillenmiştir. Süreçle birlikte hem askerlerin hem de tapınak rahiplerinin mülk sahibi oluşu, mülkiyetin babadan oğula geçmesine zemin hazırlamış, bu durum cinselliğin denetimini erkeklere vermiş; ataerkil ailenin kurumsallaşarak yasalara geçirilmesine ve devlet güvencesine kavuşturulmasına imkân sağlamıştır. Yaşanılan bu süreç, kadınların cinselliğinin de (baba ve kocanın) erkeklerin egemenliğine geçmesine yol açmıştır (Berktaş,2016:81).

Tarım toplumlarında yaşanan bu sosyolojik dönüşüm, konargöçer toplumlarda daha geç bir tarihte yaşanmış olmakla birlikte farklı etkenlerle benzer bir sonucu doğurmuştur. Bundan dolayıdır ki Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyu'nda kendisinden habersiz avlanarak avladıklarını annesine getiren Buğaç Han'a babası çok kızar. Kötü niyetli yiğitlerin de tahrikiyle baba, oğlu Buğaç'ı öldürmek isterken oğlunu ölümden annesi kurtarır. "*Kalkubanı Dirse Han senün oğlun yirinden örü turdı, göksi gözel kaba tağa ava çıkdı, sen var iken av avladı kuş kuşladı anasının yanına alup geldi, al şarabun itisinden aldı içdi, anasıyle sohbet eyledi, atasına kasd eyledi, senün oğlun kür kopdı erçel kopdı (...)*" (Ergin,1994:84)." ifadeleri anne ile oğlun sohbeti ve Mehmet Kaplan'ın tespitiyle Dirse Han'ın, oğlu Buğaç'ı annesi ile sohbet ettiği için öldürmeye kalkması Freud'un Ödip kompleksini hatırlatmaktadır (Kaplan,1996:22). Bu yaklaşım tarzı, eril düzenin psikolojik ve fiziksel bağlamda kadını evladı üzerinden ezmeye çalışmasıyla açıklanabilir. Metinde görüldüğü üzere erkeklik, kadınların konumlarının ne olduğu hakkında konuşabilirliği ve eleştirebilme boyutlarını kendi elinde tutar; dolayısıyla bu sayede kendi bulunduğu konumun sorgulanmasını engelleyen bir "iktidar konumu" doğurur (Sancar,2008:16).

### Salur Kazan'un İvi Yağmalandığı Boy

Anlatının içinde geçen "*Tokuz kara gözlü, hub yüzlü, saçı ardına örülü, göksi kızıl düğmelü, elleri bileğinden kınalu, parmakları nigarlu, mahbub kâfir kızları kalın Oğuz biglerine sagrak sürüp içerleridi*" (Ergin,1994:95)." ifadesinde dikkati celbedecek şekilde vurgulanan esir kadın olgusu söz konusudur. Kadınların esirlikleri tüm tasvirleri üzerine çeken bir dillik yapıya sahiptir. Kadınların sayısı, gözlerinin rengi, saçlarının şekli, göğüslerindeki düğmelerin rengi ve ellerindeki kınalar bir destan metninde olması gerekenden çok daha yoğun ve detaylı bir şekilde sunulmuş, ayrıntılı bir tasvir ve tasvirin vurgusunu üzerinde taşıyan mahbubluk ve kâfir tanımlamaları ayrıntılarla dikkat çekici bir boyuta taşınmıştır. Bu ifade ediş ve bakış açısında tamamıyla eril tahakküme dayalı bir kurgu, sosyal kabul ve anlatı söz konusudur. Bourdieu, belirtilen bakış açısı ve tutumları bireyin içinde bulunduğu evren üzerinden değerlendirir. Ona göre toplumsal evren, insan bedenini diğer toplumsal kabul ve davranışların anlamlarını belirlemede anlam üreten bir alan olarak kurgular. Yöneten-yönetilen ilişkilerini tecrübe eden bireylerin kendi özellikleri ile tahakküme boyun eğmelerinin nasıl birlikte olabileceğini göstermeye çalışır. Bourdieu'ya göre habitus'lar kendilerini üreten/yeniden üreten "yapı"lardan ayrılamaz ve burada kadınlar sadece nesnel boyutunda, daha somut olarak erkeklerin elinde tuttuğu sembolik sermayenin gelişimine ve artmasına yol açan araçlar olarak konumlandırılır. Kadınların konumları, içinde buldukları akrabalık ve evlilik ilişkileri çerçevesinde değişimin nesnesi olarak erkeklerin çıkarları doğrultusunda gerçekleşir ve tüm bu yapılanmalar erkeklerin sembolik sermayesini artırır (Bourdieu,1988:44).

Metinde konuya ilişkin bir diğer öge, Uruz'un düşman elinde esirken annesiyle yaptığı konuşmada annesine "*Ağzun kurusun ana*" (Ergin,1994:107)" şeklinde beddua etmesi ve bu hakkı kendisinde görmesidir. Uruz'un kendinde bu hakkı görmesinin sebebi "eril şiddet" ten beslenmesidir. Sancar, "eril şiddet" in getirilerinden her erkeğin doğrudan ya da dolaylı olarak yararlandığını söylemektedir. Bu yararlanma, birbirinden farklı toplumlarda ya da boylarda yaşayan erkeklik merkezli çevrelerde eşit bir şekilde yansımaları bulmayabilir. Ancak temel anlamda eril şiddetin yapılabiliğine olanak



sağlayan şey; erkeklerin ve erkek egemen toplumsal yapının istediği formda kadınların, topyekûn “itaat”inin gerçekleşmesini sağlamaktır (Sancar,2008:218). Bu kabul doğrultusunda bütün erkeklerin eril şiddete doğrudan bulaşmamış olsa dahi ataerkil paydan hissesini aldığı görüşü hâkimdir. Dolayısıyla annelik, kadını sınırlayan rol olarak ele alınır ve anne olmanın özel olarak desteklenmesi, sorumluluğun devlet/ kamu tarafından paylaşılmasını talep etmektir (Sancar,2008:76).

Eril tahakkümün kendi baskınlığı içinde Dede Korkut hikâyelerindeki düşman kişiler/beyler birbirlerini aşağılama veya birbirlerinden intikam alma aracı olarak karşı tarafın kadınlarını ve hadım ettikleri erkekleri de kullanmaktadırlar. Kadınların ise birbirlerinin oğullarına ya da eş/kardeş olan erkeklerine zarar vermeyi isteme gibi bir örneklemi yoktur. Nitekim Burla Hatun örneğinde Şöklü Melik’in Burla Hatun’u sâki yapmak istemesinin temelindeki amaç, düşmanı olan beyin gururunu kırmak ve bey üzerinden topluluğa ya da topluma acı yaşatmak isteğidir. Feminist kuram erkeklerin hemcinsleriyle olan düşmanlıklarında, düşmanının yakını olan kadınları araç olarak kullanmasını eril tahakkümün göstergesi şeklinde görmektedir.

Hikâyede geçen “*Elli yidi kalanun kilidin alan, Ağ Melik Çeşme kızına nikâh iden, Sofi Sandal Melike kan kurduran, kırk cübbe bürinüp otuz yidi kal’abi günün mahbub kızlarını çalup bir bir boynın kuçan yüzünde tudağında öpen, Eylik Koca oğlu Alp Eren çapar yetdi. Çal kılıcun ağam Kazan yetdüm didi. Sayılmağ ile Oğuz bigleri tükense olmaz hep yetdiler* (Ergin,1994:114).” söylemi bir kahramanın tanımlamasının kadına yönelik gerçekleştirdiği aşağılayıcı tavır üzerinden kurgulandığını göstermektedir. Bu yönüyle hangi topluluk olursa olsun her iki tarafta da kadın erkeğe ait bir mal/metadır, birey olarak değersizdir. Hatta kâfir/Müslüman olmayan kadınlar da ahlaki yönden zayıf, doğru yoldan sapmış, erkeklerin eğlence aracı olmuş kişiler olarak görülmekte ve aşağılanmaktadır. Müslüman olan Salur Kazan, kâfirler karşısında kendini överken onların kiliselerini yıkıp yerine mescit yaptığını ve onların kızlarını, gelinini ak göğsünde oynattığını söylemektedir. Salur Kazan’ın bu tavrı, kadınların ganimet olarak görülmesi ve kadının “namus” kavramı bağlamında nikâhsız bir şekilde aşağılanarak kullanılması şeklinde yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Yönetimde son derece yüksek konumda olan Salur Kazan’ın söz konusu eyleminin, metnin bütüncül yapısı kapsamında idealize edilerek sunulmasını; aynı idealize mantığı içerisinde Türk kültürü ve İslam ahlâkı açısından ele almak ise oldukça düşündürücü sonuçları beraberinde getirmektedir.

### **Kam Püre’nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu**

Anlatıda Deli Karçar, Dede Korkut’la yaşananların ardından ondan özür diler, medet eyler ve Beyrek’e kız kardeşini verir. Ancak dişi deve görmemiş bin erkek deve, hiç kısrakla çiftleşmemiş bin aygır, koyun görmemiş bin koç, kuyruksuz kulaksız bin köpek ve bin pireyi getirmelerini kardeşini gelin olarak verme karşılığı talep eder ki bu, kültür içerisinde “başlık” olarak adlandırılmaktadır. Başlık, feminist kuram bağlamında kadının “meta” ve “değiş tokuş aracı” oluşunun göstergesidir. Başlığa paralel olarak “namus” da babadan kocaya geçerken; bir bedel karşılığı intikal eden hak olarak görülmekte ve kadına yönelik kullanılan bir kavram olmaktadır. Teori açısından her iki durum da, kadının bedeninin “başkalarının beğenisine sunulan cinsel bir meta haline getirilmesi” ve kadınların “eril gücün karşısında bedenlerine yabancılaşarak ezildikleri,

sömürüldükleri” iddiasını taşımaktadır (Mitchell,1985:124). Bu çerçevede kadın, sözkonusu süreçte bekâreti ve kadınlığı üzerinden pazarlık yapılabilen bir ekonomik değere dönüştürülmekte ve böylece cinsellik ve doğurganlık da yalnızca bir tek erkeğe ait olmakta, “saygın kadın” ile “herkese ait olan fahişe kadın” arasında cinsellik temelli net bir ayırt edici sınır da çizilerken (Berktaş,2016:81) temelinde erkek merkezli ve sahiplik esasına dayanan bir bakış açısı toplumun genel kabulüne dönüşmektedir.

Metinde dikkati çeken bir diğer öge, Banu Çiçek için kullanılan “*Oğuz zamanında bir yiğit ki ivlense oh atar idi. Okı ne yirde düşse anda gerdek diker idi. Beyrek Han dahı ohın atdı, dibine gerdeğin dikdi. Adaklusından ergenlik bir kırmızı kaftan geldi* (Ergin,1994:129).” söylemidir. Burada Banu Çiçek’in “bakire” olduğunun vurgulanması ve bu durumun simgesi olarak “kırmızı kaftan” giyişi, feminist kuram bağlamında kadının kendi bedenini kullanma hakkının kendinde olmayışının sembolik yansımasıdır.

Hikâyenin ilerleyen bölümlerinde kullanılan “Kısırca Yinge” ifadesi de aynı çerçevede ele alınabilir. Kadına yönelik olarak kullanılan bu yaklaşım, kadınların bedenlerinin bir eşya olarak görülmekte olduğunu ve toplumun kabulleri çerçevesinde kadının bu bağlamda aşağılanabildiğini göstermektedir. Dolayısıyla “Kısırca Yenge” tabiri ve doğuramaması yönüyle üretken olmayan kadının toplumsal statüsünün en aşağılarında konumlanması, aşağılanması için bir gerekçe olmaktadır.

“Kısırca Yinge” gibi aşağılanan ve küçük düşürülen bir diğer kadın da “Boğazça Fatma”dır. Dede Korkut hikâyelerinde Kazan, yağmalanan, esir edilen obasını ararken “*Çağnam çağnam kayalardan çıkan su/ Ağaç gimileri oynadan su/ Hasan ile Hüseyünün hasreti su/ Bağ ve bostanun ziyeti su/ Ayişe ile Fatımanun nigahı su* (Ergin, 1994: 101)” şeklinde suyla haberleşmektedir. Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyu’nda ise Dirse Han’ın hatunu, oğlu avdan dönmeyince eşine şöyle der: “*Yalunuz oğul haberin a Dirse Han digil mana/ Karşu yatan Ala Tağdan bir oğul uçurdun ise digil mana/ Kamın akan yüğrük sudan bir oğul akıtdun ise digil mana* (Ergin,1994:87)” Bu söylemlerden hareketle hikâyelerde “su”yun farklı karşılıklarının yanı sıra, aynı zamanda cinsel bir sembol olarak da kullanıldığını belirtmek mümkündür. Bamsı Beyrek’in Boğazça Fatma’ya söylediği sözler bu bakımdan dikkat çekicidir. Boğazça Fatma’ya yönelik kullanılan “kırk oynaşlı” ifadesi ile evinin arkasında bir derecik olması; “su” ile “cinsellik” arasında sembolik bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Kadına yönelik bu atfedilen durumun arkasındaki temel eril bakış açısında “ideal eş”, erkeğin yaşamındaki boşlukları tamamlayan ve bedeni sadece eşe zimmetli olan pozisyonundadır (Sancar,2008:67-68). Ancak aynı durum erkek için söz konusu değildir. Metinde Bamsı Beyrek’in on altı yıl esir kaldığı kaleden tekfurun kızının yardımı ile ve onu da helalliğe almak şartı ile kurtulması, bu anlamda üzerinde durulması gereken bir husustur. Nitekim Beyrek’in esaretten kurtulup Banu Çiçek ile düğünü olduktan sonra tekfurun kızı ile nasıl ve ne şekilde evlendiğine değinilmemiştir. Bamsı Beyrek her ne kadar Banu Çiçek’e ulaşmak için Tekfur kızına evlenme vaadinde bulunmuş ise de böyle bir evlilik yapacağından Banu Çiçek’e bahsetmemiştir. Konuyu kadının ezilmesi ve ataerkillik bağlamında ele alan radikal feministlere göre; bu ezilme biçiminin ilk kaynağı, erkeklerdeki psikolojik iktidar gereksinimidir. Kadının ‘ezilmesinin çok yönlülüğünü’ belirten feministler, kadınların ezilişinin diğer ezilme biçimlerinden daha özgün olduğunu, kadınlara özgü bir ezilme yaşadıklarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre

kadınların ezilmesinin temelinde, erkeklerin kadının cinsel ve yaratıcı yetenekleri üzerindeki evrensel kontrolü bulunmaktadır (Ramazanoğlu,1998:31). Hikâyedeki asıl kadın Banu Çiçek ve ikinci kadın olan ve adından dahi bahsedilmeyen tekfurun kızının durumundan hareketle denilebilir ki kadını erkeğe eşitlemek yerine, kadının farklılıklarını koruyarak kadının insan olma değeri üzerinde durulması gerekmektedir. Nitekim iki kadın da bedenlerini, ruhlarını ve de yaşamlarını aynı erkeğe sunarken farkında olmadan bir yandan birbirini tamamlayıcı rolleri üstlenmekte, diğer yandan ise birbirlerinin haklarına tecavüz eder konuma getirilmektedirler.

### **Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Boy**

Hikâyenin birçok yerinde kâfir kızlarından bahsedilmektedir. *“Tokuz kara gözlü, örme saçlu, elleri bileğinden kınalı, parmakları nigarlı, boğazları birer karış kâfir kızları al şarabı altuna yağ ile kalın Oğuz biglerine gezdürürleridi* (Ergin,1994:154).” ifadelerinden hareketle yukarıda da değindiğimiz üzere feminist kuram bağlamında kâfir kızlar köledir; yer yer karavaş, yer yer cariye olarak adlandırılmışlardır ve aşağılanmaktadır. Savaşta ganimet aracı ve meta olarak kullanılmaktadırlar.

### **Duha Koca Oğlu Delü Dumrul Boyu**

Deli Dumrul ile adı dahi verilmeyen eşi arasında geçen konuşmada geçen “sorişdiğı ve emişdüğü (Ergin,1994:183)” ifadeleri Delü Dumrul’un karısıyla yaşadığı cinselliği anlatmaktadır. Öyle ki Delü Dumrul, anne babasından can isterken karısından istemez; çünkü karısı “namus” olarak ona emanet edilendir ve feminist kurama göre namusun emanet olarak babadan kocaya taşınması kadının ikincilliğine işaret etmektedir. Hikâyede geçen “alaca yılan” da penistir ve bu noktada bilinçaltı devreye girmektedir. Hikâyede adı dahi olmayan bu kadın Delü Dumrul ölürse başkasına varamayacağını, varırsa da Delü Dumrul’un “alaca yılan” olup onu sokmasını; aslında “namus”una leke getireceği düşüncesiyle bu durumun gerçekleşmemesi gerektiğini söylemektedir. Feminist kuram bağlamında kadının “namus” kavramı, eşinin ölümü halinde de korunması gereken ve bu bakış açısıyla kadının cinselliğinin yok sayılışının bir göstergesidir. Deli Dumrul’un eşinin adının verilmemesine ilişkin en çarpıcı yorumlardan biri Deli Dumrul’un Türk asıllı olmayabileceği; dolayısıyla “metnin sahibinin/istinsah edenin isme olan yabancılığı ya da ismin dinleyicideki/okuyucudaki çağrışımsızlığı” şeklindeki yorumdur (Öncül,2018:163). Konuya ilişkin çalışmaların dışında bir bakış açısıyla ele alınan Dumrul’un eşine yönelik bu yaklaşım, toplumun kendinden olmayan kadına ne şekilde baktığı noktasında destan dili, anlatıcı ve dinleyici bağlamı açısından dikkat çekicidir. Farklı kaynaklarda kadınla ilgili ideal eş olarak yapılan yorumlar ise, kadını yüceltme noktasında bir yaklaşım gibi görünmektaysen de feminizm açısından temelde erkeğin iktidarına yönelik gücün boyutunu göstermektedir. Konuya ilişkin benzer nitelikli söylemlerin (Kırbaşoğlu,2013:124; Dönmez,2018:28; Gençoğlu,2017:129) içinde kadın ve erkek akademisyenlerin olması ise günümüz Türkiye’sindeki evlilik kurumu bağlamında kadının erkek açısından konumunu ve bu durumu kanıksayarak veren akademinin, toplumun geleneksel bakış açısının etkisinde ne derece kaldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

### Kanlı Koca Oğlı Kan Turalı Boyu

Kanlı Koca Oğlı Kan Turalı anlatısında kadınlar için “*Baba çün meni ivereyim dirsin, mana layık kız niçe olur? Kan Turalı aydur: Baba men yirümden turmadın ol turmuş ola, men kara koç atuma binmedin ol binmiş ola, men kanlu kâfir iline varmadın ol varmış mana baş getürmüş ola didi. Kanlu Koca aydur: Oğul sen kız istemez imişsin bir cılasun bahadır ister imişsin, anun arkasında yiyesin içesin hoş kiçesin. Kanlu Koca aydur: Beli canum baba eyle isterem pes varasın bir cici bici Türkmen kızını alasın, nagahandan tayanam üzerine düşem karnı yırtıla didi* (Ergin,1994:185).” ifadeleri kullanılır. “Cici bici Türkmen kızı” ifadesi yerleşik hayattaki kızlar için kullanılmış olmakla birlikte Ekici, “yiğit kadın” tipinin yanında “cicili bicili Türkmen kızı” şeklinde karşımıza çıkan bu kızların eserde kendine yeterince yer bulamadığını; bunun nedeninin ise boyların destansı özelliklerinin baskınlığının olduğunu ileri sürmektedir (Ekici,2000:126). Ergin de “cicili bicili Türkmen kızlar”ın evlenilecek kız olarak görülmediğini söylemiş ve bu noktadan hareketle; “Dede Korkut hikâyelerindeki kadınların; hatun, kız, gelin, ana, kız kardeş, görklü, yâd kızı, helâl, yenge, daya, avrat, karıcuk, nişanlı kız, ağ pürçekli karı” gibi kelimelerle tasvir edildiğini belirtmiştir (Ergin,1994:4-22). Bu tasvirlerle cariyeleri dâhil etmeyen ve bu cariyelerle birlikte olan beyleri hanımlarının kıskanmadığını vurgulayan Ergin; cariyelerin konumuyla ilgili beyler bir mücadeleden zaferle dönünce, hanımlar da istedikleri bir amaca ulaştınca emirleri altındaki cariyeleri/hizmetçileri azat edebilirlerdi, demektedir. Nitekim hikâyede Kazan, oğlu Uruz’u kurtarıp yurda dönünce kırk cariyeye azat eder: “*Kırk ivlü kul ile kırk cariyeye oğlı başına çevürdi, azad eyledi* (Ergin,1994:27).” ifadesi bu durumu açıklamaktadır.

Selcen Hatun ise Trabzon tekürünün kızıdır. Kan Turalı kendine bir eş ararken kendi kriterlerine uygun; o kesmeden kesen, o varmadan varan deli yürekli savaşçı bir hatun aramaktadır. Konargöçer yaşamda düşman saldırısında erkek kadar kadının da hayatı tehlikede olduğundan kadın da kendisini müdafaa etmek zorundadır. Bu bağlamda hikâyelerdeki savaşçı kahraman kadınlar, Banu Çiçek’in yanı sıra Selcen Hatun ve Boyu Uzun Burla Hatun olarak karşımıza çıkmaktadır (Öncül,2008:574-581). Kaplan, her medeniyetin kendini yaşatacak insan tiplerinin varlığını desteklediğini belirtir. Tipleri yaratan toplumun içinde yaşadığı reel şartlardır ve bu anlamda göçebe toplum kuvvetli, aktif insanı zaruri kılar. Durgun, sakin ve dışarıya karşı endişesiz, korkusuz bir hayatın egemen olduğu yerleşik düzen insanının ise kuvvetli ve aktif olması bir zaruret değildir (Kaplan,1996:99-112). Diğer bir husus, Kan Turalı’nın Selcen Hatun’u seçmesidir ki feminist kuram bağlamında bu seçim, ataerkilliğin esas sahibinin erkekler olduğuna dair bir örnek olmaktadır. Hikâyede eş seçimini erkek yapmasına ve alacağı kız uğruna mücadele etmesine karşın, yaşananlara bağlı olarak Kan Turalı’nın Selcen Hatun’un verdiği mücadeleye ve yaptığı kahramanlıklara baktığında bu durumun “başına kakınç” olabileceğini düşünmesi; fiziki gücü elinde bulunduran erkek egemen yapının kadınlarda gördüğü bu gücü kabullenememesi sonucunu doğurmuştur. Bu noktada feminist düşünürlere göre; Kan Turalı’dan karakter anlamında daha sağlam olan Selcen Hatun, anlatı formunda ikincil plana çekilmeye çalışılmış ve tüm yiğitliğine karşın susmak ve kendini yok saymak zorunda bırakılmıştır. Onu öldürmeyi dahi düşünen Kan Turalı’ya karşı durmayarak ve “*Öğünmek ile avrat er*

*olmaz* (Ergin,1994:197)” ifadesiyle de ikincilliği kabul etmiş/ettirilmiştir. Selcen Hatun’un kahramanlığından Kan Turalı’nın rahatsız olmasının sebebi, “savaşçı” kimliğini bir kadına kaptırma ve toplumun onu yargılaması endişesidir. Konargöçer yaşamda toplumun korunması kadın erkek bütün üyelerinin işiyken, yerleşik düzene geçişle birlikte toplumlari koruyucu kişiler “erkekler” olmaya başlamış; kadınlar ve kadınsılık askerlikten dışlanır hale gelmiştir. Oğlunu askerlik için yüreklendiren annenin, yaralı askerleri tedavi eden hastabakıcının, askerlerin gönlünü alan fahişenin, ordunun cephe gerisinde görev alan kadınların farklı noktalarda; ancak arka planda buldukları açıktır. Modern ulus devletlerine gelinceye kadar erkeklerin egemenliğinde bir meslek olarak kabul edilen askerliğin; erkeklerin belirli bir eğitim süreci sonrasında “savaşçı” olduğu, bu eğitimlere bağlı olarak kadınsı kabul edilen öğelerin çıkarıldığı, katı bir cinsiyet algısı ile şekillendirilen “kahraman erkek” miti üzerine kurgulu bir yapıya dönüştürüldüğü görülmektedir (Sancar,2008:153-155).

### **Basat’ın Tepegözü Öldürdüğü Boy**

Hikâyede “Çoban, irgece kakıdı ilerü vardı. Gördi kim perri kızları kanat kanada bağlamışlar uçarlar. Çoban kepeneğini üzerlerine attı, peri kızınun birini tutdı. Tama idüp derhal cima eyledi. Koyun ürkmeğe başladı, çoban koyunun önine seğırtti. Peri kızı kanat urup uçdı (Ergin,1994:207).” geçen bu ifadelerden Konur Koca Saru Çoban’ın peri kızlarından birini yakalar yakalamaz onunla cinsel ilişki kurduğu ve ona “tecavüz” ettiği anlaşılmaktadır. Bu tecavüzün bir insana değil de doğaüstü bir yaratığa uygulanmasına Seyfi Karabaş “Tanrı’nın kendisine ayırdığı yerden daha yüksek bir yere gözünü dikmiş olmaktır (Karabaş,1999:248-249)” şeklinde bakmaktadır. Feminist teoride ise “tecavüz”, cinsel zorlamanın yalnızca erkeklerce uygulanan bir şekli olarak görülmektedir. “Kadınların hadlerini bildirmeye” yönelik bir şiddet eylemi ve toplumsal bir denetim mekanizmasıdır ve aynı zamanda dişil yetenek ve becerilerin küçümsendiği erkek egemenliğin bir ifade şeklidir. Yine teoride, tecavüzün kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar ilişkisine bağlı olduğu savunulmaktadır. Feminist teorisyenler “tecavüz”ü, kural koyucu erkek davranışının bir türevi, ataerkil toplumlarda erkek rolünü tanımlayan değer ve ayrıcalıklara uyumun bir sonucu olarak görme eylemindedirler (Scully,2018:61-64). Bu bağlamda ataerkil düzenin bir parçası olan çoban, fırsatını bulur bulmaz peri kızı da olsa “tecavüz” etme hakkını kendinde görmektedir. Söz konusu “tecavüz” ün sonucu dünyaya gelen Tepegöz, sıra dışı bir canlı olur. Annesi olan peri kızı ona bakmaz ve onu bir pınar başına bırakır. Aruz Koca’nın bir pınar başında bulunduğu Tepegöz’ün annesi tarafından terk edilmesi, aslında “anneliğini yapmayan peri kızının tecavüzden dolayı çobanı cezalandırma”sidir. “*Bu yığınak yarıldı. İçinden bir oğlan çıktı, gevdesi adam depesinde bir gözi var. Aruz aldı bu oğlanı eteğine sardı. Aydur: Hanum bunu bana virün, oğlum Basat ile besleyeyin didi. Bayındır Han senin olsun didi. Aruz Depegözü aldı ivine getürdi* (Ergin,1994:208).” Çoban yapmaması gereken bir yanlışı yaptığı için Tepegöz, Oğuz’un belası olur ve eril düşünüş sonucu meydana gelen eylem ve akıbeti, toplumun temel düzenini bozar. Metin, sonuçları itibarıyla Sarı Çoban tarafından yapılan eylemin, toplumsal huzuru ne şekilde etkilediğini göstermekle birlikte “Peri kızı” açısından olaya bakmamakta ısrar etmekte ve eylem/olay sadece Oğuz toplumu açısından yorumlanmaktadır.

### Begil Oğlu Emren Boyu

Metinde Kazan Bey, Begil'i Alpler içinde aşığıladığından Begil, Han'a küser ve olaylar zinciri başlar. Ancak yaşananlar destan devri bağlamında ve ataerkil bir dünya içerisinde gerçekleştiğinden doğacak problemlere karşı bir günah keçisi aranır ve doğal olarak bu kişinin kadın olması gerekir. Begil'in eşi, iyi niyetli olmasına rağmen yapılan eylemin sonuçları itibariyle kötülenlen olmaktadır; çünkü karar mekanizması noktasında kadın merkezde değildir ve hikâyede olumsuz giden olayların bir kişiye yüklenmesi gerekmektedir. Kadının güçlü ve olaylara sağlıklı bir şekilde bakan bir göz olarak sunulması, ilgili dönem ve metinler merkezinde reddedilmiştir; çünkü ataerkil düşünce sistemine göre erkekler, fiziksel ve ruhsal açıdan doğal olarak güçlü ve akılcı bir yapıya sahiptir; dolayısıyla onlara verilen bu yetiler egemen ve hükmetme yönünden ayrıcalıklı bir hakktır. Erkeklerle yönelik olarak kabul edilen bu unsurlar; onları, siyasal diğer bir ifadeyle devleti temsil etmeye daha elverişli kılmıştır, kadınları ise bu vasıflara sahip olmadıkları anlayışından hareketle güvenilirmez ve siyasal katılım açısından toplumda elverişsiz oldukları düşüncesine taşımıştır (Berktaş,2016:27). Bu nedenle hikâyede dedikodunun yayılma işinin kadına yaptırılması ve iyi-kötü çatışmasının sonucunun eksik olarak görülene, bu bağlamda kadına yüklenmesi gerekmiştir.

### Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu

*“Yavuklusu var idi, tiz düğün dirnek itdiler. Atdan aygır deveden buğra koyundan koç kırdurdılar.(...) Oğlan kılıcın çıkardı. Kız ile kendü arasına bıraktı. Kız aydur: Kılıcın gider yiğit, murad vir murad al, sarılalum didi. Mere kavat kızı men kılıcuma togranayım, ohuma sançılayım, oğlum toğmasun, toğar ise on yaşına varmasun, ağamun yüzün görmeyinçe, ölmüş ise kanın almayınca bu gerdeğe girer isem didi (Ergin,1994:228).”* ifadeleri, evlendiği gece dahi erkeğin kadına karşı kullandığı/kullanabileceği sözleri göstermesi açısından önemlidir. Düğün sonrasında aralarında herhangi bir cinsellik yaşanmamasına, dolayısıyla evlilik akdinin gerekleri belirli oranda gerçekleşmemiş olmasına karşın *“Aydur: Kız sen mana bir yıl bakgıl, bir yılda gelmez isem iki yıl bakgıl, iki yılda gelmez isem üç yıl bakgıl, gelmez isem ol vakıt menüm öldüğümü bilesin, aygır atum bogazlayup aşum virgil, gözün kimi tutarise könlün kimi sever ise ana vargıl didi (Ergin,1994:228).”* ifadelerinden anlaşıldığı üzere aslında Seyrek, gelin kızın ne için evlendiğini, evlilikten beklentilerinin neler olabileceğini, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını yok saymaktadır ve *“Üç yıl dönmezsem istediğine var”* diyerek de zamanı kendi belirlemekte ve kızın yapacağı diğer evlilik için de izin vermektedir. Kız bekletilen konumda olup eril tahakkümün altındadır. Buna rağmen; *“Kız aydur: Yigidüm men sana bir yıl bakam(...) Dört yıl gelmez isen biş yıl altı yıl bakam (...) İrkek sineği üzerüme kondurayam, Murad vir murad al andan git yigidüm didi. Oğlan aydur: Mere kavat kızı ağam başına ant içmişem, dönmeğüm yoh didi. Kız aydur: Kademi kutsuz gelin diyinçe udsuz gelin disünler (Ergin,1994:229).”* *“Ayağı uğursuz gelin diyeceklerine, hâyâsız gelin desinler”* ifadesiyle de kendi kendini aşağıya çekmektedir. Olayların gelişimi ve şekillenmesi açısından konuya hiçbir müdahillliği olmadığı halde yaşanan/yaşanılacak süreçlerde sorgulanmaya tabi tutulacağı düşüncesi, kadının içine düştüğü/düşürüldüğü durumu göstermektedir.

### Salur Kazan'ın Tutsak Olduğu Boy

Bu anlatıda Uruz ile annesi arasında geçen konuşma şu şekilde verilir: “*Mere ana men Han oğlı değül imişem/ Han Kazan oğlı imişem/ Mere kavat kızı munı mana niçün dimezidün/ Ana hakkı Tanrı hakkı değül imiş ise/ Kara polat öz kılıcum tartayidüm/ Gafillüçe görklü başun keseyidüm/ Alça kanun yiryüzine dökeyidüm* (Ergin,1994:239).”

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Uruz, annesini yalancılıkla suçlar ve ona gerçeği söylemediği için kızarken oğlun anneye hitabı ve tahakkümü çarpıcı olmaktadır. “*Ana hakkı Tanrı hakkı değül imiş ise*” ifadesi anneliğin kutsiyetine işaret ederken, Tanrı'nın hakkı konumundadır. Tanrı ise eril düşünülmektedir. Tanrı'nın eril düşünüldüğü bir sosyal kabul çerçevesinde oğlun anneye bu şekildeki hitabı anlam bulmaktadır. Anneliğin yüceltilmesi, birçok çalışmada kadına verilen değer şeklinde ifade edilmiş olmakla birlikte bu yüceltilmişliğe rağmen söylenen diğer ifadeler, büyük oranda göz ardı edilmiştir ki bu durumun arka planında yatan temel etken, mevcut yapıda görülen ve kolektif bilinçaltında yaşayan eril tahakkümdür. Ataerkilliğin bu derece baskın olduğu yapının kökeninin pek çok feministe göre, yerleşik hayata geçilmesiyle başlaması ve sonrasında özel mülkiyet fikrinin ön plana çıkması (Michel,1999:30) kabul edildiğinden Türk kültürü açısından bu sürecin farklı boylarda ve devletlerde farklı tarihlerde gerçekleşmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak metinde görülen ifadeler, metnin oluştuğu ve yazılı kültüre aktarıldığı süreçte ataerkilliğin toplumun her kesiminde baskın bir yapıya ulaştığını göstermektedir.

Dede Korkut hikâyelerinde annenin oğla, oğulun anneye olan sevgisi ve tutumu idealize edilmiş bir anlatı dünyası ve eril bakış açısı doğrultusunda kahramanlıklar yaratacak derecede olmakla birlikte, feminist kuram bağlamında en basit noktada oğulların annelere bedduaları ve “namus”la ilgili tahakkümleri ataerkil/patriarkal düzenin bir göstergesidir. Metinde yer yer kadın; silahlı askerleriyle savaşçı olduğu kadar erkeğinin yanında duran ve zamanı geldiğinde eşini koruyan bir kimliğe dahi sahiptir; ancak tüm bu meziyetlerine rağmen erkeğin şöhretine ve yiğitliğine eş olacak ya da önüne geçecek bir yapıya izin verilmemektedir. Kadının kocaya olan sadakati hemen birçok hikâyede değinilen bir unsur iken erkeğin karısına sadakatinden bahsedilmez; çünkü Sancar'a göre ataerkil düzende erkek “gözetlenen” değildir; ancak kadın “gözetlenen”dir (Sancar,2008:192).

### Taş Oğuz'un Asi Olduğu Boy

Hikâyede Beyrek' in “*Aldayuban er tutmak avrat işidür/ Avratundan mı öğrendün sen bu işi kavat* (Ergin,1994:248)” bu ifadesi aslında kadını aşağılayan bir söylemdir. Nitekim “hile”nin kadına özgü kabul edilmesi eril tahakkümün göstergesi olup erkeği Tanrı'ya yaklaştıran ve bu bağlamda kusursuz gören bir bakış açısının ürünüdür. Bu bakış açısıyla alakalı olarak Nizam-ül Mülk'ün “Siyasetname” adlı eserinde devlet işlerine yönelik olarak hükümdara, kadın sınıfının “aklen” ve “dinen eksik” ve “her kötülüğün kaynağı” şeklindeki düşünceleri işleme (Arsel,1988:46) ve “hile/kötülük yapma”nın da kaynağının kadın olduğu düşüncesinin ülke yönetiminin en üst noktasında dahi hangi seviyede olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

### Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boy

Anlatıdaki “Aksakallı kocalar il düzeni, oba kutu/ Ak pürçekli kadın kâhyalar sofraya düzeni, ev bereketi/ Bir kişinin altı yaşında öz oğlu olsa/ Yurdun geleceği, göz aydını, bel kuvveti, yürek yağı/ Yedi yaşında kızı olsa düşmandan beter (Ekici,2019: 159).” ifadelerinde devletin düzenini sağlayan ve gizli bilgileri taşıyan kişilerin bilge erkekler olduğu; kadınların ise sofraya düzenini sağlayan, evi çeviren ve evin bereketini oluşturan hizmetkârlar olduğu vurgulanmaktadır. Bu söylemlerde erkek bilgeliğiyle, yöneticiliğiyle ve karar mekanizması oluşuyla yüceltilirken; kadın hizmet eden pozisyonda tutulmakta ve aşağı çekilmektedir. Nitekim altı yaşındaki erkek çocuk her anlamda gücü ve devletin devamlılığını temsil ederken, yedi yaşındaki kız ise düşmandan daha kötü tavsif edilmektedir. Kız çocuk üstelik ev dağıtıcısı, ev bozuncusu ve yabancı gelini tanımlamalarıyla ötekileştirilmekte, aşağılanmakta ve erkek çocukla kıyasta yok sayılmaktadır. Ancak Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında, Pay Piçen Bey'in, beylerden bir kızı olması için dua etmelerini istemesi (Ergin,1994:117), kız çocuğuna sahip olmanın istenilen bir durum olduğunu göstermektedir. On üçüncü hikâye ile bu hikâyenin farklı toplumsal değerler sergilediği ve bu değerlerin metnin bütünlüğü üzerinde ve kendi içerisinde çatışma yarattığı da görülmektedir. Metindeki çatışmanın asıl nedeni, Dede Korkut metninin çok katmanlılığı ve dolayısıyla Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nın daha önce yazıya aktarılması şeklinde yorumlanabilir. Bu durum, İslamiyet ile birlikte tanışılan yeni yaşam şeklinin toplumsal belleğe ait öğeleri değiştirmeye başlamış olması veya farklı dönemlerde ve farklı sosyal çevrede yazıya aktarılan metinler arasındaki toplumsal anlayış farkının metne yansımış olmasıyla açıklanabilir (Güven,2020:978-979).

### Sonuç

Bu çalışma kapsamında, Dede Korkut hikâyelerinde feminist kuram bağlamında kadınlar ve toplumsal cinsiyet rolleri ele alınarak değerlendirilmiştir. Bu hikâyelerdeki kadının temsili, nasıl konumlandığı, sesi ya da sessizliği/suskunluğu, adı/görünür oluşu ya da adsızlığı/görünmezliği, savaççılığı ya da pasifliği, kadınsılığı/cinselliği ya da erkeksiliği, yaşam alanları ve bu alanlarda kendilerine biçilen roller gibi konular eril tahakkümün nasıl etkin olduğuyla birlikte ele alınmış ve toplumsal cinsiyet algısına göre çözümlenmeye çalışılmıştır. Kadını, eril tahakkümün hâkim olduğu toplumun bir bireyi olmasına rağmen; olabildiğince objektif bir bakış açısıyla inceleyerek yorumlamak hem Türkiye'deki kadın çalışmalarına, hem de Dede Korkut anlatılarıyla ilgili çalışmalara farklılık katacaktır. Makalede, Dede Korkut anlatılarındaki kadın tiplerinin aslında erkeklerin gözünden oluşturulan ve şekillendirilen kadın tipleri oldukları; kadınların gençliği, dişliliği, anneliği, cinselliği, toplumsal rolleri, toplumdaki statüleri ve onlar için çizilen davranış kalıplarının da erkek gözünden belirlendiği/okunduğu vurgulanmıştır. Erkek egemen bir yapının yansımalarıyla şekillenen kültür ve bu kültüre bağlı olarak yapılan çalışmalarda; kadın için, doğal olarak kültürün olumladığı namuslu olmak, bekâreti korumak, sabır göstermek, erkeğin sözünden çıkmamak ve büyük oranda erkeğin gerisinde durmak gibi kavramlar pozitif bir söylemle yüceltilmiş; ancak aynı konular ya da davranışlar erkekler için aynı kabuller doğrultusunda işletilmemiştir. Dünden bugüne erkek egemen söylemin sonucunda gelişen ve toplumsal normlara dönüşerek kırılmaz bir yapıya kavuşmuş eril söylemler, erkek adlarıyla anılan on üç metinde de kendini açıkça göstermektedir. Çalışmada ayrıntılandırılarak verilen



örnekler, Dede Korkut metninde eril egemen toplum yapısının ne derece yoğun olduğunu açıkça göstermektedir. Mevcut çalışmaların oldukça önemli bir bölümünde görülen benzer söylemler, eril tahakkümün modern dünyada dahi bu noktadaki yansımalarıdır.

Belirtilenler doğrultusunda Dede Korkut metninin, Türk kültürünün derinliklerini ve katmanlarını bünyesinde taşıdığını; ancak bu tespitlerin daha ziyade erkek egemen bir gözle okunarak yapıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda metnin, kadın ve kadın dünyası açısından dile getirilmeyen yapıları da barındırmasına rağmen, bu unsurların idealize edilmiş bir Dede Korkut anlatı dünyası nedeniyle üzerinin örtüldüğü görülmektedir. Dede Korkut metni, önemli ölçüde konargöçer bir yaşamın ürünü olmakla birlikte; kanaatimizce daha ziyade yerleşiklik ve yeni girilen kültür dairesinin yansımaları kapsamında büyük oranda sonradan eklenmiş sosyal kabulleri de içinde barındırmaktadır. Akademiklerin bu anlamda, metne sadece tek bir kültür evreninden değil, farklı medeniyet katmanları çerçevesinden bakması ve metindeki saklı/açık dile getirilmeyen hususları da ele alması gerekmektedir.

## KAYNAKLAR

- ARSEL, İlhan (1988). **Şeriat ve Kadın**, Kaynak Yayınları: İstanbul.
- BOURDİEU, Pierre (1988). **Masculine Domination**, Polity Press: Cambridge.
- BEAUVOİR, Simone (1993). **Kadın "İkinci Cins"**, (Çev. Bertan Onaran), Payel Yayınları: İstanbul.
- BERKTAY, Fatmagül (2016). **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, Metis Yayınları: İstanbul.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2012). "Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi", **38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi**, Ankara: AYK, C. II, ss. 981-986.
- EKİCİ, Metin (2000). "Dede Korkut Kitabında Kadın Tipler", **Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara)**, Ankara: AKM Yayınları, ss.123-138.
- EKİCİ, Metin (2019). **Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy/Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi**, Ötüken: İstanbul.
- ERGİN, Muharrem (1994). **Dede Korkut Kitabı**, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- ERÖZ, Mehmet (1977). **Türk Ailesi**, MEB Basımevi: İstanbul.
- GENÇOĞLU, Gencer (2017). "Dede Korkut'ta Aile Kavramının Sosyal Genetiği Üzerine", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, Cilt IV, Sayı XII, ss. 120-145.
- GÖKALP, Ziya (2007). **Türk Medeniyet Tarihi**, (Yayına hazırlayan: M.Sabri Koz). Yapı Kredi Yayınları: Ankara.

GÜVEN, Filiz (2020). "Dede Korkut Hikâyelerinde Otağın Toplumsal İnşası ve Toplumsal Cinsiyet", **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, 13 (31), ss. 977-993.

KAPLAN, Mehmet (1951). "Dede Korkut Kitabında Kadın", **Türkiyat Mecmuası**, 9, ss. 99-112.

KARABAŞ, Seyfi (1999). "Dede Korkut Hikâyelerinde İşlev, Yapı Anlam", **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

KIRBAŞOĞLU, Latife Kılıç (2013). "Başlangıçtan Günümüze Türklerde Kadın ve Kadın Eğitimi", **Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi**, Yıl: 4, Sayı: 20, ss.121- 142.

MICHEL, Andree (1999). **Feminizm**, (Çev: Şirin Tekeli), Kadın Çevresi Yayınları: İstanbul.

MITCHELL, Juliet (1985). **Kadınlık Durumu**, (Çev. Günseli İnal, Gülnur Savran), Kadın Çevresi Yayınları: İstanbul.

ÖGEL, Bahaeedin (1988). **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı: İstanbul.

ÖNCÜL, Kürşat (2008). "Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı" **Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literature and History of Turkishor Turkic**, Volume 3/ 2, ss. 574-581.

ÖNCÜL, Kürşat (2018). "Deli Dumrul Hikâyesine Yeni Yaklaşımlar", **Türkbilig**, 36, ss: 159-166.

RAMAZANOĞLU, Caroline (1998). **Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri** (Çev. Mefkûre Bayatlı), Pencere Yayınları: İstanbul.

SANCAR, Serpil (2008). **Erkeklik, İmkânsız İktidar (Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler)**, Metis Yayınları: İstanbul.

SCULLY, Diana (2018). **Cinsel Şiddeti Anlamak** (Çev. Şirin Tekeli, Laleper Aytek), Metis Yayınları: İstanbul.



THE TRANSFORMATION OF PUBLIC AND PRIVATE SPACES ALONG İSMET İNONU-2  
BOULEVARD

Arş. Gör. Dr. Fatma KOLSAL\*

Dr. Öğr. Üye. Hatice Günseli DEMİRKOL\*\*

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the changes in the identity of the İsmet İnönü-2 Boulevard in the Eskişehir Old Factory Area through the transformation of public and private spaces in historical context. In the study, first, the three eras that are; the development of the Boulevard due to the industrialization of the Early Republican period, the situation up to the year 2000 and the rapid transformation process witnessed after 2000 will be given chronologically. Then, spatial transformations on the Boulevard, which are the indicatives of the socio-economic changes, will be discussed through concepts derived from the literature survey. These concepts will also be exemplified and concretized through the field work conducted in the Boulevard. It is inferred from the investigation that the identity of the Boulevard related to industrialization and production disappeared and a new identity has arisen due the consumption spaces such as Cafés, Restaurants, Hotels, Office Blocks and Shopping Centers surrounding the Boulevard through the revisions of the development plans. According to the findings obtained during the study, İsmet İnönü-2 Boulevard reflects socio-economic transformations with the qualities and the transformations of the private and public spaces it hosts. The street, which is re-structured evolving from the production society to the consumer society, is an “*invented street*” and the interface built on the street produces private publicities and excludes the public.

**Keywords:** Public Space, Private Space, İsmet İnönü-2 Boulevard, Eskişehir, Consumption

İSMET İNÖNÜ-2 BULVARI'NDAKİ KAMUSAL VE ÖZEL ALANLARIN DÖNÜŞÜMÜ

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Eskişehir Fabrikalar Bölgesi'ndeki İsmet İnönü-2 Bulvarı'nın kimliğindeki değişimleri tarihsel süreç- içerisinde kamusal ve özel mekânların dönüşümü üzerinden irdelemektir. Çalışmada önce, Bulvarın Erken Cumhuriyet Dönemi sanayileşmesine bağlı gelişimi, 2000 yılına kadar olan durumu ve 2000 sonrası tanık olduğu hızlı dönüşüm süreci kronolojik olarak aktarılacaktır. Ardından, sosyo-ekonomik değişimlerin göstergesi olan bulvardaki mekânsal dönüşümler yazın araştırması ile elde edilen kavramlar aracılığıyla tartışılacaktır. Bu kavramlar, bulvarda yapılan alan çalışması ve fotoğraflamalar ile somutlaştırılacak ve örneklendirilecektir. . Çalışmada bulvarın sanayiye ve üretime dayalı kimliğinin yok olduğu ve imar planındaki revizyonlarla bulvarın Kafe, Restoran, Otel, ofis blokları ve Alış-veriş merkezleri gibi tüketim mekânları ile çevrelenerek yeni bir kimliğe büründüğü görülmüştür. Bulvar üzerindeki kamusal ve açık alanların niteliğinin bu yeni kimliğe göre şekil aldığı tespit edilmiştir. Çalışmadan elde edilen bulgulara göre, İsmet İnönü-2 Bulvarı, barındırdığı kamusal ve özel mekanların nitelikleri ve geçirdiği dönüşümler sosyo-ekonomik dönüşümleri yansıtmaktadır. Üretim toplumundan tüketim toplumuna evrilen yapı içerisinde yeniden yapılanan cadde, “*kurgulanmış*” bir sokak olup, caddede inşa edilen arayüz, özelleşmiş kamusal alanlar üretmekte, kamusal dışlamaktadır.

\* Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık Ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Bina Bilgisi Anabilim Dalı, fatma.kolsal@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-5569-2046

\*\* Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık Ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Yapı Bilgisi Anabilim Dalı, hgdemirkol@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-2301-3766

**Anahtar Kelimeler:** Kamusal Alan, Özel Alan, İsmet İnönü-2 Bulvarı, Eskişehir, Tüketim

## INTRODUCTION

Eskişehir is one of the most noteworthy industrial cities of Early Republican Period in Turkey. By the introduction of industrial areas to the city, the morphology of Eskişehir has considerably been changed. Factory District and Ismet Inonu-2 Boulevard are formations with a central role regarding the new urban patterns. Most recently, in common parlance, the street is referred as “Boulevard of Prestige”, which reveals multiple arguments about the socio-economic and socio-cultural reflections signifying a transformation in the use of public and private spaces. In this study a metaphoric re-structuring of the society is scrutinized through the physical re-structuring of the street, namely Ismet Inonu-2 Boulevard, utilized as an architectural timeline. The interventions and transformations in the spaces of production are deciphered through an architectural reading.

As Kostof (1985: 19) states, “...architecture is a medium of cultural expression only to the extent that we are able to absorb its messages. And these messages are elicited through the questions that are preoccupying us today. The way we interpret the culture of a period or a nation through its architecture may tell us as much about it as about ourselves”.

This text is to understand and to interpret the restructuring of a street - İsmet İnönü-2 Boulevard- regarding the public and private spaces. To do so, Ismet Inonu-2 Boulevard is utilized as an architectural timeline and the transformation of the society is scrutinized through the physical restructuring of the street. The changes in the identity of the Ismet İnönü-2 Boulevard is examined through the transformation of public and private spaces in historical context.

The physical context of the study includes the section between Kanatlı Shopping Mall and Özdilek Shopping Mall, whereas the context for time focus on the period after the year 2000 (Figure 1 and 2). The year 2000 is important because the stable appearance of the street for decades has started to change from 2000 on. The rapid restructuring and interventions have remarkably taken place along the street after the year 2000.



Figure 1. Aerial photograph of Eskişehir displaying the location of the “Old Factory District” in relation with the city center and the railway route (source: GoogleEarth, last visited on 21.10.2020)



Figure 2. 2015 Aerial photograph of the İsmet İnönü-2 Boulevard (source: GoogleEarth, last visited on 30.12.2015)

## THE METHOD OF THE STUDY

In the study, the development of the Boulevard due to the industrialization of the Early Republican period, the situation up to the year 2000 and the rapid transformation processes that were witnessed after 2000 are explained and interrogated chronologically. Spatial transformations on the Boulevard, which are indicative of socio-economic changes, is discussed through concepts derived from the literature survey. Literature survey includes architectural subject matters, as well as urban and social issues. In addition, the concepts in discussion are exemplified and concretized through the field work in the Boulevard.

## THE SITUATION OF THE BOULEVARD BEFORE 2000

Eskişehir has always had an important position in Turkish urban history. This position had been emphasized during the Early Republican Period, due to the fact that it is one of the most industrialized Anatolian cities in Turkey. Industrialization had central importance to the new-born Republic in the conspicuous absence of an autonomous bourgeoisie class in order to create financial opportunities. The industrial settlements were, indeed, the most significant architectural extensions of the Kemalist project of modernity into Anatolia (Bozdoğan 2008: 433-434). Thus, not only the factories but also a modern way of life was constructed during this period.

In Republican Period, besides state-sponsored industrial developments, there were investments on soil, brick, and tile as well as food industry done by private sector in Eskişehir. The major part of private factories was constructed and spread over an area of 62 hectares in the north of the railway, which is called "Factory District". This district had a great impact on the formation of the macro form of the city (Aksoylu 2012: 48) (Figure 3).

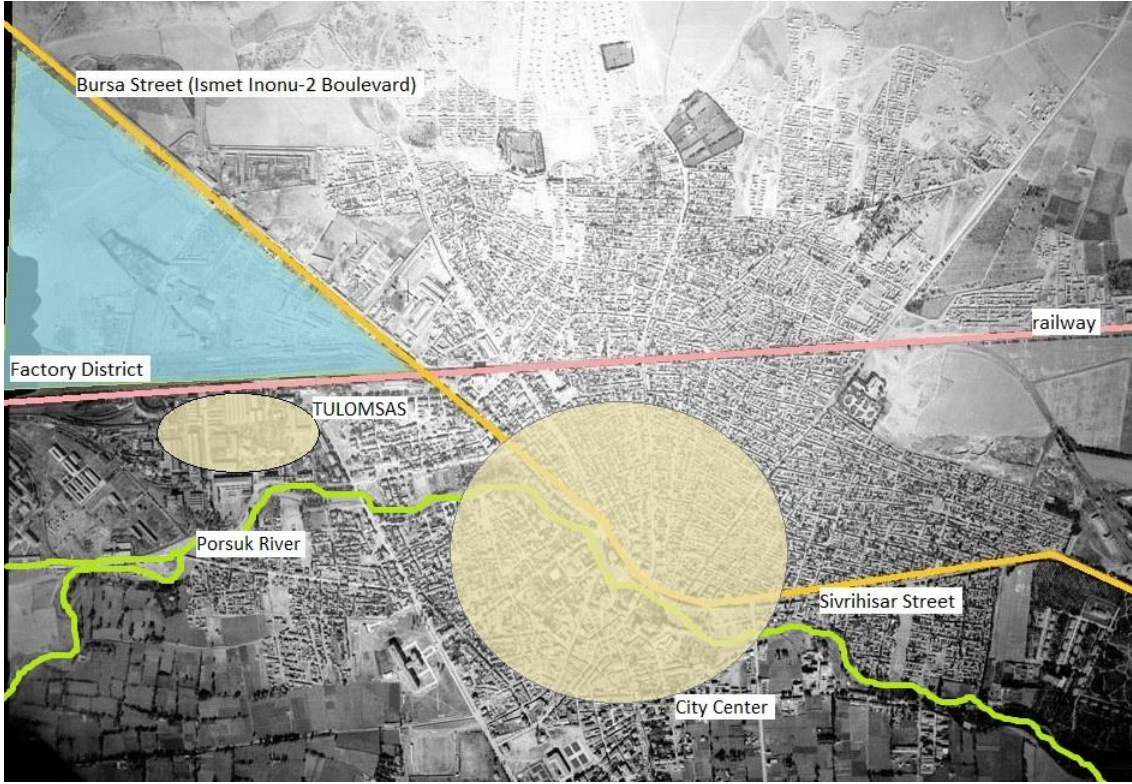


Figure 3. Eskişehir in 1950 displaying the relation in between Factory District and İsmet İnönü-2 Boulevard (produced after the aerial photograph is obtained from General Command of Mapping)

The close relation in between the work place and home had caused the residential dwellings to occur in the vicinities of the factories which had also given direction to the formation of the street network, as much as to the shifting of the city center and to the location selection of the recreational areas. (Aksoylu 2012: 55)

İsmet İnönü-2 Boulevard, once called as “Bursa Street”, is a formation with a central role regarding those urban configurations. The Bursa Street, which dates back to Ottoman Period, had been rehabilitated and enlarged for a better service during Republican Period. It was the main motorway which connects Eskişehir to İstanbul and Ankara until the 1960s. After the 1960s the street had become more effective on the urban dwelling patterns rendering its service functions secondary. This situation was supported by the alternative motorways providing connection to İstanbul and Ankara. Considering its relation to the Factory District, the new residential districts participated to the urban morphology of the city along this street (Ertin 1994:134).

Parallel to the rapid urbanization of Eskişehir in the 1950s, the production in the factories had stopped in the course of time especially after 1980s. The industrial settlements had been surrounded by an urban fabric making the position of them quite valuable for their vast lands remained in the city center. Consequently, the factories were abandoned and found a new location outside the city (Aksoylu 2012: 55). Having a very important effect on creating the city image with their vertical chimneys and brick colored configurations, this district, therefore, have become very attractive for the urban

transformation, especially for the private investors/constructors, owing to the fact that it is very close to the center and main axes of the urban transportation. Moreover, especially after 1995, the decision taken by the municipality about the division of the industrial lots to smaller ones was the trigger of such a transformation. In 2003, some of the industrial settlements were registered as industrial heritage and most of them determined as socio-cultural activity areas besides having commercial identities. The transformation implies a variety of events such as destruction of old industrial settlements, re-functioning of old industrial settlements, and constructing new buildings. As a result of these developments the story about the re-structuring of the street towards the “Boulevard of Prestige” has started.

Regarding its history, it can be said that İsmet İnönü-2 Boulevard had not always had a public and convivial character. It was a fundamental network element of the city before Republican period- that is to say before modernization- however, this role was merely a functional one rather than a public one. The publicness of it was visible only after the street had a communication with the dwellings around and stroke to a more dominating attitude creating a linkage between the domestic spaces and the work spaces. Moreover, this character was fortified by the introduction of Anadolu University along with the east side of the street in 1958. So, a social and urban ground is necessary to base the evaluation of the public and private spaces, since it is impossible to talk about the publicness where there is no life around. Therefore, the 1950s can be accepted as the initiation of such a publicness for İsmet İnönü-2 Boulevard, since the street had started to be involved in the lives of people.

For a street, Goldberger (1996: 170) says “...it is the building block of urban design and, by extension, of urban life; the city with vibrant street life is the city that works as a viable urban environment and where the real life goes on”. Thus, the very spirit of the street is already public. In the 1950s, when Factory District was very active, İsmet İnönü-2 Boulevard is told that it is used by working men to arrive at the factories they are employed in. Most of them had used bicycles and ride through the street. Those times supposed to be the period in which the consequences of modernization had started to be felt. As Sennett (1999: 14) states, one of these consequences is the core of modern culture about the separation between the concept of “in” and “out”. This is a separation of the subjective life from the worldly and of ego from the city. This statement had been proved by the separation and specialization of all parts of our lives. It started in the public life and continued in the private life. The separation, similarly to the one occurred in the street, led to an isolation in the house as well (Sennett 1999: 45). In other words, the modernization brought about a rational and functional division both in the urban and domestic scale.

According to these statements, it can be said that İsmet İnönü-2 Boulevard and the edifices alongside was a part of such kind of a rational and functional planning approach. In the 1950s, the factories especially established by private initiations had found a location in the northern portion of the city. This was on purpose and had the rationality of creating an industrial zone which had a close position both to railway and motorway. It is not surprising that each building of those industrial settlements reflects the same approach, too. In other words, they were all built in the rationality of

production. As a result of this, the street was totally flanked by industrial buildings and stayed so until the 2000s.

### THE SITUATION OF THE BOULEVARD AFTER 2000

The transformative actions have started after the municipal decisions assigned a new function for the area. It is the turning point of the region in terms of getting out of an identity related to production and gaining a recent one related to consumption. There is no doubt that urban decisions have great effect on the formation of a city (Benliay et al., 2015: 40). The most striking development and the signal for a change were the introduction of the tram to the urban circulation of Eskişehir in 2004 ([www.eskisehir.bel.tr](http://www.eskisehir.bel.tr)), which at the same time passed through İsmet İnönü-2 Boulevard. By this way, the accessibility of the street has increased. However, the following two occurrences had an incomparable effect on the progress of the street: the opening of two shopping malls in 2007; Kanatlı and Espark Shopping Malls successively (Üstün and Tural 2008: 272).

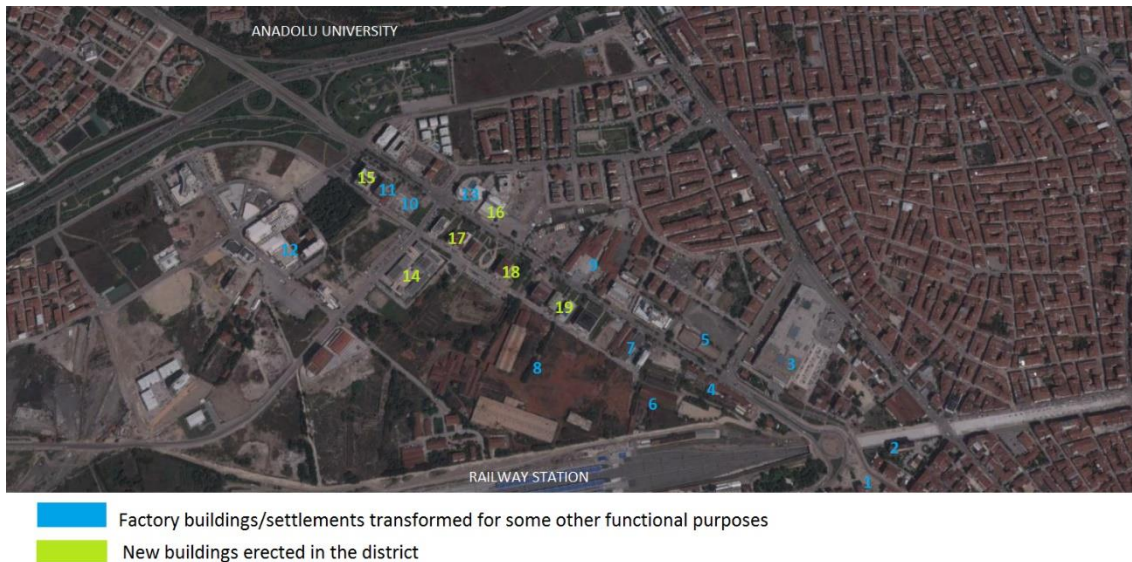


Figure 4. The aerial map showing the existing, transformed and introduced buildings regarding the area (source: Google Earth, last visited on 30.12.2015)

Not surprisingly, those two commercial buildings were constructed in the place of abandoned factories. Kanatlı Shopping Mall was erected after the demolition of Kanatlı Flour Factory, whereas Espark Shopping Mall was built after the destruction of a brick and tile factory. Another contribution to the new commercial character of the street was done by 222 Park nightclub, which was housed in a lumber factory after a restoration project in 2008. This was a quite crucial development opening new perspectives for the transformation of the region. Finally, the introduction of the building of Tepebaşı Municipality along the street in 2009, escalated the re-structuring (Figure 4).

After these initial interventions, the change in the street has accelerated. Now, the actual condition of the street bears numerous types of buildings, except for the factories. These types can be counted as retail buildings, high-rise office blocks, mixed



used office and residential blocks, nightclubs, pubs, restaurants, cafes, bars, hotels, and shops (Table 1).

Table 1. The list of buildings in the district and their history of demolition or transformation

Buildings	Transformation/Intervention	Date
Introduction of Tram		2004
1- Kanatli Flour Factory	1- Kanatli Shopping Mall	2007
2- The Soil Products Office Silo	2- Ibis Hotel	2007
3- Baskurt Brick&Tile Fact.	3- Espark Shopping Mall	2007
4- Dogrular Lumber Factory	4- 222 Park Night club	2008
5- ÇiftKurt Brick&Tile Fact.		
6- The Soil Products Office Warehouse		
7- Aral Wine Factory	7- Hayal Kahvesi (Retail)	2007
8- Kılıçoğlu Tile Factory		
9- ETI Biscuits Factory		
10- Yasin Çakır Flour Fact.		
11- Öc Tire rim Fact.	11- Buda Bar (Retail)	2007
12- Mühendisler Flour Fact.	12- Özdilek Shopping Centre	2012
13- Fil Tile Factory	13- Dedepark Hotel	2010
14- Tepebaşı Municipality		2009
15-16-17-18-19	Multi-functional office blocks (İki Kule, Modernity, Basak Residence)	2010-....
Demolition of the Bridge passing over the railway		2013

According to Ray Oldenburg (1989: 165), such spaces can be called as “third places”. On contrary to the first place of home or the second place of work or school, the third places are a kind of in limbo spaces. Necessarily, a transformation should occur when passing through the portals of a third place. Externally, those who receive respect and attention according to the weight of their position find themselves in the third place in places where traditional status is very low.

There was a motorway bridge passing over the railway line, which could be accepted as the initial point of the İsmet İnönü-2 Boulevard in the south. This bridge was a physical obstacle slowing down the pedestrian flow towards the Anadolu University. In 2013, after the demolition of the bridge letting tram to pass the railway line, the physical connection of the Boulevard to the city center has strengthened and accessibility to the street has relatively eased. Collectively, these events lead to a total transformation as much in the physical characteristics of the street as the public and private spaces it holds.

According to Banerjee (2001: 11), public space is linked with recreative spaces such as parks, playgrounds, or systems of open space that are obviously in the public

realm. This is one side of the critiques towards the contemporary public space. For Carmona (2010), most of these evaluations for the exclusionary and increasingly privatized public realm is done because of commodification and homogenization of the space. Most of the time, this assessment is due to a managing and designerly point of view. Besides, the loss of authenticity and the increasing feel of "placelessness" supports the idea of "invented" space. For many urban researchers, the sense that the public realm is weakening by a growing trend of what is commonly described as "privatized" public spaces or "publicized" private spaces. There is an ideal of "publicness" in the designated public spaces, but in fact, they belong to the private realm. The public is favoured as long as they are able to afford the privatized public services. Under these conditions, the access to and use of the space is only a privilege, it is not a right (Banerjee 2001: 12). These expressions resemble the current condition of İsmet İnönü-2 Boulevard since there are similar spaces as Banerjee describes in his text. Moreover, he calls such kind of streets as "invented streets" due to the designed and organized aspects of them for the purpose of consuming. In the case of İsmet İnönü-2 Boulevard, however, it can be said that it is a natural street with an unnatural development. When the life story of this street is observed, similarities with Haussmannization of the 19<sup>th</sup> century can be read.

As Harvey, Benjamin and Sennett raised in their works, Haussmannization is a very strong concept to read the impact of architecture on a new way of life. Baudelaire is a key figure to understand the social and societal divergences at that time as well. His concept of "Flânerie", is connected to the desire for relaxation, social contact, entertainment, leisure, and the actions related to having a good time (Benjamin 1995: 130; Sennett 1999:175).

Exemplifying the public and private spaces through a poem of Baudelaire, in which two lovers split up due to their different approaches to a man outside of the café of which they were in, Harvey (2006: 18-19) underlines a sense of space where ambiguities of proprietorship, of aesthetics, of social relations and the political economy of everyday life, collide. Furthermore, the new boulevards were constructed as public spaces to facilitate the state's protection of bourgeois private property. Banerjee (2001: 14) supports the same idea emphasizing the blurriness of the line between public and private spaces as in the case of Parisian arcades.

Another correlation is the intentions of Haussmann himself. Haussmann sought to expel industrial activities and its associated working classes from the center of the city. He strictly mandated design criteria and aesthetic forms for both public and private construction on and around the boulevards (Harvey 2006: 21).

Thus, regarding its formation and content with the character of public and private spaces, İsmet İnönü-2 Boulevard could be a creation of a political desire which belongs to a more global attitude. As in the case of Parisian boulevards, it bears public spaces. Nevertheless, their role as private places at the end diminishes their public character, whatever the architectural achievement they represent. They are not made over time like real living streets; they are produced by designers not to create culture but to consume it (Goldberger 1996: 174).

Consequently, the industrial character of the street emptied by the consumerist approaches in city development decisions. The physical aspects of the existing urban landscape, which are in parallel with those consumerist developments stayed as they are – such as the façade of the factories with new retail functions, or chimneys symbolically preserved to refer to the past industrial city image. By this means the unprofitable old city values are swept away. 222 Park night club, which was housed in a lumber factory after a restoration project in 2008, is a good example for the symbolic preservation, while Özdilek Shopping Mall, newly planned and built on the parcel of the demolished Mühendisler Flour factory from the 1920s exemplifies the sweeping away of the “old” for the sake of the “new” (Figure 5).



Figure 5. Mühendisler Flour Factory totally demolished in order to erect Özdilek Shopping Mall

Lefebvre (1973: 143) properly describes this situation in his discussion of the production of the space: “...are liable to discover how such spaces may be pressed into the service of cultural consumption, of ‘culture itself’, and of the tourism and the leisure industries with their almost limitless prospects... When destruction has not been complete, ‘renovation’ becomes the order of the day, or imitation, or replication, or neo-this or neo-that. In any case, what had been annihilated in the early frenzy of growth now becomes an object of adoration.”

Seemingly, the re-structuring of the new boulevard implies to the re-functioning of its physical elements both in a destructive and in a transformative way (Figure 6). It reveals that three major trends- privatization, globalization, and the communications revolutions- continue to form, direct and produce the future demand and supply of public space. Public life both encompasses private and public realms. Collectively, these approaches represent main transformations in the way public life and space are perceived, conceptualized and in the values associated with them. Future designs and plans for public space must be based on an understanding of the causes and consequences of these trends and the changing nature of public life (Banerjee 2001: 9-10).



Figure 6. Left: Dedepark Hotel which is erected in the place of Fil Tile Factory; Right: Modernity Hotel a newly introduced building along the street with a retail function on the ground floor (Kolsal, June 2016)

In line with Banerjee, it is observed that İsmet İnönü-2 Boulevard has open spaces both publicized private identity and privatized public identity. In his paper, defining the "openness of the open space", Lynch (1990: 21) sets the criteria for a good and public open space. Starting from the very meanings of the word "open", he starts a semantic and linguistic discussion in order to better describe the space. Openness can be the accessibility as well as not being closed. Whatever it is, according to Lynch, open space he is describing should be public and determined by some building blocks.

With respect to these definitions, the open spaces in between office blocks having access from the street and the retail spaces on the ground floor of the blocks can be counted as open public spaces. However, their connection and vicinity to the private third places render those open spaces privatized and create an invisible boundary. Especially, the open space in front of "İki Kule" (Two Towers), is a good example for this since it has a complementary design with the building blocks behind. It gives the impression that it belongs to the proprietorship, not to the public, even if it is an open space (Figure 7).

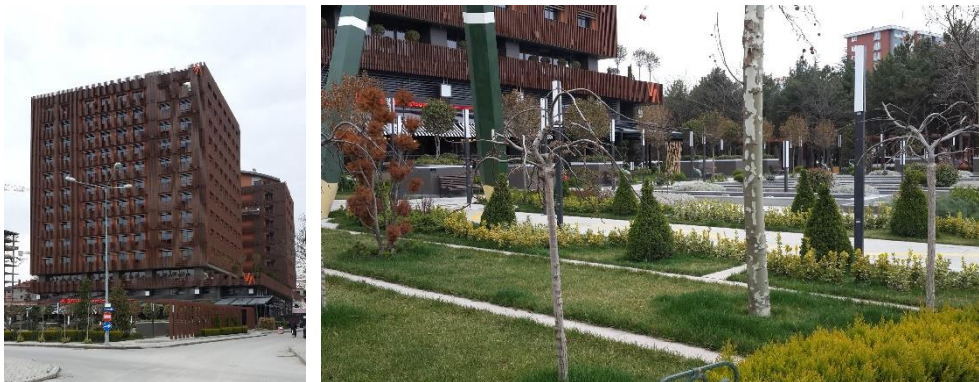


Figure 7. One of the office blocks (İki Kule and Hilton Hotels) on the street and the open space in front of it, the ground floor has a retail function as a pub and cafe (Kolsal, 2016)

Another exemplifying privatized open space is the voids in between newly erected multifunctional office blocks those of which have a relation to the ground floor by some retail purposes. The landscape design and the organization of them include

some public messages, yet they are far from being defined and publicized since they serve as the backyard or front yard of the third place they are adjacent to (Figure 8).

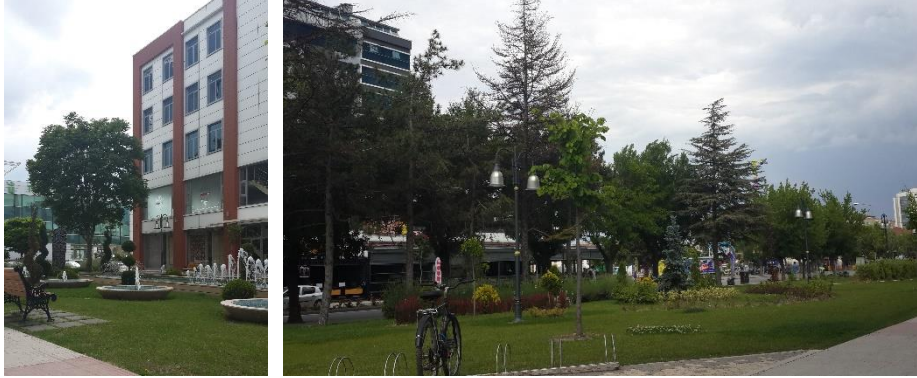


Figure 8. Commercial buildings and the hotel called “Modernity” (Kolsal, 2016)

The last but not the least issue is shopping malls and their publicness. After the introduction of Kanatlı and Espark Shopping Malls, there was another consumption place constructed in 2012, called Özdilek Shopping Mall. This commercial center is also the terminal point of the axle interrogated. The proliferation of such productions of the consumer culture feeds back the consumption and produces the very culture itself. In addition to that, shopping malls are the new downtowns and they create an illusion of public space.

Although shopping centers look like public spaces, they are not entirely public, and shopping activity is expected first (Özdemir et al., 2016: 60). For the sake of safety, purity, hygiene, and homogeneity, the unholy and unwashed are excluded from the privatized public spaces. It is a kind of constructing an analogous city.

## CONCLUSION

In conclusion, İsmet İnönü-2 Boulevard is invented by the political and economic underlying causes with the direction of privatization, globalization, and the communications revolutions. The architectural expression of the street is the reflections of such an effect creating spaces according to the needs of the era. Yet, most of the time it is a superficial creation addressing to the facades rather than spaces. The façade communicates with people in various ways telling stories about the fashion, the status and, the significations.

Lynch was interested in the clear definition of the open space by the building blocks. According to him it was a matter of the correct organization of the void and the solid. Although there are spaces opened and defined enough to fit the descriptions of Lynch, it seems they are far from socio-cultural correctness since they lack publicness. The reason for this is the language of the facades implying to a privatized publicness. The more space – the façade, the street, the building- is designed, the more every day and public life are excluded.

Here, on İsmet İnönü Boulevard-2, an illusion is presented regarding the public space. There are physically public spaces, but they are not public in the soul. Even though most of the new buildings have inviting open spaces with their lovely landscape design, they behave like the trailer of something chargeable. They are colorful,

convivial and calling (Figure 4), with the message “as long as you pay for it”. Hence, the invisible boundaries created by the communicative ends of the design starts to work. In such a system, it is hard to believe in the publicness of the street as well, which is flanked by similarly designed buildings. Those spaces are an outcome of a consumerist society; they at the same time become the factories of such a culture. As the society is consuming, no matter the public realm continues in a public or a private space, because the societal reality does not concern the difference.

## REFERENCES

- AKSOYLU, Sevin, (2012), “Cumhuriyet Dönemi’nde Sanayi Tesislerinin Eskişehir’in Mekansal Gelişimine Etkileri”, **Eskişehir Valiliği, Eskiye Dergisi**, Year:4, p. 48-56
- BANERJEE, Tridib, (2001), **The Future of Public Space: Beyond Invented Streets and Reinvented Places**, Journal of the American Planning Association, Winter 2001, Vol:67, No:1, Routledge
- BENJAMİN, Walter, (1995), **Pasajlar**, İstanbul: Yapı Kredi
- BENLİYAY, A., SOYDAN, O., KARTAL, S., (2015), “Atatürk Caddesi Kent İmajı Öğelerinin Zamansal Değişimi”, **Uluslararası Hakemli Mimarlık ve Tasarım Dergisi (MTD)**, Sayı: 05 İlkbahar Yaz, S:39-58, Doi: 10.17365 / TMD.2015511327
- BOZDOĞAN, Sibel, (2008), **Art and Architecture in Modern Turkey: The Republican Period**, Kasaba, R. (Ed.). London: Cambridge University, p.419-471
- CARMONA, Matthew, (2010), **Contemporary public space, part two: classification. Journal of urban design**, 15(2), 157-173.
- ERTİN, Gaye, (1994), **Eskişehir Kentinde Yerleşmenin Evrimi**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi
- GOLDBERGER, Paul, (1996), **The Rise of the Private City**, Carmona, M., Tiesdell, S. (Ed.). Oxford: Elsevier. p.170-176
- HARVEY, David, (2006), **The political economy of public space, The politics of public space**, p.17-34.
- KOSTOF, Spiro, (1985), **The Study of What We Built in A History of Architecture: Settings and Rituals**, New York: Oxford
- LEFEBVRE, Henry, (1973), **The Production of Space**, Leach, N. (Ed.). London and New York: Routledge. p. 139-148
- LYNCH, Kevin, (1990), “The Openness of the Open Space (1965)”, in **City Sense and City Design**, Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT
- OLDENBURG, Ray, (2007), **The Character of Third Places**, Carmona, M., Tiesdell, S. (Ed.). Oxford: Elsevier. pp.170-176
- ÖZDEMİR, E. ve CENGİZÖĞLU, P. (2016), “Çağdaş Alışveriş Merkezlerinde Kamusal Mekân Nitelikleri Ve Mersin Forum Avm Örneği” **Uluslararası Hakemli Mimarlık ve**

**Tasarım Dergisi** (MTD), Sayı: 07 Kış İlkbahar, S:55-72, Doi: 10.17365 / TMD.2016716507

SENNETT, Richard, (1999), **Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam**, İstanbul: Ayrıntı

ÜSTÜN, B. ve TUTAL, O. (2008), "Tüketim Alışkanlıklarındaki Değişimler ve Bu Değişimlerin Alışveriş Mekânlarına Etkisinin Eskişehir Örneğinde İrdelenmesi", **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:08, Sayı:2

#### **ONLINE SOURCES**

[www.eskisehir.net](http://www.eskisehir.net) (last visited on 30th December 2015)

[www.googleearth.com](http://www.googleearth.com) (last visited on 30th December 2015)

[www.googleearth.com](http://www.googleearth.com) (last visited on 21st October 2020)



## ÖĞRENCİLERİN PROGRAM TERCİHLERİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR

### DEĞERLENDİRME: MODA TASARIMI PROGRAMI ÖRNEĞİ\*

Dr. Öğr. Gör. Evrim KABUKCU\*\*

#### ÖZ

Günümüzde moda tasarımı programları, öğrencilerine mesleki eğitim veren ve teknik programlar arasında yoğun talep gören programlar arasında yer almaktadır. Buna karşılık, son yıllarda genel olarak meslek yüksekokulu programlarının kontenjanlarının dolmaması, programların kaldırılması ve hatta kapatılması durumu ile karşılaşmaktadır. Ayrıca öğrenci alımında üniversitelerin birbirleriyle rekabet ettiği günümüz koşullarında; programlara yerleşenlerin profilini araştırmak, öğrencilerin kayıtlı oldukları programı seçme kriterlerini irdelemek, yorumlamak ve iyileştirmeler önermek, ancak ilgili programların çabalarıyla gerçekleşebilir. Bu bağlamda; gerçekleştirilmiş olan bu araştırma, Manisa Celal Bayar Üniversitesi (MCBU) Salihli Meslek Yüksekokulu (SMYO) Moda Tasarımı Programı özelinde öğrenci profilini daha yakından tanıma ve durumu analiz etme imkanı sağlamıştır. Öncelikle, bu araştırma kapsamında moda tasarımı programlarının Türkiye'deki gelişimi ve günümüzdeki durumları incelenmiştir. Ardından Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı öğrencileri detaylı olarak ele alınmıştır. Genç tasarımcı adayları olan moda tasarımı programı öğrencilerinin program tercihlerinde etkili olan kriterler belirlenmiş ve bu kriterler önceliklendirilmiştir.

Bu amaçla, moda tasarımı programı öğrencilerinin Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı'nı tercih etmelerinde etkili olan kriterler, çok kriterli karar verme yaklaşımlarından biri olan Analitik Hiyerarşi Prosesi (AHP) yöntemi uygulanarak değerlendirilmiştir. Böylece araştırma kapsamındaki öğrencilerin moda tasarımı programını seçimleri ile ilgili farkındalıkları tespit edilmiş ve ilgili kriterler doğrultusunda yorumlanmıştır. Araştırmanın sonunda daha sonra bu konuda araştırma yapacak araştırmacılar için çeşitli öneriler yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Analitik Hiyerarşi Prosesi, Öğrenci Farkındalığı, Program Tercihi, Çok Kriterli Karar Verme, Moda Tasarımı

#### AN ANALYTICAL EVALUATION ON THE PROGRAM PREFERENCES OF THE STUDENTS:

#### THE CASE OF FASHION DESIGN PROGRAM

#### ABSTRACT

Today, fashion design programs are among the programs that provide vocational training to their students and are in high demand among technical programs. However, in recent years, the quotas of vocational school programs have not been filled, the programs have been abolished or even closed. In addition, in today's conditions in which universities compete with each other in student recruitment; researching the profile of those who have placed the programs, examining, interpreting and suggesting the criteria for selecting the program in which the students are registered can only be realized through the efforts of the related programs. In this context; this research, which was carried out, provided the opportunity to get to know the

\* Bu makale, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi, tarafından desteklenen 2019-089 no'lu projeden üretilmiştir. Ve 05-07-Haziran 2020 tarihlerinde Antalya'da düzenlenen 12. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi'nde Bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Salihli Meslek Yüksekokulu, Tasarım Bölümü, Moda Tasarımı Pr, evrimkabukcu@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0258-0881



student profile more closely and analyze the situation in the fashion design program of Salihli Vocational School of Manisa Celal Bayar University. First of all, this research program under development in Turkey of fashion design and current status of these programs have been examined. Then, Manisa Celal Bayar University Salihli Vocational School Fashion Design Program students were discussed in detail. The criteria that are effective in the program preferences of the fashion design program students who are young designer candidates have been determined and these criteria have been prioritized.

For this aim, the criteria that affect the students of the fashion design program in selecting Manisa Celal Bayar University Salihli Vocational School Fashion Design Program were evaluated by applying the Analytical Hierarchy Process (AHP) method, which is one of the multi-criteria decision making approaches. Thus, the awareness of the students within the scope of the research about the selection of the fashion design program was determined and interpreted in accordance with the relevant criteria. At the end of the research, there are various suggestions for researchers who will conduct research on this subject later.

**Keywords:** Analytical Hierarchy Process, Student Awareness, Program Preference, Multi-Criteria Decision Making, Fashion Design

## 1.GİRİŞ

Her sezon inovatif fikirlerin üretilmesi ile teknoloji veya yaratıcılık içerikli ekonomik faaliyetlerde bulunan moda endüstrisi, katma değer yaratan ürünleri vasıtası ile toplumsal kalkınma ve refah düzeyinin artırılmasına katkı sağlayan endüstriler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, bireylerin yaratıcı yönlerinin ortaya çıkmasına imkan veren, önemseyen, destekleyen ve bu alanda özellikle girişimcilik özelliklerinin ortaya çıkmasını sağlayacak alt yapının oluşturulması anlamında bu alana özel eğitilmiş bir kitlenin yetiştirilmesi durumu söz konusu olmaktadır. Bu nedenle, moda endüstrisine ara eleman sağlamak amacı ile yola çıkan meslek yüksekokulları bünyesinde kurulan moda tasarım programları bu ihtiyacı giderebilmek amacı ile yola çıkmıştır.

Bu yaklaşımla, çağdaş teknik hüner ve sosyal becerilerle donatılmış olan moda tasarımı programı ön lisans mezunlarının moda endüstrisinde rollerini etkin bir şekilde üstlenmeleri ve moda girişimcileri olarak katma değer yaratan ürünler tasarlama ve istihdam sağlama neticesinde öncelikle içinde bulunulan moda endüstrisinin gelişimine, daha geniş çapta ise ülke ekonomisine ve kalkınmaya katkıda bulunmaları beklenmektedir.

Modanın *estetik ve sanatsal* yönü oldukça baskındır. Güncel moda literatürü genel olarak özgün modanın yaratıcıları olan özgün tasarımcılara odaklıdır. Bunun yanı sıra; moda aynı zamanda devasa çapta büyük, küresel bazda faaliyet gösteren ve uluslararası işgücüyle renklenmiş milyarlarca dolarlık bir endüstridir.

Geleneksel olarak bir ayrıcalık ifade eden, *estetik ve sanatsal* bir kavram olarak kabul edilen *tasarım kavramı*, günümüzde moda markalarının ürünlerini farklılaştırma amacı ile diğer markalarla rekabet etme konusunda kullandıkları stratejik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda; tasarımın ürün inovasyonu ve pazarlama faaliyetlerindeki rolü ön plana çıkarken, bu durum içinde yaşanan toplumun tüketim alışkanlıklarının değişmesine ve kişisel tercih ve tarzların gözden geçirilmesine etki etmektedir.

Bir başka açıdan yaklaştığımızda; dünyadaki birçok ülkenin katma değer sağlayan ürün ve süreçleri ile ulusal olarak endüstriyel rekabet gücünü geliştirebilme açısından tasarımın önemini kavradığını ve sektörle koordinasyon içinde tasarım politikaları ve programları geliştirdiğini izlemekteyiz. Bu anlamda, moda ve tasarım kavramları özel sektör açısından bir farklılaştırma amacı ile kullanılan bir stratejik araç iken, ülkeler açısından da ulusal stratejik araçlar olarak kullanılabilirlerdir.

Katma değeri yüksek tasarımların üretilmesini ve böylece ulusal tasarım ve tasarımcıların sürdürülebilir şekilde küresel bazda rekabet edebilir duruma gelmesini, ülkede tasarım kültürünün tanınması ve yerleşmesini sağlamak amacıyla moda tasarımı eğitimi veren kurumların bu anlamda büyük bir sorumluluğu bulunmaktadır. Moda endüstrisi sürekli yenilenen karakteri ile yeni bilgilerin ve arayışların takip edilmesini gerektirirken, sürekli güncel ve geleceğe odaklı olma durumundadır. Bu sebeple, hızla değişen ve yenilenen bir endüstrinin gereksinim duyduğu insan kaynağını sağlayan moda tasarımı eğitimi veren okulların da tıpkı endüstride olduğu gibi çağın gerekliliklerine uyum sağlayabilmek adına sürekli kendini yenileyen bir yapıda olması son derece önemlidir.

## 2. TÜRKİYE'DEKİ ÜNİVERSİTELERDE MODA TASARIMI EĞİTİMİ VEREN ÖN LİSANS PROGRAMLARININ 2019 YILI İTİBARI İLE DURUMU

Yükseköğretim Program Atlası (2019)'a göre, Türkiye'de devlet üniversitelerinde kurulmuş olan meslek yüksekokulları bünyesinde eğitim veren 33 adet Moda Tasarımı Ön Lisans Programı bulunmaktadır. Bu programların tamamında *örgün eğitim* verilmektedir. Buna karşılık, 5 adedinde *ikinci öğretim* ve sadece 1 tanesinde *uzaktan öğretim* imkanı sağlanmaktadır. Bu bağlamda; Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Giresun Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi'nde ikinci öğretim programları hâlihazırda faaliyetlerini sürdürmektedir. Geriye kalan 28 üniversitedeki ikinci öğretim programların zaman içinde kontenjanların düzenli olarak düşüşü sebebi ile kapandığı izlenmektedir. Uzaktan öğretim alternatifini değerlendirebilen devlet üniversitesi sadece Marmara Üniversitesi Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu'dur. Yerleşme durumları göz önüne alındığında 2016 yılından itibaren kontenjanlarının tamamen dolu olduğu görülmektedir.

2019 yılı yerleşme durumları incelendiğinde moda tasarımı programların genel olarak tercih edildiği ve ikinci öğretim programlarındaki tercih oranının örgün programlara oranla ciddi şekilde düşük olduğu gözlemlenmektedir. Her ne kadar kontenjanlar genel itibari ile dolu görünse de kayıt durumları ele alındığında hızla düşüş daha net şekilde görülmektedir. Moda tasarım programlarını tercih eden kitlenin kesin kayıt aşamasına gelindiğinde vazgeçmesi, özellikle kontenjanları örgün öğretime oranla daha düşük olan ikinci öğretim programları için bir tehdit unsuru haline getirmektedir. Bu bağlamda, ikinci öğretim programlara kesin kayıt yaptıran öğrenci sayısının 10'un altında kalması üzerine programlar kapanma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Sonuçta, ikinci öğretim programları hızla kapanma eğilimi içine girmiştir.

Genel olarak İstanbul'da bulunan 13 adet vakıf üniversitesinde kurulmuş olan meslek yüksekokullarında bulunan moda tasarım programları; *örgün*, *ikinci öğretim* ve *uzaktan öğretim* vermek üzere burslu, %75 ve %50 indirimli olarak moda tasarımı öğrencisi kabul etmektedir. Uzaktan eğitim alternatifini tek değerlendirebilen vakıf

üniversitesinin ise İstanbul Ayyansaray Üniversitesi Plato Meslek Yüksekokulu olduğunu ve yerleşme durumları göz önüne alındığında 2016 yılından itibaren burslu kontenjanlarının tamamen dolu olduğu, %75 indirimli kontenjanlarının da tamamıyla dolu olduğu izlenmektedir. 2019 yılı yerleşme durumlarına göre burslu eğitim veren moda tasarımı programlarının genel olarak %100 yerleşme oranına sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, bursluluk indirim oranının düşmesiyle yerleşme oranının da düştüğü gözlemlenmektedir. Özellikle programı tercih eden kitlenin kesin kayıt aşamasına gelindiğinde, genel olarak kontenjanları sınırlı olan örgün ve ikinci öğretim burslu kayıtlarda %100'e yakın bir oran yakalanmaktadır. Kontenjanların arttığı örgün, ikinci öğretim ve uzaktan öğretim indirimli öğrenci kayıt oranları incelendiğinde hızlı bir düşüş eğilimi gözlemlenmektedir.

### **3.MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ SALİHLİ MESLEK YÜKSEKOKULU MODA TASARIMI PROGRAMI ÖZELİNDE DEĞERLENDİRME**

Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksek Okulu Moda Tasarımı örgün öğretim programının 2016 ve 2019 yılları arasındaki kontenjan yerleşme ve kayıt istatistiklerine göre; 2016 yılında 61 kişilik kontenjandan 30'una sınavsız geçişle sağlanmak üzere toplam 50'sine kesin kayıt yapıldığı, 2017 yılında 62 kişilik kontenjandan 52'sine kesin kayıt yapıldığı, 2018 yılında 67 kişilik kontenjandan 50'sine kesin kayıt yapıldığı, 2019 yılında 67 kişilik kontenjandan 50'sine kesin kayıt yapıldığı izlenmektedir.

Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksek Okulu Moda Tasarımı ikinci öğretim programının 2016 ve 2019 yılları arasındaki kontenjan yerleşme ve kayıt istatistiklerine göre ise 2016 yılında %100, 2017 yılında %50, 2018 yılında %41,5 olduğu ve 2019 yılında %48,4 olarak seyrettiği görülmektedir. Kayıt istatistiklerine bakıldığında; 2016 yılında 62 kişilik kontenjandan 30'una sınavsız geçişle olmak üzere 61'inin programa yerleştiği ve 43'üne kesin kayıt yapıldığı, 2017 yılında 62 kişilik kontenjandan 31'inin programa yerleştiği ve 24'üne kesin kayıt yapıldığı, 2018 yılında 41 kişilik kontenjandan 17'sinin programa yerleştiği ve 11 kişiye kesin kayıt yapıldığı, 2019 yılında 31 kişilik kontenjandan 15'inin programa yerleştiği ve toplamda sadece 8'ine kesin kayıt yapıldığı izlenmektedir.

Özellikle ikinci öğretim programlarında yaşanan bu hızlı düşüş eğilimi göz önüne alındığında Türkiye'nin önde gelen endüstrilerinden biri olan tekstil ve moda endüstrisine ara eleman yetiştirme amacı ile kurulan moda tasarımı programlarının durumunu inceleme ve iyileştirme araştırmalarını gerçekleştirme ihtiyacı artmıştır.

### **4. ANALİTİK HİYERARŞİ PROSESİ YÖNTEMİ İLE ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİ ANALİZİ**

Bu araştırmada Analitik Hiyerarşi Prosesi (AHP) yöntemi uygulanmış ve bu yöntemle elde edilen önceliklendirmeler yorumlanmıştır. Analitik Hiyerarşi Prosesi (AHP) yöntemi kullanılarak araştırma kapsamındaki moda tasarımı programı öğrencilerinin öncelikli kriterlerinin ortaya çıkmasını sağlamak ve böylece öğrencilerinin program seçimleri ile ilgili görüşlerini elde edebilmek amaçlanmıştır.

Genel olarak AHP yöntemi, birbirinden farklı endüstrilerde gerçekleştirilen akademik çalışmalarda tercih edilen bir yöntemdir. Tekstil ve moda endüstrisi özelinde

gerçekleştirilmiş olan çalışmalar izlendiğinde; tekstil firması için tedarikçi seçimi probleminde (Öztürk vd. 2011), hazır giyim sektöründe tedarikçi seçiminde (Güleş vd. 2014), tekstil sektöründe tersine lojistik sistemlerinin tasarımını etkileyen kriterlerin önceliklendirilmesinde (Güzel ve Taş 2018), bornoz ürün geliştirme sürecinde (Tatman 2020), AHP ve TOPSIS yöntemleri ile tedarikçi seçiminde (Öztürk 2019) analitik hiyerarşi prosesinin kullanılmış olduğu görülmektedir.

Eğitim alanında gerçekleştirilmiş çalışmalarda ise vakıf üniversitesi tercihinin analitik hiyerarşi süreci ile belirlenmesinde (Özgüven 2011), üniversite öğrencilerinin meslek seçimini etkileyen faktörlerin önem derecelerinin belirlenmesinde (Pekkaya ve Çolak 2013), AHP temelli VIKOR yöntemi ile doktora öğrenci seçiminde (Soba vd. 2016) AHP yöntemi kullanılmıştır.

Bu bütünlük çalışmada ise araştırmancının amaçlarına ulaşabilmesi için Analitik Hiyerarşi Prosesi (AHP) yöntemi kullanılarak moda tasarımı öğrencilerinin yargıları ile ilgili karşılaştırmalı bulgular elde edilmiştir. “Çok kriterli karar verme (ÇKKV) yöntemlerinden biri olan AHP yöntemi, 1977 yılında Thomas L. Saaty tarafından geliştirilmiştir” (Saaty 1990; Saaty 2002). Karar verme süreçlerinde insan yargılarının kullanıldığı bir yöntem olan AHP, “aynı zamanda çok kompleks olan beyin süreçlerini organize etmek, karar verme durumunda olan kişi ve kuruluşlar için problemdeki karışıklığı gidermek için önemli bir metottur. Bu yöntemle kişilerin daha etkin karar vermeleri amaçlanmıştır” (Saaty 2000a; Kabukcu 2013). Çalışılan konuyla doğrudan ilgili olan kişilerle yüz yüze görüşülerek bir anket veya mülakatla onların seçenekler karşısındaki yargıları öğrenilir. AHP’de sonuçların tutarlı olabilmesi için bu kişilerin konularında uzman veya orta derecede bilgili olmaları tercih edilir. Çünkü AHP’nin sonuçları, tamamen bu kişilerin vereceği ikili karşılaştırma yargılarına bağlıdır. Bu yargılara bağlı olarak AHP’de üstünlük, yargı veya ikili karşılaştırma matrisi oluşturulur. Sözü edilen bu matris, yargıların sayısal değerlere dönüştürülmesiyle oluşturulur (Saaty 2000b; Harker ve Vargas 1987; Saaty 1990).

AHP yönteminde karar verici konumundaki kişiler analitik (sayısal) yaklaşımlarla karar vermek durumundadırlar. Böylece yöntem, çok kriterli bir karar problemini basit bir hiyerarşi şeklinde yapılandırılmasıyla nicel ve nitel değişkenlerin bir arada değerlendirilmesini sağlar. Hiyerarşik yapı, problemin parçalar halinde çözülmesine ve ardından da birleştirilmesine olanak sağlamaktadır. Yöntem, kriterlerin tümünün eş anlı olarak düşünülmesini gerektirmediğinden uygulama kolay hale gelmektedir.

Hiyerarşinin en üstünde açıkça ifade edilen bir *hedef*, hedefin altında hedefe doğrudan etki edecek *kriterler*, en altta da seçim yapılacak olan *alternatifler* bulunmaktadır. Hiyerarşinin tüm parçaları birbirleri ile ilgilidir ve böylece bir kriterdeki değişimin diğer kriterleri nasıl etkilediği görülmektedir.

#### 4.1. Araştırmanın Modeli ve Problem Hiyerarşisi

AHP yönteminde karar verici konumundaki kişiler analitik (sayısal) yaklaşımlarla karar vermek durumundadırlar. Böylece yöntem, çok kriterli bir karar problemini basit bir hiyerarşi şeklinde yapılandırılmasıyla nicel ve nitel değişkenlerin bir arada değerlendirilmesini sağlar. *Hiyerarşik yapı*, problemin parçalar halinde çözülmesine ve

ardından da birleştirilmesine olanak sağlamaktadır. Yöntem, kriterlerin tümünün eş anlı olarak düşünülmesini gerektirmediğinden uygulama kolay hale gelmektedir.

Hiyerarşinin en üstünde açıkça ifade edilen bir hedef, hedefin altında hedefe doğrudan etki edecek kriterler, en altta da seçim yapılacak olan alternatif bulunmaktadır. Hiyerarşinin tüm parçaları birbirleri ile ilgilidir ve böylece bir kriterdeki değişimin diğer kriterleri nasıl etkilediği görülmektedir. Şema 1’de AHP prensipleri doğrultusunda kurulan hedef, kriterler ve alternatifin yer aldığı üç düzeyli *problem hiyerarşisi* görülmektedir.

Şema 1’de görüleceği üzere; bu araştırmanın hedefi, öğrencilerin moda tasarımı programını tercihlerindeki kriterleri önceliklendirmektir. Bu hedefi gerçekleştirebilmek için, farklı üniversitelerden moda tasarımı programlarında eğitim veren 11 kişilik bir akademisyen grupta 12 Aralık 2019 tarihinde yapılan görüşmede, hazırlanan odak grup tartışma anahtarına dayalı olarak öğrenci gözüyle Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı’nı seçmelerinde etkili olabilecek kriterler belirlenmiş ve öğrencilerin belirlenen kriterleri ikili olarak karşılaştırmalarını sağlamak amacıyla bir anket formu tasarlanmıştır.

Hazırlanan anket ile katılımcı öğrencilerin kendi değerlendirmelerine göre moda tasarımı programını seçmelerinde etkili olan 10 adet kriteri (yaratıcılık ve yenilik potansiyeli, medyada yayınlanan moda programları, popüler bir kariyer, geniş çalışma alanı, mesleki altyapı, üniversite sınavından alınan puan, üniversite/bölüm/programın konumu, programın gelecek vadetmesi, üniversite/bölüm/program hakkında alınan duyuru, kendi markasını yaratarak ün sağlama) ikili olarak karşılaştırmaları sağlanmıştır.

AHP ile yapılan değerlendirmeler karar vericilerin yargılarından oluştuğu için subjektif olduğundan yöntem belirli bir düzeyde tutarsızlığı tolere eder. Diğer bir ifadeyle, belirli bir seviyenin altında tutarsızlık olması kabul edilebilir niteliktedir (Gümüsoğlu vd. 2012). 0,10 tutarlılık için *üst sınır* olarak kabul edilmiştir (Saaty 1999).

Hesaplanan tutarlılık oranı, kabul edilebilir maksimum düzey olan 0,10’dan düşük olduğu zaman matrisin kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir. Yargı matrisi, kendi içinde tutarlılık gösterdiğinden nihai sonuca gidebilmek için bu matris kullanılarak kriterlerin öncelik veya önem sıraları elde edilebilir. Bunun için *iki ayrı yöntemle* sınıma yapılmıştır. Kriterlere ilişkin öncelik değerleri vektörleri, matris elemanlarının ilgili sütun toplamına bölme ile normalizasyonu ve buradan da satırların aritmetik ortalamasını alma yoluyla (*sütun normalizasyonu*) ve de *özdeğer vektör yöntemi*yle sağlanmıştır.

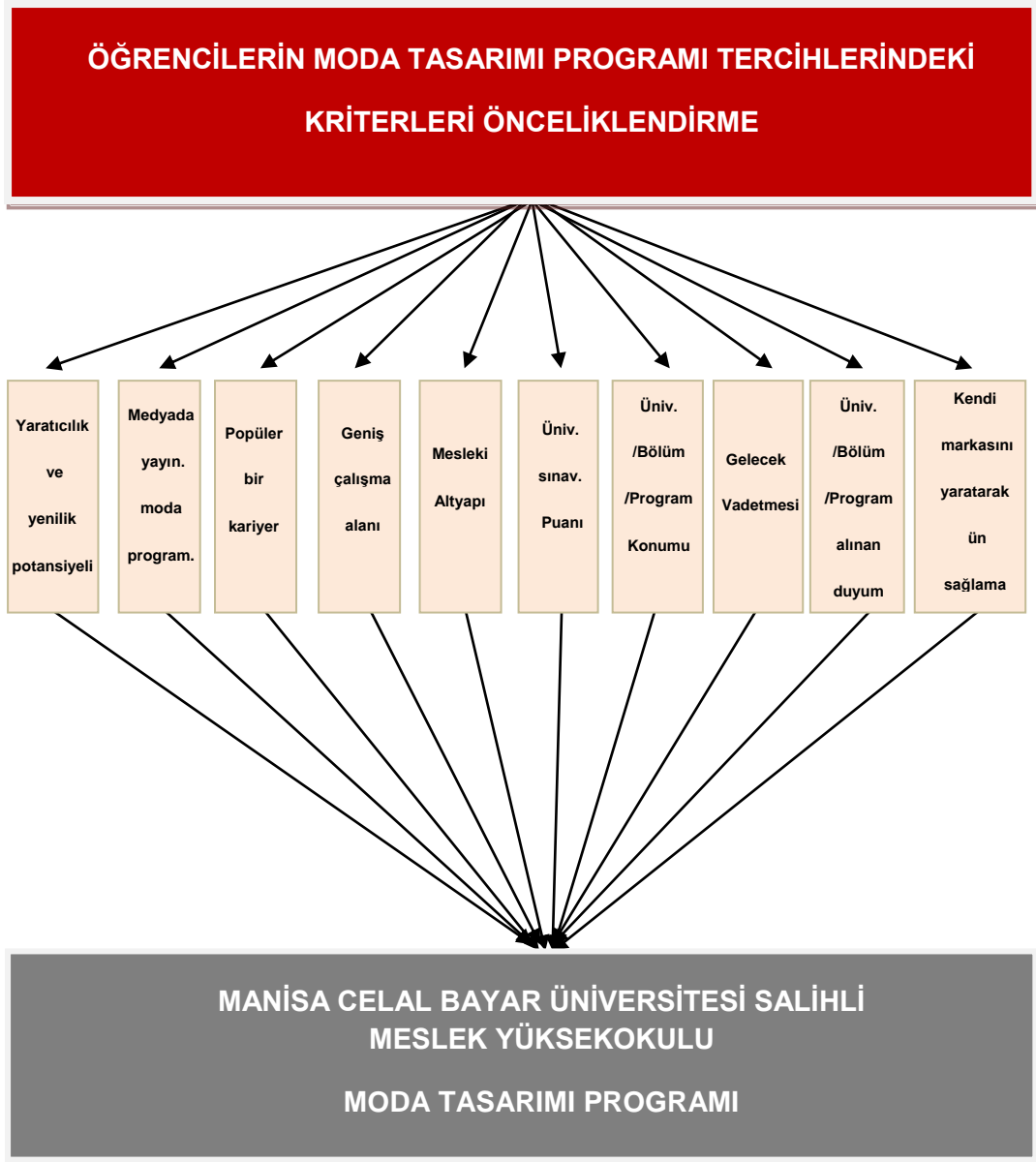
#### **4.2. Araştırmada Kullanılan Anket Formunun Tasarımı**

Araştırmada kullanılan anket formu iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde katılımcılara araştırma konusu ile ilgili bilgi verilmiştir. Kriterler arası yapılacak olan ikili karşılaştırma için bir örnek uygulama gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, katılımcı öğrenciler ile ilgili bilgilerin (ad-soyad, bölüm, program, numara, tarih ve imza) bulunduğu kısım bu bölümde yer almaktadır.

İkinci bölümde ise belirlenmiş olan kriterlerin ikili olarak karşılaştırıldıkları 45 adet karşılaştırma bulunmaktadır. Katılımcı öğrencilerin kendi değerlendirmelerine

göre ikili karşılaştırmada hangi kriteri daha önemli buluyorsa, önem derecesini belirtmek için o kriter tarafındaki skala değerini işaretlemesi beklenmektedir.

Bu anket formu, aynı anda 153 moda tasarımı programı öğrencisine (örgün ve ikinci öğretim) uygulanarak ikili karşılaştırmalarda kullanılmak üzere 153 öğrencinin yargıları elde edilmek üzere oluşturulmuştur. Fakat toplamda 102 öğrencinin yargılarına ulaşılabilmektedir.



**Şema1.** Problem Hiyerarşisi

### 4.3. Verilerin Analizi: Analitik Hiyerarşisi Analizi (AHP) Yöntemi Uygulaması

Bu uygulama kapsamında *sütun normalizasyonu* ve *özdeğer vektörü yöntemleri* kullanılarak belirlenen kriterlerin önem sıraları belirlenmiştir. AHP, grup kararlarında kullanıldığında, kolektif yargıların da ters değerli olma aksiyomunu sağlaması gerektiğinden grup bireylerinin kişisel yargıları geometrik ortalama alınarak bütünleştirilir (Saaty 1986). Bu incelemede, birden çok karar verici olduğu için ikili karşılaştırmada, her bir ikili karşılaştırma değeri için tek bir değer olması gerektiğinden 1-9 aralığında verilen her bir ikili karşılaştırma değerinin çarpımının o kadar dereceden kökü alınarak tek bir değer elde edilmiştir. Bu işlemlerin sonucunda ortaya çıkan ortak yargı matrisi Tablo 1'de gösterildiği şekildedir.

### 4.4. Sütun Normalizasyonu Yöntemi ile Sağlanan Kriterlere İlişkin Öncelik Değerleri

Kriterlere ilişkin öncelik değerleri vektörleri, ikili karşılaştırma matrislerinin her bir sütun elemanının, o sütun toplamına bölünmesi ile normalize edilerek ve elde edilen matristeki her bir satırın ortalamasının alınması yoluyla Tablo 2 elde edilmiştir. Tutarsızlık düzeyi çok yüksek olmadığında daha kısa süren bu işlemle elde edilen öncelik değerleri, özdeğer vektör yöntemi ile elde edilecek değerlere yaklaşır. Hesaplanan tutarlılık oranı kabul edilebilir maksimum düzey olan 0,10'dan düşük olduğu için matrisin kendi içinde tutarlı olduğu söylenebilir.

### 4.5. Özdeğer Vektör Yöntemi ile Sağlanan Kriterlere İlişkin Öncelik Değerleri

Önceliklerin elde edilmesinde kullanılan birçok yöntem olmasına rağmen uygulamada en çok kullanılan ve en çok kabul görmüş olan yöntem, bilgisayar paket program desteği de olan Saaty tarafından ortaya konan özdeğer vektör yöntemidir. Bu araştırma kapsamında yapılan tüm hesaplamalarda ise Microsoft Excel 2016 kullanılmıştır.

İkili karşılaştırma matrisinin aynı şekilde  $k=1,2,3,\dots,n$  kuvvetleri alınır. Öncelik değerlerinin birbirine yaklaşması sürecin dengeye ulaşacağını gösterir. Sürece öncelik değerlerinin değişmediği aşamaya kadar devam edilir.  $w$  vektörleri elde edilir. 7. kuvvete gelindiğinde önceliklerin sabitlendiği görülmektedir. Bu durum, dengeye ulaşıldığını göstermektedir (Tablo 3).

Öncelik değeri vektörü elde edildikten sonra *tutarlılığının test edilmesi* için *maksimum özdeğer*  $\lambda_{max}$  hesaplanmalıdır. Bunun için, ikili karşılaştırma matrisinin öncelik değerleri vektörüyle çarpılması, elde edilecek yeni vektördeki her bir değer için öncelik değerleri vektöründeki ilgili elemana bölünmesi ve bu işlemle bulunacak sonuçların ortalamasının alınması gerektiğini göstermektedir (Tablo 4).

Tablo 5'de ise her iki yöntemle elde edilen öncelikler birlikte gösterilmektedir. İki yöntemle elde edilen öncelikler birbirleriyle uyumludur.

**Tablo 1.** Hedefe Göre Ana Kriterlerin Çoklu Karşılaştırma Matrisi (Ortak Yargı Matrisi)

	YARATICILIK/YENİLİK POTANSİYELİ	MEDYADA YAY. MODA PROG.	POPÜLER BİR KARIYER	GENİŞ ÇALIŞMA ALANI	MESLEKİ ALT YAPI	ÜNİVERSİTE SINAV PUAN	ÜNİV./BÖLÜM/PROG. KONUMU	GELECEK VADETMESİ	ÜNİVERİ/BÖLÜM/PROG. İLGİLİ AL. DUYUM	KENDİ MARKASINI YARATARAK ÜN KAZANMAK
YARATICILIK/YENİLİK POTANSİYELİ	1	2,28843432	1,711771012	1,653801306	2,329063739	1,957579648	1,83406023	1,502747077	1,953310523	1,57677797
MEDYADA YAY. MODA PROG.	0,436979987	1	1,349358318	1,405076695	1,643966133	1,732920721	1,551094651	1,48115938	1,757482173	1,400606994
POPÜLER BİR KARIYER	0,584190288	0,741092997	1	1,755251687	2,009920422	1,703960223	1,934071089	1,536488058	2,092732272	1,461794229
GENİŞ ÇALIŞMA ALANI	0,60466756	0,711704922	0,569718866	1	2,218105638	1,993601265	1,964599193	1,819893063	2,063517657	1,755469405
MESLEKİ ALTYAPI	0,429357077	0,608285037	0,497532136	0,450835155	1	1,890208279	1,767419874	1,540606872	1,847650796	1,505314616
ÜNİVERSİTE SINAV PUAN	0,510834898	0,577060444	0,58686816	0,501604818	0,529042228	1	1,683910595	1,378680534	1,519796535	1,345499173
ÜNİV./BÖLÜM/PROG. KONUMU	0,545238364	0,644705982	0,517044077	0,509009677	0,565796512	0,593855756	1	1,428434802	1,469494582	1,405403435
GELECEK VADETMESİ	0,665447976	0,67514679	0,650834866	0,549482835	0,649094859	0,725331196	0,700066954	1	2,830276195	1,888034559
ÜNİVERİ/BÖLÜM/PROG. İLGİLİ AL. DUYUM	0,511951371	0,568995814	0,47784421	0,484609374	0,541227813	0,657982813	0,680506082	0,353322408	1	1,483989993
KENDİ MARKASINI YARATARAK ÜN KAZANMAK	0,6342047	0,713976158	0,684090811	0,569648208	0,664312955	0,743218591	0,711539459	0,529651322	0,673858991	1
<b>TOPLAM</b>	<b>5,922872221</b>	<b>8,529402464</b>	<b>8,045062455</b>	<b>8,879319756</b>	<b>12,1505303</b>	<b>12,99865849</b>	<b>13,82726813</b>	<b>12,57098351</b>	<b>17,20811972</b>	<b>14,82289037</b>





Tablo 3.  $w$  Vektörleri

$w1$	$w2$	$w3$	$w4$	$w5$	$w6$	$w7$	$w8$
0,154909	0,165943	0,166195	0,165876	0,165885	0,165885	0,165885	0,165885
0,119687	0,122798	0,122225	0,122102	0,122107	0,122107	0,122107	0,122107
0,128916	0,130718	0,129829	0,12975	0,129753	0,129753	0,129753	0,129753
0,127887	0,124671	0,123665	0,12375	0,123749	0,123749	0,123749	0,123749
0,100363	0,094406	0,093937	0,094105	0,094101	0,094101	0,094101	0,094101
0,083801	0,080619	0,080719	0,08084	0,080837	0,080837	0,080837	0,080837
0,075499	0,07381	0,074116	0,074217	0,074213	0,074213	0,074213	0,074213
0,089893	0,084479	0,08531	0,085454	0,085449	0,085449	0,085449	0,085449
0,058809	0,058272	0,059066	0,059058	0,059057	0,059057	0,059057	0,059057
0,060237	0,064283	0,064939	0,064848	0,064849	0,064849	0,064849	0,064849

**Tablo 4.** Maximum Özdeğer  $\lambda_{\max}$  Hesaplaması ve Tutarlılık Analizi

1	2,288434	1,711771	1,653801	2,329064	1,95758	1,83406	1,502747	1,953311	1,576778	<b>X</b>	0,165884938	<b>=</b>	1,731622737
0,43698	1	1,349358	1,405077	1,643966	1,732921	1,551095	1,481159	1,757482	1,400607		0,122106542		1,274633283
0,58419	0,741093	1	1,755252	2,00992	1,70396	1,934071	1,536488	2,092732	1,461794		0,129753212		1,354454567
0,604668	0,711705	0,569719	1	2,218106	1,993601	1,964599	1,819893	2,063518	1,755469		0,123748837		1,291776706
0,429357	0,608285	0,497532	0,450835	1	1,890208	1,76742	1,540607	1,847651	1,505315		0,09410086		0,982290436
0,510835	0,57706	0,586868	0,501605	0,529042	1	1,683911	1,378681	1,519797	1,345499		0,080836612		0,843828964
0,545238	0,644706	0,517044	0,50901	0,565797	0,593856	1	1,428435	1,469495	1,405403		0,074213275		0,774689945
0,665448	0,675147	0,650835	0,549483	0,649095	0,725331	0,700067	1	2,830276	1,888035		0,085449041		0,891976709
0,511951	0,568996	0,477844	0,484609	0,541228	0,657983	0,680506	0,353322	1	1,48399		0,059057243		0,616480714
0,634205	0,713976	0,684091	0,569648	0,664313	0,743219	0,711539	0,529651	0,673859	1		0,06484944		0,676943709
											<b>TOPLAM</b>	<b>10,43869777</b>	
												<b>n=10 için RI=1,49</b>	
											<b>CI=</b>	<b>0,048744197</b>	
											<b>CR=</b>	<b>0,032714226</b>	

$n=10$  için RI (Rassal İndeks) =1,49

$\lambda_{\max}=10,43869777$

CI (Tutarlılık İndeksi)= $\lambda_{\max}-n/n-1=0,048744197$

CR (Tutarlılık Oranı)=CI/RI=0,048744197/1,49=0,032714226

**0,032714226 < 0,10 (Tutarlı)**

**Tablo 5.** Sütun Normalizasyonu ve Özdeğer Vektör Yöntemi ile Elde Edilen Öncelik Değerleri

ÖZDEĞER VEKTÖR YÖNTEMİ	SÜTUN NORMALİZASYONU YÖNTEMİ	KRİTERLER	SIRALAMA
0,165885	0,165051249	YARATICILIK/YENİLİK POTANSİYELİ	1
0,122107	0,121222233	MEDYADA YAYIMLANAN MODA PROGRAMLAR	4
0,129753	0,128633307	POPÜLER BİR KARIYER	2
0,123749	0,12300866	GENİŞ ÇALIŞMA ALANI	3
0,094101	0,094343917	MESLEKİ ALTYAPI	5
0,080837	0,081435774	ÜNİVERSİTE SINAVINDAN ALINAN PUAN	7
0,074213	0,074764687	ÜNİVERSİTE/BÖLÜM/PROGRAM KONUMU	8
0,085449	0,086553508	GELECEK VADETMEŞİ	6
0,059057	0,05978302	ÜNİVERSİTE/BÖLÜM/PROGRAM İLE İLGİLİ ALINAN DUYUM	10
0,064849	0,065203645	KENDİ MARKASINI YARATARAK ÜN KAZANMAK	9

#### 4.6. Genel Bulgular

Analitik Hiyerarşi Prosesi (AHP) ile gerçekleştirilen araştırmanın bulgularını özetlediğimizde;

1. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı öğrencilerinin gözünden program seçimlerini betimleyen kriterler arası önceliklendirmede en önemli kriter, öğrencilerin *yaratıcılık ve yenilik yapma* potansiyellerine güvenleri olmuştur.
2. Ardından moda tasarım eğitimi almanın sırası ile *popüler bir kariyer vaat etme ve geniş çalışma alanı* sunma kriterleri gelmektedir.
3. *Medyada yayınlanan moda içerikli programların* dördüncü sırada yer alması, öğrenci profilinin genel olarak bu tarz programlardan oldukça etkilenmiş olduklarını göstermektedir.
4. Beşinci kriter olarak *mesleki altyapının* varlığına güvenilmesi, altıncı sırada da moda tasarım programının *gelecek vadettiğinin* düşünülmesi dikkat çekmektedir.
5. *Üniversite sınavından alınan puanın* moda tasarım programı seçiminde yedinci kriter olduğu izlenmektedir.
6. Sekizinci kriter, *üniversite/bölüm/programın konumu* (bulunduğu bölge ve il), dokuzuncu kriter ise moda girişimciliği ile ilintili olarak öğrencilerin *kendi markalarını yaratarak ün sahibi olmak* istemeleri olmuştur
7. *Üniversite/bölüm/program ile ilgili alınan duyum* ise son sıradaki kriter olarak yerini almaktadır.

#### 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırma sonuçlarını yorumladığımızda;

1. Sonuncu sırada yer alan Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı ile ilgili alınan duyum kriteri, iyileştirilmesi gereken alanlardan ilki olarak ortaya çıkmaktadır. Program tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin ve etkinlik haberlerinin bu alanla ilgili olan kitlelere duyurabilmek amacı ile çok çeşitli platformlarda yazılı ve görsel olarak var olma gerekliliğinin önemini vurgulamaktadır.
2. Öğrencilerin moda girişimciliği konusunda çekimser olması; öğrencilerin ilkin özel sektörde istihdam edilmek amacıyla olduklarını ve zaman içinde kendilerine güvenlerinin gelişimi neticesinde girişimciliğe soyunma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu anlamda; tasarım alandaki girişimcilik kültürünü geliştirmek adına çalışmalar yapmanın gerekliliği ön plana çıkmaktadır.
3. Programın Ege bölgesinde Manisa Salihli'de bulunması, sekizinci kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. 2016-2019 yılları arasındaki süreç göz önüne alındığında yerleşenlerin geldikleri bölgeler, Ege ve moda endüstrisinin en çok geliştiği İstanbul'u da içinde bulunduran Marmara olmuştur.

4. Üniversite sınavından alınan puanın moda tasarımı programı seçiminde yedinci kriter olması, bu programın özel olarak seçilerek yerleşildiğini göstermektedir.
5. Moda tasarımı programının sadece günümüzde değil, gelecekte de önemli bir yeri olacağına düşünülmesinin göstergesi olarak moda tasarımı programının gelecek vadetmesi kriteri altıncı sırada yer almıştır.
6. Her ne kadar giyim üretim teknolojisi alanından gelen öğrencilerin yüzde olarak oranı diğer alanlara nazaran düşme eğiliminde olsa da öğrenciler, mesleki alt yapı kriterini beşinci sıraya yerleştirmişlerdir. Bu anlamda, teknik alt yapı sahibi, giyim üretim teknolojisi ve moda tasarım teknolojileri alanlarından daha fazla öğrencinin meslek yüksekokullarında öğrenimlerine devam edebilmesi açısından gerekli düzeltme ve düzenlemelerin yapılması, moda tasarımı programlarının öğrenci kaynağının iyileştirilmesi anlamında önemli bir rol oynayacağı düşünülmektedir.
7. Moda Tasarımı Programı'na yerleşenlerin genelini oluşturan kız öğrencilerin kadın programı kuşağında yayınlanan moda içerikli kadın programlarından ne denli etkilenmiş olduğu, medyada yayınlanan moda içerikli programları dördüncü sıraya yerleştirmiş olmalarından anlaşılmaktadır.
8. İlk üç sırada, sırası ile yer alan *yaratıcılık ve yenilik yapma, popüler bir kariyer vadetme ve geniş çalışma alanı sunma kriterleri* moda endüstrisinin en can alıcı nitelikleridir. Bu anlamda öğrencilerin kendilerini çok hızlı değişen ve sürekli devinim halinde olan moda endüstrisinin gereksinimine uygun olarak yenilikçi ve yaratıcı buldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.
9. Popüler bir kariyer vadeden ve geniş çalışma alanı sunan moda endüstrisine insan kaynağı sağlayan moda tasarımı programlarının genel itibarıyla tercih edilen programlar olduğunu ve ikinci öğretim programlarındaki tercih oranının örgün programlara oranla ciddi şekilde düştüğü gözlemlenmektedir. Her ne kadar örgün öğretim kontenjanı genel itibarı ile dolu görünse de kayıt durumları ele alındığında bahsi edilen hızlı düşüşü daha net şekilde görebilmekteyiz. Özellikle programı tercih eden kitlenin kesin kayıt aşamasına gelindiğinde vazgeçme eğilimi, kontenjanları örgün eğitime oranla daha düşük olan ikinci öğretim programları için bir tehdit unsuru haline getirmektedir. Bu bağlamda, 2019-2020 akademik yılında Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı ikinci öğretim programına kesin kayıt yaptıran öğrenci sayısının 10'un altında kalması üzerine ikinci öğretim program, örgün eğitime aktarılmıştır. İkinci öğretim programların genel seyri baz alındığında alternatif olarak sunulan eğitim, uzaktan öğretim olmaktadır. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Salihli Meslek Yüksekokulu Moda Tasarımı Programı'nın genel kitlesinin Ege ve Marmara bölgelerinden gelen öğrenci potansiyelinin başta olduğu göz önüne alındığında, sektörün gelişmiş olduğu bu bölgelerde çalışarak okumak isteyenler için iyi bir alternatif olacaktır.

Gerçekleştirilmiş olan bu çalışmanın devamında yapılabilecek araştırma önerileri ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Aynı konuda farklı üniversitelerin iki yıllık ve dört yıllık moda tasarımı programı/bölümü öğrencilerine anket uygulanarak karşılaştırmalı araştırma yapılabilir.
2. Aynı konuda moda tasarımı programlarının öğrenci kaynağı olan güzel sanatlar liseleri, kız meslek liselerinde vb. öğrencilere yönelik ankete dayalı araştırma yapılabilir ve üniversite öğrencilerinin sonuçları ile kıyaslama yapılabilir.
3. Aynı konuda vakıf üniversitelerine ve devlet üniversitelerine yönelik karşılaştırmalı analizler yapılabilir.
4. Moda tasarımı programlarında eğitim veren öğretim elemanlarına aynı konuda anket tasarımı düzenleyerek uzman görüşleri alınabilir ve öğrencilerin görüşleriyle kıyaslanabilir.

## KAYNAKLAR

- GÜLEŞ, K., H., V. ÇAĞLIYAN ve T. ŞENER, (2014), "Hazır Giyim Sektöründe Analitik Hiyerarşi Prosesi Yöntemine Dayalı Tedarikçi Seçimi", **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. Dr. Mehmet YILDIZ Özel Sayısı, s.159-170.
- GÜMÜŞOĞLU, Ş., H. TÜTEK, A. ÖZDEMİR,(2012),**Sayısal Yöntemler Yönetmelik Yaklaşım**, İstanbul: Beta Basım.
- GÜZEL, B. ve A. TAŞ, (2018), "Tekstil Sektöründe Tersine Lojistik Sistemlerinin Tasarımını Etkileyen Kriterlere İlişkin Bir Karar Analizi", **Tekstil ve Mühendis**, C. XXV S.110, s.154-168.
- HARKER, P. T. ve L.G. VARGAS, (1987), "The Theory of Ratio Scale Estimation: Saaty's Analytic Hierarchy Process", **Management Science**, C. XXXIII. S.11, s.1383-1403.
- KABUKCU, Evrim, (2013), **Analitik Hiyerarşi Prosesi Yöntemi ile Duyusal Marka Değerlendirmesi**, 12. Ulusal İşletmecilik Kongresi Bildiriler Kitabı, (Ed. M.Paksoy), İstanbul: Kültür Üniversitesi, s.559-570.
- ÖZGÜVEN, Nihan, (2011), "Vakıf Üniversitesi Tercihinin Analitik Hiyerarşi Süreci ile Belirlenmesi", **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XXX, s. 279-289.
- ÖZTÜRK, A., Ş. ERDOĞMUŞ, V. S. ARIKAN, (2011), "Analitik Hiyerarşi Süreci (AHS) Kullanılarak Tedarikçilerin Değerlendirilmesi: Bir Tekstil Firmasında Uygulama", **Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C. XXVI, S.1, s. 93-112.
- ÖZTÜRK, Derya, (2019), "AHP ve TOPSIS Yöntemleri ile Tedarikçi Seçimi: Hazır Giyim Sektöründe Bir Uygulama", **Tekstil ve Mühendis**, C. XXVI, S.115, s. 299-308.
- PEKKAYA, M., ve N. ÇOLAK,(2013), "Üniversite Öğrencilerinin Meslek Seçimini Etkileyen Faktörlerin Önem Derecelerinin AHP ile Belirlenmesi", **International Journal of Social Science**, C.VI, S. 2, s.797-818.

SAATY, Thomas, L., (1986), "Axiomatic Foundation of the Analytic Hierarchy Process", **Management Science**, C. XXXII, S.7, s. 841-848.

SAATY, Thomas, L., (1990), "How to Make a Decision: The Analytic Hierarchy Process", **European Journal of Operations Resesarch**, C. XLVIII, S.1, s. 9-26.

SAATY, Thomas, L., (1999), **The Seven Pillars of the Analytic Hierarchy Process**, Proceedings of the International Symposium on the Analytic Hierarchy Process, Kobe, Japan.

SAATY, Thomas, L., (2000a), **Decision Making for Leaders**, Pittsburgh: RWS Publications.

SAATY, Thomas, L., (2000b), **Fundamentals of Decision Making and Priority Theory**, Pittsburgh: RWS Publications.

SAATY T. L. (2002), "Decision Making with the Analytic Hierarchy Process", **Scientia Iranica**, C. IX, S.3, s. 215-229.

TATMAN, Derya, (2020), "Bornož Ürün Geliřtirmede Analitik Hiyerarři Prosesi ve Kalite Fonksiyon Göçerimi Uygulaması", **Tekstil ve Mühendis**, C.27, S.119, s.166-177.

SOBA M., A. şİMşEK, E. ERDİN ve A. CAN, (2016), AHP Temelli VIKOR Yöntemi ile Doktora Öğrenci Seçimi. **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.0, S.50, s.109-132.

YÜKSEKÖĞRETİM PROGRAM ATLASI (2019), **Moda Tasarımı Programı Bulunan Tüm Üniversiteler**, <https://yokatlas.yok.gov.tr/onlisans-program.php?b=30039> (Erişim Tarihi: 18.04.2020).





## SİNOP HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM ETRAFINDA GELİŞEN UYGULAMALAR\*

Dr. Öğr. Üye. Filiz GÜVEN\*\*

### ÖZ

Doğum-evlilik-ölüm, birey üzerinden yürütölse de toplumsal bir alanı yansıtmaması nedeniyle kültürlerde önemli oranda yer kaplamaktadır. Bireyin yaşamının başlamasına yönelik uygulamalardan fiziksel yokluğa giden süreçte gerçekleştirilen bu ritüeller, dünden bugüne değişip dönölşerek varlığını devam ettirmiştir. Kültürün geleceğiyle ilgili kesin yargılarda bulunmak bir noktadan sonra imkânsız olsa da ritüeller ve toplumsal uygulamalar aracılığıyla yaratılan düzlemlerde gelenekler ve inançlar fonksiyonel olarak modern toplumlarda bile belli noktalarıyla devam etmektedir. Bu durum modern toplumlarda modernliği aşan birtakım durumların varlığını kanıtlayabilir, yine de bu alandaki kültürel öğelerin varlığı ya da belirli noktalarda devam ettiriliyor olması, kültüre yapılmış bilinçli bir yatırım olarak düşünölmemelidir. Nitekim günümüzde geleneksel davranışların birçoğu sadece kalıplaşmış olduğu için devam etmektedir. Ancak geçiş dönemleri etrafında yapılan birçok uygulama bu kalıplaőmanın dışında değerlendirilmelidir; çünkü geçiş dönemlerinde, bireysel statü deęiőiklięine bağlı olarak gelişmiş çok sayıda inanma bulunmaktadır. Örneğin doğum, kadının bireysel ve toplumsal statüsünün deęiőtiięi bir süreç olmanın ötesinde; soy olgusuyla aynı çizgide değerlendirilmesinden dolayı, bu alanda yapılan uygulamalar da bir tekrarı devam ettirmekten daha ziyade yaşamı devam ettirme arzusu üzerine kurulmuştur.

Bu bağlamda çalışma; doğum etrafında gerçekteően uygulamaları, Sinop halk kültürü özelinde (dinsel- büyölse, halk hekimliği vd.) tespit etme ve uygulamalar içerisindeki arkaik, dinsel bağları, devamlılıkları noktasında sorgulama amacı taşımaktadır. Ayrıca insanın yeryüzünde kalıcı olma ölküsü, doğum ve soy arasındaki ilişkiyi ortaya çıkardığı için doğumla sağlanan devamlılık önce ata soyunun devamlılığı sonrasında ise toplumsal yapının devamlılığı olarak okunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Geçiş Dönemleri, Doğum, Sinop Halk Kültürü, Umay Ana, Fatma Ana, Ümmü Sübyan.

### PRACTICES IN THE BIRTHS AROUND SINOP FOLKLORE

#### ABSTRACT

Birth, marriage, death plays a great role in cultures due to their social space though they are taken individually. These rituals from the practices in the beginning of individual life to the process of physical insufficiency continue today by taking shapes. Although it is hard to make certain decisions on the future of the cultures, traditions and beliefs continue functionally in modern societies within rituals and social practices. Though this manner proves some circumstances beyond modernism in modern societies, the continuation of cultural elements in this area is not thought as an intentional contribution to culture. In a way, some of traditional behaviors continue as usual today. Yet, many practices in transitional processes should be assessed except for this habit; since in the transitional processes, there are many beliefs as for changes in individual status. For instance, the birth is a process in which individual and social status change, since it is assessed within the ancestry, the practices in this field are based on the continuity rather than a repetition.

\* Bu çalışma, Sinop Üniversitesinde yürütölün Toplumal Uygulamalar Bağlamında -Doğum, Evlenme, Ölüm: Sinop Örneği adlı, FEF-1901-18-19 numaralı Bilimsel Araştırma Projesinden üretilmiştir.

\*\* Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Faköltesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, filiz\_guven@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-9123-929X

In this sense, this study aims to question and determine the continuities, archaic, religious bounds in the practices especially in Sinop folklore (religious-mystical-folk medicine) and the birth practices. Also since, the will of man to be permanent in the earth reveals the relation between the birth and ancestry the continuity in birth is firstly regarded as the continuation in ancestry and lastly the continuity in social structure.

**Keywords:** Transitional Processes, birth, Sinop Folklore, Mother Umay, Mother Fatma, Ummu Subyan.

## Giriş

Anadolu ve Rumeli'nin her yerinde yapı, işlev ve fonksiyon itibarıyla benzer ve farklı ritüelleri tespit etmek mümkündür. Çalışmaya esas olan Sinop ilinin içinde bulunduğu Batı Karadeniz Bölgesi, değişen dünya imkânlarına bağlı olarak değişimden belli oranda etkilenmiş, nispeten gelenek göreneklerini korusa da genel manada modern dünyanın imkânlarına yüz çevirmemiştir. Ancak merkezden uzak alanlara teknolojinin aynı oranda ulaşmaması gibi etkenlerden dolayı geleneksel davranışların henüz varlığını devam ettirdiğini belirtmek mümkündür. Bu noktada, geçmişin kabulleri modern çağın çeşitli etkenleriyle birleşerek kendini belli bir noktaya kadar korumaya imkân bulmuştur. Bu bağlamda çalışmada, Sinop halk kültüründe doğum etrafında gelişen davranışların kültürel ve toplumsal görünümü betimlenmiş, bunlar arkaik ve dinsel bağlarıyla irdelenmiş, doğumun ata soyunun devamı noktasındaki önemi üzerinde durulmuştur. Çalışmanın çıkış noktası, bireyin yarattığı kültüre tutunarak kalıcılık sağladığı gibi kültürün de bireyle varlık gösterdiğidir. Buradan hareketle çalışmanın en belirgin tezi; kültürel unsurların varlıklarını, modern çağda -farklılaşmış sosyal yapılara rağmen- koruduğu ve kendisinden bir önceki-bir sonraki sosyokültürel sistem ile bağını, toplumsal uygulamalar aracılığıyla devam ettirdiğidir. Çalışmanın anti tezi ise bu uygulamaların birçoğunun bilinçdışı bir yapıya bürünmesi ve yapılan eylemlerin uygulayıcı tarafından "adet, eskiler öyle yapardı" gibi görüp uygulama mantığı etrafında sürdürülmesidir. Bu bağlamda, çalışmayla hedeflenen: bir bütünlük olarak kültürü anlama arzusu, insan davranışının özellikle de grup üyelerinin, gruba özgü davranışları şekillendiren geçiş dönemlerinin tespitini sağlarken bunların kültürel ve mitolojik değerlendirmelerini yapmak ve bu alanda hazırlanmış literatüre katkı sunmaktır. Çalışma verileri; gözlem (katımlı-katılsız), mülakat- görüşme gibi derleme metotlarıyla elde edilmiştir. Kaynak kişilerin utanma ve bölgesel mahremiyet alanını koruma gibi birçok nedenden dolayı tam olarak dillendiremediği detaylar, bulguları kısıtlı hale getirmekle birlikte bu kısıtlılık, çalışma sahasında geçirilen (yaklaşık dört yıl) süre zarfında zaman zaman bölge insanıyla yapılan sohbetlere ve gözlemlere (katılsız) dayalı verilerle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle bulguların toplanmasında başvuru kaynak beşten fazla olmasına rağmen kaynak kişi sayısı beşle sınırlı tutulmuştur. Çalışma; mülakat görüşmeleri Sinop merkez olmak üzere merkezde yaşayan ama farklı ilçelerden, köylerden merkeze yerleşen kişilerin de bulunması nedeniyle merkez ya da özel bir ilçe anlamında sınırlılık taşımamaktadır. Alan araştırması sırasında geleneği bilen veya çalışma bölgesinin sosyal yapısına hâkim olan her yaş ve cinsiyetten kaynak kişi tercih edilmiştir. Verilerin değerlendirilmesinde yazılı literatüre başvurulmuş, önce Sinop halk kültürüne ait örnekler verilmiş, sonra farklı coğrafyalardaki benzer örneklerden nispeten bahsedilmiştir. Yapılan bu karşılaştırmadaki temel amaç, kültürel davranışların benzer

ve farklı yönlerini nedenleriyle tespit etmek ve değerlendirmektir. Bu tespit, bireysel ve grupsal ayırt edici kültürel özellikleri kavrama noktasında önemlidir.

Toplumsal mekanizmanın devam ederek işlemesine katkı sağlayan alanlardan biri de bireyin soyunu sürdürme arzusudur. Temelde metabolizma tarafından belirlenen cinsel güdü, insan neslinin kendi varlığını devam ettirme arzusuyla birleştiğinde; özelde bireyi, genelde bireyin mensubu olduğu kitleyi etkileyen bir duruma dönüştüğü için temel gereksinim olmanın ötesine taşınmaktadır. Fizyolojik manada üremenin işlevi dürtüyle ilgiliyken sosyal yapı içerisinde kültürel bilgiyle bütünleşmekte ve kültürel süreci şekillendirmektedir. Ancak bahsedilen kültürel sürecin daha öncesinde, insanın ihtiyaçlarını giderme noktasında sergilediği tutum ve davranışlar göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanlar; doğal, biyolojik gereksinimlerine yanıtlar vermeye başladıklarında, bizzat bu yanıtlar kültür üretmeye başlar (Yolcu 2014: 10). Bu haliyle üreme, üreme biçimleri insanın var olma amacını yerine getiren kültürel bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca üremenin gerçekleşme sürecinin belli koşullara bağlı olması, onun sosyal normlarla ilişkisini açıklayacağı için önemlidir. Bu alanda gelişen değer ve algılar, davranışı yorumlamada kullanılır, davranışa yansır (Haviland vd. 2010: 103) ve kültürün oluşum biçimi, var olma biçimiyle ilgili de bilgi verir. O halde kültür, herhangi bir toplumun paylaştığı ve üyelerine yaydığı görüşler, değerler ve algıların toplamıdır (Haviland vd. 2010: 103). Kültürel alandaki maddi-manevi unsurlar, ritüeller vd. her türlü şey, kültürün diğer kültüre göre ayırt edici, bütünleyici yönünü bildirmekle birlikte, farklı görünümdeki detayların önemini göz önüne sermektedir. Bu bağlamda, on dokuzuncu yüzyıl milletçilik-halk bilimi çalışmalarında, kültürel olguların detaylı bir biçimde değerlendirilmesi anlaşılabilir. Öte yandan mevcut kültürle uğraşma, kültürel olanı çözümleme, araştırmacıya bilgi verse de kültürün herhangi bir noktasının katılımcısı için önemini tam olarak açıklamaz.

Üreme insan ve hayvan türüne özgü soyu sürdürme sürecidir. Dünya üzerindeki bütün kültürlerde üreme, doğum ve çoğalma ile ilgili olarak pek çok inanç söz konusudur. Özellikle geleneksel toplumlarda hayatın normal bir şekilde işlemesi, var olan düzenin devam etmesi, doğma eylemlerinin devam etmesine bağlanmış ve doğum etrafında sayısız inanç ve kaçınma oluşmuştur. Gelenekselin dünyasında doğumun gerçekleşmemesi başlı başına tabu ihlali olarak düşünülmüş ve o; tabuları ihlal etmemeye, inancın gereklerini yerine getirmeye, başka bir deyişle düzensizlik yaratacak her türlü şeyden kaçınmaya, kutsalları çiğnememeye özen göstermiştir (Aça vd. 2016: 436). Buraya kadar kozmogonik tavra öykünme olarak değerlendirilecek tutumu kültürel boyuta taşıyan ve belki de daha da karmaşıklaştıran şey, doğum ile kısırlık arasında kurulan ilişkidir. Doğum konusunda farklı disiplinlerin değiştiği durum, insan ve hayvan neslinin doğum aracılığıyla devamının sağlanmasıdır. Ancak kısırlık söz konusu olduğunda, doğum ve kısırlık ikiliğinin kökeninde genelde insan neslinin özelde bireyin soyunu sürdürme arzusu olması nedeniyle çocuksuzluk toplumsal kaos yaratan bir olay olarak görülmektedir. Bu nedenle doğum etrafında çok sayıda inanış ve uygulama gerçekleşmektedir.

### **Doğum Öncesiyle İlgili İnanış ve Uygulamalar**

Doğum, "dünya" kavramıyla ilişkisi içinde anlaşılmalıdır. Dünya, kadın bedenine ait terimlerle somutlaştırılırken kadınlar da fiziksel dünya ile özdeşleştirilir (Delaney

2012: 81). Biri hakkında konuşmak ötekini çağrıştırmakta, doğmak eyleminin kendisi tanımlanırken bile fiziksel dünyanın öğeleri kullanılmaktadır. Doğmak; güneşin, ayın, yıldızın ufuktan yükselerek görünmesi anlamına gelirken batmak; güneşin, ayın, yıldızın ufuktan kaybolmasıdır. Doğmak- batmak arasında kurulan bu düalite düşünülüğünde, yaşamın karşısında ölümün durması; doğum etrafında gelişen uygulamaların, doğuma verilen önemin nedenini anlaşılır kılmaktadır. Yaşamın başlaması, dünyaya gelmek, bunu tanımlarken fiziksel dünya imgelerinden faydalanmak, yaşamın kendisi gibi başlangıcının da ölüm korkusu etrafında şekillendiğini göstermektedir. Buradan hareketle doğum döneminde yaşamın kutsanmasına, kötülüklerden arındırılmasına duyulan ihtiyaç, ölüme karşı duyulan korkunun bir savunması olarak okunmalıdır.

Geleneksel topluluklarda insan üremeye evlilikle başlamaktadır. Evlilik, doğum birbirine bağlı olup birey yaşantısının önemli geçiş aşamaları arasındadır. Evlilik çağına gelen genç kız, çocuğunun olup olmayacağını anlamak için çeşitli dinlik büyüklük uygulamalara başvurur. Bu durum toplulukların doğurganlığa verdiği önemi göstermenin yanı sıra doğurmama olayının kadın tarafıyla olan ilgisini de ortaya çıkarmaktadır. Anadolu'da doğurganlığa duyulan hassasiyet, evliliğin gerçekleştiği andan itibaren kendini göstermekte, gelinin kucağına erkek çocuk verilmekte, gerdek yatağına çocuk yatırılmaktadır (Aça vd. 2016: 437). Aslında bu durum kadınların doğumdaki katkıları ne sorusunun, bir yanıtını da oluşturmaktadır. Soyun sürdürülmesi kuramı, gebe kalamama her iki taraftan birinin problemi olarak düşünülecek bir bilgiyken (bilimsel bilgi bu yöndedir) kent merkezinden nispeten uzak, geleneksel yaşayan insan dünyasında, çocuksuzluk kadının problemi olarak görülmekte ve yapılan ilk müdahaleler kadına yapılmaktadır. Çünkü kozmik üretkenlik felsefesinde kadın, üreten ve onu dağıtma becerisine sahip cinsi temsil eder. Bu düşünce, tarımın kadınların buluşu olmasından kaynaklansa da asıl önemli olan, tarımsal üretimin kadın tarafıyla özdeşleşmesidir. Tarım-kadın-üretim arasında kurulan fiziksel bilgi, üretimin gerçekleşmemesi noktasında kadın için farklı bir sürecin başlamasına kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda, kısırlığın kadınla eş tutulması doğurmak eylemi kadar eski olmasa da arkaiktir. Ek olarak kısırlık sadece belirtilen boyutta önemli bir durum olmayıp doğurma eyleminin -çeşitli nedenlerden dolayı- askıya alınması sonucunda, kısır kadının toplum içinde yarattığı duygu noktasında da önemlidir. Uganda, Hindistan ve Güneydoğu Asya'da kısır bir kadın tarım için bir tehlike oluşturmakta (Eliade 2014: 259) ve tarım yapılan alanlardan uzak tutulmaktadır. Benzer durum araştırma sahasında görülmesi de aynı psikolojiyle yapılmış bir durumun Anadolu'nun çeşitli coğrafyalarında geleneksel düğünlerde geline düğün boyunca eşlik eden yenge seçiminde görülür. Örneğin, Kars, Ardahan bölgesinde yengenin doğurganlığını kanıtlamış bir kadın olması ya da kısır bir kadının yenge olarak seçilmemesi tam olarak aynı olmasa da benzer mantık üzerine kurulmuş bir davranıştır.

Derleme bölgesinde elde edilen verilerden hareketle bölge insanını iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi, kent merkezine yakın yerlerde yaşayan ve eğitilmiş bireylerden oluşan kitledir. Bu kitle modern yaşamın imkânlarını tam olarak kullanmakta ve çocuksuzluk durumunda doktora başvurmaktadır. İkincisi, kırsalda yaşayan ve birinciye oranla eğitim seviyesi daha düşük bireylerden oluşan kitledir. Bu kitle ise kimi zaman modern tıp yanında alternatif kaynaklara da

yönelmektedir. İlkinden farklı olarak ikincide, çocuksuzluk ile karşı karşıya kalan çiftler arasında kadın kusurlu kabul edilmekte ve kadının bedeni çeşitli şekillerde sağaltılması gereken bir yer olarak ön plana çıkmaktadır. Bu noktada verilen ilk tepki, tıbbi imkânlardan yararlanmaktır. Tıbbi tedavi görülmesine rağmen yine de çocuk olmuyorsa dinlik-büyülük uygulamalar ve halk hekimliği uygulamalarına başvurulur.

Üremenin askıya alınması sürecinde kadının sorumlu tutulmasının kökeninde tohumun toprakla olan derinleşmiş ilişkisi yatmaktadır. Tarım toplumlarının en temel güdüsü toprağın bereketiyle kadın bedeni arasında mistik bir bağ kurma tavrıdır (Eliade 2014: 325). Kurulan bu bağ, yukarıda bahsedilen doğmak eylemi üzerinden dünya ve doğum arasında kurulan ilişkiye benzer, bu çıkarım tamamıyla fiziksel dünyanın algılanış şekliyle ilgilidir. Erkeğin kendisini bolca yağmur yağdıran gökle eşleştirmesi, onca yağmura rağmen üretime geçemeyen toprağın (Aça vd. 2016: 437) arınması gerektiği fikrini doğurmuştur, denebilir. Burada arınma birkaç nedenden ötürü yapılmaktadır. İlki, rahmin temiz olmamasıdır ve bu gebeliği engelleyebilir; ikincisi, kadın kansız olabilir; üçüncüsü ise tüm bunların daha da ilerisinde kadın kısır olabilir (Delaney 2012: 74). Birinci ve ikinci durum halk hekimliği uygulamalarıyla giderilebilir ama kısırlık, tanrının verdiği bir ceza olarak görülür (Delaney 2012: 74). Değiştirilmesi ve düzeltilmesi birinci ve ikinciye göre daha zor bir durum olduğu için kutsala başvurulur. Bu noktadan sonra olay soy bağıyla ilgili bir sürecin yaşanmasına direkt etki edeceği için hem erkekliğin hem de babalığın anlamı ortaya çıkmaktadır. Ancak çalışmanın genel çerçevesi babalık ya da erkekliğin inşası olmadığından bu süreçte yapılan uygulamaların neler olduğuna değinmek çalışmanın genel çerçevesine uygun olacaktır. İlk olarak rahim içinin sağaltılması gerekmektedir. Tıbbi tedavinin sonuç vermediği durumlarda halk hekimliğinden faydalanılır.

Halk hekimliği uygulamaların başında rahme çeşitli sağaltıcı nesnelerin yerleştirilmesi gelir. Yumurta, zeytinyağı, kirli koyun yapağından yapılan ilaç, çıra ya da şifalı olduğu düşünülen menekşe kökü ve birtakım otlardan yapılmış kimi karışımlar, bunlar arasında sayılabilir (KK-1, KK-5). Bir çeşit temas büyüüsü olan bu işlemlerle amaçlanan normal yollarla gerçekleşmeyen bir eylemi benzeriyle ilişki kurarak gerçekleştirmektir. İlk bakışta halk hekimliği bilgisi gibi görünen bu uygulamalarda yumurtanın kozmogoniyle olan derin ilişkisi düşünüldüğünde, yapılan eylemin de başka platformda sorgulanması gerekmektedir. Rahmin yumurtayla sağaltılması, yumurtanın var etme gücüne başvurmadır ki yapılan işlem alternatif tıp olmanın ötesinde kozmik bilgi tabanlı büyüsel bir eylem olma özelliği de taşımaktadır. Bu tür uygulamalar doğuma engel olduğu düşünülen hasarları gidermeye yöneliktir. Bel çektirme, kadının kasıklarını bağlama, sırta bardak vurdurma, karına beyaz bez sarma, karnı sıcak tutma, kadını baş aşağı tutma, (KK-1, KK-3, KK-4) kısırlığı gidermek için yapılan diğer uygulamalardır. Yumurtayla yapılmaya çalışılan sağlatma da olduğu gibi karna bez sarma da alelade bir davranış gibi görülse de beyazın sembolik imgelemede taşıdığı anlamlar oldukça önemlidir. Birçok kültürde beyaz iyilik, saflık anlamına gelmekle birlikte su unsuruyla beraber anılan yapısı, ona dişil bir karakter vermekte ve beyaz burada suyun evrensel anne vasıflarını üstlenerek yaşam kaynağı olan sütü hatırlatmaktadır (Özdemir 2019: 414-415). Bu manada beyaz, yaşamın sağaltılması ve başlaması ile ilgili bir imgelem alanı açmaktadır. Ayrıca yaratılış esnasında Ülgen'e ilham veren peri ya da ruhun Ak-ene/ana olması ya da Altay Türklerinde ak renginin

insanlığın babası Âdem'in simgesi olması, ona göğşe ait olan yaratmayla ilgili anlam yüklemektedir (Çoruhlu 2011: 215-216). Rahimle ilgili yapılan diğer uygulamalar ile amaçlanan ise, rahim eğriliğini gidermek ve tıkanıklıkları açmaya yöneliktir (Aça vd. 2016: 439). Bunların dışında dinlik-büyülük uygulamalar da bulunmaktadır. Tıbbi aşamalar sonrasında çocuk sahibi olmayan kadın için daha önce doğum yapmış, mümkünse sağlıklı doğum yapmış bir kadının elinden su içme, yemek yeme, yeni doğmuş bir çocuğu kucağa alma; yapılan diğer dinlik-büyülük uygulamalardır. Bu uygulamalarda benzerlik ilkesine başvurulur. Benzer benzeri çeker (Kaplan 2011: 152) düşüncesi, uygulamaların ana kaynağıdır. Benzeri aracılığıyla yaratılan özdeşim sonrası, doğum yapmış bir kadının bu yetisinin kısır olduğu düşünülen kadına geçmesi, öncelikle onun özelliklerinin taklit edilmesiyle başlar. Bu, duygusal bir büyüdür. Burada arzulanan şeyin, onun taklidi ile gerçekleşeceğine duyulan bir inanma söz konusudur (Frazer 2017: 22). Uygulamalarla hedeflenen, taklit yoluyla istenilen durumu meydana getirme ve gerçekleşme sürecini hızlandırmadır (Örnek 2014: 137). Çünkü bir şeyi oldurtmak, onun bir simgesini yaratarak gerçekle simge arasında kurulan yakınlık yoluyla, imgenin özelliğini gerçeğe aktarılması sonucu mümkün olabilir. Öte yandan türbe, yatır ziyareti,<sup>1</sup> merkez simgeciliğin ön plana çıktığı (Aça vd. 2016: 438) mekâna yüklenen kutsallık etrafında gelişen uygulamalardır.

Gebelik ve gebeliğe duyulan ilginin altında soyu sürdürme arzusu yatmaktadır. Gebe olduğu anlaşılan kadın, erkek soyunu geleceğe aktarmada önemli bir görev üstlenmiştir. Gebelik süreci kritik bir dönem olarak görülmüş, çocuğun ve annenin gözle görülemeyen kötü varlıkların tehdidinde maruz kalacağına inanılmış ve bunu önlemek için çeşitli dinlik-büyülük uygulamalara başvurulmuştur. Bölgede hamile kadının düşük yapmasının önüne geçmek için de bazı uygulamalar yapılmaktadır. Eğer kadın daha önce düşük yapmışsa bunu sütünde "südümiyen" olmasına bağlarlar ve çocuk için boy hamaylisi yapılır (URL-1). Bu yapıldığında "ümmü sübyan"ın çocuğu boğmayacağına inanılır. Çocuk doğana kadar boy hamaylisi kadının üzerinde durur. Doğduktan sonra çocuğun yastığının altına konur (URL-1). Ümmü sübyan; hamile kadınlara, karnındaki bebeğe, yeni doğmuş bebeklere, loğusa anneye musallat olduğu düşünülen şeytani bir ruhtur. Bundan korunmak için anneye boy hamaylisi yapılmakta, ayrıca doğum sırasında çocukları ve hamile kadınları koruduğu düşünülen Fatma Ana'dan yardım almak için Fatma Ana otu suyu anneye içilmektedir (KK-1, KK-2), (URL-1).

Görüldüğü gibi gebelik dönemi çok fazla kaçınmanın olduğu bir dönemdir. Anne ve bebeğinin sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi için halk arasında uğursuz ve kötü olarak kabul edilmiş her şeyden kaçınılır. Nazardan korunmak, mezarlıktan geçmemek, ölüye bakmamak, güneşe bakmamak bunlardan yaygın olanlarıdır (KK-2, KK-3, KK-4, KK-5). Hemen hemen bütün kültürlerde olan bu davranışlar çocuğa dışardan gelebilecek tehditlere karşı gelişmiş tabu ve kaçınmalardan oluşmaktadır. Öte yandan yapılması faydalı bulunan eylemler de bulunmaktadır. İyi ve güzel insanlara bakmak, çocuğun düşmesine neden olacak yiyecek ve içeceklerden ve bazı davranışlardan da kaçınmak gibi.

Hamilelik, kadın için annelik eşiğinin diğer yanıdır. Onun dişilik üzerine kurulu biyolojik varlığı; çocuk, genç kız, evli kadın, gelin, anne gibi sıfatların hepsinde olduğu

<sup>1</sup> Seyit Bilal Türbesi bunlardan biridir.

gibi sürekli yeni bir sıfatla anılmasına kaynaklık etmiştir. Tüm bunlardan dolayı hamilelik bireysel olduğu kadar toplumsal bir statü değişimidir. Hamile kalan kadın, önce biyolojik sonra da toplumsal varlığını anne olarak ispatlayacağı için gelenekselin görünür parçası haline gelecektir. Bu manada anne olan kadının görünür olmasına karşın, hamile kadının görünmemesi gerekir. Çünkü hamilelik geleneksel topluluklarda toplumsal ve kültürel normların kendini fazlasıyla gösterdiği bir olaydır. Bu nedenle başlı başına bir tabu alanı açar kendisine, hamile kadın bu süreci belirsiz bir şekilde sürdürür. Sadece yakın arkadaşlar ve kız ailesinin kadın üyeleri bu istisnayı bozabilir. Geriye kalan aile üyeleri ise gebeliği ancak kadının karnı büyümeye başladığında anlar. Eğer hamilelik uzun süre beklenmişse bu durum değişebilir. Gebeliğin ilk belirtisi, aşermedir (aşyerme) (KK-2). Anne adayının çeşitli yiyeceklere ilgisinin artması, bazılarından ise tiksinişi hamileliğin başladığının ilk belirtisi olarak görülür. Aşerme olayı, bebeğin cinsiyet tayini için bir alan yaratır. Eğer anne, ekşi yiyecekleri tercih ediyorsa kız; tatlı yiyecekler tercih ediyorsa erkek çocuk dünyaya getirecektir (KK-1). Hamileliğin başka bir belirtisi uyku halidir (KK-1).

Toplumun birçok kesiminde olduğu gibi bölgede de erkek çocuk önemlidir. Özellikle çocuğun erkek olması olaya daha da önemli bir boyut kazandıracak; kadın, erkek çocuk dünyaya getirdiği için evlilikteki yerini ve toplumsal saygınlığını artıracaktır. Çocuğun erkek olması sadece kadın için değil, baba için de önemli bir durumdur. Geleneksel aile düzeni içerisinde soyun erkek üzerinden devam ediyor olması, durumu açıklayacak bir argüman olarak düşünülebilir. Doğacak çocuk için cinsiyet tahminine ilişkin en sık ifade edilen aşerme olmakla birlikte bu kabulün dışında oldukça yaygın farklı inanışlar bulunmaktadır. Her ne kadar bugün cinsiyet öğrenme tıbbi imkânlarla mümkün olsa da cinsiyet tahminleri geleneksel topluluklarda az da olsa eski yöntemlerle yapılmaktadır. Aşerme dışındaki tahminler, genellikle anne karnının şekline veya annenin hamilelik boyunca güzelleşip güzelleşmediği üzerine kuruludur. Eğer anne karnı sivriyse erkek, geniş ise kız; anne güzelleşmişse erkek, çirkinleşmişse kız; bebek sağ taraftaysa erkek, sol taraftaysa kız; anne adayı zayıflamışsa kız, zayıflamamışsa erkek olacak şeklindedir (KK-, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5). Tahminleri en iyi yapanlar geleneksel köy ebeleridir. Ancak çalışma sahasında bu mesleği yapan kişilere rastlanılmamıştır.

### **Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalar**

Geleneksel topluluklarda çocuk sahibi olmak, modern dünya insanın zihin yapısıyla örtüşmez, bunun nedeni her iki zihin yapısında çocuk sahibi olmanın farklı çağrışımlar yaratmasıdır. Modernin dünyaya çocuk getirme isteği bir sorgulamayı beraberinde getirirken, çocuğun geleceği, eğitimi vd. birçok şey başlı başına irdelenecek birer konudur. Bu, uygarın zihin yapısıyla alakalıdır. Uygar, olayları deneyimlemek ve sonucuna katlanmak yerine, yapıp etmelerini önceden sorgular ve önlemler alır. Buna karşın geleneksel dogmatiktir, sorgulamak yerine gördüklerini benimsemeyi, uygulamayı tercih eder. Bu çerçevede, tarım toplumunda çocuk, ailede iş yükünü hafifleten bir işçi, hayvanları güdecek bir çoban, toplumsallığı yürütecek bir gelenekçi ve bir soy devamı olarak olmazsa olmazdır. Yine de her iki yaşam tarzında da doğum olayı, son derece önemlidir. Çünkü çocuk sahibi olmak, hem kadın hem de erkek için tam yetişkin olmanın bir göstergesi, gurur kaynağıdır (Delaney 2012: 92). Bu nedenle doğum kadına ve erkeğe duyulan saygıyı artırır. Böylelikle çağlar boyu,

doğuma ve onun kendi bünyesi içindeki evrelerine birtakım geçiş töreleri ve törenleri eşlik eder (Örnek 1995:132). Toplumsal boyuttaki bu kabuller nedeniyle doğum anında anne ve çocuğa duyulan ilgi üst seviyeye taşınmakta, doğumun normal şekilde ilerlemesi için çeşitli önlemler alınmaktadır. Bu ilgi ya da duyarlılık, anne ile henüz savunmasız bir durumda olan yeni doğanı dünyada tutmaya, yeni doğanın bahtlı ve talihli olmasını sağlamaya yöneliktir (Aça vd. 2016: 444).

Modern tıbbın imkânlarının gelişmediği dönemlerde doğum genellikle evde, köy ebelerinin desteğiyle gerçekleştiği bilinen bir olaydır. Günümüz koşullarının uygun olması, doğumların hastane ortamında gerçekleşmesine imkân sağlamakla birlikte yine de doğumun kolay geçmesi, annenin ve bebeğin süreci sağlıklı atlattığı için yapılan bazı işlemler bulunmaktadır. Doğumu başlayan kadının saçlarını çözmesi, elindeki işi bitirmesi, eşikten ya da su üzerinden atlaması, makasın açılması, düğmelerin çözülmesi, dikişlerin sökülmesi, kadının saçındaki tokaların çıkartılması; kapının, sandığın kilidinin açılması, kocasının elinden ya da ayakkabısından Fatma Ana otunun suyunun kadına içirilmesi (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4) doğumun kolay yaşanması için yapılan uygulamalardan bazılarıdır. Yapılan bu uygulamaların hepsi temelde doğumu kolaylaştırma amacıyla yapılıyor olsa da bazı uygulamaların arkaik kökenleri ve dini anlamları bulunmaktadır. Örneğin, eşikten atlama eşiğe yüklenen kutsallıkla ilgilidir. Eşikte durmak, eşikte bulunmak bir an önce terk edilmesi gereken bir yer olarak Araf'a benzetilmiştir. Çünkü eşik bir an evvel terk edilmesi gereken bir yer olarak iki ayrı atmosferi, iki ayrı iklimi, iki ayrı dünyayı, iki ayrı akımı, iki ayrı havayı, iki ayrı durumu, iki ayrı süreci birbirine bağlayan (Türkyılmaz 2019: 155) bir alandır. Eşiğe yüklenen anlamlar etrafında doğum yapacak kadını eşikten atlama davranışı, ölüm ve yaşam arasında eşik aracılığıyla kurulan ilgi gereği kadını yaşamsal sürece dâhil etmeyi hedefler. Eşikten atlayan hamile kadın, yapılan eylem sonrasında hem kendini hem de bebeğini ölümler âleminden kurtaracak ve doğumunu kolaylaştıracaktır. Fatma Ana metaforu ise mitolojik ve dini anlamları olan başka bir argümandır. Bu noktada değerlendirmenin "Ümmü Sübyan" ile birlikte yapılması gerekmektedir. Çocukları koruduğuna inanılan Fatma Ana, Hz. Peygamberin kızı ve Hz. Ali'nin eşidir. Müslüman Türkler Fatma Ana'nın "ebe kadınlar" ın piri, kadınların koruyucusu, bolluk ve bereket getirici kutsal bir kişilik olduğuna inanmışlardır. Doğum yaptıran kadınlar sağ ellerini havaya kaldırıp "Bu benim elim değil, Fatma Ana'nın eli olsun." diyerek işe başlarlar (Aça vd. 2016: 441). Doğum sancısı çeken kadına Fatma Ana otu suyunun içirilmesi de doğumun kolay geçmesi için yapılan bir uygulamadır. Burada direkt Fatma Ana'nın kadınları ve çocukları koruyan koruyuculuğuna başvurulmaktadır.

### **Doğum Sonrası İle İlgili İnanış ve Uygulamalar**

Bebek doğduktan sonra yıkanır ve tuzlanır. Yıkama kırkı çıkana kadar her gün yapılır, tuzlama ise terinin kokmaması amacıyla yapılmaktadır (KK-2, KK-3). Doğumdan sonraki en önemli işlem bebeğin "göbek bağı"nın kesilmesi ve "eş" tir. Göbek, pamuk ipliğiyle bağlanır, bir ayakkabı ya da lastiğin (ayağa giyilen) üzerinde jilette kesilir. Göbeğin üzerine kurumaması için anne sütü damlatılır ve "goğorsu" denilen yakılmış beyaz bezin külü konur. İki günde bir ya da her gün göbek düşene kadar bu işlem tekrarlanır (URL-1). Düşen göbek çocuğun eğitimli olması amacıyla okul bahçesine gömülür. Eş ise genellikle gömülür (KK-1). Bebeğin kutsal ikizi olarak görülen eş ve göbek bağına doğal ortama geri verilmesi (toprağa, ağaca, suya)



bebeğin insan dünyasına katılmasının ilk adımı olarak kabul edilmiştir (Aça vd. 2016: 442). Hemen hemen bütün toplumlarda eş etrafında tabu ve kaçınmanın olduğu görülmektedir. Bunun nedeni eşin biyolojik işlevinden ziyade, tıpkı bebek gibi anne karnına ait bir unsur olmasıyla ilintilidir. Eş, sembolik düzeyde çocuğun bir parçası olarak görülürse, ona gelecek herhangi bir zararın da çocuğa yansiyebileceği sonucu doğar; ayrıca eşin toprağa ya da suya verilmesi, toprağın ve suyun kozmik unsur olması ve yaratılışı başlatmasıyla ilgili süreci hatırlatır ve kozmogoniye gönderme yapar. Çünkü eş bebeğin dünyaya gelme sürecinde, su ve toprağın dünyanın yaratılmasındaki işlevini üstlenerek insanın yaratımına destek olmaktadır. Çocuğun dünyaya gelme süreci tamamlandıktan sonra görevini tamamlayan eş, bebekle arasındaki varlık bağı gereği, ölen birinin toprağa verilmesine benzer şekilde toprağa verilmesi gereken bir unsurdur. Bu nedenle eşin toprağa veya suya verilmesi, toprak ve yaşam arasında kurulan döngüye de gönderme yapmaktadır. Öte yandan eşi akarsuya atmak ya da toprağa gömmek, su ve toprağın temizleme özelliği üzerinden kurulmuş bir tavır olarak düşünüldüğünde, hem günlük yaşamın hem de arkaik bilginin bu iki unsuru temizleme için kullanılmasıyla ilgilidir. Ancak eş etrafında gelişen uygulamalar kozmik bilgi üzerine kurulmuş olsa dahi uygulamaların nispeten devam etmesi, aynı anlayışa tabi olmanın ötesinde gelenekçinin görerek uygulama tavrıyla ilgilidir.

Doğum gerçekleştikten sonra müjdeleme yapılmaktadır. Erkek ve kız çocukta müjdeleme, ailenin beklentisine göre değişmektedir. Her ne kadar geleneksel topluluklarda doğan çocuğun genellikle erkek olması beklense de bazı durumlarda aile kız çocuk da istemektedir. Müjdeleme, doğumdan sonra babaya veya ailenin büyük üyelerine yapılmaktadır. Verilen müjdenin karşılığında bir hediye almak adettir. Hediye, müjdeleme yapılan kişinin ekonomik durumuna ve bebeğin cinsiyetine göre değişmektedir (KK-1, KK-2, KK3, KK-4, KK5).

Doğum gerçekleştikten sonra anne ve bebek etrafında yeni kaçınmalara ek olarak annenin ve bebeğin yakın akrabalar tarafından ziyareti söz konusudur. Doğum sonrası bebeği ziyarete gelenlere ikram etmek üzere katlama ve oğlan çöreği yapılır (URL-1). Ancak oğlan çöreği adından da anlaşılacağı gibi erkek çocuk dünyaya gelince yapılmaktadır. Loğusa kadın ve bebek kırkları çıkana kadar yalnız bırakılmaz, akşam ezanından sonra dışarı çıkmazlar (KK-3, KK-4). Yanlarında mutlaka biri bulunur, tercihen bu kişi babadır. Eğer loğusa ve bebek yalnız kalmak durumundaysa, yanlarına su ve süpürge konulmakta, ışık açık bırakılmaktadır (KK-5). Süpürge bebeğin beşiğine dayanır, başının altına süpürge teli konur, beşiğin altına da ekmek konur. Çocuk mama, yemek yiyene kadar ekmek oradan alınmaz. Bunun nedeni bu dönemde anne ve bebeğe şeytanın işe geçeceği ve doğum yapan kadının mezarının kırk gün açık olduğu inancıdır (URL-1). Kırk gün kaçınmalarından biri diğeri de kırk çıkana kadar et ve unun eve alınmamasıdır (KK-1, KK1-2). Nedeni tam olarak anlaşılabilir olmasa da etin alınmaması kırkı çıkmamış çocuğun henüz bir et parçası olarak görülmesiyle ilgili olabilir. Kırk etrafında gerçekleşen inanmaların arkaik kökeninde, yaratılışın kendisinin olduğu düşünceye dâhil edilebilir. Allah'ın Hz. Âdem'in çamurunu kırk günde yoğurması, Mehdi'nin dünyaya tekrar geldiğinde kırk yıl kalacak olması ve dirilişin kırk yıl süreceği (Çoruhlu 2013: 240) gibi inanç köklerinde kırk varlığın oluşumunu, dönüşümünü sağlayan önemli bir sayı olarak ön plana çıkmaktadır. Benzer şekilde yorumlanırsa, çocuğun kırkı çıkana kadar eve etin alınmamasının da diğer yapılan

uygulamalarda da çocuğun et olarak kabul edilmesiyle ve değişimi için -birey olması- kırk güne ihtiyaç duyulması ile ilgilidir, denebilir. Ancak kırk etrafında gelişmiş tabular bununla sınırlı kalmaz. Kırk hem çocuk hem de anne için yaşam ve ölüm arasındaki çizginin uygulamalardaki en belirgin motifi olarak ön plana çıkar.

Doğum esnasında kadın ölümle yüz yüze gelir, sadece doğumla değil doğumdan sonraki kırk günde de “Loğusanın mezarı açıktır.”, inancı halk arasında yaygınlık göstermektedir. Tıbbi bir varsayım olmanın ötesinde olan bu inanç, daha çok görünmeyen kötücül varlıklara duyulan korku kaynaklıdır. Bu inancın başka bir kaynağı olarak, doğum sonrası kadından akan kan gösterilebilir. Her ne kadar doğum sonrası akan kan, tıbben doğuma bağlı normal bir döngü olarak kabul edilse de genel manada kadından akan kanın, özelde ise doğum kanının kirli kabul edilmesi, halk yaşantısında farklı algılamalara imkân tanımaktadır. Bu manada çocuk âdeti normal âdetten pek farklı olmamakla birlikte, doğum kanı olması ve kirletici özelliğinin âdetten daha fazla olması nedeniyle (Delaney 2012: 91) normal hastalık olmanın ötesine taşınmakta ve kadının kutsalla olan ilişkisini sekteye uğratan, kadını dışardan gelecek tüm tehditlere karşı açık hale getiren bir duruma dönüşmektedir. Bu nedenle doğum sonrası, loğusa için hem dışarıdan gelecek tehlikelere en açık olduğu zaman, hem de en fazla kapanması gereken zaman olarak görülmüş ve loğusa, karantina altına alınmıştır (Delaney 2012: 91). Adet kanı etrafında gelişmiş sakinmalar bu kadarla sınırlı değildir. Kırk içinde çocuğun üzerine adetli kadın gelirse “ürfiye”, “urufe” olur, buna “kabar” da denilir. Çocuğun vücudunda kızarıklıklar olur, darı gibi lekeler çıkar. Bu durumda çocuğun yıkanacağı suya darı atılır ve çocuk bu suyla yıkanır. Bunun dışında çocuğun vücuduna katran sürülür ya da buğday anızının külü vücuda serpilir (URL-1). Hem anne hem de bebek için oldukça önemli olan kırk gün tamamlandıktan sonra her ikisi de kırklanmaktadır. Kırklamanın amacı anne ve bebeği kendilerine musallat olan kötü ruhlardan arındırmaktır (Aça vd. 2016:447). Kırklama yapabilmek için otuz dokuzuncu gün kırk taş toplanır, üstüne kırk kaşık su elekten geçirilerek bir kazana konur, içine altın, gümüş yüzük, para, iğne gibi bazı nesnelere de atılır. Kırklama hazırlıklarını yaşlı bir kadın yapar, para ve iğne kırklamadan sonra bu kadına verilir. Artan su loğusanın ve bebeğin gittiği her yere serpilir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4) ve (URL-1). Kırklama su kültürle ilgili bir durumdur (Aça vd. 2016: 447). Türkler suyun bir ruhu olduğuna inanmakta, bu sebeple kutsal kabul etmektedir (Güzel 2014: 118). Kuşkusuz bu inançların kültürel bağları önemlidir. Toprak ve suyun doğum etrafında gelişen uygulamalar içerisindeki yeri, yaşam ve ölüm ikiliğinin su ve toprak üzerinden kurulan ilişkisinde hem mitolojik hem de fiziksel yönü ile ilgilidir. İnsanın topraktan gelip toprağa gidecek olması, yaratılışına suyun vesile olduğu inancı: “Ve canlı olan her şeyi sudan yarattık” (Enbiya Suresi 21/30) şeklindeki, dini bilgi; dünyanın dörtte üçünün, insan vücudunun yüzde seksen beşinin su (Pala 2016: 77), olması gibi bilimsel bilgilerin yanı sıra bebeğin anne karnında suyla varlık göstermesi, suya kutsal bir vasıf kazandırmıştır. Ek olarak kırklama suyunun elekten geçirilmesi Dede Korkut kitabında geçen, “arı sudan abdest aldı” ifadesini hatırlatması bakımından derin bir tasarıma dönüşmektedir. Arılık, süzülük, yani “arılıklık ve süzülüşlük” gibi kavramları ön plana çıkardığı için su, gönül temizliğinden imana kadar birçok şeyi içinde toplamaktadır (Ögel 2006: 316). Bu noktada kırklama suyunu elekten geçirme;

çocuğun geleceğini, ahlakını, dinini tayin etme adına yapılmış, şu an için aynı bilinçle devam etmese de, başlangıcı itibariyle bilinçli bir tasarımdır.

İki kırklı kadın bir araya geldiğinde “kırk baskını” olacağı inancı vardır. Bu durumda çocuk ilerlemez. Kırk baskını olmaması için bebeklerin iç giyimleri değiştirilir, iki kadın birbiriyle öpüşür ve iğne değiştirirler. Baskın durumunda ise iki anne birbirinin çocuklarını değiştirip emzirirler (KK-1, KK-2, KK-4, KK-3). Görüldüğü gibi kırk kendi başına bir tabu-sakinme alanı yaratmaktadır. Doğum sonrası uygulamaların çoğunda kırk sayısının öne çıktığını söyleyebiliriz. Tüm bunlar çalışmanın yukarı bölümünde bahsedilen, kırk sayısının arkaik ve dini anlamları ile ilgili bir yansımadır.

Ad verme, bebeğin toplumsal bir varlık olması için oldukça önemli bir aşamadır. Ad verme geleneksel ve dini kabullere uygun şekillerde yapılmaktadır. Ad verme işlemi aile üyeleri arasında gerçekleşmekte, eski zamanlarda genellikle ailenin büyükleri (büyükbaba, büyükanne) tarafından belirlenen isimler, teknoloji ve buna bağlı hızlı şeklide gerçekleşen kentleşme ve bireyselleşme sürecine bağlı olarak çekirdek aile üyeleri (anne-baba) tarafından belirlenmektedir. Öte yandan bireysel ya da toplumsal yaşantı biçimi fark etmeksizin adın bebeğin kulağına söylenmesi İslami gelenek çerçevesinde yapılmaktadır. “Kibleye dönme, bebeğin sağ kulağına ezan okuma ve adını üç kez söyleme” yaygın olan davranıştır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4). Çocuğa “ad verme” noktasındaki hassasiyetin kaynağı, Anadolu’nun çeşitli coğrafyalarında yaygın olan adı olmayan bebeğin hayatta kalamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle genellikle bebek doğar doğmaz, bazı durumlarda da birkaç gün içerisinde mutlaka bir ad verildiği bilinmektedir. Ad tercihinde bazı gösterge unsurlarının ön plana çıktığı söylenebilir. Çocuğa verilecek ad, bazı aile büyükleri ya da dönemin devlet büyüklerinin adı olacağı gibi, ailenin dünya görüşü, dini değerleri etrafında oluşmuş adlardan da oluşabilir.

Çocuğun ilk saç ve tırnağı etrafında da bir sakınmanın olduğu görülmektedir. Çoğunlukla bebeklerin ilk saç ve tırnağı tıpkı göbek bağında olduğu gibi toprağa gömülmektedir (KK-1, KK-2, KK-3). Bu uygulamalar da diğer uygulamalarda görülen çocuğu hayatta tutmak ve uzun ömürlü kılmak üzerine kurulmuştur. Kesilen tırnak, yeniden uzayacak tırnaklar eşliğinde hayatın devamlılığı anlamına gelmektedir (Aça vd. 2016: 446). Anadolu’nun çeşitli yerlerinde saç ve tırnak uluorta atılmaması gereken unsur olarak ön plana çıkmaktadır. İlk başta hijyen kaygısı gereği yapıldığı düşünülen bu tür davranışlarda dinsel büyüsel bir mantığın varlığı yadırganamaz. Nitekim çeşitli kötücül büyülerin saç, tırnak gibi insan bedenine ait unsurlarla yapıldığı bilinmektedir. Özellikle çocuğun ilk saç ve ilk tırnağı etrafında gelişen bu hassasiyet, sonradan uzayan saç ve tırnak etrafında benzer oranda görülmemektedir. Eş gibi ilk saçın ve tırnağın toprağa gömülmesi, bu unsurların anne karnına ait olmasıyla ilgilidir. Bu manada toprağa gömmek, bu unsurlar üzerinden bebeğe dünyadan gelebilecek zararın önüne geçmektir ki o da yine aynı noktaya, yeni doğan etrafında gelişen sakınma/kaçınmanın onu hayatta tutma çabası etrafında geliştiği sonucuna ulaşmaktadır.

Çocuğun ilk dişinin çıkması, bebeğin ailenin diğer üyeleri gibi beslenmesi yolundaki ilk belirtidir. Çocuğun ilk dişini gören kişi hediye alır (KK-4). İlk diş düştüğünde, bazı aileler onu saklarken bazıları tıpkı bu dönemde yapılan diğer uygulamaların amaçlarına uygun olarak geleceği inşa etmek adına okula ya da

çocuklarının ileride olmasını istedikleri bir meslek grubuna ait mekânlara atarlar (KK-4). Hem fiziksel hem de ailenin bir ferdi olarak büyümeye başlayan bebeğin ilk dişi etrafında birtakım kutlamalar bulunmaktadır. Diş hediği/diş buğdayı ya da diş partisi adı verilen uygulamaların temelinde bebeğin fiziksel olarak gelişimi kutlanmakta ve birtakım ritüeller yapılmaktadır. Merkezde yapılan uygulamalarda modernleşmenin etkisi gereği kutlamalar doğum günü formatında olsa da merkezden uzak daha kırsal alanlarda geleneksel ritüeller veya mevlit şeklindedir. İlk dişle ilgili kutlamaların merkezinde, tahıl ürünleri (buğday, darı gibi) bulunmaktadır (Aça vd. 2016: 450). Diş etrafındaki ritüellerde tahıl ürünlerinin kullanılması, tahılın bereketle olan ilişkisine dayanır. Tahıl, toprak ilişkisinde toprağa düşen her tane toprakta onlarca benzerini oluşturmakta ve bereketi temsil etmektedir. Bu nedenle diş hediği, diş buğdayı çocuğun gelecek yaşantısını tanzim etmek üzere yapılan bir davranıştır. Ancak davranışın ayrıntılanması gereken tarafı, modellenme şeklindedir. Tarım toplumunun diğer birçok davranışında olduğu gibi bu da fiziksel benzerlik olgusu üzerine kurulmuştur.

Yürümeyen çocuklarla ilgili genel kanı, genetik yatkınlıkları ve beslenmelerinin iyi olmadığı yönündedir. Bu nedenle yürüme çağı geldiği halde yürüyemeyen çocuklar öncelikle doktora götürülmekte ve tedavi yolları aranmaktadır. Eğer tedavi istenilen sonucu vermez ise bazı dinsel-büyüsel uygulamalara başvurulur. Yürüyemeyen çocuk hocalara, türbe, yatır yerlerine götürülür. Hocalara muska yazdırarak üzerinde taşınması sağlanır (KK-1, KK-2, KK-3).

Erkek çocuklarla ilgili uygulamalardan birisi de sünnettir. Sünnetin en önemli kamusal karakteri “farz” ya da “dini zorunluluk” olmamasına karşın, mutlaka yerine getirilmesi gerektiğine inanılması ve yerine getirmeyen erkeklerin ayıplanıyor olmasıdır. Sünnet, kutsal bir olgu olarak Müslüman ve Yahudi inanç sistemlerinin bir parçasıdır. Ayrıca yaygın olan, “Hz. Muhammed sünnetli doğmuştur (Boratav 2015: 181) inancı, sünnetin peygambere bağlılık olarak görülmesine de katkı sağlamıştır. Bu nedenle sünnet Müslüman toplulukları arasındaki bağa ve kardeşliğe de (Delaney 2012: 110) vurgu yapmaktadır. Günümüzde sünnet, hastanede doktor tarafından yapılmaktadır. Bu manada geçmişteki bazı uygulamaların yapılmadığı görülse de bölgede sünnet törenleri genellikle düğün gibi geniş kapsamlı yapılmaktadır (KK-1, KK-3, KK-4). Törensel bir yönünün olması onun toplumsal değeriyle ilgili de bilgi vermektedir. Düğün dışında mevlit okunduğu da görülmektedir, Bu ailenin tercih edeceği bir durumdur. Sünnet töreni aile ekonomisine göre büyük veya küçük çapta yapılabilmektedir. Geleneksel köy sünnetlerinde, yemekler ikram edilir. Bu düğünlere katılanlar çocuğa hediyeler getiriler. Sünnete verilen bu değer onun bir geçiş ritüeli olduğunu göstermektedir.

### **Sonuç**

Toplumsal yaşantıdaki simgelerin kültürel anlamı topluluktan topluluğa, çağdan çağa göre değişmektedir. Ancak bu, kültürel olguların ele alınış şeklini değiştirmemektedir. Zaten kültür araştırmacısı kültürün varlığı ve sürekliliği noktasında, kültürel simgelerin bağlam ile olan ilişkisinin sırrına vakıftır. Yine de kültür olgularını ele alırken karşılaştığı soyut ve somut simgeler, kimi zaman onu toplulukların geçmiş inanç bağları ile bugününün karşılaştırılmalı analizine iter. Elbette bu, kültürün hayatta kalma şekliyle ilgili bir argümandır. Çünkü kültür, dinamik yapısı gereği yaşarken yaşatmaya

devam eden bir olgudur. Daha da açacak olursak, kültür diye adlandırılan ve insanı diğer türlerden ayıran her türlü imge, simge, araç vd. her şey, insanın üretme ve hayatta kalma, çözüm bulma becerilerine uygun olarak hem yenisine uyarlanır hem de kendisiyle beraber eskisini getirir. Örneğin yukarıda bahsedilen Fatma Ana metaforu, İslam öncesi Umay Ana iyesinin, İslami geleneğin etkisiyle oluşmuş, ama yine de bağlı bulunduğu geleneğin, kültür dairesinin belli özelliklerini taşıyan bir simge olarak toplumsal uygulamalarda kendini göstermiştir. Örnekten de anlaşılacağı üzere, kültür hayatta kalırken ardına simgeleri alır.

Doğum, birey ve bağlı bulunduğu topluluk için geleceğe yönelik bir öngörüdür. İnsan varlığının devamı üzerine yazılmış senaryolarda, insan neslinin ürememesi çok fazla yer kaplar. Bu anlatılarda temelde insanın kendi varlığı üzerine kaygılı olduğu görülür. Diğer her şeyden bağımsız tek başına bu kaygı bile genel manada insanoğlunun kendi soyuna verdiği önemi açıklamaktadır. Bu bağlamda, insan soyun devamı noktasında doğurma eylemi, mecburi bir eylemdir. Bu durum, doğurmanın kutsallaşma yolunu açarken eylemin kendisinin kadın tarafına ait olması, kısırlık durumunda kadına yönelimin nedenini de bir noktaya kadar anlaşılır hale getirir. Ancak “doğurmak”, kendisiyle birlikte algılanan fiziksel bilginin ötesinde, tarım toplumlarında kadının toprakla özdeşim içerisinde olduğu gerçeğini de üzerinde barındırmaktadır. Bu özdeşimde, toprak, kadının “analık” vasfını; kadın ise toprağın üretme vasfını üstlenmiştir. Tam bu noktada, özdeşimin sınırları genişletilerek ham toprağı işlemek için yapılan eylemler düşünülmüş ve üretim yapamadığı düşünülen kadın bedeninin üretime hazırlanması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Nasıl ki toprağın üretime geçmesi belli koşullara tabiyse, kadının üretimi için de benzer koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. İşte tüm bunlardan dolayı, evlilik sonrasında çocuğun olmaması halinde sağaltılması gereken ilk alan, kadın bedeni olmuştur. Bu düşüncenin kaynağı, toprak insanının fiziksel bilgisi olsa da toplumun sosyokültürel psikolojisini etkileyen diğer dinamiklerde az ya da çok kısırlığın kadınla eş tutulmasına katkı sağlamıştır diyebiliriz.

Tarım toplumlarında doğuma yüklenen anlam günümüz toplumlarından farklıdır. Günümüz toplumu, tarım toplumunun geleneksel anlayışının aksine dünyaya çocuk getirmeyi farklı süreçlere tabi tutarak değerlendirmektedir. Bu farklılık, dünya imkânlarına koşut olarak değişen değer yargılarıyla ilgilidir. Geleneksel yapıdan uzakta yaşayan günümüz toplumu, seküler, bireyci ve dış etkilere kapalı bir yaşam sürdürürken; eskinin kadercilik anlayışı yerine yenisinin müdahaleci, kontrollü tavrını benimsemektedirler. Tam da bu nedenle geleneksel ve modern insanın çocuk yapma isteği birbirinden ayrışır. Modern, anne baba olmak isterken bu isteği uzun bir muhakeme sürecine tabi tutar ve çocuğun bebeliğinden yetişkinliğine kadar birçok dönemini hesaplar. Bunun aksine geleneksel, anne-baba olmayı her bireyin yaşamaması gereken mutlak bir süreç olarak görür ve bu süreci bir muhakemeye tabi tutmaz. Ayrıca geleneksel ve modern için çocuk sahibi olmanın anlamları da birbirinden farklıdır. Özellikle geçimi tarım ve hayvancılığı bağlı yerleşim alanlarında çocuk; anne/babanın iş yükünü azaltan, dünyadaki sorumluluklarını paylaşan, onları yaşlılıklarında yalnız bırakmayan aynı zamanda soylarını devam ettiren kişi olarak görülürken modern, çocuk sahibi olmayı anne/babalık duygusunu yaşamak, soyunu devam ettirmek için ister. Ancak yine de geleneksel ya da modern fark etmeksizin dünyaya gelen her çocuk aile üyeleri için bir mutluluk kaynağıdır. Bu manada çocuk arzusundaki ortak tavır,

insanın kendini geleceğe taşıma arzusudur. Ayrıca doğumun devam etmesi, bireyin ve bağlı bulunduğu soyun devamlılığı, toplumları diğer topluluklar karşısında varsıl kılacak bir güç simgesi olması nedeniyle de oldukça önemlidir.

Tüm bunlardan hareketle çalışma bölgesini iki farklı kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi, modern yaşamın bütün olanaklarından faydalanan ve yaşantısını bu dünyanın imkânları ve kabulleri üzerine şekillendiren kitle; ikincisi, tarım ve hayvancılık ekonomisiyle yaşamını kazanan, modern yaşam olanaklarını nispeten kullanan ama genel ölçüde geleneksel yaşayan “yarı kentli” diye tanımlanabilecek ilkinde göre daha az eğitilmiş kişilerden oluşan kitledir. Ancak bu kategorinin dışında kalabilecek bazı farklı yapılar olabileceği için gözlem ve çalışma bulguları üzerinden yapılan bu çıkarım, tam anlamıyla kanıtlanabilir verilere dayalı bir argüman olmamakla birlikte, bölgede doğum etrafında gelişen davranışları genelleme noktasında yeterlidir. Öte yandan değerlendirmeye bölgenin sosyokültürel, sosyoekonomik ve coğrafi konumu da dâhil edilirse, doğum etrafında gelişen uygulamaların genel görünümü şu şekilde toparlanabilir. Bölge, coğrafi konumuna bağlı olarak kara ulaşımına kapalı olsa da Türkiye'nin Kuzey Batı ucunda bir liman kenti olmasının avantajlarından belli oranda faydalanmaktadır. Özellikle son dönemde artan turizm faaliyetlerine bağlı olarak yaşanan hareketlilik, bölgenin konservatifliğini büyük oranda değiştirmiş ve kentlileşme oranını hızlandırmıştır. Bu duruma paralel olarak halkın farklı halklarla kültürel iletişimi artmış ve geleneksel ve bölgesel yerel davranışlar yerini herkesçe kabul gören, modern dünyanın pratik yaşam tarzını yansıtan yeni davranışlara bırakmıştır. Duruma koşul olarak doğum başlığı altında değerlendirilecek birçok davranış da günümüz dünyasının tepkileriyle paralel bir boyutta yaşanmaktadır. Bu kapsamda çalışmada verilen bazı geleneksel uygulamaların halen devam ediyor olması, bu davranışların daha çok görenek diye tanımlanabilecek, uygulayıcısının nedenini-niçinini sorgulamadan yaptığı kalıplaşmış davranışlardan oluşmaktadır. Nitekim geleneksel için bu davranışların nedeninden ziyade atalardan-dedelerden görülmesi, onların davranışları üzerine kurulu olması önemlidir. Çünkü geleneksel insan; değişimin aksine süreklilik, yeniliğin aksine tekrar ister.

## KAYNAKLAR

AÇA, Mehmet ve YOLCU, Mehmet Ali (2016), “*Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri*”, M. AÇA içinde, **Halk Bilimi El Kitabı**, s. 436-458, Konya: Kömen Yayınları.

ARSLAN, Mustafa (2010), “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Donemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.1, S.1, s.195-210.

BORATAV, Pertev Naili (2015), **100 Soruda Türk Folkloru**, İstanbul: Bilgesu Yayınları

ÇORUHLU, Yaşar (2011), **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

DELANEY, Carol (2012), **Tohum ve Toprak**, (Çeviren: Selda Somucuoğlu, Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

ELIADE, Mircea (2014), ***Dinler Tarihine Giriş***, (Çeviren Lale Arslan Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ELIADE, Mircea (2017), ***Mitlerin Özellikleri***, (Çeviren: Sema Rifat), İstanbul: Alfa Yayınları.

FRAZER, James George (2017), ***Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri***, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GÜZEL, Abdurrahman (2014), ***Dini ve Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı***, Ankara: Akçağ Yayınları.

HAVILAND, W. A., PRINS, HARALD E. L., WALRATH, D., MCBRIDE, B. (2010), ***Kültürel Antropoloji***, (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

KAPLAN, Melike (2011), Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi, ***Millî Folklor***, C. 23, S. 9, s. 150-156.

ÖGEL, Bahaeddin (2006), ***Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)***, Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1966), ***Sivas ve Çevresinde Haytın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların Dinsel Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki***, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

ÖRNEK, Sedat Veyis (2014), ***100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane***, Ankara: Bilgesu Yayınları.

ÖZDEMİR, Serdar D. (2019), Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Elazığ.

PALA, İskender (2016), ***Dört Güzeller***, İstanbul: Kapı Yayınları.

TÜRKYILMAZ, Dilek (2019), Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları, ***AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi***, C.7, S.17, s.151-162.

YOLCU, Mehmet Ali (2014), ***Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar***, Konya: Kömen Yayınları.

### **Sözlü Kaynaklar**

KK-1: Asiye Üçüncüoğlu, Kadın, 78, Erfelek, Ev Kadını, İlkokul, 20.03.2019.

KK-2: B. S., Kadın, 32, Sinop, İşçi, Lise, 21.1.2019.

KK-3: Havva Köse, Kadın, 70, Sinop, Ev Hanımı, İlkokul, 20. 04. 2019.

KK-4: Ş. K. Kadın, 35, Sinop, İşçi, İlkokul, 21.11.2019.

KK-5: Y. T., Kadın, 65, Sinop, Ev Kadını, İlkokul, 23. 04.2019.

### **İnternet Kaynakları**

URL-1: <https://sinop.ktb.gov.tr/TR-74847/dogum.html> (E.T.: 15.09.2020).



## EVLIYA ÇELEBİ SEYAHATNÂMESİ'NDE AHRIYAN/AHIRYAN TERİMİ VE ETİMOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Aşkın KOYUNCU\*

### ÖZ

15. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı kaynaklarında karşılaşılan Ahriyan/ Ahiryan teriminin anlamı ve etimolojisi konusunda tarihçiler, dilbilimciler, etnograflar vs. bilim insanları arasında bir uzlaşma yoktur. Ahriyan teriminin *Ahridos*, *Agarenos- Agaryan*, *Agrianes*, *Ahreios*, *Aharayan*, *Ayran*, *Ahiyan* (*Ahiler*) gibi terimlerden türediğine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlar içinde Orta Çağ Yunancasında ve eski Bulgarcada küçümseyici bir sıfat olarak Müslüman ve Türk anlamında kullanılan *Agarenos- Agaryan* teriminden geldiği görüşü öne çıkmaktadır. Ahriyan kelimesinin 15. ve 17. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Yunanistan, Bosna-Hersek'in yanı sıra İstanbul ve Trabzon taraflarında çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Ahriyan terimi erken dönem tahrir defterlerinde mühtedileri tanımlamak için kullanılmasına rağmen, diğer çağdaş Osmanlı kaynaklarında ne-Müslim, mühtedi, mürted, itikadi zayıf, dönnek, cahil, ahmak, güvenilmez gibi genellikle olumsuz bağlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte, Ahriyan terimi zamanla yalnızca mühtedileri ifade eden bir sıfat haline gelmiştir. Diğer taraftan, Rodop Pomakları da kendilerini Ahriyan olarak tanımladıkları gibi, Hristiyan Bulgar komşuları tarafından da Ahriyan olarak adlandırılmışlardır. Evliya Çelebi'nin kırk yıldan fazla süren gezilerini topladığı seyahatnâmesi Osmanlı kültür tarihinin en önemli kaynaklarından biridir. Evliya Çelebi'nin gözlemleri Osmanlı toplumsal ve gündelik hayatına dair pek çok konuya ışık tutmaktadır. Bu makalede Ahriyan teriminin Osmanlı kaynaklarında ortaya çıkışı, kullanım alanları ve anlamlarını inceledikten sonra, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde hangi anlamda, nerelerde kullanıldığını ele alacağız ve Evliya Çelebi'nin terimin anlamı hakkındaki yorumlarını değerlendireceğiz. Ayrıca, Ahriyan teriminin anlamı ve etimolojisi hakkında literatürdeki görüşleri gözden geçirdikten sonra terimin kökenini açıklamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Evliya Çelebi, Ahriyan/Ahiryan, Balkanlar, mühtedi, mürted, Pomaklar

### THE TERM OF AHRIYAN/AHIRYAN IN EVLIYA ÇELEBİ'S BOOK OF TRAVELS AND AN ETYMOLOGICAL EVALUATION

#### ABSTRACT

There is no consensus among historians, linguists, ethnographers, and other social scientists regarding the meaning and etymology of the term Ahriyan/ Ahiryan, which had been encountered in the Ottoman sources since the first half of the 15th century. There are various assertions that the term Ahriyan was derived from the terms *Ahridos*, *Agarenos*, *Agarian*, *Agrianes*, *Ahreios*, *Aharayan*, *Ayran*, *Ahiyan* (from the term Ahi). Among these views, the opinion that it comes from the term *Agarenos-Agarian*, which is used in Greek and Bulgarian, in a pejorative manner for Muslim, Turk. It is seen that it was used in various meanings in the 15th and 17th century Ottoman sources for people living in Bulgaria, Macedonia, Albania, Greece, Bosnia-Herzegovina, as well as in Istanbul and Trabzon. While the term Ahriyan was used to describe the converts in early period tahrir registers, in other contemporary Ottoman sources, apart from new Muslim or converts, it was used in a generally negative context such as apostates, renegades, the weak creed, the ignorant, the weak minded, the unreliable etc. However, the meaning of the term Ahriyan had become a term for only converts over the centuries. In addition, Rhodope Pomaks defined themselves as Ahriyan and were named as

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çanakkale. E-mail: askinkoyuncu@comu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6866-1249>



Ahriyan by their Christian Bulgarian neighbours. Evliya Çelebi's Book of Travels, in which he collected his travels for more than forty years, is one of the most important sources of Ottoman cultural history. Evliya Çelebi's observations shed light on many issues related to the Ottoman social and daily life. In this study, we will evaluate in what sense and where the Ahriyan term was used in the Ottoman sources and in Evliya Çelebi's Book of Travels and Evliya Çelebi's comments on the meaning of the term. Besides, after evaluating the opinions in the literature about the meaning and etymology of the term Ahriyan, we will try to explain its origin.

**Keywords:** Evliya Çelebi, Ahriyan/Ahriyan, Balkans, converts, renegades, Pomaks

### Giriş

1420'lerden 1900'lerin başlarına kadar Osmanlı kaynaklarında karşılaşılan *ahriyan/ahriyan* terimi, Osmanlı Türkçesine sonradan girmiş ve dönemsel olarak *mühtedi*, *dönme*, *itikadı zayıf*, *mürted*, *kaba*, *cahil*, *ahmak*, *görgüsüz*, *aç gözlü* vs. gibi farklı anlamlarda kullanılmış bir sıfattır. Osmanlı kaynaklarında ilk defa II. Murad döneminde zuhur eden Ahriyan terimine, bilhassa 15. yüzyılda Balkanlardaki çeşitli sancaklara ait tahrir defterlerinde tesadüf edilmektedir. Diğer taraftan, 1486 Trabzon Sancağı tahrir defterinde de Ahriyan unvanlı kişiler mevcuttur. Dikkate değer biçimde Ahriyan teriminin 16. yüzyıl başlarından itibaren tahrirlerdeki görünürlüğü azalmaya başlamıştır. 15.-17. yüzyıllara ait vekayinâme, risale, şiir, divan vs. Osmanlı kaynaklarında ise genelde olumsuz anlamlarla yüklü bir şekilde kullanımı devam etmiştir. Buna karşılık, Rumeli'de çok sayıda köy ve yer adına Ahriyan terimi ile ilgili isimler verilmiştir. Ahriyan terimi, zaman içinde hem egzonim hem de endonim olarak Rodoplar'da ana dili Bulgarca olan Müslümanlarla (Pomaklar) özdeşleşmiş ve 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Rodoplar ve Pomaklar bağlamında yazılı kaynaklarda yeniden ortaya çıkmıştır. Öte yandan, *Ahriyan* terimi Trabzon civarında günümüzde bile Osmanlı kaynaklarındaki anlamlarına benzer şekilde konuşma dilinde varlığını sürdürmektedir.

*Ahriyan/Ahriyan* teriminin anlamı ve etimolojisi konusunda uluslararası literatürde pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bu konuda Stoyu Şişkov ve Victor Ménage'in araştırmaları dikkat çekmektedir. Biz bu çalışmamızda öncelikle Ahriyan/Ahriyan teriminin Osmanlı kaynaklarında ortaya çıkışını, kullanıldığı bölgeleri ve anlamını gözden geçirdikten sonra Osmanlı kültür tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde hangi anlamda ve nerelerde kullanıldığını inceleyeceğiz. Ayrıca, Evliya Çelebi'nin (1611-1685?) Ahriyan teriminin anlamına ilişkin yorum ve değerlendirmelerini gözden geçireceğiz. Son olarak, terimin etimolojisi hakkında literatürde öne çıkan görüşleri irdeleyerek Evliya Çelebi'nin açıklamaları ile karşılaştıracacağız.

### 1. 15.-16. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarında Ahriyan/Ahriyan Terimi

Ahriyan terimi Osmanlı kaynaklarında 15. yüzyıl başlarından itibaren *mühtedi*, *dönme* şeklen *İslamlaşmış* ve *mürted* gibi anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır (Ménage 1969: 197-212). 15. yüzyılın ilk yarısına ait tahrir defterlerinde Ahriyan teriminin *mühtedileri/nev-Müslimleri* tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim, 1422-1423 tarihli Köprülü, Kastorya ve Koluna vilâyetleri mufassal tahrir defterinde Koluna bölgesinde timar-ı Lalite veled-i Ahriyan Doğan şeklindeki kayıt, bu bağlamda

ilk örnektir.<sup>1</sup> 1431 tarihli Arvanid Sancağı tahrir defterinde ise Ahriyan Doğan, Ahriyan İshak, Ahriyan Şahin, Ahriyan Ali adlı dört timarlı sipahi kaydedilmiştir.<sup>2</sup> 1455 tarihli Üsküp Sancağı icmal timar defterine göre Üsküp'e bağlı Prveniçe (Brvenica) Köyü'nde 82 hane ve 6 mücerred Hristiyan'a karşılık *hane-i Ahriyan* adı altında 3 hane yazılmıştır. Bu örnekte Ahriyan terimi doğrudan Müslim yerine kullanılmıştır. Aynı yıl Vidin'de timar-ı Burak veled-i Ahriyan Hacı ve timar-ı Köpek veled-i Ahriyan Hacı adlı iki sipahi kaydedilmiştir (Ménage 1969: 198). 1455 Tırhala Sancağı tahrir defterinde ise nefsi-i Tırhala'da Mahalle-i Birgi'de Yusuf Ahriyan, Mahalle-i Yazıcı Hızır'da İnebey Ahriyan, Karye-i Çeltükçiler'de Yusuf Ahriyan ve Halil Ahriyan, nefsi-i Yenişehir'de Mahalle-i Veled Reis'te Ahmed Ahriyan, Karye-i Kurdik'te Balaban Ahriyan, Fenar Vilâyeti'nde nefsi-i Fenar'da Ahmed Ahriyan, Karye-i Magula'da Bahadır veled-i Kassab Ahriyan, Karye-i Kırana'da Tanrıvermiş Ahriyan, Ödüle Ahriyan ve İlyas Ahriyan olmak üzere Ahriyan unvanlı 11 kişi yazılmıştır. Kırana Köyü'ndeki son üç kişi *Hane-i Müslim* adı altında kaydedilmiş olup, ayrıca köyde 55 hane-i Gebr ve 13 bive bulunuyordu.<sup>3</sup>

1464 ve 1478 tarihli Paşa Livası tahrir defterlerinde Serez ve Nevrekop bölgesinde sıradan *mühtedi/nev-Müslim* köylüler Dobri Ahriyan İskender, Ahriyan Hıdır, Ahriyan Yusuf şeklinde kaydedilmişlerdir (Raduşev 2008: 269, 341, 343, 353). Öte yandan, 1452/53'te, Kalkandelen'e tabi Zherovjane Köyü'nde kayıtlı Ahriyan Mustafa ve Üsküp'e bağlı Glumovo Köyü'nde Ahriyan Şahin örneklerinde olduğu gibi Müslüman adı taşımasına rağmen Hristiyan olarak yazılan Ahriyan unvanlı kişilere de rastlanmaktadır (Stoyanovski 1989: 284). Ayrıca, Ahriyan unvanı taşıyanlar arasında Müslüman olduğu halde Hristiyan adıyla kaydedilenler de mevcuttur. Mesela, 1464'te Demirhisar Kazası'nda Petko Ahriyan, Serez Kazası'nda ise Dobri Ahriyan'ın durumu böyledir. Bunların yeni Müslüman oldukları ve daha Müslüman ismi verilmediği söylenebilir. Diğer taraftan, 1447 yılında Pirlepe Nahiyesi'nde pek çok Hristiyan sipahi yanında kaydedilmiş olan timar-ı Yako veled-i Ahriyân Kostantin örneği dikkat çekicidir. Hem kendisi hem de babasının Hristiyan sipahi olduğu anlaşılmaktadır. 38 hane, 6 mücerred ve 5 bivenin kayıtlı olduğu Zirza Köyü dışında Ahriyan Kostantin'in emlakı arasında Zrze Manastırı'nda 1 kilise, 2 nefer keşiş, 2 parça bağ ve 40 meyve ağacı olduğu görülmektedir (Emecen 2014: 402, 414, 457, 463). 1464'te Cuma-i Bâlâ'da Ahriyan unvanlı Hristiyan ismi taşıyan Todor Ahriyan, Gayrimüslim olarak kaydedilmiştir (Stoyanovski 1989: 283; Rayçevski 2004: 155). Keza 1489'da Hersek Sancağı'nın Neretva Nahiyesi'nde Radina Ahriyan adlı bir Hristiyan yaşıyordu (Filipović 1971: 237, 238, Stoyanovski 1989: 284, 285). Yenice-i Karasu Kazası'nda ise 16. yüzyılın ikinci yarısına ait bir celepkeşan defterinde İskeçe'nin kuzeyindeki Osman Viranı (Osman Ören, Osman Yeri. Pomak köyüdür. Günümüzdeki adı Eranos) adlı köyde Ahriyan Mustafa isimli bir celep kaydedilmiştir. 1576 tarihli yine bir celepkeşan defterinde ise Filibe'ye bağlı Küpes Nahiyesi'ne tabi Yeğen Bey Köyü'nde Mehmed veled-i Ahriyan adlı bir celep olduğu görülmektedir (Turski İzvori za Bılgarskata İstoriya 1972: 69, 474-

<sup>1</sup> **1422-1423 Tarihli Köprülü, Kastorya ve Koluna Vilâyetleri Mufassal Defteri: Metin, İndeks ve Tıpkıbasım**, (Haz. Evgeni Raduşev, Uğur Altuğ), İstanbul: Kitabevi, 2016, s. 94.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. **Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid**, (Metni bir giriş ile neşreden Halil İnalçık), 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987, s. 8, 28, 99, 101, 111, 115.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz. **Hicri 859 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Tırhala I**, (Metni bir giriş ile neşredenler Melek Delilbaşı-Muzaffer Arıkan), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001, 3, 4, 30, 103, 184, 187, 188.

478, Rayçevski 2004: 155). Bunların yanı sıra, 1593 yılında Provadi Kazası'na bağlı Enbiya Köyü'nde Ahriyan Mustafa, 1732'de Hacıoğlu Pazarcık Kazası'nda Ahriyanoğlu Ahmed adlı bir kişi kaydedilmiştir (Rayçevski 2004: 155).

Rumeli'deki bu örnekler dışında, Beldiceanu-Năştural (1985: 276, 305), 1486 tarihli Trabzon Sancağı mufassal tahrir defterinde de Ahriyan unvanlı dört Müslümanın varlığı (Mahmud Ahriyan, Ahriyan Karagöz vs.) tespit etmişlerdir. Ayrıca, Yani ve Tudor adlı iki nev-Müslim yazıldığını belirtmişlerdir (Beldiceanu-Năştural 1985: 276). Keza, aynı defterde 1486'da Yomra Nahiyesi'nde "Yusuf, Behram, Ahmed, Şirmerd" isimli "Ahriyan" unvanlı kişiler mevcuttu. Nefs-i Yomra'da da Manol Ahriyan adlı bir kişi kaydedilmişti (Dursun 2015: 123-125).

Öncelikle bu veriler Ahriyan teriminin etnik bir adlandırma olmadığını ve Balkanlarda çeşitli bölgelerde kullanılmasının dışında Trabzon dolaylarında da ihtida eden yerli unsurları tanımlamak için kullanıldığını gösterir. İlk örneklerdeki Ahriyan unvanlı kişilerin sipahi olmasına karşılık, sonraki örnekler sıradan köylüleri ifade etmektedir. Ancak, Müslüman olduğu halde Hristiyan ismini muhafaza edenler dışında ihtida edip Müslüman adı almasına rağmen Gayrimüslim olarak yazılan Ahriyan unvanlı kişilerin bulunması, erken dönemde Ahriyan olarak tanınan kişiler arasında İslam'a karşı kayıtsız ve sosyal-ekonomik nedenlerle İslam'a geçmiş olanların varlığına ve ayrıca mürted olanların bile bulunabileceğine işaret etmektedir. Buradan hareketle erken dönemde devlet tarafından böyle durumlara göz yumulduğunu söylemek mümkündür. Bu tür örnekler erken Osmanlı döneminde kayıt tutma geleneğinin standartlaşma süreci bakımından göz önünde bulundurulmalıdır.

Ahriyan terimi, tahrir defterlerinde ihtida eden yani sonradan Müslüman olan kişileri tanımlamak için kullanılmaya başlanması ile eş zamanlı olarak daha II. Murad döneminde Yazıcıoğlu Ali tarafından *mürted* bağlamında kullanılmıştır. Yazıcıoğlu Ali, 1424 yılında yazdığı *Selçuknâme* adlı eserinde Sarı Saltuk ile beraber Anadolu'dan Balkanlara geçen Türkmenlerin bir kısmının Sarı Saltuk'un 1301 yılında ölümünün ardından Halil Ece ile birlikte Karesi iline göç ettiğini belirtmiştir. Dobruca'da kalanların ise bir süre sonra Hristiyanlaştığını şu şekilde ifade etmiştir: "*Rumelinde kalanların soyu Sarı Saltuk fevt olduğundan sonra mürted ve ahriyan oldular.*" (Ménage 1969: 197, 198, Bakır 2008: 771).

Ahriyan terimi Oruç Bey Tarihi'nin yazma nüshalarında *ahriyan* ve *ahriyan* şeklinde yazılmıştır (Oruç Beğ Tarihi 2008: s. 151). Oruç Bey, 15. yüzyılın ikinci yarısına ait örneklerde Ahriyan kelimesini *mürted*, *mühtedi* ve *itikadı zayıf kişi* anlamında kullanmıştır. Örneğin, Oruç Bey, İstanbul'un fethi esnasında Bizans safında yer alan bazı (mürted) Ahriyanların Fatih Sultan Mehmed'e ve Hz. Muhammed'e dil uzatıp hakaret ettiklerini kaydetmiştir (Oruç Beğ Tarihi 2008: s. 79). Oruç Bey'in naklettiği bir başka hadise şudur: Hadım Süleyman Paşa, Arnavut sancak beyliğine atandığında Arnavutlar tarafından pusuya düşürülüp esir edildikten sonra, atlarına ve kıyafetlerine el konulmuş, adamları da hapsedilmişti. Süleyman Paşa da Frengistan'a satılmıştı. II. Bayezid'in tahta çıkmasından sonra ise Süleyman Paşa İstanbul'a gönderilmişti. Arnavutlar gasp ettikleri Türk kıyafetlerini giyip zaman zaman etrafa zarar veriyorlardı ve *Türkçe bilen Ahriyanlar* askerler arasına sızıp pek çok yaramazlıklar yapıyorlardı (Oruç Beğ Tarihi 2008: s. 150-151, Ménage 1969: 199, 200). Yine Oruç Bey'in naklettiğine göre, II. Bayezid, Arnavutluk seferine çıktığında 60-70 medrese

talebesi gönüllü yazılmıştı: *“Beçeneler cenginde Arnavud martolosları ahriyanlar altun üsküf ve emir-i ahurî kaftanlarla Müslümanlar suretinde bu ehl-i İslam bu ehl-i ilm tayfası sıcak dil ile eyü avlayub, bunları iledüb bir sarp bicenede sarpluk yerlerde varub ol mel’unlar bunları ortaya alub cümlesin şehid kıldılar...”* (Oruç Beğ Tarihi 2008: s. 151, Ménage 1969: 200). Bunların da mürted oldukları anlaşılmaktadır. Oruç Bey, Malkoç-oğlu Balı Bey’in 1498-99 Lehistan Seferi için yaptığı çağrı üzerine Anadolu ve Rumeli’den akın için 40-50.000 gönüllü toplandığını ve hepsinin mal, ganimet ve esir kapma derdinde olduğunu, hiçbirinin gönlünde gaza niyeti olmadığını, bunların atlarına ve kılıçlarına mağrur olup köyleri ve şehirleri yıkıp geçtiklerini, bu yüzden Hak Teala’nın hışmına uğradıklarını belirttikten sonra yenilginin sebebini şöyle açıklamıştır: *“Leşkerimüz içinde dîn diyânet bilmez Türk’den ve Türkmen’den ve ahriyânlardan, mezhebsüzlerden leşkerimüzüñ nısf mikdârı ol tâyifeden vardı dirler. İmdi anlaruñ şerridür kim, leşkerimüze bunuñ gibi hâdise vâkı oldı...”* (Oruç Beğ Tarihi 2008: s. 186, Ménage 1969: 200). Oruç Bey’in burada kendi ifadesiyle din-diyânet bilmez göçebe Türk, Türkmen, Ahriyan ve mezhepsizleri bir tutması ve seferin başarısızlığını ordunun yarısının onlardan müteşekkil olmasına bağlaması ilginçtir ve ahriyan teriminin anlamına dair tartışmalarda dikkate alınması gereken bir değerlendirmedir.

1489 tarihli diğer bir örnekte ise Raguza elçisinin şikâyeti üzerine Hersek sancak beyi ve Foça kadısına adam kaçırıp satan Ahriyanların yakalanması emredilmiştir: *“Hersek-éliniñ ahriyânları kâfir den ve müsülmândan varub Dubrovnik vilâyetinden adam uğrılayub esir édüb getürüb satarlarmış.”* (Ménage 1969: 198). Bu örnekte ahriyan terimi reaya gibi genel anlamda kullanılmıştır. 1502 yılına ait bir kayıta ise İştîp kadısı tarafından biri Prizrenli biri ahriyan, dokuzu kafir on hırsızın yakalandığı rapor edilmiştir (Ménage 1969: 198, 199) ki burada terimin yalın biçimde mühtedi anlamında kullanıldığı açıktır.

Kemalpaşazâde, Davud Paşa’nın 1479 Ağustos’unda Hırvatistan’da Varaždin yakınındaki Nedeljanec üzerine yaptığı hücumda Osmanlı topraklarından firar etmiş bazı mürted ahriyanların şehri savunduklarını şöyle aktarmıştır: *“...şehrüñ kenârında bir kaçdal (ya’nî ağaçdan hişâr) vardı, Dâ’ud Paşa anı almağa tedbîr etdi. Ol diyârıñ horyâdlarından bir niçe yüz dîv-nijâd... ol kaçdala kaçdı alınamadıldı... ekseri ahriyân-ı bî-amandı, dârü’l-İslâmdan çıkmış gétmişdi, nûr-ı İmâni zalâm-i küfre tedbîl édüb ol élde ârâm étmişdi. Mezkûr paşa onların tedmîrini vâcib bilüb...”* (Ménage 1969: 201).

Edebi metinlerde kroniklere nispetle ahriyanlarla ilgili olarak daha kuvvetli biçimde vurgulanan olumsuz bir imaj ve algı söz konusudur. 16. yüzyılın ilk yarısına ait Zâti’nin şu beytinde ahriyan terimi *aç gözlü, dönme* anlamında kullanılmıştır (Tietze 2002: 119):

“Yine geldi bir ahriyân komaz alur buçuğı  
Vây bu kâfir be müselmân komaz alur buçuğı”

Benzer bir örnek Yenice-i Vardar’lı Hayretî’nin (ö.1534) dizelerinde geçmektedir (Köprülüzâde Mehmed Fuad 1928: 75, Ménage 1969: 202):

“Ni’met-i hüsnüñi tenhâ koma hayrânlar ile  
Bir iki oñmadık aç gözlü Ahriyânlar ile”

Kalkandelenli Fakirî, *Risâle-i Ta'rifat* (1534) adlı eserinde Ahriyanları tarif etmek için ağır ifadeler kullanmıştır (Ménage 1969: 202, Köprülüzâde Mehmed Fuad 1928: 75):

“Nedür bildiñ mi ‘âlemde ahıryân?  
Ola gâyetde aħmak ħvâr u nâdân  
Müsülmân zümresinden kaçā her-dem  
Velî fikrince kendin bile adam  
Éder zu‘munca küfrini ri‘âyet  
Nedür bilmez velî dîn ü diyânet”

Fakirî'nin Ahriyanları *ahmak, kaba, cahil, Müslümanlardan sürekli kaçan, kendini veli sanan, özünde kâfir, din-diyânet konusunda cahil* kişiler olarak tanımlaması ve Ahriyanlara bakışının Oruç Bey'le benzerliği şaşırtıcıdır. Fakirî'nin Osmanlı toplumundaki çeşitli meslek grupları, sınıf ve zümreleri tarif ettiği risalesinde Ahriyanları ayrı bir zümre olarak telakki ettiği ve Ahriyanlarla ilgili düşüncelerinin herkesçe bilinmesini istediği anlaşılmaktadır. Ancak, aşırı genelleyci bir ifade kullandığını belirtmemiz gerekir. Edirneli Nazmi de 1554-1555'de yazdığı divanında Ahriyanları *köylü, hödük, kaba, yaban, çirkin* vb. olumsuz sıfatlarla tanımlamıştır (Ménage 1969: 202-203). Fuat Köprülü, aşağıda görüleceği üzere Evliya Çelebi'nin Balıklava Kalesi ahalisini *Ahıryan-ı Laz* olarak nitelemesi örneğini de zikrettikten sonra Rumeli'ye ait olduğunu düşündüğü bu terimin Nazmi ve Hayretî'nin şiirleri ve Fakirî'nin tarifinden de anlaşılacağı üzere çok açık bir şekilde hakaret içerikli olduğunu belirtmiştir. Köprülü, bu kelimenin Slav dillerinden Türkçeye geçtiği tahmininde bulunmuştur (Köprülüzâde Mehmed Fuad 1928: 75).

Gelibolulu Mustafa Âli (1600) ise bir mecliste şiir okunurken başka bir şairin şiirini öven, sohbet esnasında herkes pür dikkat dinlerken gereksiz yere araya girip söz kesen veya kendini göstermek için münasebetsiz örnekler veren aşağılık kendini bilmez cahillerin “*bir kaç depme ile döğerek belki suratına silleler urup anı meclise getirenlere söğerek güçlü kuvvetli âzmân ve tûvânâlığı taħķik u taħarrur dîzmân tasma kıranlardan birkaç ahıryân elbette ol nâdânı çıkarup gûna gûn taşra sürmek gerekdür.*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Mustafa Âli, böylece diğer yazarlardan farklı olarak ahriyan terimini *güçlü, kuvvetli, azman, tûvana* anlamında kullanmıştır (Şeker 1997: 196, 285, 286).

Evliya Çelebi dönemine gelinceye kadar resmî kayıtlar dışındaki Osmanlı kaynaklarında, kroniklerde ve bilhassa edebi ürünlerde, Ahriyanlar hakkında genel itibarıyla olumsuz bir algı olduğu görülmektedir. Ancak, tarihi kaynaklarda kayıt tutma geleneğinin doğası gereği daha çok problemli unsurların, aykırı örneklerin ve dairenin dışına çıkanların kaydedildiği hususu göz ardı edilmemelidir. Edebi örneklerdeki aşırı küçümseyici ve aşağılayıcı ifadelerin de kişisel gözlemlere dayalı ve indirgemeci bir üslupla yazıldığını ve şehirli seçkin ve yüksek edebiyat çevrelerinin bakış açısını yansıttığını söylememiz mümkündür. Ayrıca, metinlerdeki ifadelerin birinci nesil mühtedileri (ahriyanları) nitelemek için kullanıldığı hususu da gözden uzak tutulmamalıdır.

## 2. Seyahatnâme'de Ahriyan/Ahriyan Terimi ve Evliya Çelebi'nin Ahriyanlara Bakışı

Evliya Çelebi'nin, Osmanlı coğrafyasında kırk yıldan fazla süren seyahatlerini kaleme aldığı eseri, şüphesiz 17. yüzyıl Osmanlı kültür tarihinin en önemli kaynaklarından biridir. Evliya Çelebi, gördüklerini, duyduklarını ve tecrübelerini tarihi bilgi, rivayet, kıssa, şiir, fıkra, hikâye ve efsanelerle zenginleştiren abartılı bir anlatım tekniği benimsemiştir. Evliya Çelebi'nin naklettiği efsane ve rivayetlerin pek çoğunun doğruluğunun şüpheli olması ve tarih tenkidi karşısında duramaması bir tarafa, onu asıl önemli kılan husus, şahsi gözlemleri ve detaylı anlatımıdır. Evliya Çelebi'nin gözlem yeteneği, keskin zekâsı, derin hafızası, anlayış ve idrak kabiliyeti, basiret ve feraseti, mukayese ve temsil yeteneği, tasvir, ifade ve anlatım gücü her türlü takdirin üzerindedir. Onun büyük bir açıklıkla yaptığı tespit, tasvir ve betimlemeleri Osmanlı sosyal hayatı ve kültür tarihi için çok kıymetlidir. Evliya Çelebi, renkli üslubu ile Osmanlı şehirleri, kültürü, gündelik hayatı, halkları, davranış ve alışkanlıkları, yemek kültürü, inanç özellikleri gibi hayatın hemen her alanına ışık tutmuştur. Evliya Çelebi, Seyahatnâme'de varsa şehrin kale ve surlarından tarihçesine, adının anlamından şehrin fiziki özellikleri ve genel görünümüne, mahallelerinden hane ve dükkân sayılarına, şehirdeki cami ve mescitlerden kiliselere ve havralara, imaret ve külliyelerden medreselerine, bedestenlerinden çarşı ve pazarlarına, hamamlarından çeşme ve sebillerine, han ve kervansaraylardan bekar odalarına, tekke ve zaviyelerinden türbelerine, esnaf ve zanaatçılarından sufilerine, kiremit ve şindire tahtalarla örtülü çatılarından kaldırımlarına, kıyafet ve yemeklerinden sokakta konuşulan dil ve lehçelerine, havası ve suyundan bağ, bahçe ve mesire yerlerine-ziyaretgâhlarına, fakir fukarasından *mahbub* ve *mahbubelerine* kadar Osmanlı şehirlerinde dikkatini çeken hususları belirli bir sistematik dâhilinde kaleme almıştır (Tezcan 2009: 16-17; Ayrıca bkz. İlgürel 1995: 529-533).<sup>4</sup>

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Osmanlıca metninde terim *Ahriyan* (أخريان) şeklinde basılmıştır. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff ve İbrahim Sezgin tarafından hazırlanan metinde ise *Ahriyan* şeklinde okunması tercih edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyahatnâme'de ahriyan terimi on yerde geçmektedir. Evliya Çelebi, Apolyont (Gölyazı, Bursa), Midye (Kıyıköy, Kırklareli), Balıklava ve Tat Eli (Kırım), Ferecik (Feres), Mekri (Makri), Gümölcine, Tırnovi (Tyrnovos), Lonkanik (Longanikos) ve Lindos (Rodos) gibi yerlerde *ahriyan/ahriyan* terimini *sonradan Müslüman olmuş, mühtedi veya dönme* anlamında yalın bir ifade ile kullanmıştır.

Evliya Çelebi'nin Ahriyanlarla ilk karşılaşması muhtemelen 1640 yılında Bursa'ya yaptığı gezide gerçekleşmiş olmalıdır. Daha o sırada Ahriyanlar hakkında belirli bir kanaate sahip olduğu anlaşılan Evliya Çelebi, Abelyond (Apolyont/Gölyazı) Kalesi ve ahalisini anlatırken şunları kaydetmiştir (Evliyâ Çelebi 2001/V. Kitap: 137):

“Evsâf-ı hisâr-ı üstüvâr Abelyond: Bânîsi Bursa tekûrudur. Vech-i tesmiyesi [ ]

<sup>4</sup> Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin I-VI. ciltleri Ahmed Cevdet tarafından İstanbul'da H. 1314-1318 yılları arasında; VII-VIII. ciltleri Türk Tarih Encümeni tarafından 1928'de, 9. ve 10. ciltleri ise Latin harfli olarak 1935 ve 1938'de İstanbul'da basılmıştır. Ancak bu yayın yazma nüshalar iyi seçilmemesi, hatalar ve atlamalar yapılması sebebiyle problemliler olarak değerlendirilmektedir. Eserin tamamının güvenilir metin neşri Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Zekeriya Kurşun ve İbrahim Sezgin'in çalışmaları sonucunda Yapı Kredi Yayınları tarafından yapılmıştır (Tezcan 2009: 18). Bu sebeple burada YKY yayınına esas aldık.

demekdir. Bu dahi sene 707 târîhinde bizzât Osmân Hân-ı Gâzî Rûm keferesi destinden ceng-i azîm ile feth ederken usret çeküp ba'de'l-feth kal'anın câ-be-câ yerlerin münhedim etmişdir. *Eşkâl-i kal'ası*: Bir göl kenârında şekl-i muhammes şeddadî kat-ender-kat taş binâ bir kal'a-i ra'nâdır, ammâ iç il olmak ile ne dizdârı ve ne neferâtları ve ne cebehânesi vardır. Ancak derûn-ı hisârda cümle Rûm kefereleri sâkindir kim müselmânları *ahiryân kabîlesidir*. Büyük kilisaları ve çârsû-yı bâzârı ve hânları ve meyhâneleri ve bâğları ve bâğçeleri bî-hisâb olduğundan la'lgûn engür şırası memdûhdur ve dahi memdûhâtından gölünde turna balığı ve sazan balığı ve kerevit nâmında gölünden çıkar bir böcek vardır. Kefereler nukl-i iş-i tarab ederler. Ol dahi çok olur ve yılda bir kerre yüz bin âdem cem' olup azîm panayırı durup cemî'i zî-kıymet tefâruklar bî-kıymet bulunup bey' [ü] şirâlar olur. Âb [u] havâsı sevâhil olup i'tidâl-i havâ olduğundan harîr fisdanlı Urûm keratse kızları olur kim gûyâ mahbûbe-i Firengdirler ve cümle bin altı yüz aded kiremit örtülü tahtânî ve fevkânî müfid ü muhtasar evleri vardır..."

Evliya Çelebi'nin, Hristiyan Rumların yaşadığını belirttiği Apolyont'taki Müslümanları "*ahiryân kabîlesi*" şeklinde tanımlaması, onları ayrı bir etnik unsur olmaktan ziyade, ayrı bir topluluk olarak gördüğünü gösterir. Bu sebeple Apolyont Müslümanlarını ihtida etmiş Rumlar olarak telakki ettiği açıktır. Ancak, herhangi bir cami veya mescitten söz etmemesi dikkate değerdir.

Evliya Çelebi, Ahiryân terimini ikinci olarak Karadeniz kıyısındaki kale ve kasabaları anlattığı kısımda Midye (Kıyıköy) Kasabası'ndaki Müslümanlardan söz ederken kullanmıştır (Evliyâ Çelebi 2002/VI. Kitap: 80):

"*Der-ayân-ı kasaba-i Midye*: Eyyûb mevleviyetinde beş yüz hâneli keferesi çok müselmânları çok yok âhiryân müslimleri var. [ ] vakfı olup zâbiti bostâncıbaşı tarafından bostâncılardır. Câmî'i ve bir hânı ve bir kesîf hammâmı ve yigirmi aded Rûm dükkânı ve üç aded kenîse-i ruhbânı var, ammâ limanı olmamak ile gemilerin küçüklerin karaya çekerler."

Evliya Çelebi'nin, Midye Kasabası'ndaki az sayıda Müslüman nüfus içinde, Ahiryân Müslümanların varlığına işaret etmesi, onların sonradan ihtida etmiş yerli Müslümanlar olduğunu gösterir. Muhtemelen Rumca tekellüm ettikleri söylenebilir.

Evliya Çelebi, 1665 yılında gittiği Kırım'da Balıklava'da ve Tat Eli Nahiyesi'nde Ahiryânların varlığını kayda geçirmiştir:

"*Der-sıfat-ı eşkâl-i varoş-ı kal'a-i Balıklava*: Bu kal'adan aşağı taşra gidüp liman kenârında cümle iki mihrâblı biri câmî' ve bir mescidli ve iki mahalleli cümle iki yüz kiremit örtülü kayalar üzre ikişer üçer kat evlerdir. Çoğu tahtânîdir.

Ve cümle bir küçük hammâm ve cümle bir küçük hândır. Ve cümle seksen aded dükkânlardır. Ve yine leb-i deryâda gümrükhânedir. Ve cümle yetmiş aded Rûm keferesi evleridir. Ve taşlık zemîn olmak ile aslâ bâğ u bâğçesi yoktur. Ve bunda çeşmeler dahi yoktur âb-ı hayât kuyu suları nûş ederler. Ve latîf âb-ı nâb kaynak uyûnları vardır.

Ve limanı beş yüz pâre gemi alır sekiz rûzgâr-ı zorkârdan emîn liman-ı sâlimdir. Hattâ bu limanda dörd mevsim balıkları çıkar kim hisâb [u] kitâbın Hudâ bilür. Anıñün Balıklava derler. Ve cümle halkının kârları balıkçılıktır ve gemiciliktir. Ve ekseriyyâ kavmi ahiryân Laz tâ'ifesidir. Tatar kavmi bu kayalar arasında duramazlar." (Evliyâ Çelebi 2003/VII. Kitap: 207)<sup>5</sup>.

"*Der-vasf-ı nâhiye-i Tat eli*: Lâkin Kırım'ın kiblesi tarafında Çadır dağının ardında kible tarafı ki Karadeniz sâhilleridir kim Kefe eyâletinde ol mahalle Tat elleri derler, şiddet-i şitâsı yok sevâhil ve âb [u] hevâsı latîf bir nâhiye-i azîmdir. Ekseriyyâ kavmi Rûm keferesi ve Laz Ahiryânları sâkin olur, zîrâ bu ülkenin karşı tarafı Karadeniz aşırı üç yüz mîl Tırabzan vilâyeti olmağile anın halkı bu Tat eline

<sup>5</sup> Ayrıca bkz. Ménage 1969: 204.

gemiyle geçüp sâkin olurlar.” (Evliyâ Çelebi 2003/VII. Kitap: 220).

Evliya Çelebi, Balıklava ahalisini Hristiyan Rumlar ve Laz Ahriyanlar olarak tanımlamıştır. Ayrıca, Laz Müslümanları olarak teşhis ve tespit ettiği bu halkın Tatarlardan farklı olduklarını özellikle vurgulamıştır. Osmanlı kaynaklarında Laz teriminin Doğu Karadeniz ahalisi dışında Sırlar ve Slavlar için kullanıldığı malumdur. Nitekim Seyahatnâme’de de bunun örnekleri mevcuttur. Ancak, Tat Eli Nahiyesi’ndeki Laz Ahriyanlarını tanımlarken onların Trabzon Vilâyeti’nden gelip bölgeye yerleştiklerini söylemesi kökenleri konusunda şüpheye mahal bırakmaz. Buna karşılık, Evliya Çelebi, Kefe Eyâleti’ndeki Rum ve Laz kavimlerinin Rum lisanı ile konuştuklarını, ancak bölgedeki Tat kavminin Rum, Çağatay ve Laz kavmi lisanı dışında başka bir dille konuştuklarını belirtmiştir (Evliyâ Çelebi 2003/VII. Kitap: 234). Evliya Çelebi, Azak Denizi taraflarında bir de Ahıryan Deresi adlı susuz bir dereden söz etmiştir (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 2).

Evliya Çelebi, 1668 yılında Edirne’den Girit’e Kandiye gazasına giderken geçtiği güzergâhta Ferecik (Feres) ve Mekri (Makri) kazalarını anlattıktan sonra, bu iki kazanın civarında karşılaştığı Hristiyanlaşmış Çıtak Türklerini şu şekilde tasvir etmiştir (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 34):

“Ve bu Mekre kazâsı ve Ferecik kazâsının cümle kefereler re’âyâları aslâ Urûmca kelimât etmeyüp Türkçe’ye yakın bir gûne Çıtak lisânları var. Cümle beyâz abâ ve kebe geyerler müşekkel keferelerdir kim isti’mâl etdikleri lehçe-i mahsûsaları bunlardır.

*Der-beyân-ı lisân-ı Ahıryan-ı Çıtak:*

Evvelâ bir işe acele etme dese, "*hulalama*" derler.

Ve "*gülmiz de bile misik*" ya’nî cümlemiz bile idik.

Ve "*saryife edelim acalur*" ya’nî müşâvere edelim nice olur.

Ve "*sulubayımız neçik buyuramış eylece edesik*" ya’nî voyvodamız her ne emr ederse öyle idelim.

Ve her kelimâtlarının aralarında "*ankolayına*" lafzın gâyet ziyâde isti’mâl ederler.

Ve dahi niçe kerre yüz bin gûne elfâz-ı mühmeleleri var ammâ bu kadarca tahrîr olundu.”

Evliya Çelebi’nin ilk bakışta burada Ahriyan/Ahıryan kelimesini Hristiyanlaşmış-dönme anlamında kullandığı hissi uyansa da bölgedeki Hristiyan Türklerin geçmişine bakıldığında, onun bu tespiti aşağıda ele alınacağı üzere bizi Ahriyan teriminin etimolojisine yönelik tartışmalara götürmektedir. Çünkü, bu bölgedeki Hristiyan Çıtak Türkleri, XI.-XII. yüzyıllarda Dimetoka civarına iskân edilmiş olan Hristiyanlaşmış Peçenek Türklerinin bakiyesidir (Bkz. Kiel 1994: 307, Kaya Yiğit-Kayapınar 2018: 140). Nitekim, Bizans kaynaklarında bunlara *Agaryan (Ahriyan)* adı verilmekteydi (Kaya Yiğit-Kayapınar 2018: 140). Dolayısıyla Çıtak Ahıryanların, bu ismi çok uzun bir süredir taşıdıkları söylenebilir. Bu sebeple Ahıryan tabirinin mahalli olarak içselleştirilmiş, Evliya Çelebi’nin bizzat işittiği ve halkın kendisini tanımlamak için kullandığı bir terim olması muhtemeldir. Zira, Evliya Çelebi, Ferecik civarındaki köylerde bir hafta dolaşmıştır (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 32).

Ferecik ve Mekri’den ayrılan Evliya Çelebi, Gümülcine üzerinden Yenice ve Serez tarafına giderken *Ahıryanlı* adlı bir köyden geçtiğini not etmiştir (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 46):

“Gümülcine’den Yenice ve Serez câniblerine gitdiğimiz menâzilleri beyân eder:



Evvelâ ol gün, menzil-i karye-i Akbınar [Agiasma], andan karye-i Eşekçili'yi [Thamna] ve karye-i Sindelli'yi [Dimi] ve karye-i Keçiler'i [Kebeciler/Rizoma] ve karye-i Çibilli'yi [Çepelli/Mischos] ve karye-i Ahriyanlı'yı ve karye-i Müselmânlı'yı [Müsellem-i Kebir/Mega Pisto] geçüp bu Müselmânlı önünde, Evsâf-ı menzil-i Misinehisâr [Mosynoupolis]..."<sup>6</sup>

Evliya Çelebi'nin antik Misinehisar (Mosynoupolis) harabeleri yakınlarında olduğundan söz ettiği Karye-i Ahriyanlı ve Karye-i Müselmanlı (Mega Pisto) köylerinin isimleri sırasıyla ahalsi sonradan Müslüman olmuş ve kadim Müslüman (Yörük) iki köye işaret etmektedir. Evliya Çelebi'nin zikrettiği köyler arasında yalnızca Ahriyanlı Köyü'nün devam etmemesi ilginçtir. Bu köyün zaman içinde Müselmanlı Köyü ile birleşmiş olma ihtimali yüksektir.

Evliya Çelebi'nin aktardığı bu köy dışında Ahriyan teriminin yer adı olarak kullanımına dair pek çok örnek mevcuttur. Bu noktada tespit edebildiğimiz ilk örnek 1455 yılına ait bir tahrir defterinde İpsala Nahiyesi'nde kayıtlı olan Karye-i Ahriyan (Ahriyan Köyü)'dür (AK, MC\_Yz, no. 89, v.49b). 1532 tarihli Çirmen Livası müsellem defterinde Tekfurdağı (Tekirdağ) Nahiyesi'nde *Ahriyan Hamza* ve *Ahriyanlı* adıyla iki köy kaydedilmiştir (Kayapınar, Baksı, Özvardarlı, Çelebi 2019: 374, 411). Tayyib Gökbilgin, 16. yüzyılda Dimetoka'ya bağlı Cebel Nahiyesi'nde Ahriyan Köyü'nden (Ahryansko, Ahryan Ercek) söz etmiştir (Gökbilgin 1952: 486, Ménage 1969: 210). Yine onun yayınladığı Yörük defterlerinde 1543 yılında Vize Sancağı'na bağlı Yanbolu Nahiyesi köyleri arasında Ahriyanlı adlı bir köy olduğu görülmektedir (Gökbilgin 1957: 205-206).<sup>7</sup> Ayrıca, çeşitli türdeki Osmanlı defterlerinde Rodoplarda Ahryan Ürpek/Ahriyan Ürpeklisi (Ahryane-Gılıbovo), Ahryansko (Ahryan Ercek) Köyü dışında, cizye defterlerinde 1613'te Manastır'da 15 hane cizye mükellefi olan Ahrenlik, Dimetoka'da 1626-27'de Ahryan, 1635'te ise 28 hane cizye mükellefi kaydedilen Ahriyan Pınar (Ahriyan-Pınarı, Ağrıyan Pınar, günümüzde Agriani), 1628'de Kazanlık Kazası'nda Ahryanlık (günümüzde Asen) ve 1676'da Burgaz'da Ahrenli (günümüzde Tvirditsa) gibi köy isimlerine tesadüf edilmektedir. Bunların yanı sıra, Doyran'da da Ahranlı adlı bir köy mevcuttu (Turski İzvori za Bılgarskata İstoriya 1986: 181, 320, 373, Rayçevski 2004: 155). Diğer taraftan, Filibe'ye bağlı Ahriyanlı (Gılıbovo) Köyü'nde 1635'te 9, 1651'de ise 12 cizye mükellefi hane yazılmıştır (Turski İzvori za Bılgarskata İstoriya 2001: 20, 216). Keza, Zihne Kazası'nda da Ahranlı isimli bir köy vardı. Yine Rodoplarda Paşmaklı (Ahi Çelebi, günümüzde Smolyan) bölgesinde Ahryansko (Arda), Ahryanskoto (Levoçevo, Pisanitsa, Ustovo), Ahryanska Mahala (Gorno Raykovo); Doğu Rodoplarda Ahren Yurt (Kadinka), Ahren Pojar (Srınsko), Ahrenski Preslop (Gılıbovo), Ahren Çair (Ahriyan Çayır/Malko Kruşevo), Ahryanski Dol (Ahryansko), Ahryansko Grobe (Pçelarovo), Ahryan Mahala (Dolno Lukovo), Ahrenler (Canka); Güney Rodoplar ve Batı Trakya'da Ahryanska Reka (Kozluca), Ahryanski Grob (Paşavik), Ahryanskoto (İsren) vs. yer ve mevki adları mevcuttu (Rayçevski 2004: 154, 155). Bu örneklerin Rodoplarda, Batı Trakya ve Kuzey Yunanistan'da yoğunlaştığı aşikardır.

<sup>6</sup> Evliya Çelebi'nin Yunanistan'da geçtiği ve gittiği yerler hakkında bkz. Yerasimos 2012: 735-815, Gümölcine için s. 754, 755.

<sup>7</sup> M. Tayyib Gökbilgin, adı geçen köy isimlerini sehven Ahriyan ve Ahriyanlı olarak okumuştur (Gökbilgin 1952: 486, Gökbilgin 1957: 205-206).

Yeniden Evliya Çelebi'ye dönecek olursak; Evliya Çelebi, 1668'de Yenişehir (Larissa) yakınlarındaki Tırnovi (Tyrnavos) Kasabası'nda tekrar Ahriyan Müslümanlarla karşılaşmıştır (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 81):

*“Der-sitâyiş-i şehir-misâl kasaba-i Tırnovi:*

Zamân-ı kadîmde küçük karye imiş. Ahâlîsi erbâb-ı ma'ârif bezzâzlar olmağın yeniçeri odaları himâyesinde olup mu'âf [u] müsellemler olmak ile hâlâ bir şehir-i azîm gibi olmuştur. Yenişehir'in cânib-i garbında nümâyân olan İlimboz yaylası dâmeninden cenûbdan garba tûlânî vâki' olmuş cümle üç bin beş yüz aded serâpâ kiremit örtülü biri biri üzre kat-ender-kat sık ve daracık bâğ u bâğçesiz kefer-i Rûm hâne-i menhûsları var.

Ancak bir mahalle-i müslimîn var. Anların da çoğu kavm-i ahıryandır, ya'nî Urûm'dan dönme melez müselmân şekilli âdemlerdir.

Bir câmi-i muhtasarı ve bir hammâmı ve bir mescidi ve on bir aded sağır ü kebîr hânları ve cümle bin altmış aded dükkânları var.”

Evliya Çelebi, ilk defa Tırnovi'de ahriyan teriminin mühtedi, sonradan Müslüman olmuş, dönme anlamına geldiğini açıklama ihtiyacı hissetmiş ve Tırnovi Müslümanlarının çoğunun Rum'dan dönme melez Müslüman şekilli kişiler olduğunu aktarmıştır. Ayrıca, bir cami ve bir mescitleri olduğunu da vurgulamıştır. Evliya Çelebi, burada Ahriyanları ayrı bir kavim olarak nitelmiş ise de bu ifadeden onları ayrı bir topluluk veya grup olarak değerlendirdiği sonucunu çıkarmak daha uygundur.

Evliya Çelebi'nin Ahriyanlarla bir sonraki karşılaşması yine 1668'de Mora'nın ücra bir kasabasıdır. Leondar (Leontari) Kazası'na bağlı Lonkanik (Longanikos) Kasabası ve ahalisini şu ifadelerle tanımlamıştır (Evliyâ Çelebi 2003/VIII. Kitap: 144, Ménage 1969: 204):

*“Der-beyân-ı eşkâl-i varoş-ı Lonkanik:*

Bir dereli ve depeli ve mukassî kayalar içre enişli ve yokuşlu cehennem dereceleri misâl uçurum yerlerde cümle beş yüz aded mikdârı biri biri üzre kat-ender-kat kârgîr binâlı ve serâpâ kiremit örtülü havlısız daracık dârlardır, ammâ ağaçları çok olup ormanlardır.

Cümle beş mahalle-i ma'mûrlardır. Ve cümle bir aded câmi'dir. Ve cümle yedi aded dükkândır, gayri amâristândan nişân yokdur. Lâkin her evlerde suları ve değirmenleri gâyet çokdur. Ve cümle on bir aded kenîseleri vardır, zîrâ halkının ekseri keferelerdir. Müselmânları da anlardan dönme ahıryanlardır.<sup>8</sup>

Bu rabtaya benî âdem her bâr çıkup enmeğe âcizlerdir, zîrâ gâyet sa'b yerlerdir, ammâ âb [u] hevâsı gâyet latîf olduğundan mahbûbe Rûm kızları ve keratsa nâm avretleri olup cümle ipek beslerler. Ammâ cümle müselmânı ve kefereleri tâ'ûndan dağlara firâr edüp ancak voyvadası Mizistre sancağı tarafından hâkimdir. Yüz kadar âdemleriyle şehirde ev kalmış, mâ'adâsı firâr etmiş. Ve Mizistre kadısı niyâbetidir.”

Evliya Çelebi'nin Lonkanik (Longanikos) Kasabası Müslümanları hakkında kullandığı “Rumlardan dönme ahıryanlar” ifadesi 17. yüzyılın ikinci yarısında ahriyan teriminin nötr bir terim olarak mühtedi anlamında kullanımı konusunda kuşkuya mahal bırakmaz. Mora'nın 1461 yılında Osmanlı hakimiyetine girmesinden sonra Leondar (Karitena) Nahiyesi'ne bağlı Longanikos Köyü'nde ilk Müslüman nüfus, I. Selim döneminde (1512-1520) kaydedilmiştir. Bu sırada köyde 132 hane, 31 mücerred ve 3

<sup>8</sup> Bu ifade Seyahatnâme'nin Topkapı, Revan nüshasında şöyledir: “Müslüman olanları da anlardan dönme Ahriyanlardır”. Evliya Çelebi 1928: 340.

bive Hristiyan nüfusa karşılık, bir hane Müslüman nüfus yazılmıştır. II. Selim döneminde (1566-1574) ise Lonkanik'te 232 hane, 108 mücerred, 6 bive Hristiyan nüfusa karşılık 7 Müslüman hane kaydedilmiştir (Kayapınar 2015: 123-129). Evliya Çelebi'nin yalnızca bir camileri olduğu ve nüfusun çoğunluğunun Rumlardan oluştuğunu belirtmesine bakılırsa Ahriyan Rumların pek de fazla olmadıkları sonucu çıkarılabilir.

Evliya Çelebi, bu terimi son olarak 1671 yılında gittiği Rodos'ta kullanmıştır (Evliyâ Çelebi 2005/IX.Kitap: 124):

“*Evsâf-ı kal'a-i Lindos ber cebel-i Sindos*: Süleymân Hân Rodos'u feth etdükte bu kal'anın dahi miftâhların teslîm etmişler, yohsa Hudâ âlimdir bir vechile zafer mümkün değil idi. Anıniçün cümle re'âyâsı mu'âf [u] müsellemlerdir, ancak mütevellîye birer altın harâc verirler, maktû-ı kadem vakf-ı Süleymân Hân'dır, hâkimleri mütevellîdir. Cümle beş yüz yigirmi sekiz harâcdır. Ammâ beş bin kâfir vardır, gûyâ Malta'dır. Ve hakikat her bâr Malta gemileri gelüp bir hafta zevk [u] safâ edüp gider, aslâ bir vaz-ı yed etmez. Ve cümle kâfirleri siyâh manlifke şapka geyerler ve mâbeynlerinde bir kaç müselmân şekilli ahriyanları vardır ve halkı gâyet mün'imdir. Ve aşağı varoşda cümle iki yüz hâne-i zîbâlardır. Ve müselmânlar için bir mescidi var, mâ'adâ kenîselerdir. Ve kat-ender-kat toprak örtülü kal'a-misâl kâ[r]gîr binâ ma'mûr u müzeyyen evlerdir, gûyâ herbiri birer sarây-ı âlîlerdir. Ve Freng tarzı musanna' evlerdir. Ammâ evlerinde havlıları dardır. Ve kesîf sokakları vardır, ancak iki âdem yanyana geçer, zîk sokaklardır. Ve hân u hammâm ve bedestânı yokdur, ancak otuz yedi kefare dükkânları vardır. Balık ve havyar ve peynir ve soğan ve sarmısak [ve] etmek ve et bey' olunur. Ammâ meyhâneleri çokdur, her ev birer meyhânedir ve şarâbi memdûhdur. Ve her eşyâ bulunur, lâkin yine Rodos'a muhtâclardır.”

Evliya Çelebi, Rodos'ta Lindos Kasabası'nda az sayıdaki Müslüman şekilli ahriyanın varlığına işaret etmiş ve bir adet mescitleri olduğunu aktarmıştır. Kasabanın fetih esnasında diremediği için reayasının muaf ve müsellemler oldukları ve bu sebeple Hristiyanlardan maktu bir altın cizye alındığı, ekonomik açıdan zengin olduğu, evlerinin mamur ve müzeyyen olduğu düşünüldüğünde ahriyan olarak tanımladığı Müslümanların sosyal ve ekonomik nedenlerle din değiştirmiş olma ihtimalleri zayıftır. Burada da tek bir mescitten söz etmesi muhtemelen sayılarının az olmasının bir sonucudur.

Evliya Çelebi'nin Ahriyan terimi konusunda yaptığı tespit, yorum ve açıklamalar kanaatimize göre onun şahsi kanaat, duyumlardan çok Osmanlı coğrafyasındaki uzun seyahat, gezi ve gözlemlerinin muhassalasıdır. Evliya Çelebi, aşağıda görüleceği üzere Balkanlarda Slavlar tarafından İslam'a geçen yerli unsurları tanımlamak için kullanılan Potur teriminde olduğu gibi Ahriyan terimini de büyük bir vukufu doğru bir şekilde tespit etmiştir. Evliya Çelebi'nin Ahriyanlarla ilgili gözlem ve tespitleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde terimi, herhangi bir aşağılama veya küçümseme ifadesi olarak görmediğini söylemek mümkündür. Ahriyanları *Rum'dan dönme* veya *Müslüman şekilli* kişiler olarak tanımlaması, İslam'a tamamıyla adapte olamadıkları ve şeklen Müslüman oldukları hissi uyandırır da Evliya Çelebi'nin ifade ve üslubunda herhangi bir olumsuzluk sezilmemektedir. Bu sebeple Evliya Çelebi'nin terimi genel itibarla tarihsel bağlamına uygun olarak ve yalın bir şekilde sonradan Müslüman olmuş grup veya topluluklar için kullandığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan, Osmanlı döneminde yerli unsurlar arasında meydana gelen İslamlaşma hadiselerinin boyutu göz önüne alındığında Osmanlı coğrafyasını kırk yıldan fazla bir süre gezmiş bir seyyah olarak Evliya Çelebi'nin yalnızca on yerde ahriyanları zikretmesi şaşırtıcı derecede azdır.

Muhtemelen ahalisinin tamamının veya büyük bölümünün yerli unsurlardan oluştuğu, Türkçe'nin pek konuşulmadığı, nüfusu az ve zayıf bir İslam yaşantısının olduğu yerlerdeki örneklere odaklanmıştır. Ahriyanlardan söz ettiği yerlerde en fazla bir cami veya mescit olduğunu aktarması bunu desteklemektedir. Öte yandan, Evliya Çelebi'nin mühtediler söz konusu olduğunda onları tanımlamak için mahalli olarak kullanılan terminolojiyi benimsediğini söylemek mümkündür. Mesela, Slavların meskûn olduğu bölgelerde aşağıda belirtildiği gibi yerli Müslümanları *Potur*, dillerini ise *Poturca lisanı* şeklinde adlandırması bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Ayrıca, Evliya Çelebi'nin Bursa'da Rumlar, Kırım'da Trabzon'dan gitme Lazlar, Ferecik ve Mekri'de Hristiyan Çıtaklar, Tırnovi, Longanikos ve Lindos'ta ise Rumlar için Ahriyan tanımlamasını yapması ve Gümölcine'de geçtiği köyün Müslüman Bulgar (Pomak) veya Rum köyü olması terimin herhangi bir etnik gruba özgü olmadığını gösterir. Evliya Çelebi'nin Ferecik ve Mekri'de Hristiyan Çıtaklar için Ahriyan terimini kullanması da terimin tarihi bağlamına uygundur.

Evliya Çelebi'den sonra Ahriyan terimi ile ilgili olarak bahsetmek istediğimiz son örnek 17. yüzyılın başlarına aittir. H. 1132 (1719-1720) senesinde yazılan Risâle-i Garîbe'nin anonim yazarı da bu terimi harekeli olarak *Āhriyân* (أخريان) şeklinde okunacak biçimde yazmış ve *cahil, kaba, anlayışı kıt, izansız* bağlamında kullanmıştır:

“Ve âlim olup mertebesin bilmeyüp eşkiyâ ile ihtilat eden gendilerin bilmezler; ve kişizâde olup ehl-i 'ırz iken maryol negbetî ile konuşan olmayıcağ ve hâk-i İstanbul Türk ve Āhriyân ile şöhet eden sefihler...” (Risâle-i Garîbe 2001: 32)

“Ve yalancı ile dost, bodur ile karındaş olan; şakalı köse ile ve gâyet gök gözli cühüddan hayr uman ve gâyet uzun boylu kaba şakaldan 'akıl uman, Kölemenden insâniyet uman, Ahiriyândan iz'ân uman, Çingândan hayâ, 'Arab'dan ve Kürd'den edeb uman, paıldan ihsân, tekebbürden hür-met uman ahmaklar...” (Risâle-i Garîbe 2001: 45)

Hayati Develi'nin de vurguladığı gibi burada ahriyan terimi Arap, Türk, Kürt, Kölemen, Çingene gibi ayrı bir zümre ve bir halk adı gibi kullanılmıştır (Risâle-i Garîbe 2001: 92).

### 3. Ahriyanların Statüsü ve Ahriyan Teriminin Etimolojisi

*Ahriyan/Ahriyan* terimi yukarıda belirtildiği üzere erken dönem Osmanlı kaynaklarında mühtedileri tanımlamak için kullanılmasının dışında, sosyal ve ekonomik nedenlerle İslam'ı benimsemiş, sureten İslamlaşmış, şeklen Müslüman, döneç, hatta mürted, aç gözlü, kaba vs. gibi olumsuz anlamlarda da kullanılmıştır. Halil İnalçık, Osmanlıların dünyevî bir amaçla Müslüman olanları *ahriyan* adı altında gerçek Müslümanlardan ayrı tuttuklarını belirtmiştir (İnalçık 1993: s 21, İnalçık 2007: 445, İnalçık 2016: 238). Ancak, bu sıfat, Müslümanlıklarını beğenmedikleri kişileri tanımlamak için Osmanlıların icat ettikleri bir terim değildir. Bilakis İslam'a geçen yerli unsurları tanımlamak için Hristiyanlar tarafından *Müslüman, mürted, kaba, cahil, görgüsüz* gibi olumsuz anlamlarda kullanılan bir sıfattır. 15. yüzyılın ilk çeyreğinden 16. yüzyıl başlarına kadar tahrirlerde mühtedilerin Hristiyan baba adlarının yazıldığı görülmektedir. Buna karşılık, nev-Müslimlerin baba adı yerine *veled-i Abdullah* yazılması uygulaması giderek yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan, tahrirlerde Müslüman olduğu halde Hristiyan adıyla yazılanların varlığı da dikkati çekmektedir. Erken dönemde Osmanlıların defterlerde kullandıkları terminoloji konusunda esnek davrandıklarını ve Hristiyanların mühtedileri tanımlamak için kullandıkları bu terimi -

tıpkı devşirme literatüründe ve bazı kanunnamelerde karşımıza çıkan Poturnak ve Potur terimlerinde olduğu gibi fakat onlardan da önce- daha 15. yüzyıl başlarında benimsemekte bir beis görmediklerini söylemek mümkündür (Koyuncu 2015: 244-247). Nitekim Osmanlı Devleti'nde defter tutma usulü ve kullanılan terminoloji standartlaştıkça Ahriyan unvanlı kişilerin defterlerdeki görünürlüğünün azalması buna işarettir.

Victor Ménage, 1455 tarihli Üsküp Sancağı icmal timar defterinde Prveniçe Köyü'ndeki 3 hane Müslümanın "hane-i Ahriyan" şeklinde kaydedilmesinin Ahriyanların Hristiyanlarla Müslümanlar arasında ayrı bir statüye sahip olduğu şeklinde değerlendirilebileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca, idarecilerin mühtedileri hakiki ve kadim Müslümanlarla bir tutmadıkları ve doğuştan Müslüman olanlardan farklı muamele etmiş olabilecekleri düşüncesinin ilk bakışta savunulamaz gibi görüldüğünü belirtse de tahrirlerde Müslümanlardan 22 akçe çift resmi alınırken, açıkça mühtedi olarak kaydedilen nev-Müslimlerden 25 akçe ispençe alınmasını bunun işareti olarak yorumlamış ve Paul Rycaut'a atfen Bosnalı Poturlar için de benzer bir durumun söz konusu olduğu iddiasını ilave ederek ahriyan teriminin en azından 15. yüzyılda zimmilerle Müslüman toplumu arasında ara bir statüyü gösterdiğini savunmuştur (Ménage 1969: 207-209). Ancak, Ménage, burada Gayrimüslimlerin tasarrufundaki miri arazilerin, yani haracî arazinin hukuki statüsünü gözden kaçırdığı için yanılmıştır. Reayanın ihtida ederek Müslüman olması veya raiyyet baştinalarının (haraçlı baştinalar) tasarrufunun Müslümanların eline geçmesi haracî arazilerin statüsünü değiştirmedikleri için bu tür arazilerden haraç (harac-ı mukâseme/öşür) dışında, 25 akçe ispençe vergisi (harac-ı muvazzaf) alınmaya devam edilmiştir.<sup>9</sup> Dolayısıyla ahriyanlar Müslim ve Gayrimüslimler arasında ara bir sınıf ya da zümre değildir. Osmanlılar tarafından diğer gerçek Müslümanlardan ayrı tutuldukları iddiası da makul değildir. Ayrıca, Ménage'ı bu şekilde düşünmeye sevk eden Prveniçe Köyü'ndeki Müslümanların *hane-i Ahriyan* adı altında kaydedilmesine karşılık, aynı yıl Tırhala Sancağı'nda Fenar'a bağlı Kırana Köyü'ndeki ahriyanların *Hane-i Müslim* olarak yazılması bu konuda standart bir yazım usulü olmadığını göstermekte ve ara statü iddiasını tekzip etmektedir.

Ahriyan teriminin anlamına ilişkin çeşitli görüşler mevcuttur. Meninski, 1680'de ahriyan terimini *kaba*, *cahil*, *din konusunda umursamaz* şeklinde açıklamıştır. Steingass ise 1892'de *cahil*, *kaba*, *hödük* anlamına geldiğini belirtmiştir (Ménage 1969: 204, Tietze 2002: 119). Ahriyan teriminin etimolojisi konusunda da çeşitli tezler ileri sürülmüştür. En yaygın kabul gören görüş, Konstantin Jireček ve Victor L. Ménage'ın da işaret ettiği gibi Ahriyan teriminin İncil'de geçen *Hagarian/Agaren* teriminden geldiği yönündedir. Hz. İbrahim'in Mısırlı cariyesi Hacer'den doğan oğlu İsmail, Arapların atası sayılmaktadır. Buradan hareketle Araplara Hacerî veya İsmailî denilmiştir. *Hagarian* teriminin Orta Çağ Yunancasındaki karşılığı *Agarenos* (Latince: *Agarenus*, Eski Bulgarca: *Agaryan*) kelimesidir ve pejoratif anlamda Araplar, Müslümanlar ve 11. yüzyıldan sonra Bizans kaynaklarında Türkler için kullanılmaya başlanmıştır (Ménage 1969: 206, 210-212, Jireček 1891: 56, Jireček 1899: 67, Marinov 1932: 88-91, Savvidēs 2002: 68, 69; Raduşev 2008: 269, Kılıç 2013: 113). Jireček, İncil'de geçen *agaren* teriminden dolayı Orta çağlarda Yunan, Bulgar, Sırp ve Rus kaynaklarında

<sup>9</sup> Bu konuda geniş bilgi ve ilgili literatür için bkz. Koyuncu 2015: 237-241.

Müslümanlara *Agaren* denildiğini ve *Achryáne* (Ahryane) teriminin de açık şekilde *Agaryane* (Agaryane) kelimesinden geldiğini savunmuştur (Jireček 1891: 67).

Ahriyan teriminin anlamı ve etimolojisi hakkında ilk kapsamlı araştırmalar Pomaklar konusundaki çalışmaları ile tanınan Bulgar etnograf, tarihçi ve yazar Stoyu Şişkov tarafından yapılmıştır. Ahriyan teriminin, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarına ait kaynaklarda Rodoplar ve Pomaklara özgü bir terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Terimin etimolojisine ilişkin görüşleri değerlendirmeden önce bu konuya daha yakından bakmamız elzemdir. Pomaklar anadil olarak Bulgarca konuşan ve 15.-18. yüzyıllarda Kocabalkan'ın kuzeyinden Rodoplar ve Makedonya taraflarına kadar yerli Slav unsurlar arasında meydana gelen İslamlaşma olaylarının ortaya çıkardığı dini kimliğe dayalı bir halktır (Koyuncu 2013: 143, 144, 153-156). Şişkov'a göre Osmanlı döneminde İslam inancını benimsemiş, yani *Türkleşmiş-Müslümanlaşmış* Bulgarları tanımlamak için en çok kullanılan iki isimden biri Pomak (*Pomak-Pomakinya*, *Pomaçe=Pomatsi*), diğeri ise Ahriyan (*Ahryanin*, *Ahryanka*, *Ahryaçe=Ahryane/Ahren*) idi. O'na göre Pomak terimi Ahriyan teriminden daha yaygındı (Şişkov 1910-1911/X: 257, Şişkov 1936: 13). Ahriyan terimi yerel bir isim olup, Razlık tarafı hariç, yalnızca Rodoplarda kullanılıyordu. Nitekim Rodop Pomakları kendilerini *Ahriyan* diye tanımladıkları gibi, Hristiyan Bulgarlar da Rupçoz (Dövlén/Devin), Çepino, Nevreko, Serez, İskeçe, Drama, Darıdere, Gümölcine ve Sofulu taraflarında *Türkleşmiş komşularına* (*Poturçeni sısedı*) Pomak değil, Ahriyan diyorlardı (Şişkov, 1910-1911/V-VI: 139, Şişkov 1910-1911/X: 257, Şişkov 1913: 26, Marinov 1932: 91). Buna karşılık, Pomak terimi Rodoplar dışında yaygındı ve Pomaklar bölgesel olarak çok çeşitli isimlerle adlandırılıyorlardı (Şişkov 1910-1911/VIII-IX: 209, Şişkov 1914: 19, 20, Şişkov 1936: 13, 14). Aleksandr İşirkov da 1917'de Rodoplar'da Pomaklara *Ahriyani* ve *Agaryani* denildiğini kaydetmiştir (Bajraktarević 1995: 320, Turan 1999: 69, 70). Ahriyan teriminin anlamı ve etimolojisine katkı olması bakımından şu hususun da belirtilmesinde yarar vardır. Şişkov, Tuna havzasından Makedonya taraflarına kadar Pomakları tanımlamak için kullanılan çeşitli mahalli isimlere nispetle Bulgarcada *Türklüğü kabul etmiş, Türkleşmiş (İslamlaşmış)* kişi anlamındaki *Poturnak-Poturnatsi* (Potur) teriminin daha yaygın olduğunu iddia etmiştir (Şişkov 1910-1911/VIII-IX: 209, 210, Şişkov 1910-1911/X: 257, 258; Şişkov 1914: 20, Şişkov 1936: 13,14). Benzer şekilde Nayden Gerov (1901: 154) da Pomak kelimesini tanımlarken *Poturnak* teriminin bir müteradifi olan *Poturçen* terimini kullanmış ve Pomakları "*Bılgarin Poturçen*" (Türkleşmiş Bulgar) olarak tarif etmiştir. Vasil Kançov ise 1900 yılında Bulgaristan Prenslığı, Rodoplar ve Makedonya bağlamında *Pomak*, *Poturnak-Poturnyak*, *Poturçen Bılgari*, *Bılgari Muhamedani* terimlerini eş anlamlı olarak kullanmış ve *Rodop Poturnaklarına* Bulgaristan Prenslığı'ndekilere olduğu gibi Pomak (Pomatsi) dendiğini aktarmıştır (Kınçov 1900: 40-49, Koyuncu 2013: 143). Poturnak teriminin muadili olarak Slav dillerinde *Poturçenik*, *Poturçen*, *Poturçi*, *Poturica* ve *Potur* gibi sıfatlar mevcuttur ve Bulgaristan dışında Makedonya'dan Bosna'ya kadar yaygın olarak sonradan Müslümanlaşmış/ Türkleşmiş yerli unsurları tanımlamak için kullanılmıştır. Bu durum, İslam'ın Balkanlara Türk inancı (*Turska vyara/Turska vjera*) olarak girmesi sebebiyle İslamlaşmanın Türkleşme (*Poturçenie*, *Turçenie*, *İzturçenie vb.*) şeklinde algılanmasının bir sonucudur. Poturnak terimi Bulgarcadan aynen Türkçeye geçmiş ve ilk defa I. Selim döneminde 1515 yılında Bosna ve Hersek sancaklarından 1.000 yeniçeri oğlanı toplanmasına dair gönderilen bir emirde Müslümanlaşmış yerli unsurlar için kullanılmıştır. Potur terimi ise ilk kez

1539 tarihli Bosna, Hersek ve İzvornik Sancakları Kanunnâmesi'nde Bosnalı bütün Müslüman nüfusu tanımlamak için kullanılmıştır. Potur, Potur taifesi, Poturoğulları vb. ifadeler Osmanlı belgelerinde daha çok Bosna ve Hersek taraflarından devşirme toplanması ile ilgili yazışmalarda rastlanmaktadır (Koyuncu 2013: 142-144, Koyuncu 2015: 214-217, 244-249). Evliya Çelebi de Potur terimini, mühtedi, İslamlaşmış Slavlar bağlamında pek çok kez kullanmış ve Sırbistan, Bosna ve Macaristan taraflarında karşılaştığı Poturları Boşnaklarla özdeşleştirmiştir. Mühtedi Slavların konuştukları dili de *Poturca* ve *Potur lisanı* olarak tanımlamıştır. Ancak, Ahriyan/Ahriyan ve Potur terimi arasında herhangi bir bağlantı kurmamıştır (Koyuncu 2015: 247-249).<sup>10</sup> Biz Ahriyan/Ahriyan ve Poturnak/Potur terimlerinin ortaya çıkışı ve anlamları bakımından benzerlikler olduğu kanaatindeyiz.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Nayden Gerov, Çek asıllı tarihçi Konstantin Jireçek, Stoyu Şişkov, Aleksandr İşirkov ve Petar Marinov gibi Bulgar tarihçi ve yazarlar, Ahriyan teriminin yalnızca Rodop Pomaklarını tanımlamak için kullanıldığını ileri sürmüşlerdir (Şişkov 1910-1911/V-VI: 139, Şişkov 1910-1911/X, c. 257, Şişkov 1914: 26; Marinov 1932: 91, Raduşev 2008: 269; Rayçevski 2004: 153, 154). Ayrıca, V. L. Ménage da Hazim Şabanović'ten naklen Nevrekop ve Pazarcık arasında Rodoplarda yaşayan Müslüman Bulgarların kendilerine ve Hristiyan komşularının onlara *Ahriyan* dediklerini kaydetmiştir (Ménage 1969: 205).

20. yüzyıl başlarına ait Osmanlı kaynaklarında da benzer bir durum söz konusudur. Sürûri Paşazâde Nazif Sürûri Bey, 11 Aralık 1900 tarihinde Yıldız Sarayı'na takdim ettiği bir jurnalde Edirne Vilâyeti'ne bağlı Ahi Çelebi Kazası'ndaki sırf Türk ve Müslüman 15.000 kişinin *Ahrence* (*Ahriyanca*) denilen Bulgarcadan türemiş bir dil ile konuştuklarını hayretle müşahede ettiğini belirterek dilin korunmasının önemini vurgulamış ve siyaseten bunlara resmî Osmanlı lisanı Türkçenin öğretilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir (BOA, Y.PRK.AZJ, 41/36, 28 Teşrinisani 1316). Pomakları yakından tanımadığı anlaşılan ve bu bölgede Bulgarcanın bir lehçesi ile konuşan Müslüman ahaliye Ahriyan/Ahriyan denildiğinden haberi olmayan Nazif Sürûri Bey'in Türk ve Müslüman terimlerini eş anlamlı kullandığı görülmektedir. Ancak, söz konusu lisanın *Ahrence* olarak adlandırıldığını vurgulaması mühimdir. Bu tespit, Evliya Çelebi'nin Sırbistan, Bosna ve Macaristan taraflarında Müslüman Slavların konuştuğu dili *Poturca* olarak tanımlamasını hatırlatmaktadır (Koyuncu 2015: 248-249).

Balkan Savaşları sırasında Bulgarların Rodopları işgal etmesinden sonra Pomakların zorla Hristiyanlaştırılması teşebbüsü esnasında Dâhiliye Nezâreti, Gümülcine, Koşukavak ve Ahi Çelebi'deki *Pomaklarla Ahiliyanları* tanassurdan kurtarmak için göç ettirip bunları Edirne Vilâyeti'nde iskân etmeyi planlamıştır (BOA, DH.İD, 85/44, 28 Ramazan 1331/18 Ağustos 1329/31 Ağustos 1913, Koyuncu 2013: 179). Bu örnek dışında kaynaklarda Ahriyan teriminin *Ahiliyan* şeklinde kullanımına dair başka bir kayda rastlayamadık. Bu ifade, konuşma dilinde terimin geçirdiği evrimi göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

<sup>10</sup> Robert Dankoff, Evliya Çelebi'nin sık kullandığı *Potur* teriminin anlamını kavrayamamış ve "hödük; melun, ahmak" anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca, Redhouse sözlüğündeki *botur* terimine izafeten kelimenin "ihtiyatsız, ahlaksız, serseri" gibi anlamları olduğunu ilave etmiştir. Dankoff, bunun yanı sıra, *Poturca*/*Poturce* terimini de sehven *Buturca* diye okumuş ve *buturca* (kelimât etmek) terimini "kaba ters ters (konuşmak)" şeklinde yorumlamıştır (Dankoff 2004: 91, 227. Bkz. Koyuncu 2015: 249).

Fuad Köprülü, Ahriyan/Ahriyan teriminin Slav dillerinden Türkçeye geçtiği tahmininde bulunmuş ve Kırcaali'nin kuzey tarafında, İstanimaka'nın (Asenovgrad) güneyinde oturan bir kısım halka *Ahriyan* (أخيريان) dendiğini Müderris Şerefeddin (Mehmed Şerafeddin Yaltkaya) Bey'den işittiğini aktarmıştır (Köprülüzâde Mehmed Fuad 1928: 75, Ménage 1969: 205).

Bu örnekler 20. yüzyıl başlarına ait çeşitli Türk ve Bulgar kaynaklarında Ahriyan teriminin yalnızca Rodoplardaki Pomaklara ait bir terim gibi kullanıldığını göstermektedir. Ancak, *Ahriyan* (*Ahriyan*, *Aharyan*, *Ahriyan*, *Ahran/Ahren* vs.) terimi yukarıda belirtildiği üzere yalnızca Pomaklara özgü mahalli bir terim değildir. *Müslümanlaşmış* ve *Türkleşmiş* (İslamlaşmış) yerli unsurları tanımlamak için Hristiyanlar tarafından kullanılan ve tıpkı Poturnak ve Potur terimleri gibi Osmanlı terminolojisine de sonradan girmiş ve geniş bir coğrafyaya yayılmış bir sıfattır. Fakat bazı köy isimleri ve yer adları dışında terimin erken dönemlerde Rodoplardaki Bulgarca konuşan Müslümanları tanımlamak için kullanıldığını gösteren bir örnek yoktur. Buna karşılık, 15-17. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında Bulgaristan, Makedonya, Arnavutluk, Yunanistan, Bosna-Hersek'in yanı sıra İstanbul ve Trabzon taraflarında çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Evliya Çelebi ise görüldüğü üzere Ahriyan/Ahriyan terimini Bursa'dan Kırım'a, Batı Trakya'dan Mora'ya kadar pek çok yerde kullanmıştır.

Ahriyan terimi Rodoplar dışında, Trabzon taraflarında da halen kullanılmaktadır. Ahmet Caferoğlu, 1940'larda Ahriyan terimini Vakfıkebir'de "*Yerli ahalice Kızılbaşlara verilen bir ad*" şeklinde tanımlamıştır (Caferoğlu 1946: 305; Günşen 2009: 105). Hâmit Zübeyr Koşay-Orhan Aydın ise terimi *Ahran* olarak teşhis edip "*Karadeniz bölgesinde Çepnilerin kendilerinden olmayanlara verdikleri isim, yabancı, dönme*" şeklinde tarif etmişlerdir (Tietze 2002: 119, Günşen 2012: 181). Keza, Ahriyan/Ahriyan teriminin Maçka civarında "*merhametsiz*" anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir (Derleme Sözlüğü 1993: 134). Ménage ise Trabzon taraflarında terimin zalim, pis, yabancı, Kızılbaş gibi anlamlara geldiğini aktarmıştır (Ménage 1969: 210; Emecen 2010: 93). Terim günümüzde de Tonya, Ağasar, Beşikdüzü ve Şalpazarı taraflarında *Ahriyan* şeklinde kullanılmaya devam etmektedir.<sup>11</sup>

Yeniden terimin etimolojisi tartışmalarına geri dönecek olursak; Stoyu Şişkov, Ahriyan terimini tamamen Rodoplar ve Pomaklar üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Şişkov, Ahriyan teriminin kökenine ilişkin olarak beş farklı görüşün öne çıktığını belirtmiştir. Bunlardan ilkinde terimin Rodoplarda antik bir bölge veya kale adı olan *Ahridos* isminden geldiği ileri sürülmüştür. Şişkov, ikinci olarak İncil'de geçen Hacer/Agar teriminden hareketle *Agaryan* teriminden türemiş olabileceği, üçüncü olarak Struma Nehri civarında yaşayan eski bir Trak-İllirya kabilesi olan *Agriani/Agrianes* halkından geldiği, dördüncü olarak Yunanca *kötü*, *beceriksiz*, *işe yaramaz*, *aşağılık*, *iğrenç* gibi anlamlarda kullanılan *ahreios* teriminden geldiği ve beşinci olarak da "Türkçe-Arapça" sonradan Müslüman olmuş, yeni ihtida etmiş kişi anlamında, *ahara-yan* [ahriyan] kelimesinden türediğine dair görüşler olduğunu aktarmıştır. Hatta, terimin Türkçe *ayran* kelimesinden geldiğine dair popüler izahların bile bulunduğunu ifade etmiştir (Şişkov 1936: 20-26, Ménage 1969: 206).

<sup>11</sup> Bu konuda aktardığı kıymetli bilgiler için Araştırmacı-Yazar Sn. Ayhan Yüksel'e teşekkür ederim.



Jireçek, Ahridos teriminin tarihsel olarak temellendirilememesi, Ahi Çelebi'nin dışında ve doğusunda Arda Nehri'nin orta ve aşağı kesimlerini ihtiva eden çok sınırlı bir bölgeyi kapsamaması sebebiyle bu tezi reddetmiştir. Şişkov da Ahridos tezini makul bulmamıştır. Bunun dışında Ahriyan kelimesinin Agaryan teriminden gelmiş olabileceği iddiası tarih ve edebiyat çevrelerinde ileri sürülmesine rağmen Rodoplarda bu terimin bilinmemesinden dolayı bu görüşü de reddetmiştir. Şişkov, Ahriyan teriminin bölgedeki Hristiyanlar için kullanılmamış olması sebebiyle antik kaynaklardaki Trakya-İllirya kabilesi *Agriani* halkından geldiği tezinin de geçersiz olduğunu savunmuştur. Şişkov, Ahriyan (Ahriyan), yani sonradan Müslüman olanlar tezine de itibar etmemiştir (Şişkov 1910-1911/X: 258-263, Şişkov 1914: 26-32, Şişkov 1936: 22-26). Şişkov, Ahriyan teriminin Yunanca *ahreios* kelimesinden geldiği görüşünü kabul etme eğilimindedir. Şişkov, Rusça *kaba, sakar, tembel, adi, basit* anlamına gelen *ohreyan* kelimesine dikkat çekmiş ve Ahriyan teriminin Rodoplarda aynı zamanda *beceriksiz, tembel, kaba, basit* vb anlamlarda da kullanıldığını vurgulamış ve bunlarla eski Yunanca *ahreios* kelimesi arasındaki anlam benzerliğinden dolayı ahriyan teriminin kökünün *ahreios* olabileceği sonucunu çıkarmıştır (Şişkov 1936: 26). Bunların dışında terimi Türkçe ahiret ve ahretlik terimi ile ilişkilendiren görüşler de mevcuttur. Ayrıca, Ahriyan teriminin Ahi Çelebi isminden doğduğu ve Ahi Çelebi'de yaşayanlara verilen bir isim olduğu da ileri sürülmüştür (Rayçevski 2004: 156). Rayçevski, "Arapça-Farsça" bir terkip olan ve sonradan Müslüman olanlara Türkler tarafından verildiği iddia edilen Ahir-yan teriminden türediği görüşünü makul görmemiştir. Bunun yanı sıra, Müslüman ve Hristiyan Bulgarların bilmedikleri ve konuşamadıkları bir dilden ödünç kelime almış oldukları iddiasını reddetmiştir (Rayçevski 2004: 156, 157). Kanaatimize göre ahriyan teriminin etimolojisini yalnızca Rodoplar ve Pomaklar üzerinden açıklamaya çalışan bütün görüşler geçersizdir. Çünkü bu terim yukarıda da belirtildiği üzere Mora'dan Bosna'ya, Trabzon'dan Kırım'a kadar geniş bir coğrafyada kullanılmıştır.

Ahmet Cevat Eren, Jireçek ve Bulgar yazarların terimin etimolojisi konusunda ileri sürdükleri görüşleri reddederek Ahriyan teriminin kökünün *ahi* kelimesinden geldiğini iddia etmiştir. Eren, *ahi* kelimesinin Farsça çoğulunun *ahiyân* olduğunu belirttikten sonra ahilerin Rumeli fetihlerinde büyük rol oynadıklarını, pek çok yerde *ahi* tekkeleri ve zaviyeleri açtıklarını, hatta Pomakların yoğun olarak bulunduğu bölgede bizzat Ahi Çelebi adında bir şehir kurulduğunu ve Rodoplarda Pomakların kendilerine mahalli şive ile *Ahriyan* demelerinin ahilere mensup olduklarını gösterdiğini savunmuştur (Eren 1963: 39 Eren 1964: 572, 573, Turan 1999: 70, Günşen 2012: 181). Hüseyin Memişoğlu da Ahriyan/Aren teriminin Yunan Agriyan (Agriani/Agrianes) halkından geldiği iddiasını reddetmiştir. Buna karşılık, Yunanca Arenos (erkek) teriminden türemiş olabileceğine dair bir iddia daha olduğunu belirtmiştir. Ardından *ahi* tezine odaklanmış ve ahilerin Rodopların fethinde büyük hizmeti dokunduğunu ve pek çok yer adında ahilerin izlerinin görüldüğünü ve Pomaklara da "Ahi" yerine "Aren" denildiğini belirtmiştir (2005: 30-32). Ancak, ahilerin Rodopların fethinde rol aldıkları iddialarının tarihi verilerle desteklenememesi bir tarafa, Ahi Çelebi (ö. 1524) de *ahi* değil, hekimbaşydı ve II. Bayezid ve I. Selim'in şahsî tabibiydi. I. Selim tarafından 1519'da kendisine Güneybatı Rodoplarda (İskeçe'nin kuzeyi ile bugünkü Smolyan bölgesinde) mülk olarak on küçük köyle iki mezra verilmişti (Kiel 2013: 444, Gökbilgin 1952: 488). Şenlendirme politikası bağlamında Ahi Çelebi vakfına dâhil olmak üzere 1519'da 2, 1530'da 12, 1569/70'te ise 16 yeni köy kurulmuş ve diğer sultan vakıfları (II.

Murad, II. Bayezid) ile birlikte bölgeye Türk nüfus iskânı teşvik edilmiştir (Kotzageorgis, 2015: 147). 1590 yılında Yenice-i Karasu Kazası idari açıdan ikiye bölünerek kuzeydeki dağlık alanda Ahi Çelebi Kazası teşkil edilmiştir (Kiel 2013: 444). Daha sonraki dönemde Ahi Çelebi Kazası mülhakatından Paşmaklı Karyesi kaza merkezi yapılmıştır. Dolayısıyla Ahi Çelebi Kazası'nın ahilerle bir ilgisi yoktur. Diğer taraftan, ahriyan terimi yukarıda görüldüğü üzere daha 15. yüzyılın ilk yarısına ait Osmanlı kaynaklarında mevcuttur.

Andreas Tietze (Historikon Lexikon tes Neas Hellenikes, 1941) ahriyan terimini eski Yunancadaki *ahreios* teriminden türemiş olan *ahriánis* (ahriyanis) kelimesi ile ilişkilendirmiş ve anlamını aşağılık, iğrenç; Rumca konuşan Müslüman; Müslüman Bulgar; Türk şeklinde açıklamıştır (Ménage 1969: 210). Tietze'nin Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nda ise bu terimin anlamı "aşağılık, iğrenç; dili Rumca olan Müslüman, Türk ve Bulgar" şeklinde açıklanmıştır (Tietze 2002: 119). Ancak, Ménage, *ahreios* teriminin Rusçadaki *ohreyan* ve *ahriyan* teriminin yanı sıra Osmanlı ve Bulgarcadaki kullanımı ile örtüşse de terimin içeriğinin tarihsel bağlamıyla uyuşmadığını ve *ahriyanis* teriminin Orta Çağ Yunancasına aykırı olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Ménage, Osmanlı Türkçesindeki Ahriyan teriminin İstanbul'un fethinden de önce kullanıldığını ve anlam itibarıyla *Agarenos* terimine daha uygun olduğunu belirtmiştir (Ménage 1969: 210, 211).

Ménage, ahriyan/ahriyan teriminin kökeninin Türkçe olmadığı, yukarıda belirtildiği üzere Arapları, Müslümanları ve sonradan Türkleri tanımlamak için de kullanılan Orta Çağ Yunancasına ait bir terim olan *Agarenos* kelimesi ile onun eski Bulgarcadaki karşılığı olan *Agaryan* kelimesinden türediği düşüncesindedir. Ménage'a göre Bulgarcadaki Ahriyan terimi, Yunanca *Agarenos* terimi ile Türkçe Ahriyan terimi arasında köprü vazifesi görmüştür (Ménage 1969: 206). Bizim kanaatimiz de terimin *Agrenoi/Agarenos-Agaryan* teriminden geldiği bu yönündedir. Şöyle ki, Orta Çağ Hristiyan dünyasında Araplar için kullanılan *Agarenoi/Agaren*, *İsmailitai/İsmailî*, *Musulmanoi/Müslüman* terimleri 11. yüzyıldan itibaren Selçuklular, Beylikler ve Türkmenler için de kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra ise 16. yüzyıla kadar Osmanlılar için de kullanılmıştır (Savvidēs 2002: 68, 69, Kılıç 2013: 113, 120). Savvidēs'e göre 12. yüzyılın ikinci yarısında Patrik Lucas Chrysoberges zamanında (1157-1170) vaftiz olup Ortodoks Hristiyanlığı kabul eden *Agarenoiler/Agarenler* çok kuvvetle muhtemel bazı Selçuklular ve Türkmenlerdi (Savvidēs 2002: 69). Dolayısıyla paralı asker olarak Bizans hizmetine giren ve Hristiyanlaştıktan sonra bir kısmı Anadolu'da kalan ve bir kısmı Selanik taraflarında iskân edilen Anadolu kökenli Türköpoller için de bu terimin kullanıldığını söylemek mümkündür. *Agrenoi/Agaren* terimi Rumeli fetihleri döneminde Osmanlılar için de kullanılmaya başlanmış ve Türk hakimiyetine giren Rumların meskûn olduğu yerlerde yaygın olarak kullanılmıştır (Savvidēs 2002: 69). Nitekim, daha 14. yüzyılın ikinci yarısında Balkanları fethetmeye girişen ve Meriç ve Ege'nin kıyı ovaları boyunca ilerleyen Türklere yerli halklar tarafından Greko-Slav terimi olan *Agaren/Agaryan* denilmiştir. Bu terim İslam'ın zamanla yerli unsurlar arasında yayılmaya başlamasından sonra Hristiyanlar tarafından yeni Müslüman olan *mühtedileri*, Hristiyan bakış açısından ise *mürtedleri* tanımlamak için kullanılmış olmalıdır (Ménage 1969: 206, 207). Böylece, erken Osmanlı döneminde Osmanlı Türkçesine de geçmiş ve 15. yüzyıl başlarından

itibaren tahrirlerde yeni Müslüman olanları tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu noktada Trabzon'un 1461'de fethedildiğini ve daha 1486 yılına ait Trabzon tahrir defterinde terimin tıpkı Balkanlardaki şekliyle kullanıldığını hatırlatmamız gerekir. Bölgenin nüfus yapısı göz önüne alındığında Trabzon Rumlarının *Agarenoi/Agarenos* terimine aşına oldukları muhakkaktır. Tıpkı Rumeli'de olduğu gibi burada da terimin hem Türkleri hem de ihtida eden yerli Rumları tanımlamak için kullanılmış olması muhtemeldir. Dolayısıyla Ahriyan/Ahriyan terimi yukarıda belirtildiği üzere Osmanlı terminolojisine Hristiyanlardan geçmiştir ve tahrir defterlerinde herhangi bir olumsuz içerik olmadan nev-Müslimler için kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra resmi terminolojide görünürlüğü azalmıştır.

İsim dönüşümünün nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair bir fikir vermesi bakımından şu örneği vurgulamak yerinde olacaktır. Yukarıda sözü edilen Dimetoka'da cizye defterlerinde 1626-27'de Karye-i Ahriyan, 1635'te ise Karye-i Ahriyan Pınar (Ahriyan Bunarı) ismiyle kayıtlı olan köy, günümüzde Yunanistan sınırlarında olup Agriani/Agrianê ismini taşımaktadır (Turski İzvori za Bılgarskata İstoriya 1986: 320, 373). Frederick De Jong, Agriani Köyü'nün diğer adının *Ağrıyan Pınar* olduğunu belirtmiştir (1980: 1). M. Türker Acaroğlu da nüfusunun tamamı Türklerden oluşan bu köyün adını *Ahriyan Pınarı* şeklinde kaydetmiş ve Türkler arasında konuşma dilinde bu köye *Ağrıyan Pınarı* denildiğini tespit etmiştir (2006: 253). Bu örnekler Agarenos/Agrenoī-Agaryan teriminin Türkçede Ağrıyan şekline dönüştüğünü göstermektedir. Bir sonraki adımda ağrıyan kelimesinin āhriyan, āriyan, āhren, āren vs. şekillerde telaffuz edilmiş olması muhtemeldir.

Kanaatimize göre erken dönem kroniklerde ve edebi eserlerde bu terime olumsuz anlamlar yüklenmesi nev-Müslimlerin İslam'a adaptasyon sürecinde yaşadıkları zorluklar, eski alışkanlık ve inançlarından çabuk sıyrılamama, dil engeli, senkretizm, şeklen İslamlaşma, sosyal ve ekonomik nedenlerle din değiştirenlerin İslam konusundaki kayıtsızlıklarının erken dönem kaynaklarına yansımalarının tabii sonucudur. Ménage'ın da işaret ettiği gibi bunlar arasında cahil, kaba, döneke, irtidat eğilimli kişilerin çıkmış olması doğaldır (Ménage 969: 207). Bu vesile ile İslam'ı kabul eden Hristiyanlara, kilise, ruhban çevreleri ve yerli unsurlar tarafından cahil, kaba, aç gözlü, fırsatçı vs. nazarıyla bakıldığını tahmin etmek güç değildir. Benzer şekilde, göçebe Türkmenlerin bile Müslümanlığını beğenmeyen ulemanın, şehirli Sünnî çevrelerin ve seçkin yazarların Türkçe ve Arapçaya aşına olmadıkları için İslam'ı özümsemeleri özellikle kırsal çevrelerde çok daha uzun zaman alan mühtedilere (ahriyan, potur vs.) tepeden bakmasında şaşılacak bir durum yoktur. Oruç Bey ve Fakirî'de bu durum net olarak gözlemlenmektedir. Ayrıca, fetih dönemi istikrarsızlığında siyasi, sosyal, ekonomik nedenlerle din değiştiren ve değiştirmiş görünen kişilerin zuhur etmiş olması da muhtemeldir. Bunların içinden bazılarının şartların sevkiyle eski dinlerine döndükleri anlaşılmaktadır. Oruç Bey'in İstanbul'un fethinde bahsettiği ahriyanları, Hadım Süleyman Paşa'yı kaçırap Türk kıyafetinde etrafa zarar veren Arnavutları ve Ménage'ın Kemalpaşazâde'den naklettiği Varadin kuşatmasındaki mürted ahriyanları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ancak, mühtedilerin veya ahriyanların zamanla İslam'a intibak ettikleri ve özümstedikleri konusunda şüphe yoktur. Kanaatimize göre terimin çok çeşitli anlamlarda kullanılması bu tür sebeplerden kaynaklanmaktadır. Risâle-i Garibe'nin yazarı da 1719-1720'de bile Ahriyanlar için

izansız, idrak yoksunu gibi ifadeleri münasip görmesine rağmen, bizim kanaatimiz terimin giderek nötr anlamda kullanıldığı ve yerli Müslüman unsurları ifade edecek biçimde kullanımının yaygınlaştığı yönündedir. Yukarıda görüldüğü üzere Ahriyan teriminden hareketle Rumeli'de çok sayıda köy, yer ve mevki adına rastlanması ve ayrıca terimin lakap ve ön ad olarak kullanılması gibi örnekler Ahriyan teriminin mahalli ölçekte olumsuz bir anlamda kullanılmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim, Evliya Çelebi'nin Ahriyan terimini yalın biçimde sonradan Müslüman olmuş kişi, mühtedi veya yerli unsurlar arasında meydan gelen İslamlaşma olayları sonucunda ortaya çıkmış bir topluluk anlamında kullanması da bunu teyit etmektedir. Evliya Çelebi'nin Ferecik ve Mekri'de karşılaştığı Hristiyan Türkleri "Ahriyan-ı Çıtak" olarak nitelenmesi de tarihsel bağlama uygundur. Diğer taraftan, geç tahrirlerde rastlanmasa da Ahriyan teriminin Rodoplarda gündelik hayatta İslam'a geçen yerli unsurları tanımlamak için kullanımının devam ettiği ve İslamlaşmanın yaygınlaşması ve kitlesel boyuta ulaşmasından sonra Bulgarca konuşan Müslüman Ahriyanlarla Hristiyan Bulgarlar arasında yaşanan kopuş nedeniyle dinsel bir adlandırma haline geldiği ve İslamlaşma sürecine paralel olarak Ahriyan teriminin Rodoplarda pek çok yer ve mevki adında kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Pomakların dindarlığı, İslam'a bağlılıkları ve Pomak kimliğinin ana unsurunun İslam dini olduğu hususu izahtan varestedir (Koyuncu 2013:139-196). Diğer taraftan, Osmanlı edebi metinlerinde gördüğümüz gibi Ahriyan/Ahriyan teriminin mühtedi, sureten İslamlaşmış, dönme, cahil, kaba vb. anlamlarda kullanılması dışında Trabzon taraflarında<sup>12</sup> da zamanla şehirli Sünnî çevreler tarafından konuşma dilinde İslam'ı kendilerinden farklı yorumlayan ve Müslümanlıkları hor görülen Kızılbaşlar için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Ahriyan/Ahriyan terimi ilk defa II. Murad döneminde Osmanlı kaynaklarında ortaya çıkmıştır. Günümüze ulaşan ilk tahrir defterlerinde İslamlaşmış sipahiler için kullanılan bu terim, 15. yüzyıl ortalarından itibaren sonradan İslam'ı kabul eden yerli unsurları tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Köprülü, Kastorya ve Koluna Vilâyetleri, Arvanid Sancağı, Paşa Livası, Vidin, Tırhala, Bosna ve Trabzon sancakları tahrir defterlerinde karşılaşılan ve geniş bir coğrafyada kullanıldığı görülen Ahriyan terimi yalın bir şekilde *mühtedileri/nev-Müslimleri* tanımlamayan bir sıfattır. Bu sebeple Ahriyan/Ahriyan terimi herhangi bir bölge, etnik bir grup ya da zümreye mahsus bir terim değildir. Ancak, tahrirlerde Ahriyan unvanlı kişiler arasında Hristiyan isimli Müslümanlar olduğu gibi, Müslüman ismi taşıdığı halde Hristiyan olarak yazıldığı görülen kişiler de mevcuttur. 15.-17. yüzyıllara ait vekayiname, risale, divan, şiir vs. eserlerde ise nev-Müslim, mühtedi, mürted, itikadı zayıf, döneke, cahil, kaba, idrak yoksunu, güvenilmez gibi genellikle olumsuz bağlamda kullanıldığı görülmektedir.

Ahriyan/Ahriyan terimi Osmanlı kültür tarihinin en önemli kaynaklarından birisi kabul edilen Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde on yerde geçmektedir. Evliya Çelebi, Apolyont (Gölyazı, Bursa), Midye (Kıyıköy, Kırklareli), Balıklava ve Tat Eli (Kırım), Mekri (Makri), Ferecik (Feres), Gümölcine, Tırnovi (Tyrnavos), Lonkanik (Longanikos) ve Lindos (Rodos) gibi yerlerde Ahriyanlarla karşılaşmış ve onları *sonradan Müslüman*

<sup>12</sup> Kudret Emiroğlu, zalim, katı yürekli anlamında bir terim olup Zerdüşt dilinde Ahura Mazda'nın yarattığı ikiz ruhlardan yalanın, karanlığın ve ölümün yanında yer alan *Ehrimen*'den geldiğini ileri sürmüştür. Emiroğlu 1989: 33.

*olmuş, mühtedi, dönme ve Rum'dan dönme Müslüman şekilli* gibi ifadelerle yalın bir şekilde tasvir etmiştir. Evliya Çelebi, bazen *ahıryan kabilesi, kavm-i ahıryan* gibi ifadeler kullansa da bu ifadeleri etnik bir tanımlamadan çok bir topluluk, grup ifadesi olarak görmek gerekir. Dolayısıyla terimin herhangi bir etnik ve bölgesel çağrışımı söz konusu değildir. Evliya Çelebi'nin ahıryan terimini geniş bir coğrafyada kullanması bir tarafa, genelde Müslüman nüfusunun az olduğu, Müslümanların yerli unsurlardan oluştuğu, muhtemelen Türkçe konuşmadıkları ve en fazla bir cami ve mescit bulunan yerlerde kullanmayı tercih ettiği söylenebilir. Evliya Çelebi'nin Ferecik ve Mekri tarafında bir Çıtak lehçesiyle konuşan Peçenek bakiyesi Hristiyan Türkler için kullandığı "Ahıryan-ı Çıtak" ifadesi de isabetlidir ve terimin geçmişte Bizans kaynaklarında Hristiyanlaşmış Türkler için kullanıldığı gerçeği ile örtüşmektedir.

Ahıryan teriminin anlamı ve etimolojisi konusunda tarihçiler, dilbilimciler, etnograflar vs. bilim insanları arasında bir uzlaşma yoktur. Ahıryan teriminin *Ahridos, Agarenos, Agaryan, Agrianes, Ahreios, Aharayan, Ayran, Ahıyan (Ahiler)* terimlerinden türediğine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bizim kanaatimiz Jireçek ve Ménage'ın da belirttiği üzere Ahıryan teriminin İncil'de geçen *Hagarian/Agaren* teriminden türemiş olan ve Orta Çağ Hristiyan dünyasında pejoratif anlamda Araplar, Müslümanlar için kullanılan ve 11. yüzyıldan sonra Bizans kaynaklarında Selçuklular, Beylikler ve Türkmenler için de kullanılmaya başlanan eski Yunancadaki Agarenos (Latince: Agarenus, Eski Bulgarca: Agaryan) teriminden geldiği yönündedir. Rumeli'de Osmanlı fetihlerinin başlamasından sonra pejoratif anlamda Osmanlı Türklerini tanımlamak için kullanılan Agarenos-Agaryan terimi zamanla Müslüman olan yerli unsurlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu terim Bulgarcada *Ahıryan* şekline dönüşmüş ve daha 15. yüzyıl başlarında Ahıryan şeklinde Osmanlı Türkçesine geçerek mühtedileri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı kaynaklarında bu terimin ahıryan şeklinde kullanımı da yaygındır. Bu bağlamda Poturnak ve Potur terimleri ile anlam ve kullanım bakımından benzerliği de dikkate değerdir.

Resmi Osmanlı kaynakları bir tarafa, erken dönemde özellikle edebi ürünlerde Ahıryanlar hakkında oldukça sert bir üslup söz konusudur. Ancak, biz bu örneklerin aşırı genelleşen ifadeler içerdiği kanaatindeyiz ve ilmiye çevreleri ile şehirli yüksek Sünnî tabakaların sosyal-ekonomik nedenlerle İslamlaşmış, dil engeli vs. sebeplerle İslam'a adaptasyonu zaman alan, eski inanç özelliklerinden çabuk kurtulamayan veya İslamî pratikler konusunda duyarsız mühtedilere bakışını yansıttığı düşüncesindeyiz. Bu sebeple Ahıryan teriminin zamanla mühtedileri ifade eden bir terim haline geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim, Rodoplarda İslamlaşmanın kitlesel boyutlara ulaşmasından sonra Ahıryan terimi Rodop Pomakları ile özdeşleşmiş ve Rodop Pomakları kendilerini Ahıryan olarak tanımladıkları gibi, Hristiyan Bulgarlar tarafından da Ahıryan olarak adlandırılmışlardır. Ahıryan terimi Rodop Pomakları arasında halen kullanılmaktadır. Trabzon taraflarında ise konuşma dilinde genelde pejoratif anlamda kullanımı devam etmektedir.

## KAYNAKLAR

### Arşiv Belgeleri

BOA, Dâhiliye Nezâreti, İdare Evrakı (DH.İD.), 85/44, 28 Ramazan 1331/18 Ağustos 1329 (31 Ağustos 1913).

BOA, Yıldız, Perakende Evrakı, Arzuhal ve Journaller (Y.PRK.AZJ.), 41/36, 28 Teşrinisani 1316, 11 Aralık 1900.

### Ana Kaynaklar

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (AK), Muallim Cevdet Yazmaları (MC), No. 89.

**1422-1423 Tarihli Köprülü, Kastorya ve Koluna Vilâyetleri Mufassal Defteri: Metin, İndeks ve Tıpkıbasım**, (Haz. Evgeni Radushev, Uğur Altuğ), İstanbul: Kitabevi, 2016.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, (2001), **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, V. Kitap, (Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, (2002), **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, VI. Kitap, (Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, (2003), **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, VII. Kitap, (Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, (2003), **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, VIII. Kitap, (Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, (2005), **Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi**, IX. Kitap, (Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[Evliya Çelebi], (1928), **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**, Sekizinci Cild, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, 13, İstanbul: Orhaniye Matbaası.

**Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid**, (Metni bir giriş ile neşreden Halil İnalıcık), 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.

**Hicri 859 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Tırhala, I**, (Metni bir giriş ile neşredenler Melek Delilbaşı-Muzaffer Arıkan), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.

**Oruç Beğ Tarihi**, (2008), (Haz. Necdet Öztürk), 2. Baskı, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.

**Turski İzvori za Bilgarskata İstoriya**, (1972), III, (Pod. Red. B. Tsvetkova – A. Razboynikov), Sofiya: İzdanie na Bilgarskata Akademiya na Naukite.

**Turski İzvori za Bilgarskata İstoriya**, (1986), VII, (Pod. Red. Str. Dimitrov, E. Grozdanova, St. Andreev), Sofiya: İzdatelstvo na Bilgarskata Akademiya na Naukite.

**Turski İzvori za Bilgarskata İstoriya**, (2001), 13, (Pod. Red. St. Andreev – Str. Dimitrov), Sofiya: İzdanie na Bilgarskata Akademiya na Naukite.

**XVIII. yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe**, (Haz. Hayati Develi), İstanbul: Kitabevi, 2001.

### Araştırma Eserler

ACAROĞLU, M. Türker, (2006), **Balkanlarda Türkçe Yer Adları Kılavuzu**, İstanbul:

IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

BAJRAKTAREVIĆ, F., (1995), "Pomaks", **The Encyclopaedia of Islam**, New ed., E.J. Leiden: Brill, pp. 320-322.

BAKIR, Abdullah, (2008), **Yazıcızāde 'Alī'nin Selçuk-Nāme İsimli Eserinin Edisyon Kitiği: Giriş Metin - Dizin**, T. C. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.

BELDICEANU, N. - P. S. Năştural, (1985), "Le Monastère de la Théosképastos à la lumière d'un recensement Ottoman de Trébizonde", **Byzantion**, Vol. 55, No. 1, pp. 269-331.

CAFEROĞLU, Ahmet, (1946), **Kuzey-Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar: Ordu, Giresun, Trabzon, Rize ve yöresi Ağızları**, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası.

DANKOFF, Robert, (2004), **Evlıya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü**, Katkılarla İngilizceden Çeviren: Semih Tezcan, İstanbul: Kitap Matbaası.

DE JONG, Frederick, (1980). **Names, Religious Denomination and Ethnicity of Settlements in Western Thrace: A Supplement to "Ortsnamenkonkordanz der Balkanhalbinsel"**, Leiden: Brill.

DURSUN, Yücel, (2015), **Trabzon Eyaleti'nde Kırsal Yerleşim: Yomra Nahiyesi Örneği (1461-1682)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Trabzon.

EMECEN, Feridun M., (2010), **Doğu Karadeniz'de Bir Vadi Boyu Yerleşmesi Ağasar Vadisi: Şalpazarı-Beşikdüzü**, Trabzon: Serander Yayınları.

EMECEN, Feridun M., (2014), "Defter-i Köhne: Pirlepe-Kırçova Kesiminin En Eski Tımar Defteri (1445-1455)", **Osmanlı Araştırmaları**, XLIII, ss. 341-474.

EMİROĞLU, Kudret, (1989), **Trabzon-Maçka Etimoloji Sözlüğü**, Ankara.

EREN, Ahmet Cevat, (1963), "Pomaklara Dair", **Türk Kültürü**, Sayı 4, 1963, ss. 37-41.

EREN, Ahmet Cevat, (1964), "Pomaklar", **İslam Ansiklopedisi**, C. IX, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 572-576.

FİLİPOVIĆ, Nedim, (1971), **Princ Musa i Šejh Bedreddin**, Sarajevo: "Svjetlost", Izdavačko Preduzeće.

GEROV, Nayden, (1901), **Reçnik na Bilgarskiya Yazık**, Sıbral i iztıkuval ot Nayden Gerov, Çast Çetvırta II, İzdadena pod redaktsiyata na Teodor Pañçev, Plovdiv: Drujestvenna Peçatnitsa "Siglasie".

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, (1952), **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler- Mukataalar**, İstanbul: Üçler Basımevi.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib, (1957), **Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlād-ı Fâtihân**, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No. 748, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

GÜNŞEN, Ahmet, (2009), "Türkiye Türkçesi Ağızlarında "Alevi-Bektaşî" Anlamlı Söz Varlığı Üzerine", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S. 52, ss. 101-124.

GÜNŞEN, Ahmet, (2012), "Balkanlarda İslam-Türk Kimliğinin Bedelini Çok Ağır

- Ödeyen Bir Topluluk: Pomaklar/Torbeşler/Goralılar”, **Türk Yurdu**, S. 303, ss. 176-185.
- İLGÜREL, Mücteba, (1995), “Evliya Çelebi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 11, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 529-533.
- İNALCIK, Halil, (1993), “Türkler ve Balkanlar”, **Balkanlar**, (Ed. İsmail Soysal), Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İNALCIK, Halil, (2007) “Osman I”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları.
- İNALCIK, Halil, (2016), **Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası**, (Ed. Senem Tüfekçioğlu), 3. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- JİREČEK, Constantin, (1891), **Das Fürstenthum Bulgarien**, Prag: F. Tempsky.
- JİREČEK, Konst., (1899), **Knyajestvo Bilgariya**, Çast pırva, (Prev. E. Karavelova), Plovdiv: İzdanie i pečat na Hr. G. Danov.
- KAYA YİĞİT, Bilge; KAYAPINAR, Ayşe, (2018), “Gazi Kırcaali Baba”, **RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, No. 12, ss. 138-183.
- KAYAPINAR, Levent, (2015), “Osmanlı Kaynaklarına Göre Leondar ve Karitena'nın Demografik ve İdari Yapısı”, **Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi**, C.1, S. 1, ss. 115-136.
- KAYAPINAR, Levent, BAKSI, Elif, ÖZVARDARLI, Bahar, ÇELEBİ, Mustafa, (2019), “1532 Tarihli Müsellem Defterinde Tekirdağ Nahiyesi-II”, **Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi**, C. 2, S. 4, ss. 371-441.
- KIEL, Machiel, (1994), “Dimetoka”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 9, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 305-308.
- KIEL, Machiel, (2013), “Yenice-i Karasu”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 43, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 443-445.
- KILIÇ, Şahin, (2013), “Ottoman Perception in the Byzantine Short Chronicles”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 32, S. 53, ss. 111-136.
- KINÇOV, Vasil, (1900), **Makedoniya. Etnografiya i statistika**, Sofiya: Dirjavna Peçatnitsa.
- KOTZAGEORGIS, Phokion P., (2015), “Conversion to Islam in Ottoman Rural Societies in the Balkans: The Cases of Vallahades and Pomaks”, **Ottoman Rural Societies and Economies: Halcyon Days in Crete VIII: A Symposium Held in Rethymnon, 13-15 January 2012**, (Ed. Elias Kolovos), Rethymnon: Crete University Press, pp. 131-162.
- KOYUNCU, Aşkın, (2013), “Balkan Savaşları Sırasında Pomakların Zorla Tanassur Edilmesi (1912-1913)”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)**, No. 33, pp. 139-196.
- KOYUNCU, Aşkın, (2015), “Devşirme Tarihine Bir Derkenar: Bosna'nın İslamlaşması ve Osmanlı Terminolojisinde Potur ve Potur Oğulları Terimlerinin Anlamı”, **Türk Sosyal Tarihçiliğinde Bir “Yalnız” İsim Bahaeddin Yediyıldız'a Armağan**, (Ed. Yunus Koç-Serhat Küçük), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 213-259.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (Mehmed Fuad Köprülü), (1928), **Milli Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri**, İstanbul: Devlet Matbaası.



- MARİNOV, Petir An., (1932), "Za imeto 'ahryane' na rodopski pomatsi", **Rodopski Pregled**, God. III, Knigi 1 i 2, Sofiya, s. 84-94.
- MEMİŞOĞLU, Hüseyin, (2005), **Balkanlarda Pomak Türkleri**, 3. Baskı, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- MÉNAGE, V. L., (1969), "On the Ottoman Word Ahriyān/Ahriyān", **Archivum Ottomanicum**, Tomus 1, pp. 197-212.
- RADUŞEV, Evgeni, (2008), **Pomatsite. Hristiyanstvo i İslam v Zapadnite Rodopi s dolinata na r. Mesta, XV- 30-te godini na XVIII vek**, çast 1. Sofiya: Narodna biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodiy“, Orientaliski otdel.
- RAYÇEVSKİ, Stoyan, (2004), **Bilgarite mohamedani**, Sofiya: Bilgarski bestselir.
- SAVVIDĒS, Alexēs G. K., (2002), "Some Notes on the Terms Agarenoī, İsmailītai and Sarakenoī in Byzantine Sources", **Vyzantina, Tourkika, mesaiōnika: historikes symvoles**. Thessalonikē: Hērodotos, 67-74.
- STOYANOVSKİ, Aleksandar, (1989), "Za edna možna traga od bogomilstvoto vo turskite popisni knigi od XV vek", **Makedonija vo turskoto srednovekovie. od krajot na XIV-početokot na XVIII vek**, Skopje: Kultura.
- ŞEKER, Mehmet, (1997), *Gelibolulu Mustafa 'Âli ve Mevâ'idü'n-Nefâis Fî Kavâidi'l-Mecâlis*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ŞİŞKOV, St. N., (1910-1911/VIII-IX), "Rodopskite Pomatsi: imenata pomak i ahryanin v rodopite", **Rodopski Napredik**, God. VIII, s. 209-214.
- ŞİŞKOV, St. N., (1910-1911/V-VI), "Rodopskite Pomatsi: narodopisen pregled", **Rodopski Napredik**, God. VIII, s. 137-144.
- ŞİŞKOV, St. N., (1910-1911/X), "Rodopskite Pomatsi: imenata pomak i ahryanin v rodopite", **Rodopski Napredik**, God. VIII, s. 257-265.
- ŞİŞKOV, St. N., (1936), **Bilgaro-mohamedanite (pomatsi), İstoriko-zemepisen i narodouchen pregled s obrazi**, Plovdiv: Tırgovska Peçatnitsa.
- ŞİŞKOV, Stoyu N., (1914), **Pomatsite v trite bilgarski oblasti: Trakiya, Makedoniya i Miziya, I Çast. İstoriko-geografski pregled**, Plovdiv: Peçatnitsa knijarnitsa i knigoveznitsa 'Makedoniya'.
- TEZCAN, Nurcan, (2009), "Seyahatnâme", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 37, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 16-19.
- TIETZE, Andreas, (2002). **Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı**, C.1 (A-E), İstanbul-Wien: Simurg.
- TURAN, Ömer, (1999), "Pomaks: Their Past and Present", **Journal of Muslim Minority Affairs**, Vol. 19, No. 1, pp. 69-83.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü**, I, 2. Baskı, Ankara: TDK Yayınları, 1993.
- YERASİMOS, Marianna, (2012), "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yunanistan: Rota ve Güzergahlar", **Bir Allame-i Cihan: Stefanos Yerasimos (1942-2005)**, 2. Cilt, (Editörler Edhem Eldem, Ersu Pekin, Aksel Tibet, Çağatay Anadol), İstanbul: Kitapyayinevi, ss. 735-815.



## İRAN TÜRKLERİNİN ÖRGÜTLÜ MÜCADELE GİRİŞİMLERİ VE BUNA YÖNELİK KURDUĞU TEŞKİLATLAR

Öğr. Gör. Dr. Sinan DEMİRTÜRK\*

### ÖZ

İran, demografik anlamda oldukça heterojen bir nüfusa sahiptir. İçerisinde Farslar, Güney Azerbaycan Türkleri, Kürtler, Beluciler, Lurlar, Sahra Türkmenleri ve Araplar gibi pek çok etnik kimliği barındıran İran, adeta bir etnik kazanı andırmaktadır. Bu etnik kazanı içerisinde Şii kimliğinin üst kimliğe dönüştüğü ve İran'ın bütünlüğünü sağlamada birleştirici bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Bununla birlikte söz konusu kimlik grupları içerisinde bağımsızlıkçı/ayrılıkçı taleplerin ya da özerklik yanlısı isteklerin bulunmadığı da iddia edilemez. Nitekim bu çalışmada da Güney Azerbaycan Türklerinin çeşitli talepleri ve bu talepleri dillendirmek amacıyla organize oldukları teşkilatlar incelenmektedir.

Öte yandan ele alınan teşkilatlardan da görüldüğü üzere, İran Türklerinin politik talepleri bulunsa da söz konusu talepler homojen bir nitelik taşımamaktadır. Zira özerklik yanlısı federatif talepler dile getirildiği gibi, bağımsızlıkçı söylemler de göze çarpmaktadır. Dolayısıyla İran Türklerinin tamamının ayrılıkçı olduğu söylenemez. Lakin bu noktada meselenin emperyalizm boyutuna da vurgu yapmak gerekir. Çünkü ABD'nin İran politikası olmasa, İran Türklerindeki bağımsızlık taleplerinin artacağı öngörülebilir. Diğer taraftan İran Türkleri arasında rejimin demokratikleşmesi halinde özerkliğin yeterli olacağı görüşü de vardır. Bu durumda İran Türklerinin tarih boyunca İran kimliğinin kurucu unsurlarından olması belirleyici olmaktadır. Nitekim İran'da Şiiliği kurumsallaştıran da Türklerdir. Çalışma, belirtilen özellikler doğrultusunda İran Türklerinin mücadelesini yaşanan tarihsel aşamalara bağlı olarak verdikleri mücadelenin çeşitli boyutlarını ele almayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İran Türkleri, Güney Azerbaycan, Teşkilatlanma, Demokratikleşme, Bağımsızlık

### ORGANIZED STRUGGLE INITIATIVES OF THE IRANIAN TURKS AND THEIR ORGANIZATIONS FOR THIS PURPOSE

#### ABSTRACT

Organized struggle initiatives of the Iranian Turks and their organizations for this purpose Iran has a highly heterogeneous population in demographics. Iran, which contains many ethnic identities such as Persians, South Azerbaijani Turks, Kurds, Baluchis, Lurs, Saharan Turkmens and Arabs, is almost like an ethnic cauldron. It can be stated that within this ethnic cauldron, the Shiite identity has become a higher identity and has taken a unifying role in ensuring the integrity of Iran. However, it cannot be claimed that there are no independence/separatist demands or pro-autonomy demands within these identity groups. As a matter of fact, in this study, the various demands of the South Azerbaijani Turks and the mass organizations they organize in order to express these demands are examined.

On the other hand, as can be seen from the organizations discussed, although there are political demands of the Iranian Turks, these demands are not homogeneous. Because as the pro-autonomy Federative demands are expressed, the independentist discourses stand out. Therefore, not all Iranian Turks are separatists. But at this point, it is necessary to emphasize the dimension of imperialism. Because if it were not for the US policy on Iran, it can be predicted that separatist demands on the Iranian Turks will increase. On the other hand, one

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Rektörlük, Asya Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, sinandemirturk@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-9630-0707

situation affecting the view among the Iranian Turks that autonomy will be sufficient in line with the democratization of the regime is that the Iranian Turks have been one of the founding elements of Iranian identity throughout history. At this point, it can be stated that Shiism serves as a unifying identity. It is the Turks who have already institutionalized Shiism in Iran. The study aims to address the various dimensions of the struggle of the Iranian Turks depending on the historical stages of the struggle.

**Keywords:** Iranian Turks, South Azerbaijan, Organization, Democratization, Independence.

## Giriş

İran, demografik anlamda oldukça heterojen bir nüfusa sahiptir. Ülke çerisinde Farslar, Güney Azerbaycan Türkleri, Kürtler, Beluciler, Lurlar, Sahra Türkmenleri ve Araplar gibi pek çok etnik kimliği barındıran İran, adeta bir etnik kazanı andırmaktadır. Bu etnik kazan içerisinde Şii kimliğinin üst kimliğe dönüştüğü ve İran'ın bütünlüğünü sağlamada birleştirici bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Bununla birlikte söz konusu kimlik grupları içerisinde bağımsızlıkçı/ayrılıkçı taleplerin ya da özerklik yanlısı isteklerin bulunmadığı da iddia edilemez. Nitekim bu çalışmada da Güney Azerbaycan Türklerinin çeşitli talepleri ve bu talepleri dillendirmek amacıyla organize oldukları kitle örgütleri incelenmektedir.

Azerbaycan Türkleri, İran'ın kuzeyinde ve bağımsız bir devlet olan Azerbaycan Cumhuriyeti'nde varlıklarını sürdürmektedir. Ancak bu coğrafyada yaşayan Azerbaycan Türklerini, Aras Nehri ikiye ayırmaktadır. Coğrafyalar arasındaki ayrılık ise 1828 tarihli Türkmençay Antlaşması'na dayanmaktadır (İpek, 2012: 270-272). Bu antlaşma nedeniyle Azerbaycan coğrafyasının kuzeyi Rus ve güneyi ise İran egemenliğine girecek şekilde fiilen ikiye bölünmüştür. Aras'ın kuzeyinde yer alan bölgeye coğrafi olarak Kuzey Azerbaycan denilmektedir. Nitekim bugün Azerbaycan devleti de bu topraklardadır. Bu devletin güneyinde, İran sınırları içerisinde yer alan bölgeye ise coğrafi olarak Güney Azerbaycan denilmektedir (Paşayeva, 2007: 2505). Güney Azerbaycan, Orta Asya, Uzakdoğu, Ortadoğu, Anadolu ve Kafkasya arasında bağlantıyı sağlayan mühim bir jeopolitik konuma sahiptir. Bu özelliğiyle Türk Dünyası'nın bütünleşmesi bakımından da bir geçit niteliğine haizdir (Kafkasyalı, 2004: 101).

Bahse konu olan bölge, Türkiye ile Hazar Denizi'nin arasında kalan alan olarak da tanımlanabilir. Bu bölgeyi Batı Azerbaycan, Doğu Azerbaycan, Hemedan, Zencan, Erdebil, Kazvin ve Gilan eyaletleri oluşturmaktadır. Yüzölçümü yaklaşık 200.000 km<sup>2</sup> olan Güney Azerbaycan bölgesinde; Tebriz, Erdebil, Hoy, Urmiye, Selmasmakû, Enzeli, Astara, Culfa, Merend, Halhal, Soğukkulak, Bicar, Zencan, Mahabat, Senendec, Mereg ve Rest gibi yerleşim yerleri bulunmaktadır.

Bilindiği gibi İran; tarih boyunca sınırları ve etnik yapısı sıklıkla değişen, nüfusunun yarısı bile Fars etnik kökenine ait olmayan, çok etnikli bir devlettir. Nitekim 20. yüzyılda Pehlevi rejimi bugünkü İran'a hâkim oluncaya kadar, İranlılık olarak ifade edilen kimlik, Fars kimliğinin karşılığı değil; kimlikler üstü bir yapıyı temsil etmiştir (Çelik, 2018: 35). Hatta Pehlevi Hanedanlığı kurulmadan önceki hanedanlıklarda, ülkenin başkenti de nüfusunun tamamına yakını Türk olan, Tebriz olmuştur. İranlıların dini inanışını teşkil eden Şiiliği bir devlet ideolojisi seviyesine getirenler de Türklerdir

(Ametbek, 2018: 10-11). Dolayısıyla Pehlevi Hanedanlığı'yla birlikte Türkler devlet yapısı içerisindeki konumlarını kaybederek dışlanmaya başlamış ve Fars milliyetçiliğine dayalı bir kimlik algılayışı İran siyasetine hâkim olmuştur. Şah rejimiyle birlikte İran'da "tek devlet-tek millet" sloganı ön plana çıkarılmıştır. Bu slogandaki kavramlar ise "İran-Fars" olarak inşa edilmiştir (Cevadbeyli, 2020: 82).

Her ne kadar bu çalışmada İran Türklerinin kimlik temelli taleplerinin tarihi geçmişine detaylı bir şekilde değinilmeyecekse de Pehlevi Hanedanlığı dönemindeki Farslaştırma politikalarından bahsedilmesi elzemdir. Nitekim Batı tipi ulus-devlet yaratma idealini, dönemin konjonktürünün de etkisiyle yöntemsel olarak Avrupa'daki ırkçılıktan etkilenerek uygulamaya çalışan dönemin İran lideri Rıza Şah, İran Türklerine yönelik asimilasyon politikaları uygulamıştır (Ametbek, 2017: 20). Bu da ülkedeki Türklerin tepkisini arttırmış ve aidiyet hislerini zedelemiştir. Dolayısıyla İran Türklerindeki bağımsızlıkçı-ayrılıkçı taleplerin yükselişe geçtiği en önemli dönem Pehlevi Hanedanlığı dönemidir. Zaten İran Türklerinin en önemli bağımsızlık denemesi ya da bir başka deyişle devletleşme girişimleri de Pehlevi Hanedanlığı dönemine uzanmaktadır. Çünkü İkinci Dünya Savaşı esnasında İran, İngiltere ve Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmiş ve bu işgal esnasında Azerbaycan Türkleri; Sovyetler Birliği'nin desteğiyle bir devlet kurmuşlardır (Sarıkaya, 2008: 184-185).

Bahsi geçen dönemde İran Türkleri, Seyid Cafer Pişeveri'nin öncülüğünde, Tebriz çevresinde kurulan Azerbaycan Milli Hükümeti deneyimine tanıklık etmiştir (Özkan, 2013: 55). Pişeveri öncülüğünde kurulan Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'ne ilişkin Oğuzhan Çelik şunları ifade etmektedir (Çelik, 2018: 61):

*"Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin resmi dili Azerbaycan Türkçesi olarak ilan edilmesiyle beraber, Azerbaycan Milli Hükümeti Sesi adlı radyo, okullar, dernekler ve tiyatro binalarının açılışı yapılmıştır. Bu kısa dönemde, on altı gazete ve dergi çıkarılmış, Azerbaycan'ın tarihini, dilini ve kültürünü konu edinen kitaplar çıkarılmıştır. Hemen toprak reformu gerçekleştirilip, devlet kontrolündeki topraklar çiftçilere paylaştırılmıştır. Milli Hükümet, bankaları millileştirmiş, iş yasası çıkartmış ve yeni fabrikalar kurarak istihdamı arttırmıştır. Çıkartılan yeni kanunlarla, halkın üzerinde büyük bir yük olan vergiler yüzde kırk azaltılmıştır. Pehlevi Hanedanlığı döneminde alınamayan kararlar, yapılamayan modernleşme hareketleri; Pişeveri önderliğinde, Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti döneminde yapılmıştır. Yeni kurulmuş bağımsız bir devlet olmasına rağmen; atılan her adım meyvesini kısa sürede vermiş, yolsuzluklarla mücadele başlatılmış, işsizlik azaltılmış, kadınlara seçim hakkı verilmiş, bayındırlık faaliyetleri artırılmış, uyuşturucu ticareti büyük ölçüde engellenmiş, açılan yeni hastanelerde sağlık hizmetleri iyileştirilmiştir."*

İran topraklarında bağımsızlık yanlısı ilk deneyimin öncüleri olan Pişeveri ve ekibi, söz konusu devleti kurmadan önce de 12 Şehriver Manifestosu'nu ilan etmişlerdir. Manifestoda şu ifadeler yer almaktadır (Attar, 2004: 55-56):

*"Azerbaycan halkı kendi özgün milliyet dil ve geleneklerine sahip bir halk olarak diğer halklar gibi, İran'ın toprak bütünlüğü içerisinde kendi*

*kaderini tayin etme hakkında sahiptir. İran'dan ayrılmak istemeyen Azeri milleti, İran'da demokrasi rejiminin kurulması ve Azerbaycan'ın kendi özerk devletine kavuşmasını talep etmektedir. Azeri milleti için milli ve ana dili olan Türkçe yaşamsal önem taşımaktadır. Bu dil, devlet ve eğitimde resmi dil olarak kullanılmaktadır.”*

Görüldüğü üzere Pişeveri, Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'ni kurarken; ana dile ilişkin çeşitli talepleri dile getirmiş, halkların kendi kaderlerini tayin etmesi ilkesine atıfta bulunmuş ve İran'da demokratik bir rejim kurulması çerçevesinde özerk bir yönetimi kabul edeceklerini ifade etmiştir. Bu kapsamda İran Türklerinin bugünkü politik konumlanışlarının temelinde de 1945 tecrübesinin; yani bağımsız devlet kurma girişiminin yarattığı deneyimin etkili olduğu öne sürülebilir.

Sonuç olarak Pişeveri Hükümeti, bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde yıkılmışsa da mevzu bahis örnek, İran Türkleri için önemli bir tarihsel tecrübe oluşturmuştur (Özdemir, 2020: 367). İran'daki Sovyet ve İngiliz işgallerini, Sovyetler Birliği ile İngiltere arasında yapılan anlaşma sona erdirmiştir. Bahse konu anlaşmanın imzalanmasının ardından Rıza Şah, ülke üzerindeki hakimiyetini yeniden tesis etmiş ve kısa süre içerisinde İran topraklarının tamamına egemen olmuştur. Şüphesiz bu durum, Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin de yıkılması anlamına gelmektedir. Ancak bahsi geçen devletin yıkılması, Türkler arasındaki bağımsızlıkçı talepleri ve Şah karşıtlığını ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Nitekim İslam Devrimi sürecinde de İran Türkleri, ülkede gerçekleşen eylemlere etkin katılım sağlamışlar ve daha demokratik bir ülkede özerklik elde edebilecekleri düşüncesiyle Şah karşıtı protestolarda ön sıralarda yer almışlardır. Bu kapsamda İran Türkleri, ülkenin demokratikleştirilerek yeniden yapılandırılmasını talep etmişlerdir (Nesibli, 2017: 241).

İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde etkili olan üç Ayetullah vardır. Bunlar Ruhullah Humeyni, Mehdi Talegani ve Kazım Şeriatmedari'dir. Şeriatmedari, ılımlı bir anayasacı olarak tanınan Şii Türk din adamıydı (Sarıkaya, 2007: 48). Şeriatmedari'nin devrimin içinde yer alması, İran Türklerinin de Şah rejimine karşı, İslam Devrimi'ni desteklemesine yol açmış ve Tebriz şehrinde gerçekleşen ayaklanmayla şehir, Şah'ın kontrolünden çıkmıştır (Mackey, 1998: 278-279). Dolayısıyla devrim sırasında aktif rol alan ve Şah dönemindeki Fars milliyetçiliğine dayalı asimilasyon politikalarına isyan eden İran Türkleri, devrim sonrasında da sisteme dahil olmaya çalışmıştır. Bu dönemde siyasi faaliyetleri sınırlı kalan İran Türklerinin daha çok kültürel faaliyetlere odaklandığı ifade edilebilir. Bu noktada konumuzun odak noktası olan İslam Devrimi sonrasında İran Türklerinin örgütlenme çabalarını ele almak gerekmektedir.

## **1. 1980'li Yıllarda İran Türklerinin Örgütlenme Girişimleri**

### **1. 1. İranlı Türklerin Milli Kültür İnşa Etme Girişimleri Bağlamında Varlık Dergisi**

Varlık Dergisi, İran'da yayımlanan ilk Türkoloji dergisi olma özelliğine sahiptir. İran'da Şah rejiminin ırkçı asimilasyon politikaları nedeniyle Türkçenin yasak olduğu Dergi, Pehlevî döneminin sona ermesinin ardından Doktor Cevad Heyet ve Hamid Nutki tarafından Tahran'da yayımlanmaya başlanmıştır. Nutki, 12 yıl boyunca derginin başyazarı olarak görev yapmış ve Nutki'nin ölümünün ardından bu görevi Heyet üstlenmiştir (Gökdağ-Heyet, 2004: 68). Uzun yıllar Türkçenin yasaklanması sebebiyle

bölgede imlâ ve edebî dil konusunda bir birlik bulunmadığından dolayı Varlık Dergisi'nin ilk sayılarından itibaren Arap alfabesinin Türkçeye uyarlanmasıyla ilgili çalışmalar yürüttüğü gözlemlenmektedir.<sup>1</sup> Dergi, İran Türklerinin kimlik bilinci açısından oldukça önemli kültürel faaliyetler yürütmüştür. Zira İran'da uzun yıllar boyunca sadece Türkçe yayıncılık değil; Türk kültürüne ilişkin pek çok şey yasaklanmıştır (Doerfer, 1987: 243). Bu anlamda Varlık Dergisi'nin başlıca hedefi, İran'da Türklüğün varlığının korunması olmuştur (Nesibli, 2017: 213). Bu kapsamda "Bütöv Azerbaycan" fikrini de tartışmaya açık olmakla birlikte, Varlık Dergisi'nin temel amacının İran'ın demokratikleştirilmesi olduğu ifade edilebilir. Nitekim derginin yaptığı yayınlarda "İran hepimizin vatanıdır" söylemi sıklıkla tekrarlanmıştır (Nesibli, 2017: 218). Mevcut durumda dergi, Rıza Heyet'in yazı işleri müdürlüğünde yayın hayatını sürdürmektedir.

## 1. 2. 1980'li Yıllarda İran Türklerinin Siyasi Faaliyetleri ve Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi

Her ne kadar 1980'li yıllar, Güney Azerbaycanlılar için politik faaliyetlerin sınırlı olduğu yıllar olsa da İslam Devrimi'nden sonra; 1980 yılında, İran'daki Türkçü aydınlar tarafından milli ve liberal bir ideolojik fikre sahip olan Müslüman Halkın Cumhuriyetçi Partisi (MHCP) kurulmuştur (Armaoğlu, 1992: 757).

Bölgeselliğe ve Azerbaycan kimliğine vurgu yapan parti, devrim sonrasında İran'daki siyasi yapılanmanın konfederasyon şeklinde tesis edilmesini talep etmiştir. Üstelik bu otonomi talebi, MHCP'yle de sınırlı kalmamış ve Ayetullah Şeriatmedari de bu talebi dillendirmiştir (Özşahin, 2007: 104). Rahim Cevadbeyli'ye göre, Şeriatmedari'nin şahsında sembolleşen mücadele, Şah döneminde ülkeye egemen olan 60 yıllık Türk düşmanlığına son verilmesini ve tamamen demokratik değerleri içeren çağdaş ve hukuki bir düzenin kurulmasını talep etmiştir (Cevadbeyli, 2019: 70-71).

Ayetullah Şeriatmedari ve MHCP'nin faaliyetlerinden rahatsız olan İran Devrimi'nin ideolojik önderi Humeyni ise Şeriatmedari'yle devrim sonrasında yeni nizamın tesis edildiği anayasa referandumundaki konfederasyon talebi üzerinden zıtlamış ve İran Türkleri, anayasa referandumunu büyük ölçüde boykot etmiştir. Bu süreçte Şeriatmedari, Humeyni'nin yanlış yolda olduğunu öne sürmüştür (Bozgeyik, 1981: 221). Buna bağlı olarak Şeriatmedari'nin yarattığı etki vesilesiyle bölgedeki evet oylarında gözle görülür bir düşüş yaşanmıştır (Abrahamian, 2011: 220). Boykot sırasında İran Türkleri, isyan olarak nitelendirilebilecek protesto gösterileri de düzenlemiştir. Ancak Tahran yönetimi, bu isyanı bastırmayı başarmış ve MHCP'yi bölücülükle suçlamıştır (İpek, 2012: 274). İşte bu ortamda Şeriatmedari'nin de talebiyle MHCP kendisini feshetmiştir. Sonrasında da Humeyni'ye olan muhalefeti nedeniyle Şeriatmedari, ev hapsi cezasına maruz kalmıştır.

Yukarıda ifade edilen gelişmeler İran Türklerinin bağımsızlıkçı eğilimlerinin şekillenmesinde belirleyici olan tarihsel tecrübeler olarak yorumlanabilir. Ancak bölgedeki bağımsızlıkçı taleplerin yükselişe geçmesine yol açan en kritik gelişme,

<sup>1</sup>Varlık Dergisi hakkında detaylı bilgi için bkz. <https://www.facebook.com/135697426485741/photos/a.727658773956267.1073741829.135697426485741/741920309196780/?type=3>, (Erişim Tarihi: 19.02.2019).

Sovyetler Birliği'nin dağılması olmuştur. Zira Soğuk Savaş sonrasında Sovyetler Birliği'nin dağılmasına bağlı olarak bağımsız bir Azerbaycan devleti kurulmuştur. Bu da İran Türkleri nezdinde Azerbaycan ile birleşilmesi yönündeki görüşlerin ve strateji arayışlarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Yenisey, 2008: 193). Nitekim bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da iktidara gelen Ebulfez Elçibey, siyaseten "*Bütöv Azerbaycan*"<sup>2</sup> düşüncesini savunmuştur.

*Bütöv Azerbaycan* fikri, bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'ı Kuzey Azerbaycan olarak kabul ederek; güneydeki İran topraklarında kalan Türk nüfusun yaşadığı coğrafyayı da Güney Azerbaycan şeklinde tanımlayan bir düşünceden oluşmaktadır. Bu nedenle de *Bütöv Azerbaycan* fikri savunulduğunda, her iki parçanın da tek bir devlet çatısı altında birleştirilmesi; yani güneyin kuzeye katılması düşüncesi dile getirilmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen fikir, İran açısından toprak bütünlüğüne aykırı bir durum olup; bölünme tehdidini barındırmaktadır. Bu sebeple de 1990'lı yıllardan itibaren Güney Azerbaycan Türkleri arasında milliyetçi eğilimlerin yükselişe geçmesini tetikleyen olayların incelenmesi gerekmektedir.

## **2. 1990'lı Yıllardan İtibaren İran Türklerinde Milliyetçiliğin Gelişimini Etkileyen Olaylar**

### **2. 1. Babek Kalesi Gösterileri**

Babek Kalesi törenleri, 1999 yılında düzenlenmeye başlamıştır. Bahse konu olan törenler, Azerbaycan'da bağımsızlık mücadelesi vermiş milli bir kahraman olan Babek Hürremdin'in doğum gününün anılması amacıyla 5 ve 6 Temmuz günlerinde düzenlenmektedir (İbrahimi, 2018). Bu nedenle de Babek Kalesi, İran Türklerinin sosyo-politik açıdan önemsendiği bir kaledir. Babek Hürremdin'in kahramanlıkları İran Türklerinde milli bilincin yaşamasına hizmet etmekte ve İran Türk toplumunun hafızasında sembolik bir noktayı temsil etmektedir.

Babek Hürremdin, Abbasilerin Azerbaycan topraklarını işgal etmeye çalıştığı dönemde, yaklaşık 23 yıl boyunca, Arap işgaline karşı direnmiş bir isim olarak tanınmakta ve Azerbaycan Türkleri arasında bir milli kahraman olarak algılanmaktadır. Hürremdin'in söz konusu direnişi Babek Kalesi'nden yönetmesi hasebiyle İran Türkleri, kalede toplanarak Hürremdin'i anma etkinlikleri düzenlemektedir (Çelik, 2018: 74). Üstelik bu anma etkinliklerine olan katılım düzeyi, Tahran yönetiminin çeşitli engellemelerine rağmen her geçen yıl daha da artmaktadır (Keskin, 2019).

Sonuç olarak Babek Kalesi'nde az sayıda öğrencinin katılımıyla düzenlenmeye başlanan törenler, zamanla İran Türklerinin tümünü kapsayacak toplumsal bir faaliyete dönüşmüştür (Keskin, 2019). Zira törenlere gösterilen ilgi, İran'daki Farslaştırma

---

<sup>2</sup> Bütöv Azerbaycan, kuzeyde bağımsız bir Azerbaycan devletinin tesis edilmesi sonrasında ortaya çıkan bir fikirdir. Bu fikre göre, Azerbaycan coğrafyasının kuzey kısmında yer alan bağımsız devlet ile İran sınırlarında yer alan Güney Azerbaycan bölgesinde yaşayan Türklerin tek bir devletin çatısı altında birleştirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla "Bütöv Azerbaycan" fikri, "Büyük Azerbaycan" düşüncesi olarak da tanımlanabilir. Ancak aynı zamanda bu düşünce, İran açısından bölünme riskinin dillendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle de İran gerek İran Türklerinde gerekse de komşusu olan Azerbaycan'da Türkçü fikirlerin yükselişinden rahatsızlık duymaktadır. Nitekim Bütöv Azerbaycan düşüncesini savunan en önemli isim de Azerbaycan Eski Cumhurbaşkanı Elçibey olmuştur. Elçibey, Türkçü fikirleriyle tanınmaktadır.

politikaları aracılığıyla Türklere uygulanan asimilasyonun başarısız olduğunun açık bir göstergesidir. Çünkü bu törenler aracılığıyla Türklerin asimile olmadığı gözler önüne serilmiştir. Cavid Veliev'e göre, Babek Kalesi gösterileri, İran Türklerinin İslami rejimi halk kahramanı olarak gördükleri Babek Hürremdin'e şikayet etmeleri anlamına gelmektedir (Veliev, 2006). Bu anlamda bahsi geçen gösteriler, İslam Devrimi sonrasında uygulanan ve Şiiliği üst kimlik olarak yorumlayan kimlik politikalarının da İran Türkleri nezdinde hedefine ulaşmadığını; bir başka deyişle Türklerin başka bir üst kimliği içselleştirmedini ortaya koymaktadır. Nitekim mevcut görüntü, Güney Azerbaycan coğrafyasında yaşayan insanlar arasındaki kimlik tanımlayışında Türklük hassasiyetinin ön plana çıktığına ve her geçen gün Türk kimliğinin daha da güçlendiğine işaret etmektedir.

## 2. 2. Karikatür Krizi

İran Türklerinin milli kimlikleri doğrultusunda politize oldukları en önemli olaylardan biri de 2006 yılında yaşanan Karikatür Krizi'dir. Bahsi geçen yılda İran'ın resmi haber ajansı *IRNA*'ya bağlı olan *İran-ı Cuma* isimli bir gazetede yayımlanan "hamam böceği" karikatürü, doğrudan Türkleri hedef alan hakaretler içermiştir. Elbette bu durum da İran Türklerin tepkisini çekmiştir.

Yukarıda belirtilen karikatürde, İranlı bir çocuk, karşısındaki hamam böceğine Farsça bir şey sormuş; ancak hamam böceği Türkçe olarak "Nemene?" şeklinde yanıt vermiştir. Karikatürün yer aldığı yazının devamında ise hamam böceklerinin insan pisliğinden beslenen ve üremeleri engellenerek kökünün kurutulması gereken parazit yaratıklar olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla İran'ın resmî kurumları tarafından yayımlanan bir gazete, açık bir biçimde Türklere karşı ırkçı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle de ağır hakarete maruz kalan İran Türkleri duruma isyan etmiştir.

Fars şovenizmine karşı sesini yükselten on binlerce İran Türkü, Tebriz meydanında toplanarak çeşitli sloganlar eşliğinde Tebriz Valiliği'ne yürümüş ve esnaflar kepenk kapatarak tepkisini dile getirmiştir (Sabah, 2006). Olaylar diğer şehirlere de sıçramış ve yüzbinlerce kişi protesto eylemlerine katılmıştır. Nitekim Mahabad, Gülistan ve Tahran gibi şehirlerde de geniş katılımlı protestolar meydana gelmiştir. Güvenlik güçlerinin Tebriz'deki barışçıl protestolara sert bir biçimde müdahale etmesi ise İran Türklerindeki milliyetçi tepkileri arttırmıştır. Zira İran polisinin orantısız müdahalesi neticesinde ölenler olmuş ve yüzlerce gösterici de yaralanmıştır. Ayrıca İran istihbaratı, yüzlerce protestocuyu da göz altına almıştır. Ancak her şeye rağmen Türklerin eylemlerdeki duruşu sebebiyle Tahran Hükümeti, geri adım atarak *İran'ı Cuma* gazetesini geçici olarak da olsa kapatmak durumunda kalmıştır (BBC, 2006).

Karikatür Krizi esnasında İran Türkleri arasında milliyetçi eğilimlerin ön plana çıktığı, eylemlerde atılan sloganlardan da anlaşılmaktadır. Protestolar esnasında atılan başlıca sloganlar şunlar olmuştur:

- *Bakü, Tebriz, Ankara; Fars hara biz hara!*
- *Zencanlı uyanıktır; Azerbaycan'a dayanaktır!*
- *Türk milleti var olsun, düşmanlar har olsun!*
- *Azerbaycan var olsun, istemeyen kör olsun!*
- *Azerbaycan bir olsun, merkezi Tebriz olsun!*



- *Azerbaycan milleti, çekmez böyle zilleti!*
- *Türk dili ölen değil, Fars diline dönen değil!*
- *Haray haray men Türk'em!*
- *Faşist gazete kapatılmalıdır!*
- *Ölüm olsun Apartayd'a!*
- *Ölüm olsun Fars şovenizmine!*

Nitekim Karikatür Krizi'nin ardından gerçekleşen eylemler sırasında İran Türkleri, "anayasanın değiştirilmesi, hükümetin istifası, Türkçe'nin resmi dil olması, Güney Azerbaycan'ın milli, kültürel, sosyal ve ekonomik sorunlarının giderilmesi" gibi taleplerde bulunmuştur.

### 2. 3. Traktörsazi Futbol Kulübü

Nüfusunun tamamına yakını Türk olan ve İran'ın en büyük traktör fabrikasının bulunduğu Tebriz şehrinde, 1970 yılında kurulan Traktörsazi futbol kulübü, maçlarını Türkiye'deki popüler dizilerden olan "Kurtlar Vadisi" dizisinden esinlenerek "Kurtlar Deresi" olarak tanımladıkları İmam Yadigar Stadyumu'nda ortalama 60.000 seyirciye oynamaktadır (Arslan, 2019).

Kulüp, son yıllarda İran'da yaşayan Türklerin kimlik mücadelesinin sembollerinden biri haline gelmiştir. Bu nedenle de takımın taraftarlarının stadyumlardaki tezahüratlarının vurgusu, genellikle futbol müsabakasından bağımsız bir biçimde, Güney Azerbaycan'ın bağımsızlık mücadelesine ve milli değerlerine ait sloganlardır.

Traktör Sazi maçlarında öne çıkan başlıca sloganlar şu şekilde sayılabilir:

- *Azerbaycan var olsun, istemeyen kör olsun.*
- *Güney Azerbaycan İran değildir.*
- *Azerbaycan yurdumuz, Traktör bozkurdumuz.*
- *Azerbaycan bizimdir, Afganistan sizindir.*
- *Yaşasın Azerbaycan!*
- *Türk dilinde medrese olmalıdır.*
- *Yurdumuzun iftiharısın Azer elin kahramanısn.*

Sonuç olarak İran'daki Türklerin Traktörsazi'yi maruz kaldıkları devlet baskısından bir kaçış alanı olarak değerlendirdikleri söylenebilir. İran Türkleri bu vesileyle politize olma ihtiyaçlarını karşılayarak siyasi taleplerini duyurma olanağına da kavuşmuşlardır.

Yukarıda ifade edilen bilgiler doğrultusunda İran Türklerinin mevcut kitle örgütlerinin incelenmesi, İran Türklerinin konumlanışının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

### 3. İran Türklerinin Kitle Örgütleri

Kitle hareketleri ya da bir diğer ifadeyle toplumsal hareketler, politik zeminde meydana gelen gelişmeleri önlemek, yaşanan değişim süreçlerini hızlandırmak veya tersine çevirmek gibi amaçlarla vuku bulan hareketlerdir. İran Türkleri incelendiğinde de zaman zaman çeşitli protesto gösterileri vesilesiyle kitle hareketlerinin patlak verdiği

görülmektedir. Bununla birlikte çeşitli hedeflere ulaşabilmek için kitlelerin harekete geçirilmesi de mühim bir meseledir. Bundan dolayı İran Türkleri, bazı teşkilatlar kurmak suretiyle hak mücadelesini yürütmek ve talep edilen hakları elde edebilmek için kitleleri harekete geçirmeye çalışmaktadır. Makalenin bu bölümünde de İran Türklerinin hak mücadelelerinde organize olduğu teşkilatlar incelenmektedir.

### 3. 1. Güney Azerbaycan Milli Uyanış Hareketi

Güney Azerbaycan'daki bağımsızlıkçı hareketin temel organizasyonu olan Güney Azerbaycan Milli Uyanış Hareketi (GAMOH), 1995 yılında Türklük bilinci çerçevesinde Mahmut Ali Çehregani'nin liderliğinde kurulmuştur. Hareket, kendi amacını Güney Azerbaycan Türklerini bir araya getirerek onların milli birliklerini oluşturup Güney Azerbaycan Türklerinin kendi kaderini tayin etmelerini sağlamak olarak tanımlamaktadır (GAMOH, 2019).

Hareketin lideri olan Çehregani, 1996 yılı seçimlerinde 600.000 oy almış ve bu seçimlerden sonra, İran Türkçülüğünün temsilcisi olarak öne çıkmasından dolayı Tahran tarafından tehdit olarak algılanıp çeşitli iddialarla defalarca tutuklanmıştır. GAMOH'un rejimi rahatsız eden bir çizgiyi benimsemesi hususunda İran Eski Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi'nin anadilde eğitim başta olmak üzere çeşitli konularda yapılacak reformlar hususunda verdiği sözleri tutmaması etkili olmuştur. Zira GAMOH, ilk aşamada mevcut sorunların çözümü için Tahran yönetimiyle işbirliği yapmışsa da verilen reform sözlerinin tutulmaması GAMOH'u daha sert bir muhalefet yapmaya itmiştir (Saraçlı, 2011: 132). Çehregani, GAMOH'un stratejisini şu şekilde ifade etmektedir (GAMOH, 2019):

*“Şerefli milletler kendi bayrağı altında yaşamalıdır ve kendi milli-siyasi coğrafyasını tayin etmeli ve bu doğrultuda ilerlemelidir. GAMOH'un kendi stratejisi, insan hakları ve Birleşmiş Milletler çerçevesinde mücadele etmektedir. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 24 Aralık 1950 yılında 421 sayılı kararına göre dünyada bütün milletlere kendi kaderini tayin etme hakkı tanınmıştır. GAMOH'a göre bütün bunlar demokrasi ve insan hakları esasında gerçekleşmelidir. Çünkü İran adlı ülkede çeşitli milletler yaşamaktadır. İran rejimi İran'da Fars'tan başka bir millete değer vermiyor ve hepsine İran milleti diyerek o milletleri en temel haklarından uzak tutmuştur. Bütün bu milletler demokratik yöntemlerle federal veya konfederal şekilde kendi haklarını elde edebilirler. Eğer bu sistem İran devleti tarafından kabul edilmezse İran'da yaşayan milletler insan haklarına göre kendi bağımsız devletlerini bile kurabilirler.”*

2002 yılından sonra ise İran'da kalma imkânı bulunmayan Çehregani, Türkiye ve ABD başta olmak üzere çok sayıda ülkeyi ziyaret etmiş ve bu ziyaretlerin ardından GAMOH, çeşitli ülkelerde bürolar açarak uluslararası boyuta faaliyetler yürütmüştür (Kızılkaya, 2019). Çehregani'nin yurt dışı temasları, kendisinin Tahran tarafından ABD ajanı olarak suçlanmasına da sebep olmuştur. Çehregani'nin ABD ajanı olduğunu söylemek iddialı bir yorum olacaksa da taleplerinin ABD'nin talepleriyle örtüştüğü ifade edilebilir. Buna ek olarak İran'daki Türklerin şu ortamda gerçekleştireceği bağımsızlıkçı bir ayaklanmanın İran için dış müdahaleden daha korkutucu olduğu da öne sürülebilir.

Bu noktada GAMOH'un ideolojik duruşundan da bahsetmek gerekmektedir. Çöhregani, GAMOH'un ideolojisini şu sözlerle açıklamaktadır (GAMOH, 2019):

*“Türkçülük: Türkçülük faşistlik anlamında değildir. Başka milletlerle eşit olmak demektir. Çağdaşlık: Yenilenmek ve modern düşünmek demektir ve demokrasiye inanmaktır. Özgürlük: Laiklik ve Sekülerizme inanmak demektir. İnanç özgürlüğü anlamına gelir. GAMOH kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olmasına inanıyor ve dini özel inanç olarak karşılıyor. GAMOH'a göre din siyasetten ayrı olmalıdır. Bu üç temele dayanarak GAMOH bu ideolojiye inanmaktadır: Türküm, Modernim, Özgürüm”*

Sonuç olarak GAMOH, İran Türklerinin haklarının tanınması amacıyla ülkede bir takım reform yapılmasını istemiş; fakat Tahran yönetiminin bu husustaki isteksizliği, GAMOH'u farklı arayışlara yönlendirmiştir. Halihazırda GAMOH, İran Türklerinin self-determinasyon hakkına atıf yapmaktadır. Bu hakkın kullanımı yoluyla ortaya çıkabilecek üç seçenek vardır. Bu seçenekler İran'a bağlı kalma, ayrılıp bağımsız devlet kurma ve başka bir devletle (Azerbaycan) birleşmek amacıyla ayrılma şeklinde tezahür edebilir. Bu anlamda İran'ın demokratikleşmesini, demokratikleşen İran'da Türklerin askeri ve bürokratik hiyerarşide önemli görevler elde edebilmesini ve federatif bir yapıya geçilmesini savunan GAMOH, self-determinasyon kapsamında başvurulabilecek diğer olasılıkların tartışılmasına da kapıları açık bırakmaktadır.

### 3. 2. Dünya Azerbaycanlılar Kongresi

Dünya Azerbaycanlılar kongresi (DAK), 1997'de ABD'nin Los Angeles şehrinde kurulmuştur. Örgütün amacı Güney Azerbaycan halkının sosyal ve politik haklarının sağlanması ve Kuzey Azerbaycan'ın işgal altındaki topraklarının kurtarılmasına yönelik diaspora faaliyetlerinde bulunulmasıdır. (DAC-WAC, 2019). Bu noktada Dünya Azerbaycanlılar Kongresi'nin Bütöv Azerbaycan düşüncesini içselleştirdiği ve İran'ı Azerbaycan coğrafyasındaki işgalci aktör olarak yorumladığı söylenebilir. Hareketin liderliğini ise Sabir Rüstemhanlı yürütmektedir.

### 3. 3. Dünya Azerbaycanlılarının Haklarını Müdafaa Komitesi

Dünya Azerbaycanlılarının Haklarının Müdafaa Komitesi (DÜNAZHAK), Urmiye'li mimar Büyük Resuloğlu tarafından 1998 yılında kurulmuştur. İnsan hakları konusunda çalışmalar yapan örgüt, Güney Azerbaycan'ın haklarını savunmak için kurulan diğer teşkilatlara göre daha başarılıdır (Çelik, 2018: 90).

### 3. 4. Bütöv Azerbaycan Birliği

Bütöv Azerbaycan Birliği (BAB), 1997 yılında Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Eski Cumhurbaşkanı Ebulfez Elçibey tarafından kurulmuştur (Sarı, 2017: 130). BAB'ın amacı ilk aşamada, Güney Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazamaması ve daha sonra ise Azerbaycan Cumhuriyeti ile birleşerek Birleşik Azerbaycan Cumhuriyeti'ni kurmaktır. Elçibey liderliğindeki bir organizasyon olması sebebiyle Birlik, kurulduğu dönemde kısa süre içerisinde popülerlik kazanarak 30.000'in üzerinde üye sayısına ulaşmıştır (Güler, 2006: 131). Ancak Elçibey'in vefat etmesinin ardından örgüt eski etkinliğini kaybetmiştir.

### 3. 5. Azerbaycan Milli Cephesi

Azerbaycan Milli Cephesi (AMC), Güney Azerbaycan'ın İran içerisinde federatif bir cumhuriyet olması için mücadele etmektedir. İran'daki Güneş Partisi'yle yakın ilişki içerisinde oldukları bilinmektedir (Çelik, 2018: 92). Dolayısıyla AMC'nin başlıca amacı İran'ın demokratikleştirilmesi olarak dikkat çekmektedir.

### 3. 6. Güney Azerbaycan Kurtuluş Partisi

Güney Azerbaycan Kurtuluş Partisi, 1990 yılında dernek yapılanması olarak kurulmuş ve karikatür krizinin yarattığı gerginliğe paralel olarak Türkçü mücadele kapsamında ihtiyaç duyulan milliyetçi teşkilatlanma boşluğunu doldurmak amacıyla 2007 yılında partileşmiştir (İsalı, 2019).

### 3. 7. Güney Azerbaycan Milli Direniş Teşkilatı

Güney Azerbaycan Milli Direniş Teşkilatı (AMDT), 2006 yılının Ocak ayında kurulmuş ve kendisini halkların kendi kaderini tayin etme hakkı doğrultusunda Güney Azerbaycan'da mücadele eden bir teşkilat olarak tanımlamıştır. Bu teşkilatı, diğer politik organizasyonlardan ayıran en önemli husus ise faaliyetlerini İran içinde yürütmesidir. İran'daki siyasi baskı sebebiyle yarı gizli olarak çalışan örgüt, Güney Azerbaycan şehirlerinde dağıtılan bildiriler, bültenler, kitaplar, kitapçıklar ve CD'ler aracılığıyla propaganda faaliyetlerinde bulunmaktadır (Araz News, 2019). Teşkilatın bu faaliyetlerdeki başlıca amacı ise ulusal kurtuluş hedefine ulaşılmasıdır (Araz News, 2020). Dolayısıyla AMDT, İran'dan ayrılma yönünde bir talebi dillendirmektedir.

### 3. 8. Azerbaycan Federal Demokrat Hareketi

Azerbaycan Federal-Demokrat Harekâtı (AF-DH), İsveç'te yaşamını sürdüren Ali Rıza Erdebili ve Muhammed Azadger tarafından kurulmuştur. AFDH'nin faaliyetlerini değerlendiren Çelik, teşkilatı şu sözlerle özetlemiştir (Çelik, 2018: 96):

*“AF-DH'na göre; Türk, Fars, Kürt, Arap, Beluç, Türkmen milletlerinin yaşadığı İran çok etnikli bir ülkedir. İran'da varlığını sürdüren Türklerin sorunu, temel anlamda siyasi bir sorun olarak ele alınmalıdır. Bu sorunun çözümü için etnikler arası adaletsizlik ve eşitsizlik ortadan kalkmalı ve milletler kendi kaderini tayin edebilmelidir. AF-DH'na göre, bunun önündeki en büyük engel ise İslami rejimdir. AF-DH'nin amacı, İran'da federal ve demokratik bir cumhuriyet kurmak ve Güney Azerbaycan Türklerinin federal cumhuriyetini kurmak için; sosyal adaleti, demokrasiyi, bütün vatandaşlara ve milletlere siyasi hukuku sağlamak, cinsiyet ayrımı ortadan kaldırmak ve insan hakları için mücadele göstermektir.”*

### 3. 9. Azerbaycan Milli Azadlık Teşkilatı

2007 yılında teşkilatlanan Azerbaycan Milli Azadlık Teşkilatı (AMAT), bağımsız, birleşik ve laik bir Azerbaycan devletinin kurulması gerektiğini düşünmekte ve bu anlamda *Bütöv Azerbaycan* fikrini savunmaktadır (İsalı, 2019).

## Sonuç

Sonuç olarak İran Türkleri, Şah rejiminden beri önce Fars kimliği üzerinden ve daha sonra da İslam Devrimi'nden itibaren Şiilik aracılığıyla uygulanan asimilasyon politikalarına boyun eğmemiş ve kendi öz kimliklerini korumayı başarmışlardır. Nitekim 1945 yılında kurulan Güney Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti örneğinde de görüldüğü üzere, İran Türklerinde bağımsızlık yanlısı eğilimler bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte İran Türklerinin ayrılıkçı talepler noktasında Ortadoğu'daki diğer ayrılıkçı hareketlerden farklılaştığı ve emperyalizme hizmet eden bir noktada durmamaya özen gösterdiği ifade edilebilir. Zira Güney Azerbaycan Türkleri zaman zaman isyan ederek temel hak ve özgürlüklerine dair taleplerde bulunsa da hiçbir zaman terörize olmamıştır. Ancak İran'da Türklere yönelik ırkçı politikaların uygulanması ve Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrasında bağımsız bir Azerbaycan devletinin kurulması da İran Türkleri arasındaki milliyetçi eğilimlerin gelişmesini etkileyen faktörler olmuştur. Özellikle de kuzeyde bağımsız bir Azerbaycan devletinin kurulması, İran Türkleri açısından özendirici bir etken olmuş ve 1990'lı yıllardan itibaren İran'da hem Babak Kalesi gösterilerinde hem de Traktörsazi futbol kulübü örneğinde de görüldüğü üzere, Türkçü, milliyetçi duygular halk kitleleri tarafından açıkça ifade edilebilir bir boyuta ulaşmıştır. Buna bağlı olarak Türklerin teşkilatlanma girişimlerinde de artış yaşanmıştır.

Neticede İran Türkleri hem ülke içinde hak ve özgürlük talebiyle hem de ülke dışında diaspora faaliyetleri yürütmek amacıyla çeşitli dernek, parti v.b. teşkilatlar kurmuştur. Bu durum, son yıllarda Güney Azerbaycan meselesi ve bu meseleye ilişkin hak taleplerinin uluslararası kamuoyu tarafından daha net biçimde duyulmasının da önünü açmıştır. Bu bağlamda İran Türklerinin örgütlü mücadelelerini sürdürme eğilimlerine bakılacak olunursa, Güney Azerbaycan meselesinin ilerleyen dönemlerde daha sık gündeme geleceği öne sürülebilir.

Öte yandan ele alınan teşkilatlardan da görüldüğü üzere, İran Türklerinin politik talepleri bulunsa da bu talepler homojen bir nitelik taşımamaktadır. Zira özerklik yanlısı federatif talepler dile getirildiği gibi, bağımsızlıkçı söylemler de göze çarpmaktadır. Ayrıca ayrılıkçı talepler içerisinde Azerbaycan'a bağlanma yönünde eğilime sahip olan gruplar da vardır. Dolayısıyla İran Türklerinin tamamının tek bir siyasi yönelim etrafında toplandıkları söylenemez. Lakin bu noktada meselenin emperyalizm boyutuna da vurgu yapmak gerekir. Çünkü ABD'nin İran politikası olmasa, İran Türklerindeki ayrılıkçı taleplerin artacağı öngörülebilir. Diğer taraftan İran Türkleri arasında rejimin demokratikleşmesi doğrultusunda özerkliğin yeterli olacağı görüşünü etkileyen bir durum da İran Türklerinin tarih boyunca İran kimliğinin kurucu unsurlarından biri olmasıdır. Bu noktada Şiiliğin birleştirici bir kimlik işlevi gördüğü belirtilebilir. Zaten İran'da Şiiliği kurumsallaştıran da Türklerdir. Ancak Şiiliğin tek üst kimlik haline gelmesi de mümkün olmamış ve Türk kimliği kendini muhafaza etmeyi başarmıştır.

**KAYNAKLAR**

- ABRAHAMİAN, Ervand, (2011), *Modern İran Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- AMETBEK, Dinmuhammed, (2018), *İran Devlet ve Toplum Yapısında Türk Kimliği*, Balgat Çalışmaları 8, ANKASAM, Ankara.
- AMETBEK, Dinmuhammed, (2017), *İran ve Orta Asya: Tarih, Kültür ve Politika*, Balgat Çalışmaları 4, ANKASAM, Ankara.
- ARMAOĞLU, Fahir, (1992), *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)*, 1. Cilt, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- ATTAR, Aygün, (2004), "İran Türkleri", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 55-56.
- BOZGEYİK, Burhan, (1981), *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul.
- CEVADBEYLİ, Rahim, (2019), *İran'ın Jeopolitiği: İran'da Tarihi Devlet Yapılanması ve Türklerin Mücadele Stratejisi*, Astana Yayınları, Ankara.
- CEVADBEYLİ, Rahim, (2020), *Türk İran'a Persliğin Dayatılması*, Astana Yayınları, ANKARA.
- ÇELİK, Oğuzhan, (2018), *İran'da Türk Etnik Yapısı ve İran'da Türk Milliyetçiliği Hareketleri*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Antalya 2018.
- DOERFER, Gerhard, "İran'da Türkler", *Türk Dili*, S. 431, Nisan 1987, s. 242-251.
- GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız-HEYET, Rıza, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", *Bilgi*, S. 30, Yaz 2004, s. 51-84.
- GÜLER, Uğur, (2006), *Elçibey*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- İPEK, Cemil Doğaç, (2012), "Güney Azerbaycan Türklerinde Ürklerinde Kimlik Sorunu", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, C. 12, S. 1, s.267-283.
- KAFKASYALI, Ali, "İran Türkleri ve İran Türk Edebiyatı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 24, 2004, s. 99-132.
- MACKEY, Sandra, (1998), *The Iranians: Persia, Islam and The Soul of a Nation*, Plume Yayınları, New York.
- NESİBLİ, Nesib L., (2017), *Güney ile Kuzey Azerbaycan Sorunları*, TEBAREN Yayınları, Ankara.
- ÖZDEMİR, Seçil, (2020), "Güney Azerbaycan Meselesi: Tarihi ve Kültürel Boyutu", *Tarih ve Günce*, S. 7, s. 359-386.

ÖZKAN, Vedat, (2013), *İran Azerilerinin Etnik Temelli Güncel Sorunlarının Tarihsel Bakış Açısı ile İncelenmesi*, Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

ÖZŞAHİN, Merih, (2007), *Güney Azerbaycan'da Bağımsızlık Hareketleri ve Güney Azerbaycan'ın Türk Dünyası İçin Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gebze Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gebze.

PAŞAYEVA, Mehebbet, (2007), "Azerbaycan Türklerinin Tarihine Kısa Bir Bakış", 38. ICANAS, C. 5, S. 5, s. 2505.

SARAÇLI, Murat, (2011), "İran'da Azınlıklar", *Ortadoğu Siyasetinde İran*, der. Türel Yılmaz-Mehmet Şahin, Barış Kitap, Ankara, s. 117-141.

SARI, İbrahim, (2017), *Ülkücünün El Kitabı*, Nokta E-Book Publishing, Antalya 2017, s. 130.

SARIKAYA, Yalçın, (2007), *İran'da Milliyetçilik ve Bölgeye Yansımaları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara.

SARIKAYA, Yalçın, (2008), *Tarihi ve Jeopolitik Boyutlarıyla İran'da Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, Ankara.

YENİSEY, Gülara, (2008), *İran'da Etno-Politik Hareketler 1922-2004*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

## E KAYNAKLAR

"Ana Hatlarıyla Azerbaycan Milli Hareketi", *Araz News*, <http://araznews.org/tr/?p=698>, (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

"Azerbaycan Milli Direniş Teşkilatı'nın Kuruluşununun 14. Yıldönümü Bildirisi", *Araz News*, <http://araznews.org/tr/?p=4251>, (Erişim Tarihi: 09.12.2020).

"Dünya Azərbaycanlıları Konqresinin Nizamnaməsi", *DAK-WAC*, <http://www.dakaz.org/141-Nizamname.html>, (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

"Genel Basqan", *GAMOH*, <http://gamoh.org/basqan/>, (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

"İran ile Azeriler Arasında Karikatür Krizi", *Sabah*, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/05/23/dun99.html>, (Erişim Tarihi: 22.02.2019).

"İran'da Karikatür Krizi", *BBC*, [http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2006/05/060523\\_iran\\_cartoon.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2006/05/060523_iran_cartoon.shtml), (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

"Nizamname", *GAMOH*, <http://gamoh.org/nizamname/>, (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

ARSLAN, Esat, "Traktör Sazi'nin Yeni Şahı Ertuğrul Sağlam", *Kırmızılar*, <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/3058-traktor-sazi-nin-yeni-sahi-ertugrul-saglam>, (Erişim Tarihi: 16.02.2019).

İBRAHİMİ, Hamid, (2018), "İran'da Babek Kalesi Tutuklamaları", *İRAN*, <https://iramcenter.org/iranda-babek-kalesi-tutuklamalari/>.

İSALI, Hüseyin, "Güney Azerbaycan'da Devrimden Sonra Oluşan Siyasal ve Sivil Teşkilatlar", *Bütöv Azerbaycan Ocaqları*, [http://bao.az/categories\\_Siyaset/subcategories\\_Guney-azerbaycan-siyaset/product\\_1034198700\\_](http://bao.az/categories_Siyaset/subcategories_Guney-azerbaycan-siyaset/product_1034198700_), (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

KESKİN, Arif, "Güney Azerbaycan Yeni "Babek"ini Aramak", *Savalan*, <http://savalan.blogcu.com/arif-keskin-guney-azerbaycan-yeni-babek-ini-aramak/450829>, (Erişim Tarihi: 25.02.2019).

KIZILKAYA, Musaf, "ABD-İran Savaşı Öncesi Güney Azerbaycan(İran) Türkleri", *TASAM*, [http://www.tasam.org/tr-TR/Icerik/423/abd-iran\\_savas\\_onesinde\\_guney\\_azerbaycan\\_iran\\_turkleri](http://www.tasam.org/tr-TR/Icerik/423/abd-iran_savas_onesinde_guney_azerbaycan_iran_turkleri), (Erişim Tarihi: 18.02.2019)

VELİEV, Cavid, (2006), "Güney Azerbaycan Türklerinin Öze Dönüşü Babek Kalesi Halk Kurultayı", *Türk Yurdu*, <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=3940>.