



MECMUA

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Yıl: 10 Sayı: 20 Eylül 2025 ISSN: 2587-1811



MECMUA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences]
Yıl: 10, Sayı: 20, ISSN:2587-1811 Yayımlanma Tarihi: 30 Eylül 2025

BİLİMSEL YAYIN KOORDİNATÖRÜ/SCIENTIFIC PUBLICATION COORDINATOR

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, Türkiye)

BAŞ EDİTÖR/CHIEF EDITOR

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, Türkiye)

EDİTÖR KURULU (ALAN EDİTÖRLERİ)/SECTION EDITORS

ARKEOLOJİ

Prof. Dr. Bahattin ÇELİK
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

COĞRAFYA

Prof. Dr. Mutlu YILMAZ
(Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Osman ÇEPNİ
(Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye)

FİLOLOJİ

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

FELSEFE

Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU
(Biruni Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

GÜZEL SANATLAR

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI
(Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

İLAHİYAT

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK
(Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye)

MÜZİK

Güliden Filiz ÖNAL
(Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

SOSYOLOJİ

Dr. Öğr. Üyesi Ümmü BULUT KESKİN
(İğdır Üniversitesi, Iğdır, Türkiye)

TARİH

Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU
(Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye)

Doç. Dr. Ayten AKCAN
(Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye)

AZERBAYCAN

Prof. Dr. Elçin İBRAHİMOV
(Karabağ Üniversitesi, Hankendi, Azerbaycan)

ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Nadirhan HASAN
(Özbekistan Milli Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan)

DİL EDİTÖRLERİ/EDITORS OF LANGUAGE

ANA DİL EDİTÖRÜ

(NATIVE LANGUAGE EDITOR)

Doç. Dr. Resul ÖZAVŞAR
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye, Türkiye)

YABANCI DİL EDİTÖRÜ

(FOREIGN LANGUAGE EDITOR)

Öğr. Gör. Enes ÖÇ
(Batman Üniversitesi, Batman, Türkiye)



MECMUA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences]

Yıl: 10, Sayı: 20, ISSN:2587-1811 Yayımlanma Tarihi: 30 Eylül 2025

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Celal DEMİR	Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar, Türkiye
Prof. Dr. Güner GÜLSEVİN	Emekli, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Habibe YAZICI ERSOY	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Elvira LATİFOVA	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan
Doç. Dr. Otabek JURABOEV	Özbekistan İlimler Akademisi, Taşkent, Özbekistan
Dr. Rabbaa Rababa	Yarmouk Üniversitesi, İrbid, Ürdün.
Dr Dr. Hassan Abdallah ALZYOUTH	Yarmouk Üniversitesi, İrbid, Ürdün
Dr. Cildiz ALİMOVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan
Prof. Dr. Kazuaki SAWAI	Kansai University, Suita, Osaka, Japonya
Prof. Dr. Orlin SABEV	Bulgar Bilimler Akademisi, Sofya, Bulgaristan

YAYIN DANIŞMA KURULU/BOARD OF EDITORIAL ADVISOR

Prof. Dr. Abdullah AYDIN	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, Türkiye
Prof. Dr. Atabey KILIÇ	Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Ertan ÖRGEN	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye
Prof. Dr. Haluk ÖLÇEKÇİ	Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ	Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Şükrü NAR	Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin, Türkiye
Prof. Dr. Vildan COŞKUN	Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye
Doç. Dr. Elif GÜRDAL LİMON	Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, Türkiye
Doç. Dr. Barış AYTEKİN	Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli, Türkiye
Doç. Dr. Berna FİLDİŞ	Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin MERTOL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKAL	Recep Tayip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye
Doç. Dr. Murat AKSOY	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
Doç. Dr. Nur AKCANCA	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye
Doç. Dr. Osman AKTAŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Zeynep KAYA	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KAYA GÖKTEPE	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Arda ERCAN	Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Melike KARABACAK YILMAZ	Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zafer ÇAYLI	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay, Türkiye

YAZIŞMA ADRESİ/CORRESPONDENCE ADDRESS

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK
Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Adıyaman, Türkiye
Dergi Web Adresi <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua>
Dergi E-Posta: akademikmecmua@gmail.com

Mecmua Dergisi'nde yer alan yazılardaki fikir ve görüşler tamamen yazarlara ait olup Mecmua Dergisi yönetiminin görüşlerini yansıtmazlar. [The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the MECMUA's owners]



MECMUA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences]
Yıl: 10, Sayı: 20, ISSN:2587-1811 Yayımlanma Tarihi: 30 Eylül 2025

MECMUA İNDEKS BİLGİSİ/MECMUA INDEX INFORMATION

1. EBSCO
2. MLA (Modern Language Association)
3. General Impact Factor
4. SIS (Scientific Indexing Services)
5. J-Gate Indexed
6. Research Bib (Academic Resource Index)
7. Cite Factor (Academic Journal Index)
8. Root Indexing (Journal Abstracting and Indexing Service)
9. DRJI (Directory Research Journal Indexing)
10. IJJIF (International Innovative Journal Impact Factor)
11. İdeal Online
12. Asos Indeks
13. İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi)
14. InfoBase Index
15. Acarindex



MECMUA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences]
Yıl: 10, Sayı: 20, ISSN:2587-1811 Yayımlanma Tarihi: 30 Eylül 2025

EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR

Kıymetli Mecmua Okurları,

MECMUA dergisi olarak bu sayımızda yayın süreçleri titiz bir şekilde gerçekleştirilen filoloji, sosyal, beşeri ve idari bilimler alanından 6 araştırma makalesi ile karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize her geçen gün gösterilen yüksek teveccüh bizleri ziyadesiyle memnun etmektedir. Bu vesileyle bu sayıda yazıları yayımlanan değerli yazarları kutluyoruz. Ayrıca bu sayımızda hakemlik yaparak dergimize katkı sunan değerli hocalarımıza şükranlarımı sunarız. Sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK
Editör



MECMUA

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences]
Yıl: 10, Sayı: 20, ISSN:2587-1811 Yayımlanma Tarihi: 30 Eylül 2025

BU SAYININ HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Mustafa AYDEMİR
Doç. Dr. Abdurrahim KAPLAN
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
Doç. Dr. Can ŞEN
Doç. Dr. Mehmet Emin TUĞLUK
Doç. Dr. Melike SOMUNCU
Doç. Dr. Osman KABADAYI
Doç. Dr. Uğur BAŞARAN
Doç. Dr. Yalçın KAHYA
Dr. Öğr. Gör. Hatice SAAT
Dr. Öğr. Üyesi Ümmü Bulut KESKİN
Dr. Öğr. Üyesi Venera MUSTAFAYEVA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Artuklu Üniversitesi
Bitlis Eren Üniversitesi
Bartın Üniversitesi
Batman Üniversitesi
Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
İğdır Üniversitesi
İstanbul Topkapı Üniversitesi



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

FİLOLOJİ/PHILOLOGY

- Doç. Dr. Seher ATMACA** 1-15
Âşık Mikayıl Azaflı'nın Azerbaycan Âşık Edebiyatındaki Yeri ve Önemi
The Place and Importance of Âşık Mikayil Azaflı in Azerbaijani Âşık Literature
- Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Şimşek** 16-37
Kurgu, Kurum ve Kriz: Akademik Roman ve Aynadaki Yalan
Fiction, Institution and Crisis: Academic Novel and The Lie in the Mirror (Aynadaki Yalan)
- Dr. Öğr. Üyesi Elif ÖZKAN** 38-51
Aç Bars Hikâyesi'nde Deyimler
Idioms in the Story of Aç Bars
- Doç. Dr. Betül PAZARBAŞI-Doktora Farida KACHYBEKOVA** 52-84
Dijital Göçmenlerin Sosyal Medyada Haber Tüketim Alışkanlıkları ve Sahte
Haberle Mücadele Stratejileri: Kırgızistan Örneği
*News Consumption Habits of Digital Immigrants on Social Media and Strategies for Combating Fake News:
The Case of Kyrgyzstan*

İLAHİYAT/THEOLOGY

- Doç. Dr. Mehmet Yusuf HAKLI** 85-94
Kur'ân'da Mücmel Olarak Zikredilip Anlamları Hz. Peygambere Sorulan Lafızların
Eş Anlamlılarıyla Münasebeti
*The Relation of the Words Mentioned in the Qur'an as Vague and Whose Meanings were Asked to the Prophet
with Their Synonyms*

SOSYAL, BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER/SOCIAL HUMANITIES AND ADMINISTRATIVE SCIENCES

- Altan ŞAHAN** 95-106
Türk Misafirperverlik Geleneği
Turkish Hospitality Tradition

ÂŞIK MİKAYIL AZAFLI'NIN AZERBAYCAN ÂŞIK EDEBİYATINDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

The Place and Importance of Âşık Mikayıl Azaflı in Azerbaijani Âşık Literature



Doç. Dr. Seher ATMACA

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bölümü, Müzik Anasanat Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye.
zseher@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş/Received
07.08.2025

Kabul/Accepted
30.09.2025



Öz

21. yüzyıl Azerbaycan âşık edebiyatının en önemli temsilcileri arasında yer alan ve asıl adı Mikayıl Cabbar oğlu Zeynalov olan Mikayıl Azaflı, Azerbaycan'ın Tovuz ili Azaflı köyünde 21 Mart 1924 tarihinde dünyaya gelmiştir. Şiir yazmaya ve saz çalmaya başlamasıyla birlikte köyünün adını mahlas olarak almıştır. 12 Ekim 1990 yılında vefat eden âşık Azaflı, Dirili Gurbani, Abbas Tufarganlı, Sarı Âşık, Hasta Kasım, Âşık Alı, Âşık Elesger, Âşık Şemşir, Hüseyin Bozalğanlı, Âşık Hüseyin Genç, Âşık Penah gibi âşıklarla birlikte anılan bir âşık olmuştur. Âşık Mikayıl Azaflı, Azerbaycan âşık edebiyatında kendi köklerine bağlı, vatan ve millet sevgisiyle dolu, gözünü daldan budaktan esirgemedi sözünü doğru zamanda söylenmesi gerektiği şekilde söyleyebilen hatta bu sözlerinden dolayı da bedel ödemek zorunda kalan bir âşık olmuştur. Mikayıl Azaflı bir yandan âşıklık sanatını icra ederken diğer taraftan da Azerbaycan âşık edebiyatına önemli eserleri ile katkı sunarken aynı zamanda da günümüzde onun adı ile birlikte anılan âşık havaları ile âşık edebiyatına katkı sunmuştur. Bu çalışmamızda Mikayıl Azaflı'nın Azerbaycan âşık edebiyatındaki önemi ve yerinin yanı sıra halka mal olmuş âşık havaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan âşık edebiyatı, Âşık Mikayıl Azaflı, şiir, âşık havaları, türkü.

Abstract

One of the most important representatives of the 21st century Azerbaijani ash-Sharif literature, Mikayıl Azaflı, whose real name is Mikayıl Cabbar oğlu Zeynalov, was born on March 21, 1924 in the Azaflı village of the Tovuz district of the Ganja province of Azerbaijan. When she started writing poetry and playing the saz, she started using the name of her village as a pen name. He passed away on October 12, 1990. He was an ashik who is remembered together with ashiks such as Azaflı, Dirili Gurbani, Abbas Tufarganlı, Sarı Âşık, Hasta Kasım, Âşık Alı Âşık Elesger, Âşık Şemşir, Hüseyin Bozalğanlı, Âşık Hüseyin Genç, Âşık Penah. In Azerbaijani ashik literature, Ashik Mikayıl Azaflı is a ashik who is full of love for her homeland and nation, attached to her own roots, and who can say her words at the right time and in the right way, without sparing any effort, and even had to pay the price for these words. While Mikayıl Azaflı was practicing the art of minstrelsy on the one hand, she also contributed to the Azerbaijani minstrel literature with her important works on the other hand, and at the same time, she contributed to the minstrel literature with the minstrel tunes that are remembered with her name today. In this study, we will focus on Mikayıl Azaflı's importance and place in Azerbaijani ashik literature as well as her ashik tunes that have become popular.

Keywords: Azerbaijani minstrel literature, Mikayıl Azaflı, poem, minstrel tunes, song.

Atıf/Citation: Atmaca, S. (2025) Âşık Mikayıl Azaflı'nın Azerbaycan âşık edebiyatındaki yeri ve önemi. *Mecmua*, 10(20), 1-15.

Giriş

Dede Korkut'tan günümüze uzanan süreçte, sözün saz eşliğinde ahenkli bir biçimde icra edilmesiyle şekillenen âşıklık sanatı, toplumun duygu ve düşünce dünyasına hitap etmiş; bireylerin hissiyatına tercüman olmuştur. Bu gelenek içerisinde yetişen yüzlerce âşık, ortaya koydukları âşık havalarıyla bu edebiyatın sürekliliğini sağlamış, aynı zamanda kendilerini sürekli yenileyerek günümüz âşık edebiyatının biçimlenmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Türk dünyasında yetişen âşıklar, toylarda, meclislerde ve çeşitli toplumsal etkinliklerde yalnızca insanların hoş vakit geçirmelerini sağlamakla kalmamış; aynı zamanda Türk dilinin, kültürünün ve geleneklerinin yaşatılmasında da önemli roller üstlenmişlerdir. Özellikle Azerbaycan âşıklık geleneğine bakıldığında, bu sanatın temel taşlarını oluşturan âşıkların toplumda saygı gören kimseler oldukları; türkü ve şiirlerinin ise sözlü ve yazılı kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktararak yaşatıldığı görülmektedir.

Azerbaycan âşık edebiyatında Dede Kerem, Sarı Âşık, Gurbani, Hasta Kasım, Valeh, Âşık Alı, Dede Elesger, Dede Şemkir, Hüseyin Bozalganlı, Hüseyin Saraçlı, Dellek Murat, Hasta Hasan, Abbas Tufarganlı ve Mikayıl Azaflı gibi isimler bu geleneğin öncülerinden sayılmaktadır. Söz konusu âşıklar, ustalarından aldıkları derslerden yola çıkarak hem önceki kuşaklara ait âşık havalarını yaşatmışlar hem de kendi üretimleriyle âşıklık geleneğine yeni havalar ve türküler kazandırmışlardır. Dolayısıyla, bir âşığın sahip olduğu usta malı ürünler kadar, kendi özgün becerileriyle oluşturduğu eserler de sanatına üslup, renk ve ahenk katmıştır. Bu nedenle âşıklar, geçmişten günümüze kadar birbirlerini besleyen, taklitten uzak duran ve tekrara düşmemeye özen gösteren, kendi üsluplarını inşa etme çabası içinde olmuşlardır.

Azerbaycan âşık edebiyatının yaşatılması ve kuşaklara aktarılması sürecinde, âşıklar yalnızca icracı kimlikleriyle değil, aynı zamanda bu sanatı sürdüreceği yeni âşıkların yetişmesinde de önemli sorumluluklar üstlenmişlerdir. Bu bağlamda, her âşığın geleneğe kazandırdığı yeni âşık havalarıyla edebiyat içinde özgün bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu köklü gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan âşıklardan biri de Mikayıl Azaflı'dır. 21 Mart 1924 tarihinde Azerbaycan'ın Tovuz ili Azaflı köyünde dünyaya gelen Mikayıl Azaflı, 12 Ekim 1990'da aynı köyde vefat etmiştir. Asıl adı Mikayıl Cabbaroğlu Zeynalov olan sanatçı, doğduğu köyün adını mahlas olarak kullanmış; âşıklar arasında ise "Qoca Qartal" Qoca-Yaşlı. Qartal-Kartal uzun ömür yaşayan kuş olduğu için Azerbaycan yöresinde akil ve yaşlı insan için bu deyiimi kullanırlar.

Şiirlerinde Türklük bilinci ve vatan sevgisini merkeze alan Mikayıl Azaflı, Sovyetler Birliği döneminin baskıcı tutumlarından dolayı sanatını büyük zorluklarla icra etmiş; komünist ideolojiye boyun eğmediği için çeşitli baskılara maruz kalmış, hapis cezasına çarptırılmış ve gözetim altında tutulmuştur. Ali Kafkasyalı'nın (1996) bildirdiğine göre, Azaflı; Âşık Esat ve Âşık Yusuf'tan aldığı saz eğitiminin yanı sıra, şair Samet Vurgun'un önerisiyle Âşık Mirza Bayramov'dan da ders alarak âşıklık sanatında kendisini geliştirmiştir.

Bu çalışmada, Azerbaycan âşıklık geleneği çerçevesinde, başta Azerbaycan'da yayımlanan kitaplar ve makaleler olmak üzere çeşitli kaynaklar taranarak "Koca Kartal" lakabıyla tanınan Âşık Mikayıl Azaflı'nın bazı halk şairleri ve âşıklarla yapmış olduğu atışmalar (deyişmeler) incelenmiş; yaşadığı dönemde ve ölümünün ardından farklı âşıklar tarafından türküler olarak okunmaya başlanan şiirleri tespit edilmiştir. Ayrıca, Mikayıl Azaflı'nın âşık edebiyatına kazandırdığı âşık havaları ile onun şiirlerine farklı âşıklar tarafından bestelenen havalar da bu bağlamda değerlendirilmiştir.

1. Azerbaycan'da Âşık ve Âşıklık Geleneği

Azerbaycan'da âşıklık geleneği, farklı bölgelerde yaşayan âşıkların icra tarzları, okuma biçimleri ve saz çalma üslupları doğrultusunda kendi ekollerini oluşturmalarıyla birlikte zenginleşmiştir. Bu farklılıklar zamanla "âşık mektepleri" kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu mekteplerde yetişen âşıklar, toplum tarafından usta âşık olarak kabul edilmiştir. Meclislerde ve toylarda saz eşliğinde şiir söyleyen, türküler icra eden ve halkı eğlendiren âşıklar, halkın gözünde değerli sanatçılar olarak görülmüştür. Âşıkların yer almadığı bir meclisler eksik sayılmış, âşıksız toylar ise eksik kabul edilmiştir. Âşıklık sanatı, Türk dünyasının ortak manevi değerlerinden biridir. İlk zamanlarda üç telli kopuzla icra edilmeye başlanan bu geleneksel sanat, zamanla "âşıklık sanatı"

olarak adlandırılmış ve bu sanatı icra eden kişilere “âşık” denilmiştir. Kopuz ise zaman içerisinde gelişen telli çalgılarla yer değiştirmiş, günümüzde “saz” adıyla anılarak varlığını sürdürmüştür.

Türk halk şiirinin tarihsel süreç içerisinde gelişiminde âşıkların büyük bir rolü olmuştur. Şairler ile âşıklar arasında karşılıklı bir etkileşim oluşmuş, bu etkileşim halk edebiyatının gelişimine katkı sağlamıştır. İmamverdiyev (2013, s. 20) göre, ozan/âşık sanatı, Türk soylu halklar için ortak manevi bir değer olup, daha çok sözlü kültür yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu nedenle âşık destanlarında kullanılan şiir formları, âşık havaları ve anlatım tarzlarının benzerlik göstermesi tesadüf değildir. Âşıklar, icracılık görevlerini yalnızca kendi bölgeleriyle sınırlı tutmamış; farklı şehirlere ve hatta ülkelere giderek sanatlarını icra etmişlerdir. Bu sayede söyledikleri türküler ve anlattıkları destanlar farklı bölgeleri dolaşarak Türk dünyasında kültürel bağların güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Usta âşıklar, üstatlarından öğrendikleri tavır, hava, destan anlatımı, deyişme (atışma) ve şiir söyleme gibi sanatsal unsurları sonraki kuşaklara aktarmak için çaba göstermişlerdir. Bu bağlamda âşıklık geleneğinde usta-çırak ilişkisi, baba-oğul ilişkisi kadar önemli görülmüştür. Toplum tarafından bir âşığın saygınlığı, ustasının kimliğiyle doğrudan ilişkilendirilmiş; saygın bir âşığın çırağı olmak onur sayılmıştır. Usta âşık, çıraklarını özenle seçmiş; sanatın inceliklerini öğretmeden önce onları belirli sınavlara tabi tutmuştur. Boratav, bu aktarımı âşıklara yüklenmiş bir görev olarak tanımlar: “Âşık hem yaratıcı bir sanatçıdır hem de icracıdır; yazdığı şiiri, türküyü okur ancak hem çağdaş hem de geçmiş âşıkların edebi mirasını kuşaktan kuşağa aktarma sorumluluğunu da taşır” (Boratav, 1966, s. 341).

Usta âşıkların üstlendikleri bu sorumluluk, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir görevdir. Çünkü bu sanatın ihmal edilmesi, başka milletlerin kültürel etkisine açık hâle gelmek anlamına geleceği endişesini doğurmuştur. Bu sebeple âşıklar, çıraklarını eksiksiz eğitmek ve zaman zaman sınamak zorunda kalmışlardır. Bir âşığın toplum tarafından kabul görmesi, sevilmesi ve tanınması, toplumun o âşığın duygu ve düşünce dünyasına olan yakınlığı ile doğrudan ilişkilidir. Her meslekte olduğu gibi, âşıklıkta da öğrenme, uygulama ve aktarma süreçleri mevcuttur. Bu süreç tamamlanmadan usta, çırağına mahlas vermemekte, onun meclislerde ve toylarda çalıp söylemesine izin vermemektedir. Bu sanat, bir usta yanında başlayan ve uzun yıllar süren bir öğrenim süreci gerektirmektedir.

Her usta âşık, çırağının kendisini geçmesini ister ve bu doğrultuda onu en iyi şekilde yetiştirmeye çalışır. Hidayetoğlu, usta bir âşıktaki bulunması gereken becerileri sıralarken, bunun herkese nasip olmayacağını vurgular: “Âşık ismini taşıyan sanatkar; koşma, tecnis, geraylı, güzelleme gibi şiir türlerini bilmeli, dudakdeğmez ve raks gibi icra biçimlerini kullanabilmeli; aynı zamanda müzikal kompozisyonlar oluşturup bunları sazla çalabilmelidir. Ancak bu yaratıcılık her âşığa nasip olmaz” (Hidayetoğlu, 1999, s. 5).

Azerbaycan âşık edebiyatının günümüze ulaşmasında birçok usta âşık etkili olmuştur. Bu âşıklar, yalnızca yaşadıkları bölgelerde değil, farklı bölgelerde de sanatlarını icra etmiş, zaman zaman karşılaşmalar düzenleyerek sanatlarını geliştirmişlerdir. Atmaca'ya göre (2017, s. 263) usta âşıkların yoğunlukta olduğu bölgeler bu sanatı öğrenmek isteyenlerin ilgi odağı olmuş; bu durum zamanla Gencebasar, Borçalı, Göyçe, Dereleyez, Derbend, Nahçıvan, Garadağ, Urmiye, Zencan, Horasan, Seve, Gaşgay, İrevan, Çıldır ve Şirvan gibi bölgelerin âşık muhitleri olarak tanınmasına yol açmıştır.

Âşıklar, şifahi kültürün oluşmasında öncü bireyler olarak görülmüş, bulundukları her bölgede özel bir dinleyici kitlesine sahip olmuşlardır. Bu dinleyiciler aracılığıyla türkülerin, destanların farklı bölgelerdeki insanlara ulaşmalarına katkı sağlayarak kültürün geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımı sağlamışlardır. Guliye'ye göre (2016, s. 262) Azerbaycan âşık edebiyatı, halkın örf, âdet, tarih, kültür ve yaşam biçimlerinin araştırılmasında ve tanıtılmasında önemli bir yere sahiptir. Saz ve müzik birlikteliği ise âşık muhitlerinin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olmuştur.

Ulaşım ve haberleşme imkânlarının sınırlı olduğu dönemlerde âşıklar, toyların ve meclislerin olmazsa olmazı sanatçıları hâline gelmiştir. Hatta bu tür etkinliklerin tarihleri, âşıkların programlarına göre belirlenmiştir. Bu gelenek günümüzde de özellikle taşrada devam etmektedir. Azerbaycan'da meclislerde ve toylarda âşık bulundurmak, ev sahibi açısından göz ardı edilemeyecek bir sorumluluk olarak kabul edilmektedir. Rahimova'ya göre (2010, s. 142) Âşıklık sanatı, Azerbaycan halkının sanat anlayışında toplumsal kimliğin önemli bir unsuru olmayı sürdürmektedir. Bu sanatın



temel konularını sevgi, tabiat güzelliği, insan ve onun eylemleri oluşturmaktadır. Âşık sanatı, doğaçlama unsurlar içermekle birlikte, teatral biçimde ve hafif bir tonla icra edilmektedir.

Türkiye’de âşıklar sanatlarını oturarak, dizlerine sazlarını alarak icra ederken, Azerbaycan’da âşıklar genellikle ayakta, sazlarını omuzlarına asarak ve gerektiğinde hareketli bir biçimde çalıp söylemektedirler. Bu fark, icra tarzının gelenekle nasıl şekillendiğini ve âşıkların performansına nasıl yansıdığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2. Âşık Mikayıl Azaflı'nın Hayatında Önemli Bir Kesit

Tarihin her döneminde âşıklara sahip çıkan kurumlar ve kişiler olmuştur. Bu desteklerin temel amacı, âşıkların sanatlarını daha iyi icra edebilmeleri için onlara maddi ve manevi yardım sağlamaktır. Şimşek’e (2022, s. 221-224) göre, 19. yüzyılın sonlarına doğru Bolşevik Devrimi ile birlikte Rusya hâkimiyetindeki Türk toplulukları, sanatlarını belirli şartlar altında icra etmek zorunda kalmıştır. Komünist ideolojiye dayanan baskıcı rejim, âşıkları kendi amaçları doğrultusunda kullanmış, toplum tarafından sevilen ve sayılan âşıkları halk önderleri olarak öne sürüp yönlendirmiştir.

Azerbaycan toplumunda özellikle kırsal kesimlerde âşıklık sanatını yaşatan âşıklar, rejimin himayesi altında halkı dönüştürmek ve rejimin devamını sağlamak amacıyla bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu sistem kapsamında, âşıkların büyük bir kısmı estetik kaygıdan uzak, kafiye benzerliklerine dayanan basit şiirler söylemeye başlamış; rejimin değerleri, âşık şiirlerinde işlenerek ideolojik amaçlara hizmet etmiştir. Akman’a (2008, s. 182-183) göre ise Sovyet ideolojisinin temel hedeflerinden biri olan komünizmin halka daha etkili biçimde aktarılması için geleneksel halk sanatçıları olan âşıklara yeni toplumsal roller yüklenmiştir. Buna göre âşıklar yalnızca sözlü kültürün taşıyıcıları değil, aynı zamanda “tebligatçı”, “öğretmen” ve “terbiyeci” kimlikleriyle halkı sosyalist idealler doğrultusunda yönlendiren bireyler olarak görülmüştür. Bu yeni görev tanımları, dönemin resmî raporları ve kurultay kararlarında da açıkça ifade edilmiştir. Özellikle 5 Mayıs 1928’de düzenlenen I. Âşıklar Kurultayı, âşıkların yeni dönemde üstlenecekleri işlevlerin belirlenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Azerbaycan’da gerçekleşen bu toplantıya yaklaşık 150 âşık katılmış ve burada sosyalizmin inşasında halk sanatçılarının tebligatçı olarak önemli bir rolü olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bu sanatçılara gereken desteğin verilmesi ve faaliyetlerinin örgütlü biçimde yürütülmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Böylece âşıklar, Sovyet ideolojisine uyumlu yeni rollerle toplumsal dönüşümün araçları hâline getirilmiştir.

Bolşevik iktidarı sonrası komünizmin yayılmasını hızlandırmak amacıyla yürütülen kültürel yozlaştırma çalışmaları da devam etmiştir. Bu süreçte âşıklar, mevcut yönetimin ideolojisini halka anlatmak üzere etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ali Kafkasyalı’ya göre (1993, s. 10) Azerbaycan’ın farklı bölgelerinden gelen âşıkların katılımıyla düzenlenen bir toplantının amacının, geleneksel âşık edebiyatının klasik temalarının sürdürülmesi değil, sosyalist anlayışın halk arasında yaygınlaştırılması olduğunu belirtir. Bu doğrultuda âşıkların şiirlerinde sosyalizmin ilkelerine uygun içeriklere yer verilmesi hedeflenmiş ve böylece kültürel dönüşüm sürecinde âşıkların aktif araçlar hâline getirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda, Azerbaycan’ın hemen her il ve ilçesinde Âşıklar Birliği şubeleri kurulmuş; bu birlikler aracılığıyla âşıkların halk üzerindeki etkisinden faydalanılarak sosyalist düşüncenin yaygınlaştırılması hedeflenmiştir. Dolayısıyla, bazı âşıklar devletin ideolojik politikaları doğrultusunda bilinçli bir şekilde yönlendirilmiş ve yeni rejimin kültürel temsilcileri konumuna getirilmiştir.

Kafkasyalı’ya (2007, s. 158) göre, Mikayıl Azaflı bu zorluklara rağmen yaşam mücadelesi veren bir âşık olarak öne çıkmıştır. Diğer birçok âşık gibi o da sadece kişisel değil, halk adına meseleleri gündeme getirmiş, diktatör rejimin baskılarına karşı durarak toplumun sesi olma bilinciyle hareket etmiş ve her dönemde baskı ve zulümlere karşı çıkmaktan geri durmamıştır. Azaflı’nın zorluklarla ilk karşılaşması, ortaokuldayken sınıf öğretmeninin Stalin’in resmini çizmesini istemesiyle olmuştur. Stalin’e yönelik bu talihsiz olay nedeniyle hapse atılması hayatında derin izler bırakmıştır. Vatanına, milletine ve diline bağlılığıyla bilinen Mikayıl Azaflı, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri döneminde sabıkalı ilan edilmiştir. Bu olayı kendisi şu şekilde anlatır:

“Sınıfta resim dersi yapıyorduk, öğretmenimiz o zamanki devlet başkanı Stalin’in resmini çizmemizi istedi. Çalışmalarımızı bitirmek üzereyken resmimin üzerine mürekkep döküldü. Bu hadise üzerine beni mahkemeye götürdüler, ‘Stalin’in



resmini üzerine kasıtlı olarak döktün, niçin döktün, sana kim öğretti?’ gibi sorularla yargıladılar. Suçlu bulunarak hapsedildim. Bir yolunu bularak kaçtım. Hayli zaman Gence ve Karabağ bölgelerinde firar ettim. Sonra yakalanarak tekrar hapsedildim” (Kafkasyalı, 1996, s. 26).

Azaflı, meclislerde ve toylarda hakkı haykıran bir âşık olarak tanınmıştır. Katıldığı bir toplantıda Seyit Bende'nin bir şiirini okuması sebebiyle üzerindeki takibatlar artmış ve sonunda “evinde silah saklamak” suçlamasıyla dört yıl hapis cezası almıştır. Hapiste olduğu dönemde kaleme aldığı “Ağarmayın ay saçlarım amandı”, “Bülbül”, “O menem”, “Deyemmerem”, “Benzer”, “Sen deme”, “Döndü körpelerin qana yaşları” gibi koşmaları halk arasında destanlaşmıştır. Hapiste yazdığı şiirlerden birinde içinde bulunduğu durumu şu dizelerle dile getirmiştir:

“Düştük zindanların kan kucağına
Kaldık hısım kardeş elden aralı
Kalp nasıl dayansın hicran dağına
Gönül yardan, kâkül saçtan aralı

Azaflı'yam yaman ağrıyor canım
Taştandır döseğim çürüyor yanım
Sualsiz günahsız döküldü kanım
Geçemedim fitne felden aralı” (Gafarlı, 2024, s. 173).

3. Mikayıl Azaflı'nın Atışma/Deyişme Örnekleri

Atışma veya deyişme, Azerbaycan âşıkları arasında oldukça yaygın olan ve sözlü edebiyatın önemli bir parçasını oluşturan karşılıklı söyleşme biçimidir. Bu edebi tür, âşıkların hem teknik ustalıklarını hem de yaratıcılıklarını ortaya koydukları bir yarışma niteliği taşır. Atışmalar, genellikle dinleyicilerden birinin ya da âşıkların kendilerinden birinin başlattığı “ayak” adı verilen şiir dizeleri veya mısralar üzerine kuruludur. Atışmaya başlayan âşık bu ayakla bir tema, duygu veya fikir ortaya koyar; ardından karşı taraf, bu temaya uygun olarak ve aynı hece ölçüsü kuralları çerçevesinde cevap verir.

Atışma süreci, her iki tarafın da karşılıklı olarak şiirsel söylevde bulunmasıyla devam eder. Burada önemli olan, belirlenen hece ölçüsüne sadık kalmak, aynı zamanda da anlamlı ve etkileyici bir karşılık verebilmektir. İlginç bir durum olarak, eğer karşı âşık, açılan ayağa farklı bir hece ölçüsüyle yeni bir ayakla karşılık verirse, diğer taraf da bu yeni ölçüye uyarak atışmayı sürdürmek zorundadır. Bu durum, atışmanın dinamik ve esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Atışmalar sadece teknik bir yarışma olmayıp, aynı zamanda âşıklar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkilerin pekişmesine de hizmet eder. Bu karşılıklı şiir söyleşme biçimi, hem dinleyicilerin ilgisini çeker hem de âşıklar arasında saygı, dostluk ve rekabet ortamı yaratır. Ayrıca, atışmalar sırasında kullanılan dil, mecazlar ve sanatsal anlatım teknikleri, halkın kültürel hafızasının ve dil zenginliğinin korunmasına önemli katkılar sunar. Bu nedenle, atışma/deyişme, Azerbaycan âşık edebiyatının hem biçim hem de içerik bakımından gelişmesinde merkezi bir role sahiptir.

Âşık Mikayıl Azaflı'nın Âşık Narınc Hatun haricinde yapmış olduğu atışmaları çağdaşı olduğu Azerbaycan halk şairleri olan Hüseyin Arif, Molla Ahmed, Rasim Kerimli, Zeki İslam, Paşa Salahlı, Müzaffer Şükürve Zelimhan Yakup ile yapmıştır.

Hüseyin Arif (Hüseyin Camal oğlu Hüseyinzade) (1924-1992) Azerbaycan Âşıklar Birliğinin 1984-1992 yılları arasında başkanlığını yapmıştır.

Azaflı Mikayıl ile Hüseyin Arif'in deyişmesi:

“Hüseyin Arif:



Âşık dostum, bu dünyada,
Biri gülmez, biri güler.
Var-yokunu yar-yoldaşla,
Biri böler, biri bölmez.

Mikayıl Azaflı:

Şair gardaş, yahşıları,
Nadan bilmez, ganan bilir.
Varı-yohu, heyri-şeri,
Danan bilmez, anan bilir.

Hüseyn Arif:

Hüseyn doğmadı sene,
Sanattan söz düşdü yine.
Çokdu döyen sinesine,
Biri ölmez, biri öler.

Mikayıl Azaflı:

Azaflı'nın hörmətini,
Asıl bilir kıymətini.
Söz-sanatın kudretini,

Her can bilmez, duyan bilir” (Qasımlı vd, 2022, s. 417-419).

Molla Ahmed Tovuz bölgesinde tanınmış bir halk şairi olmuş doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle birlikte Mikayıl Azaflı ile aynı çağda yaşamış bir şairdir. Azaflı ile değişik zamanlarda dört deyişme yapmıştır.

Molla Ahmed ile Mikayıl Azaflı'nın 1. Deyişmesi:

“Molla Ahmed:

Dolanan gerdişdi, necedi peri,
Necesi ireli, necesi geri?
Harada kurulub carkın devvarı,
Onun yazısında nece mana var?

Mikayıl Azaflı:

Dolanan gerdişdir, on dördtür peri,
Yeddisi gökteydedir, yeddisi yeri.
Nuh'un deryasında carkın devvarı
Onun yazısında yeddi mana var.



Molla Ahmed:

Devr edip dünyanın dolan etrafın,
Ne üste kurulmuş, orada ne var?
Ezel elde neçe millet yarandı,
Neçesi afzeldi, neçe günahkâr?

Mikayıl Azaflı:

Dünya dövrü, derya çarkı cazibe,
Mah üste kurulup, orada bu var.
Yetmiş iki millet yarandı ezel,
Beş, yeddi afzeldi, yeddi günahkâr” (Qasımlı vd, 2022, s. 419-421).

Rasim Kerimli, Azərbaycan'ın Tovuz ilçesi Düz Kırıklı (1932-1996) Âşık Nağı'nın yanında yetişmiştir.

Mikayıl Azaflı'nın Rasim Kerimli ile deyişmesi:

“Rasim Kerimli:

Adam var can verir mala, devlete,
Adam var el üçün, mahal üçündü.
Her sözüm-sohbetim yüreklerdeki.
Bin bir gizli kalmış sual üçündü.

7

Azaflı Mikayıl:

Adam var beşerin eyer çarkını,
Adam var kanun'çün, hakk kal üçündür.
Şairde ince söz, âlimde elmi,
Ancak taş terazi bakkal üçündür.

Rasim Kerimli:

Rasim, kalp odur ki, el üçün yanar,
Âlem şulesinden nura boyanar.
Bazen saksağan da, serçe de konar,
Ancak dağ zirvesi kartal üçündü.

Azaflı Mikayıl:

Azaflı, kartalı sar kuş didibdi,
Saksağan münecim, karga edibdi.
Aclıktan, yoklukdan zahmet gedibdi.



Hayatın esası taht gal üçündü" (Qasımlı vd, 2022, s. 425-427).

Zeki İslam (Zeki İslam oğlu Yusifov) (1939-2018) halk şairi

Zeki İslam ile Mikayıl Azaflı'nın deyişmesi:

“Zeki İslam:

Âdemle Havva'ya kismet olmadı,

Şeytan dedi, ye buğdanı çiy indi.

Atam nale çekdi, anam ağladı.

O, cennetten bir az bele çiy indi.

Mikayıl Azaflı:

Âdem'e Havva'ya kismet olmayan,

Ana südü çiy yeyilmiş, çiy indi.

Babamla nenemi şeytan aldadıb,

Buğda verib, deyib yeyin çiy indi.

Zeki İslam:

Dünyaya düz bakar fikri halallar,

Halalca kardaşlar dava salarlar.

Zeki İslam, senden haber alarlar,

Sözün bişir, danışmaynan çiy indi.

Mikayıl Azaflı:

Ekizler de anasını emende,

Dava salar dalaşarlar o demde.

Azaflı'yam, ağlamışam, bil ben de,

Anam demiş, em südümden çiy indi" (Qasımlı vd, 2022, s. 427-428).

Paşa Salahlı (Paşa Yunus oğlu Paşayev (1924-1987) halk şairi

Paşa Salahlı ile Mikayıl Azaflı'nın deyişmesi:

“Paşa Salahlı:

Ay Azaflı, bu dünyada,

Ölen kimdi, öldüren kim?

Ömür vaksız gedir bada,

Gülen kimdi, güldüren kim?



Mikayıl Azaflı:

Ay Salahlı, sirri-huda,
Ölen insan, öldüren o.
Zamanında şen, şer, qada,
Gülen insan, güldüren o.

Paşa Salahlı:

Halına yan bir ahılın,
Hakkını ver günahlının.
Kıymetini Salahlı'nın,
Bilen kimdi, bildiren kim?

Mikayıl Azaflı:

Zahmetini Azaflı'nın,
Hürmetini Azaflı'nın,
Kıymetini Azaflı'nın,
Bilen insan, bildiren o" (Qasımlı vd, 2022, s. 428-429).

Müzaffər Şükür (1939-2011) halk şairi

Müzaffər Şükür ile Mikayıl Azaflı'nın deyişmesi:

“Müzəffər Şükür:

Canım, ne yatmısan dünya darında,
Zalımlar gözünü oyan dünyadı.
Çekib çalın-çarpaz dağ üstən dağı,
Tutub dabanından soyan dünyadı.

Mikayıl Azaflı:

Atalar, babalar, akiller demiş,
Gah boşalıb, gah da dolan dünyadı.
Tarihler, dövrənlər, bin yıllar demiş,
Bir düzüne, yüz bin yalan dünyadı.

“Müzəffər Şükür:

O dağlar dözümlü, Müzəffər Şükür,
Bu dünya önündə hər gün diz çökür.

Bir yandan ucaldır, bir yandan sökül,
Ömrü barmak ile sayan dünyadı.

Mikayıl Azaflı:

Azaflı, sırr savab, günah görünmür,
Çox-çox yüreklerde Allah görünmür,
Akşam peyda olan sabah görünmür,
Heç kesim olmayıp kalan dünyada. (Qasımlı vd, 2022, s. 430-431).

Zelimhan Yakup (Zelimhan Yusif oğlu Yaqubov) (1950)-2016) Azərbaycan Âşıklar Birliğı (2008-2015) Başkanlığı ve Azərbaycan milletvekilliğı yapmışır.

Zelimhan Yakup ile Mikayıl Azaflı'nın deyişmesi:

“Zelimhan Yakub:

Ay bulaq başına telesen, göz-el,
Könlümü elimden al, yavaş yeri.
Terpener (oynar) yerinden dağların mehi,
Sürüşer başından şal, yavaş yeri.

Mikayıl Azaflı:

Güzeller aşkıyla çağlayan şair,
Gocanı da yada sal, yavaş yeri.
Kalbimi kalbine bağlayan şair,
Ay kara saç kaldı çal yavaş yeri.

Zelimhan Yakub:

Senin şöhetini âleme yayır,
Zelimhan özünü behtever sayır.
Kara saçlarından üçce tel ayır,
Sevdiyim havanı çal, yavaş yeri.

Mikayıl Azaflı:

Âşık var ki, bülbül, gül, âşıktı,
Âşık var ki, şirin dil âşıktı,
Azaflı Mikayıl el âşıktı,
Gel onun hemdemi ol yavaş yeri” (Qasımlı vd, 2022, s. 432-433).

Narinc Hatun (Evez kızı Caferova (1930-2000) Azərbaycan'ın önemli bayan âşıklarından birisidir.



1984 yılında tamamen bayan âşık ve şairelerden oluşan “Âşık Peri Meclisi”ni kurmuştur.

Narinc Hatun ile Mikayıl Azaflı'nın 1. Değişmesi

“Mikayıl Azaflı:

Aranda gezdiğim dağda göründü,
Nə yahşı güzərim buraya düşdü.
Zirvelər baş eydi secdəgahıma,
Ele bil kayalar haraya düşdü.

Narinc Hatun:

Her bir günün ferah dolu anı var,
Ömrümün bu günü nece say düşdü.
Ele bil qarşımda baş eydi dağlar,
Aranıma haray düşdü, hay düşdü.

Mikayıl Azaflı:

Getsin Azaflı'nın ahı, nalesi
Yanar vüsəlinə gam şeləlesi.
Günəşin nurunda ayın şulesi,
Tezeden doğulub dünyaya düşdü.

Narinc Hatun:

Bu dünyanın gam yüzünü kim diler,
Ağır, yüngül ağırlığın ne biler.
Hatun deyer, zer kadrini zer biler,
Getdi möhnət, sevinc mənə pay düşdü” (Qasımlı vd, 2022, s. 433-434).

4. Mikayıl Azaflı'nın Âşık Havalarına Katkıları

Âşık havaları, saz ve sözün uyum içinde, ahenkli bir şekilde icra edilmesiyle ortaya çıkan türkü okuma biçimidir. Hangi şiirin hangi havaya uygun olduğu belirlenir ve o hava üzerinde yorumlanarak türkü hâline gelir. Zaman içinde âşıklar tarafından geliştirilen bu havalar; uzun hava, barak, bozlak, kırık hava, hoyrat, maya, deyiş, nefes, ilahi gibi farklı isimlerle anılmış sözlü ve ezgisel halk müziğimizin temel taşlarını oluşturmuştur. Günay'ın belirttiği gibi, âşık türkülerinin toplum tarafından kabul görenleri, milli türkü repertuarına dâhil olmuş; yaratıcısı çoğu zaman unutulsa da, bu eserler müzikten öte toplumsal kültür kodlarını ve şifrelerini koruyan önemli yapılar olarak değerlendirilmiştir (Günay, 2011, s. 13).

Yüzyıllardır süregelen bu gelenek, aynı zamanda kültürel belleğimizin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Tarihten günümüze binlerce âşık, kültürümüzün yaşatılmasında sazı ve sözünü katkı sunmuşlardır. Kendilerinden önceki ustalardan edindikleri bilgi ve becerileri geliştirerek âşıklık sanatının devamlılığını sağlamışlardır. Başlangıçta sadece bir ilgi alanı olan âşıklık, zamanla meslek hâline gelmiş ve birçok âşık geçimlerini bu sanatla kazanmaya başlamıştır. İmamverdiyev'e göre, âşıklar, kendilerinden önce yaşamış meşhur ustaların şiirlerini ve destanlarını ezberlemekle kalmamış, kendi şiirleriyle toylarda ve düğünlerde çalıp



söyleyerek usta âşıkların isimlerini yaşatmışlardır. Kendi sesleri, nefesleri ve avazlarıyla bu kadim söz hazinesinin incilerini, sazın farklı akortlarını yaparak havalara melodik uyum ve ahenk katmışlardır. Bu nedenle âşıklar, zaman içinde kendilerini geliştirerek usta âşıklar arasında anılmak için yoğun çaba sarf etmişlerdir (İmamverdiyev, 2003, s. 149). İsmailov ise âşıklık sanatının temel şartlarını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Söz koşmak, musiki bestelemek ve bunları saz eşliğinde icra etmek; çalınan havaların ahengine uygun hareket etmek; kendinden önceki değerlere sahip çıkmak; aynı zamanda ananeye sadık kalarak çırak yetiştirmektir. Bu şartları yerine getirecek bilgi ve donanımına sahip olmayan âşıklar, ne kendilerinden önceki ustalardan layıkıyla faydalanabilmiş ne de kendilerinden sonra yetişecek olanlara katkı sağlayabilmişlerdir” (İsmailov, 2002, s. 40).

Âşıklar, ustaları ve onların ustalarını tanıyarak, bu büyük ustaların havalarını örnek almış, kendi sanatlarını icra ederken geleneksel ezgi kalıplarına şiirlerini ustaca uygulamışlar. Özarslan'ın da belirttiği gibi,

“Âşıklar şiirlerini geleneksel özellik taşıyan hazır ezgi kalıplarına uygulayarak icra ederler. Manzum söz söylemeye bağlı olarak ortaya çıkan edebî tür ve şekillerin kolay öğrenilebilmesi ve dinleyici üzerinde tesirli olabilmesi, melodi kalıplarının iyi bilinmesine ve müziğin sözle birlikte başarılı bir şekilde kullanılmasına bağlıdır” (Özarslan, 2001, s. 401).

Mikayıl Azaflı, Azerbaycan âşık edebiyatında kendine özgü, nevi şahsına münhasır bir âşık olarak tanınmıştır. Namazov'a göre, Azaflı, âşık sanatının en güzel şekilde icra etmesinin yanı sıra, Âşık Elgesger gibi büyük ustalardan aldığı ilhamla şiirlerini çağdaş bir dille yazmıştır (Namazov, 2013, s. 448). Klasik hece şiiri geleneğinden beslenen Azaflı, tek heceli şiirlerden on altı heceli şiirlere kadar uzanan zengin hece ölçüsü örnekleri sunmuş, hece şiirindeki ustalığını âşıklık sanatında da göstermiştir. Bu nedenle Azaflı, bestesi, notası ve icra şekliyle kendine özgü âşık havalarıyla sanata önemli katkılar sağlamış, saygın bir âşık olarak tanınmıştır.

Âşık havaları icra edilmeden önce, her müzik aletinde olduğu gibi saz akort edilir. Azerbaycan'da âşık havalarının her biri kendine özgü akorduna sahiptir; dolayısıyla âşık, türkü okuyacağı havaya uygun olarak sazını düzenlemek zorundadır. İmamverdiyev, Azerbaycan âşıklarının saz akortunu ana perde ve yardımcı perde olarak iki gruba ayırarak şu perdeleri sıralamıştır: “Ana perde: baş perde, orta perde, şah perde, ayak-divani perde, bayatı perde, ayak şah perde, beçe perde. Yardımcı perdeler: gül perde, yarım perde, kör perde, sağır perde, tıfil perde, yetim perde, yastı perde, sefil perde, lal perde” (İmamverdiyev, 2021, s. 125).

Günümüzde Azerbaycan Âşıklar Birliği Başkanı olan Muharrem Kasımlı, “Koca Kartal” lakaplı Azaflı için şunları ifade etmektedir: “Azaflı, klasik âşık geleneğini devam ettiren sanatkârlardandır. Onun icat ettiği ‘Azaflı dübeyti’, ‘Azaflı güzellemesi’, ‘Azaflı sanatı’, ‘Azaflı dünyası’, ‘Azaflı geraylısı’, ‘Azaflı himni (marşı)’, ‘Mikayılı’, ‘Azaflı dağları’, ‘Azaflı bahri’, ‘Mezahiri’, ‘Azaflı muhammesi’, ‘Azaflı gülü’ gibi saz havaları, âşık besteciliğinin değerli örneklerindendir” (Kasımlı, 2020, s. 295).

Âşık Mikayıl Azaflı, hapisten kaçtıktan sonra uzun yıllar dağlarda yaşamak zorunda kalmış, kartalların bakış açısıyla kendisini bir kartal olarak görüp, “Koca Kartal” adlı şiirini yazarak bu unvanı sevenleri tarafından almıştır:

“Koca kartal, ne gezirsin,
Dağlar koynunda, koynunda.
Bala gördüm anasının,
Ağlar koynunda, koynunda.

Niye kalbin karalıbdı,
Gül üstünü har alıbdı,
Şamamalar saralıbdı,
Tağlar koynunda, koynunda.

Bir hekim yara bağlayır,



Bir hekim sinə dağlayır,
Bağban gördüm, kan ağlayır,
Bağlar koynunda, koynunda.

Azaflı, yaz, dile gelmez,
Uçdu sonam, göle gelmez,
Geçen geçti, ele gelmez,
Çağlar koynunda, koynunda” (Kasımlı & Allahmanlı, 2020, s. 536).

Azaflı'nın kendi havası olan “Azaflı Geraylısı”, “Azaflı Dübeyt”, “Baş Sarıtel”, “Şahsarayı” ve “Şirvan Muhammesi” (Rast-Segah-Segah makamlarında) gibi eserleri, Azerbaycan âşık edebiyatının önemli şiiirleri arasında yer almaktadır. Günümüz Azerbaycan âşıkları ve çeşitli sanatçılar, Mikayıl Azaflı'nın bu saz havalarını icra etmeye devam etmekte, eserleri halk arasında büyük ilgi görmektedir. Azaflı'nın âşık havalarına kazandırdığı bu eserlerin hangi türküler üzerinde icra edildiği, tablo 1'de detaylı olarak sunulmuştur (Azaflı vd., 2024). Ayrıca Azerbaycan Âşıklar Birliği tarafından yayımlanan bu eserde, Azaflı'nın kendi havalarının yanı sıra Baş Divanı, Osmanlı Divanı, İmran Divanı, Hüseyini, Dervîşi, Kerem Güzellemesi gibi diğer âşık havalarının da yer aldığı belirtilmiştir.

Tablo 1

Âşık Mikayıl Azaflı'nın Türküleri ve Hangi Havada Okunduğu (Azaflı vd, 2024)

<i>Şiirin Adı</i>	<i>Hangi Hava Üzerinde Okunduğu</i>	<i>Makamı</i>
Zafer Çalsın	Azaflı Himni (Marşı)	Rast
Gitti	Azaflı Sanatı	Şur
Bilmez	Azaflı Sanatı	Şur
Âşığiyım	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti	Segah
Azerbaycan	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Koca Kartal	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Benim Dünyam	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
İnsan Oğlu	Azaflı dünyası, Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Âşık	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Diyemiyorum	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Beni	Azaflı Dübeyti	Segah
Yürek Seni	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Vakti	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Gerek	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Olmaya	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Alır	Azaflı Geraylısı Azaflı Dübeyti Şahsarayı	Rast -Segah-Segah
Ola	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti	Rast -Segah

Ustad	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Ey Gül	Azaflı Bahri, Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Gurban Olayım	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti	Rast -Segah
Yandım Allah	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti, Şahsarayı	Rast -Segah
Bülbül	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti, Şahsarayı	Rast -Segah
Mahpus	Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti, Şahsarayı	Rast -Segah
Benzer	Azaflı Geraylısı, Şahsarayı	Rast-Segah
Ey bivefa	Məzahiri, Azaflı Geraylısı, Azaflı Dübeyti	Segah- Rast- Segah
Gözler	Azaflı Güzellemesi	Segah
Ne Güzel olur	Azaflı Sanatı	Şur

Sonuç

Türk dünyasında âşık edebiyatı incelendiğinde, gerek günümüzde gerekse tarih boyunca âşıklar tarafından belirli bir hava eşliğinde icra edilen türküler, Türk halk müziğinin temel taşlarını oluşturmuştur. Günümüzde bu temel üzerinde yükselen türküler, coğrafi bölgelere göre yorum ve icra tarzında bazı farklılıklar göstermesine rağmen, çıkış noktaları büyük ölçüde aynıdır. Her âşığın ideali, ustasından aldığı bilgi ve tecrübeleri hem kendi hayatında uygulamak hem de yetiştirdiği çırakların bu köklü sanatı sürdürebilmelerini sağlamak suretiyle, gök kubbede silinmez bir iz bırakmaktır.

Azerbaycan âşık edebiyatı, birbirinden değerli yüzlerce âşık yetiştirmiş zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Her âşık, eserlerini kendine özgü ve değerli görse de, asıl değerlendirme, bu eserlerin toplum tarafından benimsenmesi ve sonraki nesillere aktarılmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda, ömrünü âşık sanatına adayan, şiirleri ve derlediği destanlar ile halk arasında geniş bir yankı uyandıran, ayrıca bestelediği ve yorumladığı türkülerle “Koca Kartal” unvanını almış Mikayıl Azaflı önemli bir figür olarak ön plana çıkmaktadır.

Mikayıl Azaflı, Azerbaycan âşık edebiyatında âşık havalarının zenginleşmesine önemli katkılar sağlamış bir sanatkârdır. Sayısız âşık havası bestelemiş olmasına rağmen, özellikle “Azaflı Dübeyti” havası (Rast makamı) eşliğinde seslendirdiği “Koca Kartal” türküsü, kendisinden sonra gelen âşıklar tarafından büyük bir saygıyla sahiplenilmiş ve bu eser gelecek kuşaklara armağan edilmiştir. Bir âşığın yaşadığı dönemde ve vefatından sonra eserleriyle varlığını sürdürebilmesi, onun sanatsal büyüklüğünün ve kalıcılığının bir göstergesidir. Azaflı, hapis ve kaçak yaşam dönemlerine rağmen, Azerbaycan âşık edebiyatının zirvesinde yer almış, adeta bir kartal gibi özgürce uçan bir figür olarak kabul edilmiştir.

Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) tarafından Mikayıl Azaflı'nın doğumunun 100. yılı anısına “Mikayıl Azaflı Seçme Şiirleri” yayımlanması ve 17 Mart 2025 tarihinde Azerbaycan Milli İlimler Akademisi tarafından düzenlenen “Koca Kartal Mikayıl Azaflı Sempozyumu” gibi etkinlikler, âşığın kültürel mirasa yaptığı katkının ve toplumdaki saygınlığının en somut göstergelerindendir.

Sonuç olarak, Âşık Mikayıl Azaflı, Azerbaycan âşık edebiyatına kazandırdığı “Azaflı Dübeyti”, “Azaflı Güzellemesi”, “Azaflı Sanatı”, “Azaflı Dünyası”, “Azaflı Geraylısı”, “Azaflı Himni (Marşı)”, “Mikayılı”, “Azaflı Dağları”, “Azaflı Bahri”, “Mezahiri” ve “Azaflı Muhammesi” gibi birbirinden değerli saz havalarıyla, hem sanat alanında hem de kültürel belleğin korunup yaşatılmasında kalıcı bir yer edinmiştir. Bu değerli miras, Mikayıl Azaflı'nın adını Türk dünyasının gök kubbesinde hoş bir

seda olarak ölümsüzleştirmiştir.

Kaynakça

- Akman, E. (2008). *Sovyetler Birliği döneminde Azerbaycan'da folklor politikaları ve çalışmaları (1917-1953)*. Platin Yayınları.
- Axundov, E., Abbaslı, İ. ve İsmailov, H. (2005). *Azerbaycan aşık şiirinden seçmeler*. C.1. Şerq-Qarb
- Atmaca Seher (2017). Göyçe âşık mektebinde Âşık Elesger'in yeri ve önemi üzerinde değerlendirmeler. *International Journal of Language Academy*, 5 (3), 252-264
- Azaflı, G., Nebioğlu, ve Memmetli, A. (2024). *Mikayıl Azaflı ağarmayın ay saçlarım amandı*. Zərdabi Nəşriyat.
- Boratav, P.,N. (1968). Âşık edebiyatı. *Türk Dili Dergisi*, (207).
- Elesger, İ. (2004). *Aşık ələsgər, Əsərləri*. Şərqi-Qərb.
- Gafarlı, E. (2024). *Aşık Mikayıl Azaflı seçme şiirleri*. Ankamat Matbaacılık.
- Guliyev, İ. (2016). Azerbaycan âşık edebiyatı: tarihte ve bugünü. *M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul.
- Günay, U. (2011). *Türk kültürünün iletişim, bilgi ve kültürel şifre taşıyıcısı olarak âşık edebiyatı, Yaşayan Âşık Sanatı Sempozyum Bildirileri*. Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi (THBMER) Yayınları.
- Qasımlı, M. (2003). *Ozan aşık sanatı*. Uğur.
- Qasımlı, M. Allahmanlı, M. (2020). *Ustad nəfəsli saz-söz ərməğanı*. Zərdabi Nəşriyat.
- Qasımlı, M., Allahmanlı, M., Məmmədli, A. (2022). Aşık Deyişmeleri, ADMİU.
- Hidayetoğlu, N. (1999). *Âşık garip azerbaycan halk destanları*. Türksesi Matbaacılık.
- Cemiloğlu, İ., İmamverdi, A. (2021). *Azerbaycan âşık icracılığı sanatı*, İksat.
- İmamverdiyev, I. (2013). *Dede şimşir saz havaları antolojisi*. Elm ve Tahsil.
- İmamverdiyev, I. (2003). Azerbaycan halk âşıklarının özgün özellikleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (21).
- İsmailov, H. (2002). *Aşık yaratıcılığı menseyi ve inkişaf merhaleleri*. Elm.
- Kafkasyalı, A. (1996). *Mikayıl Azaflı hayatı-sanatı-eserleri*. Eser Ofsetb
- Kafkasyalı Ali, (2007). *İran Türk âşıkları ve milli kimlik*, Eser Ofset.
- Namazov, Q. (2013). *Ozan-aşık sənətinin tarixi*. Elm va Tahsil.
- Özarslan, M. (2001). Âşıklık geleneği içinde âşık müziği ve kimi problemler. *Erdem*, 13 (38), 399 410.
- Paşayev, Q., Azaflı, M. (2008). *Mikayıl Azaflı, qoca azaflıyam*, Nurlan.
- Rahimov, E. (2010). Medeniyet siyasetimizin beynelxalk uğurları. medeni muhteliflik sosyal-siyasi değer gibi. *Kulturologların II Milli Formu Beynelxalk Elmi-Praktik Konferans*, Bakı
- Şimşek, E. (2022). Sovyet kültürel patronaj sisteminde âşıklar. (Y. Gökkaplan Haz.). *Âşık Sanatı, 2022 Abdal Yılı*, Kesit Yayınları.

Sorumlu Yazar: Doç. Dr. Seher ATMACA

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Yayınlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



KURGU, KURUM VE KRİZ: AKADEMİK ROMAN VE AYNADAKİ YALAN***Fiction, Institution and Crisis: Academic Novel and The Lie in the Mirror (Aynadaki Yalan)*****Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ŞİMŞEK**Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı. Tokat, Türkiye.
yasar.simsek@gop.edu.tr**Araştırma Makalesi/Research Article****Geliş/Received**

23.08.2025

Kabul/Accepted

30.09.2025

**Öz**

Akademik roman, yirminci yüzyılın ikinci yarısında İngiliz ve Amerikan edebiyatında üniversite ortamını ve akademisyenleri merkeze alan alt bir roman türü olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta kampüs romanı, kolej romanı ve üniversite romanı terimleriyle de karşılanan bu tür, akademisyenlerin yaşamlarına, ilişkilerine ve mesleki çatışmalarına odaklanmasıyla söz konusu türlerden ayrılır. Akademik romanlarda yükseköğretim kurumları, kariyer süreçleri, politik gerilimler ve entelektüel krizler genellikle hicivsel ve mizahi bir üslupla işlenir. Bu makalede, Türk edebiyatında henüz yeterince bilinmeyen akademik roman türü bağlamında Necip Fazıl Kısakürek'in *Aynadaki Yalan* adlı romanı incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak akademik romanın tanımı ve temel özellikleri verilmiş, ardından türün Türk edebiyatındaki görünümü tartışılmıştır. Daha sonra *Aynadaki Yalan*, akademik romanın tematik ve yapısal özellikleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Roman her ne kadar belirgin bir üniversite mekânı içermese de kurumsal yapıların sorgulanması, entelektüel kimliğin çatışmaları ve ideolojik gerilimler gibi türe özgü meseleleri işler. Felsefe bölümünde çalışan ve doçentlik sürecinde olan başkışının yaşadığı mesleki, ideolojik ve varoluşsal krizler, akademik romanlarda sıkça işlenen kariyer ve yükselme sorunlarıyla örtüşür. Bu yönüyle *Aynadaki Yalan*, Türk üniversite sistemine dair kurgusal düzlemde eleştirel bir bakış sunar. Yeni Türk edebiyatı sahasında doğrudan akademik roman üzerine yapılmış ilk bilimsel çalışma olma iddiasındaki bu makale, türün kavramsal sınırlarını genişletmeyi ve Türk edebiyatındaki konumunu tartışmaya açmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk Edebiyatı, *Aynadaki Yalan*, akademik roman, akademisyen, kurumsal eleştiri.

Abstract

The academic novel emerged in the second half of the twentieth century in English and American literature as a subgenre of the novel that centers on the university environment and academics. Initially referred to as campus novel, college novel, or university novel, it diverges from these related forms by focusing on the lives, relationships, and professional conflicts of academics. In academic novels, higher education institutions, career processes, political tensions, and intellectual crises are often portrayed with a satirical and humorous tone. This article examines Necip Fazıl Kısakürek's *Aynadaki Yalan* (*The Lie in the Mirror*) within the framework of the academic novel, a genre that remains relatively unfamiliar in Turkish literature. The study first outlines the definition and key characteristics of the academic novel and then discusses its general presence in Turkish literature. Subsequently, *Aynadaki Yalan* is analyzed in terms of the thematic and structural features of the genre. Although the novel does not include a distinct university setting, it engages with issues intrinsic to academic fiction such as the questioning of institutional structures, conflicts of intellectual identity, and ideological tensions. The protagonist, a philosophy scholar in the process of attaining associate professorship, experiences professional, ideological, and existential crises that parallel the career and promotion struggles frequently depicted in academic novels. In this respect, *Aynadaki Yalan* offers a critical perspective on the Turkish university system within a fictional framework. Claiming to be the first scholarly study directly devoted to the academic novel in the field of Modern Turkish Literature, this article seeks to broaden the conceptual boundaries of the genre and to open its position in Turkish literature to discussion.

Keywords: *Aynadaki Yalan* (*The Lie in the Mirror*), academic novel, academician, institutional critique.

Atıf/Citation: Şimşek, Y. (2025). Kurgu, kurum ve kriz: Akademik roman ve aynadaki yalan. *Mecmua*, 10(20), 16-37.

Bu makale, 20-21 Ekim 2023 tarihlerinde Erzurum'da düzenlenen Vefatının 40. Yılında Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu'nda sunulan ve daha önce yayımlanmamış olan "Akademik Roman Bağlamında Necip Fazıl'ın *Aynadaki Yalan* Romanı" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

Giriş

Roman, modern anlamda edebî türler arasında geç bir dönemde ortaya çıkmasına karşın, edebiyatın en dinamik, en gelişmiş, en kapsamlı türlerinden biri olma niteliğini taşımaktadır. İnsanlık tarihinin değişik dönemlerinde farklı edebî türler içinde biçimlenerek dönüşüme uğrayan romanın kökleri çok daha eskiye uzanmaktadır. Bu anlamda “kökeninde tarih, yaşam öyküsü, deneme, destan gibi değişik birtakım yazı türlerini” (Aytür, 2009, s. 12) barındıran romanın, gerçeklik içeren edebî türlerden yararlandığını göstermektedir. Çağlar boyunca insanlık deneyimlerini anlatma ve aktarma aracı olarak öne çıkan bu anlatı türleri, dünya edebiyatında romanın biçimsel ve tematik öncülleri kabul edilmektedir. Ancak roman, bağımsız bir tür olarak özellikle bireyselliğin, toplumsal yapının ve modern hayatın sorgulanmaya başlandığı tarihsel bir bağlamda on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış; on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa’da, özellikle İngiltere ve Fransa’da gelişim göstermiştir. Kentleşme, orta sınıfın yükselişi, bireysel bilincin doğuşu, matbaanın yaygınlaşması ve okur kitlesinin genişlemesi gibi toplumsal ve teknolojik değişimler, türün gelişimini ve yaygınlaşmasını önemli ölçüde etkilemiştir (Watt, 2007, s. 39-42). Bu yönüyle roman, günümüzde edebiyatın en yaygın türlerinden biri olarak geniş anlatım imkânları, bireysel ve toplumsal deneyimleri yansıtırma gücü, insan gerçekliğini derinlemesine ele alma gibi yönleriyle diğer türlerden ayrılmaktadır.

Roman türü geçmişten günümüze yeni anlayışlar, düşünceler, eğilimler, kuramlar ve yaşantılar doğrultusunda sürekli değişmektedir. Roman eleştirisi de türün bu değişen yapısıyla yeni açılımlar kazanmakta; alt türler hem içerik hem de teknik yönünden giderek daha da çeşitlenmekte ve zenginleşmektedir. Bu doğrultuda roman türü; içerik (konu, tema) ve yapı (üslup, anlatım tekniği) özellikleri bakımından çok yönlü ve kapsamlı bir çeşitlilik sergilemektedir. İçerik bağlamında tarihî, psikolojik, politik, sosyal, bilim kurgu, belgesel, macera, ütopya, distopya, polisiye, gotik, satirik ve fantastik gibi çeşitli alt türler belirirken; kurgu, anlatım biçimi ve üslup açısından ise mektup, biyografik, otobiyografik, deneysel, üstkurmaca, alegorik roman gibi yapısal ve teknik farklılıklar barındıran alt türler ortaya çıkmıştır (Hawthorn, 2001, s. 53-60). Bu çerçevede Bahktin’in (2001, s. 164) belirttiği gibi “[r]oman, gelişmeyi sürdüren, yani henüz tamamlanmamış” bir tür olarak hâlâ dinamik ve değişken yapısını korumaktadır. Bu durum, romanın her dönemde yeni kavramlar, eğilimler, terimler, alt türler ve tekniklerle yeniden yorumlanabilme kapasitesine işaret etmektedir. Roman türünün bu süreklilik arz eden evrimi, aynı zamanda farklı teorik yaklaşımlar ve eleştirel okumalar açısından zengin bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Bu çok katmanlı ve değişken yapısıyla roman, edebiyatın en esnek ve kapsayıcı türlerinden biri olma özelliğine sahiptir. Aynı zamanda hem içerik hem de biçim açısından sürekli olarak yeni açılımlar kazanmakta; güncel kültürel, toplumsal ve entelektüel meselelerle etkileşimini sürdürerek kendini yenilemektedir.

Bu çerçevede makaleye konu olan akademik roman, türün dinamik ve değişken yapısının (biçim ve içerik) özgün bir örneği olarak ortaya çıkmıştır. Üniversite ortamını, akademik kurumların işleyişini, akademisyenlerin bireysel ve toplumsal çatışmalarını odağına alan akademik roman hem modern bireyin entelektüel krizlerini hem de kurumsal yapılar içindeki güç dinamiklerini yansıtarak çağdaş edebiyatta içerik ve biçim açısından yenilikçi bir alan yaratmaktadır. Böylelikle akademik roman, türün zengin anlatım olanaklarını kullanarak, modern toplumun ve eğitim kurumlarının karmaşık yapısını eleştirel bir perspektifle ele alan çok katmanlı bir edebî form olarak konumlanmaktadır.

Bu çalışmada Türk edebiyatında henüz yeterince bilinmeyen akademik roman türü kapsamında Necip Fazıl Kısakürek’in tek roman denemesi olan ve otobiyografik izler taşıyan *Aynadaki Yalan* ele alınmıştır. Olayların bir bölümünün üniversitede ve akademik ortamda geçtiği, doçentlik savunması gibi akademik kariyer süreçlerinin konu edildiği bu roman, Türk üniversitelerini kurgusal düzleme taşıması açısından akademik roman çerçevesinde değerlendirmeye uygundur. Aynı zamanda üniversite kurumuna, akademik çevrelere ve kurumsal ilişkilere dair eleştiriler içermesi bakımından ilgi uyandırmaktadır. Özellikle başkışı Naci’nin akademisyen kimliği ve doçentlik süreci etrafında şekillenen anlatıda, bireyin kimlik arayışı, inanç bunalımı, kişisel kırılmaları ve akademik yükselme sürecinde karşılaştığı sorunlar merkeze alınarak akademi dünyası ve üniversite kurumu eleştirilmektedir.

1. Bir Alt Tür Olarak Akademik Roman

İlk örneklerine 1950’li yıllardan itibaren rastlanan akademik roman, Batı edebiyatında özellikle Anglofon gelenek (İngilizce konuşulan ülkelerin edebî geleneği) içinde, başta İngiliz ve Amerikan edebiyatlarında, romanın özgün bir alt türü olarak ortaya çıkmıştır (Cuddon, 2013, s. 101). Bu terim; üniversite kampüslerinde ya da genel olarak akademik ortamlarda geçen, çoğunlukla akademisyenlerin yaşamlarına, çalışma koşullarına, ilişkilerine ve kariyer süreçlerine odaklanan romanları tanımlamak için kullanılmaktadır. Başlangıçta “kampüs romanı”, “üniversite romanı”, “kolej romanı” gibi terimlerle de karşılanan akademik roman, akademisyenlerin hayatını merkeze alması bakımından bu türlerden ayrılmaktadır. Zira kampüs, kolej veya üniversite romanları daha çok üniversite öğrencilerinin okul ve kampüs ortamlarında yaşadıkları olayları konu alır. Onların bireysel gelişimleri, deneyimleri, eğitim süreçleri, sosyal ilişkileri ve gençlik dönemlerine özgü sorunları etrafında şekillenir. Buna karşılık akademik roman, akademisyenleri ve öğretim üyelerini odağa alarak üniversite ortamındaki mesleki ve bireysel yaşantıları konu edinir (Williams, 2012, s. 561-562). Bu nedenle söz konusu romanlar için “akademik roman” terimi hem kavramsal hem de tematik açıdan daha kapsayıcı görülmüş ve tercih edilen bir terim olmuştur.

En genel ifadeyle tür, “olayların esas itibarıyla bir kolej veya üniversite topluluğunda geçtiği ve ana karakterlerin genellikle İngiliz dili ve edebiyatı bölümünde çalışan akademisyenlerden oluştuğu bir roman” (Abrams ve Harpham, 2015, s. 3) şeklinde tanımlanır. Jhon O. Lyons, Amerika’da yayımlanan üniversite romanlarını ele aldığı çalışmasında bu tür romanları “akademik yaşam romanı” olarak adlandırır. Türü de “yükseköğretimin ciddiyetle ele alındığı, ana karakterlerinin genellikle öğrenciler veya profesörler olduğu akademik yaşamı konu alan bir roman” biçiminde tarif eder (Lyons, 1962, s. XVII). Elaine Showalter, *Faculty Towers: The Academic Novel and Its Discontents* (2005, *Fakülte Kuleleri: Akademik Roman ve Hoşnutsuzlukları*) çalışmasında bu tür romanlar için “1950’lerin akademik romanları kendi kuralları ve gelenekleri olan, dış dünyadan kopuk –ana rahmi gibi rahat ve sıcak ama bazıları için boğucu- bir çevreyi anlatır” (Showalter, 2005, s. 17) değerlendirmesinde bulunur. Bu tanımlardaki yaklaşımlar, akademik romanda üniversitelerin ve akademik ortamların temel mekân olduğunu vurgulamakla birlikte aynı zamanda akademik yaşamın anlatıda sadece bir arka plan unsuru olarak değil, olay örgüsünün merkezinde belirleyici bir öge olduğunu da göstermektedir.

Baldick (2001, s. 51), “kampüs romanı” terimi başlığı altında türü, “genellikle komik veya hicivsel unsurların ön planda olduğu, olayların bir üniversite veya benzeri öğretim kurumlarının kapalı dünyasında geçtiği ve akademik dünyanın saçmalıklarının, tuhaflıklarının anlatıldığı roman” şeklinde tanımlar. Bu tanımlama, akademik romanın eleştirel ve mizahi yönüne işaret etmektedir. Merritt Moseley ise akademik romanı “bir dizi önemli edebî, felsefî ve hatta sosyolojik meseleyi gündeme getir[en]” bir tür olarak tarif eder. Türün konusu, yazarı ve hedef kitlesi bakımından büyük ölçüde “akademi içinden” üretilmiş olduğuna dikkat çeker (Moseley, 2007, s. 3; 5). Womack (2002, s. 1) ise “akademik romanların sıklıkla kampüs yaşamının çelişkilerini, sosyolojik ayrıntılarını hicvettiğini ve sorunsallaştırdığını” belirterek türün özellikle “profesörlerin ve kurumların aldatıcı, ikiyüzlü ve sahtekâr figürler/unsurlar olarak acımasız biçimde tasvir edilmesiyle” öne çıktığını vurgular. Womack’ın tanımında vurguladığı gibi akademik roman sadece mizah yoluyla kampüs yaşamının gülünç durumlarını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda üniversite kurumunun ve akademik kimliğin içindeki çelişkileri açığa çıkararak bu dünyanın yapısal sorunlarını ortaya koyar. Bu nedenle akademik roman, ilk bakışta eğlenceli bir tür gibi görünse de derinlemesine okunduğunda üniversite-toplum ilişkisi, kurumsal yozlaşma ve etik ihlalleri gibi konulara dair ciddi ve güçlü bir eleştiri içinde barındırır.

Terry Eagleton, akademik romanın modern İngiliz romanını daima beslediğine dikkat çekerek türün cazibesinin üniversite ortamının sağladığı saf egzotizmden kaynaklandığını belirtir. Eagleton’a (1988, s. 94) göre “bir ölçüde ayrı bir yere konumlanmış bir mekân/ortam olarak üniversite, aykırı ve sıra dışı olmanın çekiciliğine sahiptir ve romancıya entelektüel çekişmeler, politik anlaşmazlıklar ve cinsel entrikalarla dolu elverişli kapalı dünyalar sunar.” Bu belirlemeler, bir alt tür olarak akademik romanın modernite sonrası değişen üniversite yapısının, bilgi üretiminin ve bireysel kimliklerin sorgulandığı önemli bir alan olduğunu ortaya koyar. David Lodge ise İngilizcede “kampüs romanı” teriminin “olayların (eylemin) çoğunlukla bir kolej ya da üniversitede geçtiği, daha çok profesörlerin, genç “öğretim üyelerinin Amerika’da ‘fakülte üyesi’, İngiltere’de ‘öğretim görevlisi’ ya da ‘akademik personel’ olarak bilinen ve daha az ölçüde de onların lisans ve lisansüstü öğrencilerinin hayatlarıyla

ilgili olan kurmaca bir eseri tanımlamak için” kullanıldığına vurgu yapar. Bu çerçevede “kampüs romanı” yerine “akademik roman” teriminin de kullanılabileceğine işaret ederek bu konuda çalışan bazı eleştirmenlerin bu kavrama öncelik verdiğini belirtir. Kendi çalışmalarında bu iki terimi zaman zaman birbirinin yerine kullandığını ifade eden yazar, akademik romanın daha kapsayıcı bir kavram olduğunu kabul etmekle birlikte kampüs romanı teriminin, türün mekâna dayalı karakterini daha iyi yansıttığını ileri sürmektedir (Lodge, 2008, s. 223-224).

Elaine Showalter, akademik romanın gelişimini ele alırken Thomas Hardy’nin *Adsız Sansız Bir Jude* (1895) ile Willa Cather’ın *Profesör’ün Evi* (1925) eserlerini türün erken dönem örnekleri arasında gösterir. Ancak akademik romanın asıl olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısında yayımlanan eserlerle belirginleştiğini vurgular. Bu dönemde Charles P. Snow’un *Masters* (1951, *Ustalar*), Mary McCarthy’in *The Groves of Academe* (1952, *Akademi Koruları*), Kingsly Amis’in *Talihli Jim* (1954), Malcom Bradbury’nin *Eating People is Wrong* (1959, *İnsanları Yemek Yanlıştır*) eserlerini akademik romanın ilk karakteristik örnekleri olarak sıralar. Ona göre bu romanların ortak noktalarından biri de yazarlarının ya doğrudan akademisyen olmaları ya da üniversite ortamına yakından tanıklık etmiş kişiler olarak akademik dünyayla bağlantıları bulunmalarındır (Showalter, 2005, s. 23). Showalter’ın bu değerlendirmesi, akademik romanın kurmaca bir anlatı olmanın ötesinde, yazarının kişisel gözlem ve deneyimlerinden beslenen gerçekçi bir tür olduğunu gösterir. Ayrıca akademik romanların doğuşunda, kurumsal eleştirinin yanı sıra akademisyenlerin mesleki ve kişisel deneyimlerini edebî kurgu aracılığıyla ifade etme isteğinin de belirleyici olduğunu ortaya koyar.

Bunun yanı sıra roman yazarlarının üniversiteyle olan doğrudan bağları, bu eserlerin hem eleştirel bir içerik hem de gerçekliğe yakın bir atmosfer kazanmalarını sağlar. Nitekim Tierney’in (2002, s. 162) belirttiği üzere, bu romanlar “akademisyenler için yalnızca kurgu okumanın sağlayabileceği haz açısından değil, aynı zamanda metnin bize kendimiz [akademisyenler] hakkında ne söylediği açısından da faydalıdır.” Tierney’in bu vurgusu, akademik romanların çoğunlukla üniversite mensubu yazarlar tarafından kaleme alınması sayesinde, akademisyenlerin kendi mesleki kimliklerine, içinde bulundukları kurumsal yapıya ve akademik yaşantıya dair içsel bir sorgulama ve yansıtma aracı hâline geldiğini göstermektedir.

Türkçe literatürde akademik roman üzerine yapılan ilk çalışmaya imza atan Çiğdem Pala Mull, “Türk Edebiyatında Akademik Roman” başlıklı sempozyum bildirisinde, türün modern İngiliz ve Amerikan edebiyatında romanın bir alt türü olarak değerlendirildiğini ve akademisyenlerin yaşamını konu alan romanlar için kullanıldığını ifade eder. Ayrıca bu tarz romanların son yıllarda edebiyat eleştirmenlerinin ilgisini çekmeye başladığını belirtir (Pala Mull, 2015, s. 264). Ören (2015, s. 39) de akademik (kampüs) romanın “yükseköğretim kurumlarının artması ve dolayısıyla insanların üniversite ile hayatlarının bir şekilde daha çok çakışması gerçeği ile ortaya çıkan bir alt kurgu türü” olduğunu ifade eder. Bütün bu tanımlama ve değerlendirmeler ışığında akademik roman teriminin üniversite ya da kampüs ortamında geçen, özellikle profesörler başta olmak üzere akademisyenlerin yaşamına, akademik ilişkilerine ve karşılaştıkları sorunlara odaklanan romanları tanımlamak için kullanıldığı belirtilebilir. Bu tür romanlarda genellikle İngiliz dili ve edebiyatı (İngilizce) bölümlerinde görev yapan akademisyenler aracılığıyla üniversite yaşamı, akademik ilişkiler, mesleki çatışmalar, bireysel arayışlar, entelektüel kaygılar ve insanî zaafılar konu edilir. Böylece akademinin kapalı, kendine özgü ve büyük ölçüde dış dünyadan yalıtılmış yapısı, kurgusal düzlemde okurun dikkatine sunulur.

2. Türk Edebiyatında Akademik Roman Türüne Genel Bir Bakış

Akademik roman türü, Batı edebiyatında uzun bir tarihsel geçmişe ve köklü bir geleneğe sahip olsa da Türk edebiyatında görece sınırlı kalmış ve daha geç ortaya çıkmıştır. Bu gecikme, Türkiye’de üniversite kurumunun geç şekillenmesi, akademik yapının özgün bir kimlik kazanmasının zaman alması ve üniversitelerin toplumsal yaşamda sınırlı bir temsil alanına sahip olmasıyla yakından ilişkilidir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan süreçte yükseköğretimde medrese, darülfünun ve nihayetinde üniversite biçiminde gerçekleşen yapısal dönüşümler, akademik kurumların ve öznelere edebiyat dünyasında görünür olmasını geciktirmiştir. 1933 Üniversite Reformu ile Batı tarzı üniversite modeline geçilmiş; bilimsel özerklik, araştırma disiplini ve akademik hiyerarşi gibi yapılar oluşturulmaya başlanmıştır. Her ne kadar yükseköğretimde kurumsal modernleşmenin temelleri atılmış olsa da akademinin toplumsal ve kültürel hayattaki etkisinin sınırlı kalması, akademik yaşamın edebî temsiline

yönelik ilginin de gecikmesine neden olmuştur. 1980 sonrası dönemde hem yükseköğretimin kitleselleşmesi hem de üniversitelerin ideolojik ve yapısal dönüşüm süreçlerine maruz kalması, akademik alanı daha görünür ve tartışılır hâle getirmiştir. Özellikle 1981’de Yükseköğretim Kurulunun (YÖK) kurulmasıyla birlikte üniversitelerdeki özerklik zedelenmiş, akademi giderek daha teknokratik bir yapıya doğru evrilmiştir. Bu husus hem üniversite kurumunu ve akademisyen kimliğini hem de üniversite-toplum ilişkisini sorgulayan metinlerin yazımına zemin hazırlamıştır (Dölen, 2010, s. 3-15; Tekeli, 2010, s. 165-175). Böylelikle bazı romanlarda üniversiteler ve akademik yaşantılar mekân, düşünce ve ilişkiler bağlamında yavaş yavaş ele alınmaya başlanmıştır. Ancak Türk edebiyatında akademik roman türü, Batı’daki örneklerine kıyasla daha az sayıda temsil edilmekte olup türün kurmaca içindeki sınırları henüz tam anlamıyla netleşmiş görünmemektedir.

Bununla birlikte akademik romanın Türk edebiyatındaki serüvenine bakıldığında bu türe dâhil edilebilecek eserlerin ilk anda “eğitim romanı” başlığı altında değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu romanlar, üniversitelerin, akademik dünyanın yapısal fonksiyonundan ve öneminden ziyade eğitimin genel işlevi ve sorunlarından hareketle, eğitimin sosyal hayattaki ideolojik, kültürel ve etik yansımaları çerçevesinde ele alınmıştır (Aslan, 2013, s. 64-72). Her ne kadar eğitim romanı ile akademik roman arasında belirli benzerlikler bulunsun da iki tür arasında dikkate değer ayrımlar vardır. Eğitim romanlarında anlatının merkezinde okul ve eğitim sistemi, bu sistemin eleştirisi, öğretmen-öğrenci ilişkileri, aydın sorunsalı, kırsal bölgelerdeki eğitim seferberliği ve bireyin eğitsel dönüşümü gibi meseleler yer alırken; akademik romanlar doğrudan yükseköğretim kurumlarına odaklanır, üniversiteyi ve kampüs ortamlarını temel anlatı mekânı olarak kullanır ve akademisyen karakterleri de entelektüel, ideolojik, mesleki, kültürel ve toplumsal yönleriyle ele alır. Bu nedenle, bu tür eserlerin eğitim romanı çerçevesinde incelenmesi, üniversitenin doğasını ve akademik dünyanın kurumsal ve yapısal derinliğini yansıtmaya açısından yetersiz kalacaktır.¹

Modern Türk edebiyatında akademik roman örneklerinin özellikle 1990’lardan sonra ve daha yoğun biçimde 2000’li yıllardan itibaren, son yirmi-otuz yıl içinde yaygınlaştığı görülmektedir. Her ne kadar 1990 öncesinde akademisyen karakterlerin ve üniversite/akademi ortamının doğrudan ve dolaylı olarak anlatıldığı romanlar olsa da bu romanlarda çoğunlukla “Türk tarihinin belirli bir döneminde yaşanan sosyal, ekonomik, politik değişimler ve Doğu-Batı ilişkilerinin hayata yansımaları üniversite bağlamında” (Pala Mull, 2015, s. 266) ele alınmıştır. Bu nedenle, bu dönemin eserlerinde akademik romanın müstakil bir tür olarak varlığından söz etmek zordur. Genellikle aydın ve entelektüel bireylerin yaşamı etrafında şekillenen bu romanlar, mekân olarak üniversiteye, akademiye temas etseler de çoğu kez modernist roman, sosyal roman, biyografik roman, politik roman, felsefi roman gibi alt türler kapsamında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu eserlerin akademik romanla ilişkisini tamamen reddetmek yanıltıcı olabilir. Zira bazı eserler alt türler açısından biyografik, sosyal ve politik roman çerçevesinde değerlendirilse de üniversiteyi, akademik mekânları anlatı evrenine dâhil etme biçimleri ve akademisyen kimliği merkeze yerleştirme çabaları bakımından akademik romanın Türk edebiyatındaki öncü temsilleri olarak görülebilir.

Örneğin Türk edebiyatında biyografik roman türünün önemli bir örneği sayılan Oğuz Atay’ın *Bir Bilim Adamının Romanı* (1975), üniversiteyi ve bir mühendislik profesörünü merkeze alması bakımından akademik roman türünün erken dönem örneği olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde Adalet Ağaoğlu’nun “Dar Zamanlar” üçlemesini oluşturan *Ölmeğe Yatmak* (1973), *Bir Düğün Gecesi* (1979) ve *Hayır* (1987) romanları, üniversite hocası Aysel karakteri üzerinden bireysel ve politik çatışmaları merkeze alırken, aynı zamanda akademik kurumlara ve temsillere dair önemli eleştiriler yöneltilmektedir. Fakir Baykurt’un mekân olarak köy ve yayla ortamında geçen *Yayla* (1977) romanı ise “üç farklı akademisyen tipi üzerinden kurgulanmakta, bir bilim adamının dünyası yargılanmaktadır” (Karabela

¹ Bu konuda literatüre katkı sunan bir çalışmayı anmak yerinde olacaktır. Mehmet Ufuk Demir, *Türk Romanında Üniversite (1980-2000)* başlıklı yüksek lisans tezinde, 1980-2000 yılları arasında yayımlanan romanlardan hareketle üniversite kurumunu öğrenci merkezli bir bakışla, siyasi ve sosyal boyutlarıyla incelemiştir (Demir, 2023). Söz konusu tez, Yeni Türk edebiyatı alanında akademik düzeyde üniversite kurumunu ele alan ilk çalışma olması açısından önem taşımaktadır. Ancak tezde kavramsal ve kuramsal düzeyde “üniversite romanı” türü ile öğrenci odağında kurgulanan kampüs romanı, kolej romanı gibi alt türlere hiç değinilmemesi, roman eleştirisinde güncel literatürün yeterince takip edilmediğini göstermektedir.

Şermet, 2024, s. 183-184). Ayla Kutlu'nun *Kaçış* (1979) romanı her ne kadar siyasal arka planı ve politik çatışmalarıyla öne çıksa da akademisyen karakterler aracılığıyla akademik yaşama ve üniversite ortamına dair bir temsil alanı oluşturmaktadır. Benzer şekilde Necip Fazıl Kısakürek'in *Aynadaki Yalan* (1981) romanı, varoluşsal problemler ve inanç arayışları kapsamında bireyin kimlik bunalımını ele alsada başkışının akademisyen olması ve üniversite kurumuna, akademik kimliklere yoğun eleştiriler yönelmesi nedeniyle akademik roman türüyle ilişkilendirilmeye elverişlidir. Samim Kocagöz'ün *Mor ve Ötesi* (1986) romanı ise akademik kimlikler üzerinden darbeler sürecinde üniversitelerin özerkliğini yitirmesi, bilim insanlarının kürsülerinden uzaklaştırılması ve bilimsel ölçütlerin ikinci plana atılması gibi hususlar etrafına yükseköğretim dünyasındaki olumsuz değişimleri kurguya taşır. Bu erken örnekler her ne kadar türün temel özelliklerini doğrudan karşılamasa da üniversite yaşantısına odaklanmaları ve akademik kimlikleri merkeze almaları bakımından Türk edebiyatındaki akademik romanın ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, Türk edebiyatındaki ilk akademik roman örneklerinin “aydın problemi” ve “eğitim meseleleri” etrafında üniversitelerin entelektüel, bürokratik, ideolojik ve kültürel yapısına eleştirel bir bakış sunduğu söylenebilir.

Akademik romanın Türk edebiyatındaki temsilleri özellikle 1990'lı yıllardan itibaren artmaya başlamış, aynı zamanda bu eğilim 2000'li yıllarda hız kazanmış ve 2010 sonrasında daha belirgin bir nitelik kazanmıştır. Emine Işın'su'nun *Atlı Karınca* (1999), Erhan Bener'in *Köleler ve Tutkular* (1999), Feyza Hepçilingirler'in *Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar* (1993), Alev Alatlı'nın *'Nuke' Türkiye* (1993), Dehen Altın'er'in *Sevgili Üniversite* (2007), Kemal Ateş'in *Bir Başka Şehir* (2010), Ahmet Sipahioğlu'nun *Tepelitalak* (2010), İnci Aral'ın *Şarkını Söylediğin Zaman* (2011), Eyüp Aygün Tayşır'ın *Tuhaflıklar Fabrikası* (2018), Fatih Baha Aydın'ın *Bihaber* (2020), Ömer. F. Oyal'ın *Doğum Gününe Çağırarak İstedğim Tek Kişi* (2023), Asım Cihangir'in *Kendini Profesör Sanan Adam –Cünunname-* (2024) üniversite yaşamını, akademik ortamları ve özellikle akademisyen kimlikleri temsili düzeyde ele almaları bakımından akademik roman türü kapsamında değerlendirebilecek romanlardır. Özellikle adı verilen son beş romanda gözlemlenen hicivsel ve mizahi üslup, Anglo-Amerikan akademik romanlardaki anlatım tarzıyla benzerlik göstermektedir. Bu husus, Türk akademik romanının yalnızca tematik olarak değil, biçimsel olarak da türün evrensel dinamikleriyle örtüştüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türk edebiyatında akademik roman türü, Batı'daki kadar köklü ve yaygın bir geleneğe sahip olmasa da son otuz yılda hem nitelik hem nicelik açısından kayda değer bir gelişim göstermiş; akademik yaşamı, entelektüel kimliği ve üniversite kurumunu merkeze alan temsilleriyle kendi özgün anlatı alanını yaratmıştır. Bu nedenle, Türk edebiyatında her ne kadar sayıca sınırlı olsalar da söz konusu eserler, üniversite ortamını ve akademik kimlikleri kurgusal düzlemde ele almaları bakımından akademik romanın Türk edebiyatındaki varlığını belirginleştirmektedir. Bu kapsamda Turan'ın (2021, s. 246) “akademik/kampüs roman türüne Türk Edebiyatı'ndan örnek vermek kolay değildir. Çünkü bu türde değerlendirilebilecek Türkçe eser sayısı hemen hemen yoktur” şeklindeki saptaması son yıllarda bu türde gözlemlenen artış dikkate alınarak yeniden değerlendirilmelidir.

Çalışmaya konu olan Necip Fazıl Kısakürek'in *Aynadaki Yalan* adlı romanı, Türk edebiyatında akademik roman türüne farklı bir boyut kazandıran önemli eserlerden biri olarak öne çıkar. Roman, yalnızca akademik kimliği olan bir karakterin bireysel çatışmalarına, inanç krizlerine odaklanmakla kalmaz; aynı zamanda üniversitenin ideolojik, ahlaki, bilimsel ve düşünsel atmosferine yönelik derin bir sorgulama sunar. Bu bağlamda roman, başkışının akademisyen olması; üniversitelerdeki atanma, yükselme sorunlarına değinmesi ve entelektüel kriz, kurumsal eleştiri, akademik otorite ile hiyerarşi meselelerini işlemesi bakımından akademik roman çerçevesinde değerlendirmeye elverişlidir.

3. Akademik Roman Bağlamında Aynadaki Yalan

Necip Fazıl Kısakürek, modern Türk edebiyatında daha çok şair kimliğiyle bilinen aynı zamanda tiyatro ve düşünce eserleriyle öne çıkan bir isimdir. Sanatçının roman türündeki tek eseri *Aynadaki Yalan*, roman tekniği açısından bazı eksiklikler taşısa da içeriği ve ele aldığı temalar bakımından ilgi uyandırır. Roman üzerine yapılan inceleme ve değerlendirmelerin daha çok içerik ve tematik boyutuyla ilgili olması da bu ilgiyi doğrular. İlk olarak 17 Aralık 1979-13 Mart 1980 tarihleri arasında *Yeni İstanbul* gazetesinde tefrika edilen roman, 1980'de kitap olarak yayımlanmıştır (Özpay, 2005, s. 446). Romanda varoluşsal sorgulamalar, düşünsel gerilimler ve inanç krizleri bağlamında Türk aydınının/entelektüelinin deneyimlediği çatışmalar merkeze alınmıştır. Bunun yanı sıra başkışının çalıştığı üniversite ortamında

karşılaştığı mesleki zorluklar ve kurumsal sorunlar ele alınarak akademisyenlere ve üniversite kurumuna yönelik eleştirel bir bakış sunulmuştur.

Kimi eleştirmenler, romanı; yazarın ideolojik görüşlerini basit bir vaka etrafında aktardığı ve anlatımın büyük ölçüde diyaloglara dayandığı bir eser olarak değerlendirmektedir. Eserde, Batılılaşma eğilimleri gösteren, bohem bir hayat süren ve bu sebeple kendi özünden ve kültürel değerlerinden uzaklaşmış olan Türk aydınının; geleneksel ve dinî (özellikle tasavvufi) değerlere yönelerek kurtuluşa ve içsel huzura ulaşma süreci anlatılmaktadır. Bu bağlamda eserdeki dönüşüm süreci, Necip Fazıl'ın kişisel hayatında tecrübe ettiği düşünce ve inanç düzeyindeki değişimlerle paralellik göstermektedir.² Zira sanatçı, Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra yaşamında din ve tasavvufa yönelmiş, kalem aldığı bazı eserlerinde de bu yönelişi belirginleştirmiştir (Noyan, 2013, s. 4). Ülkü Eliuz, romanı “parantezlenen yaşamların aynalandığı eser” olarak tanımlar ve metnin otobiyografik yönüne dikkat çeker: “Necip Fazıl Kısakürek’in Abdülhakim Arvasi ile tanışmadan önceki dönemi ile bağlantılı olarak arayış ve buluş öyküsüdür. Kurgusal dünyanın başkışısı Naci ile edebî dünyanın düşünce adamı Necip Fazıl aynı mistik ve metafizik krizi yaşarlar” (Eliuz, 2016, s. 63). Bu doğrultuda romanda Batı ve Batılı değerler eleştirilmiş; İslami öğeler, geleneksel kültür ve tasavvuf düşüncesi yüceltilmiştir. Yazarın hususi hayatından ve düşünce dünyasından izler taşıyan romanda, *İdeolocya Örgüsü* (1968) ile *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (1982) başta olmak üzere düşünce eserlerinin etkisi açıkça hissedilir. Bu etki, romanın düşünsel-ideolojik yönünü belirginleştirirken, edebî ve estetik değerinin arka planda kalmasına yol açar. M. Orhan Okay bu durumu “[e]serin tezi, edebî değerinin çok üzerindedir ve âdeta her sayfasında varlığını hissettirir. Romanın bu tarafı, Necip Fazıl'ın siyasî, dinî ve sosyal fikirlerinin basit vak'a ve diyaloglarla romanlaştırılmış hâlidir” (Okay, 1987, s. 81) sözleriyle ifade eder. Durali Yılmaz da benzer bir eleştiride bulunarak “yazar kendi düşüncelerini birinci şahıs anlatımıyla verebilseydi, roman bir makale yığını olmaktan kurtulabilir ve Türk romanı eşsiz bir “Naci” tipi kazanabilirdi” (Yılmaz, 1983, s. 424) değerlendirmesini yapar.

Roman üzerine yazılan yazılara bakıldığında eserin ele aldığı meseleler çoğunlukla övülürken, roman tekniği açısından çeşitli eksiklikleri olduğu vurgulanmaktadır. Eleştirmenler bu değerlendirmelerinde haklı gerekçelere dayansalar da Necip Fazıl'ın doğrudan bir roman yazarı olmadığı ve bu eseri daha çok felsefi kimliği çerçevesinde yazdığı vurgulanmalıdır. Dolayısıyla bu romanda yazarın, edebî estetikten ziyade düşünsel kimliğini ve bu kimlik çerçevesinde iletmek istediği mesajları öncelediği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu doğrultuda *Aynadaki Yalan* romanı, estetik ve teknik açıdan birtakım eksiklikler taşısa da ele aldığı meseleler açısından ilgiyi hak etmektedir. Roman özellikle Doğu-Batı, eski-yeni, gelenek-modern, din-seküler, medrese-üniversite gibi karşıtlıklar arasında sıkışmış Cumhuriyet dönemi aydın tipini temsil eden başkışısıyla, Türk edebiyatında ayrıcalıklı bir yere konabilir. Ayrıca, yazarın hayatından izler taşıması nedeniyle otobiyografik roman olarak okunmaya ve incelenmeye elverişli bir zemin oluşturur (Akdağ, 2019, s. 525). Dolayısıyla roman gerek konusu gerekse ele aldığı meseleler bakımından farklı okumalara imkân tanıyan bir yapıya sahiptir. Roman üzerine yazılmış çok sayıda makale ve inceleme de bu durumu belirginleştirmektedir.

Çalışmaya konu olan akademik roman türü; üniversite yaşamını, akademik kimliği ve entelektüel çatışmaları ele alırken, aynı zamanda bu ortamın sosyolojik, kültürel ve ideolojik dinamiklerini sorgulamaktadır (Womack, 2002, s. 39; Showalter, 2005, s. 30). Bu çerçevede Necip Fazıl'ın *Aynadaki Yalan* adlı eseri, türün temel izleklerini ve yapısal özelliklerini içermesi açısından Türk edebiyatında akademik roman türüne dâhil edilebilecek örneklerden biri olarak öne çıkar. Romanda olayların bir bölümünün üniversitede ve akademik çevrelerde geçmesi, başkışının akademisyen olması ve üniversite yaşamı, akademik kimlik, entelektüel kriz, kişisel çatışmalar gibi temaları işlemesi eserin bu tür kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılar. Bununla beraber eserin akademik romanla ilişkisi bu

² Benzer şekilde Necip Fazıl'ın senaryo metni olarak kaleme aldığı *Sen Bana Ölümü Yendirdin* (1972) eseri de sanatçının hayatından izler taşımakta ve düşünce dünyasını yansıtmaktadır. Eserin merkezi kişisi olan Murat, bir üniversitede edebiyat profesörü olarak görev yapmakta ve genç bir mütefekkir olarak öğrencilerine edebî ve sosyokültürel meseleler üzerine dersler ve konferanslar vermektedir (Çetin, 2019, s. 14). Bu bağlamda Murat karakteri, *Aynadaki Yalan*'ın başkışısı Naci ile benzer bir akademik ve entelektüel profil sergilemektedir. Her iki karakter de donanımları, entelektüel rehberlikleri ile akademik çevre ve genç kuşaklar üzerinde etkili olmakta ve topluma yön verme işlevini yerine getirmektedir.

türde “akademik karakterlerin çoğunun varoluşsal bir krizden geçtiğinin görül[mesiyle]” (Katip, 2021, s. 121) daha belirgin hâle gelir. Dolayısıyla akademisyen başkışının yaşadığı bireysel krizler çerçevesinde üniversite kurumuna ve akademik otoriteye (akademisyenlere) yöneltilen eleştiriler, eserin kampüs yaşamının çelişkileri, kurumsal sorgulama, entelektüel kriz ve sosyolojik ayrıntıların hicvi gibi akademik romana özgü meseleler bağlamında okunmasına imkân tanır (Lodge, 2008, s. 96; Tierney, 2004, s. 176). Roman bir yandan başkışı Naci’nin zihinsel dönüşümü ve bu dönüşüm etrafında beliren krizlerine odaklanırken bir yandan da onun akademik kariyer süreçlerine, akademik kimliklerle yaşadığı çatışmalara ve aynı zamanda üniversite kurumunun ideolojik tutumlarına ve yerleşik dinamiklerine yer verir. Bu bağlamda Naci’nin kişisel ve entelektüel dönüşümüne odaklanmak, eserin akademik roman bağlamındaki anlatı yapısını anlamak açısından önemlidir.

Romanın başkışısı Naci, yirmili yaşlarının sonlarında, İstanbul’da adı verilmeyen bir üniversitede felsefe asistanı olarak çalışmaktadır. Doçentlik tezi/kitabı olarak “Ruhçu ve Maddeci Yönlerden Batı Felsefesi: Batı Tefekkürünün Çıkmazı” başlıklı bir çalışma hazırlamakta olan Naci, modern düşüncenin krizine ve Batı medeniyetine temel açmazlarına ilişkin derinlikli bir felsefi sorgulama içindedir. Bu akademik çalışma, Naci’nin yalnızca mesleki ilerleyişi için değil, zihinsel bunalımına cevap arayışı bakımından da belirleyici bir öneme sahiptir. Dolayısıyla onun üzerine çalıştığı doçentlik tezinin konusu, içinde bulunduğu entelektüel ve varoluşsal sorgulamanın teorik bir yansıması gibidir. Naci bu süreçte teğmen olarak askerlik görevini yerine getirirken yolu, köyde yaşayan Hüsmen Ağa adlı dindar ve bilge bir adamla kesişir. Naci’nin zihinsel dönüşümünde önemli bir yere sahip olan Hüsmen Ağa, romanın akademik yapısında simgesel bir konumda yer almaktadır. Zira onun şahsında, geleneksel bilgi birikimiyle modern akademik bilgi arasında sezgisel bir çatışma söz konusudur. Hüsmen Ağa, Naci’nin ifadesiyle bir “köy ağasına” benzemeyen, “okumuş, düşünmüş, bilmiş bir hâli” olan bir adamdır. Kendisini de Naci’ye “Seksenindeyim... Medresede okudum. Dünya Harbi’ne, peşinden İstiklâl Savaşı’na katıldım. Okudum, hep okudum. Şehirlerde bunaldım. Nihayet dededen kalma toprağıma sığınp bu köyde sonumu beklemekten gayri bir iş bulamadım, yol tutamadım” sözleriyle tanıtır (Kısakürek, 1996, s. 12) Bu anlatımla birlikte Hüsmen Ağa romanda, medrese eğitimi almış, savaş tecrübesi yaşamış, hayatı boyunca okuma pratiğini sürdürmüş ve modernleşme sürecinin dışında kalmış bir bilge figürü olarak konumlandırılır. Onun temsil ettiği medrese temelli geleneksel bilgi anlayışı, Naci’nin temsil ettiği akademik, bürokratik ve entelektüel tipolojiyle karşıtlık oluşturur. Bu karşıtlık, roman boyunca çatışma ve dönüşüm ekseninde işlevselleştirilir. Bu bağlamda Hüsmen Ağa karakteri, akademik romanın temel izleklerinden olan varoluşsal kriz ve kimlik arayışıyla doğrudan ilişkilidir. Naci, bu hikmet sahibi yaşlı adamdan hayat, varlık, varoluş, ruh ve inanç gibi konularla ilgili pek çok şey öğrenir.

Diğer yandan Naci’nin Hüsmen Ağa ile yaptığı konuşmada akademiye neden girdiğini açıklaması da yaşadığı kırılmanın başlangıcına işaret eder. Zira Naci, askerlik görevi esnasında konakladıkları köyde kendisini ağırlayan Hüsmen Ağa’ya bir üniversitede asistan olduğunu ve felsefe okuttuğunu söyler. Hüsmen Ağa bu bilgiye biraz da şaşırarak “Felsefe ha!.. Göğü zıpkınlamak işi.. Keşke işiniz toprağı bellemek olsaydı!” (1996, s. 12) şeklindeki sözleriyle karşılık verir ve felsefe ilmine mesafeli bir tutum sergiler. Bu mesafe, geleneksel bilgi ile akademik bilginin karşıtlığı/uzaklığı yanında roman boyunca akademik kimlikler arasında hissedilen düşünsel uzaklığı da yansıtmaktadır. Naci, yaşlı adamın bu sözlerine “Ben de aynı düşüncedeyim. Felsefeyi dünyada kaç fikir yanlışı var, görmek için okudum. Göstermek için de okutacağım” diyerek cevap verir. Böylece hem felsefeyle ilgili görüşünü hem de neden akademisyen olduğuyla ilgili kişisel motivasyonu ifade eder (1996, s. 12). Bu sözler, Naci’nin başlangıçta mesleğine belli bir anlam yüklediğini, idealist ve aydınlanmacı bir motivasyonla akademiye yöneldiğini gösterir. Felsefe alanında ihtisaslaşmayı fikir yanlışlarını görme ve düzeltme alanı olarak gören Naci, üniversite hocalığını da bu yanlışları gösterme ve doğruları öğretme misyonu çerçevesinde değerlendirir. Ancak bu yüksek motivasyon ileride değinileceği üzere, zamanla modern düşünceye ve akademik kurumlara yönelik sorgulamalarla gölgelenir. Naci’nin bireysel ve mesleki kimliği arasındaki gerilim, romanın ilerleyen bölümlerinde zihinsel bir sorgulama biçiminde derinleşecek; felsefeye ve akademiye yüklediği anlam, yaşadığı entelektüel veya varoluşsal krizle bir çatışma aracına dönüşecektir. Dolayısıyla Naci’nin içinde bulunduğu üniversite ortamı, onun ideallerini gerçekleştirmekten oldukça uzak, yozlaşmış ve çıkar ilişkilerine dayalı bir yapı olarak romanda betimlenir. Böylelikle Naci’nin iç dünyasında akademi, tıpkı özel hayatındaki ilişkiler gibi onun için bir kırılma ve kriz mekânına dönüşür.

Hem bireysel hem de mesleki düzlemde yaşadığı karmaşa ve bunalım, romanın genelinde varoluşsal bir krize ve inanç açısından da derin bir sorgulamaya dönüşür.

Askerlik sonrası üniversitedeki görevine dönen Naci hem akademik hayatla hem de özel yaşamıyla ilgili giderek derinleşen bir bunalımın içine sürüklenir. Bu süreçte kendisine ilgi duyan sol görüşlü Mine ile ressam arkadaşı Abid başta olmak üzere burjuva ve sosyete olarak nitelendirilebilecek bir çevrenin üyeleriyle birlikte zaman geçirir. Mine'nin kendisine ilgi ve muhabbet duymasına rağmen Naci, onun hayata bakışını, düşüncelerini oldukça yüzeysel ve bayağı bulmaktadır. Bununla beraber Naci, yine bu çevrede tanıştığı kendisinden on, on iki yaş büyük varlıklı ve boşanmış bir kadın olan Belma'ya ilgi duyar. Romanda Belma karakteri, Naci'nin dünyasında aşk, arzu ve anlam arayışını tetikleyen unsur konumundadır. Belma'nın yalısında düzenlediği bir partide sergilediği rahat davranışlar, kurduğu yüzeysel ilişkiler Naci'nin kafasının karışmasına neden olur. Gönlü ile aklı arasında sıkışıp kalan Naci, zorlu bir süreç yaşar. O artık “bir idrak muzafferidir, fakat madde ve harekette felçli... Yeni nesillerin ‘içgüdü’ diye isimlendirerek sığır gütmeye seviyesine indirdikleri bedava ‘insiyak’lar, onda her defa düşünülüp de bulunması gereken bir şuur... Herkesin kolayı, onun zorudur ve onu bu hale getiren şüphesiz Belmâ[dır]” (1996, s. 30). Bu süreç, Naci'nin ruh dünyasında derin yaralar açar ve giderek daha fazla acı çekmesine sebep olur. Naci, bu içsel hesaplaşmalar içinde intihar etmeyi bile düşünür. Bu düşünce, zihnini sürekli meşgul eden ölüm ve öte dünya fikriyle de birleşince daha güçlü bir hâl alır. Oğlunun duygusal kırılmasını ve ruhsal çöküşünü fark eden annesi ise onun bir delilik yapmasından korkar ve buna engel olmak amacıyla odasında bulunan tabancasını gizler (1996, s. 33). Dolayısıyla Naci'nin Belma ile kurduğu ilişki, ileride de değinileceği üzere tıpkı akademik yaşamındaki tecrübelerinde olduğu gibi sahicilikten uzak, karmaşık ve sürekli olarak kendini sorguladığı bir düzlemde ilerler. Naci, bireysel ve mesleki kimliğini beslemeyen yüzeysel ilişkiler ağı içinde giderek daha fazla içe kapanır. Belma'nın temsil ettiği varlık ile onun arzuladığı varlık ve gerçeklik arasındaki uçurum, içindeki boşluk hissini daha da derinleştirir. Aşk ve kariyer alanlarında yaşadığı başarısızlık, Naci'nin varoluşsal yalnızlığını derinleştirmekte; entelektüel ve duygusal düzeydeki tükenmişliğini pekiştirmektedir.

Romanda her ne kadar üniversite camiasına, akademisyenlere yönelik doğrudan tasvirler sınırlı olsa da Belma'nın yalısında düzenlenen partide Naci'nin bakış açısıyla aktarılan, akademik ve entelektüel çevreye yönelik eleştiriler dikkati çeker. Söz konusu partide Naci akademisyen, romancı, politikacı ve diplomat gibi toplumun üst sınıfına ait figürlerini yapay, yüzeysel ve gülünç yönleriyle gözlemler. Akademik kurumun temsili açısından Naci'nin partide bulunan ve aynı zamanda üniversitede çalıştığı kürsünün (ana bilim dalının) başkanı olan profesör hakkında söyledikleri önemlidir: “Ne uydurma bir dünyada yaşıyoruz! Şu ileride gördüğünüz ünlü profesör, benim kürsü şefimdir ve tek formalik orijinal eseri yoktur. Şuradan buradan, hem de yanlışlarıyla beraber aktarır, aktardığı kitapların ‘düzeltme’ sahifelerine bakmak zahmet bile katlanmaz. Böyleyken mevcutların en iyisi olmak sıfatını kaybetmez” (1996, s. 26). Bu belirlemeler, romanın entelektüel sınıfa veya akademisyen kimliğine yönelik eleştirel yaklaşımını açığa çıkarır. Aynı zamanda akademik dünya ile ilgili üretimsizlik, sahtekârlık ve yozlaşma eleştirisi yapılarak akademik kimliğin bilgiyle değil, statü ve biçimsellik üzerinden inşa edildiğine işaret edilir. Profesörün “tek formalik orijinal eseri” bile bulunmadığı, mevcut eserlerinin ise bilgi yanlışlarıyla, intihallerle dolu olduğu belirtilerek akademik kimliklerin yaşadığı yozlaşma vurgulanmaktadır. Kendisini de bu tür bir sistemin içinde konumlandırmak zorunda kalan Naci hem etik hem de entelektüel düzeyde üniversite kurumunu sorgular. Ancak bu sorgulama, onun üniversiteyi yalnızca bir meslek alanı olarak değil, aynı zamanda bir sorumluluk ve hakikat arayışının mekânı olarak gören idealist yaklaşımıyla bir çelişir.

Naci'nin Belma ile kurduğu ancak zamanla düş kırıklığına dönüşen ilişkisi, bir yandan özel hayatındaki kırılma noktaları, ikilemleri ve yüzeysellikleri açığa çıkarırken bir yandan da içinde bulunduğu akademik dünyaya dair duyarlılıklarını görünür kılar. Belma ile kurduğu ilişkinin sahicilikten uzak doğası, onun üniversite kurumuyla ve meslektaşlarıyla kurduğu ilişkilerle örtüşür. Mesleki yaşamında yaşadığı olumsuzluklar, benliğini giderek derinleşen bir yabancılaşma duygusuyla kuşatır. Tıpkı iletişimde olduğu entelektüel derinlikten yoksun çevrede nefes alamaması gibi üniversitedeki yüzeysel ve samimiyezsiz akademik ilişkiler de onu içten içe tüketir. Belma ile olan münasebeti nasıl arzu edilen derinliği sunamıyorsa, akademideki konumu da benzer şekilde bir anlamsızlık ve boşluk hissi yaratır. Bu paralellik, onun yalnızca özel hayatında değil, mensubu olduğu kurumsal yapıda da aidiyet kurmakta

zorlandığını ve anlam arayışına bir karşılık bulamadığını gösterir. Dolayısıyla romanda, Naci'nin hem aşk hem de akademik ilişkilerinin onun hakiki kimlik ve anlam arayışına karşılık veremeyen unsurlar olarak kurgulandığı söylenebilir. Nitekim akademisyen karakterler, akademik romanlarda sadece mesleki kimlikleriyle değil; özel hayatları, ilişkileri, çelişkileri ve bunalımlarıyla da ele alınır (Showalter, 2005, s. 19). Bu nedenle Naci'nin yaşadığı bu buhran, akademisyen roman kişinin hırslarını, zayıflıklarını ve kimi zaman da gülünçlüklerini göstermesi açısından dikkate değerdir. Naci, bir bakıma “hayatındaki kaderi kontrol edemediği ve başkalarının kendisi adına karar vermesine izin verdiği için varoluşsal bir krizden geçmektedir. Bu anlamda, başkaları tarafından onaylanmak istemediği için kişisel özgürlüğünü elde edememektedir” (Katip, 2021, s. 122).

Naci, içine düştüğü varoluşsal krizden çıkmak adına bir süre “ruhi tababet kitapları” okumaya yönelir. Ancak bu okumalar, beklenen rahatlamayı sağlamaz; aksine psikoloji biliminin temel yaklaşımlarını ve ruh doktorların yöntemlerini sorgulamasına yol açar. Ruh doktorlarını “fezada en uzak yıldızın ikliminden bahsetmeye kalkışan müneccimlere” benzetir ve “acizlerini itiraf ve ona göre bir usul takip etmedikçe hiçbir hayr ve hakikate temas” edemeyeceklerini düşünür. Ona göre ruh doktorları, “kendi bildiklerinin cahili ve tohumun içindeki gizli cevheri pensle arayan” kimselerdir (Kısakürek, 1996, s. 45). Bu değerlendirmeler, Naci'nin hem bireyin iç dünyasını anlamaya çalışan modern psikolojiyi yetersiz bulduğunu hem de düşünsel krizine yüzeysel çözümler sunan bilimsel yaklaşımlara eleştirel baktığını gösterir. Dolayısıyla Naci, yalnızca felsefi ya da akademik alanda değil, modern bilimsel bilgi biçimlerine karşı da bir güvensizlik ve sorgulama içerisindedir. Bu tavır, akademik roman türünde sıkça rastlanan bir temayı, akademisyen karakterin yalnızca kurumsal yapıya değil, temsil ettiği bilimsel dünyaya yönelttiği eleştiriye de yansıtmaktadır (Showalter, 2005, s. 3). Naci, bu karmaşadan kurtulmak için annesinin isteğiyle nefesi keskin bir hocaya bile gitmeyi kabul eder. Ancak “henüz derinliğine din ölçülerini bilmeye uzak bulunduğu halde bu iş ona hoş görün[ez]” ve “bir hocanın (profesyonel) bir salâhiyetle manevî bir tabib edasına bürünmesini ve her başvurana şifa satmasını yakışsız bul[ur]” (Kısakürek, 1996, s. 45). Onun bu tavrı hem çözüm arayışında yaşadığı çaresizliğini hem de rasyonel düşünceye dayanan akademik kimliğiyle batıl halk inanışları arasına koyduğu mesafeyi ortaya koyar. Böylelikle romanda inanç-akıl, gelenek-modernlik ikilikleri görünür hâle gelir; akademik kimliğin ve bilimsel kültürün şekillendirdiği bireyin batıl inanışlara yaklaşımı belirginleştirilmiş olur.

Her açmaza düştüğünde hayatın anlamını sorgulayan Naci, bir müddet sonra tasavvufa yönelir ve bu alanda yazılmış eserleri okumaya başlar. Okudukça din, inanç ve şeriat konusunda zihninde yeni sorular belirir. Bu sorulara cevap aramak için camileri dolaşır, minber kenarlarına oturur, rahle etrafındaki sohbet halkalarına katılır. İmamları ve vaizleri dinler, ancak onların “hepsinde dış şekilden, delip içine geçemedikleri ve nefslerinde katılaştırdıkları kabul bilgilerden ötesi” şeyler olmadığını fark eder. Çoğunun “tebliğ plânında kalmaya mahkûm” olduğunu düşünür (1996, s. 47). Bu çerçevede imam, hoca, vaiz gibi dinî otoritelerin (din görevlilerinin) iman ve inanç anlayışlarını, görevlerini para (maaş) karşılığında sürdürmelerini eleştirir. Özellikle onların şeriatın bütünlüklü bir temsilcisi olamayacaklarını “böylelerinin başlarına kondurdukları sarık altında, küflü dişler ve karanlık kuyusu ağızlarla kesip biçtikleri hükümler, şeriat ruhuna uzaktır; ve böyleleri, ‘ham yobaz ve kaba softa’ tabirinin bir nevi fabrika mamulü standard örnekleri...” (1996, s. 48) olduğunu ifade eder. Naci'nin geleneksel dinî anlayışlara, uygulamalara ve din görevlilerine yönelik eleştirel tavrı, sadece bireysel bir inanç krizini yansıtmakla kalmaz, dinî otoriteyi temsil eden figürlere karşı sorgulayıcı bakışını da ortaya koyar. Bu tutum, onun akademik kimliğiyle doğrudan ilişkili olup Naci, tıpkı felsefeye ve akademiye yönelttiği sorular gibi dinî yapıları ve kimlikleri de mutlak doğruların taşıyıcısı olarak değil, çözülmesi ve ifşa edilmesi gereken kurumsal yapılar olarak görür. Bu yönüyle, akademisyen karakterin bilgi otoritelerine eleştirel yaklaşımı, dinsel söylem üzerinden de sürer. Neyi arayıp bulamadığını sorgulayan Naci'nin asıl iştiağı ise “vecd, aşk, ihlas” gibi olgulara ulaşmaktır. Bu arayış, onu yalnızca aklî bilgiyle yetinmeyen, aynı zamanda kalbî ve ruhî hakikati de anlamaya çalışan çok katmanlı bir karakter hâline getirir.

Bununla birlikte Naci, başka bir camide karşılaştığı “güzel yüzlü, tatlı bakışlı” bir imamdan “Ben eski dini eserleri asli harfleriyle eski kitaplardan okumak istiyorum; bilgim de yok... Ne yapayım?” diyerek yardım ister (1996, s. 48). Zamanlı dostluk kurduğu bu imam, ona eski harfli tasavvuf kitaplarını ara ara okur ve böylece tasavvuf yolunda Naci için kıymetli bir rehber hâline gelir. Burada Naci'nin tasavvuf merakı ve bu alanda bilgiye ulaşma arzusu, entelektüel ilginin ötesine geçerek epistemolojik bir



sorgulamaya dönüşür. Yüzeysel veya aktarıma dayalı dinî anlatılar yerine, doğrudan asıl kaynaklara ulaşma arzusu, onun bilgiyle kurduğu derinlikli ilişkiyi gösterir. Bu yönüyle Naci, akademik roman türünde sıkça rastlanan bilginin hakikati ne ölçüde taşıdığı veya entelektüelin neye, nasıl inanacağı gibi sorgulamaları da yapmış olur (Tierney, 2004, s. 169). Dolayısıyla Naci'nin geleneksel dinî kaynakları ilk elden okuma isteği, akademik bilgiyle sınırla kalmayan, doğrudan ve özgün bir hakikat arayışını yansıtır. Bu durum akademisyen karakterin sadece inanç arayışını değil, mevcut bilgi biçimlerinin yetersizliğine karşı geliştirdiği eleştirel tavrı da ortaya koyar.

Zihnini meşgul eden bu sorular ve sorgulamalar içinde Naci, bir gün üniversitede odasında otururken Hüsmen Ağa ziyaretine gelir. Torunu Hatçe'nin hastalandığı, hastalığının bir türlü geçmemesi üzere şehirde bir doktora göstermek için geldiklerini söyler. Naci'nin aracılığıyla Hatçe, bir profesöre muayene olur. Genç kıza lösemi teşhisi konur ve hastaneye yatırılır. Bu haber Naci'yi, annesini ve Hüsmen Ağa'yı derinden sarsar. Özellikle Naci'nin annesi, oğlunun kendisine ilk bahsettiği andan itibaren Hatçe'yi çok merak etmiş, hatta oğlundan gizli köylerine kadar gidip genç kız ile dedesini evlerinde ziyaret etmiştir. Hatçe'yi oldukça beğenen annesi, oğlunu Belma konusunda yaşadığı sıkıntılı süreçten çıkarmak için Hatçe ile evlendirmeyi aklından geçirmiştir. Nitekim Naci'nin annesi bir hastane ziyareti esnasında Hüsmen Ağa'ya bu düşüncesini açar; belki bir umut, bir tutunma vesilesi olur inancıyla Naci ile Hatçe'yi evlendirmeyi teklif eder. Kısa bir süre sonra hastane odasında Naci ile Hatçe'nin nikâhları kıyılır. Genç kız, hastalığının akıbetini bilmesine rağmen Naci'ye duyduğu saf sevgiden dolayı bu evlilikten büyük bir mutluluk duyar. Naci ise genç kızın sevincine katılmakla beraber genç kızın hastalığından, kader karşısındaki çaresizliğinden derin bir üzüntü duyar. Özellikle Hatçe'nin masumiyetinde ve savunmasızlığında vücut bulan varoluş hâli, Naci'yi yalnızca duygusal değil düşünsel olarak da büsbütün sarsar. Arayışların ve felsefi sorgulamalarının ve bilgiye dair şüphelerinin ortasında Hatçe'nin hastalığı onun için bir dönüm noktası olur. Hastaneden eve uğradığı bir gün, üzerine çalıştığı “Ruhçu ve Maddeci Yönlerden Batı Felsefesi” başlıklı çalışmasını çekmecesinden çıkararak yanan sobaya atar. Kâğıtların yanışını seyrederken “Batı karbon olmaya mahkûm bir dünya” diye aklından geçirir (Kısakürek, 1996, s. 79). Bu sahne, Naci'nin zihinsel dönüşümünde önemli bir eşiğin aşıldığını gösterir. Bilginin özellikle Batı menşeli akademik bilginin, insan ruhunun acısına çare olamayacağına dair kanaat, ona Hatçe'nin hastalığında ve masumiyetinde başka bir hakikatin kapasını aralar.

Hatçe'nin kısa süre içinde çaresizce ölümü, Naci'nin hayatında önemli bir dönüm noktası olur. Bu kayıp, onun hayata, ölüme ve öte dünyaya bakışını köklü bir biçimde değiştirir. Giderek daha çok içine yönelir, benliğini sorgular ve yaratıcı karşısındaki konumunu düşünür. Zihnini dolduran sorularla birlikte sobaya attığı tez çalışmasının akıbetini de düşünür. Doçentlik sürecinin yarım kalıp kalmayacağını, yoksa yeni bir konuyla mı yoluna devam edeceğini muhakeme ederken zihninde din ve inanç temelli bir konu belirir: “İslâm tasavvufu ve insanlığın beklediği nizam...” (1996, s. 85) Bu konuyu seçerek gecesini gündüzüne katarak çalışmaya karar veren Naci, entelektüel kimliğini hem kişisel bir krizin hem de metafizik bir sorgunun eşliğinde yeniden şekillendirmeye başlar. Bu tercih, onun arayışının yön değiştirdiğini ve akademik kimliğini yeni bir zeminde inşa edeceğini gösterir. Tez çalışmasına başladıktan sonra zaten ilgili olduğu tasavvuf konusunda daha derinlikli okumalar yapar. Zamanla eski harfli metinleri kendi başına okuyabilecek seviyeye gelir, hatta eski harflerle yazı yazacak kadar yetkinleşir (1996, s. 86). Bu durum, onun hem akademik çalışma azmini hem de gelenekle ve özellikle dinî düşünce mirasıyla kurduğu doğrudan ve sahici ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Böylelikle Naci, bilimsel araştırmasında modern ve seküler bilgi formlarının sınırlarını aşarak geleneğin, tasavvufun sunduğu düşünsel imkânlarla yönelir. Bu yönelimiyle Naci, bir yandan bireysel anlam krizine cevaplar ararken bir yandan da akademik kimliğini ve felsefeyle olan bağımlı daha bütünlüklü ve derinlikli bir zeminde yeniden kurmaya çabalar.

Naci'nin üzerine çalıştığı doçentlik tezinin konusu, bir süre sonra çalıştığı üniversitede duyulur. Tezin İslam tasavvufu ve onun şeriatla ilişkisi üzerine olması, pozitivist bilim anlayışına sıkı sıkıya bağlı akademik çevrelerde şüphe ve rahatsızlık uyandırır. Bu çevrelerde hâkim olan seküler-modernist paradigma, tasavvufi düşünceyi irrasyonel, gerici ve çağ dışı bir alan olarak gördüğünden özellikle jürisinde yer alan bazı hocalar, Naci'nin çalışmasını ideolojik bir sapma olarak değerlendirir. Çalışmanın “şeriatla iç içe” olduğu yönündeki yorumlar, onun akademik çevreden dışlanmasıyla ilk işaretlerini verir. Bu tavrın en açık örneği, jüride yer alan bir hocanın Naci'ye şu sözlerle çıkışında görülür: “Duyduğumuza göre garip bir doçentlik tezi hazırlıyormuşsunuz. Şeriatla iç içe İslâm

tasavvufuna ait bir tez. Ve ona büyük bir eser çapında hazırlık yapıyormuşsunuz. Ne zamandan beri şeriatçı oldunuz?” (1996, s. 88). Bu sözler, eleştirinin yalnızca akademik temellere dayanmadığını; ideolojik ve kimliksel bir önyargıya yaslandığını açıkça gösterir. Yöneltilen soru, çalışmanın içeriğinden ziyade, araştırmacının dünya görüşü ve aidiyetini sorgulayan bir itham niteliğindedir. Naci ise bu eleştirileri yüzeysel savunmalarla geçiştirmez; aksine tasavvufu kurduğu ilişkiyi hem kişisel hem de entelektüel bir yönelim olarak temellendirir. Yunus Emre’nin “Balların balını buldum” dizelerini anımsatarak, tasavvufun onun için sıradan bir çalışma alanı değil, hakikati bulma yönünde derin bir içsel tecrübe olduğunu ima eder (1996, s. 88). Bu yanıt, sadece bir savunma değil, aynı zamanda akademik alanın sınırlarının neye göre belirlendiğine, neyin bilimsel sayılıp neyin dışlandığına dair örtük bir sorgulamayı da içerir. Michel Foucault’nun bilgi ve iktidar ilişkisi çerçevesinden bakıldığında üniversite kurumunun (ve onu temsil akademisyenlerin), meşruiyet alanı belirleyerek bazı bilgi biçimlerini dışladığı görülür (Foucault, 2015, s. 35). Bu bağlamda roman, üniversiteyi özgür düşüncenin mekânı olmaktan çok, egemen ideolojilerin boyunduruğunda ve ‘onaylanmamış doğruların’ yeniden üretildiği bir yapı olarak betimler. Naci’nin yaşadığı bu kriz, basit bir tez tartışması olmaktan çıkar; üniversitenin “meşru bilgi” tanımı, akademik alanın sınırları ve bireysel entelektüel yönelimlerin ideolojik ölçütlerle değerlendirilmesi gibi sorunlara işaret eder. Elaine Showalter’ın de vurguladığı üzere akademik roman türü, genellikle kurum içi iktidar ilişkilerini, epistemolojik çatışmaları ve bireyin kurumsal yapı içindeki yabancılaşmasını sorgular (Showalter, 2005, s. 37). Türk üniversiteleri bağlamında değerlendirildiğinde ise akademik özgürlüklerin tarihsel süreçlerde sık sık kısıtlanmış olması, bu krizi hem kurgusal hem de gerçeklik düzleminde daha da belirgin kılar.

Öte yandan profesör unvanlı başka bir jüri üyesi, “Hırsızlık edenlerin kolunu kesen şeriatı çağımıza nasıl uydurabilirsiniz?” (Kısakürek, 1996, s. 88) diyerek Naci’nin tezinin hayata ve topluma uygulanabilirliğini sorgular. Bu soru, meseleyi epistemolojik düzlemden çıkarıp doğrudan etik, tarihsel ve sosyolojik bir zemine taşır. Akademik niteliği değil, çağdaşlıkla uyumluluğu ölçüt alan bir yaklaşımı yansıtır. Bir başka profesör ise “Siz bu fikirlerinizle çağ dışı kalmaya mahkûmsunuz. Yazık, ne kadar da istidatlı bir gençsiniz! Kıymayın kendinize!..” (1996, s. 89) sözleriyle Naci’nin “çağ dışı” kaldığını ve entelektüel potansiyelini boşa harcadığını ima eder. Naci ise “Çağ dışı olmak için önce çağ nedir, onu anlamak, peşinden bütün illetleriyle çağımızı bilmek lâzımdır. Çağ bir takvim işi değildir” (1996, s. 89) diyerek bu yüzeysel çağdaşlık anlayışını eleştirir. Naci’nin tezine yönelik eleştiriler sadece karşıt görüşlü hocalardan değil, kendi hocasından da gelir. O da benzer yaklaşımlarla asistanını seçtiği tez konusu üzerinden yargılar ve yerer. Naci ile profesör hocaları arasında geçen bu diyaloglar, akademik özgürlüğün ve düşünsel özerkliğin ne denli baskılandığı ortaya koyar. Ayrıca üniversitenin sadece dışsal baskılarla değil, içeriden üretilen normatif kabullerle bireysel düşüncüyü, bilimsel özgürlüğü sınırlandırdığına işaret edilir. Roman, üniversite kurumunu özgür düşünceden çok hiyerarşik bir düzenle kurulmuş kuralların ve onaylanmamış doğruların yeniden üretildiği bir yapı olarak resmeder. Bu tartışmalar, yalnızca tez konusu etrafında dönen görüş ayrılıklarını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda akademik alanın meşru bilgi tanımını, neyi meşru bilgi saydığını neyi saymadığını, akademisyenlerin etik dışı ve keyfi tutumlarını, araştırmacının ideolojik yaklaşımlarla yargılanışını görünür kılar. Bu bağlamda romanda üniversite, Bourdieu’nün (2021, s. 107) ifadesiyle “yeniliklere ve entelektüel buluşlara sağır bir direniş[in] ve çoğu kez akademik yargılara yön gösteren fikirlere, düşünce özgürlüğüne ve eleştiriye duyulan tiksinti[nin]” varlığını pekiştiren bir kurum olarak yansıtılır. Bu bakımdan Naci’nin deneyimi, bir yandan üniversitenin özgür düşünceye kapalı yapısını açığa çıkarır, diğer yandan da keyfi ve ideoloji tutumlarla bireysel entelektüel yönelimlerin sistemin dışına itilişini ve tasavvuf gibi dinî-mistik bilgi alanlarına duyulan güvensizliği gözler önüne serer. Böylece romanda Naci’nin yaşadığı krizin bireysellik yanında kurumsal ve kültürel yönlü olduğu da belirginleştirilmiş olur.

Romanda hocalar, Naci’yi doçentlik tezinin konusu üzerinden eleştirirken birisi “Namaz da kılıyor musun?” (Kısakürek, 1996, s. 90) sorusunu yöneltir. Bu soru, bir ibadet pratiğine yönelik basit bir sorgulamanın ötesinde, Naci’nin kişisel inanç ve yaşam biçimi üzerinden akademik meşruiyetinin sınıandığını gösterir. Böylelikle romanda akademisyenlerin hem bilimsel düşünceleri hem de kişisel değerleri üzerinden sistematik baskıya maruz kaldığı ortaya konur. Soruyu soran profesör konuyu değiştirmek için Naci’den Paris hatıralarından bahsetmesini ister. Naci, orada geçirdiği günlerin bahsetmeye değer olmadığını belirtip Türkiye’deki entelektüel kesimin Batı’yla kurduğu hayranlık düzeyindeki bağımlılığı eleştirir (1996, s. 90). Hocaların soruları çerçevesinde Naci, Batı dünyasına



ilişkin eleştirilerini sıralamaya devam eder. Batı dünyasının sanat, edebiyat ve felsefe yönünden bir yetersizlik girdabı içinde olduğuna ve kendisine yeni bir çağ aradığına işaret eder. Ancak bu mahrem durumu göremeyen sözde yenilikçi yerli aydınların, kendi kültürel köklerini ve geleneklerini “çağ dışı” olarak yaftaladığını; bu zihniyetin de ciddi bir kimlik erozyonuna yol açtığını vurgular. Ona göre Batı dünyası “bu halindegken bizim onu her şey sanmakta devam etmemiz, Batıyı bir erişmişlik içinde görmemiz, her gün biraz daha ona özenmemiz ve kendimizden tiksiniyoruz, felâketlerin felâketi[dir]!..” (1996, s. 9091). Bu ifadeler, Tanzimat’tan itibaren süregelen Batılılaşma ve modernleşme idealinin bireyde ve toplumda yarattığı travmayı, çelişkiyi ve yabancılaşmayı açığa çıkarır. Böylece roman akademik roman türünün karakteristik temalarından olan modernleşme sürecindeki kültürel çatışmaları ve entelektüelin kimlik bunalımını görünür kılar.

Naci, Batı dünyasına yönelik eleştirisini “İşte bir kaç kelimeyle Batı; ve işte, başta üniversitemiz, bütün müesseselerimizle bizi...” (1996, s. 91) sözleriyle akademik camiaya ve üniversite kurumuna yöneltir. Batıyı mutlak bir medeniyet ve ilerleme ölçütü olarak gören yerli entelektüelin –özellikle akademisyenlerin bu tavrıyla hem kendi kimliğini yitirdiğini hem de akademik kurumların işlevsizleştiğini ima eder. Profesörlerden birinin “[d]emek doçentliğine istekli olduğunuz üniversitemizi de beğenmiyorsunuz!” çıkışına Naci, “Talebesinin hocasına, hocasının da talebesine inanmadığı ve gençlik buhranının bundan doğduğu bir üniversiteyi nasıl beğenebilirim?..” cevabını verir (1996, s. 91). Bu diyalog üniversite ortamındaki aidiyetsizliği, güvensizliği, yapısal yozlaşmayı ve kuşaklararası kopuşu gözler önüne serer. Bu yönüyle Naci’nin eleştirileri, akademik romanın kimlik bunalımı, entelektüel kriz, modernleşme travması, kurumsal yozlaşma gibi birbiriyle ilişkili karakteristik meseleleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu da romanın akademik roman türü kapsamında eleştirel perspektifini ve tür içindeki özgün konumunu güçlendirmektedir. Son kertede bu tartışma sırasında hocalardan biri Naci’ye modern üniversiteleri eleştirmesinden hareketle medreseyle ilgili düşüncelerini sorar. Naci de eskiden üniversitenin yerine konumlandırılan medreselerle ilgili şunları söyler:

“O, vecd ve aşk devrinde zaman ve mekânına hâkim tam bir disiplin ocağıydı. Yobazlara yataklık etmeye başladığı çıgırlarda bile disiplininden bir şey kaybetmedi. Fakat günümüzün ilerçilik ve solculuk yobazları elinde her şey tersine döndü ve medrese ilim ocağının her şartına malik bir sembol halinde tarihe göçtü, gitti. Medreseyi, ruhunu sınımsız muhafaza ederek ıslah etmek gerekti. Aynıyle yeniçeri ocağında olduğu gibi... Bizse onları yıkmak ve yerine ne koyacağımızı şaşırarak kaldık” (1996, s. 91).

Naci’nin medreselerle ilgili değerlendirmesi, hem nostaljik hem de eleştirel bir perspektif taşır. “Disiplin ocağı” olarak idealize eden bu kurumların zamanla yozlaştığını kabul eder. Böylelikle Naci, geçmişin kurumlarını yüceltmek yerine, bu kurumları tarihsel ve kültürel bağlamda yeniden düşünmeye çağırır; modernleşmeci zihniyetin geleneksel kurumları yok sayıp yerine sahici bir alternatif sunamamasını eleştirir. Medreselerin modern dönemde tamamen reddedilmesi yerine ruhunun muhafaza edilerek ıslah edilmeleri gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, Batı modernitesine ve onun yerli taklitçilerine karşı kurumsal ve kültürel bir karşı duruş içerir. Naci’nin medreseyle dair yaklaşımı, akademik romanlarda sıkça işlenen kurumsal dönüşüm, bilgi otoritesi ve epistemolojik aidiyet gibi temalarla örtüşür. Akademik romanlar, yalnızca çağdaş üniversite kurumlarını değil, aynı zamanda modern bilgi rejimlerinin oluşum sürecini ve bu sürece eşlik eden kırılmaları da tartışmaya açar. Naci’nin medrese hakkındaki görüşleri, üniversite kurumunun tarihsel sürekliliği ile kopuşu arasındaki gerilimi ortaya koyar. Medreseleri disiplinli bir bilgi kurumu olarak idealize ederken, zamanla yozlaşmalarını eleştirir. Modernleşme sürecinde ise yeniden düzenlenmeyip tasfiye edilmesini yanlış bulur. Bu durum, akademik romanlarda sıklıkla işlenen geçmiş ile modern kurumlar arasındaki değer çatışmasının tipik bir örneğidir. Tez konusu etrafında süren bu diyaloglar, eserin akademik kurum ve kimliklere yönelik eleştirel çerçevesini oluşturur. Naci ise bu çerçevede sıkışıp kalmış, kendine yeni bir yol arayan bir figür olarak görünür. Naci’nin doçentlik sürecindeki deneyimleri, bireysel odaklı entelektüel bir krizi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda akademik kurumlar ve kimlikler kapsamındaki yozlaşmayı da gözler önüne serer. Üniversiteler bağlamında kurum, akademik otorite eleştirisinden kimlik bunalımı, aidiyet krizi, modernleşme travması ile yapısal ve kültürel sorunlara kadar uzanan temalar çerçevesinde çok katmanlı bir eleştiri sunar. Bu kriz ve çatışma süreci, akademideki bilgi, bilim ve üretim anlayışları, bireyin özgür entelektüel arayışları ve ideolojik sınırlandırmalar arasındaki gerilimi görünür kılarak akademik kimlikler üzerinden akademik roman türünün kurumsal eleştiri işlevini güçlü biçimde ortaya koyar.

Naci kısa bir süre sonra doçentlik tezini bitirip bastırır ve değerlendirme jürisinde yer alan hocalara tek tek dağıtır. “Güzel baskılı 20 formalık bir cilt içinde 320 sayfa” olan çalışmasıyla ilgili jüri kararını açıklayana kadar kamuoyuna herhangi bir bilgi vermez. Ancak Naci’nin kulağına geldiği kadarıyla, teziyle ilgili jüride yer alan profesörler arasında tartışmalar ve çekişmeler yaşanmaktadır. Çalışması hakkında “[ş]aheser, büyük fikir hamlesi, haysiyetli bir davranış” diyenler olduğu kadar; “özenti, yelteniş, deli saçması” diyenler de vardır (1996, s. 107). Böylelikle romanda bir yandan o dönemin akademik yükselme mekanizmalarının biçimsel boyutları aktarılırken diğer yandan tezin yarattığı yankılar aracılığıyla akademik dünyanın ne ölçüde öznellik, ön yargı ve hizipleşmeyle örülü olduğu dikkatlere sunulur. Nitekim çalışmayla ilgili “şaheser” ve “deli saçması” gibi birbirine zıt değerlendirmeler, bilgi üretiminin rasyonel temellerden çok ideolojik ve kişisel ölçütlere şekillendiğini gösterir. Bir süre sonra Naci’nin tezini savunması ve eleştirilere cevap vermesi için jüri karşısına çıkmasına karar verilir. Gerilimli bir atmosferde başlayan toplantıda, Jüri başkanı, Naci’nin çalışması hakkında eleştirel ve ironik bir üslupla şöyle bir değerlendirmede bulunur:

(Tez)iniz dünya çapında iddialı... Böyle bir (tez) ya ilim ve fikir dünyasını sarsacak kadar ulvî yahut ‘devr-i dâim’ makinesi kâşifliğine yorulacak derecede süfli telâkki edilmeye mahkûmdur ve seri malı bir asistanın muayyen bir tetkike dayanan basit çalışmasından ayrı bir şeydir. (Tez)inizin kabulü ona dünya çapında bir kıymet verildiği mânasına gelmezken, reddi ters manaya, yani ilmi ve fikri hiçbir kıymet taşımadığı teşhisine gelebilir. Bu bakımdan jüriyi zor durumda bırakmış olduğunuz muhakkak... Niçin boyunuza göre yorgan biçmiyor da onbaşılık rütbesinden mareşallik derecesine göz dikiyorsunuz ve bizden doçentlik üstü bir tayin çıkartmamızı istiyorsunuz? Her neyse, (tez) üzerinde galip görüş, sizin, büyük bir modernlik iddiası içinde, eskimiş, posalaşmış fikirleri müdafaa eden bir gerici, tutucu olduğunuzdur. Ne dersiniz? (1996, s. 107-108).

Jüri başkanı, Naci’nin doçentlik tezinin iddialı, kapsamlı ve ilim-fikir dünyasında ses getirecek bir çalışma olmasını vurgulamakla birlikte onu doçentlik düzeyinde beklenen daha sıradan ve sınırları belirlenmiş bir araştırma yerine böylesine büyük iddialar taşıyan bir eser yazmasını sorgular. Bu tavır, akademik romanlarda sıkça karşılaşılan akademik otoritenin kibrini ve denetleyici dilini yansıtır. Jüri başkanı, görünürdeki nesnellüğünün ardında gizlenmiş ideolojik ve kişisel tahakkümün temsilcisi olarak üniversitelerin iç işleyişindeki güç ilişkilerini açığa çıkarır. Tezin içerikten ziyade yazarının ideolojik konumu üzerinden değerlendirilmesi, nesnel ölçütlerin yerini önyargıların ve keyfi tutumların aldığını gösterir. Böylece akademik jüri, bilimsel değerlendirme yapan bir kurul olmaktan çok, doçent adayının konumunu ve siyasi duruşunu yargılayan bir otorite olarak görünür. Naci ise bir akademisyen olarak “fikri özerklik” iddiasıyla bu tahakküme karşı duran; ancak sonunda ya marjinalleştirilen ya da cezalandırılan tipik bir akademik bir figür olarak çizilir. Bu sahnede hem kurumsal eleştirinin hem de entelektüel kriz temasının işlenmesi, eserin akademik roman türüyle bağını güçlendirir. Böylece roman, Türk edebiyatında akademik yükselme süreçlerindeki yapısal sorunlara, kurum içi hizipleşmelere ve statü takıntılarına dikkat çeken önemli bir örnek hâline gelir. Naci ise jüri başkanının daha ilk andaki bu çıkışına ve ön yargılı sorgulamalarına şöyle karşılık verir:

“Suallerinize mümkün olduğu kadar kısa cevap vermek isterim. Cevap eserin içindedir. İddialı olmaya, iddialıyım; sizden dileğim de bana dünya çapında bir şahadetnâme vermeniz değil, sadece doçentliğe lâyık görülmektir. Gerici ve tutucu olduğuma gelince, bu teşhis bir keyfiyet ölçüsüne bağlanmadan verilen hissi bir hükümdür. Bir daire muhiti üzerinde her nokta istikametine göre öbürünün gerisinde ve ilerisinde olabilir. Bazan da öndeki nokta, arkadakinin 360 derece gerisine geçebilir. İş mücerred keyfiyette...” (1996, s. 108)

Naci, jüri karşısında kendine yöneltilen ideolojik ve biçimsel temelli eleştirilere, kurumsal nezaket sınırlarını aşmadan, kısa ama tutarlı yanıtlar verir. “Cevap eserin içindedir” diyerek savunması şahsi retorik yerine bilimsel çalışmasına dayandırır. Böylece akademik yetkinliğin kişisel yorumlardan ziyade üretilen bilgiyle ölçülmesi gerektiğini vurgular. İddialı olduğunu açıkça belirtmesi, üniversite ortamında akademik mütevazılıktan çok fikri cesaretle kendini tanımladığını gösterir. Dünya çapında bir kabul bekleme yerine sadece doçentliğe lâyık görülmeyi talep etmesi, akademik otoriteler karşısında makul ve meşru bir beklentiye işaret eder. “Gerici” ve “tutucu” şeklindeki nitelendirmeleri ise keyfi ve duygusal hükümler olarak görür; bu tür etiketlerin bilimsel ölçütlerden çok kişisel ve politik reflekslere dayandığını ifade eder. “İş mücerred keyfiyette” vurgusuyla, akademik değerlendirme süreçlerinin çoğu zaman nesnellikten uzak, hissî ve ideolojik yaklaşımlara dayandığını ima eder.

Jüride yer alan profesörler, Naci'nin bu yanıtlarına rağmen “kursaklarında sakladıkları peşin karara göre idam mahkûmunu seyreden hâkimler edasında” eleştirilerini sürdürür. Naci ise soruları, mantıklı bir çerçevede yanıtlamayı sürdürürken bir noktada “[b]u tepeden bakan hâkim tavrınızı değiştiriniz!” ve “[m]ademki iddiam büyük; tavrımın da mahkûm tavrı olamayacağını kabul buyurursunuz!” sözleriyle jüri üyelerine doğrudan tepki gösterir (1996, s. 108). Bu çıkışıyla Naci, tez savunma ritüellerinde sıklıkla karşılaşılan “her durumda, itaatkâr bekleyişin ve onun kapsadığı akademik düzeni kabullenişin içindeki esas maskeme[nin]” (Bourdieu, 2021, s. 108) aksi yönünde bir tutum sergiler. Bu sahne, akademik roman türünde sıklıkla karşılaşılan bireysel düşünce ile kurumsal otorite arasındaki çatışmanın dramatik bir örneği olarak okunabilir. Naci'nin tepkisi, yalnızca kişisel bir çıkış değil, aynı zamanda akademik alanın hiyerarşik yapısına ve sorgulanamaz otoritesine yöneltilmiş sistemsel bir eleştiridir. Böylelikle Naci, entelektüel bir duruş sergileyerek akademik itaate dayalı ritüelleri sorgular ve rasyonel değerlerin dışına çıkan kurumsallaşmış yargı ve değerlendirme biçimlerine karşı bir tavır alır.

Jüri üyeleri, Naci'nin cevapları karşısında eleştirilerini yoğunlaştırarak sorular yöneltmeyi sürdürür. Jüri, özellikle Naci'nin tezinde ele aldığı “akıl”, “teslimiyet”, “şeriat”, “emir ve yasaklar”, “çok eşlilik”, “kutsal kitap”, “sünnet” gibi kavramlar ile bunların pratiğe yansımalarını sorgularlar. Eleştiriler giderek kişiselleşir, aday gericilik ve yobazlıkla itham edilir. Amaçları çalışmanın akademik niteliğinden çok, adayın bireysel dünya görüşünü yargılamak ve ele aldığı kavramlara bakışını öğrenmektir. Bu bağlamda Naci'nin doçentlik savunması, akademik ritüelin ötesine geçerek metafizik, ontolojik ve epistemolojik bir meydan okumaya dönüşür. Naci yalnızca tezini değil, akıl ile teslimiyet, şeriat ile tasavvuf arasında kurulabilecek özgün dengeyi ve hakikatle, tasavvuf ve gelenekle kurduğu varoluşsal bağı da savunur. Bu savunma, akademik romanlarda görülen ‘bilginin mahkemeye çıkarılması’ ve ‘entelektüel özelliğin yargılanması’ gibi konuları güçlü biçimde yansıtır. Aynı zamanda jüri üyelerinin tavırları, onları akademik bir değerlendirme kurulundan çok mevcut idarenin, entelektüel düzenin temsilcileri ve denetçileri olarak konumlandırır. Bu durum, Foucault'nun (2005, s. 266) bilgi-iktidar ilişkisi kuramıyla okunduğunda modern üniversite, iktidar üretme ve yeniden üretme işlevini açığa çıkaran bir direnç odağı olarak değerlendirilebilir. Profesörlerin peşin hükümlerle yönelttikleri sorular, modern üniversitenin hakikati aramaktan ziyade, konformizmi ve itaati teşvik eden yapısını açığa çıkarır. Naci ise tez savunmasında sergilediği tutumla pasif bir doçent adayı değil, aksine bilgiye yön verme hakkını talep eden özerk bir özne olarak belirir. Böylelikle o, normları ve alışkanlıkları sergileyen bir kurum olarak üniversite ve onun temsilci olan öğretim üyeleriyle bir şiddetli çatışma yaşar (Głowala, 2010, s. 25). Naci'nin entelektüel duruşu, Said'in (2005, s. 23) muhalif ve baskıcı otoriteye meydan okuyan entelektüel kavramını akla getirir; akademik yapıdaki düzensizliklere karşı etik sorumluluğunu gösterir. Böylece Naci karakteri, akademik romanlarda sıkça işlenen merkez-çevre, hoca-asistan, bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında ideolojik bir kırılmayı temsil eder. Üniversite, bir bilgi üretim alanı olmaktan çok düşünsel sınırları tahkim eden bir kurum olarak teşhir edilir, bu durum “entelektüelin kamusal alanda hakikati dile getirme” (Said, 2005, s. 14) sorumluluğunu hatırlatır.

En nihayetinde bu karşılaşmanın “Naci'yi konuşturmaktan ve (tez)inin kefesine yeni dirhemler attırmaktan başka bir şeye yaramadığını kestiren” jüri üyeleri, kararlarını bir hafta içinde açıklamak üzere toplantıyı sonlandırırlar. Naci salondan çıkarken bir profesörün, başka bir profesöre, eseri hakkında söylediği “[d]uygu ve şiir olmaya belki; ama fikir ve ilim olmaya hayır!..” (Kısakürek, 1996, s. 112) şeklindeki sözlerini duyar. Bu ifade, jüri üyelerinin felsefe kürsüsünde doçentlik düzeyinde hazırlanmış bir çalışmayı, küçümseyip “şiir” olarak nitelendirdiğini ve akademik otoritenin bilgi üretimini yalnızca kendi dar disiplin ölçütleri çerçevesinde meşrulaştırdığını göstermektedir. Savunma bitiminde Naci'nin üniversiteden ayrılırken zihninden geçen düşünceler öğretim üyelerine yönelik keskin bir eleştiri niteliği taşır:

“Bunlar, dışsizlerin ağrı çekmemesi gibi, idrak acısına yabancı, ne biçim insanlar?.. Üstelik kara cübbeler içinde ilim kürsülerine kurulmuş, rahatça oturuyorlar. Ulvi disiplin diye tarif ettiğim şeriatı anlamamaları şöyle dursun, mücerret disiplinden tiksindiklerini fark edemiyorlar. Kılıçlarını çekmiş, selâm vaziyetinde iki saf asker arasından geçen muhteşem bir hükümdarın, saray, divanhane, üniforma, tavır ve şekil halinde belirttiği muazzam disipline ihtiyaç ne kelime, istidat bile göstermiyorlar. Kendi kendilerini hesaba çekemiyorlar, Allah ve Resulünden şüphe edebiliyorlar da kendi nefislerinden şüpheye düşemiyorlar” (1996, s. 112).



Naci'nin bu iç monoloğu, romanın anlatı düzleminde kişisel bir öfkeyi veya hayal kırıklığını yansıtmakla birlikte otorite ve akademisyen eleştirisi olarak da değerlendirilebilir. Üniversite ortamında birlikte çalıştığı, hatta hoca-asistan ilişkisi çevresinde kişisel yakınlık kurduğu akademisyenleri, entelektüel derinlikten ve özeleştirici yetisinden yoksun, düşünsel cesaret ve vicdani sorumluluk taşımayan sıradan kişiler olarak niteler.

Naci'nin eleştirisi bireysel bir sitemin ötesine geçerek üniversite kurumunun dönüşen doğasına ve şekilci yapısına yönelik radikal bir sorgulamayı içerir. Sözde bilimsel söylem sürdüren akademik figürlerin entelektüel tevazu ile kibir arasında sıkışmış, zaaflarının farkında olmayan tipler olarak sunulması; modern üniversitenin sahte bilimselliğine, iktidar ve güç ilişkileriyle çevrelenmiş hakikat arayışına yönelik eleştirel bir yaklaşım olarak okunabilir. Bu değerlendirme, akademik roman türünde sıkça karşılaşılan “üniversitenin ideolojik sorgulanışı”, “bilgi-iktidar ilişkileri” ve “akademisyen figürlerin kimlik krizleri” gibi anlatı eğilimleriyle doğrudan örtüşür. Bu bağlamda, Batı edebiyatında akademiye hem kurumsal hem de bireysel düzeyde hicveden David Lodge, Malcolm Bradbury, Vladimir Nabokov gibi yazarların romanlarında işlenen temel çatışmalar, Naci'nin deneyimleri ve romandaki kurumsal eleştiri temalarıyla benzerlik gösterir. Erbayraktar'ın (2018, s. 86) ifadesiyle Naci, akademik romanlarda sıkça karşılaşılan; üzerinde kurulan baskılara boyun eğmeyen, hegemonik güçlerin yaptırımlarına doğrudan rıza göstermeyen akademisyen tipinin bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Aradan geçen bir haftanın sonunda jüri başkanı, Naci'ye jürinin kararını şu sözlerle açıklar:

“Teziniz, ilim harici siyasi görüşlere yer verdiği ve çağ dışı dinî hükümlere baş eğdiği için ittifakla reddedilmiştir! Mucip sebepleriyle verilen karar tarafınıza yazılı olarak bildirilecektir. Fakat jüri, eserde sağlam bir fikir mimarisi bulunduğuna dikkat etmemiş değildir. Sizin gibi bir istidadı çağdaş düşünce plânında yepyeni eserlerle görmek ister ve bunu gördüğü anda size profesörlük yolunu açmakla mutluluk duyacağını belirtir” (Kısakürek, 1996, s. 116).

Jüri başkanı açıklamasında, Naci'ye yeni bir konu üzerinde çalışarak akademik unvanına kavuşabileceğini ima eder. Jürinin kararı, bir tezin değerlendirilmesi etrafında üniversitelerde akademik otoritenin nasıl işlediğine, bilginin üretimi ve denetimi noktasındaki karar mekanizmalarına ve ideolojik tutumlara yönelik çarpıcı örnekler sunar. Eser “ilim harici” ve “çağ dışı” gibi ifadelerle tanımlanarak hem içeriği/konusu hem de yazarın düşünsel yönelimi üzerinden değerlendirilir. Ancak hemen ardından gelen “Fakat jüri, eserde sağlam bir fikir mimarisi bulunduğuna dikkat etmemiş değildir” cümlesi, dışlayıcı yaklaşımın ardındaki çelişkili akademik mantığı da ifşa eder. Naci'nin entelektüel kapasitesi tanınmakta; ancak bu kapasitesinin yalnızca kurumsal dogmalarla uyumlu bir çerçevede takdir edilebileceği ima edilmektedir. Bu durum adayın akademik özgürlüğünün ve eleştirel potansiyelini bastırıldığını; fakat sistem içinde yeniden konumlandırılabileceği makbul bir epistemik alan açarak akademik itaati ödüllendirmeye yönelik bir mesaj verildiğini gösterir. Bu sahne, akademik romanın temel izlediği olan bilgi-iktidar ilişkisini çarpıcı bir biçimde temsil eder. Foucault'nun bilgi ve iktidar arasında kurduğu bağ hatırlandığında, bu sahnede “bilimsel bilgi” olarak sunulan şeyin, aslında belirli normatif ve ideolojik kabullerin ürünü olduğu anlaşılır. Naci'nin tezi bilimsel nitelik taşıyarak birlikte ele aldığı içerik ve yaklaşım tarzı, hâkim söylemin dışına çıktığı için reddedilir. Bu yönüyle jüri kararı, akademik kurumların yalnızca bilgi üretim alanları değil, aynı zamanda meşru bilginin sınırlarını belirleyen ideolojik yapılar olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla sahne, yalnızca bir karakterin akademik yükselme serüveniyle ilgili olmasının ötesinde akademik kimliğin, düşünsel özgürlüğün ve kurumsal ideolojinin kesiştiği yapısal bir anlatı noktası olarak akademik romanın işleviyle doğrudan ilişkilendirilebilir.

Naci, tezinin kabul edilmemesi üzerine üniversiteni çıkar, doğrudan eserinin basıldığı ve depolanmış olduğu matbaaya gider. Kitabın tez ibaresi bulunan kısmını sildirip üzerine “Doçentlik tezi olarak yazılan bu eser, üniversite jürisi tarafından ilim harici siyasi görüşlere yer verdiği ve çağ dışı hükümlere baş eğdiği iddiasıyla reddedilmiştir” (1996, s. 116) ifadesini ekletir. Ardından kitabı kendi elleriyle birçok kitapçıya teslim eder ve camekânlarda sergilenmesi sağlar. Başlangıçta Naci'nin beklediği olumlu tepkiler bir türlü gelmez. O ise bu ilgisizliğe aldırış etmeden sabırla bekler ve gazeteleri tek tek dolaşarak eserini gazete sahiplerine, muharrirlere ve yazı işleri müdürlerine imzalayarak sunar. Ne var ki uzun bir süre eseriyle ilgili ne bir ses çıkar ne de en ufak bir hareketlenme olur. Naci bu ilgisizliği, “İstanbul'un bir kenar semtinde bir kedi fare doğursa onu 5 sütun üzerine veren, böylece okuyucularının meselesizliğini işleyen bazı gazeteler, bir fikir hadisesini nasıl büyütebilirlerdi?” (1996, s. 117)

sözleriyle dile getirir. Böylelikle toplumun aydın/entelektüel kesiminin dahi felsefe ve inanç üzerine yapılmış bilimsel bir çalışmaya mesafeli yaklaşımı gözler önüne serilir. Naci'ye göre bazı gazeteler, ideolojik pozisyonlarını korumak adına “dünya görüşlerine tam aykırı böyle bir eser karşısında tabii evvelâ görmemezlikten gelecekler, iş patlak verip meydan yerine dökülünce de aleyhte yaygarayı basacaklardır” (1996, s. 117). Bu durum hem genel bir kültürel ilgisizliği hem de bilinçli sansür tavrını aynı anda açığa çıkarır. Romandaki bu sahneler, akademik romanın temel özelliklerinden biri olan akademik emeğin üniversite kurumu ve entelektüel kamuoyuyla ilişkisini görünür kılar. Naci'nin tepkileri, kişisel bir hayal kırıklığının ötesinde; akademik bilginin kamusal alanda karşılık bulmasını engelleyen yapısal sınırlara ve bu alanın iktidar ilişkileriyle örülü doğasına ışık tutar. Böylece eser, akademik romanlarda sıkça görülen bilginin kamusal alanda nasıl tartışıldığı ve sınırlandırıldığı meselesini güçlü bir biçimde ortaya koyar.

Naci'nin doçentlik kitabı yayımlandıktan sonra ulusal basında bir süre sessizlikle karşılaşılır. Ancak birkaç hafta içinde eser, tüm kitapçılarda tükenir ve ikinci baskısını yapar. Mine'nin ilişkili olduğu sol bir dergide Naci ve eseri aleyhine yoğun bir kampanya başlatılır; kimi profesörlerin görüşlerine başvurularak eser ağır biçimde eleştirilir. Eleştiriler kısa sürede eserden çok doğrudan Naci'nin şahsına yönelir. Karşıt görüşlü dergi, onun üniversiteden atılması ve kitabının savcılıkça soruşturulması gerektiğini ileri sürerek tartışmayı bambaşka bir mecraya taşır. Diğer gazeteler de bu itibar suikastına katılır (1996, s. 121). Bunun üzerine Naci, “(tez)imi gerici ve çağ dışı bulan üniversitenizden, asıl ben, onu taş devri kadar geri ve topyekûn zaman ve mekân dışı bulduğum için istifa ediyorum” sözleriyle basına dağıttığı mektupta istifasını açıklar (1996, s. 121). Bu süreç, akademik romanlarda sıkça karşılaşılan, akademisyenin itibar suikastı, sistematik baskı gibi çeşitli sebeplerle sonunda üniversiteyi terk etmesi motifinin tipik bir örneğini sunar. Dalton-Brown (2008, s. 592) ifadesiyle söylenecek olursa Naci, “böylesi bir hayatta kalmanın bedel ödemeye değip değmediğini” düşünmüş, kurum politikasını ve akademisyenlerin kendine yaklaşımını görünce bu yönde bir karar almıştır. Naci'nin istifası sadece kişisel bir tepki değil; entelektüel özgürlük, ahlaki duruş bağlamında kurumsal yabancılaşmaya karşı bireysel bir direniş simgeler.

Bütün bu süreçlerin ardından Naci'nin tezi/eseri, halk arasında büyük bir merak uyandırır. Herkesin dilinde Naci'nin istifası ve gazeteler hararetle tartışılan eseri vardır. Naci ise Babiâli'de bir büro tutar ve çalışmalarını buradan sürdürerek faaliyetlerini kitap yayınlarına dönüştürmeyi hedefler. Bir gün, dünyanın en yüksek tirajlı Amerikan dergisinin muhabiri, “Yakın ve Ortadoğu'ya ait siyasi, içtimaî, iktisadi büyük bir röportaj dizisi” hazırladığını belirterek basından Naci'nin geçirdiği üniversite macerasını ve yayınladığı iddialı eseri öğrendiğini ifade eder. “Doğu âleminde neler olup bittiğini ve “ne gibi ruhî hareketlerin” olduğunu müşahade amacıyla kendisiyle röportaj yapmak istediğini bildirir (Kısakürek, 1996, s. 122). Amerikalı muhabirinin yaptığı bu röportaj, milyonlarca tirajla basılan dergide büyük bir yankı uyandırır. Naci ile yapılan röportaj Avrupa basınına da yansır. Hatta bir haberde, eserin ünlü bir şarkiyatçı tarafından Batı dillerine tercüme edileceği bilgisi paylaşılır. Naci'nin tezi, Türkiye'deki akademik çevreler tarafından “gerici”, “çağ dışı” ithamlarıyla reddedilirken Batı basınında ve entelektüel çevrelerinde büyük bir ilgi görmesi, Türk akademisinin (üniversitelerinin) mevcut yapısal ve ideolojik sınırlarını açığa çıkarır. Bu karşıtlık, ulusal akademik kurumların veya kimliklerin bilgiyi/bilimi evrensel ölçütlerle değerlendirmekten ziyade siyasi ve ideolojik kaygılarla şekillendirdiğini ve özgür, eleştirel bilginin düşüncenin önünü kestiğini gösterir. Böylelikle romanda üniversite kurumunun tartışmalara kapalı, dar bir anlayışa sahip olduğu ve akademik kimlikleri baskı altına aldığı vurgulanır.

Öte yandan Türk basınında Naci'nin eseriyle ilgili haberler sınırlı ölçüde yankı bulurken, özellikle karşıt görüşlü yayın organları, esere gösterilen bu ilgiye öfkeli tepkiler gösterir. Bir gazetede, doçentlik jürisi başkanıyla yapılan bir röportajda Türk üniversitelerinde “reddedilen ve çağ dışı kabul edilen bir eserin, Batıda topladığı alâka” sorgulanır. Profesör ise “[s]adece hayret etmekteyiz! İçinde yaşadığımız çağın temsilcileri biz miyiz, onlar mı?. Onlardan öğrendiğimiz çağı, şimdi onların mı inkâr ettiğine şahit olacağız? Yoksa Batı fikir âlemi bizi yarı yolda bırakıp başka bir istikamete mi sapacak?..” sözleriyle şaşkınlık ve endişesini dile getirir (1996, s. 127-128). Bu sözler, Türk üniversitelerinin kapalı, ideolojik sınırlarla örülü yapısının, Batı'nın çok sesli ve özgürlükçü entelektüel ortamlarıyla tezadını görünür kılar. Profesörün hayreti, onun iki farklı bilgi ve değer sistemi arasında sıkışmış, çelişkilerle örülü akademik kimliğini açığa çıkarır. Bu çelişki bir yandan ulusal üniversitelerin bürokratik ve ideolojik

beklentilerine uyum sağlama zorunluluğundan diğer yandan ise Batı'nın özgürlükçü ve yenilikçi bilim anlayışına duyulan hayranlıktan dolayı ortaya çıkar. Böylelikle roman, akademik bilginin ulusal ve uluslararası düzlemlerde farklı ölçütlerle değerlendirildiğini ve akademisyen kimliğinin ikiliklerle örülü bir sistem içerisinde şekillendiğini açık bir biçimde ortaya koyar. Bu anlamda jüri başkanı profesör, bilgi üretiminde evrensel standartlar yerine kurum geleneğinin, akademik otorite ve ideolojik yönelimlerin öncelendiğini göstermektedir. Bu durum, akademik kurumların ve bu kurumlar içindeki kimliklerin nasıl bir yozlaşma sürecinden geçtiğini ortaya koyar. Akademik roman geleneğinde bu tip karakterler, kurum içindeki iktidar ilişkilerinin somutlaşmış örnekleri olarak yer alırlar (Zidan, 2015, s. 3). Profesörün bakış açısı, akademik değerlere -objektiflik, eleştirel düşünce, bilimsel merak- bağlı kalmak yerine, otoriteyi korumaya yönelik davranışlar sergileyen yozlaşmış akademisyen tipinin bakışıyla örtüşür. Bu yozlaşma yalnızca bireysel bir ahlaki zafiyet değil, aynı zamanda kurumsal yapının işleyişinden kaynaklanan sistematik bir sorundur. Böylelikle romanda hiyerarşi, klikleşme ve ideolojik tutumlar üzerinden akademinin içindeki bilgi-iktidar ilişkisi eleştirel bir biçimde ele alınır.

Naci, eseri etrafında gelişen bu olayların ardından tanınmış bir isim hâline gelir ve bir kitapçı dükkânında okurlarıyla haftalık toplantılar düzenlemeye başlar. Kısa süre içinde bu buluşmalar, âdeta bir akademi havasına bürünür. Naci bu toplantıların birinde kendisini dinlemeye gelen Mine ile sohbet eder ve günün sonunda Boğaz'da bir lokalde akşam yemeği yerler. Ancak gece, Mine'nin kullandığı aracın kaza yapmasıyla trajik bir hâl alır. Mine ölür, Naci ise ağır yaralanır. Hastanede üç gün boyunca bilinci kapalı olarak yatan Naci, kendine geldiğinde üç günlük gazete haberlerinden eserinin Batı dillerine çevrildiği öğrenir (Kısakürek, 1996, s. 140). Taburcu olduktan sonra uzun süredir uğramadığı bürosuna/kitabevine gittiğinde yardımcısı kendisine bir sürü mektup geldiğini, bunlar arasında elçilikten gelen ve acil yanıt bekleyen bir mektup bulunduğunu bildirir. Söz konusu mektupta, eserinin Avrupa'da büyük ilgi uyandırdığı; hakkında ciddi gazete ve dergilerde olumlu inceleme ve eleştiri yazıları yayımlandığı belirtilir. Naci'yi "Milletlerarası Felsefe Cemiyeti"nde konferans vermek üzere sefarethane aracılığıyla merkezlerine davet ederler. Elçilik, konferans için Naci'den kabul cevabını aldıktan sonra daveti tüm basına bildirir (1996, s. 170). Bu sahnede tanınırlığın kamusal alanda yeniden üretimi ile akademik prestij arasındaki ilişki belirginleşir. Akademik romanlarda sıkça görüldüğü üzere, akademisyenin değeri yalnızca bilimsel üretimiyle değil, bu üretimin sosyal çevrede ve kamusal alanda ne ölçüde tanındığıyla da pekişir. Tanınırlık, akademik kimliğin hem görünür hem de onaylanmış biçimi olarak akademik hiyerarşinin üst basamaklarına erişimin gayriresmî ama etkili bir kriteri hâline gelir. Böylece Naci'nin çalışmasının kamusal alandaki görünürlüğü, akademik otorite ve kurumlar için bir meşruiyet sorunu oluşturur. Bu çerçevede romanda kurumlara ve kimliklere yöneltilen eleştiriler, akademik roman türünün eleştirel boyutuna önemli katkı sağlar.

Konferans için yurt dışına çıkan Naci, Milletlerarası Felsefe Cemiyeti'nde, oldukça kalabalık bir topluluk önünde üç saatlik kapsamlı bir konuşma yapar. Çalıştığı üniversite tarafından kendisine verilmeyen söz hakkını, başka ülkelerde ve entelektüel çevrelerde elde eder. Ülkesinde görmediği değeri yabancı memleketlerde görür. Bu gelişme, kendi ülkesinde görmezden geline, değersizleştirilen akademik bir çalışmanın, Batılı ülkelerde ve yabancı entelektüel çevrelerce itibar görmesi bakımından ironik bir karşıtlık oluşturur. Akademik romanlarda sıkça rastlanan bu durum, bilginin değerinin yalnızca bilimsel niteliğinden değil, aynı zamanda üretildiği bağlamdan ve kabul gördüğü kültürel çevreden beslendiğini gösterir. Naci'nin ülkesinde susturulan akademik sesi, uluslararası entelektüel çevrelerde geniş bir topluluk tarafından dinlenir ve ciddiye alınır. Böylece roman, akademik prestijin ulusal ölçekte çoğu zaman ideolojik sınırlar ve kurumsal geleneklerle kısıtlandığını, buna karşın uluslararası akademik ve entelektüel çevrelerde daha serbest ve çoğulcu biçimde değerlendirildiğini ortaya koyar. Naci, konferans sonunda bir gazetecinin "[b]urada kalıp Şarkiyat Fakültesinde bir vazife kabul etmek istemez misiniz?" şeklindeki sorusunu, "hayır" diyerek yanıtlar ve "asistanlığı bile bana çok gören memleketimde mücadeleme devam etmek isterim" der (1996, s. 181). Naci'nin ülkesinde kalma kararı, akademik romanlarda sıkça işlenen akademisyen karakterlerin çeşitli nedenlerle çalıştığı üniversiteyi veya ülkeyi terk ederek yurt dışına gitme eğilimine (entelektüel kaçış olarak da adlandırılabilir) karşı bilinçli bir direniş örneği olarak değerlendirilebilir. Naci, Batı'da elde ettiği saygınlığı, kişisel kariyerinin garantisi hâline getirmek yerine, kendi ülkesinde mücadele etmeyi seçerek bilginin kamusal değeri için ulusal/yerel ölçekte bir karşı koyuş sergiler. Bu tutum akademisyenin sadece bilginin üreticisi değil, aynı anda yaşadığı toplumda bilginin savunucusu olma misyonunu da yansıtır. Naci'ni deneyimi bir yandan bilginin evrenselliği ile ulusal düzeydeki ideolojik ve kurumsal

engeller arasındaki çelişkiyi ortaya koyarken bir yanda da akademik kimliğin hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukları üzerinde okuru yeniden düşünmeye sevk eder.

Naci'nin konferansa çağrıldığı kültür merkezinin yayın organları, onun konuşmasına ve çalışmasına geniş yer ayırırken ülkesindeki basın (Babîâli), daha önce de yaptığı gibi sessizliğini korumaktadır. Özellikle ideolojik çizgisi belirgin karşıt görüşlü bir gazete, Naci'nin başarılarını görmezden gelerek “Naci hakkında Batı fikir gazeteleri sadece (orijinal) tabirini kullanıyor. Bu kelime çok defa ‘yarı deli’ mânasına kullanılır. Yarı deliye, üniversitemiz cevabını vermiştir” (1996, s. 188) gibi küçümseyici ifadeler kullanır. Bu tavır, akademisyen kimliğe yöneltilen ideolojik ve dışlayıcı bir tavır olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda bu tutum, entelektüel çevrelerin farklı ve eleştirel sesleri dışlama eğilimini somutlaştırmaktadır. Naci'ye karşı takınılan bu tavır, akademik kurumların bilimsel tartışmaların ötesinde kişisel ve ideolojik önyargılarla hareket ettiğini, farklı seslere karşı akademik dışlama uyguladığını, akademisyenin bilimsel odaklı düşüncelerinin “aykırı”, “farklı” ve “tehlikeli” addedilerek dışladığını gözler önüne serer. Naci'nin maruz kaldığı bu durum, akademik romanlarda sıkça işlenen akademik kurumların ve entelektüel çevrelerin eleştirel seslere karşı geliştirdiği dışlayıcı ve muhafazakâr tutumları somutlaştırır. Anténe'nin (2015, s. 36) ifadeleriyle roman, akademi içindeki öğretim süreçleri, araştırma faaliyetleri ve sosyal ilişkiler üzerinde dururken aynı zamanda üniversite içindeki politik ve iktidar mücadelelerini gözler önüne serer. Romanın sonlarına doğru, Naci'nin akademik ve entelektüel çevrelerle ilişkisi, üniversite ve doçentlik tezi bağlamındaki çatışmaları tamamlanırken anlatının odağı; manevi arayışa, tasavvuf ekseninde içsel bir derinleşmeye kayar. Bu bağlamda akademik kurumlar ve entelektüel çatışmalar romanın temel zeminini oluştururken, başkışının içsel ve manevi arayışıyla bağlantılı bireysel dönüşümü ve varoluşsal krizleri, romanın çok yönlü bir biçimde okunmasına olanak tanır.

Sonuç

Bu makalede, Türk edebiyatında henüz yeterince tanımlanmamış olan akademik roman türü bağlamında Necip Fazıl Kısakürek'in *Aynadaki Yalan* adlı romanı incelenmiştir. Akademik roman, Batı edebiyatında üniversite kampüslerini ve akademik ortamları merkeze alarak yükseköğretimin yapısal sorunlarını, akademisyenlerin bireysel ve mesleki yaşamlarını ele alan bir alt tür olarak ortaya çıkmıştır. Bu türde, akademisyen karakterler çoğu zaman bilgi, ideoloji, otorite, etik, güç ilişkileri, kurumsal politikalar, akademik rekabet, entelektüel kriz ve yalnızlık gibi temalar çerçevesinde işlenir. Dolayısıyla akademik roman, yalnızca bireysel yaşamları anlatmakla kalmaz, aynı zamanda akademik kurumların karmaşık işleyiş biçimlerini, bilgi üretim süreçlerindeki güç dinamiklerini ve entelektüel yaşamın içsel çatışmalarını görünür kılar. Çalışmaya konu olan *Aynadaki Yalan*, daha çok bir düşünce romanı olarak değerlendirilse de üniversite ile kurduğu yapısal bağ, akademisyen kimliğin temsili, entelektüel bunalımın ayrıntılı betimlenişi ve kurumsal eleştiri boyutları bakımından akademik romanın sınırları içinde değerlendirme imkânı sunar. Bu çerçevede eser, Anglo-Amerikan edebiyatında yaygın olan akademik romanın Türk edebiyatında erken dönem örneklerinden biri olarak okunabilir. Ayrıca eserin türün temel meseleleri ve tematik yönelimleriyle anlamlı bağlar kurduğu savunulabilir.

Aynadaki Yalan'ın akademik roman türüyle ilişkisi, başkışı Naci'nin bir üniversitenin felsefe bölümünde görev yaparken akademik yükselme sürecinde karşılaştığı sorunlar, jüri üyeleriyle yaşadığı çatışmalar ve nihayetinde akademiden dışlanarak istifa etmesi üzerinden somutlaşır. Bu dışlanma, yalnızca doçentlik çalışmasının geleneksel ve bilim dışı görülmesinden değil, aynı zamanda akademik dünyanın yerleşik normlarıyla çelişen düşüncelerinin sistematik biçimde bastırılmasından kaynaklanır. Eser, akademik roman türünde sıkça vurgulanan “akademisyenin çoğu zaman gerçeküstü bir akademik dünyada hayatta kalma mücadelesini” (Dalton-Brown, 2008, s. 592) ele alması bakımından öne çıkar. Kriz içindeki entelektüel kimliğin öyküsünü anlatan romanda, geleneksel akademik romanda görülen hicivsel ve mizahi anlatım yerine, derin felsefi ıstıraplar, politik kararsızlıklar ve ciddi varoluşsal çatışmalar ön plana çıkarılmıştır. Bu bakımdan *Aynadaki Yalan*, Batı'daki pek çok akademik romanın aksine, akademik dünyayı hiciv ve mizah yoluyla değil; inanç, ahlak, düşünce ve ideoloji ekseninde yürütülen tartışmalar çerçevesinde ele alır. Naci'nin doçentlik tezi etrafında maruz kaldığı kurumsal baskılar ve keyfi uygulamalar, modernleşme sürecindeki Türk üniversitelerinin Batılı bilgi sistemlerini benimsemesine rağmen kendi içinde taşıdığı tutucu, baskıcı ve çelişkili akademik yapıyı gözler önüne serer. Bu bağlamda roman, üniversiteyi sadece bir bilgi üretim alanı olarak değil; otoriter baskısının, ahlaki yozlaşmanın, ikiyüzlülüğün ve ideolojik yönlendirmelerin hüküm sürdüğü bir mekân olarak

tasvir eder. Böylelikle akademik dünyanın ve üniversite kurumlarının birey üzerindeki olumsuz etkileri güçlü bir biçimde ortaya konur.

Diğer yandan Naci'nin üniversiteden istifası, akademik kopuşu yansıtmakla kalmaz, onun kişisel dönüşüm sürecine ve entelektüel düzeyde yeniden var oluşuna işaret eder. Yurt dışında ilgi görmesi, üniversitelerden çalışma davetleri alması, konferanslara çağırılması ve uluslararası yayınlarda yer alması entelektüelin hem evrensel hem de toplumsal bilgi ağlarıyla kurduğu güçlü ve çok boyutlu ilişkiyi ortaya koyar. Bu durum Naci'nin entelektüel değerinin ve üretkenliğinin, ulusal akademik çevresinin dar ve tutucu yaklaşımlarına rağmen ulusötesinde kabul gördüğünü gösterir. Bu durum, bilginin ve entelektüel kimliğin evrensel, sınırları aşan ve sürekli dönüşen dinamikler olduğunu açığa çıkarır. Aynı anda bu farklılaşma, akademik kurumların ideolojik ve hiyerarşik kısıtlamalarının, akademik özgürlük ve gelişim için ciddi engeller oluşturduğunu gösterir. Roman, Türk üniversitelerinde yaygın olan dar ideolojik kalıplara, tutucu yaklaşımlara ve bireysel yaratıcılığı engelleyen kurumsal baskılara yönelik eleştiriler getirirken, akademisyenlerin kimliklerinin bürokratik ve siyasi mekanizmalarca şekillendirildiğini de ortaya koyar. Bununla birlikte, Naci'nin yaşadığı akademik kopuş, onu inanç ve tasavvuf temelli başka bir kimliğe büründürür. Bu dönüşüm, sadece bireysel bir varoluş arayışından ibaret olmayıp aynı zamanda entelektüel ve manevi bir yenilenme sürecini de temsil eder. Böylece roman, akademik çatışmaların ötesine geçerek bireyin iç dünyasındaki derin dönüşümü ve modern akademik dünyaya karşı geliştirdiği alternatif yaşam ve düşünme biçimini bütünlüklü bir biçimde ortaya koyar.

Sonuç olarak *Aynadaki Yalan*, yalnızca başkışısının entelektüel ve akademik kimliğini merkeze almakla kalmayıp, üniversite kurumunun ideolojik, bürokratik ve hiyerarşik yapısıyla birey arasındaki çatışmayı derinlemesine gözler önüne seren özgün bir metin olarak değerlendirilebilir. Roman, doçentlik sürecinde karşılaşılan engeller, kurumsal baskılar ve akademik otorite ile olan gerilimler aracılığıyla akademik romanın temel temalarını işlerken, akademik kimliklerin kurumsal yapılar içinde maruz kaldığı sınırları ve baskıları çarpıcı biçimde ortaya koyar. Bununla birlikte, Naci'nin yaşadığı deneyimler yalnızca bireysel bir entelektüel çatışmayı değil; aynı zamanda bilgi üretimi, akademik özgürlük ve toplumsal sorumluluk gibi evrensel meselelerin ulusal akademik bağlamda nasıl sınındığını ve dönüştüğünü de gösterir. Bu bağlamda eser, akademik kimlikler ile üniversite kurumu arasındaki dinamik gerilimi vurgulayan, bireysel dönüşüm ile kurumsal yapıların çatışmasını derinlemesine inceleyen ve Türk edebiyatında akademik romanın sınırlarını genişleten önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abrams, M. H. ve Harpham, G. G. (2015). *A glossary of literary terms*. Cengage Learning.
- Akdağ, A. B. (2019). Fikrî bir otobiyografik roman olarak Necip Fazıl'ın 'aynadaki yalan'ında 'o ve ben'in yansımaları. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (94), 517-539.
- Anténe, P. (2015). *Campus novel variations: a comparative study of an angloamerican genre*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Palacký University.
- Aytür, Ü. (2009). *Henry James ve roman sanatı*. Yapı Kredi Yayınları.
- Bahtin, M. M. (2001). *Karnavaldan romana*. (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baldic, C. (2001). *The concise oxford dictionary of literary terms*. Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (2021). *Homo academicus*. (N. Ökten, A. N. Kocası ve E. Gülbey, Çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cuddon, J. A. (2013). *A dictionary of literary terms and literary theory*. (M. A. Rafey Habib, Haz.). WileyBlackwell Publishers.
- Çetin, C. (2019). *Necip Fazıl Kısakürek'in senaryo romanları üzerine bir inceleme*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Bartın Üniversitesi.
- Dalton-Brown, S. (2008). Is there life outside of (the genre of) the campus novel? The academic struggles to find a place in today's world. *Journal of Popular Culture*, 41 (4), 591-600.



- Demir, M. U. (2023). *Türk romanında üniversite (1980-2000)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Dölen, E. (2010). *Türkiye üniversite tarihi 2: Cumhuriyet döneminde Osmanlı darülfünunu 1922-1933*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eagleton, T. (1988). The silences of David Lodge. *New Left Review I*. 172, 93-102.
- Eliuz, Ü. (2016). Sıkıştırılmış felsefe: Aynadaki yalan. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 8 (15), 61-81.
- Erbayraktar, S. (2018). *Hegemony, class antagonism and capitalist policies in higher education: Post-war campus novels by Kingsley Amis, Malcolm Bradbury and David Lodge yüksek öğretimde hegemonya, sınıf çatışması ve kapitalist politikalar: Kingsley Amis, Malcolm Bradbury ve David Lodge'un ikinci dünya savaşı sonrası kampüs romanları*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Çankaya Üniversitesi.
- Foucault, M. (2005). *Özne ve iktidar*. (I. Ergüden ve O. Akınbay Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *İktidarın gözü*. (I. Ergüden Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Głowala, Z. (2010). University or universal?: revaluating the academic novel. *Lublin Studies in Modern Languages and Literature*, 34 (1), 20-34.
- Hawthorn, J. (2001). *Studying the novel: an introduction*. A Hodder Arnold Publication.
- Karabela Şermet, S. (2024). Türk akademisine eleştirel bir yaklaşım: Fakir Baykurt ve yayla romanı. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (43), 179-191.
- Katip, İ. (2021). *The quest for the self: existential crisis of the urban intellectual in the contemporary campus novel / Benliği arayış: çağdaş kampüs romanında şehirli entelektüelin varoluşsal bunalımları*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ege Üniversitesi.
- Kısakürek, N. F. (1996). *Aynadaki yalan*. Büyük Doğu Yayınları.
- Lodge, D. (2008). Nabokov and the campus novel. *Cynos*, 24 (1), 223-246.
- Lyons, J. O. (1962). *The college novel in America*. Southern Illinois University Press.
- Moseley, M. (2007). Introductory: definitions and justifications. M. Moseley (Ed.), *In the academic novel: New and classic essays* (s. 3-19) içinde, Chester Academic Press.
- Noyan, S. (2013). Necip Fazıl Kısakürek'in 'aynadaki yalan' romanında dîni ve tasavvufi unsurlar. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 188-208.
- Okay, M. O. (1987). *Necip Fazıl Kısakürek*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ören, A. (2015). *David Lodge'un kampüs üçlemesinde üstkurgu: changing places, small world, nice work*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Özpay, A. (2005). Necip Fazıl'ın romancılığı üzerine. *Hece-Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*-. (97), 446-453.
- Pala Mull, Ç. (2015). Türk edebiyatında akademik roman. Musa Demir ve diğerleri (Ed.), *TUDEAS Bildiriler Kitabı* (s. 263-268.) içinde. Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Said, E. (2005). Entelektüel: sürgün, marjinal, yabancı. (T. Birkan Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Showalter, E. (2005). *Faculty towers: the academic novel and its discontents*. University of Pennsylvania Press.
- Tekeli, İ. (2010). *Tarihsel bağlamı içinde Türkiye'de yükseköğretimin ve Yök'ün tarihi*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tierney, W. G. (2002). Interpreting academic identities: reality and fiction on campus. *The Journal of Higher Education*, 73 (1), 161-172.

- Tierney, W. G. (2004). Academic freedom and tenure: between fiction and reality. *The Journal of Higher Education*, 75(2), 161-177.
- Turan, Y. Z. (2021). Akademik/kampüs romana karşılaştırmalı bir yaklaşım: eating people is wrong & bir bilim adamının romanı”. *BŞEÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 245-251.
- Watt, I. (2007). *Romanın yükselişi*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Eleştiri.
- Williams, J. J. (2012). The rise of the academic novel. *American Literary History*, 24(3), 561-589.
- Womack, K. (2002). *Postwar academic fiction: satire, ethics, community*. Palgrave Macmillan Publication.
- Yılmaz, D. (1983). Roman geleneği ve ‘aynadaki yalan. O. S. Kocahanoğlu (Ed.), *Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek, Hayatı Sanatı Çilesi Hakkındaki Tüm Yazılar 1* (s. 422-425) içinde. Ağrı Yayınları.
- Zidan, A. İ. M. (2015). Campus fiction. *Port Said Journal of Educational Research*. 2 (1), 1-47.

Sorumlu Yazar: Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ŞİMŞEK

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)’nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

AÇ BARS HİKÂYESİ'NDE DEYİMLER

Idioms in the Story of Aç Bars



Dr. Öğr. Üyesi Elif ÖZKAN

Batman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Ana Bilim Dalı, Batman, Türkiye.
elfozkn1986@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş/Received
04.08.2025

Kabul/Accepted
30.09.2025



Öz

Deyimler, hem söz varlığı hem de anlam bilimi çalışmalarında ele alınan temel konulardandır. Yalnızca dilsel bir ifade biçimi değil, bir toplumun değer yargılarını da yansıtan önemli unsurlardır. Bu açıdan Eski Uyğur metinleri üzerinde yapılan söz varlığına yönelik çalışmalar, bir yandan dönemin dil zenginliğini ortaya çıkarırken diğer yandan da bu söz varlığının anlamsal açıdan değerlendirilmesi toplumun söze yüklediği yaşantısıyla ilgili bilgilerin tespitini sağlar. Bu çalışma ile Eski Uyğur Türkçesi Budist çevreye ait metinlerden olan Aç Bars Hikâyesi üzerinde inceleme yapılarak geçen deyimler ele alınmıştır. Eski Uyğur edebiyatı, Uyğurların farklı dinlerin etkisine girmesi sonucu genel olarak çeviriye dayalıdır. Dinî içerikteki bu metinler her ne kadar çeviriye dayalı metinler olsalar da Türk dilinin soyut ifade biçimleri karşısındaki anlatım gücünü ve inceliklerini göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu açıdan Aç Bars Hikâyesi'nde geçen deyimlerin tespiti ile Eski Türk dilinin söz varlığına katkıda bulunulmuş ve Türkçenin kullanım gücü ortaya çıkarılmıştır. Bu deyimler aracılığıyla inanç ekseninde gelişen edebî bir metinde yer alan sosyokültürel değerlere ilişkin çıkarımlar yapılmıştır. Tespit edilen deyimler karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmıştır. Böylece Eski Uyğur Türkçesi üzerine yapılmış deyim çalışmalarında daha önce yer verilmeyen birtakım deyimlerin varlığı ortaya koyulmuştur. Ayrıca bu deyimlere eş ya da benzer kullanımların Türkiye Türkçesindeki varlığı da araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Deyim, söz varlığı, anlam bilimi, Eski Uyğur Türkçesi, Aç Bars Hikâyesi.

Abstract

Idioms are fundamental topics covered in both vocabulary and semantics studies. They are not just a form of linguistic expression, they are also important elements that reflect the value judgments of a society. In this respect, studies on the vocabulary of Old Uyghur texts, on the one hand, reveal the linguistic richness of the period, and on the other hand, the semantic evaluation of this vocabulary enables the determination of information about the life that the society attributes to the words. In this study, the Story of Aç Bars, one of the texts belonging to the Buddhist environment in Old Uyghur Turkish, was examined and the idioms in the text were discussed. Old Uyghur literature is generally based on translation as a result of the Uyghurs being influenced by different religions. Although these texts with religious content are texts based on translation, they are very important in terms of showing the expressive power and subtleties of the Turkish language against abstract forms of expression. In this respect, by identifying the idioms in the story of Aç Bars, a contribution was made to the vocabulary of the Old Turkish language and the power of usage of Turkish was revealed. Through these idioms, inferences were made regarding the socio-cultural values in a literary text developed on the axis of belief. The identified idioms were analyzed using a comparative method. Thus, the existence of some idioms that were not previously included in the idiom studies on Old Uyghur Turkish was revealed. In addition, the existence of equivalent or similar uses of these idioms in Turkey Turkish was also investigated.

Keywords: Idiom, vocabulary, semantics, Old Uyghur Turkic, The Story of Aç Bars.

Atıf/Citation: Özkan, E. (2025). Aç Bars Hikâyesi'nde deyimler. *Mecmua*, 10(20), 38-51.

Giriş

İnsanoğlu, anlaşma ve anlaşılma ihtiyacı gereği dili etkili ve verimli bir biçimde kullanmak ister. Buna bağlı olarak dilde tasarruf yapar ve daha az sürede daha yoğun içerikli metinler üretme yoluna gider. Bu tasarruf, dil bilgisel bir kısalma yoluna gidilerek yapılabileceği gibi çeşitli anlatım olanaklarının kullanımıyla da gerçekleştirilebilir. Bu bakımdan anlamca yoğun içerik taşıyıcıları olan deyimler, tıpkı atasözleri gibi söz varlığının dilde tasarruf imkânı tanıyan önemli unsurlardır. Her dilde içinde bulunulan durumu daha kısa ve etkili yoldan anlatmayı sağlayacak bu türden kalıp ifadeler bulunur. Bu ifadeler aracılığıyla bir yandan anlatıma güç kazandırılıp daha kısa dilsel yapılar aracılığıyla daha yoğun içerikler elde edilirken bir yandan da alıcıda birtakım zihinsel değişikliklerin ortaya çıkması sağlanır. Deyimlerin anlatım gücü üzerinde duran Aksan (2012, s. 110), deyimleri; çeşitli olay, durum ve insan yaradılışı ile davranışlarının bir tiyatro sahnesinde canlandırılıyorsa anlatıldığı bir somutlaştırma olarak değerlendirir. Aksan (2016, s. 86), bu somutlaştırma ile anlatımı güç olan soyut şeylerin daha canlı ve etkili bir biçimde ifade edildiğini belirtir. Böylece deyimler aracılığıyla oldukça soyut bir durum bile adeta sahnelenen bir tiyatro gibi zihinde canlandırılabilir. Az sözle çok şey ifade edilip sözcüklerin temel kullanımına bağlı olarak anlatılması güç bir durum, olay ya da davranış daha kısa yoldan, daha etkili ve akılda kalıcı bir biçimde anlatılır. Aksoy (1971, s. 45), deyimlerle ilgili olarak “Bir küçük söz dağarcığına koca bir âlem sığdırılmıştır.” der.

Deyimlerle ilgili yapılan tanımlara bakıldığında öne çıkan bazı hususların olduğu gözlemlenir. Bunlardan en önemlisi deyim oluşturulan unsurlardan en az birinin gerçek anlamının dışında kullanılması ve buna bağlı olarak yeni bir anlamsal içeriğin üretilmesidir. Bu durumu Subaşı Uzun (1991, s. 29-30), farklı unsurların kendi temel anlamından sıyrılarak bir tür anlam aktarımı yoluyla bütüne ait tek bir anlamı yansıtır olmaları şeklinde açıklar. Öte yandan Eski Türkçe Dönemi eserleri üzerindeki deyim varlığını inceleyen Şen (2022, s. 12), deyim oluşturulan yapıların mecazlı sözcük sayısına bakılmaksızın birbirine kenetlenerek bir bütünü meydana getirdiklerini, bütünün ise parçaların birleşiminden farklı olduğunu söyler. Dolayısıyla deyim oluşturulan parçaların yüklendiği anlam, birbirine anlamca kenetlenen yapının tamamına nüfuz ederek ortaya yepyeni bir anlamsal bütünlüğün ya da kavramın çıkmasını sağlar. Genel olarak deyim yapısı içerisinde bulunan sözcüklerden en az birinin gerçek anlamının dışında kullanıldığı söylenebilir. Ancak kimi deyimlerde sözcüklerin temel anlamıyla kullanıldığı ve deyimden çıkan ortak anlamın bu temel anlamdan uzak olmadığı görülür (Aksoy, 1968, s. 31; Çotuksöken, 1988, s. 12). Her ne kadar kendi gerçek anlamlarıyla deyim yapısı içerisinde yer alan sözcükler olsa da genel olarak deyim ifade ettiği anlam, tek tek parçaların taşıdığı anlamın ötesindedir. Deyimi oluşturan sözcüklerin birlikte kullanımı ile yaşanan anlam değişimleri neticesinde yeni bir eylem, durum, değerlendirme, kişi ya da nesne ifade edilir (Çotuksöken, 1988, s. 7).

Deyimler, toplumun bakış açısını yansıtan ve sosyokültürel tecrübesine dayalı olarak üretilen ifadelerdir. Bu bakımdan deyim oluşturulan unsurlar rastlantısal olarak yan yana gelmez. Aksine bilinçli bir tercihin üretimiyle ortaya çıkarlar ve anlamsal açıdan bir milletin temel birtakım değerlerini, bakış açısını ve toplumsal hafızasını yansıtır. Doğal olarak bu türden yapıların anlamsal yükü sözcüklerin sözlük anlamından büyüktür. Ayrıca deyimler toplumun ortak malı oldukları için bu ifadelerin anlamsal değeri yalnızca sözcüklerle sınırlı değil, bu sözcüklerin yan yana gelerek ortaya çıkardığı yeni anlamın alıcıdaki karşılığıyla da ilgili bir durumdur. Alıcının dünya bilgisi deyim anlam kazanmasında rol oynar. Öte yandan deyimlerin anlamsal derinlik kazanması ve anlatım gücünün artmasında çeşitli söz sanatları ile anlam olaylarının etkisi büyüktür. Özellikle benzetme, deyim aktarması, somutlaştırma, ad aktarması gibi anlam olayları ile karşıtlık ve abartma gibi anlatıma güç katan dilsel ifadelerin kullanımı deyimlerin anlatım gücünün yükselmesinde etkilidir (Aksan, 2012, s. 111-113). Deyimlerin değişmeceye dayanan anlatım yapısının yanı sıra deyimlerde; uyak, aliterasyon ve sözcük yinlemeleriyle sağlanan sese dayalı ahenk unsurlarının kullanılması da deyimlerdeki anlatımın canlı ve etkili olmasını sağlar (Toklu, 2003, s. 108). Böylece bir yandan deyim anlatım gücü yükselirken diğer yandan da alıcı üzerindeki etkisi artar.

Türkçede deyimler, yapı ve kuruluş bakımından çeşitli biçimlerde. Deyimlerle ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde bu konuda farklı görüşlerin olduğu görülür. Ancak konuyla ilgili genel eğilim, deyimlerin birden fazla sözcükten meydana geldiği ve deyim oluşturulan sözcüklerden en az birinin gerçek anlamının dışında kullanıldığı yönündedir. Türkçedeki deyimler ya sözcük grubu ya da

çeşitli ifade biçimleriyle kurulmuş cümle yapısındadır. Deyimlerin büyük bir çoğunluğu ise sözcüğün sonuna yardımcı fiil eklenmesiyle oluşturulmuş mastar grubu biçimindedir (Gül ve Yalçın, 2010, s. 10; Gümüşatam, 2012, s. 360). Deyimler kalıplaşmış ifade biçimleri oldukları için deyim yapısı içerisindeki sözcüklerin yerine eş anlamlıları kullanılamayacağı gibi bu sözcüklerin yeri de değiştirilemez (Gül ve Yalçın, 2010, s. 9). Fakat kullanıcının amacına göre deyimi oluşturan sözcüklerin çeşitli ekler aldığı ve kurucu yapı içerisine bağlama göre sözler eklendiği de olur (Kemal, 2004, s. 1793). Özellikle sonu yardımcı eylemlikle yani mastarla biten deyimler, yargı bildirmeyip cümlelerin bir ögesi olma görevi yüklediklerinden çeşitli çekim ekleriyle genişletilebilirler (Gümüşatam, 2012, s. 361). Deyimler, dilin tarihi süreci içerisinde değişime uğramadan varlığını koruyabileceği gibi sözcük yenilemeleri ile deyimlerin farklılaştığı da olur (Aksan, 2015, s. 39). Ayrıca deyimler, anlamsal açıdan aynı fakat deyimi oluşturan sözcükler bakımından bölgeden bölgeye değişiklik gösterip farklı şekillerde kalıplaşmış olabilirler (Demirci, 2015, s. 231).

Deyimleri diğer kalıp ifadelerden ayıran temel birtakım unsurlar bulunur. Deyimler, kullanıldığı dilsel bağlam içerisinde anlam kazanan özel kullanımlar olup genel bir yargı bildirmezler. Deyimlerin oluşturulma amacı herhangi bir konuda alıcıya öğüt ya da ders vermek değil, sözün daha etkili bir kalıp içerisine sokularak anlamın incelendiği ve derinleştiği ifade biçimleriyle anlatımı güçlendirmektir. Kim tarafından ve ne zaman söylendiği belli olmayan deyimler; toplumun bakış açısına, değer yargılarına, sosyokültürel yapısına yönelik izler taşıyan ve bir dili kullanım açısından zenginleştiren önemli unsurlardır. Deyimler aracılığıyla bir toplumun sosyolojik, psikolojik ve kültürel yapısı ile dil içi ya da dil dışı değişim ve gelişimi hakkında fikir sahibi olunabilir. Bu bakımdan Türkçe, en eski yazılı kaynakları olan Orhun Abidelerinden itibaren toplumun hafızasını aktardığı söz varlığı unsurlarının yoğun olarak kullanıldığı bir dildir.

Deyimler anlama dayalı ifade biçimleri oldukları için tüm ayırt edici özelliklerine rağmen bir ifadenin deyim olup olmadığına yönelik bir belirlemede çelişki ve tartışma yaşanabilir. Çünkü deyimler kapsam bakımından esnektir (Aksoy, 1976, s. 403). Bu açıdan Subaşı Uzun'un (1991) Türkçede deyimleşme düzeylerini ele aldığı çalışması önemlidir. Türkçede deyimleşmenin üç düzeyde gerçekleştiğini ifade eden Subaşı Uzun (1991, s. 33-36), deyimi oluşturan sözcüklerin kullanım açısından yeni bir anlamı yansıtırken yükledikleri anlamsal değerden yola çıkarak deyimleri; tam deyimler (birinci dereceden deyimler), yarı deyimler (ikinci dereceden deyimler) ve üçüncü dereceden deyimler olarak sınıflandırır. Böylece Türkçedeki deyimler, yükledikleri anlamsal değer ve yapısal özelliklerinden hareketle deyim olma niteliği bakımından güçlüden zayıfa doğru derecelendirilebilir. Türkçedeki deyimler incelendiğinde kimi deyimlerde deyimi oluşturan sözcüklerin sözlük anlamlarının ötesine geçerek yeni bir anlamı meydana getiren bir bütünlük arz ettikleri gözlenir. Bu tür deyimlerde parçadan bütüne doğru bir anlam değişiminden ziyade parçaların adeta birbirine kenetlenerek ve bütünleşerek ortaya çıkardığı oldukça soyut bir anlatım ve anlam vardır. Öte yandan kimi deyimler deyimi oluşturan sözcüklerden sadece biri ya da birkaçının yan anlam kazanmasıyla deyim olma özelliğini kazanırken kimi deyimlerde ise bu durum biraz daha zayıftır.

Deyimlerle ilgili yapılan araştırmalardan hareketle bir ifadenin deyim olma özelliği kazanmasındaki en önemli ölçütün deyimi oluşturan sözcüklerin sözlük anlamının dışında bir anlam yaratmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu ölçüt temel alındığında özellikle Eski Türkçeye ait metinlerde görülen ve deyim olma özelliği taşıyan yapıların tespiti daha kolay olacaktır. Çünkü Eski Türkçeye ait metinlerde karşılaşılan deyimlerin bir kısmı kuruluş bakımından deyim olma koşullarını esneten bir yapı sergiler. Deyimler kalıp ifadeler olduklarından genel kabul, deyimi oluşturan sözcüklerin ve deyim yapısının değiştirilemeyeceğidir. Ancak tarihi metinlerde karşılaşılan ve deyim özelliği gösteren yapılarda bu durum biraz farklıdır. Deyimi oluşturan yapının arasına farklı unsurlar girebildiği gibi deyim yapısı içerisindeki sözcüğün kimi zaman eş anlamlısının kullanımına bağlı olarak yinlendiği görülür. Deyimi oluşturan unsurların söz dizimi içerisinde farklı biçimlerde çekime girdikleri de olur. Ayrıca Eski Türkçeye ait metinlerde sadece metne özgü deyimlerle de karşılaşılabilir. Deyimlerle ilgili ortaya çıkan bu değişikliklerin temel sebebi Eski Türkçeye ait metinlerin Türkçenin en eski yazılı kaynakları olmasının yanı sıra bu kaynakların önemli bir kısmının çeviriye dayalı olmasıdır. Özellikle Eski Uygur Türkçesi metinleri çoğunlukla çeviriye dayalı metinler oldukları için tespit edilen deyimlerde kuruluş bakımından farklılıklar görülür. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde, sözcük yinlemelerine çok fazla rastlanır. Deyim özelliği gösteren ifadelerde de bu türden yinlemelerle sıkça karşılaşılır. Bu bakımdan

sözcük yinlemelerine bağlı olarak deymi oluşturun sözcüğün eş anlamlısı ile birlikte kullanıldığı örnekler çoktur. Öte yandan eş anlamlı sözcük kullanımının yaygın olması, deyimde geçen bir sözcüğün eş anlamlısı ile değiştirildiği örneklerin metin içerisinde görülmesine yol açmıştır.

Bu çalışmada; Türk dilinin en eski yazılı metinlerine kaynaklık eden Eski Uygur Türkçesine ait *Aç Bars Hikâyesi*, deyim varlığı açısından ele alınmıştır. Budist çevreye ait metinlerden olan *Altun Yaruk* içerisinde geçen bu hikâyenin Gulcalı (2013) tarafından hazırlanan *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur’dan “Aç Bars” Hikâyesi* adlı yayını üzerinde inceleme yapılmış, verilen örnekler bu eserden alınmıştır. Eski Uygur Türkçesi metinleri üzerinde daha önce deyim varlığı ile ilgili yapılan birtakım çalışmalar vardır. Ancak bu çalışmalarda, *Aç Bars Hikâyesi’nde* geçen bazı deyimlere yer verilmemiştir. *Aç Bars Hikâyesi’nde Deyimler* adlı bu inceleme ile metinde geçen deyimler tespit edilerek söz varlığı açısından ele alınmış, yapı ve anlam bakımından değerlendirilmiştir. Böylece daha önce yapılan çalışmalarda yer verilmeyen deyimlerin tespiti ile Türkçenin deyim varlığına katkı sunulmuştur.

Aç Bars Hikâyesi’nde tespit edilen deyimler, kuruluş bakımından genellikle mastar grubu biçimindeki deyimlerdir. Bu türden yapıların deyim olarak kabul edilmesinin nedeni, ortaya çıkan anlamın yalnızca mastar durumundaki belli bir yardımcı fiilin kullanımından kaynaklanıyor olmasıdır (Aksoy, 1976, s. 414). Öte yandan cümle ve söz grubu biçiminde geçen bir iki örnek de tespit edilmiş, incelemede bu örneklerle de yer verilmiştir. *Aç Bars’ta* geçen ve mastar grubu oluşturan deyimler; yapısal biçimini içinde geçtiği cümleden kazandığı için farklı çekim ekleriyle çekime girmişler ve cümlenin ögesi olarak farklı görevler yüklenmişlerdir. Tespit edilen yapıların deyim olarak kabul edilip çalışmaya dâhil edilmesinde birtakım ölçütler esas alınmıştır. Öncelikle tespit edilen deyimlerin Şen’in (2022) *Eski Türkçenin Deyim Varlığı* adlı çalışmasında geçip geçmediği kontrol edilmiştir. Buna benzer bir bakış açısıyla deyimler üzerine daha önce Karadavut’un (2024) çalıştığı görülmüştür. Tespit edilen deyimlerden Şen’in (2022) çalışmasında geçen bir deyim varsa belirtilmiş, bu deyimlerin nasıl geçtiği ve anlamlandırıldığına yönelik bilgi verilmiştir. *Aç Bars’ta* tespit edilen yapılar, anlam ve bağlam bakımından da değerlendirilmiş; sözcüklerin sözlük anlamlarından uzaklaşıp bir durum, olay, nesne ya da kavramı anlatıp anlatmadığı ilkesinden hareket edilmiştir. Tespit edilen bu yapılar karşılaştırmalı bir biçimde Eski Uygur Türkçesine ait metinler ile *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü’nde* de taranmış, elde edilen veriler deyim incelemelerine eklenmiştir. Ayrıca deyim olarak kabul edilen bu yapıların metne kazandırdığı anlam üzerinde durulmuş, bir kısmı sosyokültürel açıdan da ele alınmıştır. Deyimler verilirken deyimın geçtiği sayfa ve satır numarası köşeli parantez içine alınarak gösterilmiştir.

1. Aç Bars Hikâyesi’nde Geçen Deyimler

1.1. Açığı Käl- (Canı Acımak)

“Acı, üzüntü” konulu deyim, *Aç Bars Hikâyesi’nde* *açıgları kälip yerinütüler yıgladılar* [AB, 619: 330-331] ve *busuşta kağguta turup açığı kälip* [AB, 622: 397-398] biçiminde iki yerde kullanılmıştır. Geçtiği yerlere göre bu deymi Gulcalı (2013, s. 115 ve s. 117), “canı acımak” ve “acıya boğulmak” biçiminde Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Şen (2022, s. 63) ise aynı madde başı ile deymi “hüzünlenmek, dertlenmek” biçiminde vermiştir. Deyim, sözcüğün sonuna mastar durumundaki yardımcı bir fiilin getirilmesiyle oluşturulmuştur. Morfolojik olarak deyim yapısı içerisindeki isim, farklı iyelik ekleriyle çekime sokulmuş ve her iki yerde de deyimın sonuna gelen fiil *-(i)p* zarf-fiil ekini almıştır. Her iki örnekte de deyim, yaşanma ihtimali olan endişe verici kötü bir olay karşısında duyulan acı ve üzüntüyü anlatmak üzere kullanılmıştır. Hikâyenin ana kahramanı olan Prens Mahāsattva’nın başına kötü bir iş gelmiş olma kaygısıyla kardeşleri ile annesinin yaşadığı acı ve üzüntü *açığı käl-* deymi ile metinde ifade edilmiştir. Böylece insan bedeninde ve ruhunda çeşitli değişiklikler yaratan ve anlatımı güç olan duygular; yapıcı kısa, anlamca yoğun bir ifade ile aktararak metne anlamsal bir derinlik kazandırılmıştır. Öte yandan deyim, metinde geçtiği yerler bakımından aile kavramına verilen önem ve değeri gösterir niteliktedir.

1.2. Açığ Üzä Tıkıl- (Acıya, Kedere Boğulmak)

“Acı, üzüntü” konulu deyim, *Aç Bars’ta* *ürkä balinläyü açığı üzä tıklıp ağılayu* [AB, 622: 404-405] biçiminde yer alır. Gulcalı (2013, s. 117), deymi “üzüntüye boğulmak” şeklinde aktarmıştır. Bu deyim, Prens Mahāsattva’nın kaybolduğu haberinin hükümdara bildirildiği bölümde geçer. Haberi



duyan hükümdar, korku ve endişeye kapılarak derin bir üzüntü duyar ve ağlar. *açığ üzä tııl-* deyimini de hükümdarın yaşadığı büyük acıyı ifade etmek üzere metinde geçer. Deyimin sonuna eklenen *tııl-* fiilinin anlamını Caferoğlu (2011, s. 236), “felâkete uğramak, kaygulanmak” olarak verir. Fiil, diğer sözcüklerle birlikte bir olay ya da durum karşısında yaşanan aşırı üzüntü ve endişeyi anlatmak üzere temel anlamlarına yakın yeni ve başka bir anlam yüklenerek deyimleşir. Deyim, kullanıldığı yer itibarıyla bir babanın evladıyla ilgili aldığı kötü bir haber karşısında duyduğu acıyı yansıtmaya bakımından aile ve ebeveyn kavramına ışık tutar. Hükümdarın yaşadığı üzüntünün kaynağı olan çocuk sevgisinin dışı vurumu ile aileye verilen değer de gösterilmiş olur. Deyim, morfolojik açıdan değerlendirildiğinde deyimini oluşturan isim unsurunun metinde teklik 3. şahıs iyelik ekini aldığı fiilin ise *-(i)p* zarf-fiiliyle genişletildiği görülür.

1.3. Ağızı Kuru- (Sıkıntıdan Konuşamaz Duruma Gelmek)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *yıgılayı ağızı kurup tili tamgakı kaşıp* [AB, 624: 447-448] biçiminde geçer. Bu deyim Şen (2022, s. 67), “sıkıntıdan- içecek ihtiyacı duymak” biçiminde aktarmıştır. Gulcalı (2013, s. 119), metni aktardığı kısımda “ağzı kurumak” olarak vermiştir. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (Türk Dil Kurumu [TDK], t.y.) benzer bir biçimde *ağzı dili (ağzı) kurumak* madde başı ile “1) susuz kalmak, 2) konuşamaz duruma gelmek” şeklinde geçer. Deyimi oluşturan sözcükler morfolojik olarak değerlendirildiğinde isim unsurunun teklik 3. şahıs iyelik ekini, deyim sonuna yer alan fiilin ise *-(i)p* zarf-fiilini aldığı görülür. Metinden alıntılanan *yıgılayı ağızı kurup tili tamgakı kaşıp* ifadesinde anlamsal açıdan birbirini tamamlayan iki deyim arka arkaya kullanılmış, içinde bulunulan ruhsal durumun yarattığı fiziksel sonuçlar aktarılmıştır. İnsan hayatında bazı anlarda yaşanan olumsuz duygular, aniden ortaya çıkan birtakım fiziksel değişimlere yol açabilir. Bu deyimlerin arka arkaya kullanıldığı yer, hükümdarın prensin durumunu kumandana sorduğu ifadelerden sonra gelir. Bu deyimler vasıtasıyla kumandanın prensin ölüm haberini vermede yaşadığı duygusal zorlanma neticesinde söz söyleyememe, konuşamaz hâle gelme durumu anlatılmış; az sözle çok şey ifade edilmiştir.

1.4. Busuşka Ämgäkkä Basıt- (Acı Duymak, Aşırı Derecede Üzülmek)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, metinde *busuşka ämgäkkä basıtp täpräñçsiz boltum* [AB, 626: 500] ifadesinde geçer. Gulcalı (2013, s. 120), deyim “keder altında ezilmek” şeklinde aktarmıştır. Şen’de (2022, s. 91) *busuşka basıt-* madde başı ile verilen deyim “sıkıntı içinde olmak, sıkıntıya düşmek” biçiminde yer alır. Dolayısıyla bu deyim, Şen (2022)’de *busuşka ämgäkkä basıt-* olarak geçmez. *Aç Bars Hikâyesi* çeviriye dayalı bir eserdir. Bu nedenle eş anlamlı sözcüklerin ikileme oluşturacak biçimde tekrarına dayanan ifadeler eserde sıkça rastlanılır. Bu duruma emsal oluşturacak bir biçimde deyimde geçen *busuş* sözcüğü eş anlamlısı olan *ämgäk* ile yinelenmiş ve deyim, *busuşka ämgäkkä basıtp* [AB, 626: 500] biçiminde kullanılmıştır. Çagatay’ın (1945, s. 131) incelemesinde ise *basıtp busuşka* [641: 9] biçiminde geçen deyim, doğrudan bir aktarma ile “derde basılıp” şeklinde verilmiştir. Prens ölümü sonrası annesinin yaktığı ağıt içerisinde yer alan bu deyim aracılığıyla bir annenin evladını kaybetmesi sonucu yaşadığı acı ve üzüntü anlatılmıştır. Annenin duyduğu acı o kadar büyüktür ki bütün benliği bu acının altında adeta ezildiğinden hareket edemez duruma gelmiştir. Bu bakımdan deyim, insan ilişkileri ile aile kavramını sosyokültürel açıdan karşılaştırmalı olarak değerlendirme noktasında önemli veriler sunar. Çünkü deyimler, yalnızca sözü etkili ve anlaşılır bir biçimde aktarmaya yarayan ifadeler değil; toplumun yaşam karşısındaki duruşunu ve bakış açısını da ortaya koyan önemli dil birlikleridir. Deyim, kullanıldığı yer itibarıyla annelik ve çocuk sevgisine ilişkin çeşitli bilgileri gözler önüne serer. Çeviriye dayanan ve Budist çevreye ait bir hikâye olan *Aç Bars*’ta ortaya çıkan aileye yönelik bu bilgiler, toplumların ortak birtakım değer yargılarını yansıtır. Morfolojik açıdan deyimini oluşturan sözcüklerden ikileme durumunda olan isimlerin *+kA* yönelme hâli ekiyle çekimlendiği, fiilin ise metin içerisinde *-(i)p* zarf-fiil ekiyle genişletildiği görülür.

1.5. Ät’özin Buşı Ber- (Vücudunu Feda Etmek, Ölmek)

Aç Bars’ta geçen “fedakârlık” konulu bu deyim *ät’özin buşı berip* [AB, 624: 458-459] ve *ät’özin buşı bermiş yer* [AB, 625: 468] ifadelerinde geçer. Caferoğlu (2011, s. 54), *buşı* madde başı altında sözcüğü “sadaka, kurbanlık” olarak açıklamış ve metinlerde *buşih*, *boşı*, *puşı* > **pu-şi* biçimlerinde geçtiğine işaret etmiştir. Gulcalı (2013, s. 119), bu ifadeyi “vücudunu feda etmek” biçiminde aktarmış ve sözlük kısmında *buşı* sözcüğünün kökenini Çince *bù shī* “sadaka; altı ya da on faziletten biri” olarak açıklamıştır (s. 192). Wilkens (2021, s. 205) *buşı* sözcüğünü “sadaka, bağış, hediye, verme,



sadaka verme, cömertlik”, *buşi ber-* ifadesini ise “sadaka vermek” şeklinde anlamlandırmıştır. Dolayısıyla *ât’özin buşi ber-* ifadesi doğrudan aktarıldığında “bedenini sadaka olarak vermek” şeklinde çevrilir. Ancak sözcüklerin yan yana gelerek kazandığı anlam, bir şey uğruna vücudunu feda etmek yani ölmektir. Morfolojik açıdan deyim oluşturulan isim unsuru teklik 3. şahıs iyelik eki ile +n belirtme hâli ekini alarak çekime girmiş, *buşi ber-* ifadesi ise metin içerisinde farklı fiilimsiler almıştır. Dinî çevreye ait çeviriye dayalı bir hikâye olan *Aç Bars*’ta geçen bu deyim ile sosyokültürel açıdan inanç sistemine yönelik bilgilere ulaşılır. Budist Uygurlar inanç bakımından Budizm’in Mahayana mezhebine bağlı olup dinî edebiyat içerisinde yer verdikleri anlatılarda bu mezhebin gereği olarak bodisatva yalnızca kendi kurtuluşu için değil, diğer canlıların kurtuluşu için de mücadele eder. *Aç Bars*’ta da prens yani bodisatva, onu kurtuluşa götüren yolda etrafındaki başka canlıları düşünerek hareket eder. Çünkü Budizm’in Mahayana mezhebinde başka bir canlı için bedenden vazgeçme ve merhamet etme önemlidir. Bu bakımdan deyim, kullanım amacı ve yeri itibarıyla inanca yönelik bilgiler verir.

1.6. Ât’özi Busurkan- Buşrul- (Canı Acımak, Canı Yanmak)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *ât’özüm busurkanur buşrulur, otka ürtenip köyer tæg* [AB, 624: 453-454] ifadesinde geçer. Bu ifade, hükümdarın kumandana oğlunu sorması ve kumandanın üzüntüden cevap verememesi üzerine hükümdarın yaşadığı üzüntü ve ıstırapın anlatıldığı bölümde yer alır. Bu sözlerle hükümdar, oğlunun bulunamamasından dolayı ateşte yanar gibi canının acıdığını dile getirir. Hükümdar, yaşadığı üzüntü nedeniyle öyle acı çekmiştir ki bu durum ateşte yanmaya benzetilmiştir. Dolayısıyla metinde geçen *ât’özin busurkan- buşrul-* deyimini “duyulan büyük üzüntü ve ıstıraptan dolayı canı acımak” anlamında kullanılmıştır. Deyimi oluşturan fiiller ikileme yapısında olup *busurkan-* fiilinin *Altun Yaruk*’ta tek başına kullanımına rastlanmaz (Uğur ve Tokyürek, 2023, s. 15). *buşur-* fiilinin edilgen biçimi olarak *buşrul-* madde başını açıklayan Clauson’un (1972, s. 384) verdiği örnekten hareketle sözcüğün anlamını “sıkıntı ve rahatsızlık duymak” olarak aktardığı anlaşılr. Caferoğlu (2011, s. 49), *busurkan-* fiilinin anlamını *boşurkan-* madde başı ile “rahatsız hissetmek, kendisini kusurlu, rahatsız saymak, kaygılanmak” olarak verir. Bu bakımdan deyim oluşturulan fiillerin eş anlamlı sözcük kullanımına dayalı ikileme yapısında olduğu görülür. *ât’özi busurkan- buşrul-* deyiminin bugünkü karşılığı olarak *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) geçen *canı acımak* deyimini verilebilir. Çünkü *ât’özi busurkan- buşrul-* deyimini, sözcüklerin temel anlamı düşünüldüğünde “bedeni, canı rahatsız olmak” anlamına gelir. Dolayısıyla her iki deyim de anlam ve yapı bakımından benzer olup yaşanan üzüntünün şiddeti ile duyulan acıyı anlatır. Morfolojik açıdan deyimde yer alan isim unsuru teklik 1. şahıs iyelik ekini alarak *ât’özüm* biçiminde çekime girmiş, ikileme yapısındaki fiiller ise geniş zaman çekimine sokularak cümlemin yüklemi olma görevi üstlenmiştir. Öte yandan deyim; metinde geçtiği yer itibarıyla sosyokültürel açıdan aile, baba ve çocuk sevgisi gibi çeşitli toplumsal değer ve rollere yönelik bilgiler vermesi bakımından önemlidir.

1.7. Ât’özin Tit- Idala- / Öz ât’özin Tiğ- Idala- / Ât’özin Tiğ- / Öz Ât’özin İsig Özün Tiğ- Idala- / Özün Tit- “Canından Vazgeçmek, Kendini Feda Etmek, Bir Şey Uğruna Ölmek”

Aç Bars Hikâyesi, yeni yavrulmuş ve aılıktan ölmek üzere olan bir kaplan için kendi bedeninden vazgeçen prensi anlatır. Budizm’de ıstırapın kaynağı cehaletten kaynaklanan arzudur ve ıstırap ancak Nirvana’ya ulaşmakla sonlanır (Şen, 2020, s. 25). Acıya kaynaklık eden arzulardan biri de bedendir. Yaşama zevkinden dolayı yaşama arzusu acıya ve ıstırapa yol açan temel bağımlılıklardan biridir (Mohapatra, 1990, aktaran Işık, 2003, s. 172). Buda adayı ya da bodisatvada ise bulunması gereken en önemli özellikler, merhametli olmak ve gerektiğinde diğer canlılar için fedakârlık yapmaktır. Bu nedenle *Aç Bars Hikâyesi*’nde Prens Mahāsattva, kaplanın yaşaması için kendi bedeninden vazgeçerek doğum-ölüm döngüsünden kurtulmayı ve ebedî kurtuluşa ermeyi amaçlar. Ebedî kurtuluş ise Nirvana’ya ulaşmakla gerçekleşir. Çünkü Nirvana, ıstırapın ortadan kaldırılmasında takip edilen 8 dilimli yolun varılacak en son aşaması olup acının sönmesiyle gerçekleşen sükûnete ulaşma hâlidir (Mohapatra, 1990, aktaran Işık, 2003, s. 173). Budizm’deki Mahayana mezhebi gereği de bodisatva diğer canlılara karşı merhametli olmalı, onların kurtuluşunu kendisinininkinden üstün tutarak gerektiğinde kendini feda edebilmelidir (Zeren, 2015, s. 530). Tüm bu nedenlerden dolayı metin içerisinde farklı biçimlerde görülen “fedakârlık” konulu deyimlere sıkça rastlanır. Şen’in (2022, s. 103) çalışmasında bu biçimlerden yalnızca *et’özin isig özin tit- idala-* ile *et’özin tit-* madde başlarına yer verilmiş ve deyimler “canını feda etmek” anlamıyla açıklanmıştır. “Fedakârlık” konulu bu deyimler, *Aç Bars*’ta şu şekilde geçer: *tınl(ı)g üçün ât’özüg titip* [AB, 611: 145], *öz ât’özlärin tiğip*



ıdalap [AB, 611: 159-160], *öz at'özümün isig özümün tiğgölük ıdalaguluk* [AB, 612: 185-186], *at'özümün tiğsär m(ä)n* [AB, 614: 211-212], *at'özümün tiğip ıdalap* [AB, 614: 224], *at'özümün tiğär m(ä)n ıdalayur m(ä)n* [AB, 616: 257-258]¹, *at'özünjüznı ıdalap* [AB, 618: 301], *at'özın tiğmāk b(ä)lgüsü* [AB, 618: 321], *at'özın tiğti* [AB, 619: 328], *tiğdiğ özügin* [AB, 620: 349].

Metindeki bu deyimlerin genellikle ya *tit-* fiili ya da bu fiilin eş anlamlısı olan *ıdala-* fiili ile birlikte kullanıldığı görülür. Esasen deyimler, kalıp ifadeler olup deyimî oluşturan sözcüklerin yeri değiştirilemez. Öte yandan deyimî oluşturan sözcüklerin yerine eş anlamlıları kullanılamaz. Ancak *Aç Bars*'ta yer alan kimi deyimlerde bu türden değişikliklerin olduğu görülür. *Aç Bars Hikâyesi*, Eski Uygur Türkçesine ait diğer anlatılar gibi çeviriye dayalı bir metindir. Bu nedenle eserde sözcüğün eş anlamlısının tekrarına dayanan yinelemelere sıkça başvurulmuştur. Ayrıca bahsi geçen deyimler, mastar grubu kuruluşundaki deyimlerdir. Bu tür deyimlerde sözcükler, farklı çekimlere sokulup bu sözcüklerin yeri değişebilir ve deyim yapısı içine farklı sözcükler girebilir. Metinde tespit edilen örneklerde, deyimlerin farklı çekimlerde kullanıldığı ve kimi örneklerde deyimî oluşturan sözcüğün yerinin değiştiği görülmüştür. Ayrıca *at'özünjüznı ıdalap* [AB, 618: 301] örneğinde deyimî sonu *ıdala-* fiili ile tamamlanmıştır. *tiğdiğ özügin* [AB, 620:349] örneğinde ise *at'öz* sözcüğü yerine *özüg* sözcüğü kullanılmıştır.

1.8. İsig Özin Ulagalı U- (Hayatta Kalmasını Sağlamak, Hayatını Kurtarmak)

Aç Bars Hikâyesi'nde açlık ve susuzluktan ölmek üzere olan kaplan için yapılan bir konuşma sırasında bu deyim yer verilmiştir. Prens Mahādeva'nın sözleri içerisinde *isig özin ulagalı udaçı* [AB, 611: 146] biçiminde verilen bu deyim “hayatta kalmasını sağlamak, hayatını kurtarmak” anlamında kullanılmıştır. “Fedakârlık” konulu bu deyimde geçen *isig öz* ifadesi mecazlaşarak “can, hayat” anlamı kazanmıştır. Deyimin sonunda yer alan *ula-* fiili *-GAI* zarf-fiil ekinin eklenmesiyle “devam ettirmeyi, uzatmayı” anlamında genişletilmiş, *u-* fiili ise *-DAÇI* gelecek zaman ekiyle çekime sokulmuştur. Dolayısıyla metinde yer alan *isig özin ulagalı udaçı* [AB, 611: 146] ifadesi “hayatını devam ettirmeyi sağlayacak” şeklinde aktarılabilir. Sözlük anlamı “bir şeyi yapmaya gücü yetmek, muktedir olmak” olan *u-* fiili, deyimde “gerçekleşmesi beklenen bir durumu sağlamak” anlamını pekiştirdiği için deyimde dâhil edilmiştir. Şen (2022, s. 110), deyimî *isig özin ula-* biçiminde madde başı yapmış ve deyimî anlamını “ömrünü uzatmak” olarak vermiştir. Bu deyim kullanım amacı itibarıyla sosyokültürel açıdan değerlendirildiğinde inançla ilgili bilgiler verir. Çünkü Budizm'de bodisatvanın sahip olması gereken en önemli özellikler merhametli ve fedakâr olmaktır. Prens'in yani bodisatvanın ağzından aktarılan ifadede yer alan *isig özin ulagalı u-* deyimî, bu fikri desteklemektedir.

1.9. İsig Öztä Ärt- (Candan Vazgeçmek, Kendini Feda Etmek, Ölmek)

Aç Bars'taki “fedakârlık” konulu bir diğer deyim de *isig öztä ärt-* deyimî olup *isig öztä ärtmāz* [AB, 611: 150] biçiminde geçer. Metinde, olumsuz biçimde kullanılan bu deyimle candan vazgeçmenin zorluğu ifade edilmiştir. Deyim; *isig* “sıcak”, *öz* “kendi, özü, vücut” sözcüklerinin sonuna *ärt-* “geçmek” fiilinin getirilmesiyle oluşturulmuştur. Deyimde yer alan “öz” sözcüğüne eklenen bulunma hâli eki ise çıkma, ayrılma görevindedir. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*'nde (TDK, t.y.) bu deyim, “ölmek” anlamında *candan geçmek* madde başı ile yer almaktadır. Deyimde geçen *isig öz* ifadesi metinde yalnızca [AB, 80: 153]'te “can, hayat” anlamına gelecek şekilde sonuna herhangi bir fiil almadan tek başına kullanılmış ve deyimleşmiştir. Konu bakımından “fedakârlık” üst başlığı içerisine alınan deyim, prensin kardeşleri tarafından söylenen ifadelerde yer almış; bu ifadelerde maldan geçileceği ancak candan geçmenin zor olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla Budizm'in felsefesine aykırı bir söylemle deyim, kullanım amacı bakımından gerçekleştirilmesi zor bir durumu anlatmak için kullanılmıştır. Bu bakımdan Budizm'in en temel ilkelerinden olan yaşama zevki için yaşamdan vazgeçme ilkesinin zorluğu, canı terk etmenin kolay bir iş olmadığı gerçeği de vurgulanmıştır.

¹ Bu deyimî Gulcalı (2013, s. 113) “vücudunu terk etmek” anlamında vermiştir. Budizm'deki reenkarasyon yani ruh göçü inancı gereği ruhun farklı şekil ve bedenlerde yeniden dünyaya geldiği ve Nirvana'ya erişinceye değin bu göçün sürdüğü düşünülür. Metindeki bu örnekte de bedeni bir varlık uğruna feda etmek değil, budalık mertebesi arzusuyla terk ediş söz konusudur. Prens Mahāsattva'nın ağzından aktarılan *buzılmaksız çolmaksız burhan kutın tiläyür m(ä)n* [AB, 616: 259] ifadesi de bu fikri destekler.



1.10. Köküzin Yarılğuluk Singuluk Kıl- (Kalbini Parçalamak, Kırmak)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *kılmañ mäniñ köküzümin yarılğuluk singuluk* [AB, 624: 456-457] biçimindeki ifadede geçer. Prens’in bulunamaması üzerine hükümdarın büyük bir acıyla söylediği sözlerde yer alan deyim ile yaşanan acının büyüklüğü anlatılmıştır. Bu deyimle, kumandanın prensin nerede olduğu konusunda cevapsız kalması neticesinde hükümdarın kalbinin adeta parçalanırcasına büyük bir acıyla dolması durumu dile getirilmiştir. Böylelikle oldukça soyut ve anlatılması kolay olmayan bir durum, daha kısa yoldan ve etkileyici bir biçimde aktarılmıştır. Deyimdeki *köküz* sözcüğü teklik 1. şahıs iyelik eki ve +n belirtme hâli ekini almış, yakın anlamli sözcükler olan ve bir ikileme yapısı meydana getiren *yarıl-* ve *sın-* fiilleri +*guluk* sıfat-fiil ekiyle genişleterek bir isteği ifade etmek üzere *kıl-* fiiline bağlanmıştır. Deyimin anlamını destekler nitelikte *köküz* sözcüğü anlamsal olarak içerisinde “kalp” ifadesini de barındırır. Wilkens (2021, s. 401), *köküz* sözcüğünün anlamını “kalp, gönül, yürek, göğüs, idrak, kavrama yeteneği” olarak verir. Böylece hem yapı hem de anlam bakımından yaşanan bir olay ya da durum karşısında verilen duygusal tepkinin ifade edilmesi sağlanmıştır. Oldukça soyut bir durum somutlaştırma yoluyla aktarılmış ve deyimini oluşturan sözcükler, anlamca birbirine kenetlenip temel anlamlarından uzaklaşarak mecazi bir anlam kazanmıştır. *köküzin yarılğuluk singuluk kıl-* deyimini, bugün *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) geçen *kalp (kalbini) kırmak* deyimleriyle benzer anlam ve kuruluştaki olup bu deyim’in Eski Uygur Türkçesindeki karşılığını oluşturur. Metinde kullanılan bu deyim aracılığıyla “Kalbimi parçalamayın, kırmayın.” diyen hükümdar, duymak istemediği bir gerçekle yüzleşmenin kendisinde yaratacağı ya da yarattığı acı ve üzüntüyü açıkça dile getirebilmiştir. Onun duyduğu bu acı, alıcının zihninde tasarlanabilen bir kavrama dönüşmüştür. Öte yandan “aile” kavramına yönelik bakış açısını ortaya koyması ve evlat kaybetmenin yarattığı duygu ortaklığını göstermesi bakımından da deyim’in metindeki yeri ve kullanım amacı dikkate değerdir.

1.11. Köñül Turgur- (Merhamet Etmek)

“Merhamet” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *köñül turgurup* [AB, 612: 175-176], [AB, 615: 240-241] ve [AB, 616: 256-257] biçiminde yer alır. Bu ifadeyi Gulcalı (2013, s. 110, s. 112 ve s. 113); geçtiği yerlere göre sırasıyla “merhametli gönül beslemek”, “büyük merhamet etmek” ve “büyük bir merhamet” biçiminde aktarmıştır. Şen (2022, s. 136), *köñül turgur-* madde başı ile deyimini “niyet beslemek” biçiminde anlamlandırmıştır. *Aç Bars*’ta bu deyim, merhamet duygusunu ortaya çıkaran bir yapı içerisinde daima *yarlıkançuçı* sözcüğünü önüne alarak kullanılmıştır. Besli, *köñül turgur-* ile *köñül örit-* deyimlerinin anlamsal olarak birbirlerini karşıladıklarını, bu deyimlerin diğer sözcüklerle girdiği ilişki sonucu anlam kazandıklarını ve merhamet, sevgi, kıskançlık gibi çeşitli duyguları ortaya çıkardıklarını söyler (2025, s. 740).

1.12. Köñülin Köküzin Yakçırıt- (İçini Ferahlatmak, Cesaretini Toplamak)

Metinde *köñülin köküzin yakçırıtıp* [AB, 615: 241-242] biçiminde geçen deyim “cesaret, rahatlama” konulu bir deyimdir. Morfolojik açıdan deyimini oluşturan sözcüklerden isim unsuru olanlar teklik 3. şahıs iyelik eki ve +n belirtme hâli ekini alırken, *yakçırıt-* fiili -(ı)p zarf-fiil ekiyle genişletilmiştir. Deyimin tamamlandığı *yakçırıt-* fiili, anlam ve yapı bakımından üzerinde tartışma olan ve metinlerde çok fazla geçmeyen bir fiildir. Uçar (2023, s. 226), *yakçırıt-* fiilini tanımlamak üzere yer verdiği *Aç Bars*’taki örnek üzerinden hikâyenin Çince aslına bakarak sözcüğün “arttırmak, yükseltmek” anlamında kullanıldığını söyler. Gulcalı (2013, s. 112) ise metni Türkiye Türkçesine aktardığı kısımda bu ifadeyi “kalbini ferahlatmak” biçiminde anlamlandırır. Deyim, Prens Mahāsattva’nın tekrar ormana dönüp kendisini aç kaplanın yaşaması için feda etmeye karar verdiği bölümde geçer. Bu bölümde Prens, büyük bir kararlıkla kalkıp bu isteği gerçekleştirmek için hareket eder. Ancak ağabeylerinden çekindiği için onlara doğruyu söyleyemez. Dolayısıyla Prens Mahāsattva hem bu kararı alırken hem de ağabeylerine yalan söylerken içinde uyanan duygulardan biri de cesaret olmalıdır. Dolayısıyla *yakçırıt-* fiilinin temel anlamından hareketle gönül ve göğsün yükseltilmesi, cesaret duygusunun artmasıyla ilişkilendirilebilir. Fiilin arkasına geldiği sözcüklerle birlikte mecazlaşmasıyla deyim’in “cesaretini toplamak” anlamında kullanılmış olabileceği düşünülebilir. Esasen “içini ferahlatmak” ile “cesaretini toplamak” ifadeleri anlamsal açıdan birbiriyle bağlantılı ifadelerdir. Bu bakımdan her iki anlamlandırma da metnin Türkçeye aktarımında ve anlaşılmasında bir eksikliğe yol açmaz. Deyimin bugünkü benzer kullanımına bakıldığında da aktarımda “içini ferahlatmak” ifadesinin kullanılmasının yanlış olmayacağı görülür. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *yüreği rahatlama* ve *yüreği ferahlatma (hafifletme)* biçiminde ayrı ayrı madde başı yapılan deyimler; sırasıyla “üzüntü ve



kaygısı azalmak, kalmamak”, “kaygıdan kurtulmak” anlamlarını içerir. Bu nedenle deyim bu anlamda kullanılmış olması her ne kadar sözcüğün metindeki Çince karşılığı ile tam uyuşmasa da aktarımın yapıldığı bölümün anlamını destekler niteliktedir.

1.13. Köñülüntä Sakın- (Gönlünden / İçinden Geçirmek)

“İstek, arzu” konulu deyim, *Aç Bars*’ta *köñülüntä inçä tep sakındı* [AB, 611: 162-163] ifadesinde geçer. Gulcalı (2013, s. 109) tarafından bu deyim “gönlünde şöyle düşündü” şeklinde aktarılmıştır. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) bu ifade *gönlünden geçirmek (geçmek)* madde başı ile “1. bir şeyin olmasını veya bir şey yapmayı istemek 2. düşünmek veya içinden geçirmek: bir şeyi yapmayı düşünmek” biçiminde yer alır. Bu deyim, Türkiye Türkçesinde de benzer anlam ve yapıda kullanılmaya devam etmektedir. Dolayısıyla “gönlünden / içinden geçirmek” biçiminde bir anlamlandırma ile deyim aktarılabilir. Deyimde geçen *köñül* sözcüğü teklik 3. şahıs iyelik ekine zamir n’si ile bağlanan ve bulunma hâlinin çıkma, ayrılma işlevinde kullanıldığı bir yapı ile çekime sokulmuş ve bu yapı *sakın*- “düşün-” fiili ile tamamlanmıştır. Her iki sözcüğün birlikte kullanımı ile ortaya metaforik bir anlatım biçimi çıkarılmış, oldukça soyut bir durumun ifadesi bu yolla sağlanmıştır. “İstek, arzu” konulu bu deyim, *Altun Yaruk* [362: 5], [584: 9]’da aynı yapıda yinelenmiştir (Kaya, 1994, s. 215 ve s. 310). Yine bir başka Uygur metni olan *Daşakarmapathāvadānamālā* [470: 8, 471: 9], [1299: 6], [1818: 6], [1870: 3, 1871: 4], [4369: 11], [4431: 5, 4432: 6]’da da deyim tanıklanmıştır (Elmalı, 2022).

1.14. Közin Keřärü Uma- (Gözünü Ayırmamak)

“Dikkat” konulu bu deyim, *Aç Bars Hikâyesi*’nde *közin idi andıran keřärü umatın* [AB, 612: 180-181] biçiminde geçer. Prens Mahāsattva’nın aç kaplanın etrafında gezinerek onu dikkatlice ve gözünü üstünden ayırmadan sürekli olarak izlemesi *közin keřärü uma-* deymiyle anlatılmıştır. Bu deyim günümüzde de kullanılmaya devam eder. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *(bir şeyden) gözünü ayırmamak* olarak geçen deyim “bir şeye sürekli olarak bakmaktan kendini alamamak” anlamına gelir. Bu deyimde *köz* sözcüğü teklik 3. şahıs iyelik eki ve +n belirtme hâli ekini alarak çekime girmiştir. Sözlük anlamı “uzaklaşmak” olan ve zarf-fiille genişleyen *keřär-* fiili ise *-madın* olumsuz zarf-fiil ekini alan “bir şeye gücü yetmek, muktedir olmak” anlamındaki *u-* yardımcı fiiline bağlanmıştır. *Bayagut Oğlu Otaçı Beg*’de bu deyim *közlerin kitermedin* [17: 15-16] biçiminde geçer (Berbercan, 2016, s. 51).

1.15. Nā Kılınmışın Bilinmāz Bol- (Ne Yaptığını Bilmemek, Bilinçsizce Davranmak)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, metinde *öglärin köñüllärin içgünip nā kılınmışın arıtı bilinmāz boltılar* [AB, 625: 475-477] biçimindeki ifadede yer alır ve *öglärin köñüllärin içgün-* deymi ile birlikte kullanılır. Gulcalı (2013, s. 120), bu deymi “ne yapacağını bilememek” şeklinde aktarmıştır. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *ne yaptığını bilmemek* madde başı ile verilen deyim anlamı “aklı başında olmadığından bilinçsizce davranmak” şeklinde açıklanmıştır. *Daşakarmapathāvadānamālā*’da *[ne kıl]guluğun bilinmez erti* [1863: 14] ifadesinde benzer biçimde yer alan deyim, aynı manaya gelecek şekilde kullanılmıştır (Elmalı, 2022, s. 131).

1.16. Ögin Köñülin İçgün- (Aklını Kaçırarak, Delirmek)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *öğümin köñülümün içgünip, muñgul bolup bilinmāz m(ä)n* [AB, 624: 454-455] ve *öglärin köñüllärin içgünip nā kılınmışın arıtı bilinmāz boltılar* [AB, 625: 475-476] ifadelerinde geçer. Şen (2022, s. 159), bu deymi “bilincini yitirmek” şeklinde aktarmıştır. Gulcalı (2013, s. 119-120) ise “akıl ve kalbini / düşüncelerini kaybetmek” biçiminde vermiştir. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *aklını kaçırarak* madde başı ile benzer anlam ve yapıda yer alan deyim “delirmek” şeklinde anlamlandırılmıştır. Çagatay (1945, s. 119) ise [632: 6]’da geçen *ögin köñülin içgündi* ifadesini “akıllarını, gönüllerini kaybettiler” şeklinde çevirerek deyimdeki sözcükleri temel anlamıyla vermiş, ifadenin kazandığı mecazi anlamı aktarmamıştır. Metinde yer verilen bu deyim aracılığıyla evlat kaybının ebeveynlerde yarattığı acının büyüklüğü etkili ve açık bir biçimde anlatılmıştır. Toplumun bakış açısı ile toplumsal rollere ilişkin sosyokültürel değerler aktarılmıştır. Morfolojik olarak deyim yapısı içerisindeki isimler, iyelik ve belirtme hâli ekini alarak çekime sokulurken fiil ise her iki örnekte de *-(i)p* zarf-fiilini almıştır.



1.17. Ölsär Mäniñ Ät'özüm Ämgänmäğäy M(ä)n (İstenilen Bir Şeyin Gerçekleşmesi Sonucu İçin Rahatlamasıyla Söylenen Söz)

“Ferahlık, rahatlatma” konulu olan *ve Aç Bars*’ta *ölsär mäniñ ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n* [AB, 623: 430-431] biçiminde geçen deyim, tamamlanmış cümle biçimindedir. Bugün Türkiye Türkçesinde de yaygın olarak kullanılan “Ölsem de gam yemem.” ile bu ifade arasındaki yapı ve anlam benzerliği dikkat çekicidir. Halk arasındaki yaygın kullanım “Ölsem de gam yemem.” biçiminde olsa da *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *gam yememek* madde başı ile verilen deyim “tasa etmemek, kaygılanmamak, üzülmemek” şeklinde anlamlandırılmıştır. Caferoğlu (2011, s. 71) *ämgän*-fiilinin anlamını “ızdırap çekmek, ah çekmek” olarak verir, Clauson ise (1972, s. 160) “acı çekmek” olarak anlamlandırır. *ämgä*- fiilinin dönüşlülük biçimi olan *ämgän*- tek başına yukarıda verilen ifadedeki anlamı karşılamaz. Ancak *ölsär mäniñ ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n* ifadesini oluşturan diğer sözcüklerle birlikte istenilen bir durumun gerçekleşmesi neticesinde rahatlayıp ölümün bile acı veremeyeceği, artık bundan sonra ölüm de olsa canın yanmayacağı çıkarımına ulaşılır. Bugün de “Ölsem de gam yemem.” ifadesi genel olarak çok istenilen bir şeyin ya gerçekleşmesi neticesinde ya da gerçekleşme ihtimali olması durumunda söylenir. *Aç Bars*’ta hükümdar, oğlunun aranmasına rağmen bulunmaması üzerine oğluna sağ salım kavuşursa ölse de artık acı çekmeyeceğini ifade ederken bu cümleyi sarf eder.

1.18. Tili Tamgakı Kaṭ- (Dili Damağı Kurumak, Konuşamaz Duruma Gelmek)

“Acı, üzüntü” konulu bu deyim, *Aç Bars*’ta *yığlayu ağızı kurup tili tamgakı kaṭıp sav sözleyü umatın* [AB: 624: 447-449] biçiminde geçer. Şen’de (2022, s. 184) bu deyim *tili tamgakı kaṭı*- madde başı ile verilmiş ve Türkiye Türkçesine “(üzüntüden) konuşamamak” biçiminde aktarılmıştır. Gulcalı (2013, s. 119) “dili damağına yapışmak” biçiminde aktardığı deyimde geçen fiili, sözlük kısmında *kat*- madde başı ile göstermiştir (s. 204). Caferoğlu’nda (2011, s. 171) fiil yine *kat*- madde başı ile verilmiş ve “1. katmak, eklemek, 2. sertleşmek, katılaşmak, 3. karıştırmak, takatsızlaştırmak” olarak anlamlandırılmıştır. Clauson (1972, s. 594-595) da fiili *kat*- madde başı altında “1 ‘to mix (two things)’, and more specially ‘to add’ karıştırmak, eklemek, 2 to be hard, firm, tough sertleştirmek, sıkılaştırmak” olarak vermiştir. Wilkens (2021, s. 343) ise *kat*- sözcüğünü “sertleşmek, donmak, katılaşmak, (dil) tutulmak”; *kaṭı*- sözcüğünü *kadı*-, *kadu*- biçimleriyle de madde başı yapıp “(yağmur) yağmak, düşmek” olarak aktarmıştır (s. 319). Bu nedenle deyim, *tili tamgakı kaṭı*- değil; *tili tamgakı kat*- olarak madde başı yapılmıştır. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*’nde (TDK, t.y.) *dili damağına yapışmak* (*dili damağı kurumak*) olarak benzer biçimde geçen deyim “susuzluktan ağız kurumak, çok susamak” anlamıyla verilir. *Daśakarmapathāvadānamālā*’da ise deyim, benzer anlam ve yapıda *tili tamgakı kurıyur* [116: 11, 117: 12] ve *tilim tamgakım o[tu]ṇ teg kurıyū* [2685: 29-30] ifadelerinde *kurı*- fiiliyle kullanılmıştır (Elmalı, 2022). Dolayısıyla *kat*- yerine onun eş anlamlısı olan *kurı*- fiili ile deyim farklı bir Uygur metninde geçtiği görülür. Deyim morfolojik açıdan değerlendirildiğinde deyimde yer alan isim unsurlarının teklik 3. şahıs iyelik eklerini aldığı, fiilin ise *-(i)p* zarf-fiiliyle kullanıldığı görülmüştür.

1.19. Umug Inag Bol- (Umut Olmak, Sığınak Olmak)

“Yardım” konulu bu deyim *Aç Bars*’ta *umug inag bolmaz m(ä)n* [AB, 612: 172] ve *umug inag bolgali* [AB, 617: 296] biçiminde iki kez kullanılmıştır. Bu deyim, Prens Mahāsattva’nın ağzından Nirvana’ya ulaşma arzusuyla başka bir canlının içinde bulunduğu durumdan kurtulmasına yardımcı olmak için verilen ifadede geçer. Bu bakımdan *umug inag bol*- zor durumda bulunan birine ya da bir şeye “umut, sığınak olmak” biçiminde mecazi bir anlam yüklenerek deyimleşmiştir. Şen’de (2022, s. 194) “umug inag” yapısı *umug inag tut*- (umut tutmak)” madde başı ile verilmiş ve deyim “birinin himayesine girmek, birine sığınmak” olarak açıklanmıştır. Öte yandan *Altun Yaruk*’ta [29: 12-13], [100: 18], [105: 21], [184: 21], [334: 17-18] ve [628: 9]’da (Kaya, 1994); *Çaştani Bey Hikâyesi*’nde [16: 60]’da (Müller ve Gabain, 1945) ve *Dantapali Bey Hikâyesi*’nde [40: C 87]’de de (Müller ve Gabain, 1946) bu deyim *umug inag bol*- biçiminde geçmektedir. Deyim, sosyokültürel açıdan değerlendirildiğinde Budizm’e yönelik bilgilere işaret eder. Çünkü Budizm’de başka canlılara merhamet etmek ve onlar için fedakârlıkta bulunmak oldukça önemli olup merhametli ve fedakâr olmak bodisatvanın sahip olması gereken temel özelliklerdendir.

Sonuç

Aç Bars Hikâyesi, Uygurlardan kalan dinî kaynaklı çeviri bir metin olup Uygurların dili, edebiyatı,



sosyokültürel yapısı hakkında önemli veriler sunar. Bu nedenle araştırmacılar tarafından metin üzerinde pek çok çalışma yapılmış, hikâye farklı yönlerden ele alınmıştır. Metinde geçen deyimlerin tespit edildiği bu çalışmada Eski Uygur Türkçesinin söz varlığına ilişkin inceleme yapılmış, deyimler; anlam, yapı, içerik bakımından ele alınıp sosyokültürel açıdan da değerlendirilmiştir. Öte yandan metinde yer alan deyimler, karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmıştır. Bu deyimlerin hem Eski Uygur Türkçesine ait çeşitli metinlerde geçip geçmediğine bakılmış hem de Türkiye Türkçesinde benzer karşılıklarının olup olmadığı araştırılmıştır. Eğer deyimlerle ilgili benzer bir kullanıma ulaşılmışsa incelenen deyim bu kullanımlar eklenmiştir. Sonuç olarak metinde yer alan deyimlere ilişkin şu bilgilere ulaşılmıştır:

1. *Aç Bars Hikâyesi*'nde tespit edilen deyim sayısı 19 olup bu deyimler; fedakârlık, istek/arzu, yardım, merhamet, dikkat, cesaret/rahatlama ve acı/üzüntü konuludur. Konu bakımından en çok rastlanılan deyim grubu acı ve üzüntünün dile getirildiği deyimlerdir. *Çünkü Aç Bars Hikâyesi*, açlıktan ölmek üzere olan kaplanın ve yavrularının yaşaması için kendini feda eden prensin hikâyesidir. Prens kendisini feda etmesiyle ailesinin yaşadığı acı ve üzüntü, deyimler aracılığıyla anlatılarak oldukça soyut ve anlatılması güç olan bir durum somutlaştırılmış; zihinde canlanabilen bir ifadeye dönüştürülmüştür. İnsanın iç dünyasında yaşadığı duyguları tam olarak anlatması her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü bir olay ya da durum karşısında ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz duygular, insanda oldukça karmaşık ve tarifi zor olan ruhsal ve fiziksel etkiler bırakır. Bu nedenle yaşanan duyguların insan ruhu ve bedeninde yarattığı etkinin anlatımında, sözcüklerin temel anlamı yeterli olmayabilir ya da bu etkiyi anlatmak için çok fazla sözcüğün kullanılması gerekebilir. Bu durum ise hem zamandan tasarruf etme noktasında hem de yaşanan durumu ifade etme açısından iletişimi güç duruma sokabilir. Dolayısıyla bu tür soyut ifadelerin anlatımında deyimlere olan ihtiyaç artar. Deyim yapısı içerisinde yer alan sözcüklerin mecazi bir anlam yüklenmesiyle az sözle çok şey ifade edilip bir yandan zamandan tasarruf edilirken bir yandan da anlaşılma ihtiyacı karşılanarak iletişim güçlenir. Bu bakımdan metinde, soyut duyguların ifade edildiği deyimlere sıkça rastlanır.

2. Metinde yer alan deyimlerin çoğu deyim sonuna mastar durumundaki yardımcı bir fiilin eklenmesiyle kurulmuş deyimlerdir. Bu nedenle deyim oluşuran sözcükler, çeşitli eklerle çekime girmiş; bu sözcüklerin arasına farklı unsurlar da sokulmuştur. Öte yandan bu deyimlerin bir kısmında eş ya da yakın anlamlı sözcük kullanımına dayalı ikilemeler kullanılmış, bu da kimi zaman deyim oluşuran sözcüğün eş ya da yakın anlamlısı ile yer değiştirdiği deyimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin *ât'özin tit- idala-* deyim metnin farklı bir yerinde *ât'özin tit-* biçiminde yinelenmiştir.

3. *Aç Bars*'ta tespit edilen *isig öztä ärt-*, *köñülintä sakın-*, *közin keñärü uma-*, *köñülin köküzin yakçırıt-*, *açığı üzä tıkul-*, *ölsär mänin ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n*, *ât'özin busurkan- buşrul-*, *köküzin yarılğuluk singuluk kıl-*, *ât'özin buşi ber-* ve *nä kılınmışın bilinmäz bol-* deyimleri *Eski Türkçenin Deyim Varlığı* adlı çalışmada geçmez. Öte yandan *ât'özin tit- idala-*, *isig özin ulagalı u-*, *umug inag bol-*, *tili tamgaki ka-* ve *busuşka ämgäkkä bası-* deyimleri de bu halleriyle değil; farklı ek ve sözcüklerle bu eserde madde başı yapılmıştır. Bu bakımdan bahsi geçen deyimlerin *Eski Türkçenin Deyim Varlığı* adlı çalışmada yer almayan bir yapı ve kuruluşta olduğu söylenebilir.

4. *Aç Bars*'ta geçen deyimlerden bir kısmının bugün Türkiye Türkçesinde de benzer anlam ve kuruluşta varlığını sürdürdüğü anlaşılmıştır.

agız kuru- (Eski Uygur Türkçesi) / *ağzı dili (ağzı) kurumak* (Türkiye Türkçesi)

ât'özi busurkan- buşrul- (Eski Uygur Türkçesi) / *canı acımak* (Türkiye Türkçesi)

isig öztä ärt- (Eski Uygur Türkçesi) / *candan geçmek* (Türkiye Türkçesi)

köküzin yarılğuluk singuluk kıl- (Eski Uygur Türkçesi) / *kalp (kalbini) kırmak* (Türkiye Türkçesi)

köñülin köküzin yakçırıt- (Eski Uygur Türkçesi) / *yüreği rahatlamak; yüreği ferahlamak (hafiflemek)* (Türkiye Türkçesi)

köñülinte sakın- (Eski Uygur Türkçesi) / *gönlünden geçirmek (geçmek)* (Türkiye Türkçesi)

közin keñärü uma- (Eski Uygur Türkçesi) / *(bir şeyden) gözünü ayırmamak* (Türkiye Türkçesi)

nä kılınmışın bilinmäz bol- (Eski Uygur Türkçesi) / *ne yaptığını bilmemek* (Türkiye Türkçesi)

ögin köñülin içgin- (Eski Uygur Türkçesi) / *aklını kaçırmak* (Türkiye Türkçesi)

ölsär mänin ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n (Eski Uygur Türkçesi) / *ölsem de gam yemem* (Türkiye Türkçesi)

tili tamgaki ka- (Eski Uygur Türkçesi) / *dili damağına yapışmak (dili damağı kurumak)* (Türkiye



Türkçesi)

5. Metinde tespit edilen deyimlerden *ölsär mänij ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n* ifadesi kuruluş bakımından diğer deyimlerle aynı kategori altında değerlendirilip cümle düzeyinde deyimler grubuna dâhil edilse de yine de farklılık arz eder. Çünkü bu deyim, belli bir çekim içerisine sokulmuş sözcüklerin yan yana sıralanmasıyla kurulmuştur. Esasen çalışmada deyim olarak değerlendirilen bu ifade, bugün Türkiye Türkçesinde *gam yememek* deymi ile karşılanan bir kullanım olup farklı çekim ekleri ile zamirleri de alır. Her ne kadar *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*'nde deyim *gam yememek* olarak geçse de kullanım açısından “Ölsem de gam yemem.” biçiminde yaygınlık kazanmıştır. Bu açıdan Eski Uygur Türkçesi ile bugünkü Türkçede yer alan ifadelerin benzerliği dikkat çekicidir. Öte yandan deyim Eski Uygur Türkçesindeki karşılığında *ämgänmä-* fiili, *gam yememek* deyiminin ortaya çıkardığı anlamsal yükü tek başına değil; diğer sözcüklerle girdiği ilişkiden kazanır. Dolayısıyla *gam yememek* deyiminin halk arasındaki yaygın kullanımına benzeyen *ölsär mänij ät'özüm ämgänmäğäy m(ä)n* ifadesinin tamamı deyim olarak değerlendirilmiş ve madde başı yapılmıştır.

6. Metinde yer alan bu deyimler, yalnızca söz varlığını ortaya koymamış; Türkçenin kullanım gücünü de göstermiştir. Çeviri bir metin olan *Aç Bars Hikâyesi*'nde yer verilen Eski Uygur Türkçesiyle kurulmuş bu deyimler, Türkçenin tanıklanan en eski dönemlerinde bile mecaz ifadeleri yaratmadaki gücünü gösterir. Yine bu deyimler, bir yandan Türkçenin kullanım gücünü gösterirken diğer yandan da Uygurların sosyokültürel yapısı ve hayat algısı hakkında da çeşitli bilgiler verir. Uygurlar dâhil oldukları dinî çevrenin etkisinde bir edebiyat geliştirmiş ve bu yolla; halk arasında Budizm'in yaygınlaşması, felsefesinin ve inanç ilkelerinin öğretilmesini amaçlamışlardır. Dolayısıyla içine girilen dinî çevre beraberinde sosyokültürel değişimi de getireceğinden bu metinlerde geçen söz varlığı unsurlarının Uygurların da bakış açısını yansıtan unsurlar olduğu söylenebilir. Zaten metinde yer alan kimi deyimler sosyokültürel açıdan değerlendirildiğinde ortak birtakım değer yargılarının olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Aksan, D. (2012). *Türkiye Türkçesinin dünü, bugünü, yarını*. Bilgi Yayınevi.
- Aksan, D. (2015). *Türkçenin sözvarlığı*. Bilgi Yayınevi.
- Aksan, D. (2016). *Anlambilim-Anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi-*. Bilgi Yayınevi.
- Aksoy, Ö. A. (1968). *Atasözleri ve deyimler (El kitabı)*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Aksoy, Ö. A. (1971). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü I, atasözleri sözlüğü*. Ankara Üniversitesi Basımevi, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1976). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü II, deyimler sözlüğü*. Ankara Üniversitesi Basımevi, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Berbercan, M. T. (2016). *Bayagut oğlu Otaçı Beg hikâyesi*. Derin Yayınları.
- Besli, N. (2025). Eski Uygurcada köñül örit- ve köñül turgur- deyimlerinin kullanımları üzerine. *Söylem Filoloji Dergisi*, 10 (1), 736-748. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.1623783>
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University Press.
- Çagatay, Ş. S. (1945). *Altun Yaruk'tan iki parça*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çotuksöken, Y. (1988). *Deyimlerimiz*. Varlık Yayınları.
- Demirci, K. (2015). *Türkoloji için dilbilim-konular kavramlar ve teoriler-*. Anı Yayıncılık.
- Elmalı, M. (2022). *Daşakarmapathāvadānamālā-on günahın zincirleme hikâyesi-*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gulcalı, Z. (2013). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" hikâyesi*. Türk Dil Kurumu



Yayınları.

- Gül, M. ve Yalçın, İ. (2010). *Açıklamalı deyimler atasözleri ve özdeyişler sözlüğü*. Koza Yayın Dağıtım.
- Gümüştatam, G. (2012). Deyim bilimi ışığında deyim kavramı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), 357-364. https://jasstudies.com/?mod=makale_ing_ozet&makale_id=26287
- Işık, H. (2003). Budizm. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16).
- Karadavut, A. (2024, Mayıs 24-26). Sekiz Yükmek Yaruk'tan Eski Türkçenin deyim varlığına katkılar. *Söylem 3. Uluslararası Filoloji Sempozyumu Bildiri Kitabı* (s. 144-157) içinde. Günce Yayıncılık, https://www.gunceyayinlari.com/site_document/files/dosya/3-soylem_sempozyum_tam_metin_kitabi_40873.pdf
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kemal, M. (2004). Buddhist Türkçe eserlerdeki deyimler üzerine. *V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri II*. (s.1793-1808) içinde. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Müller, F. W. K. ve Gabain, A. Von. (1945). *Çaştani Bey hikâyesi Uigurica IV - A*. (S. Himran, Çev.). Bühraneddin Erenler Basımevi.
- Müller, F. W. K. ve Gabain, A. Von. (1946). *Uygurca üç hikâye, Uigurica IV - B, C, D*. (S. Himran, Çev.). Bühraneddin Erenler Basımevi.
- Subaşı Uzun, L. (1991). Deyimleşme ve Türkçede deyimleşme dereceleri. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2, 29-39.
- Şen, S. (2020). *Eski Uygur Türkçesi dersleri*. Kesit Yayınları.
- Şen, S. (2022). *Eski Türkçesinin deyim varlığı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Toklu, O. (2003). *Dilbilime giriş*. Akçağ Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Ağzı dili (ağzı) kurumak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 12 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Canı acımak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 12 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Candan geçmek*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 14 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Kalp (kalbini) kırmak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 15 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Yüreği rahatlamak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 12 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Yüreği ferahlamak (hafiflemek)*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 15 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Gönlünden geçirmek (geçmek)*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 16 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *(Bir şeyden) Gözünü ayırmamak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 12 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Ne yaptığını bilmemek*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 16 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Aklını kaçırmak*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 16 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Gam yememek*. [Sozluk.gov.tr](https://sozluk.gov.tr) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü içinde. 17



- Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Dili damağına yapışmak (dili damağı kurumak)*. *Sozluk.gov.tr Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* içinde. 21 Mayıs, 2025, tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir
- Uçar, E. (2023). Altun Yaruq Sudur'un Berlin versiyonundan neşredilmemiş yeni parçalar (Tegzinç II, III, VIII ve IX'a ait parçalar). *Journal of Old Turkic Studies*, 7(1), 200-233. <https://doi.org/10.35236/jots.1235667>
- Uğur, A. ve Tokyürek, H. (2023). Altun Yaruk Sudur metninde sadece ikileme yapısında görülen fiiller üzerine. *Dil Araştırmaları*, 17(32), 9-34. <https://doi.org/10.54316/dilarastirmalari.1186363>
- Wilkins, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch (Eski Uygurcanın el sözlüğü, eski Uygurca-Almanca-Türkçe)*. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Zeren, M. E. (2015). *Maniheizm ve Budizm'in Uygurların kültür hayatına etkileri*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Sorumlu Yazar: Dr. Öğr. Üyesi Elif ÖZKAN

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

DİJİTAL GÖÇMENLERİN SOSYAL MEDYADA HABER TÜKETİM ALIŞKANLIKLARI VE SAHTE HABERLE MÜCADELE STRATEJİLERİ: KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ***News Consumption Habits of Digital Immigrants on Social Media and Strategies for Combating Fake News: The Case of Kyrgyzstan*****Doç. Dr. Betül PAZARBAŞI**

Kocaeli Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Kocaeli, Türkiye. betul_pazarbasi@yahoo.com

**Doktora Farida KACHYBEKOVA**

Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Gazetecilik ve Medya Çalışmaları Programı, Doktora Öğrencisi, Kocaeli, Türkiye. faridakachybekova19@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article**Öz****Geliş/Received**
11.09.2025**Kabul/Accepted**
30.09.2025

Bu çalışma; Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medyada haber okuma, paylaşma pratiklerine ve sahte haberleri tespit etme yöntemlerine odaklanmakta, medya okuryazarlığının önemini vurgulamayı hedeflemektedir. Kırgızistan'da sahte haber konusunda yapılan akademik araştırmaların sayısı son dönemde artmakta, buna rağmen dijital göçmenlerle ilgili analizler henüz yetersiz kalmaktadır. Bu durum çalışmanın önemini artırmakta ve çalışma sürekli gelişen dijital medya literatürüne katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada nicel ve nitel verilerin yer aldığı karma yöntem uygulanmıştır. Bu kapsamda araştırmada Kırgızistan'da yaşayan ve 1995 öncesi doğmuş 128 dijital göçmene kapalı-uçlu olarak hazırlanan ve çevrimiçi olarak dağıtılan anket soruları yöneltilmekte, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak dijital göçmenleri temsil eden 12 katılımcıyla görüşme gerçekleştirilmiştir. Elde edilen nicel veriler PSPP istatistik programıyla, nitel veriler ise MAXQDA nitel veri analiz programına aktarılarak tematik analiz yöntemi ile yorumlanmıştır. Araştırma bulguları sosyal medyanın Kırgızistan'daki dijital göçmenler açısından bilgiye erişim sağlayan temel haber kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu durumun bilgi güvenliği, doğruluk konusunda çeşitli sorunları da beraberinde getirdiği görülmektedir. Katılımcıların teknolojik alt yapıya erişiminin yüksek olmasına rağmen medya okuryazarlık bağlamında yetersiz kaldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca kişisel deneyimlerine dayalı olarak doğrulama yöntemlerini geliştirdikleri dikkat çekici olmakla birlikte katılımcıların resmi doğrulama platformlarıyla ilgili yeterince bilgi sahibi olmadıkları gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dijital göçmenler, sosyal medya, haber tüketimi, sahte haber, Kırgızistan**Abstract**

This study focuses on the news reading and sharing practices of digital migrants in Kyrgyzstan on social media, as well as their methods for detecting fake news, and aims to emphasize the importance of media literacy. While the number of academic studies on fake news in Kyrgyzstan has recently increased, analyses of digital migrants remain insufficient. This increases the significance of this study and aims to contribute to the ever-evolving digital media literature. The study employs a mixed methodology involving quantitative and qualitative data. In this context, a closed-ended online survey was administered to 128 digital migrants living in Kyrgyzstan and born before 1995. Interviews were conducted with 12 participants representing digital migrants using the semi-structured interview technique, a qualitative research method. The quantitative data obtained were analyzed using the PSPP statistical program, while the qualitative data were analyzed using the MAXQDA qualitative data analysis program and thematic analysis. The research findings reveal that social media is the primary news source providing information access for digital migrants in Kyrgyzstan. However, this situation appears to present various problems regarding information security and accuracy. Despite participants' access to technological infrastructure, they were found to lack media literacy. Furthermore, while it's noteworthy that they developed verification methods based on their personal experiences, they were observed to lack sufficient knowledge of official verification platforms.

Keywords: Digital immigrants, social media, news consumption, fake news, Kyrgyzstan**Atıf/Citation:** Pazarbaşı, B. ve F. Kachybekova (2025), Dijital göçmenlerin sosyal medyada haber tüketim alışkanlıkları ve sahte haberle mücadele stratejileri: Kırgızistan örneği. *Mecmua*, 10(20), 52-84.

Bu makale, 12. Uluslararası İletişim Günleri Dijital Çağda Medya ve İletişim Çalışmaları Sempozyumu'nda sunulan ve daha önce yayımlanmamış olan aynı başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir

Giriş

Dijitalleşme, iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişme ile birlikte bireylerin bilgiye erişim, haber alma, anlamlandırma, paylaşma ve kamuoyuna katılma biçimlerinde köklü dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümler, toplumsal yaşamdaki farklı kuşakların dijital ortama adaptasyonunda farklılıklar yaratmış, bu bağlamda "dijital yerli", "dijital göçmen" gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Herkes içinde yetiştirildiği çevrenin bir ürünüdür ve yaşamlarında yaşadıkları deneyimler, yeni bir duruma yaklaşırken onları şekillendirmekte ve yönlendirmektedir (Joshi vd., 2010). Dijital Göçmenler (DI) ve Dijital Yerliler (DN) terimleri ilk olarak Marc Prensky tarafından 2001 yılında insanların yeni teknolojiyi benimseme ve kullanmadaki kuşak farkını açıklamak için ortaya atılmıştır. Prensky 1980'den önce doğmuş ve orta yaşlarında veya orta yaşlarının sonlarında dijital teknolojilerle tanışmış kişileri dijital göçmenler, 1980'den sonra doğmuş kişileri ise dijital yerliler olarak adlandırmıştır (Prensky, 2001). Nesillerin Baby Boomers, X, Y, Z ve Alfa olarak ayrılması, insanların doğum yıllarına ve o dönemdeki koşullara göre kümelendiğini göstermektedir (Sulianta, 2020). Nesiller arasındaki ayrımın temel faktörlerinden biri yaş aralıklarıdır. Ancak kuşak farklılıklarının sadece bireyin yaşına dayanarak ortaya konulmaya çalışılmasının yeterli olup olamayacağı akademisyenler tarafından tartışılmaktadır. Hakkarainen ve diğerlerine göre (2015), birini dijital yerli veya göçmen olarak sınıflandırmak için uygun yaş aralığı veya ölçüt iyi tanımlanmamıştır, ancak genellikle günlük yaşamda dijital teknolojinin yaygınlaşmasından önce veya sonra doğan bireyleri ifade etmek için bu kavramlar kullanılmıştır. Bu grupların yaşları internet tabanlı teknolojilerin kullanılmaya başlandığı zamana bağlı olarak ülkelere göre değişiklik gösterebilmektedir. Amerika ve diğer batı ülkelerinde genellikle 1985 öncesi doğan bireyler dijital göçmenler olarak tanımlanmaktadır (Shinde ve Sathyaprakash, 2023, s. 35). Kırgızistan'da internet hizmetlerinin 1990'lardan sonra kullanılmaya başlanması nedeniyle 1995'ten önce doğan herkes dijital göçmen olarak kabul edilmektedir. Dijital yerliler, internet ve dijital teknolojilerin ortasında doğmuş ve büyümüşlerdir; bu nedenle bu bireylerin dijital teknolojilerle daha uyumlu olması gayet mantıklıdır. Oysa dijital göçmenler, genellikle yetişkin olduklarında, yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde dijital teknolojiye uyum sağlamak zorunda kalan bireylerdir (Kesharwani, 2020). Bu bireylerin çoğu, iş yerlerinde hayatta kalmak ve başarılı olmak için çevresel baskılar nedeniyle bilgi teknolojilerine uyum sağlamak zorunda kalmıştır. Yetişkinliklerinin daha ileri bir döneminde dijitalleşmeyle tanışan dijital göçmenler, son teknolojilere karşı genellikle şüpheci yaklaşmakta (Wong vd., 2022) ve bu teknolojileri etkili bir şekilde kullanmak için daha resmi eğitim ve öğretime ihtiyaç duyabilmektedirler. Dijital göçmenler, her yerde bulunan teknolojinin ortasında büyümediler, dijital teknolojileri kullanmada ustalaşmış olsalar da internet teknolojilerine karşı dijital yerlilerden farklı bir tutuma sahiptirler.

Dijital göçmen, çocuklarıyla aynı dili konuşmak ve onları daha iyi anlamak isteyen ebeveynleri temsil etmekte ve bazen teknolojiyi kullanması gereken öğretmenlere ve dijital yerli öğrencilere atıfta bulunmaktadır. Dijital göçmenlerin sosyal medya kullanım alışkanlıklarını araştıran Fietkiewicz, bu demografik grubun sosyal medya topluluğunun azımsanmayacak bir kısmını oluşturduğunu ve dijital göçmenlerin yakınlarıyla iletişim kurmak, haber tüketmek ve paylaşmak için genellikle Facebook, Twitter (X) ve Youtube'u tercih ettiğini belirtmektedir (Fietkiewicz, 2017, s. 21). Dijital göçmenler, sosyal medyayı aktif kullansalar dahi, yanlış veya yanıltıcı bilgiye karşı duyarlılık geliştirme ve bu bilgiyi doğrulama konusunda çoğu zaman yetersizdirler. Bu durum hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bilgi güvenliği, kamusal tartışmaların niteliği ve demokratik süreçlerin sağlığı açısından ciddi riskler doğurmaktadır. Haberleri öncelikli olarak sosyal medya üzerinden tüketen ancak güvenilirliğinden şüphe duyan bir nesil olarak, dijital göçmenler gerçeği kurgudan ayırmada benzersiz zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Çalışmalar yaşlı yetişkinlerin genç nüfusa göre yanlış bilgileri paylaşma olasılıklarının daha yüksek olduğunu göstermektedir (Guess vd., 2019). Dijital medya teknolojileri geliştikçe, dijital göçmenin bu alandaki rolü pasif bir izleyicilikten, aktif bir akıl ve sorumluluk duygusuna dönüşmek zorunda kalmaktadır.

Çağdaş medya ortamı, sahte haberlerin sinsi fenomeninin benzeri görülmemiş yükselişine tanıklık etmektedir. Son zamanlarda popülerlik kazanmış ve yaygınlığı katlanarak artmış olsa da sahte haber yeni bir terim değildir ve yeni ortaya çıkan pek çok sınıflandırmaya rağmen hala büyük ölçüde tanımsız olduğu düşünülmektedir (Wardle, 2017). Sahte haber kavramı var olan tüm bilgi bozukluğu biçimlerini içermektedir (Wardle, 2019). Sahte haberler, kasıtlı, açıkça yanlış olan ve izleyicileri aldatabilecek



bilgiler olarak tanımlanmaktadır. Çeşitli dijital platformlarda tasarlanıp dağıtılan sahte hikayeler, izleyiciler tarafından genellikle gerçek haber olarak algılanmaktadır. Mevcut iletişim ekosistemindeki aktörlerin ve kaynakların çokluğu, 24 saatlik bilgi akışları ve sosyal medyadaki hızlandırılmış üretim ritimleri, medyayı yeterli doğrulama yapmadan hızlı bir şekilde yayınlamaya teşvik etmektedir (Rosenberg ve Feldman, 2008). Yanlış gerçekten ayırt etmekte giderek zorlanan parçalanmış izleyiciler arasında yanlış bilgi, sahte haberler hızla çoğalmaktadır.

Sahte haberler toplum üzerinde potansiyel olarak olumsuz etkilere sahiptir (Shu vd., 2017). Sahte haber tespiti, genellikle metinler, resimler ve videolar içerebilen haber içeriklerinin doğruluğunu doğrulamayı amaçlayan bir sınıflandırma sorunu haline gelmektedir. İnternet hem bilgiye hızlı erişim hem de çok sayıda bilgiye erişim olanağı sağlamakta, insanların çevrimiçi platformlarda sahte haberleri tanıma becerisine sahip olması bu nedenle kritik önem arz etmektedir. Sahte haberde nesnellik kavramı feda edilmekte ve yanlış bilgi sürdürülmektedir, bu da rasyonel tartışmayı engelleyen taraflı ve partizan bir söylem inşa etmektedir. Sahte haber yayınlamanın arkasında iki temel itici faktör yer almaktadır. Biri parasal (reklam gelirleri) bir diğer neden ise politiktir (Allcott ve Gentzkow, 2017). Sahte haberler ekonomik ve politik kazanç için üretilir. Kâr odaklı bir modele dayanan çevrimiçi içerik yayıncılığının aşırı rekabetçi yapısı, bilgiyi yüksek sesle tüketen ve anında tatmin talep eden bir kitleyle birleşmekte, herkesin her şeyi yayınlayabileceği ve yanlış bilginin geliştiği bir ekosisteme dönüşmektedir. Silverman sahte haberleri finansal kazanç sağlamak amacıyla oluşturulmuş tamamen yanlış bilgiler olarak tanımlamakta, bu tür haberlerin okuyucuları tıklamaya ve paylaşmaya teşvik ettiğini belirtmektedir (Silverman, 2016). Sahte haberler, güvenilir kaynaklara dair yaygın şüphe, riskli kararları ve eylemleri teşvik etme, seçimlerin ve siyasi sonuçların manipüle edilmesi, ayrımcılık ve toplumsal kutuplaşma dahil olmak üzere önemli riskler içermektedir. İnsanlar sahte haberleri yalnızca gerçek olduğunu düşündükleri şeyleri paylaşmak istedikleri için değil, aynı zamanda kutuplaşmış olabilecek sosyal konumlarını ve inançlarını belirtmek istedikleri için de paylaşmaktadır (Berger ve Milkman, 2011; Marwick, 2018). Dijital göçmenler çoğu zaman bilgiyi kaynağından bağımsız olarak paylaşmakta, içeriklerin doğruluğunu sorgulamak yerine kendi dünya görüşlerine uygunluk düzeyine göre değerlendirmektedirler. Bu eğilim, algoritmik filtre balonları ve yankı odalarıyla birleştiğinde, sahte haberlerin yayılımını hızlandırmakta ve toplumsal kutuplaşmayı derinleştirmektedir. Filtre balonlarının varlığı ve sosyal medya platformlarındaki algoritmik yargı nedeniyle, kullanıcılar mevcut ideolojilerini yineleyen sınırlı bakış açılarına sahip olabilmektedirler (Baptista ve Gradim, 2020).

Dijital göçmenlerin yeterli düzeyde eleştirel medya okuryazarlığına sahip olmamaları nedeniyle sahte haberleri sorgulamadan içselleştirme ve yayma eğiliminde oldukları temel varsayımından hareketle bu çalışma; Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medyada haber okuma, paylaşma pratiklerine ve sahte haberleri tespit etme yöntemlerine odaklanmakta, dijital medya/haber okuryazarlığının önemini vurgulamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda medya okuryazarlığı, dijital çağda hem bireysel direnç hem de toplumsal enformasyon güvenliği açısından belirleyici bir değişken olarak ele alınmakta ve çalışmanın soruları şu şekilde formüle edilmektedir. Kırgızistan'da dijital göçmenler sosyal medyada yayılan bilgiye nasıl erişmekte ve bu bilgiyi nasıl değerlendirmektedirler? Dijital göçmenlerin medya okuryazarlığı düzeyleri, sahte haber içeriklerini tanıma ve bu içeriklere karşı geliştirdikleri bireysel stratejileri nasıl şekillendirmektedir? Dijital göçmenlerin sahte haberlerle karşılaşma deneyimleri, demografik değişkenler (yaş, eğitim düzeyi, dijital deneyim) açısından farklılık göstermekte midir? Kırgızistan'da sahte haberlerle mücadelede medya okuryazarlığı yaklaşımları hangi oranda etkilidir? Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medya kullanım pratiklerinin, sahte haberle karşılaşma sıklıklarının, bu haberlere verdikleri tepkilerin ve bilgi doğrulama stratejilerinin sistematik biçimde incelenmesi amacıyla çalışmada, nicel ve nitel verilerin yer aldığı karma yöntem uygulanmaktadır. Anket ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak katılımcıların haber erişimi ve tüketimi için sosyal medya kullanım pratikleri ve sahte haberle mücadele refleksleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Soruların yanıtlarına yer verebilmek için öncelikle dijital göçmen ve sahte haber bağlamında teorik bilgiye yer verilmekte, ardından araştırmanın metodoloji ile nicel ve nitel verilmekte, ardından bir şekilde analiz edilmektedir. Araştırmacılar bu çalışma ile hem akademik literatüre katkı sağlamayı hem de dijital medya okuryazarlığını geliştirmeye yönelik politika önerileri üretmeyi amaçlamaktadırlar.

1. Teorik Çerçeve

Dijital çağda hız ve teknoloji yaşamımızın özünü şekillendirmekte, teknoloji, siber uzayın yeni yeteneklerine doğru köklü bir şekilde ilerlemeye devam ettikçe dünyamızın hem küçük hem de büyük ölçekte iletişim kurma ve bilgi paylaşma biçimini önemli ölçüde etkilemektedir. Dijital teknolojilerin hızlı gelişimi ve dijital çağın yükselişi nesiller tarafından farklı şekilde algılanabilmektedir. Genç yetişkinler hızla gelişen dijital teknoloji ile büyümenin faydasını yaşarken dijital dünyaya göç eden yaşlı yetişkinler benzersiz zorluklarla mücadele etmektedir. Genç nesiller yeni teknolojilerle ve bunların sürekli yenilenmesiyle, önceki nesillere oranla daha yüksek kapasite ve okuryazarlık seviyeleriyle başa çıkma eğilimindedir. Bu bireylerin analizinden yola çıkarak Prensky (2001), dijital yerliler ve dijital göçmenler adlandırmasını benimsemektedir. "Dijital yerliler" dijital teknolojilerin bireylerin günlük yaşamlarında zaten standart olduğu bir toplumda büyüyen bir nesli tanımlamak için benimsenmektedir. Akademik literatürde, aynı nesil sıklıkla "Net Kuşağı, Y Kuşağı, iNesil veya dijital yerliler" olarak etiketlenmektedir (Tapscott, 1998; Rosen, 2010). Dijital yerlileri tanımlayan özellikler arasında en belirgin olanı, erken yaşlardan itibaren internete ve yeni dijital teknolojilere maruz kalmalarıdır. Bu bireyler, yetişkinliğe ulaştıklarında, yaşamlarının önemli bir bölümünü teknolojik cihazlar, dijital uygulamalar kullanarak ve küresel ağa bağlı olarak geçirmişlerdir. Dijital göçmenler ise dijital ortamda eğitim alması, teknolojiler için zorlu bir öğrenme sürecinden geçmesi gerekebilen kişilerdir (Abdou ve Jasimuddin, 2020; Deursen ve Dijk, 2019; Müller vd., 2021) ve dijital yerlilere kıyasla farklı uyum davranışları gösterebilmektedirler. Yaşlı yetişkinler arasında teknoloji kullanımında kazanımlar elde edilmiş olsa da 65 yaş üstü kişilerin dijital araçlara erişim ve kullanım konusunda diğer gruplara yetişmesi gerekmektedir (Faverio, 2022).

Dijital "yerli" ile dijital "göçmen" arasındaki ayrım, yükseköğretimde ve daha geniş kültürel bağlamlarında, öğrenme alanlarımızı ve dijital çağda özneler olarak kendimizi yeniden şekillendiren hızlı teknolojik değişimleri haritalamanın ve anlamının bir yolu olarak yaygın kabul gören bir kalıp haline gelmektedir. Gençlerin bilgisayarlar ve internetle büyüdükleri, yeni dijital teknolojiler ve alanlar konusunda doğal olarak yetkin oldukları, yaşlıların ise dijitalle olan ilişkilerinde her zaman bir adım geride ve farklı olacakları öne sürülmektedir. Dolayısıyla, yerli-göçmen ikiliğini başlangıç noktası olarak alan literatürde yapılan genel iddiaların bazılarını sorgulayan ampirik veriler ortaya çıkarken, bu söylemde örtük olan temel varsayımları teorik bir perspektiften sorgulayan çalışmalar hâlâ oldukça yetersizdir.

Dijital göçmenler yeni teknolojilere alışkın değildir ve bu nedenle onlara karşı oldukça isteksiz ve eleştirel davranabilmektedirler. Thangavel ve Chandra (2024) tarafından yapılan bir çalışma, dijital göçmenlerin teknolojiyi benimsemeye zorluk çekmelerine rağmen, faydalarına dair algılarının onları teknolojiyi kullanmaya teşvik edebileceğini ortaya koymaktadır. Araştırmalar, yaşlı yetişkinlerin sağlık, iletişim ve sosyal etkileşim için dijital araçları giderek daha fazla kullanmasına rağmen, daha düşük dijital okuryazarlık seviyeleri ve daha yüksek teknoloji kullanım kaygısıyla karakterize bir "dijital uçurum"un mevcut olduğunu, yaşlı yetişkinlerin dijital becerileri edinmede algılanan eğitim ve destek eksikliğinden endişe duyabileceklerini göstermektedir (Kim vd., 2023; Vaportis vd., 2017). Dijital okuryazarlık ve teknoloji eğitim programı geliştiricileri, bu boşluğu gidermek için stratejik ve kişiye özel bir yaklaşım kullanmalıdır. Dijital okuryazarlık, bireylerin dijital kaynakları tanımlamak, erişmek, üretmek, bütünleştirmek ve değerlendirmek, yeni bilgi, medya ifadeleri oluşturmak ve başkalarıyla iletişim kurmak için dijital araçları uygun şekilde kullanma tutumu ve becerisi olarak ifade edilmektedir (Martin, 2005, s. 135). Dijital göçmenler, mevcut bir gereklilikle şartlandırılmış verileri paylaşmakta, fikirleri ve görüşleri küçük akran grupları içinde tartışmakta, performanslarının kalitesini artırmak için sosyal ağları ve dijital teknolojileri kullanmaktadırlar. Rahatsızlıklarının nedenleri arasında yanlış bilgi korkusu veya sahte haberlerin yayılmasına yönelik endişeler yer almaktadır.

Sosyal medya hız, etkileşim, paylaşılabirlik özellikleriyle tasarlanmış çevrimiçi yalanları yaymak, politik, sosyokültürel inançlara etki edebilecek kurgusal hikâyeleri üretmek ve dağıtmak için idealdir. Sosyal medyanın kutuplaştırıcı etkisi, bilişsel yanlışlığı destekleyerek ve kişisel verilerin nadiren tartışıldığı sağlıklı yankı odaları oluşturup kolaylaştırarak yanlış bilginin yayılmasına yardımcı olmaktadır. Yankı odası, katılımcıların kapalı bir sistem içinde iletişim ve tekrarlama yoluyla önceden var olan inançlarını güçlendiren veya pekiştiren inançlarla karşılaştıkları ve çürütülmekten yalıtılmış bir ortam veya ekosistem olarak nitelendirilmektedir (Spohr, 2017). Sosyal medyada teknoloji, eğlence,

bilim, sağlık ve güvenlik gibi çeşitli alanlarda yanlış bilgilere sıklıkla rastlanmaktadır. Yanlış bilgilerin çoğu zaman büyük bir etkisi vardır çünkü bunlar genellikle dünyadaki tartışmalı olaylarla ilgili söylentileri kapsamaktadır. Yanlış bilgi ikiye ayrılmaktadır: Yanlış bilgi olarak adlandırılan kasıtsız yanlış bilgi ve dezenformasyon veya sahte haber olarak bilinen kasıtlı yanlış bilgi (Bodaghi vd., 2024).

Sahte haberle ilgili akademik çalışmaların çoğu kavramsal ve nitelikseldir (Jin vd., 2016). Sahte haber, gerçek bilgi olmamasına rağmen gerçekmiş gibi yayınlanan veya yayılan yanlış veya hayali içerik olarak tanımlanmaktadır (Gaozhao, 2021). Cambridge Sözlüğünde sahte haber bir kavram olarak haber gibi görünen ve genellikle siyasi görüşleri etkilemek ve şaka amacıyla oluşturulmuş, internet veya çeşitli medya araçlarıyla yayılan hikâyeler olarak açıklanmaktadır (Cambridge, 2018). Literatürde haber hiciv, haber parodisi, haber uydurması, fotoğraf manipülasyonu, reklamcılık ve halkla ilişkiler ve propaganda olmak üzere belirlenmiş altı farklı sahte haber türünden söz edilmektedir (Tandoc, vd., 2018, s. 142). Sahte haberler yukarıda açıklanan türlerin çoğunu içeren iki geniş haber kategorisine işaret etmektedir: bunlardan ilki yanlış bilgi ve ikincisi ise hicivdir (Pazarbaşı, 2020, s. 211). McGonagle (2017), sahte haberi, başkalarını yanlışlara inanmaya veya doğrulanabilir gerçeklerden şüphe etmeye zorlamak ve yanıltmak için kasıtlı olarak uydurulmuş ve yayılmış bilgi olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda, haber olarak sunulan veya haber olarak algılanması muhtemel olan dezenformasyonun ta kendisidir. Dezenformasyon insanların düşünce ve davranış kalıplarını şekillendirmekte, sosyal medya negatif etkilerini güçlendirmektedir. Benkler ve arkadaşları (2017, s. 2) sahte haberlerin her zaman tamamen uydurulmuş bilgiler olmadığını, doğru veya kısmen doğru bilgilerin kasıtlı olarak bir araya getirilmesinden oluştuğunu belirterek bu tür haberlere dezenformasyon demenin daha doğru olacağını vurgulamaktadır. Dezenformasyon, Avrupa Komisyonu Yüksek Düzeyli Uzman Grubu (HLEG) tarafından yayımlanan 2018 tarihli raporda kamuya zarar vermek ya da maddi kazanç elde etmek amacıyla bilinçli şekilde tasarlanan, yayılan yanıltıcı bilgi olarak açıklanmaktadır (European Commission, 2018, s. 10).

Sahte haber tartışmalarının odağında sosyal etkileşim yer almaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının %86,6'sı 18 yaş üzeri bireylerden oluşmakta, bu oranın büyük bir kısmını dijital göçmenler oluşturmaktadır (GWI, 2025). Araştırmalar 2025 yılının ilk çeyreğinde en aktif kullanılan sosyal medya platformlarını Youtube (%99,3), WhatsApp (%86,1), Facebook (%82,2) ve Instagram (%72,3) olarak listelemektedir. Dijital göçmenler arasında en sevilen ve yaygın olarak kullanılan sosyal medya uygulamalarının WhatsApp ve Facebook olduğu belirtilmektedir (DataReportal, 2025). Reuters Gazetecilik Araştırma Enstitüsü'nün "2024 Dijital Haber Raporu" na göre dijital göçmenler (45 yaş üzeri) arasında haber tüketiminde Facebook %40, Youtube %32, Instagram %16 oranında kullanılmaktadır (Reuters, 2024). Sahte haberlerin yeniliği, şaşırtıcı ve tartışmalı doğası ve ayrıca belirli kişilerin önceden sahip oldukları inançlara uyması nedeniyle geleneksel medyaya oranla sosyal medyada gerçek haberlerden daha fazla paylaşıldığını gösteren ampirik kanıtlar her geçen gün çoğalmaktadır (Kim ve Dennis, 2019; Pennycook vd., 2020). Sosyal medyada tüketilen haber içeriğinin artması, haber eko-sisteminin güvenilirliğini tartışmaya açmakta, dijital medyanın tam olarak anlaşılmaması insanların sahte haberleri yaymasına olanak sağlamaktadır. Çalışmalar sahte haberlere inanmanın temel nedenlerini bireylerin dijital okuryazarlık becerilerinin yetersiz olması ve kendi görüşlerini destekleyen içerikleri sorgulamadan tüketmesi olarak açıklanmaktadır. Sosyal medya algoritmaları kullanıcıları düşüncelerine benzer içerikler ile kuşatmakta ve bu sorunu daha da derinleştirmektedir (Melchior ve Oliveira, 2024, s. 1128). Trninić vd. (2021), genç ve orta yaşlı neslin medya okuryazarlığı konusunda yeterlilikten yoksun olduğunu ve dijital medya alanında eğitim verilmesinin gelecek nesillerde "sahte haberlere" karşı direnç oluşturmak için uzun vadeli bir çözüm sunabileceğini belirtmektedir.

Sosyal medya, analizin konusu olan Kırgızistan'da da haber ve bilgiye ulaşmanın önemli bir aracı haline gelmekte, kamuoyu ile siyasi söylemin şekillenmesinde etkileyici rol üstlenmektedir. Sosyal medya platformlarının Orta Asya'da özellikle Kırgızistan'da ülke yönetimi ve hükümet politikaları üzerinde son derece güçlü olduğu belirtilmektedir (Kurambayev, 2020, s. 973). Sosyal medya, bilgi ve fikirlerin yayılmasında, siyasi ve sosyal aktivizmde, yardım ve gönüllülükte etkin olarak kullanılmaktadır (Jiang vd., 2025: 6). Ancak sosyal medya üzerinden özellikle seçim dönemlerinde ya da protestolar sırasında sahte haberlerin yayılması halkın manipüle edilmesine neden olabilmektedir (Jiang vd., 2025, s. 11).

Son dönemde geleneksel medya kuruluşlarına duyulan güvenin azalması ve insanların sosyal medya kaynaklarına yönelmesi yanlış bilgilerin etkisinin artmasına yol açmaktadır (Kumar, 2021, s. 24).

Kırgız hükümeti sahte haberlerin yayılımını engellemek amacıyla denetim sağlayan yasalar çıkarmakta, 10 Şubat 2025 tarihinde yürürlüğe giren yasaya göre sahte haber yayınlayan medya kuruluşlarına para cezası verebilmektedir. Ancak bu tür yasaların ifade özgürlüğünü kısıtladığına dair birçok eleştiri dile getirilmektedir (azattyk.org, 2025). Bunun yanı sıra ülkedeki sahte haberler ile mücadele sürecinde Internews, Soros-Foundation gibi bağımsız medya kuruluşları ve factcheck.kg gibi doğrulama platformları bireylerin dijital medya okuryazarlık becerilerini geliştirmeye yönelik projeler geliştirerek önemli roller üstlenmektedir. Bu projelerin hedef kitlesinin çoğunlukta dijital göçmenler değil dijital yerliler olduğu görülmektedir.

Kırgızistan'da internet kullanıcılarının sayısı 6,41 milyon olarak belirtilmektedir. Bu rakam toplam nüfusun (7,24 milyon) %88,5'lik bir kesiminin aktif internet erişimine sahip olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda internet kullanıcı sayısında 2024 yılına kıyasla %1,6 artışın gerçekleştiği ifade edilmektedir. Sosyal medya kullananların oranının %45,6'ya ulaşarak bir yıl içinde %11,9 artış sergilediği buğulanmaktadır. Bu bağlamda sosyal medya kullanıcılarının %67,4'ü 18 yaş üzeri bireylerden oluşmakta, onların %53,1'i kadın, %46,9'unu ise erkek kullanıcılar temsil etmektedir. Kırgızistan'da sosyal medya kullanımı her geçen yıl artmaktadır. Özellikle Instagram ve Facebook kullanıcı sayılarının 2025 yılı itibariyle arttığı belirtilmektedir. Instagram toplam nüfusun %45,6'sı tarafından aktif kullanılmakta ve birinci sırada yer almaktadır. Bunu %12,8 oranıyla Facebook izlemektedir. Son 12 ayda LinkedIn'e olan ilgi artmış ve söz konusu platform Kırgızistan genelinde 300 bin kullanıcı ile geçen yıla kıyasla %25'e yükseliş göstermiştir (DataRepotal, 2025). Bunun dışında YouTube, X, WhatsApp ve Telegram haber tüketim ve paylaşım süreçlerinde aktif kullanılan sosyal medya platformları olarak nitelendirilmektedir (Al-Rawi vd., 2023. s. 289).

2. Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışma, dijital göçmenlerin sahte haberleri nasıl anladıklarını, karşılaştıklarını ve bunlara nasıl tepki verdiklerini araştırmayı amaçlamaktadır.

2.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Günümüzde sosyal medya haber tüketiminin en önemli kaynaklarından biridir. Gerçeğin giderek bulanıklaştığı bir medya ortamında bilginin kalitesi ve doğruluğu hem bilimsel hem de kamusal söylemde sıklıkla tartışmaya açılmaktadır. Sahte haberlerin yayılımı, viral içeriklerin hızlı paylaşımı ve doğrulama mekanizmalarının eksikliği nedeniyle hızlanmakta, dezenformasyon giderek artmaktadır. Dijital göçmenler olarak adlandırılan, dijital teknolojilere sonradan adapte olan bireyler sosyal medya üzerinde haber tüketim süreçlerinde farklı zorluklarla karşılaşmakta, eleştirel okuma, sahte haber ve yanlış bilgiyi ayırt etme noktasında dijital yerlilere oranla daha dezavantajlı bir gruba dönüşebilmektedirler. Bu çalışma; Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medyada haber okuma, paylaşma pratiklerine ve sahte haberleri tespit etme yöntemlerine odaklanmakta, medya okuryazarlığının önemini vurgulamayı hedeflemektedir. Kırgızistan'da sahte haber konusunda yapılan akademik araştırmaların sayısı son dönemde artmakta, buna rağmen dijital göçmenlerle ilgili analizler henüz yetersiz kalmaktadır. Bu durum çalışmanın önemini artırmakta ve çalışma sürekli gelişen dijital medya literatürüne katkıda bulunmayı amaçlanmaktadır.

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırma evrenini Kırgızistan'daki dijital göçmenler oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde zaman ve geniş örneklem çerçevesine ulaşım sınırlılıkları göz önünde bulundurularak "kartopu" örnekleme tekniği yardımıyla 1995 öncesi doğmuş 128 dijital göçmene anket çalışması uygulanırken, amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenmiş 12 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme gerçekleştirilmiştir.

2.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma Kırgızistan'daki dijital göçmenleri temsil eden "kartopu" örnekleme tekniği yardımıyla ulaşılmış 128 kişinin anket cevaplarında yer alan ifadeler ve amaçlı örnekleme yöntemiyle görüşmeye dâhil edilen 12 katılımcının görüşme sorularına verdiği cevaplar ile sınırlıdır. Araştırmanın verileri Nisan-Mayıs 2025 tarihleri arasında elde edilmiştir.



2.4. Araştırmanın Soruları ve Hipotezleri

Araştırmanın Soruları:

1. Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin günlük yaşamlarında sosyal medya kullanım tercihleri, sosyal medya kullanım sıklığı ve sosyal medyayı kullanım amaçları nelerdir?
2. Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin haber ile ilgili sosyal medya kullanım pratikleri nelerdir?
3. Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medyada sahte haber ile ilgili tutumları nasıldır?
4. Dijital Göçmenlerin demografik özellikleri ve sosyal medya kullanım pratikleri sahte haber infodemisi okuryazarlığı üzerinde ne tür bir etki yaratmaktadır?

Araştırmanın Hipotezleri

- H1: Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin günlük yaşamlarında sosyal medya kullanım tercihleri, kullanım sıklığı ve kullanım amaçları dijital teknolojilere olan aşinalıkları, internete erişimi, kişisel ve mesleki ihtiyaçlarıyla ilişkilidir.
- H2: Kırgızistan'daki dijital göçmenler sosyal medyayı öncelikle haber gündemini takip etmek için kullanılmaktadırlar ancak haber kaynaklarına olan güvenleri sosyal medya uygulamalarına göre farklılık göstermektedir.
- H3: Kırgızistan'daki dijital göçmenler sosyal medya üzerinde sahte haberlerin yayılmasının farkında ve bu tür haberlerin bilgi güvenliğine olan etkisi konusunda kaygı duymaktadırlar.
- H4: Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin demografik özellikleri ve sosyal kullanım pratikleri sahte haber infodemisi okuryazarlığı üzerinde önemli ölçüde etki yaratmaktadır.

2.5. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada Kırgızistan'daki dijital göçmenlerin sosyal medyada haber tüketim ve paylaşım alışkanlıklarını ve sahte haberlere karşı mücadele stratejilerini kapsamlı bir şekilde anlamak için nicel ve nitel verilerin yer aldığı karma yöntem uygulanmıştır. Bu yaklaşım araştırma problemleriyle ilgili daha iyi sonuçlara ulaşabilmek için hem sayısal hem de sayısal olmayan bulguları sentezleyerek her iki veri türünü kullanmanın avantajlarını sunmaktadır (Baki ve Gökçek, 2012, s.3). Bu kapsamda araştırmada Kırgızistan'da yaşayan ve 1995 öncesi doğmuş 128 dijital göçmene kapalı-uçlu olarak hazırlanan ve online olarak dağıtılan anket soruları yöneltilmekte, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak dijital göçmenleri temsil eden 12 katılımcıyla görüşme gerçekleştirilmektedir.

Araştırmanın veri toplama süreci nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin birleşmesiyle karma yöntem olarak tasarlanmıştır. Nicel veriler Google Forms üzerinden çevrimiçi ortamda hazırlanmış bir anket aracılığıyla elde edilmiştir. Bu süreçte kartopu örnekleme yöntemiyle 128 katılımcıya ulaşılmış ve elde edilen veriler PSPP istatistik programıyla analiz edilmiştir.

Araştırmanın nitel verileri amaçlı örnekleme yöntemiyle ulaşılmış 12 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla toplanmıştır. Bu görüşmeler katılımcıların tercihlerine göre Zoom ve WhatsApp görüntülü arama platformları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen veriler MAXQDA nitel veri analiz programına aktararak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde tematik analiz kullanılmaktadır. Bu analiz tekniği nitel verilerin altında yatan örüntüleri, temaları ve anlamları ortaya çıkarmaya olanak sağlamaktadır.

3. Elde Edilen Bulgular

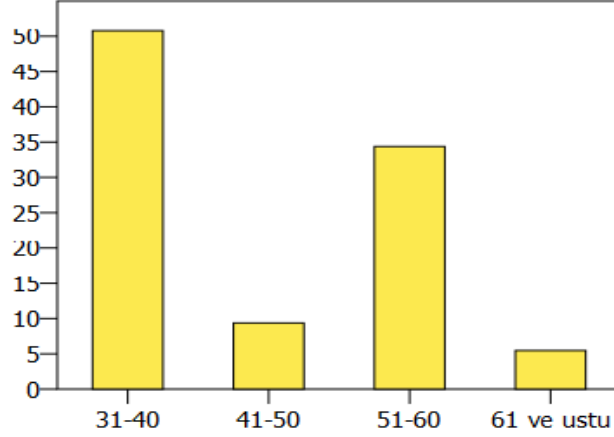
Elde edilen veriler nicel (Kantitatif) ve nitel (Kalitatif) olarak analiz edilmiştir.

3.1. Nicel (Kantitatif) Verilerin Analizi

3.1.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcıların yaş dağılımı 30 ile 60 yaş ve üstü arasında değişmektedir. Bu bağlamda ankete katılanların büyük bir kısmı (%50,8) 31-40 yaş grubundaki bireylerdir. Bu grubu %34,4 oranıyla 51-60

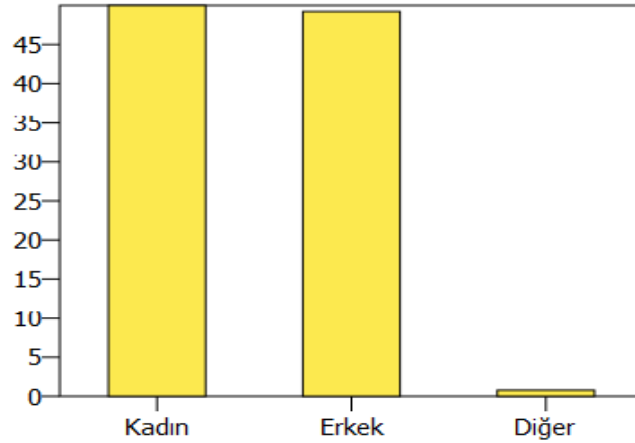
yaş aralığındaki katılımcılar izlemektedir. 41-50 yaş grubu %9,4 oranını oluştururken 61 yaş ve üzerindeki katılımcılar %5,5 oranını temsil etmektedir.



Grafik 1

Katılımcıların Yaşı

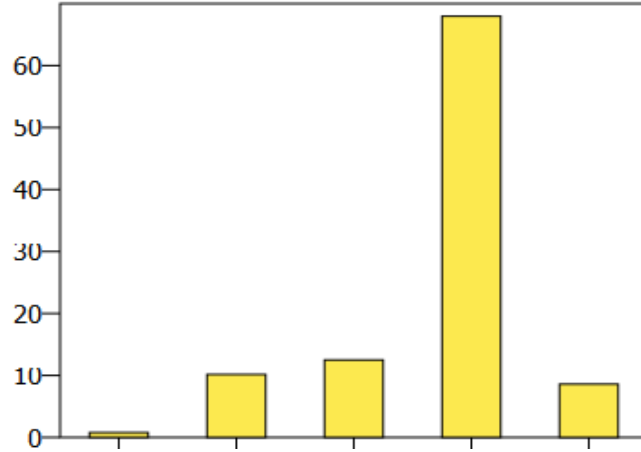
Cinsiyet dağılımına bakıldığında katılımcıların %50'sinin kadın, %49,2'sinin erkek olduğu görülmektedir. “Diğer” kategorisinde yer alan katılımcıların oranı %0,8'i oluşturmaktadır.



Grafik 2

Katılımcıların Cinsiyeti

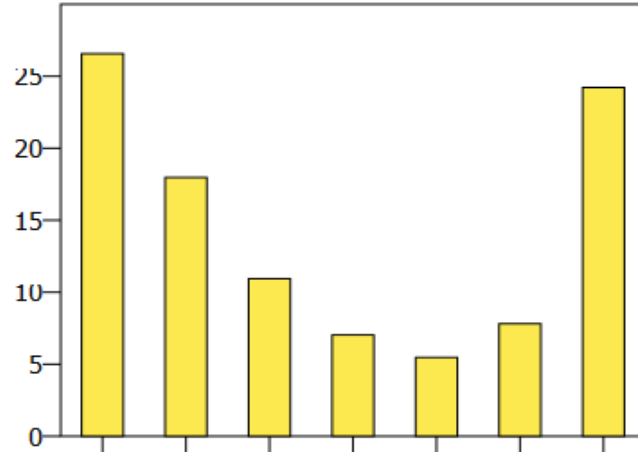
Öğrenim durumuna ilişkin veriler katılımcıların %68'inin yüksek öğrenime sahip olduklarını göstermektedir. Lise mezunu olan katılımcılar %12,5 oranını oluştururken %10,2'sinin ortaokul mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların %8,6'sı lisansüstü eğitime sahip iken, bir katılımcının ise sadece (%0,8) okuryazar olduğu tespit edilmiştir.



Grafik 3

Katılımcıların Öğrenim Durumu

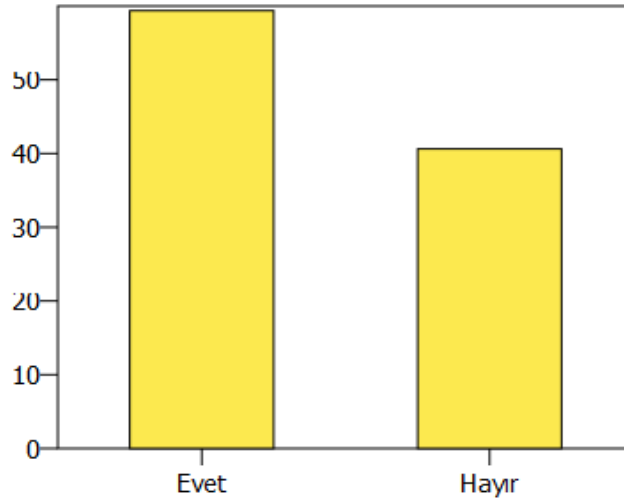
Katılımcıların yıllık hane geliri incelendiğinde 80.000 TL ve altındaki gelire sahip olan bireylerin oranı %26,6 olarak belirlenmektedir. %24,2'si “diğer” kategorisini işaretlerken, 80.001-150.000 TL yıllık gelire sahip olan grup %18 oranını, 150.001–200.000 TL gelire sahip olanlar ise %10'u teslim etmektedir. Katılımcıların %7,8 oranını 300.000 TL ve üstü, %7'sini 200.001– 250.000 TL ve %5,5'i ise 250.001- 300.000 TL gelire sahip bireyler oluşturmaktadır.



Grafik 4

Katılımcıların Yıllık Hane Geliri

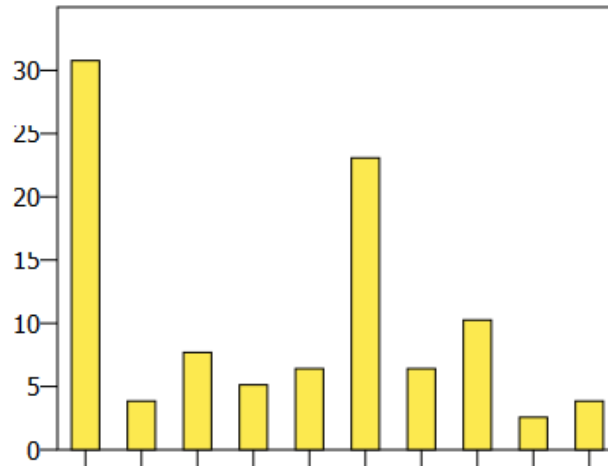
Katılımcıların çalışma durumuna ilişkin veriler çalışan bireylerin %59,4 oranını oluşturduğunu, çalışmayanların ise %40,6 oranında olduğunu göstermektedir.



Grafik 5

Katılımcıların Çalışma Durumu

Çalışmakta olduklarını belirten katılımcıların mesleklerine bakıldığında %30,8'inin öğretmen, %23,1'inin devlet memuru, %10,3'ünün iktisatçı olduğu görülmektedir. Menajer olan katılımcılar %7,7 oranını oluştururken, işletme sahibi ve terzi olanlar aynı oranda %6,4, doktorluk mesleğine sahip olanların oranı %5,1'dir. Diğer katılımcıların %3,8'i teknisyen, %3,8'i de gazeteci, %2,6'sı da taksici olarak çalıştıklarını belirtmişlerdir.



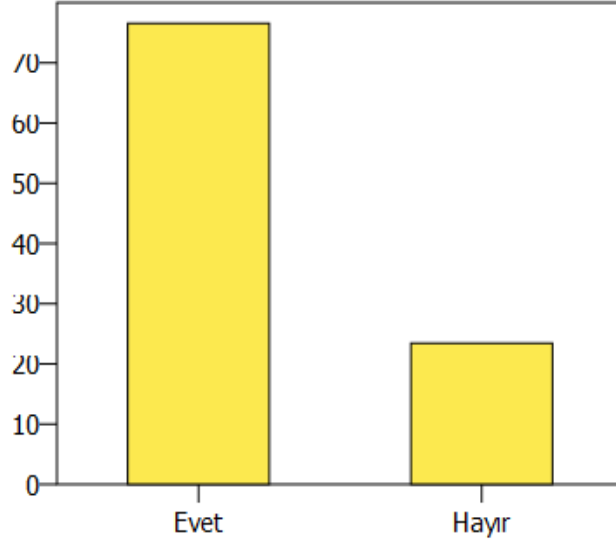
Grafik 6

Katılımcıların Mesleği (Diğer Kategorisine, Gelire Sahip Olmayanlar Dahil Edilmiştir.)

3.1.2. Katılımcıların Kişisel Bilgisayar, İnternet ve Telefon Erişimi

Bu bölüm katılımcıların kişisel bilgisayar, internet ve telefon erişimine ilişkin verileri kapsamaktadır.

Aşağıdaki grafikte görüldüğü gibi ankete katılanların önemli kısmı (%76,6) bilgisayar veya internet bağlantısına sahip olduklarını belirtmişken, %23,4'ü “hayır” cevabını işaretlemiştir.



Grafik 7

Kişisel Kullanımınız İçin Bir Bilgisayara ve/veya İnternet Bağlantısına Sahip misiniz?

Katılımcıların mobil telefonuna sahip olup olmadığına ilişkin veriler tüm yanıtlayıcıların (%100) kişisel kullanımları için cep telefonuna sahip olduklarını ortaya koymaktadır.



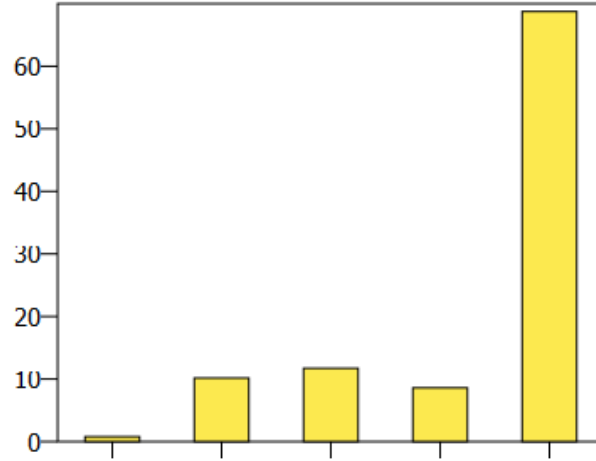
Grafik 8

Kişisel Kullanımınız İçin Mobil Telefonunuz Var mı?

3.1.3. Katılımcıların Günlük Yaşamda Sosyal Medya Kullanım Pratikleri

Bu bölümde katılımcıların günlük yaşamlarında sosyal medya kullanım pratiklerine ilişkin elde edilen bulgular yer almaktadır.

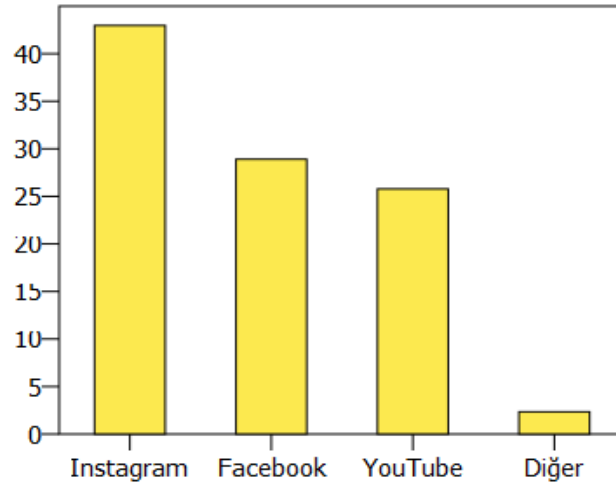
Sosyal medya uygulamalarını hangi sıklıkta kullandığına dair veriler %68,8 oranındaki katılımcıların her gün sosyal medya platformlarını kullandığını göstermektedir. Haftada 2-3 gün sosyal medya kullandıklarını belirten bireyler %11,7, haftada bir gün kullanan katılımcılar %10,2, haftada 4-5 gün kullananlar %8,6 oranını oluşturmaktadır. Yalnızca bir kişi (%0,8) “hiçbir zaman” yanıtını işaretlemiştir.



Grafik 9

Sosyal Medya Uygulamalarını Ne Sıklıkla Kullanıyorsunuz?

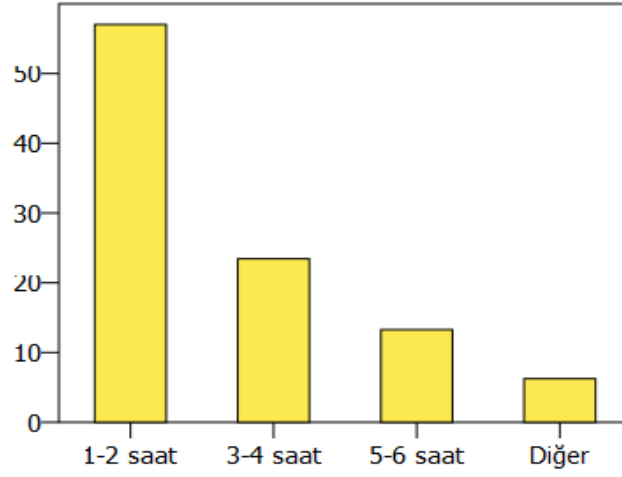
Elde edilen verilerler göre ankete katılanların büyük çoğunluğu (%43) günlük yaşamlarında sosyal medya platformları arasından Instagram'ı tercih etmektedirler. Bunun yanı sıra katılımcıların %28,9 oranı Facebook'u tercih ettiklerini belirtirken, %25,8'i Youtube'u aktif olarak kullanmaktadırlar. %2,3 oranındaki bir grup "diğer" kategorisini işaretlemiştir.



Grafik 10

Günlük Yaşamınızda Hangi Sosyal Medya Platformlarını Tercih Ediyorsunuz?

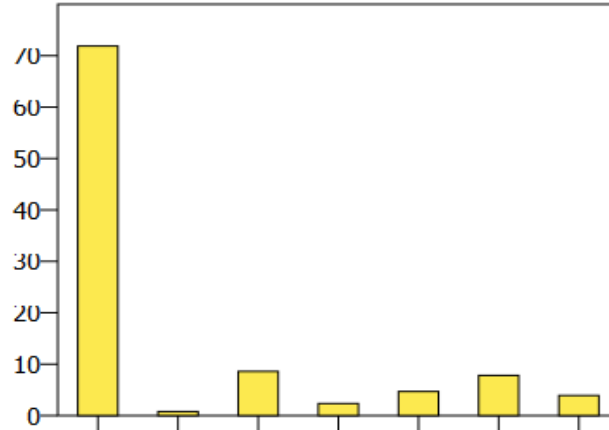
Günlük yaşamda sosyal medyada ne kadar zaman harcadığına ilişkin soruya katılımcıların önemli kısmı (%57) 1-2 saat harcadığını belirtmiştir. %23,4 oranını oluşturan bir grup günlük 3-4 saatini sosyal medyada geçirdiğini ifade ederken %13,3'ü 4-6 saat aralığını, %6,3'ü ise "diğer" kategorisini işaretlemiştir.



Grafik 11

Günlük Yaşamınızda Sosyal Medyada Ne Kadar Zaman Harcıyorsunuz?

Katılımcıların büyük çoğunluğu (%71,9) sosyal medyayı enformasyon/bilgi almak amacıyla kullandıklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra ilgi duyulan konular hakkında konuşmak amacı ile kullananlar %8,6'yı oluştururken, iş ve eğitim amaçlı kullananlar %7,8 oranını oluşturmaktadır. %4,7 oranındaki grubun eğlence amaçlı, bir katılımcının (%0,8) ise sosyal paylaşımda bulunmak için sosyal medyayı kullandığı tespit edilmiştir. Katılımcıların %3,9'u "diğer" kategorisini işaretlemiştir.



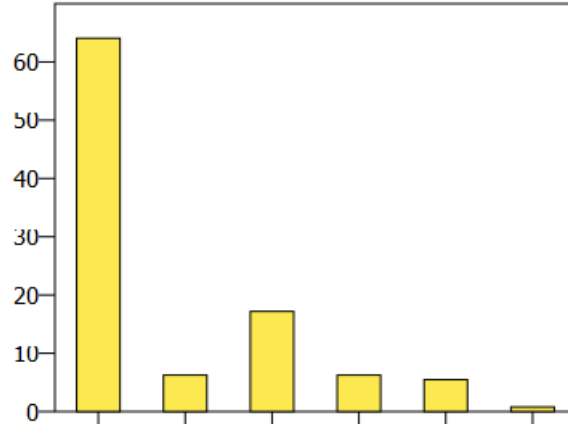
Grafik 12

Sosyal Medyayı Hangi Amaçlar İçin Kullanıyorsunuz?

3.1.4. Katılımcıların Sosyal Medyada Haber Kullanım ve Tüketim Pratikleri

Bu bölüm katılımcıların sosyal medyada haber tüketim pratiklerine ilişkin verileri kapsamaktadır.

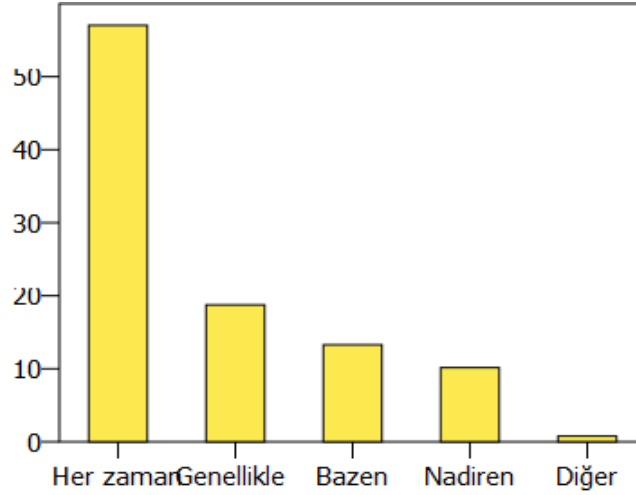
Elde edilen veriler ankete katılanların %64,1'inin haber gündemini sosyal medya platformları üzerinden takip ettiklerini gösterirken %17,2'sinin gündemi haber web siteleri üzerinden takip ettiklerini ortaya koymaktadır. Akıllı telefon uygulamaları ve video paylaşım araçları aracılığıyla haber alan bireyler %6,3 oranıyla aynı oranı oluşturmaktadır.



Grafik 13

Haber Gündemini Nereden Takip Ediyorsunuz?

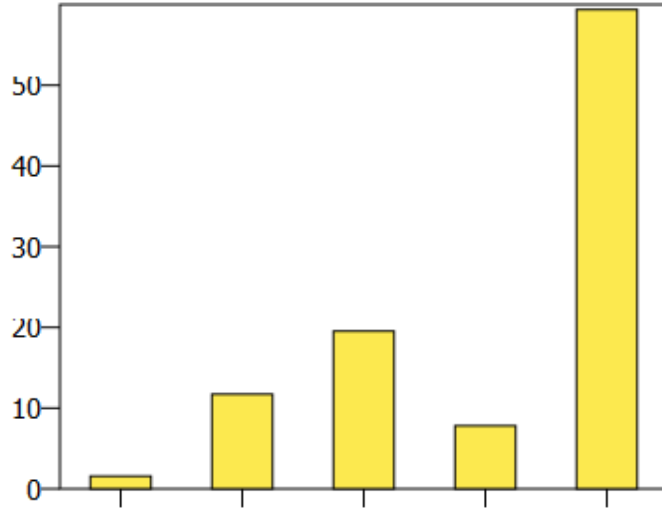
Haber gündemini ne sıklıkta takip ediyorsunuz? sorusuna verilen yanıtlardan elde edilen veriler değerlendirildiğinde katılımcıların önemli kısmının (%57) her zaman, %18,8'inin genellikle, %13,3'ünün bazen, %10,2 oranının nadiren haber takibini yaptığı ortaya koymaktadır. Yalnızca bir katılımcının (%0,8) "diğer" kategorisini işaretlediği görülmektedir.



Grafik 14

Haber Gündemini Ne Sıklıkta Takip Ediyorsunuz?

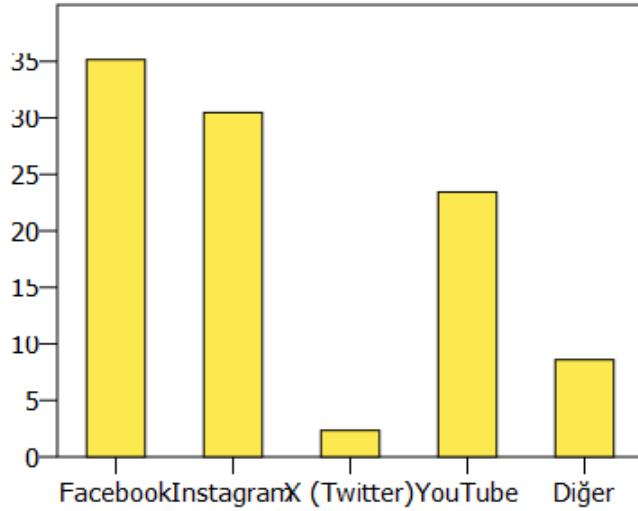
Sosyal medya üzerinden aktif olarak alınan haber sıklığı dağılımına göre katılımcıların %59,4 oranı her gün sosyal medyadan haber almaktadır. Bu bağlamda haftada 2-3 kez sosyal medya üzerinden haber tüketen bireylerin oranı %19,5'i oluştururken, %11,7 oranındaki katılımcılar haftada bir kez, %7,8'i haftada 4-5 kez aktif olarak bilgi aldığını belirtmektedir. İki katılımcı (%1,6) sosyal medyadan hiçbir zaman bilgi almadığını işaretlemiştir.



Grafik 15

Sosyal Medyada Aktif Olarak Hangi Sıklıkta Haber/Bilgi Arıyorsunuz?

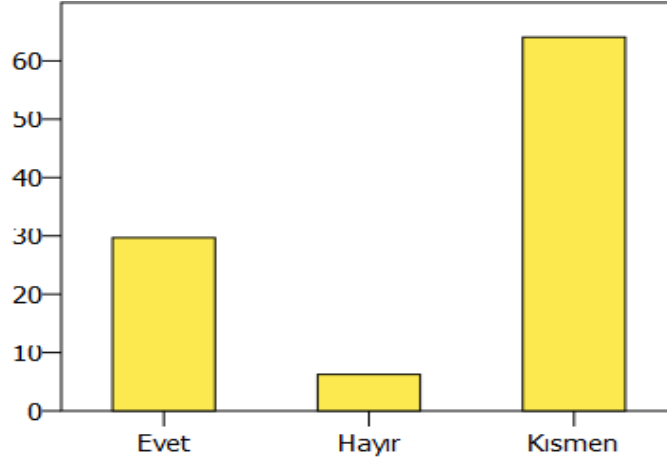
Katılımcıların büyük çoğunluğu (%35,2) haber takibinde en güvenilir sosyal medya aracı olarak Facebook platformunu belirtmişler. Bunu %30,5 oranıyla Instagram izlemektedir. Youtube uygulamasını en güvenilir sosyal medya aracı olarak gören bireylerin oranı %23,4'ü oluştururken, X (Twitter) ise %2,3 ile en sonlarda gelmektedir. Konu ile ilgili katılımcıların %8,6 oranı “diğer” kategorisini işaretlemiştir.



Grafik 16

Haberlerde En Güvenilir Sosyal Medya Aracı Size Göre Hangisidir?

Sosyal medyada yer alan haberleri güvenilir bulup bulmadıklarına dair soruya katılımcıların önemli kısmının (%64,1) “kısmen” yanıtını işaretleyerek belirsizlik içinde olduklarını belirttikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra %29,7 oranındaki katılımcı “evet” diyerek güvenilir bulduklarına işaret ederken, %6,3 oranındaki grup “hayır” seçeneğini işaretleyerek güvenilir bulmadıklarını ifade etmektedirler.



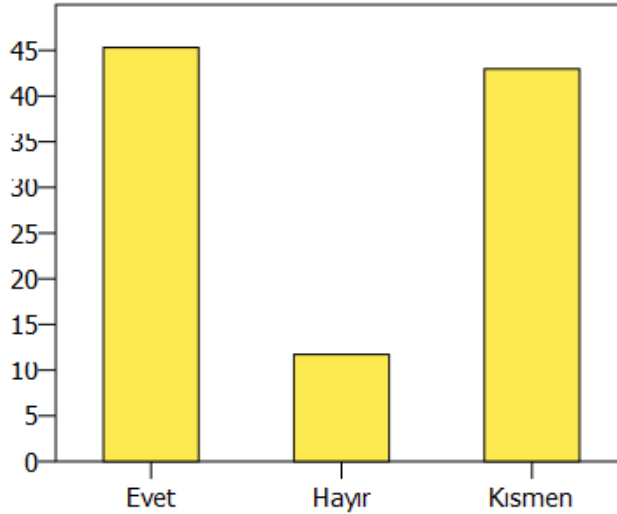
Grafik 17

Sosyal Medyada Yer Alan Haberleri Güvenilir Buluyor musunuz?

3.1.5. Katılımcıların Sosyal Medyada Takip Ettiği Haberleri Paylaşma Pratikleri

Bu bölümde katılımcıların sosyal medyada takip ettiği haberleri paylaşma pratiklerine ilişkin elde edilen veriler yer almaktadır.

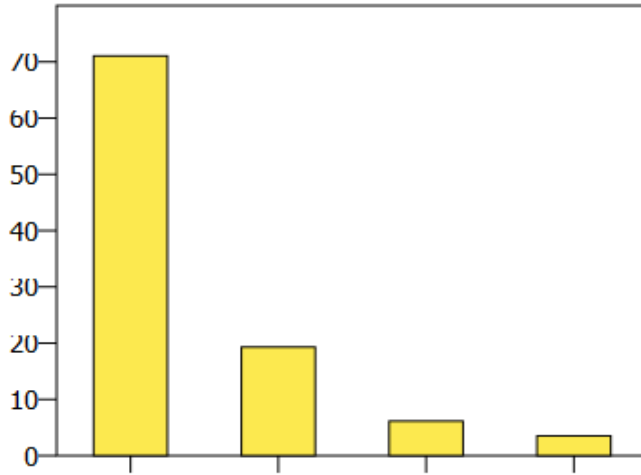
Bu noktada katılımcıların büyük bir kısmı (%45,3) sosyal medyada takip ettikleri haberleri paylaştıklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra %43 oranındaki katılımcı kısmen paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Herhangi bir haber paylaşımında bulunmadığını belirtenlerin oranı %11,7 olarak belirlenmiştir.



Grafik 18

Sosyal Medyada Takip Ettiğiniz Haberleri Paylaşıyor musunuz?

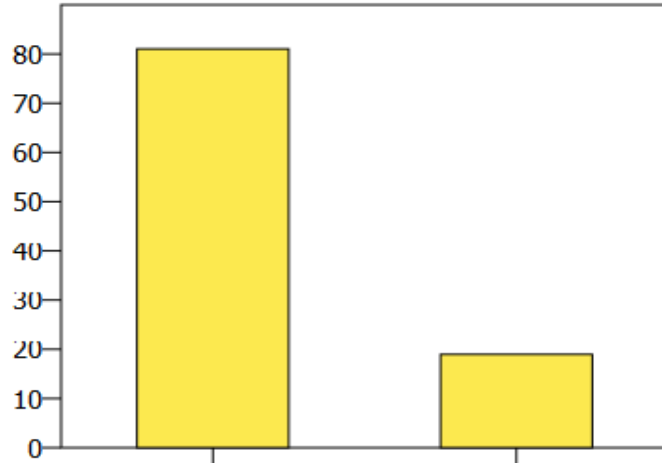
Sosyal medyada takip ettikleri haberleri paylaşıp paylaşmadıklarına dair soruya “evet” ve “kısmen” cevaplarını işaretleyen katılımcıların %71,1’i aile ve yakın dostlarıyla paylaştığını belirtmektedir. İş ve okul arkadaşlarıyla paylaştıklarını ifade edenler %19,3 oranını oluştururken %6,1 oranındaki katılımcı komşularıyla paylaştıklarını belirtmektedir. %3,5 oranını oluşturan bir grup katılımcının ise “diğer” kategorisini işaretlediği görülmektedir.



Grafik 19

Yanıtınız “Evet” Ya Da “Kısmen” İse Kimlerle Paylaşırsınız?

Sosyal medyada yer alan haberleri paylaştıklarını belirten katılımcıların %81’i Facebook ve Instagram gibi dijital medya platformlarında, %19’u ise YouTube gibi video paylaşım araçları üzerinden haberleri paylaşmayı tercih etmişlerdir.



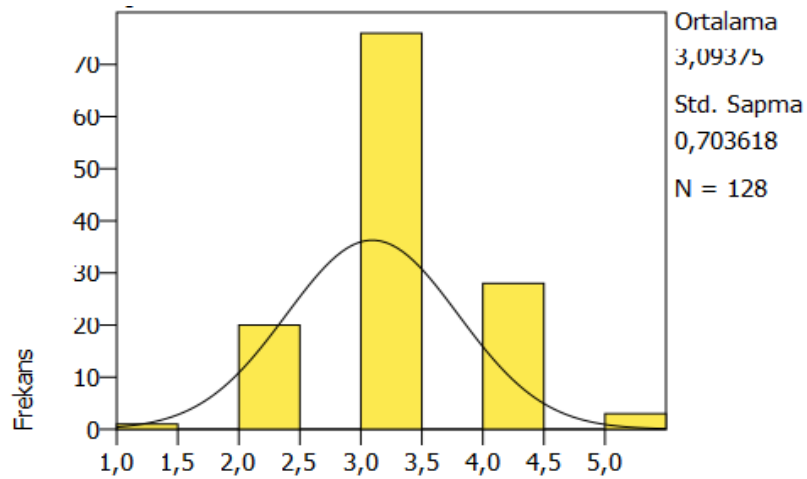
Grafik 20

Hangi Sosyal Medya Aracında Paylaşmayı Tercih Ediyorsunuz?

3.1.6. Katılımcıların Sahte Haber ile İlgili Tutumları

Bu bölümde katılımcıların sahte haber ile ilgili tutumlarına ilişkin veriler incelenmektedir. Bu noktada katılımcılar konuyla ilgili tutumlarını beşli Likert tipi bir ölçek şeklinde 1=kesinlikle katılmıyorum; 2=Katılmıyorum; 3= Kararsızım; 4= Katlıyorum; 5= Kesinlikle katılıyorum yanıtları üzerinden belirtmektedir.

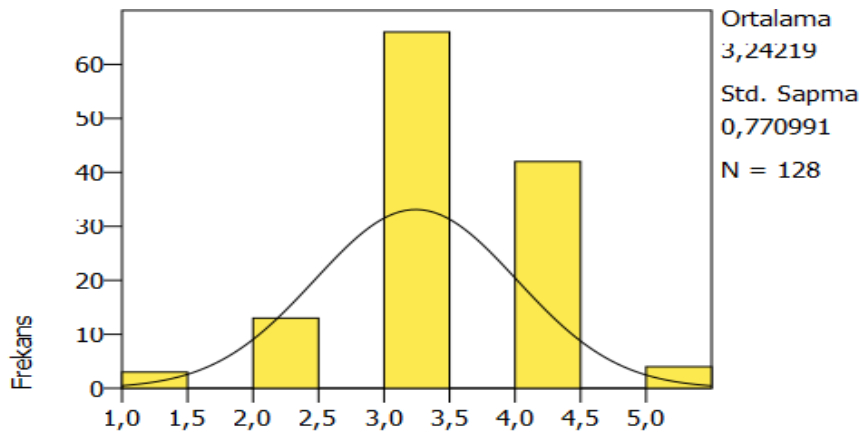
Bu bağlamda katılımcıların “Sosyal medyada yer alan haberlerin doğru olduğunu düşünüyorum” maddesine yönelik tutumlarının kararsız ve katılıyorum ifadeleri arasında bir eğilim sergilediği görülmektedir. Bu madde için hesaplanmış ortalama puan 3,09 olup, katılımcıların %59,4’ü “kararsızım”, %21,9’u “katılıyorum”, %15,6’sı “katılmıyorum”, %2,3’ü “kesinlikle katılıyorum”, %0,8’i “kesinlikle katılmıyorum” seçeneğini işaretlemişlerdir. Bu verilerin standart sapmasının 0.70 olması katılımcı görüşleri arasında konuya ilişkin belirgin bir farklılık olmadığını göstermektedir.



Grafik 21

Sosyal Medyada Yer Alan Haberlerin Doğru Olduğunu Düşünüyorum.

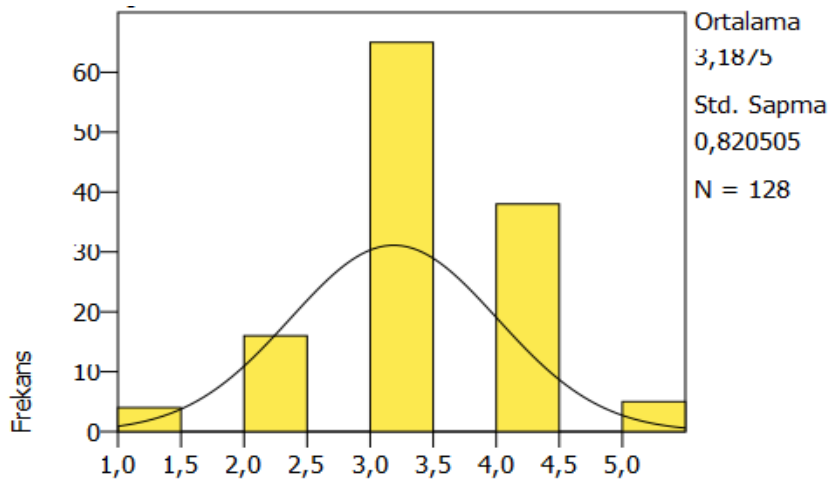
“Sosyal medyada sahte habere rastlama ihtimalimin yüksek olduğunu düşünüyorum” ifadesine verilen yanıtların %51,6’sı “kararsızım”, %32,8’i “katılıyorum”, %10,2’si “katılmıyorum”, %3,1 “kesinlikle katılıyorum”, %2,3’ü “kesinlikle katılmıyorum” şeklindedir. Verilerin ortalaması 3,24 olarak hesaplanmış, katılımcı yanıtlarında “kararsızım” ve “katılıyorum” ifadelerine yönelik bir eğilimin olduğu ortaya çıkmıştır. Standart sapmanın 0.77 olması ise görüşler arasındaki bir homojenliği göstermektedir.



Grafik 22

Sosyal Medyada Sahte Habere Rastlama İhtimalimin Yüksek Olduğunu Düşünüyorum.

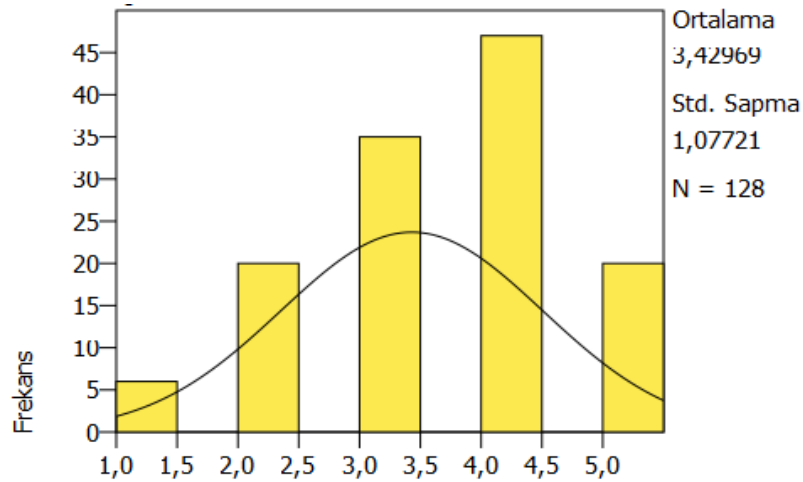
“Kırgızistan’da ailemin ya da yakın çevrem sahte haberle karşılaşma olasılığının yüksek olduğunu düşünüyorum” ifadesine ilişkin elde edilen veriler incelendiğinde katılımcıların %50,8’i “kararsızım”, %12,5’i “katılmıyorum”, %3,9’u “kesinlikle katılıyorum”, %3,1’i “kesinlikle katılmıyorum” yanıtlarını işaretledikleri görülmektedir. 3,19 ortalama değerine sahip olan bu bulgular katılımcı ifadelerin “kararsızım” ve “katılıyorum” yanıtları arasında bir eğilim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Standart sapmanın 0.82 değerinde olması ise katılımcı görüşlerinin birbirine yakın olduğunu aşırı derecede dağınıklık ya da kutuplaşma olmadığını göstermektedir.



Grafik 23

Kırgızistan’da Ailemin Ya Da Yakın Çevrem Sahte Haberle Karşılaşma Olasılığının Yüksek Olduğunu Düşünüyorum.

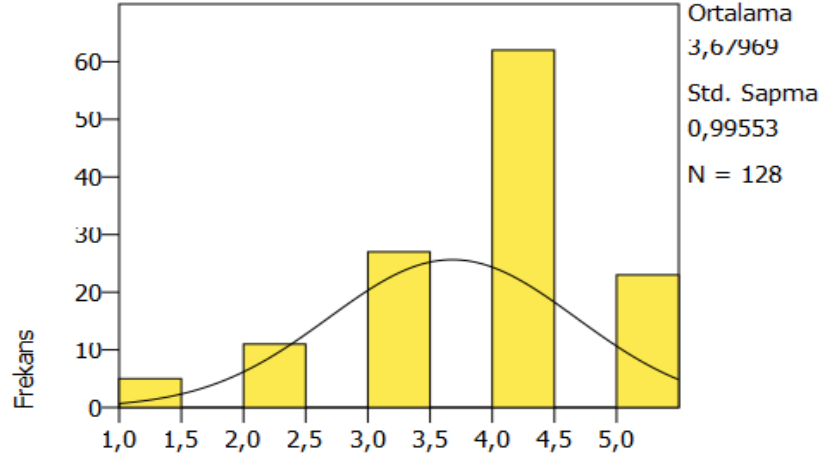
“Sahte haberin tehlikeli olduğunun farkındayım ve doğruluğunu teyit etmeden paylaşıyorum” ifadesine verilen yanıtlarda katılımcıların %36,7’si “katılıyorum”, %27,3’ü “kararsızım”, %15,6’sı “kesinlikle katılıyorum” %15,6’sı da “katılmıyorum”, %4,7’si de “kesinlikle katılmıyorum” cevabını vermiştir. Bu verilerin ortalaması hesaplandığında 3,43 değeri ortaya çıkmaktadır ve bu katılımcıların sahte haberin tehlikeli olduğuna ilişkin daha çok farkındalık ve sorumluluk eğiliminde olduklarını göstermektedir. Standart sapmanın 1.08 şeklinde yüksek bir değere sahip olması konuya ilişkin katılımcı fikirleri arasında belirgin bir fark olduğunu belirtmektedir.



Grafik 24

Sahte Haber Tehlikeli Olduğunun Farkındayım ve Doğruluğunu Teyit Etmeden Paylaşıyorum.

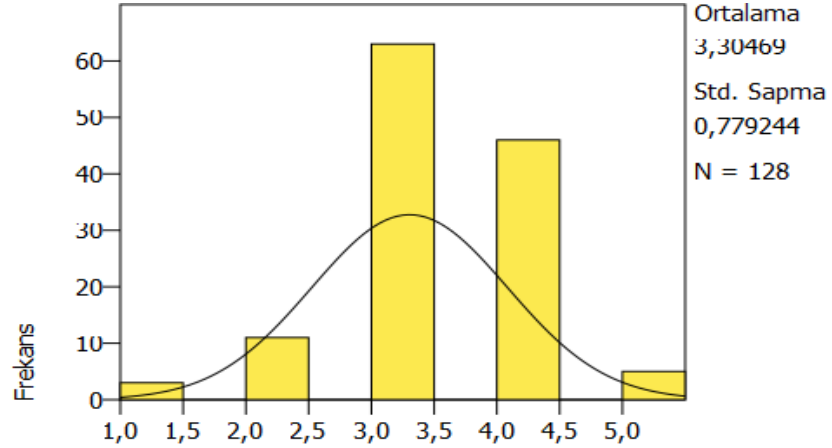
Elde edilen veriler “Sosyal medyada sahte haberle ilgili mücadeleyi anlıyor ve sahte haberin önlenmesine yönelik çalışmalara destek veriyorum.” ifadesine verilen yanıtlar bağlamında değerlendirildiğinde ankete katılanların %48,4’ünün “katılıyorum”, %21,1’inin “kararsızım”, %18’inin “kesinlikle katılıyorum”, %8,6’sı “katılmıyorum”, %3,9’u “kesinlikle katılmıyorum” yanıtlarını işaretledikleri görülmektedir. Verilerin ortalaması 3,43 değerine sahip olması katılımcıların büyük çoğunluğunun sahte haberlerle mücadele çabalarını anladığını ve önlem almaya yönelik çalışmaları destekleme eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Standart sapmanın 1 değerinde olması ise konuyla ilgili katılımcı görüşlerinin arasında orta düzeyde bir dağılımın olduğunu belirtmektedir.



Grafik 25

Sosyal Medyada Sahte Haberle İlgili Mücadeleyi Anlıyor ve Sahte Haberin Önlenmesine Yönelik Çalışmalara Destek Veriyorum.

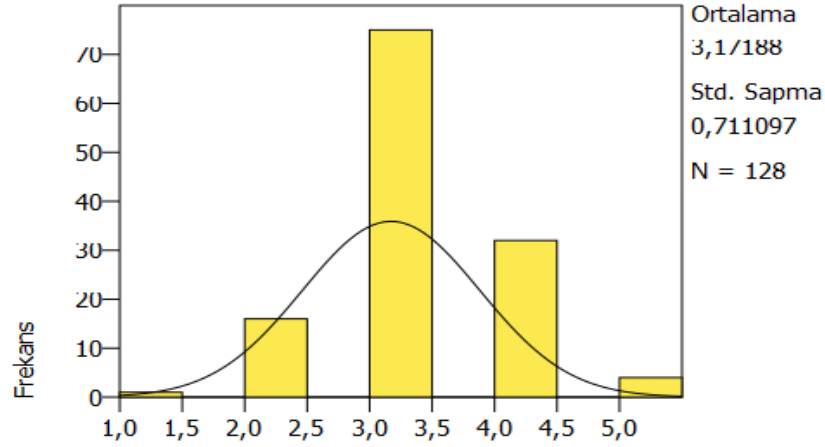
“Bilginin güvenilirliği ve nesnelliği ile ilgili kaygı duyuyorum” ifadesine katılımcıların %49,2’si “kararsızım”, %35,9’u “katılıyorum”, %86 “katılmıyorum”, %39 “kesinlikle katılıyorum”, %2,3 “kesinlikle katılmıyorum” seçeneklerini işaretlemiştir. Bu verilerin ortalama değeri 3,30 olarak hesaplanmıştır ve bu sosyal medya kullanıcılarının bilgi güvenilirliği ve nesnelliği konusunda belirsizliğe, kararsızlığa eğilimli olduklarını göstermektedir. Standart sapma değerinin 0.78 olması konuya ilişkin katılımcı fikirleri arasında benzerlik olduğunu ortaya koymaktadır.



Grafik 26

Bilginin Güvenilirliği ve Nesnelliği ile İlgili Kaygı Duyuyorum

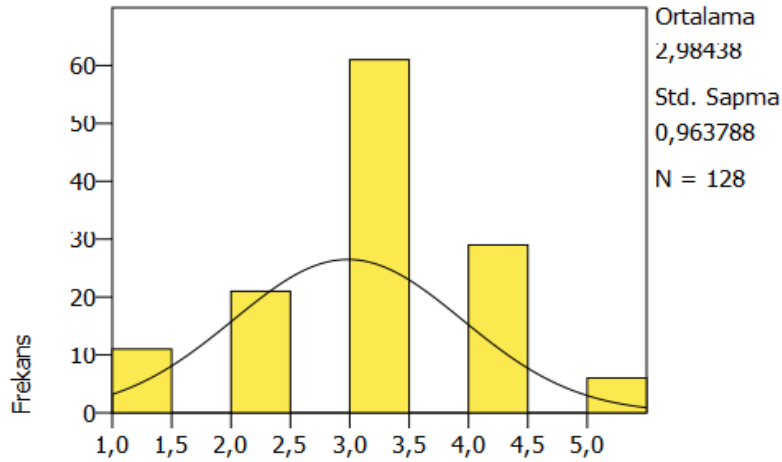
“Kırgızistan’da sosyal ağlarda sahte haber oranının diğer ülkelere oranla daha yüksek olduğunu düşünüyorum” ifadesine ilişkin veriler ifadelerin %58,6’sının “kararsız”, %25’inin “katılıyorum”, %12,5’inin “katılmıyorum”, %3,1’inin “kesinlikle katılıyorum”, %0,8’inin “kesinlikle katılmıyorum” olduğunu göstermektedir. 3,17 olarak hesaplanan ortalama değeri katılımcıların yanıtlarının “kararsız” ve “katılıyorum” ifadeleri arasında bir eğilim sergilediğini ortaya koymaktadır. Standart sapma değerinin 0.71 olması da görüşler arasında önemli bir farklılık olmadığını, konuyla ilgili katılımcıların birbirine benzer düşüncelere sahip olduğunu göstermektedir.



Grafik 27

Kırgızistan’da Sosyal Ağlarda Sahte Haber Oranının Diğer Ülkelere Oranla Daha Yüksek Olduğunu Düşünüyorum

“Kırgızistan’da sosyal medyada yayınlanan haberlerin doğruluğunu teyit edebileceğimiz doğrulama platformlarının yeterli sayıda olduğunu düşünüyorum” ifadesine ilişkin elde edilen verilerde anket yanıtlayıcılarının %47,7’si “kararsız”, %22,7’si “katılıyorum”, %16,4’ü “katılmıyorum”, %8,6’sı “kesinlikle katılmıyorum”, %4,7’si “kesinlikle katılmıyorum” seçeneğini işaretlemiştir. Bu verilere ait ortalama değeri 2,98 olarak hesaplanmıştır ve bu katılımcıların Kırgızistan’da doğrulama platformlarının yeterli sayıda olup olmadığına dair net bir fikre sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır. Standart sapma değerinin 0.96 olması katılımcı görüşlerinin tamamen homojen olmadığını bu konuda farklı tutumlara sahip olma eğiliminde olduğunu göstermektedir.



Grafik 28

Kırgızistan’da Sosyal Medyada Yayınlanan Haberlerin Doğruluğunu Teyit Edebileceğimiz Doğrulama Platformlarının Yeterli Sayıda Olduğunu Düşünüyorum

3.2. Nitel (Kalitatif) Verilerin Analizi

Bu bölümde amaçlı örnekleme yöntemiyle ulaşılmış 12 katılımcıyla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeden elde edilen bulgulara yer verilmektedir. Tablo 1’de katılımcıların demografik özellikleri ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir. Bu bağlamda katılımcıların cinsiyet dağılımı eşit olarak 6 kadın (K1, K4, K5, K6, K9, K10) ve 6 erkekten (K2, K3, K7, K8, K11, K12) oluşmaktadır. Yaş dağılımı incelendiğinde 6 katılımcının (K2, K4, K5, K7, K8, K10) yaş aralığı 31-40, 4 katılımcının (K1, K6, K9, K12) yaş grubu 51-60 arasında olduğu görülmektedir. Bir katılımcı (K3) 49 yaşındayken diğer biri de (K11) 61 yaşında olduğunu belirtmiştir. Öğrenim durumlarına bakıldığında katılımcıların büyük çoğunluğunun (K1, K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12) yüksek öğretim, 2 katılımcının (K2, K11) lise, bir katılımcının (K4) lisansüstü eğitim derecesine sahip olduğu görülmektedir. Mesleki dağılımına

bakıldığında dört katılımcının (K1, K5, K9, K10) öğretmen, dört kişinin (K3, K4, K7, K8) devlet memuru olduğu görülürken, diğer katılımcılar inşaatçı (K2), hemşire (K6), iş adamı (K11) ve elektrikçi (K12) olarak çalıştıklarını belirtmişlerdir.

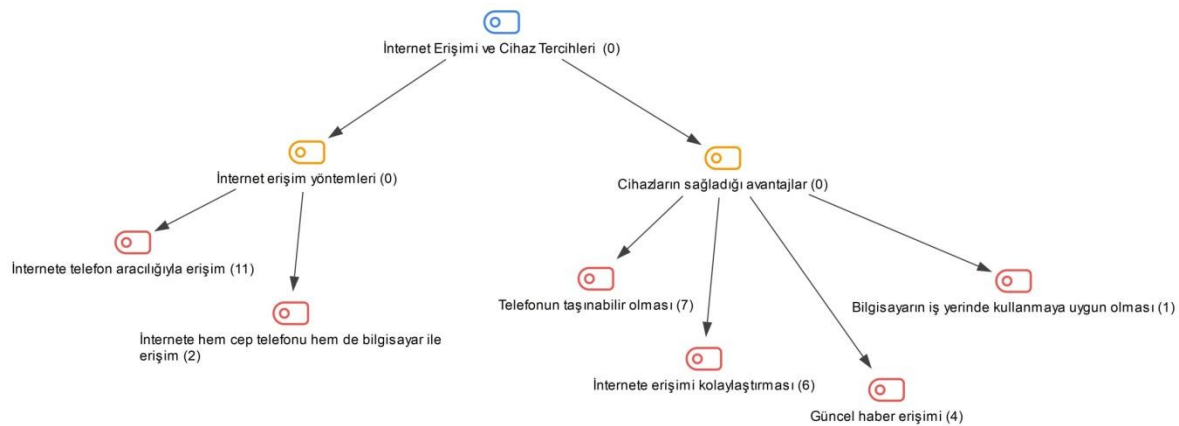
Katılımcılar	Cinsiyeti	Yaşı	Öğrenim Durumu	Meslek
K1	Kadın	57	Yüksek Öğretim	Öğretmen
K2	Erkek	32	Lise	İnşaatçı
K3	Erkek	49	Yüksek Öğretim	Memur
K4	Kadın	34	Lisansüstü Eğitim	Memur
K5	Kadın	36	Yüksek Öğretim	Öğretmen
K6	Kadın	56	Yüksek Öğretim	Hemşire
K7	Erkek	36	Yüksek Öğretim	Memur
K8	Erkek	35	Yüksek Öğretim	Memur
K9	Kadın	52	Yüksek Öğretim	Öğretmen
K10	Kadın	33	Yüksek Öğretim	Öğretmen
K11	Erkek	61	Lise	İş adamı
K12	Erkek	57	Yüksek Öğretim	Elektrikçi

Tablo 1

Katılımcıların Demografik Özellikleri

Tema 1. İnternete Erişim ve Cihaz Tercihleri

“İnternete Erişim ve Cihaz Tercihleri” başlıklı tema katılımcıların internete erişim yöntemlerini ve cihaz tercihlerinin nedenlerini incelemektedir. Bu noktada görüşmeye katılanların büyük çoğunluğunun internete cep telefonu aracılığıyla eriştikleri görülmektedir. İnternete erişim sürecinde cep telefonunu tercih etme nedenleri olarak da telefonun taşınabilir olması, internete ve güncel haberlere erişimi daha da kolaylaştırması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aşağıda yer alan Şekil 1 bu temaya ilişkin ayrıntılı bir açıklama sunmaktadır.



Şekil 1

Katılımcıların İnternet Erişim Yöntemleri ve Cihaz Tercih Nedenleri

Bu bağlamda katılımcılardan biri internete cep telefonu aracılığıyla girmeye çalıştığını ve taşınabilir olmasının en önemli avantaj sağladığını vurgulamıştır:

“İnternete telefon aracılığıyla girmeye alıştım. Bağlantı kurmak, bilgi almak için cep telefonun yeterli olduğunu düşünüyorum. Diğer taraftan taşınabilir olması çok uygun. Her yerde, her zaman internete erişip bilgiler edinebilirsin” (K1).

Katılımcıların büyük bir kısmı bu görüşü desteklemektedir. Örneğin başka bir katılımcı benzer şekilde, telefonun internete erişim sürecini kolaylaştırdığını, istediği her yerde ve her anda bağlantı kurabildiğini ifade etmektedir:

“İnternete erişim için cep telefonu kullanıyorum. Benim için daha uygun. Her yerde istediğim zaman internete erişebilirim” (K3).

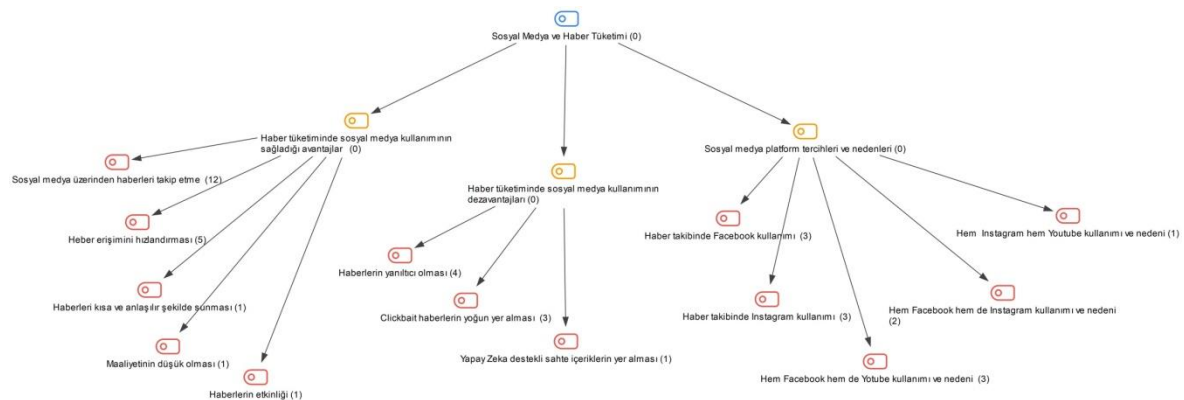
Bunun yanı sıra görüşmede çok az sayıda katılımcının (K3, K8) internet erişimi için hem bilgisayar hem de cep telefonunu kullandığı tespit edilmiştir. Bu noktada bilgisayarın özellikle iş yerinde kullanmaya uygun olması sağladığı en önemli avantaj olarak öne çıkarılmıştır:

“İnternet erişimi için hem cep telefonu hem bilgisayarı kullanırım. Cep telefonu taşınmaya uygunken, bilgisayarı iş yerinde kullanmak daha verimlidir” (K8).

Bu bulgular, internet erişim sürecinde cep telefonunun katılımcılar arasında yoğun tercih edilen bir cihaz olduğunu ortaya koyarken, bilgisayarın ise daha çok iş ortamında ve sınırlı bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.

Tema 2. Sosyal Medya ve Haber Tüketimi

“Sosyal medya ve Haber Tüketimi” başlığı altındaki ikinci tema katılımcıların haber tüketiminde sosyal medya kullanımına, tercih ettikleri sosyal medya uygulamalarına ve bu platformların özellikleri ile olumsuz etkilerine odaklanmaktadır. Elde edilen veriler görüşmeye katılanların neredeyse tümünün haberleri sosyal medya üzerinden takip ettiklerini ortaya koymaktadır. Haber erişimini hızlandırması, haberleri kısa ve anlaşılır biçimde sunması, maliyetinin düşük olması haber tüketiminde sosyal medyanın sağladığı avantajlar olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra katılımcıların dile getirdikleri haber tüketiminde sosyal medya kullanımının beraberinde getirdiği dezavantajlar haberlerin yanıltıcı olması, clickbait haberlerin yoğun şekilde yer alması ve Yapay Zekâ destekli sahte içeriklerin olmasıdır. Katılımcılar arasında haber takibi için en yaygın kullanılan sosyal medya uygulamalarının Facebook ve Instagram olduğu görülmektedir. Bu bulgular aşağıdaki Şekil 2’de detaylı olarak görselleştirilmiştir.



Şekil 2

Katılımcıların Haber Tüketiminde Sosyal Medya Kullanımı

Katılımcıların büyük çoğunluğu haber alma süreçlerinde sosyal medyanın hız ve kolaylık sağladığını dile getirerek geleneksel medyaya kıyasla istedikleri haberlere istedikleri zaman ve mekânda ulaşabildiklerini ifade etmektedirler:

“Evet, sosyal medya platformlarından haberleri takip ediyorum. Daha erişilebilir, televizyon gazete gibi geleneksel medyada kaçırdığım haberleri istediğim zaman Youtube, Facebook gibi sosyal medya platformlarından alabilirim” (K1).

“Evet, haber takibini çoğunlukla sosyal medya platformlarından yapıyorum. Çünkü haberlere erişimi kolay ve hızlı” (K7).

Bu noktada diğer bir katılımcı sosyal medyadan haberleri takip etmenin maliyetinin düşük olduğuna değinmektedir.

Evet, haberleri çoğunlukla sosyal medya platformlarından takip ediyorum. Çünkü dünyada ve ülkede ne olup bittiğine dair haberleri hızlı bir şekilde alabiliyorum. Ve maliyeti de düşük. Mesela dünyada ve ülkemizde bazı haber sitelerine abone olmak için belli miktarda para ödenmesi istenebilir. Ama sosyal medya aracılığıyla dünyanın dört bir ucunda olanlar hakkında kolayca, hiçbir para harcamadan haberdar olabiliyoruz (K4).

Öte yandan bu özelliklerin yanı sıra katılımcılar görüşme sırasında sosyal medyanın yan etlilerinin de farkında olduklarını ifade etmişlerdir. Bir katılımcı (K3) küresel bir ağ olduğu için sosyal medyada yanıltıcı bilgilere rastlama ihtimalinin yeksek olduğunu vurgularken bu görüşü destekleyen diğer katılımcılar clickbait haberlerin yoğun yer almasından endişelendiklerini dile getirmektedirler:

“Genellikle haberlerin başlığı çok ilgi çekici oluyor, tıklayıp içine girdiğin zaman içeriğiyle hiç bağlantısız haberlere karşılaşıyorum. Özellikle WhatsApp gruplarında, Facebook’ta bu tür clickbait haberlerin paylaşıldığını fark ediyorum” (K4).

“Özellikle Youtube’da çok ilgi çekici başlıklar ile haberler yer alıyor ama içine girip izlediğinde başlık ile alakasız bilgiler olabiliyor” (K11).

Görüşmede katılımcıların yanıtlarında sosyal medyada Yapay Zekâ destekli sahte içeriklerin yoğun yer alması da haber tüketimi konusunda endişe uyandırıcı bir dezavantaj olarak gündeme gelmiştir ve bu durumun sahte haberlerin yayılmasına zemin hazırladığına vurgu yapılmıştır.

“Son zamanlarda YZ desteğiyle üretilen görüntü şeklindeki içerikler çok yaygınlaşmakta ve sahte haberlerin yayılmasına yol açmaktadır” (K8).

Haber takibi için yoğun kullanılan sosyal medya platformlarına bakıldığında Facebook ilk sırada gelmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğu (K3, K4, K6) yalnızca Facebook’u aktif kullanırken, diğer üç katılımcı (K1, K11, K12) hem Facebook hem de Youtube uygulamasını, iki katılımcı (K8, K9) hem Facebook hem de Instagram’ı tercih ettiğini ifade etmektedir. Tercih etme sebeplerini de haberlerin güncel olması ve habere birincil kaynaktan erişim imkânı sunmasıyla açıklamaktadırlar:

“Haber takibi için en çok Facebook’u kullanmayı tercih ederim. Çünkü resmî kurumlar, farklı alanlardaki uzmanlar bu uygulamayı aktif kullanıyorlar ve haberleri birinci kaynaklardan da alabilme imkânı olduğunu düşünüyorum ve burada yayınlanan haberlerin daha güvenilir olduğuna inanıyorum” (K3).

“Ben haberleri çoğunlukla Facebook ve Youtube üzerinden alıyorum. Facebook’ta farklı kaynaklardan haber alabiliyorsun. Youtube da ise televizyondan kaçırdığın haber ve bilgileri istediğin zaman tekrardan açıp izleyebilirsin” (K12).

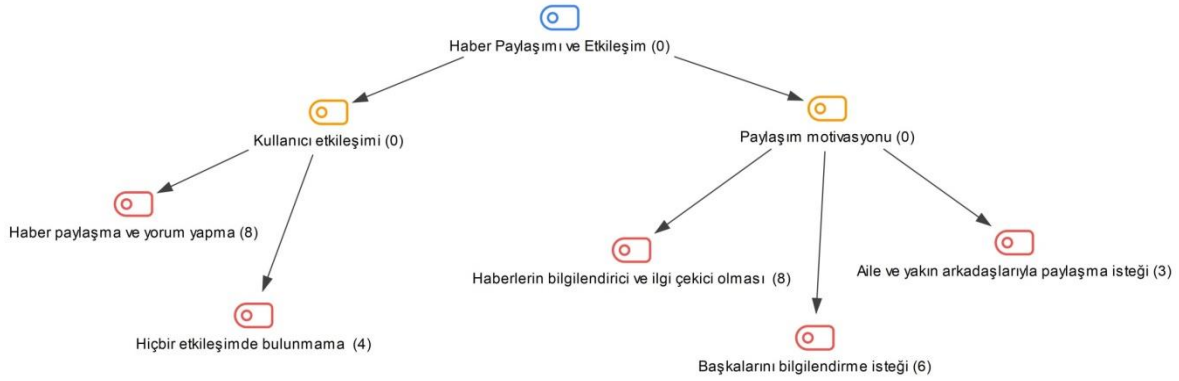
Bunun yanı sıra katılımcılardan üçü (K2, K5, K10) haber takibi için sadece Instagram’ı kullandığını belirtirken, bir katılımcı ise (K7) hem Instagram hem de Youtube platformlarını aktif kullandığını ifade ederek nedenlerini orada yer alan haberlerin kısa ve öz olmasıyla açıklamaktadır:

Sonuç olarak ikinci temada elde edilen bulgular sosyal medyanın katılımcıların haber tüketim alışkanlıkları üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etki sergilediğini ortaya koymaktadır. Bir yandan haber erişimini hızlandırmak ve kolaylaştırmak açısından kayda değer avantajlar sağlarken, içeriklerin güvenilirliği ve sahte haber yayılımı konusunda katılımcılar arasında endişe uyandırdığı görülmektedir.

Tema 3. Sosyal Medyada Haber Paylaşımı ve Etkileşim

Bu tema katılımcıların sosyal medya üzerindeki etkileşimine ve haber paylaşım motivasyonlarına odaklanmaktadır. Görüşmelerden elde edilen bulgular aktif etkileşimde bulunanlar ve pasif izleyici

konumunda olanlar şeklinde iki ana eğilimin olduğunu ortaya koymaktadır. Konuya ilişkin ayrıntılı açıklama Şekil 3'te sunulmaktadır.



Şekil 3

Katılımcıların Sosyal Medyada Haber Paylaşımı ve Etkileşimi

Katılımcıların kayda değer kısmı sosyal medyada karşılaştıkları haberleri paylaştıklarını ve bu haber konusuna ilişkin kendi görüşlerini de diğer kullanıcılar tarafından okunması için yorum yaptıklarını dile getirmektedir. Bu aktif kullanıcı etkileşiminin, haberlerin ilgi çekici olması, katılımcının başkalarının da bu bilgilerden haberdar olmasını isteme ve aile ve yakın arkadaşlarıyla paylaşma isteği gibi motivasyonlar ile gerçekleştiği görülmektedir.

“Bazen ilgimi çeken konular söz konusu olduğunda kendi görüşlerimi ifade etmek için yorumlarda bulunduğum durumlar oluyor. Bilgilendirici haberler olursa başkalarıyla paylaşıyorum. Farkındalık yaratmak ve bu konuda başkalarının da bilgisini sağlamak benim paylaşmamı motive eder” (K7).

Katılımcıların büyük çoğunluğunun konular hakkında kendi düşüncelerini belirtmek için yorumda bulunmaları sosyal medyayı yalnızca bilgi kaynağı değil aynı zamanda bir fikir paylaşım platformu olarak kullandıklarını da ortaya koymaktadır.

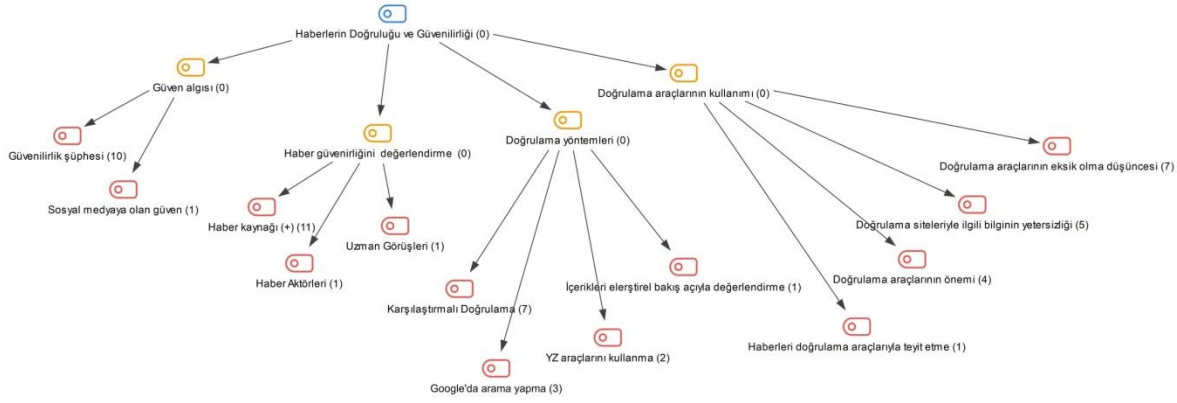
“Evet, bazen faydalı ve bilgili olan haberleri tanıdıklarımın da bilgisi olsun diye paylaşıyorum. İlgimi çeken konular olunca yorum da yapıyorum” (K12).

Buna karşılık dört katılımcı (K2, K5, K6, K10) sosyal medya uygulamalarında herhangi bir paylaşım yapmadıklarını veya yorumda bulunmadıklarını, bu tür platformları sadece bilgi/haber almak için kullandıklarını ifade etmektedir:

“Sosyal medyada herhangi bir içeriğe yorum yapmıyorum ve paylaşımında bulunmuyorum. Sosyal medyayı sadece haber/bilgi almak için kullanıyorum” (K2).

Tema 4. Haberlerin Doğruluğu ve Güvenilirliği

Bu tema katılımcıların sosyal medyada yer alan haberlerin doğruluğu ve güvenilirliğine yönelik yaklaşımlarını açıklamaktadır. “Güven algısı” “Doğrulama yöntemleri”, “Haberleri değerlendirme” ve “Doğrulama araçlarının kullanımı” olmak üzere dört alt temadan oluşmaktadır. Konuya ilişkin ayrıntılı açıklama Şekil 4'te sunulmaktadır:



Şekil 4

Katılımcıların Sosyal Medyadaki Haberlerin Doğruluğu ve Güvenilirliğine İlişkin Tutumları

Elde edilen bulgular sosyal medyanın katılımcılar arasında aktif kullanılmasına rağmen içeriklere karşı genel bir güvensizlik duygusunun hâkim olduğunu göstermektedir. Görüşmeye katılanların büyük çoğunluğunun sosyal medyadaki haberlerin güvenilirliği ve sürdürülebilirliği konusunda ciddi şüpheler taşıdığı görülmektedir.

“Güvenilirlik ve sürdürülebilirlik açısından şüpheli yaklaşıyorum” (K9).

“Sosyal medyada yer alan haberlerin hepsi güvenli değildir” (K8).

Bu genel güvensizliğe karşılık olarak sadece bir katılımcı sosyal medyada yer alan haberlerin güvenilir olduğunu ifade etmektedir:

“Sosyal medyadaki haberleri güvenilir buluyorum” (K10).

Sosyal medyada yer alan haberlerin güvenilirliği ve kalitesini değerlendirme konusunda katılımcıların önem verdiği kriter olarak haber kaynağı öne çıkmaktadır. Görüşmeye katılanların neredeyse tamamı haberin yayımlandığı kurumun saygınlığı ve bilinirliğini haber güvenilirliğinin anahtarı olarak gördüklerini dile getirmektedir. Bu durumu K11’in ifadeleri şöyle özetlemektedir:

“Haberin kaynağı benim için haberin güvenilirliğini ve kalitesini artırıcı en önemli faktör. Eğer bir haber ünlü ve çok okunulan güvenilir sayılan bir haber sitesi ya da televizyon kanalının sosyal medya hesaplarında yayımlanıyorsa o haber güvenilirdir” (K11).

Bu bağlamda bir katılımcı (K10) sosyal medyada yer alan içeriklerin güvenilirliğini değerlendirmede haberlere eleştirel gözle baktığını belirtirken diğer bir katılımcı (K2) bu konuda haberdeki uzman görüşlerini ve haber aktörlerinin çeşitliliğini önemseydiğini ifade etmektedir.

“Kalite ve güvenilirlik konusunda haberin tarafsız olup olmadığına önem veririm. Özellikle haber aktörlerine ve uzman görüşlerine bakarak haber kalitesi ve güvenilirliğini değerlendiririm” (K2).

Sosyal medyada yer alan haberlerin doğruluğunu teyit etme konusunda farklı yöntemler uygulandığı görülmektedir. Ancak katılımcılar tarafından en yaygın kullanılan yöntem olarak gazete, televizyon veya radyo gibi geleneksel kitle iletişim araçlarıyla karşılaştırarak doğrulamaya çalışıldığı kıyaslama yöntemi öne çıkmaktadır. Bu durumu K5 ve K11’in yanıtları özetlenmektedir:

“Eğer sosyal medyada karşılaştığım bir haber/bilgiden şüphe duyuyorsam hemen belirgin ve güvendiğim medya kurumlarının web sitelerine bakarak teyit etmeye çalışıyorum” (K5).

“Şüphe duyduğum haber /bilgileri televizyon kanalları ve güvenilir bulduğum medya kurumlarının web sitelerine bakarak teyit ederim” (K11).

Bunun yanı sıra üç katılımcı (K2, K3, K7) haber teyidi için Google ve YZ araçlarını kullandıklarını dile getirmektedir:

“Haberleri teyit etme konusunda genellikle Google gibi farklı haber kaynaklardan ve belirgin medya kurumlarının web sitelerine başvururum. Özellikle son zamanlarda bu konuda YZ araçlarından yararlanıyorum” (K7).

Bu noktada teyit aracı olarak YZ araçlarına başvurduklarını ifade eden iki katılımcının yaşı 31-40 arasındadır.

Sosyal medya içeriklerini teyit etme sürecinde doğrulama sitelerine başvuran katılımcı sayısının oldukça az olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnızca bir katılımcı(K8) doğrulama sitelerini kullandığını ifade ederken birkaç katılımcı (K1, K3, K6, K9, K11) bu tür araçlar ile ilgili hiçbir bilgisi olmadığını ve bu zamana kadar hiç kullanmadığını dile getirmektedir. Bu katılımcıların yaş aralığının 51-60 olduğu görülmektedir ve bu durum doğrulama araçlarının kullanımının katılımcıların yaşına göre farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

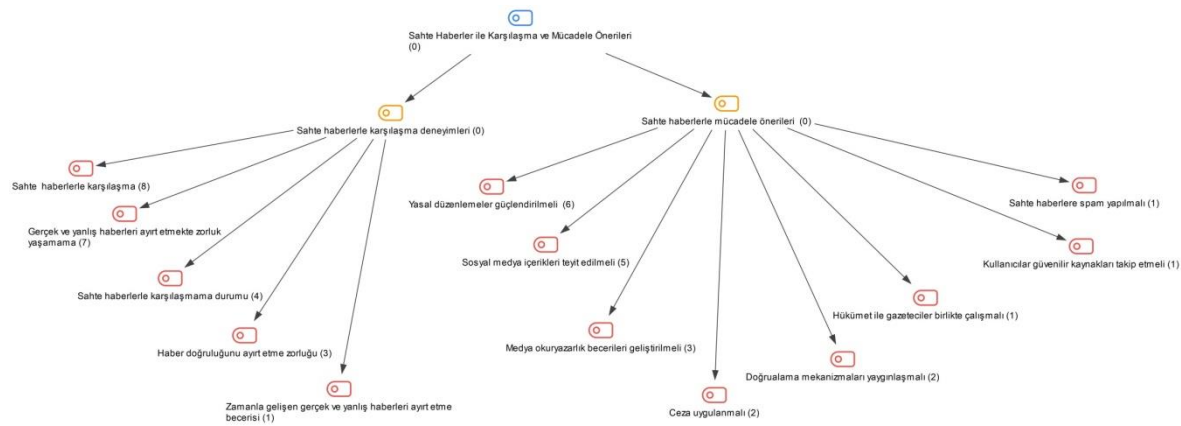
Katılımcıların çoğunluğu doğrulama araçlarının yetersiz ve yaygın kullanılmadığını vurgulamakla birlikte bu tür araçlara ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir. Özellikle görüşmelerde Kırgız dilindeki doğrulama araçlarının azlığı ve aktif hizmet göstermemesi dile getirilmektedir:

“Benim bildiğim kadarıyla Kırgız dilinde hizmet veren sadece bir tane doğrulama sitesi var. Bu tür doğrulama mekanizmalarının çoğaltılması ve yaygın bir şekilde kullanılması lazım” (K8).

“Doğrulama sitelerinin yeterli olduğunu düşünmüyorum. Benim bildiğim kadarıyla bir tane var o da aktif faaliyet göstermiyor diye biliyorum” (K12).

Tema 5. Sahte Haberlerle Karşılaşma ve Mücadele Önerileri

Bu tema katılımcıların sahte haberlerle karşılaşma deneyimlerine ve bu durumla mücadele için sundukları önerilerine odaklanmaktadır. Elde edilen bulgular katılımcıların büyük çoğunluğunun sosyal medyada sahte haberlerle karşılaştığını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili detaylı açıklama Şekil 5’te görüntülenmektedir:



Şekil 5

Katılımcıların Sosyal Medyada Sahte Haberlerle Karşılaşma Deneyimleri ve Mücadele Önerileri

Bu bağlamda katılımcıların önemli bir kısmının sosyal medyada genellikle sahte haberlerle karşılaştığı ve bu durumun özellikle başlıklar ile içerikler arasında bağ olmayan clickbait haberler ile karşılaşma biçiminde deneyimlendiği görülmektedir. Bir katılımcı (K4) deneyimlerini şöyle ifade etmektedir:

“Evet Sosyal medyada sahte haberler ile karşılaştığım durumlar var. Kaç kere olduğunu tam hatırlayamıyorum ama haberin başlığı çok ilgi çekici tıklayıp içine girdiğin zaman içeriğiyle hiç bağlantısız haberlere rastladığım durumlar oluyor” (K4).

Buna karşılık olarak dört katılımcı (K3, K7, K9, K10) sosyal medyada herhangi bir sahte haber ile karşılaşmadığını söylemektedir. Bu noktada K10’un ifadeleri haber takibinde eleştirel düşünme ve uygulanan teyit yöntemlerinin sahte haberlere maruz kalma riskini azalttığı düşüncesini ortaya koymaktadır.

“Daha önce sosyal medya üzerinden sahte haberlerle karşılaştığım durum olmadı. Ama sosyal medya üzerinden haber, bilgi alırken eleştirel düşünce ile bakmaya her zaman çaba gösteririm. Her bilgiye inanmam” (K2).

Bunun yanı sıra katılımcıların büyük bir kısmı (K3, K5, K6, K7, K9, K10, K11) sosyal medyada haberlerin gerçek olup olmadığını ayırt etmekte herhangi bir zorluk çekmediklerini belirtmektedir. Bu katılımcıların ifadeleri sahte haberleri ayırt etme becerilerinin diğer medya kaynaklarıyla karşılaştırma gibi kişisel yöntemler ile geliştirildiğini göstermektedir.

“Sosyal medyada yayınlanan haberlerin gerçek olup olmadığını anlamakta herhangi bir zorluklarla karşılaşmıyorum. Çünkü farklı kaynakları kullanarak haberlerin yanlış ya da gerçek olduğunu ayırt edebiliyorum” (K5).

Bu bir katılımcı (K1) sosyal medyayı ilk kullanmaya başladığında sahte haberleri ayırt etmekte zorluk yaşadığını belirterek zamanla medya okuryazarlık becerisinin geliştiğini farkına vardığını ifade etmektedir:

“Sosyal medyayı ilk kullanmaya başladığımda haberlerin doğru olup olmadığını ayırt etmek benim için zordu. O zamanlar her gördüğüm bilgilere güveniyordum. Ama zamanla ayırt etmeye başladığımı fark ediyorum. Gerçek haberle yanlış haberleri ayır etmek şu anda benim için daha kolay” (K1).

Haberlerin gerçek olup olmadığını ayırt etme konusunda üç katılımcı (K4, K8, K12) zorlandıklarını dile getirmektedir. Katılımcıların ifadelerine göre bu durum bilgi kaynağının belirsiz olmasından ve eski olayların yeni gibi sunulmasından kaynaklanmaktadır.

“Sosyal medyada yayınlanan haberlerin gerçek olup olmadığını ayırt etme konusunda zorluklar çektiğim durumlar oluyor. Bazen eski olayların görüntüleri kullanılarak sosyal medyada dolaştığı zaman tereddütte kalıyorum” (K4).

Bu görüşü destekleyen diğer bir katılımcı (K8) son zamanlarda YZ destekli sahte içeriklerin sosyal medyada yayılmasından ötürü bilginin gerçek ya da sahte olduğunu ayırt etme konusunda çelişkili bir durumda kaldığını dile getirmektedir.

“Sosyal medyada sahte haberler ile karşılaştığım durumlar çok oldu. Özellikle pandemi dönemlerinde abartıcı, yanıltıcı haberlerle çok karşılaşmıştım. Son zamanlarda YZ desteğiyle üretilen görüntü şeklindeki içerikler çok yaygınlaşmakta ve sahte ya da gerçek olduğunu ayırt etmek zorlaşıyor” (K8).

Katılımcıların sahte haberlerle mücadele için sundukları önerilerine bakıldığında hükümet denetiminin güçlendirilmesi gerektiğine ilişkin öneriler öne çıkmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu özellikle influencer’ların teyit etmeden paylaştıkları içeriklerin ve YZ ile üretilen bilgilerin sahte haber yayılımına büyük bir tehdit oluşturduğunu ve buna karşı yasal düzenlemelerin güçlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu durumu K4 ve K5’in ifadeleri özetlemektedir:

“Günümüzde herkes sosyal medyada içerik üretme, paylaşma yetkisine sahip. Son zamanlarda Influencer’ların haber/bilginin gerçek olup olmadığını teyit etmeden paylaşıyor ve bu sahte haberlerin geniş çapta yayılmasına yol açmakta. Bu durum hükümet tarafından ciddi bir şekilde denetim altına alınması lazım” (K4).

“Son zamanlarda yapay zekanın yardımıyla ünlü ve toplumda etkisi olan insanların görüntü ve seslerini kullanarak yanıltıcı farklı haber içerikleri de üretiliyor. Bunların önlem alınması için hükümet tarafından etkili bir strateji uygulanması lazım” (K5).

Buna ek olarak katılımcıların diğer bir kısmı sosyal medya kullanıcılarının haberleri teyit etmeden paylaşmamaları gerektiği düşüncesindedir.

“Sosyal medya kullanıcıları haberlerin doğru olup olmadığından emin olmadan başkalarıyla paylaşmayarak sahte haberin önlem alınmasına büyük katkı sağlayabilirler” (K6).

Yasal demetimin güçlendirilmesi önerisini destekleyen iki katılımcı (K1, K3) para cezasının artırılmasını önerirken, üç katılımcı (K8, K10, K11) sahte haberlerle mücadele konusunda hükümet tarafından halkın medya okuryazarlık düzeyinin artırılmasına yönelik etkili stratejilerin geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

“Halkın medya okuryazarlık düzeyini artırmamaya yönelik ülkenin tüm bölgelerinde hükümet tarafından verimli eğitimler düzenlenmeli” (K8).

Bunun yanı sıra iki katılımcı (K2, K10) doğrulama mekanizmalarının yaygınlaştırılması gerektiğini dile getirirken bir katılımcı (K12) kullanıcıların sosyal medya üzerinde güvenilir kaynakları takip etmesini önermektedir. Bu bağlamda diğer bir katılımcı (K7) sahte haberlerin yayılmasında hükümetle gazetecilerin birlikte çalışarak başa çıkabileceğine inandığını ifade etmektedir. Buna ek olarak spam seçeneğine tıklayarak sahte haberlerin yayılımını engelleme önerisi de bir katılımcı tarafından (K2) dile getirilmektedir.

Sonuç

Haber ekosistemi ve bireylerin haber tüketim biçimleri gittikçe değişmektedir. Profesyonel gazetecilerin yön verdiği geleneksel haber akışının yerini sosyal medya araçlarının ortaya çıkışıyla artık sıradan insanların da aktif rol oynadığı karmaşık ve çok aktörlü bir bilgi döngüsü almış durumdadır. Sosyal medya, güncel haberlere erişme, bu haberleri paylaşma, yorumlama biçimlerini köklü biçimde dönüştürerek hem yeni fırsatları hem de önemli zorlukları beraberinde getirmektedir (Bergström ve Belfrage, 2018:584). Sosyal medya bir yandan haber erişimini kolaylaştırırken, diğer yandan seçici maruz kalma, bilgi kirliliği ve sahte haberlerin yayılımı gibi sorunlara yol açmaktadır.

Bu çalışma, sahte haberlerin dijital göçmenlerin internette gezinme deneyimlerini nasıl etkilediğinin anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Dijital göçmenler internete göç ettiğinden beri, benzersiz ve gelişen deneyimleri ile dijital teknolojilerin nasıl değiştiğine dair bir yol haritası oluşturmaya ciddi şekilde katkı koymaktadır. Bu araştırmanın sosyal etkisi, Kırgızistan’da internetin yaygınlığı arttıkça ve ülke nüfusunun neredeyse yarısı internete erişebildikçe internetin kullanıcı davranışları ve eylemleri üzerindeki gücü ve etkisinin hesaba katılması gereken bir konu haline geldiğini analizler üzerinden bulgulasıdır. Dijital göçmenler, çevrimiçi hikâyeleri okumanın ve paylaşmanın getirdiği sorumluluğun farkında olmalıdır. Farklı bakış açılarını keşfetmek, temel bilgi kontrolü ve kaynak doğrulaması yapmak ve içerikle karşılaşırken dikkatli olmak gibi ortak çabalar, rutin çevrimiçi haber tüketim davranışının bir parçası haline gelmelidir.

Medya okuryazarlığı alanında, haber okuryazarlığı, dijital gazeteciliğin karşılaştığı en büyük zorluklardan biri olan sahte haberlerin artışı nedeniyle bugün çok daha da önemli hale gelmektedir, çünkü gerçeği tehlikeye atmakta ve genel olarak toplum ve özellikle de dijital göçmenler için ciddi sonuçlara yol açabilecek yanlış bilgileri teşvik etmektedir. Bu varsayımlara dayanarak, çalışma Kırgızistan’daki dijital göçmenlerin sosyal medyada haber okuma, paylaşma pratiklerini ve sahte haberleri tespit etme yöntemlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda Kırgızistan’da yaşayan ve 1995 öncesi doğmuş 128 dijital göçmene kapalı-uçlu olarak hazırlanan ve online olarak dağıtılan anket soruları yöneltilmekte ve nitel araştırma yöntemlerinden biri olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak dijital göçmenleri temsil eden 12 katılımcıyla görüşme gerçekleştirilmektedir. Araştırmanın ampirik verileri Nisan-Mayıs 2025 tarihleri arasında toplanmış, araştırmada nicel ve nitel verilerin yer aldığı karma araştırma yöntemi kullanılmıştır.

Elde edilen verilerde ankete katılan kadın katılımcıların oranının (%50) erkeklerden (%49,2) bir az daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşları 30 ile 60 yaş üstü arasında değişirken, 31-40 ((%50,8) ve 51-60 (%34,4) arası gruplar en çok katılım sağlamıştır. Eğitim düzeyi açısından bakıldığında katılımcıların büyük bir kısmının (%68) yüksek öğretim düzeyinde olduğu ortaya çıkmıştır.

Araştırma sürecinde elde edilen bulgular anket katılımcıların tümünün cep telefonuna (%100), önemli bir kısmının ise bilgisayara veya bilgisayar veya internet bağlantısına (%76,6) sahip olduklarını göstermiştir. Görüşmeye katılanların da büyük bir kısmı internet erişimi için cep telefonlarını kullandıklarını belirtmişken, bilgisayarı tercih ettiklerini ifade edenler de bulgulanmıştır. Ayrıca katılımcıların ağırlıklı bir kesimi (%68,8) sosyal medyayı her gün aktif olarak kullandığını ve en yaygın kullanım amacı olarak da bilgi edinmeyi (%71,9) belirtmişlerdir. En yaygın kullanılan sosyal medya platformları olarak Instagram ön plana çıkarken Facebook ikinci, Youtube üçüncü sırada yer almıştır. Görüşmeye katılanlar arasında bu üç uygulama içinde daha çok Facebook kullanımının yaygın olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda “Kırgızistan’daki dijital göçmenlerin günlük yaşamlarında sosyal medya kullanım tercihleri, kullanım sıklığı ve kullanım amaçları dijital

teknolojilere olan aşinalıkları, internete erişimi, kişisel ve mesleki ihtiyaçlarıyla ilişkilidir” (H1) hipotezi doğrulanmıştır.

Analiz sonuçları katılımcıların önemli bir kısmının (%64,1) haberleri sosyal medya üzerinden takip ettiklerini göstermektedir. Bunun yanı sıra ankete katılanların ağırlıklı kesimi (%59,4) sosyal medya üzerinden haber takibini her gün yaptıklarını belirtmişlerdir. Ancak haber güvenilirliğine ilişkin bulgular katılımcıların büyük bir çoğunluğunun (%64,1) sosyal medyada yer alan haberlere kısmen güvendiğini ve yalnızca %29,7’sinin güven duyduğunu ortaya çıkarmıştır. Güven düzeyi açısından Facebook (%35,2), Instagram (%30,5) ve Youtube (%23,4) sosyal medya platformları arasında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu verileri görüşme ile elde edilen nitel veriler de desteklemektedir. Bu bulgular araştırma kapsamında oluşturulan “Kırgızistan’daki dijital göçmenler sosyal medyayı öncelikle haber gündemini takip etmek için kullanmaktadırlar ancak haber kaynaklarına olan güvenleri sosyal medya uygulamalarına göre farklılık göstermektedir.” (H2) hipotezini doğrulamıştır.

“Sosyal medyada yer alan haberlerin doğru olduğunu düşünüyorum” ifadesine katılımcıların önemli kısmı (%59,4) kararsız olduklarını belirtmiştir. Bu haber güvenilirliği konusunda genel bir belirsizlik olduğunu göstermektedir. Ancak görüşmelerde katılımcıların dile getirdikleri clickbait ve sansasyonel içeriklere ilişkin ifadeleri ve haberlerin doğruluğunu sorgulamaları sahte haber farkındalıklarını ve bu tür içeriklere yönelik kaygıları açıkça ortaya koymaktadır. Bu bulgular doğrultusunda araştırmanın “Kırgızistan’daki dijital göçmenler sosyal medya üzerinde sahte haberlerin yakılmasının farkında ve bu tür haberlerin bilgi güvenilirliğine olan etkisi konusunda kaygı duymaktadırlar” (H3) hipotezi doğrulanmıştır.

Elde edilen bulgular katılımcıların büyük bir kısmının yüksek öğretim düzeyinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca katılımcıların önemli kesiminin mesleği öğretmen ve memurdur. Aynı zamanda katılımcıların ağırlıklı kısmı sahte haberlerin tehlikeli olduğunu farkında olduklarını ve doğruluğunu teyit etmeden paylaşmadığını göstermektedir. Özellikle görüşme verileri katılımcıların sosyal medya kullanım deneyimlerinin zamanla haber tüketme pratiklerini geliştirerek haberlerin doğruluğunu sorgulama becerilerini arttırdığını ortaya koymaktadır. Bu bulgular doğrultusunda “Kırgızistan’daki dijital göçmenlerin demografik özellikleri ve sosyal kullanım pratikleri sahte haber infodemisi okuryazarlığı üzerinde önemli ölçüde etki yaratmaktadır” (H4) hipotezi doğrulanmaktadır.

Araştırma sonuçları sosyal medyanın dijital göçmenler açısından bilgiye erişim sağlayan temel haber kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu durumun bilgi güvenilirliği, doğruluğu konusunda çeşitli sorunları da beraberinde getirdiği görülmektedir. Katılımcıların teknolojik alt yapıya erişiminin yüksek olmasına rağmen medya okuryazarlık bağlamında yetersiz kaldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca kişisel deneyimlerine dayalı olarak doğrulama yöntemlerini geliştirdikleri dikkat çekici olmakla birlikte resmi doğrulama platformlarıyla ilgili yeterince bilgi sahibi olmadıkları bulgulanmıştır. Bu doğrultuda dijital göçmenlerin dijital okuryazarlık becerilerinin artırılması, doğrulama mekanizmalarının hem sayıca hem de erişilebilirlik açısından yaygınlaştırılması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Önceki çalışmalar dijital göçmenlerin sosyal medya üzerinde sahte haberlere maruz kalmalarının en önemli nedeni olarak seçici maruziyet (selective exposure) olduğunu (Shinde ve Sathyaprakash, 2023:45) ve sahte haberlerin yayılmasına karşı mücadelede medya okuryazarlık becerilerinin yetersiz kaldığını ortaya koymuştur (Boğazlıyanlıoğlu, 2021:76). Sahte haberlerin popülaritesi tamamen izleyici kitlesine bağlı olduğundan, okuyucuların daha seçici olmaları ve çevrimiçi makaleleri okurken gerçeği kurgudan ayırbilmeleri gerekmektedir.

Dijital göçmenlerin karşılaştığı dijital uçurumu ele almak ve yaşlı yetişkinlerin temel dijital iletişim becerilerini öğrenmelerine yardımcı olmak, dijital dünyanın sunduğu fırsatlara güvenle katılabilmelerini ve herhangi bir dijital katılımın sağlık ve refahlarını etkilemesine izin vermeden bu fırsatlardan yararlanabilmelerini sağlayacaktır. Zira dijital teknolojiler, yaşlıların günlük işlerinde ve genel refahlarında onlara yardımcı olma konusunda büyük bir potansiyele sahiptir. Birçok çalışma yaşlı yetişkinler ve dijital okuryazarlık arasındaki ilişkiyi araştırmış olsa da onların gerekli becerilerini, zorluklarını ve öğrenme motivasyonlarını belirlemede halen önemli bir boşluk bulunduğu görülmektedir. Bu çalışma literatürdeki boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacak ve ileride bu alanda yapılacak çalışmalara belirli oranda ışık tutacaktır. Dijital göçmenler için eğitilmiş medya uzmanları tarafından çevrimiçi kullanıcılara temel medya okuryazarlığı eğitim kurslarının verilmesi ve bu

eğitimlerin söz konusu grupların sosyal medyada haber tüketim alışkanlıkları üzerindeki etkisini ele alan akademik çalışmaların sayısı ile birlikte kalitesinin artırılması sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdou, D., and Jasimuddin, S. M. (2020). The use of the UTAUT model in the adoption of e- learning technologies An empirical study in France based banks. *Journal of Global Information Management*, 28(4), 38–51.
- Al-Rawi, A., Inoyatova, T., Turdubaeva, E., and Papoutsaki, E. (2023). *Mapping social media in Kyrgyzstan*. In E. Turdubaeva and E. Papoutsaki (Eds), *Mapping the media and communication landscape of Central Asia: An anthology of emerging and contemporary issues* (p. 287). Lexington Books.
- Allcott, H., and Gentzkow, M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, 31 (2), 211-36.
- Azattyk. (2025) Azattyk. (2025). Jalgan Jalaa , Mazaktoo üçün ayıp: Talaştuu Mıyzam kanday işteyt? <https://www.azattyk.org/a/33309194.html> adresinden 14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- Baki, A. ve Gökçek, T. (2012). Karma yöntem araştırmalarına genel bir bakış. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (42), 1-021.
- Baptista, J. P., and Gradim, A. (2020). Understanding fake news consumption: a review. *Social Sciences*, 9(10), 185.
- Benkler, Y., R. Faris, H. Roberts and Zuckerman, E. (2017). *Study: Breitbart-led right-wing media ecosystem altered broader media agend*. Columbia Journalism Review.
- Berger, J., Milkman, KL. (2011). What makes online content viral? emotion and virality. *Journal of Marketing Research Article Postprint* 5,1-47.
- Bergström and Belfrage (2018). News in social media: incidental consumption and the role of opinion leaders. *Digital Journalism*, 6 (5), 583-598.
- Bodaghi, A. Schmitt, K.A., Watine, P., Fung, B.C.M. (2024). Literature review on detecting, verifying, and mitigating online misinformation. *IEEE Transactions on Computational Social Systems*, 1-27, 10.1109/TCSS.2023.3289031
- Boğazliyanlioğlu, S. (2021). *Hakikat ötesi çağında Türkiye'deki dijital göçmenlerin sahte haber farkındalığı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Cambridge. (2018). <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/> adresinden 14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- DataRepotal.(2025). Digital 2025: Global overview report, <https://datareportal.com/reports/digital-2025-global-overview-report>, adresinden 14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- European Commission. (2018). *A multi-dimensional approach to disinformation: report of the independent high level group on fake news and online disinformation*. Publications Office of the European Union.
- Faverio, M. (2022). *Share of those 65 and older who are tech users has grown in the past decade*. Pew Research Center, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/01/13/share-of-those-65-and-older-who-are-tech-users-has-grown-in-the-past-decade/> adresinden 14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- Fietkiewicz, K. (2017). Jumping the digital divide: how do “silver surfers” and “digital immigrants” use social media? ageing in a network society, 10(1).
- Gaozhao, D. (2021). Flagging fake news on social media: an experimental study of media consumers' identification of fake news. *Government Information Quarterly* 38(3).
- Guess, A.; Nagler, J.; Tucker, J. (2019). Less than you think: prevalence and predictors of fake news dissemination on Facebook. *Sci. Adv.* 5, eaau4586.



- GWİ.(2025). Adult social media usage stats, <https://app.globalwebindex.com/spark/chat/47b74630-6b29-4ddf-b0d1-7980fd01f3ce> adresinden 14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- Hakkarainen, K., Hietajärvi, L., Alho, K., Lonka, K., and Salmela-Aro, K. (2015). Sociodigital revolution: digital natives vs digital immigrants. In *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, 918-923.
- Jiang, L., vd. (2025). Analyzing the impact of social media on the formation of public opinion and trust in information in contemporary journalism in Kyrgyzstan. *Review of Communication*.
- Jin et al., Z. Jin, J. Cao, Y. Zhang, J. Luo (2016). News verification by exploiting conflicting social viewpoints in microblogs AAAI. Proceeding AAAI'16 Proceedings of the Thirtieth AAAI. Conference on Artificial Intelligence Phoenix, Arizona.
- Joshi A., Dencker J. C., Franz G., and Martocchio J. J. (2010). Unpacking generational identities in organizations. *Academy of Management Review*, 35(3), 392–414.
- Kesharwani, A. (2020). Do (how) digital natives adopt a new technology differently than digital immigrants? a longitudinal study. *Information & Management*, 57 (2), 1-16.
- Kim A, Dennis AR (2019). Says who? The effects of presentation format and source rating on fake news in social media. *MIS Quarterly: Management Information Systems*, 43(3), 1025–1039.
- Kim, J., Jeon, S.-W., Byun, H., and Yi, E. (2023). Exploring E-health literacy and technology-use anxiety among older adults in Korea. *Healthcare*, 11(11), 1556. <https://doi.org/10.3390/healthcare11111556>
- Kumar, Y. (2021). De-radicalizing the youth in Kyrgyzstan via social media and its implications for Central Asia. *Central Asian Journal of Social Sciences and Humanities*, 7 (2), 21–8.
- Kurambayev, B. (2020). Online activism in politically restricted Central Asia: A Comparative Review of Kazakh stan, Kyrgyzstan, and Tajikistan .In *Handbook of Communication for Development and Social Change*, 961-76.
- Martin, A. (2005). DigEuLit–a European framework for digital literacy: a progress report. *J. eLiteracy*, 2(2), 130–136.
- Marwick, A.E. (2018). Why do people share fake news? a sociotechnical model of media effects. *Georget. Law Technol. Rev.*, 2, 474–512.
- McGonagle T (2017). Fake news: false fears or real concerns? *Netherlands Quarterly of Human Rights* 35(4), 203–209.
- Melchior, C. and Oliveira, M. (2024). A systematic literature review of the motivations to share fake news on social media platforms and how to fight them. *New Media&Society* 26(2),1127-1150.
- Müller, A. P. R., Lerusse, A., Steen, T. and de Walle, S. V. (2021). Understanding channel choice in users' reporting behavior: Evidence from a smart mobility case. *Government Information Quarterly*, 38(1), <https://doi.org/10.1016/j.giq.2020.101540>
- Pazarbaşı, B. (2020). Dijital Çağda “Habere İnanmıyorsunuz” Sahte Haber, Gazetecilik/ Ve Gerçek. S. Akgül ve B. Pazarbaşı (Ed.), *Dijitalin Ritmi: İletişim, Medya Ve Kültür Alanlarında Yeni Perspektifler*. Hiperyayın, İstanbul.
- Pennycook G, McPhetres J, Zhang Y, et al. (2020). Fighting COVID-19 misinformation on social media: Experimental evidence for a scalable accuracy-nudge intervention. *Psychological Science*, 31(7),770–780.
- Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants part 1. *On the Horizon*, 9 (5), 1-6.
- Reuters (2024). Digital news report 2024, <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2024> adresinden14.03.2025 tarihinde alınmıştır.
- Rosen, L.D. (2010). *Rewired: understanding the generation and the way they learn*. St. Martin's Press.



- Rosenberg, H., and Feldman, C. S. (2008). *No time to think; the menace of media speed and the 24-hour news cycle*. The Continuum International Publishing Group.
- Shinde, P. and Sathyaprakash M. (2023). Digital immigrants and digital deception: consuming and combating fake news online. *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts*, 4(1), 34–47.
- Shu, K., Sliva, A., Wang, S., Tang, J., and Liu, H. (2017). Fake news detection on social media: a data mining perspective. *ACM SIGKDD Explorations Newsletter*, 19(1), 22-36. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1708.01967>.
- Silverman, C. (2016). This analysis shows how viral fake election news stories outperformed real news on Facebook . BuzzFeed.
- Spohr, D. (2017). Fake news and ideological polarization: filter bubbles and selective exposure on social media. *Business Information Review*, 34(3), 150–160.
- Sulianta, F., Sapriya., Supriatna, N., Disman., (2020). Digital content model of social study education in user generated content platform as a media literacy to educate students and cyber society. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 10(8), 1084-1092.
- Tandoc, E. C., Jr., Lim, Z. W., and Ling, R. (2018). Defining “fake news”: a typology of scholarly definitions. *Digital Journalism*, 6 (2), 137-153.
- Tapscott, D. (1998). Growing up digital: the rise of the net generation. *Educ. Inf. Technol.* 4(2), 203-205.
- Thangavel, P., and Chandra, B. (2024). *Digital immigrants versus digital natives: decoding their e-commerce Adoption Behavior*. SAGE Open.
- Trninić D, Kuprešanin Vukelić A, Bokan J (2021). Perception of “fake news” and potentially manipulative content in digital media-a generational approach. *Societies*, 12(1), 3.
- van Deursen, A. J. A. M., and van Dijk, J. A. G. M. (2019). The first-level digital divide shifts from inequalities in physical access to inequalities in material access. *New Media & Society*, 21(2), 354–375. <https://doi.org/10.1177/1461444818797082>
- Vaportzis, E., Clausen, M. G., and Gow, A. J. (2017). Older adults perceptions of technology and barriers to interacting with tablet computers: a focus group study. *Frontiers in Psychology*, 8(1), 1687–1697. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01687>
- Wardle, C. (2017). Fake News. It's Complicated. First Draft Coalition. <https://medium.com/1st-draft/fake-news-its-complicated-d0f773766c79#.y3yk2m41m>. adresinden 15.04.2025 tarihinde alınmıştır.
- Wardle, C. (2019). *Understanding information disorder*. First Draft News
- Wong, I.A., Huang, J., Lin, Z. and Jiao, H. (2022). Smart dining, smart restaurant, and smart service quality (SSQ). *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 34 (6), 2272-2297.

Sorumlu Yazar: Doç. Dr. Betül PAZARBAŞI

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Kocaeli Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 22/04/2025 tarih ve 2025/05 no'lu toplantısında alınan 21 sıra sayılı kararı ile Etik izni alınmıştır.



**KUR'ÂN'DA MÜCMEL OLARAK ZİKREDİLİP ANLAMLARI HZ. PEYGAMBERE SORULAN
LAFIZLARIN EŞ ANLAMLI LARIYLA MÜNASEBETİ**

*The Relation of the Words Mentioned in the Qur'an as Vague and Whose Meanings were Asked to the
Prophet with Their Synonyms*

**Doç. Dr. Mehmet Yusuf HAKLI**

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye. yusufhilvani@hotmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article***Geliş/Received**
26.08.2025**Kabul/Accepted**
30.09.2025**Öz**

Bu çalışma da Kur'ân-ı Kerim'in farklı sûrelerinde, toplamda on iki yerde geçen Yüce Allah'ın mücmel olarak zikrettiği ve akabinde Hz. Muhammed'e (s.a.s.) anlamlarını (mahiyetlerini) sorduğu mücmel lafızlar ele alınmıştır. Bu âyetlerde mücmel olarak zikredilen lafızlar hakkında, lafzın geçtiği âyeti takiben gelen âyetlerde bilgi sahibi olmak mümkündür; ancak lafzın hangi münasebetle, başka bir lafzın yerine kullanıldığı hususu açık değildir. Amacımız kelimeler arasındaki bu münasebeti ortaya koymaktır. Bunun içinde alanın uzmanı olan müfessirlerin yaptıkları yorumlara ihtiyaç vardır. Çalışma boyunca şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Önce âyetlerin metinleri verilmiş sonra bu metinlerin anlamları meâlen değil de özetle verilmiştir. Sonra on iki farklı âyette geçen kelimelerin hangi anlamlara geldiği tespit edilmiştir. Özellikle bu kelimelerin, yerine kullanıldığı (eşanlamlı) kelimeyle münasebeti ortaya konulmuştur. "Hakka", "Karia", "Yevmü'd-din" ve yevmü'l-fasl'in hangi münasebetle kıyametin yerine kullanıldığı, "sakar", "hutame" ve "haviye"nin neden cehennemle eşanlamlı olarak kullanıldığı, "siccîn" ve "illiyyun" kelimelerinin hangi münasebetle gaybi (metafizik) alemi ifade etmek üzere istimal edildiği hususu incelenmiştir. Yine aynı kapsamda Kur'an'ın indiği gece için neden "leyletü'l-kadr" tabirinin kullanıldığı, "akabe"nin ne anlam ifade ettiği ve "târik" kelimesinin neden bir yıldız ismi olarak verildiğine dair inceleme yapılmıştır. Tefsir alanında şöhret kazanmış birçok esere müracaat edilmiş; kelimenin en doğru manası tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lafız, mücmel, kıyamet, cehennem, münasebet.**Abstract**

In this study, we have dealt with the words mentioned in different surahs of the Holy Qur'an, in twelve places in total, in which Allah Almighty mentions them in a vague manner and then asks the Prophet Muhammad (PBUH) about their meaning (their nature). It is possible to learn about the words mentioned in these verses in the verses that follow the verse in which the word is mentioned, but it is not clear on what occasion the word is used in place of another word. Our aim is to reveal this relationship between words. For this, we need the interpretations of the commentators who are experts in the field. The following method was followed throughout the study: First, the texts of the verses are given and then the meanings of these texts are summarized, but not in a literal sense. Then the meanings of the words in these twelve different verses were determined. In particular, the relationship between these words and the word they are used in place of (synonymous) words is revealed. The relationship between the words "Haqqa", "Karia", "Yawm al-din" and "Yawm al-fasl" are used as synonyms for the Day of Resurrection; why "sakar", "hutame" and "haviya" are used as synonyms for hell; and the relationship between the words 'siccîn' and 'illiyyun' are used to express the unseen (metaphysical) realm. In the same context, why the term "leylet al-qadr" was used for the night the Qur'an was revealed, what 'aqaba' means, and why the word "tariq" was given as the name of a star were examined. Many famous works in the field of tafsir were consulted and the most accurate meaning of the word was tried to be determined.

Keywords: Word, vague, resurrection, hell, relation.**Atıf/Citation:** Haklı, M. Y. (2025). Kur'ân'da mücmel olarak zikredilip anlamları Hz. Peygambere sorulan lafızların eş anlamlılarıyla münasebeti. *Mecmua*, 10(20), 85-94.

Giriş

Yüce Allah, bazı kelimeleri veya terkipleri önce mücmel (kapalı) olarak zikretmiş, ardından bu kelimelerin ne anlama geldiğini “... وَمَا أَدْرَاكَ مَا ...” “... Sen nereden bileceksin, nedir o...?” şeklindeki soru kalıbıyla Hz. Muhammed’e (s.a.s.) sormuş; devam eden âyetlerde ise bunların mahiyetine (ne olduklarına) dair açıklamalarda yapılmıştır. Yani bu yönüyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri gerçekleşmiştir. Bu kelimelerin yer aldığı on sûrenin –on iki âyet- tamamı, otuz parça halinde taksimatı yapılan Kur'an'ın 29. ve 30. cüzlerinde yer almıştır ve bu sûrelerin tamamı Mekkîdir. Yani Mekke’de inen sûrelerde geçmektedir. Çalışmamıza konu olan mücmel (kapalı) kelimelerin tamamının Mekkî sûrelerde yer alması, cahiliye dönemine ait kelimelerin Kur'an'la yeni anlamlar kazandığı iddiasıyla savunulabilir. Bu on iki âyette geçen mücmel kelimeler veya terkipler kimi zaman kıyamet, kimi zaman cehennem, kimi zaman metafizik bir yer veya nesne, bazen bir zaman dilimi, bazen bir konunun edebi bir unsurla anlatımı için kullanılmıştır. Bu mücmel lafızların ne olduğu beyan edildiğinde, hangi lafızla eşanlamlı (müradif) olarak kullanıldığı bilgisi açığa kavuşmaktadır. Ancak bu kelimelerin kıyamet gibi temel kavramların yerine, hangi anlam ilişkisiyle kullanıldığı açık değildir. Mesela; hangi münasebetle Karia veya Hakka kelimesi Kıyamet kelimesi yerine kullanılmıştır? Ya da cehenneme neden Hutame denilmiş; Kur'an-ı Kerim’in indirildiği gece niçin Kadir Gecesi olarak adlandırılmıştır? İşte bu ve buna benzer soruların cevabı için alanında şöhret kazanmış, farklı tefsirlere müracaat ederek, birkaç başlık altında konuyu açıklığa kavuşturmayı amaçladık.

1. Mücmel-Mübeyyen Hakkında Genel Bilgiler

Her ne kadar çalışmamızın ana konusu mücmel ve mübeyyen kavramları olmasa da konunun doğrudan bunlarla ilişkisi olması nedeniyle, bu kavramlara kısaca değinmek gerekmektedir. Mücmel, anlamının neye delalet ettiği açık olmayan lafızlara denir. Yani lafzın kapalı olup, onunla neyin murat edildiğinin anlaşılmamasıdır. Kelimelerin mücmel olmasında şu sebepler rol oynamaktadır: İştirak (Kelimelerin iki zıt anlamda birleşmesi), hazf (cümledeki kelime düşmesi), Zamirin merciinde ihtilafın olması (zamirin tam olarak nereye ait olduğunun bilinmemesi), Atıf veya istinaf ihtimalinin bulunması (cümlelerin bir önceki cümlelerin devamı mı yoksa yeni bir cümlelerin başlangıcı mı olduğuna sebep olan ihtilaf), lafzın garip lafızlardan olması, kelimenin nadir kullanılan bir kelime olması, takdim-te’hir (cümlede öğelerin sıralamasının değişmesi) ve asıl kelimenin harflerinin değişmesiyle başka şekil alması. (Suyûtî, 1394, s. 3/59-60; Cerrahoğlu, 2007, s. 182-183) Mübeyyen ise âyetlerde bulunan müşkil, mücmel, müştereklik ve hafi gibi durumları beyan eden (açıklayan) âyetlere denir. Mübeyyen âyet veya kelime, mübhem (kapalı) olan bir âyeti ya muttasıl ya da munfasıl bir şekilde açıklar. Yani eğer kapalı olan âyeti açıklayan (tebyin eden) âyet veya kelime de aynı âyette geçiyorsa bu muttasıl olur. İkisi (mücmel ve mübeyyen) farklı âyetlerde yer alıyorsa munfasıl olur. (Cerrahoğlu, 2007, s. 183) Nitekim ele alacağımız tüm mücmel kelimeler veya terkipler de mübeyyenleriyle farklı âyetlerde geçtiği için munfasıl bir şekilde gelmiştir.

2. Kıyamet Anlamında Kullanılan Lafızlar

Kıyametin bizzat ismen zikredilmesi veya ne zaman kopacağına haber verilmesi (azapla) korkutma ve özendirme noktasında yeterli olmayabilir. Bu yüzden Yüce Allah kıyamet gününü, engelleme ve caydırma sebeplerini içeren unsurlarla zikretmiştir. (Maturidî, 1426/2005, s. 10/163) Aşağıdaki kelimeler bu türdendir.

2.1. el-Hakka (الْحَاقَّةُ)

الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (3) كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ (4)

Yüce Allah'ın önce mücmel (kapalı) olarak ifade ettiği sonra Hz. Peygamber’e mahiyetini (ne olduğunu) sorduğu kelimelerden biri “el-hakka” kelimesidir. Hakka sûresinin ilk âyetinde kelime mücmel olarak gelmiş; peşinden gelen iki âyette “hakka”nın ne olduğu sorulmuş (ikinci âyetdeki soru, kıyametin azametini bildirmek içindir. Üçüncü âyetdeki soru da bu azameti ziyadesiyle bildirmek içindir.) (Mahallî C. ve Suyûtî C. ts. s. 761) Dördüncü âyette ise kıyametin yerine kullanılan başka lafızla “(karia)¹ “hakka”nın kıyametin isimlerinden biri olduğu açığa kavuşmuştur. Ancak kelimenin

¹ Karia'nın kıyamet'in adlarından biri olduğuna dair bilgi, ilerideki bir başlık altında işlenecektir.



hangi münasebetle kıyamet lafzının yerine kullanıldığı hususu müfessirlerin yorumuyla vuzuha kavuşmuştur.

Kıyamet lafzı yerine “hakka” kullanılmıştır. Çünkü o (kıyamet) her insana, işlediği hayrı ve şerri hakkettir. (Zeccâc, 1408/1988, s. 5/213; Cevzî, 1422, s. 4/328) Yani o gün Yüce Allah'ın insanlara va'dettiği mükâfat ve İnsanları korkuttuğu ceza tahakkuk edecek; (İbn Kesîr, 1419, s. 8/225) herkes amellerinin karşılığını hakkıyla alacaktır. (Kurtûbî, 1384/1964, s. 18/257; Suyûtî, ts. s. 2/264) Ayrıca “hakka” meydana geleceği kesin olan ve geleceği hususunda hiçbir şüphe olmayan kıyamet demektir. (Râzî, 1420, s. 30/620)

Müfessirlerin değerlendirmelerine göre kıyamet, insanların amellerinin karşılığının mükâfat veya ceza olarak tahakkuk edeceği ve geleceği kesin olan bir gün olduğu için “hakka” olarak isimlendirilmiştir.

2.2. Yevmu'l-fasl (يَوْمَ الْفَصْلِ)

وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ (11) لَأَيَّ يَوْمٍ أَجَلْتُ (12) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (13) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ (14) وَيَوْمَ يُؤْمَرُ الْمُكَذِّبِينَ (15)

Kur'ân-ı Kerim'de kıyamet lafzı yerine kullanılan tabirlerden biri de “Yevmu'l-fasl” terkipidir. Başka âyetlerde de geçmekle beraber bu tabirin, çalışmamıza uygun olarak geçtiği yer Mürselât sûresinin 13. âyetidir. Aynı sûrenin 8-10. âyetlerinde kıyamet günü, gökyüzünde ve yeryüzünde meydana gelecek olağanüstü hadiseler sayıldıktan sonra 11. âyette peygamberlere, ümmetlerine şahitlik edecekleri bir vaktin tayin edildiği bildirilmiştir. Hemen akabinde bu günün hangi gün olduğu sorulmuş ve “Yevmü'l-fasl” cevabı verilmiştir. Daha sonra “o günün” değerini yüceltmek için “yevmü'l-fasl”ın ne olduğuna dair soru gelmiştir? Soruya cevap olarak o günün ne olduğu bildirilmemiş; o günü yalanlayanlara “yazıklar olsun.” şeklinde bir kınama cümlesi gelmiştir. Sûrede “Yevmü'l-fasl”ın hangi münasebetle kıyamet için kullanıldığına dair açıklayıcı bir bilgi mevcut değildir.

“Yevmü'l-fasl” kıyamet demektir. (Sem'ânî, 1418/1997, s. 6/127; Suyûtî, ts. s. 7/83) Bunun, kıyamet lafzı yerine kullanılmasının sebebini, müfessirlerin yaptığı yorumlarda görmemiz mümkündür. Buna göre, bu tabirin kıyametle münasebeti şudur: O gün yargılama ve hüküm verme günüdür. (Vâhidî, 1414, s. 1162) Yine o gün, bedbahtlar ve mutlu olanlar belli olacaktır. Dostlarla düşmanların veya birbirlerine husumet edenlerin araları da o gün ayrılacaktır. (Mâturidî, 1426/2005, 10/379) “Yevmü'l-fasl”da Yüce Allah mazlumun hakkını zalimden alır; yaptıkları iyiliklerden dolayı, iyileri mükâfatlandırır; kötülere de yaptıkları kötülüklerden dolayı ceza verir. (Mekkî b. Ebi Talib, 1429/2008, s. 7/7957) Kısaca o gün insanların, işledikleriyle cennet veya cehenneme gönderilmek suretiyle, aralarının ayrıldığı gündür. (Taberî, 1420/2000, s. 24/131)

İmtihan gereği bir arada yaşayan bütün insanlar kıyametle beraber birbirlerinden ayrılacaklardır. Yüce Allah'ın yargılaması ve hüküm vermesi neticesinde iyiler mükâfatlarına kavuşmak üzere cennete, kötüler ise yaptıkları kötülüklerin cezasını çekmek üzere cehenneme gönderileceklerdir. İşte insanların birbirinden ayrılacağı zamanı ifade ettiği için müfessirler, kıyamete hüküm ve ayırma günü manasında “yevmu'l-fasl” denildiğini ifade etmişlerdir.

2.3. Yevmü'd-dîn (يَوْمَ الدِّينِ)

وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14) يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (15) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (16) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (17) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (18) يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (19)

Kıyamet kelimesinin yerine kullanılan diğer bir ifade de “Yevmü'd-dîn”dir. Bu terkip on bir sûrede geçmektedir. Ancak çalışmamıza uygun olan formu sadece İnfitâr sûresinde geçer. Bu sûrenin 14. âyetinde günahkârların cehennemde olacakları haber verilmiş; 15. âyette de cehenneme girişlerinin “din günü”nde olduğu belirtilmiştir. 16. âyette ise cehennemden ayrılmanın imkansızlığı belirtilmiş; 17. ve 18. âyetlerde ise peş peşe iki defa “din günü”nün mahiyetiyle ilgili soru sorulmuştur. Soruya cevaben de “O gün kimse kimseye hiçbir fayda sağlayamayacaktır. O gün buyruk, yalnız Allah'ındır.” (İnfitâr, 82/19) buyrulmuştur.

“Yevmü'd-din”, kıyametin isimlerindendir. (Taberî, 1420/2000, s. 24/272; Suyûtî, ts. s. 8/440) O gün hesabın görüldüğü, iyiliğin ve kötülüğün karşılığının verildiği gündür. (İbn Kesîr, 1419, s. 8/342) Burada “din” lafzı hesap ve ceza (karşılık) anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim Araplar “nasıl davranırsan öyle karşılık görürsün.” كَمَا تَدِينُ تَدَانِ sözünde “din” kelimesini “ceza=karşılık görme”



anlamında kullanmışlardır. (Râzî, 1420, s. 23/354)

Yukarıda da ifade edildiği gibi kıyamet günü hesap verme ve yaptıklarının –hayır olsun, şer olsun– karşılığını alma günüdür. Bu münasebetle “yevmü'd-din” ifadesi kıyamet için kullanılan isimlerden biridir.

2.4. el-Karia' (القَارِعَةُ)

القَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (4) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (5)

“el-Karia” kelimesi de kıyamet yerine kullanılan lafızlardandır. Yukarıdaki âyetlerde önce “karia” kelimesi mücmel olarak zikredilmiş; sonrasında sorularla “ne olduğu” sorulmuş; 4. ve 5. âyetlerde cevaben, insanların saçılmış kelekler gibi; dağların da atılmış renkli yün gibi olacağına dair kıyamet sahneleri zikredilmiştir. Yani direkt işte “karia” budur denilmemiştir. Bu durumda “karia”nın kıyametle ilişkisinin ne olduğuna baktığımızda şu görüşlere ulaşabiliriz:

“Karia” da “hakka” “tamme” ve “sahhe” gibi kıyametin isimlerinden biridir. (Vâhidî, 1415/1999, s. 4/546) Müfessirler kariaya, şiddetli yok edici işler anlamını vermişlerdir. Bu sûre de kıyamet gününün dehşetini tavsif etmektedir. (Maturidî, 1426/2005, s. 10/604) Kıyamet, şiddetiyle insanların kalplerini hoplattığı için karianın, kıyametin kopuşundaki yüksek (korkunç) ses olduğu da söylenir. Zaten Araplarda bütün felaketler “karia” olarak adlandırılır. (Mâverdî, ts. s. 6/327)

Müfessirlere göre “karia” lafzı, kıyametin dehşetini ve kıyametin kopması anında duyulacak korkunç bir sesi ifade ettiği için Yüce Allah, bu kelimeyi “hakka” ve “tamme” kelimeleri gibi kıyamet kelimesinin yerine kullanmıştır.

3. Cehennem Anlamında Kullanılan Lafızlar

Kur'ân-ı Kerim'de cehennemle eşanlamlı veya cehennemi kısmi olarak ifade eden birçok lafız vardır. Ancak mücmel olarak ifade edildikten sonra anlamı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorulan ve takip eden âyetlerde hakkında bilgi verilen kelimeler olarak cehennemi ifade eden üç kelime vardır. Söz konusu lafızlar şunlardır:

3.1. Sakar (سَقَرَ)

سَأْصَلِّيهِ سَقَرَ (26) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (27) لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ (28) لَوَاحَةٌ لِّلْبَشَرِ (29) عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (30)

Kur'ân-ı Kerim'de cehennemle eşanlamlı olarak kullanılan çok sayıda kelimedenden biri “sakar”dır. Müddessir sûresinin 26. âyetinde geçen bu kelimenin cehennem için kullanılan lafızlardan biri olduğunu, bağlamdan anlamak mümkündür. Kelimenin geçtiği âyetten önce, Kur'ân'ın bir beşer sözü olduğunu ifade eden kişinin “sakar”a atılacağı ifade edildikten hemen sonraki ayette “sakar”ın ne olduğu sorulmuş; cevaben oranın, hiçbir şeyi bırakmayan (tüketen), derileri kavuran ve üzerinde on dokuz görevli melek buluna bir yer olduğu bilgisi verilmiştir. Kuşkusuz bu âyetler, “sakar”ın cehennem olduğuna dair bilgiler vermektedir. Ancak Cehennem için böyle bir ismin hangi münasebetle kullanıldığı belli değildir.

“Sakar” cehennemin isimlerinden biridir. O, içine atılan hiçbir şeyi bırakmaz. Her şeyi yer ve bitirir. (Beğavî, 1420, s. 5/177) Güneş bir adamı kavurup erittiğinde, yüzünün derisini yaktığında, bu durumun ifadesi için “sakar” kelimesi kullanılır. (Kurtûbî, 1384/1964, s. 19/77) “Sakar” denilen yer de içine atılan et, kemik ve deri ne varsa hepsini yakar; bunlardan hiçbirini bırakmaz. Oraya atılanı ne öldürür ne de yaşatır. (Semerkandî, ts. s. 3/517) Bazı müfessirler ise oranın, cehennemin tabakalarından biri veya kapılarından birinin ismi olabileceğini söylemişlerdir. İbn Abbas'a göre altıncı tabakanın ismidir. (Râzî, 1420, s. 30/707) Cehennemin beşinci tabakasıdır, (Mukâtil b. Süleymân, 1423, s. 4/496) diyenler olduğu gibi azap çeşitlerinden biri olduğunu ifade edenler de olmuştur. (Maturidî, 1426/2005, s. 10/312)

Müfessirlerin yorumlarına göre güneşin yakıcılığından hareketle, cehennem için de “sakar kelimesi kullanılmıştır. Zira Araplar bu kelimeyi, güneş bir adamın yüzünü yakıp kavurduğunda kullanırlar. Cehennem de âyetlerden anlaşılacağı üzere içine atılan her şeyi yer, bitirir ve derileri kavurur.



3.2. Haviye (هَٰوِيَّةٌ)

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (8) فَأُمُّهُ هَٰوِيَّةٌ (9) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ (10) نَارٌ حَامِيَّةٌ (11)

Karia sûresinde Yüce Allah'ın önce mücmel olarak ifade ettiği, soru sorduktan sonra mahiyetini bildirdiği “haviye” lafzı da cehennem için kullanılan lafızlardan biridir. Sürenin 8. ve 9. âyetlerinde, (sevap-günah) tartısı ağır gelen kişinin anasının; yani varacağı yerin “haviye” olduğu bildirilmiş; 10. âyette “haviye”nin ne olduğu sorulmuş ve akabinde “kızgın bir ateş”tir buyrulmuştur. “Haviye” lafzının cehennemle ilişkisinin ne olduğu hususunu da müracaat ettiğimiz tefsirlerden öğrenmek mümkündür.

“Haviye”nin, cehennemin en alt tabakası olduğu rivayet edilir. cehennem için bu ismin kullanılmasının bir sebebi, orası adeta dipsiz olmasına rağmen, kişinin oraya baş aşağı düşecek olmasıdır. Zaten İkrime'ye göre de cehennem ehli oraya kafa üstü yuvarlanacaktır. (Kurtûbî, 1384/1964, s. 20/267) Cehennem oldukça derin bir çukur olduğu için rivayete göre, cehennem ehlinin oraya varması yetmiş seneyi bulacaktır. (Sâbûnî, 1417/1997, s. 3/569)

Müracaat ettiğimiz tefsir kaynaklarına göre cehennem için “haviye” kelimesinin kullanılması, cehennemin sahip olduğu aşırı derinliktir ki insanlar buraya baş aşağı atılacak ve dibine ulaşmaları yetmiş yılı bulacaktır.

3.3. el-Hutame (الْحُطْمَةُ)

كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ (4) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ (5) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (6) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ (7)

Hümeze sûresinin ilk üç âyetinde, insanlarla alay eden, onları çekiştiren ve durmadan mal yığıp malına güvenen bir insan tipinden bahsedilir. 4. Âyette ise böyle bir kişinin “hutame”ye atılacağı ifade edilir. 5. âyette, “hutame”nin ne olduğuna dair soru sorulmuş; 6. ve 7. âyetlerde ise “hutame”nin Âllah'ın tutuşturulmuş ve insanların yüreklerine kadar (tırmanıp) giden bir ateş olduğu cevabı verilmiştir. Yine burada açığa kavuşturulması gereken nokta, bu kelimenin cehennemle olan ilişkisidir.

“Hutame”nin, cehennemin isimlerinden biri, altıncı tabakası, (Kurtûbî, 1384/1964, s. 19/77) bir vasfı veya kapılarından biri olduğu söylenmiştir. “Hutame” kelime olarak “kırmak” demektir. Sanki bu sûrede Yüce Allah şöyle buyurmuştur: O, kafirlerin kendisiyle azaba maruz bırakıldığı bir ateştir. Onların kemiklerini kırıp parçalayacaktır. (Maturidî, 1426/2005, s. 10/616)

Çünkü bu ateş içine atılanı kırıp parçalayarak yok ediyor. (Kurtûbî, 1384/1964, s. 20/84) Öyle ki kemikleri kırar; etleri yer; kalbe hücum eder. (Mukâtil b. Süleymân, 1423, s. 4/837) üzerine tırmanıp onu yakar. (Cevzî, 1425/2004, s. 468)

Cehennemin isimlerinden biri olan “hutame”, onun vasıflarından birine delalet etmektedir. O da içine atılanı (özellikle insan kemiklerini) kırıp parçalama ve yok etme vasfıdır. Müfessirler de genelde bu minvalde açıklamalar yapmıştır.

4. Gaybi (Metafizik) Mekânlar veya Varlıklar Anlamında Kullanılan Lafızlar

Yüce Allah'ın mücmel bir şekilde zikrettikten sonra anlamlarını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorduğu aşağıdaki iki lafzın da gaybi (metafizik) mekanların veya varlıkların isimleri olduğu ifade edilmiştir.

4.1. Siccîn (سَجِّينٌ)

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ (7) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ (8) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (9)

Mutaffifin Sûrsinin 7. âyetinde, günahkârların yazısının (amel defterinin) “siccîn”de olduğu ifade edilmiş; akabinde “siccîn”in ne olduğu sorulmuştur. Ancak aşağıda da zikredileceği üzere 9. âyette, “o yazılmış bir kitaptır.” cevabıyla “siccîn”den ziyade amel defterinin vasfı zikredilmiştir.

“Siccîn” kelimesi sıkıntı, darlık, hapis anlamlarına gelen “secn” kelimesinden türemiştir. “fissîk, şirrîb” kelimeleri gibi “fii’îl” veznine uygun bir şekilde gelmiştir. Dolayısıyla “o yazılmış bir kitaptır.” âyeti, “sen siccîn’in ne olduğunu nerden bileceksin?” âyetinde geçen “siccîn”in tefsiri değildir. (Kurtûbî, 1384/1964, s. 19/258; İbn Kesîr, 1419, s. 8/345-346) Bu, bir önceki âyette geçen “günahkârların yazısı (amel defteri) ifadesinin tefsiridir. (Beğavî, 1420, s. 5/224) Bu kelimenin ne olduğuyla veya nereye ait bir isim olduğuyla ilgili tefsirlerde çok fazla bilgi vardır. Bunları kısaca



şöyle özetleyebiliriz:

Kimileri “Siccîn” yedi katlı (katmanlı) olan arzın en alt tabakasıdır, derken kimileri arzın yedinci katının altındaki kayadır, şeklinde fikir beyan etmiştir. Bu kayanın siyah renkli olduğuna da temas edilmiştir. Bu taşa bütün şeytanların isimleri yazılıdır. Bazı müfessirlere göre ise yedi kat yerin altında İblis ve zürriyeti ve/veya ordusu vardır. Kâfirlerin ruhları oraya atılır; günahkârların defterleri mezkûr siyah kayanın altında olur. Bu da onların büyük bir zarar içerisinde olduklarının göstergesidir. Aynı zamanda bu, onların makamlarının düşüklüğüne işarettir. (Vâhidî, 1414, s. 1182; Beğavî, 1420, s. 5/224; Zemahşerî, 1407, s. 4/721; Râzî, 1420, s. 31/86; Kurtûbî, 1384/1964, s. 19/257-258)

Müfessirler, “Siccîn” kelimesinin türediği, “secn=sıkıntı, darlık ve hapis” lafzından hareketle, kelimenin buradaki anlamını ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla yerin en alt tabakası veya bu tabakanın altında bulunan siyah bir kaya olduğu yönünde kanaat belirtmişlerdir. Şeytan ve zürriyetinin bulunduğu mekân veya kâfirlerin ve facirlerin amel defterlerinin bulunduğu yer olduğuna dair ifadeyle de burada mahpus bulunan varlıklara işaret etmişlerdir.

4.2. İlliyyûn (عَلِيُّونَ)

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيَيْنَ (18) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ (19) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (20) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (21)

Metafizik bir anlam ifade eden kelimelerden biri de “illiyyûn”dur. Bu kelime de bir önceki başlıkta geçen “siccîn” gibi Mutaaffifin sûresinde geçmektedir. Bir yönüyle bu kelimenin zıddını ifade eder. (Râzî, 1420, s. 31/90) sûrenin 18. âyetinde iyilerin yazılarının (amel defterlerinin) illiyyûn’da olduğu belirtilmiş; sonra “illiyyûn”un mahiyeti ile ilgili soru sorulmuştur. Yine yazılmış bir kitap olduğu ifade edilmiş; bu da “siccîn”de olduğu gibi “illiyyûn”un tefsiri değildir. (Beğavî, 1420, s. 5/225) ve buna (amel defterine veya illiyyûna) Allah’a yakın meleklerin şahitlik ettiği belirtilmiştir.

Ferra’ya göre “İlliyyûn” lafzı cemi (çoğul) formunda gelen bir lafızdır. Lafzın aynı kelimedenden müfredi (tekili) yoktur. Bu kelime yirmi (İşrûn) ve otuz (selâsûn) kelimeleri gibidir. Araplar, aynı kelimden tekili ve ikili olmayan bir kelimeyi çoğul yaptıklarında, müzekker ve müennes (eril, dişil) fark etmeksizin (bu kelimedede olduğu gibi) “nun” ile yaparlar. Ebu’l-Feth’e göre bu kelime “illiyy”in çoğuludur. “Uluvv” kelimesinin “fi’i’l” veznindeki ifadesidir. (Taberî, 1420/2000, s. 24/293; Kurtûbî, 1384/1964, s. 19/262-263) O halde “illiyy’un” kelimesi, açıkça “yücelik” mânâsını ifade eden “uluvv”dan geldiğine (İbn Kesîr, 1419, s. 8/348) göre müfessirlerin yaptıkları yorumlar da çerçevede şekillenecektir.

“İlliyyûn” kelimesiyle ilgili çok sayıda yorum vardır. Ancak *Zâdu’l-Mesîr* adlı tefsirde, birçok görüşü bir araya getiren bilgiler mevcuttur. Buna göre “İlliyyûn” şu anlamlara gelir:

- a. Atâ’nın İbn Abbas’tan rivayet ettiğine göre cennettir.
- b. İbn Abbas’tan gelen diğer bir rivayete göre yeşil yakuttan yapılmış bir levhadır. Arşın altında asılı olup onda (iyilerin) amelleri yazılıdır.
- c. Ka’b: Göğün yedinci katıdır ve orada mü’minlerin ruhları bulunur.
- ç. Katade: Arşın sağ sütunudur.
- d. Dahhak: Sidretü’l-Münteha’dır.
- e. Hasen: Yüce Allah’a giden tırmanış ve yükseliştir. Ferrâ’ya göre de yükseklik ötesi bir yüksekliktir.
- f. Zeccâc: Mekânların en yükseğidir. (Cevzî, 1422, s. 4/416; Ayrıca bkz. Taberî, 1420/2000, s. 24/291)

Metafizik (gaybi) bir alana işaret ettiği anlaşılan “illiyyûn” kelimesi, taşıdığı anlam itibarıyla daha çok semayla irtibatlandırılmıştır. Yine kelime, keyfiyeti meçhul olan arş ve sidretü’l-münteha gibi kavramlarla da bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır.

5. Zaman Dilimi, Gök Cismi ve Yeryüzü Şekli (Temsili Olarak) Anlamında Kullanılan Lafızlar

5.1. Leyletü’l-Kadr (لَيْلَةُ الْقَدْرِ)

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (2) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (3) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (4) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (5)

Kur’ân-ı Kerim’de Yüce Allah’ın önce mücmel olarak bildirdiği sonra da mahiyetini sorduğu ve peşinden açıkladığı terkiplerden biri “leyletü’l-Kadr”dır. Bir zaman dilimine işaret eden bu terkip, Kadr sûresi’nin beş âyetinin tümünde ifade edilmiştir. Önce onun (Kur’ân’ın) “kadir gecesi”nde



indirildiği bildirilmiş; peşinden gelen âyette “leyletü'l-Kadr”ın mahiyeti sorulmuştur. Cevaben, bu gecenin bin aydan hayırlı olduğu, aralarında Hz. Cebrail'in de bulunduğu meleklerin, Rablerinin izniyle her çeşit iş için durmadan indikleri ve o gecenin tan ağarınca kadar esenlik dolu bir gece olduğu beyan edilmiştir. Bu terkipte ilk kelimenin gece olduğu herkesçe bilinen bir şeydir. Ancak önemli olan ikinci kelimenin, “kadr”ın ne ifade ettiğidir.

Tefsirlerde “kadr” kalimesi şu anlamlara gelmektedir:

Birincisi: azamet (büyüklük) demektir. Bir adamın büyük ve değerli olduğunu ifade etmek “li fülânin kadrun” denir.

İkincisi: Dar anlamına gelir. Zira o gece yeryüzü inen melekler için dar olur.

Üçüncüsü: O geceye “kadr” denir. Çünkü değeri olmayan kimse, o geceye uygun hareket ettiğinde değerli olur.

Dördüncüsü: Bu geceye “kadr” denir çünkü o gece, değerli bir kitap, kadir-kıymet sahibi bir rahmet ve değerli melekler inmiştir.

Beşincisi: Kadr, içinde (gecede) eşyanın takdir edildiği hüküm anlamına gelir. (Cevzî, 1422, s. 4/469)

Kadr ayrıca takdir anlamındadır. Hüküm ve ayırma günüdür. Yüce Allah bir sene içinde meydana gelecek hadiseler hakkında hüküm verir. Gelecek senede vuku bulacak olan ölüm, ecel ve rızık gibi işler bu gecede takdir edilir. Allah Teâlâ bu işleri idare eden Cebrail, Azrail, Mikail ve İsrâfil adlı dört büyük meleğe verir. (Semerkandî, ts. s. 3/601; Vâhidî, 1414, s. 1219; Râzî, 1420, s. 32/229; Neseî, 1419/1998, s. 3/365)

“Kadr” büyük şeref de demektir. Zaten bu gece, içinde kadir gecesinin bulunmadığı bin aydan daha hayırlıdır. Yani o gece işlene salih ameller, içinde kadir gecesinin bulunmadığı bin aydan daha hayırlıdır. (Zeccâc, 1408/1988, s. 5/347; Mahalli C. ve Suyûtî C. ts. s. 815)

Kur'ân'ın indiği geceye, neden “leyletü'l-Kadr” denildiği hususu müfessirlerin yorumları neticesinde daha açık hale geldi. “Kadr” kelimesinin farklı anlamları olmakla beraber, burada ağır basan manaları, kıymet (değer) ve büyük şereftir. Zira Kur'ân'ın indiği gece, içinde “kadir” gecesi olmayan bin aydan daha değerlidir. Kur'ân bu geceyi o kadar şereflendirmiş ki bu gece, bin aylık bir zaman dilimini aşan bir değere malik olmuştur.

5.2. et-Târik (الطَّارِقُ)

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3)

Yüce Allah, Târik sûresinin ilk âyetinde semâ (gökyüzü) ile birlikte “et-târik”a da yemin etmiş; peşinden “târik”ın ne olduğunu sormuş; 3. âyette ise bunun parlayan (delen) yıldız olduğunu açıklamıştır. Kelimenin neden bir yıldız çeşidine verildiğiyle ilgili müfessirlerin farklı yorumları mevcuttur.

“Târik” (kapıyı) çalmak, şiddetle vurmak anlamına gelen “tareka” fillinin ism-i failidir. Çekiç kelimesi de bu kelimeden gelmektedir. Çoğu zaman kapıyı çalmaya ihtiyacı olduğu için gece yolcusuna da “târik” denir. (Ebûssuûd, ts. s. 9/ 140; Sâbûnî, 1417/1997, s. 3/519) Bu lafız, gece görünüp gündüz gizlenen; aydınlatan, ışık saçan yıldız için kullanılır. (Semerkandî, ts. s. 3/568) Müfessirlerin ekserisine göre geceyi yaran (delip geçen) her yıldız için bu isim kullanılır. (Cevzî, 1422, s. 3/428) Râzî'nin ifade ettiğine göre de yıldız olsun, olmasın gece gelen her şeye “târik” denir. “Târik” gündüz vaktinde olmaz. (Râzî, 1420, s. 31/117) Bu yıldız özel isim belirleyenler de olmuştur. İbn Zeyd bunun Ülker yıldızı olduğunu söylerken, bazı tefsirlerde bu yıldızın yedinci kat semadaki Satürn olduğu ve nuruyla yedi kat semayı delip geçtiği yazılır. (Nisâbü'rî, 1415, s. 2/272; Kurtûbî, 1384/1964, s. 20/1) “Tarık” işlevsel olarakda şeytana atıldığında, onu yakan bir yıldız; yakıcı bir ateş topu olarak tanımlanır. (Semerkandî, ts. s. 4/734; Zemahşerî, 1407, s. 4/734)

Yüce Allah “târik” kelimesini “parlayan, karanlığı delip geçen” bir yıldız olarak tanımlamıştır. Bu yıldız neden “târik” denildiği hususu, müfessirlerin yorumlarıyla açığa kavuşmuş oldu. Dolayısıyla gece vaktinde doğan ortaya çıkan varlıklara “târik” denildiği için bu yıldız da böyle isimlendirilmiştir. Bunun şeytana fırlatılan bir ateş topu olduğunun söylenmesi ve Ülker veya Satürn özel isimleriyle



isimlendirilmesi de “târik”ın geceleyin gelen her cisimden ziyade, özel yıldızın ismi olduğunu ortaya koymuştur.

5.3. el-Akabe (الْعَقَبَةُ)

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكَّ رَقَبَةً (13) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (14) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (15) أَوْ مَسْكِنًا ذَا مَخْرَبَةٍ (16) ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (17)

Allah Teâlâ Beled Sûrsinin 8, 9 ve 10. âyetlerinde insana iki göz, bir dil ile iki verdiğini ve ona iki yol gösterdiğini ifade ettikten sonra 11. âyette, insanın “akabe”yi aşamadığını söylemiştir. 12. âyette “akabe”nin ne olduğunu sormuş; takiben gelen beş âyette “akabeye” takılmaya sebep davranışlardan bahsedilmiştir. O davranışlar da köle azat etmek, şiddetli bir açlık gününde, yakını olan bir yetimi veya sürünen bir yoksulu doyurmak sonra da iman edip birbirine sabretmeyi be merhametli olmayı tavsiye etmektir. sarp yokuş anlamına gelen “akabe” burada hangi münasebete binaen kullanılmıştır. Bunun cevabı için müfessirlerin yorumlarına ihtiyacımız vardır.

“Akabe” dağdaki çetin, zorlu yol (sarp yokuş) demektir. (Râzî, 1420, s. 31/168) Bu lafzın ahiretle ilgili anlamlar taşıdığını söyleyenler olduğu gibi, lafzın burada edebi sanat ifade eden anlamının olduğunu söyleyenler olmuştur. Kelimeyi ahiretle ilişkilendirenler icmalen şunları söylemişlerdir:

İbn Ömer’e göre “akabe” cehennemde bir dağdır. Hasen, sırat köprüsünden önce çetin bir yokuş olduğunu söyler. Ka’b’a göre cehennemdeki yetmiş katmandır. Mücahid, Dahhak ve Kelbî’ye göre burası, yol iken; Katade’ye göre köprüden önceki ateştir. (Cevzî, 1422, s. 3/448; Kurtûbî, 1384/1964, s. 20/67) “Akabe” inişli, çıkışlı bir yerdir. Çıkışı yedi bin senedir, inişi ise bin senedir. Bir görüşe göre de bin senelik bir tırmanışı vardır; ejderhalar, yılanlar ve akreplerle dolu bir ormandır. (Sem’ânî, 1418/1997, s. 6/229) Bu lafzın edebi sanat ifade eden bir lafız olduğunu söyleyenlere göre “akabe” darb-ı meseldir. Nefis, heva ve şeytanla mücadeleyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. (Beğavî, 1420, s. 5/256) Burada akabe (sarp yokuş) bir temsildir. Zira sarp yokuşa tırmanmak zordur. Aynen bunun gibi insanın nefis ve şeytanla mücadele etmesi de çok meşakkatlidir. (Sem’ânî, 1418/1997, s. 6/229)

Tefsirlerde “akabe” hem cehennem ve azabı ile ilgili hem de edebi sanat cihetiyle alınmıştır. Ancak kanaatimizce, kelimenin geçtiği âyet, siyak-sibak itibarıyla değerlendirildiğinde, bunun bir darb-ı mesel, bir temsil olarak nefis ve şeytanla mücadeleyi ifade ettiğini söylemek daha doğru olur.

Sonuç

Kur’an-ı Kerim’de Yüce Allah’ın mücmel olarak zikrettiği ve ne anlama geldiğini Hz. Muhammed’den (s.a.s.) sorduktan sonra açıkladığı kelime veya terkipler on iki farklı âyette yer bulmuştur. Bu âyetlerin yer aldığı on sûrenin tamamı Kur’an’ın son iki cüzünde yoğunlaşmıştır ve bu sûrelerin tamamı Mekki sûrelerdir. Yine bu kelimelerin hepsinin de açıklamaları (tebyini) kelimenin bulunduğu aynı sûrede yer almış ve tamamı mufassal mübeyyen bir tarzda gelmiştir. Bu mücmel lafızlar başka lafızların yerine kullanılmış; kullanım sebeplerinden biri, anlatımı daha etkili bir hale getirmek, cehennem ve kıyamet gibi korkutucu yer ve zamanların engelleyiciliğini ve caydırıcılığını artırmaktır.

Hakka, karia, yevmü’l-dîn ve yevmü’l-fasl kelimeleri kıyametle eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bu kelimelerin kıyametin yerine kullanılmasında, kıyamet günü yaşanacak dehşet, şiddetli gürültü, iyiler ile kötülerin ayrılması, hüküm ve yargılanma verme gibi unsurlar etkili olmuştur. Cehennemle müradif olarak kullanılan sakar, haviye ve hutame kelimeleri de cehennemdeki azap çeşitleri, tabakaları ve vasıfları dikkate alınarak kullanılmıştır.

“Siccîn” ve “illiyyûn” lafızları da bir yönüyle metafizik âlemi ifade eden kelimeler olarak kullanılmıştır. Günahkârların amel defteri ve amel defterlerinin bulunduğu gaybi mekânları ve şeytan ile avanelerinin bulunduğu yerin iddia edilen mekânlar için Hapis, darlık ve sıkıntıyı ifade eden siccîn kelimesi tercih edilmiştir. Yücelik anlamının karşılığı olarak kullanılan illiyyûn da iyilerin amel defterlerini, bu defterlerin bulunduğu yeri, cenneti sidretü’l-müntehâ gibi yüce ve gaybi yerleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.

“Târik” bir gök cismini ifade etmek üzere kullanılmış; aydınlığıyla geceyi yırtan, delip geçen bir yıldız



olarak belirlendiği gibi, Ülker veya Satürn olarak adlandırılan özel bir yıldızın ismi olduğuna dair görüşler de belirtilmiştir. Ayrıca şeytana fırlatılan yakıcı bir ateş topu olduğu da söylenmiştir. Kur'an'ın indiği gecenin kadir ve kıymetinin ifadesi için de leyletül-Kadr terkibi kullanılmıştır. Akabe lafzı da "sarp yokuş" anlamına gelmesine rağmen, salih amelleri işlemenin zorluğunu ifade etmek maksadıyla darb-ı mesel yoluyla edebi sanat ifade etmek üzere zikredilmiştir.

Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed b. Mes'ud. (1420). *Meâ'limü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an*. (Abdurrezzâk el-Mehdî, Thk.). (1. Baskı). Daru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Cerrahoğlu, İ. (2007). *Tefsir usûlü*. (16. Baskı). TDV Yayınları
- Cevzî, Cemâluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. (1425/2004.). *Tezkiretü'l-erîb fi tefsiri'ğarîb*. (Târik Fethî es-Seyyid, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Cevzî, Cemâluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. (1422). *Zâdu'l-mesîr fi İlmi't-tefsir*. (Abdurrezzâk el-Mehdî, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer. (1419). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. (Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Kurtûbî, Şemsuddin Ebu 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferahî'l-Ensârî. (1384/1964). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. (Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfîş, Thk.). (2. Baskı). Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Mahallî, C. ve Suyûtî, C. Abdurrahman b. Ebîbekr. (ty.) *Tefsîru'l-Celâleyn*. (1. Baskı). Dâru'l-Hadîs.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. (ty.). *Tefsîru'l-Maverdî (en-Nûket ve'l-Uyûn)*. (es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm, Thk.) Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Mâturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. (1426/2005). *Te'vilâtü ehli's-sünne*. (Mecdî Baslûm, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. (1429/2008). *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. (Şâhid el-Buşeyhî, Thk.). (1. Baskı). Câmîatü's-Şârika Külliyyâtü'd-Dirasâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmi.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. (1423). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. (Abdullah Mahmûd Şehâte, Thk.). (1. Baskı). Dâru İhyâi't-Türâs.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzuddin. (1419/1988). *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. (Yusûf Alî Büdeyvî, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Nîsâbü'rî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. (1415). *Îcâzu'l-beyân an meâni'l-Kur'ân*. (Huneyf b. Hasan el-Kâsımî, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahrudin. (1420). *Mefâtihu'l-gayb*. (3. Baskı). Dâru İhyâu Turâsi'l-'Arabî.
- Sâbunî, Muhammed Alî. (1417/1997). *Safvetu't-tefâsir*. (1. Baskı). Dâru's-Sâbunî.
- Semânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. (1418/1997). *Tefsîru'l-Kur'ân*. (Yâsîn b. İbrâhîm ve Ğanîm b. Abbâs Abdu'l-Ğanîm, Thk.). (1. Basım). Dâru'l-Vatan.
- Semerkindî. Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. (ty.) *Bahru'l-Ulûm*.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebîbekr. (1394/1974). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Thk.). el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-Kütüb,
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebîbekr. (ty.). *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Dâru'l-Fikr.



- Taberî, İbn Cerîr. (1420/2000). *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*. (Ahmed Muhammed Şâkir, Thk.) (1. Baskı). Müessesetü'r-Risâle.
- Vâhidî, Ebûl-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî. (1414). *el-Vecîz fî tefsiri Kitâbi'l-Azîz*. (Adnân Safvân Dayûdî, Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî. (1415/1994). *et-Tefsîru'l-Vesît*. (eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. Thk.). (1. Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. (1408/1988). *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*. (1. Baskı). Alemu'l-Kitâb.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. 'Umar. (1407). *el-Keşşâf 'an hakâiki ğevâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucuhi't-te'vîl*. (1. Baskı). Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.

Sorumlu Yazar: Doç. Dr. Mehmet Yusuf HAKLI

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

TÜRK MİSAFİRPERVERLİK GELENEĞİ

Turkish Hospitality Tradition



Altan ŞAHAN

Bilim Uzmanı, Kocaeli, Türkiye. altansahan80@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş/Received
12.05.2025

Kabul/Accepted
30.09.2025



Öz

Türk toplumunda misafirperverlik, misafire yönelik algı ve tutumların şekillendirdiği köklü bir gelenek olarak tarihsel süreç boyunca önemini korumuştur. Kendine özgü ritüelleriyle birlikte, eski Türk topluluklarından itibaren toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş; zamansal ve mekânsal değişimlere rağmen kültürel devamlılığını koruyarak Türk kültürünün temel yapı taşlarından biri olmuştur. Bu yönüyle hem Türk halkı tarafından benimsenmiş bir gelenek olarak toplum içinde kendine yer bulmuş, hem de yabancı gözlemciler tarafından karakteristik bir toplumsal özellik olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda, sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru hâline gelen misafir ağırlama geleneği, kültürel bir miras olarak ele alınabilir. Bu kültürel mirasın günümüze kadar süregelmesinde etkin rol oynayan itici motivasyonların ne olduğu konusu ise akademik anlamda yeterince incelenip araştırma konusu olmamıştır. Bu çalışmanın temel amacı, Türk misafirperverlik geleneğinin özgün yapısını ortaya koyarak bu geleneği besleyen kültürel kökleri ve zihinsel arka planı incelemektir. Yöntem olarak yazılı belgeler, seyahatnameler ve halk anlatıları gibi tarihsel kaynaklar çerçevesinde, bu geleneğin toplumsal işlevi ve sürekliliğini sağlayan motivasyonlar tarihsel perspektifle ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Misafirperverlik geleneği, özgün kültürel değer, Türk kültürel mirası, tarihsel süreklilik.

Abstract

Hospitality in Turkish society has persisted as a deeply rooted tradition shaped by perceptions and attitudes toward guests. Since the early Turkic communities, it has become an inseparable part of social life, maintaining cultural continuity despite temporal and spatial transformations. With its distinctive rituals, this tradition has evolved into one of the foundational elements of Turkish culture—embraced by the Turkish people and recognized by foreign observers as a characteristic social trait. Accordingly, the practice of hosting guests can be regarded as a form of cultural heritage. However, the driving motivations that have sustained this heritage over time remain insufficiently explored in academic literature. The primary aim of this study is to reveal the unique structure of Turkish hospitality by examining the cultural roots and mental framework that nourish this tradition. Utilizing historical sources such as written documents, travelogues, and folk narratives, the research investigates the social function and continuity of hospitality through a historical lens.

Keywords: Hospitality tradition, Turkish cultural heritage, authentic cultural value, historical continuity.

Atıf/Citation: Şahan, A. (2025). Türk misafirperverlik geleneği. *Mecmua*, 10(20), 95-106.

Giriş

Bir toplumun kendine has yaşayış ve davranış tarzı olarak tanımlanabilecek kültür (Kafesoğlu, 1997, s. 16), milletlerin toplumsal meselelere yönelik kendilerine has yaklaşımlarını ortaya koymasıyla kendini ifade imkânı bulur. Bu bağlamda, aşağıda ele alacağımız misafirperverlik geleneği, Türk toplumunun özgün bir bakış açısıyla şekillendirdiği önemli bir kültürel değerdir. Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan tarihsel yolculukları boyunca bu misafir ağırlama kültürünü yanlarında taşımışlardır. Kendine özgü bir zihniyetin sonucu olarak ortaya çıkan bu kültür, Türklerin boy gösterdiği tüm coğrafyalarda kendini ortaya koymuştur.

Konunun incelenmesine geçmeden önce misafirperverlik olgusunun tanımını ve bu olgu ile ilgili kavramları ortaya koymak faydalı olacaktır. Bu açıdan misafirperverlik en geniş anlamıyla hane halkının, hane halkından olmayanlar ile yiyecek, içecek ve konaklama paylaşımı olarak tanımlanabilir (Telfer, 1996, s. 183). Misafir ve misafir ağırlamanın toplumdaki yerini anlamak için Camargo'nun (2015) şu tespitini dikkate almak önemlidir; "Tüm kültürler, ev içinde ve dışında gelişen ilişkileri yönlendiren kendi prensiplerine sahiptir. Bu prensipler, atalarından devralınmış ve yazılı olmayan misafirperverlik kuralları olarak nesilden nesile aktarılmıştır" (s. 20). Bu gerçeği göz önüne alarak, misafir ağırlama kültürünün tüm dünyada çok eski zamanlardan başlayarak insani değerler açısından temel bir olgu olarak değerlendirilmeye açık olduğunu düşünebiliriz (Lashley, 2015, s. 1). Bu olgu geçmişten günümüze tüm toplum ve topluluklarda bir şekilde kendine yer bulmuştur. Misafirperverlik olgusunun bireysel-kişisel, sosyal ve ticari olmak üzere üç ayrı boyutta incelenmesi gerektiğini belirten Lashley, akademik anlamda misafirperverliğin sosyal ve kültürel boyutu üzerinde yapılan akademik çalışmaların sayısının sınırlı olduğu tespitini yapar (s. 3).

Sosyo-kültürel temelde misafirperverlik olgusu ülkemizde de akademik anlamda pek fazla dikkat çekmiş ve araştırılmış bir konu değildir (Çubukçu & Yaylı, 2016, s. 285). Bir başka deyişle misafirperverliğin bir değer olarak toplum nezdinde taşıdığı değere kıyasla, akademik ilgi sınırlı kalmıştır. Akademik ilginin az olması saha araştırmalarına da yansımış ve konu ile ilgili yapılan folklorik çalışmalar da sınırlı kalmıştır. Bu çalışmanın amacı da bu alandaki araştırmalara, Türk misafirperverliğinin sosyal bir norm olarak tarihsel sürekliliği dolayısı ile sosyo-kültürel önemine ve kendine has yapısını incelemek suretiyle özgünlüğüne dikkat çekerek bu alandaki araştırmalara az da olsa katkı sağlamaktır. Yukarıda belirtilen kaynak sıkıntıları göz önüne alarak, Türk misafirperverliğinin incelenmesinde bu köklü anlayışın ve geleneğin sürekliliğine vurgu yapmak amacıyla tarihsel-deskriptif nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem çerçevesinde, Türklerin yaşadığı coğrafyaları gözlemlene şansı bulmuş yabancılara ait seyahatnameler, halk anlatıları ve ilgili dönemlerde eser vermiş yazarların eserlerinin incelenmesi yoluyla elde edilen bilgilerden Türk toplumunun misafir ağırlama anlayışına yönelik çıkarımlar yapılmaya çalışılmıştır. Kaynakların seçiminde temsil edilebilirlik ve güvenilirlik kriterleri gözetilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemsel çerçevenin ışığında, ikinci bölümde misafirperverliğin sosyo-psikolojik ve inançsal temelleri kuramsal yaklaşımla birlikte ele alınacaktır.

Türk misafirperverliğinin tarihsel sürekliliğinin ele alındığı çalışmamızın ilk bölümünde, bu geleneğin Türk toplumu içindeki önemi ve köklü yeri vurgulanmaya çalışılacaktır. Misafirin yolunun açık olması için arkasından su dökülmesi, gelen misafirin ayakkabılarının gideceği yöne doğru çevrilip düzenlenmesi, tok misafire bile ısrarla yemek yemesi için ısrar edilmesi gibi kendine özgü ritüellerini oluşturmuş Türk misafirperverlik anlayışının tarihsel sürekliliği üzerinde durularak bu geleneğin devamlılığına vurgu yapılacaktır. Günümüzde de Anadolu'nun dört bir yanında bu ritüeller büyük ölçüde yaşatılmakta hem kırsalda hem de kent yaşamında misafire gösterilen özen yeni nesiller tarafından kabul görmekte ve sürdürülebilir bir kültürel değer olarak varlık göstermektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümde ise, Türk misafirperverliğini karakterize eden özgün yapının içeriği ve bu yapının kökleri ele alınacaktır. Toplumumuzun misafirperverlik anlayışının arka planı ve onu besleyen zihinsel dünya irdelenerek bu anlayışın inançsal boyutuna dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Bunlarla birlikte bu çalışma, Türk misafirperverlik geleneğinin kökenlerini ve temel motivasyonlarını ortaya koyarak, gelecekteki araştırmalara teorik ve metodolojik bir temel oluşturmayı amaçlamaktadır.

1. Tarihsel Süreklilik İçinde Türk Misafirperverliği

Tarih boyunca, misafire ve misafirin ağırlanmasına önem verilmesi Türk toplumunda üzerinde önemle durulan bir konu olmuş ve bu konuda gösterilen hassasiyet gerek Türk sahalarında seyahat eden yabancıların gözlemlerinde gerekse de halk edebiyatımızın yazılı mirasında kendine yer bulmuştur. Türk milleti, bilinen 5000 yıllık tarihi boyunca Orta Asya'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyaya yayılarak tarih sahnesinde çok uzun bir süredir varlık göstermiştir. Aşağıda, bu tarihsel sürecin belli dönemlerinden örneklerle Türk misafirperverlik anlayışının toplumsal bir norm olarak “süreklilik” içerdiği ortaya konularak okuyucuya genel bir fikir verilmeye ve devamlılık unsuru hissettirilmeye çalışılacaktır. Öyle ki, kültürümüzde kız çocuklarına misafir ağırlama usul ve alışkanlıklarının daha küçük yaşlardan itibaren öğretilmesi anneler tarafından bir görev kabul edilir (Akcan, 2019, s. 20). Misafir ağırlama geleneği bu ve buna benzer yöntemlerle nesilden nesile aktarılır, devamlılığı sağlanır.

Misafirperverliğin bu şekilde toplumsal bir norm olarak kendini ortaya koyması gelenekselleşme sürecinin bir sonucudur. Bizim anladığımız anlamda gelenek ise “geçmişten bugüne aktarılan her şey” (Shils, 1971, s. 123) olarak tanımlanmıştır. Bununla beraber bu gelenek tanımını “toplumsal bir zihniyetin nesilden nesile aktarımı” olarak sınırlamanın makalemizin içeriği açısından daha açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz.

Türklerde misafirperverliği öne çıkaran toplumsal zihniyet, İslamiyet öncesinde olduğu gibi sonrasında da devamlılığını korumuştur. Zamanla, belli noktalarda İslami bir çerçeve içinde dönüşerek bu sürekliliğini tarih boyunca devam ettirmiştir.

Örneğin 10. yy.'da henüz Müslüman olmamış Harezmi Türk sahalarında seyahat eden Arap gezgin İbn Fadlan, gördüklerini şu şekilde aktarmaktadır;

Türkün yurdundan bilmediği bir insan geçse, ona “Ben senin misafirimin, develerinden, hayvanlarından, malından şu kadar ihtiyacım var” dese Türk ona istediğini verir. Tüccar bu yolculuğu sırasında ölür, kabile dönerse Türk kabileye gelir. “Misafirimin nerde?” diye sorar. “Öldü” derlerse kabileyi indirir. Kafilenin reisi olan tüccara gelir, mallarını gözünün önünde açar, ölen tüccara verdiği mal kadarını alır, bir habbe fazla almaz” (Şeşen, 2016, s. 13).

Yine aynı seyahatnamede misafirin hakkına gösterilen özen şu şekilde aktarılır;

Müslüman onların (Türkler) yanından ayrılmak isterse, develerinden, hayvanlarından biri yolculuk edemez hale gelmişse veya bir şeye ihtiyacı olursa çok yorulan hayvanını arkadaşı Türkün yanında bırakır, ihtiyacı olan hayvan ve malı ondan alır, yoluna devam eder. Gittiği yerden dönünce aldığı develeri, hayvanları eşyayı geri verir (Şeşen, 2016, s. 12).

Sonraları 12. yy.'da İdrisi de benzer şekilde Harezmi halkını “zengin, misafirperver ve çok yolculuk yapan insanlar olarak tanımlar (Şeşen, 2001, s. 103). İbn Havkal da Maverünnahr bölgesindeki ev sahiplerinin misafir yolcuları ağırlamada ve ikramda bulunmada gösterdikleri cömertliği hayranlıkla anlatır (Şeşen, 2001, s. 214). Benzer şekilde Devlet konukseverliği de üst düzeydeydi. Osman Turan (1965), Türk yöneticilerinin bu yönlerine dikkat çekerek başta Selçuklulardan verdiği örneklerle genel olarak Sultan ve beylerin sofralarını açık tutmayı ve halka ziyafet vermeyi adet edindiklerini belirtir.

Türklerin İslamiyet'e yeni yeni girmeye başladığı, henüz birçok eski din ve inançların ait izlerin toplumda canlılığını koruduğu dönemlerde yazılmış olan Kutadgu Bilig'de de misafirin hakkına çok önem verilmiş ve onun en iyi şekilde ağırlanması gerektiği belirtilmiştir;

“Yabancınnın kusurunu bağışla, onu yedir ve içir; ey âlim hâkim, misafire iyi muamele et” (Koçak, 2002, s. 61).

Ve insan ağırlama hakkında;

“İnsanlara güler yüz göster ve onlara tatlı sözle tuz-ekmek yedir” (Koçak, 2002, s. 63).

“Misafirin her daim güler yüz ile karşılanması” yüzyıllardır toplumumuzda süregelen bir ritüel olarak varlığını sürdürmektedir. Bununla beraber, günümüze kadar uzanan bir anlayışla gelen misafire “niye geldin” diye sormak ayıp karşılanmakta ve gelen misafire bir saygı göstergesi olarak her daim ayakta karşılamaya özen gösterilmektedir. “Ayakta karşılanan misafirin”, ayakta bekletilmemesi de bu anlamda ev sahibinin görevi kabul edilir.



İslamiyet'in kabulü ile beraber Türkler, yerleştikleri yeni coğrafyalarda bölgelerinin kültürel değerleri ile uyumlu bir kültürel yapı geliştirmiş ve yayıldıkları coğrafyalarda bu yapıyı devam ettirmiştir. İslamiyet öncesinde misafirperverlik, toplumsal normlarla şekillenirken; İslamiyet'in kabulü sonrası, bu anlayış İslami değerlerle harmanlanarak zenginleşmiştir. Karahanlılar döneminde yazılmış Divanül Lügat Türk'te de misafirliğe ilişkin şunları buluyoruz;

“Kolsa kalı oğraban bergil takı azukluk

Kargış kılur umalar yunçığ körüp konukluk”

(Konuk sana uğrayarak, isterse ona azıklık ver; konuklar konuklukta rahatsız olurlarsa ilenirler) (Aydemir, s. 232).

Yola gidecek misafire “azık verme” geleneği günümüzde de Anadolu'da aynı şekilde devam ettirilmekte (Gökçen & Ulutaş, 2019, s. 125), misafir yolda ihtiyaç duyacağı yiyecek-giyecek vb. hediye ve ikramlar ile uğurlanmaya çalışılmaktadır. Azık vermenin yanı sıra misafir uğurlanırken ardından su dökme ritüeli de Türklerde yaygın bir adettir. Türklerde misafirin arkasından bu şekilde su dökmenin misafire hayır getirileceğine inanılır. Türk toplumunda misafirlerin ihtiyaçlarının karşılanması ve bu doğrultuda “misafire herhangi bir masraf yaptırılmaması ve misafirin ayakta karşılanması” yine Türk toplumunda halen önem verilen bir davranış olarak yaşamaya devam etmektedir.

Yine aynı şekilde Divanül Lügat Türk'te misafirin Türklerde bir bereket ve bolluk vesilesi olarak algılandığı şu şekilde aktarılır;

“Uma kelse kut kelir: “Konuk gelse uğur gelir” (Aydemir, 2015, s. 231).

Türklerin yaşadığı tüm coğrafyalarda misafirin bereket ile ilişkilendirilmesine yönelik algı yüzyıllar boyunca mevcudiyetini korumuştur. Öyle ki misafirin bereketi farklı Türk topluluklarında farklı lehçelerle fakat özünde aynı anlayışla ifade edilmektedir;

Türkiye Türkçesi: Misafir gelse uğur / kısmetiyle gelir.

Ahıska Türkçesi: Misefirin rizi kendinden ireli gelir.

Altay Türkçesi: T'akşı ayılçı kelgençe eezi toyor.

Karakalpak Türkçesi: Konak kelse esikten, ırısķı keçer tesikten.

Kazak Türkçesi: Konak kelse kut keler.

Kıbrıs Türkçesi: Her kul gendi kısmetiynandır.

Kırgız Türkçesi: Konok kirse eşikten, ırısı kiret teşikten

Özbek Türkçesi: Mehman keler eşikden, rızķı keler teşikden. / Mehman kelgan uydan baraka arımaydı.

Tatar Türkçesi: Kunak nasıybı belen kiler.

Türkmen Türkçesi: Gonaklı öye gut girer. (Akcan, 2019, s. 109)

Türkler, kendilerine has misafirperverlik anlayışlarını Anadolu'ya geldikten sonra da devam ettirmiştir. 14. yüzyılda Anadolu'nun muhtelif yerlerinde seyahat eden Arap gezgin İbn Batuta bu seyahati boyunca başta ahi zaviye ve tekkeleri olmak üzere birçok yerde konaklama imkânı bulmuş ve Anadolu coğrafyasında gördüklerini kaleme almıştır. Türkler arasında gördüğü misafirperverlikten oldukça etkilenmiş ve seyahatnamesinde sık sık söz etmiştir;

“Anadolu 'ya geldiğimizde hangi zaviyeye gidersek gidelim büyük alaka gördük. Komşularımız, kadın ya da erkek bize ikramda bulunmaktan geri durmuyorlardı” (Aykut, 2000, s. 401).

Seyahatnamesinde Ahilerden sık sık bahseden İbn Battuta, Ahiliğin Türkmenlerin olduğu her yerde yaygın olduğunu ve Ahilik teşkilatı üyelerinin misafir ağırlamayı adeta bir görev edindiğini anlatır. Bu görevin toplumsal rolüne de dikkat çekmiş, misafir ağırlamanın Türk toplumunda saygınlık ve itibar



göstergesi olması ile ilgili olarak Ahi Tuman zaviyesinde yaşadığı aşağıdaki anekdotu aktarmıştır;

“Tekkeye indiğimiz ikinci günü yola çıkmak istediğimizde bize gücenerek engel olmaya çalıştı, şöyle dedi; -Eğer böyle yaparsanız bizim itibarımızı yok etmiş olursunuz şehirde! Çünkü konukluk en aşağı üç gün olmalı! Orada üç gün misafir olmak zorunda kaldık” (Aykut, 2000, s. 418).

Aynı dönemlerde Ahi fütüvetnameleri de misafir ağırlamanın üzerinde durmuş ve "Ahinin sofrası açık ola; her kim içerü girse önüne sofra aç" (Şeker, 2011, s. 104) diyerek bu konuda özen gösterilmesi konusunda uyarıcı olmuştur. Bu anlamda da “misafire en kıymetli yemeklerin sunulması” Türk toplumunda genel geçer bir ritüel olmuştur.

Yine aynı dönemlerde 15. yüzyılın başında bu kez Anadolu dışında, Timur İmparatorluğunun sınırları içinde Türkmenlerin yoğun olduğu sahalardan geçmiş olan İspanyol elçi Ruy Gonzales de Clavijo, uğradıkları Türkmen köylerinin adetlerini anlatır;

“Her evden yiyecek bir şeyler, ekmek kaymak ya da o köye özgü diğer yemekler getiriliyordu. Kalmak istediklerinde ise daha da fazla yemek getiriliyordu” (2008, s. 138).

İspanyol elçiyi oldukça şaşırtan bu uygulama, Türk misafirperverliğinin “bitmeyen yemek ve içecek sunulması” ritüelinin bir parçasıdır. Bu doğrultuda ev sahibi ve duruma göre komşuları, imkânları dâhilinde misafire kaldığı sürece ardı arkası gelmeyen ikramlarda bulunur. Bu ikramlarda özenli sofralar hazırlanır ve misafir sofradan kalkmadan sofradan kalkılmaz. Aynı şekilde misafirin sofraya tek başına oturtulmaması ve sofrada ona eşlik edilmesi de bugüne kadar devam eden bir ritüel olarak Türk toplumunda kendine yer bulmuştur.

Bu noktada dikkat çeken bir başka husus misafirin ortaklaşa ağırlanmasıdır. Bu gelenek Anadolu’da yer yer halen varlığını devam ettirmektedir. Anadolu dışında diğer Türk toplumlarında da örneğin O. Çeltikçi’nin (2007, s. 69) belirttiği gibi Özbeklerde misafirin ağırlanmasında yalnız ev sahibinin değil komşuların da sorumluluğu vardır.

Yukarıda verilen örneklere benzer şekilde Osmanlı döneminde de misafir ağırlamada yemek ve sofra konuları öncelikli kabul ediliyordu. Bu öncelik yabancı ziyaretçilerin gözlemlerine konu olmuştur;

“En fakir köyde bile misafirlik denen bir ev bulunmaktadır. Oraya varan yolcu kendisine bir tabak pilav ve kuzu kızartması verileceğinden emin olabilir; ertesi gün yola çıkarken bütün köy halkı onu uğurlamaya gelir” (Adanır, 2013, s. 242).

J.H.A Ubcini’nin bu gözleminden de anlaşılacağı gibi misafire ayrı oda ve hatta imkân dâhilinde ise ayrı bir ev tahsis edilmesi alışkanlığı Türklerde yerleşik bir ritüel halini almıştır. Misafire tahsis edilen bir oda ve/veya ev dışında, günümüzde bile devam eden bir ritüel olarak misafire özel yemek takımından misafire özel havlu vb. temizlik eşyalarına kadar yalnızca misafir kullanımına tahsis edilmiş birçok eşyanın evlerde bulundurulmasına özen gösterilmiştir.

Sonraki yüzyıllarda da aynı anlayış Türk halkı nezdinde yaşatılmaya devam etmiştir. Baykara (1997), 19. yüzyıla kadar varlıklı insanların kapılarını akşam yemeklerinde tüm mahalleye açtıklarını ve mahalleden herkesin ayırım yapmadan selamlıkta sofraya oturtulduğunu belirtir (s. 205).

18. yy.’dan sonra ise Osmanlı topraklarına daha çok yabancı ziyaretçi gelmeye ve gözlemlerini aktarmaya başlar. On sekizinci yüzyılda Theodoro Spandugino gözlemlerinde Türklerin hiçbir din farkı gözetmeksizin bütün yabancılara karşı son derece misafirperver olduğunu belirtir (Çubukçu & Yaylı, 2016, s. 288). Aynı şekilde Charles Elliot ve Baron de Tott’da farklı zamanlarda Türk coğrafyalarında karşılaştıkları misafirperverlikten söz ederler. İngiliz bilim adamı Fellows ise Türklerin misafirperverliği hakkında daha detaylı gözlemler aktarır;

Buradaki bir yabancı veya misafirin ilk dikkatini çekecek olan özellik misafirperverliktir. Misafir veya bir yabancıya gerçekten misafirperverlikle yaklaşılr. Bu özellik Paşadan dağ arasında çadırda yaşayan köylüye kadar her rütbeden kişi tarafından, hiçbir karşılık beklemeksizin tarafında gösterildi. Hiçbir soru sorulmadı, millet – din – zenginlik – fakirlik düşünülmedi; “yabancıyı doyur” evrensel bir kuraldı.” (Baykara, 1997, s. 22)

Aktarılanlardan anlaşılacağı gibi ister askeri ister dini ya da ticari sebepler vesilesiyle Türk topraklarını ziyaret eden yabancılar, Türk halkının misafirperverliğini, Türklerin ilk



dikkat çeken karakteristik özelliği olarak tanımlamıştır. Misafir ağırlamanın Türk toplumundaki önemi, Türk tarihinin yazılı kaynaklarında açıkça gözlemlenebilir. Misafirperverlik, evrensel bir değer olarak kabul edilmekle birlikte, Türk kültüründe diğer kültürlerden farklı olarak özgün ritüeller ve sosyal normlarla pekiştirilmiş, böylece kendine özgü bir değer haline gelmiştir. Aşağıdaki bölümde Türk misafirperverliğinin bu kendine has mahiyetinin kültürel kökleri ve bu kökleri besleyen zihin dünyası incelenmeye çalışılacaktır.

2. Türk Misafirperverliğinin Kültürel Kökleri

Türk kültüründe misafirperverliğin tarihsel önemini farklı dönemlerden örneklerle ele alırken, akla gelen temel sorulardan biri, misafir ağırlamanın neden Türk kültüründe bu denli merkezi bir yer tuttuğu ve diğer kültürlerin misafirperverlik anlayışından nasıl farklılaştığıdır. Misafirperverlik, evrensel bir değer olarak birçok toplumda önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Türk misafirperverliği, antik Yunan toplumunda görüldüğü gibi, misafir ağırlamanın tanrılar tarafından cezalandırılma korkusuna dayandığı bir anlayışla temellenmemektedir.

Benzer şekilde, pek çok kültürde olduğu gibi eğlence merkezli bir motivasyona sahip değildir. Batı toplumlarında sıkça rastlanan, karşılıklı sorumlulukların paylaşıldığı ve dengeli bir alışveriş ilkesine dayalı bir misafirperverlik anlayışından da farklıdır. Türk misafir ağırlama kültüründe esas amaç, misafirin ihtiyaçlarını gidermekten öte, ona cömert bir ikram sunmaktır. Bu ikram, çoğu zaman misafirin temel ihtiyaçlarını aşan bir ölçüde gerçekleşir. Türk misafirperverlik geleneği misafirin rahat etmesini ister; ama kendisine sunulan herşeyden faydalanması, tadına bakması ve geri çevirmemesi daha önceliklidir. Aksi ayıp karşılanır, ev sahibini gücendirir.

Biz de bu bölümde, Gustave Le Bon'un, "toplulukların sahip oldukları zihniyetlerin, onların davranış biçimlerini, dolayısıyla tarihlerini belirleyen unsur olduğu" (Adanır, 2013, s. 15) tespitinden yola çıkarak, Türk misafirperverliğinin önceliğini ve diğer temel normlarını şekillendiren zihniyetin arka planını incelemeye çalışacağız.

Bu bağlamda, bu arka planı oluşturan önemli bir unsur olarak bozkır hayatı ve bu hayatın getirileri akla gelebilir. Türk kültürünü "Bozkır kültürü" olarak nitelendirerek Bozkır kültürü ile göçebeliliğin ayrımını ortaya koyan İ. Kafesoğlu (Kafesoğlu, 1997, s. 206) bu kültürün hareketli bir yaşam tarzı içeren özgün yönüne dikkat çekmektedir. Bu hareketli yaşam tarzının gelişiminde şüphesiz hayvancılığa dayalı ekonomik sistem ile mevsime ve iklime dayalı iskân şekli belirleyicidir. Bu mevsimlere bağlı yaşam şeklinin izlerini daha Göktürk çağında ve muhtemelen öncesinde bile görmekteyiz. Bu düzen belirli yerlerde yaylamaya ve kışlamaya dayalıdır (Baykara, 1997, ss. 42-45). İklimde meydana gelen daha büyük değişiklikler ile de bu iskân hareketi daha geniş sahalara yayılıyor ve daha geniş çaplı bir özellik arz ediyordu.

Böylesine hareketli bir yaşam tarzının şekillendirici etkilerinin toplumun tüm değerlerine yayılması ve dolayısıyla misafirperverlik anlayışına da yansımaları şaşırtıcı değildir. Örneğin misafirlik olgusu ile yakından ilişkilendirilebilecek "mekân algısı" da bu hareketli yaşam tarzının etkisi altında kalmış, mekân algısı "durulan ve oturlan" değil, "aşılan ve geçilen" bir yer olarak şekillenmiştir (Kaplan, 1979, s. 88). Bu algının misafir ile empati duygusu oluşturmaları ve bu doğrultuda normlar oluşturulması sosyal bilimler açısından şaşırtıcı olmayan bir sonuçtur. Biz bu empati duygusunun Türk misafirperverlik geleneği içinde itici motivasyonlardan biri olduğuna inanıyoruz.

Öte yandan misafirperverlik olgusunun altında yatan zihniyeti ve diğer sosyal psikolojik motifleri tüm yönleriyle irdelenmenin bu çalışmanın sınırlı çerçevesi içinde mümkün olmaması ile beraber, buna benzer gelenek ve normların beslendiği temelleri ve Türk milletinin zihin dünyasını anlamamıza yarayacak bazı kuram ve açıklamaları da gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Bu bağlamda, misafir ağırlama kültürünün Türk toplumu içinde oynadığı rolü anlamak ve bu rolün toplumsal işlevini ele almak gerekmektedir. Bu doğrultuda, Marcel Mauss'un 'Armağan Kültürü' kuramı (2005) önemli bir perspektif sunmaktadır. Misafirperverlik, yalnızca bir gelenek değil, aynı zamanda topluluklar arasında karşılıklı alma-verme ilişkisiyle güçlenen bir sosyal normdur. Mauss'un tanımladığı armağan kültürü, verilenin fazlasıyla iade edilmesi ilkesine dayanır. Bu anlayış, Türk toplumunda da güçlü bir biçimde gözlemlenmektedir. İbn Fadlan'ın tespiti bu anlamda önemlidir;

Müslümanlardan hiçbirisi misafir olacağı bir arkadaş edinmeden, İslam diyarından ona bir elbise,

karısına bir başörtüsü, bir miktar karabiber, karacadarı, kuru üzüm, ceviz hediye götürmeden onların ülkesinden geçemez. Müslüman bu şekilde arkadaşının yanına gelince arkadaşı onun için kubbeli bir Türk Çadırı kurar, imkânına göre ona kesmesi için koyun verir. (Şeşen, s. 12)

Adanır (2013), “Armağan kültürü” kavramından yola çıkarak Osmanlı toplumunun daha sağlıklı incelenebileceğini ve “misafirperverliğin” de verileni/alınanı çoğuyla iade eden “armağan kültürü” nün en önemli özelliklerinden biri olduğunu belirtir. M. Sahlins (2016) de daha genel anlamda bu tür alma

verme ilişkilerinin döngüsellğine ve sürekliliğine dikkat çekerek başta hediye ve yiyecek dağıtımı yoluyla bir sosyal mevki ve hatta iktidar sağlanıp mevcut sosyal konumun pekiştirildiği gerçeğine dikkat çeker. Bu anlamda misafirperverlik göstermenin “toplumsal kabul” açısından önemli bir işlevi ortaya çıkmaktadır.

Bu perspektiften yola çıkarak dilimizde yer bulan “Şöhret için keskin kılıç ve kırk sofraya gerekir” deyişinin Türk toplumunda kabul görmesinin şartlarından birini ifade ettiği düşünülebilir. Konumuzun toplumsal kabul ile ilgili kısmına Kutadgu Bilig’de de değinilmiş ve;

“Yakın komşu senin için bir ziyafet verir yahut ahiret kardeşin seni davet ederse, ey yiğit onlara git. Yemeklerini yiyerek onları memnun et” denilmiştir.

Yine Kutadgu Bilig’de;

“Adının namlı ve şöhretli olmasını dilersen, başkalarına tuz-ekmek yedir, yaşamak dilersen yine aynı şeyi yap.” tavsiyesinde bulunulmuştur.

Kutadgu Bilig’de özellikle sofraya paylaşımı ve ikram üzerine yapılan bu vurgular, misafir ağırlama geleneğinin toplumsal kabul ile ilişkisine dikkat çekici niteliktedir. Bireyin toplum içinde saygınlık kazanması ve sosyal bağlarını güçlendirmesi açısından misafir ağırlamada gösterilen cömertlik ve paylaşımın rolü büyüktür. Bu yönüyle misafirperverlik geleneği hem sosyal bağları kuvvetlendirici hem de bu bağları düzenleyici işlevi ile anlamlandırılabilir. Bir anlamda toplumsal bir ihtiyaca verilen cevap niteliğindedir.

Dursun Yıldırım (1989, s.17) da geleneklerin; topluluğu meydana getiren fertlerin ihtiyaçlarına cevap verdiği ölçüde kendini yaşattığını belirtir. Geleneklerin sürekliliğini sağlayan unsurun bu ihtiyaçlara cevap verme olgusu olduğuna dikkat çeker.

Aynı şekilde yine toplumsal işlevsellik penceresinden, toplumsal ilişkilerde mütakabiliyet (karşılıklılık) ilkesinden doğan sosyal beklentilerin de misafirperverlik anlayışını şekillendiren ana rolü oynayabileceği düşünülebilir. Bu noktada, misafir için yapılanların aynı şekilde karşılık bulacağı beklentisinin teşvik edici rolü öne çıkmaktadır. M. Sahlins de bu tür karşılıklı hareketleri toplumlardaki karşılıklılık türlerinden biri olarak nitelendirerek “teklifsiz konukseverliği” bu hareketlerin bir parçası olarak görür (Sahlins, s. 188). Aynı zamanda misafirperverliğin farklı topluluklardan kişiler arasındaki ilişkilerde (dengelenmiş karşılıklılıklar yoluyla) aracı rolü oynadığını belirtir (Sahlins, s. 215). Benzer bir bakış açısıyla Selwyn, misafir ağırlamanın temel işlevinin bireysel ve toplumsal bağ kurmak veya var olan bir bağı kuvvetlendirmek olduğunu belirterek bu işlevin; tanınmayan yabancıyı bir tanıdığa, düşmanı bir dosta ve dostu da daha iyi bir dosta dönüştürme yönü üzerinde durur (Selwyn, 2000, aktaran Thio, 2005, ss. 1-2).

Yukarıda aktardıklarımızın yanı sıra, Türk misafirperverliğinin kaynağı ve temeli, konar-göçer toplum yapısından doğan empatiye dayalı bir sosyal davranış biçimi olarak da değerlendirilebilir. Ancak, bu açıklama yerleşik hayata geçen Türklerin köklü misafirperverlik geleneklerini neden aynı hassasiyetle sürdürdüğünü açıklamakta yetersiz kalacaktır. Yerleşik hayata geçiş, bu geleneğin toplumdaki yerini değiştirmek yerine, ona yeni ritüeller ekleyerek tarihsel sürekliliğini korumasını sağlamıştır. Ayrıca, coğrafyadan kısmen bağımsız bir nitelik sergilemiştir. Zira yukarıda aktardığımız gibi, Türk misafirperverliği tarih boyunca sürekliliğini korumuş olup, Türk milletinin Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan tarihsel serüveni göz önüne alındığında, bu durum daha belirgin hale gelmektedir.

Dikkat edilirse, Türk misafirperverliğinin temelini açıklamaya yönelik değerlendirmelerimiz, şimdiye kadar daha çok sosyal bağlar ve toplumsal ilişkilere dayalı, işlevsellik ekseninde şekillenen sosyolojik bir çerçeveye dayanmıştır. Bu tür sosyolojik analizlerin her biri değerli olmakla birlikte, Türk



misafirperverliğinin sosyal psikolojik boyutunun da göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu noktada O. Çeltikçi'nin (2007, s. 39) halk kültürünün çoğunlukla inançtan beslendiği tespitini dikkate değer buluyoruz. Çünkü inanç eksenli anlama çabaları aynı zamanda geleneğin doğuşu ve devam ettirilmesi konusundaki temel motivasyonu tespit etme konusunda belirleyici olabilmektedir. Yani bir başka açıdan inanca dayalı motivasyon kavramı gelenekleri anlamımızda işlevsellikten daha açıklayıcı bir perspektif sunmaktadır. İşlevsellik eksenli açıklamalardan ziyade geleneğin sürdürülmesi konusunda inanç temelli psikolojik motivasyonlar daha belirleyicidir. Doğumdan ölüme bireylerin hayatlarına etki eden en önemli kaynaklardan biri kabul edilen inanç (Dursun, 2016, s. 79), tüm toplum hayatında ortak kabuller oluşturur. Bu tür her ortak kabul de milletlerin hayatında kendisini yaşatan bir "gelenek" yaratır (Yıldırım, 1989, s. 16). Biz Türk misafirperverlik geleneğinin de bu açıdan değerlendirilebileceği düşüncesindeyiz. İnanç odaklı bu tür bir değerlendirmenin Türk misafirperverlik kültürünün kendine has yapısını açıklamaya yardımcı olabileceğini düşünüyoruz.

Bu doğrultuda, Türklerde misafirperverlik anlayışına ve ritüellerine kendine has rengini veren en önemli unsurun, "misafirin bereket ve uğur getireceğine (misafir bereketiyle gelir inancı) yönelik inanış" olduğunu ifade edebiliriz. Bu inanışın, Türk misafirperverliğinin temelini oluşturan ve onu besleyen ana kaynak olduğu kanaatindeyiz. Bu inancın en belirgin örneklerinden biri Dede Korkut Destanı'nda geçen şu bölümde görülebilir;

Hey Dirse Han, bana kızıp gazap etme, incinip acı sözler söyleme. Yerinden kalk. Alaca çadırını yeryüzüne diktir. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kes. İç Oğuz'un Dış Oğuz'un beylerini başına topla. Aç görsen doyur, çıplak görsen donat. Borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yığ, göl gibi kırmızı sağdır. Büyük ziyafet ver. Dilek dile. Olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir!" (Akbal, 2000, s. 15)

Bu noktada, köy odalarına ilişkin, inanç motivasyonu ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bir geleneği de hatırlatmakta fayda görüyoruz. Yüzyıllardır Anadolu'nun birçok köyünde yaygın bir alışkanlık olarak, köye gelen veya köyden yolu geçen misafirler için "köy odaları" bulundurulmakta ve gelen yolcular kim olduklarına bakılmaksızın buralarda ağırlanmaktadır. Bu geleneğin dikkat çekici yönü, vakitsiz veya habersiz gece vakti gelen misafirlere yönelik misafir odasını kolayca bulabilmeleri için yüksekçe bir yere "misafir ışığı" yakılmasıdır (Çalışkan & İkiz, 1993, s. 48). Bu uygulama geleni ağırlama arzusunun aşan, misafirin çağrıldığı ve hatta deyim yerindeyse adeta ağırlanacak misafir arayan bir uygulamadır. Bu uygulamada, etkin bir arayış ve misafir bulma arzusu vardır. Birçok köy odasının imece usulü oluşturulduğu ve köy halkının ortak malı olarak addedildiği göz önüne alınırsa böyle bir arayış ve arzuyu kişisel kaygı ve hesaplarla açıklamaya çalışmak yeterli olmayacaktır. Biz de bu ve buna benzer birçok geleneğin altında, misafirin bereket ve bolluk getireceği inancı ve beklentisi olduğunu düşünüyoruz.

Şüphesiz ki bu durumda Türk insanının, misafirin bereket ve uğur getireceğine yönelik inanışının kökeninin ne olduğu sorusu akıllara gelecektir. Bu noktada, eski Türk inanışlarında önemli bir yer tutan ve konuya ışık tutabileceğini düşündüğümüz, koruyucu "iyeler" olgusunu dikkate almak faydalı olacaktır. Y. Kalafat (2009, s. 389), eski Türk inanç sistemini insan hayatının her safhasında insanları ve onlara ait olanları "koruyan" ve "yardım eden" iyeler ile örülü olarak tanımlar. Yardımcı ve koruyucu ruhlar olarak tanımlanabilecek bu iyeler hayatın her alanında mevcuttur. B. Ögel de (1994) eski Türk inanç sisteminde koruyucu özelliklere sahip koruyucu ruhların (iyelerin) varlığını belirtir. Türklerin, başta yer ve sular olmak üzere belli şeyleri koruduklarına ve onlara sahip çıktıklarına inandıkları bu iyeler, bu inanışta önemli bir yer tutar (Ögel, 1994, s. 148). Bolluk, bereket verme, koruma ve yardım etme gibi vasıflara sahip bu bu iyeler, sözlü kültürümüzde canlılığını korumaktadır (Abdurrezzak, 2020, s. 35). Bu inancın bir yansıması olarak yolların ve yolda olanların, yurdundan ayrı olanların da bir koruyucusu olması şaşırtıcı değildir. Türklerde bu anlamda "boz atlı yol iyisi" bu işlevi yerine getirmiştir. "Boz atlı yol iyisi" yolda ve darda kalanların yardımcısı ve koruyucusu işleviyle bu inanç sisteminde önemli bir yer tutmuştur.

Gök Tanrı inancı döneminden kalan bu varlıkların belirgin özelliklerinden biri, sürekli hareket halinde olmaları ve her an her yerde görünebilir olmalarıdır (Çetin, 2002, s.33). Bu özellik, 'Boz Atlı Yol İyesi' kültürünü yol, yolcu, misafir ve zorluk içinde kalma kavramlarıyla ilişkilendirmemizi kolaylaştırmaktadır. İyeler bu anlamda hem koruyucu hem yardımcı hem de bereket ve uğur (kut)

getiren varlıklar olarak düşünülebilir.

Buna benzer Kut veren, kutlu kılan, ilahî kaynaklı varlık ve şahısların Türkistan sahasında ortak adı Kıtır olarak bilinmektedir (Çetin, 2002). İslamiyet'in kabulü ile beraber zaman içinde bu "Boz Atlı Yol İyesi"nin "Boz Atlı Hızır"a dönüştüğü genel kabul gören bir görüştür (Oğuz, 1999, ss.122-123). Türklerin İslamiyet'i kabulü ile beraber boz atlı yol iyesi gibi kut sahibi kut İyelerinin, önce Kut İyesi Kıdır'a, daha sonra da Hızır kültüne tevdi olarak inanç sistemi içinde varlığını devam ettirmeyi sürdürmüş olması muhtemeldir (Çetin, 2002). Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Hızır kültü Türkler arasında yaygın bir şekilde kabul görmüş ve benimsenmiştir. Bu noktada, A.Y. Ocak'ın Türk halkı tarafından Hızır'a atfedilen özellikler arasında saydığı "bereket ve bolluğa kavuşturma" özelliğinin (1999, s.112), eski Türk dinine ait boz atlı yol iyesi inancı ile ilişkili olması üzerinde düşünülmesi gereken bir ihtimaldir. Biz, bu bağlamda "misafir gelirse kut gelir" diyen eski Türk insanı ile İslamiyet'tin kabulü ile beraber "her geleni Hızır bil" diyen anlayış ve zihniyetin birbirinin devamı olduğunu düşünüyoruz. Konumuzla yakından ilişkili olarak Hızır'ın evlere konuk olması ve konuk olduğu evlere bereket ve uğur getirmesi bu inancın başkalaşmış en belirgin yansımalarından biridir. Kültürümüzde kendine yer bulan Hızır masalları bu konuda fikir vericidir. Hızır ile Üç Kardeş adlı bir Kıbrıs masalında:

Fakir ve yaşlı bir adamın üç oğlu vardır. Bir gün, geride miras olarak yalnızca üç dallı bir incir ağacı bırakarak ölür. Kardeşler sıra ile ağacı beklemeye başlarlar. Küçük oğlan kendi nöbetinde ağacın yanına gittiğinde ağacın dibinde soğuktan titreyen ak sakallı bir ihtiyar görür. Ceketini çıkararak onun sırtına örter. İhtiyar yiyecek ister; oğlan ekmek verir, incir yemek ister, oğlan kendi payına düşen daldaki incirleri ona verir. Aynı ihtiyar ve ortanca kardeşin nöbetlerinde de görünür; onlardan da aynı iyi muameleye hedef olur. Bunun üzerine ihtiyar kardeşleri toplayarak onları mükâfatlandıracağını bildirir. Her ne dilerlerse olacaktır. Her biri çeşitli şekillerde zengin olmak isterler ve olurlar. Evlenip basklanırlar. Günün birinde ihtiyar kılık değiştirerek kardeşleri sınamaya gelir. Büyük ve ortanca kardeşin evlerinden kovulur. Küçük kardeşin evine gider; ondan ve karısından ikram ve saygı görür. Hatta onları sıkıntılı birtakım işlere sokarsa da berikiler misafirdir diye ses çıkarmazlar. Böylece ihtiyar, imtihanı kazanan çifte nihayet kim olduğunu açıklar. Bu Hızır Peygamber'dir. Hızır Peygamber onları daha da mutlu kılar. Büyük ve ortanca kardeşlerin ise dertlerini giderir ve onları eski hallerine getirir. (Ocak, 1999, s. 203.)

Bu çalışmanın amacı eski Türk dinini ve/veya boz atlı yol iyesinin Hızır kültüne aktarımı konusunu incelemek olmadığı için, bu makalenin sınırlı çerçevesi içinde bu konuda yukarıda belirttiğimiz unsurları işaret etmekle yetineceğiz. Aktardıklarımızdan amacımız, Türk misafirperverliğinin kökleri konusundaki arayışımızı eski Türk dinine ait bu inanç ile ilişkilendirilebileceği konusundaki düşüncemizdir. Çünkü bu inanç, özellikle kut ve uğur getirme ekseninde, Türk halkında geleneğin devam ettirilmesi anlamında önemli bir motivasyon kaynağı oluşturmuş, ritüellerine şekil vermiş ve sürekliliğini sağlamıştır. Bu anlayış hem İslamiyet'ten önceki hem de İslamiyet'ten sonraki dönemlerde belki tek değil ama en belirleyici motivasyon kaynağı olmuştur. Temel motivasyon konusundaki farklılaşma Türk misafirperverliğine kendine has mahiyetini kazandırmıştır.

Gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da eski Türklerde böylesi müstesna bir yere sahip olan misafirin, İslamiyet sonrası dönemde de bu yerini koruduğudur. İslamiyet'in kabulünden sonra bu anlayış ve zihniyet geçerliliğini yitirmemiş ve ziyadesiyle İslami değerler ile desteklenerek kendine has bir mahiyet kazanmış ve Türk toplumu nezdinde konumunu korumaya devam etmiştir. Türk halkının misafir algısı bu anlamda İslami değerler ile örülü bir ortamda canlılığını ve geçerliliğini korumaya devam etmiş, misafir ağırlamak gene dini bir nitelik ile bu sefer İslami bir nitelik kazanarak geçerliliğini korumaya devam etmiştir. Misafir ağırlamaya yönelik ayet ve hadisler Türk halkınca kolayca benimsenmiş ve bu konuda gösterilen özen dini bir nitelik ile pekişerek canlılığını korumaya devam etmiştir. Misafir ağırlamak, dini bir görev olma mahiyetini devam ettirmiştir.

Türk misafirperverliğinin özgünlüğü konusunda eklemek istediğimiz ikincil bir nokta da Türk kültüründe önemli bir yer tutan "tuz-ekmek hakkı" inancının bu anlayışın şekillenmesinde ve sürekliliğinde oynadığı roldür. Misafirperverlik ile yakından ilişkilendirilebilecek bu inanca göre, yabancı birine yemek yedirilmesi veya yabancı birinin yemeğinin yenilmesi halinde "tuz-ekmek hakkı" oluştuğuna inanılır (Özen, 2014, s. 74). Bu hakkın oluşumunda misafir ağırlama süreci çok önemli bir vesiledir. Şüphesiz ki yine bu inancı, tuzun eski Türk dininde taşıdığı kutsiyet ile ilişkilendirmek yersiz olmayacaktır. Türkler tarihleri boyunca bu hakka özen göstermiş ve misafirlik



ilişkilerinde yer vermiştir. Bu inancın izleri halk edebiyatımızın birçok eserine de yansımıştır. Yunus Emre “tuz-ekmek hakkı”na dair;

“Etmek yiyüp tuz basmak ol na-merdler işidür

Etmek anı komaya, tuzun hakkı var ise” (Şeker, 2007, s. 130) diyerek tuz ekmek hakkına riayet etmeyenleri “namert” olarak nitelendirmiştir. Bu anlayış tuz-ekmek hakkının Türk halkı nezdinde önemini ortaya koyar.

Sonuç

Türk misafirperverliği, yüzyıllar boyunca biçimlenmiş özgün ritüelleriyle toplumsal bellekte güçlü bir yer edinmiştir. Bu çalışmada, söz konusu geleneğin tarihsel gelişimi ve kültürel sürekliliği ele alınmış; misafir ağırlama pratiklerinin sadece bireysel davranış biçimleri değil, aynı zamanda kolektif kimliğin bir yansıması olduğu gösterilmiştir. Elde edilen bulgular, bu ritüellerin akademik açıdan daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini ortaya koymakta; özellikle folklorik ve etnografik çalışmalar için zengin bir zemin sunduğunu göstermektedir. Misafir ağırlama ritüellerine yönelik çalışmaların etnografik saha araştırmaları ile desteklenmesi ve monografik çalışmalarla genişletilmesi, bu alandaki bilgi birikimini artıracaktır. Bu doğrultuda, misafirperverliğin tarihsel gelişimi, kültürel ritüelleri ve toplum içindeki işlevi üzerine yapılacak hem kültürlerarası hem de disiplinler arası çalışmalar, Türk kültürel mirasının korunması ve daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Türk misafirperverlik anlayışının arka planını ve onu besleyen zihinsel yapıyı irdelediğimiz çalışmamızın ikinci bölümünden, bu geleneğin salt bir sosyal bir norm değil, aynı zamanda eski Türk inançları ve kut sahibi iyeler ile bağlantılı olduğunu ve bu yönüyle de temelde inançsal bir boyutu olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Türk misafirperverliğinin bu inançsal boyutu, bu geleneğin, diğer toplumların daha işlev odaklı misafir ağırlama anlayışlarından ayrılarak kendine özgü bir mahiyet kazanmasında etkin rol oynamıştır. Bu anlamda da misafirin bolluk ve bereketin taşıyıcısı olarak kabul edilmesi, bu geleneği besleyen ana unsur ve temel motivasyon olmuştur. Özellikle ‘tuz ekmek hakkı’ gibi güçlü kültürel değerlerle beraber bu inanç misafirperverliğin şekillenmesinde belirleyici rol almış ve misafirin toplum içindeki yeriyle ilgili özgün bir çerçeve sunmuştur.

104

Diğer yandan, günümüzde artan bireyselleşme eğilimleri, kentleşme ve göç hareketleri gibi çağdaş toplumsal dönüşümlerin bu anlayışın devamlılığı konusunda etkisinin ne olduğu ve ne olacağı sorusu gündeme gelecektir. Biz de bu doğrultuda, bu geleneğin, biçim ve içerik açısından yeniden yorumlanmakta olduğunu düşünüyoruz. Bu tür toplumsal dönüşümlerin aşındırıcı etkisini gözardı etmemekle beraber yüzlerce yıllık kültürel mirasın farklı şekil ve ritüeller ile varlığını devam ettirdiğini günlük hayatımızda gözlemliyoruz. Aslında günümüz dünyasında, bu yeniden yorumlama olgusunun tüm gelenek ve geleneksel değerler için geçerli olduğu düşünülebilir. Bu noktada ise Türk milletinin “misafirperverlik geleneğini” yaşatma ve yeniden anlamlandırma arzusunun belirleyici olacağını düşünüyoruz. Günümüz toplumlarında varlığını sürdürmeye devam eden ve yeni nesiller tarafından kabul gören her gelenek gibi Türk misafirperverlik geleneği de ancak bu şekilde yeniden anlam kazanan bir kültürel yapı olarak varlığını devam ettirecektir.

Kaynakça

- Abdurezzak, A. O. (2020). *Mitolojik boyutu ve çeşitli yönleriyle kara iye*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Adanır, O. (2013). *Osmanlı ve Avrupalılar*. Doğu Batı Yayınları.
- Akbal, E. (2000). Boğaç Han destanı. *Dede Korkut Hikâyeleri* (s.15-27) içinde Morpa Kültür Yayınları.
- Akcan, E. (2014). *Türk kültüründe konukseverlik (Osmanlı Devleti'ne kadar)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Aydemir, Â. (2015). Dîvânü Lûgati't-Türk'te sosyal yardımlaşma ve dayanışma. *Route Educational and Social Science Journal*, 2(2), 226-240.
- Aykut, S. (2000). *İbn Battuta seyahatnamesi*. C.1.Yapı Kredi Yayınları.



- Baykara, T. (1997). *Türk kültürü araştırmaları*. Akademi Kitabevi.
- Camargo, L. O. L. (2015). The interstices of hospitality. *Research in Hospitality Management*, 5(1), 19-27. <https://doi.org/10.2989/RHM.2015.5.1.4.1263>
- Çalışkan, Y. ve İkiz, M. L. (1993). *Kültür, sanat ve medeniyetimizde ahilik*. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Çeltikçi, O. (2007). *Yaşar Kalafat'ın eserlerinde Türk dünyası kültür ve halk inançları*. İQ Kültür Yayınevi.
- Çetin, İ. (2002). Türk medeniyetinde kut iyesi Kızır ve medeniyet değişikliğinde Kızır'dan Hızır'a geçiş. *Milli Folklor*, 54, 30-34.
- Çubukçu, K. & Yaylı, A. (2016). Turistlerin Anadolu misafirperverliği algısının müşteri memnuniyeti ve müşteri sadakatine etkisi. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 282-307.
- Dursun, A. (2016). *Türk halk hukuku*. Ötüken Neşriyat.
- Gonzalez de Clavijo, R. (2008). *Timur'un hayatı: Kadiz'den Semerkant'a seyahatler*. (Z. Ertan, Çev.). Pozitif Yayınları
- Gökçen, A. ve Ulutaş, E. (2019). Toplumsal bir tip: misafir. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), 111-136. <https://doi.org/10.31679/adamakademi.544669>
- Hacip, Y. (1995). *Kutadgu bilig: mutluluk veren bilgi* (R. Erdoğan, Ed.). Marmara Kitabevi Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk milli kültürü*. Ötüken Neşriyat.
- Kalafat, Y. (2009, Mayıs 29-31). Orta Doğu örneklemeleri ile Türk kültürlü halklarda mitolojik dışı iyeler. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, IV. Uluslararası Orta Doğu Semineri*, Elâzığ, Türkiye.
- Kaplan, M. (1979). Oğuz Kağan-Oğuz Han destanı. S. Sakaoğlu ve A. Duymaz (Ed.). *İslamiyet öncesi Türk destanları* (s. 84-100) içinde. Ötüken Neşriyat.
- Koçak, K. (2002). Kutadgu Bilig'den bugüne ulaşan gelenekler. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(13), 61-63.
- Lashley, C. (2015). Hospitality and hospitableness. *Research in Hospitality Management*, 5(1), 1-7. <https://doi.org/10.1080/22243534.2015.11828322>
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve antropoloji* (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1990). *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Öcal O. (2000). *Türk dünyası halk biliminde yöntem sorunları*. Akçağ Yayınları
- Ögel, B. (1994). *Türk mitolojisi II*. MEB Yayını.
- Özen, Y. (2014). Türk milli kültüründe değerler ve değerlerin milletleşmeye etkisi. *Hikmet Yurdu*, 7(14), 59-87.
- Sahlins, M. (2016). *Taş devri ekonomisi*. (T. Doğan ve Ş. Özgün, Çev.). BGST Yayınları.
- Shils, E. (1971). Tradition. *Comparative Studies in Society and History*, 13(2), 122-159.
- Şeker, M. (2007). *Türkistan'dan Anadolu'ya insan ve toplum hayatı*. Ötüken Neşriyat.
- Şeker, M. (2011). *Türk-İslam medeniyetinde ahilik ve fütüvvetnamelerin yeri*. Ötüken Neşriyat.
- Şeşen, R. (2016). *İbn Fadlan seyahatnamesi ve ekleri*. Yeditepe Yayınları.
- Şeşen, R. (2001). *İslam coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk ülkeleri*. Türk Tarih Kurumu.
- Telfer, E. (1995). Hospitableness. *Philosophical Papers*, 24(3), 183-196. <https://doi.org/10.1080/05568649509506530>



- Thio, S. (2005). Understanding hospitality activities: Social private and commercial domain. *Jurnal Manajemen Perhotelan*, 1(1), 1-5. <https://doi.org/10.9744/jmp.1.1>.
- Turan, O. (1965). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*. Ötüken Neşriyat. Sanat Yayıncılık.
- Yıldırım, D. (1989). Sözlü kültür ve folklor kavramları üzerinde düşünceler. *Milli Folklor Dergisi*, 1(3), 16-17.

Sorumlu Yazar: Altan ŞAHAN

Çıkar Çatışması ve Finansal Destek: Yazar(lar) çıkar çatışması olmadığını ve finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Etik Beyanı: Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.