



**NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ  
SARAYBOSNA ÜNİVERSİTESİ**



**2015**

**II. ULUSLARARASI  
TÜRK KÜLTÜRÜ  
ARAŞTIRMALARI  
SEMPOZYUMU  
(TÜKAS 2015)  
BİLDİRİLERİ**

**4 - 5 Eylül 2015 Saraybosna**

**Editörler**

**Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL ~ Arş. Gör. Murat GÜR**

# TÜKAS 2015

## II. TÜRK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU

4 - 5 Eylül 2015 Saraybosna

SARAYBOSNA ÜNİVERSİTESİ  
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ

# Bildiri Metinleri

**Saraybosna, 2015**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

[www.nevsehir.edu.tr](http://www.nevsehir.edu.tr)

[tukas.nevsehir.edu.tr](http://tukas.nevsehir.edu.tr)

2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 Nevşehir

**Tel:** +90 (384) 228 10 00 & **Bel-geç:** +90 (384) 215 30 58



## Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları: 14

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesine aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tümü ya da bir bölümü/bölemleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğere yollarla basılamaz, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright 2016 by Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.  
All rights reserved. No part of this book may be printed, Reproduced or distributed by any electronical, optical, machanical or order means without the written permission of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

### **Editör**

Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL, Araş. Gör. Murat GÜR

### **Kapak Düzeni**

Taylan VIRACA

### **Tasarım-Dizgi**

Araş. Gör. Murat GÜR

**ISBN:** 978-605-4163-25-0

II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu  
Bildiri Kitabı (Elektronik Versiyon)

### **1.Baskı**

Mayıs, 2016

### **Basımevi**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Basımevi  
Nevşehir

### **İletişim**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Filiz Kılıç Yerleşkesi  
2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 / Nevşehir  
Tel: 0384 228 10 00  
e-posta: [tukas@nevsehir.edu.tr](mailto:tukas@nevsehir.edu.tr)  
Web: [www.tukas.nevsehir.edu.tr](http://www.tukas.nevsehir.edu.tr)

## Onur Kurulu

Prof. Dr. Mustafa İSEN  
Prof. Dr. Filiz KILIÇ  
Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ  
Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN  
Prof. Dr. Hayati DEVELİ

## Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Filiz KILIÇ	Prof. Dr. Kerima FİLAN	Doç. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ
Prof. Dr. Alena ČATOVIĆ	Prof. Dr. Ljiljana MARKOVIĆ	Doç. Dr. Rifat GÜRGENDEREL
Prof. Dr. Aleksandra VRANES	Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL
Prof. Dr. Ćazim HADZİMEJLIĆ	Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ	Yrd. Doç. Dr. Ünal ZAL
Prof. Dr. Fehim NAMETAK	Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL	Yrd. Doç. Dr. Mesut GÜN
Prof. Dr. İlyas GÖKHAN	Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ	Dr. Hakan YALAP

## Bilim Kurulu

Prof. Dr. Filiz KILIÇ	Prof. Dr. İsmail BEKCI	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Prof. Dr. Fehim NAMETAK	Prof. Dr. Davut KILIÇ	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARATAŞ
Prof. Dr. Kerima FİLAN	Prof. Dr. Alim GÜR	Yrd. Doç. Dr. Günil Özlem AYAYDIN CEBE
Prof. Dr. İlyas GÖKHAN	Prof. Dr. Birsal KARAKOÇ	Yrd. Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK
Prof. Dr. Alena ČATOVIĆ	Doç. Dr. Đenita HAVERIĆ	Yrd. Doç. Dr. Ünal ZAL
Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ	Doç. Dr. Rifat GÜRGENDERELİ	Yrd. Doç. Dr. Filiz Meltem ERDEM UÇAR
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	Doç. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ	Yrd. Doç. Dr. Baktygul KULAMSHAEVA
Prof. Dr. Ćazim HADZİMEJLIĆ	Doç. Dr. Tuncay BÜLBÜL	Yrd. Doç. Dr. Neşe ERENOĞLU
Prof. Dr. Aleksandra VRANEŠ	Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL	Yrd. Doç. Dr. Murat ŞENGÜL
Prof. Dr. Ljiljana MARKOVIĆ	Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ	Yrd. Doç. Dr. Mesut GÜN
Prof. Dr. Éva Ágnes CSATÓ JOHANSON	Doç. Dr. Adem ÖGER	Yrd. Doç. Dr. Mehmet HAZAR
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ	Doç. Dr. Oktay YİVLİ	Yrd. Doç. Dr. Tuğrul BALABAN
Prof. Dr. Ekrem ČAUŠEVIĆ	Yrd. Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT	Dr. Sevinç AĞAYEVA
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON	Yrd. Doç. Dr. İ. Ethem ÖZKAN	Dr. Hakan YALAP

## Sekreteryaya

Prof. Dr. Alena ČATOVIĆ	Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL	Edina NURİKİĆ, MA
Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ	Mr. Mirsad TURANOVIĆ	Araş. Gör. Murat GÜR

## İÇİNDEKİLER

**Okt. Ali Osman GÜNDÜZ**

ŞAMANİZM VE ESKİ TÜRK İNANÇ YAPISININ GÜNÜMÜZ ANADOLUSUNDAKİ  
YANSIMALARI..... 1

**Doç. Dr. Ayşe YILDIZ**

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE RAKİB TİPİNİN KÖKENİNE DAİR..... 16

**Dr. Amina ŠILJAK- JESENKOVIĆ**

BUĞENJE LJUBAVI ILI PREPOZNAVANJE VOLJENOG ..... 23

**Dr. sc. Barbara KEROVEC**

POLİSEMİJA GLAGOLA OSJETILNE PERCEPCIJE U TURSKOM JEZIKU S  
OSVRTOM NA HRVATSKI JEZİK..... 30

**Okt. Berrin SARITUNÇ MAZICI**

SAFRANBOLU HALK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA..... 46

**Prof. Dr. Davut KILIÇ**

EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNDE SARAYBOSNA VE ÇEVRESİ..... 65

**Doç. Đenita HAVERİĆ, Prof. Dr. Amela ŠEHOVIĆ**

UTJECAJ TURSKOG JEZİKA NA FONOLOŠKU I SEMANTIČKU ADAPTACIJU  
FARSİZAMA U BOSANSKOM JEZIKU ..... 78

**Araş. Gör. Edina NURİKIĆ**

NOMADOLOŠKO ČITANJE SLIKE BEJRUTA U ROMANU ZVUK BANANA ..... 87

**Dr. Sc. Enisa GOLOŠ**

UPOTREBA RIJEČI TURSKOG PORIJEKLA U PRİPOVIJETKAMA HAMZE HUME .. 98

**Yrd. Doç. Dr. Erhan ALPASLAN, Arş. Gör. Tülay AYDIN**

BALKANLARDA BİR TÜRK ŞEHRİ: VARNA ..... 110

**Prof. Dr. Faruk SÖYLEMEZ, Ömür YANAR**

BOSNALI BİR TARİHÇİ MATRAKÇI NASUH'UN ESERLERİNDE OSMANLI DEVLET ANLAYIŞI ..... 130

**Araš. Gör. Gonca DEMİR**

TÜRK HALK MÜZİĞİ FONETİK NOTASYON SİSTEMİ/THMFNS RELİGİOLEKT-MÜZİKOLEKT ÖZELLİKLERİ: URFA YÖRESİ ÖRNEKLEMİ ..... 142

**Hatice ORUÇ**

HİDÂYET KULİNOVİÇ'İN SIRÂT-I MÜSTAKİM GAZETESİ / SEBÎLÜ'R-REŞÂD MECMÛASI'NDA BOSNA'YA DAİR YAZILARI ..... 164

**Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL**

BOSNALI ATFÎ AHMED EFENDİ VE ŞÂHİDÎ ŞERHİ ..... 189

**Öğretmen Hüsnü KAÇMAZ, Yrd. Doç. Dr. Mustafa DİĞLER**

D GRUBU SANATÇILARININ TÜRK RESİM SANATININ MODERNLEŞMESİNDE PLASTİK DEĞERLERDE LEKE KAVRAMINA GETİRDİĞİ YENİLİKLER ..... 195

**Prof. Dr. İlyas GÖKHAN**

RUMELİ VALİSİ MARAŞLI ALİ PAŞA ve BALKANLARDAKİ FAALİYETLERİ..... 209

**Prof. Dr. İsmail BEKÇİ, Yrd. Doç. Dr. Ali APALI, Yrd. Doç. Dr. Özlem Nilüfer KARATAŞ**  
HACI HÜSREV BEY MUSAKKAFATINDAN ÇİFTE HAMAMIN TAMİRAT  
MASRAFLARININ MÜFREDAT DEFTERİ..... 227

**Prof. Dr. Kâzım YETİŞ**  
XIX. XX. YÜZYIL TÜRK EDEBİYATINDA KULLANILAN NAZIM ŞEKİLLERİNİN  
TASNİFİ..... 241

**Dr. sc. Marta ANDRIĆ**  
ONOMASTIČKA ISTRAŽIVANJA TURSKOG JEZIČNOG SLOJA NA PODRUČJU  
HRVATSKE..... 257

**Araš. Gör. Madžida MAŠIĆ**  
PUTOVANJE AHMETA MITHATA EVROPOM: POIMANJE PROSTORA I „DRUGOG“ ..... 263

**Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ**  
ORTAK SÖZ VARLIĞIMIZ BAKIMINDAN KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ ASKERİ ve  
İDARİ TERİMLER VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ KARŞILIKLARI..... 274

**Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞANVER**  
TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ EĞİTİM ANLAYIŞLARLA ALTERNATİF EĞİTİM  
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI ..... 296

**Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞANVER, Doç. Dr. Metanet MEMMEDOVA**  
TÜRK TARİHİNDE VE GELECEKTE DEĞERLER EĞİTİMİ..... 305

**Melinda BOTALIĆ/ Nadira ŽUNIĆ**  
FÜRÜZAN'IN 'PARASIZ YATILI' VE ERENDİZ ATASÜ'NÜN 'KADINLAR DA  
VARDIR' HİKÂYELERİNİN CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ..... 317

**Doç. Dr. Mehmet Zahit YILDIRIM**

DARENDE'DE BİR BOSNALI: BOŞNAK OĞLU MEHMET VE AİLESİ..... 328

**Yrd. Doç. Dr. Mesut GÜN, Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM, Fahri AKDOĞAN**

TÜRKÇE ÖĞRENEN SURİYELİ ÖĞRENCİLERİN TÜRK HALKINA İLİŞKİN  
METAFORİK ALGILARI..... 338

**Mirza BAŠIĆ, Mirsad TURANOVIĆ**

SINTAKTIČKA ANALIZA TURSKIHK IMENSKIHK REĆENICA SA PREDIKATIVIMA  
VAR I YOK ..... 356

**Mirza BAŠIĆ, Mirsad TURANOVIĆ**

ANTIEMIGRANTSKI DISKURS U TURSKOJK ..... 370

**Araş. Gör. Murat GÜR**

ZEHRA ROMANININ PENCERESİNDEN OSMANLI BATILILAŞMASINA BAKIŞ .... 378

**Yrd. Doç. Dr. Murat ŞENGÜL, Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin KILINÇ**

TÜRKÇE ÖĞRETMENİ ADAYLARININ KÜLTÜREL BİLEŞENLERİN DİL ÖĞRETİM  
MÜFREDATINDAKİ AĞIRLIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ ..... 385

**Doç. Dr. Mustafa CİHAN**

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN EĞİTİM FELSEFESİ..... 401

**Yrd. Doç. Dr. Mustafa DİĞLER**

NAKKAŞ LEVNİ VE MİNYATÜRLERİNDE KOMPOZİSYON ANLAYIŞI ..... 414

**Doç. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ**

BESMELE ŞİİRLERİNDE HARF SİMGECİLİĞİ..... 434



**Mr. Nadira ŽUNIĆ, Melinda BOTALIĆ**

AHMET HAMDİ TANPINAR'IN *ACIBADEM'DEKİ KÖŞK* HİKÂYESİNDE BİREYSEL  
KİMLİK OLUŞUMU ..... 464

**Okt. Dr. Nursal KUMAŞ**

AHMET VEFİK PAŞA VE BURSA OSMANLI TİYATROSU (1879-1882) ..... 475

**Doç. Dr. Oktay YİVLİ**

ANLATICI VE PERSPEKTİFTE YENİ BİR SINIFLANDIRMA GİRİŞİMİ ..... 494

**Okt. Özgür ÖNER**

TÜRKÇEDE AKRABALIK SÖZCÜKLERİNİN KULLANIMI ..... 506

**Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ, Prof. Dr. Alena ĆATOVIĆ**

ZNAČENJA I UPOTREBA SUFIKSA - CI U ROMANU *KAFAMDA BIR TUHAFLIK*  
*ORHANA PAMUKA* ..... 513

**Serdar SAYGILI**

BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK, ZİYA GÖKALP'İN EĞİTİM FELSEFESİ ..... 527

**Uzman Dr. Serhat ÇOBAN**

TÜRKİYE BASINININ BOSNA SAVAŞINI NASIL ELE ALDIĞINA DAİR BİR  
İNCELEME..... 535

**Dr. Sevinç AĞAYEVA**

M. FÜZULİ'NİN ANA DİLLİ YARATICILIĞINDA HAYVAN İSİMLERİ ..... 553

**Doç. Dr. Sibel KILIÇ**

SOSYO-KÜLTÜREL KOD OLARAK TÜRKMEN KADIN GİYSİ GELENEĞİ VE  
RİTÜEL ÖZELLİKLERİ..... 558

**Yrd. Doç. Dr. Tekin TUNCER**

BİR HALK KAHRAMANI OSMAN BATUR ..... 584

**Yrd. Doç. Dr. Ülkü ÇETİNKAYA**

NABİ’NİN GAZELLERİNDE ÜSLÛB-I MUADELE ..... 600

**Yrd. Doç. Dr. Ünal ZAL**

AVRUPA’DA BİR CEVELANIN *STOCKHOLM* VE *UPPSALA* DURAKLARI ..... 609

**Yrd. Doç. Dr. Ürün ŞEN SÖNMEZ**

HALİDE EDİP’İN İLK ROMANLARINDAKİ OTOBİYOGRAFİK İZLERİN  
PSİKANALİTİK AÇIDAN TAHLİLİ..... 622

**Zehra ERGÜL ÖZKUL, Doç. Dr. Nilgün AÇIK ÖNKAS, Prof. Dr. Mustafa Volkan COŞKUN**

KLASİKLERLE DEĞERLER EĞİTİMİ..... 633

# **BİLDİRİ METİNLERİ**

# ŞAMANİZM VE ESKİ TÜRK İNANÇ YAPISININ GÜNÜMÜZ ANADOLUSUNDAKİ YANSIMALARI

**Okt. Ali Osman GÜNDÜZ**  
**Kırklareli Üniversitesi**  
**aliosmangunduz@hotmail.com**

## ÖZET

Şamanizm Eski Türklerin Göktanrı inancı dışındaki bir başka inanç mekanizmasıdır. Şamanizm hakkında iki farklı görüş vardır. Bazı bilim insanları bunu bir din olarak değerlendirirken bazıları da topluluklarının dini duygularını içeren ve öteki âlem varlıklarına hükmeden bir tür kült olarak görmektedirler. Bir görüşe göre Türklerin ilk dini, kadim Şark ilmi kaynaklarının "Şemeniyye" ve Avrupa müşteriklerinin "Şamanizm" adını verdikleri Türk dinidir. Şamanizm'in Türk kültürüne etkisi yadsınamaz. Günümüzde uygulanan pek çok adet, geçmişte Şamanizm inancının etkisi ile halen devam etmektedir. Geçmişteki inançlar, İslamiyetle yoğrularak kendine özgü bir şekil almıştır. Bugün halen Anadolu'nun bazı yerlerinde İslam ile içselleşmiş ritüellerini sürdüren muska adı verilen kâğıtları hazırlayan, insanlara bunların suyunu içiren, bu kâğıtları tütsü olarak yakıp dumanını tütsüleyen şaman benzeri kimseler bulunmaktadır. Bunların şu anki adları Hocadır. Bunun dışında Eski Türklerde ruhun bedeni 40 günde terk ettiği inancı vardır. Halen Anadolu'nun pek çok yerinde düzenlenen 40 mevlitleri bu inanca paralel olarak ortaya çıkmıştır. Daha bunun gibi pek çok örnek sıralamak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Şamanizm, Türk, Kültür, Eski, Günümüz.

## ABSTRACT

This study will briefly discuss the effects of Shamanism and ancient Turkish beliefs on today's Anatolian culture. The Turks acted according to the rituals and practices of Shamanism and other Turkish beliefs that had owned dominant and settled features before accepting Islam, and even they accepted these beliefs heart and soul. However the Turks, even after accepting Islam, had difficulty in cutting these beliefs off. Since they couldn't cut these beliefs off completely, they blended their beliefs with Islamic belief, as a creative solution. Within this study, the subject will be tried to be enlightened by mentioning some of these blended beliefs.

**Keywords:** Shamanism, Ancient Turkish Belief, Culture

## GİRİŞ

Türkler “şaman” kelimesini yakın zamana kadar bilmiyordu. 18.YY’ın sonlarına doğru kabul edilmiş olan “şaman” terimi Türkçeye yabancıdır. Onun yerine “Sagun”, “Baksı”, “Oyun”, “Udagan” “Böge”, “Bübü” ve “Yum” şekillerinde ifade edilmekteydi.<sup>1</sup> Şaman her şeyden önce kendi özel usulleri sayesinde vecd hali içinde ruhunun göklere yükseldiğini, yer altına indiğini ve oralarda dolaştığını hisseden bir trans ustasıydı.<sup>2</sup> Ateş üzerinde hâkimiyet kuran, hastalanan, ruhlara şifa veren, ölümlerin arzularını yerine getiren, dertlilerin şikâyetlerini dinleyen, yer altındaki tanrıların yanına giderek aracılık yapabilen bir kişiydi.<sup>3</sup> Düzenlediği ayinlerde ruhlar ile ilişkiye geçip onları hoşnut ve razı ederek istenen sonucu almaya çalışırdı. Ruhlarla bu ilişkiyi kurabilmek için de belirli yetenek ve yatkınlık gerekliydi.<sup>4</sup>

İlkel toplumda insanoğlu karşılaştığı sosyal olaylar, çelişkiler, hastalıklar gibi bazı olgu ve olayların sebeplerini anlayamazdı ve bunları anlamak ve kontrol altına almak isteğiyle “animizm” düşünceleri etkisiyle kötü ruhları kovalayıp, iyi ruhların yardımına kavuşacağı maksadıyla büyücülük faaliyetleri ortaya çıkmış ve hayatlarını sürdürmede önemli bir unsur haline gelmiştir.<sup>5</sup>

Şamanizm sonraki süreçte eski Türk dinine ait olan atalar kültü, ölümler kültü, dağ kültü ve ağaç kültü gibi kültürleri kısa zamanda kendi bünyesinde tekrar tanımlamış ve yeniden kurmuştur. Bütün bu kültürler aslen Gök Tanrı dininin rükünleri olmasına rağmen zaman içerisinde tamamen Şamanist bir yapıya dönüşmüştür. Hatta günümüzde öyle bir aşamaya gelmiştir ki bu kültürlerden bahsedilmeden Şamanizm yazılamamaktadır.<sup>6</sup>

Şamanist Türklerin bazı inançları ve söylemleri günümüzde de süregelmektedir. Mesela çarpmak ve çarpılmak, hortlak, cadı, iyi saatte olsunlar, eren, yatır, ay dede, gök baba, gürgür baba, ocak anası, deniz kızı, pınar anası hep bu kavramlardandır.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Sadettin Gömeç, **Türk Kültürünün Ana Hatları**, Berikan Yayınları, İstanbul, 2012,s.158.

<sup>2</sup>Harun Güngör, “*Eski Türklerde Din ve Düşünce*” **Türkler**, c.3, s.261-284, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002

<sup>3</sup> Gömeç, **a.g.e.**,s.157.

<sup>4</sup>Mustafa Cumhur İzgi, “*Şamanizm ve Şamanlara Genel Bakış*”, **Lokman Hekim Journal**, Yıl:1 Sayı:2, Sayfa:31-38

<sup>5</sup>Samira Mömin, “*Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları*”, DOI: 10.7816/ulakbilge-01-01-05, Erkan Ergin, “*Türklerde Dini Danslar*” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/13/1190/13753.pdf>

<sup>6</sup>Serdar Uğurlu, “*Eski Türklerin Dini*”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:12, Sayı:12, 2012, Sayfa:323-335

<sup>7</sup>Yusuf Ziya Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm**, Ötüken Yayınları, Ankara,2005, s.98-99.

Umumiyetle Müslüman Türklerde Altay şamanlığının gelenekleri yüzyıllar boyunca unutulmamıştır. Dede Korkut hikâyelerinden anlaşıldığına göre, XV. yüzyılda birçok Şamanizm geleneklerini muhafaza etmişlerdir. Bu, Oğuzlar'ın torunları olan bugünkü Anadolu Türklerinde de eski inanç ve göreneklerin derin izlerine rastlanmaktadır.<sup>8</sup> Nazar değmesin diye taşların takılması, evlere diken ve sarımsak asılması, başa kurşun dökülmesi, siyah tavuk kanı ile muska yazılması, deve idrarı içilerek büyü yapılması<sup>9</sup>, çocuklara; Yaşar, Durmuş, Duran, Satılmış, Satı gibi isimler koymak, türbelere adak adamak; dilek ağaçlarına çaput bağlamak gibi adetler ve nazar değmemesi için tahtaya ya da bir zemine vurmak bu kapsamda değerlendirilir.<sup>10</sup>

Doğum, evlilik, ölüm, sosyal yaşam; nevrüz, hıdırellez, yağmur duaları, türbeler, mezar taşları, keçe, halı, kilim desenleri, sihir, büyü, kurban kesme ve adak, eğlence, seyirlik köy oyunları, bez bağlama, mum yakılması, içki içilmesi, mevlit okutulması, kümbetler, eşiğin kutsallığı, sayıların, renklerin ve taşların tılsımı, hayvanların ve bitkilerin kutsallığı, havada uçma, inançlar, ayinler, törenler, şöenler, bayramlar, tütsüler, dualar, bitkisel ve hayvansal içecekler ve ilaçlar, merhemler, beddualar, ateşten atlamalar, büyüler, sihirler, herkesin bilinçli veya bilinçsiz yaşamına kolektif bilinç veya toplumsal hafıza olarak yerleşmiştir.<sup>11</sup>

Şamanizm'in günümüzde etkisini yitirmemiş olması şu şekilde açıklanabilir: Şamanizm dini bir olgu değildir. Kendi başına büyücülük temelinde ortaya çıkmış karmaşık bir kültürel olgudur. Yani büyücülük esasında ilkel sanat, tıp, estetik, tabiat düşünceleri ve din düşüncelerini kendinde barındırmış durumdadır. Şamanizm, ne kendine özgü bir din, ne de büyüünün bir şeklidir. Her iki alanı da ilgilendiren yanları bulunan çeşitli din ve dünya görüşlerini birleştiren bir inanış biçimi ve bir tekniktir.<sup>12</sup>

## GÜNÜMÜZE YANSIYAN İNANIŞ VE ADETLER

Türklerin domuz beslememeleri, domuz eti yememeleri ve bu hayvana karşı nefretlerinin İslam diniyle alakasının olmadığını söylemek mümkündür. Eski Türklerle ilgili olarak incelemeler yapan Batılı bazı araştırmacılar, Hunların domuz beslemeyip yemediklerinden bah-

<sup>8</sup> Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, TTK Yayınları, Ankara, 2013 s.207.

<sup>9</sup>Erman Artun, "*Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri, Öğretiler-Dinler*", [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman\\_artun\\_inanc\\_sistemleri.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf)

<sup>10</sup> İzgi, **a.g.m.**, s.31-38

<sup>11</sup> Ali Faik Demir, **Şaman ve Türk Dünyası**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009,s.138-139.

<sup>12</sup> Samira Mömin,**a.g.m.**, s.y

setmektedirler. Bazı Çin kaynaklarından edinilen bilgiler doğrultusunda söyleyebiliriz ki, tamamen yerleşik hayata geçen Uygurlar da domuz yememişlerdir.<sup>13</sup> Bize göre günümüzde domuza tiksiniyerek bakılmasında dinin yanında eski alışkanlıklar da etkilidir.

Eski Türklerin bazı evlilik adetlerinin de günümüzde hala yaşadığı görülmektedir. Mesela söz kesiminde kızın evlenmeye razı olduğunu gösteren bir rızalık sembolü vermek gerekiyordu. Bu sembol Sibiry'a'dan Anadolu'ya kadar uzanan, bütün Türk illerinde *mendil* idi. Bu, çok eski Türk geleneği Anadolu'da kız evinden giden hediyelerde “çevre, yağlık veya mendil” şeklinde görülür. Türkistan'daki *tuzlu su ve ekme* yerine Anadolu'da *kahve içilir*. Bu da bir çeşit *and içmedir*.<sup>14</sup>

Bir de saç diye bir gelenek vardır ki Eski Türklerde kansız kurban manasına gelir.<sup>15</sup> Göçebe Türklerde; süt, kımız, yağ,<sup>16</sup> çiftçilerde buğday, darı, şarap, tüccarlarda ise para olabilir. Birisi hakkında hayırlı haber verilirken “darısı başımıza” temennisi de bu eski töreden gelmektedir. Gök-tanrı inancının geleneklerini yaşatan bugünkü bazı Türk boylarıyla Müslüman Türklerde evlenme hadisesi sırasında da saç yapılmaktadır. Burada saçın amacı, yabancı bir soydan gelen gelinin, kocasının ailesi tarafından kabul edilmesi için yapılan gelenektir. Gelinler için birçok şey tabu sayılır: “*Kocasının ve onun soyuna mensup erkeklerin adını söylemek, kayınpederi ve kayınlarıyla konuşmak*” ayıp karşılanmakta idi.<sup>17</sup> Bu geleneğin son yıllara kadar yaşadığını hepimiz büyüklerimizden dinlemişizdir.

Evlilik sonrasında kadın ile erkeğin aynı yatakta yatması söz konusudur. Bu yüzden evlilik ile karı-kocalığın sembolü daha çok yastık ile yatak idi.<sup>18</sup> Günümüzde “*bir yastıkta kocayın*” temennisi de bu söyleme dayanır.

Eski Türkler, gebe kadının “aşırme” veya “yerikleme” denen vaktinde canının çektiği şeylerde; doğacak çocuğun ileriki yaşamına dair ipuçları arar. Canı ceylan eti çeken hamile hanımın; iyi bir koşucu doğuracağı ya da hamileyken güle bakan kadının güzel bir kız çocuğuna sahip olacağına inanılır. Günümüzde Anadolu ve Orta Asya'nın birçok köylerinde yaşamaya devam eden hamilenin canının tatlı çekmesi durumunda erkek, ekşi çekmesi durumunda kız do-

---

<sup>13</sup> Sami Kılıç, “İslamiyet'ten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler”, **Turkish Studies**, 7, 2 Spring 2012, Sayfa 707-716

<sup>14</sup> Bahaeddin Ögel, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2001, s.266.

<sup>15</sup> **A.g.e.**, s.267.

<sup>16</sup> Cemal Şener, **Şamanizm Türkler'in İslamiyetten Önceki Dini**, Etik Yayınları, İstanbul, 2010, s.90.

<sup>17</sup> Sadettin Gömeç, “Şamanizm ve Eski Türk Dini”, **Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 1998, Sayı:4, Sayfa:39-50

<sup>18</sup> Bahaeddin Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş**, Cilt:3, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s.76..

ğuracağı söylenir. Üç aylık hamile olan kadının kalçası genişlemişse çocuğun kız olacağı, göbeği sivrilmişse çocuğun erkek olacağı yolundaki inançlar da aynı kaynaktan beslenmektedirler.<sup>19</sup>

Bir de albasması mevzusu vardır. “Alkarısı” ve “albastı” hastalığı olarak isimlendirilen bu ruh, lohusa kadınlara musallat olur. Bazen yalnız kalan lohusanın yanına peri kızları gelerek lohusanın ciğerini alır giderler ve bu suretle lohusayı “al basar”. Lohusanın ciğerini alıp suya bırakırsa lohusa ölür. Doktor Kunoş’un notuna nazaran “çocuk doğduğu vakit loğusaya acıklı bir haber söylenirse korku, teessüften mütevellit hale yahut hastalığa “albastı” denir. Hurafeye göre “alkarısı tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, demirden ve kırmızı renkten korkar. Bunun içindir ki lohusa yatakta iken başına beyaz yaşmak ve kırmızı tül bağlarlar. Kırmızı altın takarlar, lohusaya kırmızı şeker hediye götürürler. Bazen bu “alkarısı” dağ kayalarında ve nehir sahillerinde bulunur. Geçen yolculara her türlü oyun oynarlar ve fena sesle bağırlar, öyle ocaklı adamlar vardır ki bunların mendil veyahut takkesi lohusaların odasına konulursa “albastı” olmaz.<sup>20</sup> Ayrıca bu tip varlıklar iğne bıçak, makas, orak gibi metalden yapılmış araçlardan, duadan, Kuran’dan ve gürültüden korkarlar. Bu yüzden cinlere karşı korunaksız olduğu düşünülen, önemli geçiş dönemlerini yaşayan yeni gelinler, lohusalar ve bebeklerin üzerlerinde, yastıklarının altında veya odalarında bu malzemeler bulundurulur.<sup>21</sup>

Geleneksel Türk kültüründe kadının ilk sütüne “ağız” denir ve ağız yeni doğmuş çocuğa sabırlı olmayı öğrenmesi için en az bir gün beklendikten sonra verilirdi. Ağız emmeyen çocukların sonraki hayatlarında zayıf ve güçsüz olacaklarına inanılır ve erkek çocuklar kız çocuklarına oranla daha uzun süre emzirilirlerdi.

Eski Türkler, loğusa ile çocuğun doğumdan sonraki kırk gün içerisinde yakalandığı hastalıklara ve bunlarla ilişkili olarak ortaya çıkan gelişim eksikliklerine “kırk basması”, “kırk düşmesi”, “kırk karışması”, “loğusa basması” ve “aydaş” gibi adlar vermişlerdir. Kırk günlük dönem içerisinde loğusa ve çocuğa zarar verebilecek birtakım canlı ve cansız varlıkları engellemek amacıyla eski Türkler, anne ve çocuğu kırk gün dışarı çıkarmamak, kırk gün boyunca loğusa kadının elini hamura sürdürmemek, loğusa başına kırmızı kurdele bağlamak, bebeğin dünyaya geldiği gün giyilmiş olan gömlekleri kırk gün boyunca değiştirmemek gibi pratiklere başvururlardı. Kırk basmasına engel olmak ve loğusa ile çocuğun serbestçe dışarı çıkabilmesini

<sup>19</sup>Ahmet Taşağıl, **Kök Tengrinin Çocukları**, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s.327

<sup>20</sup> İnan, **a.g.e.**,s.171., Şener,**a.g.e.**, s.74.

<sup>21</sup>Ayşe Duvarcı, “*Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar*”, **Bilgi**, Sayı: 32, K1Ş/2005, s. 125-144



sağlamak için kırk gün içerisinde *kadın ve çocuğun ya kırk kaşık ya da kırk tas suyla yıkanması* biçiminde görülen uygulamaya “kırklama”, “kırk dökme”, “kırk çıkarma” gibi adlar verilirdi. Kırk gününü sağ salim dolduran çocuklar ise artık kurtulmuş sayılır, o gün kesilen ve “karın” adı verilen ilk saçları ömür boyu saklanırdı.<sup>22</sup> Bu gelenek de hâlâ varlığını sürdürmektedir. Anadolu’da loğusa kadını al karasından veya kötü ruhlardan korumak için ekmek ve tuz okunarak o anda ihtiyacı olan birine verilir. Ekmek-tuz hakkı inancı, Türk kültüründe de yaşayan inançlardan birisidir.<sup>23</sup>

Eski Şamanist Türklerin ve diğer Orta Asya uluslarının defin törenleri ile ilgili ilk bilgilere Çin kaynaklarında rastlanır. Bunlar; yakma, ağaca asma, toprağa gömme şeklindedir.<sup>24</sup> Bir inanışa göre ise evden çıkan ölünün ruhu eve musallat olduğu zaman aile içinden birine girip onu hasta edebilir.<sup>25</sup> Ölünün ruhu ayrılana kadar kırk gün bekletilmesi söz konusudur. Bugün Anadolu’da bu gelenek Süleyman Çelebi’nin yazdığı mevlidin ölünün kırkıncı gününde okutulması ile halen yaşatılmaktadır.<sup>26</sup>

Misafirler ölünün evini üç gün terk etmezler, geceleri uyunmaz ve dua okunur.<sup>27</sup> Manas Destanı’nda, yoğ töreninden söz ederken; “Bu dünyadan göç eden Manas’ın aşını muhteşem verelim diye ak buğday ununu çiğneyip kelime-i şahadet okudular.”Aş verme töreni, ölünün defninden sonra “üçüncü veya yedinci” gününde verilirdi. Ayrıca bir yıl sonrasında sene-i devriyesinde tekrarlanırdı.<sup>28</sup> Bunun da günümüzde uygulandığını görmekteyiz.

Eski Türklerde ölüm halinde yas törenleri yapılır, kırlarda ise ölünün bulunduğu çadırın etrafında süratli atlarla dolaşır, saçlar kesilir, saç-baş dağıtılır, yüz kulak bıçakla çizilerek kan akıtılır, ölenin atları, kuyrukları kesilerek kurban edilir, ayrıca yemek verilirdi. Bu törenlere “yoğ” deniliyordu.<sup>29</sup> Ölü aş (yoğ) töreninin en ilkel şekli Tayga ormanlarında kalmış olan Şamanist boylarda müşahade edilmiştir.<sup>30</sup> Ölü aş verme geleneği eski haşmet ve görkemi olmasa da Anadolu’da devam etmekte,<sup>31</sup> genellikle mevlit okunurken tavuklu pilav ve ayran dağıtılması şeklinde yaşatılmaktadır.

---

<sup>22</sup>Taşağıl, a.g.e., s.330-331

<sup>23</sup> Demir, a.g.e., s.152.

<sup>24</sup> Artun, a.g.m., s.y.

<sup>25</sup> Turgay Kabak, “Şamanizm’den Aleviliğe Dini Ritüellerde Rakı ve Kırmızın İşlev ve Önemi” **Karadeniz**, Yıl:4, Sayı:16, Ardahan, 2012, Sayfa:144-155

<sup>26</sup> İbrahim Onay, “İslamiyetten Önce Türklerde Ölüm Anlayışı ve Defin Yöntemleri”, **Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi**, Sayı:7, Ocak 2013, Sayfa:234-244

<sup>27</sup> Demir, a.g.e., s.157.

<sup>28</sup> A.g.e., s.158.

<sup>29</sup> İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü**, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1999, s.303.

<sup>30</sup> İnan, a.g.e., s.189.

<sup>31</sup> Ögel, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, s.769

Anadolu sahası, ağaç kültürünün Müslüman Türklerdeki en ilgi çekici örneklerinin ortaya çıktığı yerlerden biri olarak görülmektedir. Bu kült resmi evraklara bile girmiştir. Memduh Paşa adında bir Osmanlı valisinin II.Abdülhamid'e yolladığı bir raporda, Kızılbaşların büyük ağaçlara oldukça saygı gösterdikleri ve sık sık ziyarette buldukları belirtilmektedir.<sup>32</sup>

Türk ve Moğol toplumlarında mezarların ağaç altına yapıldığı veya mezarlara ağaç dikildiği etnograflar tarafından tespit edilmiştir. Günümüzde, benzer inanışların Müslüman Türkler arasında da yaygın olarak bulunması dikkat çekicidir. Bu anlamda, Müslüman Türklerin mezarlara gömdükleri ölülerinin baş ve ayak uçlarına çam ya da selvi ağaçları dikme geleneğini devam ettirdikleri bilinen bir gerçektir.<sup>33</sup>

Şamanizm'de köpek ruhun yaklaştığını uzaktan acı ulumayla haber verebilmektedir. Sıradan bir kişi bu ruhu görürse bu onun pek yakında öleceğine işaret sayılır. Anadolu'da günümüzde köpek uluması uğursuz sayılmaktadır. Köpeklerin bazı olayları önceden algıladıklarına ve bunu uluyarak anlattıklarına inanılır.<sup>34</sup>

Günümüz Anadolu'sunda bazı yerlerde hanelerin görünmeyen sakinleri olduğuna, yani cin ya da perilerin bizimle birlikte yaşadığına inanılmaktadır. Eski Türkler bu varlıklara iye demekteydiler. Evin, avlunun, bağın, suyun, yolun, dağın her şeyin iyesi vardı. Bunlara selam verilmesi gerekiyordu. Örneğin, birisi bağa gelmişse: "*Selam, a bağ iyesi, geldim bağımı sularım, ağaçlarımın dibini belleyim.*" giderken de: "*Selamet kal, a bağ iyesi, ben gidiyorum, yine geleceğim.*" der. Bunlar yüksek sesle ve yürekten söylendiğinde bağ iyесinin duyacağına inanılırdı. Bu iyelerin içinde hepsinden üstününün su iyesi olduğu kabul edilir. Su iyесinin suda yaşadığına inanılır... Sabah erkenden suya gittiğinde, su iyesine selam vermek gerekir. Hiçbir zaman suya tükürülmez, suya çöp atılmaz. Yoksa su iyesi küser.<sup>35</sup>

Eski Türklerde ayin yapmak için gerekli olan nesnelere en önemlisi davuldu.<sup>36</sup> Davul genellikle tahta bir kasnağa deri geçirilerek yapılmaktadır. Bu davula, doğaüstü kudretlerin, cinlerin buldukları ve eğlendikleri bir araç olarak bakılmaktadır. Bazı bölgelerde davulun, Şamanlar tarafından bir binek hayvanı gibi gökyüzüne ya da yeraltına yaptığı yolculuklarda kullanıldığına inanılmaktadır. Davulların üzerindeki ağaç motifleri, "dünya ağacını" sembolize

---

<sup>32</sup>Artun,a.g.m., s.y.

<sup>33</sup>Ramazan Işık, "*Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültürler*", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9:2 (2004), Sayfa:89-106

<sup>34</sup>Şener, a.g.e., s.245.

<sup>35</sup>Beydili Celal Memmedov, "*Eski Türklerde Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnanıcı)*", **Türkler**, c.3, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara-2007, s.330-337.

<sup>36</sup>Gömeç,a.g.m., 39-50

etmekte, merdiven resmi gökyüzüne çıkmayı kolaylaştırmakta, atlar uzun mesafeleri almak için kullanılmakta ve eciş bücüş cinler ise çeşitli işler görmektedir.<sup>37</sup> Hâlâ düğünlerde, bayramlarda davul çalınmasında bu eski adetlerin tesiri olması muhtemeldir.

Geçmişte yaşamış Türk kavimlerinde bazı rakamlar önemlidir. 3, 4, 7, 9, 40, 41 sayıları, evlilik, doğum, loğusalık, çocuğa ad koymada, nazarda ve dualarda sıkça kullanılır. Bu sayıların tekrar edilmesinin mistik bir güç ve kuvvet verdiği inandırılır. Destanlarda çocuk 40 günde yürür, 40 günde konuşur, dağın etrafını 40 günde dolaşır, çocuğun etrafında onu koruyan 40 yiğit vardır. 40 güzel kız vardır, 40 eren-evliya vardır.<sup>38</sup>

Cenaze törenlerinde ölünün akrabalarının ve dostlarının yedi kez cesedin etrafında dönmeleri 7 rakamını dikkate değer kılmaktadır, bu rakam yazgısal değere sahipmiş gibi görünmektedir.<sup>39</sup> 7 sayısı Batı Türkleri arasında da kutludur.<sup>40</sup>

Şaman inancına göre ruh fizikî bedeni 40 gün sonra terk etmektedir. Türk destanlarında kırk sayısı çok yer alır ve kırk yiğitler, kırk kızlar epeyce geçer. Manas destanında olduğu gibi, Dede Korkut hikâyelerinde kırk yiğitler görülmektedir. Oğuz'un verdiği şölende, diktirdiği sırikaların boyu kırk kulaç uzunluğunda idi. Hikâyelerde ve masallarda kırk gün ve kırk gece düğünler, kırk haremiler, kırk satır ve kırk katır çok geçer. Bazı ejderhalar vardır ki onlar yenilmez ve ölmezler, ancak bunların tılsımları bozulursa ölürlere. Bu gibi ejderhaların kırk günlük bir uyku zamanı vardır. İşte bu zamanda ejderhanın yanına gidilerek, üzerinden kırk tane kıl koparıp, ateşe atılarak yakılırsa ejderhanın da öldüğüne inanılır.<sup>41</sup> “*Kırk gün kırk gece düğün yapmak*”, “*kırk katır mı kırk satır mı*”, “*kırkı çıkmak*”, “*kırk kere ne denirse o olur*” şeklindeki söylemler bazı sayıların önemine işaret eder.

İslam öncesi dönemdeki Türk efsanelerinde Hızır'ı andıran aksakallı, beyaz elbiseli ihtiyar figürü mevcuttur. Türkler ile çok yakın olan Moğollarda “Beyaz İhtiyar” anlamına gelen *Tsaghan Ebügen* adında sürülerin ve bereketin ilâhı olarak takdis edilen bir şahsiyet vardır. Beyazlar giyen, elinde ejderha başlı bastonu olan ak saçlı ve aksakallı ihtiyar kılığında gezen bu zatın Hızır ve İlyas gibi denizlerin ve karaların efendisi olduğu söylenmektedir. Beyaz İhtiyar'a aynen Hızır'a olduğu gibi bereket duaları yapılmaktadır. Hızır'a benzeyen figürlerin Şa-

---

<sup>37</sup> Mömin, **a.g.m.**,s.y

<sup>38</sup> Demir, **a.g.e.**,s.152-153.

<sup>39</sup> Rene Giraud, **Göktürk İmparatorluğu**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999, s.186

<sup>40</sup> Ögel, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, s.767.

<sup>41</sup> Şener, **a.g.e.**, s.243.

manist geleneklerde de yer bulduğu bilinmektedir. Hızır'ın atlı olmasına yapılan vurgunun Şaman'lardaki yansıması Şamanların hep boz veya kır bir atla gezmeleridir. Şaman'lar, Tanrı ile konuşmaya boz bir ata binerek gitmektedirler.<sup>42</sup>

Fal baktırmak da şaman adetleri arasında yer alırdı.<sup>43</sup> İnsanlar, hayvanların insanda olmayan üstün güç ve yeteneklerinden yararlanmak için çeşitli yollar denemişlerdir. Özellikle de, hayvanların belli organlarının geleceği bilme gücü olduğuna inanmışlardır. Bu organlar, genellikle bağırsak ve kürek kemikleridir. Günümüzde sıklıkla rastlanan, okunmuş pirinç, tuz, şeker ya da benzeri maddelerin yenilmesi, yutulması, muskaların giysilere iliştirilmesi, duaların yazılı olduğu kolyelerin, yüzüklerin takılması vb. inanmaların birer “temas büyüsü” uzantısı olabileceği de düşünülebilir.<sup>44</sup>

Eski Şamanist adetlerden birisi de kurşun dökmedir. Kurşun ateşte eritildikten sonra hastanın başı üzerine konulan kap içindeki suya dökülür. Hastaya bu sudan bir yudum içirilir. Kurşunu döken kadın bu işlemi yaparken bir efsun söyler. Sudan alınan kurşun muska şeklinde hastanın elbisesinin göğsüne dikilir. Günümüzde, Türkiye'nin neredeyse tüm bölgelerinde benzer şekillerde kurşun dökmeye rastlanmaktadır. Ritüel şeklinde yapılan bu işlemle insanın üzerinde göz ile yani nazar denen ve insanların her zaman kullanmayı bilmedikleri enerji yoluyla oluşturdukları alanın, insana rahatsızlık veren etkinin bir anlamda kesildiği ya da kırıldığı söylenmektedir.<sup>45</sup> Aslında *kurşun dökme*, obsesyondan kurtarma yöntemlerinden biri olarak kullanılmış ve günümüzde de Anadolu'da halk gelenekleri arasında yaşamaya devam etmektedir.<sup>46</sup>

Çağdaş Türkler arasında çok eskiden beri uygulanı-geldiği sanılan bir de efsun olayı vardır ki, Türkçede buna “arvaç” veya “arbag” denir. Yılan ve akrep gibi zararlı böcekler tarafından ısırılanlar olursa Müslüman Türkler bu efsuncuları çağırarak okuturlardı. Bunlar, ısırılan haşeratı kendi yanına kadar çekebilirlerdi. Bazı haşaratlar ve yılanlar bu arbagçının yanına gelerek, ölürlü.<sup>47</sup> Arbagçılar, efsunla birlikte faydalı otları kullanmayı da unutmazlardı.<sup>48</sup> Ayrıca Şamanın kıyafetinde bulunan akrep, çıyan, yılan ve kunduz gibi zararlı hayvan motiflerinin, bu zararlı hayvanları uzak tuttuğuna inanılırdı. Bu yüzden Anadolu'nun bazı yerlerinde halı ve kilim motiflerinde, bu hayvanların figürlerine rastlanır.

---

<sup>42</sup> Demir, **a.g.e.**,s.165.

<sup>43</sup> İnan, **a.g.e.**, s.159.

<sup>44</sup> Artun,**a.g.m.**, s.y.

<sup>45</sup> Demir, **a.g.e.**,s.174.

<sup>46</sup> Şener, **a.g.e.**, s.247 , Abdulkadir İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt I, Sayı 4, Ankara, 1952 Sayfa 19-30,

<sup>47</sup> Gömeç, **a.g.e.**, s.190-191.

<sup>48</sup>Gömeç,**a.g.m.** ,:39-50

Eski Türklerde inanç sistemi üzerine yazılı kaynaklarda, su ve ateş motifine ilişkin pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir: Orhun Yazıtlarında kutsal su kaynaklarından söz edilmektedir. Bu nedenle suların kirletilmesinden kaçınılır. Çağataylarda gündüz akan suya girmek yasaktır. Cengiz Han, suya saygıyı yasallaştırır ve suya saygı Anadolu Türk boylarında da sürer.<sup>49</sup>

Şaman ayinleri için nehir kıyılarının da kullanıldığı Orta Asya’da “suyu kirletmek” günah sayılır.<sup>50</sup> Aynı biçimde Aleviler de suya tükürmezler; kirletmezler. Tunceli’de su kenarında yapılan ant törenleri ve Alevilerin subaşı toplantıları bu yanıyla şaman ayinlerini hatırlatır.<sup>51</sup> Bizans kaynaklarında; Türkler ateşi, suyu ve havayı kutlu görürler, toprağı da mübarek sayarlardı, denmektedir.<sup>52</sup> Bugün bile suya hacet gidermek hoş karşılanmaz. Ayrıca yola giden kimselerin ardından su dökülerek; “*su gibi git us gibi gel denmesinin*” de suyun kutsiyeti ile ilgili olması muhtemeldir.

Tarihi kaynaklar incelendiğinde, Türklerin eskiden beri ateşte temizleyici bir kuvvet gördükleri söylenebilir. Ayrıca ateşin insanı, kötü ruhlardan, yani hastalıklardan koruyan bir özelliğı olduğu inancı bulunmaktaydı.<sup>53</sup> Şamanistlerin yaptığı her törende muhakkak ateş bulunur; kurbanlık hayvanın bir parçası önce ateş ruhuna sunulurdu.<sup>54</sup>

Ocağı ve ateşe tükürülmesi hoş karşılanmazdı. Aleviler ateşe karşı hususi merasim düzenlerlerdi. Ocakta ateş söndürülmeyeceğine, ocak içine bakarken esneyen adamın ağzının çarpılacağına inanılır. Çünkü orada ocak anası bulunur ve kendisine hürmet edilmesini istediğine inanılırdı.<sup>55</sup>

Şamanistlere göre ateş her şeyi temizler ve kötü ruhları kovardı. Ateşten atlatıp temizlenme Uygur toplumunda çok yaygın bir eylemdir. Gelin yeni evine getirildiğinde ateşten atlatılır ve böylelikle gelinin üzerindeki uğursuzlukların temizlendiğine, yeni yuvasına uğurluk getireceğine inanılırdı.<sup>56</sup> Bu inanış Hıdırdirellez şenlikleri sırasında da kendini gösterir. İstanbul köylerinden Değirmen/Germiyan köyünde Hıdırellez sabahı evlerin çevresine kül dökülür. Bu

---

<sup>49</sup>Artun, **a.g.m.**, s.y.

<sup>50</sup> Leyla Kırkpınar, **Türk Kültür Tarihi**, İleri Yayınları, y.y, 2011, s.65.

<sup>51</sup> Şener, **a.g.e.**, s.221.

<sup>52</sup> Gömeç, **a.g.e.**, s.176-177.

<sup>53</sup> Şener, **a.g.e.**, s.67.

<sup>54</sup> İnan, **a.g.e.**, s.71.

<sup>55</sup> Yörükkan, **a.g.e.**, s.89.

<sup>56</sup> Mömin, **a.g.m.**, s.y.

gelenek; yılan, çıyan gibi zararlı hayvanların sokmaması için yapılır. Ateşe ait unsur olan külün de koruyuculuğuna inanma burada kendini gösterir.<sup>57</sup>

Kızgın ateşe su dökülmez, ocağa ayakkabıyla basanlar azarlanır. Ateş devamlı surette yanık bırakılmalıdır. Bu sebeple bir evden diğerine özellikle akşam vakti ateş verilmez. Ateşe karşı yapılan bu saygısızlığın sonunda, ocağın dağılacağına inanılır.<sup>58</sup> Anadolu'nun bazı köylerinde "Ocağı sönesice, oduna ocağına baykuşlar tüneyesice" şeklinde edilen beddualar, "Kışın misafiri ateştir, Ateş demek ile ağız yanmaz, Ateş alev ile söndürülmez, Maşa uzun olursa el yanmaz..."<sup>59</sup> tarzında atasözleri ateşin önemine yönelik inancın devamını gösterir.

Bugün hala Anadolu'da varlığını sürdüren, evliya, dede, baba inanışlarının kökenini "Atalar kültürüne" bağlayabiliriz. Ayrıca, evliyalardan istenilen dileğin gerçekleşeceğine ve evliyanın yardım edeceğine mutlaka inanılması gerektiği düşündürücüdür. Ata ruhlarının bu şekilde doğada belli nesnelere var olduğu düşüncesi insanların tüm doğayı canlı olarak algılamasına ve animizm inancına yol açmıştır.<sup>60</sup>

"Kazaklar, zor zamanlarında atalarının isimlerini zikreder. Her şanslı olayda ruhun yardımının olduğuna inanıp, kurban sunar ve dilekte bulunurlardı. Mezar başlarında ant verirlerdi. Ayrıca, yolculuk yapan kimse, geceyi geçirmek amacıyla mezarlıkta kalırsa, o kimsenin bütün kötülüklerden uzak olacağı düşünülürdü. Mezarlığa saygı duyulurdu. Örneğin: Mezarlığa yaklaşıldığında atlarından inip mezarlığın önünden yaya geçerlerdi. İnsanlar isteklerini ruha söylerlerdi. Ruhun gazabından korkulurdu."<sup>61</sup>

Ülkemizde sağlıklı bir gözlem, sayım vs. yapılsa; yatır, türbe, dergâh, kutsal taşlar, mezar vs. ziyaretlerine giden insan sayısının camilere giden insan sayısından kat kat fazla olduğu ortaya çıkar.<sup>62</sup> İslam'da yeri olmayan bu inanışın kökeninin buralara vardığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Güneş ve ay da kutsaldı. Güneş ana, ay ata idi. Güneş ısıtır ve aydınlatırdı. Yeryüzündeki ateş, güneşin bir parçasıydı ve büyük kahramanlar güneşin ve ayın himayesindeydi.<sup>63</sup> Şa-

---

<sup>57</sup>Emine Kırıcı, "Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar", Prof.Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, Ankara, 1998, s.398-406.

<sup>58</sup>A.g.m., s.398-406.

<sup>59</sup>Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Cilt:4, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s.76.

<sup>60</sup>Artun,a.g.m., s.y.

<sup>61</sup>Engin Akgün, "Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar",Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2007, Yıl:1, Sayı:2, Sayfa:139-153

<sup>62</sup>Şener, a.g.e., s.132.

<sup>63</sup>Kırkpınar, a.g.e., s.84

man inancına göre kötü ruhlar güneş ve ay ile sürekli mücadele halindedirler, bazen onları yakalayıp karanlık dünyasına sürüklerler. Güneş ve ay tutulmalarının sebebi budur. Güneş ya da ay tutulduğu zaman Şamanistler onları kötü ruhların esaretinden kurtarmak için bağırp çağırırlar, davul çalarlar. Onlara göre bu gürültüler kötü ruhları korkutmak içindir.” Günümüzde hala Anadolu’nun bazı yerlerinde ay ya da güneş tutulduğunda gelecek olan felaketlerin işareti olarak düşünülür.<sup>64</sup> Hatta Müslüman Türklerden Mişerler arasında güneşe yemin etme âdeti de bulunur.<sup>65</sup>

Türklerdeki eşik inancı da ilginçtir. Eşik, kapıdır. Kapı ise yeni dünyalara açılmaktır. Bu nedenle saygındır ve kutsaldır. Anadolu, Balkanlar ve Türkistan’daki din büyüklerinin yatığı yatırlar halkın akın akın aktığı mekânlardır. Bu kişiler ziyaret edilirken eşiklere niyaz edilir. O kapıdan şefaata beklenir. Bu gelenek bugün de yaşamaktadır. Kapıdan içeri girilirken sadece kabul edilen mekânlar değil, evlerin de eşikleri çiğnenmez. Anadolu’da düğün ile evlenip yeni evine gelen gelin, yeni evine girerken evin eşiğine niyaz edip öyle eve girer.<sup>66</sup> Ege’nin bazı köylerinde bu inanın uzantısı olarak eşige oturulmaması gerektiği, oturulduğunda şeytan çarpacağına inanılır.

Bilindiği üzere diğer İslam ülkelerinde mezarlar çok gösterişli değildir. Ancak günümüzde Anadolu’da çok şaşaalı mermerden mezarlar yapılmakta. Mezarlar daima temiz tutulmakta ve mezarlara saygı duyulmaktadır. Bunun izini aradığımızda ipuçları bizi Eski Türk kavimlerin ölümleriyle ilgili inançlarına götürür. Eski Türkler ölenin yeri belli olsun diye kurgan inşa ederlerdi. Mezarın üstüne tümsek yaparlar veya geniş daireler şeklinde taş yığarlar, hatta taş heykeller dikerlerdi.<sup>67</sup>

Eski Türklerin bozkurttan sonra gelen ikincil milli sembolleri olarak çift başlı kartal figürü, gücün ifadesi yükseklik ve ululuğun timsali ve doğu ile batının hâkimiyeti sembolü olup insanlara gökyüzü ve yeryüzü yolculuklarında koruyucu kuşların refakat ettiği yolundaki eski Türk inanışlarına kadar uzanan köklere sahiptir. Sümerler ve Etrüsklerden buyana çeşitli Türk topluluklarının, kılıç kabzalarında bozkurt ve atın yanı sıra çift başlı kartal kabartma figürlerini de kullanmış oldukları tespit edilmektedir. Kül Tegin büstünde de serpuşun ön tarafında kanatları açık bir kartal kabartması bulunmaktadır. Avrupa Hun hükümdarı Attila’nın ordu sancağı üzerinde bozkurt ile beraber kartalın da var olduğu görülmekte, Asya Hunlarının özel eğitimli

---

<sup>64</sup> Mömin, **a.g.m.**, s.y.

<sup>65</sup> Gömeç, **a.g.m.** s.39-50

<sup>66</sup> Şener, **a.g.e.**, s.134.

<sup>67</sup> Taşağıl, **a.g.e.**, s.85

savaş birimlerine ise “kartal savaşçıları” dendiği bilinmektedir.<sup>68</sup> Bu sembol halen polis teşkilatının, Konya Belediyesinin, Türk Havacılık Federasyonunun ve Niğde Valiliğinin logo ve amblemlerinde yaşatılmaktadır.

Yada taşı, Türk topluluklarında çok eski inanca konu olmuş bir nesnedir. Bu inanca göre, Türk tanrısı Türklerin en eski atasına, istendiğinde yağmur, kar ve dolu yağdıran sihirli bir taş armağan etmiştir. Yada, cada, yat denilen bu taşın her dönemde Türk Şamanlarının (kam) ve komutanlarının elinde bulunduğu inanılır. Yakutlar yada taşına sata derler ve en kuvvetli sata taşının kurdun karnında bulunduğu inanırlar. Sata taşına bir yabancıya ya da bir kadının eli değdiğinde taşın öldüğüne inanılırdı.<sup>69</sup> Anadolu’nun bazı bölgelerinde, “yağmur duası” ile ilgili gelenekler arasında kırk bir taşta dua okuyup suya atmak âdeti tespit edilmiştir. Bu âdetin de “cada taşı” efsanesiyle bağlı bir gelenek olması mümkündür.<sup>70</sup>

## SONUÇ

Az önce bahsettiğimiz bütün uygulama ve inanışların bir şekilde Orta Asya’daki atalarımıza ve onların inanışlarına dayandığı gayet açıktır. Türklerin eski inanışlarını hemen terk etmesi mümkün değildi. Uzunca bir zaman İslami inanç tarzıyla birlikte eski inanış ve yaşam tarzlarından kopamadıklarını görüyoruz. Bahsettiğimiz durum sadece Türklere özgü bir durum da değildir. Paganist inanca sahip Roma İmparatorluğu Hıristiyan olduktan sonra uzunca bir müddet Paganist inanç sisteminin etkisinde kalmıştı.

Bahsettiğimiz bütün gelenek, örf ve inançların Eski Türklerin aşırı özgün inançları olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Sözü geçen pek çok inanç ögesi Türklere başka inanç sistemleri ya da topluluklarla temas sonucunda geçmiş olabilir. Bunları tamamen kestirmek veya birbirinden ayırmak çok zordur.

Burada değinmeye çalıştığımız mesele bugün Anadolu’da halen yaşayan bazı inanışların aslında İslamiyet’le bağı olmadığı, eski Türk inanç yapısına dayandığıdır. Bu öğelerin nasıl iç içe geçtiği, hatta ve hatta İslam’ın parçasıymış gibi algılanmaya başladığı mevzusu temel problemimizi teşkil etmiştir.

Neticede burada zikrettiğimiz ya da çalışma hacmi olarak sınırlandırıldığımız için zikredemediğimiz pek çok uygulama ve inanış, Orta Asya’da yaşamış atalarımızdan bizlere miras kalmıştır. Bu miras, İslam’la harmanlanarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün bunları birbirinden ayırtırmaya kalksak bile halkın benimsediği inanışları asla ortadan kaldıramayız.

---

<sup>68</sup> Nami Cem İyigün, **Türklerin Etnik, Kültürel ve Tarihi Kökleri**, Papillon Yayınları, İstanbul, yy. s.302

<sup>69</sup> Artun, **a.g.m.**, s.y.

<sup>70</sup> İnan, **a.g.e.**, s.164.



## KAYNAKÇA

- AKGÜN, Engin; “Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar”, **Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2007, Yıl:1, Sayı:2, Sayfa:139-153
- ARTUN, Erman; “Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri, Öğretiler-Dinler”, [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman\\_artun\\_inanc\\_sistemleri.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf)
- DEMİR, Ali Faik; **Şaman ve Türk Dünyası**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009
- DUVARCI, Ayşe; “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”, **Bilig**, Sayı: 32, Kış/2005, s. 125-144
- ERGİN, Erkan; “Türklerde Dini Danslar” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/13/1190/13753.pdf>
- GİRAUD Rene; **Göktürk İmparatorluğu**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999
- GÖMEÇ, Sadettin; “Şamanizm ve Eski Türk Dini”, **Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 1998, Sayı:4, Sayfa:,39-50
- \_\_\_\_\_; **Türk Kültürünün Ana Hatları**, Berikan Yayınları, İstanbul, 2012
- GÜNGÖR, Harun; “Eski Türklerde Din ve Düşünce” **Türkler**, c.3, s.261-284, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002
- İŞİK, Ramazan; “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9:2 (2004), Sayfa:89-106
- İNAN, Abdulkadir; “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt I, Sayı 4, Ankara, 195,2 Sayfa 19-30.
- \_\_\_\_\_; **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, TTK Yayınları, Ankara, 2013
- İYİGÜN, Nami Cem; **Türklerin Etnik, Kültürel ve Tarihi Kökleri**, Papillon Yayınları, İstanbul, yy.
- İZGİ, Mustafa Cumhur; “Şamanizm ve Şamanlara Genel Bakış”, **Lokman Hekim Journal**, Yıl:1 Sayı:2, Sayfa:31-38
- KABAK, Turgay; “Şamanizm’den Aleviliğe Dini Ritüellerde Rakı ve Kımızın İşlev ve Önemi”**Karadeniz**, Yıl:4, Sayı:16, Ardahan, 2012, Sayfa:144-155
- KAFESOĞLU, İbrahim; **Türk Milli Kültürü**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999
- KILIÇ, Sami; “İslamiyet’ten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler”, **Turkish Studies**, 7, 2 Spring 2012, Sayfa 707-716
- KIRCI, Emine; “Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar”, **Prof.Dr.Dursun Yıldırım Armağanı**, Ankara, 1998, S.398-406.

- KIRKPINAR, Leyla; **Türk Kültür Tarihi**, İleri Yayınları, y.y, 2011
- MEMMEDOV, Beydili Celal; “*Eski Türklerde Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnanıcı)*”, **Türkler**, c.3, s.330-337, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara-2007
- MÖMİN, Samira; “*Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları*”, DOI: 10.7816/ulakbilge-01-01-05
- ONAY, İbrahim; “*İslamiyetten Önce Türklerde Ölüm Anlayışı ve Defin Yöntemleri*”, **Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi**, Sayı:7, Ocak 2013, Sayfa:234-244
- ÖGEL, Bahaeddin ; **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2001
- \_\_\_\_\_ ; **Türk Kültür Tarihine Giriş**, Cilt:3, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991
- \_\_\_\_\_ ; **Türk Kültür Tarihine Giriş**, Cilt:4, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991
- \_\_\_\_\_ ; **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2001
- ŞENER, Cemal; **Şamanizm Türkler’in İslamiyetten Önceki Dini**, Etik Yayınları, İstanbul, 2010
- TAŞAĞIL, Ahmet; **Kök Tengrinin Çocukları, Bilge Kültür Sanat Yayınları**, İstanbul, 2013
- UĞURLU, Serdar; “*Eski Türklerin Dini*”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:12, Sayı:12, 2012, Sayfa:323-335
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya; **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm**, Ötüken Yayınları, Ankara,2005

# KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE RAKİB TİPİNİN KÖKENİNE DAİR

Doç. Dr. Ayşe YILDIZ\*

Gazi Üniversitesi

yildiz@gazi.edu.tr

## ÖZET

Klasik şiirde sevgili ve âşık gibi değişmez tiplerden biri olan rakîb, sözlüklerde çoğunlukla “rekabet hâlindeki kişilerden her biri”, “aynı sevgiliyi seven âşıklardan her biri” şeklinde anlandırılmışken; *Kamus Tercümesi* ve Ferit Devellioğlu’nun *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*’ünde kelime, rekabete dayalı yukarıdaki anlamının yanı sıra Arapça kök anlamıyla ilişkili, “bekçi, görüp gözetin, koruyucu” gibi anlamlarla da karşılanmıştır.

“Rakîb” ile ilgili olarak Mehmed Çavuşoğlu’nun bir makalesi ve Ahmet Atilla Şentürk’ün bir kitabı bulunmaktadır. Her iki çalışmada, rakîb kelimesinin yüzyıllar içerisinde Türk şiirinde kazandığı anlamlar ele alınarak değerlendirilmiş ve 16.yy. sonuna kadar kelimenin şiir dilinde “sevgiliyi gözetip kollayan kişi/ler” anlamıyla var olduğu, bu yüzyıldan sonra “aynı sevgiliyi seven âşıklar” anlamıyla şiirde yer bulduğu tespit edilmiştir. Bu bildiride, klasik Türk şiirinde önemli bir tip olan “rakîb”in, İslam toplumları ve edebiyatları dışındaki kökeni üzerine kimi tespit ve düşüncelerin paylaşılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** rakîb, koruyucu, paidagogoi, Antik Yunan, Platon, Şölen

## Observations on the Roots of the “Rakîb” Stereotype in Classical Turkish Poetry

### Abstract

Being an indispensable stereotypes such as beloved and lover in classical poetry, Rakîb (competitor) literally means “each of those in a competition” or “each of lovers in love with the same beloved person”, while it is associated with “keeper, watcher and carer and protector”, with reference to its roots in Arabic language, in *Kamus Tercümesi* and Ottoman-Turkish dictionary by Ferit Devellioğlu, as well as the above-mentioned, competition based meaning.

---

\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara- Türkiye. E-posta: yildiz@gazi.edu.tr

On the term “Rakîb”, one may recall an article by Mehmed Çavuşoğlu and a book by Ahmet Atilla Şentürk. Both works discuss the attributed meanings to the word *rakîb* in Turkish poetry throughout centuries and it has been concluded that the term in poetry was used to mean “person/people to take care of the beloved” by the end of 16<sup>th</sup> century, and that “those in love with the same beloved person” on the turn of the century. This paper aims to share observations and thoughts on the roots of “rakîb”, a remarkable stereotype in classical Turkish poetry, apart from Islamic communities and literatures.

**Key Words:** rakîb (competitor), protector, paidagogoi, ancient Greek, Platon, Şölen (Symposion)

Klasik Şiirde sevgili ve âşık gibi değişmez tiplerden biri de “rakîb”dir. Bu tiplerle ilgili olarak ilkin Mehmed Çavuşoğlu<sup>1</sup> sonrasında da Ahmet Atilla Şentürk<sup>2</sup> birer çalışma yapmış ve klasik Doğu Şiirinde kelimenin anlam karŐılıklarını sorgulamıŐlardır. Bu çalışmaların sonucunda, Türk Şiirinde 16.yy. sonuna kadar “rakîb” kelimesinin, Arapça ra ka be “gör-, kontrol et-” kökü ile bağlantılı olarak, sevgiliyi koruyup kollayan, dışarıya çıktığında ona refakat eden ve böylelikle âşıklarıyla görüŐmesini de engelleyen<sup>3</sup>; 16.yy.dan sonra ise aynı sevgilinin aşkına talip, bu aÇıkta rekabet eden kişiler anlamında kullanıldığı ispatlanmıŐtır<sup>4</sup>.

Klasik Şiirde sürekli kâfir, kara yüzlü, siyeh-rû, yılan, seg vb. olumsuz benzetilenlerle kullanılan rakîb, bu benzetmelerdeki siyah renk ilgisi dolayısıyla siyahî kölelerle bađdaŐtırılarak, o dö-

---

<sup>1</sup> Mehmed Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, Kitabevi Yay, İstanbul 2003.

<sup>2</sup> Ahmet Atilla Şentürk, *Rakibe Dair* (Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden), Enderun Yay, İstanbul 1995.

<sup>3</sup> İbni Hazm’ın Güvercin Gerdanlığı adıyla Türkçeye çevrilen eserinin rakibe dair bilgi veren kısmında da iki âŐığın görüŐmesini engelleyen, sevgiliyi korumak amacıyla gözetleyen” vurgusu dikkat çeker (İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay, İstanbul 2015, s. 94-96).

<sup>4</sup> Rakîb ile ilgili çalışmalar bu anlam deđiŐiminin toplumsal geri planı olduğu iddiasını taşır. Cemal Kurnaz, Arap toplumunda kadın daha geri planda olduğu için ailenin erkek bireyleri tarafından korunup gözetilmesini, tek başına sokağa çıkmasına izin verilmeyen konumunu, Şiirdeki bu tipin varlığına delil olarak göstermiştir. Aynı çalışmaya göre; kelime, başlangıçta Arap Şiirini örnek alan Fars Şiirinin ilk dönemlerde de bu ilgiyle kullanılmış ancak daha sonra Farsların anaerkil bir toplum yapısına sahip olmaları dolayısıyla Fars Şiirinde kelimenin “koruyup, gözeten” anlamı yitmiŐ ve aynı kişiyi sevme konusunda birbirleriyle rekabet hâlindeki kişi anlamı var olmaya devam etmiştir (Cemal Kurnaz, *Divan Edebiyatı ve Türk Kimliği*, Kurgan Edebiyat Yay, Ankara 2000, s. 80).

nemde hemen her millette görülen kölelerin istihdam alanlarının şiire yansması şeklinde yorumlanmıştır<sup>5</sup>. Bu özellikler Platon (d. M.Ö. 427/ö. M.Ö. 347)'un *Şölen* adıyla Türkçeye çevrilen eserindeki paidagogoi betimlemesine de şaşırtıcı derecede benzer. Şölen, antik dönem Yunan toplumunda entelektüel kabul edilebilecek bir kesimin yemek sonrası içkili toplantıları hakkında bilgi veren bir eserdir. Bu toplantılarda aşk, güzellik, şiir, sanat vb. konularda konuşulur ve içki içilirdi. Platon'un Şölen'inde, Yunan toplumunda ideal güzelliğe en yakın beden olarak görülen genç erkek bedeni üzerinden tanımlanan güzellik, erkekler arası bir aşkın da kabul görmesini sağlamıştır. Pausanias'un bir aşk nesnesi olarak genç erkek/oğlanlara karşı yaklaşımı Şölen'de şu şekilde yer bulur: “*Ama ne zaman ki babaları âşık olunan çocukların başına eğitmenler dikip onların âşıklarıyla konuşmalarına izin vermez ve eğitmene de böyle yapmasını tembihler; yaşlıları ve dostları eğer böyle bir şeyin meydana geldiğini görürlerse onları suçlar....*” (Şölen 183-D, s. 63)

Görülebileceği üzere, antik Yunan'da kabul görmüş bir uygulama olan genç erkekler ve yetişkin erkekler arasındaki aşk ilişkisi, ebeveynleri rahatsız eden bir yön de barındırıyor olmalı ki, genç erkeklerin yanlarında hem onların eğitimiyle ilgilenen hem de onları âşıklarından koruyan birinin bulunması gelenek hâline gelmiştir.

Antik Yunan'da paidagogoi/paidagogos olarak adlandırılan bu tip, klasik edebiyattaki rakip tipiyle –en azından 16.yy.a kadar olan kullanımıyla- de örtüşmektedir. Bu benzerliğin Doğu'nun klasik şiirinde nasıl var olduğu ya da bunun klasik şiirle bağdaştırılması asıl tartışma konumuzdur.

Antik Yunan, farklı tiplerde köleliğin mevcut olduğu bir toplumdur. Ekonomisi tarıma dayanan bir şehir olduğu için, tarım üretiminde istihdam edilmek üzere Atina'da çok sayıda köle barındırılmaktaydı. Tarım işleri belirli dönemlerde yoğunluk gösterdiği için köleler diğer zamanlarda çoğunlukla, ev işlerinde çalışmakta ve evin erkek çocuklarının dadılığını üstlenmekteydi<sup>6</sup>. Bu köleler, paidagogoi/paidagogos olarak isimlendirilirdi. Antik Yunan ve sonrasında Roma'da görülen etimolojik olarak pedagog kelimesinin de kökeni oluşturan paidagogoinin, erkek çocuklarının ergenlik çağı sona erene kadar, eğitimleri ile ilgilenen, onlara rehberlik eden kişi olduğu anlaşılmaktadır.

---

<sup>5</sup>Hatta Çavuşoğlu, bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır: “[...] *Tâ masallara girmiş bir geleneğe göre muhafızlar esmer veya siyah ırktan iri yarı kölelerden seçilirdi. Bu vasıfları dolayısıyla onları şairler kâfir, yılan, kara bulut, diken ... gibi renk bakımından koyu veya siyah olan nesnelere benzetmişlerdir.[...]*” (Mehmed Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, Kitabevi Yay, İstanbul 2003, s. 59-60)

<sup>6</sup>Güven Bakırcı, “Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik” Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C. 63, S.1, Ocak-Mart 2008, s. 21-23.

Paidagogoilerin çoğunlukla kölelerden seçildiği ve hür bir Yunan çocuğun yanında paidagogoi olmaksızın evden dışarıya çıkmasının çok da olası olmadığı anlaşılmaktadır.

Elbette kölelik sadece antik Yunan'a özgü bir durum değildir. Yerleşik hayata geçen eski uygarlıkların hemen tamamında toplumdaki hakları ve yaşam koşulları farklı da olsa kölelik mevcuttur. Öyle ki, semavî dinler kölelere iyi davranılması, haklarının gözetilmesi ve azat edilmesini teşvik etmiş, köle kaynaklarını savaş ve doğumla sınırlamış olsalar dahi, köleliği tümünden yasaklamamışlardır. Antik Yunanda, kölelik yaygın olmasına karşın, çağdaşı olan uygarlıklarla kıyaslandığında kölelerin nispeten iyi koşullarda olduğu söylenebilir. Her ne kadar hukuk karşısında efendisinin malı olarak muamele görüp vatandaşlık hakkından mahrumsa da; şehrin güvenliği, zanaatkârlık, kâtiplik, doktorluk, kamu işleri (memurluk) gibi uzmanlık gerektiren işlerden ev işlerine ve ırgatlığa kadar geniş bir çalışma alanında istihdam edilmekteydi<sup>7</sup>. Köleler bu işlerden para kazanabiliyor, bu parayla özgürlüklerini satın alma şansına -en azından teorik olarak- sahip olabiliyorlardı.

Kökenini aradığımız rakîb tipi, elimizdeki kaynaklara göre M.Ö. 5. yy.da paidagogoi ile benzerlikler taşımakla birlikte, Arap ve Fars toplumunda böylesi bir tipin varlığı irdelendiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Klasik Türk şiiri bilindiği üzere Fars şiirini model alarak oluşmuştur. Fars şiiri ise, Farsların İslamiyet'i kabulünün ardından Arap şiirini model almıştır. Yani, klasik Türk şiirinin kökenleri söz konusu olduğunda önce Fars sonra Arap kökleri/etkilerin varlığı kuşkusuz doğrudur. Edebiyatta ortak konu, kavram ve motifler çok olduğu için aynı inanç ve medeniyetin parçası olan bu milletlerin edebiyatlarındaki etkileşim de anlaşılabilir bir şeydir. Ancak antik Yunan'daki sevgilinin başkaları ile görüşüp konuşmasındaki engel bir tip olan ve klasik şiirdeki "rakîb"e denk gelen, geneli eğitmen olarak istihdam edilen köleler olarak karşılaşılan bu tipler arası benzerlik sadece tesadüf olabilir mi? Kanaatimiz, ideal güzellik, aşk anlayışı, sevgili tipi gibi şiirin temel unsurlarında da takip edilen bu benzerliğin tesadüf olmadığı yönündedir.

İslam öncesi Arap toplum yapısına bakıldığında, köle istihdamı olmakla birlikte Antik Yunan toplumundaki paidagogoi ile benzerlik taşıyan mürebbilik gibi bir istihdam alanına rastlanmaktadır. Köleler, sahibinin boynuna ip takıp gezdirme hakkına sahip<sup>8</sup> ve oldukça kötü şartlarda yaşayan bir toplumsal sınıfı oluşturmaktaydı. Öte yandan İslam öncesi Arap şiirinde bu tipin varlığına dair de herhangi bir ipucuna rastlanmamıştır<sup>9</sup>. Her ne kadar örneklerin teknik açıdan olgunluğu

<sup>7</sup> Gülnihal Bozkurt, Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, S. 38, 1981, s. 88

<sup>8</sup> Ali Osman Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, İstanbul 1994, s. 335.

<sup>9</sup> İslam öncesi Araplarda gelişmiş bir şiir geleneği olduğu kabul edilmekle birlikte yazılı örneklerin çok da eskiye dayanmadığı bilinmektedir. Tespit edilebilen en eski Arapça metin, 328 tarihli olup Arapçanın Adnanîce lehçesine

daha eski devirlere dayanan bir Arap şiirini kuvvetle muhtemel kılrsa da yazıya geçirilmiş en eski Arapça şiir ise 5. yy. sonu -6. yy. başları olarak tarihlendirilmektedir<sup>10</sup>. İslam öncesi Arap şiirinin ortak temi, kabile hayatı ve bu hayat etrafında gelişen olaylardır. Özellikle, övgü, yergi, övünme, kahramanlık, kadın, aşk ve şarap bu dönem Arap şiirinde dikkat çeken konulardır<sup>11</sup>. Bu konular, İslam öncesi Arap şiirinde müstakil bir şekil olarak “gazel” bulunmadığı için kaside formunda ele alınırdı. Kasidelerin nesib/teşbib bölümlerinde sevgiliden ayrı kalmanın üzüntüsü vb. realist bir aşk tasviri vardı. Göçebe şairlerin kasidelerinin nesib/teşbib kısmında sevgilinin fiziksel özelliklerine dair çok fazla detay verilmemekte, daha çok ona karşı hissedilen duygular, yaşantılar ve özlemler dile getirilmektedir.

Yerleşik Araplar ise daha zevk ve eğlenceye düşkün bir hayat sürmüş ve şiir konuları da bu doğrultuda olmuştur. Göçebe şairlerin aksine yerleşik /kentli Arap şairlerinin şiirlerinde kadın bedenine ait detaylar ve tensel hazlar konu edilir<sup>12</sup>.

Emevilere kadar olan İslami dönemde şiirde şarap övgüsünden kaçınılmış ve aşk anlayışında önemli değişimler görülmüştür. Emevilerle birlikte saltanata dönüşen devlet idaresi, fetihler sonucu elde edilen ganimetler ve maddi zenginlik şiire de yansımış ve yeniden zevk ve eğlence içerikli, şarap ve aşktan bahseden şiirler yazılmaya başlanmıştır<sup>13</sup>. Daha incelmış bir şiir diliyle Hicaz bölgesinde gazel formu ortaya çıkmıştır. Artık kabilesiyle göç eden sevgiliye duyulan özlem gibi İslam öncesi Arap şiirinin klasikleşmiş duygulanımları bir tarafa bırakılmış; yüceltilmiş bir aşk duygusunu terennüm eden uzrî/bedevî ya da ten hazlarını ve maddi aşkı anlatan hadârî/hissî gazel var olmuştur<sup>14</sup>.

Emevi devletinin ardından kurulan, 750-1258 arası hüküm süren, kuruluşunda İranlıların önemli rol oynadığı ve oldukça geniş sınırlara ulaşan Abbasi devleti, hüküm sürdüğü süre açısından Arap edebiyatı, grameri, devlet teşkilatı yapısı, felsefesi vb. için bir kırılma noktasıdır. Şiir devlet tarafından teşvik edilmiş, şiir meclisleri yaygınlık kazanmış, şairler şiirleri karşılığında aldıkları caizelerle kazanç sağlamıştır<sup>15</sup>. Bu devirde başlangıçta uzrî ve hadârî gazel görülmekle birlikte zamanla şiirde İran zevki dolayısıyla hadârî gazel ön plana çıkmıştır. Şarap konulu şiirler yeniden

---

ait 5 satırlık mezar kitabesidir. (Corci Zeydan, Tarihu Adâbi luga'l-Arabiyye (I-IV), Kahire, tarihsiz, C.1, s. 28'den akt. Mehmet Yalar, “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 14, S.2, 2005, s. 80).

<sup>10</sup> Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İstanbul 1973, s. 9.

<sup>11</sup> Nihad M. Çetin, a.g.e s. 87.

<sup>12</sup> Mehmet Yalar, “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 14, S.2, 2005, s. 87-93.

<sup>13</sup> Carl Brockelmann, “Arabistan”, İA, MEB Yay. C.1, s. 527.

<sup>14</sup> Nihad M. Çetin, a.g.e, s. 89-90.

<sup>15</sup> Kenan Demirayak, Abbasi Edebiyatı Tarihi, Şafak Yay, Erzurum 1988, s. 17.

revaç bulmuş; yine bu dönemde erkek çocuklara yönelik gazel bi'l-gılman/gazel bi'l-müzekker şeklinde yeni bir şiir tarzı görülmeye başlanmıştır<sup>16</sup>. Abbasi dönemi şiirindeki kökten değişmeler bu benzerliğin izlerinin takibi için de bir milattır. Abbasi dönemi, Arap toplumunda yoğun tercüme faaliyetlerinin olduğu bir devre olarak dikkati çeker. Bu tercüme çeşitli dillerden yapılmakla birlikte bizi ilgilendirenler Yunancadan yapılan tercümeledir. Bu dönemde Antik Yunan'dan kalan eserler arasında edebi olanlar istisna, tüm eserler Arapçaya çevrilmiştir. Çeviri faaliyetlerinin milletlerde derin etkiler yarattığı, Hint, Uygur ve Çin örneklerinde olduğu gibi değişim ve dönüşümlere yol açtığı, Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle “*uyanişlar devri*”ne sebep olduğu bilinmektedir<sup>17</sup>. Buna paralel olarak, Abbasi dönemindeki bu tercüme faaliyeti Arap şiirinin çehresinin değişme sebeplerinden biri belki de en önemlisidir.

Sonuç olarak; Arap şiirinde Abbasiler devri (750-1258)nden beri takip edilen rakîb tipi, İslamiyet'in kabulüyle estetik anlayışı ve teknik özellikleri değişen Fars ve Türk şiirinde de mevcuttur. Tip üzerine yapılan çalışmalar onun rekabet hâlindeki kişi/ler anlamının öncesinde “muhafız, koruyup kollayan ve gözeten” anlamlarıyla Doğu şiirinde de var olduğunu ortaya koymuştur. Ancak, klasik Doğu şiirinin kökeni kabul edilen Arap şiirinin yazılı örneklerinin M. 5.yy. sonu-6.yy. başına dek ulaştığı ve bu örneklerin de çoğunlukla göçebe Arapların kabile yaşantılarını aksettiren şiirler olduğu hatırlanırsa, varlığını idealize edilmiş bir güzellik ve sevgili anlayışına borçlu rakîb tipinin kökeni yine belirsizliğini koruyacaktır. Oysa M.Ö. 5.yy.da Platon'un Şölen adlı eserinde rastladığımız paidagogoi adı verilen kölelerin, ailenin genç erkek çocuklarının eğitimleri ile ilgilenmelerinin yanı sıra onları âşıklarından da koruyan bir görevi yerine getirmiş oldukları bilinmektedir. Yoğun tercüme faaliyetlerinin olduğu Abbasi döneminde Yunancadan yapılan tercümelemlerle hem ideal güzellik anlayışı hem de paidagogoi tipinin Arap şiirini etkilediği; paidagogoinin şiirde rakîb olarak yer bulduğu ve buradan klasik Doğu şiirine geçtiğini düşünmekteyiz.

---

<sup>16</sup> Kenan Demirayak, a.g.e, s. 88, 92-93.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay, İstanbul 1997.



## KAYNAKÇA

- Ateş, Ali Osman, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*, İstanbul 1994.
- Bakırezen Güven, “Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 63, S.1, Ocak-Mart 2008, s. 21-23.
- Bozkurt, Gülnihal, “Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, S. 38, 1981, s. 65-103.
- Brockelmann, Carl, “Arabistan”, *İA*, C.1, MEB Yay, İstanbul 527.
- Çavuşoğlu Mehmed, *Divanlar Arasında*, Kitabevi Yay, İstanbul 2003.
- Çetin, M. Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İstanbul 1973.
- Demirayak, Kenan, *Abbasi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Yay, Erzurum 1988.
- Dingil, Filiz, “Platon’da Oğlan Aşkına Dair Kaygılar”, *Kebikeç*, S. 13, 2002, s. 135-144.
- İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay, İstanbul 2015.
- Kurnaz, Cemal, *Divan Edebiyatı ve Türk Kimliği*, Kurgan Edebiyat Yay, Ankara 2000.
- Platon, *Şölen*, (çev. Eyüp Çoraklı), Alfa Yay, İstanbul 2015.
- Şentürk, Ahmet Atilla, *Rakibe Dair (Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden)*, Enderun Yay, İstanbul 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay, İstanbul 1997.
- Yalar, Mehmet, “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, 2005, s. 87-93.
- Zeydan Corci, *Tarihu Adâbi Luga’l-Arabiyye (I-IV)*, C.1, Kahire, tarihsiz, s. 2

## BUĞENJE LJUBAVI ILI PREPOZNAVANJE VOLJENOG

Dr. Amina ŠILJAK- JESENKOVIĆ

Saraybosna Üniversitesi

asiljakjesenkovic@gmail.com

### Sažetak

Na osnovu uvida u sadržaje ljubavnih mesnevija u osmanskoj i dijelom predosmanskoj književnosti, te tri turske narodne ljubavne priče, pokušali smo utvrditi nekoliko osnovnih modela „prepoznavanja Ljubljenog“, odnosno sam trenutak koji inicira zaljubljenog da krene putem ljubavi. Bilo da se radi o viđenju slike, snu, zaljubljanju po čuvenju, ili su protagonisti odrastali zajedno, doživjeli jedan jedini susret i pogled u pojavnome svijetu, ili pak čuli glas iz tajnoga svijeta, ili se inicijacija događa prvo po jednom, a potom i po drugom modelu, u preko dvadeset tema bilo je moguće utvrditi svega ovih pet modela „buđenja ljubavi“. Ovi utvrđeni modeli su nas potakli da potražimo odgovore o ovostranosti ili onostranosti, odnosno profanosti i transcendentnosti ljubavi opisanih u ovim djelima, sučeljavajući ih s idejama Ibn Arebija u njegovim Draguljima mudrosti.

### Uvod

Na uzorku od osamnaest tema ljubavnih mesnevija i tri turske ljubavne narodne priče, u ovom radu nastojat ćemo ukazati na modele buđenja ljubavi kod glavnih protagonista ovih priča. Riječ je o sljedećim temama: Varka i Gulšah,<sup>1</sup>Vamik i Azra (Lamii Čelebi),<sup>2</sup> Huma i Humajun,<sup>3</sup> Suheyl i Nevbahar,<sup>4</sup> Šem i Pervane, Husrev i Širin (Šejhi),<sup>5</sup>Ferhad i Širin (Šejhi,

---

<sup>1</sup>Yusuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah (inceleme-metin-dizin)*, hazırlayan Kazim Kökteki, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007.

<sup>2</sup>Ayan, Gönül, “Lamii Çelebi'nin hayatı, edebi kişiliği ve eserleri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1/1 (1994)., s. 43-65.

<sup>3</sup>Osman Horata, “XV. Yüzyıl Şairlerinden Cemâlî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Hacetepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1-2, Aralık 1991, s. 51-83; Anil Çelebioğlu *Türk Edebiyatında Mesnevi (Türk Mesnevi Edebiyatı XV yy'a kadar Sultan II Murad Devri 824-855/1421-1451)*, Kitabevi, İstanbul 1999; s. 326-339.

<sup>4</sup>Sedit Yüksel, *Mehmed: İşk-name, İnceleme – Metin*; Ankara 1965

<sup>5</sup>Faruk K. Timurtaş: *Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin'i, İnceleme-Metin*, İstanbul 1980;

Ahmed-i Ridvan),<sup>6</sup>İskendername (Ahmedi),<sup>7</sup>Edhem i Huma,<sup>8</sup>Džemšid i Huršid (Cem Sultan),<sup>9</sup>Kissa-i Šejh Abdurrezak (Ziyai, Šejh San'an),<sup>10</sup>Jusuf i Zulejha,<sup>11</sup>Mem i Zin,<sup>12</sup>Lejla i Medžnun,<sup>13</sup>Huršid i Ferahšad,<sup>14</sup>Mihr i Mah,<sup>15</sup>Mihr i Vefa,<sup>16</sup>Mihr i Mušteri,<sup>17</sup>Hajal i Jar,<sup>18</sup>

<sup>6</sup>Levend, Agah Sırrı, „Ahmet Rızvan'ın Hüsrev ü Şirin'i“, Türk Dili Araştırmaları Dergisi, Türk Dil Kurumu, No 10, Ankara 1966, s. 215-258

<sup>7</sup>Ahmedî, *İskender-nâme*, haz. Dr. Yaşar Akdoğan, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve yayımlar Genel Müdürlüğü, 3128; Kültür Eserleri 411.

<sup>8</sup>Sabit, „Edhem ü Hüma'dan“, *Büyük Türk Klasikleri*, C. V, s. 309-313.

<sup>9</sup>Münevver Okur Meriç *Cem Sultan Cemşid ü Hürşid, İnceleme, Metin*, Ankara 1997.

<sup>10</sup>*Mostarlı Ziyai Şeyh-i San'an Mesnevisi*, Hazırlayan Müberra Gürgendereli, Kitabevi, İstanbul 2007.

<sup>11</sup>Üst, Sibel, „Nahifi'nin Yusuf u Zeliha Mesnevisi“, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 2/4, Fall 2007, s. 823-957; Aça, Mustafa, “Şeyyad Hamza'nın Yusuf u Züleyha Mesnevisi ile Tatar Türklerinin Yosif Kitabı Üzerine Mukayeseli bir Bakış”, *Milli Folklor*, 16/61 (2004), s. 149-159; Bekiroğlu, Nazan, *Yusuf ile Züleyha, kalbin üzerinde titreyen hüznün*, Timaş Yayınları, İstanbul 2007., 224 s.; Köktürk, Şahin «Halil Oğlu Ali'nin Yusuf ile Zeliha Hikâyesi», *Turkish Studies*, Volume 2/4 (2007), 555- 617... Hamdullah Hamdî, *Yusuf u Züleyha*, Akçağ Yayınları, Genel Yayın/Türk Klasikleri/ Mesneviler: 1, Ankara 1991; Karahan, Leyla, *Kissa-i Yûsuf, Erzurumlu Darîr*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları 564, Ankara 1994., 431 s.; Kemalpaşazade, *Yusuf u Züleyha*, Seçmeler, Hazırlayan dr. Mustafa Demirel, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 513, 1000 Temel Eser Dizisi: 92; Ankara 1983., 248 s.;

<sup>12</sup>**Nâmık AÇIKGÖZ, TÜRKÇE VE KÜRTÇE MEM U ZİN İLE FUZÛLÎ'NİN LEYLÎ VÜ MECNÛN MESNEVÎSİNİN MUKAYESESİ**, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4 Fall 2007, 37-50.

<sup>13</sup>Ayan, Hüseyin, “Hâmîdî-zâde Celîlî'nin Leyla vü Mecnûn'u”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Araştırma Der. Fasikül*: 3, Sayı: 16, Ayrı basım, s. 55-77; Fuzulî, *Leyla ve Mecnun, Metin, Düzyayıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, Hazırlayan Muhammet Nur Doğan, Yapı ve Kredi Yayınları, 5. İzdançe, İstanbul 2007. 577+22; Güler, Zülfü, “Leyla ve Mecnun Hikayelerinde Aile”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi/Fırat University Journal of Social Science*, C. 9. Sayı: 1, Elazığ 1999, s. 101-128; Nizami, *Lejla i Medžnun*, s njemačkog prev. Mehmed Karahodžić, Sarajevo 2003.; Nizami, *Leyla ile Mecnun*, prev. Ali Nihat Tarlan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

<sup>14</sup>Şejhoğlu Mustafa, *Hurşidname (Hurşid ü Ferahşâd) İnceleme- Metin –Sözlük-Konu Dizini*, dr. Hüseyin Ayan, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1979, IV+533 s

<sup>15</sup>Gelibolulu Mustafa Ali, *Tuhfetü'l-Uşşak*, Haz. İ. Hakkı Aksoy, M. E. B., Araştırma – İnceleme, İstanbul 2003, s. 21

<sup>16</sup>Ece, Selami, *Tahkiye Açısından Haşimi'nin Mihr ü Vefa Mesnevisi (Transkripsiyonlu Metin – İnceleme)*, Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 1996., 248 s.

<sup>17</sup>Arslan, Mustafa, „Türk Edebiyatında Mihr ü Müšteri Mesnevileri ve Miri'nin Mihr ü Müšteri'si“, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish o Turkic*, Volume 4/7, Fall 2009, s. 113-132.

<sup>18</sup>Aydemir, Yaşar, *Vücutî, Hayâl ü Yâr*, Birleşik Kitabevi, Ankara 2007., 273 s.

Husn i Aşk,<sup>19</sup> Arzu i Kamber,<sup>20</sup> Tahir i Zuhra,<sup>21</sup> Asli i Kerem. U svim ovim pričama moguće je ustvrditi nekoliko osnovnih modela građenja fabule, uvođenja i građenja likova, razvoja radnje i sl. Prisutnost svega nekoliko modela u prilično velikom korpusu djela i priča na osnovu kojih su ova djela nastala, mogu nam pomoći u odgonetanju skrivenog, dubinskog značenja ovih priča, odgonetanja karaktera ljubavi u književnosti baštinika islamske civilizacije, odnosno dovesti nas do zajedničkog duhovnog, intelektualnog i emocionalnog ishodišta čitave plejade autora Islamskoga Parnasa koji su stoljećima davali svoj doprinos neprekinutom nastajanju „hiperteksta“ koji određuje njihovu civilizaciju. U traganju za modelima buđenja ljubavi, odnosno trenutka kada protagonist ovih priča prepoznaju u sebi prepoznaju zaljubljenost i spram sebe svoga ljubljenog utvrdili smo šest osnovnih modela, od kojih se samo jedan javlja u jednoj mesnevi, dok se pet modela buđenja ljubavi ponavlja i kombinira u više djela, tako da ih možemo nazvati arhetipskim modelima.

Ovaj put naše polazište u samoj fabuli je tačka u kojoj glavni junak ljubavne priče/mesnevi izlazi iz ljuštore „dobrog, poslušnog, (na)učenog, vještog, krijeposnog, lijepog i vrijednog djeteta“ okruženog blagostanjem, tačka u kojoj se javlja bljesak koji će ga potaći da se pretvori u „savršenog ljubavnika“; najprije će u svom novom stanju oboljeti, potom izgubiti sposobnost racionalnog prosuđivanja, onda krenuti na težak, po život opasan Put – koji je jedina mogućnost dostizanja Cilja. Vratimo se ukratko ovim modelima buđenja ljubavi:

**A)** Viđenje slike: Vamik posredstvom Azrine dadilje vidi njen na svili oslikan portret (i Vamikov otac se zaljubi u portretisani lik gaznevidske princeze, Vamikove majke); Huma, za vrijeme lova svraća u jednu palaču gdje vidi portret Humajun, kćeri kineskog vladara, i zaljubljuje se u lice s portreta; Süheyl u četrdesetoj (i zabranjenoj) odaji očeva dvora vidi sliku kineske princeze Nevbahar; Pervane na slici u sredini zamka ugleda Kamilov portret kineske princeze Şem'; Şirin vidi Şavurovom rukom naslikan Husrevov portret i zaljubljuje se u njega; Gülşahina dadilja osmišljava plan, i Iskenderu šalju sliku s Gülşahinim likom, u koju se on zaljubljuje; Cemşid nakon sna, na Mihrabovoj slici prepoznaje Hürşîd, djevojku koju je usnio, i tada odlučuje krenuti na put.

**B)** San: Nevbahar usnije Süheyla i zaljubljuje se u njega; Huma usnije Ferruha i zaljubljuje se u njega; Budni (osviješteni) učenjak iz Sane usnije kako je došao u Rumeliju i u jednoj se

---

<sup>19</sup>Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Nesre çeviri, Notlar ve Açıklamalar Muhammet Nur Doğan, Yelkenli Kitabevi, 4. basım, İstanbul 2007; Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay - Hüseyin Ayan, Dergah Yayınları, İstanbul 2005.

<sup>20</sup>*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi V/VIII*, Dergah Yayınları, (C V.) İstanbul, 1982. S. 283-285

<sup>21</sup>Doğan Kaya, "Tahir ile Zühre Hikayesi", *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1993*, Ankara 1995, s. 169-170

rumelijskoj crkvi poklonio pred kumirom; Zulejha, kćimagrebskog vladara usnije Jusufa i zaljubljuje se u njega; Jusufu se u snu navješćuju i patnje, i blagodeti kojima će poslije biti obdaren; Cemşid u snu vidi Hûrşîd i zaljubljuje se u nju. U narodnoj književnosti: Mirza usnije djevojku u koju se zaljubljuje; sutradan je u lovu vidi

**C)** Zaljubljivanje po čuvenju: Feraħşad, sin magrebskog vladara čuje za Hûrşîdinu ljepotu i zaljubljuje se u nju; Şem' čuje priču o Pervaneu, mladiću koji je spreman na goleme žrtve radi ljubavi, i zaljubljuje se u njega; Husrev od svog prijatelja, dvorjanina i savjetnika Şavura sluša o Şirin, prelijepoj nećakinji armenske vladarice, i zaljubljuje se u nju; Gülşah čuje o Iskenderu, i zaljubljuje se u njega.

**D)** Ljubavnici (bliski prijatelji) odrastaju zajedno: Varka i Gülşah odrastaju zajedno, školuju se i uče se vještinama zajedno; Mihr i Müşteri odrastaju zajedno; Lejla i Medžnun se susreću u školi, odrastaju zajedno; Hüsn i Aşk odrastaju zajedno, zajedno idu u školu; U narodnoj književnosti: Tahir i Zuhra odrastaju zajedno, školuju se zajedno; Arzu i Kamber odrastaju zajedno – misleći da su brat i sestra.

**E)** Jedan susret i pogled na javi: Edhemov pogled se samo jednom – kraj česme – susreće s pogledom princeze Huma, koja odmah navlači zastor; Mah ugleda Mihra u šetnji; Nahid se zaljubljuje u Mihra; Kad Gülşah na javi vidi Iskendera potpuno gubi svaku vezu sa stvarnim svijetom;

**F)** Glas iz tajnog svijeta (gajba): Hayâl iz tajnog svijeta čuje glas kako valja postati sužanj u ljubavi prema Yar.

Prvo osvjedočenje u „pojavu Ljubljenog“, ili prvi susret s Ljubljenim, „bljesak“ kojem se začinje kako smo vidjeli prikazano je na više načina: najčešće, nakon što naš glavni junak, pristupnik na Putu Ljubavi, vidi sliku na kojoj je lik „drugog glavnog junaka“ – Ljubljenog (7), jednako brojan je model vizije kroz san (7), Ljubljeni i Zaljubljeni su zajedno otkako znaju za sebe, oni „odrastaju“ sa svijesću o postojanju onog drugog (ili druge polovine jednog bića) – i do razdvajanja dolazi tek nakon što glavni junak i njegova okolina postane svjesna probuđene ljubavi (4+2); potom, po čuvenju, bilo da glas dolazi od prijatelja, iskusnog svjetskog putnika, slučajnog prolaznika ili iz tajnog svijeta (4 + 1); gdjekad se ovaj momenat susreta, „viđenja“ događa i na javi (4). Gdjekad je jedno osvjedočenje potvrđeno „bljeskom“ iz druge perspektive, ili kada gledamo izvana, iz drugog izvora: primjerice, slika – iza koje slijedi iluminatorovo kazivanje o ljepoti naslikanog; viđenje u snu, iza kojeg slijedi viđenje na javi; viđenje na slici iza kojeg slijedi prepoznavanje na javi; mi ćemo ovu pojavu nazvati ponovljenim i potvrđenim

susretom s pojavnošću. Kad je susret potvrđen, naš glavni junak, idealni ljubavnik je već potpuno zatečen svojim stanjem, njegova predstava o Voljenom postaje njegova opsesija, on se razbolijeva, njegova perspektiva, sustav vrijednosti je potpuno promijenjen - gubi svijest, gubi razbor – i kako je strpljivost odlika koju zaljubljeni već na samom početku nema, ili kako čežnja ili patnja koju osjeća zbog odvojenosti od one „bitnije polovine njegovog bića“ nadmašuje njegovo strpljenje, to je prisiljen krenuti na Put. Baš kao i duhovni putnik koji doživi trenutak u kojem se pred njim ukaže jedna perspektiva Istinitoga, i koji od tog momenta ima samo jedan cilj, ima opsesiju prići u Njegovu blizinu, sasvim razgrnuti velove s Lica Istinitoga, i sam se utopiti u Njegovoj Ljepoti. Sam čin osvješćenja u ljubavi – zaljubljenoga čini na korak bližim Ljubljenome.

Prije negoli se prisjetimo puta naših *idealnih ljubavnika*, moramo kazati da smo uočili da sve ove ljubavne mesnevije mogu biti okončane na samo dva načina: smrću ljubavnika ili njihovim sjedinjenjem.

Ako se ovdje radi o Istinskoj Ljubavi, a što je na samom početku pokazano kroz trenutak osvješćenja u egzistenciju Ljubljenoga (slika, san, čuvenje iz metaforičkog ili tajnoga svijeta, prisutnost svijesti o Ljubljenom od vremena kada ima i svijest o sebi, pogled na /ezelskoj/ javi), i ako slijedimo riječi prvostvorenog i posljednjeg poslanog Allahovog vjerovjesnika: „Niko od vas neće vidjeti svoga Gospodara dok ne umre“, ni najmanje ne dvojimo da je ljubav Lejle i Medžnuna, Mem i Zin, Ferhada i Širin, Šejh San'âna i bizantinske princeze, ili junaka narodnih priča Kerem i Asli i Arzu i Kamber, zapravo, poetska slika ostvarenja Ljubavi u smrti, odnosno ostvarenja Božanske ljubavi. Objašnjenje ovog ostvarenja u smrti nalazimo i kod Ibn Arebija: „Božija čežnja prema onima koji su Mu bliski, i pored toga što ih On vidi, sastoji se u tome što On želi da i oni Njega vide., ali to stupanj (na kojem se trenutno nalaze) onemogućuje. To je poput Njegovih riječi kad kaže: *Dok ne saznamo*, i pored toga što On zna. On čezne i žudi za tim posebnim susretom, koji se ostvaruje jedino nakon umiranja, čime se njihova čežnja za Njim ne smiruje, kao što u hadisu (kudsiju, op. A) o kolebanju, koji je u vezi s ovim, Uzvišeni kaže: „Ni u čemu se što činim ne kolebam tako kao što se kolebam u tome da usmrtime Moga roba vjernika koji ne želi smrt i kojeg Ja ne želim povrijediti. A mora se sa Mnom susresti“ On mu saopćava radosnu vijest, jer mu ne kaže da on mora umrijeti, da ga ne bi rastužio spominjući smrt. Kako se čovjek susreće s Bogom tek poslije smrti, kao što reče Muhammed s.a.v.s. „Niko od vas neće vidjeti svoga Gospodara dok ne umre“, zato Uzvišeni i kaže: „A mora

se sresti sa Mnom.“ Božija čežja dolazi zbog postojanja tog odnosa. *Voljeni mi žudi da Me vidi, a ja za njim žudim još silnije, Duše čeznu al ne haje sudba, Jadikujem, i on jadikuje.*“<sup>22</sup>

Znači li to da ipak, spjevovi o ostvarenoj ljubavi ne govore o onostranoj, Istinskoj, već o profanoj, individualnoj, metaforičkoj ljubavi? Ako znači, po čemu bi, primjerice, Varka i Gülşah, nakon sjedinjenja u smrti bili proživljeni i zašto bi nastavili živjeti u ljubavi na ovom prolaznom svijetu? Nije li smrt ovdje također relativna kategorija? Nije li ta smrt nekada drugo ime za osvješćenje u Jednosti Gospodara, budući da je naš Lik u tom stanju već smješten u *Istinski Prostor* i *Istinsko Vrijeme Istinskoga Svijeta*, bez obzira na to da li se on u tom trenutku vidi i na njegovom odrazu u zemaljskom zrcalu, u ovostranom, prolaznom, metaforičkom svijetu? Znači li to da bi ljubav prema stvorenome trebala biti najveći grijeh, pridruživanje takmaca Bogu? Kako su, u tom slučaju, na stotine pjesnika mogli ispričati svoju priču o Jusufu i Zulejhi, i „potvoriti“ Božijeg poslanika da je počinio takav grijeh?

Ako je u ovim djelima riječ o Božanskoj ljubavi, pitamo se o aktivnom i pasivnom principu, i podsjećajući se na izmjenjivost perspektiva i izmjenjivost uloga Hüsn i Aşka, na sve žrtve koje podnose i Kajs i Lejla, na sva odricanja na koja su prinuđeni Husrev i Širin, tražimo odgovor na pitanje jesu li razlučive uloge Ljubljenog i Zaljubljenog, ili su one – u skladu s principom Jednosti – izmjenjive, jer „On Sebe opisuje silnom čežnjom za susretom s njim (čovjekom). Zato za one Svoje robove koji čeznu za Njim kaže: „O Davude, zaista je Moja čežnja za njima jača“, tj. Jača od njihove čežnje za Njim.“<sup>23</sup> Da Ljubav nije potekla iz Izvora, kako bi se i na čemu mogla ozrcaliti? Ibn Arebi u svojim *Draguljima mudrosti* veli:“ Voli se samo onaj od koga se potiče, pa tako i čovjek voli Onoga od koga je postao, a to je Bog. Zato Muhammed, s.a.v.s., i kaže da su žene njemu omiljene, a ne da ih on voli sam od sebe, jer čak i kad voli svoju ženu, on voli svoga Gospodara na čijem je liku. On nju voli onako kako Bog voli njega, oponašajući Boga. Pošto je muškarac zavolio ženu, on hoće da se sjedini s njom, tražeći ono vrhunsko sjedinjavanje koje dolazi i biva u ljubavi.“<sup>24</sup> A potom: „Ako muškarac vidi Boga u ženi, radi se o viđenju u nečem što je pasivno. Ako Ga vidi u sebi, s obzirom na činjenicu da se žena pojavljuje od njega, vidi Ga u nečem što je aktivno, a ako Ga vidi u sebi bez predočavanja lika one koja je postala od njega, onda Ga vidi u nečem što je pasivno od

---

<sup>22</sup> Ibn Arebi, *Dragulji Mudrosti*, str. 259.

<sup>23</sup> *Ibidem*, str. 258.

<sup>24</sup> *Ibidem*, str. 261.

Boga, bez posredstva. Njegovo viđenje Boga u ženi je potpunije i savršenije, zato što Boga vidi i u aktivnom i u pasivnom vidu, dok Ga u sebi vidi samo u pasivnom vidu.“<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup>*Ibidem.*



# **POLISEMIJA GLAGOLA OSJETILNE PERCEPCIJE U TURSKOM JEZIKU S OSVRTOM NA HRVATSKI JEZIK**

**Dr. sc. Barbara KEROVEC**  
**Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu**  
**barbara.kerovec@gmail.com**

## **SAŽETAK**

Glagoli osjetilne percepcije primarno označuju konkretne, fizičke aktivnosti i iskustva kojima prikupljamo informacije o svijetu koji nas okružuje s pomoću pet osjetilnih modaliteta: vida, sluha, dodira, njuha i okusa. Osjetilni su modaliteti biološki zadani i zajednički su svim ljudima, no ustanovljeno je da različiti jezici na različite načine leksikaliziraju, odnosno odijeljuju aktivnosti i iskustva povezana uz te osjetilne modalitete (Viberg 1984). Primjerice, dok hrvatski jezik različitim glagolima odijeljuje iskustva iz domene sluha i dodira (čuti i osjetiti), turski ih objedinjuje istim glagolom (*duymak*), što znači da turski glagol ostvaruje polisemiju već unutar konkretne, fizičke domene osjetilnog iskustva. Što se tiče označavanja iskustava iz apstraktnijih domena, glagoli percepcije općenito su vrlo podložni širenju značenja iz konkretnih prema apstraktnima jer se ljudi u poimanju i razumijevanju apstraktnijih iskustava služe iskustvima iz konkretnijih domena, među koje spadaju i ona koja se odnose na osjetilnu percepciju (prema teoriji „utjelovljenosti“ konceptualnih i jezičnih struktura: Lakoff i Johnson 1980; Lakoff 1987; Johnson 1987; Langacker 1987; Zlatev 1997). U dosadašnjim je istraživanjima pokazano da u širenju značenja različitih vrsta glagola osjetilne percepcije postoje određene pravilnosti, ali i razlike s obzirom na različite jezične porodice i kulturološke faktore (Sweetser 1990; Evans i Wilkins 2000). Po tom su pitanju turski i hrvatski jezik slabo istraživani, a budući da je riječ o genetski nesrodnim i tipološki različitim jezicima koji potječu iz različitih kultura, u ovome će se radu nastojati istražiti kako glagoli osjetilne percepcije u tim jezicima šire svoja značenja unutar konkretne i prema apstraktnijim domenama. Pritom će analiza biti usredotočena primarno na turski jezik, a zatim i na njegovu usporedbu s hrvatskim kako bi se uputilo na njihove sličnosti i razlike. Za potrebe analize bit će razmotrene leksičke natuknice u turskim i hrvatskim rječnicima te primjeri uporabe glagola u turskim i hrvatskim korpusima i na internetu.

**Ključne riječi:** glagoli percepcije; polisemija; utjelovljenost uma; turski jezik; hrvatski jezik.

## ABSTRACT

Perception verbs primarily denote physical experiences and activities related to five sense modalities: sight, hearing, touch, smell and taste. Although sense modalities are biologically determined and common to all human beings, it has been found that different languages show differences in lexicalizing perceptual experiences and activities. When meaning extensions of perception verbs to abstract domains are concerned, researches done so far have shown that regularities and differences among different languages can be observed with respect to language families and cultural factors (Viberg 1984, Sweetser 1990, Evans & Wilkins 2000). This paper aims to explore differences and similarities in ways perception verbs extend their meanings in Turkish and Croatian - two genetically unrelated and typologically different languages coming from different cultures. The analysis is based on examples from Turkish and Croatian dictionaries, corpora and internet.

**Keywords:** perception verbs; polysemy; Turkish language; Croatian language; language typology

## 1. Uvod

Glagoli osjetilne percepcije (kao što su *vidjeti*, *čuti*, *ticati/dirati*, *(na/po)mirisati*, *kušati*, i sl.) u svim su jezicima izrazito višeznačni. Temeljna im se značenja odnose na konkretna, fizička iskustva i aktivnosti kojima prikupljamo informacije o svijetu koji nas okružuje, i to s pomoću pet osjetilnih modaliteta: vida, sluha, dodira, njuha i okusa. No poznata je činjenica da ti glagoli šire svoja značenja i na apstraktne domene, kao što su kognitivne aktivnosti, emocije, estetske i moralne vrijednosti, društveni odnosi, i sl. Na primjer, kad kažemo *Ne vidim u čemu je problem*, glagol *vidjeti* u toj rečenici nema značenje vidne percepcije, već kognitivne, te se može zamijeniti glagolom *shvaćati* ili *razumjeti* (*Ne shvaćam / ne razumijem u čemu je problem*). Ili kada kažemo *Dotakli smo tu temu* glagol *dotaknuti* u toj se rečenici ne odnosi se na fizički dodir, već na bavljenje čime ili analiziranje čega.

Širenje konkretnih na apstraktna značenja u suvremenim se lingvističkim promišljanjima, ponajprije u teorijsko-metodološkom okviru kognitivne lingvistike, objašnjava

tezom o „utjelovljenosti“ konceptualnih i jezičnih struktura (engl. *embodiment, embodied mind*) koju su najpodrobnije razvili Lakoff i Johnson (Lakoff i Johnson 1980; Lakoff 1987; Johnson 1987), zatim Langacker (1987), a nakon njih razradili su je i mnogi drugi lingvisti. Prema toj tezi, jezik je neraskidivo povezan s umom, a um s tijelom, preko kojega ostvarujemo interakciju s izvanjskim svijetom. Jezik stoga nužno odražava način na koji doživljavamo i poimamo svijet koji nas okružuje i na koji kategoriziramo i organiziramo naše znanje. S obzirom na to da su nam iskustva iz konkretne, fizičke domene najranija i primarna, utvrđeno je da se ljudi u poimanju i razumijevanju apstraktnijih iskustava služe iskustvima iz konkretnijih domena, među koje spadaju primjerice prostorna, ali i ona koja se odnose na osjetilnu percepciju. U jeziku se to odražava na način da jezičnim elementima za izražavanje konkretnih iskustava izražavamo i apstraktnija. Na primjer, apstraktna iskustva kao što su raspoloženje, samopouzdanje ili dostojanstvo poimamo pomoću prostornih iskustava, pa kažemo da je nekome *palo raspoloženje* ili da mu je *palo samopouzdanje*, da netko ima *visoko* ili *nisko samopouzdanje*, da smo nekoga *ponizili*, da nam je netko *porastao* ili *pao u očima* i sl. U kongitivnoj se lingvistici poimanje iskustava iz jedne domene s pomoću iskustava iz druge domene na temelju određenih sličnosti tumači kognitivnim mehanizmima koji se nazivaju *konceptualne metafore*.<sup>1</sup> U konkretnom slučaju, riječ je o metaforama DOBRO JE GORE (*visoko samopouzdanje, porasti u očima*, itd.) i LOŠE JE DOLJE (*nisko samopouzdanje, pasti u očima*, itd), koje ukazuju na to da ono što je dobro poimamo kao nešto što je u prostornoj domeni gore ili visoko, a ono što je loše kao nešto što je dolje ili nisko.

Što se osjetilne percepcije tiče, ako jezične elemente za izražavanje vidne percepcije koristimo za izražavanje kognitivnih aktivnosti, kao što su shvaćanje ili razumijevanje iz navedenog primjera *Ne vidim u čemu je problem*, to znači da vid i kogniciju iz određenih razloga međusobno povezujemo, odnosno kategoriziramo zajedno, tj. da kogniciju kao apstraktnije iskustvo poimamo s pomoću vida kao konkretnijeg iskustva. U tom slučaju možemo govoriti o konceptualnoj metafori ZNATI JE VIDJETI, koja potpada pod mnogo širu, opću metaforu UM KAO TIJELO, skupa s metaforama DOBRO JE GORE i LOŠE JE DOLJE. Pravilnost pojave konceptualne metafore ZNATI JE VIDJETI utvrđena je u indoeuropskoj jezičnoj porodici (Sweetser 1990), a očituje se u upotrebi leksema vidne percepcije za izražavanje koncepata povezanih s razumijevanjem, znanjem i promišljanjem. U hrvatskom se kao indoeuropskom

---

<sup>1</sup> Detaljnije o konceptualnoj metafori vidi u Lakoff i Johnson (1980), Lakoff i Turner (1989), Kövecses (1986, 2002, 2005), Žic Fuchs (1991, 1992), Stanojević (2013, 2014).

jeziku na primjeru brojnih upotreba glagola *vidjeti* može jasno uočiti aktualiziranost te metafore, npr.:

1. *Zovem te da vidim (saznam) jesi li pogledao film?*
2. *Kako te vide tvoji suradnici? (što misle o tebi)*
3. *Vidjet ćeš (uvjerit ćeš se) da će sve biti u redu.*
4. *Ne vidim (ne shvaćam) poantu priče.*
5. *Vidi (razmisli/odluči) želiš li ići s nama.*
6. *Vidim te (zamišljam te) kao budućeg predsjednika.*

Postojanje konceptualne metafore ZNATI JE VIDJETI objašnjava se činjenicom da vidom prikupljamo najviše informacija i spoznajemo svijet koji nas okružuje, te se vid poima kao temeljni izvor znanja.

U dosadašnjim je istraživanjima pokazano da u širenju značenja glagola različitih vrsta osjetilne percepcije postoje razlike s obzirom na različite jezične porodice i kulture usprkos činjenici što su modaliteti osjetilne percepcije zajednički svim ljudima svijeta. Primjerice, Evans i Wilkins (2000) otkrili su da se u australskim jezicima glagoli koji šire značenja na domene znanja, razumijevanja i promišljanja primarno odnose na sluh, a ne na vid kao u indoeuropskoj jezičnoj porodici. Stoga kad su australski jezici u pitanju možemo govoriti o konceptualnoj metafori ZNATI JE ČUTI, a kao jedno od objašnjenja postojanja te metafore autori navode činjenicu da kulture iz kojih australski jezici potječu imaju usmenu, a ne pisanu tradiciju, te se u njima smatra da je temeljni izvor znanja slušanje, tj. da se znanja prenose usmeno. Rezultati istraživanja Evansa i Wilkinsa upućuju na važnost uloge kulturoloških faktora u širenju značenja glagola osjetilne percepcije.

Što se turskog i hrvatskog jezika tiče, oni su u pogledu glagola osjetilne percepcije do sada slabo istraženi, dok njihove međusobne usporedbe gotovo da i nema.<sup>2</sup> Budući da je riječ o genetski nesrodnim jezicima koji potječu iz različitih kultura, nastojali smo istražiti kako glagoli osjetilne percepcije u tim jezicima šire svoja značenja prema apstraktnijim domenama, ali i unutar konkretnih domena. Pritom smo se usredotočili primarno na turski jezik, a zatim i na njegovu usporedbu s hrvatskim kako bismo uputili na njihove sličnosti i razlike. Za potrebe

---

<sup>2</sup> Jedino nama poznato kontrastivno istraživanje turskog i hrvatskog jezika na temu glagola osjetilne percepcije jest istraživanje Raffaelli i Kerovec (2015).

analize razmotrili smo leksičke natuknice u turskim i hrvatskim rječnicima te primjere uporabe glagola u turskim i hrvatskim korpusima i na internetu. Pri istraživanju smo se također oslanjali na rezultate dosadašnjih istraživanja, i to na rezultate Sweetser (1990), koja se bavila indoeuropskom porodicom, i Viberga (1984), koji je proveo istraživanje na široj skupini jezika različitih porodica. Njihove rezultate objedinjeno predstavljamo na niže prikazan način, pri čemu su s lijeve strane navedene ishodišne (konkretno) domene osjetilne percepcije (vid, sluh, dodir, okus i miris), a s desne strane ciljne (apstraktne) domene, na koje se konkretne preslikavaju, odnosno koje, poimamo pomoću konkretnih iskustava povezanih uz osjetilnu percepciju:

‘vid’ → ‘znanje’; ‘sastajanje s kim’

‘sluh’ → ‘znanje’; ‘poslušnost’

‘dodir’ → ‘emocije’; ‘iskustvo’; ‘razmišljanje’; ‘poznavanje osobe’

‘okus’ → ‘sviğanje / nesviğanje’; ‘iskustvo’

‘miris’ → ‘neugodne emocije’; ‘sumnja’

Turski i hrvatski jezik pokazuju neke sličnosti, ali i razlike u odnosu na do sada istražene jezike, ali i u odnosu jedanog prema drugome, što ćemo pokušati pokazati u analizi koja slijedi. Osim u širenju značenja iz konkretnih na apstraktne domene, u analizi ćemo nastojati uputiti na razlike i sličnosti između dvaju jezika u odijeljivanju osjetilnih iskustava u konkretnoj domeni te u gramatičkom strukturiranju značenja s obzirom na njihove tipološke različitosti. Analizu ćemo započeti glagolima vidne percepcije, zatim ćemo obraditi glagole percepcije sluha i dodira, a na koncu glagole koji se odnose na okus i miris.

## 2. Analiza turskih i hrvatskih glagola osjetilne percepcije

Prema istraženju građi, glagoli vidne percepcije i u turskom i u hrvatskom jeziku koriste se u značenjima kognitivnih aktivnosti, ali i društvenih odnosa. Što se kognitivnih aktivnosti tiče, turski se glagoli *görmek* „vidjeti“ i *bakmak* „gledati“ pojavljuju u značenjima “shvaćati”, “spoznati”, „misliti što o čemu“, „interpretirati“, „prosudivati“ zatim „razmotriti“, „sagledati“, „smatrati“, i sl:

7. *Bak ömür geçip gidiyor, görmüyor musun?*

**Gle/Čuj/Slušaj**, život prolazi, zar ne **vidiš** (ne shvaćaš/ne razumiješ)?

8. *İnsan ne kadar bilgisiz olduğunu **gördükçe** daha çok öğrenme gereğini duyar.*

Što čovjek više **vidi/uvida**/spoznaje/shvaća koliko je neuk, sve više osjeća potrebu za učenjem.

9. *Sen bu olaylara nasıl **bakıyorsun** (Sen bu olayları nasıl **görüyorsun**)?*

„Kako ti **gledaš** na te događaje (Kako ti **vidiš** te događaje)?“ (tj. kako ih interpretiraš/prosudiješ / što misliš o njima?)

10. *Neticelere **bakmak** gerekiyor. „Treba **sagledati** / **razmotriti** posljedice“*

11. *Onu oğlu gibi **görüyor**. „**Smatra** ga sinom / **gleda** na njega kao na sina“*

12. *Herkes karşındakini suçlu **görüyor**, kimse dönüp bir kendine **bakmıyor**.*

Svi **vide** kao krivca / **smatraju** krivim onoga pred sobom, nitko da se osvrne i **pogleda/sagleda/razmotri/promotri/proanalizira** malo sebe.

Iz primjera se zamjećuje sličnost između dvaju jezika u širenju značenja glagola vidne percepcije jer se i hrvatski glagoli kao što su *gledati* i *vidjeti* pojavljuju u značenjima kognitivnih aktivnosti. Sličnost se primijećuje i u činjenici da su iz glagola vidne percepcije derivirane imenice u istim i sličnim značenjima kognitivnih aktivnosti kao što su *bakış açısı* „**gledište**“, „kut **gledanja/razmatranja**“ i *görüşler* „**pogledi**“, „**gledišta**“, „**videnje** (čega)“ (tumačenje, mišljenje o čemu). Dva se jezika razlikuju pak po tome što su u hrvatskome od glagola koji primarno izražavaju vidnu percepciju procesom prefiksacije nastali novi glagoli koji se više ne mogu koristiti u značenju vidne, već isključivo kognitivne percepcije ili aktivnosti. To su glagoli *u-vidjeti*, *sa-gledati*, *raz-motriti* i *s-matirati* (*s-motriti* → *smatirati*). U turskom kao aglutinativnom jeziku, kojemu nije svojstvena prefiksacija, glagoli se vidne percepcije u značenjima kognitivnih aktivnosti pojavljuju u morfološki nepromijenjenom obliku. Također, u primjeru (7) i u turskom i u hrvatskom jeziku upotrijebljeni su glagoli vidne percepcije (*bakmak* i *gledati*) u značenju skretanja kognitivne (a ne vizualne) pozornosti, no u hrvatskom se u tom značenju mogu koristiti i dva glagola slušne percepcije - *çuti* i *slušati* - dok se u turskome od glagola slušne percepcije može koristiti jedino *dinlemek* „slušati“.

Manje apstraktna značenja turskog glagola *görmek* vežu se uz domenu iskustva, doživljavanja, osvjeđivanja, što znači da u širenju značenjske strukture tog glagola djeluje i metafora ISKUSITI JE VIDJETI, koja, čini se, nije aktualizirana kod hrvatskog glagola *vidjeti*, osim možda u rjeđim upotrebama kao što je u primjeru (13):

13. *Bu ova çok savaş gördü.*

„Ova je ravnica bila poprištem mnogih ratova („doživjela/?**vidjela** je mnoge ratove“).“

14. *Geçen sene okulumuz teftiş gördü.*

„Prošle je godine naša škola imala inspekciju.“

15. *Aracımı aldığımdan beri ağır bir masraf görmedim.*

„Otkako sam kupila automobil, nisam imala većih troškova.“

16. *O sergi büyük ilgi gördü.*

„Ta je izložba privukla („doživjela“) veliko zanimanje.“

17. *Hangi dersleri görüyorsunuz?*

„Koja predavanja slušate?“

Posljednji primjer (17) zanimljiv je iz aspekta usporedbe turskog i hrvatskog jezika po razlici u konceptualizaciji stjecanja znanja putem praćenja nastave ili predavanja: u turskome se konceptualizira pomoću domene vida (odnosno iskustva),<sup>3</sup> a u hrvatskome pomoću domene sluha.

Što se tiče preslikavanja domene vidne percepcije na društvenu domenu, može se primijetiti sličnost u širenju značenja turskog glagola *görmek* i hrvatskog glagola *vidjeti* putem metafore SASTATI SE S KIM JE VIDJETI KOGA:

18. *Bugün müdürü göreceğim.*

„Danas ću **vidjeti** direktora.“ (sastat ću se s njim)

19. *Saat ikide görüşürüz.*

„**Vidimo** se u dva sata.“ (sastat ćemo se)

U turskome je reciprocitativni oblik glagola *görmek* – *görüşmek* – još dodatno proširio značenje na društvenu komunikaciju, odnosno razgovor, i to čak i onda kada u komunikaciji ne postoji mogućnost da se sugovornici međusobno vide, pa tako možemo reći *telefonda görüşmek* „komunicirati/razgovarati telefonom“ (doslovno „vidjeti se telefonom / na telefonu“).<sup>4</sup> U hrvatskome slično (ali ne isto) značenje nosi glagol slušne percepcije u povratnom obliku *čuti*

---

<sup>3</sup> Slično i *eğitim görmek* „obrazovati se“ (dosl. „vidjeti obrazovanje“)

<sup>4</sup> Tim je motivacijskom procesom nastao i složeni leksem *iş görüşmesi* „razgovor za posao“ (dosl. „viđanje za posao“).

se, koji se koristi i kad je riječ o komunikaciji u kojoj se sugovornici međusobno neće čuti, kao što je elektronička pošta ili sms-poruka (npr. *Çujemo se!* u značenju „dogovorit ćemo se / komunicirat ćemo“), za što turski koristi glagol *haberleşmek* (dosl. „međusobno se obavijestiti“).

Za razliku od glagola *görmek* „vidjeti“, turski glagol *bakmak* „gledati“ kad je riječ o širenju značenja na društvenu domenu širi značenje na domenu skrbi, brige, čuvanja ili pažnje/pozornosti putem konceptualne metafore BRINUTI SE O KOME/ČEMU JE GLEDATI (NA) KOGA/ŠTO:

20. *Üç çocuklu bir aileye bakıyor.* „Brine se / uzdržava obitelj s troje djece“

21. *Çocuklara kim bakacak?* „Tko će paziti / čuvati djecu?“

22. *Kendine iyi bak!* „Čuvaj se!“

Značenje skrbi i brige u turskom jeziku nije ograničeno samo na društvenu domenu, već se širi i na domenu brige o stvarima ili apstraktnim pojavnostima kao u sljedećim primjerima:

23. *Vaktini boş geçirmemeye bak!* „Pobrini se / **gledaj** da ne potrafiš svoje vrijeme“,

24. *Arabanıza iyi bakıyor musunuz?* „Održavate li dobro svoj automobil?“

25. *Bak ne diyeceğim sana... „Gle (pazi) što ću ti reći...“*

Nadalje, isti se glagol koristi i u značenjima provjere i kontrole, koja su bliska gore navedenim značenjima:

26. *Şu hesaba sen de bak.* „**Pogledaj/pregledaj** i ti taj račun“

27. *Doktor sana baktı mı?* „Je li te doktor **pregledao**/prekontrolirao?“

Turskom glagolu *bakmak* blisko značan hrvatski glagol *gledati* samo djelomično širi značenje na tu domenu, kao što je u primjerima (23) i (25), ili pak u prefigiranim oblicima kada nosi značenje provjeravanja ili kontroliranja, kao u primjerima (26) i (27).

Jedna od bitnih razlika između turskog i hrvatskog jezika kad je riječ o glagolima vidne percepcije jest i u tome što se u turskome ti glagoli koriste i za označavanje drugih temeljnih osjetilnih modaliteta, i to ponajprije okusa, a zatim i mirisa, što se vidi iz sljedeće tablice, u kojoj su glagoli vidne percepcije otisnuti masnim slovima:<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> U tablici (1) glagoli osjetilne percepcije podijeljeni su na one koji označuju *aktivnosti* (lijeva strana tablice) i one koji označuju *iskustva* ili *doživljaje* (desna strana tablice). Razlika između aktivnosti i iskustva/doživljaja najbolje se može ilustrirati parovima kao što su *gledati* (aktivnost) vs. *vidjeti* (iskustvo), ili *slušati* (aktivnost) vs. *čuti* (iskustvo). Prema Vibergu (1984:123), aktivnosti su neomeđeni procesi kojima nastojimo nešto percipirati i koje svjesno kontroliramo, dok su iskustva ili doživljaji stanja koja nisu kontrolirana i pri kojima je već nešto percipirano.



	AKTIVNOST	ISKUSTVO / DOŽIVLJAJ
VID	<i>bakmak</i> „gledati”	<i>görmek</i> „vidjeti”
SLUH	<i>dinlemek</i> „slušati”	<i>duymak</i> „čuti” <i>işitmek</i> „čuti”
DODIR	<i>dokunmak</i> „dirati”, „ticati”	<i>duymak</i> „osjetiti” <i>hissetmek</i> „osjetiti”
OKUS	<i>tatmak</i> „kušati” <i>tadına bakmak</i> „kušati” (dosl. „pogledati okus”)	<i>tatmak</i> „okusiti” <i>tadını almak</i> „okusiti” (dosl. „uzeti/primiti okus”) <i>tadını duymak / hissetmek</i> „osjetiti okus” <i>tadını görmek</i> „osjetiti okus” (dosl. „vidjeti okus”)
NJUH	<i>koklamak</i> „pomirisati”; „(po)njušiti” <i>kokusuna bakmak</i> „pomirisati”	<i>kokusunu almak</i> „(na)mirisati”; „(na)njušiti” (dosl. „uzeti/primiti miris”) <i>kokusunu duymak / hissetmek</i> „osjetiti miris” <i>kokusunu görmek</i> „(na)mirisati”

Tablica 1. Temeljni glagoli osjetilne percepcije u turskom i hrvatskom jeziku

Iako za aktivnosti okusa i njuha u turskom jeziku postoje jednostavni glagoli koji se koriste isključivo za te osjetilne modalitete (*tatmak* i *koklamak*), za označavanje i aktivnosti, i iskustva/doživljaja okusa i mirisa vrlo je česta upotreba glagola vidne percepcije, i to u njihovim metaforičkim, proširenim značenjima o kojima je maločas bilo riječi, konkretno glagola *bakmak* u značenju „provjeriti” (dakle, „provjeriti okus/miris”), te glagola *görmek* u značenju „iskusiti/doživjeti” (dakle, „iskusiti/doživjeti okus/miris”). Iz tablice se može uočiti još jedna razlika između turskog i hrvatskog jezika: hrvatski za iskustva/doživljaje okusa i mirisa ima posebne, jednostavne glagole *okusiti* i *(na)mirisati* / *(na)njušiti*, dok su u turskome, osim glagola *tatmak*, to glagoli sastavljeni od dviju komponenata: od imenica, koje označavaju osjetilni modalitet (okus i miris), i jednog od triju glagola *almak* „uzeti/primiti”, *duymak* „osjetiti” ili *görmek* „vidjeti”. Dok se glagoli u značenju „vidjeti/iskusiti” (kao što je turski *görmek*) i “uzeti/primiti” (kao turski *almak*) u hrvatskome ne mogu koristiti za označavanje doživljaja okusa i njuha, sličnost između dvaju jezika pak leži u upotrebi glagola koji primarno označuje modalitet

fizičkog osjeta: u hrvatskome je to glagol *osjetiti* (dakle, *osjetiti okus/miris čega*), a u turskome glagoli *duymak* i *hissetmek* „osjetiti“. No kad je riječ o glagolima za izražavanje fizičkog osjeta, posebnost turskoga jezika u odnosu na hrvatski leži u tome što jedan od tih dvaju turskih glagola, a to je *duymak*, služi i za izražavanje doživljaja sluha, za što hrvatski jezik ima poseban glagol *čuti* (vidi tablicu). Dakle, hrvatski jezik različitim glagolima nužno odijeljuje iskustva iz domene sluha i dodira (*čuti* i *osjetiti/osjećati*), dok ih turski jezik *može* odijeljivati različitim glagolima (*işitmek* „čuti“ i *hissetmek* „osjetiti“), ali ih može i objediniti istim glagolom (*duymak*), što znači da je glagol *duymak* višeznačan već u konkretnoj domeni osjetilih iskustava.

Što se tiče apstraktnijih domena uz koje se turski glagol *duymak* povezuje, kad je riječ o njegovom značenju slušne percepcije, ono se proširuje (tj. preslikava) na domenu znanja, ali na razini informiranosti ili znanja manje pouzdanosti nego što ga označava glagol vidne percepcije *görmek*. U tom je slučaju moguće govoriti o aktualizaciji konceptualne metafore BITI OBAVIJEŠTEN JE ČUTI, koja je aktualizirana i u značenjskoj strukturi hrvatskoga glagola *čuti*, kao i turskog glagola *işitmek*:

28. *Bir köylüden burada avlandığınızı **duydum** / **işittim**.*

„**Čuo sam** (saznao sam) od jednog seljaka da ovdje lovite“

U istom je smislu širenja na domenu kognicije od pasivnog oblika participa prošlog glagola *duymak* nastao i pridjev *duyulmuş* u značenju „znan“, „poznat“, a po njegovoj hrvatskoj bliskozačnici *čuven* vidimo da je i u hrvatskome došlo do istog procesa (npr. *duyulmuş bir üniversite* „**čuveno**/poznato sveučilište“).

S druge strane, značenje fizičkog osjeta glagola *duymak* proširilo se na značenje emotivnog (primjer 29), ali i duhovnog ili intuitivnog osjeta (primjer 30), što je slučaj i s hrvatskim glagolom *osjetiti*, ali i s drugim turskim glagolom koji primarno označava fizički osjet – glagolom *hissetmek*:

29. *Güzel olmasın fakat ruhu olsun, bir şey **duysun**.*

„Ne mora biti lijepa, ali neka ima dušu, neka nešto **osjeća**.“

30. *İnsan ne kadar bilgisiz olduğunu gördükçe daha çok öğrenme gereğini **duyar**.*

„Što čovjek više uviđa koliko je neuk, sve više **osjeća** potrebu za učenjem.“

*Aktivnosti* sluha i dodira turski jezik nužno razdvaja različitim glagolima – *dinlemek* „slušati“ i *dokunmak* „dirati“, „ticati“ – za razliku od *iskustava* ili *doživljaja* sluha i dodira. Ta dva glagola šire značenje na apstraktne domene na sljedeći način. Glagol slušne aktivnosti *dinlemek*, za razliku od glagola slušnog doživljaja *duymak* i *işitmek*, ne širi značenje na domenu kognicije, već na društvenu domenu poslušnosti putem metafore OBRAĆANJE POZORNOSTI JE SLUŠANJE. Do istog je značenjskog pomaka došlo i kod hrvatskog glagola *slušati*:

31. *Doktorunun sözüni dinlemeyip sigara içmeye devam etti.*

„Nije **poslušao** što je doktor rekao i nastavio je pušiti.“

Glagol *dokunmak* pak, koji označuje aktivnost dodira, širi značenje slično kao i glagoli *duymak* i *hissetmek* koji označuju doživljaj dodira: putem konceptualne metafore DJELOVATI NA ŠTO JE DIRATI ŠTO *dokunmak* je proširio svoje značenje na domenu intimnoga, bilo emotivnog ili psihološkog, slično kao i hrvatski glagoli *dirati* i *dirnuti*.

32. *Hiçbir gözyaşının bana onunkiler kadar dokunduğunu hatırlamıyorum.*

„Ne sjećam se da su me ičije suze **dirnule** kao njezine.“

No čini se da ti glagoli iz obaju jezika u apstraktnim značenjima nose negativne konotacije, odnosno označuju neugodne emocije, stanja ili aktivnosti, kao što su vrijeđanje, uznemiravanje, remećenje, miješanje ili negativan utjecaj na što, kako se može i primijetiti iz primjera koji slijede. Značenje negativnog utjecaja u većoj je mjeri aktualizirano u turskom jeziku, što se zamjećuje iz primjera (35) u kojemu kao prijevodni ekvivalent ne može biti upotrijebljen nijedan hrvatski glagol percepcije dodira:

33. *İhale Yasası'nın özüne dokunmayın.*

„Ne **dirajte** u suštinu Zakona o natjecajima“

34. *Bu suçlama onurunuzda dokunmuyor mu?*

„Zar ta optužba ne **dira**/vrijeđa vaš ponos?“

35. *Bu yemek/bu hava bana dokunur.*

„Ovo jelo/ovo vrijeme mi škodi.“

I u jednom i u drugom jeziku glagoli koji označuju aktivnost dodira šire značenja i na domenu bavljenja čime (obično površnijeg) putem konceptualne metafore BAVLJENJE ČIME JE DOTICANJE. U turskome je to glagol *dokunmak*, a u hrvatskome (*do*)*ticati*:

36. *eğitim konusuna dokunan bir yazı*

„dopis koji se (do)tiče (teme) obrazovanja“

Glagoli percepcije okusa u turskom jeziku šire značenja na apstraktnu domenu iskustva i doživljaja, bilo neugodnoga ili ugodnoga:

37. *Yaşamın her acısını tatmış.*

„Iskusila je svaku životnu bol.“

38. *anneliği tatmak* „okusiti / iskusiti majčinstvo“

39. *Hiçbir şeye tepkileri yok. Sanki bu tekdüzelikten bir tat alıyorlar.*

„Ni na što ne reagiraju. Kao da na neki nači uživaju u toj monotoniji.“

40. *Simdi en acı ayrılığın tadını gördüm.*

„Sada sam iskusila najbolniji prekid.“

U hrvatskom svakodnevnom jeziku pak glagoli koji označuju aktivnosti ili doživljaje okusa, odnosno koji se odnose isključivo na kušanje hrane, ne šire značenje na apstraktne domene kao što je to slučaj s turskim glagolima. No to ne znači da domena okusa nije poslužila kao ishodišna domena za konceptualizaciju apstraktnijeg iskustva. To je razvidno po činjenici da glagol *iskusiti*, koji označava apstraktnije iskustvo, ima isti korijen (*kus/kuš*) kao glagoli vezani uz osjetilo okusa (npr. *kušati*, *okusiti*), ali se na osjetilo okusa ne može odnositi. Riječ je opet o prefigiranom glagolu, kao što je to bio slučaj i kod glagola vidne percepcije.<sup>6</sup>

Kod osjetila njuha situacija u hrvatskom i turskom jeziku također je slična. Glagoli vezani uz *doživljaj* njuha mogu se koristiti u apstraktnim značenjima vezanima uz domenu naslućivanja, predosjećaja i sumnje:

---

<sup>6</sup> U hrvatskom jeziku mnogo je prefigiranih glagola kojima je u osnovi korijen *kus/kuš* (npr. *o-kušati se*, *po-kušati*, *is-kušavati* itd.) i kojih se značenja najčešće vežu uz domene iskustva, doživljaja i isprobavanja. Oni nerijetko nose i značenja koja turski glagoli za označavanje okusa ne mogu izraziti. Detaljnije vidi u Raffaelli i Kerovec (2015).

41. *Bankacılar paranın kokusunu duydu mu koşarlar.*

„Bankari trče čim **osjete miris** novca (čim **namirišu/nanjuše** novac).”

42. *Tehlikenin kokusunu almış gibiydim.*

„Čini mi se *da sam namirisala/nanjušila* (predosjetila) opasnost.“

Glagoli povezani uz *aktivnost* njuha koriste se pak i u hrvatskom i u turskom jeziku u značenju približavanja ili korištenja u malim količinama, s razlikom da je hrvatski glagol prefiksacijom izgubio konkretno značenje njuha i da je upotreba turskog glagola *koklamak* u tom značenju šira (kao u primjeru 44):

43. *Yirmi dört yaşımdayken bıraktım alkölü. Bıraktıktan sonra koklamadım bile.*

„Kad sam imao dvadeset četiri godine ostavio sam se alkohola. Nakon toga nisam mu više ni **primirisao**.“

44. *Bu otomobil benzini kokluyor.* „Ovaj automobil malo troši.“

Kao razlika između turskoga i hrvatskoga u širenju značenja glagola percepcije njuha može se istaći širenje značenja hrvatskoga glagola *pronjušiti* na domenu istraživanja/pretraživanja (npr. *Kupujem teleskop, pa bih volio malo pronjušiti i posavjetovati se.*), što kod turskih glagola njuha nismo zamijetili.

### 3. Zaključne napomene

Ovdje predstavljena građa i njezina analiza, naravno, nisu potpune, već se mogu smatrati preliminarnima jer su glagoli osjetilne percepcije nesumnjivo lingvistička tema koja zahtjeva detaljnije i opsežnije istraživanje. Njime bi se zasigurno pokazalo da se ti glagoli pojavljuju u upotrebama u kojima nose još neka druga značenja ili značenjske nijanse osim onih koje su predstavljene u ovome radu. Ipak, već i rezultati ove analize upućuju na temeljne sličnosti i razlike između turskog i hrvatskog jezika u strukturiranju značenja glagola osjetilne percepcije te njihovoj ulozi u konceptualizaciji apstraktnijih domena. Iz analize proizlaze tri osnovna zaključka:

1) Između dvaju jezika uočavaju se, usprkos nekim razlikama, velike podudarnosti u širenju značenja glagola osjetilne percepcije iz konkretne domene fizičkih osjetila na apstraktne domene. S obzirom na činjenicu da je riječ o dvama genetski različitim jezicima koji pripadaju različitim kulturama, razlozi takvim podudarnostima mogli bi se tumačiti izvanjezičnim i izvankulturološkim faktorima vezanima uz biološke zadanosti osjetilnih modaliteta koji su zajednički svim ljudima, iz čega onda proizlaze iskustvene sličnosti u prikupljanju informacija iz okolnoga svijeta.

2) Razlike se, pak, između dvaju jezika mogu primijetiti u leksikalizaciji, odnosno odijeljivanju iskustva i aktivnosti povezanih uz osjetilne modalitete. To se prvenstveno tiče percepcije sluha i osjeta (koji se u turskome mogu objediniti istim glagolom), a onda i aktivnosti i iskustava povezanih uz okus i njuh, za koje se u turskom jeziku mogu koristiti glagoli vidne percepcije, dok u hrvatskome ne mogu.

3) Razlike između dvaju jezika primijećuju se i u gramatičkom strukturiranju značenja, prije svega u prefiksaciji hrvatskih glagola osjetilne percepcije pri čemu oni dobivaju sasvim nova značenja koja se odnose isključivo na apstraktne domene, što smo vidjeli, primjerice, kod glagola kao što su *u-vidjeti*, *raz-motriti*, *is-kusiti*, *pri-mirisati* i sl. Takvi rezultati upućuju na pretpostavku da su turski glagoli osjetilne percepcije višeznačniji od hrvatskih jer se bez ikakve morfološke preoblike mogu koristiti i za označavanje apstraktnijih iskustava i aktivnosti. Također, dok je hrvatskom jeziku svojstvena prefiksacija, turskom su jeziku, naročito kad je riječ o percepciji mirisa i okusa, svojstveni kompozitni ili složeni glagoli. Ove razlike proizlaze iz različitosti u tipološkim osobitostima dvaju jezika.

Podudarnosti u širenju značenja glagola osjetilne percepcije u turskom i hrvatskom jeziku također se mogu primijetiti i u odnosu na druge jezike o kojima su rezultate donijela dosadašnja istraživanja Viberga (1984) i Sweetser (1990) (vidi uvodno poglavlje). Ipak, rezultati naše analize upućuju na još neka značenjska proširenja određenih glagola percepcije koja nisu istaknuta u istraživanjima Viberga i Sweetser. Primjerice, značenja se glagola vidne percepcije u turskom jeziku (u manjoj mjeri i u hrvatskom) šire na domenu iskustva i brige/skrbi, glagoli percepcije njuha u hrvatskome na domenu istraživanja, a u turskome na domenu upotrebe u malim količinama. Ovi su rezultati naše analize možda samo mali pomak u odnosu na dosadašnja istraživanja, no zasigurno upućuju na potrebu daljnjih istraživanja u području glagola osjetilne percepcije.

## Literatura

- Evans, Nicholas i David Wilkins. 2000. "In the Mind's Ear: The Semantic Extension of Perception Verbs in Australian Languages". *Language* 76/(3). 546-592.
- Johnson, Mark. 1987. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Kövecses, Zoltán. 1986. *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts*. Amsterdamž Philadelphia: John Benjamins.
- Kövecses, Zoltán. 2002. *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George i Mark Turner. 1989. *More Than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Langacker, Ronald W. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar: Volume 1, Theoretical Prerequisites*. Stanford: Stanford University Press.
- Raffaelli, Ida i Barbara Kerovec. 2015. "'Taste' and its conceptual extensions: the example of Croatian root *kus/kuš* and Turkish root *tat*". Vito Pirelli, Claudia Marzi, and Marcello Ferro (ur.) *Proceedings of the NetWordS Final Conference on Word Knowledge and Word Usage: Representations and Processes in the Mental Lexicon*. <http://ceur-ws.org/Vol-1347/> .158-160.
- Stanojević, Mateusz-Milan. 2013. *Konceptualna metafora. Temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*. Zagreb: Srednja Europa.
- Stanojević, Mateusz-Milan (ur.). 2014. *Metafore koje istražujemo. Suvremeni uvidi u konceptualnu metaforu*. Zagreb: Srednja Europa.
- Sweetser, Eve. 1990. *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viberg, Åke. 1984. "The verbs of perception: A typological study". Brian Butterworth, Bernard Comrie, and Osten Dahl (ur.) *Explanations for language universals*. Berlin: Mouton de Gruyter. 123-62.

Žic Fuchs, Milena. 1991. "Metafora kao odraz culture". Yvonne Vrhovac i Marin Andrijašević (ur.) *Zbornik radova "Prožimanje kulture i jezika"*. Zagreb: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku. 27-33.

Žic Fuchs, Milena. 1992. "Konvencionalne i pjesničke metafore". *Filologija* 20-21. 585-593.

### **Rječnici:**

Anić, Vladimir. 1991. *Rječnik Hrvatskog jezika*. Zagreb: Novi Liber.

Bayhan, Şakir. 2004. *Sırpça Sözlük. Sırpça-Türkçe. Türkçe-Sırpça*. Ankara: Devran Matbaacılık.

Đinđić, Slavoljub, Mirjana Teodosijević i Darko Tanasković. 1997. *Türkçe-Sırpça Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

*Hrvatski jezični portal* (<http://hjp.novi-liber.hr/>)

Püsküllüoğlu, Ali. 2005. *Arkadaş Türkçe Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.

*Türkçe Sözlük*. 1983. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

### **Korpusi:**

*Hrvatski nacionalni korpus*. Zavod za lingvistiku, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu. ([http://filip.ffzg.hr/bonito2/run.cgi/first\\_form](http://filip.ffzg.hr/bonito2/run.cgi/first_form))

Hrvatsko i web korpus ([http://nl.ijs.si/noske/all.cgi/first\\_form?corpname=hrwac;align](http://nl.ijs.si/noske/all.cgi/first_form?corpname=hrwac;align))

*ODTÜ Türkçe Derlemi*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Enformatik Enstitüsü.



# SAFRANBOLU HALK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Okt. Berrin SARITUNÇ MAZICI

Uludağ Üniversitesi

bsaritunc@uludag.edu.tr

## ÖZET

Bu çalışmada Türkiye’de bulunan Safranbolu ilçesinin halk edebiyatı ve halk bilimi ürünleri sözlü ve yazılı kaynaklardan derlenerek yazıya geçirilmiş ve ana hatlarıyla incelenmiştir. Halk edebiyatı ürünlerinden masal, efsane, bilmece, ninni, tekerleme gibi ürünlere; Halk bilimi Ürünlerinden ise daha çok hayatın geçiş dönemleriyle (doğum, evlilik ve ölüm) ilgili ürünlere yer verilmiştir.

Safranbolu ilçesi tarihi ve coğrafi özellikleri, nüfusu, ekonomik ve sosyo-kültürel yapısı hakkındaki bilgiler, sözlü ve yazılı kaynaklardan derlenen Safranbolu halk edebiyatı ve halk bilimi ürünleri ve bu ürünler üzerinde yapılan incelemeler sunulmuştur. Halk edebiyatı ve halk bilimi ürünlerinin tespiti ve aktarımında, hayatın geçiş dönemleri (doğum, evlilik ve ölüm) ön planda tutulmuştur. Bu geçiş dönemlerinin dışında kalan halk edebiyatı ve halk bilimi ürünleri diğer başlıklar altında yer bulmuştur. Çalışma sırasında ulaşılan sonuçlar ve öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Safranbolu, Halk edebiyatı, Halk bilimi, Geçiş Dönemleri, İnanışlar.

## ABSTRACT

In this work, the information about the folk literature and folk science of Safranbolu are given by gathering from arial and written sources, and it is studied in detail. The products such as atory, legend, puzzle, riddlei lullaby are states under the headline of “the products of Folk Literature.” However, the products especially about the critic periods of life (ex: birth, marriage and death) are stated under. The headline of “the the products of Folk Science.” in introduction part, the aim, importance, problem and handicaps of the work are discussed.

**Keywords:** Safranbolu, folk literature, folklore, transitional periods, beliefs



## **Giriş**

Geçmişini milattan önceki yıllara dayanan Safranbolu, bünyesinde pek çok medeniyet ve bu medeniyetlerin kültürel zenginliğini barındırmaktadır. Yöre örf, âdet ve günlük yaşam bakımından Anadolu'nun pek çok yeriyle benzerlik göstermektedir. Yöre, UNESCO'nun dünya miras listesinde yer almaktadır. Yerli yabancı pek çok turist Safranbolu'ya kültürel gezilere katılmaktadır. Ancak bilim ve teknolojinin her alanda olduğu gibi kültürel öğeler üzerindeki etkisi, yörenin halk inanışları ve halk edebiyatı üzerinde de kendisini göstermiştir. Bu bağlamda Safranbolu ve çevresindeki halk inanışlarını, halk edebiyatı ürünlerini tespit edip inceleyerek gelecek nesillere aktarılması amaçlandı.

Çalışma, halk bilimi ve halk edebiyatı alanlarıyla ilgilidir. Halk bilimi ve halk edebiyatı, bir toplumun maddî ve manevî kültürünü oluşturan bütün geleneksel unsurları kapsar. Halk bilimi ve halk edebiyatı ürünlerinin elde edilmesi, büyük oranda alan araştırmasına dayalıdır. Alan araştırması ise bugüne kadar geliştirilen derleme yöntem ve teknikleri eşliğinde yapılmaktadır.

### **Genel Bilgi**

Batı Karadeniz bölgesinde kıyıda 65 km. içerde bulunan ve Karabük iline bağlı Safranbolu, il merkezine 8 km. uzaklıktadır. Safranbolu; Karabük (Merkez, Ovacık, Eflani), Bartın (Ulus), ve Kastamonu (Araç) illeri ile çevrilidir. Yazları sıcak, kışları soğuk, baharları ılık geçen Safranbolu'da iklim, Karadeniz iklimi ile İç Anadolu iklimi arasında geçiş özelliği gösterir. İlkbahar ve sonbahar oldukça uzun olup, yağışlar da ilkbahar, sonbahar ve kış aylarında yoğunluk gösterir. Yıllık yağış miktarı 500 mm. nem oranı %60 dolayındadır (Aksoy ve Kuş, 1996, 8). 2014 yılı TÜİK'in sonuçlarına göre ilçe merkezinin nüfusu 58955 dir. ([http://www.nufusu.com/ilce/safranbolu\\_karabuk-nufusu](http://www.nufusu.com/ilce/safranbolu_karabuk-nufusu))

Safranbolu tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olduğu için kentin her yanında bir tarihi eser bulmak mümkündür. Ancak Safranbolu 39 deyince akla ilk gelen 18. ve 19. yüzyılın özelliklerini taşıyan evleridir. Bu evler Türk şehir kültürünün halen yaşayan en önemli örnekleridir. Geleneksel Türk mimarisi tarzındaki Safranbolu evleri, Safranbolu'yu ülkemizde ve dünyada ön plana çıkaran en önemli unsurdur. Kentte yaklaşık 2000 geleneksel Türk evi bulunmaktadır. Bunların da 800 kadarı yasal koruma altındadır. Türklerin ilk gelişleri Malazgirt Savaşı'nın hemen ardından olup, Safranbolu Kalesi'nin Selçuklu Sultanı II. Kılıçaslan'ın oğlu Muhittin Mesut Şah tarafından 1196'da ele geçirildiği bilinmektedir (Yaşar, 2004, 9-10).

### **1. Safranbolu Halk Edebiyatı Ürünleri**

## 1.1. Türküler

Şekil olarak bakıldığında bu çalışmada ele alınan 19 türkünün büyük bölümünün nazım birimi dörtlüktür. Dört türkünün nazım birimi üçlük, üç türkünün ikilik iken üç türkünde de üçlük ve ikilik nazım birimleri bir arada kullanılmıştır

İncelenen türkülerin bir bölümü nakaratlıdır. Bunlar; dörtlüklerden oluşan ve nakaratları dört dize olanlar, yine dörtlüklerden oluşan ve nakaratları iki dize olanlar, üçlüklerden oluşan ve nakaratları iki dize olanlar, üçlüklerden oluşup nakaratları dörtlük olanlar ve iki dizeli birimlerden oluşup dörtlük nakaratı olanlar şeklinde değerlendirilebilir.

İçerik olarak baktığımızda lirik türkülerde genellikle sevgiliye duyulan aşk, ondan ayrılmanın verdiği acı ve özlem dile getirilmiştir. Sevgiliden övgüyle söz edilip güzelliğinden bahsedilmiş, kimi zaman da sevgiliye duyulan aşkla birlikte bir sitem havası vardır. Türkülerde yağmur ve bereket de dilenilmiş ve hapis hayatının konu olduğu da görülmektedir. Kimi türkülerde de ağıt havası görülür. Düğün ve kına türküleri de söylenmiştir. İlk iki dizesi doldurma olan mani niteliğindeki aşk temalı türküler de vardır. Derlenen türkülerde dinî içeriklere de rastlanmıştır. Örnek türküler:

### Aç Kapı Türküsü:

Aç kapıyı ben geldim civanım aman  
Sefâ geldin, hoş geldin ölüyon aman  
El ediye, el ediye  
O yâr beni del'ediye  
Gara da (ela da) gözler kül ediye  
Çuha da yelek ekl' olur, ölüyon  
Çirkin seven dert olur, yanıyon  
Sever isen gozel sev, ölüyon  
Gozel merhametl' olur, yanıyon aman  
Sen de yanuk, ben de yanuk  
Sular akar buz bulanuk,  
Eller uyur, ben uyanuk  
-Aranağme-  
Çuha da yelek eğmesi, ölüyon  
Sol yanında düğmesi, yanıyon

Yine de gozüm seyreyor, yanıyon aman  
Yakın yârın gelmesi, yandım ben  
Aman hanım, zârif hanım  
Hâlin hatırın soralım  
Anandan izin alalım  
Bu gece bizde kalalım  
-Aranağme-  
Ay ışıktır varamam, yanıyon  
Dile de destan olaman, ölüyon  
Ay buluta girince, yandım ben  
Bağlasalar duraman  
Elim gaydı (kaydı) dilim gaydı  
Ağam serhoş ne tez aydı  
Hele yanuk olmayaydı  
-Aranağme- (www.ekitap.kulturturizm.gov.tr, 24.10.2011)

### **Yeşil İpek**

Yeşil ipek bükene sınam of  
Yâre dizlik dikene  
Mevlam sabırlar versin sınam of  
Gizli sevda çekene  
Elinde şamdan bakıyor camdan  
Geçiyor yoldan zarifte hanım  
Gidiyom elinizden sınam of  
Kurtulam dilinizden  
Yeşilbaş ördek olsam sınam of  
Su içmem gölünüzden  
Elinde şamdan bakıyor camdan  
Geçiyor yoldan zarifte hanım  
Öyledür yâr öyledür sınam of  
Aşkın beni söylediür  
Almış yâri kucağına sınam of  
Hem sever hem söylediür

Elinde şamdan bakıyor camdan  
Geçiyor yoldan zarifte hanım<sup>1</sup>  
**Güveyi Dama Çıkamaz**  
Güveyi dama çıkamaz  
Çıkıp da akça saçamaz  
Gelip de alıp kaçamaz  
Ağlama gelin anası  
Sabreyle sağdıç ninesi  
Güveyimin atı da nallı  
Başında tülbendi telli  
Ağalar içinde belli  
Ağlama gelin anası  
Sabreyle sağdıç ninesi  
Güveyi bey kazak olsa  
Gittiği yol uzak olsa  
Aldığı kız güzel olsa  
Ağlama gelin anası  
Sabreyle sağdıç ninesi<sup>2</sup>

## 1.2. Maniler

Derlenen bütün manilerin nazım birimi dörtlüktür. Manilerin tamamına yakınında 7’li hece ölçüsü kullanılmış olup, sadece birinde 8’li ve 9’lu hece ölçüsü vardır. İçerik olarak bakıldığında manilerin büyük bölümünde aşk-sevda teması işlenmiştir. Sevda manilerinde sevgiliden vazgeçememe, sevgiliye bağlılık, sevgiliye sitem, ölüm, aşk acısı, ayrılık, kavuşma, özlem, beddua ve vuslattan bahsedilmiştir. Ayrıca sorgu-sual, sitem manileri de vardır.

Safranbolu yöresinde insanlar, doğrudan ifade edemedikleri duygu ve isteklerini maniler vasıtasıyla rahatlıkla anlatabilmişlerdir.

Örnek Maniler:

1) Tezbiş çeker oldum/Taneyi sayar oldum  
Otuz üç kere maşallah/Çabucak aşık oldum

---

<sup>1</sup> Nezihe Kadioğlu, 72 yaşında, emekli öğretmen, Safranbolu Emek Mahallesi’nde ikamet etmekte.

<sup>2</sup> Nezihe Kadioğlu, 72 yaşında, emekli öğretmen, Safranbolu Emek Mahallesi’nde ikamet etmekte.

- 2) Gidiyorum gidemiyorum/Az doldur içemiyorum  
Geçen yıllık sevdâda/ Bu yıl geçemiyorum
- 3) Tren yolu düz gider /İnce belli kız gider  
O kız yolu şaşırması/İnşallah bize gider
- 4) Aldığım küpeleri/Takmadım kulağına  
Bu canım fedâ olsun/Sevdiğimin yoluna
- 5) Davul çalar bayramdır/Herkes sana hayrandır  
Gönüller bir olunca/Samanlıklar seyrândır

### 1.3.Ninniler

Safranbolu yöresinde söylenen ninnilere nazım birimi açısından baktığımızda ninnilerin ikilik , üçlük ve dörtlüklerden oluştuğunu görmekteyiz. Bir ninnide de üçlük ve dörtlüklerin bir arada kullanıldığı görülmektedir.

Ninniler ölçü bakımından pek kararlılık göstermemektedir. Ninnilerde 10'lu ve 11'li hece ölçüleri kullanılmış olup bir ninni de ölçüsüzdür.

Ninni olarak söylenen tekerlemede hikâye eder gibi doldurma sözlerle çocuğun dikkati çekilmeye çalışılmakta ve uyuması sağlanmaktadır. Bu ninnilerde sevgi ve ilgi görülmekle birlikte bebeğin uyuması için tatlı sözler ve övgüler de görülmektedir.

Safranbolu yöresinde bugün de ninniler söylenmektedir. Bu ninnilerde anneler çocuklarına duyduğu sevgiyi ve onları uyutmak için gösterdikleri çabayı sergilemektedirler.

Örnek Ninniler:

- 1) Ninni desem ne hal olur ninni  
Yavrum büyür adem olur ninni (Kara, 2005, 80)
- 2) Dandini dandini danasına bak  
Partal papuçlu anasına bak  
Nazarı degenin papucuna çak. (Kara, 2005, 80)
- 3) Dağ başında biter ahlat ninni  
Analar çeker zahmet ninni  
Betullah ta Molla Ahmet ninni  
O da yavruma hürmet etsin ninni (Kara, 2005, 80)
- 4) Dandini dandini dastana  
Danalar girmiş bostana

Kov bostancı danayı  
Yemesin lahanayı  
Eeee eeee  
Dandini dandini danalı bebek  
Elleri kolları kınalı bebek  
Ben de şaşım bu nasıl bebek  
Eeee eeee  
Seydim seydim sey Ahmed  
En sevdiğim Muhammed  
Muhammed'in kulları  
Tebih çeker elleri  
Eeee eeee/ huuuu huuuu<sup>3</sup>

#### 1.4. Bilmeceler

Bilmecelerin bir bölümü mensur bir bölümü de manzumdur Manzum bilmecelerin büyük bölümü iki dizeden diğer bilmeceler de üç , dört ve beş dizelidir.

Bilmecelerin cevaplarını genellikle yiyecek adları oluşturmaktadır. Bunun yanında, hayvan adları bitki adları , organ adları , eşya ve nesne adları tabiat ve doğa olaylarıyla ilgili adlar günlük yaşamla ilgili adlar ile soyut adların da yer aldığını görüyoruz.

Bu bilmeceler, eğlendirici özellik göstermektedir. Bilmeceler ve cevapları, yöre insanının estetik bakış açısını ve yaşadığı çevreyi çok iyi yansıtmaktadır.

Örnek Bilmeceler:

1) Ah umutlar umutlar

Kevser nurundan bulutlar

Ayacuğundan emer

Tepecüğünden yumurtlar (buğday) (Ataman, 1944a, s.8)

2) Hürye hürye

Sürüsünü katmış geriye

Ne şekil ola ki

Arkaüstü yürüye (cenaze) (Ataman, 1944a, s.8)

3) Hey huy idin huy idin

---

<sup>3</sup> Sabiha Tamer, 56 yaşında, ilkokul mezunu, Safranbolu merkezde ikamet etmekte.



Başı tuğlu bey idin  
Gıran geldi gırılduk  
Hep bir araya devrıldük (buğday) (Ataman, 1944a, s.10)

4) Uzun uzun yollardan

Bir acayip kuş gelir  
Kırma babam dilleri  
Söyledikçe hoş gelir (mektup) (Ataman, 1944a, s.10)

5) Üç yüz altmış beş leyleğin

Kırk sekizdir yuvası  
On ikidir yumurtası  
İki çıkar yavrusu (yıl) (Ataman, 1944a, s.10)

### 1.5. Efsaneler

Sözlü ve yazılı kaynaklardan tespit edebilen efsane örneklerine bakıldığında, bu efsanelerin dördünün dinlik efsane olduğu görülmektedir. Dinlik efsanelerin dışında, sevgi teması üzerine kurulan efsaneler de bulunmaktadır. Sevgi temalı efsanelerin temel motifi şekil değiştirir: Taş kesilme, ördeğe dönüşme, dökülen gözyaşlarının göle dönüşmesi. Bir Efsanenin Kısa Özeti:

#### **Emzikli Kaya**

Karabük'e bağlı Safranbolu ilçesinin "Eski Çarşı" denilen yerine yaklaşık 2-3 km. uzaklıkta bulunan Dere Köy mevkiinde "Emzikli Kaya" denilen bir mağara vardır. Burayla ilgili, yöre halkı tarafından şöyle bir efsane anlatılmaktadır:

"Birbirini çok seven bir Rum genci ile Türk kızı vardır. Gençlerin aşkı yıllarca devam eder ve evlenmeye karar verirler. Niyetlerini ailelerine söylediklerinde, kız tarafı kesinlikle buna izin vermez; çünkü Türk geleneğinde kızın gayrimüslimle evlenmesi hoş görülmemektedir. Erkeğin ailesi kızın kine oranla daha ılımlı olsa da, işe yaramaz ve iki genç kaçmaya karar verirler. Kızının kaçtığını anlayan baba, birkaç adamını da yanına alarak yollara düşer.

Nihayet gençlerin izini mağarada bulur ve onlara dışarı çıkmalarını söyler. Yakalanacaklarını ve ayrılmak zorunda kalacaklarını anlayan gençler, ağlaya ağlaya 'Allah'ım, bizi ayırma, ikimiz de burada taş kesilelim, bizi taş et!' diye yalvarırlar. Duaları kabul olan gençler, mağaranın içinde taş kesilirler."

Günümüzde mağara tavanının bir kısmından sular akmaktadır. Yöre halkı, bu suların gençlerin gözyaşları olduğunu söylemektedir. Senenin her günü akmayan bu su, sadece gençlerin mağaraya gizlendikleri ve taş kesildikleri gün olan Hıdırellez’de akmaktadır. Mağaranın isminin “Emzikli Kaya” olmasının nedeni de bu su damlalarıdır.

Halk tarafından özellikle Hıdırellez gününde ziyaret edilerek dileklerde bulunulan kayaya daha çok gençler rağbet etmekte ve kayadan sevdiğiyle kavuşma dileğinde bulunmaktadır. Bu dileklerin kabul olması için de su damlalarının aktığı hafif aşağı doğru sarkmış taşlara iplik, çul parçası, vb. şeyler bağlanmaktadır.

Bunun dışında mağarada bir duvara bağlı, yuvarlak şekilde ve içi boş olan bir taş daha vardır. Yöre halkı bu taşın ortasından üç kez geçtiklerinde de dileklerinin kabul olacağına inanmaktadır (Oğuz ve Ersoy, 2007, 72).

### **1.6. Atasözleri**

Safranbolu yöresinde söylenen bu atasözleri, yöre insanının dünya görüşünü, yaşam tarzını yansıtmaktadır. Atasözlerinin büyük bir bölümü birden fazla yargı bildirmektedir

- 1) El tokadı yemeyen kendi elini demir sanırmış. <sup>4</sup>
- 2) Gel denen yere git ar eyleme, gelme denen yere gidip yerini dar eyleme. (Ataman, 1944c, s.13)
- 3) Kaldinsa evlat eline, çokça yalvar geline. (Ataman, 1944-45, s.13)
- 4) Karı parası hamam tokmağıdır. (Ataman, 1944, s.13)
- 5) Karısı ölen rezil, babası ölen vezir oldum sanırmış. (Ataman, 1944, s.13)

## **2. Safranbolu Halk Bilimi Ürünleri (Geçiş Dönemleri)**

İnsan hayatında bazı evreler vardır ki kişilerin toplumdaki yerini belirler, davranışlarını şekillendirir, toplum tarafından kutsanmasını ya da kabul edilmesini sağlar bunlara geçiş dönemi denir. Geçiş dönemi üç aşamada incelenebilir: doğum, evlilik, ölüm.

### **2.1. Doğum**

İnsan hayata doğumla başlamaktadır. Bu nedenle insanın kendi canından kanından bir varlığı dünyaya getirmesi tarih boyunca tüm toplumlarda bir mucize olarak kabul edilmiş ve bu

---

<sup>4</sup> Ferhunde Mutlu, 65 yaşında, ilkokul mezunu, Karabük Kayabaşı Mahallesi’nde ikamet etmekte.

geçiş döneminin etrafında pek çok ritüel inanç doğmuştur. Türk toplumunda da doğum olgusu etrafında pek çok âdet ve uygulamanın olduğu gözlemlenmiştir. Safranbolu’da hamile kadının aile içindeki yeri önemlidir, ağır iş yaptırılmaz ve hamile kadının canı ne isterse mümkün oldukça yedirilip içirilmeye çalışılır. Anne adayının bazı yiyecekleri özellikle istemesi olayına bölgede “aşyerme” denir ve istediği hemen temin edilmeye çalışılır, tamamlanmazsa bebekte eksiklik olacağına inanılır. Bunun dışında çocuğun huyunu etkileyeceği düşünüldüğü için bazı davranışlardan kaçınılır. Örneğin aile ortamında şiddetten, kavgadan uzak durulmaya çalışılır. Annenin kimse hakkında olumsuz konuşması, kınanması istenilmez. Çocuk için beşik hazırlanır, ısıtılmış toprak dökülür, üstüne çarşaf serilir; anne için ise divan, karyola hazırlanır.

Doğum esnasında bekâr kimse odada bulundurulmaz. Tecrübeli kadınlar tercih edilir. Doğumun kolay olması için kimi dualar okunurken, evde bulunan bütün çeşmeler açılır, bu sayede doğumun hızlı ve de çabuk olacağına inanılır. Yörede çocuk doğduktan sonra yıkanır. Teri kokmasın diye de yıkama suyuna tuz atılır. Yıkanırken boyu uzun olsun diye ayaklarından tutup baş aşağı sallanır. Daha sonra kurutulur ve giydirilir. Çocuk annesinin kokusunu alsın ve de karnını doyursun diye bekletilmeden annenin kucağına verilir, emzirilir.

Yeni doğum yapan kişiye loğusa ve kırklı denir. Doğum sonrası ağrısı olan kadına sıcak bir şeyler yedirilip içirilmeye çalışılır. Loğusalık ağrısı çeken kişilere kılıç otu veya pancar kaynatılıp içirilir. Lohusa kadın bir hafta dinlenir. Beşik töreni için anne bebeğin tüm kıyafetlerini tamamlar ve eş dost yakınlar davet edilir, gelene şerbet ikram edilir. Bu mevlitte çocuk tekbirlerle elden ele dolaştırılır. Bu onun topluluğa ilk girişidir. Ziyarete gelenler de aileye yakınlıklarına göre hediye getirirler. Hediyeğin üzerine mutlaka bir mavi boncuk iliştilir ki bu kem gözle bakmadıklarını göstermek içindir. Aile gelen hediyeleri not alır ki aynı şekilde kendisi de zamanı gelince karşılığını götürebilsin diye. Bu aşamadan sonra ise anne ve bebeği görmek için ziyaretler başlar, gelenlere şerbet ve tatlı ikram edilir. Kırkıncı günü dolan kadın çocuğunu da alarak hamama gider. Bu uygulamaya “kırklama” denir.. Çocuk kırk günlük olunca kırk uçurma, kırkı çıkmak denilen gezme olur. Burada gidilecek yerin zengin bir aile olması veya yüksek bir tepe olması tercih sebebidir. Gidilen yerde çocuğun alnına un sürerler ki saç sakalı ağarana kadar eve gelsin diye. Bebeğe çeşitli hediyeler verilir, ekmek, yumurta gibi yiyecekler yanlarına konur.

Çocuğun ilk dişinin çıkması aile ve çevresi tarafından sevinçle karşılanır. Çıkan bu dişle birlikte çıkacak diğer dişlerin de sağlam olması için törenler uygulanır. Anadolu’da bu törenler;

*diş buğdayı, diş hediği, diş bulguru* gibi adlarla anılır. Çocuğun ilk dişi çıktığında ise bulgur, nohut ve mısırın kaynatılmasıyla oluşan “hedik” isimli yemek yapılır eşe dosta dağıtılır.

## 2.2. Evlenme:

Safranbolu’da evlilik çağına gelenlerin evlenmesi arzu edilen bir durumdur. Erkeğin evlenmesi için askerlik yapması şarttır. Askerliği yapmamış gence, kız vermek çok nadir rastlanan bir durumdur. Evlenmek isteyen gençlerin aileleri kendilerine uygun bir gelin adayını aramaya başlarlar. Kızın ailesine bakılır. Gidip gelmeli mi, ailemize denk mi, sayılan sevilen insanlar mı diye. Zengin, nüfuzlu bir aileden kız almak esastır. Kız araştırılır. İlk aranılan özellikler şunlardır: Dedikodu yapıp yapmadığı, laf taşıyıp taşımadığı, hırsızlık gibi kötü huylarının olup olmadığı, temizliği, bugünün işini zamanında yapıp yapmadığı, büyükleri sayıp küçükleri sevip sevmediği. Burada, oğlan anasının sözü çok önemlidir. Çünkü Safranbolu’da oğlunu evlendirdi değil gelin aldı denir. Kayınvalide - gelin aynı çatı altında beraber olacak evin işlerini beraber yürütecektir. Safranbolu’da aynı evde birkaç aile birlikte yaşadığı için kayınvalidenin istediği, beğendiği kız önceliklidir. Kayınvalideye hürmet geline her daim aşılır. Öyle ki kına yakılırken verilen öğütten biri “Kayınnanın döşegini patdan atma” yani “saygısızlık etme” dir.

Beğenilen bir kız olursa, şimdi eski çarşı denilen kısımdaki Arasta Çarşısı’ndaki kahvede kızın amcası babası ve oğlan tarafı oturur, ahablık eder, kız istemeye niyetleri dile getirilirdi. Bu esnada bir hafta kadar zaman geçer her iki taraf da birbirlerini araştırma fırsatı bulurlardı. Eğer kız tarafının gönlü yok ise veya oğlanı beğenmiyorlarsa kızımız daha küçük veya annesi hasta ona bakacak gibi bahaneler bulunurdu. Niyetleri var ise eşe dosta da söyleyelim haber verelim ayıp olur gibi sebeplerle aradan geçen zamanı uzatırlardı ki bakalım bir daha isteyecekler mi, gerçekten almaya niyetleri var mı diye oğlan tarafı denenirdi. Çünkü Safranbolu’da bir kere istemeye kız verilmez. “Oğlan tarafına çeke çeke aldık.” dedirtmek amaçtır. Talip olunan kız Allah’ın emri peygamberin kavliyle amcasından veya babasından istenir. Safranbolu’da kız isteyen erkeğe dünür, kadına ise dünürşü denir. Bu arada kız tarafı da oğlan evini araştırır. Özellikle demir çelik fabrikalarının kurulmasından sonra burada çalışması, sosyal güvencesinin olması istenen bir durum olmuştur. Bunun dışında oğlan babasının işini mi yapıyor, babası öldüyse işi devam ettirebilmiş mi atmış mı satmış mı, işi devam ettirebilmiş mi diye bakılır. İçki içip içmediği, taşkınlık yapıp yapmadığı soruşturulur. Kız tarafı kız vermeye karar verdiklerinde yine Arasta çarşısındaki kahvede bir araya gelirler, amca, baba vs otururlar, kızın sözünü orada verirler. Ardından nişan günü kararlaştırılır. Nişanda şerbet ikram edilir.

Oğlan tarafı yüzük, küpe, altın verir. Kız tarafı da yüzük verir. Yzg takan kişinin tek evlilik yapmış olmasđ ve yüzük takılırken abdest almış olmasđ gereklidir. Oğlan evinin kaç beşi bir yerde taktığı önemlidir. Çünkü takılan beşi bir yerde karşılığında kız evi de o kadar tepsi baklava yaptıracaktır. Her iki taraf da birbirlerine nişan bohçası verir. Burada mendil mutlaka bulunur. Bu nişanın bir sembolüdür. Bunun dışında seccade, tülbent, mendil, terlik, çamaşır, kumaş, tespih bohaya konulan diğer parçalardır. Nişan bitince düğün günü kararlaştırılır. Her iki aile de neler yapmasđ gerektiğini, neler yapabileceğini burada konuşur. Düğünden bir hafta önce her iki taraf da hazırlığa başlar, eş dost akraba baklava, börek, dolma yapmaya yardıma gelir. Trk söyleyici, oyuna kaldırıcı, aşçı ayarlanır. Safranbolu'da düğün olduğunu eşe dosta haber veren kişiye "okuyucu" denir. Davet etmek için de "okutmak" fiili kullanılır. Düğün ncesi konuşkan, çevreyi tanıyan kişi veya kişiler okuyucu olarak seçilir. Okuyucu sadece düğüne değil gelin hamamına ve semete de davetleri gerçekleştirdiği için düğün sahibinden bahşişini alır.

Düğün Pazartesi günü başlar. Düğünden önce kızın odası döşenir. Sedirler kurular, dantelleri örtülür, halısı serilir, perdeleri takılır, kap kacağı yerleştirilir. Yenir, içilir, oynanır, eğlenilir. Ayrıca bugüne "sepet günü" de denir. O gün oğlan evinden kız evine sandık gelir, içinde gelinin giyecekleri hazırlanmıştır. Bu sepeti oğlan tarafından birkaç kişi kız evine getirir, kız evi gelen kişilere yemek ikram eder. Akşamüzeri de kız evinden birkaç kişi oğlan evine hayırlı olsun Safranbolu'da "hayırlıya gitmek" denir gider, oğlan evi de kız evini ağırlar. Zaten Safranbolu düğünlerinde her gün kazanla yemek pişer, o eve gelen kişinin yemek yememesi veya a kalkması mümkün değildir, düğün evi herkese açıktır.

Salı günü hamama gidilir. Hamama kaç kişinin ağırılacağı önceden konuşulur. İki tarafta eşit sayıda insan çağırır. Burada masrafları (hamam parası, natır, sabun, yiyecek vs) oğlan tarafı karşılar. Hamamdaki eğlence eve gidince de devam eder. Düğünde eğlenceyi sağlamak üzere saz takımı, zili maşa, kp (darbuka) tef ve türkücü tutulur. arşamba günü kız evinin kına gecesi vardır. Bu gecenin masrafını kız tarafı karşılar. Buraya davete gerek yoktur. Herkes katılabilir. Bu eğlence hamamda, bahçede, evin büyük ardağında yapılır. Evin kalabalığına göre müsait bir yer ayarlanır. Sağdıç gelini getirir, gelin hiç konuşmaz. *Mız mız, çiftetelli, a kapı* oyunları oynanır. Sağdıç gelinin yüzünü beyaz tülbent ile örter ve gelinin yanına oturur, başlarında *Kabem* evrilir. arşamba gecesi kınada gelin, sağdıcı tarafından oyuna kaldırıılır. Gelin her iki tarafın akrabaları ile oynar. Cuma günü yapılan düğünde de gelin oynar ama burada oyun çekicinin veya sağdıcının kaldırmasına gerek yoktur. Gelin zaten damadın tüm akrabaları

ile küçük büyük demeden oynamak zorundadır. Manilere kız ağlayıncaya kadar devam edilir. Kızın burada ağlaması önemlidir. Aksi takdirde “Evlenmeye çok gönüllüymüş.” denir. Sağdıç, gelinin yüzünü siler. Eğer eğlence bahçede veya hamamda ise kına yakma işlemi evde yapılır. Çok eskiden *Kabem türküsünü* hacca giderken ve dönerken hısım ve akrabası, ellerine kına koydukları zaman söylemiş. Hacca giden bir kişi ile evlenecek kızın aynı türkü ile gönderilmesi manidardır. Kınayı bir eline evlenmemiş genç kız, diğer eline ise mutlu bir evliliği olan kadın yakar. Genç kızlar bu mumlardan alır saklarlar; bereket, uğur getireceğine inanırlar. Kabem türküsü şöyledir:

Kabem sanğa varsam gonuk Sağ yanında altun oluk  
Hep melaykeler anda gonuk Canım Kabem varsam sanğa  
Goözel Kabem yansam sanğaKabeye varan hac' olur  
Başında altun tacolurHep melaykeler duacı olur  
Canım Kabem...Şamda deve gatar gatar  
Ayakları guma batarÖmür hacısı mestin çeker  
Canım Kabem....  
Kabe'nin dördür gapusuLâl ü mercandır yapusu  
Misk ü anberdir gokusuCanım Kabem...  
Ak mermerden döşetmişlerGümüş guşak guşatmışlar  
Altundan eşikler yapmışlarCanım Kabem... (Ataman, 1944b, s.12)

Kına yakıldıktan sonra şu mani hep bir ağızdan söylenir:

Babam pazara vardı mıMestim pabucum aldı mı  
Bu da kızımın dedi miKadınım kınan kutlu olsun  
Şunda dirliğin tatlı olsun Sen bu evlere gelmezsin  
Evvelki gibi olmazsınMendilden ekmek almazsın  
Kadınım kınan kutlu olsunŞunda dirliğin tatlı olsun  
Babanın öküzü beştirKızların emeği hiçtir  
Kadınım kınan kutlu olsun Şunda dirliğin tatlı olsun (Ataman, 1944b, s.12)

Bu gecenin bir diğer özelliği de şudur: Bu gecede bekâr kızlar en süslü elbiselerini giyer gelirler. Oğlan anneleri de gelin seçerler. İşte kızlarla gelinin oynaması, karşılaşması esnasında karşılıklı atışmalar yapılırken söylenen sözler şu şekildedir:

Bir gızınanğ bir gelininğ cengi var/Bilemiyom nangısının hangisinin dengi var  
Gızınğ göğsünde ak sırmalı süngü var/Çeker süngüsünü yâre saldırır

**Gelin Tarafı**

Gelin der ki ben yaylama göçerim/Punğarlardan soğuk sular içerin  
Yâre karşı ak gerdanı açarın/Ak göbeğaltında sırlı balım var benim

**Kız Tarafı**

Kız da der ki ben yaylama yayladım/Ensim enginlere seyrân eyledim  
İşte gelin bunda yalan söyledin/Bozulmuş govanda sırlı balmolur

**Gelin Tarafı**

Gelin der ki benim altun başım var/Ala göz üstünde hilâl gaşım var  
A gız senin bir gecelik işin var/Zabanısı kervan geçer yol olur

**Kız Tarafı**

Gız da der ki bizim yere yağmaz mı yağmaz mı/Beni gören yeğit boynun eğme  
mi eğme mi

O bir gece bing geceye değme mi değme mi/Gız olanlar nergisi satar gül alır

**Gelin Tarafı**

Gelin der ki hurilerden huriyim/Bağdad gibi goç yeğidin yâriyim  
İlkbaharda oğul vermişim arıya/Sepetim dolusu balım var benim

**Kız Tarafı**

Kızı da der ki havalara ağarım/Gonca gül gibi boynun eğirim  
Zelvi boya al entari geyerim/Eteğim dolusu gülüm var benim

**Gelin Tarafı**

Gelin der ki galk gidelim bazara/İnce beli çektirelim hizara

Bir yürük şeftali eletelim bazara/Olmuşunmu alırlar yoğsa hamimi (Ataman,  
1945, 11-12)

Çarşamba gününün gecesini erkekler de ayrıca düğün yaparlar. Erkek toplantılarında oyunlar yapılır, duruma göre türküler söylenerek sabaha kadar eğlenilir. Ertesi gün sabahın hamama gidilir daha sonra eve gelinir. Perşembe gelin alma günüdür. Kız tarafında gelin süslenir, güvey tarafının dümbelek sesi duyulunca gelin almanın yaklaştığı anlaşılır. Gelin bir odaya saklanır. Gelin alma alayı merdivenden çıkarken *dünürşü türküsünü* söylerler. Gelini merdivenden erkek kardeşi ya da babası koluna girerek indirir. Gelin eve girerken ondan beklenen huy ve davranışları temsilen bazı uygulamalarda bulunulur. Sağ eline kuran, sol eline ibrik su verilir. Suyu dökerek merdivenlerden çıkar. Su devlettir devletiyle gelsin diye. Bereket için arpa buğday saçılır. Koyun postunun üzerinden atlatılır, sakın huylu olsun diye. Gelinin ağzına bir kaşık bal

verilir, tatlı dilli olsun diye. Kaynana bir toprak küpü gelinin önüne atar, kırar, çürük yumurtayı kible tarafına fırlatır, kurban kesilerek alınca kanından sürülür. Akşam ezan okununca oğlanın akrabaları, eş dost namaza gider. Bu gün namaza gitmeyenler bile gider. Namazdan çıktıktan sonra ilahilerle eve gelinir. Evin kapısında hoca dua eder. Güvey (damat) geline yüzgörümlüğü takar.

Sabah olunca el öpülür, yemek yenir. Gelinin annesinin göndermiş olduğu baklavayı damadın annesi kendi akrabalarına pay eder ki el öpmeye gittiklerinde eli boş gitmesinler diye. El öpmeden gelince yine bir yerde toplanılır. Oyun oynanır, gelin ortada oturur. Bu esnada temennileri ve öğütleri içeren maniler söylenir buna *duvak serpmeye* denir. Elinde oklava veya ayva dalı olan yaşlı bir kadın, gelinin duvağına beyaz bir tülbentle birlikte oklavayı (ayva dalını) dolar. Gelinin yüzüne doğru açar sonra tekrar dolar. Böylece mani boyunca devam eder.<sup>5</sup>

Kutlu olsun kutlu olsun/Âhiri âkıbeti hayır olsun/Süpürge elinde olsun/Eleğin belinde olsun  
Bismillah dilinde olsun/İşine sıkıca sarsıl/Ocak yansın harıl harıl/Derelerden öz getirme  
El evinden söz getirme/Bu gelin gelin olursa/İşte dip işte bucak/Bu gelin gelin olmazsa  
İşte ip işte nacak/Küpte olur ezme/Mahalle mahalle gezme/Gaynananın gücünü üzme  
Kendiri köpeğe çaldırıp ta/Karşiki komşudan bilme/Bu gelini adı fırak/Baban evindeki huyu bırak

Bu gelinin adı Fatma/Kitli kapıları açma/Darılıp sofradan kalkma/Gaynananın döşeğiniPotdan yere atma/Gapıyı açık yatma/Ekmek küpünü açık bırakma/Aksamdan bulaşığı goma/ Sabahle-  
yin gırt gırt yuma/Gelin geline gerinme/Merdiven başında gırtma/Gaynananın yüzüne sı-  
rıtma/Anan evinde ederler dolma/Gaynanan gibi homhom olma

Derelerde söğüt/Bu sana bir öğüt/Kutlu olsun kutlu olsun/Ahiri akıbeti hayır olsun/İki oğlun bir kızın olsun/Biri eksik getirsin/Biri diksin getirsin/Bu gelin yisin otursun

Anan evinden uçtun/Kocan evine düştün/Bu gece kocana gutsun/Kutlu olsun kutlu olsun/Âhiri âkıbeti hayır olsun

Gelinin gelin olursa allar geydürün/Gelin gelin olmazsa oğluma döğdürün

Amber gamberDuvak serpene bir çember<sup>6</sup>

Maninin sonunda da denildiği gibi duvak serpmeyi yapan yaşlı kadına tülbent hediye edilir. Düğün bittikten bir hafta sonra pazartesi varma-gelme âdeti vardır. Ailelerin kaynaşma yemeğidir.

<sup>5</sup> Safiye Partal, 55 yaşında, lise mezunu, Safranbolu merkezde ikamet etmekte.

<sup>6</sup> Nezihe Kadioğlu, 72 yaşında, emekli öğretmen, Safranbolu Emek Mahallesi'nde ikamet etmekte.



### 2.3. Ölüm

Ölüm, yaşamın üçüncü dönemi olup, çevresinde birçok inanma, âdet, töre, ayin uygulama toplanmaktadır. Dünyaya gelen her insanın mutlak karşılaşacağı son ölümdür. Kur'an-ı Kerim'de Al-i İmran suresinin 185. ayetinde "Her canlı ölümü tadacaktır." Şeklinde ifade bulunmaktadır. Halk arasında "Gelin girmedik ev olur ama ölüm girmedik ev olmaz." denilir.

#### **Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler:**

Safranbolu ve çevresinde insanlar görmüş oldukları bazı rüyaları ve olayları ölümle açıklamaktadırlar. Rüyada diş kırılması, dişlerin dökülmesi, bulanık su, dere görmek rüya sahibinin yakınlarından birinin öleceğine isaret etmektedir. Evde tavan arasından çatlama sesi gelmesiyle o evden bir kisinin öleceğine inanılır. Köpek uluması (özellikle akşam ezanı ile yatsı ezanı arası), evin üzerinden "gartlak" kuşu adı verilen bir cins kuşun evin üzerinden üç defa bağırarak uçuşması, baykuşun evin bacasına tünemesi, baykuşun (uğursuzluk getirmesin diye bölgede bu kuşa hacı murat kuşu da denir) eve tünemesi, evdeki cam eşyanın veya aynanın kırılması, güneş tutulması, deprem gibi doğa olayları, mezarlığa götürülen tabutun sallanması da tekrar bir cenaze olacağına isaret etmektedir. Aksam sakız çiğneyenin ölü etini çiğnediğine inanılır. Çocuklara aksamları sakız çiğnetilmez. Kişi birinin öldüğünü rüyasında görürse o kişinin ömrünün uzadığına inanılır.<sup>7</sup> Bir kişinin öleceği anlaşılırsa yanında beklenir. Hastaya zemzem verilir. Zemzem bulunamazsa su verilir, ağzı açılmıyorsa pamukla damlatılır. Sürekli su verilmeye çalışılmasının sebebi şudur: Bölgede şeytanın ölüm döşeğindeki kişiyi su ile kandırmaya çalıştığı inancı vardır. Kişinin imanlı gitmesi için, şeytanın kandırmasına müsaade etmemek için sevdiği bir kişinin su vermesi istenir. Din görevlisi veya Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi olan kişi, vefatı beklenen kişinin başında Amme, Yasin ve Tebareke surelerini okur.

Ölünce kişi yattığı yataktan alınır, bir yorganın üzerine konur, evin en müsait odasında bulundurulur. Üzerindeki giysiler çıkarılmaz. Çenesi temiz bir bezle bağlanır, karnına bıçak, makas, maşa gibi aletler konarak karnının şişmemesi sağlanır. Ayakları birleştirilerek bağlanır. Üzerine temiz bir örtü örtülür. Vefat selâ ile birlikte belediyeden de anonlar ile duyurulmaktadır. Yıkanan cenaze, tabuta konur. Bazen evden çıkarılır bazense doğrudan namazın kılınacağı camiye götürülür. Cenaze namazı genellikle eve yakın camide kılınır. Cenazeye katılanlara yemek verilir. Erkekler cenazeden sonra hamama giderler. Buna yas hamamı da denir. Cenazeye katılanlara havlu dağıtılır. Cenaze evinde kişilerin acısıyla yemek işiyle uğraşmaması için

---

<sup>7</sup> Alaeddin Sarıhüseyinoğlu, 65 yaşında, ilkokul mezunu, Safranbolu'da ikamet etmekte.

komşular yemek getirir ve bu işlem üç gün sürer. Başınız sağ olsun, Allah başka acı vermesin/göstermesin, mekânı cennet olsun, Allah taksiratını affetsin, Allah yardımcınız olsun en çok kullanılan taziye sözleridir. Bunun dışında ölümle ilgili yöredeki inanışlar şunlardır: Gece sakız çiğnenmez. Çiğneyen ölü eti çiğnemiş olur.<sup>8</sup>

Kişi birden ürperirse Azrail yokladı denir.<sup>9</sup>

Kişi cuma günü ölürse cennete gittiğine inanılır.<sup>10</sup>

Kişinin ayak başparmağı yanındaki parmak başparmağından uzunsa kadının kocasından daha uzun süre yaşayacağına inanılır.<sup>11</sup>

Ölen kişi gülümseyerek öldüyse ruhunu rahat teslim ettiğine, karararak, hırıltılı sesler çıkararak öldüyse zor öldüğüne inanılır.<sup>12</sup>

Ölen kişinin ruhunun kelebek şeklinde geldiğine inanıldığı için kelebekler öldürülmez.<sup>13</sup>

Ölünün yanına kedi konulmaz. Kedinin ölen kişinin ruhunu çalacağına inanılır.<sup>14</sup>

### **Sonuç:**

.Safranbolu, halk kültürü bakımından da çok zengindir. Safranbolu’da görülen adetlerin benzerleri veya aynıları Balkanlar, Kafkasya, Orta Asya, İdil Ural bölgesine kadar Türk coğrafyasında görülmektedir. Kültür bir toplumda var olan değerlerin tümüdür. Toplumu oluşturan ve bir arada tutan bu öğeleri iyi tanımak anlamak korumak gerekir. Halkın âdetlerini ve edebiyatını anlamak, o toplumun beğenilerini, beklentilerini, değerlerini anlamak demektir.

### **Kaynaklar:**

AKSOY, Muammer – KUŞ, Aytekin. (1996). Müze Kent Safranbolu, Safranbolu: Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını.

ATAMAN, Sadi Yaver. (1 Ocak-Aralık 1944-1945). Gode-gode (çocuk adetlerinden) Safranbolu Varyantı”, *Karabük Dergisi*, sayı 6-7, s.13-14

ATAMAN, Sadi Yaver. (2004). *Eski Safranbolu Hayatı*, İstanbul

ATAMAN, Sadi Yaver. (1 Temmuz 1944)a. “Yüzük Oyunları (Safranbolu Varyantı)”, *Karabük Dergisi*, sayı 1, s.5-10

<sup>8</sup> Ayşe Topçuoğlu, 80 yaşında, okuma yazması yok, Safranbolu’nun Konarı Köyü’nde ikamet etmekte.

<sup>9</sup> Meliha Yardibi, 63 yaşında, yüksekokul mezunu, emekli, Karabük Yenişehir Mahallesi’nde ikamet etmekte.

<sup>10</sup> Mübeccel Gümüş, 80 yaşında, okur-yazar, Safranbolu’nun Yörük Köyü’nde ikamet etmekte.

<sup>11</sup> Fatma Tombak, 70 yaşında, okuma yazması yok, Safranbolu Yazıköy’de ikamet etmekte.

<sup>12</sup> Rıza Özdal, 61 yaşında, emekli öğretmen, Safranbolu Konarı Köyü’nde ikamet etmekte.

<sup>13</sup> Birsen Gümüş, 58 yaşında, ilkokul mezunu, Safranbolu Yörük Köyü’nde ikamet etmekte.

<sup>14</sup> Sabiha Tamer, 56 yaşında, ilkokul mezunu, Safranbolu merkezde ikamet etmekte.

- ATAMAN, Sadi Yaver. (1 Ağustos 1944)b. “Sini Çevirmesi (Kabem)” Safranbolu Düğünlerinde”, *Karabük Dergisi*, sayı 2, s.9
- ATAMAN, Sadi Yaver. (1 Eylül 1944)c.Düğün Havalarından (Safranbolu Varyantı)Güveyi Türküsü, *Karabük Dergisi*, sayı 3, S.13
- ACAR, Mustafa. (2007). *Safranbolu Folkloru 1 Safranbolu Düğünleri Safranbolu İlçe ve Köy Düğünleri*, Ankara. (Yayınevi bilgileri varsa onları da yazmak yerinde olur)
- AKBULUT, Semra. (1999). Karabük İli Safranbolu İlçesindeki Doğum Âdet ve İnanmaları, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, Ankara, sayı 1-16
- AKMAN, Eyüp. (2004). *Safranbolu Folklorundan Örnekler*, Ankara
- AKMAN, Eyüp. (2007-2009). Safranbolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, *Müzekent Safranbolu Gazetesi*, y. 14, sayı 116.
- AKMAN, Eyüp. (2009).”Kastamonu’da Ölümle İlgili Adet ve İnançlar”, *Folklor/Edebiyat*.
- AKMAN, Eyüp. (Mart 2000). *Safranbolu’daki Adak Yerleri Ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar*, Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını No: 8, 1. Baskı, Ankara
- AKSOY, Muammer–KUŞ, Aytekin. (1996). *Müze Kent Safranbolu*, Safranbolu Hizmet Birliği Kültür Yayını, Safranbolu
- DAĞI, Satiye. (2008). *Safranbolu Masalları*, Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Konya
- GÖZEN, Yavuz. (2006). *Karabük Demir Çelik Fabrikasındaki İşçilerin Batıl İnanışları*, Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- KARA, Tuncay. (2005). *Safranbolu Yörük Köyü Köyümüzde Geleneksel Yaşam Örf Ve Adetlerimiz*, Ankara: Grafiker Yayınları
- <http://karabuk.gov.tr/safranbolu-ilcesi>
- SAVAŞ, Hacer. (2007). *Safranbolu ve Çevresi Halk inanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Elazığ
- ULUKAVAK, Kızıltan. (2007). *Bir Safranbolulunun Penceresinden Safranbolu*, Ankara: Bizim Büro Yay.
- YAŞAR, Mürvet. (2004). *Asaletin Ve Sağduyunun Kenti Safranbolu*, İstanbul: Melisa Matbaacılık.
- YAZICIOĞLU, Hulusi. (2001). *Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar*, Safranbolu, 1998, ve *Küçük Osmanlının Öyküsü–Safranbolu Tarihi*, İstanbul

# EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNDE SARAYBOSNA VE ÇEVRESİ

**Prof. Dr. Davut KILIÇ**  
**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi**  
**dkilic40@gmail.com**

Evliya Çelebinin kayıtlarına göre Saraybosna Kanuni Sultan Süleyman zamanında tah-riri yapılmış üç tuğlu vezir makamında büyük bir eyalettir. Paşa tahtı olan Saraybosna vilayeti, merkez sancağı dışında Kilis, Hersek, İzvornik, Pojega, Rahoviçse, Zaçne, Kırka ve Bana-luka/Banyaluka sancağı olmak üzere sekiz sancaktan meydana gelmiştir.

Evliya, Saraybosna ismini şöyle izah eder: Fatih Sultan Mehmet zamanında Hersekoğlu Ahmet Paşa mahiyetindeki askerleriyle Bosna Kalesini fethettiğinde, buraya yeteri kadar Müs-lüman asker ve mühimmat bırakarak aşağı şehre inmiş, Hünkar Cami olan yerde büyük bir saray inşa ettirmiştir. Yapılan saraydan dolayı şehrin ismine Saray denilmiştir. Bölgede akan nehre ve kaleye de Bosna denildiğinden, nehir ismi şehir ismine muzâf olup Bosnasaray yani Saraybosna olarak anılmaya başlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Seyahatname, Evliya Çelebi, Saraybosna

Evliya Çelebinin kayıtlarına göre Saraybosna Kanuni Sultan Süleyman zamanında tah-riri yapılmış üç tuğlu vezir makamında büyük bir eyalettir.<sup>1</sup> Paşa tahtı olan Saraybosna vilayeti, merkez sancağı dışında Kilis, Hersek, İzvornik, Pojega, Rahoviçse, Zaçne, Kırka ve Bana-luka/Banyaluka sancağı olmak üzere sekiz sancaktan meydana gelmiştir.<sup>2</sup>

Evliya, Saraybosna ismini şöyle izah eder: Fatih Sultan Mehmet zamanında Hersekoğlu Ahmet Paşa mahiyetindeki askerleriyle Bosna Kalesini fethettiğinde, buraya yeteri kadar Müs-lüman asker ve mühimmat bırakarak aşağı şehre inmiş, Hünkar Cami olan yerde büyük bir saray inşa ettirmiştir. Yapılan saraydan dolayı şehrin ismine Saray denilmiştir. Bölgede akan nehre ve kaleye de Bosna denildiğinden, nehir ismi şehir ismine muzâf olup Bosnasaray yani

---

<sup>1</sup> Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zilli, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi V**, (Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kah-raman, İbrahim Sezgin), Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şt., İstanbul 2001, s.217.

<sup>2</sup> Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zilli, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi I**, (Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), Yapı Kredi Yayınları, Baskı: Altan Matbaacılık Ltd. Şt. Basım yılı ve basım yeri yok, s.80.

Saraybosna olarak anılmaya başlanmıştır. Kalenin daha önceki ismi Mokraha'dır.<sup>3</sup> Saraybosna'yı temiz bir şehir olarak anlatan seyyah, yetmiş adet nahiyeye ve köylerinin olduğunu söyler.<sup>4</sup> Evliya Çelebi'ye göre Saraybosna, saray isimli diğer şehirler (Anadolu'da Aksaray, Acem ile Gürcistan ve Dağıstan'da Tabesaray, Moskova'da Şehr-i Saray ve Rum'da Vize Saray) içerisinde, en şirin ve en mamur olanıdır.<sup>5</sup>

Seyyahın Bosna eyaletine yolculuğu, Varat kalesinin fethinden (1660-61) sonra Serdar Ali Paşa'nın yanındaki ağalara, fetihnameler<sup>6</sup> yazıp değişik vilayetlere gönderirken, Bosna'ya gidecek olan fetihnameyi de Evliya'ya vermesiyle başlar. Evliya Bosna'da görevli Melek Ahmet Paşa'ya<sup>7</sup> fetihname ile birlikte fetihde elde edilen ganimetlerden oluşan bir takım hediyeler götürecektir. Ali Paşa bu görevinden dolayı Evliya Çelebiye bir kese altın, üç at ve yedi de Macar köle vererek Bosna'ya yollamıştır.<sup>8</sup>

Evliya'nın gözlemlerine göre Saraybosna ve çevresinde dini ve sosyal hayat şöyle şekillenmiştir:

Evliya Bosna'ya gelirken yolunun üzerindeki Sirebne'ye de uğramıştır. Şehrin dere ve tepelerin üzerine kurulduğunu sekiz yüz adet iki katlı kârgir (taş ve tuğladan yapılmış yapı) binalardan meydana geldiğini, bir minareli cami ve mescitlerin olduğunu, bir tekke ve üç sıbyan mektebin bulunduğunu, bunların dışında bir küçük han, yetmiş dükkân bir de kötü küçük bir hamamının olduğunu belirtir. Şehrin ortasında küçük bir suyun aktığını söyleyen Evliya, bu suyun Drin nehrine karıştığını temiz ve berrak bir su olmasına rağmen, gümüş madenlerinden çıktığı için bu sudan içen ahalinin boğazlarında yumru yumru kuşka tabir edilen bir hastalığın oluştuğunu anlatır. Şehir ahalisinin kimsesiz dostu olduğunu, etnik olarak ahalinin Boşnak Poturları ve reayanın ise Sırp ve Bulgarlardan meydana geldiğini kayıt eder.<sup>9</sup>

Şehir Kethüda'sının defterine göre Saraybosna, yüz dört mahalledir. Bunun on mahallesi Sırp, Bulgar, Latin ve Eflâklılardır. İki mahalle de Yahudilerdir. Rum, Ermeni ve Frenkler ise şehre gelip gitmekle birlikte mukim oldukları mahalleleri yoktur. Bunların dışında kalan

<sup>3</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.217.

<sup>4</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.216.

<sup>5</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.223.

<sup>6</sup> Elde edilen zafer neticesinde zapt olunan memleketler münasebetiyle komşu ülkelere, hanlara, prens, şehzade ve valilere gönderilen namelere verilen addır. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü I**, 3. Baskı M. E. Basımevi İstanbul 1983, s.614.

<sup>7</sup> Melek Ahmet Paşanın sadareti için ayrıca bkz., İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi III**, Türkiye Yayınevi İstanbul 1972, s.415 vd.

<sup>8</sup> E. Çelebi a.g.e. V, s.214.

<sup>9</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.216

doksan iki mahalle Müslümanlardan müteşekkildir. Şehirde on yedi bin, kârgir bina vardır.<sup>10</sup> Seyyah bölge ahalisinin uğraştığı işleri genel olarak şöyle tasnif eder. Bir kısmı serhat gazisi, bir kısmı hizmet ehli, esnaf ve tüccar, bir kısmının da paşalara ve harem ağlarına sekbân (sınır boylarında görev yapan bir sınıf asker) yazılıp, mirî mal/vergi tahsil işleriyle uğraştıklarını belirtir.<sup>11</sup>

Saraybosna'da yüz yetmiş ibadet edilecek cami ve mescit vardır. Bunlardan yetmiş yedisini, Cuma kıldırılabilir büyük camilerdir. Bazılarının isimleri şöyledir. Sultan Ebü'l-feth Cami, Farhad Paşa Cami, Hüsrev Paşa Cami, Gazi Ali Paşa Cami, Hünkâr Cami'dir.<sup>12</sup>

Şehirdeki medrese âlimlerinin hepsi müfessir/tefsircidir. Medreseler içerisinde en marmur olanı Gazi Hüsrev Paşa medresesidir. Sekiz yerde Kuran-ı Kerim öğretimi yapılır. Ancak Kuran-ı Kerim hafızı azdır. On yerde hadis ilmi tahsil edilir. Yüz seksen adet sıbyan mektebi vardır. Bunlar içerisinde tarihi olanı Hacı Sübhân mektebidir.<sup>13</sup>

Saraybosna'da bulunan kırk yedi tekkenin tümü Mevlevî<sup>14</sup>'dir. Bunların bir kısmı semahane meydanlı ve yetmiş seksen odalıdır. Ayrıca Evliya şehirde Abdülkadir-i Geylani tekkesi<sup>15</sup> ve Halveti tekkesinin<sup>16</sup> de misafir olarak bulunduğunu söyler.<sup>17</sup>

Saraybosna'daki ziyaret yerlerinin en önemlisi, Husrev Paşa ziyaretidir. Sultan Bayezid-i Veli'nin paşalarından olup otuz üç yıl Bosna valiliği yapmıştır. Venedik topraklarından çok kale fethetmiştir. Hala Bosna ve çevresinde kırk bir camide hutbeleri ve üç yüzden fazla vakıfları vardır. Kendi ismiyle anılan camide metfundur. Bir diğer ziyaretgâh da Gazi Murâd Paşa'dır. Oğlan Mustafa Efendi ziyaretgâhı ise yine Husrev Paşa Cami havlusundadır. Gelen geçen Fatiha okur.<sup>18</sup>

Saraybosna'da yedi yerde genel aşevleri mevcuttur. Buralarda misafirler, ulema ve medrese talebeleri yemek yer. Bu hayır kurumlarının başında Koca Ferhad Paşa, Hüsrev Paşa, Koca Mehmed Paşa gibi imarethaneler gelir.<sup>19</sup>

---

<sup>10</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.217

<sup>11</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.222.

<sup>12</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.218.

<sup>13</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.218 vd.

<sup>14</sup> Mevlana Celaleddi-i Rumiye nispet olunan tarikatın adıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz., M. Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, s.498 vd.

<sup>15</sup> Sofiyenin büyüklerinden Abdülkadir Geylani tarafından tesis olunan tarikatın (Kadiriyye) adıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz., M. Z. Pakalın, a.g.e. II, s.130 vd.

<sup>16</sup> Şeyh Abdullah Sıracüddin Ömer İbn-i Eşşeyh Ekmelüddin-ül Ehci tarafından tesis olunan tarikatın adıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz., M. Zeki Pakalın, a.g.e. I, s.714 vd.

<sup>17</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.219.

<sup>18</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.224.

<sup>19</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.222.

Çelebinin ifadesine göre Saraybosna ahalesinin büyük bir kısmı mümin ve muvahhit (tek Tanrıya inanan) insanlardır. Çarşı ve pazarda günlük işlerini yürüten insanların ezan okunduğunda ellerindeki işlerini ve paralarını meydanda bırakarak ve dükkânlarını kapamadan bölük bölük camiye giderek namazlarını eda ettiklerini, namaz bittikten sonra yine ticaret yapmaya devam ettiklerini anlatan Evliya, çalışmayan insanı sevmediklerini, çarşıda ve pazarda Boşnakça, Türkçe, Sırpça, Latince, Hırvatça ve Bulgarca konuşulduğunu söyler.<sup>20</sup>

Evliya, Saraybosna'nın kadınları arasında Râbi'a-ül Adeviyye<sup>21</sup> mertebesinde hatunlar bulunduğunu, bunların güzelliklerinin örtüleri olduğunu, hatunların yüz güzellikleri orta düzeyde olup, dişlerinin inci gibi ve düzgün konuştuklarını, uzun saçlarını omuzlarından sarkıttıklarını, konuştuklarında görülmedik derecede fasih bir lisanla güzel sözler söylediklerini, atalarının sözlerinden başka söz işitmeyen namuslu güzel kızların olduğunu belirtir. Ekseriyet kadınların ismi Saliha, Sabiha, Raziye, Marziye, Meryem, Hüma, Havva, Ümmühan ve Nadire gibi isimlerdir. Kadınların giysisi genelde ahdar ve ahmer çuka (elde işleme yünden ve yerli dokuma kumaştan yapılan, önü açık kısa bir çeşit ceket.) dan rengârenktir. Sarı pabuç, kısa çizme giyerler. Başlarına ise yassı yuvarlak ve diba/kadın fesi, üzerine de beyaz tülbent üstlük ile siyah peçe öterler ve dışarıya nadir çıkarlar.<sup>22</sup>

Saraybosna vilayetinde genellikle isimler kısaltılarak söylenir. Muhammed ismine Maho, Ahmed'e Ahmo, Şaban'a Şabo, İbrahim'e İbro, Zülfikar'a Zuko, Hasan'a Haso, Hüseyin'e Hüso, Cafer'e Cafo, Süleyman'a Sülo, Ramazan'a Ramo, Ali'ye Alo derler. Lakaplar ise Lübzade, Filibzade, Koskızade, Lafizade ve Yunakzade gibi isimlerdir. Ekseriya kölelerin isim ise Hürrem, Behlüle, Yoro, Safo, Hoyrad, Fehrad, Kenan ve benzeridir. Ahalinin giyim ve kuşamları ise ağırlıklı olarak çuka, ferace, kontoş,<sup>23</sup> samur kürk gibi eşyalardır. Zira bu bölgede çuka ve atlas kıymetli değildir. Orta halli olanlar İskerled çukalar ile kubadi pabuçlar giyer. Soğuk günlerde ise Dobra-Venedik'in siyah sevilen kuzu kürkü giyilir. Pek çoğu başına yeşil kalpak takar.<sup>24</sup>

Bezzazistan/bedesten (kumaş ve mücevher gibi değerli eşyaların alınıp satıldığı kapalı çarşı) ile birlikte bin seksen adet dükkân vardır. Halep ve Bursa şehir çarşıları gibi gayet düzgün

<sup>20</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.220.

<sup>21</sup> Basra'nın meşhur kadın süfi ve evliyasıdır. Geniş bilgi için bkz., Margaret Smith, Râbia Adeviye Maddesi, **İslam Ansiklopedisi IX**, Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1964, s.588 vd.

<sup>22</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.221.

<sup>23</sup> Büyük devlet adamlarının giydiği üstlüğün adıdır. Kontoz da denilir. Geniş bilgi için bkz., Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü II**, 3. Baskı M.E.Basımevi İstanbul 1983, s.293.

<sup>24</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.221.

ve muntazamdır. Bütün yollar temiz ve kaldırım döşelidir. Şehir temiz ve pak olduğu için sıçan/fare denilen muzırda az bulunur. Bu yüzden Saraybosna'da kedi de azdır. Evliya'nın başka dikkatini çeken olay ise ahalinin kışın şehirde oluşan kar ve buzu samanın içine koyup mahzenlerde sakladıklarını, Temmuz'un şiddetli sıcağında çıkararak vişne hoşaflarına koymaları ve serin serin içmeleridir.<sup>25</sup>

Seyyahın ifadesiyle şehirde üç yüz adet Kербela şehitleri aşkına sebilhane vardır. Bunun yanında yedi yüz adet su kuyuları mevcuttur. Yüz yetmiş altı su değirmeni ve beş adet de hamam vardır.<sup>26</sup> Gayet düzgün ve mazbut, sekiz tane bekâr odası şehirde hizmet verir, ancak kefil olmadan bu odalara adam almazlar.<sup>27</sup>

Evliya bölgede meşhur olan yiyecekleri de şöyle sıralar. Evvela has ve beyaz Latin somunu, kahvaltıda yenilen yağlı ruçka çöreğini insanlar yemekle doymaz. Bunun dışında tavuk böreği, kaymak baklavası, türlü türlü otlı çorbalar, meşe odunu isinde kurumuş koyun ve sığırdan üretilen is pastırması, kapuska, lahana turşusu ve surutka peyniridir. Meyvelerden ise hoşhorca üzümü, Mevlevihane kirazı, vişne, yere basmaz armudu, elması ve eriği meşhurdur. İçecekler gelince keçi sütünden yapılan surutka suyu, yani peynir suyu fiçı fiçı satılır. Sarı keçi sütünden yapılan surutka en iyisidir. Vücutta olan safra, sevdâ (balgamdan, kandan ve safradan başka vücuttan çıkan bir nevi ifrazat) ve balgamın cümlesini yok eder. Vişne suyu, hardaliye ve bal suyu, keyif veren içeceklerdendir. Bunların dışında ramazaniyye denilen ekşi üzümünden yapılan kırmızı içecek de meşhurdur. Bölgede yetişen mahsul ise dağı ve taşı çok olmakla birlikte buğday, yulaf, çavdar, darı, bakla mercimek ve nohut gibi ürünlerdir.<sup>28</sup>

Evliya Çelebi, şehri gezip gördükten sonra Melek Ahmet Paşa'nın temsilcisi Sarı İbrahim Ağa ve diğer ileri gelenlerle vedalaşıp, Saraybosna'dan Helvine kalesine Melek Ahmet Paşa'nın yanına giderken uğradığı yerleşim merkezlerinden bazıları şunlardır.

Saraybosna'dan çıkıp batı yönüne devam eden Evliya ve beraberindekilerinin ilk durak yeri bağlı bahçeli Müslim ve gayrimüslimlerin birlikte oturdukları üç yüz haneli Ekşisu Köyüdür. Bu köyün yakınlarında birçok yerde sular kaynar. Her birinin ayrı ayrı özellikleri vardır. Bunlardan bir tanesi müşhil ilacından daha keskindir. Bu sudan içen, eğer su aşağı doğru akarken içerse bağırsakları bozulup ishal olur. Eğer suyu yukarı doğru kaynarken alırsa içtiğinde istifrağlar ederek safra, ifrazat, balgam, solucan ne varsa temizlediğini kayıt eder. Yine bölgede

<sup>25</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.220.

<sup>26</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.219.

<sup>27</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.220.

<sup>28</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.222.



başka bir kaynaktan çıkan su ise içildiğinde insanı kabız eder. Bir insan bu suyu vücuduna sürse biraz yakmakla beraber cilt hastalıklarına iyi geleceğini, bu mezkûr suların Firenk âlimleri ve binlerce tüccarın şişelere doldurarak vilayet vilayet su götürdüklerini anlatır. Batıya doğru yoluna devam eden Çelebi, yedi yüz adet kiremitli ve tahta örtülü bağ ve bahçeli evi, bir cami, bir hanı ve birkaç dükkânı olan Posovaç'a gelmiştir. Buradan da seyyah, voyvodalık olan Dubrovnik ve Travnik kalesine geçmiştir. On bir mahallede iki bin kârgir ev vardır. Toplam on yedi cami ve mescit bunludur. Tekkeleri, sıbyan mektepleri ve çarşısı olmakla birlikte, bedesten, imaret ve medreseleri yoktur. Ama uleması ve oda sahipleri fazladır. Gelen misafirleri hanelerinde misafir ederler. Havası gayet güzeldir. Bağ ve bahçeleri çoktur, çeşit çeşit armutlar yetişir. Çelebi bu armutlardan Melek Ahmet Paşa'ya kırk tane armut götürdüklerini, armutlardan bazılarının üç yüz doksan dirhem geldiğini (bugünkü ölçü birimiyle 1250 gr.) birer bal tulumu olan bu armutlardan turşu yaptıklarını, bu turşu suyundan içenlere keyif verdiğini söyler. Ayrıca şehirde Gazi İsmail Baba ve Gazi İbrahim Baba ziyaretgâhı vardır.<sup>29</sup>

Evliya'nın diğer bir durak yeri ise dağlar içerisinde beş yüz haneli bağ ve bahçeli bir camisi olan Uburça köyüdür. Batıya doğru yoluna devam eden seyyah, Bosna sancağının en büyük kasabası ve paşa hassı olan Üskopya'ya gelmiştir. Kasabada otuz mescit ve cami vardır. Bunların içerisinde en güzeli Malkoçzade İbrahim Bey Camidir. Tekkeleri ve sıbyan mektepleri, müteaddit hanları ve bir de hamamı vardır. Çok dükkânları yoktur. İki bin kârgir, kiremit ve tahta örtülü ev vardır. Her hane misafire açıktır. Ahalisi Müslüman gazilerden oluşur.<sup>30</sup>

Evliya ve beraberinde bulunduğu heyet batıya doğru yollarına devam ederek Kilis sancağı sınırları içerisinde voyvodalık olan Akhisar kalesine gelmiştir. Kalenin varoşu sekiz mahallede, sekiz yüz bağ ve bahçeli, kârgir evden müteşekkildir. Sekiz cami ve mescidi vardır. Bunların içerisinde Handan Kethüda cami tarihidir. Şeyh Kâfi Ziyareti, bu zat birçok ilme birden sahiptir. Akhisar'a geldikten sonra cami, mescit, medrese, tekke, han, hamam, sıbyan mektebi ve çeşme gibi hayır ve hasenatlar yaptırarak, talebelerine ve sevenlerine bu mahalde bir kasaba imar etmiştir. Kasabanın ismi ise Nev-âbâd'dır. Şeyh Kâfi bu mekânda birçok risale ve kitaplar kaleme almıştır. Öldüğünde de buraya defnedilmiştir. Kabri medrese ve tekkesinin içerisinde yer alan ışıklarla dolu bir kubbenin zeminindedir. Evliya, şeyhi kabrine girerek ziyaret etmiştir. Söylendiği gibi teri soğumamış seccadesinin üstünde yatar halde bulmuştur. Bu du-

---

<sup>29</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.225.

<sup>30</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.226.

rumdan etkilenen Evliya, şeyhin sağlığında sohbetleriyle müşerref olan yaşı ve ihtiyar kimse- lere onu sormuştur. Şeyhin hiçbir şey yiyip içmediğini ancak kimya ilmine vakıf olduğundan kimya altınından nohut tanesi kadar on tane altını yuttuğunu, bundan dolayı cesedinin çürüme- diğini ve mezarının güzel koktuğunu söylemişlerdir. Ayrıca Şeyh Kafi'nin darül-hadis imareti de vardır. Bunun dışında şehirde Celveti tarikatına<sup>31</sup> mensup üç tekke, üç erkek çocuk mektebi ve seksen dükkân bulunur.<sup>32</sup>

Kafile ile birlikte batıya doğru yoluna devam eden Evliya, Köprez Köyü ve yaylağına gelmiştir. Fazlı Paşa buraya yeni bir cami, bir han, bir hamam ve birkaç dükkân ve yüz tane tahta ve çam kabuğu örtülü fakir evleri yaptırarak Müslümanları yerleştirmiştir. Zira bu yaylada küffar, her sene binlerce insanı esir alır. Bundan dolayı Bosna eyaletinde mutasarrıf olan vezir- ler, bu yaylada on bin askerle yaylamak durumunda kalırlardı. Evliya bu yaylayı üzerinde yeti- şenlerden dolayı o kadar çok methetmiştir ki, Rum'da Arap'da, Acem'de, Anadolu'da, Hind ve Sind padişahlarının askeri yaylalarında bu nebatatın bulunmadığını söylemektedir. Burada üç gün kalıp vergilerin toplandığını, kaymak, yoğurt ve teleme peynir ve semiz/şişman kuzular yediğini söyleyen seyyah, batıya doğru yollarına devam ettiklerini kayıt eder. Kilis sancağı sı- nırları içerisinde ahali si gayet iri yapılı, bağlı bahçeli, üç yüz haneli, bir camili, bir hanlı ve bir hamamlı çarşı ve pazarı küçük bir kasaba olan Şuviçe'ye gelmiştir.<sup>33</sup>

Evliya Çelebi, Şuviçe'den de Melek Ahmet Paşa'nın yanına Hilevne'ye geçmiştir. Sey- yah Saraybosna'da çıkarken Melek Ahmet Paşa'nın her ne kadar Helvine Kalesinde olduğunu söylese de burada zikrettiği yer ismi Hilvene Kalesidir.<sup>34</sup> Burası Kilis sancağına bağlı ve Kilis beylerinin tahtıdır.<sup>35</sup> Evliya, Melek Ahmet Paşa'nın ağaları tarafından karşılanarak, paşanın hu- zuruna çıkarılmış, huzurda Ali Paşa'nın fetihnamesini ve mektuplarını paşaya sunmuştur. Di- vanda fetihnameler okunmuştur.<sup>36</sup>

Potura yolunda Alaybeyi İsmail ve yanındakileri pusuya düşüren kâfirlere karşı, Başbö- lükbaşı Arnavut Hüseyin bir grup asker ile yardıma giderken, Porolok dağının kayalık bölge- sinde Evliya ve beraberindekiler de bunlara katılarak kâfirlere karşı birlikte savaşımlardır. Ne- ticede kâfirden bin altmış kelle, yedi yüz esir ve yetmiş adet haçlı bayrak, davullar, düdükler ve

<sup>31</sup> Aziz Mahmut Hüdai'nin kurduğu tarikatın adıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz., M. Z. Pakalın, a.g.e. I, s.273 vd.

<sup>32</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.227.

<sup>33</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.228.

<sup>34</sup> Yer ismi olduğundan yazarken bir yanlışlık yapması muhtemeldir. Bkz., E. Çelebi, a.g.e. V., s.225.

<sup>35</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.228.

<sup>36</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.229 vd.

harami başı esir alınmış, seyyahın belirttiğine göre yetmiş tane de Müslüman asker şehit olmuştur.<sup>37</sup>

Evliya Çelebi Hilevne sahrasından yani Bosna vilayetinden, Vendik'e geçmiştir. Dönüşte tekrar Hilevne'ye uğrayan seyyah, buradan Banyaluka şehrine giderken yol güzergâhında gördüklerinden bazılarını şöyle anlatır. İlk durak Kilis sancağı sınırları içerisinde kalan ve voyvodalık olan Hersek krallarından kalma Atik Gılamuc kalesidir. Kalenin içerisinde kale bekçileri ve yetmiş adet neferle birlikte yedi tane büyük top, bir cami ve bir zahire ambarı, kırk elli hane fakir insanlardan başka kale içerisinde bir şey yoktur.<sup>38</sup>

Seyyah ikinci durağı yine Hersek krallarından kalma Virbaz nehri kenarında bulunan Vinçaz kalesini şöyle anlatır. Dağlar ortasında sivri kayalı alçak bir tepe üzerinde kurulu küçük bir kaledir. Kible yönünde kapısı vardır. Kale içerisinde birkaç nefer evleriyle birlikte bir de Süleyman Han cami'i bulunmaktadır. Varoşunda ise mükellef haneleri, bir hanı ve köhne birkaç dükkânı mevcuttur. Ancak bağları çoktur. Evliya buradan bir yalçın kaya üzerinde kurulan ve yumurtaya benzediğinden dolayı Latince yumurta anlamına gelen Yayıçse kalesine geçmiştir. Kalede; askeri yönetici, yeniçeri serdarı, kale bekçisi ve üç yüz silahlı neferi, vergi toplayıcısı ve belediye işlerine bakan memur vardır. Saraybosna'ya uzak olduğundan şeyhülislamı ve nakibüleşrafi yoktur. Kale'nin araka tarafı büyük kayalıklara yasladığından duvarı bulunmamaktadır. İçerisinde bin adet kârgir bina mevcuttur. Ancak bağ ve bahçeleri yoktur. Toplam on altı mescit vardır. Kiliseden bozma Süleyman Cami, Melek Ahmet Paşa cami büyük camilerdir. Diğerleri mahalle mescitleridir. Melek Ahmet Paşa'nın yaptırdığı medrese ve imaret hane vardır. Yine Melek Ahmet Paşanın yaptırmış olduğu bir mektep bir Halveti tekkesi, bir de Melek Ahmet Paşanın kapucular kethüdası Osman Ağa'nın yaptırmış olduğu hamam bulunur. Bunların dışında bir han, seksen adet dükkân mevcuttur. Bosna serhaddinin en sarp kalesidir.<sup>39</sup>

Yayıçse kalesinden, Gölhisar kalesine gelen Evliya Çelebi burada, bağlı ve bahçeli altı yüz adet tahta örtülü hanenin bulunduğunu, dokuz mescit, bir ferah cami, çeşitli küçük hanları, bir hamamı, kırk elli kadar dükkânı olduğunu, sebil, çeşme, medrese ve imaretinin olmadığını ancak dost insanların çok olduğunu söyler. Ayrıca alabalığı, ayvası ve bağlarında üzümü meşhurdur. Buradan Bosna eyaletinde paşa hassı ve voyvodalık olan Varsal vakfi kasabasına geçen

<sup>37</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.231.

<sup>38</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.256.

<sup>39</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.257 vd.

Evliya, Boşnakların buraya Varçal vakfı dediklerini belirtir. On bir mahalleden müteşekkildir. Camileri, mescitleri, mektep, tekkeleri, hamamı ve kâfi miktarda dükkânları vardır.<sup>40</sup>

Menzile ulaşan Evliya, Banyaluka'nın Banyaluka-i kalateyn diye anılmasını şehirde iki kalenin olmasından kaynaklandığını, kalenin biri önceki zamanlara ait olmakla birlikte, diğeri Gazi Ferhat Paşa'nın bölgeyi fethettikten sonra inşa ettirdiğini söyler. Banyaluka isimi ise Latince "banya" kaplıca anlamındadır. Şehrin kuruluşu Virbaz nehri ile Pileve nehri kenarında uzunca bir şehir olduğu için "Luka" yani uzun şehir anlamındadır. Bu iki kelimenin birleşmesiyle Banyaluka ismini almıştır. Bazıları Banaluka da derler. Şehrin yönetiminde şeyhülislam, naki-büleşraf,<sup>41</sup> sipâh serdârı/askeri komutan, yeniçeri çavuşu, Budin kulu serdarı, şehir voyvadası, muhtesibi/belediye işlerine bakan memur, bacdarı/vergi memuru ve harâc ağası/gayrimüslimlerden toplanan vergi memuru vardır. Şehrin özelliklerini ise Çelebi şöyle anlatır. Güney tarafı ve kuzey batı tarafı orman ve dağlarla çevrilidir. Vibraz nehrinin iki tarafında uzunca bir şehirdir. İki tarafında eni yoktur. Lakin evlerinin hepsi birbirinden güzel ve mamurdur. Bağ ve bahçeleri ise İrem bağları gibi güzeldir. Şehrin bir tarafından diğer yakasına üç yerden ağaç kalın direklerden yapılmış köprülerle geçilir. Kırk beş mahalleden oluşur. Önemli mahalleleri Ferhat Paşa Mahallesi ve Saray Mahallesi'dir. Üç bin yedi yüz kiremitli mamur ve müzeyyen evler vardır. Kırk beş ibadet hane mevcuttur. Bunların en büyüğü Gazi Ferhat Paşa camidir, Ferhat Paşa'nın bir de medresesi vardır. Bütün imaretler kurşun kubbelerle örtülmüştür. On bir sıbyan mektebi ve dokuz tekke vardır. Üç yüz dükkânları ve bedesten şeklinde iki başı demir kapılarına zincir çekilmiş çarşısı vardır. Yetişen mahsullere gelince buğday, yulaf ve mısır'ı gayet fazladır. Hayvancılık da geliştiğinden süt ve süt ürünleri ile birlikte bal da çoktur. Yiyeceklerden beyaz katmer çöreği, külde pişmiş beyaz poğaçası ve kaymak baklavası başka bir yerde yoktur. Meyvelere gelince çok güzel kirazı olur. Arap, Acem ve Anadolu diyarında benzeri yoktur. Ceviz kadar kirazı vardır. Bundan başka ayvası ve elması da meşhurdur. Yine kapuska tabir ettikleri lahanası da ahali tarafından çok sevilir ve tüketilir. İçeceklerden ise sarı keçi sütü surutkası, bal suyu, vişne suyu, hardaliyesi, ramazaniyesi, poloniyyesi ve nane suyu meşhurdur. Bölge hal-

---

<sup>40</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.259.

<sup>41</sup> Hz. Peygamberin sülalesinden olan insanların işleriyle vazifeli olan kişilere verilen bir unvandır. Ehl-i beyitten olanlara İslam'ın her devrinde pek ziyade hürmet ve tazim gösterilmiştir. Kendilerine ait işlere bakmak üzere içlerinden biri reis tayin edilir. Nakib-ül Eşraf adını alan bu reis Peygamber sülalesi mensuplarının işlerine bakar, neseplerini kayıt eder, doğumlarını ve ölümlerini deftere geçirir. Onları adi sanata girmekten ve fena hallerde bulunmaktan men eder. Haklarını korur, fey ve ganimetten kendilerine ait hisseyi alıp aralarında dağıtır. Sülaleden olan kadınların küfvi olmayanlarla evlenmesini men eder. Özet olarak Nakib-ül Eşraf Peygamber hanedanı efradının umumi bir vasisi hükmündedir. Bkz., geniş bilgi için bkz., M. Z. Pakalın, a.g.e. II, s.647.

kının her meslekten karı ve kazancı çoktur. Ahalinin büyük bir kısmı tüccardır. Belgrat'a, Üsküp'e ve Selanik'e gelip giderler. Ahalinin geri kalan kısmı ise mücahit gazilerden, hukukçulardan, tarımla uğraşanlardan ve esnaftan oluşur. Bu topluluklar dışında âlimler sınıfı da vardır. Bu zenginliklerinden dolayı ganimet şehri olarak da bilinir. Ahalinin giyim ve kuşamları ise çuka kumaştan yapılır. Bunun yanı sıra kopçalı ve sıkma çakşır/bir tür erkek şalvarı, başlarına da yeşil serhadlı kalpağı giyerler. Kadınlar da erkekler gibi çuka ferrace/sokak giysisi bir tür manto giyer. Başlarına ise yassı baş terpüş/kadın fesi üzerine beyaz tülbent örterler. Halkın lisanı ise Boşnakçadır.<sup>42</sup> Banyaluka şehrindeki önemli ziyaret yerleri ise şunlardır. Şehbaz Efendi, Gazi Halil Paşa, Malkoç Paşa ve Merhabazade Hulusi Efendi ziyaretleridir. Bunlar Ferhat Paşa cami avlusunda metfundur.<sup>43</sup>

Evliya Banaluka'dan kendisine verilen görevi yerine getirmek için Bihke kaptanı Ziri-noğlu'dan zahire bedellerini tahsil etmek üzere yola çıkmıştır.<sup>44</sup> Seyyah görevini ifa ettikten sonra Ligradçık'tan tekrar Banyaluka'ya gelmiştir.<sup>45</sup> Buradan da İstanbul'a dönecektir.<sup>46</sup>

Evliya Çelebinin yolu ikinci kez Bosna vilayetine, yaklaşık dört yıl sonra 19 Nisan 1664 tarihinde Belgrat'tan Hersek sancağı mutasarrıfı (sancak yöneticisi) olan Sührab Mehemmet Paşa'ya Venedik'teki Kotur kalesinin muhasara edilmesi yönünde talimat götürdüğünde düşmüştür.<sup>47</sup>

Seyyahın bu yolculuğunda uğradığı Bosna eyaletindeki önemli yerlerden birisi Hersek sancağında bulunan Roda kasabasıdır. Paşa mütevellisi hükmünde bir kazadır. Kazada şeyhülislam ve nakibüleşraf dışında diğer yöneticiler vardır. Kasaba Lim nehri kenarında dört mahalleden oluşmuştur. Dört yüz kârgir bina mevcuttur. Bir medrese, üç sıbyan mektebi, iki tekke, iki han, bir hamam ve elli dükkân vardır.<sup>48</sup>

Seyyahın yol güzergâhında uğramış olduğu bir başka yer de Hersek sancağına bağlı Taşlıca şehridir. Şehirde kale yoktur. Evliya'nın ifadesiyle etrafı billur gibi taşlarla dolu dağların ortasında yeşillik bir vadinin içerisinde olduğundan Taşlıca denilmiştir. Yetmiş tane nahiye ve köyleri vardır. Hersek paşası burada oturur. Burası Bosna vilayetinin ortasıdır. Alaybeyi,

---

<sup>42</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.260 vd.

<sup>43</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.261.

<sup>44</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.262.

<sup>45</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.277 vd.

<sup>46</sup> E. Çelebi, a.g.e. V., s.278 vd; Bu dönemde seyyahın anlattığına göre 15 Kasım 1660 tarihinde Melek Ahmet Paşa Bosna'da görevinden alınarak Rumeli eyaletine verilmiştir. Yerine de Bosna eyaleti fatihi Varat Serdar Ali Paşa getirilmiştir. Bkz., E. Çelebi, a.g.e. V., s.280.

<sup>47</sup> Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zilli, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi VI**, (Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı İstanbul 2002, s.240.

<sup>48</sup> E. Çelebi, a.g.e. VI., s.243 vd.

çeribaşı ve yüzbaşısı olmak üzere üç bin askeri vardır. Paşasının da iki bin askeri mevcuttur, bunların hepsi güzide askerlerdir. Sefer zamanı memur oldukları yerde bulunurlar. Şehirde başta şeyhülislam ve nakibüleşraf olmak üzere bütün yöneticiler vardır. Şehir on mahalleden oluşur. Bunları beşi Müslim diğerleri ise gayrimüslim mahalleleridir. Boşnakça konuşurlar. Halkın giysisi erkeklerde çuka kumaştan yapılmış paça bölümü diz üstü sıkma ve kopçalı şalvar, başlarına da kalpak giyerler. Hemen hepsi kılıç ve tüfekleriyle gezerler. Sofra sahibi dost insanlardır. Şehirde on adet cami ve mescit vardır. Bunların en büyüğü ve güzeli Hasan Paşa camidir. Şehirde ne kadar kurşun kaplamalı han, cami, imaret ve medrese var ise bunların hepsi Hasan paşa hayratıdır. Diğer camiler ise Hacı Hüseyin cami, Hacı Rıdvan cami, Hacı Ali cami, Odabaşı cami, Ahmet Bey camidir. İki tane medrese vardır. Bunun dışında üç yerde sıbyan mektebi bulunmaktadır. İki tekke, Hasan Paşa caminin kible kapısının arkasında havası güzel bir hamamı ve üç tane hanı vardır. Şehrin etrafı çıplak kayalardan meydana geldiği için kışları gayet soğuk geçer. Yedi yüz bahçeli kârgir ev ve iki yüz kadar dükkânları vardır. Şehrin sanayisinde, uzun musanna tüfekleri ve çakmaklı tabancalı tüfek kılıfları meşhurdur.<sup>49</sup>

Evliya'nın uğradığı diğer bir yer ise Hersek sancağına bağlı Drin nehri kenarında yer alan Foça kazasıdır. Şehrin yöneticileri başta şeyhülislam ve nakibüleşraf olmak üzere cümlesi mevcuttur. Şehir nehir kenarında bağlı ve bahçeli kârgir binalardan oluşur. Havası çok temizdir. On sekiz mahallesi vardır. On'u Müslümanlardan, bir mahallesi Yahudilerden geri kalan yedisi ise Sırp, Bulgar ve Latinlerden meydana gelmiştir. İki bin yüz altmış adet güzel bakımlı ve kiremitli ev vardır. On yedi tane cami ve mescit bulunur. Bunlardan en önemlisi Sultan Bayezid-i Veli camidir. Altı tane öğrenci yetiştiren medrese mevcuttur. Üç yerde darül-hadis eğitimi verilir. Dört yerde de sıbyan mektebi vardır. Sekiz yerde ise tekke mevcuttur. Bunların en önemlisi şehrin kible yönünde kalan bağlar ve bahçeler içerisinde çarşıya nazır Bayezid Baba Sultan tekkesidir. Cümle müntesipleri Bektaşî'dir.<sup>50</sup> Bunun dışında Halveti ve Kadirî tekkeler de vardır. Üç hamamı bulunur. Bunlar Fatma Sultan, Bayezid Han ve Mustafa Efendi hamamıdır. İki de imareti mevcuttur. Yiyecekler ise nehirde çıkan balıklar, beyaz ekmeği, kiraz, vişne ve yere basmaz armudu meşhurdur. Beş yüz kırk dükkân vardır. Foça'nın havası ve suyu gayet güzeldir. Gençler yirmi yaşına geldiklerinde civan gibi yiğit olur ve ibadetlerine de düşkündürler. Mümin ve muvahhit kişilerdir. Ahali çuka elbise giyer. Ayan-ı kibarı beyaz sarık sarar, amma genel olarak diz üstü elbise ve kopçalı çakşır ve elvan çuka, giyerler. Kubâdi pabuç,

<sup>49</sup> E. Çelebi, a.g.e. VI., s.247 vd.

<sup>50</sup> İsmi Hacı Bektaş Veliden alan tarikatın ismidir. Geniş bilgi için bkz., M. Z. Pakalın, a.g.e. I, s.196 vd.

samur ve ağaç sansarı derisinden kalpak takarlar ve Boşnakça konuşurlar. Hacıları ve gazileri çoktur. Kadınlar ise yassı başlı ve beyaz çemberli bezden ve siyah çukadan ferace giyer.<sup>51</sup>

Foça'dan ayrılan Evliya Çelebi, hamdüsena ederek Sührâb Mehemmed paşayı Lubin kasabasında bulduğunu, huzura alınarak getirdiği emirleri paşaya sunduğunu belirtir. Divanda okunan emirlerden sonra paşa, "Ferman padişahımın" diyerek Kotur kalesini muhasara etmek için harekete geçmiştir. Evliya da buradan Venedik'e gitmiştir.<sup>52</sup>

Yine Evliya Çelebinin kayıtlarına göre Osmanlı devlet kademesinde yer alan üst düzey Bosnalı, yöneticilerden bazıları şunlardır:

- 1- Vezir-i azam Sokullu Koca Mehmet Paşa, Bosna sancağından Sokul yani Fiahin kasabasındandır.
- 2- Vezir Mustafa Paşa, Bosnalıdır.
- 3- Vezir Pılak/Koca Mustafa Paşa, Bosnalı olup, lisanı Arnavutçadır.
- 4- Temerrüd Ali Paşa, Bosnalıdır.
- 5- Baltacı Mehmet Paşa, Bosnalıdır.
- 6- Hurrem Paşa, Bosnalıdır.<sup>53</sup>
- 7- Hüsrev Paşa, Bosnalıdır.<sup>54</sup>
- 8- Recep Paşa, Bosnalıdır.<sup>55</sup>
- 9- Vezir-i azam Salih Paşa, Bosnalıdır.<sup>56</sup>

Sonuç olarak Evliya Çelebi'nin Saraybosna vilayeti ile ilgili vermiş olduğu bilgileri, dini açıdan değerlendirdiğimizde; Müslim ve gayrimüslim mahalle sayısından, Saraybosna'nın büyük çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Taşlıca ve Foça şehirlerinde ise Müslim ve gayrimüslim mahalle sayısı birbirine yakındır. Geri kalan yerleşim yerlerinde ise seyyah, mahalle sayılarını Müslim ve gayrimüslim olarak detaylandırmadan verdiği için buralarla ilgili kesin bir şey söylenemez. Ancak söz konusu şehirlerdeki cami, mescit ve tekke sayısından hareketle Müslüman nüfusun çokta az olmadığını ve insanların dindar bir hayat tarzını benimsediklerini söyleyebiliriz. Yine seyyahın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Saraybosna ve çevresinde oluşan dini hayat; daha çok Mevlevilik etrafında gelişirken, Hersek sancağı ve

---

<sup>51</sup> E. Çelebi, a.g.e. VI., s.250 vd.

<sup>52</sup> E. Çelebi, a.g.e. VI., s.258.

<sup>53</sup> E. Çelebi, a.g.e. I., s.75 vd.

<sup>54</sup> E. Çelebi, a.g.e. I., s.106.

<sup>55</sup> E. Çelebi, a.g.e. I., s.110.

<sup>56</sup> E. Çelebi, a.g.e. I., s.124.

etrafında ise Bektaşı tekkelerinde belirginleşmiştir. Daha da önemlisi bölgede yaşayan Hristiyan toplulukları da göz önüne aldığımızda dini ve etnik temelli bu karışık yapıya rağmen, insanların barış ve huzur içerisinde birlikte yaşadıkları görülmektedir. Bu cümleden hareketle Türklerin Orta Asya'dan bu tarafa yönetici olarak başka din ve topluluklara karşı gösterdikleri hoşgörünün, genelde Baklanlarda özelde ise Bosna vilayetinde etkili sonuçları olduğunu söyleyebiliriz.

Mevcut bilgileri, sosyal ve kültürel açıdan ele aldığımızda ise kadın ve erkeklere verilen isimler, günlük konuşma dilinde bu isimlerin kısaltılması Anadolu'da konuşulan Türkçe ile aynıdır. Günlük hayatta özellikle dışarı çıkarken giyilen erkek ve kadın elbiseleri, Anadolu vilayetleriyle aşağı yukarı birbirine benzemektedir. Giysiler içerisinde en farklı ve bariz olanı o dönemde erkeklerin kafalarına takmış oldukları, Anadolu'da sarığa karşılık gelen kalpaktır. Yine eğitim ve imarethanelerdeki faaliyetler de Osmanlı devletinin diğer vilayetleriyle aynıdır. Ayrıca Saraybosna vilayetinde halkın çalışkan olması, tarım ve hayvancılık açısından toprakların verimli oluşu, halkın refahına ve bölgede faaliyet gösteren sosyal kurumların yaygın olarak üst seviyede hizmet vermesine ve gelişmesine neden olmuştur. Evliya özellikle Saraybosna şehrinin temizliği ve güzelliğini her fırsatta övmüş ve emsalleriyle şehri kıyaslamaktan kaçınmamıştır. Bu durum Osmanlı devletinin Saraybosna vilayetine gösterdiği ilgi ve ihtimamın Evliya Çelebi'nin kalemine de yansımalarıdır.



# UTJECAJ TURSKOG JEZIKA NA FONOLOŠKU I SEMANTIČKU ADAPTACIJU FARSIZAMA U BOSANSKOM JEZIKU

**Doç. Đenita HAVERIĆ**  
**Filozofski fakultet**  
**dzenitahaveric@yahoo.com**

**Prof. Dr. Amela ŠEHOVIĆ**  
**Filozofski fakultet**

## SAŽETAK

Riječi orijentalnog porijekla, odnosno riječi iz turskog, arapskog i perzijskog jezika zauzimaju istaknuto mjesto u leksici bosanskog jezika. One se nazivaju turcizmima, jer su u bosanski jezik uglavnom ušle preko turskog, kao jezika posrednika, za vrijeme vladavine Osmanskog carstva u Bosni i Hercegovini.

Predmet ovoga rada su farsizmi u bosanskom jeziku, tj. utjecaj turskog jezika na fonološku i semantičku adaptaciju farsizama u bosanskom jeziku.

Perzijska riječ, odnosno posuđenica, od momenta preuzimanja iz perzijskog jezika u jezik primalac, tj. bosanski jezik, bila je podložna različitim jezičkim procesima i na putu do potpune integracije prošla je kroz razne adaptacije na fonološkoj i semantičkoj razini. S obzirom na činjenicu da su mnoge perzijske riječi ušle u bosanski jezik preko turskog kao jezika posrednika, veliki broj ovih promjena desio se upravo prilikom prelaska riječi iz perzijskog u turski jezik.

Riječi orijentalnog porijekla, odnosno riječi iz turskog, arapskog i perzijskog jezika, različitim su putevima i u različita vremena ulazile u leksički fond bosanskog jezika. Ove su riječi uglavnom ulazile u bosanski jezik preko turskog kao jezika posrednika, te se stoga nazivaju *turcizmima*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No, naučno je precizniji termin *orijentalizam*, budući da sve te riječi ne pripadaju samo turskom leksičkom fondu, nego je među njima i veliki broj *arabizama*, pa i *farsizama*. Osim toga, nisu sve riječi orijentalnog porijekla došle isključivo turskim posredovanjem, nego je izvjestan broj riječi došao direktno iz arapskog i perzijskog jezika.

Turcizmi su u najvećem broju posuđivani tokom petstogodišnje vladavine Otomanskog carstva u Bosni i Hercegovini u vrijeme direktnih kontakata sa turskim jezikom i kulturom. Naime, Osmanlije su sa sobom donijele novo društveno i državno uređenje i novu istočnu, islamsku kulturu, a u skladu s tim pojavilo se mnogo novih pojmova i ustanova koje su primane zajedno sa nazivima za njih (Škaljić 1979: 12). Dakle, posuđivalo se da bi se imenovao neki novi pojam preuzet iz tuđe civilizacije i kulture. Broj turcizama u našem jeziku zaista je impozantan, o čemu govori činjenica da Škaljićev *Rječnik turcizama* “sadrži 8.742 riječi (izraza) sa 6.878 raznih pojmova” (Škaljić 1979: 23).

U odnosu na turski i arapski jezik, leksika perzijskog porijekla zastupljena je u najmanjem obimu – u Škaljićevom *Rječniku turcizama* zabilježena je ukupno 1.031 riječ perzijskog porijekla, od čega je 653 osnovnih riječi i 378 izvedenica (Akopdžanjan 2010: 180), dok je u *Rječniku* koji je nastao kao rezultat našeg istraživanja leksike perzijskog porijekla<sup>2</sup> utvrđen broj od 1.715 riječi i izvedenica. Ovaj srazmjerno manji broj riječi perzijskog porijekla u odnosu na druga dva jezika sasvim je opravdan i logičan budući da nije bilo direktnih kontakata između naroda Bosne i Hercegovine i Irana, kao što je to, npr., slučaj sa Turskom, koja je više od pet stoljeća vladala u našim krajevima<sup>3</sup>.

Tokom vladavine Osmanlija turski je bio službeni jezik i jezik administracije, arapski je prvenstveno služio kao jezik znanosti, dok je perzijski bio jezik književnosti, posebno poezije. Jedan dio leksike perzijskog porijekla ušao je u bosanski jezik upravo zahvaljujući djelima velikih iranskih klasika, poput Rumija, Sa’dija, Hafiza, Džamija i drugih. Osim toga, bitno je spomenuti da se u medresama, osim arapskog i turskog jezika, učio i perzijski jezik, te da su razna književna djela perzijskih autora imala status udžbenika, poput djela *Pendi Attār*, koje je bilo udžbenik iz islamske etike u medresama u periodu prije dolaska Austro-Ugarske.

---

<sup>2</sup> *Rječnik* je prilog knjizi *Riječi perzijskog porijekla u bosanskom jeziku*, autorica Đenite Haverić i Amele Šehović, u izdanju Instituta za jezik u Sarajevu, koja još uvijek nije objavljena.

<sup>3</sup> Iako nije bilo direktnih kontakata između ova dva naroda, utjecaji i odjeci iranske civilizacije na Balkanu, odnosno u Bosni i Hercegovini, uočljivi su stoljećima prije dolaska Osmanlija i islama, još od vremena naseljavanja Slavena u ove krajeve. Prodor iranske civilizacije i kulture na naše tlo nastavljen je širenjem manihejstva, da bi se utjecaji ove civilizacije sačuvali u novomanihejskim učenjima bogumila, a kasnije, nakon dolaska Osmanlija i prihvatanja islama u ovim krajevima, bili obnovljeni i sačuvani kroz razne sufijske i derviške pokrete (Džaka 1991: 398–399).

Kada govorimo o riječima perzijskog porijekla, one su u bosanski jezik uglavnom došle preko osmanskog turskog jezika, koji se koristio u osmanskoj državi u zvaničnom dopisivanju, te u književnim, naučnim i drugim djelima. Razvio se kao mješavina tri tipološki sasvim različita jezika: turskog, arapskog i perzijskog<sup>4</sup>. S obzirom na to da je osmanski turski jezik obuhvatao brojne arabizme i farsizme, razumljivo je da je tokom direktnih jezičkih kontakata između turskog i bosanskog jezika u naš jezik preuzimana i leksika iz arapskog i perzijskog jezika a ne samo turskog.

Perzijska riječ, odnosno posuđenica, od momenta preuzimanja iz perzijskog jezika u jezik primalac, tj. bosanski jezik, bila je podložna različitim jezičkim procesima i na putu do potpune integracije prošla je kroz razne adaptacije na fonološkoj, morfološkoj i semantičkoj razini. S obzirom na činjenicu da su mnoge perzijske riječi ušle u bosanski jezik preko turskog kao jezika posrednika, veliki broj ovih promjena desio se upravo prilikom prelaska riječi iz perzijskog u turski jezik. Tako su posredstvom turskog jezika u bosanski jezik preuzimani farsizmi koji su već u turskom jeziku pretrpjeli određene promjene u odnosu na izvorni perzijski jezik. Predmet ovoga rada upravo i jeste utjecaj turskog jezika na fonološku i semantičku adaptaciju *farsizama* u bosanskom jeziku.

### **Utjecaj turskog jezika na fonološku adaptaciju *farsizama* u bosanskom jeziku**

Perzijske riječi preuzete iz perzijskog jezika u bosanski nužno su podlijegale procesu adaptacije ispoljene, prije svega, u transfonemizaciji, tj. supstituciji fonema jezika iz kojeg se posuđuje fonemima jezika u koji je riječ preuzeta. Na putu prelaska iz jezika davaoca – *perzijski jezik* – u jezik primalac – *bosanski jezik* – perzijske posuđenice prolazile su kroz jezik posrednik – *turski jezik*, koji je odigrao važnu ulogu u formiranju fonološkog i morfološkog oblika replike u jeziku primaocu, odnosno u bosanskom jeziku. Ponekad je “nemoguće objasniti porijeklo izgovora nekih posuđenica, ako se ne utvrdi jezik posrednik i njegov utjecaj” (Filipović 1986: 191). Stoga je za proces transfonemizacije ovih posuđenica u našem jeziku od primarnog značaja poređenje fonoloških sistema našeg jezika i turskog jezika.

---

<sup>4</sup> Arapske i perzijske riječi i gramatičke konstrukcije u turski su jezik počele ulaziti u 14. stoljeću, a krajem 15. stoljeća potisnule su veliki broj turskih riječi. Arapski i perzijski jezik dali su veliki broj riječi i gramatičkih konstrukcija koje su se uklopile u sintaksu turskog jezika (İhsanoğlu 2008: 154).

Iz slijedećih primjera vidi se da je replika bliža modelu iz turskog jezika (posrednika) nego obliku riječi iz jezika davaoca (perzijskog):

*bardak* (< tur. *bardak* < perz. *bārdān*)

*bećar* (< tur. *bekâr* < perz. *bīkār*<sup>5</sup>)

*ćamašir* (< tur. *çamaşır* < perz. *ğāme šūy*)

*čardak* (< tur. *çardak* < perz. *čārtāk*)

*čark* (< tur. *çark* < perz. *čarx*)

*čaršaf* (< tur. *çarşaf* < perz. *čāderšab*, *čāršab*)

*ćoso* (< tur. *köse* < perz. *kūse*)

*dert* (< tur. *dert* < perz. *dard*)

*dizdar* (< tur. *dizdâr* < perz. *deždâr*)

*dolař/dolap* (< tur. *dolap* < perz. *dūlāb*)

*duvar* (< tur. *duvar* < perz. *dīwār*)

*horoz* (< tur. *horoz* < perz. *xorūs*)

*ibrik* (< tur. *ibrik* < perz. *ābrīz*)

*kesa* (< tur. *kese* < perz. *kīse*)

*patlidžan* (< tur. *patlıcan* < perz. *bādemğān*)

*pazar* (< tur. *pazar* < perz. *bāzār*)

*pekmez* (< tur. *pekmez* < perz. *begmāz*)

*peškir* (< tur. *peşkir* < perz. *pīšgīr*)

*rahvan* (< tur. *rahvan* < perz. *rāhwār*)

*softa* (< tur. *softa* < perz. *sūxte*)

*šimšir* (< tur. *şimşir* < perz. *šemšād*)

*tava* (< tur. *tava* < perz. *tābe*)

Nakon provedene analize uočavamo da je došlo do izvjesnih fonoloških promjena u *farsizmima* u bosanskom jeziku, a koje su nastale kao rezultat utjecaja turskog jezika. Te promjene se očituju i kod vokala i kod konsonanata.<sup>6</sup>

Tako je u navedenim primjerima došlo do slijedećih promjena kod vokala:

perz. *ā* > tur. *a/e/i* > bos. *a/e/i*

---

<sup>5</sup> U srednjoazijskim perzijskim govorima zabilježen je i oblik *bēkār*, s obzirom na to da se iz staroperzijskog zadržao dugi vokal *ē*, kojeg nema u perzijskom jeziku Irana.

<sup>6</sup> Treba imati u vidu da ne postoji potpuna usklađenost mišljenja kod osmanista u pogledu izgovora pojedinih vokala, tako da je teško precizno utvrditi njihov izgovor u određenim periodima razvoja osmanskog jezika.

perz. e > tur. i > bos. i  
perz. ī > tur. e/i/u > bos. e/i/u  
perz. ū > tur. o/ö > bos. o/i

Isto tako, u navedenim primjerima došlo je do slijedećih promjena kod konsonanata:

perz. b > tur. p/f/v > bos. p/f/v  
perz. d > tur. t/r > bos. t/r  
perz. g > tur. k > bos. k  
perz. n > tur. k > bos. k  
perz. r > tur. n > bos. n  
perz. s > tur. z > bos. z  
perz. ž > tur. z > bos. z  
perz. x > tur. h/f/k > bos. h/f/k

Naravno, farsizmi su na fonološkom planu pretrpjeli i sekundarnu adaptaciju, što podrazumijeva naknadne promjene na replici, koje su se desile nakon integracije posuđene riječi u jezik primalac, tj. bosanski jezik. U bosanskom jeziku strana je riječ u najvećem broju slučajeva prilagodila strukturi slavenskog jezika, kakav je bosanski, pa se tako, npr., umjesto palataliziranih okluziva *k' i g'* javljaju ili naši zadnjonepčani (velarni) *k i g* ili prednjonepčani (palatalni) *ć i đ*:

*ćilim* < tur. *kilim* < perz. *gelim*  
*ćorav* < tur. *kör* < perz. *kūr*  
*ćemer* < tur. *kemer* < perz. *kamar*  
*šećer* < tur. *şeker* < perz. *şekar*  
*đerdan* < tur. *gerdan* < perz. *gardan*  
*đaur* (*đaurin*) / *kaur* (*kaurin*) < tur. *gavur* < perz. *gabr*  
*đerdāp* < tur. *girdap* < perz. *gerdāb*  
*đul* < tur. *gül* < perz. *gol*  
*đulistān* < tur. *gülistan* < perz. *golestān*  
*đunāh* < tur. *günah* < perz. *gonāh*

Iz provedene analize uočljivo je da je došlo do izvjesnih fonoloških promjena u *farsizimima* u bosanskom jeziku, i to kao rezultat utjecaja turskog jezika kao jezika posrednika.

## Utjecaj turskog jezika na semantičku adaptaciju *farsizama* u bosanskom jeziku

U analizi semantičke adaptacije *farsizama* u bosanskom jeziku razlikuje se primarna od sekundarne adaptacije. Primarna semantička adaptacija obuhvata *nultu semantičku ekstenziju* (prema kojoj nema razlike u značenju između *modela* i *replike*) i *suženje značenja* po broju i u polju (koje se bazira na promjeni od više značenja na jedno značenje ili od općeg značenja na specijalizirano značenje). Sekundarna adaptacija obuhvata *proširenje značenja* po broju i u polju, koje je uvjetovano dužom upotrebom posuđenica u jeziku primaocu (Filipović 1986: 65). U sekundarnu adaptaciju spada i *potpuna nepodudarnost semantike* kao i *pejorizacija* (derogacija) – pogoršanje značenja.

Veoma je teško utvrditi da li je neka semantička promjena određene riječi nastala u samom perzijskom jeziku ili je nastala u jeziku posredniku, odnosno turskom jeziku, ili tek prilikom njenog ulaska u naš jezik. Upravo zbog toga se “sve semantičke promjene ne mogu (se) uvijek sagledati u potpunosti, a sa sigurnošću se ne može odrediti ni njihov etimološki semantički razvoj niti motiviranost pojedinih pomjeranja i promjena u značenju” (Vajzović 1999: 175).

Imajući u vidu činjenicu da su mnoge perzijske riječi ušle u bosanski jezik preko turskog, kao jezika posrednika, veliki broj semantičkih promjena nastao je prilikom preuzimanja riječi iz perzijskog u turski jezik, a kasnije se upravo to značenje iz turskog jezika prenosilo u bosanski jezik. Te semantičke promjene prvenstveno se odnose na promjenu obima značenja, gdje spadaju *sužavanje (restrikcija) značenja* i *širenje (ekstenzija) značenja*, o čemu će biti govora u ovom poglavlju.

### *Sužavanje (restrikcija) značenja*

Izvjestan broj perzijskih posuđenica u bosanskom jeziku upotrebljava se u suženom značenju, odnosno riječ općenitog značenja poprima usko, specijalizirano značenje. Ova pojava je logična, budući da se riječ prvenstveno “preuzima da se zadovolji potreba imenovanja preuzetog predmeta ili pojma iz kulture i civilizacije zemlje jezika davaoca, a to je obično samo jedno značenje” (Filipović 1986: 65). U slijedećem primjeru uočavamo da je došlo do semantičkog sužavanja replike u odnosu na njen model:

U perzijskom jeziku riječ *pāce* ima više značenja: ‘mala noga, nožica; cjevanica; but (kravljji, ovčiji); pače, vrsta jela od buta’<sup>7</sup>, dok je u bosanski jezik preuzeto samo posljednje značenje, pa riječ *pače* znači: ‘kul. aščijsko jelo koje se spravlja od iskuhanih goveđih ili bravljih nožica i glavuše; hladetina, pihtije’.

Međutim, uočavamo da je u velikom broju primjera došlo do semantičke restrikcije već u samom jeziku posredniku, tj. turskom jeziku, a mi smo ih primili nakon izvršene semantičke promjene, što se ogleda u slijedećim primjerima:

U perzijskom jeziku imenica *ābdast* ima više značenja: ‘voda kojom se peru ruke i lice; pranje prije obavljanja molitve, abdest; pusteni ogrtač za kišu; klozet; vješt, sposoban; čestit, čedan’. Ova je riječ prešla u turski jezik u obliku *âb-dest* u značenju ‘abdest, ritualno pranje prije molitve; voda za pranje ruku; kateter’<sup>8</sup> (OTL: 3). Prvo značenje riječi prenijelo se i u bosanski jezik pa riječ *abdest* ima značenje ‘ritualno pranje dijelova tijela (šaka, usta, nosa, lica, ruku do iza lakta, tjemena, ušiju, vrata i nogu do iza zglavaka) prije obavljanja molitve (namaza) i u drugim prilikama’.

U perzijskom jeziku imenica *parhīz* ima više značenja: ‘uzdržljivost, izbjegavanje, sus-tezanje; oprez, opreznost; dijeta, režim ishrane, apstinencija; smjernost, čednost’. Ova je riječ prešla u turski jezik u obliku *perhīz* u značenju ‘dijeta; potpuno uzdržavanje od svih stvari zabranjenih vjerom; izbjegavanje ružnih riječi’ (OTL: 860). Prvo značenje riječi prenijelo se i u bosanski jezik, pa je od ove imenice izveden glagol *pehriziti se*, koji se koristio u značenju ‘držati dijetu’ koje je danas zastarjelo. Danas je u razgovornom bosanskom jeziku ovaj glagol ekspresivan, a upotrebljava se u značenju ‘izvještačeno se ponašati; prenemagati se’. Vidimo da je perzijska riječ, odnosno posuđenica, prvo prošla kroz fonološku adaptaciju (metateza glaso-va), zatim morfološku adaptaciju (deriviran je glagol od imenice, tj. promijenjena je vrsta riječi) i, na kraju, došlo je do semantičke adaptacije, odnosno do suženja značenja.

### *Širenje (ekstenzija) značenja*

Nakon što se perzijska posuđenica integrirala u leksički sistem bosanskoga jezika, ona se počinje upotrebljavati u govoru kao i svaka druga domaća riječ, naročito ako označava

---

<sup>7</sup> Značenja perzijskih i bosanskih riječi preuzeta su iz našeg *Rječnika*, a kako knjiga još uvijek nije objavljena, ne navodi se broj stranice.

<sup>8</sup> Značenja riječi na turskom jeziku preuzeta su iz *Osmansko-turskog enciklopedijskog rječnika (Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat)* (1998) Ferita Devellioğlua, u izdanju Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, na koji ćemo se u nastavku teksta referirati skraćenicom OTL.

pojmove iz svakodnevnog života. To vremenom dovodi do širenja njenog obima značenja ili semantičkog polja u kontekstualnoj upotrebi značenja. Širenje značenja “kao posljedica sve šire i slobodnije upotrebe posuđenica s prvobitno vrlo precizno određenim značenjem, vezano je uz sredinu ili područje jezika primaoca i od toga direktno zavisi promjena tog značenja” (Filipović 1986: 171). U slijedećem primjeru uočavamo da je došlo do semantičkog širenja replike u odnosu na njen model:

Riječ *ćenar* u bosanskom jeziku ima slijedeća značenja: ‘1. ivica, rub, kraj, okrajak, prikrajak 2. *zast.* granični kraj, krajina 3. *zast.* vrsta uske prostirke kojom se po ćoškovima sobe pokrivaju praznine koje ćilim nije pokrio 4. *etnol.* a. vrsta pamučnog platna, beza s ukrašenim rubovima b. odjeća od takvog platna’, dok u perzijskom jeziku riječ *ka(e)nār* ima slijedeća značenja: ‘strana, kraj; rub, predgrađe, periferija; naručje; pored, uz; obala’. Dakle, primjećujemo da je riječ *ćenar* u bosanskom jeziku poprimila dodatna značenja koja ne postoje u perzijskom jeziku.

Kod izvjesnog broja riječi perzijskog porijekla pojava širenja obima značenja ili semantičkog polja posljedica je razvoja figurativnih značenja, koja su zastupljena i u turskom jeziku, što je vidljivo u slijedećim primjerima:

U perzijskom jeziku imenica *xorūs* znači ‘*zool.* pijetao, pijevac, horoz’. Ova riječ je prešla u turski jezik u obliku *horoz* u značenju ‘pijetao; oroz, okidač na vatrenom oružju; reza, baglama na vratima<sup>9</sup> (KT: 579). Prva dva značenja prenijela su se i u bosanski jezik, pa riječ *horoz* ima značenja ‘*zool.* pijetao, pijevac 2. *vojn.* obarač, okidač na vatrenom oružju (pištoljima i puškama)’. Od riječi *horoz* u bosanskom jeziku deriviran je glagol *horoziti se*, koji ima figurativno značenje u odnosu na osnovnu riječ od koje je izveden: ‘*razg. ekspr.* 1. frcati od ljutnje; ljutiti se: *samo se horozi* 2. uzdizati se, kočoperiti se, rogušiti se: *šta se horoziš?*’

U perzijskom jeziku imenica *šekambe* znači ‘burag; trbuh; stomak’. Ova je riječ prešla u turski jezik u obliku *işkembe* (*şikembe*) i ima značenja: ‘burag; škembići’ (OTL: 998), koja su prenesena i u bosanski jezik, pa riječ *škembe* znači: ‘*razg.* 1. a. iznutrica goveđeg želuca; burag, drob b. jelo od toga; tripice, škembići 2. *pren. iron.* veliki trbuh; trbušina’. Primjećujemo da su u bosanskom jeziku zastupljena dodatna, prenesena značenja ove riječi, odnosno došlo je do širenja njenog obima značenja ili semantičkog polja.

---

<sup>9</sup> Značenje ove riječi preuzeto je iz *Turskog rječnika (Kâmûs-i Türki)* (1996) Şemseddin Samija, u izdanju Çağrı Yayınları, Istanbul.



Iz svega navedenog jasno je da su perzijske riječi prilikom ulaska u bosanski jezik bile podložne raznim semantičkim promjenama, što je uglavnom posljedica utjecaja turskog jezika te djelovanja brojnih ekstralingvističkih faktora.

### **Zaključak**

Leksika bosanskog jezika sadrži izvjestan broj riječi perzijskog porijekla koje su u bosanski jezik uglavnom ušle preko turskog, kao jezika posrednika, i to za vrijeme vladavine Osmanlija u Bosni i Hercegovini. Turski jezik, kao jezik posrednik, odigrao je važnu ulogu u formiranju fonološke replike u jeziku primaocu, odnosno bosanskom jeziku, a posebna važnost jezika posrednika ogleda se na semantičkom nivou.

Nakon provedene analize može se zaključiti da se farsizmi u bosanskom jeziku, koji su turskim posredovanjem ušli u bosanski jezik, fonološki više podudaraju sa turskim prototipom modela nego sa perzijskim.

Kada su u pitanju semantičke promjene, može se zaključiti da je turski jezik kao jezik posrednik prvenstveno utjecao na promjenu obima značenja perzijske riječi, a tu prvenstveno spadaju *sužavanje (restrikcija) značenja* i *širenje (ekstenzija) značenja*.

### **Literatura**

Akopdžanjan, Žana (2010) *Reči persijskog porekla u govoru naroda bivše Jugoslavije*. Beograd: Društvo srpsko-iranskog prijateljstva.

Devellioğlu, Ferit (1998) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. (Osmansko-turski enciklopedijski rječnik)* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Džaka, Bećir (1991) "Šta je pomoglo prihvatanju perzijske književnosti u Bosni i Hercegovini". *Prilozi za orijentalnu filologiju*. Vol. 41. Sarajevo. Str. 395–399.

Filipović, Rudof (1986) *Teorija jezika u kontaktu*. Zagreb: JAZU i Školska knjiga.  
*Historija osmanske države i civilizacije I/II*. Priredio: Ekmeleddin İhsanoğlu. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 2008.

Şemseddin Sami (1996) *Kâmûs-i Türkî*. Istanbul: Çağrı Yayınları.

Škaljić, Abdulah (1979) *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Vajzović, Hanka (1999) *Orijentalizmi u književnom djelu: lingvistička analiza*. Sarajevo: Institut za jezik i Orijentalni institut.

## NOMADOLOŠKO ČITANJE SLIKE BEJRUTA U ROMANU *ZVUK BANANA*

Araš. Gör. Edina NURIKUĆ  
Saraybosna Üniversitesi, Felsefe Fakültesi  
edinaustavdic@gmail.com

### SAŽETAK

U radu se uz pomoć teorijskog razmatranje nomadološkog prostora francuskog filozofskog dvojca Deleuze-Guattari i ruskog semiotičara, i književnog teoretičara Jurija Lotmana analizira poimanje Bejruta kao mjesta susreta različitih kulturnih i identitarnih obilježja u romanu *Zvuk Banana*. Kroz odnos centra i periferije razmatra se položaj Bejruta i njegovih stanovnika u odnosu na ostale gradove koji su u romanu postavljeni kao antiteza Bejruta.

**Ključne riječi:** Bejrut, nomadi, identitet, poetizirani prostor, semiosfera

### I

U romanu "Zvuk banana", romanu prvijencu turske novinark Ece Temelkuran, šaroliko lice Libanona ogleda se umanjeno i koncentrirano u kaleidoskopu vjera, etniciteta i političkih ideniteta stanara zgrade jedine kozmopolitske ulice u kršćanskoj četvrti Ašrafi u istočnom Bejrutu. To atipično šaroliko bejrutsko naselje predstavlja Libanon u malom, zrcali libanonsku heterogenost. Životi ovih ljudi snažno su određeni politikom i oblikovani dinamikom uzastopnih bliskoistočnih sukoba i primirja. Konflikti, sraz Istoka i Zapada koji su razvidni u susjedskim odnosima, sitnim trzavicama i tajnama svakog od njih prepliću se u kratkoj i strmoj ulici Džetavi. Neobičnu zgradu na istoku grada nastanjuje nespojiva skupina pojedinaca - Libanonka Zejnab i njezin suprug Hadi Bey koji ubiru stanarinu od ostalih, Sirijac Marvan koji brine o održavanju zgrade, palestinski taksist Nasir i njegova žena Ajše, oboje bivši militanti čija se nećakinja tinejdžerica na njihov užas lakoumno naumila pridružiti Al-Qaidi, armenska klaunica Setanik koja je u ljubavnoj vezi s kolegom iz teatarske trupe sunitom Visamom, prikriveni homoseksualac Džan, američke novinark i razmažene turistice željne egzotike.

Promatračica ovih zbivanja 24-godišnja je strankinja - djevojka odrasla u Manili. Ona se te 2006. godine vraća u rodni Bejrut kako bi istražila svoje porijeklo, rekonstruirala porodičnu prošlost i odala počast roditeljima, majci Filipinki i ocu Palestincu koji su jedno za drugim, a nedugo nakon njezinog rođenja, stradali u palestinskom izbjegličkom logoru Šatila. *Filipinu s Filipina* po povratku u Bejrut dopadne potplaćen fizički posao kućne pomoćnice gospođe Zaj-nab.

Za Filipinu je dolazak u Bejrut povratak korijenima, pokušaj učenja očevog jezika i razumije-vanja zemlje iz koje ju je otac na vrhuncu libanonskog civilnog rata sklonio na sigurno. Dok-tor Hamza, logoraški liječnik, od tada kćeri nježnim pismima o ljubavi s njenom majkom po-kušava nadoknaditi roditeljsku toplinu i zauvijek se ugnijezditi u njeno sjećanje. Posljednji put piše joj krajem avgusta 1982. godine, što upućuje na njegovu pogibiju u septembarskom masakru proizraelskih falangista nad palestinskim izbjeglicama. No, ondje na Filipinima niko pisma na arapskome nije bio kadar pročitati; Filipina ih čuva i tek naslućuje sudbinu svojih roditelja. Detalje iz građanskog rata djevojka će saznati tek dvadesetak godina kasnije, nakon bakine smrti. Na pragu novog izraelsko-libanonskog rata, u šiitskoj četvrti Dahija, "novoj Šatili", očeve će joj ispovjedničke rečenice na engleski prevesti Marvan koji se u nju zaljubio krišom je posmatrajući kako plače na mjesecini i grli njegovu mačku.

Drugu perspektivu stranca u romanu pruža Turkinja Deniz, oksfordska doktorantica. U Bej-rutu će se, usred bombardiranja 2006., naći na poticaj mentorice, kako bi za potrebe svog dok-torata osjetila autentični duh Bliskog Istoka. Osim zgađenosti pretjerano uglađenim Oksfor-dom i žudnje za istinom i potragom za svojoj bliskoistočnoj stranu, tamo je odvodi i zaljublje-nost u libanonskog književnika Ziada, kojeg upoznaje na pariškoj konferenciji o bliskois-točnom pitanju. Ziad joj u sobičku nekog hotela ispričava priču o Filipini i ostalima: oni za njih dvoje nisu fikcionalni likovi, jer pokazat će se, *Ziad - pisac koji više voli živjeti nego pisati (...), pisac koji zavodi ukradenim pričama* - i sam je stanar zgrade u Ašrafi.

Uz ljubavne parove - Filipinu i Marvana (koji gotovo da ponavljaju obrazac tragično roman-tičnog odnosa Filipininih roditelja) te Deniz i Ziada - Temelkuran roman gradi i na suprots-tavaljanju, a na koncu i pretapanju dviju ženskih vizura, one siromašne i sramežljive mlade Filipinke te visokoobrazovane i ambiciozne Turkinje.

U središte ovog cjelokupnog kolopleta šarolikih likova, zapleta i raspleta događaja postavljen je Bejrut. Dok priča o ljudskim sudbinama spisateljica oslikava neuništiv duh Bliskog istoka kojeg sažima upravo Bejrut. **Ovaj roman postaje** dirljiva posveta gradu Bejrutu kojeg je, sa svim njegovim turbulencijama, personificirala i opisala kao bilo koji drugi lik u romanu (karakterizaciji i poetiziranoj fizionomiji grada posvećeno je čitavo 15. poglavlje prvog dijela romana: *on nije osoba, ali je najživlji od svih nas...*). Šta više, Bejrut je središnji junak pripovijesti. I oni koji su u njemu i oni koji su otišli iz njega i oni koji nikada nisu bili u njemu teže ka njemu – Bejrutu. Sva zbivanja, sve sudbine i identiteti stapaju se u Bejrutu. Stoga, tek ukoliko u središte analize stavimo Bejrut kao glavnog protagonistu romana bit će omogućeno cjelokupno sagledavanje identitarnih, nacionalnih, ličnih, prostorno-liminalnih odnosa što su ispleli kao-tičnu mrežu romana.

## II

Kao teorijski instrumentarij za čitanje slike ovako kompleksno predstavljenog Bejruta čine se pogodnim nomadološka razmatranja francuskog filozofskog dvojca Deleuze-Guattari i ruskog semiotičara, historičara kulture i književnog teoretičara Jurija Lotmana. Da bi se moglo krenuti u kompleksni pothvat asocijativnog povezivanja diverzificiranih tekstova potrebno je pronaći bar jedan zajednički pojam na osnovu kojega bi se mogao opravdati analitički postupak. U konkretnom slučaju riječ je o prostoru. Deleuze i Guattari na njega se koncentriraju koristeći pojmove teritorijalizacije, deteritorijalizacije i reteritorijalizacije, dok je u teoriji kulture Lotmana središnje mjesto prostora podcrtano pojmom semiosfere. Deleuze i Guattari smatraju da je jedna od osnovnih razlika između nomadskoga prostora i prostora grada/države u tome što je ovaj drugi, kao relativno globalan, ograničen i istovremeno ograničavajući. Nomadski je prostor, nasuprot tome, lokaliziran, tačnije lokalan, te samim time i nije ograničen. U vezi sa tim, pojmovi centra i periferije zauzimaju prominentno mjesto. Za Lotmana je važno to što jedna kultura, kultura centra, dominira kulturom periferije, i to u smislu da je ona ta „koja će propisivati ono što je relevantno, a odbacivati irelevantno, te samim time određivati i što je kanon, odnosno što je vrijedno kanoniziranja.“ centar (unutrašnjost) semiosfere je prostor kanonizacije, periferija (vanjskost) prostor otpora kanonizaciji. Granica između njih je mjesto na kojem se procesi semiotizacije dovode do usijanja.

„Pojam granice je ambivalentan: ona i razdvaja i spaja. Ona je uvijek granica nečega te tako pripada objema graničnim kulturama, objema kontiguitetnim semiosferama. Granica je bilingvalna i polilingvalna. Granica je mehanizam za prevođenje tekstova iz tuđe semiotike u ‘naš’ jezik, ona je mjesto na kojem se ono što je ‘vanjsko’ transformira u ono što je ‘unutarnje’, ona je membrana za filtriranje koja tako transformira tuđe tekstove da postaju dio internalne semiotike semiosfere pri tome zadržavajući svoje karakteristike.“ (137)

S druge strane, teorija Deleuza i Guattarija sva je okrenuta ukidanju hijerarhija, simultanosti postojanja jednakovrijednih komponenata i ukidanju univerzalnosti. Prema Deleuzu i Guattariju, nomadi su one skupine ili individue koje su sposobne prelaziti, za njih u krajnjoj liniji i nepostojeće, barijere između centra i periferije, te doprinosti obnovi okoštalih semiotičkih formacija.

Ovakva teorijska konstelacija nameće čitanje slike Bejruta koristeći pojmove prostora, centra i periferije, semiosfere, te granica kao linije spajanja i razdvajanja. Na fonu prostornog poimanja Bejruta i njegovog odnosa sa drugim centrima i periferijama pokušat će se isčitati identitetarni kodovi Bejruta i utvrditi mjera zastupljenosti i uloga nomadskih skupina i individua.

### III

Rekli smo, u romanu, Bejrut se nalazi u središtu pripovijesti, te se pojavljuje kao glavni protagonista romana. Kako bi progovorila o Bejrutu spisateljica Temelkuran služi se poznatim obrascem teze i antiteze. Tako je nasuprot Bejruta kao antiteza postavljen Oksford. Odmah na tom mjestu nužno je uvesti pojam granice. Jer već iz ove tvrdnje o tezi i antitezi nazire se jedna jasna i nedvojbena linija razdvajanja dva grada kao dvije suprotstavljene kulturne paradigme, pri čemu je Bejrut paradigma Bliskog Istoka, a Oksford paradigma Zapada. Spisateljica se odlučuje za postmoderno doba dosta nepopularan manir polariziranja svog romanesknog kosmosa. Radnju u Oksfordu i radnju u Bejrutu u romanu pratimo naizmjenično što je spisateljici omogućilo uporedo kontrastiranje te dvije lotmanovske semiosfere. Prisjetimo li se Deleuza i

Guattarija prema kojima je „linija ono što na odlučujući način određuje rizomski<sup>1</sup> prostor“ jasno je da linija kod njih djeluje u smjeru segmentiranja, teritorijaliziranja, izgradnje raznolikih slojeva što nije isto što i linija koju povlači Temelkuran kada govori o dvije posve odvojene semiosfere. Prva i najoštrija granica između Bejruta i Oksforda ogleda se u poimanju priče, pripovijesti. Oksford je suprotstavljen svakoj ličnoj pripovijesti, priči koja bi otkrila prozračnu, ljudsku stranu onoga ko je priča ili onoga što je proizvodi.

*„Oxfordski odgoj se sastojao u tome da ljudi tako dugo razgovaraju, ne razgovarajući zapravo ni o čemu.“ (Temelkuran, 2014: 14)*

*„Katkad je Deniz mislila kako ljudi u Oksfordu ne govore o svojim istinskim pričama kako se ne bi dotaknuli neke skrivene tragedije“ (ibid: 15)*

*„U Oksfordu pripovijest ne postoji. Tu je važno biti neko. Niko ne očekuje od vas da pričate priču.“ (ibid: 17)*

*„Šta sve žrtvujemo da bismo postali neko. Nemamo priču i činimo sve da je ne bismo imali. Ne pomjeramo se sa mjesta samo kako bi sve išlo onako kako treba.“ (ibid: 49)*

Atmosferu Bejruta, njegovu suštinu i posebnost zrcali, pak, sklonost ka pripovijesti što ga čini hermetičnim i kategoričnim naspram teritorijalno-kulturne usredsređenosti Zapada:

*„Šta god učinio iza tebe ostaje samo tvoja priča. Priča koja kada se ispriča izgleda nestvarno kao da se nikada nije dogodila.“ (ibid, 40)*

*„Bejrut ljude pretvara u protagoniste romana. Upravo je to razlog što ljudi u njemu vole ovaj grad. Bejrut od svakoga čini većeg junaka nego što on uistinu jeste“. (ibid, 40)*

*„Usudi se da budeš niko, Filipina. Tu započinju priče. Tamo gdje si slomila zube...“ (ibid, 74)*

Priče su u Bejrutu moguće jer tu ljudi ne nastoje postati neko. Ne skrivaju se iza svojih stručnih oblasti, karijera i titula. Prepuštaju se sudbini, pristaju na to da se istope u nekoj priči i postanu niko. U antitetičnoj relaciji „niko-neko“ povučena je još jedna linija razdvajanja:

---

<sup>1</sup>Prema Deleuze i Guattarijurizom je „determiniran linijama arbitrarnosti koje mogu mijenjati pravce, granati se i dijeliti, formirati nove prostore koji, kao takvi, egzistiraju u privremenosti, lomom obilje žennoj dimenziji suspendirane temporalnosti.“

*„Svako je bio neko i svako je nastojao da bude još veći neko. Trudili su se da nađu sebi mjesto u životu kao etiketa. Svim silama su nastojali da se pretvore prvo u otmjenu, a potom zastrašujuću identifikacijsku karticu. Kada bu uho naslonila na njihovu dušu kao da je mogla osjetiti zvuk njihovog mesa što se peče. (...) Bilo je nešto pogrešno u tome da čovjek postane ili barem da se smatra tako značajnim. Neka vrsta nasilja što je gazila ljude. Oduzeta udobnost da se bude niko.“ (ibid, 85)*

*„I ljudi će na kraju postati poput stanovnika Bejruta. Nestajat će u vlastitim pričama, tražit će priče u kojima bi nestali. Više neće vjerovati svojim sjećanjima, vjerovat će samo pričama...“ (ibid, 220)*

Upečatljiv literarni postupak Temelkuran pruža konstituirajući korelaciju između prostornih obilježja i kulturnog identiteta. Kultura se pod njenim perom pojavljuje kao objekt diskursa koji se može shvatiti i poimati kao skup prostornih odnosa. Opisi prostora kao kulturno identitarnog obilježja ostaju dosljedni antitetičnoj suprostavljenosti dvaju semiosfera; Bejruta i Oksforda. Tako će prašina i zgrade kao prostorne komponente postati instrumentarijem razumijevanja i doživljavanja dviju različitih, šta više oponentnih kultura. Šetajući ulicama Oksforda, na svoje veliko iznenađenje Deniz će ugledati ruševinu iz koje se diže prašina. U uređenom, uglađenom Oksfordu takav prizor je neočekivan i šokantan. Prašina je u suprotnosti sa svim vrijednostima koje generira i promovira urbana kultura Oksforda, pri čemu je, istaknuli smo, grad metafora Zapada. Ruševina i prašina imaju zadatak da **podcrtaju svoje nepripadanje, izopćenost i da odaju počast gloriји zapadne uglađenosti.**

*„Dok su sve te čvrste savršene građevine ljudima govorile kako će ih nadživjeti, ova ruševina kao da je čekala na milost. Usred građevina zasićenih divljenja, ruševina poput sakatog djeteta čekala je da joj čovjek pokloni nešto od srca, iz svoga oka kako bi je zavolio, da nekom pričom uljepša to krnje, iskrivljeno, kvarno zdanje.“ (Temelkuran, 2014: 66)*

*„Prašina je u ovom gradu izgledala kao strana materija dospjela sa nekog dalekog planeta. Hemijska supstanca zalutala sa planete Prašine na ovu stranu svijeta, na ovaj sasvim drugačiji planet. Prašina što muti pamet, što lica čini neprepoznatljivim, prekriva ih, što imena miješa jedna sa drugima i sve što se dešava čini tako beznadežno dalekim, bila je pismo upućeno Deniz sa planeta kojem je pripadala. Bila je to magla koja je sve razbistrila.“ (Temelkuran, 2014: 67)*

Uporedo sa marginalnošću prašine i ruševina na Zapadu, stoji prašina Bejruta (Istoka) kao mjesto geneze. Jedno od tri poglavlja u romanu nosi naziv Prašina. A poglavlje koje počinje znakovitom rečenicom: „Istina je u prašini, vidjela sam...“, završava sa priznanjem „Mogu se vratiti prašini (pretvoriti u prah).“ Prašina u Bejrutu kao da korespondira sa biblijskim navodom o riječi kao početku svega<sup>2</sup>. Čini se da je u Bejrutu prašina i početak i kraj svega. Bejrutska prašina kao da ima nešto zajedničko sa kosmičkim prahom, neku religijsku mističnost što naslućuje Veliki prasak kao trenutak prapočetka, tačka diskontinuiteta. Bejrut pruža „postelju od mutne prašine za one koji su se željeli utopiti i istopiti u nekoj priči“ (Temelkuran, 2014: 69). Cjelokupni urbani prostor Bejruta obilježen je prašinom koja je esencijalna suptanca svakog gradskog pojavnog ali i duhovnog zdanja:

*„Ovdje se zgrade grade ljutito. Materijal se priprema ozlojeđeno, na brzinu sve negodujući. To nisu zgrade nalik onima na Zapadu što spokojno i bezbrižno svoja lica okreću kao budućnosti. (...) Ove zgrade gledaju jedna u drugu, gledaju u svoju nespretnost, u svoju sudbinu koja im se nikada neće nasmiješiti. Ovdasnje kuće još dok ih grade znaju da će ih ovi napaćeni ljudi voljeti onako kako se vole sakata djeca. S razočarenjem i tugom.“ (s. 53)*

Opisujući zgrade Bejruta spisateljica kao da opisuje sudbine tamošnjih ljudi. Na takav zaključak navodi i rečenica: „Ljudi koji žive u Bejrutu na kraju počnu ličiti na Bejrut.“ Između trošnih, nespretno izgrađenih zdanja grada i ljudi koji borave u njima naslućuje se jedna sudbinska bliskost, neraskidiva srodnost. Način života i razmišljanja stanovnika Bejruta pretaka se u njihov način gradnje i stanovanja. Ovakvim postupkom Temelkuran aktivira hermeneutičku premisu prema kojoj o tome gdje i kako se pripada nekom mjestu odnosno prostoru ulazi u „aktuelne moduse svake predodžbe o samom sebi“ (Szabo, 2013: 7) Dakle, prostor postaje poput identifikacijske iskaznice svakoga ko živi na njemu. Granica između skupina koje žive i djeluju u određenom prostoru i samog prostora je nestalna. I ako postoji ona je tu da spoji ono što je vanjsko i ono unutarnje.

Još jedna slika poetiziranog prostora u romanu je opis praznih placeva što se nalaze u blizini izbjegličkog kampa Šatila. Taj prazni prostor je sada mjesto geneze novog života i stasavanja djece u odrasle ljude čije je osnovno, identitarno obilježje praznina i duhovna ruševina. Ljubav prema zemlji i prema ljudima generirana je dječijom igrom na tim praznim placevima i ruševinama. Ruševina u pojavnom svijetu postaje metaforom ruševine u dušama stanovnika Bejruta

---

<sup>2</sup> „U početku bješe riječ“



odnosno svih Bliskoistočnjaka. Naglašena liričnost pri opisu tih „malih praznina“ služi tek sudaru sa hiperrealnom opipljivošću ratnih užasa i stradanja što iza sebe ostavljaju nepovratnu razorenost čiji su materijalni ekvivalenti upravo ruševine na praznim placevima.

*„To su male praznine bez imena. Ove placeve nećete naći ni u najveličanstvenijim evropskim gradovima. Na cijelom Bliskom Istoku to je tako, malo malo susretnete se sa tim neobjašnjivim praznim prostorima. I obavezno ćete naći neku ruševinu na tim placevima. Ta će se ruševina pretvoriti u znak koji će pokloniti ime cijelom prostoru. (...) Oko te ruševina djeca stvore jedan novi život, baš onako kako potonuli brodovi u moru započinju novi život. (...) Djeca Bliskog Istoka, moja Filipina svoju krnju zemlju vole onako kako vole te ruševine. Nauče voljeti na tim ruševinama. Zbog toga kada odrastu oni mogu voljeti samo ljude slomljenog srca.“ (s. 53-54)*

Gorespomenuta kulturna polarizacija ne bi nas trebala spriječiti da uvidimo kako je Temelkuran transpozicionirala kanonske centre i konstruirala jedan sasvim novi prostorni i kulturni odnos centra i periferije. Naime, spisateljica u središte svoje pripovijesti, ali nadalje i u središte cjelokupne čovjekove prostorne egzistencije, dosta netipično i neočekivano smješta Bejrut. Bejrut, tako postaje novim centrom, izvorištem i težištem svih komponenata materijalnog i nematerijalnog svijeta. U takvom je postupku prepoznatljiva fluidna ideja gibanja preko imaginarnih, simboličkih i realnih granica moderne historije i kulture. Ona uspijeva preći za nju kao pretpostavljenog nomada nepostojeće barijere između centra i periferije tako što kao Turkinja koja živi u Istanbulu nadilazi nacionalne i teritorijalne okvire te u centar postavlja ono što bi za nju kao takvu trebalo biti periferija. Kanonski centar sada postaje nomadska periferija. Na taj način spisateljica uspijeva, deleuzeovski rečeno, obnoviti okoštale semiotičke formacije to jeste izvršiti reteritorijalizaciju centra i periferije. Takav literarni čin svjedoči o stanovitoj iščašenosti i nepripadanju svijetu oficijelnog, verificiranog i kanoniziranog centra semiosfere što se uklapa u koncepciju nomadološkog promišljanja ovog pojma. O nomadskoj prirodi ovakvoga iskoraka svjedoči i Lotmanovo poimanje razdjeljivanja centra i periferije tek kao preliminarnim. On smatra da je „cijela semiosfera ispresijecana granicama koje razdvajaju raznolike tipove „ja“, što mogu sezati od kolektiviziranoga do krajnje individualnoga, te tako izbrazdana da se smjena alternativa nadaje gotovo središnjim načelom njezina postojanja.“ (Beganović, 131). Bejrut kao jedna od mogućnosti, kao alternativna semiosfera ilustriran je i u sljedećim navodima:

*„Bejrut je jedno ne-mjesto; i svijet će postati takav. Sve što se dešava vidimo iz Bejruta i u Bejrutu. Bejrut je bitka koja sniva i koja se budi među ljudima i neprestani pregovori; to je nije*

*mjesto. I svijet će jednog dana postati takav. Bejrut je ona neizbježna tjeskoba između dva rata... iščekivanje između dvije bombe. U gradu u kojem sa svakom eksplozijom bombe svatko još malo postaje nitko i ništa. Svi će ljudi će na kraju postati poput stanovnika Bejruta. Nestajat će u vlastitim pričama, tražit će priče u kojima bi nestali. Više neće vjerovati svojim sjećanjima, vjerovat će samo pričama...“ (Temelkuran, 2014: 189)*

Bejrut je ujedno i paradigma Bliskog Istoka te kao takav i njegov centar:

*„Bejrut je podsvijest Bliskog istoka. Svugdje možete vidjeti što se na Bliskom istoku događa, no zašto... to možete vidjeti samo u Bejrutu.“ (Temelkuran, 2014: 45)*

Prema tvrdnji Deleuza i Guattarija nomade u modernoj historiji karakteriše „izbačenost iz zavičajnoga obitavališta u lutanje svijetom, gibanje i cirkulacija ideja, radne snage, kapitala, tehnologije“ (Deleuze, 1990: 42), ovakva fluidnost u modernom svijetu, kažu oni, postaje ono jedino što ga drži u ravnoteži. Ovakvu ideju je moguće prepoznati u tekstu Ece Temelkuran. Naime, roman *Zvuk banana* je roman o lutanju, o gibanju između dvije semiosfere, o neprestanom odlasku i povratku iz centra ka periferiji i sa periferije ka centru. Suštinski sva ta lutanja predstavljaju potragu za samim sobom, dakle, teže ka uspostavljanju, prije svega, unutarnje ravnoteže. Takva vrsta težnje prepoznatljiva je u dolasku Filipine u Bejrut tragom svojih mrtvih roditelja. Njen odlazak/dolazak je motiviran željom za pronalaskom onog dijela sebe koji nije mogla pronaći i nadomjestiti boraveći u „zavičajnom obitavalištu“ - na Filipinima. Lutalačka putanja Deniz je, iako se na prvi pogled doima drugačijom, suštinski sazdana od iste težnje ka sebi samoj, ka unutarnjem miru i ravnoteži. Deniz odlazi u Oksford na doktorski studij. Napuštanje domovine i prelazak u Bejrut, odnosno, Oksford, ono je središte na kojem se narativno postulira prijelaz sa kategorije globalnoga na kategoriju lokalnoga. Motiv odlaska na prvi pogled djeluje suviše jednostavan i transparentan kako bi mogao biti nomadski. Ipak, u trenutku kada nastaje unutarnji sukob, kada okfordska užtogljena, akademska atmosfera počne da je guši ona će se odvažiti da propituje istinske motive svog dolaska u Oksford. Ispostavlja se da je tamo pobjegla od priča svoje majke, jer je majku novinarku krivila da više voli priče nego svoje kćerke. Prisjetimo li se premise Temelkuran da je priča identitarno središte Bliskoistočne kulture, konkluzija se nadaje sama. Odlazak u Oksford za Deniz je značio bijeg od majke, ali i vlastite bliskoistočnjačke esencije. Priču je pokušala zamijeniti ne-pričom odnosno akademskim pisanjem, relaksirano ozračje svog zavičaja, užtogljenim, hladnim akademskim ozračjem Oksforda/Zapada. Kada je uvidjela da Deniz svoju doktorsku disertaciju na temu islama i politike siromaštva pokušava pisati sa naučnom distanciranošću Zapadnjaka njena joj

mentorica savjetuje da ode na Bliski Istok tačnije u Bejrut i otkrije svoje pravo lice tj. da se tamo prepusti priči života, onome od čega je tako uporno biježala.

*„Smatram da trebate neko vrijeme provesti na Bliskom Istoku. Idite u Bejrut Deniz, Bejrut je najbolji za vas. Mislim da vi trebate vidjeti šta jeste, a šta niste . Vjerujte mi i idite. Vidjet ćete, iznenadit ćete sami sebe.“ (Temelkuran, 2014:102)*

Nakon Oksforda sada će za Deniz Bejrut postati novi centar, mjesto težnje i ravnoteže. Na ovom mjestu se čini zgodnim uvesti pojam cilja i svrhe putovanja. Pojam cilja valja pritom razlučiti od svrhe putovanja. Cilj je istoznačan smislu, a svrha je uvijek određena teleologijski. Cilj putovanja nije u krajnjoj tački puta. Smisao kao cilj (meta) onoga kamo se putuje nije unaprijed dan. Svrha je, naprotiv, nešto konačno i jednokratno. Dakle, vratimo se na romanske putnice Filipinu i Deniz, svrha putovanja se kod obje protagonistice doima i suviše konkretnom. Međutim, postavlja se pitanje da li je cilj odnosno smisao putovanja tako empirijski opipljiv. Da li mi kao čitaoci znamo po šta odlaze kada krenu na put i da li uopće možemo pojmiti šta će tamo naći? Čini se da je odgovor odričan. I to ne zato što spisateljica vješto isprepletenom fabularnom mrežom ne dopušta da pretpostavimo ili barem naslutimo, nego zato što ni protagonistice, a ni spisateljica koja ih kreira ne znaju i ne mogu znati. Smisao njihovog putovanja se, paradoksalno, očituje u njihovom neznanju, u neopipljivošću, apstraktnošću njihovog lulačkog poziva. Posrijedi je, čini se, kako je to Walter Benjamin formulirao „iskonska otvorenost kao sloboda pojavljivanja božanskoga, bitka i bitka bića na putu“ (Paić, 2009; 110) Tako se sada Bejrut pojavljuje kao centar iskonske i vječne težnje ovog atipičnog nomadskog poziva. Božanska nit koju spominje Walter Benjamin nije nužno i uvijek religijski obojena. Riječ je ovdje o stapanju sa duhom prostora, o utapanju u zajedničkoj sudbini ljudi što se poput kapljica neraskidivo pretakaju u nepregledno more. Jer za Temelkuran je izgubiti se u priči Bejruta, postati niko isto što i biti kapljica u moru. Navodi koji slijede znakovito ilustriraju tu neuhvatljivu draž Bejruta koji poziva:

*„Bejrut je san o tome da uvijek može biti bolje. San o Parizu koji će izniknuti iz planeta Prašine. San o tome da ćemo biti tretirani kao ljudi. Iluzija, opsjena o tome da možemo imati normalan život. Znaš li da neprestano grade zgrade od stakla? Bejrut, svaki put iznova povjeruje u nemoguće. I ja vjerujem u tu glupost. Jer ako se ne usudiš na to priča će te napustiti. Bejrut, se uvijek, iznova usuđuje da bude glupav.“ (Temekuran, 2014: 227)*

Ipak, nomadsko stanje uravnoteženosti je nestalno, ravnoteža kod nomada nije konačna kategorija, konačnost kod nomada nikad nije izbor. Čak i onda kada se dođe u stanje ravnoteže ono

ubrzo počne težiti ka svom ontološkom stanju entropije. Na kraju romana, svi su tamo gdje jesu, gdje su trebali biti, svi su putevi izveli u Bejrut. Ipak, sretnog kraja nema. Svaki dio tog složenog Bejrutskog poretka sudbina sada će iznova smjerati raspadu. Jer baš kada je sve utišalo, začuli su zvuci granata. Sada kada su svi stigli na svoje odredište, moglo je da započne novo putovanje u priču. A priča rata je najistinskija i ona čini pravu sliku Bejruta.

#### **LITERATURA:**

1. Beganović, Davor, *Od periferije kao centru i nazad. Nomadizam u prozi Aleksandra Hemona i Saše Stanišića*, u Sarajevske sveske br. 23/24, Sarajevo, 2009
2. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Kapitalizam i shizofrenija: ANTI.EDIP*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stanojevića, Sremski Karlovci, 1990., s francuskog prevela Ana Moralić.
3. Lotman, Jurij, *Universe of the mind. A semiotic theory of culture*, London, 2001
4. Oraić-Tolić, Dubravka, Kulcsar Szabo, Erno, *Imaginacije prostora; centri i periferije – metropole i provincije u književnostima i kulturama Srednje Europe*, Disput, Zagreb, 2013.
5. Paić, Žarko; *Zemljovidi za lugalice: nomadizam i kaos kraja povijesti*; u Sarajevske sveske br.23/24, Sarajevo, 2009.
6. Temelkuran, Ece, *Muz sesleri*, Everest Yayınları, Istanbul, 2014

# UPOTREBA RIJEČI TURSKOG PORIJEKLA U PRIPOVIJETKAMA HAMZE HUME

**Dr. Sc. Enisa GOLOŠ**  
**Pedagoški zavod Mostar**  
**enisa\_mo@hotmail.com**

## SAŽETAK

Ovaj rad pruža uvid u upotrebu riječi turskog porijekla u književnom djelu Hamze Hume i njihovu frekventnost u sadašnjem govoru. Istovremeno daje odgovor na pitanja: koje od riječi su se odomaćile i postale sastavni dio leksike bosanskog standardnog jezika ili su ostale u krugu dijalekta, koje riječi nisu više u upotrebi pa pripadaju sloju pasivne leksike te koje riječi su nezamjenjive jer zamjena našim riječima nije prihvatljiva. Polazište i osnov istraživanja bile su pripovijetke: „Džigit“, „Ašikovanje“, „Raspevani grad“ i „Deda Rnjez“.

Cilj rada je da se kroz analizu jezičkih jedinica – turcizama, stvori slika o razmjerama upotrebe tog sloja riječi koji je u leksiku bosanskog jezika došao s prodorom Osmanlija na prostore Bosne i Hercegovine. Njihov boravak na ovim terenima ostavio je trag kako u materijalnoj tako i u duhovnom vidu kulture. Budući da se rad bavi semantičkim aspektom analize, to će biti rasvijetljene riječi tipa behar, jasmín, pirjan i sl. kao riječi koje su karakteristične za govor podneblja - mostarsku kotlinu. Naravno, ove riječi su postale sastavni dio leksike prostorno šire od Huminog zavičaja jer se Humino djelo čita i i živi među govornicima bosanskog jezika. One postaju i sloj leksike bosanskog standardnog jezika.

Pored isticanja značenja pojedinih riječi u radu se razgraničila upotreba pojma turcizmi, a potom su izdvojene tri grupe riječi. Krenulo se od kategorije ličnih imena tipa Šaćiraga posmatrane kroz prizmu društvenog položaja njenih nosilaca, preko grupe riječi vezane za život unutar visokih avlijskih zidova tipa avlija, sofa, musandera do grupe riječi vezane za život izvan avlijskih zidova tipa sokak, čaršija, čitluci.

Ukazivanjem na pravo značenje izdvojenih riječi ukazalo se i na njihovu sferu djelovanja, ulogu u životu govornika Humina vremena ali, i govornika ovog vremena.

**Ključne riječi:** turcizmi, duhovni vid kulture, turska kultura, bosanskohercegovačka kultura

**The presence of words of Turkish origin in the literary works of Hamza Humo  
(semantic aspect of the analysis)**

**Summary:**

This paper provides insight into the usage of words of Turkish origin in the literary works of Hamza Humo and their occurrence in the current speech. At the same time, the paper provides the answers to the existing questions: which of the words have been adopted and have become an integral part of Bosnian standard language or are actively used in regional idioms, which of the words are no longer in use and belong to the passive subdivision of the lexicon and which of the words are irreplaceable seeing that a substitute of words is not acceptable. The starting point and the source of this analysis can be found in the novels "Džigit", "Ašikovanje", "Raspevani grad" and "Deda Rnjev".

The aim of this paper is to analyze the linguistic units - Turkish loanwords (*turcizmi*) and to create a depiction of the presence of these loanwords in Bosnian standard language that emerged with the expansion of the Ottoman Empire to the region of Bosnia & Herzegovina. The mentioned occupation of these areas has left a mark on both the material and the spiritual aspect of the culture. Since this paper deals with the semantic aspect of the analysis, words such as *behar* (blossoms), *jasmin* (jasmine - flower), *pirjan* (a dish) will be clarified as they are distinctive for this region - Mostar valley. Evidently, these words have become an integral part of the lexicon that covers a broader area than just Humo's region of birth; because Humo's literary works have been read among all speakers of Bosnian language. In that way, the presence of these loanwords is obvious in Bosnian standard language as well.

In addition to highlighting the meaning of the selected words, it is also important to mention that the aspects of Turkish loanwords have been divided in this paper and that they are separated in three groups of words. The first category, which includes personal names such as "Šaćiraga", is observed through the prism of social status of its holders. The second category is observed through the group of words related to life behind the high courtyard walls, such as *avlija* (courtyard), *sofa* (sofa), *musandera* (built-in wardrobe), while the third category is observed through the group of words related to life outside the courtyard, such as *sokak* (alley), *čaršija* (bazaar), *čitluci* (estate).

Depiction of the true meaning of the selected words has also implicated their sphere of action, the role that they had in the lives of the speakers during Humo's time and still have in the present.

**Keywords:** Turkish loanwords, the spiritual aspect of culture, Turkish culture, the Bosnian & Herzegovinian culture

## 1. Uvod

Riječi ili izrazi turskog porijekla kad se upotrebljavaju u bilo kojem drugom jeziku, čak i preoblikovano, a ne u izvornom obliku, nazivaju se turcizmi (Simeon, 1969). Prema historiji jezika ovaj leksički sloj donijeli su Turci, ali to ne znači da sve riječi koje naš jezik kao primalac naziva imenom turcizmi i jesu turskog porijekla. Naime, neke riječi su arapskog ili perzijskog porijekla, ali su ih prethodno usvojili Turci pa su tako posredno postale sastavni dio leksike našeg jezika. Stoga u upotrebi čujemo i naziv orijentalizmi. Iako se radi o sloju riječi koji je općeprihvaćen, ipak u vremenu u kojem mi živimo nemaju istu frekvenciju upotrebe niti su sastavni dio naših izražajnih mogućnosti kao što je to bilo nekad. Bez obzira na navedeno, mnoga djela poput Huminog, Šantićevog, Ćorovićevog, Selimovićevog i dr. pisaca ne bi imali onu draž koju imaju zbog upotrebe turcizama. Zamjena koja se ponekad desi kod ponovljenog izdanja nekog djela utječe na ljepotu literarnog ostvarenja.

Dakle, cilj rada je da kroz analizu određenih jezičkih jedinica, turcizama, sadržanih u Huminom djelu ukaže se na postojanje i utjecaj turske kulture na duhovnu kulturu našeg bosanskog jezika, jer sve što je nastajalo na terenu Bosne i Hercegovine, bez obzira na različite nazive u periodu koji je nepravedno isključivao naziv bosanski jezik, smatra se i nosi odrednicu bosanski. Analiza je usmjerena na semantičko značenje izdvojenih turcizama.

Ovo istraživanje je zasnovano na analizi pripovijedaka: „Džigit“, Ašikovanje“, „Raspevani grad“ i „Deda Rnjez“. Odabrani korpus dao je indikativne pokazatelje pojava koje su bile predmet zadate analize.

Humo je rođen u Mostaru, a odrastao je, jednako, kako u Mostaru tako i u Cimu, prigradskom naselju na desnoj obali Neretve, poznatom po grožđu, trešnjama i drugom voću sunčanih predjela Hercegovine.

Svi putevi vodili su u njegov zavičaj, a veći dio njegovog književnog opusa ,uglavnom je, prožet Cimom, Mostarom i hercegovačkom kotlinom. Ljubav prema zavičaju, ma koliko kilometara bio odvojen od njega, ovjekovječena je u pjesmama, pripovijetkama i romanima.

## 2. Utjecaj turske kulture na duhovnu kulturu Bosne i Hercegovine

Duhovna kultura jesvo sačuvano blago u pisanom obliku, pečat vremena u kojem je nastao izvorni oblik riječi. Koliko je jezik podložan promjeni, toliko su i riječi više izložene mijenjanju, jedne nestaju ustupajući mjesto drugim riječima, ili doživljavaju transformaciju i prilagođavaju se jeziku primaocu. Dakle, fond riječi jednog jezika se uvećava. Ali ono što je jednom zapisano ostaje kao dokaz njegova postojanja. Taj utjecaj pisane riječi je toliko važan jer ukazuje na kulturu, običaje i tradiciju jednog naroda. Duhovna kultura živi sve dok postoje osobe koje je prihvataju kao svoju, čitaju, prepričavaju i prenose mlađim naraštajima, ostavljaju im je u amanet. A pisac? I on živi dok se njegovo djelo čita i čuva kao svjedok vremena o kojem djelo govori.

Tragovi susreta sa turskom kulturom ostali su ovjekovječeni u mnogim književnim djelima, a ovo istraživanje to pokazuje analizom Humina djela. Međutim, koliko je bio jak taj utjecaj svjedoči podatak da su neke od riječi još uvijek prisutne unutar kućne atmosfere, u neformanim razgovorima ili su postale sastavni dio standardnog jezika. Potpuno su se odo-maćilešto potvrđuju primjeri tipadušek, odžak, findžan, kafa/kahva, duman i sl. Neke od ovih riječi bile su osnova za nastanak novih riječi formirajući tako i porodicu riječi tipa kahva, kahvenjaci, kahvenisati ili odžak, odžaković i sl. Za neke riječi, jednostavno se ne može naći zamjena jer su nezamjenjive tipabašča/bašta, čaršija, jasmin i sl., Pojedine riječi su se toliko uklopile u gramatičku strukturu našeg jezika da se ne osjećaju riječima jezika davaoca. Ponašaju se u skladu s gramatičkim pravilima i to je jedan od razloga održivosti turcizama.

### 2.1. Lična imena i društveni položaj

Polazište u razvrstavanju turcizama jest čovjek i njegovo osnovno obilježje po kojemu se na prvi pogled identifikuje, a to je lično ime. Odabrani korpus nudi više imenica – ličnih imena, koja se mogu grupisati, tako da jednu grupu čine imenice tipa Šaćiraga, Vejsilaga, Alaga, i sl. koja se vezuju za ljude na višem nivou društvene ljestvice. Uočavamo da se ne radi o izvornim



imenima: **Šaćir**, **Šakir**, „onaj koji zahvaljuje, zahvalni“, **Vejsil**što upućuje „na ime duhovnog vođe saračkog esnafa, sarački pir“ u naš jezik dolazi preoblikovano jer je uzeta „samo sredina od imena... vejs-el“. Oba imena su porijeklom iz arapskog jezika, indirektno došla u naš jezik. Oblici Šaćiraga i Vejsilaganastali su kao produkt vremena u kojem se odrednicom aga ukazivalo na položaj, koji su zauzimali ljudi uz čije ime se veže sociološka odrednica -aga. Prema Škaljićevom rječniku to je oznaka za onog koji je „gazda, dobrostojeći građanin, gospodar, prvak, veleposjednik“ (Škaljić, 1989). I dok u navedenim primjerima imenice Šaćiraga i Vejsilaga imaju sačuvano puno izvorno ime, u primjeru Alaga to nije slučaj. Odrednica-aga dodata je na hipokoristik **Ala** nastao od imena **Alija**. Navedena odrednica polako se prepušta zaboravu još u Humino doba, tako da u navedenim primjerima nema pravo značenje jer dolazi do promjene na historijskoj pozornici. Vlastito ime sa odrednicom aga nekada jest upućivalo na ekonomsku moć i položaj, a sada, samo kao podsjećanje na vrijeme koje je prošlo.

U ovu grupu svrstana su i imena tipa **Mehmed-paša** i **Omer-hodža** gdje iza vlastitog imena stoji titula jer odrednica **paša** jest „titula visokih dostojanstvenika i vojnih lica osim u duhovnoj hijerarhiji; rang generala“ (Škaljić, 1989), dok za odrednicu **hodža** stoji „muslimanski sveštenik; vjeroučitelj; profesor u medresi. Kao titula dodaje se uvijek iza imena.“ (Škaljić, 1989). Na jednom mjestu Humo je želeći naglasiti važnost određene osobe, njenu ulogu u određenom momentu, dva puta upotrijebio imenicu hodža i kao titulu i zanimanje **hodža Omer-hodža**, mada u odabranom korpusu nalazimo odrednice ispred imena tipa **hadži Rašč** ili **hadžija Trklja**. Zanimljivo je što ih Humo ne oslovljava imenima već iza titule ili zanimanja stoji prezime.

Za razliku od grupe imenica u koju su svrstana imena sa odrednicom -aga, koja nosi klasno obilježje ili odrednicom -paša, koju je trebalo steći nakon obavljenog zadatka u vojnom pohodu, te odrednica -hodža, hadži- i hadžija koje upućuju na zvanje ili zanimanje, u Huminom djelu nalazimo i imena tipa **Mehmed**, **Šaćir** kao zvanična imena, bez stilske markiranosti, mada se pominju rijetko, jer se rijetko i upotrebljavaju. Zapravo ime Šaćir odnosi se na prethodno navedeni lik Šaćirage. On je aga kad se želi istaći njegovo porijeklo, ponos ugledne porodice Plavića, kad jaše na Džigitu i kad mu svi u čaršiji – ljudi i objekti, izgledaju sitniji. Šaćirom će biti imenovan kad ostane bez konja, kad se oda piću i kad se nalazi pred činom samoubistva. Slično prethodnom liku i lik Mehmeda čije se pravo ime nalazi samo na jednom mjestu u pripovijeci, dobija titulu paša odmah po rođenju, valjda od one siline koju su imali vladajući i imućniji ljudi u tom vremenu, da bi uslijed odanosti piću koja povlači za sobom gubitak imovine i promjenu

socijalnog statusa bio prozvan Paša Roda i na kraju samo deda Rnjez. Ime Šaćir bez titule nalazimo uz prezime Trbonja, što se odnosi na drugi lik Huminog djela.

Posebnu grupu ličnih imena turskog porijekla u Huminom djelu čine imena tipa: **Esa, Meša, Salka, Muja**. To nisu zvanična imena, ali imaju nešto što ih čini posebnim. To su, prije svega, imena hipokorističnog značenja nastala od imenica Esad, Mehmed, Salih i Mustafa. Skraćivanje imena jest obilježje podneblja Hercegovine gdje dvosložna imena imaju kratkosilazni akcenat i oblik nominativa jednine na –a.

Pored kraćenja imena koja označavaju muške osobe, uočljiva je promjena po tipu promjene imenica e-vrste. Navedena imena nose Humini likovi koji su prizemljeni, iz stvarnog su života, ambijenta Huminog Mostara. Za neke od njih možemo reći da su nagovještaji novih vremena, školuju se i spremaju za ona vremena koja tek dolaze. Oni ne mare zaprethodno navedene titule.

Skraćivanje i hipokoristično značenje karakteristično je i za ženska imena tipa **Mejrai Fata**, koja su nastala od imena **Mejrema** i **Fatima**. Poput prethodne grupe ličnih imena za muške osobe i ova imena su obilježena kratkosilaznim akcentom. Imenica **Šemsa** koja služi za označavanje ženske osobe, za razliku od imenica Fata i Mejra nije nastala kraćenjem od punog imena, već je u naš jezik došla preko imena **Šemsudin**, hipok. **Šemso** što označava muško ime „sunce vjere“ (Škaljić, 1989). Dakle, navedeno žensko ime nastaje „zamjenom glasa 'o' sa suf. za f'a'.“ (Škaljić, 1989). Po svom obliku ima hipokoristično značenje i ista obilježja kao i imena Mejra i Fata.

Na jednom mjestu u korpusu nalazi se puni oblik imena tipa **Ajiša** za žensku osobu koja je kaduna što znači „*gospođa, ugledna žena; dobra domaćica*“ (Škaljić, 1989). Ovo je primjer gdje samo ime predstavlja osobu ženskog roda i gdje se žena ne naziva po mužu, što nije slučaj u primjeru **Šaćiraginica**. Osim toga, korpus nudi i primjere tipa **Umihana Mrahorova** i **Šemsa Saračeva**, gdje se prezimenom ukazuje na određenu osobu.

## 2.2. Život unutar visokih avlijskih zidova

Književnoumjetničko djelo sadrži niz riječi koje najbolje odslikavaju svakodnevni život likova, a on se može podijeliti na dio koji ukazuje na život unutar avlijskih zidova i život izvan tih zidova. Predstavljanje ovog leksičkog sloja izvršeno je uz pomoć općih imenica. Već u samom naslovu poglavlja stoji riječ **avlija** što znači „*kućno dvorište ograđeno zidom*“ (Škaljić, 1989) i to visokim, pa je predstavljao prostor slobodnijeg ponašanja stanara kuće, izolovanost od vanjskih utjecaja, radoznalih pogleda prolaznika, jednostavno intimniji kutak u kojem su se

osjećali svoji na svome. Budući da su se u našem jeziku održale obje riječi - avlija i dvorište, te da osim upotrebe riječi postoje i objekti koji imaju avlije ili dvorišta, možemo govoriti i o djelimičnoj sinonimiji u našem jeziku. Unutar avlije je stambeni prostor, kuća, za čije otvore paralelno stoje u upotrebi nazivi **prozor** i **pendžer** te hipokoristik **prozorče**, što govori o još jednom primjeru upotrebe i postojanja paradigmatkog odnosa –sinonimije unutar korpusa. Sam ambijent avlije predstavljen je upotrebom riječi **sofe** „*nadkriveno ili uzdignuto sjedište u bašči; hladnjak*“ (Škaljić, 1989) s tim da je došlo do prenosa samog značenja riječi na značenje za uzdignuti i zidićem ograđen dio prostora uz avlijski zid gdje se sadilo cvijeće. U korpusu se pominju **tulipani** -*lale*.

Ulaskom u prostor kuće dočekuje nas miris pečene **pite** te kuhanog **pirjana**, vrsta jela s rižom. Izdvojene riječi kojima se označava jelo nemaju zamjenu u našem jeziku, dakle ustaljene su i neodvojivi su dio leksike koji smo usvojili i prihvatili kao svoj. Osim toga, ispijanje **kafe/kahve** uz **lokum** i razgovor sastavni je dio običaja u našoj kulturi. Nakon prehrane, jedne od važnijih u sferi ljudskog života, na ljestvici slijedi sfera odjeća i obuća. Korpus sadrži primjere riječi kojima se imenuje odjeća tipa **čakšire** „*vrsta istočnjačke donje odjeće sa dugim turom i uskim nogavicama koje se kopčaju sa strane. Prave se od čohe ili sukna.*“, **fermen** „*dio stare narodne nošnje, vrsta prsluka, od čohe, kadife ili šajaka, izvezen gajtanima, sprijeda sasvim otvoren i ne skopčava se. Ženski fermen je obično od kadife i više ukrašen vezom i gajtanima.*“, **traboloz**, **trabolos** „*svileni pojas sa kitama na krajevima, koji se izrađivao u Siriji i za turske uprave uvezio u naše krajeve*“, **burundžuk** „*fina tanka svilena prozirna tkanina*“ za izradu košulje. Za imenovanje obuće u upotrebi su riječi tipa **kajsar**, **kajser** „*crveni sahtijan, crveno obojena učinjena koža od kože*“, koji naglašava vrstu kože od koje su izrađene cipele. Izdvojene riječi su indikator klasnog statusa ljudi Humina vremena, dok jeriječ **saruk** „*zavoj oko kape, čalma*“ pokazatelj učenosti, znanja i poštovanja pred osobom koja nosi bijeli saruk oмотан oko **fesa** – ahmediju. Poput odjeće, jednako važana bila je oprema za konja te oružje. Upotrebom riječi **pusat**, **puset** što se odnosi na *oružje i na konjsku odoru, konjsku opremu*, pisac ističe da je ta oprema kovana **srmom** – srebrom. U korpusu se pominje i riječ **kubura** „*mala puška koja se puni barutom*“.

Žene su nosile **dimije** „*ženske široke šalvare*“ i **feredžu** „*vrsta ženskog ogrtača, mantila, od crne ili modre čohe*“ te **zar** „*ženski zavitak u kome su Muslimanke zamotane i pokrivene izlazile na ulicu*“. Tako su ostajale kako pisac reče „*sakrivene*“ od muških pogleda. Za djevojku izuzetne ljepote pisac koristi riječ **hurija** „*dženetska ljepotica*“.

Činjenica je da su neke riječi, pronađene u Huminom djelu, nestale iz upotrebe, otišle su u nepovrat. Isto tako je činjenica da među mlađim generacijama ne nalazimo korisnike tih riječi. One su im nepoznanica jer ne postoje ni predmeti koji su nekad bili u upotrebi, te se ne smatra neophodnim ni njihova upotreba. Nestankom iz upotrebe određene posude i sl. prestaje potreba za riječima kojima se to imenuje. Dakle, riječi žive dok postoje pojmovi koje imenuju. Tako pojedine riječi postaju dio historije, sačuvane kao leksičko blago jednog književnog djela ili jednog pisca. To je sasvim razumljivo.

Slijedeća grupa riječi ukazuje za posuđe i uopće predmete vezane za kuću koji su još u upotrebi tipa **džugumi**, „bakreni sud za vodu sa širokim grlicem“, **ibrik** „ibrik za vodu s uskim grlom“, **sadžaci**, **tepsije**, **findžan**, **sahan**, **šiš** „naprava za prženje kafe“, za razliku od riječi tipa **lenderi** „veliki bakreni sahani“, **kazan** „veliki bakarni kotao“, **kazandžici**, **mangala** i **sinija** koji se rijetko ili nikako ne koriste u svakodnevnom životu, ali same riječi odolijevaju zubu vremena. Budući da je jezik pratilac našeg života, sama promjena načina i stila života, životne navike utječu na život riječi i dovode do izmjena u jeziku. S druge strane, neke riječi su nadživjele generacije, a sigurno će nadživjeti i nas, trenutne govornike, a to je stoga što za njih ne nalazimo zamjenu ili stoga što one uspijevaju preživjeti među govornicima koji su manje dnevno migrirali. Izdvajanjem riječi **dušek** „vunena postelja (madrac) koja se, u vrijeme dok još kreveti nisu unišili u upotrebu, sterala na pod i na njoj se spavalo“ ukazuje se na prisutnost predmeta koji se i danas može naći u upotrebi služeći za istu namjenu ili djelimično preoblikovan za namjenu nadmadraca. Dakle, riječ i predmet paralelno se nalaze u upotrebi sa riječju madrac. Navedenu riječ Škaljić objašnjava preko riječi madrac, što govori o sinonimima. Smanjenjem broja korisnika tih riječi i riječi odlaze u nepovrat, jer mlade generacije bogate svoj leksički fond riječima koje su vezane s vremenom u kojem one odrastaju, s napretkom i razvojem novih tehnologija, pa potrebu za riječima koje su nekad bile vezane za životni kontekst vremena u kojem su nastajale i bile u upotrebi i nemaju.

Enterijer kuće čini **tavanica**, izvedenica od riječi tavan „*potkrovlje*“ ali i „*strop, plafon*“, **musandera** „*od drveta skovani i rezbarijama ukrašeni pregraci (...) duž cijelog jednog zida sobe u starinskim kućama, u čijem sastavu su: dušekluk, dolaf, banjica a, često, i zemljana peć sa lončićima*“ te riječi **sećija**, **čilim**, **šilte** i **lampa gaznjača**. I među ovim riječima većina je onih koje su u upotrebi.

### 2.3. Život izvan avlijskih zidova

U avliju se ulazi kroz kapiju ili kapidžik „mala vrata“, a *sokak* – *ulica* je izvan avlijskih zidova. Još jedanput se ukazuje na sinonimiju, s tim da turcizmi u odnosu na naše riječi imaju notu stilske obojenosti pa se preporučuje njihova upotreba. Zamjena u okviru određenog konteksta ne bi imala smisla, jer bi rečenica izgubila ono pravo značenje. Zadržavanjem riječi jezika davaoca u jeziku primaocu dovelo je do uvećanja fonda riječi našeg jezika, što nam omogućava da govorimo o semantičkim nijansama. Istovremeno se dolazi do zaključka da rječničko blago i kultura stoje u odnosu uzročno-posljedične veze. Narod koji ima razvijenu kulturu ima i veći fond riječi, a sam rječnik jest slika historijskog razvoja naroda. (Peco: 9). Preneseno na mikropolan, riječi koje nalazimo upotrijebljene u književnom djelu jednog pisca, nisu ništa drugo do slika njegovog jezičkog bogatstva, ali i leksičkog fonda našeg jezika.

*Bašča/bašta* je prostor koji se nalazi između onog „unutar visokih avlijskih zidova“ i onog „izvan avlijskih zidova“. Možemo reći da je pisac ukazao na prostor koji se veže za kuću, gdje su žene mogle da provode svoje vrijeme i vezu na *derdefu* „oblikčetverougonaog oblika na kojemu je razapeto platno po kome se veže“ *čevrmu* „rubac od tankog finog bijelog beza ili druge tanke tkanine sa zlatom ili srmom vezanim granama na uglovima“. Po baščicvjetajuzum-buli „sumbul“ i širi seopojni miris ukrasnog bilja – *jasmina* procvalog ponjenim sjenovitim dijelovima. Uzgoj cvijeća i uživanje u njegovom mirisu još jedan je odraz kulture oblikovan po modelu Orijenta. Tišina i *osama* „dosada“ bivaju prekinute *sevdalinkom*, pjesmom nastalom na prostorima Bosne i Hercegovine pod utjecajem arapsko-turske riječi *sevdah* što znači „*ljubav, ljubavna čežnja, ljubavni zanos*“ (Škaljić, 1989) pa otuda značenje pojma *sevdalinka* „*bosanska čežnjiva ljubavna pjesma, bosanska narodna lirska pjesma*“ (Čedić i dr.; 2007). Za jedan dio prostora u bašči koristi se naziv *londža* „*mjesto (bilo u kući ili izvan kuće) gdje se održavaju sastanci, gdje se sjedi, razgovara, vijeća ili pije*“.

U kurpusu je prisutna riječ specifična za podneblje tipa *behar*. Ona ima posebno značenje u Huminom Mostaru, a povod je nastajanja novih riječi tipa *izbeharati*. Vezuje se za voće: jabuke, trešnje i sl. kao u primjeru *Jabuka se osula rumenim beharom*. (Humo, 1932) *Izbeharale* voćke su prekrile padine brežuljaka, a u Humino doba i sam grad bio je prepun zelenila i bašča pa otud naziv za dio grada *Baščine* (Humo, 1932). Nažalost sve je manje zelenih površina i bašča jer su iste pretvorene u prostor za stanovanje. Tu na tim plodnim baščama stoje višespratnice pa je grad ogolio, bez živosti i ljepote, posebno u proljeće, jer kad nema behara, nema ni insekata ni ptica pa ne čujemo zujanje niti cvrkut.

Iza kapidžika je i *čaršija* sa *dućanima*, *berbernicom* i *džamijom* sa čijeg *minaretamujezin* pozivavjernike namolitvu, pa *šeher*, veliki grad i *konak* „prenočište“. Tamo negdje su *čitluci*, „vrsta feudalnog posjeda koji gospodar obrađuje sam ili preko čifčije“, bogato imanje. Tamo je *ikula* znak ugledne i po bogatstvu nekad poznate porodice Plavić. On, Šaćiraga Plavić, ima *konja* *Džigitačije* značenje imena upućuje na junaka, hrabra i odvažna čovjeka. Uz konja se vezuju riječi tipa *ahar* „štala, konjušnica“, *unkaš* „prednji uzdignuti dio sedla“, *sindžirče - sindžir* „lanac“, *čivti te rahvaniti*.

Pored ostalog u korpusu postoje još neke opće imenice tipa *mušterija*, *haznadar* „čuvar riznice“; *komšija i komšika* (kod Hume), *težak*, *zemljoradnik* (bosansko-turski), *kiridžije, jarani*, *šeherlija*, *hršum*, „povika, vikanje na nekoga“ kao osobina po kojoj je Šaćiraga Plavić dobio nadiman *Hršum*, te iz grupe riječi obilježenih kao rodbinski odnosi nalazimo riječi *dajo* – hipokoristik od daidža, „ujak, materin brat“.

To je bilo vrijeme, *vakat* kada je *paša* sjedio na *tahtu* i kada je tamo u **Stambolu** osnovno sredstvo plaćanja bila *medžedija*, „turski novac“ i kada je u svemu je bio berićet, stanje zadovoljstva. Koliko su turcizmi postali neizostavni dio leksike našeg jezika i koliki značaj imaju, govori činjenica da nije moguća upotreba neke druge, naše riječi umjesto njih, jer bito dovelo do promjene ili kako Asim Peco reče to „remeti“ tu čudesnu harmoniju misli i zvuka (Peco, 2007).

### 3. Zaključak

Prisustvo turcizma u našem jeziku je očigledno. Taj susret sa turskom kulturom ostao je ovjekovječen u pisanom obliku što predstavlja spomenik duhovne kulture. Osim u standardnom jeziku gdje se navedene riječi smatraju dijelom leksike bosanskog jezika, može se govoriti i o onom sloju turcizama koji žive u govoru ljudi vezanih za ambijent kuće i manju izloženost dnevnim migracijama. Posebno je značajno prisustvo turcizama u djelima većine bosanskohercegovačkih pisaca jer je književno djelo svojevrsna riznica jezičkog blaga. U skladu s temom rada, može se, s pravom, reći da je i riznica turcizama koji unose notu živosti u samo djelo. Taj sloj riječi turskog porijekla većije u književnom djelu, od sloja u standardnom jeziku.

Na temelju rezultata koje je dalo ovo istraživanje dolazi se do zaključka da riječi u književnom djelu, nisu samo slika piščeva jezičkog bogatstva, već i leksičkog fonda našeg jezika. Izdvojene riječi – turcizmi, postali su sastavni dio leksike našeg jezika, oni čine naš jezik bogatijim. Pored osnovnih riječi koje se se odomaćile u našem jeziku uočavaju se i izvedenice

koje sa osnovnom riječi čine porodicu riječi. Dakle, turcizmi su služili i za tvorbu novih riječi. U jeziku književnog djela sačuvane su te riječi i služe kao dokaz postojanosti na našem jezičkom tlu.

Isto tako se zaključuje, da je utjecaj turske kulture, a samim tim i jezika izuzetno značajan. To je jedan smjer unutar općeg pogleda na jednu kulturu i neka ovaj rad bude podstrek i motiv za nastavak nekog drugog istraživanja i nekog drugog rada koji će povezati prošlost i sadašnjost u smislu stvaranja jačih veza na relaciji Bosne i Hercegovine i Turske. Uvođenje turskog jezika u nastavne planove i programe osnovne i srednje škole stvoreni su uvjeti za izučavanje ne samo jezika već, uopće izučavanje pisane riječi na tom jeziku, pa se s pravom može reći da je obnovljen spomenik duhovne kulture baš kao što se obnavljaju spomenici materijalne kulture. Ovaj rad je pružio samo djelimičan uvid u prisutnost turcizmima u književnim djelima bosanskohercegovačkih pisaca, dakle mnoga pitanja su ostala otvorena za dalja istraživanja.

#### CITIRANI IZVORI

1. Humo, H. (1928). Deda Rnjev. U: *Pod žrvnjem vremena*. Sarajevo: Štamparija Društva Prosveta, str. 151-157.
2. Humo, H. (1932). Ašikovanje, Džigit, Raspevani grad. U: *Pripovetke*. Beograd: Grafički institut Narodna misao, str. 15-20, 105-119, 120-125.

#### LITERATURA

1. Balić, S. (1994). Duhovni vid. U: *Kultura Bošnjaka*, 2. dopunjeno izdanje. Tuzla: PP, „R&R“, str. 41-153.
2. Čedić, I., Hajdarević, H., Kadić, S., Kršo, A. i Valjevac, N. (2007). *Rječnik bosanskog jezika*. Sarajevo: Institut za jezik.
3. Halilović, S. (1991). Turcizmi u "Dervišu i smrti" Meše Selimovića. U: *Bosanski jezik*. Sarajevo: Biblioteka Ključanin, str. 111-128.
4. Halilović, S. (2005). Bosanskohercegovački govori i nacionalna pripadnost. U: Mønnesland, S. (2005). *Jezik u Bosni i Hercegovini*. Oslo: Institut za jezik u Sarajevu i Institut za istočnoevropske i orijentalne studije, str. 71-77.
5. Hevai Uskufi, M. (2012). *Bosansko-turski rječnik*. Tuzla: Općina Tuzla i Ministarstvo obrazovanja Federacije Bosne i Hercegovine.

6. Jahić, Dž. (1991). Turcizmi u narodnoj epici i lirici. U: *Jezik bosanskih Muslimana*. Sarajevo: Biblioteka Ključanin, str. 86-91.
7. Mønnesland, S. (2005). *Jezik u Bosni i Hercegovini*. Oslo: Institut za jezik u Sarajevu i Institut za istočnoevropske i orijentalne studije.
8. Nakaš, L. (2005). Kulturne prilike Bošnjaka u osmanskome periodu. U: Mønnesland, S. (2005). *Jezik u Bosni i Hercegovini*. Oslo: Institut za jezik u Sarajevu i Institut za istočnoevropske i orijentalne studije, str.161-173.
9. Nametak, F. (1989). *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*. Sarajevo: El-Kalem.
10. Peco, A. (2007). *Radovi o turcizmima*. Sarajevo: Bosansko-filološko društvo i Akademija nauka i umjetnosti BiH.
11. Simeon, R. (1969). *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*. Zagreb: Matica hrvatska.
12. Šiljak-Jesenković, A. (2003). Neka zapažanja o turskom i bosanskom frazikonu sa sociolingvističkog aspekta. *Znakovi vremena*. 6 (18/19), str. 232-247.
13. Škaljić, A. (1989). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.



**BALKANLARDA BİR TÜRK ŞEHİRİ: VARNA**  
**(19.yy Şer’iyye Sicillerine Göre Sosyo-Kültürel Açidan Bir İnceleme)\*<sup>1</sup>**

**Yrd. Doç. Dr. Erhan ALPASLAN**  
**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi**  
**ealpaslan@ksu.edu.tr**

**Arş. Gör. Tülay AYDIN**  
**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi**  
**tulay\_8405@ksu.edu.tr**

**ÖZET**

*Balkanlar, Osmanlı Devletinin siyasi, idari ve sosyo-kültürel etkilerinin en uzun süre devam ettiği yerlerden biri olmuştur. Osmanlı Devleti’nin Hristiyan Batı’ya doğru genel fetih politikası dâhilinde doğal bir genişleme alanı olan Balkanlar, sonraları uygulanan nüfus ve iskan politikası sayesinde hızla Türkleşen bir bölge olmuştur. Türk ve İslam etkisinin giderek yayıldığı yerlerden biri de Varna şehridir. Balkan coğrafyasında Karadeniz kıyısında işlek bir liman kenti olarak Varna, tarım, hayvancılık ve madenler açısından da önem ihtiva eden bir şehir olmuştur. I. Murat zamanında bir Türk toprağı niteliğı kazanan şehir, etnik ve sosyo-kültürel açıdan kozmopolit bir görüntü arz etmiştir. Varna, Osmanlı Devleti tarafından fethinden 1878 Berlin Anlaşması ile Bulgaristan’a bağlandığı sürece kadar, zamanla Türk ve Müslüman toplum lehine bir gelişim göstermiştir.*

*19. yy şer’iyye sicilleri şehrin genel atmosferini yansıtan önemli bilgiler içermektedir. Henüz 1520’lerde dahi %73’ü Türk nüfusuna sahip olan Varna, incelemeye aldığımız 19.yy şer’iyye sicillerinden de anlaşıldığı kadarıyla etnik ve kültürel açıdan bir Türk şehri statüsünde bulunmaktadır. Ancak şehir zamanla devletin gücüne paralel olarak gerileme göstermiş ve şehrin nüfus yapısı Müslüman ve Türkler aleyhine bir durum ortaya çıkarmıştır. Osmanlı Devlet politikası dahilinde kendi alanları içinde dini, hukuki ve kültürel geleneklerini koruma haklarını ellerinde bulunduran gayr-i Müslimler, kurucu ve üstün unsur konumunda olan Müslümanlar ile aynı haklara sahip olmuştur. Varna şer’iyye sicil kayıtlarına göre şehir halkı, tarım ve hayvancılığın yanı sıra liman kenti olması sebebiyle ticaretle de uğraşmaktadır. Ticaret ağırlıklı olarak gayr-i Müslim tebaa elinde yükselse de Müslümanlarda önemli*

---

\* Bu bildiri “1247-1254 h./m. 1830-1838 Tarihli 2’Nolu Varna Şer’iyye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi” adıyla hazırlanan Yüksek Lisans Tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Bu bildiri Tübitak tarafından desteklenmiştir.

ölçüde bu işle uğraşmışlardır. Kayıtlara göre Varna, uzun yıllar Türk hakimiyetinde kalmış bugün dahi etnik, dini ve sosyo-kültürel açılardan etkilerini koruyan önemli bir Balkan şehri statüsünde olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Varna, şer'îye sicili, Müslim, gayr-i Müslim, ekonomi.

## GİRİŞ

Tarih boyunca coğrafi konumu nedeniyle önem arz etmiş olan Varna, Kuzey Bulgaristan'da Bakan dağlarının denize uzantısı olan ön ucunda ve Karadeniz kıyısında yer alan işlek bir liman şehridir.<sup>2</sup>

Adını Slavca "kara" anlamına gelen 'Vran' sözünden alan Varna<sup>3</sup> kimi kayıtlara göre ismini kenarında bulunduğu ve bugün Djevna adını taşıyan VII. yy. sonlarına kadar bugün adının Varna olduğunun tespit edildiği sudan almıştır.<sup>4</sup>

Roma İmparatorluğu zamanında önemli bir gelişme kaydeden Varna, VII yy. başında çıkan bir yangından sonra terkedilmiş ve ancak X. yy'da yeniden canlanmaya başlamıştır. Bulgarların 681 yılında devletlerini kurması ile yeniden varlık gösteren Varna, Bizans baskısından kaçan Bulgarların ve denizci İtalyan kent tacirlerinin sıkça bu limana gelmesiyle yeniden canlanmaya ve nüfus olarak ta gelişmeye başlamıştır. Deniz ticaretini tekelinde tutan Venedik ve Cenova kentleri, Varna ile ticari ilişkide bulunmaya başlamış, buradan aldıkları hububâtı İstanbul'da pazarlamışlardır. Buğday ticareti şehrin ekonomisini canlandırmış ve 1366'da Varna çeşitli mallar pazarlanan bir merkez durumuna gelmiştir.<sup>5</sup>

Bulgar devleti hakimiyetinde varlığını koruyan Varna, devletin bir takım feodal beyliklere bölünmesi ile Osmanlı Devleti için fetih alanı haline gelmiştir. Ancak Osmanlı yerleşmesinden evvel de Kıpçak, Peçenek, Uz, gibi birçok Türk boyuna ev sahipliği yapan Varna'da Kıpçak boyundan bir grup XIV. yüzyılın ikinci yarısında Dobruca-Varna bölgesinde bir beylik kurmuştur. Bu beylik 1388'de I. Murad'ı tabi olmuş, 1393'te de I. Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir. Osmanlı Devleti hakimiyeti altında Varna'da uzun yıllar yaşayan Türk unsurlardan biride Gagavuz Türkleri olmuştur.<sup>6</sup> Böylece Balkan fütuhâtı politikası ile birçok önemli Balkan şehir ve kalesinin fethedildiği Osmanlı Devleti'nin Kuruluş döneminde Varna nihai bir Türk Kalesi ve şehri niteliği kazanmıştır.

<sup>2</sup> Pars Tuğlacı, **Bulgaristan ve Türk-Bulgar İlişkileri**, İstanbul 1984, s. 499.; Selami Gözenç, **Avrupa Ülkeler Coğrafyası Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri**, İstanbul 1985, s. 198.

<sup>3</sup> Pars Tuğlacı, *a.g.e.* 506.

<sup>4</sup> Tayyib Gökbilgin, "Varna", **İslam Ansiklopedisi**, c.XHI s. 210.

<sup>5</sup> Tuğlacı, *a.g.e.*, s. 502-509.

<sup>6</sup> Necati Demir, "Saltuk-name ve Selçuk-name Işığında Gagavuz Türkleri", **ZFWT** Vol. 3, No. 2 (2011), s.7.

Fetihten sonra uzun ve sakin geçen bir Osmanlı hakimiyeti altında ticari şehir olma özelliğini sürdüren Varna, 19.yy ile beraber karmaşık ve kaos içinde geçen bir sürece girmiştir. Varna için bu yüzyıl Rus işgalleri ile geçen uzun bir yüzyıl olmuştur. Keza 93 Harbi'nin küçük bir örneği olarak kabul edilen 1828-29 Osmanlı-Rus savaşı bu alanda vuku bulmuştur.<sup>7</sup> Bu savaşta Rumeli topraklarının, Edirne ve çevresi de dahil olmak üzere büyük bir bölümünü işgal eden Ruslar, istila ettikleri mahallerin İktisadî ve ticari hayatı ile sosyal bünyesini önemli ölçüde etkileyen tahribatta bulunmuşlardır. Bu alanlardan biri de Varna olmuştur. Savaş, Rumeli'de yaşayan çok sayıda nüfusu yerlerinden oynatıp çeşitli mahallere göçmelerine sebep olduğu gibi bir kısım muhacirinde Varna üzerinden İstanbul'a gelerek şehrin muhtelif yerlerine yerleşmelerine sebep olmuştur.<sup>8</sup> Savaş nedeniyle göç edenlerin sayısı net olmamakla beraber bu sayının 1.230.000 ile 1.253.000 arasında olduğu saptanmıştır. Göç eden yaklaşık 18.033 kişinin deniz yolu ile Varna üzerinden İzmit ve Mudanya'ya sevk edildiği ve yaklaşık 25 bin kişinin ise eşya ve hayvanları ile göç ettiği belirlenmiştir.<sup>9</sup> Bu göç Varna'nın çehresini değiştirmiştir.

Rus işgali altında bulunan Varna kısa bir zaman sonra Edirne Andlaşması (14 Eylül 1829) ile Osmanlı Devleti'ne iade edilmiştir. 1853-1855 Kırım muharebesinde de Varna, Fransız ve İngilizlerin Türk ordusu ile birleşerek mühim bir kamp kurduğu yer olmuştur. Müttefikler buradan hareketle Sivastopol üzerine gitmişlerdir. 1877-1878 Osmanlı-Rus harbinde harekât sahasından uzakta bulunan Varna, bu savaş sonunda imza edilen Ayestefanos antlaşması ile Ruslar tarafından ele geçirilmiştir. Ayastefanos antlaşmasının yeniden tanzimi niteliğindeki Berlin antlaşması ile de Bulgaristan'a bağlandı.<sup>10</sup> Varna bugün Bulgaristan'ın en büyük şehirlerinden biri olup ticari açıdan da önemini korumaktadır.

Osmanlı tarihçileri için önemli bir veri kaynağı olarak addedilen şer'îye sicilleri, şer'î mahkemelerin verdiği her türlü ilam, hüccet ve şer'î evrakın kaydedildiği kadı defterleri olarak tanımlanmaktadır. Bu defterler Türk aile yapısının ve yaşantısının tahlil edilmesi ve aile hukukunun incelenebilmesi için temel kaynak statüsünde bulunmaktadır. İncelemeye alınan Varna'nın Bilad-ı Metruke Mahkemesine<sup>11</sup> ait 2 numaralı şer'îye sicili bu dönemde Varna'nın

---

<sup>7</sup> Gökbilgin, *a.g.m.*, s.210.

<sup>8</sup> Ufuk Gülsoy, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rumeli'de Rus İşgaline Uğrayan Yerlerin Durumu", **Sultan II. Mahmudve Reformları Sempozyumu 28-30 Haziran 1989 Bildiriler**, İstanbul, s. 21.

<sup>9</sup> Erhan Vatansever, **Osmanlı'dan Sonra Bulgaristan Türklerinin Sosyo Kültürel Hayatı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2008, s.52-55.

<sup>10</sup> Gökbilgin, *a.g.m.*, s. 211.

<sup>11</sup> Bilad-ı Metruke Mahkemesi sicilleri Varna, Niğbolu, Köstence, Şumnu, Hırsova, Maçin gibi Balkan şehirlerinin sicil defterlerinden oluşup, bu defterler İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivinde muhafaza edilmektedir.

sosyo-ekonomik ve kültürel yapısına dair önemli veriler sunmaktadır. Varna yukarıda zikredilen bütün tarihi evreleri boyunca önemli bir yerleşim alanı olmuş, birden fazla etnik gruba ev sahipliği yapmıştır. Bu sicil defteri 1831-1838 yıllarını kapsamakta olup, hüccet, ilam ve kassam içerikli 357 belgeden oluşmaktadır. Varna'nın 2 numaralı Şer'iyeye Sicil defterine dayalı olarak hazırlanan bildirimizin konusu vergi, tereke, miras, alış veriş, bazı suç ve gasp olayları, evlenme boşanma gibi çok geniş konu içeriğinden Varna'nın etnik-demografik yapısı, ve sosyo- ekonomik hayatının seçilerek incelemesi ile sınırlandırılmıştır.

### 1. 19.yy'da Varna'da Etnik ve Demografik Yapı

Varna kazasında da öteden beri dinî ve ırkî farklılıklara sahip muhtelif etnik grupların bir arada yaşadığı ve ayrı mahallerde tek bir grup halinde buldukları bilinmektedir.<sup>12</sup> Osmanlı Devletinde ilk kez yapılan 1831 nüfus sayımına göre Varna ile ilgili bir kayıt olmamakla beraber şehrin bağlı bulunduğu Silistre eyaletine ait kayıtlara göre eyalet nüfusunun 273.936'ü Müslüman, 251.579 Hıristiyan, 2353 Yahudi, 1755'inin Ermenilerden oluştuğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra Kırım Savaşını müteakip Bulgaristan ve Varna'ya 100 bin kadar Tatarın da yerleştirildiği bilinmektedir.<sup>13</sup> Bu rakamlar ışığında şer'iyeye sicilleri Varna'nın nüfusu ile ilgili daha derli toplu bir bilgi vermektedir. XIX. yüzyılın ilk yarısında Varna kazası merkezinde 11 adet Müslüman ve 4 adet de gayri müslim mahallesinin varlığını tesbit edebilmekteyiz. Varna şer'iyeye sicil 2 nolu deflerde Müslümanların meskûn olduğu mahalleler adları ile kayıtlıdır.<sup>14</sup> XVI. yüzyılda Varna'da 5 adet gayri müslim mahallesi bulunuyordu.<sup>15</sup> Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre ise Varna'da 7 müslim mahallesi; 5 yahudi ve Ermeni mahallesi vardı.<sup>16</sup> Diğer bir tesbite göre 7 Müslüman 11 Gebran ve l' de Kıpti mahallesi vardır.<sup>17</sup> Şer'iyeye sicilinde tesbit ettiğimiz mahallelerin ekserisi aynı ismi taşımakla birlikte bazı mahalle isimlerinin sicilde kaydedilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim XVI. yüzyıl'da Ermeni mahallesinin, sicilde "Taife-ı Ermeniyan", Var-oğlu olarak bilinen mahallenin ise "varoş" olarak kaydedildiği görülür. Yine

---

<sup>12</sup> Gökbilgin, *a.g.m.*, s. 210.; Evliya Çelebi, "*Türkler ve Balkanlar*", **Balkanlar**, Obiv Yay., 1993., s. 1482-1484.; L. İnciciyan, H. D. Andreasyan, İnciciyan, L.- Andresyan, H. D., "Osmanlı Rumelisinin Tarihi ve Coğrafyası", GAAD, S.4-5, (11975-1976), İstanbul, 1976, s. 116, 117.

<sup>13</sup> Miyase Koyuncu Kaya, "*Osmanlı İdaresinde Bir Balkan Şehri: Varna (1774-1878)*", **Turkish Studies**, Volume 10/1, Winter 2015, s.391-392.

<sup>14</sup> B. No: 77, 79, 113, 141, 145, 146, 233.

<sup>15</sup> Gökbilgin, *a.g.m.*, s.210.

<sup>16</sup> Evliya Çelebi, *a.g.e.*.

<sup>17</sup> Ahmed Cebeci, "*Silistre Sancağı Vakıfları ve H 1006 (1547-1598) Tarihli Silistre Livası Vakıf Defteri N.561*", **VD, SXX, Ankara**, s.453.

"Maticı" ve "Kaleoğlu" olarak bilinen mahalle isimlerine sicilde rastlanılmamıştır.<sup>18</sup> Sicildeki kayıtlardan XIX. yüzyılın ilk yarısında Varna'da 4 adet gayr-i müslim mahallesinin var olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Gerek Tayyib Gökbilgin'in ve M. Türker Acaroğlu'nun eserlerinde ve gerekse şer'iyeye sicil kayıtlarında geçen köy ve mahalle isimlerinin genellikle Anadolu menşeli oldukları görülür. Nitekim bu yerlerde meskun olan Müslüman ahalinin büyük çoğunlukla Anadolu'dan nakledilmiş veya sürgün usûlüyle iskan edilmiş Türk unsurlardan meydana geldiği bilinmektedir.<sup>20</sup> Varna'ya bağlı yerleşim birimlerinin isimlerine baktığımızda, mesela Caferli, Alaaddin-i Kebir, Alaaddin-i Sağır, el-Hac Haşan gibi köyler ile Abdurrahman, Babazâde, Alaaddin, Çavuşzâde, Şaban Efendi gibi mahallelerin, isimlerini kurucuları olan şahıslardan aldıkları dikkat çeker. Yine özellikle Varna kesiminde pek sık rastlanan Recep Kuyusu, Nebi Kuyusu, Göç Beyi Kuyusu gibi kuyu isimleri ile anılan köyler, tamamıyla yeni iskâna açılmış yerleşim yerlerini göstermektedir. Bu tip köyler, bir su kaynağı bulan veya kuyu açan şahsın, yerleşim yerinin kurulmasında ve buraya iskânın teşvik edilmesindeki rolüne işaret eder.<sup>21</sup> Ayrıca, birçok köy bölgede yoğun faaliyette buldukları anlaşılan kolonizatör Türk dervişleri tarafından tesis edilmiştir. Bunların daha Osmanlı fethinden önce bu bölgede faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Varna bölgesinde Sarı Saltuk Baba ve Akyazılı Baba zaviyeleri çevresi kalabalık birer iskân birimi idiler ve buradaki dervişler geniş ölçüde ziraatle uğraşıyorlardı.<sup>22</sup>

Varna'da ilk nüfus sayımı, 1833 yılı Eylül sonu ile Ekim ayının başlarında yazılıp Varna mahkemesine gönderilen ferman emri üzerine yapılmıştır. Fermanda, Silistre sancağında vâki kazaların sayımını yapmak üzere, memur ve muhassıl ile beraber heceğan-ı divan-ı hümayundan ve mektûbi defteri hülefasından (Hacı) Ahmed Efendi görevlendirilmiştir. Bu kayıttan anlaşıldığına göre; sayım sırasında şahısların yaş ve eşkalleri, mahalle, köy ve çiftlikleri belirtilerek, doğanların, ölenlerin, askere ve başka yere gidenlerin, köprücü ve derbent

---

<sup>18</sup> B. No: 77, 79 vd.

<sup>19</sup> B. No: 77,79, 113, 141, 145. 146.

<sup>20</sup> Yusuf Halaçoğlu, "Kuruluşundan Günümüze Bulgaristan'da Türk Nüfusu", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler*, M.Ü., Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTK, Ankara 1990, s. 505.

<sup>21</sup> Feridun Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi Tebliğler*, M.Ü., Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTK. Yay., Ankara 1990, s. 547.; 17 no'lu dipnot: Sifistre Kanunnâmesi'ndeki kuyu hususuna dair karineler için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâi Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları", *Kanunlar*, İstanbul 1943, s. 273.

<sup>22</sup> Feridun Emecen, *a.g.m.*, s. 548.; Semavî Eyice, "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *Belleten*, c. XXX, s. 124 (1967), s. 551-592.

görevi yapıp da muaf olanların belirtilmesi, ayrıca yazılanlar ehl-i reâya'dan ise alâ, evsad ve ednâ gibi bağlı buldukları cizye gruplarının gösterilerek sayım defterindeki isimlerinin başına yazılması, sayım bitinceye kadar Varna'da kalacak olan görevlilerin "lüzum ve iktizası veçhile yalnız me'külaticânib-i vilayetten itâ..." edilmesi, bundan böyle sayım işine ehemmiyet verilerek, altı ayda bir yoklamalarının yapılması ve bu defterlerin İstanbul'a gönderilmesi emredilmektedir.<sup>23</sup>

1831 Varna'da yapılan nüfus sayımında; İslâm 3427, reaya (Alâ 13, Evsat 681, Edna 361, sıbyan ve amelmande 518), Kıpti 167 (148 nüfus Müslim kıptidir. 19 nüfus kıpti reayası olup Varna, Isakçı ve Minkalya kazalarına aittir) toplam nüfus 5167 olarak gösterilmiştir.<sup>24</sup> Nüfus sayımı verilerine göre Varna kazasının nüfus miktarının tam olarak ortaya çıktığı söylenemez. Bu sayımda yalnız erkek nüfusun sayımı yapılmış, bu da; dini sınıflamaya göre uygulanmış bulunmaktadır. Genel olarak İslâm ve Hıristiyan nüfusu tespit edilmiştir. İslâm nüfus; Türk olan İslâmlar, Türk olmayan İslâmlar diye ayrılmamıştır. Reâya adıyla sayılmış olan Hıristiyanlar ise, ırk, din veya dil bakımından tefrik edilmemiştir. Ancak büyük şehirlerde Rum, Ermeni ayrımı yapılmış bir çok yerlerde de İslâm olmayan halk reâya diye belirtilmiştir.<sup>25</sup>

Varna'nın XIX. yüzyılın ilk yarısındaki nüfusu hakkında kesin rakamlar verilememekle beraber sicil kayıtlarındaki bazı veriler bu konuda tahmini rakamlar ortaya koymamıza yardımcı olmuştur. Mesela, sicil defterindeki 4.1.1250 h /13.5.1834 m. tarihli mahalle ve karye ahalilerine tevzi ve taksim edilen bir masraf kaydında hane sayıları gösterilmiştir. Buradan hareketle bu bilgiler esas alınarak mahalle ve köy nüfusu tahmini olarak ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.<sup>26</sup> Ancak bu sayısal verileri kullanarak bir nüfus tahmininde bulunmadan önce sicillerde karşımıza çıkan avarız-hane ve hane deyimleri üzerinde durmak gerekmektedir. Zira avarız-hane sayılarından yararlanarak şehir nüfusunu tespit ederken, "hane" kavramının neyi ifade ettiği hususunda muhtelif görüşler ortaya konmuştur.<sup>27</sup> Nüfus tahminlerinde avarız-hane sayılarının ölçü olarak alındığı, ancak bunun yanıltıcı ve sakıncalı olduğu bilinmektedir. Ayrıca bir avarız-hane'nin; tekabül ettiği hane sayısı da bölgeden bölgeye değişiklik göstermektedir.<sup>28</sup> Bu hakiki bir hane olmayıp, itibari bir "hane" yani grubu ifade etmektedir. Bir avarız hanesi

---

<sup>23</sup> B. No: 201.

<sup>24</sup> E. Ziya Karal, **Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı (1831)**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1943., s. 88.

<sup>25</sup> E. Ziya Karal, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>26</sup> B. No: 230.

<sup>27</sup> R. Özdemir, "Avarız ve Gerçek Hane Sayılarının Demografik Tahminlerde Kullanılması Üzerine Bazı Bilgiler", *X. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 22-26 Eylül 1986. *Kongreye Sunulan Bildiriler*, c. IV, TTK Yay., Ankara 1993, s. 1581.

<sup>28</sup> R. Özdemir, *a.g.e.*, s. 110.

içinde bölgeye göre bazen 3., bazen 5, bazen 10, bazen de 15 hakiki hane bulunabildiği gibi, daha fazlası da bulunabiliyordu.<sup>29</sup> Bazı büyük Osmanlı şehirlerinin demografisini XVI. yüzyıldaki tahrir defterlerine dayanarak hesaplayan Ömer Lütfi Barkan, “hane” karşılığı olarak “5” katsayısını esas almış ve bu sayı birçok araştırmacı tarafından kabul edilerek kullanılmıştır.<sup>30</sup> Biz de bu sayıyı esas alarak Varna kazasının mahalle ve köy nüfusu için genel bir tahmin yapma yoluna gittik.

Sicil kaydında avarız-hane sayısı olmamakla beraber, sadece hane sayıları verilmiştir. Her bir hanede 5 nüfusun varlığı kabul edilecek olursa Varna'nın, bu veriler çerçevesinde sadece merkez mahalle ve köyler için bir nüfus tahmini yapılabilir. Varna kazası merkezindeki mahallelerin hane sayısı 778'dir. Her bir hane de 5 nüfus varlığı esas alındığında, bu dönemdeki müslim nüfusun 2600, gayri müslim (Ermeni-Rum) nüfusun ise 1290 olduğu ortaya çıkar.<sup>31</sup> Sicildeki diğer bir kayıta reyanın 200 haneden ibaret olduğu belirtilmektedir. Aynı hesaplama göre reaya nüfusunun 1000 olduğu görülür.<sup>32</sup> Varna'ya bağlı köylerin hane sayısı 719'dur. Yukarıda belirtilen işleme göre köylerdeki nüfus miktarı 3595'dir.<sup>33</sup>

Osmanlı Devleti'nin Rumeli'yi fethinden sonra bu bölgenin sistemli bir iskân siyaseti ile Türkleştiği ve bazı bölgelerin yoğun bir Türk yerleşmesine sahne olduğu bilinmektedir. Özellikle XIV. asırda kitleler halinde yerleşmelere Timur'un Anadolu'yu istilası hız kazandırmış ve böylece Trakya, bugünkü Doğu Bulgaristan, Meriç vadisi, Dobruca havalisi kuvvetle Türkleşmiştir. Büyük çoğunlukla Türklerin yerleştiği bölgelerden biri de bugünkü kuzeydoğu Bulgaristan'da bulunan Silistre, Şumnu, Hazergrad ve Varna kesimidir.<sup>34</sup>

1520'de Varna kazasının kır kesimindeki nüfusun büyük ekseriyetini yine Türkler teşkil etmektedir. 232 kadar köyü olan Varna kazasında 13.300 kadar olan nüfusun % 73'ü Türk'tür.<sup>35</sup> Bu Türk nüfusunun büyük bir kısmının Anadolu'dan bu bölgelere "sürgün" olarak sevk edilenler ve yörük teşekküller oluşturuyordu. Varna ve çevresi yerlere yerleştirilen Kocacık ve Naldöken yörükleri bilhassa kayda değer olanlardı.<sup>36</sup> XV. yüzyıl ortalarına ait paşa sancakları nüfus tahrir

---

<sup>29</sup> Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi*, c. II, Ankara 1974, s. 283.

<sup>30</sup> Ö. L. Barkan, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Devleti”, *TM*, X (1951), s. 1-16.; Nejat Göyünç, “Hane Deyimi Hakkında”, *İÜEF.TD*, 32 (Mart 1979), s. 331-348.

<sup>31</sup> B. No: 230.

<sup>32</sup> B. No: 107.

<sup>33</sup> B. No: 230.

<sup>34</sup> Ahmet Maranki, *Balkan Mezalimi*, İstanbul 1993, s. 59-66.; Faruk Kocacık, “Bulgaristan'daki Türklerin Kökeni”, *Türk Kültürü*, s. 263, yıl: XXIII, (Mart 1985), s. 157.

<sup>35</sup> F. Emecen, *a.g.m.*, s. 543.

<sup>36</sup> T. Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 92.; M. Münir Aktepe, “XIV ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskanına Dair”, *TM*, X, İstanbul 1953, s. 56-78.

defterleri bu bölgelerde nüfusun %80-90'na varan büyük çoğunluğunun daha o zamanlarda Müslüman Türklerden ibaret olduğunu göstermektedir. XVI. asrın ikinci yarısında (1550-1574) Silistre, Şumnu, Hezargrad ve Varna bölgelerinin toplam 133.000'e ulaşan nüfusun 90.000'e yakını Türk nüfusu teşkil etmektedir.<sup>37</sup>

Varna Kazasında nüfusu oluşturan Müslümanların dışında muhtelif etnik grupların varlığı bilinmektedir. Özellikle Müslüman ahalinin dışında Rum, Ermeni, Yahudi ve diğer gruplar Varna civarında yaşamakta idiler. Rumeli bölgesinin Osmanlı hakimiyetine geçmesi ile birlikte Türk muhaceratına maruz kalması kısa bir müddet sonra bu bölgelerin Türkleşmesini sağlamıştı. Varna ve çevresi de bu Türk yerleşmelerinin olduğu bir bölgedir. Zira zamanla Türk nüfusunun Varna'da etkin bir yoğunlukla arttığı görülür. Bu durum, yapılan ilmi çalışmalarda rakamsal değerler verilerek; nüfus artış hızının %4.7 ve %4.3 oranında olduğu iki nüfus değişimi geçiren Varna'da Müslüman nüfusun yılda %53.1 oranında arttığı kaydedilmiştir.<sup>38</sup>

Gerek Varna ve çevresinde, gerekse Rumeli'nin Türk yerleşmeleri bakımından yoğun olan diğer bölgelerinde demografik yapının zamanla Türkler ve Müslümanlar aleyhine geliştiği görülür. 1868 Tuna Salnamesi kayıtlarına göre nüfusun yaklaşık % 74'ünü Müslümanlar ve % 26'sını ise gayri Müslimlerden oluştuğu görülürken, 1874 yılı Varna ili nüfusu yaklaşık % 72 müslüman ve % 30 gibi yüksek oranda Müslümanlar lehine bir durum görülmüştür. Ancak 1881 yılı nüfus sayımı sonucu rakamları bu iddiayı doğrular şekildedir. Nitekim aynı yıl Varna'da 8.903 Türk bulunurken 6.721 Bulgar, 5.367 Rum, 541 yahudi ve 186 Alman'dan oluşmaktadır.<sup>39</sup> Bu durumun sebeplerini, her şeyden önce, Balkanlar'daki Osmanlı hakimiyetinin iç ve dış faktörlerin etkisiyle azalmasında aramak gerekmektedir.

Bu göç hareketlerine rağmen; Berlin anlaşması ile temeli kurulan Bulgaristan Devleti'nin sınırları içinde yaşayan Türklerin nüfusu Bulgar nüfusundan fazlaydı. Çeşitli kaynaklara göre 1875-1876 yıllarında Bulgaristan'daki nüfusun çoğunluğunu Türkler oluşturmakta ve toplam nüfus 3.310.400 kişi olup, bunların 1.800.900'ü (%54'ü) Müslümanlardan, 1.509.500'ü (%45.6'sı) Bulgarlardan meydana gelmektedir. Yerleşim birimleri esas alındığında mesela; Varna'da 74.000 Müslüman'a karşılık 36.000 Bulgar bulunmaktaydı.<sup>40</sup> Osmanlı hükümetinin Rumeli'deki bütün sancak ve vilayetlerde oturan halkın nüfus dağılımını 1878 itibariyle Rus yazar Teplow araştırmıştır. Teplow'un nüfus dağılımı tablosunda Varna'daki Müslüman Türk

<sup>37</sup> Y. Yücel, "Balkanlarda Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da ki Türk Varlığı I*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1987, s. 69.

<sup>38</sup> T. Nikolay, "Osmanlı Rumelisinin Tarihi ve Coğrafyası", *GAAD*, S.4-5, (11975-1976), İstanbul, 1976, s. 75.

<sup>39</sup> Kaya, a.g.m., s.394-395.

<sup>40</sup> Ahmet Cevad, *Balkanlar'da Akan Kan*, Şamil Yay., İstanbul 1977, s. 179.



nüfus, 74.100, Bulgar nüfusu ise, 36.000 olarak kaydedilmiştir. Bu tablo da yukarıda görüldüğü gibi 1876-77 nüfus dağılımıyla hemen hemen aynıdır. Aralarında çok az bir fark bulunmaktadır.<sup>41</sup> Çeşitli kaynaklardaki nüfus oranları farklılık göstermesine karşılık, esas olan 1877 yılı öncesindeki Müslüman Türk nüfusunun göçlerden sonra azalmaya başlamasıdır. Bulgaristan'daki çeşitli illerin nüfus durumu da aynı izlenimi uyandırmaktadır. Mesela, bazı kayıtlara göre, Varna'da 1868-69 yıllarında 43.431 Müslüman bulunmaktayken 1878'de bu sayı 36.000'e düşmüştür. Eski Dobruca, Prevadi, Razgard, Rusçuk, Silistre gibi yerlerde de Türk nüfusunun azaldığı, yıllıklarda yer alır.<sup>42</sup>

## 2. 19.yy'da Varna'da Sosyal Hayat

Varna'da Müslüman nüfus, Türkler ve Kıptiler'den teşekkül etmekte idi. Müslüman mahallelerin ve yerleşim birimlerinin diğer dini-etnik grupların oturduğu meskûn yerlerden ayrı oldukları ancak her türlü sosyal ve ticari münasebette buldukları anlaşılmaktadır.

Varna'daki gayri müslim reâya ise, Rum, Ermeni, Yahudi ve Müslüman olmayan Kıptilerden ibaretti. Bu dini ve etnik gruplar eskiden beri kendilerine mahsus mahalle ve yerleşim birimlerinde yaşamakta idiler.

2 numaralı Varna şer'iyye sicilindeki 357 belgeden 17 tanesi gayri müslimlere aittir. Sicil kaydında Rumlar "Millet-i Rumiyan" yada "Milleti-mümtazetü'l-mesihîye" ifadesiyle geçmektedir.<sup>43</sup> Ermeniler ise "Millet-i Ermeniyan" ismiyle zikredilmiştir.<sup>44</sup> Sicildeki bir kayda göre; İstanbul ve bağlı Rum patriki ve İstanbul'da bulunan metropolitanlık cemaatinin talepleri üzerine patrikliğe dahil "peşkeş-i mirî" olan Varna ve tevabi metropolidliğinin Mısivri metropolidliğine bağlandığı anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Devlet tarafından verilen berat gereğince; zimmi reayanın devletle olan münasebetleri, dini yaşayışları ve bir takım hak ve hürriyetlerinin devlet tarafından koruma altına alındığı ayrıca belirtilmektedir. Osmanlılar fethettiği yerlerdeki gayri müslim ahaliye herhangi bir zorlayıcı uygulama yapmamışlar, onları her türlü sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerinde serbest bırakmış, dinlerine, kültürlerine müdahalede bulunmamışlardı. Gayri müslimler zimmi statüsü ile Müslümanlar gibi bütün temel hak ve hürriyetlere sahiptiler. Bunu engelleyici bir durum vaki olduğunda bu zümre mahkemeye

---

<sup>41</sup> A. Cevad, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>42</sup> F. Kocacık, *a.g.m.*, s. 160.; M. Türker Acaroğlu, "Bulgaristan Türklerinin Dünü, Bugünü, Yarını", *X. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 22-26. Eylül 1986, *Kongre'ye Sunulan Bildiriler*, c. IV, TTK. Yay., Ankara 1993, s. 1496.; *Tuna Vilayet Salnamesi*, 1286 (1868-69). S. 101.

<sup>43</sup> B. No: 22, 294.

<sup>44</sup> B. No: 294.

<sup>45</sup> B. No: 22.

giderek şikayet edebiliyordu.<sup>46</sup> Gayri müslimlerin terekeleri de İslâm hukukuna göre taksim olunuyordu.<sup>47</sup> Yine bir gayri müslim ölünce eğer çocukları küçük ise, kadı bir akrabasını vasi tayin edebilirdi.<sup>48</sup>

Gayri müslimlerin kilise, havra gibi ibadethâne yapıları veya tamir etmeleri izne bağlı idi. Havraları veya kiliseleri harap olması halinde durumu bir arz-ı hâl ile Divan-ı Hümâyuna bildirirlerdi. Varna kazasında reaya tarafından, harap olduğu için tamir edilmesi istenen Ermeni kilisesinin yapılan keşf ve muayene neticesi tamirine karar verildiği,<sup>49</sup> yine Rum taifesinin kiliseleri yandığından yeniden inşa olunması talebinde buldukları görülmektedir.<sup>50</sup>

Gayri müslimler askere alınmazlardı. Bu sebeple bilhassa İktisadî yönden oldukça gelişmiş idiler. Bütün bu muafiyetler karşılığı olarak onlardan cizye vergisi alınırdı. Cizye aslında fethedilen yerlerdeki ehl-i zimmi ahâliyi himaye etmenin karşılığı olarak toplanırdı. Cizye miktarları belirlendikten sonra, mühürlü bohçalar şeklinde hazırlanır, ilgili şehirlerin kadıliklarına gönderilirdi.<sup>51</sup>

Farklı dini ve etnik unsurların bir arada yaşadığı Varna'da, Müslüman Türk, Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi ve Müslüman olmayan Kıptilerin varlığı görülmüştür. Bu yapılanma kaza çevresindeki bazı köylerde de vardı. Bu dini ve etnik gruplar kaza merkezinde ayrı ayrı mahallelerde meskun idiler. Şer'îye sicillerinden elde ettiğimiz veriler Müslim ve gayr-i Müslim ilişkilerine dair önemli ipuçları vermektedir. Keza 2 numaralı Varna şer'îyye sicilindeki 357 belgeden 17 adeti gayri müslimler ile ilgili olup, bunlardan 2 adeti müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki şahıslar arası ilişkilere aittir. Bu rakamlar bize bu yüzyılın ilk yarısında Varna'da gayri müslim nüfusun az olduğunu ifade edebileceği gibi, müslim nüfus ile gayri müslimler arasında iyi ilişkilerin olduğunu da gösterir. Zira müslimler ile gayri müslimler arasında meydana gelen herhangi bir anlaşmazlığa rastlanmamıştır. Gayri müslimler de kendi aralarındaki her türlü davalarda şer'î mahkemeye başvurmaktadırlar.<sup>52</sup> Ölen bir gayri müslimin

---

<sup>46</sup> B. No: 22, 252,318,337, 341.

<sup>47</sup> B. No: 148, 157, 221, 223, 333.

<sup>48</sup> B. No: 223.

<sup>49</sup> B. No: 207.

<sup>50</sup> B. No: 257.

<sup>51</sup> Gülnihal Bozkurt, "Osmanlı Devleti ve Gayri Müslimler", *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi, II. Kitap*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1985, s. 290.; ayrıca geniş bilgi için bkz. B. C. Nedkoff, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Cizye", Çev. Şinasi Altındağ, *Belleten*, 32. Ankara 1944, s. 559-652.

<sup>52</sup> B. No: 252,318,337, 341.

tereki tevzi ve geride kalan çocuklarına vasi tayin işlemleri şer'i mahkeme tarafından yürütülmektedir.<sup>53</sup> Müslümanlar ile gayri müslimler arasında sosyal ilişkilerin yanı sıra ticari ilişkilerin de kurulduğu, karşılıklı borç<sup>54</sup> ya da mal alışverişinde<sup>55</sup> buldukları, sosyal ve ticari münasebetlerde birbirlerine kefil oldukları anlaşılmaktadır.<sup>56</sup> Bu olumlu toplumsal ilişkilerin yanı sıra toplum içinde farklı unsurlar arasındaki farklılıkları belirtecek bazı sosyal statü ifadelerinin kullanıldığı görülmüştür.<sup>57</sup> Nitekim Müslüman ve gayri müslim halktan olan şahıslar için kullanılan bazı ifadeler onların sosyal statülerini ortaya koymaktadır. Mesela; "Efendi" ifadesi toplumda tahsilli, bilgili ve kendisinden bir şeyler sorulur, sözüne güvenilir ve itimat edilir kişiler için kullanılmaktadır. Sicilde "Efendi" diye anılan kişilerin genellikle fetva makamında olması ile davalarda mahkemenin bir noktada tabii üyesi olan "şuhûdü'l-hâl" içerisinde yer almaları toplum içerisindeki konumlarını ortaya koymaktadır.<sup>58</sup> "Ağa" da toplumda kullanılan bu tür ifadelerdendir. Ağa tabiri, Osmanlı Devleti'nde ordu, saray memuru ve mensupları için kullanıldığı gibi, halkın ileri gelenlerine, esnaf kethüda ve yiğitbaşlarına, taşra âyan ve eşrafına da ağa denmekteydi. Sicil kayıtlarında "ağa" olarak geçen zevatın o yörenin ileri gelenlerinden oldukları anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Ağalığın yönetimce de meşru sayıldığı gözlenmektedir. Mahalli yönetim içerisinde ayan, suyolcu, mübaşir, voyvodalık, Kavvas, Kiracıbaşılık gibi görevleri ifa eden kişilerin genelde ağa ifadesi ile zikredildiği görülmektedir.<sup>60</sup> "Bey" unvanı da, ağa gibi anonim bir unvan olarak kullanılmaktadır. Askeri ve mülki büyük memurlar ve bir mevki' sahibi herkes için kullanılır olmuştur. Bey tabirinin asalet manası taşıdığı da belirtilmektedir.<sup>61</sup> Sicilde "bey" ve "paşa" ibaresi genelde İdarî ve askeri sınıf mensubu olanlar için kullanılmıştır.<sup>62</sup> Bunun yanı sıra seyyid ve al hac ünvanlarının da kullanıldığı görülmüştür. Sicildeki terake kayıtlarında, ölen bir gayri müslimden bahsedilirken "bundan akdem mürd olan" ya da "bundan akdem halik olan" ifadesi kullanılır.<sup>63</sup> Ölen bir Müslüman ise "bundan akdem vefat eden" veya "bundan akdem fevt olan" ifadesi kullanılmaktadır. Yine Müslümanlar söz konusu olduğunda "oğlu" anlamında "bin ve ibn" kelimesi kullanılmıştır. Gayri müslimlerde

---

<sup>53</sup> B. No: 148, 157,221,223,333.

<sup>54</sup> B. No: 119, 120, 125, 149.

<sup>55</sup> B. No: 252, 337.

<sup>56</sup> B. No: 37-a.

<sup>57</sup> B. No: 22, 294.

<sup>58</sup> B. No: 304.

<sup>59</sup> B. No: 25, 53, 62, 224, 303, 334.

<sup>60</sup> B. No: 17, 25, 33, 37, 49, 136, 225, 334.

<sup>61</sup> M. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lugati*, Enderun Yay., İstanbul, 1986, s. 42.

<sup>62</sup> B. No: 19, 65, 69, 81, 85, 132, 201, 236, 260, 289.

<sup>63</sup> B. No: 157, 221.

genellikle "veled" kelimesi kullanılır.<sup>64</sup> "Veled" ibaresinin Müslümanlar için de kullanıldığı görülmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca "kızı" anlamındaki "ibneti" ve "binti" ibaresinin gayri müslimlerde de kullanıldığı görülmüştür.<sup>66</sup>

Şer'iyeye sicillerin Varna'da sosyal hayatın izlerine dair bizlere sunduğu önemli verilerden biri de tereke kayıtlarıdır. Halkın hayat düzeyinin belirlenmesinde önemli bir yer tutan tereke kayıtları, müslim ve gayri müslim halkın maddi hayat düzeylerinin belli ölçüde karşılaştırılmasını sağlayacak veriler de sunmaktadır. Ayrıca bu kayıtlardan ait oldukları dönem halkının kullandığı eşyaları, sahip olduğu taşınır ve taşınmaz mal veya mülkleri ile bir takım gıda ve ihtiyaç maddelerini fiyatları ile birlikte öğrenebilmekteyiz.<sup>67</sup> Tereke miras hukukunda ölünün bıraktığı mal varlığına denilmektedir. Tereke yerine muhalefat tabiri de kullanılır. Terekeler gerek müslim gerekse gayri müslim halktan vefat eden veya mürd olanların geride bıraktığı mal ve eşyalarının mahkemece tesbitinin yapılması ile oluşan kayıtlardır. 2 numaralı Varna şer'iyeye sicilinde 49 adet tereke kaydı bulunmaktadır. Bunlardan 36 tereke sahibi Varna'lı, 2 tanesi İstanbulludur. Geriye kalan 11 tereke sahibi ise aslen başka memleketlidir. Bu kayıtların 5 tanesi gayri müslimlere aittir.<sup>68</sup> 49 adet tereke kaydından 44 adedi erkek 5 adedi ise kadındır. Tereke sahiplerinden büyük çoğunluğunun hangi mesleklere sahip olduğu belli değildir. Ancak bazılarında mesleklerin adı geçmektedir. Buna göre tereke sahiplerinden bir kısmının; macuncu,<sup>69</sup> dükkancı,<sup>70</sup> turşucu,<sup>71</sup> nalbant,<sup>72</sup> atar,<sup>73</sup> gibi meslek dallarına mensup olduklarını görmekteyiz. Tereke kayıtlarında vefat eden veya ölen şahsın geride bıraktığı nakit parası, eşyaları, yiyecek giyecek maddeleri, menkul ve gayrimenkulleri fiyatları ile birlikte yer almaktadır. Ölen şahısların geride bıraktığı terekelerin, mâli kıymetleri belli ölçüde maddi hayat seviyelerini göstermektedir.

Sicildeki tereke kayıtlarında tereke miktarı yüksek olanların daha çok esnaf kesiminden oldukları görülür. Maddi refah seviyelerinin yüksek olması bu kişilerin sosyal statü içerisindeki konumlarına da yansımaktadır ki, daha önce ifade edildiği gibi bu durum ağa, bey, efendi vb. gibi lakaplarla sosyal yapı içerisinde daha belirgin hale gelmiştir. Ekonomik gücü yüksek olan

---

<sup>64</sup> B. No: 337.

<sup>65</sup> B. No: 135.

<sup>66</sup> B. No: 345.

<sup>67</sup> B. No: 37, 88, 119vd.

<sup>68</sup> B. No: 148, 157, 221,223,333.

<sup>69</sup> B. No: 148.

<sup>70</sup> B. No: 178.

<sup>71</sup> B. No: 185.

<sup>72</sup> B. No: 234.

<sup>73</sup> B. No: 301.

bazı tereke sahiplerinin bir kısmının ise Varna'da hizmet gören devlet memurları oldukları görülür.<sup>74</sup> Terekelerdeki diğer bir hususiyet de ölen kişilerin genel de borçlu olduklarıdır. Borçlarını karşılayacak miktarda nakit para bırakmadıkları için vasileri ya da alacaklıların müraaatları üzerine varlıkları satışa çıkarılmakta ve böylece borçların ödenmesi yoluna gidilmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca bazı tereke sahiplerinin borçlarını ödeyemeyecek durumda oldukları da görülmüştür.<sup>76</sup>

Gayri müslimlerin maddi düzeylerinin belirlenmesi için sicil defterinde yeterli tereke kayıtları bulunmamaktadır. Mevcud olan tereke kayıtlarındaki veriler de gayri müslim ahalinin maddi hayat düzeyini ortaya koymada yeterli gözükmemektedir.<sup>77</sup> Ancak sahip oldukları eşyaların nevi ve menkul ve gayri menkullerin ne ölçüde olduğu hakkında bir fikir vermektedir. Aynı zamanda Müslüman terekelerinde döşek yastık yorgan, kazma, el tavası su bakracı gibi eşyalar mevcut iken gayr-i müslim terekelerinde de sini sandık, terazi, dükkan tabelası gibi eşyalar mevcuttur. Yukarıda yer alan terekeler kıyaslama yapabilmek için yeterli olmasa da, kullanılan eşyalardaki bazı benzerlikler dikkati çekmektedir. Nitekim müslim ve zimmi terekeler de geçen giyim kuşam eşyası ve muhtelif ev eşyalarının hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Terekelerde eşyaların cinsi, rengi, vasıfları çoğunlukla belirtilerek yazılmıştır. Köhne, cedid, kebir, sagir, maî, alaca gibi tanımlamalar en sık rastlananlarıdır.

### **3. 19. Yy.da Varna'da Ekonomik Hayat**

Tarım ve ticaret şehri olarak kayıtlarda yer bulan Varna'nın ekonomik düzenine Osmanlı Devleti'nin Balkanlara gelişi ve siyasi bir huzur sağlaması ile kavuştuğu söylenebilir. Bundan dolayı yeni ekonomik merkezler oluşmuş, üretim artmış, ticaret canlanmıştır.<sup>78</sup> Balkanlar'daki bu ekonomik merkezlerden biri olan Varna, liman şehri olması sebebiyle eski çağlardan beri muhtelif devletlerin kolonyal yerleşmelerine açık olmuş,<sup>79</sup> bu arada deniz ticareti bakımından da ticari ilişkilerin yoğun olduğu bir merkez olma özelliğini korumuştur. Keza Kanuni Sultan Süleyman döneminde Silistre Sancağına bağlı bir kaza konumunda olan Varna, Osmanlı menzil teşkilatı içinde önemli bir yeri olan sağ kol menzilleri içinde yer almıştır. Bu yol ticari

---

<sup>74</sup> B. No: 88.

<sup>75</sup> B. No: 119.

<sup>76</sup> B. No: 149.

<sup>77</sup> B.No: 148 vd.

<sup>78</sup> H. İnalçık, "Türkler ve Balkanlar", **Türkler ve Balkanlar**, Balkanlar, Obiv Yay., 1993, s. 23, 24.; Virginia Paskaleva, "Osmanlı Balkan Eyaletlerinin Aynıpalı Devletlerle Ticaretleri Tarihine Katkı 1700-1859", *İÜ.İFM*, c. XXVII/1-2, İstanbul 1969, s. 40.

<sup>79</sup> V. Paskaleva, *a.g.m.*, s.40.

bakımdan ve Ruslarla yapılan savaflara sahne olması nedeniyle büyük önem arz etmiştir.<sup>80</sup> Osmanlı devleti zamanında daha da gelişmiş bir tarım ve ticari hayata sahip olan Varna, bir tüccar ve esnaf şehri görünümündedir.<sup>81</sup>

XIX. yüzyılın ilk yarısında Varna'daki Müslüman halk tarım ve ticaretle uğraşmaktadır. Varna ve çevresinde (Dobrice ovasında) topraklar çeşitli tarım ürünlerinin yetiştirilmesine müsaittir.<sup>82</sup> Tarım ürünleri arasında hinta (buğday) şa'ır (arpa), erzen (darı), kokoroz (mısır), mercimek, yulaf, çavdar, duhan vb. yer almaktadır.<sup>83</sup> Halkın büyük bir kısmı zirai faaliyetlere katılmaktadır. Şehirde oturanlardan bir kısmı da yine bağ, bahçe sahibidir. Sicil kayıtlarında özellikle terekelerde bağ ve bahçelere rastlanması bu devirde halkın sebzeçilik faaliyetleri yanında üzüm de yetiştirdiğini göstermektedir.<sup>84</sup> Yine diğer bir kayıta reâyaya ait 15.000 dönüm bağ olduğu belirtilmektedir.<sup>85</sup> Varna ve çevresinde, zirai faaliyetlerde bulunan büyük bir işçi kitlesinin mevcudiyeti de kendini belli etmektedir. Nitekim yüzyılın ikinci yarısını kapsayan bir araştırmaya göre; Varna'da sadece bağcılar değil, aynı zamanda çok sayıda ziraât işçisi bulunmaktadır. Bu durumda Varna etrafının yoğun bir şekilde hububat ekimine hasredildiği görülür.<sup>86</sup>

Hububat mühim bir mâli kaynak olma özelliğine sahiptir. Diğer taraftan da imparatorluk müdafaasının en esaslı dayanağı ve askerî gücünün en mühim temellerinden birini teşkil etmektedir. Devlet has, zeamet ve tımar sahiplerinin gelirlerini sağlamak diğer taraftan da memlekette hububat istihsalini düşürmemek gayesiyle köylülerin uhdelerinde bulunan toprakları boş bırakmalarını, ziraati terk edip başka işlerle meşgul olmalarını meneden hükümler vaz etmek suretiyle hububat istihsaline müdahale ediyordu.<sup>87</sup> Devletin hububat üretiminin yapılması, üretimin artırılması hususlarındaki hassasiyeti sicil kayıtlarından da anlaşılmaktadır. Ayrıca hububat üretimi yapamayacak durumdaki olanlara akçe tohumluk ve hayvanat verilmesi<sup>88</sup> cihetine gidilmiş ve bazı dönemlerde vergiden muaf tutulmuş ya da ertelenmiştir.<sup>89</sup> Bu arada

---

<sup>80</sup>Sema Altun, "IVIII.yy'da Silistre Eyaletinde Haberleşme Ağı: Rumeli Sağ Kol Menzilleri", **Ankara Üniversitesi Dergiler Veritabanı**, Sayı:18, Yıl:2055, s.2-3.

<sup>81</sup> T. Nikolay, *La Ville Balcanique A l'ix XV-XIX Siecles Development, SocioEkonomiqueandDemographique*, Bucarest, 1980, s. 396.

<sup>82</sup> T. Nikolay, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>83</sup> B.No: 57, 84, 92, 97, 163 vd.

<sup>84</sup> B. No: 119,214, 223,340.

<sup>85</sup> B. No: 107.

<sup>86</sup> T. Nilcolay, *a.g.e.*, s.401.

<sup>87</sup> *Lütfi Güçer, XVI. ve XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İÜİF Yay., İstanbul 1964, s. 40.*

<sup>88</sup> B. No: 342.

<sup>89</sup> B, No: 47, 107.

Varna ve çevresinde husule gelen hububatın ihracatı yasak edilmiştir.<sup>90</sup> Ancak her sene toplanan rayiç zahire fazlasının harice satılabileceği, buna kimsenin müdahale etmemesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>91</sup> Diğer taraftan önemli bir husus da, husule gelen hububatın yalnız memleket ihtiyacına tahsisine gayret edilmesidir. Devlet resmi yolla öncelikle İstanbul'un iaşesi için hububat ticaretini teşvik ve kontrol etmekte idi.<sup>92</sup> Varna ve çevresinde elde edilen hububatın da öncelikle İstanbul'un ihtiyacı için zahire hazinesince satın alındığı görülmektedir.<sup>93</sup> Devlet bu alıntılarını yaparken her yıl hububat fiyatlarını tespit ve hububatın belirtilen fiyatlardan satılmasını sağlamıştır.<sup>94</sup> Varna ve çevresinden mubayaa olunan zahireler, Varna, Kaverna, Balçık, Köstence, Tulca, Macin iskelelerinden oluşan Alçaklar iskelesine tenzil olunmakta idi.<sup>95</sup> Hububat nakliyatı gemilerle gerçekleştirilmektedir.<sup>96</sup> Zira karada nakliyata nispetle hububatın deniz yolu ile nehirlerden istifade edilerek taşınması daha az masraflı oluyordu.<sup>97</sup> Bu bakımdan hububat taşımacılığı deniz veya nehir yoluyla gerçekleştiriliyordu. Hayvancılık faaliyetlerine gelince, özellikle Varna ve çevresinde tavuk, koyun, keçi, inek, camız gibi küçük ve büyük baş hayvanlar beslenmekte, merkep, at, gibi hayvanların da taşımacılıkta kullanıldığı anlaşılmaktadır. Varna ve havalisinde yetiştirilen keçilerin etinin çok lezzetli olduğu belirtilmiştir.<sup>98</sup> Varna'da tarım, hayvancılık faaliyetlerinin yanı sıra ticari faaliyetlerin de çok canlı olduğu görülür. Bölge önemli bir liman merkezi olarak ithalat ve ihracatta arabuluculuk etmektedir.<sup>99</sup> Varna'da yerli tüccarların yanı sıra buraya yerleşmiş ve diğer devletlerle yapılan anlaşmalarla hukuki imtiyaz ve statü kazanmış koloni yerleşmecileri de mevcuttu. Bunlar ithalat ve ihracat ile uğraşmaktaydılar.<sup>100</sup> Öte yandan tereke ve dava kayıtları istifade ederek halkın ne tür mesleklerde iştilig ettiklerini göstermesi açısından önemli olmuştur. Mesela; bu kayıtlara göre fırıncı, kılıcı, turşucu, yemenici, marangoz, terzi, bakkal, baltacı, çilingir, attar<sup>101</sup> kasab, aşçı,

---

<sup>90</sup> B. No: 285.

<sup>91</sup> B, No: 342.

<sup>92</sup> L. Güçer, "XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul'un İaşesi İçin Lüzumlu Hububatın Temini Meselesi", *İFM*, c. XI, İstanbul 1958, s.397-399.; Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, KTB Yay., Ankara 1985, s. 324-341.

<sup>93</sup> B. No: 259, 262, 285.;F. Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I-II**, Eren Yay, İstanbul, 1989. s. 59.

<sup>94</sup> B. No: 16,246.

<sup>95</sup> B. No: 118.

<sup>96</sup> B. No: 38.a.

<sup>97</sup> L. Güçer, *a.g.e.*, s. 32-36.; T. Nikolay, *a.g.e.*, s. 104.; L. Güçer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehirlerin İaşesi ve İhracat Yasakları" *Üniversite Haftası İçinde*, İÜ Yay., İstanbul 1958, s. 10-11.

<sup>98</sup> L. İnciciyan-H.D. Andreasyan, *a.g.m.*, s. 116.

<sup>99</sup> T. Nikolay, *a.g.e.*, s. 424.

<sup>100</sup> Nurullah Karta, "XV ve XVII. yy. 'larda Filibe'de İktisadi Hayat ve Meslek Grupları", *e-dergi.atauni.edu.tr*, 01.07.2015.

<sup>101</sup> B. No: 25.

ekmekçi<sup>102</sup> kiremitçi, sabuncu, macuncu,<sup>103</sup> penbeci,<sup>104</sup> hamamcı,<sup>105</sup> duhancı, saraç,<sup>106</sup> ye-  
mişçi, simitçi<sup>107</sup> talikacı (arabacı)<sup>108</sup> vb. gibi esnaf grupları ticari sektör içinde yer almışlardır.  
İncelediğimiz sicil, halkın maddi durumunu göstermek konusunda oldukça yetersiz görünmek-  
tedir. Keza bu kayıtlardan Varna'da Müslüman halkın maddi hayat düzeylerinin vasat bir öl-  
çüde olduğu görülürken bu durumun gayri müslimler için geçerli olup olmadığını tereke ka-  
yıtlarında görmek mümkün olmamaktadır. Ancak diğer sicil kayıtları da dikkate alınırsa gayri  
müslimlerin ticari hayattaki etkinlikleri de gözönüne alınırsa bunların da belli bir mâli güce  
sahip oldukları söylenebilir. 1872-1873 yılı Tuna Vilayet Salnamesi'ne göre Varna'da 1.723  
dükkan, 632 mağaza, 3 fabrika, 87 fırın bulunmaktadır.<sup>109</sup> Bu durum şehirde önemli sayıda bir  
esnafın varlığını göstermesi açısından önemlidir.

Varna'da gayri müslim halkın daha ziyade ticari faaliyetlerde buldukları görülmektedir. Yu-  
karıda belirtmiş olduğumuz esnaf grupları içinde mesela; gayri Müslimlerden Tanaş'ın ekmek-  
çilik<sup>110</sup> Avakim'in terzilik, İstavrinin bakkallık<sup>111</sup> gibi mesleklere sahip oldukları görülmüştür.  
Buna karşılık Müslüman halk da hiç azımsanmayacak ölçüde ticari hayatta yerini almıştır.<sup>112</sup>  
Bu arada zahire ve kereste nakliyatında bulunan gayri müslim reis ve süvariler yanında Müs-  
lümanlarda bu faaliyetlerde bulunmaktadır.<sup>113</sup> Varna'da komisyoncular da ticarete aktif du-  
rumda idiler. Burada önemli ölçüde bir grup kümes hayvanı satıcısı vardı. Varna'dan İstanbul'a  
çok sayıda yumurta ve kümes hayvanı gönderilirdi. Ayrıca Varna'da oldukça fazla bir ücretli  
tabakası da bulunmaktaydı.<sup>114</sup>

Bölgenin başlıca ticaret malları tahıl ürünlerinden buğday, arpa, mısır, darı, tütün vb. den iba-  
rettir. Ayrıca sahtiyen ve başka çeşit deriler, koyu bal keçi yağından iyi cins mum, tavuk gibi

---

<sup>102</sup> B. No: 125.

<sup>103</sup> B. No: 129.

<sup>104</sup> B. No: 168.

<sup>105</sup> B. No: 179.

<sup>106</sup> B. No: 188.

<sup>107</sup> B. No: 232.

<sup>108</sup> B. No: 238.

<sup>109</sup> Aşkın Koyuncu, "Bugaristan'da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi", **OTAM**, s.20, 2006, s. 210.

<sup>110</sup> B. No: 125.

<sup>111</sup> B. No: 25.

<sup>112</sup> B. No: 25, 125, 168, 179 vd.

<sup>113</sup> B. No: 97, 188, 189, 261, 281, 284 vd.

<sup>114</sup> T. Nikolay, *a.g.e.*,sh. 396-399.



ürünlerde yer almaktadır.<sup>115</sup> Bu arada Varna ve havalisinden yapılan kereste alımı ve taşımacılığının ticari hayata büyük canlılık kazandırdığı görülmektedir.<sup>116</sup> Devlet kereste alımı sırasında da kerestenin kesimi, fiyat tesbiti ve nakliyesinde bazı tanzim edici kayıtlar koymak yoluna gitmiştir.<sup>117</sup>

Varna bir liman şehri olması nedeniyle Bulgaristan'da ticaretin en canlı olduğu şehir görünümünde yer almaktadır. Bilhassa Dobrucadan gelen ürünlerin İstanbul'a nakli açısından ana üs konumunda bulunan Varna, tahıl, yağ, hayvan ürünleri, deri, odun ve kereste gibi ürünlerin nakil noktasında yer alırdı. Varna limanı bilhassa 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması ve 1838 Baltalimanı Anlaşması ile yabancı tacirlerinde akın ettiği bir alan haline gelmiştir. Avrupalı ülkelerin konsolosluklar açması ile Varna önemini daha da artırmış ve şehir hem bürokratik yapılanma göstermiş hem de kahve, ispirto, şeker gibi ürünlerin Balkanlar'a giriş kapısı olmuştur.<sup>118</sup>

## SONUÇ

Bilad-ı Metruke Mahkeme sicilleri dönemin farklı etnik ve inanç yapısını temsil eden klasik bir Osmanlı Balkan şehir örneği olan Varna'nın idari, sosyo-kültürel, etnik ve ekonomik yapısına dair önemli ipuçlarını bulduğumuz temel bir kaynak olmuştur. Osmanlı idare sistemi altında birbirinden farklı unsurların barışçıl v+

e uyumlu bir sosyal yaşam içinde bulunduğu şehirde, bu farklı unsurlar arasında kefil olma, evlilik gibi temel ilişkiler yoluyla olumlu bir yaşam şeklinin varlığı belirlenmiştir.

Osmanlı hakimiyeti altında 515 yıl geçiren Varna huzurlu ve refah seviyesi oldukça iyi sayılan bir hayata sahip olmuştur. 19.yy'da Balkanlar'daki bir çok Osmanlı şehri gibi kaos ve kargaşa içine giren Varna, bu yüzyılın başından itibaren etnik ve sosyal açılardan da kaçınılmaz bir değişime tabi olmuştur. Türk ve Müslüman ağırlıklı bir görünüm veren şehir savaşlarla beraber ağır ve yoğun bir göç vererek gayri Müslimler lehine sayısal bir değişim göstermiştir. Bugünde bir Bulgar şehri olan Varna 17.yy'da şehri ziyarete gelen Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde belirttiği üzere yaklaşık 41 camiye ev sahipliği yaparken, Rus işgalinin etkisi ile bu yapılar hızla yok olmuş ve bugün bu sayıda önemli bir düşüş olsa da bir çok cami, medrese, türbe ve vakıfa sahip olan şehir az sayılmayacak oranda Türk ve müslümanın yaşadığı bir şehir görünümündedir.

<sup>115</sup> L. İnciciyan, H. D. Andreasyan, *a.g.e.*, s.116.

<sup>116</sup> B. No: 34, 54, 89, 142, 143, 206 vd.

<sup>117</sup> B. No: 206, 277, 279, 298, 317.

<sup>118</sup> Kaya, *a.g.m.*, s. 412.

## KAYNAKÇA

*Tuna Vilayet Salnamesi*, 1286 (1868-69).

Varna Bilad-ı Metruke Mahkemesi 2 No'lu Şer'iyeye Sicil Defteri (1830-1838).

ACAROĞLU, M. Türker, “*Bulgaristan Türklerinin Dünü, Bugünü, Yarını*”, **X. Türk Tarih Kongresi**, Ankara 22-26. Eylül 1986, Kongre'ye Sunulan Bildiriler, c. IV, TTK. Yay., Ankara 1993.

AKDAĞ, Mustafa, **Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi**, c. II, Ankara 1974.

AKTEPE, M. Münir, “*XIV ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskanına Dair*”, **TM**, X, İstanbul 1953.

ALTUNAN, Sema, “*IVIII.yy'da Silistre Eyaletinde Haberleşme Ağı: Rumeli Sağ Kol Menzilleri*”, Ankara Üniversitesi Dergiler Veritabanı, Sayı:18, 2005.

ATASEVER, Erhan, Osmanlı'dan Sonra Bulgaristan Türklerinin Sosyo Kültürel Hayatı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2008.

BARKAN, Ömer Lütfi, “*XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*”, **Kanunlar**, İstanbul 1943.

BARKAN, Ömer Lütfi, “*Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Devleti*”, **TM**, X (1951).

BOZKURT, Gülnihal, ‘*Osmanlı Devleti ve Gayri Müslimler*’, **Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi, II. Kitap**, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1985.

BRAUDEL, F, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I-II, Eren Yay, İstanbul, 1989.

CEBECİ, Ahmet, “*Silistre Sancağı Vakıfları ve H 1006 (1547-1598) Tarihli Silistre Livası Vakıf Defteri N.561*”, **VD**, SXX, Ankara, 1988.

CEVAD, Ahmet, **Balkanlar'da Akan Kan**, Şamil Yay., İstanbul 1977.

DEMİR, Necati, “*Saltuk-name ve Selçuk-name Işığında Gagauz Türkleri*”, ZFWTVol. 3, No. 2 (2011).

EMECEN, Feridun, “*XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar*”, **V Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi** Tebliğler, M.Ü.,Türkiyât Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTK. Yay., Ankara 1990.

- EYİCE, Semavî “*Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi*”, **Bellekten**, C. XXX, S. 124 (1967).
- GÖYÜNÇ, Nejat, “*Hane Deyimi Hakkında*”, **İÜEF.TD**, 32 (Mart 1979).
- GÖZENÇ, Selami, *Avrupa Ülkeler Coğrafyası Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985.*
- GÖKBİLGİN, Tayyib, ‘*Varna*’, **İslam Ansiklopedisi**, c.XHI.
- GÜÇER, Lütfi, XVI. ve XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, **İÜİF Yay.**, İstanbul 1964.
- GÜÇER, Lütfi, “*XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul’un İaşesi İçin Lüzumlu Hububatın Temini Meselesi*”, **İFM**, c. XI, İstanbul 1958.
- GÜÇER, Lütfi, “*Osmanlı İmparatorluğu’nda Şehirlerin İaşesi ve İhracat Yasakları*” **Üniversite Haftası İçinde**, İÜ Yay., İstanbul 1958.
- GÜLSOY, Ufuk, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rumeli'de Rus İşgaline Uğrayan Yerlerin Durumu", **Sultan II. Mahmud ve Reformları Sempozyumu 28-30 Haziran 1989 Bildiriler**, İstanbul.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, “*Kuruluşundan Günümüze Bulgaristan’da Türk Nüfusu*”, **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi** Tebliğler, M.Ü., Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 21-25 Ağustos 1989, TTK, Ankara 1990.
- İNCİCİYAN, L.- ANDRESYAN, H. D., “*Osmanlı Rumelisinin Tarihi ve Coğrafyası*”, **GAAD**, S.4-5, (11975-1976), İstanbul, 1976.
- İNALCIK, Halil, “*Türkler ve Balkanlar*”, Balkanlar, Obiv Yay., 1993.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı (1831)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1943.
- KARTA, Nurullah, “*XV ve XVII. yy.’larda Filibe’de İktisadi Hayat ve Meslek Grupları*”, e-dergi.atauni.edu.tr, Er. Ta.01.07.2015, 11.05.
- KAYA, Miyase Koyuncu, “*Osmanlı İdaresinde Bir Balkan Şehri: Varna (1774-1878)*”, **Turkish Studies**, Volume 10/1, Winter 2015.
- KOCACIK, Faruk, “*Bulgaristan’daki Türklerin Kökeni*”, **Türk Kültürü**, s. 263, yıl: XXIII, (Mart 1985).
- KOYUNCU, Aşkın, “*Bugaristan’da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi*”, **OTAM**, S.20, Aralık 2006.
- MARANKİ, Ahmet, **Balkan Mezalimi**, İstanbul 1993.

- NEDKOFF, B.C., “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye”, Çev. Şinasi Altındağ, *Bellekten*, 32. Ankara 1944.
- NİKOLAY, Todorov, *La Ville Balcanique A l’x XV-XIX Siecles Development*, Socio Economique and Demographique, Bucarest, 1980 .
- ÖZDEMİR, R., “Avarız ve Gerçek Hane Sayılarının Demografik Tahminlerde Kullanılması Üzerine Bazı Bilgiler”, *X. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 22-26 Eylül 1986. *Kongreye Sunulan Bildiriler*, c. IV, TTK Yay., Ankara 1993.
- ÖZKAYA, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, KTB Yay., Ankara 1985.
- PASKALEVA, Virginia, “Osmanlı Balkan Eyaletlerinin Avrupalı Devletlerle Ticaretleri Tarihine Katkı 1700-1859”, *İÜ. İFM*, c. XXVII/1-2, İstanbul 1969.
- SERTOĞLU, Mithat., *Osmanlı Tarih Lugatı*, Enderun Yay., İstanbul, 1986.
- TUĞLACI, Pars, *Bulgaristan ve Türk-Bulgar İlişkileri*, İstanbul 1984.
- YÜCEL, Yaşar, “Balkanlarda Türk Yerleşmesi ve Sonuçları”, *Bulgaristan’da ki Türk Varlığı I*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1987.
- ZILLIOĞLU Mehmet Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, c. V-VI ( Sadeleştirenler: Tefik Temelkuran, Necati Aktaş), İstanbul 1978.

# BOSNALI BİR TARİHÇİ MATRAKÇI NASUH'UN ESERLERİNDE OSMANLI DEVLET ANLAYIŞI

**Prof. Dr. Faruk SÖYLEMEZ**  
**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi**  
**fsoylemez@ksu.edu.tr**

**Ömür YANAR**  
**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi**  
**oyanar@ksu.edu.tr**

## ÖZET

Osmanlı tarihçileri XV. yüzyılın ortalarından itibaren kendilerine göre devlet anlayışı konusunda fikirler ortaya koymaya çalışmışlardır. XVI. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı tarihi alanında yazılan eserlerde bu konuya daha fazla yer verildiği görülmektedir. Eserlerinde bu konuda görüş beyan eden tarihçilerden birisi de Matrakçı Nasuh'tur. Matrakçı Nasuh'un devlet anlayışına dair görüşlerini ayet ve hadislere dayandırmaktadır. Matrakçı, Tarih-i Sultan Bayezid ve Sultan Selim Han adlı eserinde, Al-i İmran suresindeki "Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın" ayetini referans göstererek mülkün Allah'ın elinde olduğunu ve onu dilediğine verebileceğini belirtir. Buna göre nasıl ki mutlak mülk Allah'ın ise ve onu dilediğine vermekte ve dilediğinde geri almakta serbest ise sultan da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğuna göre Osmanlı tahtını dilediği şehzadeye bırakmakta serbesttir. Matrakçı Nasuh'un devlet konusundaki önemli görüşlerinden birisi de saltanatın Allah tarafından insana verilen yüce bir emanet olduğudur. Matrakçı Nasuh'un bu görüşü aynı zamanda padişahın gerekliliği ve bu padişahın ülkeyi, İslam dininin esaslarına uygun olarak yönetmesi gerektiği fikrini esas alan İslam siyasi düşüncesine dayanmaktadır.

Bu çalışmada, Bosnalı bir tarihçi olan Matrakçı Nasuh'un Osmanlı devlet anlayışı konusunda ortaya koyduğu ideal devlet yönetimi Türk-İslam devlet anlayışı çerçevesinde incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Matrakçı Nasuh, Allah, İslam, Türk, Osmanlı, Bosna, Devlet.

# THE OTTOMAN CONCEPT OF STATE IN THE WORKS OF A BOSNIAN HISTORIAN MATRAKÇI NASUH

## ABSTRACT

Ottoman historians have tried to put forward ideas based on the Ottoman concept of state as of mid-century. This issue has more space in the works written in Ottoman history from XVI centuries. One of the historians who expressed an opinion in this regard in his works is Matrakçı Nasuh. Matrakçı Nasuh bases his opinions on the Ottoman concept of state on the verses and hadiths. Matrakçı, in his work named History of Sultan Bayezid and Sultan Selim I, states that sovereignty in hands of God and God can honor whom him will by reference to the verse that in the Al-Imran Sura “ You give sovereignty to whom you will and you take sovereignty away from whom you will”. Accordingly, just as God owner of the absolute sovereignty and he is free that honor whom his will and humble whom his will, because of the sultan was the caliph of God on earth he is free to leave at any prince the Ottoman throne. One of the important ideas of Matrakçı Nasuh on the Ottoman concept of state is that reign supreme trust given to man by God. This idea of Matrakçı Nasuh at the same time based on the idea that necessity of the sultan and the sultan should govern this country in accordance with the principles of Islam based on Islamic political thought.

In this study, will be examined a Bosnian historian Matrakçı Nasuh’s ideas put forward ideal state management on state concept of Ottoman Empire in the framework of the Turkish-Islamic state concept

**Keywords:** Matrakçı Nasuh, God, İslam, Turk, Ottoman, Bosnia, State

## Giriş

Kanuni Sultan Süleyman döneminin tarihçi, matematikçi, hattat, silahşör ve ressamı olan Matrakçı Nasuh'un doğum tarihi ile ilgili kesin bir malumat bulunmamakla birlikte 1480 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Aynı şekilde nerede doğduğu konusunda muhtelif

görüşler mevcut ise de genel kanaat Nasuh'un Bosnalı olduğu şeklindedir (Nasuh, Beyan-ı Menazil: 1).

Kendisinin “Matrakçı” ya da Matrakî adıyla anılması, matrak oyunundaki maharetinden hatta bu oyunun mucidi olmasından kaynaklanmaktadır. Nasuh ayrıca çok usta bir silahşor olmasından dolayı bazı kaynaklarda “Silahşor” unvanıyla da anılmaktadır. Babasının adının Abdullah, dedesinin Karagöz olduğu ifade edilmektedir. Nasuh'un küçük yaşta saraya alındığı ve burada eğitim gördüğü anlaşılmaktadır (Yurdaydın, 2003: 143).

Nasuh'un Sultan II. Bayezid devrinin (1481-1512) sonlarında Enderun'a girdiği ve II. Bayezid'in cülusundan sonra Enderun Okulu'na hoca olarak atanan Sai'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır (Söylemez, 2013: 134). Nasuh'un II. Bayezid devrini saray okulunda talebe olarak geçirdiği ve yazı hayatına da I. Selim devrinde başlamış olduğu ifade edilmektedir (Yurdaydın, 1965: 333).

Nasuh, Kanuni Sultan Süleyman'ın çeşitli seferlerine katılarak bu seferlerle ilgili önemli eserler kaleme almıştır. Kanuni Sultan Süleyman adına 1520 tarihinde Taberi Tarihini “ Mecmaü't-Tevârih” adıyla Arapça aslından Türkçe'ye tercüme etmiştir. Nasuh'un bu tercümesi diğerlerinden farklılık arz eder. Zira sadece bu eseri çevirmekle kalmamış, onu esas alarak kısmen tercüme kısmen telif etmiştir. Dört cilt olarak tertip ettiği eseri Taberi'nin kaldığı yerden devam ederek 1551 yılına kadar meydana gelen olayları ihtiva eden genel bir tarih yazmıştır. Nasuh aynı zamanda hemen her bahsin sonunda kendisine ait latif manzumeler ilave etmiştir. Nasuh'un Kanuni Sultan Süleyman devrinin belli bir dönemini anlatan ve yazdığı bu genel tarihin bir bölümü olan eseri de Süleymannâme adını almaktadır (Bursalı Mehmed Tâhir, 1975: 109).

Nasuh'un tarih alanındaki bu dört ciltlik eserinin dördüncü cildi Osmanlı tarihine ait olup bir bölümü “Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn (Mecmu-ı Menazil)”den oluşmaktadır. Nasuh bu eserde Kanuni Sultan Süleyman'ın 1533-1536 yılları arasındaki Irakeyn Seferi'ni konu etmiştir. Bununla birlikte Nasuh eserinde, Irakeyn Seferi sırasında ordunun geçtiği menzilleri resmetmiştir. Çizimleri bugün hem estetik, hem de geçmişe ait çok ayrıntılı bilgiler içermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Nasuh'un tarih alanındaki bir diğer eseri “Fetihname-i Karabuğdan” dır.

Matrakçı Nasuh'un bu tebliğin ana konusunu teşkil eden “Devlet Anlayışı” konusundaki düşüncelerini açıkladığı Sultan II. Bayezid (1481-1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512-

1520) devri olaylarını anlatan “Tarih-i Sultan Bayezid ve Sultan Selim Han” adlı bir eser de kaleme almıştır (Babinger, 1992,74).

Nasuh 28 Nisan 1564 tarihinde vefat etmiştir (Yurdaydın, 2003: 143).

### **Türklerde Devlet Anlayışı**

İslam Öncesi dönemde Türkler her şeye kadir olan bir Tanrı’ya ve bu Tanrı’nın cihan hâkimiyetini kendilerine ihsan ettiğine inanıyorlardı (Turan, 1990: 168). Bu inanca göre, hakanın atanması Tanrı’nın elinde olduğundan, bu konuda mutlak bir hüküm ortaya koymak ya da tahttaki sultana meydan okumak Tanrı’nın iradesine karşı gelme anlamı taşımaktaydı. Taht ilâhi takdire açıktı. Tanrı “Kut”<sup>1</sup> vermişse yani Tanrı kimi dilediyse tahta o geçerdi (Ünal, 2013: 22). Dolayısıyla “Kut” telakkisi bağlamında hakanın oğullarının taht üzerinde aynı derecede hak sahibi oldukları kuralına sadık kalınmıştır. Bunun yanı sıra, Türk hukuk kurallarına göre “Devlet hanedan üyelerinin ortak malıdır.” Bu sebeple eski Türk Devlet hukukunda emredici, maddi kuvvete sahip olacak kişi veya kişilerin saltanata geliş yöntemini kesin olarak ortaya koyan kurallar belirlenmemiştir (Taneri, 1993: 106).

Türk devletlerinde oğulların ve kardeşlerin aynı derecede tahta geçme hakkına sahip olduklarını dolayısıyla muayyen kuralların olmadığını gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Asya Hunlarında şehzadeler (teginler) arasında liyakat ön planda tutularak iktidar hakkı şehzadelerden yalnız birine verilmeyip mücadeleye açık bir hale getirilmiştir. (Kafesoğlu, 1986: 258-259). Göktürklerde de bu anlamda hanlık Tanrı’ya bırakılmış bir talih işi olarak görülmüştür. Bilge Kağan amcası öldükten sonra kendisi için şöyle söyler: “Tanrı irade ettiği için ve kendi talihim olduğu için Hakan (mevkiine) oturdum” (Orkun, 1994: 27). Burada hakanın atamasının yine Tanrı’nın iradesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Orhon kitabelerinde Bilge Kağan’ın ağzından nakledilen dikkate değer şu ifadeye yer verilmiştir: “Tengri yarlıkadukın üçün (ö)züm kutım bar üçün kagan olurtım” (Orkun, 1994: 37). Burada Bilge Kağan, hanlığını Tanrı’nın inayetine ve şahsındaki “Kut”a dayandırmaktadır. Bunun yanı sıra, Kutadgu Bilig’de Ögdülmüş hükümdara şöyle der:

“Bu beylik mesnedine sen isteyerek gelmedin onu Tanrı kendi fazlı ile sana ihsan etti. Lütfederek sana bu beyliği verdi ey bilgisi geniş olan insan, buna şükret” (Oğuzoğlu, 2005: 124).

---

<sup>1</sup> Devlet, baht, talih, uğur, saadet gibi anlamlara gelmektedir. bk. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lûgati’t Türk, C.IV, çev. B. Atalay, Ankara 1943, s. 388.



Bu ifadeden Kanun ve Töreyi temsil eden hükümdarın, “Kut” a yani siyasal egemenliğe muhtaç olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eski Türk devlet anlayışında ”Kut” sözcüğü ile hükümdar siyasal egemenliği daima elinde tutmak istemiştir.

Anadolu Selçuklularında devletin başına kimin geçeceği konusunda bazı temayüllerin varlığından söz edilse de genel olarak diğer Türk devletleriyle aynı devlet anlayışından söz etmek mümkündür. Dolayısıyla “devlet toprakları hanedanın üyelerinin ortak mülküdür” ilkesi geçerli olurken, sultan ülke topraklarını oğulları arasında paylaştırmaktaydı (Göde, 1992: 179). Sultan, oğullarından birini merkezde hüküm süren sultana tabi olmak üzere veliaht seçip diğer oğullarını melik sıfatı ile ülkenin çeşitli yerlerinin idaresine tayin etse de hâkim devlet anlayışına göre, sultanın ölümünden sonra veliahtlık kardeşleri taht üzerindeki hak iddiasından alıkoymazdı. Bu durum şehzadeler arasında yaşanan taht kavgalarının temel sebebini oluşturmuştur (Göde, 1992: 179). Bu anlayış Osmanlı Devleti’nin XVII. yüzyılına kadar devam etmiş ve diğer Türk devletleri için de geçerli olmuştur.

Osmanlı devlet ve hükümlanlık anlayışı temelde bir yanıla Orta Asya Türk geleneğine, diğeryanıla da İslam devlet geleneğine dayanmaktadır (Öz, 2010: 57).

İslam devlet ve veraset geleneğinde sultanın âkıl ve baliğ bir erkek olması gerekmektedir. Bu durum Türk devlet geleneğinde de “Devlet hanedanın erkek üyelerinin ortak maldır” ilkesi ile bağdaşmaktadır. Bu ilkedan hareketle taht için kardeşler arasında verilen mücadeleler birinin başa geçmesi diğerylerinin bertaraf edilmesi ile sonuçlanmıştır

Bu bağlamda Sultan II.Bayezid’in oğulları arasındaki taht rekabeti sürecinde Şehzade Selim sahip olduğu liyakat ile şehzade Ahmed ve Korkut’a üstün gelmesi ve bu durumun padişah tarafından da müşahede edilmiş olması üzerine Sultan Bayezid Selim’i saltanata davet ederek tahtı kendisine bırakmıştır (Söylemez, 2012: 84).

Yine Kanuni Sultan Süleyman tahtı ele geçirme yolunda çaba sarf eden oğlu Bayezid’e “Geleceğe ilişkin her şeyi Allah’a bırakmalısın; çünkü hükümdarlıkları ve yönetimlerini düzenleyen, kişiler değil, Allah’ın iradesidir. Allah ülkenin benden sonra senin olmasını istemişse, yaşayan hiç kimse onu engelleyemez.” demiştir (İnalçık, 2010: 65).

Vefat eden sultanın yerine kimin geçmesi gerektiğini belirleyen bir saltanat veraset kanununun olmaması, Osmanlı siyasî hayatında istikrarsızlığa sebebiyet veren mücadelelere yol açmıştır. Taht üzerinde eşit derecede hak sahibi olan şehzadeler arasındaki bu mücadeleler genellikle babalarının yaşlılığı zamanında baş göstermiştir. Bu taht çekişmeleri neticesinde yenik

düşen şehzadelerin genellikle düşman topraklarına sığınması, Osmanlı İmparatorluğu'nu böyle zamanlarda savaş tehlikesi ile karşı karşıya bırakmıştır (İnalçık, 2015: 114). Bu nedenle Fatih “Ve her kimesneye evlâdumdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdür. Ekser-i ulemâ dahi tecvîz itmişdür. Anunla âmil olalar” (Kânûnname, 2003: 18) hükmüyle fiili bir durumu kanunlaştırmıştır.

“Allah kime nasip ederse” anlayışının Osmanlı Devleti'nin çeşitli dönemlerinde halk tarafından da benimsendiği görülmektedir. Örneğin, Fetret döneminde Çelebi Mehmed kardeşi Musa Çelebi'ye karşı verdiği taht mücadelesinde Edirne önlerine geldiğinde, halk kendisine şehri teslim etmeyeceğini, kim kazanırsa ona kapıları açacağını söylemiştir (Oğuzoğlu, 2005: 124).

Netice itibariyle, Türk devletlerinde, saltanatın intikalinde sultanın kendisinden sonra kimin tahta geçeceği konusunda herhangi bir usul belirlenmemiştir. Tahtın ilâhî takdire açık tutulması telakkisi hâkim unsur olmuştur. Asırlarca süren ve sık sık taht kavgalarına yol açan bu anlayış, İslam devlet geleneği ile sentezlenerek Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılın başlarına kadar tahta geçişte belirleyici unsur olmuştur.

### **Matrakçı Nasuh'a Göre Devlet Anlayışı**

XV. yüzyıl Osmanlı tarih yazıcılığının gelişim dönemidir. Bu yüzyılın ortalarından itibaren tarihçiler ekseriyetle siyasi temelde olmak üzere Osmanlı tarihi alanında eserler kaleme alırken ayrıca Osmanlı devlet anlayışına dair fikirler ortaya koymaya çalışmışlardır. XVI. yüzyıl ile birlikte ise söz konusu eserlerde bu konuya daha fazla yer verildiği görülmektedir. Eserlerinde bu konuda görüş beyan eden tarihçilerden birisi de Matrakçı Nasuh'tur.

Matrakçı olarak şöhret bulan Nasuh, matrak oyunu ustalığı, silah kullanımı üzerine kitap yazacak kadar bilgisi ve iyi bir ressam olmasının yanı sıra tarih alanında da önemli eserler vermiştir. Bugün muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devirleri üzerinde duran eserleri, Osmanlı tarihinin söz konusu dönemleri için önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır. Nasuh'un eserlerine konu olan mekân ve malzemeyi resmetmiş olması eserlerin kıymetini artırırken aynı zamanda söz konusu eserlerde devrin olayları çerçevesinde Osmanlı devlet anlayışına dair görüşünü ortaya koymuştur.

Matrakçı Nasuh, Orta Asya Türk devletlerinden Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılının başlarına kadar tahta geçişte belirli bir veraset geleneğinin yerleşmeyip temel esas olarak daima

tahtın ilâhî takdire açık tutulması telakkisine uygun görüşler ileri sürerken bu düşüncelerini ayet ve hadislerle de dayandırarak bunun İslam dini açısından da meşru olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu bağlamda, Sultan Bayezid ile Cem Sultan arasındaki taht mücadelesinde; Cem'in Bursa'yı zapt edip, adına hutbe okutması, sikke kestirmesi ve buna paralel olarak bazı münecimlerin Cem Sultan hakkında "padişah olur" demeleri karşısında, Nasuh, söz konusu anlayış çerçevesinde:

“Sipâh u ra'iyyetden ve kişver u memleketden istimdâd idinmek olmaz ki; gül-i kamrânî, gülistân-ı emânîde nesim-i inâyet-i Rabbanî ve şemîm-i hidâyet-ı âsmânî birle açılır sâyir esbâb işbu miyânede behânedür.” (Nasuh, British Museum, v. 2a-2b)

“Askerden, halktan ve ülkelerden yardım dilemekle olmaz ki; arzular bahçesinin mutlu gülü yaratıcının yardım yeli ve göğün (Allah'ın) hidayetinin kokusuyla açılır, bu konuda diğer sebepler bahanedir” şeklindeki görüşünü dile getirerek ve bu konuda “*vallahu yenşuru menyeşâu* (Allah kimi dilerse ona yardım eder)” (Kur'an, Rûm: 5) ayetine atıfta bulunmak suretiyle saltanatın Allah'ın takdirinde olduğunu belirtmiştir. Nasuh'un bu görüşünün Fatih Kanunnamesi'nde ki “Saltanat her kimesneye müyesser ola ” ibaresiyle bağdaşmaktadır.

Nasuh, Sultân Selim'in saltanat mücadelesinde ise yine eninde sonunda Allah'ın insan için yazdığından başkasının olamayacağını vurgulamaktadır.

Şehzade selim bulunduğu Trabzon sancağından ayrılarak Kefe'ye gelmiş oradan da Edirne yakınlarındaki Çukurçayır mevkiinde babasının ordusuyla karşılaşınca karşılık vermeden geri dönmüş ve Tunca Nehri'nin kenarında durumu takip etmeye başlamıştı. Saltanata gönderdiği elçi vasıtasıyla kendisine Rumeli'de bir sancak verilmesini istemişti. Şehzade Selim ile saltanat arasında yapılan sancak görüşmelerinde II. Bayezid ve vezirler Selim'e Bosna, Semendire veya Mora sancaklarından birisini seçmesini teklif etmeyi kararlaştırdılar (Söylemez, 2012: 69-71) . Matrakçı Nasuh'a göre; Şehzade Selim'in saltanata geçmesine karşı olan vezirler ve diğer devlet erkânı Selim'in tahtı ele geçirmemesi için her türlü engeli çıkarmaya çalışıyorlardı. Selim'in saltanata geçmesi durumunda kendilerinin itibar ve iktidardan düşeceklerini biliyorlardı. Bu şüpheciler ileri sürdükleri bu fesat düşüncelerinin gerçekleşeceğini sanıp Şehzade Selim'in kendisine tevcih olunan sancağa gideceğini ve böylece saltanatına engel olacaklarını sanıyorlardı. Saltanat meselesinin çok önemli olduğunu, zeval bulmayan (sonsuz) mülkün sahibi olan Allah'ın sadece ezeli iradesine bağlı olduğundan gafillerdi. Nasuh:

“*Tu'ti'l-mülke men teşau (Sen mülkü dilediğine verirsin)*” (Kur'an: Al-i İmrân: 26) ayetini zikrederek Şehzade Selim'e muhalif olan devlet erkânının ayetinin anlamını kavramaya nefsanî kuruntular ve şeytani vesveseler engel olduğunu belirtmektedir. Bunların İslam şeriatının namusunu korumak asla hatırlarına gelmezdi. Kendi cüzi menfaatleri sebebiyle Müslüman halkın külli menfaatlerinden yüz çevirdiklerini (Nasuh, British Museum: v. 45a-45b) ifade etmektedir.

Sultan II. Bayezid hastalanıp devlet işlerini yürütemez duruma geldiğinde vezirlerin de telkiniyle saltanatı Şehzade Ahmed'e bırakmak niyetindeydi. Ancak Şehzade Ahmed'in liyakatsizliği ve buna mukabil Selim'in liyakatinin anlaşılması üzerine Sultan II. Bayezid tahtı Selime devretme düşüncesi hâsıl oldu. Osmanlı Sultanının Ahmed'den vazgeçip Selim'e meyletmesinin meşruluğunu Nasuh Al-i İmran suresindeki “*tu'ti'l-mülke men teşâu ve tenzi'u'l-mülke mimmen teşâu (Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın)*” (Kur'an, Al-i İmran: 26) ayetini zikrederek mülkün Allah'ın elinde olduğunu, onu dilediğine verebileceğini ve dilediğinden de geri alabileceğini ifade etmektedir. Nasuh yine bu bağlamda, “*es-sultânu zillullahi fi'l-arzi (Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.)*” Hadisini zikrederek nasıl ki mutlak mülk Allah'ın ise ve onu dilediğine vermekte ve dilediğinden almakta mutlak irade sahibi ise ve Sultan da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğuna göre Sultan II. Bayezid de Osmanlı tahtını önceleri şehzade Ahmed'e verme eğilimi göstermiş olsa bile, şehzade Selim'in liyakatinin ön plana çıkması üzerine bu niyetini değiştirerek saltanatı Selim'e vermesi normal karşılanmalıdır (Nasuh, British Museum: v.79a) şeklinde görüş beyan etmiştir.

Nasuh, Allah tarafından insana verilen saltanatın aynı zamanda yüce bir emanet olarak düşünülmesi gerektiğini dolayısıyla bu yüce emanete sahip olabilecek ehliyetli kişilerin saltanata geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nasuh'a göre, söz konusu emanetin ehil kişiye verilmesi aynı zamanda halkın haklarını muhafaza etmek ve düzeni sağlamak demek olup bu emanetin korunmasında gösterilecek bir kusur ise âlimlerle cahillerin karıştırılması sonucunu doğuracaktır. Bu anlamda “*Emanet kaybolduğu zaman kıyameti bekle*” hadisini dile getirerek durumun fetret işareti ve kıyametin alameti olacağını ifade etmektedir (Nasuh, TSMK: v.82a). Yine Nasuh, Şehzade Ahmed'in saltanata layık olmadığı görüşünü dile getirirken de “Yüce bir emanet olan devlet başkanlığını birkaç çapulcunun hakkından gelemeyen Şehzade Ahmed'e vermek, bu emanete hıyanet olur” şeklinde görüş beyan etmektedir (Nasuh, British Museum: v.72b). Dolayısıyla emanetin liyakat sahibi kişilerin elinde olması gerektiği vurgusu yapılmaktadır.

Matrakçı Nasuh padişah olacak kişinin vasıflarını Sultan II. Bayezid'in ağzından manzum olarak şöyle ifade etmektedir:

Degül çûn pîr işi kâr-ı cüvânî  
Cihan mülkini neyler pîr-i fânî

Ki; çekmez pîr şehlik yâyı derr-saht  
Gerek bu tahta bir şah-ı civan-baht

Ki; ola zur-i bazuyile çûn pîl  
Akıdur rûd-i tiği her yaña Nîl

Hücûmundan adüvv ola hirasân  
Sadâsından tola Hind ü Horâsân

Ola şimşirile her dem cihân-gîr  
İde bir demde bin beg mülki tashîr

Beg olsun ol Selîm şâh-ı cüvân-baht  
Ki; zinde bulâ andan tâc ile taht

Ola kim seyl-i şimşîriyle ânun

Söyine fitnesi odı cihânuñ (Nasuh, British Museum: v. 85b)

Nasuh, bu şekilde Osmanlı tahtına geçecek şehzadenin güçlü, dirayetli, fetihler yapacak, düşmanı sindirecek ve cihanda fitne ateşinin söndürüp huzur ve sükûneti sağlayarak yapıda olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu anlayış Türk devlet başkanlarının halkını mutlu, ülkesini mamur ve devletini güçlü kılmak” olarak üç temel görevine ve bunun yanı sıra “Türk cihan hâkimiyeti mefkûresine” de işaret etmektedir.

## Sonuç

Osmanlı tarihinin II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devirlerini ihtiva eden önemli ölçüde kaynak eserler bırakmış olması Matrakçı Nasuh'u 16. yüzyılın en önemli ilim adamlarından biri haline getirmektedir. Nasuh'un matrak oyunundaki mahareti, silahşorluk alanında kitap yazacak kadar bilgi ve beceriye sahip bir silahşor olmasının yanı sıra katıldığı seferlerin tüm safhalarını resmedecek kadar usta bir sanatçı olması, Nasuh'un çok yönlü bir münevver olduğunu göstermektedir.

Nasuh, Osmanlı devlet anlayışına dair görüşünü ortaya koyarken eski Türk devlet anlayışına bağlı kalmıştır. Bu anlayışa göre; hanedanın tüm erkek üyeleri taht üzerinde eşit derecede hak sahibiydi. Dolayısıyla gerek Osmanlı'da gerekse daha önceki Türk devletlerinde, saltanatın intikalinde sultandan sonra kimin başa geçeceği konusunda herhangi bir usul belirlenmemiştir. Zaman zaman veliaht tayin edilmesi, büyük veya küçük oğulların tercihi gibi temayüller ortaya çıksa da genel kanaat ve uygulama tahtın takdir-i ilâhîye bağlı olduğu şeklindedir. Tarihi süreç içerisinde şehzadeler arasında meydana gelen taht mücadelelerinde sonucun bu şekilde gerçekleştiği müşahede edilmiştir. Bu durum 17. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı Devleti'nde tahta geçişte hâkim anlayış olmuştur.

Nasuh, bu anlayıştan hareketle ilgili ayet ve hadislere de başvurarak Allah'ın mülkü dilediğine verip dilediğinden geri alması nasıl ki kendi iradesinde ise Osmanlı sultanın da önceden verdiği söz ya da temayülüne karşın sonradan bundan vazgeçip saltanatı daha liyakatli şehzadeyi tercih edebileceğini belirtmektedir. Ayrıca yüce bir emanet olarak gördüğü saltanatın korunması hususunda gerekli ihtimam gösterilmediği zaman nasıl bir sonucun ortaya çıkacağını devrin olaylarından örnekler vererek ifade etmiştir. Saltanat konusunda "emanet ve liyakatin" önemini vurgulayan Nasuh, muhtelif ayet ve hadislere ile de görüşlerini desteklemiştir.

Sonuç olarak Matrakçı Nasuh'un eserlerinde üzerinde durduğu devlet anlayışının Türk-İslam devlet anlayışından farklılık göstermediğini; devletin başına geçecek şahsın Kut'lu ve liyakatli olması ve neticede de mutlak sonucun Allah'ın takdirine bağlı olduğunu vurguladığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

### Kaynak Eserler

*Kânûnname-i Âl-i Osman*, (2003). (haz. Abdulkadir Özcan), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Matrakçı Nasuh, *Tarih-i Sultan Bayezid ve Sultan Selim Han*, British Museum, Add. No. 23586.

Matrakçı Nasuh, *Tarih-i Sultan Bayezid*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, No. 1272.

Nasuhü's-Silahi (Matrakçı), (1976). *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han* (haz. Hüseyin G.Yurdaydın), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

### Araştırma ve İncelemeler

Babinger, F., (1992). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çev. Coşkun Üçok), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Bursalı Mehmed Tâhir. (1975 ). *Osmanlı Müellifleri*, C. 3, İstanbul: Meral yayınevi.

Göde, K. (1992). *Türk-İslam Kültür ve Medeniyet Tarihi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

İnalçık, H. (1959), “ Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi” *A.Ü.S.B.F.D.*, XIV/I, s.69-94.

\_\_\_\_\_, (2010). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

\_\_\_\_\_, (2015). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı Devlet, Kanun, Diplomasi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1986). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kaşgarlı Mahmud. (1943). *Divanü Lûgati't Türk*, C.IV, (çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oğuzoğlu, Y. (2005), *Osmanlı Devlet Anlayışı*, İstanbul: Eren Yayınları.

Orkun, H.N. (1994). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

- Öz, M. (2010). *Kanun-ı Kadîmin Peşinde Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Söylemez, F. (2012). "Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi", Sayı: 33, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, ss.63- 86.
- \_\_\_\_\_. (2013). "Matrakçı Nasuh'un Tarih-i Sultan Bayezid ve Sultan Selim Han Adlı Eserleri Hakkında", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Prof.Dr. Kemal Göde Armağan Sayısı, ss.133-161.
- Taneri, A. (1993), *Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Turan, O. (1990), *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, C. 1, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Ünal, M.A. (2013). *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Yurdaydın, G.M. (2003). "Matrakçı Nasuh" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt:28, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 143-145.
- \_\_\_\_\_. (1965). "Nasuh'un Hayatı ve Eserleri ile İlgili Yeni Bilgiler", *Belleten*, Cilt 29, Sayı 114.



# TÜRK HALK MÜZİĞİ FONETİK NOTASYON SİSTEMİ/THMFNS RELİGİOLEKT-MÜZİKOLEKT ÖZELLİKLERİ: URFA YÖRESİ ÖRNEKLEMİ

Araş. Gör. Gonca DEMİR

İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı

gnc.dmr@windowslive.com

## ÖZET

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS ulusal/uluslararası platformlardaki dilbilimsel/müzikbilimsel uygulamalara paralel bir uygulama başlatabilmek amacıyla İTÜ SBE Türk Müziği Programı yüksek lisans tezi kapsamında ilk temelleri atılan, İTÜ SBE Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı doktora tezi kapsamında geliştirilecek olan, ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde yerel/evrensel ilintilerle birlikte Standart Türkiye Türkçesi/STT (bölgeler üstü anlaşma aracı olarak tanınıp benimsenen, konuşulan lehçeler/ağızlar içerisinde yaygınlaşarak hâkim duruma geçen, dil türleri/kullanıldığı saha içerisinde en geniş işleve sahip olan, yerel/sosyal tabakalara has izler taşımayan, ağızlar üstü/norm oluşturucu/varyasyon azaltıcı standart/prestij varyant/standart dil), Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ (Anadolu diyalektolojisi derleme çalışmaları kapsamında derlenen yöresel ağız metinleri ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerini transkript edebilmek amacıyla kullanılan transkripsiyon işaretleri)-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA (ses değerlerini uluslararası standartta yazıya dökebilme, tüm dillerdeki konuşma seslerini örnek bir biçimde kodlayabilme, transkripsiyon sistemin karışıklıklarını önleyebilme, her ses için ayrı sembol geliştirebilme amacı ile işaret ve simgelerden oluşturulmuş standart alfabe türü) sesleri üzerinde yapılan notasyon sistemi örneğidir.

Religiolektolojide dilbilimsel yaklaşımlar ekseninde sosyal varyasyon yöntemi ile yapılan araştırmalar sonucu religio (dinbilimsel ekseninde her türlü dinsel terim/kavram/öge)-lekt (dindilbilimsel ekseninde her türlü dindisel varyant/değişke/çeşitlenme) terimine dikkat çeken religiolektologlarca dindilbilimsel yasalara bağlı olarak varlığını sürdüren religiolinguistik özelliklerin (dindisel kullanım tür ve biçimleri, dindisel alışkılar bütünü ve performans fikirleri, dindisel değişke saptayabilme yeti ve refleksleri), müzikolektolojide dilbilimsel yaklaşım-

lar ekseninde yerel varyasyon yöntemi ile yapılan araştırmalar sonucu müziko (müzikbilimsel ekseninde her türlü müzikal terim/kavram/öge)-lekt (müzikodilbilimsel ekseninde her türlü müzikodilsel varyant/değişke/çeşitlenme) terimine dikkat çeken müzikolektologlarca müzikodilbilimsel yasalara bağlı olarak varlığını sürdüren müzikolinguistik özelliklerin (prerasyonel/prelinguistik/presanatsal sözlü kültür psikodinamiği ve performans fikirleri, geçici/akıcı/sızıcı seslerin ardışık boğumlanması ve diziliş organizasyonları, sesel/sözel/yazınsal performatif edim tür ve biçimleri) halkbilim analiz modellerinden biri olan performans teori (halkbilimsel ekseninde her türlü icragösterimsel varyant/değişke/çeşitlenme) ekseninde sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin kuramsal/icrasal alt-yapısında yerel / evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri düzeyinde varlığını sürdürdüğü vurgulanmıştır.

II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu/TÜKAS 2015 kapsamında sunulacak olan bildiri aracılığıyla; dindilbilimsel/müzikodilbilimsel yasalar ekseninde yapılanan religiolekt-müzikolekt özelliklerinin Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V'nına aktarım/adaptasyon süreçleri Urfa yöresi örneklemini üzerinden gerçekleştirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Religio/Lekt/Varyant/Dinsel Değişke/Değişkedilbilimsel Performans, Müziko/Lekt/Varyant/Müzikolojik Değişke/Değişkedilbilimsel Performans, Religiolektoloji/Religiolinguistik/Religiolekt/Dindilbilimsel Performans, Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V

**Turkish Folk Music Phonetic Notation System/TFMPNS Characteristics of Religiolect-Musicolect: A Case Study of Urfa Region**

**Gonca DEMİR<sup>1</sup>**

**Abstract**

In religiolectology as a result of researches carried out with social variation method in the axis of linguistic approaches it was emphasized by religiolectologists who draw attention to the term religio (every kind of religious term/concept/element in the axis of religiological)-lect (every kind of religiolinguiistic variant/alternate/range in the axis of religiolinguiistic) that religiolinguiistic properties which sustain according to religiolinguiistic laws, in musicolectology as a result of researches carried out with local variation method in the axis of linguistic approaches it was emphasized by musicolectologists who draw attention to the term musico (every musicologic term/concept/element in the axis of musicological)-lect (every kind of musicolinguiistic variant/alternate/range in the axis of musicolinguiistic) that musicolinguiistic properties which sustain according to musicolinguiistic laws are sustained in the the existence of phonetics/morphology/vocabulary criteria together with local/universal correlations on theoretical/executive infrastructure of Turkish folk music literary/musical texts in the axis of performance/execution display theory (every kind of folkloric term/concept/element-folklinguiistic variant/alternate/range in the axis of ethnological) which is one of the foklore analysis models and linguistic approaches in ethnomusicology (every kind of ethnomusicologic term/concept/element-ethnomusicolinguiistic variant/alternate/range in the axis of ethnomusicological). With the announcement to be presented within the scope of II. International Turkish Cultural Studies Symposium/ITCSS 2015; transferral/adaptation process of religiolect/musicolect properties on Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D will be carried out in the axis of religiolinguiistic/musicolinguiistic laws through Urfa region sample.

---

<sup>1</sup> Title Information: Research Assistant.

Institution Information: Istanbul Technical University Turkish Music State Consevatory Voice Training Department.

Adress Information: Istanbul Technical University Turkish Music State Consevatory Campus of Macka, Istanbul/Turkey.

Communication Information: e-mail: gnc.dmr@windowslive.com & Url: <<https://istanbultek.academia.edu/GoncaDemir>>

**Key Words:** Religio/Lect/Variant/Religiological Variant/Dialinguistic Performance, Musico/Lect/Variant/Musicological Variant/Dialinguistic Performance, Religiolectology/Religiolinguistics/Religiolect/Religiolinguistic Performance, Musicolectology/Musicolinguistics/Musicolect/Musicolinguistic Performance, Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D.

### **Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V**

Müzik türleri içerisindeki ayrıcalıklı yerini kaynağını yöresel ağız farklılıklarında bulan kişiliğinden alan, yarınları ağız farklılıklarından doğan tavrını korumasına ve değişime karşı direnmesine bağlı olan Türk halk müziği verimlerinde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerinin dilbilimsel yasalara bağlı olarak ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT ve Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, müzikolojik yasalara bağlı olarak ise etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar-performans/icra gösterim teori ekseninde yapılanan sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan türkülerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren Türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin de Standart Türkiye Türkçesi/STT ve Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, diğer dünya dillerinde de var olan bu gerçeğin yerel/evrensel standartlarca varlığı/kullanılabilirliği çeşitli alanlar üzerinde tescillenmiş olan Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA sesleri aracılığıyla notasyona aktarılarak aslına en uygun şekilde tekrar seslendirilebileceği dilbilimi-müzikoloji kaynak ve otoritelerince tespit edilerek onaylanmıştır (Demir, 2011) & (Radhakrishnan, 2011: 422-463).

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS; ulusal/uluslararası platformlardaki uygulamalara paralel bir uygulama başlatabilmek amacıyla İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı yüksek lisans tezi kapsamında önerilen, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı doktora tezi kapsamında geliştirilecek olan, sesbilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde yerel/evrensel ilintilerle birlikte Standart Türkiye Türkçesi/STT (bir toplulukta bölgeler üstü anlaşma aracı olarak tanınıp benimsenen, konuşulan lehçeler/ağızlar içerisinde yaygınlaşarak hâkim duruma geçen, dil türleri/kullanıldığı saha içerisinde en geniş işleve sahip olan yerel/sosyal tabakalara has izler taşımayan, ağızlar üstü/norm oluşturucu/varyasyon azaltıcı standart/prestij varyant/standart dil: Demir, 2002/4: 105-116), Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ (Anadolu diyalektolojisi üzerine yapılan kapsamlı derleme çalışmaları aracılığıyla derlenen yöresel ağız metinleri ses bilgisi/şekil bilgisi/söz

varlığı ölçütleri özelliklerini transkript edebilmek amacıyla kullanılan transkripsiyon işaretleri: TDK, 1945: 4-16) ve Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA (ses değerlerini uluslararası standartta yazıya dökebilme, tüm dillerdeki konuşma seslerini örnek bir biçimde kodlayabilme, çok sayıda transkripsiyon sisteminin doğurduğu karışıklıkları önleyebilme, her bir ses için ayrı bir sembol geliştirebilme amacı ile işaret ve simgelerden oluşturulmuş standart alfabe türü: IPA, 1999) sesleri ekseninde yapılan fonetik notasyon sistemi örneğidir (Demir, 2011).

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V; Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Alfabe Veritabanı/THMFNS AV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Veritabanı/THMFNS SV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Olasılık Hesaplayıcı Veritabanı/THMFNS FOHV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonetik Terapi Uygulamaları/THMFNS FTU & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Farkındalık Yetileri Gelişim Süreçleri/THMFNS FFYGS & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi İşitsel Ayırt Etme Testi/THMFNS İAT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Artikülasyon Testi/THMFNS AT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesçil Çözümleme Testleri/THMFNS SÇT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesbilgisel-Şekilbilgisel-Sözvarlıksal Ölçütleri Belirleme Testi/THMFNS SŞSÖBT Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonolojik Farkındalık Yetileri Öğretim Oturumları/THMFNS FFYÖÖ vb gibi verileri bünyesinde barındırmaktadır (Bkz. Şekil 1).

**Şekil 1.** Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV: Standart Türkiye Trükçesi/SST ve Urfa/Kerkük/Taleffer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ ile metin transkripsiyonu (Özbek, 2010: 254-255 & Notasyon: Demir, 2011: 246).

**YÖRESİ: URFA**  
**KİMDEN ALINDIĞI:**  
**MUKİM TAHİR**

**DERLEYEN & NOTAYA ALAN:**  
**MUZAFFER SARISÖZEN**  
**OKUYAN:**  
**TENEKECİ MAHMUT GÜZELGÖZ**

### Gele Gele Geldim Bir Kara Daşa

Ge le ge le gel dım bir ka ra da şa  
Ni ce Sü lây man lar tağ tan ên dı rır

4  
Ya zı lan lar ge lır sağ o lan ba şa a man  
Nı ce sı nın gül ben zı nı sol dı rır a man

7  
e fen dım Bı zı has ret koy dı ka vim  
e fen dım Ni ce sı nı dön mez é le

10  
kar da şa Bi ray rı lıb bir yob sı lıb bir rö  
gön de rır

13  
lüm a ma ne fen dım

### Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Religiolektoloji/Religiolinguistik/Religiolekt/Religiobilimsel Performans Özellikleri

Dinbilim alanında yapılan araştırmalar sonucu teolojik/dogmatik/sembolik bileşenleri bünyesinde barındırması dolayısıyla çok faktörlü sentatik/interpretik/semantik/hermenetik/metafizik bir olgu olarak tanımlanmış olan dindilinin (Koç, 1998: 268) & (Bor, 2011a: 13) & (Çağlayan, 2014: 41-58) dil/din/musiki olmak üzere üç ana/temel eksen üzerinde yapılandırılabilceği dinbilim uzmanlarınca vurgulanmıştır (Aydın, 2004: 2009-212) & (Erkan, 2014: 167-179).

Dindilbilim literatürünün kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri düzeyinde varlığını sürdüren dini/dinsel/dinbilimsel/dindibilimsel öğelerin dildeki dini motifler (Allah, Peygamber, mukaddes, kutsal, ilahi, yaratan, cennet, cehennem, hayır, sevap, inanç, iman, vb: Ölmez, 2005: 213-218) düzeyinde irdelenebileceği dilbilim uzmanlarınca vurgulanmıştır.

Dindilbilimsel performans süreçlerinde müzikal/müziksel/müzikbilimsel/müzikodilbilimsel öğelerin sembolik anlamlar (Aydeniz, 2009: 35-51), metinbilimsel çözümlenmeler (Çağıl, 2013: 1-46), ritüeller (Şahin, 2008: 269-285), dini metinler (Batuk, 2013: 45-70) vb gibi ölçütler düzeyinde irdelenebileceği dindilbilim uzmanlarınca vurgulanmıştır.

Religiolektoloji alanında yapılan araştırmalar sonucu religio (din terminolojisi: dinbilimsel ekseninde her türlü dinsel terim/kavram/öge: Koç, 1995)-lekt (lektos: konuşma biçimi: dindilbilimsel ekseninde her türlü dindisel varyant/değişke/çeşitlenme: Blumczynski, Url <[http://www.academia.edu/1527685/Some\\_Remarks\\_on\\_Linguistic\\_Aspects\\_of\\_Religion](http://www.academia.edu/1527685/Some_Remarks_on_Linguistic_Aspects_of_Religion)>) kavramlarının birleşimi ile oluşan religiolekt (sözbilimsel/sesbilimsel/icra gösterimsel din dili kullanım tür ve biçimleri: Hary, Url <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/religiolect.pdf?c=fi&idno=11879367.2011.015>>) teriminin yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri (fonetik/morfolojik/sözcüksel) düzeyinde sosyal varyasyon yöntemi (dilde varyantlaşma/çeşitlenme nedenleri: dil dışı sosyal etkenler: bölge/etnik köken/toplumsal gruplar/dil ilişkileri/meslek/toplumsal statü/eğitim/inanç/bağlam/yaş/cinsiyet faktörü/boyutu vb: Demir, 2010: 93-106) ekseninde religiolinguistik özellikler (dindisel kullanım tür ve biçimleri/dindisel alışkılar bütünü ve performans fikirleri/dindisel değişke saptayabilme yeti ve refleksleri: Hary & J. Wein, 2013: 85-108) çerçevesinde dini/dinsel/dindilbilimsel metinlerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdürdüğü religiolektologlarca vurgulanmıştır.

Sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Urfa Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri religiolektoloji/religiolinguistik/religiolekt/religiodilbilimsel performans özellikleri; dini/tasavvufi isimler (âdem, aff, ah, alem, âlem, Allah, Arap, âsâ, baht, beht, behtülî, beşş, cefâ, cevr, cihan, cism, çare, çara, çarşaf, çekmek, çektür, çember, çile, dert, deva, ebedî, elem, ezâb, ezel, felek, feryâd, günah, hafız, Hâk, Hâk, heram, heremzada, iman, inşallah, kader, keder, kıyamât, kudret, kul, kurban, küncü, susam, lutf, meşşer, meleg, melhem, merhamet, Mevlâ, mezar, mezâr, mezer, Müslüm, Mövla, Muhammed, mübareg, müftü, mühtac, niqâb, ölmek, ömr, peştimal, pîr, püşü, ruş, sabır, sağ, sağlîg, salaca, seccade, selam, sıhhat, susam, Sülâyman, şal, taliş, tekdîr, tekke, toprağ, töbe, ulı, vaht, vakit, vekt, vallah, vücüd, yalvarmak, yaratmak, yarvalmak, yas, yazı, Yûsuf, yüce, zaman, zeman), özel isimler (Mevla, Hz. Muhammed, Hz. Süleyman), tarihsel/mitolojik şahsiyet isimleri (İsrailoğullarından Davud Peygamber'in oğlu Hz. Süleyman, Saba melikesi Belkıs, Hz. Yusuf'a âşık olmasıyla ünlü Mısır firavununun karısı Züleyha, Hz. Yakub'un oğlu, güzelliğiyle simge olan Hz. Yusuf, Yemenli bir şeyh

olup aşkı uğruna din değiştirerek Hristiyan olup kırk yıl dağda domuz güden Şeyh-i Senan, Özbek hanlarından Şah Budak), şahıs/unvan/topluluk isimleri (efendi, kadı, müftü), zaman isimleri (seher, sabah, gündüz, öğle, gece, akşam vakti, ezel), mekân isimleri (manevi/soyut mekânsal nitelendirmeler: Hakk divanı, maddi/somut mekansal nitelendirmeler: kadısız/müftüsüz dağlar, dergâh, kilise, mezar), deyimler (günahlar boynuna olmak, yana yana kül olmak, dermansız derde düş olmak, beli bükülmek, kana boyanmak, benzine kül elenmek), çiçek/meyve/bitki/eşya isimleri (kırmızı gül, tomurcuk gül, sarı çiçek, lale, küncü, susam, çarşaf, çevre, yazma, peştamal, kına), çalıp-söyleme geleneği (halkbilim analiz modellerinden performans/icra gösterim teori ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri sesel/sözel icra tür ve biçimleri: geleneksel öz/tür/biçim çeşitliliğine, orijinal ritim/parlak ifade/üç oktav ses genişliğine sahip olan sanatkârların/hafızların/mevlidhanların/hanendelerin/zakirlerin köy odaları/sıra geceleri/dağ yatıları vb müesseselerde mahalli makam ekolüne/fasıl tertibine dayalı sistemli tek-solo/çifte-koral müzikal icra/musikî âlemi, dini tasavvufî düşüncelerle ve İslami öğelerle bezenmiş olan deyişler), Urfa dini/tasavvufî müzik profili (farklı dinlere/kültürlere/medeniyetlere özgü dinsel/kültürel/müziksel verileri bünyesinde barındıran Urfa yöresi ilk kilise müziğinin ana merkezidir. Diğer bölgelerin dini musikisinden çok farklı özelliklere sahip olan dini musiki türü yörede çifte olarak adlandırılmıştır. Ezgi profili: ezgisel yapı kıvrak/coşuklu/ritmiktir. İcra profili: musiki meclislerinde toplu olarak icra edilen koral ezgilere çifte, ritimsiz uzun hava tarzında icra edilen solo icralara tek denilmektedir. Usul profili: on sekizlik usul daha az, sofyan, sengin semai ve eksik ölçü ise sık kullanılmaktadır. Özellikle curcuna ve aksak semai olarak ölçülen ezgilerin ritminin son üçlüsünde şana bölümüne geçilmektedir. Makam profili: hicaz, uşşak, hüseyini, muhayyer, hicazkar, saba, rast, segah, mahur, karcıgar, gerdaniye vb makamlar/diziler kullanılmaktadır. Çalgı profili: def adı verilen büyük bendirlerle icraya eşlik edilmektedir. Güfte profili: söz ön planda olan sözel icra türlerinde aynı güfte değişik ezgilerle birlikte okunabilmektedir. Kaynak kişi profili: Ahmet Uzungöl, Eskici Dede Osman Aydın, Hafız Halil Uzungöl, Şih İbrahim karataş, Tenekeci Mahmut Güzelgöz, Hacı Nuri Hafız, Saatçi Yusuf Özer, Şevki Hafız Altıngöz, Akif Baybostancı vb isimler yer almaktadır. Eser profili: mecnun isen ey dil sana Leyla'mı bulunmaz, ey dide nedir uyku gel uyan gecelerde, arzuhal için sultana geldim, aşkınla bu Uşşakı şahaneye dönderdin, ben bir Yakub idim kendi halımda, ben bu dağın ağacıyam, cana bizim esrarımız imlalere sığmaz, ey rahmeti bol padişah, cöster cemalin şemini, medine daşına bak, rahmeyle bu dil hastayı naçare ilahi, gel ey derdile yanıcı, mevlam derki doğruca gel, yeşil ördek olsam yarin gölünde, mesti hayranım, ne gam



yersin be hey asi günahkar, hoca Efendi vb eserler bulunmaktadır) olmak üzere on düzeyde değerlendirilmiştir (Özbek, 2010: iii-iv, 5-9, 97-112, 330-336) & (Öksüzoğlu & Özkan, 2010: 395-411) & (Macit, Url <<http://www.millifolklor.com>>) & (Altıngöz, Url <<http://www.urfa-kultur.gov.tr/Eklenti/22148,urfa-muzigi-hakkinda.pdf?0>>). (Bkz Tablo 1).

**Tablo 1.** Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS religiolektoloji/religiolinguistik/religiolekt/religiodilbilimsel performans özellikleri  
(Özbek, 2010: 113-253, 254-329, 335-336).

<b>Cins/Cinslik/Cinsiyet Figürü/Prototipi/Profili</b>	<b>Kaynak Kişi Künye Bilgileri</b>	<b>Religiolektoloji/Religiolinguistik/ Religiolekt/Religiodilbilimsel Perfor- mans Özellikleri</b>
Abdullah Balak Eril/Erkek	1938, Urfa doğumlu. Matematik öğretmeni. Besteci; saz çalar, hoyrat ve türkü okur.	dünyada, sonı gelecağ, hızması vb
Ahmet Uzungöl Eril/Erkek	1930, Urfa doğumlu. Milli eğitim müdürlüğünde memur. Mevlithanlık yapar. Gazel, hoyrat ve türkü okur. 1992 yılında vefat etti.	ebedidir, kader, ruhları, öleyim, cismimde, günahım vb
Ahmet Yılmaztaş Eril/Erkek	1920, Urfa doğumlu. Kebapçılık yapar. Hoyrat ve türkü okur.	Halil Begim, zamanın, dünyanın, ölirsem vb
Bakır Yurtsever Eril/Erkek	1909, Urfa doğumlu. Mevlithanlık, bekçilik ve müezzinlik yapar. Gazel, hoyrat ve türkü okur. 1985 yılında vefat etti.	sağlar, heyran, hızmalı, kurban, çürüdü yerde, kurbanam, mezerim vb
Cemil Cankat Eril/Erkek	1913, Urfa doğumlu. Şoförlük yapar. Besteci, hoyrat ve türkü okur. 1976 yılında vefat etti.	cihanı, işallah, vallahi, billahi, heremzadasan, öldürdün, dünyayı, vallah, kurban, hayran, kabre vb
Fatma Sabırlı Dişil/Kadın	1908, Urfa doğumlu. Ev hanımı. Hafızasında birçok hikâye, hoyrat ve mani vardır. 1980 yılında vefat etti.	merhamet, kurbanın, örtmüş, valalar, can vèrende, mübareg, susami, Mevlamin, minnarası, canımdan, kurban, genç, öldürdün, soldürdün, yandım, uyan, kilisenin, Şıh Maşsutta, ‘ömre vb

İbrahim Özkan Eril/Erkek	1948, Urfa doğumlu. Çiftçilikle uğraşır. Besteci, ut çalar, hoyrat ve türkü okur.	selam, h�eyranam vb
Hamit Belli Eril/Erkek	1925, Urfa doğumlu. Mevlithanlık yapar, gazel, hoyrat ve türkü okur.	'�omr�m, �l�rem vb
Hamza Şenses Eril/Erkek	1904, Urfa doğumlu. Besteci, bağlama, cümbüş ve tambur çalar, hoyrat ve t�rk� okur. Türkülerinin çoğunu plaklara okumuştur. 1947 yılında vefat etti.	yaşa, Allah, sabırlar vb
Kadir Yılmaz Eril/Erkek	1926, Urfa doğumlu. H�k�met konağında hizmetli. Hoyrat ve t�rk� okur.	muħemmed, peştimal, yerde yatsam vb
Mahmut Güzelgöz Eril/Erkek	1919, Urfa doğumlu. Esas mesleği tenekeciliktir. Mevlithanlık yapar. Gazel, hoyrat ve t�rk� okur. 1988 yılında vefat etti.	yazılanlar, sağ, �l�m, S�l�ymanlar, din, iman, '�mr�me, can, mezarımı, p�ş�, şalvarı, 'ömrüm, seccadesin, kedir mevlam, canıma, ölüm, t�beler t�besi, �rtmiş, kadısız, m�ft�s�z vb
Mahmut Yapar Eril/Erkek	1919, Urfa doğumlu. Esas mesleği imamlıktır. Gazel, hoyrat ve t�rk� okur. 1989 yılında vefat etti.	reħmet, Y�suf vb
Mehmet Şenses Eril/Erkek	1907, Urfa doğumlu. Esas mesleği ayak-kabıcılıktır. Hoyrat ve t�rk� okur. 1949 yılında vefat etti.	din, iman, �l�m, Allahın emri, ölmeden, mezara, çarşafı vb
Mukim Tahir Eril/Erkek	1900, Urfa doğumlu. Esas mesleği çiftçiliktir. Beste yapar, saz ve tambur çalar, gazel, hoyrat ve t�rk� okur. 1945 yılında vefat etti.	�l�r�m, genç, kurban, canım vb
Nafi Budak Eril/Erkek	1912, Urfa doğumlu. Plak satış d�kk�mı vardır. Hoyrat ve t�rk� okur. 1949 yılında vefat etti.	aķşamın vağtı, �ldim, toprağa vb

Ömer Alaybeyi Eril/Erkek	1894, Urfa doğumlu. Çiftçilikle uğraşır. Belediye başkanlığı yapmıştır. Uzun hava ve türkü okur. 1950 yılında vefat etti.	şalvarıma vb
<p><b>Not:</b> Urfa/Kerkük/Talâffer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ ve Standart Türkiye Türkçesi/STT ile transkript edilmiş olan 128 adet Türk halk müziği edebi/müzikal metninin ve 1967-1987 yılları arasında musiki meclislerinde canlı olarak kaydedilmiş müzikler ile taş plak kayıtları ekseninde bilimsel derleme kuralları gereğince yöre müziğine hâkim 1'i dişi/kadın 18'i eril/erkek olmak üzere toplam 19 okuyucu/kaynak kişiden derlenen yerel/yöresel ses kayıtlarının kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren religiolektoloji/religiolinguistik/religiolekt/religiobilimsel performans özellikleri irdelenmiştir.</p>		

### **Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Müzikolektoloji/Müzikolingüistik/Müzikolekt/Müzikobilimsel Performans Özellikleri**

Kültüroloji alanında yapılan araştırmalar sonucu toplumbilimsel-toplumdilbilimsel/din bilimsel-dindilbilimsel/müzikbilimsel-müzikobilimsel bileşenleri bünyesinde barındırması dolayısıyla çok faktörlü işlevsel/değişkesel/edinimsel bir olgu olarak tanımlanmış olan kültürün oluşum/gelişim/aktarım süreçlerinde manevi kültür öğelerinin dil/din/musiki olmak üzere üç ana/temel eksen üzerinde yapılandırılabilceği kültürologlarca vurgulanmıştır (Güven, 2012: 933-948).

Kültürel müzikoloji literatürünün kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri düzeyinde varlığını sürdüren dini/dinsel/dinbilimsel/dindilbilimsel öğelerin musikideki dini motifler (Türk din musikisi/tasavvufi Türk musikisi formları: cami musikisi formları: Kur'ân-ı Kerîm, ezân, kâmet, tekbîr, salât, tesbîh, mahfel sürmesi, temcîd ve münâcât, mevlid, mi'râciyye, tevşîh vb-tekke musikisi formları: mevlevî âyini, durak, kasîde, şugul, ism-i celâl, savt, mersiyye, nefes, ilâhî, na't vb: Demirtaş, 2009: 213-227- aşık fasıllarında türler/çeşitler/çeşitlemeler: tasavvuf edebiyatı: dini musiki fasıl türleri: aruz vezinli/hece sayısı bakımından aruz veznine uydurulan türler: dua, münacat/yakarış, nat, mersiye, methiye vb: Şenel, 2007) düzeyinde irdelenebileceği teologlarca/müzikologlarca vurgulanmıştır.

Sosyoloji alanında yapılan araştırmalar sonucu toplumsal/kültürel/sosyal yapı/eylem/kod/koşul türlerini simgeleyen dil türü, sosyokültürel yapının ürünü olması dolayısıyla çok faktörlü sosyolojik bir olgu olarak tanımlanmış olan müziğin toplumbilimsel/sosyobilimsel/dinbilimsel vb.

bileşenlerinin/dinamiklerinin/çözömlmelerinin müzikal üretim/müzikal anlamlandırma/müzikal temsil/müzikal dönüşüm olmak üzere dört ana eksen üzerinde yapılandırılabilceği sosyologlarca vurgulanmıştır (Ergur, 2013: 12-15) & (Ergur, 2009) & (Günay, 2011: 7-26, 175-217) & (Cengiz, 2011: 363-378).

Sosyomüzikoloji literatürünün kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri düzeyinde varlığını sürdüren dini/dinsel/dinbilimsel/dindilbilimsel öğelerin müzikal temsil ana/temel ekseni çerçevesinde cinsiyet/siyaset/din (dinin temsili/dinsel temsil: cemaat metaforu olarak müzik, beden ve ruhun denetimi, hatırlatma ve teyid, Tanrı iradesinin belirleyiciliği, arınma ekstaz ve dinsel olanın taşması, heryerde kâdir-i mutlak iradenin sürekli kılınması vb: Ergur, Url <[http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali\\_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf](http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf)>) olmak üzere üç alt başlık düzeyinde irdelenebileceği sosyomüzikologlarca vurgulanmıştır.

Müzikodilbilimsel performans süreçlerinde dini/dinsel/dinbilimsel/dindilbilimsel öğelerin dini simgeler (Güray, 2013: 69-90), dini motifler (Yeprem, 2012: 1-11), dini metinler (Ekin, 2005: 96-107), metaforlar (Mustan Dönmez & Karaburun, 2013: 1081-1097), reel irreal anlatım türleri (Ünver, Url <<http://acikarsiv.atilim.edu.tr/browse/800/>>) vb gibi ölçütler düzeyinde irdelenebileceği müzikologlarca vurgulanmıştır.

Müzikolektoloji alanında yapılan araştırmalar sonucu müzikolojisi (müzik terminolojisi: müzikbilimsel eksende her türlü müzikal terim/kavram/öge: Hacıoğlu, 2009: 23-24, 74-77)-lekt (lektos: konuşma biçimi: müzikodilbilimsel eksende her türlü müzikodil varyant/değişke/çeşitlenme: Şenel, 1997-98: 1-3) kavramlarının birleşimi ile oluşan müzikolekt (sözbilimsel/sesbilimsel/icra gösterimsel müzik dili kullanım tür ve biçimleri: Stone, 2008: 51-53) teriminin yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri (fonetik/morfolojik/sözcüksel) düzeyinde yerel varyasyon yöntemi (müzikte varyantlaşma/çeşitlenme nedenleri: müzik dışı yerel etkenler: bölge/etnik köken/toplumsal gruplar/müzik dili ilişkileri/meslek/toplumsal statü/eğitim/inanç/bağlam/yaş/cinsiyet faktörü/boyutu vb: Yöre, 2012: 563-585) ekseninde müzikolinguistik özellikler (prerasyonel-prelinguistik-presanatsal sözlü kültür psikodinamiği ve performans fikirleri: Feld & Fox, 1994: 25-53, geçici-akıcı-sızıcı seslerin ardışık boğumlanması ve diziliş organizasyonları: Antović, 2005: 243-257, sesel-sözel-yazınsal performatif edim tür ve biçimleri: Radhakrishnan, 2011: 422-463) çerçevesinde müzikal/müziksel/müzikbilimsel/müzikodilbilimsel metinlerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdürdüğü müzikolektologlarca vurgulanmıştır.

Sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Urfa Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri müzikolektoloji/müzikolinguistik/müzikolekt/müzikodilbilimsel performans özellikleri; ses bilgisi ölçütleri: (Standart Türkiye Türkçesi/STT yazı dilinde bulunan a, e, ı, i, o, ö, u, ü seslerine ek olarak i, u, ü seslerinin e'ye kaçan dar, düz, yarı yuvarlak ve kapalı şekilleri olan ı, ü, ü ile ô ince, yarı dar o, é kapalı e ve ì uzun i sesleri tespit edilmiştir. Süreklilik bakımından ne kısa ne de uzun, normal uzunluktaki ünlülerdir. Arapça ve Farsça'dan dile girmiş olan alınma kelimelere ait uzun ünlüler 'âşık ve yâr kelimeleri dışında çoğunlukla normalleştirilmektedirler: Һammām> һemam "hamam" vb gibi. Ses düşmesi veya kaynaşması sonucunda ortaya çıkan uzun i ile divan şiiri biçiminde yazılmış şiirlerde bulunan alınma kelimelerdeki uzun i seslendirilme sırasında uzunluklarını korumaktadırlar. Türkçede ı sesi dışında bütün ünlüler normal uzunluğa sahiptir. Türkçenin bu özelliği alınma kelimeleri de etkilemiştir. Urfa ağızında da tüm Doğu Anadolu ağızlarında olduğu gibi alınma kelimelerdeki uzun ünlüler sistemli bir şekilde kısalarak normal uzunluktaki ünlülere dönüşmüşlerdir: maһmūr>maһmur "uykulu, sersem" vb. gibi. İkinci tekil şahıs eki n sesinin Urfa ağızında y sesine dönüşmesi ve bazen bu y sesinin de düşmesi sonucu kelime sonundaki i sesinin uzun seslendirildiği de görülmektedir: ettin>etti-y>etti "ettin" vb. gibi. Urfa ağızında o, ö ünlüleri, Türkçenin genel kuralına uygun olarak yalnızca birinci hecede bulunmaktadırlar. Urfa halk ağızında hiç kullanılmayan şimdiki zaman -yor ekinin genel kuralı bozarak her iki biçim de kullanılmaya başladığı görülmektedir: gidiyor, gidiy "gidiyor" vb. gibi. Standart Türkiye Türkçesi/STT yazı dilinde bulunan b, c, ç, d, f, g, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z seslerine ek olarak ğ, Һ, һ, Һ, Һ, ' ayın ve ' hemze sesleri tespit edilmiştir. Urfa ağızında j sesi bulunmamaktadır. Eski Anadolu Türkçesi'nde olduğu gibi bu ses yalnızca alınma kelimelerde görülmektedir. Yerel türkü derlemelerinde yalnızca c>j değişmesi sonucu biçimlenmiş olan vicdan>vijdan "vicdan" sözcüğü tespit edilebilmiştir. Türkçe'nin genel ses kurallarına bağlı olarak c, ğ, l, m, v sesleri kelime başında, b, c, d, g, ğ sesleri ise kelime ve hece sonunda bulunmayan sesler arasında yer almaktadır. Türkçe'nin genel ses kurallarına aykırı olarak b, d, ğ sesleri kebāb>kebab "kebab", vb gibi yabancı asıllı kelimelerde, c ve ğ sesleri ise hem dağ>dağ "yara" vb gibi Türkçe; hem de Һarāc>Һerac "haraç" vb gibi alınma kelimelerin sonunda görülmektedir. ğ sesi Eski Türkçe'de kelime ve hece sonunda kullanılmış ve bugün Batı Türkçesi dışında Türk şivelerinin bazılarında da var olan bir sestir. Bu durum Urfa ağızında yaygınlık gösteren kesinlik kazanmış bir kural değildir. Sonu tonlu ünsüzlerle biten alınma kelimelerde bu seslerin tonsuzlaştırıldığı da görülmektedir: maқşūd>maқsut

“maksat” vb gibi. Urfa yöresine ait türkü metinlerinde; ñ “nazal n” geniz ünsüzü ve j sesi bulunmamakta, ñ sesi ng, g, n, v, y seslerine dönüşmektedir: yeñi>yengi “yeni” vb), şekil bilgisi ölçütleri (ses değişimleri: ünlü değişimleri: kalın ünlülerin incilmesi-ince ünlülerin kalınlaşması-düz ünlülerin yuvarlaklaşması-yuvarlak ünlülerin düzleşmesi-geniş ünlülerin daralması-dar ünlülerin genişlemesi-dar/yuvarlak ünlülerin yarı dar/yuvarlak ünlüye dönüşmesi, ünsüz değişimleri: tonlulaşma/tonsuzlaşma/süreklileşme/süreksizleşme/sürekli ünsüzler arasında bazı değişimler/diğer değişimler, ses olayları: benzeşme/ünsüz türemesi/düşmesi/ikizleşmesi/türemesi/düşmesi/birleşmesi/çarpışması/orta hece ünlüsünün daralması/yer değiştirme/hece düşmesi/isimlerde kısaltmalar, uyum: ünlü uyumu/ünsüz uyumu-ünlü/ünsüz uyumu), söz varlığı ölçütleri (Standart Türkiye Türkçesi/STT yazı dilinden düşmüş olmasına karşın Urfa/Kerkük/Talaffer Ağızları/UKTA’nda yaygın bir biçimde kullanılan, Urfa yöresine ait 128 adet Türk halk müziği edebi/müzikal metninde yer alan yerel/yöresel kelimelerin/sözcüklerin Arapça-Farsça karşılıkları, mecazi anlamları, halk dilinde bulunuş ve kullanış biçimleri), biçimsel özellikler (Urfa/Kerkük/Tallâfer Ağızları TDK Çeviriyazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ ekseninde transkript edilmiş olan Urfa yöresine ait 128 adet Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri şiir tür ve biçimleri: mani/66, hoyrat/21, koşma/az sayıda, türkü/51, gazel/makam, murabba/1 ve muhammes/1), ölçüsel özellikler (divan/halk edebiyatına özgü vezinsel unsurlar ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri ölçü/uyak tür ve biçimleri: sayıca az olmakla birlikte aruz ölçüsüyle söylenmiş divan tarzı şiirlerin yanı sıra sayıca çok olan 5, 6, 7, 8 ve 11’li hece ölçüsü kalıpları ile uyağın her türünün yanı sıra sayıca çok olan 1/2 ünsüz uyuşmasına dayalı yarım uyak), içeriksel özellikler (Irak Türkmen coğrafyasında yer alan Kerkük/Telâfer ağızları ve Anadolu’nun güneydoğu bölgesinde yer alan Şanlıurfa şehir merkezi ağız özellikleri ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri dil/üslup tür ve biçimleri: Eski Anadolu Türkçesi ve Oğuzca Azerî Türkçesi Güneybatı kolu sesbilgisi-fonetik/şekilbilgisi-morfolojik/söz varlığı-sözcüksel ölçütler ekseninde yapılanan yerel söyleyiş/yöresel ağız özellikleri), edebi sanatlar (sözel/sanatsal performans/icra gösterim unsurları ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri edebi/müzikal tür ve biçimleri: teşhis, teşbih, cinas, telmih ve tecnis, mahmudiye, mesnevî, ibrahimî, beşirî, acem, elezber, divan), anlatımsal/ifadesel özellikler (günlük konuşma diline uyan doğal söyleyiş unsurları ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri ifade tür ve biçimleri: kısa/devrik/soru cümleleri, hitap/seslenme kelimeleri, kelime/anlam/ses/ölçü/uyak tekrarları-

sözü şiire dönüştürebilme ustalığı, sevgilinin/aşğın niteliği, sevginin ifadesi, özel isimler, tarihi/mitolojik şahsiyetler, şahıs/unvan/topluluklar, zaman/mezan, ÷lke/şehir/yer adları, medeni hayat, özlü sözler, yargı, deyimler, yerel kelimeler, taklidi sözler, ünlemler vb gibi ifadesel öğeler ve maddi kültür öğelerini bünyesinde barındıran ezgili manzum halk edebiyatı ürünleri), çalıp-söyleme geleneği (halkbilim analiz modellerinden performans/icra gösterim teori ekseninde yapılanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri sesel/sözel icra tür ve biçimleri: geleneksel öz/tür/biçim çeşitliliğine, orijinal ritim/parlak ifade/üç oktav ses genişliğine sahip olan sanatkarların/hafızların/mevlidhanların/hanendelerin/zakirlerin köy odaları/sıra geceleri/dağ yatıları vb müesseselerde mahalli makam ekolüne/fasıl tertibine dayalı sistemli tek-solo/çift-koral müzikal icra/musikî âlemi), eser yorumlama kriterleri (Türk halk müziği edebi/müzikal metinleri yorumlama tür ve biçimleri: artistik/sanatsal dışavurumlar, hareketli/durağanlığı kıran-gerginlik/rahatlama hissi oluşturan-soru/cevap/belirsizlik/ısrar etme anlatım özelliği taşıyan sade/süslü nüanslar) olmak üzere on düzeyde değerlendirilmiştir (Özbek, 2010: iii-iv, 5-9, 97-112, 330-336). (Bkz. Tablo 2-3).

**Tablo 2.** Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans Özellikleri

<p style="text-align: center;"><b>Gele gele geldik bir kara taşajele jele jeldic bir kara taşa</b>  <b>Gele gele geldim bir çara daşajele gele geldüm bir kara daşa</b></p> <p><b>Yöresi:</b> Urfa  <b>Kimden Alındığı:</b> Mukim Tahir-Eril/Erkek  <b>Derleyen &amp; Notaya Alan:</b> Muzaffer Sarısözen-Eril/Erkek  <b>Okuyan:</b> Tenekeci Mahmut Güzelgöz-Eril/Erkek  <b>TRT THM Repertuarı Sıra No:</b> 701</p>			
Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Gele gele geldik bir kara taşajele jele jeldic bir kara taşa	jele jele jeldic bir kara taşa	Gele gele geldim bir çara daşa	Gele gele geldüm bir kara daşa
Yazılanlar gelir sağ olan başa (aman efendim)	jazulanlar jeler sa: olan başa aman efendim	Yazılanlar gelir sağ olan başa aman efendim	jazulanlar gelür sağ olan başa aman efendüm

Bizi hasret koyar kavim kardaşa	biži hasret kojar kavim kardaşa	Bīzi Һesret ҡoydı ҡavım ҡardaşa	Būzū Һesret ҡojdu kavum kardaşa
Bir ayrılık bir yoksulluk bir ölüm (aman efendim)	bir ajrutluk bir joksulluk bir ølym aman efendim	Bir ayrılıh bir yoҺsıllıh bir ølüm aman efendim	Bir ajrutluk bir jøksulluk bir ølym aman efendüm
Nice sultanları tahttan indirir	nidže sułtanlaru tahttan indirir	Nice Sülëymanları tahttan èndirir	Nidže şälejmanlaru tahttan endürür
Nicesinin gül benzini soldurur (aman efendim)	nidžesinin jyl benzini soldurur aman efendim	Nicesinın gül benzini soldurur aman efendim	Nidžesünümün gyl benzini soldurur aman efendüm
Niceleri dönmez yola gönderir	nidželeri dönmez joła jønderir	Nicesini dönmez èle gönderir	Nidžesünü denmez ele gønderür
Bir ayrılık bir yoksulluk bir ölüm (aman efendim)	bir ajrutluk bir joksulluk bir ølym aman efendim	Bir ayrılıh bir yoҺsıllıh bir ølüm aman efendim	Bir ajrutluk bir jøksulluk bir ølym aman efendüm
<b>Not 1.</b> Anadolu ağız araştırmalarında çeviri-yazı sistemleri: standart yazım/transkripsiyon/varyasyon yöntemi ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT ile transkript edilmiştir (Demir, 2010: 93-106) & (Demir, 2012: 1-8) & (TRT THM Repertuarı Nota Arşivi: Url < <a href="http://www.trtnotaarsivi.com/thm_detay.php?repno=701&amp;ad=GELE%20GELE%20GELD%20DDK%20B%D DR%20KARA%20TA%20DEA">http://www.trtnotaarsivi.com/thm_detay.php?repno=701&amp;ad=GELE%20GELE%20GELD%20DDK%20B%D DR%20KARA%20TA%20DEA</a> >)	<b>Not 2.</b> IPA Turca: Kural Tabanlı Türkçe Fonetik Dönüştürücü Programı/KTTDFP (Bicil & Demir, 2012) ekseninde Türk alfabesindeki harflerin IPA karşılıkları ve ses tanımları (Pekacar & Güner Dilek, 2009: 584-588)-Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü/TTSS sesbilim Abecesi: ünlü ve ünsüzlerin IPA karşılıkları (Ergenç, 2002: 46-47) aracılığıyla Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi Alfabeti/IPA ile transkript edilmiştir.	<b>Not 3.</b> Etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar: müzikolojik veri kaydetmede fonetik yazı kullanımını: ağız dokümantasyonunun dilbilimsel ve müzikolojik eksende gerekliliği: Türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin fonetik notasyonu (Demir, 2011) yöntemi ekseninde Urfa/Kerkük/Tallâfer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviri-yazı İşaretleri/UKTA TDKÇYİ: ünlüer-ünsüzler-ayırt edici işaretler ile transkript edilmiştir (Özbek, 2010: 254-255).	<b>Not 4.</b> Türk dili ağız araştırmalarında Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi Alfabeti/IPA kullanımı: Türkiye’de ağız metinlerinin IPA kullanılarak yazıya geçirilmesi (çeviri-yazı işaretlerinin TDK-IPA karşılıkları: Pekacar & Güner Dilek, 2009: 576-578, 584-588) yöntemi ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT-Türk Dil Kurumu Çeviri-yazı İşaretleri/TKÇYİ-Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesbilgisi Alfabeti/IPA ile transkript edilmiştir.

**Tablo 3.** Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS Müzikolektoloji/Müzikolinguistik/Müzikolekt/Müzikodilbilimsel Performans Özellikleri



**Gele gele geldik bir kara taşa/jele jele jeldic bir kara taşa**  
**Gele gele geldim bir kara daşa/Gele gele geldüm bir kara daşa**

**Yöresi:** Urfa

**Kimden Alındığı:** Mukim Tahir-Eril/Erkek

**Derleyen & Notaya Alan:** Muzaffer Sarısözen-Eril/Erkek

**Okuyan:** Tenekeci Mahmut Güzelgöz-Eril/Erkek

**TRT THM Repertuarı Sıra No:** 701

Standart Türkiye Türkçesi/STT	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA	Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ	Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA
Gele gele geldik bir kara taşa	jele jele jeldic bir kara taşa	Gele gele geldim bir kara daşa	Gele gele geldüm bir kara daşa
<p><b>Not 1.</b> Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren ses bilgisi ölçütleri: Standart Türkiye Türkçesi/STT &gt; Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesçil Alfabe/IPA: [a] Geniş, düz, öndamaksıl (predorsal) &gt; [ɑ] Geniş, düz, artdamaksıl (postdorsal) - [e] Geniş, düz, öndil (kapalı) &gt; [ɛ] Geniş, düz, öndil (açık) - [i] Dar, düz, ödil (açık) &gt; [I] / [i] Dar, düz, öndil (kapalı) - [b] &gt; [b] Ötümlü, patlamalı, çift dudak - [d] &gt; [d] Ötümlü patlamalı, dilucu-dişardı - [k] Ötümsüz, patlamalı artdamak &gt; [c] Tonsuz, ön damak, patlamalı - [g] Tonlu, ön damak-dil ortası, patlayıcı &gt; [ʃ] Ötümlü, patlamalı dil-artdamak (ön) - [l] &gt; [l] Tonlu, diş eti, yanal akıcı - [m] &gt; [m] Tonlu, çift dudak, genizli - [r] Ötümlü, çok vuruşlu, dilucu-dişeti &gt; [r] Ötümlü, tek vuruşlu, dilucu-dişeti [ʎ] Ötümsüz, sızıcı - [ʂ] &gt; [ʃ] Ötümsüz, sızıcı, dil-öndamak - [t] &gt; [t] Ötümsüz, patlamalı, dilucu-dişardı. Urfa/Kerkük/Talaffer Ağızları Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ &gt; Uluslararası Fonetik Alfabe/Uluslararası Sesçil Alfabe/IPA: [ɪ] Kısa, vurgusuz, i/ê arası bir ünlü &gt; [ü] Çok kısa ı- [k] İnce ya da kalın ünlülerle hece kuran, normal k'dan daha arkada teşekkül eden patlayıcı ve kalın olan bir art damak ünsüzü &gt; [k] Tonsuz, arka damak, patlamalı.</p>			
CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV	CVCV CVCV CVCCVC CVC CVCV CVCV
<p><b>Not 2.</b> Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren şekil bilgisi ölçütleri: V/C analizi (Gorman, 2013: 39-63): V= Vowel (Ünlü/Sesli Harf), C= Consonant (Ünsüz/Sessiz Harf) sembolize etmektedir. V/C analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: I. kıta III. dize: koyar: CVCVC-koyar: CVCVC-koıydı: CVCCV-kajdu: CVCCV</p>			
Gele gele (ge.le ge.le) gel.dik bir kara ta.şa	jele jele (je.le je.le) jel.dic bir kara ta.şa	Gele gele (ge.le ge.le) gel.dım bir ıra da.şa	Gele gele (Ge.le ge.le) gel.düm bir kara da.şa
<p><b>Not 3.</b> Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizesinin kuramsal/ıcrasal altyapısında varlığını sürdüren ses/hece/kelime/cümle dizimsel ölçütler: prozodik fonotaktik analiz (Sherer, 1994): (.) = hecesel bölümlenme noktalarını sembolize etmektedir. Prozodik fonotaktik analiz yöntemi türkü metninin tüm dizelerine uygulandığında dilbilimsel/ritmik-müzikbilimsel/melodik prozodi örtüşümü kuralları gereğince sesel/hecesel/kelimesel/cümlesel bölümlenme/vurgu noktaları ekseninde farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Örnek: melodik prozodi&gt;ritmik prozodi: gele&gt;ge.le, jele&gt;je.le, gele&gt;ge.le, gele&gt;ge.le</p>			
Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TKDSV	Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TTSSV	Urfa/Kerkük/Talaffer Ağızları Dizin ve Sözlük Veritabanı/UKTA DSV	Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV

gele: gele (TDK STS)-gele (TDK BTS)-gelsin (TDK THADS/TTAS)-gel, hele gel, haydi gel (TDK TS). geldik: geldi-k (TDK BTS). bir: bir (TDK STS)-bir (TDK GTS)-ber/bi (TDK TTAS)-bir (TDK TS). kara: kara (TDK GTS)-kara (TDK TTAS)-kara (TDK TS). daşa: taş (TDK GTS)-taş (TDK TTAS)-daş(TDK TS).	je'le: gele > je'le  je'ldİc: gel-dik > je'l-dİc 'bİy: bir > 'bİy  kɑ'ra: kara > kɑ'ra  'tɑ]ɑ: taş-a > 'tɑ]-ɑ	gele: gelmek, bir yere gitmek ulaşmak, varmak.  geldim: gelmek, bir yere gitmek ulaşmak, varmak. bir: sayı adı, belirsizlik sıfatı. kara: kara, siyah, kötü, sınırlı, yas. daşa: taş.	gele/je'le/gele  geldik/je'ldİc/geldim  bir/bir/bir  kara/kɑ'ra/kara  daşa/'tɑ]ɑ/daşa
<p><b>Not 4.</b> Türk halk müziği edebi/müzikal metninin I. dizisinin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren söz varlığı ölçütleri: Türk Dil Kurumu Sözlük Veritabanı/TDK SV (Url &lt;<a href="http://www.tdk.gov.tr">http://www.tdk.gov.tr</a>&gt;) &amp; Urfa/Kerkük/Tallâfer Ağızları Dizin ve Sözlük Veritabanı/UKTA DSV (Özbek, 2010: 113-253) &amp; Türkiye Türkçesi Söyleyiş Sözlüğü Veritabanı/TTSSV (Ergenç, 2002: 46-47) &amp; Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV ekseninde Standart Türkiye Türkçesi/STT-Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA ile transkript edilmiştir.</p>			

## Bulgular

Halkbilim analiz modellerinden performans/icra gösterim teori (halkbilimsel ekseninde her türlü folklorik terim/kavram/öge-halkdilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Çobanoğlu, 1999) ve etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar (etnomüzikbilimsel ekseninde her türlü etnomüzikolojik terim/kavram/öge-etnomüzikodilsel varyant/değişke/çeşitlenme: Stone, 2008) ekseninde yazınsal/sözel/sesel bir performans türü (prelinguistik/presanatsal bir köken dil) olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin (Özbek, 2010) kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel yazıbilimsel/sesbilimsel/müzikbilimsel ilintilerle birlikte sesbilgisel/şekilbilgisel/sözvarlıksal ölçütler düzeyinde varlığını sürdüren\_religiolektoloji/religiolinguistik/religiolekt/dindilbilimsel performans özelliklerinin (dinbilimsel ekseninde her türlü dinsel terim/kavram/öge-dindilbilimsel ekseninde her türlü dindilsel varyant/değişke/çeşitlenme) ve müzikolektoloji/müzikolinguistik/müzikolekt/müzikodilbilimsel performans özelliklerinin (müzikbilimsel ekseninde her türlü müzikal terim/kavram/öge-müzikodilbilimsel ekseninde her türlü müzikodilsel varyant/değişke/çeşitlenme) Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V (Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Alfabe Veritabanı/THMFNS AV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Veritabanı/THMFNS SV & Türk Halk

Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sözlük Veritabanı/THMFNS SzV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Eser Veritabanı/THMFNS EV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Olasılık Hesaplayıcı Veritabanı/THMFNS FOHV & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonetik Terapi Uygulamaları/THMFNS FTU & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Fonotaktik Farkındalık Yetileri Gelişim Süreçleri/THMFNS FFYGS & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi İşitsel Ayırt Etme Testi/THMFNS İAT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Artikülasyon Testi/THMFNS AT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesçil Çözümleme Testleri/THMFNS SÇT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Dağarcığı Çözümleme Testleri/THMFNS SDÇT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses Dağarcığı Çözümleme Değerlendirme Formu/THMFNS SDÇDF & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Sesbilgisel-Şekilbilgisel-Sözvarlıksal Ölçütleri Belirleme Testi/THMFNS SŞSÖBT & Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Ses/Şekil/Söz Dağarcığı Çözümleme Testleri/THMFNS SŞSDÇT vb)'nına aktarım ve adaptasyon süreçlerinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

## **Kaynaklar**

- Altıngöz, İ. H. (y.b.) Urfa müziği hakkında. Url <<http://www.urfakultur.gov.tr/Ek-lenti/22148,urfa-muzigi-hakkinda.pdf?0>> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- Antović, M. (2005). Musicolinguistics-from a neologism to an acknowledged field. *Facta Universitatis Series: Linguistics and Literature* 3(2).
- Aydeniz, H. (2009). Din sanat ilişkisi ve bunun bir somut yansıması olarak mevlevi sema ayini. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:32, Erzurum 2009.
- Aydın, M. (2004). *Bilgi sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Batuk, C. (2013). Din ve müzik: Dinler tarihi bağlamında din-müzik ilişkisine genel bakış. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 35.
- Bicil, Y., & Demir, G. (2012). IPA Turca: Kural tabanlı türkçe fonetik dönüştürücü programı/KTTTFDP. TUBİTAK Ulusal Elektronik ve Kriptoloji Araştırma Enstitüsü/UEKAE Çoklu-Ortam Teknolojileri Araştırma ve Geliştirme Laboratuvarı, Gebze/İstanbul.
- Blumczynski, P. (y.b.) Some remarks on linguistic aspects of religion. Url <[http://www.academia.edu/1527685/Some\\_Remarks\\_on\\_Linguistic\\_Aspects\\_of\\_Religion](http://www.academia.edu/1527685/Some_Remarks_on_Linguistic_Aspects_of_Religion)> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- Bor, İ. (2011a). *İlahî kelimelerin imkân ve tabiatı*. Ankara: Ankara Okulu.

- Cengiz, R. (2011). Sosyolojik bir olgu olarak müzik (tokat örneği). Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 18, Yaz 2011.
- Çağıl, N. (2013). Kutsal metinler ve müzik. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 39-Erzurum 2013.
- Çağlayan, H. (2014). Rasyonalizm bağlamında dilbilim ve din dili ilişkisi. Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014).
- Çobanoğlu, Ö. (1999). Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demir, G. (2011). Dil-müzik ilişkisi ekseninde yapılanan türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin fonetik notasyonu. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı (Tez Danışmanı: Doç. Erol Parlak), İstanbul, Türkiye.
- Demir, N. (2002/2004). Ağız terimi üzerine. Türkbilig Yayınları.
- Demir, N. (2010). Türkçede varyasyon üzerine. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 17, 2 (2010).
- Demir, N. (2012). Türkçe ağız araştırmalarında bazı yöntem sorunları. Diyalektolog Dergisi (Ağız Araştırmaları Dergisi) (4), Yaz 2012.
- Demirtaş, Y. (2009). Türk din musikisi formları. İlahiyat Fakültesi Dergisi 14:1 (2009). ss. 213-227.
- Ekin, Y. (2005). T. izutsu'nun kur'an semantiği çalışmaları üzerine bir değerlendirme. İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 1, 2005, s. 96-107, ISSN1300-0373, TEK-DAV.
- Ergenç, İ. (2002). Konuşma dili ve türkçenin söyleyiş sözlüğü. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, Baskı Matbaa.
- Ergur, A. (2009). Müzikli aklın defteri. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Ergur, A. (2012-2013). Müzik sosyolojisi (müziğin toplumbilimsel bileşenleri). URL <[http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali\\_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf](http://personel.gsu.edu.tr/docs/ali_ergur/MJT613-muzigin-toplumbilimsel-bilesenleri.pdf)>
- Ergur, A. (2013). Portredeki hayalet (müzik sosyolojisi üzerine denemeler). İstanbul: altKitap Yayınları.
- Erkan, E. (2014). Hakikatın inşa aracı olarak din dili. The Journal of Academic Social Science Studies: International Journal of Social Science: Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2355> Number: 26, p. 167-179, Summer II 2014.
- Feld, S., & Fox, A. (1994). Music and language. Annal Review of Antroplogy 23.

- Gorman, K. (2013). Generative phonotactics. Published Doctor of Philosophy Thesis, The University of Pennsylvania Linguistic Department, Pennsylvania.
- Günay, E. (2011). Müzik sosyolojisi (sosyolojiden müzik kültürüne bir bakış). Müzik Bilimleri Dizisi, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Güray, C. (2013). Ankara geleneksel müzik kültüründe dini simgeler. Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi/2013/8.
- Güven, M. (2012). Kültürün bir unsuru olarak din. Batman University Journal of Life Sciences, Volume 1, Number 1, (2012).
- Hacioğlu, M. E. (2009). Gaziantep yöresi türkmenleri barak ağzı uzun havalarının müzikal analizi. Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı, İstanbul, Türkiye.
- Hary, B., & Wein, M. J. (2013). Religiolinguistics: On jewish-,christian-and muslim-defined languages. International Journal of the Sociology of Language. Volume 2013, Issue 220, Pages 85-108, ISSN (Online) 1613-3668, ISSN (Print) 0165-2516, DOI: 10.1515/ijsl-2013-0015, March 2013.
- Hary, B. (y.b.) Religiolect. Url <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/religiolect.pdf?c=fia;idno=11879367.2011.015>> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- IPA. (1999). Handbook of the international phonetic association: A guide to the use of the international phonetic alphabet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koç, T. (1995). Din dili. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Koç, T. (1998). Din dili. İstanbul: İz yayıncılık.
- Macit, M. (2010). Urfa sıra gecelerinde ve musiki meclislerinde okunan gazellerin işlevi. Millî Folklor Dergisi, Yıl 22, Sayı 87. Url <<http://www.millifolklor.com>> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- Mustan, D., & Karaburun, D. (2013). Türk halk müziği sözlerinde metaforik anlatım geleneği. Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/4 Spring 2013, p. 1081-1097, Ankara-Turkey.
- Öksüzoğlu O., & Özkan, M. M. (2010). Şanlıurfa mevlevihanesi ve şanlıurfa mevlevihanesinde yapılan dini musiki icralarının la dini musiki icralarına yansımaları. SÜMAM Yayınları: 5/Bildiriler Serisi: 2/Yıl: 2010, Dünyada Mevlâna İzleri-Bildiriler.
- Ölmez, M. (2005). Türkçede dini tabirler üzerine. Türk Dilleri Araştırmaları 15 (2005).

- Özbek, M. A. (2010). Urfa türkülerinin dil ve anlatım özellikleri. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
- Pekacar, Ç., & Güner-Dilek, F. (2009). Uluslararası fonetik alfabe ve türkiye’de ağız araştırmaları. Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı (25-30 Mart 2008 Şanlıurfa), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 989, Ankara.
- Radhakrishnan, M. (2011). Musicolinguistic artistry of niraval in carnatic vocal music. ANU Research Repository Proceedings of the 42nd Australian Linguistic Society Conference, Australia.
- Sherer, T. D. (1994). Prosodic phonotactics. Doctor of Philosophy Thesis, The Graduate School of the University of Massachusetts Amherst Department of Linguistics, Amherst.
- Stone, R. M. (2008). Theory for ethnomusicology. New Jersey: Pearson Press.
- Şahin, İ. (2008). Dini hayatın ritmi: Ritüel ve müzik. AÜİFD XLIX (2008), sayı II.
- Şenel, S. (1997-98). İTÜ türk musikisi devlet konservatuvarı türk halk musikisi bilgileri ders notları. İstanbul: İTÜ Yayınları.
- Şenel, S. (2007). Kastamonu’da aşık fasılları. C: 1-2, Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayını: 12, İstanbul: Düzey Matbaacılık.
- TDK. (1945). Türk diyalekleri çeviriyazı sistemi. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası. (Arat, R. R., 1946. Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- TDK. (2015). Türk dil kurumu sözlük veritabanı (Url <<http://www.tdk.gov.tr>>) (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- TRT. (2015). THM repertuarı nota arşivi.  
URL<[http://www.trtnotaarsivi.com/thm\\_detay.php?repno=701&ad=GELE%20GELE%20GELD%DDK%20B%DDR%20KARA%20TA%DEA](http://www.trtnotaarsivi.com/thm_detay.php?repno=701&ad=GELE%20GELE%20GELD%DDK%20B%DDR%20KARA%20TA%DEA)> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- Ünver, E. (y. b.). Sanatın dinsel işlevi üzerine (din ve sanat, sanat ve din). Url <<http://acikarsiv.atilim.edu.tr/browse/800/>> (Erişim Tarihi: 01.02.2015).
- Yeprem, S. (2012). Müzik eğitimindeki dini motifler. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din ve Müzik Sempozyumu, 27.4.2012-5.Oturum A Salonu.
- Yöre, S. (2012). Kırşehir yöresi halk müziği kültürünün kodları ve temsiliyeti. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, (9) 1.

# HİDÂYET KULİNOVIÇ'İN SIRÂT-I MÜSTAKİM GAZETESİ / SEBÎLÜ'R-REŞÂD MECMÛASI'NDA BOSNA'YA DAİR YAZILARI

Hatice ORUÇ  
Ankara Üniversitesi

Bosna'nın önemli ailelerinden Kulinoviçlere mensup olan Hidâyet Kulinoviç *Sırât-ı Müstakîm Gazetesi* ve derginin adının değişmesiyle *Sebilü'r-reşâd Mecmûası*'nda Avusturya-Macaristan idaresinde Bosna'nın ahvâline dair bazı yazılar yayınlamıştır. Bu çalışmada öncelikle kısaca dönemin fikir ve ilim hayatında önemli bir yeri olan gazete/mecmûa hakkında bilgi verilecek ve sonra bu gazetenin Bosna muhabir-i mahsususu olan Hidayet Kulinoviç ve yazıları ele alınacaktır. Nihayet yazıların transkribe metinlerine yer verilecektir.

## 1- Sırât-ı Müstakîm Gazetesi - Sebîlü'r-reşâd Mecmûası:



Sırât-ı Müstakîm Gazetesi  
Dîn, felsefe, edebiyât, hukûk ve ulûmdan bâhis haftalık gazetedir  
Mü'essisleri: Ebû'l-ulâ Zeynelâbidîn - H. Eşref Edîb  
Târih-i Te'sîsi: 10 Temmuz 1324  
Aded: 1  
14 Ağustos 1324 - Perşembe – 30 Şaban 1326

Gazete, Ebû'l-ulâ Zeynelâbidîn (Mardin) ve H. Eşref Edîb (Fergan) tarafından 24 Temmuz 1908 tarihinde kurulmuş ve 27 Ağustos 1908 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Gazetenin isim klişesinin altında “*Dîn, felsefe, edebiyât, hukûk ve ulûmdan bâhis haftalık gazetedir*” ifadesi bulunmaktadır. Bu ifade 19 Ağustos 1909 tarihli 50. sayıda “*Dîn, felsefe, ulûm, hukûk, edebiyâtdan ve bi'l-hâssa gerek siyâsî ve gerek ictimâ'î ve medenî ahvâl ve şu'ûn-ı İslâmiyeden bahs ider ve haftada bir def'a neşr olunur*” şeklinde değiştirilmiştir. Bu sayıdan itibaren Ebû'l-ulâ Zeynelâbidîn sâhib-i imtiyâz olarak geçmekte ve Eşref Edîb gazetenin me'sûl müdürü olarak kayd edilmektedir. Bundan sonraki sayılarda derginin sorumluluğu tamamen Eşref Edîb üzerindedir.

Gazetenin yedinci cildinin 182. sayısında şöyle bir açıklama bulunmaktadır:

“*Sırât-ı Müstakîm- Sebîlü'r-reşâd: Elhamdilüllah bu 182'inci nüshamızla Sırât-ı Müstakîm'in yedinci cildi hitâm bulmuşdur; sekizinci cildten itibaren aynı mesleği daha etrâflı bir*

*sûretde ta'kîb itmek üzere Sebîlü'r-reşâd 'unvânı altında intişâr idecekdir. Muhterem kârilerimiz ma'lûmu olmak üzere beyâna lüzûm gördük.*"<sup>2</sup>

*Sırât-ı Müstakîm Gazetesi* bu açıklamada da belirtildiği üzere 8 Mart 1912 tarihinde çıkan sekizinci cild 183.sayıdan itibaren *Sebîlü'r-reşâd Mecmû'ası* adını almıştır. *Mecmû'anın* sâhib ve mes'ûl müdürü H. Eşref Edîb'dir.



Sebîlü'r-reşâd Mecmû'ası  
Dîni, İlmî, Edebî, Siyâsî Haftalık Mecmû'a-i İslâmiyye  
Sâhib ve müdür-i mes'ûl: H. Eşref Edîb  
Aded: 1- 183  
19 Rebiü'l-evvel 1330 -Cuma- 24 Şubat 1327  
Cild: 1- 8

Derginin yeni ismiyle ilk neşrindeki takdim yazısında gazetenin amacı da kısaca şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Üç buçuk seneden beri risâlemizin dîne, vatana, 'ilm ve ma'rifete, 'âlem-i İslâmın oldukça te'ârûfüne, intibâh ve tevhîdine 'âcizâne itdiği hizmetler cümlelerin ma'lûmudur. Kendisinin istikâmet ve ciddiyeti, cenâb-ı Hakkın lüff ve inâyeti sâyesinde az zaman zarfında bütün 'âlem-i İslâma intişâr itdi; Sadâ-yı ikâzı bütün Rusya, Çin, Hindistan, hatta Japonyalara kadar in'ikâs eyledi. İnşallah hayatı te'mîn olunan risâlemiz, bundan sonra -gerek bu bâbda hâsül olan meleke, gerek mu'avenet-i tahrîriyede bulunmağı kat'î olarak va'd iden zevât-ı muhteremenin himmetleriyle- daha mütenevvi', daha mütekâmil ve daha ziyâde hadîm-i intibâh bir tarzda intişâr idecekdir.”*<sup>3</sup>

Derginin yazar kadrosunda başta Mehmed Akif Ersoy olmak üzere devrin fikrî ve ilmî hayatının şekillenmesinde etkili olan önemli simalar yer aldı. Özellikle Mehmed Akif Ersoy, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü'r-reşâd*'ın daimi yazarlarından olmak bir yana gazetenin fikir babası ve adı gazete üzerinde yer almasa da Ebû'l-ulâ Zeynelâbidîn (Mardin) ve H. Eşref Edîb (Fergan) yanında üçüncü kurucu üyesi ve gazetenin başmuharririydi. Mehmed Akif'in hemen hemen bütün şiir ve yazıları bu dergide yayınlandı.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Sırât-ı Müstakîm Gazetesi*, 11 Rebiü'l-evvel 1330/ 16 Şubat 1327 (29 Şubat 1912), Aded. 182, cild. 7, s. 418.

<sup>3</sup> *Sebîlü'r-reşâd Mecmû'ası*, 19 Rebiü'l-evvel 1330/ 24 Şubat 1327 (8 Mart 1912), Aded: 183-1, cild.8-1, 3.

<sup>4</sup> M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Âkif Ersoy, *DİA*, c. 28, İstanbul 2003, 435.



*Sirât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü'r-reşâd*'da Mehmed Akif'den başka Bereketzade İsmail Hakkı tefsir; Babanzade Ahmed Naim hadis; Ömer Ferit Kam felsefe; Mehmed Fahreddin, İzmirli İsmail Hakkı, Aksekili Ahmed Hamdi fıkıh; Tâhirü'l-mevlevî, Mithat Cemal, Edhem Nejat edebiyat; M. Şemseddin eğitim; Manastırlı İsmail Hakkı hutbe ve vaaz; Bursalı Mehmed Tahir hal tercemesi; Yusuf Akçura, Halil Halid ve Ahmet Bey Agayev (Ağaoğlu) siyaset alanında yazılar yazmışlardır.<sup>5</sup> Gazete/Dergi, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde bulunduğu yazarlar vasıtasıyla oralarla ilgili haber ve yorum yazılarına da yer vermiştir. *Sebîlü'r-reşâd Mecmûası*, Takrîr-i Sükûn Kanunu ile 6 Mart 1925 tarihinde kapatılmıştır.<sup>6</sup> 5 Mart 1341 (5 Mart 1925) tarihli 641. sayı mecmûanın son sayısıdır.



Sebîlü'r-reşâd Mecmû'ası  
Baş Muharrir: Mehmed Akif  
Sâhib ve müdir: Eşref Edib  
Aded: 641  
9 Şaban 1343- Pençşenbih- 5 Mart 1341  
Cild: 25

## 2- Hidâyet Kulinoviç:

1908-1925 yılları arasında on yedi yıl süreyle yayınlanan *Sirât-ı Müstakîm Gazetesi/Sebîlü'r-reşâd Mecmûası*'nda, İslam âleminin yukarıda da bahsedildiği üzere çeşitli coğrafyalarından, oralarda yaşayan Müslümanların hal ve durumlarını anlatan, böylece İslam âlemini birbiri ile tanıştıran hem-hal kılmayı amaçlayan yazılara yer verilmekteydi. Gazete/mecmûada Bosna Müslümanları ve problemleri ile ilgili de bazı yazılar yayınlanmıştır. Bunlar sayıca son derece azdır. Bunlar arasında, Hidayet Kulinoviç imzalı biri 1911 senesinde *Sirât-ı Müstakîm Gazetesi* ve dördü 1912 senesinde *Sebîlü'r-reşâd Mecmûası*'nda yayınlanmış beş yazı bulunmaktadır.

Hidayet Kulinoviç'in kimliği hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Yazılarında ismi “Dârülfünûn-ı Osmânî Dîniyye Şu‘besi Müdâvimlerinden Bosnalı Hidâyet”, “İstanbul Dârülfünun-ı Osmânî Dîniyye Şu‘besinden Hidayet Kulinoviç”, “Kulinoviç Hidayet”, “Bosna-Hersek muhâbir-i mahsûsunuz Kulinoviç Hidayet” şeklinde geçmektedir.

<sup>5</sup> Adem Efe, “Sebîlürreşâd”, *DİA*, c. 36, İstanbul 2009, 252.

<sup>6</sup> Nurşen Mazıcı, “1930’a Kadar Basımın Durumu ve 1931 Matbuat Kanunu”, *Atatürk Yolu. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, 18, Ankara 1996, 140.

Bu ifadeler bize sadece adı Hidayet olan müellifin, Bosnalı olduğunu, Kulinoviç ailesinden geldiğini ve ilk yazılarını yazdığı esnada İstanbul Dârülfünûn-ı Osmânî Dîniyye Şubesinde talebe olduğunu göstermektedir. Nihayet son iki yazısında kendisini derginin Bosna muhâbir-i mahsûsu olarak tanıtmaktadır.

Hidâyet Kulinoviç’in bizzat kendi yazılarında kendi kimliğine dair bu atıfları dışında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde de eğitimine dair bazı belgeler bulunmaktadır. Bu belgeler, aşağıda da işaret edileceği üzere Hidâyet ve kardeşi Mustafa’nın eğitimlerini İstanbul’da devam ettirmeleri hususunda yapılmış bir takım yazışmaları içermektedir.<sup>7</sup>

Sadarete, Hâriciye Nâzırı tarafından gönderilen 16 Eylül 1904 tarihli bir tezkireye<sup>8</sup> göre Bosna’nın Travnik Sancâğı eşrâfından Kulînzâde Ahmed Beğ’in oğulları Hidâyet ve Mustafa Efendiler “tahsîl ve terbiye-i ecnebiyeden tahlîs için” İstanbul’a getirilmişlerdir; devam edecekleri Mekteb-i Sultânî’nin ücretini ödemeye muktedir olmadıklarından bunların söz konusu mektebe ücretsiz ya da yirmibeşer lira ücretle kabul ve kayd edilmeleri talep edilmektedir.

Sadrazamın 19 Eylül 1904 tarihli Ma‘ârif Nezâretine gönderdiği tezkirede Hidâyet ve Mustafa Efendilerin “*Bosna’dan gelmiş olmalarına mebni kabûlleri münâsib görülmüş olmağla icâbının icrâ*”sı bildirilmektedir.<sup>9</sup> Nihayet kısa bir süre zarfında Hidâyet ve Mustafa Kulinoviç kardeşler yirmibeşer lira ücret ve bir defaya mahsus olmak üzere on beşer altın elbise bedeli ödemek kaydıyla Mekteb-i Sultânî’ye kabul edilmişlerdir.

1868 yılında Fransa’nın girişimleri sonucunda İstanbul’da kurulmuş olan Mekteb-i Sultânî’de farklı dinlere mensup çocuklar birlikte eğitim görüyorlardı. Beyoğlu semtinde bulunan Galata Sarayı’nda eğitime başladığı için Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi adı ile de bilinen mektepte bazı dersler Türkçe olmakla birlikte eğitim dili Fransızca idi. Eğitim süresi beş yıldır ve öğrencilerden yatılı veya gündüzlü oluşlarına göre belli bir ücret alınmaktaydı. Osmanlı hükümeti, eğitim ücretini ödeyemeyecek durumda olan öğrencilerin ücretlerinin bir kısmını veya tamamını karşılamayı üstlenmişti. Ancak bu sadece Osmanlı tabiyetinde bulunan öğrenciler için geçerliydi.<sup>10</sup> Dolayısıyla 1878 senesinden itibaren Avusturya-Macaristan işgali ve idaresi

<sup>7</sup> İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *BEO.2435/182615*; *BEO.2435/182615*; *MF.MKT.810/00093*; *BEO. 2414/181007*; *BEO.2435/182615*.

<sup>8</sup> BOA, *BEO.2435.182615*.

<sup>9</sup> BOA, *MF.MKT.810.00093*.

<sup>10</sup> Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi hk. bkz: Adnan Şişman, “Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi”, *DİA*, c. 13, İstanbul 1996, 323-326.

altında olmasına rağmen Bosna hala Sultanın hükümler sınırları içerisinde ve halkı da Osmanlı tebaası idi. Muhtemelen bu sebeple Hidayet ve Mustafa Kulinoviç kardeşler bu şekilde bir nevi burslu olarak Mektebe kabul edilmişlerdi.

Hidayet Kulinoviç'in yazılarında "İstanbul Dârülfünun-ı Osmânî Dîniyye Şu'besinden Hidayet Kulinoviç" ifadesini kullanmasından onun Mekteb-i Sultânî'den sonra, Dârülfünun-ı Osmânî'de İlahiyat Şubesinde okuduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen gazeteye ilk yazısını yazdığı 1911 yılında halen bu şubenin talebesidir.

*Sebilü'r-reşâd Mecmûası*'nın 14 Mayıs 1914 tarihli 296'ncı sayısında "Bosna Re'îsü'l-'ulemâsı" başlıklı bir yazı altında "Dârü'l-fünûn me'zûnlarından Kulenoviç H.M.Fatin" imzası bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bu yazarın Hidayet olmadığı, yazarın bu yazıdan "ilk mektûbum" şeklinde bahsetmesinden ve isim kısaltmasındaki harflerden anlaşılmaktadır. Burada söz konusu olan Kulinoviç/Kulenoviç'in, ismindeki M. kısaltmasından Hidayet'in kardeşi Mustafa olduğu tahmin edilebilir. Bu durumda her iki kardeşin de Mekteb-i Sultânî'den sonra Dârülfünun-ı Osmânî'den mezun olduklarını söylemek mümkündür.

### **3- Hidâyet Kulinoviç'in Sırât-ı Müstakîm Gazetesi/ Sebîlü'r-reşâd Mecmûası'nda Yayınlanan Bosna Yazıları:**

Bosna'nın önemli ailelerinden Kulinoviç'lere<sup>12</sup> mensup olan ve Avusturya-Macaristan idaresi altında, burada 'ecnebi' eğitiminden kaçarak İstanbul'da okuyan Hidayet Kulinoviç, yukarıda da belirtildiği üzere biri *Sırât-ı Müstakîm Gazetesi* ve dördü *Sebîlü'r-reşâd Mecmûası*'nda olmak üzere 1911-1912 senelerinde beş yazı yazmıştır.

i) İlk yazısı, *Bosna Müslümanları* başlığı ile Sırât-ı Müstakîm Gazetesi'nin 18 Mayıs 1911 tarihli 141. sayısında yayınlanmıştır. Bir nevi mektup özelliği taşıyan yazısına Hidayet Kulinoviç, şu cümlelerle başlamaktadır:

"*Sırât-ı Müstakîm cerîde-i muhteremesine,*

*Akvâm-ı İslâmiyye'yi birbirine tanıtmak husûsunda üç senedir gösterdiğiniz gayret ve fa'âliyetin bir sitâyiş-hân-ı sâkiti idim.*

<sup>11</sup> "Bosna Re'îsü'l-'ulemâsı", *Sebîlü'r-reşâd*, 18 Cemaziyelahir 1332 Pencşenbe 1 Mayıs 1330, Aded: 296, Cild: 12, Sahife 185.

<sup>12</sup> Aile hakkında bkz: Husnija Kamberović, *Begovski zemljišni posjedi u Bosni-Hercegovini od 1878. do 1918.*, Sarajevo 2005, 398-409. Ailenin adı Kulenoviç olarak da telaffuz edilmektedir. Bu çalışmada, isim gazete yazılarında ve arşiv belgelerindeki yazılışına uygun olarak Kulinoviç şeklinde okunmuştur.

*Bugüne kadar bütün akvâm-ı İslâmiyye'nin ahvâl-i ictimâ'iyye ve 'irfâniyesinden İslâm kârîlerinizi haberdâr itdiniz. Yalnız biz zavallı Boşnaklar tanınmak ni'metinden mahrûm kaldık.*

*Boşnakların bu son yarım asırlık hayatlarını kavmimizin 'ulemâsından biri yazmalı idi. Fakat onların sükûtu bana ziyâdesiyle te'sîr ittiğinden bu bâbda birkaç satır yazı yazmağa kendimde cür'et gördüm. Bir şâ'ir-i millîmizin dediği gibi: "biz küçüğüz ama vatan-ı İslâmiyye'ye büyük adamlar yetiştirdik". Biz 'umûm Boşnaklar dâ'imâ bununla iftihâr ideriz..."*

Avusturya-Macaristan imparatorluğu Bosna-Hersek'i 1878 senesinde işgal ve 1908 senesinde ilhak etti. Yazar bu yazıda işgalden itibaren Boşnakların özellikle eğitim konusunda yaşadıkları zorluklardan, içine düştükleri ikilemlerden bahsetmektedir.

Yazarın ifadesine göre, Bosna'nın Avusturya tarafından işgali, Boşnaklar için bir anlamda hayatın sonu gibiydi. Yeni idare, ülkenin her tarafında ilkokul ve ortaokullar inşa etmişti, ancak okutulan kitaplar İslam Peygamberi ve dini aleyhinde pek çok yazılar içeriyordu ve "salâbet-i dîniyye" ile yani dinlerine olan bağlılıkları ile tanınan Boşnakların çocuklarını bu okullara göndermeyecekleri açıktı. Bu durum Boşnakların neredeyse yirmi yıl uyku halinde kalmalarına sebep oldu. Boşnaklar yeni hükümetin açtığı okullara karşı nefretle yaklaştıklarından bir Boşnağın çocuğunu bu okullardan birine göndermesi cesaret isteyen bir işti. Buna rağmen ileri görüşlü bazı Boşnaklar tüm zorlukları göze alarak çocuklarını bu okullara verdiler. Yazar, kendilerinin-Boşnakların hali-hazırda pek çok zorluğa rağmen o okullara giden gençlerden istifade ettiklerini belirtmektedir. Safvet Beg Başagiç bunlardan biridir. Memleketin irfan seviyesini yükseltmiş olan Safvet Bey, eğitimini tamamlar tamamlamaz, millette vatanperverlik hisleri uyandırmak için şiirler yazmış ve bu şiirler sonra kitap halinde neşr edilmiştir. Safvet Bey'in faaliyetleri sonucunda daha pek çok genç yetişmiştir.<sup>13</sup> Bu gençler çıkardıkları *Gayret* risalesi ile milli irfanın temel taşlarını koymaya çalışmaktadırlar. Yazar, bu gençlerden en dikkat çekici ve en takdire şayan kişisi olarak Hazim Müftiç Efendi'yi görmektedir. Hazim Müftiç Efendi ilmiye sınıfındandır. Medrese tahsilinden sonra Bosna'da Nüvvab Mektebi'ne devam etmiştir. Henüz okul sıralarında edebiyat mahfillerinin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Küçük hikâyeler yazmak konusunda büyük başarı göstermiştir. Talebeliğinde yazdığı "Kaz" romanı

---

<sup>13</sup> Safvet Beg Başagiç ve eserleri hakkında bkz. Lejla Gazić, *Naučno i stručno djelo dr. Safvet-bega Bašagića*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2010.

büyük takdir toplamış, Almanca ve Fransızca'ya da tercüme edilmiştir. Hidayet Kulinoviç, Hazim Müftiç'in buradaki başarısını, kalem sanatı açısından değerlendirmekte, mezuniyetinden sonra milletle temasının artmasıyla başarısının da arttığını, sanatkâr üslubunun ruhsal tahlillerle taçlandığını söylemektedir. Hazim Müftiç'in *Gayret* gazetesinde yayınlanan, işgal öncesinde doğan ve işgal esnasında eğitim gören, gördüğü eğitimle aslından uzaklaşan ve tamamen yabancılaşan bir Boşnak gencin konu edildiği *Mütevahhiş Koyunlar* başlıklı yazısının ruhsal tahlil açısından son derece güzel olduğunu, hatta Boşnakların hayatları hakkında muhtasar bir fikir edinmek için bu hikâyenin okunmasının kâfi olduğunu düşünen yazar, hikâyeyi Türkçeye tercüme ederek yazısına ilave etmiştir.

Hidayet Kulinoviç, Avusturya-Macaristan idaresinde Boşnakların eğitimi meselesine eğildiği bu yazısında, halkın konuya yaklaşımını ve içerisinde bulunduğu durumu Hazim Müftiç'in hikâyesi ile net bir şekilde tasvir etmektedir. Dönemin modernleşme algısını, modernleşmeyi her şeyiyle batılılaşma olarak görmenin, millî-dinî kimlik ve idrak üzerindeki olumsuz sonuçlarını, eğitim sisteminin kişileri mensubu oldukları topluma yabancı kılma tehlikesini ortaya koymaktadır.

ii- iii) *Sebîlü'r-reşâd Dergisi*'nin 13 Haziran 1912 tarihli 197'inci ve 20 Haziran 1912 tarihli 198.'nci sayısında *Bosna Müslümanları- Ahvâl-i 'Ulemâ* başlıklı ve iki kısımdan oluşan yazıda Boşnak Ulemasının hali-hazırdaki durumu ele alınmaktadır.

Yazının *Ahvâl-i 'Ulemâ I* kısmında, 1912 yılı ilkbaharında ilmiye mensuplarının geçirdikleri iki önemli safhadan bahsedilmekte ve öncelikle bunun sebepleri açıklanmaktadır. Bosna-Hersek'i işgal ettiği zaman Avusturya-Macaristan hükümeti diğer tüm işler gibi İslâm evkafını da kendi idaresine almış ve 28 sene istediği gibi kullanmıştır. 10 senelik bir mücadele sonunda Müslümanlar İslâm evkaf ve maarifi üzerine muhtariyet elde etmişlerdir (1909). Bu muhtariyetin sınırları İslam ve hükümet temsilcileri arasında yapılan toplantılar sonucunda “*evkâf ve ma'ârif-i İslâmiyye muhtâriyeti nizâmnâmesi*” ile belirlenmiştir. Evkaf ve Maarif İşlerinin İdaresi için iki seçilmiş iki heyet faaliyet gösterecektir. Bunlardan birisi evkafın mali işleri konusunda kararlar verir ve diğeri bu kararları şeriata uygun bulması halinde kabul eder ve İslam maarifinin yoluna konulması için lazım olan kararları müzakere etmek suretiyle alır. Bu heyetlerin nasıl seçildiklerini ve kimlerden oluştuklarını anlatan yazar, bu iki heyetin karşılıklı ilişkilerinde faaliyete geçtikleri ilk andan itibaren ihtilaflar baş gösterdiğini belirtmektedir.

İlk ihtilaf, reîsülulemânın kanunen atamakla yükümlü olmasına rağmen, müftülerinin vefatı üzerine boşalan üç müftülük makamına kimseyi atamaması üzerine baş göstermiştir. Aydın sınıfı bu durumu hiddetle karşılamıştır. Reîsülulemâ, muhtâriyet nizâmnâmesine göre bir müftülük mahalli boşaldığında, oraya üç ay süre zarfında yeni bir müftü tayin etmeye mecburdur. Her müftünün nizamnâmenin ilgili maddeleri gereğince muayyen vazifeleri bulunmaktadır. Müftülük makamında, bundan sorumlu kimseler bulunmazda söz konusu işlerin büyük zarar göreceği muhakkaktır.

İkinci ihtilaf, Bosna'nın pek çok yerindeki boş arazileri üzerine bina yapmak ve bundan iktisadî fayda sağlamak amacıyla evkaf meclisinin beş milyon kronluk bir borçlanmaya karar vermesi üzerine olmuştur. Ulemâ meclisi "şerî'ata muhâlifdir" diyerek karşı çıkmasına rağmen bundan bir sonuç elde edememiştir.

Üçüncü ihtilaf, kadınların terbiye tarzı meselesinde ortaya çıkmıştır. Yazar, sadece bu meselede reîsülulemâyı haklı bulduğunu belirtmektedir. Bu konuda dar görüşlü terakkîperverlerin, ilmiyenin irticâ hakkında uzun ve heyecanlı makaleler yayınladıklarını, makalelerinde değilse de özel mahfillerde ulemanın memlekette sürülmedikleri sürece ilerlemenin imkânsız olduğunu söylediklerini yazmaktadır. Bu saldırılar cemiyet-i ilmiyenin teşkiline sebep olmuştur. İlmiye mensuplarının bir araya geldiği bir toplantıda ki yazarın kendisi de bu toplantıda hazır bulunmuştur, ilmiye cemiyetinin programı okunmuş ve bu programın hükümete kabul ettirilmesi vazifesi tertip heyetine verilmiştir. İşte yazarın "makalem" dediği bu yazısının başında bahsettiği iki safhadan biri işte bu cemiyet-i ilmiyenin teşkilidir.

Hidayet Kulinoviç, "*Bosna Müslümanları - Ahvâl-i ulemâ II*" başlıklı yazısında iki heyet arasındaki ihtilafların dördüncüsü ile devam etmektedir. Bu ihtilafın sebebini şu şekilde açıklar: Bosna'da iki tür okul bulunmaktadır. Bunlardan birincisi her milletin muhtar idaresinde bulunan özel ilkokullardır, ikincisi farklı derecelerde resmi okullardır. Riyâset-i İlmiyye bu okullarda okunacak kitapları düzenleme ve muallimleri hükümete tavsiye etmek vazifesiyle mükelleftir. Bu durum özellikle resmî ortaokullarda son derece önemlidir. Çünkü bu okullardaki İslam gençleri hakikî bir dinî terbiyeye tabi tutulmazlarsa, İslâmın istikbali için zararlı bir şekilde yetiştirilmeleri ihtimali yüksektir. Reîsülulemâ böyle önemli bir vazifede büyük bir ihmal ve atalet üzere davranmıştır.

Reîsülulemâ hakkında ‘umûmî efkârda büyük bir memnuniyetsizlik söz konusudur ve ufak bir hataya daha tahammül kalmamıştır. Bununla birlikte, yazara göre yeni hatası diğerlerinden daha küçük değildir. Olay şöyle gelişmiştir: Kendisine bir konuda şikâyete gelen heyeti kabul etmek istemediği gibi, elçiler vasıtasıyla tüm heyete bir reîsülulemânın ağzına yakışmayacak sözlerle hakaret etmiştir. İş mahkemeye havale edilmiş, mahkeme bunun İslâm otonomisine ilişkin olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Mesele “Hâcegân Meclisine” havale edilir. Meclis, 4’e karşı 16 oyla, reis ve iki adamını adem-i emniyet beyan ve onları istifaya davet eder. Yazar Reîsülulemânın kendiliğinden istifa edip etmeyeceğini sorgulamakta ve etmemesinin millî meselelere başkalarının karışacağı anlamına geleceğini belirtmektedir. Yazarın bahsettiği 1912 yılı ilkbaharında ilmiye mensuplarının yaşadığı iki önemli hadiseden bir diğeri de budur.

iv-v) Hidayet Kulinoviç, *Bosna Müslümanları- Bosna’da Evkâf-ı İslâmiye Mes’elesini* başlıklı yazısını *Sebilü’r-reşâd Mecmû’asının* 11 Eylül 1912 tarihli 212’nci sayısında ve 10 Ekim 1912 tarihli 214’nci sayısında iki kısım halinde yayınlamıştır.

Yazının ilk kısmında yazar “*İstanbul’dan hareketimde Bosna Müslümanlarının ahvâli hakkında yazmasını der ühde ittiğim silsile-i makâlâta evkâf-ı İslâmiye’den başlıyorum. Çünkü evkâf mes’elesini Bosna Müslümanlarının hayat-ı dîniyesi nokta-i nazarından en ziyâde ehemmiyet verilecek bir mes’eledir.*” demektedir. Burada İstanbul’dan hareketinden kasıt, onun buradaki eğitimini tamamlayıp Bosna’ya dönmesi olmalıdır. Yazar, burada bir dizi makaleden bahsetmektedir, ancak iki bölümden oluşan bu yazısından sonra gazetede onun adına yayınlanmış başka bir yazı bulunmamaktadır.

Hidayet Kulinoviç, evkaf meselesinin Bosna Müslümanlarının dinî hayatları açısından en önemli mesele olduğunu belirtmektedir. Burada Müslümanlardan bahsedeceği zaman zatını da işe dâhil ederek “biz” şeklinde konuşmaktadır. İdaresi altında buldukları ruhbanî hükümetten, dinî terbiyelerine hizmet edecek bir hareket beklenemeyeceğini, bu hususta ancak Boşnakların kendilerinin gayret sarf edebileceklerini söylemektedir.

Yazısının bu ilk kısmında yazar, evkafın mevcut durumuna geçmeden, o zamana kadar Avusturya-Macaristan hükümeti tarafından nasıl idare edildiğini ve bunun sonuçlarını ele almıştır. Bunu eski ile yeninin mukayesesi için lüzumlu görmektedir. Hükümet İslâm evkafını 1894 yılına kadar geçici kanunlarla idare etmiş ve bu yılın Haziran ayında evkaf idaresi için bir kanun düzenlenmiştir. Bu kanun gereğince İslâm evkafı iki heyet tarafından idare ediliyordu:

1- Evkâf emâneti heyeti: Evkâf işlerinde karar verme vazifesini ifa ederdi.

2- Evkâf idâre heyeti: Evkâf emâneti heyetinin kararları gereğince işleri idare etmekle mükellefti.

Yazının ilk kısmında, Evkaf Emâneti Heyetinin nasıl teşkil edildiği ve yapmakla mükellef olduğu görevleri detaylı olarak anlatılmıştır. Yazının ikinci bölümünde (*Bosna Müslümanları- Bosna'da Evkâf-ı İslâmiye Mes'elesi II*) ise Evkaf idare heyetinin teşekkülü ve görevlerine yer verilmiştir.

Yazar, 1894 tarihli evkafa dair kanun düzenlemesi ile evkaf işlerinin oldukça yolunda yürütülebileceği yanlış zannına düşecek olanlara, hükümetin evkaf işlerine müdahalesi hususunu içeren kanun maddesini işaret etmektedir. Hükümet, evkâf idaresini son derece “*sıkı ve müstebidâne bir teftîş*” altına koymuştur.

Hidayet Kulinoviç, yazısının sonunda, bu iki 2 makale ile *Sebîlü'r-Reşâd* okuyucularına Bosna'da İslâm evkafının muhtariyetinden önce nasıl idare edildiğini yazdığını belirtmekte ve bundan sonraki makalelerini haber vermektedir. Buna göre yazar bundan sonra sırası ile şu konuları makale hakkında mecmuada yayınlamayı planlamıştır: öncelikle eski idare altında yapılan su-i istimaller bundan sonraki makalede ele alınacaktır. İzleyen makalelerde de bu su-i istimallerin sebep olduğu millî hareketler ve sonuçlarından bahsedilecektir. Daha sonra “evkâf ve ma'ârif-i İslâmiye muhtâriyeti” nizâm-nâmesi açıklanacak ve 3 senelik evkaf idaresinin gösterdiği ilerlemeler anlatılacaktır. Sonraki makalede Bosna'daki İslâm Sıhhiye ve Hayır Müesseseleri üzerine olacaktır. Gelecekteki makalelerine dair bu beyanatına rağmen, Hidayet Kulinoviç'in *Sebîlü'r-Reşâd Mecmuası* 'nda yayınlanmış başka bir yazısı bulunmamaktadır.

Bundan sonraki sayılardan birinde Kulinoviç soyadı ile imzalanmış Bosna'ya dair bir yazı daha bulunmaktadır ki o da Hidayet Kulinoviç'e değil muhtemelen kardeşi Mustafa Kulinoviç'e ait olmalıdır.

Sonuç: 1878 senesinde Bosna-Hersek, Avusturya-Macaristan tarafından işgal edilmiştir. Dört yüzyılı aşkın bir süre Osmanlı idaresinde kalan topraklar, Avusturya-Macaristan idaresine bırakılmıştır. Bu ani idarî değişimin Bosna-Hersek toplumunun etnik, dinî ve kültürel farklılıklar gözetilmeksizin tamamını etkilediği muhakkaktır. Ancak Müslüman nüfus açısından etkisi daha büyük olmuştur. Öncelikle Gayrimüslim bir idare altında yaşama başlı başına bir problemdir. Nitekim Müslümanlar ilk andan itibaren işgale karşı üç ay süren yer yer silahlı mücadeleye dönüşen bir direniş göstermişlerdir. Bundan sonraki süreçte ise yeni idare ile birlikte ortaya çıkan yeni şartlara uyum ile ilgili güçlükler ortaya çıkmıştır. Farklı yoğunlukta olsa



da sosyal, iktisadî, siyasî, kültürel ve dinî olmak üzere hayatın her alanında bir değişim söz konusudur. Müslümanların yeni farklı hayatın şartlarına uyum sağlaması ve bu idarî düzende var olma gayretlerinde din-eğitim ve evkaf idaresinde özerklik mücadelesi önemli bir yer tutmaktadır.<sup>14</sup> Nihayet özerklik nizamnamesi (evkâf ve ma‘ârif-i İslâmiyye muhtâriyeti nizâm-nâmesi), Avusturya-Macaristan’ın 1908 senesinde Bosna-Hersek’i ilhakından bir süre sonra yayınlanmıştır (1909). Hidayet Kulinoviç de aşığıda transkripsiyonlarını vereceğimiz yazılarında Bosnalı Müslümanların/Boşnakların Avusturya-Macaristan idaresi altında karşılaştıkları güçlükleri eğitim, ulema ve evkaf konuları üzerinden ortaya koymaktadır. Babasının onu İstanbul’a eğitime göndermesinin sebebi bizzat “ecnebi” eğitimden kaçıştır. Eğitiminden sonra geri döndüğü memleketinde Müslümanların varlıklarını kimlikleri konusundaki bilince sürdürme mücadelesini teneffüs etmiş görünmektedir. Bu yazılarla içinden geldiği ve sorunlarını paylaştığı bir toplumun sesini tüm İslâm âlemine duyurmayı hedeflemiştir.

#### 4- Metinlerin Transkripsiyonu:

- 1 -

***Sırât-ı Müstakîm*, 14 Cemâziye’l-evvel [1329] pençşenbih 5 Mayıs 327. (18 Mayıs 1911), Aded: 141, Cild: 6, Sahife: 174-175.**

##### ***Bosna Müslimânları***

Sırât-ı Müstakîm cerîde-i muhteremesine

Akvâm-ı İslâmiye’yi birbirine tanıtmak husûsunda üç senedir gösterdiğiniz gayret ve fa‘âliyetin bir sitâyîşhân-ı sâkiti idim.

Bugüne kadar bütün akvâm-ı İslâmiyye’nin ahvâl-i ictimâ‘iyye ve ‘irfâniyesinden İslâm kârîlerinizi haberdâr itdiniz. Yalnız biz zavallı Boşnaklar tanınmak ni‘metinden mahrûm kaldık.

Boşnakların bu son yarım asırlık hayatlarını kavmimizin ‘ulemâsından biri yazmalı idi. Fakat onların sükûtu bana ziyâdesiyle te’sîr ittiğinden bu bâbda birkaç satır yazı yazmağa kendimde cür’et gördüm. Bir şâ‘ir-i millîmizin didiği gibi: “biz küçüğüz ama vatan-ı İslâmiye’ye

---

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ayşe Zişan Furat, *Gayr-i Müslim İdare Altında Müslümanların Din Eğitimi. Avusturya-Macaristan Dönemi Bosna 1878-1918*, İdil Yayıncılık, İstanbul 2013.

büyük adamlar yetiştirdik”. Biz ‘umûm Boşnaklar dâ’imâ bununla iftihâr ideriz... Sadede gelelim:

Bosna’nın Avusturya tarafından işgâli üzerine Boşnakları bir mevt-i muvakkat istilâ itmişdi. Vaki‘â hükûmet her tarafta muntazam mekâtib-i ibtidâ’iyye ve i‘dâdiyye te’sîsinden geri kalmamış idiyse de Peygamber ve dini aleyhinde yazılar dolu kitâblar okutan mekteblere salâbet-i dîniyye ile meşhûr olan Boşnakların çocuklarını göndermeyecekleri derkâr idi.

İşte bu hâl bizim yirmi sene kadar uzun bir müddet zarfında tamâmen hâl-i menâmda kalmamızda bâ‘is oldu.

Boşnaklar hükûmetin açtığı mekâtibden o derece nefret idiyorlardı ki böyle bir mektebe çocuğunu virmek â‘detâ büyük bir cesârete mutavakkıf idi. Ma‘a-mâfih ba‘zı devr-endiş adamlarımız bütün bu müşkilâtı göze alarak çocuklarını mektebe virdiler. Şimdi biz birçok müşkilâtla mektebe virilen bu gençlerden istifâde idiyoruz. Memleketimizin seviye-i ‘irfânını terfî‘ idenlerden en birincisi diyetmeclisi re’îs-i hâzırı “Başagiç Safvet” Bey’dir. Bu zât-ı muhterem tahsîl-i ‘âlîsini ikmâl ider itmez kalemine sarıldı. Kulûb-ı millette hissiyât-ı vatanperverâne uyanması için birçok şiirler yazdı. Bu şiirler bi’l-âhere ayrıca kitâb şeklinde de tab‘ idilmiştir. Bugün milletin eyâdi-i ihtirâmında dolaşiyor. Bu zâtın semere-i fa‘âliyeti olarak daha birçok gençler yetişti. İşte bu gençler Gayret risâle-i mevkûtesiyle ‘irfân-ı millînin temel taşlarını koymağa çalışıyorlar. Bunlar arasında en ziyâde nazar-ı dikkat ve takdîri celb iden Müftîç Hâzim Efendi nâmında bir gençtir. Bu zât ‘ilmiyye sınıfına mensûbdur.

Medreselerin seyri’âtından ne kadar bahs olunursa olunsun iddi‘â iderim ki aynı medrese biz Boşnaklara en büyük dimâğlar yetiştirmiştir. Bu zât medreselerde uzun müddet tahsîl-i ulûm itdikten sonra bi’l-imtihân memleketimizin “nüvvâb” mektebine dâhil oldu. Daha mekteb sıralarında iken mehâfil-i edebiyenin nazar-ı dikkatini celb idecek derecede izhâr-ı dehâya iktidâr gösterdi. Bu muhterem genç ale’l-husûs küçük hikâye yazmak vâdisinde pek ziyâde muvaffak olmuşdur. Daha mektebde iken yazmış olduğu “Kaz” noveli şâyân-ı takdîr görülmüş ve hatta Almanca ve Fransızcaya bile tercüme edilmiştir.

Fakat o zamanki muvaffakiyeti sırf san‘at-ı kalemiyye cihetinden idi. Mektebden neş‘et idüb de milletiyle daha fazla temâsda bulununca muvaffakiyeti arttı. O zaman bu san‘atkâr üslûbu tahlîlât-ı rûhiyye ile de tetevvüc itdi. “Gayret”in son nüshasında yazmış olduğu “Mütevahhiş Koyunlar” tahlîlât-ı rûhiyye nokta-i nazarından pek ziyâde güzeldir. Ve hatta ben daha ileriye giderek dirim ki Boşnakların hayât-ı hâzıraları hakkında bir fikr-i muhtasar idinmek için

bu hikâyeyi okumak kâfidir. Osmânlı kâriyelerimize bu zevki te'mîn için ber-vech-i âtî tercüme idiyorum.

### *Mütevahhiş Koyunlar*

Bosna'nın işgâlinde evvel doğmuşdu. Vatan ve milletinin mâzîsini bilmiyordu. Fakat onu kendisine milleti için nefret ilkâ iden kitaplardan, yabancılardan bi'l-âhere öğrendi.

Ebeveyni iyi ahlaklı Müslimânlar idi. Ba'zı dostlarının nasihatleri üzerine onu büyük bir tereddütle mektebe virdiler.

Mektebe korka korka gider, sınıfları mutarrid bir sûrette geçirdi. Çünkü onun mektebe gitmekten maksadı bu idi. Babası kendisine mektebe gitmekten ne beklediğini söyleyemeyecek derece câhildi.

Mektebde o halîta-i hissiyât-ı mütezâdede kendisine söylenen şeyleri kemâl-i dikkatle dinlerdi ve bu dikkati sâyesinde artık bütün eski âdâtın fenâ olduğunu öğrendi ve mâhiyetini henüz öğrenemediği “medeniyet”in taht-ı te'sîrinde munkârız olacağına i'tikâe itmeğe başladı.

Bütün bu sözleri dinleye dinleye yeniliğin iyiliğini idrâke henüz başlamıştı. Bulunduğu mektebde her şeyin bir program da'iresinde cereyân ittiğini görüyordu. Bu hâlât kendisini yeniliğe doğru cezb teşdhiuen,

Muhîtinin rûhunda hâsıl eylediği te'sîrlerle sinni ilerliyordu. Ahvâli kendisine îzâh ve tefsîr ile mukâyese itdirecek bir büyüğü yokdu. Zavallı çocuk aslına artık küsmüş idi. Artık elbise-i milliyesi hoşuna gitmiyordu. Kendisini dev aynasında görmeye başlamıştı.

Zavallı baba oğlunun bu tebeddülü karşısında büsbütün şaşırılmıştı. Fakat nasıl hareket ideceğini kestiremediğinden ehîbbâsının nasihatlerine mürâca'at itdi. Bir kısım “çocuğunu mektepten çıkar” diyerek nasihatde bulundular.

Çocuk da bu nâsihlerle temâsda bulundu. Kısım-ı evvel ile işini çabuk bitirmişti. Onlardan nefretle ebediyyen ayrıldı. Diğerleri onun çok hoşuna gitmişti. Onlar dost oldu. Çünkü onlar hoşlanacağı bir tarzda teşvîkâtda bulundular ve yenilik mezâyâsını sayarak meth itdiler.

Bu yabancılar çocuğu daha ziyâde cezbe muvaffak oldular. Çünkü onun i'dâdiye tahsiline mübâşeret için parası yokdu. Onların tavassutuyla hükûmet ona bir mikdâr para tahsîs itdi. Çocuk veli-ni'etlerini perestiş derecesinde seviyordu. Çünkü “el-insân abîdü'l-ihsân”dı.

Kendisine idilen mu‘âvenetle millet parasıyla olduğunu anlayacak derecede seviye-i ‘irfânı yükselmemişti.

Her sene muntazaman i‘dâdiyeye gider ve müddet-i ta‘filiyeyi memleketinde geçirirdi. Artık yalnız velini‘metlerinin evlâdlarıyla konuşurdu. Çünkü diğerleri pek adi! Şimdi yaka ve boyun bağı takmadan sokağa çıkmağa utanıyordu.

İlk senenin müddet-i ta‘filiyesi esnâsında ebeveyninin ibrâmları üzerine akraba ve ta‘alukâtını ziyâret itmişti. Fakat sonraları buna tahammül idemez oldu. Oraya gidüb birtakım ‘âdilikleri dinlemekten ne çıkar?

Kısm-ı â‘zamı me‘mûrîn-i mahalliyyeden olan ehîbbâsıyla tenezzüh itmekden çok hoşlanırdı. Onlara yaklaşmak, addidilmek, adetleriyle it‘iyâd itmek kendisi için bir büyük zevk teşkil iderdi. Kendisiyle milleti arasında gittikçe derinleşen bir uçurum var idi. Bunu dolduracak, bu uzaklaşan evlâdı anasına döndürecek bir adam mefkûd idi.

İ‘dâdiyeyi ikmâl itdi. Tahsîl-i âlîsini ikmâl için Avrupa’ya gitdi. Gözleri bedâyi-i Garb’tan kamaşmıştı. Artık vatanı ve milleti onun için pek zelîl ve dûn bir derekeye sükût itmişlerdi. Artık o Boşnak hayatının ölüm olduğuna tamamen kâni‘ oldu.

Mekâtib-i ‘âliyyedeki tarz-ı tadrîs onun büsbütün gözünü açdı. Tahsîl-i ‘âlîsini ikmâl iden bu doktor beyden artık bize ‘â’id bir şey aramayınız. Çünkü kendisi tamâmen bir Garblı hâlinde vatanına dönmüştür. Zavallı millet evvelâ seviniyor. Sonra bu hâ’in evlâdının harekâtını görerek tahsîlden de, mekâtibden de nefrete başlıyor.

Fakat kabâhat gençde değil, onu yetiştiren muhîttedir. Eğer ıslâh-ı ahvâlî arzu idersek “Gayret”e itdiğimiz yardım nisbetinde hâceler cem‘iyyetine de mu‘avenet idelim.

### **Dârülfünûn-ı Osmânî Dîniyye Şu‘besi Müdâvimlerinden**

#### **Bosnalı Hidâyet**

- 2-

***Sebîlü’r-reşâd*, 27 Cemaziyelahir 1330 pencşenbih 31 Mayıs 1328 (13 Haziran 1912), Aded: 197-15, Cild 8- 1, Sahife: 288-290.**

#### **Bosna Müslimânları**

##### **I**

## Ahvâl-i ‘ulemâ

1328 senesinin ilkbaharı esnâsında Bosna müntesibîn-i ‘ilmiyyesinin geçirmiş olduğu iki safha-i mühimmeyi bütün Müslümân kardaşlarımızın nazargâh-ı ittilâ‘ına ‘arz itmek isterim.

Evvelâ bunu mûcib olan esbâbı bir mukaddime ile îzâh ideyim: Bosna-Hersek’in Avusturya tarafından istilâsı üzerine hükûmet-i müşârün-ileyha -bütün umûra vaz‘-ı yed itdiği gibi evkâf-ı İslâmiyye’yi dahi nezâreti altına almış ve istediği gibi yirmi sekiz sene kullanmıştır. Memleketimiz Müslümânlarının intibâhı üzerine hükûmetden vukû‘ bulan mutâlebâtı meyânında evkâf ve ma‘ârif-i İslâmiyye’nin istiklâli mes‘elesini mühim bir mevki‘ işgâl idiyordu. On sene kadar devâm iden mücâhede neticesinde Müslimânlar evkâf ve ma‘ârif-i İslâmiyye muhtâriyetine nâ‘il oldular. Bu muhtâriyetin hudûdu İslâm ve hükûmet murahhasları arasında vukû‘ bulan ictimâ‘larda kabul idilen “evkâf ve ma‘ârif-i İslâmiyye muhtâriyeti nizâmnamesi” ile ta‘yîn edilmiştir. Tabî‘idir ki bu muvaffakiyet bütün Müslimânları derece-i nihâyede memnûn itmiştir. Bununla Müslimânlar artık isbât-ı rüşd iderek kendi mallarına vaz‘-ı yed itmiş oluyorlar.

Umûr-ı evkâf ve ma‘ârifin tedvîri için iki hey‘et-i müntahaba icrâ-yı fa‘âliyet ider; bunların birisi evkâfın umûr-ı mâliyyesi hakkında mukarrerâtda bulunur, diğeri ise mukarrerâtı şer‘-i şerîfe muvafık bulunduğu halde kabûl ve ma‘ârif-i İslâmiyye’nin yoluna konulması için lâzım gelen kararları bade’l-müzâkere ittihâz ider.

Umûr-ı mâliyyenin tedvîri vazîfesiyle mükellef olan hey‘et her sancakdan gönderilen dörder meb‘ûsdan teşekkül ider. İkinci hey‘et ise her kazânın tâbi‘ oldukları sancağa gönderecekleri iki murahhasdan teşekkül iden hey‘etin Saraybosna’ya gönderecekleri ‘ilmiyyeye mensûb iki murahhas ile teşkil olunur. Bosna-Hersek’in altı sancağı hâvi olmasına nazaran on iki ‘âlimden teşekkül iden bu hey‘ete “Hâcegân Meclisi” dinilir. Bu son meclis “re‘îsü’l-‘ulemâ” ile dört refikini intihâb ider. Re‘îsü’l-‘ulemâ ve rüfekâsı ve intihâb itdiği altı müfti umûr-ı mâliyyeyi tedvîr iden hey‘etin a‘zâ-yı tabî‘iyyesi add idilirler. Her iki meclis re‘îsü’l-‘ulemânın riyâseti altında ictimâ‘ ider.

Evkâfın umûr-ı mâliyyesi, meclis-i evkâfın intihâb itdiği hey‘et-i idâre tarafından rü‘yet idilir. Hey‘et-i idâreye riyâset iden zât “evkâf müdiri” nâmı altında tedvîr-i umûr ider.

Bizdeki teşkilât-ı ‘ilmiyye hakkında şu muhtasar ma‘lûmâtdan sonra iki hey‘etin münâsebât-ı mütekâbilesini tedkîk idelim: birinci intihâbâtda mevki‘-ı iktidâra geçen bu iki hey‘et arasında daha ibtidâ-yı fa‘âliyetde ihtilâf hâsıl olmağa başlamıştır.

İlk ihtilâf re'îsü'l-'ulemânın, ta'yînine kânûnen vazîfedâr olduğu üç müftiliğe –evvelkilerin vefâtına mebni- diğerlerini ta'yîn itmemesinden ileri geliyordu. Tabaka-i münevverenin bu tekâsüle hiddet itmeleri ber-vech-i zîr esbâbdan neş'et idiyordu:

Re'îsü'l-'ulemâ, bir müftilik mahalli açılınca, üç ay zarfında diğer birisini makâm-ı iftâyâ ta'yîne, muhtâriyet nizâm-nâmesinin madde-i mahsûsası mûcebince mecbûrdur. Hükûmet her ne kadar bu nizâm-nâmenin kâfili sıfatıyla re'îsi buna icbâr idebilir idiyse de, bu sûretle İslâmların birçok umûr-ı milliyelerini te'hîre uğratabildiğinden hiç ses çıkarmıyordu, her müftinin, nizâm-nâmenin mevâdd-ı mahsûsasıyla mu'ayyen vezâ'ifi vardır. Makâm-ı mezkûrda eğer ondan me'sûl idilecek zevât bulunmazlarsa umûr-ı mezkûrenin son derecede mutazarrır olacakları muhakkaktır.

İkinci ihtilâf evkâfin büyükce bir istikrazı hakkında vukû' bulmuştur. Ehemmiyetine mebni onu bir parça mufassal olarak îzâh ideceğim: Bosna'nın birçok taraflarında vakfin hâlî emlâki vardır. Vakf bu mahallerden hiç bir fâ'ide görmediği halde hükûmete bunlar için ağır virgüleri virmek mecbûriyetinde bulunuyor. Hâlbuki o mahallere binâlar inşâ edilse kendilerine yatırılan sermâyeye –bütün rûsûmu edâdan sonra- % 10 ila 12 vâridât te'mîn iderlerdi. İşte bu iktisâdî düşünceler evkâf meclisini beş milyon kronluk bir istikraz kararına kadar getürdü. Fakat 'ulemâ meclisi: “şerî'ata muhâlifdir” diyerek ibrâz-ı muhâlefet itdiler. Ma'a-hazâ bu mes'ele fetvâhânedan istiftâ idilerek terakkîperverlerin arzusu vechle hall edilmiştir.

Yukarıdaki müftilerin 'adem-i ta'yîni mes'elesinde re'îsin de bir takım esbâb-ı indiyyesi vardır. Çünkü bu üç mevkı' açık kaldıkça onları gâye-i âmâl idinen 'ulemâ –menfa'atleri muktezâsı olarak- re'îse hoş görünmeğe, ona –velev vicdânlarına muhâlif olsun- tarafdâr olmağa mecbûrdurlar. Re'îs de bi'l-mukâbele müftileri ta'yîn itmeyerek bunu emel idinen 'ulemâyı kendisine karşı beyne'l-havf ve'r-recâ hâle koymağa menfa'ati iktizâsından add ideceği şübhesizdir. Fakat bu esbâbın vatanperverâne olmadığını yukarıdaki satırları okuyanların derhal kabûl idecekleri bence muhakkaktır.

Üçüncü ihtilâf nisvânın tarz-ı terbiyesi mes'elesinde zuhûr itmiştir. Yegâne bu mes'elede re'îsü'l-'ulemâyı haklı görüyorum. Bu mes'elede kûteh-bîn terakkîperverler son derece saçmaladılar. 'İlmiyyenin irticâ'ı hakkında uzun ve müheyyic makâleler neşr itdiler. Makâlelerinde her ne kadar, o kadar açığa çıkamıyor idiyse de husûsi mahfellerde hâcelerin memleketden tard idilmeyince terakkînin 'adem-i imkânından bahs idiyorlardı. Cehâletlerinden, Otuz bir Mart'ı tertîb idenlerin 'ilmiyye olduğunu zann iderek, makâlelerine “İkinci Bir

Otuz bir Mart” nâmlarını virdiler. Bereket virsün ki idâre-i örfiyyenin ikâmesi ellerinde değildi, yoksa zavallı hâcelerin hali hakikaten yaman olurdu.

Zükûr ve nisvân mekteblerinin programlarını tertîb için toplanan hey’et mantiki cevaplar virmekden geri kalmadı, ‘ilmiyyeye vukû’ bulan bu tecavüzden bütün efrâd-ı millet dil-gîr oldu. Re’îsü’l-‘ulemâya her taraftan hemfikir bulunduğu dair yüzlerce telgraflar vürud itdi. Atâletinden dolayı enzâr-ı ammeden sükûta başlayan re’îsü’l-‘ulemâ, bu mes’ele sâyesinde oldukça te’mîn-i mevki’ itmeğe başladı. Bu güne kadar birisi ‘ilmiyye cem’iyyetinin teşkîlinden bahs itmiş olsaydı herkes gülerdi.

Fakat bu tecavüzler Bosna müntesibîn-i ‘ilmiyyesinin intihâbına sebep oldu. Bu tecavüzleri bir hafta geçmemiş idi ki gazetelerde bütün meslekdâşlar cem’iyyet-i mezkûrenin teşkîli için bir hey’et-i mürettebe tarafından da’vet idiliyordu. Terakkîperverân mehâfilinde bu haber, hayret ve istihfâfi mûcib oldu: “Ya! Hâceler de adam olacakmış!” avâzeleri her yerde işidiliyordu. Zavallı ‘ilmiyye müşkil bir mevki’de idi. Çünkü karşusunda öyle muhâlifleri var idi ki terakkî ve hayr-hâhîde imtiyâzlı olmak iddi’âsında bulunuyorlar. ‘Âcizleri de meslekdâşların bu ictimâ’ında bulundu. Hey’et-i mürettebenin tanzîm itdiği program huzzâr önünde okundu. Programın esâsı meslekdâşların terfih-i ahvâli, hayat-ı İslâmiyye’nin indirâsdan vikâyesi ve evkâf-ı İslâmiyye’nin mâ-vaz’ lehine sarfi için cem’iyyetin sarf-ı dikkat itmesi gibi mevâdd-ı mühimmeyi hâvidir.

Burada tesâdüf ittiğim bir hâlet-i rûhiyyeyi kayd itmekden kendimi alamıyorum. Mezkûr ictimâ’da isbât-ı vücûd için mahall-i ictimâ’a yaklaştığım zaman –fesli diyerek- beni kabul itmemek istediler. Fakat hüviyyet varakamı göstererek zorla kendimi kabûl itdirdim. Bu vak’ada feslilere karşı bir ‘adem-i emniyet, bir ma’nâ-yı iğbirâr-ı istişmâm idiliyor.

Ma’lûm ya! Her yerde hükmü câri bir kâ’ide vardır: “Her amel aksü’l-ameli mûcib olur” işte benim başıma gelen bu vak’ayı ancak bu sûretde tefsîr idebiliriz. Az kaldı bu aksü’l-amel kâ’idesinin kurbânı ben olacaktım.

Program teferru’âtında ba’zı mevâddın tebdîli ile huzzâr tarafından kabul idildi. Hey’et-i mürettebeye hükûmete tasdîk itdirmek vazîfesi virildi. Program mâddesinin ne râddeye geldiğini bilemem. Yalnız diyebilirim ki cem’iyyet rüşeym hâlinededir. Temenni iderim ki inkişâfât-ı lâzimesini idrâk için mâhir ellere tevdi’ idilsün. Fakat ne çâre ki ‘âlem-i İslâm’ın bir maraz-ı rûhîsi var, korkarım ki bizim Bosna cem’iyyet-i ‘ilmiyyesi de bunun kurbanı olmasun. Biz her yeni başlanılan işde büyük bir fa’âliyet gösterir, fakat bi’l-âhere atâlet-ı sâbıkamıza ric’at ideriz. Bu müdhiş bir hastalıktır. Akıllı geçinenlerimizin ilk tedâvisine gayret idecekleri bir maraz-ı

ma'nevîdir. Bir millet ne kadar hamiyet-mend olursa kendisinde fikr ta'kîb olmadıktan sonra hiç bir hareketi muvaffakiyetle neticelenmez. Bu hastalık ale'l-husûs 'ilmiyye sınıfında hâd bir dereceyi bulmuşdur.

Zavallı hâcelerin her fikr teşebbüs ve ta'kîbi nem-nâk medrese odalarının mütefessih havâsında çürüyüb gidiyor. Onlardan ba'zıları mükemmel bir 'âlim çıkıyorlarsa da nazari bir adam olmakdan öteye gidemiyorlar. Bu mâddi asrda ise nazariyatın para itmediği cihânın ma'lûmudur. Temenni iderim ki cem'iyet-i mezkûrenin hey'et-i idâresinde amelî bir adam bulunsun da cem'iyetden beklenen fâ'ide hâsıl olsun.

Bir de en ziyâde şâyân-ı dikkat olan cihet müstakbel hâcelerin cesâret-i medeniyyeye sâhib olarak yetişdirilmeleridir. İctimâ'da nazar-ı dikkatimi celb iden nukâtdan birisi de budur. Meselâ: şöhret-i şâyi'a ashâbı tarafından serd idilen ma'nâsız bir fikr genç meslekdâşlar tarafından duçâr-ı itirâz olursa simâlarda bir 'adem-i hoşnudî nümâyân olur. Öyle 'ulemâ ister ki kendi fikrini bilâ-pervâ herkese karşı söylemek cesâretinde bulunabileceği gibi, en muhâlif bir fikri dinlemek hürriyetperverliğinde de bulunsun. Ma'a't-te'essüf bu cihetler pek nâkısdır. Fakat bundan me'yûs olmak iktizâ itmez. Bu ictimâ'da memleketimizin birçok 'ulemâsıyla tanıştım. Aralarında İslâmiyyet da'iresinde hürriyetperver ve azm ve cesâret sâhibi birkaç âlime tesadüf itdim.

Makâlemin baş tarafında söylediğim iki hâdise-i mühimmenin birisi işte cem'iyet-i 'ilmiyyenin teşkîli mes'elesidir. Zann idersem bunu ehemmiyetli telakki itmekte siz de benim ile hem-fikirsiniz. Benim fikrimce 'âlem-i İslâm'ın istikbâli, 'ilmiyyesinin ehemmiyet-i zamâni derece-i derki ile mütenâsıbdır. Bu cem'iyet vakı'â bir lüzûm-ı tedâfü'î üzerine teşkîl olunmuşdur; fakat bir cem'iyetin müntesiblerini muvaffakiyetle müdâfa'a idebilmesi için esliha-i cedîde ile mücehhez olması icâb ider. İşte bu lüzûm ve icâb iledir ki 'ilmiyye mehâfilinde esliha-i cedîde olan ulûm ve fûnûnun lüzûmu, ona herkesin muhtâc olduğu fikri girer. Bu tenebbüh meslekdâşlara ta'mîm-i ma'ârif lüzûmunu ve bu sahada icrâ-yı fa'âliyeti mûcib olur. İlmîyye bu seviye-i refi'aya yükseldikten sonra ötesi kolaydır. Onlar o zamân 'âlem-i İslâm'ın rehber-i terakkî ve necâtı olurlar. Bütün parlak temenniler, hamiyetmendâne emeller ancak onların fa'âliyetleri sâyesinde tahakkuk ider.

**İstanbul Dârülfünûn-ı Osmânî Dîniyye Şu'besinden Kulinoviç Hidayet.**



*Sebîlü'r-reşâd*, 5 Receb 1330 pencşenbih 7 Mayıs 1328 (20 Haziran 1912), Aded: 198-16, Cild: 8- 1, Sahife: 307-308.

## Bosna Müslimânları

### II

#### Ahvâl-i 'ulemâ

Birinci makâledeki yazılarımla iki hey'et arasındaki ihtilâfları ve onlardan birisinin mücib olduğu hâdiseyi muhtasaran 'arz itdim. Şimdi diğer ihtilâflarla onların mücib olduğu ikinci hâdiseyi beyân ideyim:

Dördüncü nokta-i ihtilâf, zîrde yazacağım mes'ele-i mühimmeden zuhûr itmiştir:

Bizim memleketde iki nev' mektebler vardır: bunlardan birincisi her milletin otonomisi idâresinde bulunan mekâtib-i husûsiye-i ibtidâ'iyeye, ikincisi muhtelifü'd-derece resmi mekteblerdir. Riyâset-i 'ilmiyye bu mekteblerde okunacak ders kitaplarını tertîb ve mu'allimleri hükûmete tavsiye etmek vazîfesiyle mükellefdir. Ale'l-husûs bu cihet resmi i'dâdiyye mekteplerinde son derece mühimdir. Zîrâ bu mekteplerdeki İslâm gençleri eğer hakîkî bir terbiye-i dîniyye altında tutulmazlarsa istikbâl-i İslâm için muzırr bir sûrette yetiştirilmeleri ihtimâli çokdur. İşte re'îsü'l-'ulemâ böyle mühim bir vazîfede tekâsül ile atâletden son derecesini göstermiştir. Daha ufak bir hata lâzım idi ki efkâr-ı umûmiyyede 'adem-i memnûniyet tam ma'nâsıyla tezâhür itsün.

Son hata pek de evvelkilerden geri kalmaz... Re'îsü'l-'ulemâya bir şey hakkında şikâyet için gelen hey'eti mûmâ-ileyh kabûl etmek istemiyor ve murahhasları vâsıtasıyla bütün hey'eti bir re'îsü'l-'ulemânın ağzına yakışmayan elfâz-ı galîza ile tahkîr idiyor.

İş mahkemeye havâle idilir. Mahkeme bunun İslâm otonomisine müte'allik olduğunu söyleyerek redd ider. Mes'ele "Hâcegân Meclisine" havâle idilir.

Meclis-i mezkûr dört kişiye karşı on altı rey ile re'îs ve iki refîkine 'adem-i emniyet beyân ider ve onları isti'fâya da'vet ider. Bakalım re'îs kendiliğinden istifâ iderek hey'eti daha yüksek makâmlara şikâyete mecbûr itmeyecek mi? Eğer bütün hatalarını bir dereceye kadar unutturmak isterse çekileceği muhakkaktır. Ümid itmeyiz ki mûmâ-ileyh kendisine 'adem-i emniyet beyân iden bir milletin riyâset-i 'ilmiyyesinde bulunmakda ısrâr iderek Hâcegân Meclisinin mutâlebâtına muvafakat itmesün. Bu artık hatâ olmakdan çıkarak umûr-ı milliyemize

başkalarının karışmasını mûcib olacak, bir cürm, bir cinâyet hâlini kesb ider. Ahbârını va‘ad ittiğim ikinci hâdise-i mühimme budur. Ehemmiyetini de ‘arz ideyim:

Bu son hâdisede her ne kadar zâhiren fırka cereyânları hall idilmiyorsa da o sûretde tefsîr idilebilmek mahiyetini hâ’izdir. Re’îs aleyhinde mahkemeye mürâca‘at iden hey’etin ekserisi ekseriyet? fırkası efrâdındır. Halbûki re’îsü’l-‘ulemâ fırka-i mezkûrenin ileri gelenleri ile iyi geçinemiyor. Binâ’en aleyh mes’ele pek çapraşık idi, korkuluyordu ki sakın “Hâcegân Meclisi” meslek gayretini güderek re’îsin bu kadar hataya ve kusurlarına karşı ona beyân-ı i‘timâd itmesünler. İlmiyyeye muhâlefetle meşhûr ba‘zı zevât böyle olacağını daha karar virilmeden iddi‘â ediyorlardı. Velhâsıl Hâcegân Meclisinin bu mes’ele hakkındaki mukarrerâtına –gerek tarafdâr, gerek aleyhdâr- herkes son derecede muntazır idi. Mukarrerât yukarıda beyân ittiğim gibi zuhûr idince ‘ilmiyyenin her gayretten ziyâde gayret-i dîniyye ve milliyesi bulunduğu tezâhür itdi. ‘İlmiyyenin riyâsetinde ona lâyük olacak olmayan bir adama –ne kadar şöhet-i kazibesi olursa olsun- ‘adem-i emniyet beyân ideceğim anlaşıldı. Bu vaka ‘ilmiyyenin mevkı‘ının ehemmiyetini takdîr itmeğe başladığına büyük bir delildir. Arzu iderim ki ‘ilmiyye yalnız kendi re’îs-i nâ-lâyıklarına karşı değil –milletin büyüğü geçinen liyâkatsiz ve hamiiyet-siz kesânın aleyhinde dahi avâze-i şikâyetlerini –lüzûmu halinde- ref’ itsünler.

Bunları yazarken Bosna’nın “Hâcegân Meclisine” aşağıdaki hitâbda bulunmaktan kendimi alamadım: *“Yaşayınız, millet-i İslâmiyye sizin ancak bu nev’ gayretlerinize te’mîn-i istikbâl idecektir, gayret-i İslâmiyyeniz her şeyin fevkinde, fırka ve meslek gayretinin fevkinde bulunmalıdır.”*

Bir de mahkemeye mürâca‘at iden hey’ete birkaç söz söyleyeyim: “Birâderler! Bu mürâca‘atınız hamiiyet-i İslâmiyye’ye münâfidir. Çünkü bu kadar sene mücâhede sâyesinde nâ’il olduğumuz muhtâriyete yabancıların müdâhalesine sebebiyet viriyorsunuz. Bu mes’ele zuhûr ider itmez “Hâcegân Meclisi” a‘zâ-yı muhteremesini da‘vet itmeli ve bu işe hükûmeti müdâhale itdirmemeli idiniz. Buna sebep olarak sizdeki fırka gayretini gösterebilirim. Siyâseten aleyhdârı olduğunuz bir adamı enzâr-ı ‘umûmiyyeden ıskât için mahkemeye mürâca‘at iderek muhtârî işlerimize hükûmetin müdâhalesini mûcib olmak zan itmeyin ki hamiiyetle kâbil-i tevfiik olabilsün.”

**Kulinoviç Hidayet.**

## Bosna Müslimânları

### I

#### Bosna'da Evkâf-ı İslâmiyye Mes'elesi

İstanbul'dan hareketimde Bosna Müslimânlarının ahvâli hakkında yazmasını der ühde itdiğim silsile-i makâlâta evkâf-i İslâmiyye'den başlıyorum. Çünkü evkâf mes'elesi Bosna Müslimânlarının hayat-ı dîniyyesi nokta-i nazarından en ziyâde ehemmiyet virilecek bir mes'eledir. Biz öyle bir ruhbâni hükûmetin taht-ı idâresindeyiz ki, kendisinden terbiye-i diniyemize hâdim hiç bir harekete intizâr idemeyiz. Bu husûsda sarf idilecek himmet ancak kendimiz tarafından sarf idilebilir. Bizim az nüfusumuz nazar-ı i'tibâra alınarak düşünülecek olursa bu husûsda dehşetli rakiblerimize karşı bir şey yapamayacağımız vârid-i hâtir olabilir. Çünkü cüzi servetimiz ancak kuvvet-i lâ-yemût geçinmemize kâfidir. Binâen aleyh münâfi-i husûsiyeden umûr-ı dîniyye ve milliyemizin emr-i muhâfazası için pek cüzi fedakarlıkta bulunabilir.

Eğer Bosna'da bugünkü mebzûliyetiyle evkâf-ı İslâmiyye bulunmamış olsa idi bura Müslimânlarının diyânet nokta-i nazarından halleri pek perîşân olurdu. Bunun için evkâf mes'elesini her şeye takdîm itmek sebebsiz olmadığını siz de i'tirâf idersiniz. Size evkâfın bugünkü hâlini tavsîf itmeden ol hükûmet tarafından ne sûretle idâre idildiğini ve bu idâreden iktitâf idilen semerâtın ne mikdârda bulunduğunu yazayım da eskisi ile yenisini mukâyese idüb iyiliğe müteveccihen hareket itdiğimizi anlayasınız.

Hükûmetin evkâf-ı İslâmiyyeyi ne sûretde idâre itdiğini nizâmnâme-i mahsûsasından ber-vech-i âtî iktibâs idiyorum.

Hükûmet Evkâf-ı İslâmiyye'yi 1894 senesine kadar muvakkat kânûnlarla idâre ediliyordu. 1894 senesinin Haziranında evkâfın idâresi için esâslı bir kânûn tertîb idildi. Bu kânûnla idâre-i keyfiyyeye bir reng-i kânûniyet virilmiş oluyordu.

Kânûn-ı mezkûr mücebince evkâf-ı İslâmiyye iki hey'et tarafından idâre idiliyordu. Bunların biri "evkâf emâneti" hey'eti olup umûr-ı evkâfda vazîfe-i teşrî'iyeyi ifâ iderdi. İkinci hey'et "evkâf hey'et-i idâresi" olup birincisinin mukarrerâtı mücebince idâre-i umûr vazîfesiyile mükellefdir. Bu iki hey'ete, kazâ evkâf emânetleri ile müstakil evkâf mütevellileri tâbi'dir.

Yukarıki fıkra ile evkâf teşkilâtının bir iskeletini yaptım. Şimdi bu iki hey'etden birincisinin ne sûretle teşkîl idildiğini ta'rif ideyim:

Bu hey'et yirmi bir a'zâdan teşekkül ider. Re'îsi imparator nasb ider. A'zâ-yı sâ'ireyi Bosna-Hersek nezâreti ta'yîn ider. Bu yirmi a'zâdan biri evkâf kâtib-i 'umûmîsi, diğeri evkâf müfettiş-i 'umûmîsi, dördü meclis-i 'ulemânın dört a'zâsı, ikisi mahkeme-i temyîz-i şer'înin iki rüknü, on ikisi dahi üç sene için her sancak eşrâfından ta'yîn idilen zevâtdan 'ibâretdir. Fakat bu on iki zât müddetlerinin munkazî olması üzerine tekrâr ta'yîn olunabilir. "Evkâf emâneti" a'zâsı vazîfelerini bilâ-ücret ifâ iderler. Yalnız re'îs, müfettiş ve kâtib-i 'umûmî hey'et-i idâre a'zâsı sıfatıyla "evkâf kâsa"sından muhassasât-ı mahsûsa alırlar. A'zâ-yı hâriciyenin dahi her gidüb gelişinde harcırahları evkâf kasasından tesviye edilir.

"Hey'et-i Emânet" re'îs tarafından lâ-akal senede bir def'a, o da sonbaharda, ictimâ'a da'vet edilir. Lüzûmu halinde birkaç def'a da'vet dahi salâhiyeti dâhilindedir.

"Evkâf emâneti" ber vech-i âtî umûru hall itmekde salâhiyettârdır.

- 1- Gerek müstakil evkâf ve gerek "evkâf ihtiyât kasasının" mâ-melekini umûr-ı nâfi'ada isti'mâl için lâzım gelen mukarrerât ve müzâkerâtda bulunmak.
- 2- Şerî'at-ı Muhammediye'nin müsâ'id olduğu kadar evkâf-ı müstakillenin ve yahud "evkâf ihtiyât kasasının" emlâkı karşuluk gösterilerek istikrâzâtda bulunmak ve yahud onları diğeri birisine temlik itmek için müzâkerât ve mukarrerâtda bulunmak.
- 3- Vakıfnâmelerde mûnderic bulunan mutâlebâtın icrâsı için vâridâtın usûl-i sarf ü isti'mâli için mukarrerâtda bulunmak, vakf idâresinin mesârifine karşuluk göstermek ve onları umûr-ı ma'ârif-i İslâmiyye'te tahsîs itmek vezâ'ifi cümlesindedir.
- 4- Müstakil evkâf ile evkâf-ı ihtiyât kasasının senelik muvâzene-i 'umûmiyye lâyihasını tanzîm itmek.
- 5- Evkâf ihtiyât kasası ile sâ'ir müstakil evkâfın mesârifât-ı seneviyelerini tedkîk itmek.
- 6- Evkâf hey'et-i idâresiyle kazâ evkâf emânetlerinin ve sâ'ir mü'essesât-ı evkâfın tarz-ı idâresini taht-ı nezâret ve teftîşinde bulundurmak kendi vazîfesidir.
- 7- Evkâf nizâmnâmesinin tebdîli için hükûmet-i mahalliyeye teklîfâtda bulunmak dahi kendi salâhiyeti dâhilindedir.

**Mâ-ba'dı gelecek hafta.**

**Bosna Hersek muhâbir-i mahsûsunuz Kulinoviç Hidayet.**

## Bosna'da Evkâf-ı İslâmiyye Mes'elesi

### II

*Evkâf hey'et-i idâresinin sûret-i teşekkülü ve vezâ'ifi.* Evkâf hey'et-i idâresi ber vech-i âtî zevâtdan teşekkül ider: evkâf hey'et-i emâneti re'îsi, evkâf müfettişi, evkâf kâtibi 'umûmîsi ve diğêr umûr-ı evkâfî tedvîr ile mükellef olan zevât. Hey'et-i idârenin aynı zamanda emânet a'zâsı olmayan erkânı hükûmet-i mahalliye tarafından ta'yîn idilirler. Bütün hey'et-i idâre evkâf kasasından muhassasât alır.

Evkâf hey'et-i idâresi ber vech-i âtî umûru icrâya mecbûrdur.

- 1- Evkâf hey'et-i emânetinin mukarrerâtını icrâ itmek.
- 2- Re'yü'l-'ayn ba'zı evkâfın emlakini taharri ve bulunanlar defâtire ve her vakfın mâvaz' lehine sarf idildiğini teftîş itmek.
- 3- Kazâ evkâf emânetlerinin icrâ'âtını taht-ı teftîşde bulundurmak.
- 4- Her vakfın mütevellisini, emlakî tarz-ı idâre ve vâridâtı mâ-vaz' lehine sarf idüb itmemesi nokta-i nazarından, teftîş ve nezâret altında bulundurmak.
- 5- Re'îsü'l-'ulemâya müstahdemîn-i dîniyye ve vakfîyenin nasb ü ta'yîni için teklîfâtta bulunmak. Mütevellileri olmayan evkâfa müteveli ta'yîni için re'îsü'l-'ulemâya teklîfât-ı mahsûsada bulunmak vazîfeleri cümlesindedir.
- 6- Müteveli ve diğêr me'mûrîn-i vakfîyenin üzerinde vazîfe-i teftîşlerini ifâ itmek.
- 7- Evkâf ihtiyât kasasının emlakini idâre, vâridâtını cibâyet ve hey'et-i emânetin kararı mûcebince isti'mâl itmek.
- 8- Senevî muvâzene-i 'umûmiyye lâyihasının tertîbi ve senelik bilançonun kat'ı vazîfeleri cümlesinden olduğu gibi evkâfın usûl-i idâresi için nizâmât-ı cedîdenin tanzîmi dahi vazîfeleri sırasındadır.

Yukarıki satırları mütâla'a buyuran zevât-ı kirâm umûr-ı evkâfın oldukça yolunda tedvîr idilebileceğini zann ve tahmîn iderler. Ben bu hatayı tamîr için bir de hükûmetin umûr-ı evkâfa derece-i müdâhalesi salâhiyeti gösteren mâtde-i âtiyyeyi ber vech-i âtî tercüme ideyim:

Hükûmet-i mahalliye evkâf-ı İslâmiyye nezâretde salâhiyetedârdır. Bunun için kendisi tarafından bu husûsda merci' olmak üzere dâ'imi bir müfettiş ta'yîn idilir. Hükûmet

tarafından ta'yîn idilen müfettiş hey'et-i emânetin her ictimâ'ında hazır bulunmak vazîfe-  
siyle mükellefdir. Fakat sâhib-i re'y değildir. Hey'et-i emânetin ictimâ'a da'veti için evkâf  
re'îsi dâ'imâ hükûmet-i mahalliyyeden istizâna mecbûrdur.

Bütün mukarrerâtın meriyyü'l-icrâ olması için hükûmet tarafından ta'yîn idilen mü-  
fettiş vâsıtasıyla hükûmet-i mahalliyyeye 'arz ve kabûl itdirilmeleri lâzımdır.

Hey'et-i idârenin mukarrerâtı meriyü'l-icrâ olabilmek için hükûmet müfettişi tara-  
findan tasdîk ve kabûl itdirilmeleri lâzımdır. Eğer müfettiş arzu iderse hey'et-i idârenin her  
mu'âmelesini ta'tîl ider ve hükûmet-i mahalliye karâr-ı ahîrine havâle ider.

Bu son mâdde-i kânûniye ile evkâf idâresinin ne kadar sıkı ve müstebidâne bir teftîş  
altına vaz' idildiği müşâhede idilir.

Yirminci asırda millete karşı me'sûl bir idâre ile gayr-i me'sûl bir idâreden hangi-  
sinin şâyân-ı tercih olduğunu muhâkeme itmek zann idersem pek lüzûmsuz olacaktır.

Bu sözlerimize karşı evkâf idâre-i sâbıkasında da bir nev' me'sûliyyet bulunduğunu  
ityân ideceklere şunu söyleyebiliriz ki:

Evet, eski evkâf idâresi de me'sûl idi. Fakat evkâfını idâre itdiği millete karşı değil,  
belki menfa'atlarını bizim mazarratımızda olan hükûmet-i mahalliye erkânı huzûrunda  
hâ'iz-i me'sûliyyet idi.

Böyle bir me'sûliyyetin bâdi-i mazarrat ve yahud menfa'at olacağını erbâb-ı insâf  
taktır itsün.

Makâlemin baş taraflarında menâbi'-i husûsiyeden umûr-ı dîniyye ve milliye için  
bir şey te'mîn idilemeyeceğini söylemişdim.

Fakat buna sebep olarak didiğim gibi yalnız kılllet-i servet olmayub belki bura ahâli-  
i Müslimesinin ihtiyâc zamânı 'adem-i idrâkleridir. Çünkü servetce bizden kat kat dîn olan  
Katolik hemşehrilerimiz menâfi'-i milliyelerini te'mîn için bizden çok fazla ibrâz-ı himmet  
idiyorlar. Fakat bu cihet Bosna Müslimânlarının hamiyetsizliğine isnâd idilemez. Çünkü  
Osmanlı-İtalya muhârebese esnâsında 250 bin kron meblâğı Hilâl-i Ahmer için toplayan  
600 bin nüfuslu bir millet hiç bir zaman hamiyetsiz olamaz. Eğer kendisine millî teşkilâtı-  
nın Hilâl-i Ahmer derecesinde ehemmiyetli olduğu îzâh idilecek olursa aynı himmet ve ha-  
miyyeti göstereceği derkârdır.

Bosna Müslimânlarının umûr-ı milliyelerine bu kadar lâ-kaydî ile berâber hükûmet-  
i mahalliyye ile hem-dest vifâk olan evkâf idâre-i sâbıkasının seyyi'ât ve sû-i isti'mâlâtı o

kadar haddi aştı ki en nihâyet pek lâ-kayd olan Boşnakların bile nazar-ı dikkatini celb eyledi. Sû-i isti‘mâlât her ne kadar bizi madde-i mutazarrır itmiş ise de intibâhımıza başlıca sebep yine odur.

Bu 1-2 makâle ile “Sebîlü’r-Reşâd”ın muhterem kârilerine Bosna’da evkâf-ı İslâmiye’nin muhtâriyetinden evvel ne sûretle idâre idildiğini yazdığımız gibi, gelecek makâlede dahi eski idâre altında yapılan sû-i isti‘mâlâtı alâ vechi’l-ihtisâr yazacağız. Alâ vechi’l-ihtisâr diyoruz; çünkü ale’l-infirâd sû-i isti‘mâlâtı ta‘dâda başlarsak “Sebîlü’r-Reşâd”ın bütün bir nüshâsını doldurmak lâzım. Bunu vely idecek makâlelerde dahi sû-i isti‘mâlâtın mûcib olduğu hareket-i millîye ile onun mûcib olduğu fevâ’id zikr idilecektir.

Ba‘dehu *Evkâf ve Ma‘ârif-i İslâmiyye Muhtâriyeti Nizâmnâmesi* îzâh ve üç senelik muhtârî evkâf idâresinin gösterdiği terakkîyât îzâh olunacaktır. Bundan sonraki makâlâtım Bosna’daki İslâm mü’essesât-ı sıhhiye ve hayriyyesine â’id bulunacaktır. Münâsebet düş-dükçe diğer hem-civârımız olan milletlerin bu husûsdaki mesâ‘îleri hakkında da bast-ı makâl idilecektir.

**Bosna-Hersek Muhâbir-i Mahsûsunuz**

**Kulinoviç Hidayet.**

## BOSNALI ATFÎ AHMED EFENDİ VE ŞÂHİDÎ ŞERHİ

**Doç. Dr. Hüseyin GÖNEL**  
**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi**  
**huseyingonel@nevsehir.edu.tr**

### ÖZET

Bosnalı Atfî Ahmed Efendi, XVIII. yüzyılda yaşamış bir şahsiyettir. Müderrislik yaptığı esnada İbrahim Şâhidî Dede'nin 1515 yılında Tuhfe-i Şâhidî adıyla telif ettiği Farşça-Türkçe manzum sözlüğe bir şerh yazmıştır. Şerh-i Tuhfe adındaki eser Atfî Ahmed Efendi'nin şimdilik bilinen ve her ikisi de Tuhfe-i Şâhidî hakkında olan iki eserinden biridir. Eser bir mukaddime, şerh bölümü ve 25 beyitlik bir hâtimedden meydana gelmektedir. Atfî Ahmed Efendi Şerh-i Tuhfe'yi 1123/1711-12 yılında yazmıştır. Bu bildiride Bosnalı Atfî Ahmed Efendi ve Şerh-i Tuhfe adlı eseri tanıtılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tuhfe-i Şâhidî, Şerh, Şerh-i Tuhfe, Atfî Ahmed Efendi

#### **Atfî Ahmed Efendi**

Asıl adı Ahmed, Atfî ise mahlasıdır. Atfî Ahmed Efendi, XVIII. yüzyılda yaşamış Bosnalı bir şahsiyettir. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Onunla ilgili ilk kaynak hükmünde olan Nuhbetü'l-Âsâr adlı eserde müellif, Bosnavî künyesiyle birlikte sadece bir gazelinden üç beyitlik alıntı yapmış, hayatı hakkında bilgi vermemiştir. İkinci kaynak hükmünde olan Tuhfe-i Naili de ise Bosnalı kaydıyla birlikte Nuhbetü'l-Âsâr'da geçen iki beyit şiiri vardır.<sup>1</sup>

Şerh-i Tuhfe adlı eserinin hâtimesinde geçen

Pes andan sonra ey pākîze-gevher

Okudurum lügat etfâle ezber<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abdülkerim Abdulkadiroğlu (hzl.) (1999). İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr. Ankara: AKM Yay. s.357; Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı (hzl.) (2001). Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî. Ankara: Bizim Büro Yay. s.688-689.

<sup>2</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 225b.



beytinden anlaşıldığına göre müderris olarak görev yapmıştır.

Atfî Ahmed Efendi'nin bilinen iki eseri vardır:

1. **Şerh-i Tuhfe:** Bu tebliğ konu olan eserdir.
2. **Miftâh-ı Kavâ'id-i Tuhfe:** Atfî Ahmed Efendi'nin Tuhfe-i Şâhidî'de geçen bahir ve vezinleri ele aldığı bir mukaddime, 12 fasıl ve hâtmeden oluşan aruza dair bir risaledir. Aruz ve takti' bilgilerinin verildiği eser, Tuhfe-i Şâhidî'yi okuma çağına gelmiş çocukları eğitmek amacıyla yazılmıştır.<sup>3</sup>

Atfî Ahmed Efendi eserlerinden anlaşıldığına göre Arapça, Farsça ve Türkçenin dil özelliklerini en ince ayrıntısına kadar öğrenmiş; hem nazım hem de nesir alanında kendini yetiştirmiştir. Aşağıdaki beyit onun nesir alanında olduğu kadar nazımda da kendine güvendiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir:

Atfiyâ kilik-i güher-pâşumuz aldukça ele

Rişte-i nazmumuza lü'lü-i lâlâ çekerüz<sup>4</sup> (Beliğ, s.357)

(Ey Atfî, cevher saçan kalemimizi elimize alınca, nazım ipliğine parlak inciler dize-  
riz.)

Yukarıdaki beyit Atfî Ahmed Efendi'nin başarılı şiirler yazdığına bir işaret kabul edilebilir. Fakat ne yazık ki onun şiirleri bugün bizce malum değildir.

### **Tuhfe-i Şâhidî ve Şerhleri**

Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede tarafından 1515 yılında manzum tarzda yazılan Tuhfe-i Şâhidî, Farsça öğrenmek ve öğretmek isteyenler için vazgeçilmez bir eser olmuştur. Akıcı üslubu sayesinde Osmanlı Devleti'nin bir çok bölgesinde rağbet görmüş, medreselerde okutulmuştur. Tuhfe-i Şâhidî'ye olan bu rağbet esere yönelik yeni eserlerin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Şerh-i Tuhfe ya da Tuhfe Şerhi adıyla bilinen bu ikincil eserler Tuhfe-i Şâhidî'yi anlamayı kolaylaştırması yanında Farsça öğretim aracı olarak medreselerde okutulmuştur. Burada nihai amaç Farsça öğretmek olmakla beraber sayıları 50'yi aşkın şerh kitabının da edebiyatımıza kazandırıldığı görülmektedir.

### **Bosnalı Tuhfe Şârihleri ve Şerhleri**

<sup>3</sup> Yusuf Öz, Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri, Konya, s. 101-102.

<sup>4</sup> Abdülkerim Abdulkadiroğlu, a.g.e., s.357.

Kaynaklarda geçen Türkçe Tuhfe-i Şâhidî şerhleri<sup>5</sup> içinde Bosnalı yazarlar tarafından yazılmış 5 eser görülmektedir. Bunlar:

1. **Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî:** 1006/1598'den önce Sûdî-i Bosnavî tarafından yazılmıştır.
2. **Şerh-i Tuhfe:** 1123/1711-12 yılında Bosnalı Atfî Ahmed Efendi tarafından yazılmıştır.
3. **Hulle-i Manzûme:** 1110/1698-99 yılında Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Mostarî el-Bosnavî tarafından yazılmıştır.<sup>6</sup>
4. **Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî:** 1123/1711-12'den önce Bosnalı Zeki Ali Efendi tarafından yazılmıştır. Bu eser kayıptır.
5. **Miftah-ı Kavaid-i Tuhfe:** 1123/1711-12'de Bosnalı Atfî Ahmed Efendi tarafından yazılmıştır.

Bosna ölçeğinde bu kadar Tuhfe şerhinin yazılması, hem Farsça'nın bölgede yaygınlığına hem de Bosnalıların Farsça öğrenmek ve öğretmek için gösterdiği çabaya işaret etmektedir.

### **Şerh-i Tuhfe, Sebeb-i Te'lif ve Eserin Yazılış Tarihi**

Şerh-i Tuhfe, Atfî Ahmed Efendi'nin şimdilik bilinen ve her ikisi de Tuhfe-i Şâhidî hakkında olan iki eserinden biridir. Eser bir mukaddime, şerh bölümü ve 25 beyitlik bir hâtimedan meydana gelmektedir. Atfî Ahmed Efendi mukaddime kısmında eserinin adını Şerh-i Tuhfe koyduğunu belirtmekte, ayrıca hâtimedan;

Çü buldı hayrile bu nüsha itmâm

Didüm ben Şerh-i Tuhfe'dür buna nâm

beytiyle eserini ismini tekrar etmektedir.<sup>7</sup>

Şerh-i Tuhfe'nin mukaddimesi eserin yazılış amacına dair bilgiler içermektedir. Mukaddime özetle: Farsçanın hoş bir dil olduğu, Arapçadan sonra tatlı bir dil olan Farsçadaki nüktelerin ve nazik ifadelerin başka dillerde olmadığı, cennet ehlinin dili olacak derecede edebî olduğu, bu yüzden Arapçadan sonra Farsça bilmenin kuruluşundan beri Osmanlı ülkesinde iş görmek için az çok gerekli olduğu, herkesin bu dili öğrenmek için bir nüshaya ihtiyaç duyduğunu, Şâhidî'nin eserinin çağlar boyu büyük küçük herkes tarafından beğenildiğini, hem bilgi

---

<sup>5</sup> Bkz. Yusuf Öz, a.g.e.

<sup>6</sup> Bkz. Hüseyin Gönel, Murat Dalokay, International Journal of Languages' Education and Teaching, UDES 2015 p. 1407-1413.

<sup>7</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 2b, 226a; Yusuf Öz, 46.

hem marifet kazandırdığını, henüz ondan üstün bir eser yazılmadığını, birçok nüshası olduğunu, bugüne kadar pek çok kişinin ondan faydalandığını; ancak yanlış yazım ve tahriften dolayı istifade edilemez hâle geldiğini, bilgisizlerin bazen bir noktayı unutarak “gayb”ı “ayb”, “göz”ü “kör”, “cılâ”yı “hâlâ”, “zamân”ı “ramân”, bazen bir harfi unutarak “nâsır”ı “nâr” yaptıklarını, her kopyanın bir öncekinden daha bozuk olduğunu, bu yüzden vezin ve bahirlerin birbirini karşılamadığını, kelimelerin gerek Türkçe gerekse Farsçasının artık izah edilemeyecek hâle geldiği karmakarışık tuhaf nüshaların olduğunu ifade eder. Atfî Ahmed Efendi bu durum karşısında yeni bir eser yazılmasını dileyen dostlarının ısrarına dayanamayarak imkânların el verdiğince doğru bir nüsha yazmak, manaları ortaya çıkarmak, Farsça öğrenmeye yeni başlayanlara kolaylık sağlamak için bu eseri yazdığını anlatır. Hata ve kusurlarının hoş görülmesini ve kendisinin hayır dua ile anılmasını dileyerek sözlerini bitirir.<sup>8</sup>

Atfî Ahmed Efendi Şerh-i Tuhfe’yi 1123/1711-1712 yılında yazmıştır. Eserin te’lif tarihi yazmanın sonunda yer alan “Kıt’a Berây-ı Şerh Şoden-i Şâhidî” başlıklı şiirde düşürülmüştür:

Nesîc-i tâze kâlâ Şerh-i Tuhfe  
Be-yümn-i feyz-i vehhâbü’l-‘atiyye  
İrüp pâyâna lutf-ı hakla târîh  
Didüm bir şerh-i zibâ Şâhidî’ye<sup>9</sup> (1123)

### Şerh-i Tuhfe’nin Şerh Metodu

Bilindiği gibi klasik şerhlerde önce beytin çevirisi verilir sonra kelime kelime işlenerek dil bilgisi kuralları, edebî sanatlar ve beytin anlamına açıklık getirilir. Klasik şerhlerde ve Tuhfe şerhlerinde olduğu gibi Şerh-i Tuhfe’de de benzer bir yol izlenmiştir. Atfî Ahmed Efendi, önce kelimelerin köken bakımından hangi dilden geldiğini belirtmiş daha sonra kelimenin harf ve hareke özelliklerini, farklı okunuşlarını, değişik kullanımlarını göstermiştir. Her kelime önce kendi dilinde eş veya zıt anlamlarıyla verilmiş sonra diğer dillerdeki karşılıkları yine varsa eş/zıt anlamlarıyla ele alınmıştır. Kelime yapısına göre daha ince detaylara girilmiş, birleşik veya türemiş kelimeler morfolojik açıdan incelenmiştir. Kelime değerlendirmesinden sonra beyitteki -varsa- edebî sanatlara temas edilmiştir. Son olarak her beytin tef ile tef ile takti’i verilmiştir:

<sup>8</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 1b-2b.

<sup>9</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 225a; Yusuf Öz, 47.

“Hem dahı peygamber ol kim vire Hak’dan haber

Bay tuvângerdurur yohsula dirler gedâ

Peygamber pâ-yı ‘acemün fethasıyla ve yâ-yı huttinün sukûnuyla ve gayn-ı mu‘cemenün meftûha ve mim-i sâkine ve bâ-i muvahhidenün fethasıyla ve râ-i mühmelenün sukûnuyla Fârisîdür. Türkîde Hak’dan haber virici dimekdür. Peygamberün aslı peygâmberdür. Kesretü’l-isti‘mâlile elifi hazf olunup bir lafzı muttasıl yazılmışdur. Peygâm, haber ma‘nâsınadır, ber ileddici ma‘nâsınadır. Be-hasbü’t-terkîb ma‘nâsı haber ileddici dimekdür. Enbiyâ-i ‘aleyhimü’s-selâm ümmetlerine Allâh cânibinden iletdükleri i‘tibâriyle peygamber dirler. Elifle peygâmbere ve peyâmber ve elifsiz peygamber ve peyember. Cümlesi bir ma‘nâyadır.

‘Arabîde resûl ma‘nâsınadır.

Bay bâ-i muvahhidenün fethasıyla ve elif ile yâ-yı huttinün iskânlarıyla Türkîdür. Fârisîde tâ-i kaştun zammesiyle ve vâv-ı meftûhadan sonra elif ve nûn’un iskânlarıyla ve kâf-ı ‘acemînün fethasıyla ve râ-i mühmele-i sâkine ile tuvânger dinür. Mâl-dâr ve ekâbir dimekdür ya‘ni mâlı çok olan kişiye itlâk olunur. ‘Arabîde gâni ma‘nâsınadır.

Yohsul Türkîdür ve bay’un zıddıdır. Fârisîde kâf-ı ‘acemün ve dâl-ı mühmelenün fethalarıyla ve elif ve yâ-yı huttinün iskânlarıyla gedây dirler, yâ’sını hazf idüp gedâ dahı dirler. Fakîr olup bir şey’e mâlik olmayana dirler. ‘Arabîde â’il ve miskin ve fakîr dinür.

Takti‘-i beyt:

Hem dahı pey müfte‘ilün gâmbere ol fâ‘ilün kim vire Hak müfte‘ilün dan haber fâ‘ilün  
Bay tuvân müfte‘ilün ger durur fâ‘ilün yohsula dir müfte‘ilün ler gedâ fâ‘ilün.<sup>10</sup>

Atfî Ahmed Efendi’nin eserini yazarken pek çok kaynaktan yararlandığı görülmektedir.

Bunlardan bazıları Cevheri’nin Sihâhu’l-Lügat, Muslihuddin Mustafa b. Şemseddin Karahisari’nin Ahterî ve Şeyh Ebu’l-Ceyş Endülüsî’nin Arûz kitabıdır.

Getürdüm çok cevâhir Cevherî’den

Nice dürr-i mülemmâ‘ Ahterî’den

Müterâdif eyledüm tâzî lügatler

Ki olmaya me‘ânîde galatlar<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 4a-5b.

<sup>11</sup> Milli Kütüphane, Yz.A.469, 226a; Yusuf Öz, a.g.e., s.48.

Edebiyat ve dil âlemine katkı sağlayacağını düşündüğümüz Şerh-i Tuhfe'nin bilimsel açıdan ele alınması ve bir Şerh-i Tuhfe Sözlüğü'nün çıkarılması temennisiyle sözlerime son veriyorum.

**D GRUBU SANATÇILARININ TÜRK RESİM SANATININ  
MODERNLEŞMESİNDE PLASTİK DEĞERLERDE LEKE KAVRAMINA  
GETİRDİĞİ YENİLİKLER**

**Öğretmen Hüsnü KAÇMAZ**  
**Aksaray Milli Eğitim Müdürlüğü**  
**yavuzsultanselim01@hotmail.com**

**Yrd. Doç. Dr. Mustafa DİĞLER**  
**Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi**

**ÖZET**

Sanat eserlerinde leke-renk-çizgi- doku, plastik değerler kapsamında bir bütün olarak ele alınır.Bu değerler sanatsal yapılanmalarda sosyal ve kültürel çalkantılardan geçmişten günümüze süreklilik içinde etkilenmiştir.Plastik kavramlar bu etkileşimlerle her sanat akımında farklı bir kaygıyla ele alınır.

Leke çağımız resim sanatında farklı bir anlayışla ele alınmasına karşın, günümüze değin anlatımı açık- koyu sınırsızlığı olarak algılanmasının yanında, sınırlanmış siyah-beyaz-gri değerler olarakda algılandığı görülür. Leke başka bir ifadeyle herhangi bir biçimi stilize ederek onu fazlalıklardan arıtma , konunun özüne ulaşma şeklinde de düşünülür.

Türk resim sanatının yeni bir döneme girmesi leke ağırlıklı kaygılarla başlar. Bu kaygılar ve arayışlar Türk resim sanatında "D " Grubu sanatçılarının inceleme ve yenilenme süreciyle getirdiği yenilikler olarak görülür. Bu yenilenmeler mutlak surette kimi sırf lekeler ,kimide salt soyut (lekeci) uygulamalardır.Sanatçıların kişilik anlayışlarında leke; yeni sanatsal oluşumlarda en etkili plastik değer olur.Bu yenilenmelerde o güne dek biçimsel sınırlılıklar içinde ele alınan açık-koyu sınırsızlığı "D" grubundan sonra biçimden sıyrılmış ve etkisini Türk Resim sanatına yeni bir çığır açan leke içerikli soyut biçimlere bırakmıştır.

Bu çalışmanın amacı "D" grubu sanatçılarının Türk Resim sanatının modernleşmesinde leke kavramında yeni bir boyut geliştirerek getirdiği yenilikleri belirlemek ve leke kavramını incelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** D Grubu, Plastik değerlerde Leke, Lekecilik.

**Giriş:** Türkiye , Batı Teknolojisiyle yarışma sürecini benimsediği son dönemler içinde sanat alanları üzerinde biçim ve davranışları belirleyen yeni malzeme ve teknik olanakları denemiş , zaman zaman bunların eksikliğini duyarak sanat alanında değişiklikler yapmıştır Bu değişiklik fikir ve malzeme yanında, üslup ,plastik değerlerde ,davranış organizmasında ve bütün alanlarda kendini göstermiştir (Tansuğ , 1994 : 245)

Batıdaki modern sanat akımları izlenmiş , deformasyon yapılmış ve genel bir anlamda 1933 sonrası sanatçıların kişisel eğilimlerine göre farklı üslup ve yönler araştırdıkları görülmüştür.

Batılı sanatları irdeleme adına D Grubu öncesinde de gerçekleştirilen çeşitli faaliyetler görülmektedir. Sanayi-i Nefise Mektebi'nin kurulması , 1914 Kuşağı ressamları faaliyetleri, Müstakil Ressam ve Heykeltıraşlar Birliği'nin oluşturulması ve faaliyetlerinin varlığı . Gerçekleştirilen bu faaliyetler önemli olmakla beraber Batı sanatının ortaya koyduğu akımlarının gerisinde kalmıştır. 1933 yılında kurulan D Grubu, Batı sanat akımlarını Türkiye'ye getirerek yaygın sanat anlayışlarını Türkiye'ye yansıtmak için harekete geçirmek , Türk resim sanatında plastik değerlerde salt soyut renk lekeleri ve lekeci yaklaşımları ön plana çıkararak , Türk resminde yenilikler araştırmış eski anlayışların modernize edilmesini amaçlamışlardır.

Özellikle Türk resminde D Grubu sanatçılarının başlattığı yenilikçi arayış ve uygulamalarında bu yeniden inşa sürecini görmek mümkündür .Öyle ki bu değişimler ve yenilenmeler soyut sanatın başka savunucuları durumuna getirmiştir. Bu hareketler yeni bir çağın açılması demek olmuştur. Sanatçıların çoğunun eserlerinde plastik değer ve tutumların farklılığı , bu plastik değerlerin işlenişinde yeni özgün uygulamalar görülmektedir. Leke ve renksel yenilikler ,konu değişikliklerinden fırça darbelerine ,oradan sınırlanmış ve sadeleştirilmiş ışık-gölgeye ve lekeci yaklaşımlara kadar bu değişim izlenebilir. D Grubunun oluşturduğu yenilikçi hareketle 1930 ile başlayan ve 1950 yıllarda devam eden süreç içinde sanatçılar yöresel motiflerden ve kaligrafiden yola çıkarak lekesel ve çizgisel kaygılar içinde farklı araştırmalar içinde bulunmuş ,yenilenme sorunlarına çözümler aramışlardır.(Kalmuk,1964:4)

Bu çözümler içinde sadeleştirilmiş renk ve leke etkileri tasarlanmış , eserlerinde mikroskobik ayrıntı ve sınırsız ışık gölge etkisi azaltılarak soyut renk lekeleri ile eserler üretilmiştir.

Türkiye de asıl anlamıyla soyut- non figüratif (tachizme –salt soyut) (Görgün , 1991 : 24) resim ve obje üretimi çerçevesinde ; Pentürün ,bu yola zorlanarak ,lekeci tekstüral sonuçlara ulaşılmış olduğu , akrilik ve benzeri madeni boyaların kullanımıyla mekanik araç parçalarının kompoze edildiği çekici parlaltılar bir tür geliştirilmiş olduğu, kompresör kullanılarak püskürtme tekniğine dayanan hiper realistik eğilimlere yer verildiği,

Serbest renk lekeleri dolanımlarıyla yeni pentür dinamizmine ulaşılacak istendiğini ve bir çeşit anti art esprisine bağlı bulunan Neo Empresyonist yönde çalışmalar ortaya çıktığını görürüz. Bu oluşumlar ve yenilenmelerle görülen lekeci sonuçlara ulaşılacak istendiği gözlenir.(Altan,1966:5)

Soyut sanat akımını benimsemiş ve uygulamış sanatçılar incelendiği zaman ,bu sanatçıların doğal olarak Türk Resim sanatına büyük katkılar sağlayan D grubu hareketi olduğunu ve yapıtlarında lekeci bir tutum izleyerek leke kavramına yeni boyut getirdiğini görmekteyiz. Türk resim sanatında yeni bir çıkış açan D grubuna bakıldığında bu hareketin nasıl oluştuğu ve zorlu bir dönemden ne gibi sıkıntıları aşarak katkı sağladıklarını görmek gerekir.

### **Türk Resim Sanatında D Grubu**

Türk resim sanatının Avrupa sanat akımlarının gerisinde kaldığına inanan (Berk-Kaya ,1983) altı sanatçı, İstanbul Cihangir’de bir apartman katında toplanıp 1933 yılında D Grubu’nu kurmuşlardır (Güvemli,1987) Zeki Faik İzer, Nurullah Berk, Cemal Tollu, Elif Naci, Abidin Dino ve heykeltıraş Zühtü Müridoğlun ‘dan ibaret olan (Arseven,1967) grubun sözcülüğünü Nurullah Berk ve Fikret Adil yapmıştır. Osmanlı Ressamlar Cemiyeti, Sanayi Nefise Birliği ve Müstakil Ressam ve Heykeltıraşlar Birliği’nden sonra kurulan dördüncü birlik olmasından alfabenin dördüncü harfini isim olarak seçmişlerdir (Tansuğ,1995:179) grup çağdaş sanat akımlarını özgürce araştırmak ,bunları topluma tanıtmak ve toplumu belli bir sanat anlayışı düzeyine yükseltmeyi amaçlayan bir yol izler.(Yarar,1983:3)

Çoğunluğu Sanayi-i Nefise Mektebi’nde İbrahim Çallı ve arkadaşlarının öğrencileri olarak yetişen D Grubu üyeleri, Avrupa’da Andre Lhote’nin yanı sıra Ernest Laurent, Fernand Leger, Hans Hofmann gibi sanatçıların atölyelerinde eğitim görmüş ve çoğu grup sanatçıları Andre Lhote’nin kübizmi klişeleştiren akademik yöntemine bağlanmışlardır (Tansuğ,1996:183) Türk plastik sanatlarının başlıca eksikliğinin fikir yönü olduğunu savunmuş ve bu eksikliği gidermeyi amaçlamışlardır (İndirkaş,1985)

Grup üyelerinin sayısı, Turgut Zaim, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Eren Eyüboğlu, Eşref Üren, Arif Kaptan, Halil Dikmen, Sabri Berkel, Salih Urallı, Hakkı Anlı, Fahrünissa Zeid, Nusret Suman ve Zeki Kocamemi' nin de katılımıyla giderek artmıştır

Onlara göre ; Türkiye’deki resim ve heykel anlayışı en azından elli yıllık bir gecikme gösteriyordu ve empresyonist eğilimleri reddeden grup kübist ve konstrüktivist akımlardan yola çıkarak sağlam bir desen ve inşa temeline oturtulmuş bir sanatsal anlayışı ilke edinmişti.



Sanatçılar Anadolu köylerindeki geometrik nakış soyutlaması arasında bağ kurmaya, yabancı tesirleri Türk sanatından yavaş yavaş ayıklamaya, geleneksel sanatların esinlerini Batı sanatı biçimsel kalıpları içerisinde sembolik nitelikte kullanmaya başlamıştır. Böylece grup üyeleri, gittikçe artan bir hızla Türk resim sanatını taklitten kurtarmış ve biçimsel kaynağı , geleneksel sanatlar ve folklorik değerler olan bir yönelime leke ağırlıklı kaygılarla sevk etmek için çalışmıştır.

1937 yılından itibaren çoğu, en eski sanat kurumu olan İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisinde görev alan grup üyeleri, giderek devletin sanat politikasına yön veren bir konuma gelmiştir. 1940'lı yıllarla birlikte Doğu-Batı bireşiminden özgün bir yoruma ulaşmayı isteyen *D Grubu*, yurtdışına da açılarak düzenlediği sergilerle çağdaş Türk plastik sanatının tanıtılmasına katkıda bulunmuştur. 1933-60 yılları arasında on altı sergi açan *D Grubu*, bu yıllar arasında Türkiye'de gerçekleştirilen çeşitli plastik sanat etkinliklerinde de yer almıştır.

. Buna rağmen D Grubu en az yirmi yıl mücadelesine devam etmiştir. Dayanışma içinde özgürce resim yapmak, farklı renk leke ve biçimsel yaklaşımlarla sanatı ve yeni sanat akımlarını topluma tanıtmak, aynı zamanda modern yaklaşımlarla kendi varlığını, kendi estetik anlayışını kabul ettirmek gibi amaçlarını grup dağılımına kadar sürdürmüştür (Erinç,1990) Sanata ilişkin çalışmaları, görüşlerini dile getiren yazılarıyla çağdaş Türk sanatında etkin rol oynayan *D Grubu* üyeleri, 'yenici', 'ilerici' ve 'yaptırımcı' tutumuyla bugün hala sürekli tartışılan bir yerin de sahibi olmuşlar, 1950'li yıllarda yaygınlaşmaya başlayan 'soyut' eğilimler ve lekeci yaklaşımlar içinde yer almışlar ve bu tarihlerden sonra çalışmalarını kişisel olarak sürdürmüşlerdir.

### **D Grubunda 1950 Sonrası Soyut Eğilimler ve Lekeci Yaklaşımlar**

1950'li yıllar soyut resmin Türkiye'ye girdiği yıllardır. D Grubu sanatçılarının .... Bu yıllarda Türkiye'ye gelen ünlü sanat yazarlarının ve eleştirmenlerinin de bu gelişmeye katkıda bulunduğu kabul edilebilir. Cemal Bingöl, Nejat Devrim, Halil Dikmen, Ferruh Başağa, Arif Kaptan, Adnan Turani, Lütfü Günday ve Adnan Çoker gibi sanatçılar, soyut resme yönelen ilk ressam-lardandır. Sabri Berkel, Cemal Bingöl, Halil Dikmen geometrik-soyut, Z. Faik İzer, Lütfü Günay, Arif Kaptan, Adnan Turani, Hasan Kavruk, Erdal Alantar ve Adnan Çoker lirik soyut, soyut dışavurumcu çalışmaları ile bilinirler. Avrupa'da çalışmalarını sürdüren Fahrünnisa Zeid, Selim Turan, Nejat Devrim ve bazı çalışmaları ile Abidin Dino aynı eğilimde eserler vermişlerdir. Şemsi Arel, Abidin Elderoğlu ve Sabri Berkel 'in hat sanatı ve kaligrafi etkili soyut çalışmaları dikkat çekmektedir.

Sabri Berkel 1952 yılında yaptığı "simitçi" adlı eserinde nesnelere geometrik biçimlere indirgerken, Z. Faik İzer "Sultanahmet Cami Pencereleeri" adlı çalışmasında da görüldüğü gibi soyut ekspresyonist bir anlatım geliştirmiştir. Abidin Elderoğlu İslam ve Uzakdoğu kaligrafik örneklerine dayanan soyut çalışmalar yaparken, Ecüment Kalmık'ın, soyut ve lekeci çalışmalarında liman ve deniz görünümünden hareket ettiği görülmektedir.

1959-60'lı yıllara gelindiğinde, İstanbul'da Zeki Faik İzer, Sabri Berkel, Halil Dikmen, Şemsi Arel, Ercüment Kalmık, Ferruh Başağa, Nuri İyem ve Adnan Çoker soyut ve leke ağırlıklı resim anlayışında aktif çalışmalar yaparken, Ankara'da ise, Cemal Bingöl, Adnan Turani, Lütfi Günay ve Cemil Eren plastik değerler de renk ve lekeci anlayışlarda soyut resmin farklı alanlarına ait eserler vermişlerdir. Ayrıca Refik Epikman ve Eşref Üren gibi sanatçılar da lirik –lekeci ve soyutlamacı çalışmalar yapmışlardır.

Araştırmacılar Türkiye'de leke ağırlıklı yaklaşımlarla soyut sanat alanında çalışmalar yapan sanatçıları sınıflandırmak gerektiğinde bunları başlıca dört başlık altında toplamaktadır :

**a) Geometrik Soyutlamacılar** ; Hamit Görele, Salih Urallı, Refik Epikman, Erol Eti, vb.

**b) Lirik Soyutlamacılar** ; Zeki Faik İzer, Abidin Elderoğlu, Ercüment Kalmık, Abidin Dino, Arif Kaptan, Mustafa Esirkuş, Özdemir Altan, Turan Erol, Devrim Erbil, Ömer Uluç, Mustafa Ayaz, Zafer Gençaydın , vb.

**c) Geometrik Non - Figüratifler** ; Cemal Bingöl, Şemsi Arel, Sabri Berkel, Cemil Eren, İsmail Altınok, Halil Akdeniz, Gencay Kasapçığıl, Bekir Sami Çimen, vb.

**d) Lirik Non -Figüratifler** ; Nejat Devrim, Selim Turan, Abidin Elderoğlu, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Ferruh Başağa, Adnan Turani, Fethi Arda, Hasan Kaptan, Muammer Bakır.(Erol,1980) Söz konusu sanatçıların da çok azı kesin olarak tek bir anlayışta eserler vermiştir. Birçoğunun verdiği eserler birden fazla anlayış içinde ele alınmaktadır.

Resim tarihindeki görsel uygulamalarda ,Türk resmiyle dünya resmi arasındaki ortak paydalar ,1950 'ler den sonra çoğalmış ,1960 la ve 1980 yıllar ,resmimizin kişisel çıkışlı yörüngeler üzerindeki gelişimini, öncesine oranla daha hızlı bir tempoda gerçekleştirmiş, bireysel leke ve boya çalışmalarında belirgin bir çokluk oluşmuştur.(Berk,1984:10)

### **Lekenin Plastik Değerlerle Bağıtısı**



Resim 1-Dört Lekeli

Kompozisyon ,Sabri Berkel

1970

**Leke :** Yüzeyleri herhangi bir malzemeyle örterek ; renk, doku ,ışık, ölçü ,geometri, derinlik olarak ifadelendirmenin tekniği lekedir. (Resim 1 )

Farklı anlamlar içeren bu kavram günlük hayatımızda değişik şekillerde ifade edilmektedir. Bir yüzey üzerindeki sınırları belli iz, taşlar. (Resim 2) Üzerindeki soluk benek, mürekkebin bıraktığı iz gelir

. Bu kavram görsel sanatlarda bazen çizgi, bazen renk, bazen benek ve açık koyu olarak karşımıza çıkar. Yüzeyinde plastik değerler içinde bir değer ve bir kavram olan leke ,genel bir içerikle yalnız işlenmenin yanında ;çizgi, renk, nokta ,ve diğer resim elemanlarıyla beraber de ele alınır.

“Leke tamamen algısal bir görüntü anlatım ögesidir.”

(L.F.Hodgden)Mekanın , uzayın sınırlandırılmasıdır. Göz ,uzayı sınırlanan mekanın yüzey örgüsünü; ışıklılık ,renk, doku ve konturlarla ,leke ögesi olarak algılar.(Göz küçük ayrıntıları ,mikroskobik ölçüleri ayırt edemeyebilir ,onları birleştirir, kaynaştırır, eritir, eksiltir ve bir leke ve değer simgesine dönüştürür.)

Görsel sanatlarda leke ; biçimlendirmenin ,hacimlendirmenin derinliğin anlatım tekniği olarak bilinmektedir. Işığa ,renge, dokuya, derinliğe bağlı ton değerlerinin (yüzeysel olarak) bütünlüğünü sağlayan anlatım tekniği ögesi leke olarak düşünülür. (Ataley,1994:52) Leke, yüzeyi tam örtmedir, malzemeyle sıvama dır

Leke ,resim sanatında yüzeyde izlenime dayanan bir fırça tuşu, biçimde yapılan iz, ressamın bez yada tuvali üzerinde düşünmeden boya serpererek oluşturduğu etkiler olarak görülür. (Resim-3)

Görsel içerikli bu düzenlemeler de “lekenin ” kullanılması lekeci-lekecilik olarak ta anılmıştır.(Türkçe Sözlük,TDK 1974:403,539-540) Leke düzenlemesi tonlamanın en aza indirgenmesiyle (iki-üç ton) orantılıdır .Üç olan tonlama sayısının dört yada daha fazla olması lekesel kavramıyla özdeşleştirilir...

Leke kavramı açık-koyu-gri olarak resim sanatında etkisini gösterir. Türk resim tarihinde D Grubu sanatçıların uygulamalarına çizgisel, noktasal yada yüzey düzenlemelerinde bunu görmek mümkündür. Sanatçıların yapmış olduğu her yapıtın koyuluk derecesi bulunur. Bu eser-



Resim 2 –Muş

Abidin Elderoğlu ,1942



Resim3 : Noktürn

M. Nejat Devrim

lerde leke kavramının hakimiyeti aynı derece (leke)den sınırsız sayıda yine aynı derece renklerin kullanılmasıyla orantılıdır. Sanatçıların eserlerinde biçimlerden arınmış renk lekelerinin özdeşleştiği bu tür düzenlemelerde hiç tasarlanmayan biçimlerin ortaya çıkması bu yapıya bağlı sayılmaktadır. Sanatçı rengin koyuluk derecesine dikkat etmek durumundadır. Dolayısıyla resimlerde önce açık ve koyu değerler göze çarpmaktadır.

Görsel iletişimi sağlayan plastik değer tasarımlarında algı mekanizması renk çeşitlerinden önce renklerin açıklık koyuluğunda etkilenecektir.(Eyüboğlu,1986:401)Herhangi bir konuyu iki yada üç lekeye indirgemek zor sayılmaktadır. Konuya hacim vermek nasıl zor sayılmaktaysa ,konunun hacmini çıkarıp atmanın da o kadar zor olacağı varsayılır.

Resmi iki lekeye indirgemek çok büyük başarı olarak görülmektedir. Çünkü doğada sonsuz koyuluk derecesi bulunmaktadır.. Sanat yapıtlarını analiz etmede ve algılanma esnasında göz sadeliğe ve keskinliğe doğru bir etki içindedir. Leke düzenlemesinin görsel algılamada verdiği kolaylık ve etki vardır. Göz iletişim sürecinde; bütünü görme eğilimine , basit algılanır leke ve biçimlere , basitleştirme ve sadeleştirme eğilimini arayacak ve analiz edecektir. Bu anlamda bakıldığında lekenin , doğadaki sonsuz tonlamayı aza indirmenin keskin gücü görülecektir.

**Lekecilik :** Leke kavramının biçimsel sınırlılıktan uzak ,nesneleri aktarmada kullanılmasından çok ,kendi içinde bir uyum ve zıtlaşmanın sağlanmasıyla kullanılması bu kavrama eş tutulur. Yapıtın oluşmasında rolü bulunan her işlemde durmadan küçük farklılıklarla değiştirilerek oluşturulan leke kompozisyonların önceden tahmin edilmesinin olanaksız görüldüğünü izleriz. Sanatçının lekelerle çalışması ve sadece renk lekeleri kullanması bu kavramı (lekeci) doğurmuştur

Ressamın çoğu zaman düşünmeden boya serpererek oluşturduğu lekelerin etkisine dayanan resim anlayışı olarak da düşünülür. (Türkçe Sözlük,TDK,1974:539)Bu tür leke kaygılı resimlerde büyük fırça tuşlarının getirdiği hızlı akıcı aktif çizgi ve renk lekeleri sıkça görülen etkilerdir. Tachizm (lekecilik –salt soyut resim – non figüratif ) akımında görülen bu uygulamalarda ,sanatçı bazen kendinden geçmekte ,sadece renk lekelerinin uyumunu ,hareketini ve dengesini düşünmektedir. Yani anlatım heyecanı içinde sanatçının tutumu ellerinin hareketine yansımakta ve resimde kendine özgü biçim ve lekeler oluşturmaktadır. (Focillon Vie,1939:138) Resmin oluşmasında konu heyecanından çok anlatım meydana getiren işlem heyecanı sanatçıyı sürüklemektedir.(Eckermann ,115)

Ressam konunun ilk saptama biçiminden hareketle arka arkaya yaptığı işlemlere dayanan kararların sonucunda ,elle çizgi bağlantılarına değinmekte yapıtın tümünü göz önüne alarak kendine özgü değerlendirmeleri yansıtan lekeci bir anlatıma varmaktadır. Bu nedenle o konudan, çizgilere ,lekelere ve bunların arasındaki, bağlantılar ile strüktürlerinin resim yüzeyindeki tutarlılığa doğru çalışmalarını sürdürmektedir. Bu işlemleri yaparken aynı zamanda kendi iç gerekliliğinin prensibine de uyarak yapıtını yaşamın bir parçası haline getirebilmektedir.(Kandisky,1939:78,79)

Bu tür özellik ve uygulamaları ‘‘Taşizm ‘‘ (lekecilik )akımında görürüz. Bu sanat akımı hiçbir ön taslak gerektirmeyen lekeci bir akımdır. Bu akımda sanatçılar salt boya hamuruyla leke düzeninin sorunlarını çözümlenmeye çalışırlar. İlk kez Amerika da Mark Tobay tarafından oluşturulmuştur. Taşist (Lekeci )akımın en büyük temsilcilerinden birisi de Pollock’tur.(1912-1956) O da ,önce geleneklere bağlı kalarak eserler üretmiş ancak sonradan (1939)soyut çalışmalara yönelmiştir. Mark Tobay çalışmalarında uzak doğu felsefesinin etkilerinde kaligrafik etkiler görmek mümkündür.(Büyükışleyen,1977:181) Amerika da başlamış olan taşist anlayış ,Avrupa da da büyük olay olmuş ve taşist eserler müzelere girmiştir.

#### **D Grubu Sanatçılara Leke ve lekeci Yaklaşımlarla Görsel Bakış**

**Nurullah Berk** : Sanat tahsilini Güzel Sanatlar Akademisi ile birlikte Fransa da yapmış bulunan Nurullah Berk (1904),bu dönemin önemli sanatçılarından. Çeşitli araştırmalar yapan bu sanatçının son çalışmaları iki dönemde incelenebilir; Birinci devrede satıhta Kübizmi yani şekillerin özelliğini bozacak ,satha dayanan inşa-i kıymetlerin tespitine çalışmış ve bugünkü çalışmalarını oluşturan ikinci devrede



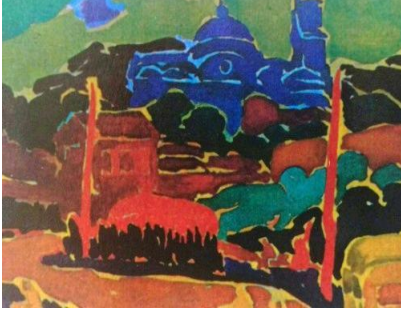
Resim 4:.,Nurullah Berk , Ütücü Kadın

de lekeci bir düzen içinde renk lekelerinin ahenkli düzenini araştırmıştır (Resim - 4 )

**Zeki Faik İzer** : Yine bu izlemde Zeki Faik İzer , Paris’te Andre Lhote ve Othon Friesz ‘le çalıştığı ,ışık gölge tekniğine dayanarak geleneksel resim anlayışına bağlı araştırmalar yapmasına rağmen sonradan lekelerin ahengi ve ritmik düzeninin işlendiğini görüyoruz. Sanatçı da görülen dış görünüşlerden arınmış doğanın hiçbir biçim ve görünümünü hatırlatmayan renk lekelerini peşin tasarlanmamış etkisi uyandıran fırça oyunları ,tuval alanına dağıtılan bu anlatım türü ( taşizm- lekecilik )adıyla modern sanatın belli başlılarından. Sanatçı da lekecilğe yönelişin en güçlü örneklerini görmekteyiz .Onun hayat hikayesi soyutlayıcı ve lekeci üslubunu yakından ilgilendirir.(Berk-Turani,C:2,101,102). Bu yöneliş ,onda bazen sonsuza dek kıvrılan



**Sabri Berkel** : Sanatçı son derece disiplinli bir düzen üzerine kurduğu soyut stilizasyonlarını sürekli bir gelişme temposu içinde tutarak renk lekelerinin ilişkilerinden oluşan mutlak bir soyutlamaya erişti. Sabri Berkel ,temelde doğadan hareket eden ,bir biçimlendirme mantığını gereken dikkat ve itinayla kullanarak salt resim öğelerine dönüştürmesin de tipik bir örneği sayılabilir.(Tansuğ,1990:71)



Resim:8 Taksim Meydanı

Sabri Berkel

Sabri Berkel 'in zenginçe farklılıklar gösteren gelişiminde bütün hayatı boyunca batı etkilerinden ve kişisel kültür kökeninden başlayarak nasıl bir senteze erişmek istediği çok iyi belli oluyor. ”Bundan olsa gerek ki geometrik ve lekesel üslupta eserler verdiği izleniyor.

Sabri Berkel 'in son çalışmalarında resimlerinin lekesel kaygılar içinde oluşum gösterdiğini izliyoruz. Sanatçının renk lekelerinin ağır bastığı (Resim 8) Taksim meydanında isimli düzenlemesini bu izlemde düzenlediği ve lekesel kaygılar paralelin de inşa ettiği görülür. Manzara kavramının resimlendiği bu kaygı da renkler leke olgusu için de kütleli verilmiş biçimlerde derinlik ve hacim ifadesinden kaçınılmıştır. Koyuluk derecelerinin oldukça sınırlı olduğu bu resim renk ayrılıklarıyla belirlenmiştir. Ağaçları, camiler ve çalılar olarak biçimselleşmiş lekeler fırçanın bir anlık izlerini taşır görünür. Renk tasasında valör değerlerinden çok; kütleli yalın bir anlatım sergilenmiş. Sanatçının bu anlatımı daha da soyutlaşacak ve lekecilik kavramıyla bağdaşan bir düzene doğru gidecektir. Son uygulamalarında soyutlaşan biçimsel sınırlılıktan tamamen uzaklaşan anlatımlarına kaligrafinin etkisini de vermiştir. Lirikon figüratif olarak geçen “Yazı” kompozisyonunda kaligrafinin etkisini izleriz. ( **Resim 9** )

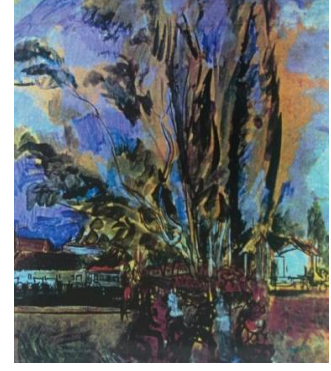


Resim : 9 Yazı

(Lirik Non - Figüratif,)

Sabri Berkel

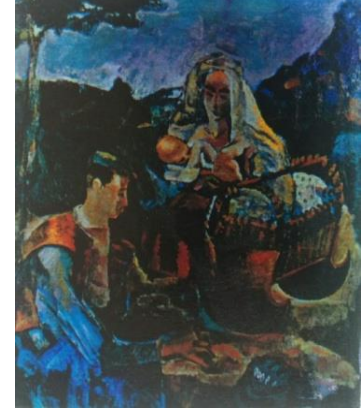
**Bedri Rahmi Eyüboğlu** : alışmalarıyla kendini kabul ettirmiş beş sene içinde kendini tanıtarak ressamlarımızın ön safına geçen ve lekesel izlenimler sunan sanatçılarımızdan Bedri Rahmi Eyuboglu'nu görürüz.(1937-1940) Resimlerinden anlamayanlar bile onun neşrettiği kuvvetli dinamizmin tesiri altında kaldıkları izlenir. (Berk,1984:246) Kbistlerden ,Matisse 'den ,Dufy 'dan sonra derinliksiz, iki boyutlu tablo anlayışı ,bizde, sanatçının en güzel aksını bulmuştur. Muhtelif renk lekelerinin birbirleriyle olan ahenk ve imtizaları bu lekeler üzerinde tabiat şekilleri ekseriya koyu mavi veya siyah birer kontur mevcudiyetlerini hatırlatır. Güzel renk ve lekeler Bedri Rahmi Eyüboğlu nn parmaklarından dökülüyor.(Berk,1972:12)



Resim : 11 orumdan

Bedri Rahmi Eyüboğlu -1941

Sanatın yapmış olduğu 'Köylü Aile ' eserinde (Resim 10 ) biçimsel bütünlük ögelerin birleşerek oluşturduğu ktle etkili figürler leke-sel etki uyandırır. Dipteki manzara ( ağaç, dağlar, gökyüzü) ve kırmızı rengin birbirine geişen dereceleriyle sağlanan yetkinlik düzeyine varan uyum, boyanın madde olarak oluşturduğu lekeler göz önünde tutulunca resimdeki dinamik etkileşim algılanır Ne var ki 'Köylü Aile deki ' bir tür seçmeci tutumunu görmemek de mümkün değildir.(Erol,1984:55)



Resim:10 Köylü Aile

Bedri Rahmi Eyüboğlu

Bu eser sanatçının son yıllardaki resimlerinde izleyeceği yer yer leke-sel ve çoğu kez lekeci tavrı oluşturur. Resimde leke-sel izlenimler bazen ktle şeklinde bazen ,dolgun çizgiler şeklinde verilmiştir

Sanatçının orumdan (Resim 11) adlı eserinde biçimsel kayđı ön planda olmasına rağmen lekeci kayđılar gütmüş olması ayrı bir lirik hava vermiştir .Bize beraberinde çok sayıda başka nesnelere de anımsatır. Resimde leke kavramına ağırlık verilmiş olup sanatçının son dönem eserleri içinde yerini almıştır.

Sanatsal yönlerini ve eserlerini ele aldığımız ;Nurullah Berk, Abidin Dino, Zeki Faik İzer , Elif Naci ,Sabri Berkel ,Bedri Rahmi Eyüboğlu ile beraber ,Cemal Tollu ,Turgut Zaim, Eren Eyüboğlu, Eşref ren, Arif Kaptan ,Halil Dikmen ,Salih Urallı, Hakkı Anlı, Fahrnissa Zeid, Nusret Suman ve Zeki Kocamemi' nin 'D' grubu sanatçıları olarak genel anlamda aynı çizgide eserlerini leke kayđısıyla ve lekeci üsluplarla inşa ettiklerini görürüz.



## SONUÇ

Batılılaşma sürecine giren Türk Resim sanatının gelişiminde rol oynayan oluşumların varlığı bilinmektedir. Bunlar: 19. yüzyıl ortası yağlı boya ressamlarının çalışmaları, Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılması ve eğitime başlaması, 1914 Kuşluğu ressamları faaliyetleri, Müstakil Resam ve Heykeltıraşlar Birliği'nin oluşumu ve çalışmalarıdır. 1933 yılında Türk sanatının ivedilikle modernleşmesi için ilerici ve yenilikçi kaygılarla d grubu varlığını görmekteyiz. Bu kaygılarla batıdaki yaygın sanat anlayışlarını ve yeniliklerini geciktirmeden Türk Resim sanatına kazandıran d grubunun ilerici hareketlerine tanık oluyoruz.

D grubunun başlattığı; 1933 ile 1950 yıllarda devam eden yenilikçi faaliyetler, batıdaki modern sanat akımlarını izlemiş, plastik değerlerin leke yoğunluklu işlenişinde de deformasyonlara gidilmiş, fikir ve üsluplarda arayışlar yapılmıştır. Genel anlamda sanatçıların kişisel eğilimlerine göre farklı yaklaşımlarla sanat eserlerinde plastik değerlerin işlenişinde yenilikçi tutum sergilediklerini ve modern anlayışlar geliştirdiklerini görüyoruz.

Türk Resim Sanatında ,d grubu sanatçılarının yapıtlarında plastik değerlerde yüksek anlamda leke içerikli kaygılarla , salt soyut renk lekelerini kullanarak Türk resminde eski anlayışların modernize edildiğine tanık oluyoruz.

Türk Resim sanatında kurulan bu oluşumun getirmiş olduğu leke ve renksel yenilikler ve lekeci yaklaşımlar Türk sanatının yeniden modernize olmasını sağlamıştır

## Kaynakça

- ALTAN Ö ‘‘(1966)Zeki Faik İzer ‘‘Akademi Dergisi Mart ,s.5
- ARSEVEN, C. E(1967). Türk Sanatı Tarihi III. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ATALEYER,F, (1994) Temel Sanat Öğeleri,Esişehir,,s.52.
- BERK, N. - ÖZSEZGİN, K.. (1983) Cumhuriyet Dönemi Türk Resmi. Ankara: Kültür Yayınları,
- BERK N – ÖZSEZGİN K.(1984) .Cumhuriyet Dönemi Türk Resmi ,Ankara ;Tisa Matbaası ,s.10
- BÜYÜKİŞLEYEN M.Z (1977),Sanat Eserlerini İnceleme ,Ankara ,s.181
- BERK N. - TURANİ A. ,’’Başlangıçtan Bugüne Türk Resim Tarihi’’Tıglat Basımevi,C.II.s.101,102.
- BERK N,’’Çağdaş Türk Resim Sanatı ‘‘Tıglat Yayınevi,s.246.
- BERK N,’’Resim ve Heykel Müzesi ‘‘ ,III.Ar.C.II.S,6.s.12

- ERİNÇ, M. S.(1990)., Zeki Faik İzer (1905–1988). Ankara: Türkiye Halk Bankası Yayını.
- EROL, T. (1980) Çağdaş Türk Resim Sanatı Tarihi II. İstanbul: Tıglat Yayınları.
- EYÜBOĞLU B. R. J.P.Eckermann .’’Geothe ile konuşmalar’’s.115
- EYÜBOĞLU B. R.(1986),Resme Başlarken ,Bilgi Yayınevi s.401
- EROL T.(1984) ‘’Günümüz Türk Resminin Oluşum Sürecinde B.Rahmi Eyüboğlu ‘ nun Yetiştirme Koşulları ‘’Cem Yayınevi .s.55.
- EREN C,(1965)’’Sanat ve Sanatçılar ‘’ .s.10-12
- FOCİLLON V.(1939) Henri.Des Formes ,Alcan Presse Universitaire de France ,Pariss.138
- İNDİRKAŞ, Z.. Ana Tanrıçalar, Kybele ve Çağdaş Türk Resmindeki İzdüşümleri.
- KALMUK E.(1964)’’Zeki Faik İzer ‘’Yeni İnsan sayı:4
- KÖKSAL,A.(1992)’’Milliyet Sanat ‘’sayı 290,15 Haziran ,s.45
- KANDİSKY W. Über Das Geistige in Der Kunst ,s.78.79.
- TANSUĞ S. ‘’Çağdaş Türk Sanatı ‘’Remzi Kitabevi, İstanbul s.245
- TANSUĞ, S.(1995). Türk Resminin Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, ,179
- TANSUĞ S,(1990) ‘’Türk Resminde Yeni Dönem’’, Remzi Kitabevi ,İstanbul ,s.71
- TANSUĞ, S. (1996)Türk Resminin Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, ,183
- Türkçe Sözlük,Ankara ,TDK .Bilgi Basımevi,Baskı 6 ,sayı;403.s.539-540
- Türkçe Sözlük ,Bilgi Basımevi,(1974)T:D:K:Yayınları .6.Baskı Ankara ,s.539
- Tasvir Gazetesi,(1946) 27 Mart ,s.3
- GÜVEMLİ, Z.(1987). Resim Sanatı ve Türk Resmi. İstanbul: Ak Yayınları.
- GÖRGÜN Z.(1991)’’Soyut Resim ‘’ , İstanbul s.24(bkz. salt soyut lekeci –tachiste, abstrait-non figüratif.)
- YARAR E,(1983)’’D Grubu ve Türk Resmindeki Yeri ‘’Yeni Boyut ,Eylül s.3

### **Görsel Kaynakça**

- Resim 1 -<http://www.milliyetsanat.com/haberler/sanat-terimi/d-grubu/177>
- Resim 2- [http://turkishpaintings.com/index.php?p=37&l=1&modPainters\\_](http://turkishpaintings.com/index.php?p=37&l=1&modPainters_)
- Resim 3- <http://www.narsanat.com/unlu-ressamlarimizdan-nejat-melih-devrimin-eserleri>
- Resim 4- <http://www.sen-soyle.com/nurullah-berk>
- Resim 5- <http://evvel.org/ilgi/abidin-dino>
- Resim 6- <http://lebriz.com/pages/exhibition.aspx?exhID=442&lang=TR>
- Resim 7- <http://www.tarihnotlari.com/elif-naci/>

Resim 8- <http://www.resim11.com/Sabri+Berkel.html>

Resim 9- <http://www.resim11.com/Sabri+Berkel.html>

Resim 10 - <http://www.programforum.net/bedri-rahmi-eyubo-eserleri->

Resim 11- EYÜBOĞLU B.R.(1984) "Günümüz Türk Resminin Oluşum Sürecinde Yetişme Koşulları, Sanatçı Kişiliği "Cem Yayınevi, İstanbul

# RUMELİ VALİSİ MARAŞLI ALİ PAŞA ve BALKANLARDAKİ FAALİYETLERİ

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
igokhan@nevsehir.edu.tr

## ÖZET

Bu bildiride Başbakanlık Osmanlı arşiv belgeleri ve Osmanlı kroniklerinden faydalanarak Maraşlı Ali Paşa'nın Bosna, Sırbistan ve Makedonya'daki faaliyetlerinden bahsedilecektir. Osmanlı tebaası olan Sırlar, ilk isyan eden topluluktur. Bu isyana Rusya da karışmış, 1806-1812 yılları arasında Osmanlı-Rus harbi olmuş ve Bükreş Anlaşmasıyla Sırlara bazı haklar tanınmıştır. 1817 yılında Maraşlı Ali Paşa, Sırp lider Miloş Obronoviç'le bir anlaşmaya vardık-tan sonra Sırlara özerklik verilmiştir. Osmanlı Devleti bu tutumuyla Rusların Sırlara karış-masını engellemek istemiştir. Maraşlı Ali Paşa 1808 yılında Resmo'da görevliyken azledilerek Kayseri'ye sürülmüştür. 1814 yılında Paşa, Rumeli valisi olarak atanmıştır. Bir ara Bosna Se-raskerliği ve Belgrad Muhafızlığında bulunmuştur. Maraşlı Ali Paşa'nın 1800-1821 yılları ara-sında Balkanlarda önemli siyasi roller oynadığı görülmektedir. Maraşlı Ali Paşa yılında 3 Eylül 1821 (H. 2 Zilhicce 1236) vefat etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Maraşlı Ali Paşa, Rumeli, Bosna, Belgrad, Osmanlı Devleti

## MARASHI ALI PASHA THE GOVERNER OF RUMELIA AND HIS ACTIVITIES AT BALKANS

### ABSTRACT

In this announcement, the activities of *Marashi* Ali Pasha in Bosnia, Serbia and Mace-donia will be mentioned by using the Ottoman chronicles and the documents of Ottoman Ar-chive of Prime Ministry. The Serbs, who were the Ottoman citizens, were the first folk rose up. Russia also interfered in this rebellion, Ottoman-Russian war clashed between the years of 1806-1812 and some privileges were given to Serbs with the Treaty of Bucharest. After *Ma-rashi* Ali Pasha came to an agreement with Serbian leader Milsoh Obronovich, autonomy was given for the Serbs. By this attitude Ottoman State tried to prevent Russian interference in Serbs. *Marashi* Ali Pasha was exiled to Kayseri at 1808 when he was in charge in Resmo. Pasha was appointed as the governor of Rumelia at 1814. For some time he was *Serasker* of Bosnia and guardian of Belgrade. It is seen that *Marashi* Ali Pasha played an important political role at Balkans between the years of 1800-1821. *Marashi* Ali Pasha passed away at 3 September 1821 (2 Dhu'l-Hijja 1236).

**Key Words:** *Marashi* Ali Pasha, Rumelia, Bosnia, Belgrade, Ottoman State

# RUMELİ VALİSİ MARAŞLI ALİ PAŞA ve BALKANLARDAKİ FAALİYETLERİ<sup>1</sup>

## Giriş

19. yüzyıl başlarında Avusturya ve Rusya'nın, Sırbistan'da halkı Osmanlı egemenliğine karşı kışkırtma siyaseti neticesinde Sırlar, bir domuz çobanı olan Kara Yorgi'nin önderliğinde ayaklandılar. Ruslardan da aldığı destekle Kara Yorgi 13 Aralık 1806'da Belgrad'a girdi. 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında şehir, Kara Yorgi'nin önderliğindeki isyancıların elinde kaldı. Osmanlı Devleti ve Rusya arasında imzalanan 1812 Bükreş Antlaşması ile Sırlara bazı imtiyazlar verildi.<sup>2</sup> Osmanlılar Ruslarla yapılan barıştan sonra Sırbistan'daki isyancıları yenerek Belgrad'ı tekrar ellerine geçirdiler. Kara Yorgi 21 Eylül 1813'te diğer isyancılarla birlikte canını kurtarmak için Avusturya'ya kaçtı. Böylece ilk Sırp isyanı son bulmuş oldu.

## İlk Görevleri

19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı arşiv belgelerinde ismi geçmeye başlayan Maraşlı Ali Paşa hakkında şimdiye kadar bir çalışma yapılmamıştır. Onun hakkında Mehmet Süreyya'nın Sicil-i Osmanî adlı eserinde 'Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa' adlı bir kaydın ötesinde bir bilgi bulunmamaktadır. Bu eserde onun Maraşlı olduğu vurgulanmaktadır. Şu ana kadar yaptığımız araştırmada onun isminin ünündeki Maraşlı ifadesinden başka Maraş'la bir bağlantısını tespit edemedik. Yusuf Hamzaoğlu adlı araştırmacı 'Sırbistan Türklüğü' adlı eserinde Maraşlı Ali Paşa'nın Sırlara karşı verdiği mücadeleyi ayrıntılı olarak incelemiştir.<sup>3</sup>

2 Mayıs 1802 (H. 29.Z. 1216) tarihli bir belgeye göre Kocaeli Mutasarrıfı Hüseyin Paşa idam edilmişti. Bu arada Akkirman Mutasarrıfı Vezir Yeğen Paşa'nın vefatı ile de Maraşlı Ali Paşa Akkirman Mutasarrıflığına atanır. Bu belgede Maraşlı Ali Paşa'nın meziyetlerinden bahsedilmektedir. Onun dürüst ve hamiyetli, liyakat ve iş becerisine sahip olduğu ve erbab-ı vukufun özelliklerini haiz olduğu hakkında bilgiler verilmektedir. Kocaeli Mutasarrıfı Hüseyin Paşa ve etrafındaki bazı kişiler fitne çıkarmaları sebebiyle idam edilmişlerdi. Bu sancağa eski Alaiye

<sup>1</sup> Bu çalışmanın hazırlanmasında desteklerinden dolayı Uzman Derviş Başa ve Uzman E. Kasım Bal'a teşekkür ederim.

<sup>2</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, C. V, TTK Yay., Ankara 1983, s.104-106.

<sup>3</sup> Yusuf Hamzaoğlu, **Sırbistan Türklüğü**, Logosa Yay., Üsküp 2004, s.236-274.

Mutasarrıfı Seyyid Ahmet Paşa tayin edilmişti. Ancak öldürülen Hüseyin Paşa'nın tüfenkçibaşısı Adapazarlı adlı şahısın İznikmid'e vararak başındaki adamlarıyla birlikte keyfi hareketlere başlaması üzerine Maraşlı Ali Paşa onları cezalandırılmakla görevlendirilmiştir.<sup>4</sup>

Ali Paşa'ya 1 Haziran 1802'de (29 M 1217)Tekirdağ'ında görev yaptığı sırada, Bosna Valiliğinden azledilen ve Yenişehir Sancağına gönderilen Osman Paşa'nın yakalanması görevi verilmiştir. Osman Paşa tayin edildiği Yenişehir'e gitmemiş bunun üzerine katline karar verilmiştir. Hatta bu işi yapana ödül dahi vaat edilmiştir. Bu kişinin görüldüğü yerde katledilebileceği belirtilmektedir.<sup>5</sup>

1803 yılında Maraşlı Ali Paşa Çorum Sancağı Mutasarrıflığına getirilmiştir. Ancak kendisi bu sancağa gitmeyerek İsmail Kalesi Muhafızlığı ile görevlendirilmiştir. Ona 1,5 aylık maaş olarak 1500 kuruş verildiği görülmektedir.<sup>6</sup>

1809'da Maraşlı Ali Paşa'nın Girit'in üçüncü büyük şehri Resmo'da görev yaptığı anlaşılmaktadır. Paşa bilinmeyen bir sebepten dolayı görevden azledilir ve İstanbul'a gelir. Ancak Maraşlı Ali Paşa'nın bir süre sonra Kayseri Sancağı Mutasarrıflığına tayin edildiği ve Balkanlardaki düşmanın hareketleri sebebiyle Edirne'ye gönderildiği anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Bu arada Maraşlı Ali Paşa 1810'da Kadıköy Muhafazasına 1500 kuruş maaşla atanmıştır.<sup>8</sup>

3 Ocak 1813 ( 29 Z 1227 ) tarihli belgeden anlaşılacağı üzere Maraşlı Ali Paşa'ya vezaret rütbesiyle Kayseri Mutasarrıflığı verilmişti. Paşa, İstanbul'dan atandığı yer olan Kayseri'ye doğru hareket edecektir. Paşa İstanbul'da kaldığı sürece 70-80 adamıyla birlikte perişan olmuştur. Paşanın birkaç seneden beri seferde olması sebebiyle mal ve mülkünün olmadığı, perişan bir halinin olduğu, askerlik ve yolculuk sebebiyle elbiselerinin yıpranmış ve eskimiş olduğundan kendisine bir miktar harçlık verildiği de görülmektedir.<sup>9</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere Maraşlı Ali Paşa kendisine arpalık olarak verilen mutasarrıflıklara gitmeyerek başka yerlerde muhafız olarak görevlendirilmekteydi. Ali Paşa ile ilgili belgelerden onun meziyetli, yiğit, hamiyetli ve başarılı bir kişi olduğu vurgulanmaktadır.

<sup>4</sup> Hat-247/13936 (H. 29 Z 1216).

<sup>5</sup> C DH 155 /7726 -2 (H. 29 M 1217)- M.01/06/1802.

<sup>6</sup> C AS 1000/43725 (H. 29 Za 1217) -M.23/03/1803.

<sup>7</sup> Hat 475/ 23263 (H. 29 Z 1223).

<sup>8</sup> C AS 00402-16616-002 (H. 25 C 1225).

<sup>9</sup> Hat- 1338/ 52292 (H. 29 Z 1227).

## Balkanlardaki Görevleri

1812’de Ruslarla yapılan Bükreş Anlaşması sonrası, Sırp lar arasında yeniden ayaklanmalar başlamıştı. Sırp İsyanını bastırmakla Ahmet Hurşid Paşa görevlendirilmiştir. Ahmet Paşa 1812-1815 yılları arasında sadrazamlık yaptı. Sırp ları mağ lup ederek 1813’te Belgrad’ı aldı.<sup>10</sup> 1815’te sadrazamlıktan ayrılrsa da Bosna Valiliğine ve Seraskerliğine tayin edildi. Maraşlı Ali Paşa onun emrinde Sırp lara karşı savaşıyan bir Osmanlı paşasıydı. Aynı tarihlerde Maraşlı Ali Paşa Belgrad muhafızı ve Niş Seraskerliğinde bulunmaktadır.

9 Temmuz 1814 (27 CA 1226) tarihinde Sadrazam Ahmet Hurşid Paşa, Rusçuk üzerine yürüdüğünde yanında Maraşlı Ali Paşa ve yine diğ er bir Maraşlı olan Bayezidli Kalender Paşa bulunmaktaydı. Ahmet Hurşid Paşa, emrindeki kuvvetlerle düş man üzerine yürüyerek pek çok kayıp verdirdiği gibi kendi birlikleri de önemli kayıplar vermişti. Ancak büyük bir zafer kazanılmıştı. Rusçuk düş mandan geri alınmıştır. Ancak ağ alar ağ ası şehit olmuştur.<sup>11</sup>

23 Aralık 1814 tarihinde (H.10 M 1230) Maraşlı Ali Paşa uzun süredir hizmetinde olan eski kethüdası İbrahim Ağ a’ya kapucubaş ılık verilmesini istemiştir. Paş anın bu isteği kabul edilmiştir.<sup>12</sup>

2 Haziran 1815 (H. 23 C 1230) tarihinde Sırp isyancılarının saldırıları üzerine Ada Kalesi’nde görevli Dergâh-ı Alî kapucubaş ılarından Derviş Bey’in bunlara karşı 500 askerle gönderilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>13</sup>

12 Haziran 1815’te (H. 02 B 1230) Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa, Sırp lara karşı verdiği mücadeleye destek için, Hazergrad ayanı Hasan Efendi’nin emrindeki askerlerle kendisine katılmasını istediği halde ondan bir haber alınamadığını saraya bildirmiştir.<sup>14</sup> 13 Haziran 1815 (H. 03 B 1230) tarihli bir hatt-ı hümayundan Maraşlı Ali Paşa’nın Rumeli coğrafyasını bilen, insanların sosyal ve psikolojik durumlarına vakıf olan ve onlarla çok iyi geçinen biri olduğu görülmektedir. Belgenin devamında ise Ali Paşa’nın devlet merkezinin inceliklerine vakıf olmadığı belirtilmektedir.<sup>15</sup> Bu ifadeden Ali Paşa’nın siyasetten anlamayan ancak samimi olarak devlete ve halka hizmet eden bir idareci olduğu çıkmaktadır. 12 Haziran 1815 (H. 2 B 1230)

<sup>10</sup> Hamzaoğlu, s.228.

<sup>11</sup>Kemal Beydilli, **Osmanlıda İmamlar Ve Bir İmanın Günlüğü**, Yitik Hazine Yay. İstanbul 2013,s.442.

<sup>12</sup> Hat- 743 / 35173 (H.10 M 1230).

<sup>13</sup> Hat-1129/45045-A (H. 23 C 1230).

<sup>14</sup> Hat- 1129 / 45045-H (H. 02 B 1230).

<sup>15</sup> Hat-1129/45045-K (H. 03 B 1230).

tarihli hatt-ı hümayunda; Maraşlı Ali Paşa'nın Sırp savaşlarında kullanmaya çalıştığı eski yırtık çadırların işlerini görmediği için yerine yeni çadır istediği anlaşılmaktadır. Bu çadırların Niş ve Sofya'dan temin edilmesinin istendiği halde bunun mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Paşanın elinde 40 parça çürük çarık malzeme olup, askerler şemsiye ile idare etmekte, paşanın kapı halkı ise çadır hizmetinden yararlanamamakta ve dışarıda kalmaktadırlar.<sup>16</sup>

12 Haziran 1815 ( H. 02 B 1230) tarihli belgeye göre; Sırplarla mücadelede stratejik bir konumu olan Morova Köprüsü tamir edilmeye çalışılmaktadır. Ancak köprü, üzerinden geçilecek durumda olmadığı için kayıkla karşı yakaya geçilerek tabya yapılması için birkaç yüz adama ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu arada Sırpların buraya saldırmalarının engellenmesi için alınacak tedbirler sıralanmaktadır. Sırpların Suylak Deresi tabir olunur yolun altına tabya yapmak için girişimleri engellenmiştir. Ancak Çaçıka denilen mevkide olan Süleyman Paşa'nın kethüdası İbşir Paşa, bazı beylerbeyleri ve Rumeli erkânı birkaç günden beri mahsur kalmışlardır. Casusların ihbarlarına göre Sırpların, Nemçelü'den top ve cephane için 200 bin kuruş akçe toplayıp gönderdikleri haber alınmıştır. Bu arada Osmanlı askerlerinin çoğunluğu süvari olduğundan bir an önce üç dört bin piyade gönderilmesini Rumeli Valisi istemekteydi.<sup>17</sup>

14 Haziran 1815 (H. 06 B 1230) tarihli belgede; Sırpların Belgrad'a 2-3 saatlik yakına kadar yaklaştıkları, bu yoldan Belgrad'a asker sevki ve mühimmat yardımı ulaştırılmasının çok sıkıntılı olduğu görülmektedir. Süleyman Paşa'nın kâhyası İbşir Paşa'ya gelen yazıya göre, düşmanın sıkıştırması üzerine Osmanlı kuvvetlerinin Öziçe tarafına çekildiği, kendilerinin Belgrad'a dönmelerinin Bosna tarafından güçlü birliklerle yardım gelmesine bağlı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca zahire konusunda sıkıntılarının olduğunu da İbşir Paşa bildirmiştir. Bu arada Vidin Muhafızı Hafız Ali Paşa, Eflak tarafına, beşli neferatından bir miktar asker götürülmesini, şartları müsait ise yardım sağlanmasını ister.<sup>18</sup> 15 Haziran 1815 (H. 10 L 1230) tarihli fermanda hala Bosna ve Hersek Valisi ve Seraskeri olan Hurşit Ahmet Paşa görevinin başında olduğu ve Maraşlı Ali Paşa'nın ise Belgrad ve Niş Seraskerliğinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

15 Haziran 1815 (H. 05 B 1230) tarihli belgede; Maraşlı Ali Paşa'nın kâhyası Mahmut'un gönderdiği yazıya göre Sirozlu Yusuf Bey'den yardım olarak sadece 400 kişilik askeri

<sup>16</sup> Hat- 1129/45045-I (H. 2 B 1230).

<sup>17</sup> Hat- 1129 / 45045-T ( H. 02 B 1230).

<sup>18</sup> Hatt-ı Hümayun (Hat)- 1129 / 45045-L ( H. 06 B 1230).

<sup>19</sup> Cevdet Dahiliye (C DH) 27/1307 (M.15/06/1815).



güç geldiği, zahirelerinin de az olduğu, Sırların etraflarını sardığı ve yardım gelmediği takdirde helak olacaklarını bölgeyi savunan Şehsuvar Paşa bildirmektedir. Yazının devamında askerlerin zahiresinin kalmadığı, nerdeyse üç dört gündür aç olduğu, bu gün Sırların karşılarında yarım saat mesafeye kadar yaklaştıkları belirtilmektedir. Üç dört güne kadar 1000 civarında asker gönderilmediği takdirde Sırlara karşı konulamazsa askerlerin açlıktan ölecekleri ifade edilmektedir. Askere zahirenin Sofya ve Niş üzerinden gelebileceği, Sırların önünde üç saat duracak kendilerinden başka kimse kalmadığı ve kendi canlarından daha ziyade paşanın kurtulması gerektiği belirtilmektedir.<sup>20</sup>

5 Temmuz 1815'te (H.27 C 1230) Maraşlı Ali Paşa'nın yardımından dolayı Belgrad Muhafızı Süleyman (Skoplyak) Paşa ona teşekkür etmektedir. Cephedeki durum hakkında da bilgi vermektedir. Sırların isyancı başçısı Kara Yorgi'yle mücadeleye devam etmektedir. Bu arada Bosna Valisinin de dört güne kadar Yenipazar ve Bosna hududuna ulaşacağı belirtilmektedir. Belgrad dolaylarında birliklerimize saldıran Kara Yorgi perişan edilmiştir. Bu arada Belgrad havalisine ulaşmış beş saatlik yerde toplanan Sırp güçleri mevzilenip pusuya yatmıştı. Ancak bölgeye gönderilen Osmanlı kuvvetleri hain Sırlara karşı zafer elde edecek ve onlar da Kara Yorgi gibi belalarını bulacaklardır denmektedir.<sup>21</sup>

17 Temmuz 1815'te (H. 9 L 1230) Rumeli Seraskeri Maraşlı Ali Paşa Sırlara karşı verdiği mücadelede, Bosna'da bulunan topların ve topçuların yarısını istemiştir. Bosna Valisi de durumu İstanbul'a bildirmiştir. Vali İstanbul'dan izin çıktığı takdirde istenen topları gönderdiğini belirtmektedir.<sup>22</sup>

19 Temmuz 1815 (H. 7 L 1230) tarihli hatt-ı hümayunda; Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa'ya Prizren Voyvodası Feyzi Ağa'nın 1200 piyade ve süvari asker ile yardıma geldiği, Üsküp Nazırının da bölgeye asker ve araba gönderdiği, ihtiyaç için mubayaa edilen malların gönderildiği, geçen sene de Üsküp Nazırının kardeşinin Belgrad'a asker gönderdiği ancak Çaçıka denilen yerde telef olduğu, yine Siroz kazasından Yusuf Bey'in de askerleriyle birlikte Şehirköy tarafında bulunduğu bildirilmektedir. Savaş hazırlıkları için gerekli mühimmat ve iaşenin teminine para hazırlığı, Bosna'dan gerekli topların temini, Tırhala, Drama ve diğer yerlerden de gerekli teçhizat ve asker temini yapılmıştır.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Hat- 1129 / 45045-M (H. 05 B 1230).

<sup>21</sup> Hat-1129 / 45045-E (H. 27 C 1230).

<sup>22</sup> Hat- 915 / 39933 (H. 09 Ş 1230).

<sup>23</sup> Hat-916/ 39936 (H. 07 Ş 1230).

30 Temmuz 1815 (H. 22 N 1230) tarihli hatt-ı hümayunda; daha önce bölgede bulunan Abdurrahman Ağa kuvvetlerine katılmak üzere toparlanırken, gelen emir üzerine Hasekilerinden Hüseyin Haseki Ağa'nın, Ramazan ayının 21. günü Cumartesi gecesi Rumeli ve Niş Valisi Maraşlı Ali Paşa kuvvetlerine katılmak üzere acele hareket ederek ulaşacakları belirtilmektedir. Bu sırada Hüseyin Haseki Ağa'nın babasının ölümü üzerine savaşa girmediği ama kendisine verilen görevi eksiksiz yerine getirdiği de belirtilmektedir. Ancak pazartesi günü Hüseyin Ağa, saat sekizde bayrağı açarak ve geceyi gündüze katarak askerleriyle birlikte zafer ümidiyle ordu emrine girecektir. Yine Zihne Ayanı Abdulfettah Bey ile Avrethisarı Ayanı Süleyman Ağa da emrindeki kuvvetlerle Maraşlı Ali Paşa'ya yardım için harekete geçeceklerdir.<sup>24</sup>

Ali Paşa'nın emrinde toplanması için çeşitli yerlerdeki komutanlara 4 Ağustos 1815'te şu yazı hatt-ı hümayun gönderilmiştir; "*Sırp taifesi hıyanet ve isyanlarına yeniden başlamıştır. Bunlar ehl-i İslam'dan bazısını katil ve idam etmişler, kadın ve çocukları esir eylemişlerdir. Sırpın Müslüman halka çok acımasız davrandıkları fesatlarına galeyana sürdürdükleri, her yerde isyan ve gaille yaptıkları görülmektedir*". Bundan dolayı çeşitli miktarlarda asker istenmiştir.<sup>25</sup> Ali Paşa'nın emrine şu yerlerden asker gönderilmesi emredilmektedir; İstroh, Manastır, (Makedonya), Felodine, Cumabazarı (Bulgaristan'da), Eğri Bucak, Kesribe, Nasiliç, Horpeşte, Behişte, Körce, Persiye, Cihadeşnebe, Serfice, Birliye, Harman, Piriştine, Dukakin, Alaca Hisar, Zağray-ı Atık, Ohri, Elbasan, Siroz, Edirne, Drama, Evlad-ı Fatihan zabiti Seydi Süleyman Bey'in askerleri, Üsküp, Brüznik, Radomir, Zihne, İskece, Filipe, Şehirköy, Somako, Ayvadaniye ve Kalkandelen.<sup>26</sup> 11 Ağustos 1815 (H. 05 N 1230) tarihli belgede Maraşlı Ali Paşa'ya para gönderildiği, kendisinin Sırplarla savaştığı, öldürülen Sırpın başını İstanbul'a gönderdiği, ona başarılarından dolayı elbise ve para gönderildiği ve paşanın da Karanofça civarında Terstenik'te savaştığı ifade edilmektedir.<sup>27</sup>

2 Aralık 1815 (H. 29 Z 1230) tarihli belgede Bozok tarafında olan Pehlivanlı aşireti beylerinden Mahmud Bey'in Maraşlı Ali Paşa'nın yanında Rumeli'de bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak fermanın derkenarında Mahmut Bey'in Rumeli'den Bozok'a gönderildiği görülür. Bu şahsa silahşorluk ve kapucubaşılık verilir.<sup>28</sup> 2 Aralık 1815'te (1230) Sırlara karşı sefere gönderilen Belgrad Muhafızı ve Semendire Sancağı Mutasarrıfı Maraşlı Ali Paşa'nın emrine

<sup>24</sup> Hat-747/35288-A (H. 22 n 1230).

<sup>25</sup> Cevdet Askeriye (C AS) 00006-00195-001 (H.27 Ş 1230)-M.04/08/1815.

<sup>26</sup> Hat-852/38181 ( H.29 Z 1230).

<sup>27</sup> Hat-743 / 35158 (H. 05 N 1230).

<sup>28</sup> Hat 280/ 16572 (H. 29 Z 1230).

verilmek üzere köy, nahiye ve kazalardan istenen asker ve sayıları bildirilmiştir. 2 Aralık 1815 (H. 29 Z 1230) tarihli, Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa'ya gönderilen belgede; isyan halinde olan Sırp'ların üzerine savaş açılması için şeyhülislamın fetva verdiği belirtilmektedir. Onlarla savaşılması için gerekli paranın gönderilmesi, Rumeli'de bulunan paşa ve beylerbeylerinin hazırlık yapmaları istenmektedir. Belgrad Muhafızı Süleyman Paşa'ya para gönderildiği, Müslümanların savaşa hazır olmaları gerektiği ifade edilmekte, Niş ve Bosna valililerinin gerekli tedbirleri almaları ve Osmanlı yöneticilerinin ittifak içinde bulunmaları da istenmektedir.<sup>29</sup>

2 Aralık 1815 (H. 29 Z 1230) tarihli belgede; Maraşlı Ali Paşa'nın yazdığı yazıdan Belgrad muhafızı Süleyman Paşa'nın yardım istediği, söz konusu paşanın kethüdası İbşir Paşa'nın düşmanı etkisiz hale getirmesi için birçok askerle gönderildiği belirtilmektedir. Düşmanın durumu ve asker sayısı hakkında Tatarlarla istihbarat edinme çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalardan Vidin Muhafızı Hafız Ali Paşa da haberdar edilmiştir. Bu arada düşmanın kuşatması altında olan Çaçıka'daki askerlerimize zahire ve cephane yetiştirilmiştir, Onlar Sırp'ların baskısından kurtarılmıştır.<sup>30</sup> 2 Aralık 1815 (H. 29 Z 1230) tarihli belgede Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa gönderdiği yazıda cephedeki durum hakkında bilgi vermektedir. Buna göre düşman Alacahisar ve Kara Nofça tarafına gelmiştir. Hatta Çaçıka'da Sırp'lar tarafından sarılan miri miran ve ayanlar zahire darlığından mukavemet edemeyip Özice doğru çekilmişlerdir. Sırp'lar, meydanı boş bulunca Maraşlı Ali Paşa'nın kethüdasının komutasındaki birliklere saldırmışlardır. İstenen kuvvetler gelmeyince Sirozlu Yusuf Bey bir miktar asker göndermiştir. Maraşlı Ali Paşa etrafta bulunan Drama, Somaka, Üsküp, Köstendil, Komanova, Niş ve Prizen mutasarrıflarından göndermeleri gereken birlikleri bir an önce göndermelerini istemektedir.<sup>31</sup> Devam eden bu mücadeleler sonrası Sırp'lar mağlup edilir ve yeniden devlete itaat ederler. Bu arada Sırp'ların ileri gelenleri rehin olarak İstanbul'a getirilir.

15 Mayıs 1816 (H. 17 C 1231) tarihli belgeye göre İstanbul'da devletin elinde tutuklu bulunan Sırp knezlerin gönderilmesi talep edilmektedir.<sup>32</sup> Uzun süreden beri İstanbul'da bulunan ve altı kişi olan Sırp knezleri ile ilgili ikinci bir yazı daha görülmektedir. 20 Kasım 1816 (H. 29 Z 1231) tarihli yazıdan Maraşlı Ali Paşa'nın başarılarından dolayı kendine Belgrad ka-

<sup>29</sup> Hat- 1129 / 45045 (H. 29 Z 1230).

<sup>30</sup> Hat- 1129 / 45045-D (H. 29 Z 1230).

<sup>31</sup> Hat- 1129 / 45045-G (H. 29 Z 1230).

<sup>32</sup> Hat-1131/45100-A (H. 17 C 1231).

lesi muhafazası ve Semendre Sancağı yanında Diyarbakır Eyaleti Valiliğinin de verildiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Başka bir çalışmada Maraşlı Ali Paşa'nın 1818-1819 tarihinde Diyarbakır Valisi olduğu belirtilmektedir.<sup>34</sup>

20 Kasım 1816'da (H 29 Z 1231) Rumeli Valisi Maraşlı Ali Paşa'ya, Sırp reayası ve vekilleri, itaatlerinin ve saygılarının devam ettiğini Babıali'ye bildirdiklerine dair, bir arzuhal kaleme almışlardır. Bu arzuhâlde Sırpların ileri gelenleri bundan önce çektikleri zulüm, taciz ve haksızlıkların giderilmesinden dolayı padişaha şükranlarını bildirmektedirler. Valileri olan Maraşlı Ali Paşa'ya itaat ve hürmet ettiklerinden, ancak İstanbul'a şefaathlerini bildirmek için giden ve sekiz ay geçtiği halde dönmeyen Sırp knezlerinden bahsetmektedirler. Bu yazıda söz konusu knezlerin memleketlerinden ayrılmalarından dolayı evlatlarından ayrı kaldıkları, masraflarının arttığı evlerinden uzak olmaları sebebiyle kazançlarının azaldığı üzerinde durulmaktadır. Sırplar İstanbul'da olan Sırp knezlerinin dönerli şekilde kalmalarını teklif etmektedirler. Onların ifadesine göre orada bulunan altı knezden dördü dönüp ikisi İstanbul'da kalsın. Sonra iki kişi oraya dönüp diğer iki kişi gelsin. Yani, İstanbul'da devamlı iki kişinin kalmasını istemektedirler. Sırpların ileri gelenlerinin bu teklifi yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Burada dikkat çekici husus Osmanlı Devleti'nin Sırpların isyanına karşı İstanbul'da Sırp ileri gelenlerini rehin tuttuğudur. Sırplar bu durumdan rahatsız olmuşlardır. Maraşlı Ali Paşa'nın başarıları sonucu Sırplarla 1815'te başlayan karşılıklı görüşmeler neticesinde 1816'da bazı imtiyazların verildiği bir anlaşma yapılmış oldu.<sup>36</sup>

9 Kasım 1817 (H.29 Z. 1232) tarihli belgede Vidin muhafızı Rüştü Paşa ile Maraşlı Ali Paşa'nın istedikleri kişileri kethüda seçebilecekleri belirtilmektedir.<sup>37</sup> 10 Ağustos 1818 (H. 7 Ş 1233) tarihli belgede Rumeli Valisi ve Belgrad Muhafızı Maraşlı Ali Paşa'nın daha önce kethüdası olan ve hizmetlerinden çok memnun olduğu Hüseyin Efendi görevinden ayrılmıştır. Maraşlı Ali Paşa onun yerine daha önce Matbah-ı Amire Emimi Arafatzade el-Hac Muhammed Arif Efendi'nin getirilmesini istemektedir.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Hat-750 / 35442 (H. 29 Z 1231).

<sup>34</sup> İbrahim Yılmazçelik, *Osmanlı Hâkimiyet Sürecinde Diyarbakır Eyaleti Valileri (1516-1538)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2000 Elazığ, s.262.

<sup>35</sup> Hat- 1131/45100 (H. 29 Z 1231).

<sup>36</sup> Karal, s.106; Yusuf Hamzaoğlu, *Sırbistan Türklüğü*, Logosa Yay., 2004 Üsküp, s.236.

<sup>37</sup> Hat- 679 /33138 (H. 29 Z 1232).

<sup>38</sup> Hat- 749/ 35361 (H. 7 Ş 1233).

25 Ağustos 1818'de (H.22 L 1233) Belgrad Muhafızı Maraşlı Ali Paşa'nın Sırlarla mücadelesi bir anlaşmayla sonuçlanmıştır. Anlaşmanın 1817'de imzalandığı da söylenmektedir. Bu anlaşmanın yapılmasında Rusların olaya müdahalesinin engellendiği görülmektedir. Bu anlaşmada Sırlara bazı haklar verilmekle birlikte bağımsızlık verildiği görülmemektedir. Osmanlının Sırlar üzerindeki hâkimiyeti devam etmektedir. 25 Mayıs 1818'de ( 22 L 1233) Sırp Milleti Nazırı Miloş tarafından Sırpça olarak yazılmış anlaşma metni Türkçe 'ye aktarılarak bir arzuhal halinde padişaha sunulmuştur. Buna göre Sırp Milleti vergilerini Belgrad Muhafızı Ali Paşa'ya vermektedirler. Ona bağlılıklarını bildirmektedirler. Kendilerinin devletin vereceği tüm görevleri yerine getireceklerini ve bu konuda bir rehavete kapılmayacaklarını beyan etmektedirler. Anlaşma metninde dikkat çeken bir husus da Maraşlı Ali Paşa'ya bağlı olduklarını, onun görevinin değişmesi ya da azli durumunda padişaha bağlılıklarının devam edeceğini, bu konuda İstanbul'a rehine olarak Savalomişca ve Dimitri Yosgovik'in gönderileceğini belirtmektedirler.

1818 yılından itibaren Sırların yeniden isyan hareketlerine başladıkları Maraşlı Ali Paşa'nın gönderdiği yazılardan anlaşılmaktadır. 1818'de (H.1233) Rumeli Valisi ve Belgrad Muhafızı Ali Paşa'dan Babıali'ye gelen yazıdan anlaşıldığı üzere; Ali Paşa'nın gönderdiği yazı Padişah II. Mahmut'a ulaşmıştır. Padişah yazıyı okuyarak ilgili yerlere ulaştırılmasını emretmiştir. Bu yazıdan anlaşıldığı üzere Sultan II. Mahmut, Maraşlı Ali Paşa'dan çok memnundur. Ayrıca bu yazıda Maraşlı Ali Paşa, Rumeli halkı, ayanları, tamir edilecek kaleler, bunların masraflarının kimlerden alınacağı, ayanların yanlış hareketleri ve ordunun durumu hakkında bilgiler verir. Bölgeden cizyeleri toplattığını belirtir. Savaşa hazırlık için para ve harpte kullanacağı eşyalardan bahseder. Paşa, padişahın hoşuna gidecek sözler sarf eder. O, Sırlarla mücadele edebilmek için bölgede bulunan başta Semendire'de Öziçe kalesi olmak üzere kalelerin tamir edilmesini istemektedir. Ayrıca rahatsızlıklarından bahseder. Ona göre İskece Ayanı, Sofya, Filibe ve Drama'da bulunan idareciler yanlış iş peşindedirler.<sup>39</sup>

30 Ekim 1818'de ( H. 29 Z 1233) tarihli Maraşlı Ali Paşa'nın gönderdiği belgeye padişah derkenar düşmüştür. Ali Paşa Sırlara yardım etmek için Rusların harekete geçtiğini ve iki tarafın ittifak içinde olduğunu yazmaktadır. Kendisine zahire ve cephaneye yardımı yapılmasını istemektedir. Ali Paşa, Rusların kendileriyle daha önce yapılan antlaşmayı bozduklarını belirtmektedir. Paşa, Belgrad kalesine hassa silahşorlarından Kayserili Mehmet Ağa'yı, Böğürdelen

---

<sup>39</sup> Hat- 977/ 41531-1 (H. 29 Z 1233).

ve Öziçi kalelerine Arnavutların ileri gelenlerinden birinin görevlendirildiğini, Belgrad ve etrafının üç yandan düşman tarafından çevrildiğini, Rusların açıktan savaşa girmediklerini ancak Sırlara yardım ettiklerini belirtmektedir. Bu arada Sırların perişan ve fakir olduklarını da ilave etmektedir. Ali Paşa, Sırlı isyancı liderlerden olan Miloş ve knezleri nezdinde onların dikkatlerini çektiğini ifade etmektedir. Bu arada Tuna Nehri'nin donduğunu, zahire yüklü gemilerin o tarafa sevk edildiğini bunu eski Vidin muhafızı Hafız Ali Paşa'nın bildirdiğini, bahara kadar buzların erimeyeceğini belirtmektedir. Bu arada Belgrad kalesine padişahın yardımıyla satın alınan ve dört gemiyle getirilen 66377 kıyye zahire ambarlara konmuştur. Yeni gelen gemilerle de buğdayın yetiştirildiğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

Sırp İsyanları bundan sonraki süreçte zayıflamıştır. Maraşlı Ali Paşa gibi başarılı bir komutan sayesinde Sırbistan'da Osmanlı hâkimiyeti yeniden pekişmiştir. Sırlar Yunan ayaklanmasını fırsat bilerek ileriki yıllarda yeniden ayaklanacaklardır.

27 Eylül 1821 (H.29.Z. 1236) tarihli belgede Maraşlı Ali Paşa'nın dürüstlüğü ve yiğitliği yanında merhametli bir kişi olduğu da anlaşılmaktadır. Fermanın yanına padişahın düştüğü derkenarda Manastır Kaymakamı Seyyid Ali Paşa'nın zulüm yapması nedeniyle cezasının Belgrad Valisi Maraşlı Ali Paşa'nın ricasıyla affedildiği ve Selanik'e sürgün edildiği anlaşılmaktadır.<sup>41</sup>

Maraşlı Ali Paşa'nın Sırlarla mücadelesi 1815'te başlayıp ölüm tarihi olan 1821 yılına kadar devam etmiştir. Bu süreç içinde Maraşlı Ali Paşa devlete bağlı kalarak Sırların isyanlarını engellemeye çalışmıştır.<sup>42</sup>

### **Maraşlı Ali Paşa'nın Ölümü**

27 Eylül 1821 (H. 29 Z 1236) tarihinde Maraşlı Ali Paşa'nın kethüdası hassa silahşorlarından İsmail tarafından Bab-ı Aliyye'ye bildirilen yazıyla 36 senesinin Şevval-i Mükerrerinin ikinci gününden beri hasta olan ve dört seneden beri Belgrad Muhafızlığı yapan Maraşlı Ali Paşa'nın bütün tıbbî yöntemlerin kullanıldığı halde 3 Eylül 1821'de (Zilhicce-i şerifenin beşinci bazar günü gün doğduktan sonra saat on bir buçukta) eceliyle öldüğü belirtilmektedir. Onun muhallefatının tespit edilerek ve mühürlenerek yediemine teslim edilmesi ve çifte tatarla İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir.<sup>43</sup> Yine Belgrad Kadısı es- Seyyid Aliyyüddin 5 Zilhicce Pa-

<sup>40</sup> Hat- 977/ 41532-1 ( H. 29 Z 1233).

<sup>41</sup> Hat-504/ 24550 ( H. 29 Z 1236).

<sup>42</sup> Hamzaoğlu, s.236-260.

<sup>43</sup> Hat-753 / 35563-B (H. 29 Z 1236).

zar 1236'da paşanın hazinesini, mallarını ve diğer eşyalarını yazarak ve mühürleyerek İstanbul'a gönderir.<sup>44</sup> Paşa öldüğünde Belgrad Muhafızı ve Semendire Sancağı mutasarrıfıydı. Bu durum Belgrad Kadısı tarafından Niş Muhafazasına da bildirilmiştir.<sup>45</sup>

Maraşlı Ali Paşa'nın ölümünden sonra kethüdası kale muhafazasında onun yerine vekil olan İsmail Bey'dir. Böğürdelen eşrafından gönderilen yazılardan; Belgrad'da işlerin karıştığı görülmektedir. Buna göre Sırpıllarla ilgili alınan bilgiler birbirine zıt görünmektedir. Tatarlardan alınan bilgiye göre Maraşlı Ali Paşa öldüğü günün ertesi günü askerlerden bazılarının alenen suçsuz bir şekilde adam öldürdükleri belirtilmektedir. Onlar iki reayayı idam ederek halka korku yaymışlardır. Bunun üzerine ahali dükkânlarını kapayarak acele olarak Sırp mahallerine kaçmışlardır. Belgrad'da bulunan Nemçelülerden dahi 5-6 kişi dükkânlardaki mallarını alarak kaçmışlardır. Casuslardan alınan bilgiye göre Maraşlı Ali Paşa'nın adamları ve askerleri "**Belgrad Valisi Ali Paşa Maraşî efendimiz vefat edip şimdilik yetim kalmışız, Cenab-ı Hak merhametlü padişahımız efendimize ömürler versin, padişahımız tarafından bir vali zuhur edinceye değin herkes kendi işini görsün, her kim kusur eder ise hakkından gelinir**" diye konuştukları bildirilmektedir.<sup>46</sup>

27 Eylül 1821 (H. 29 Z 1236) tarihinde Ali Paşa'nın vefatından sonra onun hakkında bazı iftiralar atılmıştır. Buna göre Ali Paşa'nın Kapucubaşısı Hacı Muhammed Ağa'nın takririne göre; Paşanın kürkçüsü Yordam, Ali Paşa'nın Belgrad tarafında bulunduğu sırada külliyetli miktarda akçe aldığı ihbarının alındığı, durumun İstanbul'da araştırıldığı ve yakınlarına sorulduğu beyan edilmektedir. Maraşlı Ali Paşa, Kayseri'de mutasarrıfken Hacı Mehmet Ağa onun hazinedarıydı. Paşanın vezirlik rütbesi ile Bozok Sancağı ve sonra Rumeli Eyaleti valiliğine tayin edildiğinde Hacı Mehmet Ağa'yla beraber Sofya'ya gelmiş ve bu kişiyi Sırpıllar üzerine memur olarak görevlendirmişti. Daha sonra Ali Paşa yanında Kethüdası Mehmet Ağa da olduğu halde Mevrude Köprüsü tarafına gitmişti. Burada Lesoh denilen yerde 5-6 saat kalınmış muharebeler yapılmış sonrasında Sırp knezlerle müzakere edilmiş, arada mutemed kimseler talep edilmişti. Sırplarla yapılan savaş sonrası Ali Paşa ve adamları Sıplı Miloşla görüştüktan sonra karşılıklı esir değişimi yapılmıştı. Kayserili Mehmet Ağa, Kayserili Yordam, Harem kethüdası Ali Ağa ve Murat Ağa Karaköset, Manastırda Sırp lideri Miloş'la bir araya gelmişlerdi. Maraşlı

<sup>44</sup> Hat- 753 /35563-C (H. 05 Z 1236)

<sup>45</sup> Hat- 753 / 35563-E (H. 05 Z 1236).

<sup>46</sup> Hat- 953/40918 (25 Z 1236).

Ali Paşa'nın adamları taltif için birkaç kat elbiseyi Miloşa hediye etmişlerdir. Kayserili Yordam'a da Sırlılar hediye vermişlerdir. Karşılıklı esir değişimi yapılır. Burada 80 kadar Müslüman olmayan esir değişimi yapılır. Bu esirler Miloş tarafından satılır. Miloş Osmanlı askerlerinin ileri gelenlerine 80 bin kuruş para dağıtır. Yordama da hizmeti karşılığı 5000 kuruş verilir. Maraşlı Ali Paşa'nın vefatından sonra kethüdası Mehmet Ağa Sırlılarla bir iki kez görüşse de karşılıklı bir anlaşma ve sözleşme yapılmamıştır. Sırlı tatarlar onun yanına gelseler de onlarla konuşmaktan çekinmiştir.<sup>47</sup>

14 Eylül 1825'te (H.29. Z. 1240) Maraşlı Ali Paşanın hazinedarı Hacı Mehmet ve kürkçüsü Kayserili Yordam'ın geçmişte işledikleri suçlar nedeniyle yakalanmaları için Belgrad muhafızı Abdurrahman Paşa'ya emirler yazılmıştır. Abdurrahman Paşa'nın bildirdiğine göre bu iki kişi yaptıkları faaliyetten dolayı cezayı hak etmişlerdir. Ancak bunları idam ettirecek suç ortaya çıkarılmadığından idamları uygun görülmemiştir. Onların Sırlarla olan ilişkilerinin ortaya çıkarılması için Bostancıbaşı Ağa hapsine gönderilerek işkence edilmesi daha sonra da sürgün gönderilmeleri emredilmiştir. Hacı Mehmet Ağa'nın Maraşlı Ali Paşa adına mütesellimlik yaparken halka zulüm yaptığı ve Kürkçüsü Yordam'ın da Sırp Knezi Miloş'la irtibat halinde olduğu tespit edilip her ikisinin de sürgüne gönderilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>48</sup>

Ali Paşa'nın vefatı sonrası adamlarının Sırlardan rüşvet aldıklarına dair iddialar üç dört yıl devam eder. Bu konuda 1825 (H.1240) tarihli bir belgede söz konusu iddialar ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Buna göre Belgrad Muhafızı Abdurrahman Paşa her iki şahsın uygunsuz ve şüpheli durumlarından Miloşla ilişkilerini tespit etmiştir. Bunların evrak ve mallarına el konulmuştur. Bu şahıslar Maraşlı Ali Paşa'nın ölümünden sonra İstanbul'a getirilip sorgulanıp hapsedilmişlerdir. Daha sonra serbest bırakılan bu şahıslardan Mehmet Ağa bir müddet Sultanaahmet'te bir oda satın alıp orada kalmıştır. Yordam ise memleketi Kayseri'ye gitmiştir. Onun sorgulanması için Kayseri Mutasarrıfı Osman Bey'e mektup yazılmış. Osman Bey Yordam'ı bulup durumu araştırıp İstanbul'a bir yazı göndermiştir. Buna göre Ali Paşa'nın Belgrad'da iken gümrükçüsü Kayserili Mehmet Ağa hazinedarı Morova Köprüsünde görevlendirmiştir. Yine Kayseri'nin "Rum keferelerinden" ve o vakitte kürkçübaşısı olan Yordam diğer bir adı "*Gâvur Ağa*" Maraşlı Ali Paşa'nın hizmetinde bulunmaktadır. Bu iki kişi birbirleriyle hemşerilik bağıyla ittifak içinde olarak bir bahane ile önceden Sırp lideri Miloş ile irtibata geçerek dostluk oluşturmuşlardır. Bunlar Ali Paşa'nın hizmetinde Belgrad'a geldiklerinde işin sonunu

<sup>47</sup> Hat-1126 45023-B (H. 29 Z 1236).

<sup>48</sup> Hat-504 / 24850 (H. 29 Z 1240).



düşünmeden Miloş ile irtibata geçtikleri anlaşılmaktadır. Hatta bunlar efendileri Maraşlı Ali Paşa'yı yönlendirdikleri “*eğer böyle olmazsa öyle olur*” gibi telkinlerde buldukları, paşanın kendilerinin sözünü tutmayacak olursa da başka olayların olacağıyla onu korkuttukları anlaşılmaktadır. Böylece bu iki kişi zaman geçtikçe nüfuz sahibi olmuşlar ve Miloş'tan mal ve para alarak maddi menfaat sağlamışlar ve zengin olmuşlardır. Bu şahıslar “*şu mahalde birkaç yüz silahlı kişi toplanmış bunlar ancak şu söylenileni yapılırsa dağılacaklar*” gibi aslı olmayan bilgilerle korkutma ve iğfal işine girmişler. Bunlar Sırpların cizyelerini Miloş'a vermelerini istemişler ve bazı iskeleleri ona ihale etmişlerdir. Kendilerinin söylediklerinin yapılmaması halinde Sırplıların devlete karşı çıktıklarını Ali Paşa'ya iletceklerini ancak kendilerinin telkinlerine uyulursa paşayı onların lehine davrandırabileceklerini ileri sürmekteydiler. Yine iddialara göre Yordam gece gündüz demeden Miloş'un konağının yanındaki evde onunla buluşarak görüşmekteydi. Bu görüşmelere Mehmet Ağa da katılmaktaydı. Bunların ihanetlerinin Miloş'un isyanına sebep olduğu da iddialar arasındadır. Bu iki kişi İstanbul'dan Miloş'la ilgili gelen yazıları da ona sızdırmışlardır.<sup>49</sup>

31 Temmuz 1825 (H. 15 Z 1240) tarihli belgeye göre Kayseri ve Bozok mutasarrıfı Osman Paşa'nın söz konusu kişilerle ilgili yazdığı yazıya göre; Yordam daha önce İstanbul'da sorgulanmış ve hapsedilmiştir. 20-25 gün sonra Kayseri'ye gelmiştir. Onun İstanbul'a getirilmesi için Ahmet Tatar tayin edilmişti. Bu kişi bir an önce tutuklanıp Ahmet Tatar'a teslim edilip İstanbul'a gönderilecektir. Bu kişinin firar etmemesi için gerekli önlemler alınacaktır.<sup>50</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Yordam Kayseri'de izini kaybettirmiştir.

### **Ailesi**

Maraşlı Ali Paşa'nın<sup>51</sup> vefatından 31 yıl sonra eşi Abide Hanım'ın yaşadığı, hanesini idareden aciz olduğu kendisine bir miktar para verildiği ve ayrıca hazineden 100 kuruş maaş verildiği anlaşılmaktadır.<sup>52</sup> Ali Paşa'nın Kayseri'de 110 parça muhallefatının olduğu görülmektedir. Devlet tarafından müsadere edilen bu mallar arasında dükkân, tarla, bağ gibi birçok gayrimenkul bulunmaktadır. Ali Paşa'nın iki hanımı bulunmaktadır. Bunlardan biri küçük hanımı Abide Hanım diğeri de Fatma hanımdır. Fatma Hanım Kayseri'de ikamet etmektedir. Kay-

<sup>49</sup> Hat- 1134/45204 (H. 21 Za 1240).

<sup>50</sup> Hat-1137 / 45270- A (H. 15 Z 1240).

<sup>51</sup> Maraşlı Ali Paşa hakkında ayrıntılı bir şekilde bir kitap çalışması yapmaktayız.

<sup>52</sup> MVL-329-30-1 ( H. 19 B 1267).

seride 110 parça muhalefatı yüklü miktarda parası yine Belgrad'da 100 parçanın üzerinde gayrimenkulü ve 71.500 kuruş nakit parası bulunmaktadır. Belgrad'daki malları arasında 150 dükkânı bulunmaktadır. Ali Paşa'nın iki kız çocuğu yanında manevi evladı da görülmektedir.

### **Eserleri**

Maraşlı Ali Paşa, 1218'de Belgrad'da Yeniçeriler tarafından katledilen Vali Mustafa Paşa'nın türbesini yenilemiştir. Bu türbe yanlış olarak Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın türbesi zannedilmektedir. Bu türbeyi daha sonra Belgrad Valisi olan Maraşlı Ali Paşa yenilemiştir.<sup>53</sup>

### **Sonuç**

1800'li yıllardan itibaren kaynaklardan takip ettiğimiz Maraşlı Ali Paşa Osmanlı'nın Rumeli'deki nadir şahsiyetlerinden biridir. Girit, Kayseri, Çorum, Bozok ve Diyarbakır gibi yerlerde mutasarrıflık ve valilik yaptıktan sonra Rumeli Valiliğine atanmıştır. Bunun yanında Belgrad Muhafızlığı ve Semendire Mutasarrıflık görevini de üzerinde bulundurmuştur. 1812 Bükreş Anlaşması'ndan sonra yeniden ayaklanan Sırlarla mücadelede önemli görevler üstlenmiştir. Sofya, Üsküp, Manastır ve Bosna gibi yerlerin idarecileri ile de birlikte hareket ederek Sırlara göz açtırmamıştır. Ali Paşa'nın kararlılığı karşısında Sırlar, Osmanlı Devleti'ne itaat etmek zorunda kalmışlardır. Ancak Ali Paşa'nın 1821'de ani ölümü ve arkasından başlayan Rum ayaklanmaları neticesinde Sırlar da ayaklanmıştır.

Yukarıda ayrıntılı olarak incelediğimiz Maraşlı Ali Paşa'nın Sırp İsyanına karşı yaptığı faaliyetler Osmanlı Devleti'nin Balkanları elinde tutmak için verdiği mücadeleyi açıkça ortaya koymaktadır. Devlet, Balkanlarda başlayan isyanlara karşı her türlü tedbiri almıştır. Ancak belgelere de yansıdığı gibi başta Avusturya-Macaristan İmparatorluğu (Nemçe) ve Rus Çarlığı isyancılara büyük destek vermişlerdir. Bunun yanında Osmanlı idarecilerinin basiretsizliği ve mühimmat eksikliği de mücadelenin başarıya ulaşmasını engellemiştir. 1829 Edirne Anlaşması ile Sırlara özerklik tanınmıştır. Bu durum 1878'de onların bağımsızlığına giden yolda önemli bir adım olmuştur.

---

<sup>53</sup> Remzi, "Belgrat'da Damat Ali Paşa Türbesi", **Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası**, C.VII, S.39, İstanbul, 1 Ağustos 1332, S.189-192 (Osmanlıcadan Çeviri) Mehmet Emin Yılmaz Y. Mimar, Uzm.Restorastör Asır Proje Mimarlık Restorasyon Mimaremin@Gmail.Com.

## KAYNAKLAR

### Arşiv Belgeleri

- 1.Hatt-ı Hümayun(Hat)247/13936 (H. 29 Z 1216)
- 2.Cevdet Dahiliye (C DH) 155 /7726 -2 (H. 29 M 1217)- M.01/06/1802
- 3.Cevdet Askeriye (C AS) 1000/43725 (H. 29 Za 1217) -M.23/03/1803
4. Hat 475/ 23263, (H. 29 Z 1223)
- 5.C AS 00402-16616-002 (H. 25 C 1225)
- 6.Hat- 1338/ 52292 (H. 29 Z 1227)
7. Hat- 743 / 35173 (H.10 M 1230)
- 8.Hat-1129/45045-A (H. 23 C 1230)
- 9.Hat- 1129 / 45045-H (H. 02 B 1230)
- 10.Hat-1129/45045-K (H. 03 B 1230)
- 11.Hat- 1129/45045-I ( H. 02 B 1230)
- 12.Hat- 1129 / 45045-T ( H. 02 B 1230)
- 13.Hat- 1129 / 45045-L ( H. 06 B 1230)
- 14.C DH 27/1307 (M.15/06/1815)
- 15.Hat- 1129 / 45045-M (H. 05 B 1230)
- 16.Hat-1129 / 45045-E (H. 27 C 1230)
- 17.Hat- 915 / 39933 (H. 09 Ş 1230)
- 18.Hat-916/ 39936 (H. 07 Ş 1230)
- 19.Hat-747/35288-A (H. 22 N 1230).
- 20.C AS 00006-00195-001 (H.27 Ş 1230)-(M.04/08/1815)
- 21.Hat-852/38181 (H. 29 Z 1230)
- 22.Hat-743 / 35158 (H. 05 N 1230)
- 23.Hat 280/ 16572 (H. 29 Z 1230)

- 24.Hat- 1129 / 45045 (H. 29 Z 1230)
- 25.Hat- 1129 / 45045-D (H. 29 Z 1230)
- 26.Hat- 1129 / 45045-G (H. 29 Z 1230)
- 27.Hat-1131/45100-A (H. 17 C 1231)
- 28.Hat-750 / 35442 (H. 29 Z 1231).
- 29.Hat- 1131/45100 (H. 29 Z 1231)
- 30.Hat- 679 /33138 (H. 29 Z 1232)
- 31.Hat- 749/ 35361 (H. 7 § 1233)
- 32.Hat- 977/ 41531-1 (H. 29 Z 1233)
- 33.Hat- 977/ 41532-1 (H. 29 Z 1233)
- 34.Hat-504/ 24550 (H. 29 Z 1236)
- 35.Hat-753 / 35563-B (H. 29 Z 1236).
- 36.Hat- 753 /35563-C (H. 05 Z 1236)
- 37.Hat- 753 / 35563-E (H. 05 Z 1236).
- 38.Hat- 953/40918 (H.25 Z 1236)
- 39.Hat-1126 45023-B (H. 29 Z 1236)
- 40.Hat-504 / 24850 (H. 29 Z 1240)
- 41.Hat- 1134/45204 (H. 21 Za 1240 )
- 42.Hat-1137 / 45270- A (H. 15 Z 1240)
- 43.MVL-329-30 (H. 19 B 1267)

## Eserler

BEYDİLLİ, Kemal, **Osmanlıda İmamlar Ve Bir İmamın Günlüğü**, Yitik Hazine Yay. İstanbul 2013.

HAMZAOĞLU, Yusuf, **Sırbistan Türklüğü**, Logosa Yay., Üsküp 2004.

KARAL, Enver Ziya **Osmanlı Tarihi**, C. V, TTK Yay., Ankara 1983.

Remzi, “*Belgrat’da Damat Ali Paşa Türbesi*”, **Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası**, C.VII, S.39, İstanbul, 1 Ağustos 1332, S.189-192 (Osmanlıcadan Çeviri) Mehmet Emin Yılmaz Y. Mimar, Uzm.Restorastör Asır Proje Mimarlık Restorasyon [Mimaremin@gmail.com](mailto:Mimaremin@gmail.com).

YILMAZÇELİK, İbrahim *Osmanlı Hâkimiyet Sürecinde Diyarbakır Eyaleti Valileri (1516-1538)*, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Elazığ 2000.

**HACI HÜSREV BEY MUSAKKAFATINDAN ÇİFTE HAMAMIN TAMİRAT  
MASRAFLARININ MÜFREDAT DEFTERİ**

**Prof. Dr. İsmail BEKÇİ**  
**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi**  
**ismailbekci@nevsehir.edu.tr**

**Yrd. Doç. Dr. Ali APALI**  
**Ardahan Üniversitesi**  
**aliapali.35@gmail.com**

**Yrd. Doç. Dr. Özlem Nilüfer KARATAŞ**  
**Çankırı Karatekin Üniversitesi**

**ÖZET**

Osmanlı Devleti yapmış olduğu seferler sonrasında topraklarına dâhil ettiği bölgelerde ilk olarak halkın ortak faydalandığı varlıkları tespit edip bunların tamir, bakım ve onarımının yapılmasına öncelik vermiştir. Tamir, bakım ve onarım süreci sonrasında ise devlet topraklarına dâhil olan bölgelerde, başta hanedan mensupları olmak üzere sadrazamlar, vezirler, sancak beyleri veya ileri gelen hayırseverler halkın menfaatine olan vakıf müesseselerini inşa ettirmişlerdir. Balkanların Osmanlı Devleti topraklarına katılması sonrası, sarayda iyi bir eğitim alan ve aynı zamanda II. Beyazıt'ın da torunu olan Gazi Hüsrev Bey, Sancak Beyi olarak Bosna'ya atanmasının ardından Osmanlı Devlet gelenekleri gereği Bosna Sancağı başta olmak üzere birçok yerde camiler, hanlar, hamamlar ve çeşmeler gibi vakıf binaları yaptırmış ve bunların ileri dönemlerdeki ihtiyaçları için de vakıf hizmetine bazı kaynakları tahsis etmiştir. Ancak diğer vakıf binaları gibi Gazi Hüsrev Bey'in de inşa ettirdiği vakıf binaları da zamanla yıpranmıştır. İnsanlığa uzun yıllar hizmet eden bu vakıf binaları başta rüzgâr, sel, yangın gibi doğal afetler olmak üzere birçok sebepten dolayı tamir, onarım ve bakımının yapılması da zorunlu hale gelmiştir.

Vakıflar, kendi içlerinde yerel olmasına rağmen devletin izni ile kurulup denetimi ile faaliyetlerini sürdüren yapılardır. Bu haliyle, vakıfların mali nitelikteki işlemlerinin takibi için

muhasabe kayıtlarının tutulması gerekmektedir. Dolayısıyla vakıfların denetimleri de büyük oranda günümüzde olduğu gibi muhasabe kayıtlarına bağlıdır. Yıllar içinde çeşitli sebeplerle tamir ve bakımının yapılarak bunların masraflarının muhasabe kayıtlarının tutulduğu vakıflardan biri olan Saray Bosna'daki Gazi Hüsrev Bey musakkafatına ait müfredat defterlerine, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü'nden ulaşılmıştır. Başbakanlık Osmanlı arşiv belgelerinin taranması sonucunda elde edilen 16663 gömlek nolu müfredat defterinin, Gazi Hüsrev Bey musakkafatında bulunan "Çifte Hamam"a ait tamir, bakım ve onarım kayıtlarına sahip olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle Osmanlı Devleti'nde vakıfların tamir, bakım ve onarımlarının bürokratik sürecinin nasıl olduğu, bu süreç içerisinde muhasabe müfredat defterlerinin öneminin ne olduğu sorularının cevabının aranması bildirinin konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte Gazi Hüsrev Bey Vakfına ait olan Çifte Hamam'ın müfredat defterinin çözümlemesinin yapılarak elde edilen sonuçların literatüre kazandırılması da bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gazi Hüsrev Bey Vakfı, Çifte Hamam, Tamir Bakım ve Onarım Müfredat Defteri.

## **ANALYSIES OF "ÇIFTE HAMAM" INVENTORY BELONGED TO THE GAZI HÜSREV BEY FOUNDATION**

### **ABSTRACT**

Ottoman Empire gave first priority to find entities allocated to common use of public, and their maintenances and repairs in regions where they conquered in consequence of wars. Following the period of the maintenance and repair, primarily Ottoman dynasty, grand viziers, viziers, sanjak-beys, reputable beneficent people established charitable foundations in those regions.

In the Ottoman era, even though the foundations were local in itself, they were legal entities which could be established by state's permission, and audited by the state. Therefore, it necessitated to keep accounting records for tracking monetary proceedings of the foundations. Accordingly, the auditions of the foundations, operated in the related term, were carried out substantially based on the accounting records as it is now. Thus, some of the inventories belongs

to Gazi Hüsrev Bey Foundation -located in Sarajevo, Bosnia-Herzegovina- which kept the accounting records, and the expenses arose out of repairs and maintenances were reached from the Prime Ministry, Directorate of Ottoman Archives. As a result of the research on the Ottoman archival records, the inventory with 16663 registration number was found that it shows expense items of the maintenance and the repair of "Çifte Hamam" one of the entities of the Gazi Hüsrev Bey Foundation. Thus, the questions of how bureaucratic procedure and process of maintenance, repair of the foundations, and how important the inventories were in Ottomans are the main topics of this study. Therefore, the aim of this study is to give results obtained from the analysis of the inventory, and the accounting records of "Çifte Hamam" belonged to the Gazi Hüsrev Bey Foundation.

**KeyWords:** Gazi Husrev Bey Foundation, Çifte Hamam, Maintenance and Repair Inventory

## Giriş

Balkanların Osmanlı Devleti topraklarına katılması sonrası, sarayda iyi bir eğitim alan ve aynı zamanda II. Beyazıt'ın da torunu olan Gazi Hüsrev Bey, Sancak Beyi olarak Bosna'ya atanmasının ardından Osmanlı Devlet gelenekleri gereği Bosna Sancağı başta olmak üzere birçok yerde camiler, hanlar, hamamlar ve çeşmeler gibi vakıf binaları yaptırmış ve bunların ileri dönemlerdeki ihtiyaçları için de bazı kaynakları tahsis etmiştir. Ancak diğer vakıf binaları gibi Gazi Hüsrev Bey'in inşa ettirdiği vakıf binaları da zamanla yıpranmıştır. Dolayısıyla insanlığa uzun yıllar hizmet eden bu vakıf binaları başta rüzgar, sel, yangın gibi doğal afetler olmak üzere bir çok sebepten dolayı tamir, onarım ve bakımının yapılması zorunlu hale gelmiştir.

Saraybosna'da bulunan Gazi Hüsrev Bey musakkafatından olan çifte hamam'a ait 16663 gömlek nolu evkaf dairesi müfredat defterinden tamir sürecinde kullanılan, kereste malzemeleri başta olmak üzere temel inşaat malzemeleri, müteferrik inşaat malzemeleri ve işçilik giderlerine ait giderler ile bunların toplamına dair bilgiler elde edilmiştir. Bu bilgilerin detaylı olarak incelenmesinden önce vakıfların kurulması ve vakıfların tamir bakım ve onarımların süreçlerinin neler olduğuna dair bilgiler vermek faydalı olacaktır.

### 1. Osmanlı Devleti'nde Vakıflar ve Vakıfların Kurulum Süreci

Vakıf, bir malın - menkul veya gayrimenkul - mülkiyetinin özel mülkiyetten çıkarılarak, kamu menfaatine sunulmak üzere sosyal ve iktisadi bir amaca bağlanmasıdır. Bu varlıklar satılamaz, bağışlanamaz, miras olarak bırakılamaz ve dışarıdan müdahale edilemez nitelikte olup devletin koruması altında, vakfın kuruluş amacına hizmet etmek üzere vakfa sürekli gelir getirir



durumdadır. Vakıf kurumu, Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı ve ekonomisinin temel taşlarından biri olarak geniş bir uygulama alanı bulmuştur (Özdeğer, 2007: 169). Vakıflar, istilah olarak 8. asır ortalarından 19. asır sonlarına kadar ki evrede İslam ülkelerinin iktisadi ve sosyal hayatında önemli rol oynayan dini-sosyal bir müessese olarak kabul edilmektedir (Beşirli, 2010: 33). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin, toplumun sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını vakıflar yoluyla karşıladıkları bilinmektedir. Dolayısıyla vakıf kurumları, içinden çıktıkları toplumun ihtiyaçlarının ve duygularının bir ifadesi olarak doğmuşlardır (Alkan, 2008: 4).

Osmanlı Devleti'nin büyüüp, genişlemesinde vakıfların rolü önem arz etmektedir. Devlet, şehirlerin kurulmasında, planlanmasında ve sosyalleşmesinde çok az para harcamış, bugün modern devletin ya da ilgili resmi kurumların yapmak zorunda olduğu birçok sosyal müessese, eğitim kurumu ve sağlık işleri bireylerin kurdukları vakıflar yoluyla işlevlerini sürdürmüştür. Bu yolla devletin sosyal ve ekonomik yükünü kurdukları vakıflar aracılığıyla bireyler üstlenmiş, devlet de dönemin genel uygulamalarına uygun olarak güvenlik ve adalet işlerine daha fazla kaynak ayırabilmiştir. Bireyler, kurdukları vakıflar sayesinde dünyevi işleri yürütürken, uhrevi hayatlarını kazanmanın yollarını da aramışlardır (Beşirli, 2010: 35).

Sosyal yaşamın bu denli içinde olan vakıf müesseselerinin kurulması belirli kıstasları gerektirmektedir. Vakıf yaptırmaya istekli olanların izlemesi gereken süreci şu örnekle anlatmak mümkündür; *“Örneğin, bu kişi bir medrese yaptırmayı istemiş olsun. Bu düşüncedeki bir kişi, şehrin mimarbaşı ve ustalarının izin ve yardımlarıyla, sahibi olduğu ya da kiraladığı mülk üzerinde gerekli müştemilatı ihtiva eden bir bina inşa ettirirdi. Sonra bu medresenin her türlü masrafını karşılayacak ve lüzumu halinde bakım ve onarımlarına yetecek miktarda gelir getiren vakıf kaynaklarını tespit ederdi. Müteakiben “meclis-i şer-‘i şerif” adı da verilen mahkemeye gelerek kadı veya naib, kâtipler ve diğer görevliler huzurunda, vakıf yapmak istediğini ve bir kişiyi de mütevellî atadığını ifade ederdi<sup>1</sup>. Arkasından, yaptırdığı medresenin fiziki özelliklerini belirterek medrese görevlileri ile talebelere ne kadar yevmiye verileceğini beyan ederdi. Ayrıca medreseye hangi yerleri vakfettiğini, gelirlerinin ne kadar olduğunu, nerelere harcama yapacağını ve nasıl idare edileceğini anlattıktan sonra vakfiyesinin tescil edilmesini isterdi. Tescil edilen vakfiyenin bir sureti vakfa, bir sureti “sicil-i mahfuz”a (mahkeme siciline) ve bir sureti de “evkaf defteri”ne işlenmek üzere “asitane-i saadet”e (İstanbul’a) gönderilirdi” (Hızlı,*

---

<sup>11</sup> Osmanlı’da vakıf görevlileri, Padişah beratı ile atanmaktaydı. Kişi, boş bulunan bir göreve talip olabileceği gibi, kazanın kadısı da merkeze bir inha yazarak bir adaya göreve uygun olduğunu belirtip, tavsiye edebilirdi (Beşirli, 2010: 36).

1993: 221-222). Bu şekilde ciddi bir süreç ve inançla kurulan vakıflar, Osmanlı Devleti'nin topraklarının genişlemesi ile daha da yaygınlaşmış ve kurulum sonrasında iyice bölgeselleşmiş ve kendi kendine yeterli olmanın yollarını aramıştır. Söz konusu vakıflar, bazen kendisine bağlı olan kaynaklarla kendisine gelir sağlarken bazen de yine hayırseverlerin katkıları ile amaçlarına ulaşmaya çalışmışlardır.

Vakıfların gelir kalemleri faaliyetlerine göre gider kalemlerine oranla daha az çeşitlilik göstermektedir. Vakıf gelirlerinin yapılan hizmetler ve belirlenen görevliler için sarf edilme zorunluluğu bulunmaktadır. Vakıfların harcamaları ise vakıfların fiilen yaptıkları hizmetlerin ve çalışmaların neler olduğunun göstergesidir. Vakıfların en büyük gider kalemini tamir, bakım ve düzenleme harcamaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla vakıfların en büyük gider kalemini müessesat-ı hayriye diye tabir edilen cami, mescid, medrese, çeşme gibi yapılar ile bu hayır eserlerine gelir temin etmek için yaptırılan ticaret ve zenaat mekânlarının tamir ve bakımlarına harcanan paralar oluşturmaktadır (Kabacık, 2013: 1127-1133).

## 2. Osmanlı Devleti'nde Vakıfların Tamir Bakım ve Onarımı

Vakıf, Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinin vazgeçilmez kurumlarından biridir. Temelini İslam hukuku ve Türk geleneğinden alan vakıflar, birçok sosyal, kültürel, eğitim, sağlık vb. alanda hizmetler gerçekleştirmiştir (Beşirli, 2010: 43).

Selçuklular ve Osmanlı'da oldukça yaygın olarak kullanılan ve Türk-İslam geleneği ile inşa edilen ve yüzyıllar boyunca sosyal, kültürel, sağlık ve bölgesine göre ihtiyaç duyulan faaliyet konularında hizmet veren vakıflar zamanla çeşitli sebeplerden dolayı zarar görüp, tamir, bakım ve onarım ihtiyacı duymuşlardır. Vakıf yapılarının tamir-bakım ve onarım ihtiyaçlarının doğmasına neden olan belli başlı sebepler şu şekilde sıralanabilir. Birincisi; doğal bir süreç olarak zamanın ve kullanımın etkisiyle doğal olarak yıpranma sonucu vakıf yapısı tamire ihtiyaç duyabilmektedir. İkincisi; yangın, deprem, şiddetli rüzgâr, yıldırım düşmesi gibi doğa olayları ve afetler sonucunda vakıf yapılarının onarıma ihtiyaç duymasıdır<sup>2</sup>. Üçüncü ise; insan eliyle meydana gelen tahribat sonucunda onarım ihtiyacının doğması şeklindedir (Akar, 2010: 96)

Osmanlı Devleti'nde hangi sebepten olursa olsun vakıfların tamir, bakım ve onarımı için izlenmesi gereken teknik yol şu şekildedir; *“Tamire ciddi şekilde ihtiyaç duyulan yapının mütevellisi, bazen müderris ve “sair mürtezika”sı mahkemeye gelerek, binalarının “müşahede olunmasını” talep ederdi. Mahkeme bunun üzerine; naib ve diğer bir görevlinin yanı sıra*

---

<sup>2</sup> Şiddetli rüzgar genellikle kurşun üst örtülerinin hasar görmesine neden olurken, yıldırım düşmesi minareleri yıkmaktadır. Yapıların birbirine yakınlığı ve ahşap yapım malzemesinin yoğun olarak kullanımı, yapıların yangınlarda büyük hasar görmesine sebep olmaktadır. (Akar, 2010: 96)

“hassa mi’marlar” ve “ehl-i hibre üstadlar”, “ehl-i vuküf kimesneler”<sup>3</sup> ile bina işlerinden anlayan “bi-garaz müslümanlardan oluşan bir heyete görev vermekteydi. Bu heyet, tamir görecektir olan yapıya gelerek, binanın hangi yerlerinin onarıma muhtaç olduğunu, ne tür malzemelerin kullanılacağını, malzeme miktarı ve fiyatlarını, ne kadar usta, neccar, ırgat vs. ile yapılacağını, bunların toplam ücretlerini ve tamiratın genel yekununu içeren bir rapor hazırlayarak mahkemenin görüşüne sunardı. Bu rapor doğrultusunda mahkeme, asitane-i saadet’den de onay alarak tamire izin vermekteydi (Hızlı, 1993: 229). İnceleme, keşif ve tahmin işi bittikten sonra belgenin son bölümünde, mahkeme tarafından bu işle görevlendirilen kişi ile mimarbaşı, ellerindeki keşif raporuyla birlikte tekrar mahkemeye gelirlerdi. Mahkemede şahitler huzurunda keşif olayının rapordaki şekilde vuku bulunduğunu haber verirler ve beyan ederlerdi. Bunun üzerine kadı, heyetin hazırladığı bilirkişi raporuna dayanarak hükmünü verirdi. Bu hüküm çoğu zaman, mütevellinin, onarıma muhtaç yapıları, keşif raporunda belirlendiği şekliyle ve tutarıyla, vakıf gelirleriyle tamir ettirmesine izin verilmesi mealinde olurdu. (Başol ve Çam, 2010: 11). Keşif ve muayeneleri bilirkişiler (ehl-i vukuf) ile konuyla irtibatlı olan birçok kişi tarafından yapılan vakıf eserlerinin tamirleri, yine çok sayıda şahidin takip ettiği bir oturumda kayıtlara geçilerek resmen tescil edilmekteydi. Tamir belgeleri zapta geçilirken vakıf eserleri tek tek ele alınarak harcama kalemleri gösterilmekteydi. İstanbul’dan onay çıkıp tamirata başlanan binanın onarımı bitince, tekrar bilirkişilerce kontrol edilmekte ve daha önce keşif defterinde sözü edilen hususlara riayet edilip edilmediği dikkatle incelenmekteydi. Bu son kontrole birlikte, binaların kullanıma hazır hale gelip gelmediği ve onarımı usulüne uygun gerçekleşip gerçekleşmediği mahkemeye rapor edilmekteydi (Hızlı, 1993: 229).

### 3. 16663 Nolu Müfredat Defterinin İncelenmesi

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde Osmanlı Devleti’nde gerçekleşen gerek hizmet binaları, gerekse idari binaların tamir-bakım onarımlarına ait çok sayıda belge ve defter bulunmaktadır. Bunların bir kısmı yasal veya teknik konular ile ilgili olan yazışma belgeleri iken, bazıları da muhasebe belge ve defterleridir. Özellikle muhasebe ile ilgili belge ve defterlerde tamir-bakım ve onarım ile ilgili keşif bedelleri, tahmini maliyet bedelleri ya da tamirat sonrasında malzeme giderlerinden işçilik giderlerine kadar çok çeşitli bilgilerin yer almaktadır. Çalışmaya konu olan belge de bu doğrultuda Osmanlı Arşivlerinde bulunan 16663 nolu defterdir. Bu defter 15 Ca 1275 (H.) (21 Aralık 1858 M.) tarihinde çifte hamama ait olan tüm tamir bakım ve onarım bilgilerini bünyesinde barındırmaktadır.

---

<sup>3</sup> Kimesne: Kimse.

Osmanlı Devleti'ne ait vakıf binalarının keşif ve tamir belgeleri, belirtilen usul, üslup ve özellikler çerçevesinde kaleme alınır ve şer'îye sicili defterine yazılırdı. Bununla birlikte bu belgelerin yazılış amaçları incelendiğinde genel olarak şu üç tür belge öne çıkmaktaydı: Bunlardan ilki, bir vakıf mütevellisinin sorumlu olduğu vakıf yapılarını normal bir yolla keşif ve tamir ettirebilmesi için mahkemeye başvurması sonucu ortaya çıkardı. İkincisi, bir müteveli, vakıf binalarını tamir ettirdikten sonra yapılan onarımı belgelemek ve keşif muamelesine uygun iş yapılıp yapılmadığını onaylatmak amacıyla kadıya başvurması ve keşif heyeti istemesiyle oluşurdu. Üçüncüsü ise, vakıfa ait bir yapıdaki onarım işleminin gereğine göre yerine getirilmediği, yenileme sırasında usulsüzlükler yapıldığı, keşif tahmin bedelinden çok düşük veya yüksek meblağlarda tamirat gerçekleştirildiği, mütevellinin onarım izni almış olmasına rağmen bunu yerine getirmediği vb. iddialarla üçüncü kişilerin mahkemeye gelerek durumu haber vermeleri ve şikâyet sonucu kaleme alınırdı. Yazılış amaçlarındaki bu küçük farklılıklara rağmen keşif ve tamir belgeleri esas olarak genelde aynı özellikleri ve bilgi türlerini ihtiva ederdi (Başol ve Çam, 2010: 11-12).

Osmanlı Devleti vakıflarında kullanılan çeşitli müfredat defterleri bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını ambar ve kiler defteri, tahsil edilemeyen alacakların kaydedildiği bakâyâ-i mukâta'ât ve tamir bakım onarım işlerinin harcamalarının takip edildiği meremmât defterleridir. Bazı büyük vakıflarda meremmât defterlerini tutmakla sorumlu olan bir kişinin istihdam edildiği ve bu kişiye "kâtib-i meremmât" denildiği bilinmektedir. Aslında düzenli ve olağan tamirat masrafları büyük meblağlara ulaşmayan çoğu vakfın ayrı bir meremmat defteri düzenlenmediği de görülmektedir. Bu gibi vakıflarda ancak büyük bir tamirat işi yürütüleceği zaman ayrı bir meremmât defteri tutulmuştur. Olağan tamirat gideri ise rüznâme defterlerinde takip edilmiş ve daha sonra kayıtlar özetlenerek muhasebe defterine geçirilmiştir. Meremmat defterleri, hangi tamirat işlerinin nasıl yapıldığı, vakıf bütçelerinden tamirat masrafının nasıl karşılandığı büyük ölçekli tamirat işlerinin üstlenimi ve bütçe harcaması gerektiren önemli ve olağandışı işlerin nasıl yapıldığı belgelenmektedir. (Orbay, 2005: 41).

Meremmât defteri olarak kabul edilebilecek olan Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinden elde edilen 16663 gömlek nolu defter, Gazi Hüsrev Bey musakkafatından olan Çifte Hamam'ın muhasebe defteri mahiyetinde olup defter, birçok belgede olduğu gibi açıklama kaydı ile başlamaktadır. Bu açılış kaydı "*Saraybosna'da kain ashab-ı hayrattan merhum Gazi Hüsrev Bey'in vakfi müsakkafatından olarak çifte hamamın muhtac-ı tamir olan mahalleri ber-muceb-*

*i irade-i seniyye icra-yı tamiratına sarf olunan kereste bahalarıyla neccarat ve amele ücretlerini mübeyyin hamam-ı mezkurun bervech-i zir müfredat defteridir”* şeklindedir. Defter, açılış kaydında bahsedildiği gibi kereste fiyatları, marangoz (doğramacı) ve işçi ücretlerinin müfredat defteridir. Çifte hamamın tamir bakım ve onarımına ait defterin açılış kaydı esas alınarak kereste bedelleri, işçi ücretleri, temel inşaat malzemeleri (kereste bedelleri harici), müteferrik inşaat malzemeleri olmak üzere dördü bir ayrımla incelemek yerinde olacaktır.

**Tablo.1: Çifte Hamam’ın Tamirinde Kullanılan Kereste Bedelleri**

<b>Malzeme Cinsi</b>	<b>Birim</b>	<b>Birim Fiyatı</b>	<b>Toplam Fiyat<sup>4</sup></b>
Şendire	1326 Adet	8 Para	265 Kuruş, 8 Para
Yapu Direk Boyunduruk	296 Adet	2 Kuruş, 12	680 Kuruş, 24 Para
Kebir Direk	21 Adet	5 Kuruş	115 Kuruş, 20 Para
Ok Ağaç	68 Adet	2 Kuruş, 10	153 Kuruş
Bargir Direk	44 Adet	40 Para	44 Kuruş
Bargir Meşe Direk	57 Adet	48 Para	68 Kuruş, 16 Para
Baskı	61 Adet	25 Para	38 Kuruş, 5 Para
Sagır Bıçkı Tahta	817 Adet	26 Para	531 Kuruş, 2 Para
Kebir Bıçkı Tahta	346 Adet	60 Para	519 Kuruş
Podniçe	10 Adet	4 Kuruş	40 Kuruş

Çifte Hamam’ın tamir-bakım ve onarımında kullanılan keresteler defterde dokuz kalem olarak gösterilmiştir. Bu kerestelerin bir kısmı omurgayı oluşturan cinsten iken bir kısmı tahta şeklinde kullanılmıştır. Kereste olarak kayıtlara alınan giderlerin birim fiyatları, kullanılan miktarları ve toplam tutarları sırasıyla verilmiş olup tamamı adet olarak kayıtlara geçmiştir.

Çifte hamamın tamiratında kullanılan keresteler içerisinde en fazla 1326 adet olarak kullanılan “şendire” malzemesi iken, en az kullanılan malzeme ise, “podniçe” olarak isimlendirilen tahta malzemesi olmuştur. Anlaşılacağı gibi muhasebe müfredat defterleri yazıldığı dönemlere ait malzemelerin fiyatlarına ait bilgileri de geleceğe taşımaktadır. Bu yönü ile de incelenen müfredat defterinde, tamiratın yapıldığı dönemde en yüksek birim fiyatlı malzemenin “kebir direk” olarak geçen muhtemel odur ki bina omurgasında kullanılan büyük yekpare kereste malzemesidir. Toplam tutarlarda ise en fazla maliyetine katılan malzemenin “boyunduruk direği” olarak geçen malzeme olduğu görülmektedir. Müfredat defteri kayıtlarında bazı hesap hatalarının varlığından söz etmek yerinde olacaktır. Örneğin, “yapu direk boyunduruk”

<sup>4</sup> 1 Kuruş: 40 Para olarak işlem görmüştür.

isimli malzemenin toplam hanesinde “680 kuruş, 24 para” olarak gösterilmesine rağmen, aslında “680 kuruş, 32 para” olması gerekmektedir. Aynı şekilde bir sonraki malzeme kalemi olan “kebir direk”in de toplam hanesinde “115 kuruş, 20 para” olan tutarın aslında “110 kuruş” olması gerekmektedir.

**Tablo. 2: Çifte Hamam’ın Tamirinde Kullanılan İşçilik Giderleri**

Malzeme Cinsi	Birim Top-	Birim Fiyatı	Toplam Fiyat
Mezkur Kazan Tamiratının Üstadiyesi	-	-	60 Kuruş
Neccaran (Marangoz, Doğramacı)	536 Yevmiye	9,5 Kuruş	5092 Kuruş
Amele	166 Yevmiye	5 Kuruş	830 Kuruş

Müfredat defterinde işçi ücretleri, üç kalem halinde sunulmuştur. Bunlardan ilki, “*mezkur kazan tamiratının üstadiyesi 60 kuruş*” şeklinde gösterilmiş olup, kazanı tamir eden ustaya verilen toplam tutar deftere bu şekilde yansıtılmıştır. Diğer yandan tamirat için kullanılan kereste malzemelerinin işçilik gideri olarak, “*neccaran yevmiye 536 beher maaş fiyatı 9,5 kuruş baha 5092 kuruş*” kaydına rastlanılmış olup, neccaran yani marangoz ve doğramacılara çalıştıkları 536 gün karşılığı olarak günlüğü 9,5 kuruştan toplam 5092 kuruş verilen ücretler yer almıştır. Devam eden kısımda ise bütün bu tamir işlerinde çalışan işçiler için “*amele yevmiye 166 beher maaş fiyatı 5 kuruş baha 830 kuruş*” şeklinde kayıt düşülmüştür. Yani, 166 gün çalışan vasıfsız işçiler için günlük 5 kuruştan toplam 830 kuruş işçilik ücreti ödenmiştir. Burada dikkat çeken unsurlardan birincisi; bütün müfredat defteri içinde en fazla ücret, neccaran’a verilen ücretten oluşmuş iken ikinci dikkat çeken unsur ise, yaklaşık olarak neccaranın, ameleye göre iki kat yevmiye almasıdır. Bu durum, çalışanların yaptıkları işe ve uzmanlıklarına göre farklı ücret aldığı göstermektedir.

**Tablo.3: Çifte Hamam’ın Tamirinde Kullanılan Temel İnşaat Malzemeleri**

(Kereste Hariç)

Malzeme Cinsi	Birim	Birim Fiyatı (Beher)	Toplam Fiyat
Kireç	50 Haml	10 Kuruş	500 Kuruş
Karataş	165 Haml	45 Para	185 Kuruş, 25 Para
Kum	38 Haml	47 Para	44 Kuruş, 26 Para
Kerpiç	2000 Adet	100 Kuruş (Bin Fiyatı)	200 Kuruş
Taş (Hamam Fırını için)	15 Adet	100 Kuruş	1500 Kuruş
Kamezi Toprak (Horasani için)	20 Haml	2 Para	40 Para
Kesme Taştan giriş	1 Adet	-	15 Kuruş
Tuğla	200 Adet	15 Para	75 Kuruş

Temel inşaat malzemeleri (kereste hariç) binaların tamir, bakım ve onarımının yapılmasında en fazla kullanılan malzemeler olarak kabul edilmiştir. Bu malzemeler dönemine göre

taş, toprak, kum, kireç, kerpiç, tuğla ve horasani<sup>5</sup> olarak adlandırılan özel bir harçtır. Çifte hamamda kullanılan bu malzemeler, “haml” adı verilen bir çeşit yük ölçüsü ile ölçülandırilmiştir. Çifte hamam’ın tamiratında temel inşaat malzemelerinden 2000 adetle en fazla kerpiç kullanılmıştır. Birim fiyatı bakımından en değerli ve en maliyetli olan malzeme ise 1500 kuruş ile hamam fırını için kullanılan taş dikkat çekmektedir.

---

<sup>5</sup> Tuğla tozu ve kirecin karışımından oluşturulan harç horasani olarak bilinirdi. Bu malzeme, Selçuklu ve Osmanlı çağında yapı bina, inşa ve onarımlarında yaygın olarak kullanılırdı (Başol ve Çam, 2010: 15).

**Tablo.4: Çifte Hamam'ın Tamirinde Kullanılan Müteferrik İnşaat Malzemeleri**

Malzeme Cinsi	Birim	Birim Fiyatı	Toplam Fiyat
Kerh İşi Perde	187 Adet	29 Para	135 Kuruş, 23
Ketan Çul	331 Kıyye	21 Para	173 Kuruş, 31
Dokuma Çivisi	8350 Adet	33 Kuruş/Bin	275 Kuruş 26
Mesamir-i mütenevvia-ı mevzûne (bir tür çivi)	28 Kıyye	4 Kuruş	112 Kuruş
Demir	31 Kıyye	4,5 Kuruş	139 Kuruş 20
Pencere (Demir Parmaklık Ta- Cedid Gaz (Kazan Tamirâtı İçin)	(8) 53 Adet 5 dirhem 90 Be- her için Kıyye	1 Kuruş 30 Kuruş	53 Kuruş 156 Kuruş, 30 Para
Kara Lahyum (Kaynak Malze- Tüy Keçe (Horasan İçin)	18 Kıyye 31 Kıyye	6 Kuruş 110 Para	109 Kuruş 85 Kuruş, 10
Çerçeve İlhakiyye Cam Pencere Kandil (Kubbelerin Demirlerine)	11 Adet 100	43 Kuruş, 30 Para 3 Kuruş	481 Kuruş, 10 300 Kuruş
Demirden Soba	1	-	195 Kuruş
Hamam Kapısına İmal Olunan Çuhadan Perde	-	-	149 Kuruş
Fırça	9	3 Kuruş	27 Kuruş
Demirden Kazma Kürek	2	5 Kuruş, 2 para	10 Kuruş, 4

Müteferrik inşaat malzemeleri ayırımında, müteferrik kelimesi her ne kadar günümüzde belgesi temin edilemeyen işlemlerin niteliğini işaret etse de, Osmanlı dönemi inşaat giderlerinde çeşitlilik gösteren kalemler için kullanımı uygun görülmüştür. “Çeşitli ve diğer” kelimelerini kapsayıcı olarak kullanılan müteferrik, inşaat malzemeleri içerisinde sayı bakımından en fazla kullanılan “dokuma çivisi” adlı malzeme ile birlikte kullanılmıştır. Bu malzemedan 8350 adet kullanılmıştır. Diğer yandan demirden sobanın en maliyetli ürün olduğu da müteferrik inşaat malzemeleri tablosundan anlaşılmaktadır. Ayrıca tablodaki hesaplamaların kontrolü sağlandığında tablonun iki yerinde işlem hatası yapıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, kara lahyum (kaynak malzemesi) “109 akçe” olarak gösterilen tutarın aslında “108 akçe” olması gerekmektedir. Diğer yandan “dokuma çivisi” olarak gösterilen malzemenin toplam bedeli “275 kuruş 26 para” olarak hesaplanmasına rağmen aslında “275 kuruş 22 para” olarak gösterilmesi gerekmektedir.



Müfredat defterinde çifte hamamın tamiratının bütün maliyet kalemleri toplanmış ve içeriğindeki hatalara rağmen 13.400 kuruşluk tutarın “yekün” hanesine işlendiği görülmüştür. Ancak, bütün defter kalemlerindeki hatalar birleştirildiğinde aslında bu yekünü 6 kuruş 8 para eksiği ile 13393 kuruş ve 34 para olarak yazmak daha doğru olacaktır. Bu durum, defterlerin yeterince denetlenmediğini ortaya koymaktadır.

Çifte hamama ait olan müfredat defterinin bütün gider yerlerinin gösterilmesinin ardından oluşturulan kapanış yazısı defterde şu şekilde geçmektedir; *Vakf-ı şerif-i mezkurun hayrat ve müsakkafatından imaret ve müsafahata ve hangah ve son cemaatleriyle muvakkıthane ve han-ı cedid-i sagir ve müstecir odaların inşasıyla çifte hamamın muhtac-ı tamir olan mahallerin tamir ve termim etmek üzere mukaddema bermuceb-i nizam-ı ali keşf ve münakasası bi'l-icra ba-mazbata canib-i nezaret-i evkaf-ı hümayun arz ve inha olunduğunun üzerine bi'l-müsaade ol-babda şeref-taalluk buyurulan irade-i kât'a-yı mülûkane mucebince fi 15 Ca sene [12]75 tarihiyle şeref-varid olan emr-name-i nezaret-penahilerinde ebniye-i mezkurun hin-i mübaşeretinden hitamına kadar sarf olunacak eşyanın fiyatıyla amele ücretini ve mahalli rayicini mübeyyin müfredat defterinin tanzim ve irsaliyle vakf-ı mezkurun derdest-i ru'yet olunan muhasebesine idhali hususu emr u ferman buyurulmuş ve tıpk-ı emr u irade-i seniyyelerine imtisalen müteahhidleri maarifeti ve lazım gelenlerin nezaret ve imzasıyla çifte hamamın tamiratından maada saire-i ebniye-i mezkure inşa ve hitama reşide olduğundan münakasası vechle ebedelat-ı inşaiye mebalığı dahi müteahhidleri yedine kamilen bi'l-ita ve ru'yet olunmuş olun yetmiş dört senesi muhasebesine mahsuben defteri tanzim ve muhasebeye merbuten evkaf-ı hümayun hazine-i celilesine takdim kılınmış idüğü ve bu kere dahi hamam-ı mezkur irade-i seniyye-i mezkur vechle müteahhidi tarafından tamirati icra ve hitama reşide olduğundan münakasası vechle bedel-i tamiriyesi olan bermuceb-i bala on üç bin dört yüz kuruş bala-yı defterde gösterilen kereste bahalarıyla neccaran ve amele ücretlerine sarf kılınmış olduğundan meblağ-ı mezbur canib-i vakıftan müteahhidi tarafına tamamen ita olunmakla vakf-ı mezkurun ru'yet olunan yetmiş beş senesi muhasebesine mahsubuyla iş bu müfredat defter[i] bi't-terkim ve muhasebe-i mezkureye merbuten canib-i nezaret-i evkaf-ı hümayuna takdim kılındı”. Yani; 1275 yılında vakfın imaret, hangâh, han ve bazı odalar ile çifte hamamın inşa ve tamiri için gerekli izinler alındıktan sonra aynı yıl içinde kullanılacak malzemelerin ve gerekli olan işgücüne dair tespitler sonrasında çifte hamamın tamiri yapılmış ve hicri 1274 senesinde muhasebe kayıtları yapılmıştır. Bahsedilen tamirat için keresteler, marangozluk ve amele giderleri için*

toplam 13.400 kuruş harcanmıştır. Yapılan bu giderler de 1275 senesi muhasebesine mahsuben müfredat defterinde gösterilmiş ve evkafı hümayün nezaretine takdim edilmiştir.

Sonrasında ise defteri hazırlayanın “Esseyid El-hac Mehmed Nureddin” olduğuna dair isim yazılmış ve belgenin yan tarafı da belgenin suret olduğuna dair vakıftan sorumlu olan kadı Agâh Yusuf Ömer mührü ile mühürlenmiştir. Ayrıca kayıt tarihi “Kayd-şud fi 5 C sene [12]87 numara 14” ve numarası ile döneminin vakıflardan sorumlu teşkilatı olan evkaf-ı hümayun nezaretine sunulmuştur.

### **Sonuç**

Osmanlı Devleti bütün bölgelerde izlediği genel politika üzerine Balkan topraklarının fethedilmesinin ardından, öncelikle bölgede bulunan başta ibadethaneler olmak üzere bütün yaşam alanlarını tespit etmiş ve gerekli tamir, bakım ve onarımları yaptırarak bölge halkının hizmetine sunmuştur. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti, yalnızca mevcut olanlarla yetinmeyip devam eden zamanlarda da özellikle devlet adamları eliyle birçok vakıf müessesesini bölgeye kazandırmıştır. Bu anlamda Osmanlı Devleti, başta Saraybosna olmak üzere Balkanların birçok bölgesinde çeşitli vakıf müesseseleri inşa ettiren devlet adamlarından biri de Gazi Hüsrev Bey olmuştur. Gazi Hüsrev Bey vakıfları olarak anılan külliyeler günümüze kadar hizmet vermiş ve günümüzde de vermeye devam etmektedirler. Ancak bu vakıflar zamanla, doğal ve beşeri sebeplerden dolayı zarar görmüş ve bunların tamir, bakım ve onarımlarının yapılması zorunlu hale gelmiştir.

Osmanlı devletinde vakıfların tamir, bakım ve onarımları rastgele yapılamamaktaydı. Bunun için tahmini maliyet hesaplaması gibi teknik zorunlulukların yanında, kadının izni gibi yasal süreçlerin takip edilmesi de gerekiyordu. Bütün bu süreç tamamlandıktan sonra vakıfların tamir bakım ve onarımları yapılıp, bütün gider kalemleri de tek tek meremmât defteri diye adlandırılan muhasebe müfredat defterlerinde takip ediliyordu.

Vakıfların müfredat defterleri dönem içerisinde denetim başta olmak üzere birçok konuda aydınlatıcı olurken, günümüz çalışmalarında da tamir bakım ve onarımın yapıldığı dönemdeki inşaat malzemelerinin fiyatları ve işçi ücretleri hakkında bilgi aktarmaktadır. Ayrıca bu defterler, muhasebe kayıtlarının tutulma düzeni veya yöntemi hakkında da çeşitli bilgileri günümüze taşımaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın konusu olan Gazi Hüsrev Bey Vakfiyesine ait çifte hamamın hicri 1275 tarihli tamir, bakım ve onarım defterinin çözümlenmesi yapılmış ve bahsi geçen dönemin inşaat malzeme ve işçi bedelleri ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Bu bilgiler ışığında bazı tespitler yapılmıştır. Kayıtların en dikkat çekici unsuru toplam 13400 kuruş

olan yekünün 5982 kuruşunun işçilik olarak amele ve ustalara ödenmesidir. Bu da emek yoğun bir tamir sürecinin yaşandığının en büyük kanıtıdır. Bunun yanında malzemeler arasında özellikle ağaç ürünlerinden oldukça fazla faydalandığının da tespiti yapılmıştır. Ayrıca fırın taşı olarak imal edilen bir nevi özel olan taşların da en maliyetli malzeme olduğu ve çivi türü malzemelerin de doğal olarak en fazla kullanılan malzeme olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

Genel olarak, Gazi hüsrev Bey musakkafatından olan Çifte Hamam'a ait müfredat defterinde tamir bakım ve onarım da kullanılan hem malzeme gider kalemlerinin birim fiyatı, miktarı ve toplam tutarları açısından tek tek kayıt altına alınırken işçilik giderleri amele ve ustalar olarak toplam şeklinde gösterilmiştir. Ayrıca defterde bu işlemler yapılırken bazı kalemlerde hatalı işlemler yapılmasına rağmen nihayetinde yeküne kavuşturularak, defter evkaf nezaretine gönderilmiştir.

### **Kaynakça**

Akar, Tuğba (2010), "Tanzimat Öncesinde Vakıf Kurumu ve Yapıların Korunması", Vakıflar Dergisi, C.36.

Alkan, Mustafa (2008), "Kıvık Vakıfları-Bir Tasnif ve Tasvir Denemesi-" Turkish Studies, Vol.3/4.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, 16663 Gömlek Nolu Ev.D. Defter.

Başol, Samettin, Çam Mevlüt (2010), "Keşif ve Tamir Belgelerinin Osmanlı İktisat Tarihi Araştırmaları Açısından Önemi (Konya Şer'iye Sicillerinden Örneklerler)" Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), S. 27.

Beşirli, Mehmet (2010), "Vakıf Kurumunun Önemi ve Tokat'ta Hamza Bey Evkafı Üzerine Bazı Bilgiler", History Studies, Vol. 2/1.

Hızlı, Mefail (1993), "Osmanlı Vakıf Eserlerinin İnşa, Tamir ve Restorasyonları" Ulu-  
dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, C.5.

Kabacık, Mehmet (2013), "177 Numaralı Halep Şer'iye Siciline (Evkaf Muhasebe Defterine) Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir ve Giderleri" The Journal of Academic Social Science Studies, Vol.6, Issue 8.

Orbay, Kayhan (2005), "Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (Vakfiyeler, Şer'iye Sicilleri, Mühimmeler, Tahrir Defterleri ve Vakıf Muhasebe Defterleri)", Vakıflar Dergisi, S. XXIX.

Özdeğer, Mehtap (2007), "Vize Kazası Vakıfları-XV. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarına Göre" Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi, C. XXII. S.1.

## XIX. XX. YÜZYIL TÜRK EDEBİYATINDA KULLANILAN NAZIM ŞEKİLLERİNİN TASNİFİ

**Prof. Dr. Kâzım YETİŞ**  
**İstanbul Aydın Üniversitesi**  
**kazimyetis@aydin.edu.tr**

### ÖZET

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasikleşmiş nazım şekillerinin yerine yeni nazım şekilleri kullanılmaya başlandı. Bunların bir kısmı batıdan aynen alınan nazım şekilleri idi. Bu, batıdan alınan nazım şekillerinin bir kısmı tercüme edilerek adlandırıldı, bir kısmı da orijinal adı ile alındı. Bazı örnekler de vardır ki bunlara hiç ad verilmedi, sadece şekli korundu. Öte yandan bazı şiir örnekleri de görüyoruz ki bunlar şairlerin tasarruflarına göre şekillendi. Maa-  
lesef bunlara bir ad verilmedi. Halbuki bu tip örnekler zaman içinde tekrarlandı. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra yeni örneklerle karşılaştık. Başka bir ifade ile nazım şeklinde büyük bir çeşitlenme oldu. "Serbest nazım", "serbest şiir" bazen aynı bazen farklı değerlendirildi. Aynı türden olan örnekler bir bütünlük içinde ele alınamadı. Kısaca söylemek gerekirse, XIX. ve XX. yüzyılda kullanılan nazım şekilleri konusunda bugün büyük bir karmaşa bulunmaktadır. Tebliğde bu dönemde kullanılan nazım şekilleri ana gruplar hâlinde ayrılıp ve adlandırma teklifleri tartışmaya açılacaktır.

Edebî metin, ister şiir, ister nesir olsun üç temel unsurdan oluşur. Dil, şekil ve muhteva. Belki dili de şekil içerisinde düşünenler olabilir. Fakat şekil ve muhtevanın varlığını tartıştığımız hâlde dilin varlığını tartışmayız. Başka bir söyleyişle şekil de muhteva da olmayabilir. Fakat bir metin mutlaka dile dayanacaktır. Nesir, daha sonra yani şiirden sonra da gelişse hikâye, roman, makale, piyes vb. türlere ayrılır. Aynı şekilde şiir de önce şekle bağlı çeşitlendirilir veya çeşitlendirilmiş, sonra muhtevaya bağlı olarak çeşitli adlarla birbirinden ayrılmıştır. Bu ayırım veya çeşitlendirme zaman içinde kararlaşmış veya genel kabul görmüş belli şekiller ortaya çıkmıştır. Edebiyat güzel sanatların bir koludur. Bilindiği gibi bütün güzel sanatlar usta çırak ilişkisi içinde öğrenilir ve icra edilir. Esasen dünyaya bir çocuk olarak gelen insan, hep kendinden

önce gelenlerden öğrenerek hayata başlar. Bu bakımdan usta çırak ilişkisinin en kuvvetli hissedildiği alan güzel sanatlardır. Bu bakımdan da öncekilerin izinden ve yolundan gidilir. Edebiyatta da şiirde de bu böyle olmuş. Zaman içinde belli şekiller oluşmuş ve bunlara adlar verilmiş, sonraki nesiller o yolda eserler yazmışlardır.

Bu belirlemeden sonra Türk şiirinin geçmişini biraz hatırlayıp başlığımıza bağlı kalarak son iki yüzyıla gelelim.

İslâm'dan önceki Türk şiirinde kullanılan nazım şekillerinin tam bir tespiti veya adlandırılması yapılmamıştır. Reşit Rahmeti Arat'ın söylediği birkaç nazım şeklinin yanında, esas onun neşrettiklerinin bir değerlendirmesi ve hatta bir adlandırmasının yapılması gerekir. Fakat o dönemde şiir yazarlar geleneğin fazlaca etkisinde idi veya dış etkilerden uzaktı.

İslâmî devirde Araplardan Farslar kanalıyla aldığımız gazel, kaside, mesnevi, rubaî, kıt'a, nazım, müstezat, terki-i bend, terci-i bend, murabba, terbi', muhammes, tahmis, şarkı, müseddes, müsebba', müsemmen, mütessa' gibi nazım şekillerini biliyoruz. Bu şekiller kafiye örgüsüne göre belirlenmiş ve oturmuştur. Zaman zaman o şekle uygun olarak temalar da belirginleşmiştir. Demek istediğimizi bir örnekle anlatmak istersek meselâ gazel aa-ba-ca kafiye örgüsü ile devam eder ve genellikle gazellerde aşk anlatılır.

\*İstanbul Aydın Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, kazimyetis@aydin.edu.tr

Ayrıca artık gelişmiş ve oturmuş olan halk şiirinde türkü, koşma, destan, mani gibi nazım şekillerinden söz edilebilir. Bunlarda hem kafiye örgüsü, hem muhteva, hem de hece sayısı belirleyici olmuştur. Bunun için de son derece karışıktır. Görülüyor ki zamanın geçmesi, yerleşik hayatın hayatımıza yeni unsurlar katması, tabii hepsinden önemlisi girdiğimiz yeni medeniyet dairesi edebiyatımıza etki etmiştir. Çünkü gelişmiş, oturmuş, nazariyesi, kaideleri aşağı yukarı belirmiş iki edebiyatı tanımış ve onlardan ister istemez etkilenmişizdir. Bunun sonucunda edebiyat hayatımıza şiir alanında yeni türler ve şekiller girmiş ve Türk şiiri büyük bir gelişme sürecini yaşamıştır. “Yeni tür ve şekiller” dedim, yanlış anlamaya meydan vermemek için bunu açıklamalıyım. Bu iki kelime uzun yıllar biri diğerinin yerine geçecek şekilde ortak kullanılmıştır. Hatta “tür” Arapça olan “şekl”in yerine tercih edilmiştir. Ama artık bunu ayırıyoruz. Şekil, şiirin kafiyeleşimine veya kafiye örgüsüne göre belirlenir ve şekille ilgilidir. Tür ise doğrudan muhteva/içerik ile ilgilidir. Şiir neyi anlatıyorsa ona göre ad alır. Elbette tedahüller olacaktır. Bizim burada takip ettiğimiz genel çizgi bu istikamettir.

Konuyu ortaya koymak, mahiyetini daha iyi kavrayabilmek ve kuşatabilmek için tarihî zeminden hareket edeceğiz. Bizde nazım şekillerini tespitlerimize göre kavram veya terim ma-

hiyetinde de olsa ilk defa en azından mesnevi, rubaî, kıt'a, kaside, terci, gazel gibi nazım şekillerini el-Bardahî'nin Sanayi-i Edebiyye'sinde görürüz. (1502) Daha sonra ayrıntılı olmasa da bazı eserlerde bu konuda kısa, dar ve bazen tariften öteye geçmeyen bilgilere rastlarız. *Mebâni'l-İnşâ, Aruz-ı Türkî, İstılahat-ı Edebiyye, Mecâmîü'l-Edeb'in Aksam-ı Şiir* bölümü, *Osmanlı Edebiyat-ı Numuneleri, Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, Ali Ekrem'in Darülfünun'da verdiği *Nazariyat-ı Edebiyye Dersleri* klâsik nazım şekillerine şu veya bu şekilde yer veren eserlerdir.

<sup>1</sup> Bunlardan *Osmanlı Edebiyat-ı Numuneleri* klasik nazım şekillerini ve türlerini verdikten sonra "Eş'âr-ı Cedîdenin Aksamı" diye bir başlık açar. Burada konuya şöyle girer: "Eş'âr-ı cedîdede bazı kavâfi görülür ki eş'âr-ı atıka kavafisine tamamıyla muhaliftir. Bu usul garp usulüdür."<sup>2</sup>

Yazar sonra şöyle bir gruplandırma yapar:

-Yedi mısradan sonra nakarat alır.

-1+3, 2+4, 5

--1+3, 2+4+5+6, 7

-1+2+3+4, 5(nakarat)

-1+3+5, 2+4+6, 7+8

Bu yolda manzumeler gittikçe tenevvü eder.

-1+3, 2+4, 5+8+9, 6+7+10, 11+12

-1+3, 2+4, 5+6

-1+3, 2+4, 5+7, 6+8, 9

-1+4, 2+3, 4+5

-1+2+3+4

-1+2+3, 4+7, 5+6, 8, 9 (diğer 9. Mısralarla)

-1+2, 3+5, 4+6+9+10, 7+8

-1+2+3, 4+5

-1+2+3, 4, 5

-1+2+3, 4+8, 5+6+7, 8+9/son iki her bendin sonunda mütekerrir.

-1+6, 2+7, 3+4+5

-1+2+10, 3+6+9, 4+5, 7+8

-1+4, 2+3

-1+3, 2+4+5

<sup>1</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Kâzım Yetiş, *Belâgattan Retoriğe*, İstanbul, 2006, Kitapevi Yayını, s. 57 vd.

<sup>2</sup> Mehmet Celal, *Dersaadet 1312*, s. 263

- 1+2, 3+4, 5+6, 7+8, 9+10, 11 (nakarat)<sup>3</sup>

*Nazım ve Eşkâl-i Nazım* adlı kitapta klasik nazım şekilleri anlatıldıktan sonra “Serbest Nazım” başlığı konur, örnek verilir ve “Galiba serbest nazmı gülünç buldunuz” denir.<sup>4</sup> Ali Ekrem, Darülfünun’da 1331-1332 öğretim yılında okuttuğu Nazariyat-ı Edebiyye derslerinde “Eşkâl-i Nazım” bölümünde önce klasik nazım şekillerini söz konusu eder. Sonra yeni şekilleri ele alır. Mürettep kafiyeli bentler. Yeni şiirde en yaygın olanlar şöyle sıralanır:

1. Kafiyeleri muttarit yahut muhtelif şekillerde kıt’aları bir araya getirmek.
2. Mesnevi olmayarak birkaç mısralı bir kıt’a tertip ve buna beyt-i mesnevi ilave etmek.
3. Mesnevi olmayarak ekseriyet üzere birincisinin mısraları daha az ikincisinin mısraları daha çok iki kıt’a tertip ederek buna da bir beyt-i mesnevi ilâve etmek.
4. Kafiyeleri mesnevi olmayarak suver-i muhtelifede mürettep ve fakat nihayetleri beyt-i mesneviden ari bentler yazmak.
5. Mesnevi beyitler arasına birbiriyle mukaffa mısralar getirmek.
6. Birbiriyle makusen mukaffa mısralardan müteşekkil kıt’alar tertip etmek.

Servet-i Fünun’da kullanılan nazım şekilleri olarak da sone, müselles kıt’alar, sadece muhtelif bendler üzerinde durulur. Sonra da serbest nazma yer verilir. Görüldüğü gibi burada bir adlandırma söz konusu değildir,

Cumhuriyet döneminde Ali Canip, Klâsik şiirin nazım şekillerini verir ama XIX. yüzyılın ikinci yarısında oluşan ve kendi dönemine kadar gelen (1340, 1926, 1928) nazım şekillerini söz konusu etmez.<sup>5</sup> Süleyman Şevket, Mehmet Âkif’in “el-Uksurda” ve “Necid Çöllerinden Medine’ye” şiirlerini aldıktan sonra şu notu düşer: “Kafiyelerinin şekline dikkat ediyor musunuz? Satırların hepsi çift olarak kafiyeli devam ediyor; bu tarza “mesnevi” denir” diye son derece basit bir bilgi verir.<sup>6</sup> Öte yandan mesnevi demekte bayağı zorlanacağımız Orhan Seyfi’nin “Fırtına ve Kar”dan aldığı metni şöyle değerlendirir: “..kafiyeleri “terennüm” kısmı hariç olmak üzere iki ufak inhiraf ile “mesnevi” tarzında yani beyit beyit mukaffa; terennümde her parçası 5 kısıma ayrılmış, “muhammes” denilebilir; fakat bu isimdeki eski şekilden farklıdır; onlarda ilk 5 satırlık kıt’anın hepsi aynı kafiyeli idi; sonra gelenlerin dörder mısraı kendi aralarında,

<sup>3</sup> a. g. e., s. 263-278

<sup>4</sup> Tahirülmevlevi, kısım-ı sani, Dersaadet, 1329, s. 110

<sup>5</sup> Kâzım Yetiş, *Belâgattan Retoriğe*, İstanbul, 2006, Kitapevi Yayını, s. 109 vd.

<sup>6</sup> *Güzel Yazılar* c.4, İstanbul, 1923, Matbaa-i Âmire, s. 177

nihayetdeki satır ilk kıt'a ile mukaffa olurdu".<sup>7</sup> Cümle böyle boşlukta kalıyor, benim atladığım bir kısım yok.

Hüsnü Muvaffak'ta sadece sone var.<sup>8</sup> Mustafa Nihat'ta<sup>9</sup> nazım şekilleri ile ilgili bilgi bulunmamaktadır, Yusuf Ziya Ortaç'ın<sup>10</sup>, "Yeni Edebiyatta Nazım Şekilleri" başlığı altındaki ilk maddesi "lirik nevi"dir. M. Ali Gökberk'te<sup>11</sup> söz konusu nazım şekillerini göremeyiz. İsmail Habip<sup>12</sup>"Yeni Edebiyatta Nazım Şekilleri" başlığı altında sistematik olmasa da konuyu derli toplu şöyle verir:

"...yeni tarz nazım demek divan nazım şekillerinin dışına çıkmak demektir. Bunu meydana getiren unsur da kafiyenin serpilmiş tarzıdır. Divan nazım şekillerini vücuda getiren zaten kafiyenin dizilişidir. Kafiyeyi o diziliş kalıplarından çıkarınca, yani istediğimiz gibi dizip serpiştirince yeni nazma girmiş oluruz."

Anahtar bu şekilde veren yazar yeniliği yapanları ve hatta onların yenilik eserlerini söyler fakat yeniliğin ne ayrıntısına girer ne de adlandırmasına. Ancak Servet-i Fünuncuların soneyi aldıklarını belirtir ve dört, beş, altı mısralı bentlerden oluşan şiirlerin murabba, muhammes ve müseddes ile ilgilerinin olmadığını ekler.<sup>13</sup> Ona göre yeni şiirde şeklen eski nazma benzeyen tek şekil beyitli, kafiyeleri çift çift giden manzumelerdir. Çünkü bunlar mesneviyi andırırlar. Fakat bu benzeşim sadece şekil bakımındandır. "Eski "mesnevi" bir defa mevzu itibarıyla hep tahkiye için kullanılırdı; yeni şiir ise böyle değil. O her mevzuda kullanılır ve üç dört beyitlik bile manzumeler yazılabilir. "Mesnevi"de manalar beyitlerde bittiği için beyitler ayrı ayrı yazılır, yeni şiirde ise beyitleri ayıramayız. Sonra eski edebiyatta "punctuation" olmadığı için eski "mesnevi"leri de ona tâbi tutmadan yazmak lâzım gelir. Yeni nazımlarda ise buna mecburuz. Asıl mühim fark eski "mesnevi"ler aruzun hep kısa ve hep on veya on bir heceli vezinleri ile yazılırdı. Yeni tarz manzumelerde ise aksine bunlar en çok uzun vezinlerle ve tercihen muhtelit vezinlerin uzunları ile yazılıyorlar. Binaenaleyh bunlara "mesnevi" değil, "beyitli şiir" gibi ayrı bir isim vermek icap eder."

Görüldüğü gibi İsmail Hapip, kendi arasında kafiyeli beyitlerden oluşan şiire mesnevi diyemiyor. Aynı kararsızlık biraz evvel bahsettiğimiz gibi Süleyman Şevket'te de vardır. İsmail

<sup>7</sup> a. g. e., s. 214

<sup>8</sup> *Edebiyat Bakalorya Elkitabı*, LiseI-III, İstanbul 1933.

<sup>9</sup> *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1934, Devlet Matbaası

<sup>10</sup> *Edebiyat*, İstanbul, 1935;

<sup>11</sup> *Edebiyat* c. 1, Ankara, 1940, Titaş Basımevi

<sup>12</sup> *Edebiyat Bilgileri*, İstanbul, 1942, Remzi Kitapevi

<sup>13</sup> Bu dörtlü, beşli vb. sırala daha bazı yazarlara ilham verecektir.



Hapip, yeni şiirin muayyen nazım şekillerinin olmadığı sonucuna varır sone ve terza-rima'nın fazla rağbet görmediğine işaret eder ki bu sağlıklı bir tespit değildir. Ayrıca kafiyeleri çaprazlama yapılan dörder mısralık şiirleri da anar.<sup>14</sup>

Görülüyor ki yazarlarımız Abdülhak Hamit'ten beri kullanılan nazım şekilleri hakkında bir hükme varamamaktadır. Yalnız onlarda görülen bu karışıklık daha sonraki yazarlarda da devam edecektir.

Nihad Sami Banarlı, yeni nazım şekilleri olarak sadece sone ve terza-rima'dan söz eder.<sup>15</sup>Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı *Edebiyat ve Söz Sanatları Sözlüğü*<sup>16</sup> “Çapraz Uyaklama(Rimes croisées) Birinci dizeyi üçüncü ve ikinci dizeyi dördüncü ile (ve sonuna kadar hep böylece) uyaklı kılma şeklindeki uyak düzeni” açıklamasını yapar. Hemen anlaşılacağı gibi bu ne nazım şekli ne kafiye tarifidir. Üstelik düz ve sarma kafiye yoktur. Haydar Ediskun ile Baha Dürder, Avrupa'dan edebiyatımıza alınmış nazım şekilleri olarak sone, rondo değişmez şekiller, terza-rima ise değişebilir şekil olarak gösterilir. Bilindiği gibi sonet 4+4+3+3, rondo, 4+4+5 (abba+abab+abbaa), terza-rima 3+3+3+1(aba+bcb+cdc+d) şeklindedir.<sup>17</sup> Hikmet İlaydın, “Yeni Nazım Şekilleri” başlığı altında sone, terzarima, çapraz kafiye, sarma kafiye, düz kafiyeyi söz konusu eder. Burada yazarın sadece bir tarifini almak konuya yaklaşımını verecektir. “Çapraz kafiye dörtlüklerle kurulur. Her dörtlüğün tek ve çift sayılı mısraları kendi aralarında kafiyelenirler.”<sup>18</sup> Burada yazarın çapraz ve sarma kafiyeyi doğrudan bir nazım şekli olarak aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca düz kafiye için yazarın söylediği dikkat çekicidir. “Düz kafiye Divan nazmındaki mesnevinin yeni nazımdaki karşılığıdır. Fakat Fransız nazmından alınmıştır. Kafiye düzeni bakımından mesnevinin aynı olmakla beraber, ondan ayrıldığı noktalar vardır.” Yazar bu ayrılan noktaları da sıralar.<sup>19</sup> Bu belirlemeden sonra İlaydın'ın gruplandırmasını tablolayalım:

### Yeni Nazım Şekilleri

- I. Kayıtlı Şekiller
  1. Sone
  2. Terzarima
  3. Çapraz kafiye

<sup>14</sup> a. g. e., s. 172-177

<sup>15</sup> *Edebî Bilgiler*, İstanbul, 1942, Remzi Kitapevi

<sup>16</sup> Ankara, 1948, s. 28

<sup>17</sup> *Edebî Örnekler*, Lise I, İstanbul, 1951, s. 97 vd.

<sup>18</sup> *Türk Edebiyatında Nazım*, 4. bas., İstanbul, 1964, İnkılap ve Aka, s. 141

<sup>19</sup> a. g. e., s. 142-143

4. Sarma kafiye
5. Düz kafiye
- II. Serbest Şekiller
  1. Düzenli serbest şekiller
    - a) Eşit düzenliler
      1. Üçlüklerle
      2. Dörtlüklerle
      3. Beşliklerle
      4. Daha fazla mısraları olan bentler kurmak gene nâzımın elindedir.
    - b) Karışık düzenliler
  2. Düzensiz serbest şekiller
  3. Serbest müstezatlardan

#### **Ek: Serbest Nazım**

- 1. Vezinli-kafiyeli serbest nazım**
- 2. Vezinsiz-kafiyeli serbest nazım**
- 3. Vezinsiz-kafiyesiz serbest nazım**

İlaydın'ın bu belirlemeleri bir sistem yaratma çabasının ürünüdür.<sup>20</sup> Nihad Sami Banarlı, lise ders kitabı *Metinlerle Edebî Bilgiler*<sup>21</sup> kitabında Avrupaî nazım şekilleri olarak sone, terza-rima'yı sayar, örnek verir. Sonra da "Diğer Şekiller" başlığı altında "Son asır Türk şairlerinin Avrupa edebiyatından alarak kullandıkları bu tanınmış nazım şekillerinden başka, dört mısralı kıt'alarla yazılan iki nazım şekli daha edebiyatımızda defalarca denenmiştir. Bunlar dörtlüklerle yazılan diğer şekillerden kafiyelerine göre ayrıldıkları için edebiyatımızda bu şekillere çapraz kafiye, sarma kafiye gibi isimler verilmiştir" der ve sonra bunları ayrı iki madde hâlinde açıklar. Banarlı daha sonra şöyle devam eder:

"Tanzimattan sonraki Türk edebiyatında gerek görüp öğrendiğimiz bu şekilleri, gerek oktav(octave) gibi, balad(ballade) gibi, vilanel( villanelle) gibi, yine Avrupa şiirine ait klasik şekilleri bazen kendi kaideleriyle bazen de serbest şekilde kullanan şairlerimiz olmuştur. Bunlardan başka yeni şiirimizde birtakım nazım şekilleri de vardır ki bunlar, gerek kıt'alarındaki

---

<sup>20</sup> a. g. e., s. 143 vd.

<sup>21</sup> İstanbul, 1953, Remzi Kitapevi

mısra sayısı, gerek kafiyelenişleri bakımından, şairlerinin arzusuna göre değişen manzumeler halindedir. Hiçbir klasik kurala bağlı olmayan bu çeşit manzumeleri serbest şekillerle söylenmiş manzumeler diye tanımak doğrudur”.<sup>22</sup> Banarlı serbest müstezatin geniş müstezata, oradan serbest müstezata ve serbest nazıma ve nihayet serbest söyleyişe evrimini anlatır.<sup>23</sup> Abdurrahman Nisari imzası ile Cevdet Kudret *Metinli Türk Edebiyatı* adlı lise ders kitabında tutarlı bir yol takip edemez. Bazı örnekler verelim: Tevfik Fikret’in “Balıkçılar” şiirinin şekli için “Şiirin kafiye düzenini şema ile göstererek, Fikret’in hiçbir eski nazım şekline bağlı kalmadığını, büsbütün serbest hareket ettiğini açıklayınız”.<sup>24</sup> Aynı şairin “Yağmur” şiiri için “Yukardaki şiirin şeklini ve kafiye düzenini inceleyiniz” denir sadece.<sup>25</sup> “Sis” şiiri için söyleneni de nakledeyim istiyorum : “Şiir kafiye düzeni bakımından mesnevi şeklinde yazılmış olmakla beraber, Divan şiiri ile hiçbir ilgisi yoktur.”<sup>26</sup> Cenap’ın Temaşa-yı Leyal” şiiri için ise “Üçer mısralık bentlerden meydana gelmiş bir nazım şeklinin Türk edebiyatında o zamana kadar kullanılmayan çok yeni bir şekil olduğunu anlatınız.”<sup>27</sup> Cevdet Kudret “Elhan-ı Şita” için şu cümleleri okuyoruz: “Ayrı ayrı vezinlerle yazılmış bulunan her bölümde ayrı bir nazım şekli kullanılmıştır. Birinci bölümün serbest müstezatta, ikinci bölümün dörtlüklerle üçüncü bölümün mesnevi şekliyle yazılmış olduğunu,”<sup>28</sup> Ona göre Servet-i Fünun şairleri Divan edebiyatı nazım şekillerini büsbütün bırakıp Fransız şiirinde gördükleri nazım şekillerini benimsemişler, ya sone, terza-rima gibi batı edebiyatının klasik şekilleriyle, yahut da büsbütün serbest şekillerde ve serbest müstezatlara yazmışlardır.”<sup>29</sup>

Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*’nde bunlardan sadece soneye yer verir.<sup>30</sup> Muammer Yüzbaşıoğlu, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*’nde “Yeni Nazım Şekilleri” başlığı altında 4 grup yapar:

- A) Batıdan alınmış klasik nazım şekilleri: sone, terza-rima
- B) Serbest müstezat
- C) Çeşitli şekiller: 1. Düz kafiyeli olanlar, 2. Sarma Kafiyeli olanlar, 3. Çapraz kafiyeli olanlar, 4. Karma Kafiyeli olanlar

---

<sup>22</sup> a. g. e., s. 109 vd.

<sup>23</sup> a. g. e., s. 113 vd.

<sup>24</sup> İstanbul, 1954, İnkılâp Kitapevi, s. 7

<sup>25</sup> a. g. e., s. 9

<sup>26</sup> a. g. e., s.12

<sup>27</sup> a.g.e., s. 30

<sup>28</sup> a. g. e., s. 34

<sup>29</sup> a. g. e., s.104

<sup>30</sup> İstanbul, 1954, İnkılâp Kitapevi.

Ç) Serbest nazım<sup>31</sup>

*Edebî Bilgiler ve Örnekler* benzer bir yolu takip eder:

A) Batıdan alınmış nazım şekilleri: Sone, terza-rima

B) Çeşitli nazım şekilleri

Yeni nazım şekilleri kafiye düzenlerine göre de çeşitlere ayrılabilir: Düz kafiyeliler, çapraz kafiyeliler, sarma kafiyeliler, karma kafiyeliler. Yazar örnekler verdikten sonra karma kafiyeliler düz, sarma, karma kafiyelerden meydana gelir der. Bu, yazarın düz, çapraz ve sarma'lı şekilleri nazım şekli kabul etme konusunda tereddüdü olduğunu gösterir.<sup>32</sup>

Seyit Kemal Karaalioğlu, “düz kafiye”, “çapraz kafiye”, “sarma kafiye” maddelerini alır.<sup>33</sup> Aynı yazar, *Türk Şiir Sanatı*'nda düz kafiyeden söz ederken önce, İlaydın'ın söylediklerini nakleder, her nedense araya bir nazım şekli olmayan tasri'i koyar ve sonunda “Düz kafiye hece, aruz, serbest nazım gibi ölçülere-bu arada serbest nazımın ölçü olduğu söylenmiş olur-kısa ve uzun konulara uygulanabilir” gibi her şeyi birbirine katan garip bir cümle yazar. Sarma ve çapraz kafiyeler için bilineni tekrarlar.<sup>34</sup> Ahmet Kabaklı, “Çapraz Diziliş”, “Sarma Diziliş”, “Yeni Mesnevi” kullanımlarını tercih eder. “Sone” ve “Terza-rima” dan sonra “Kuralsız Nazım Şekilleri” başlığında iki örnek verir. <sup>35</sup>L. Sami Akalın, bunların her üçünü de “çapraz kafiye”, “düz kafiye”, “sarma kafiye” maddeleri olarak alır fakat izahında bir çeşit kafiye sıralanışı der.<sup>36</sup> *100 Soruda Edebiyat Bilgileri* konuya pek farklı yaklaşmaz. “Genellikle dörtlük birimine yönelen sanatçılar, bunu Türk halk şiirinin ana nazım birimi diye değil Fransız şiirinde rastladıkları genel şekil diye benimserler. Dörtlüklerle yazdıkları şiirlerde de kafiyeleri iki türlü dağıtırlar: Çapraz kafiye, sarma kafiye. ... Yüzyıllar sürmüş mesnevi alışkanlığına denk düşen başka bir yol düz kafiyedir. Gene Fransız şiir örneklerine bakılarak ilk denemelerinde hep aruz vezni kullanılan (Tevfik Fikret, Mehmet Âkif, Yahya Kemal) bu yolla manzum tiyatro eserlerinde kolaylık sağlanmış, sonraları hece ölçüsü ile de örnekler verilmiştir. Beyit birimi kalmadığı için anlam şiirin bütününe dağılır.”<sup>37</sup> Kronolojik sırada Cem Dilçin'in eseri gelmektedir. Yalnız burada Dilçin'e geçmeden kısa bir değerlendirme yapalım. 1951'de ilk baskısı yapılan *Türk Edebiyatında Nazım* ile yeni nazım şekilleri hakkında derli toplu bilgi verilir ve düz kafiye, çapraz

<sup>31</sup> İstanbul, 1958, Fakülteler Mat., s. 32-41

<sup>32</sup> Nebih Tunçsiper, Adana, 1962, Kemal Mat., s. 27 vd.

<sup>33</sup> *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*, İstanbul, 1962, Okat Yayınevi

<sup>34</sup> İstanbul, 1966, İnkılâp ve Aka Kitapevi, s. 68 vd.

<sup>35</sup> *Türk Edebiyatı* (ilk baskısı 1965), c. 1, 2. bas., İstanbul, 1967, s. 582

<sup>36</sup> *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1980, Varlık Yayınları

<sup>37</sup> Rauf Mutluay, İstanbul, 1972, s. 167-168

kafiye, sarma kafiye bir nazım şekli olarak alınır ve bu gruba girmeyen nazım şekilleri de ayrıca söz konusu edilir. Sonra Nihad Sami, Hikmet İlaydın kadar olmasa da konuyu irdeleyecektir. Fakat bu yaklaşım aynı dikkatle pek devam etmez. Bununla beraber İlaydın'ın açtığı yoldan yürüyenlerin yanında bu konudaki dağınıklığı sürdürenler de bulunmaktadır. Kabul etmek gerekir ki Cem Dilçin, konuya yeni bir zenginlik katmıştır. Onun sistemi şöyledir:

#### Yeni Türk Şiiri Nazım Biçimleri ve Türleri

##### A) Nazım Biçimleri

###### I. Düzenli Nazım Biçimleri

1. Sone
2. Triyole
3. Çapraz Uyak
4. Sarma Uyak
5. Örüşük Uyak(Terza-rima)
6. Düz Uyak
7. Halk Şiirinden Alınan Nazım Biçimleri
  - a) Koşma tipi
  - b) Semai tipi
  - c) Mani tipi

###### II. Serbest Düzenli Nazım Biçimleri

###### A) Eşit Düzenli Biçimler:

1. Üçlüler
2. Dörtlüler
3. Beşliler
4. Altılılar
5. Yedililer
6. Sekizliler

###### B) Karışık Düzenli Biçimler

- a) Dizelerin hece sayısı değişik olanlar
- b) Bentlerinin dize sayısı değişik olanlar

###### C) Serbest Nazım

1. Ölçülü-uyaklı olanlar
  - a) Uzun ve kısa dizeleri düzenli olanlar

- b) Uzun ve kısa dizeleri düzensiz olanlar
- 2.. Ölçüsüz-uyaklı olanlar
  - a) Uzun ve kısa dizeleri düzenli olanlar
  - b) Uzun ve kısa dizeleri düzensiz olanlar
  - c) Ölçüsüz-uyaksız olanlar

### III. Divan Şiirinden Geliştirilen Nazım Biçimleri

#### 1. Beyitlerle Kurulan Biçimler

- 1. Kaside tipi
- 2. Gazel tipi
- 3. Mesnevi tipi
- 4. Rubai tipi

#### III. Bentlerle Kurulan Biçimler

- 1. Murabba tipi
- 2. Muhammes tipi<sup>38</sup>

M. Fatih Andı, 1987 yılında tamamladığı *Servet-i Fünun'a Kadar Yeni Türk Şiirinde Şekil Değişimleri* başlıklı Yüksek lisans tezinde şöyle bir gruplandırma ve sıralama yapar:

Batılı veya Yeni Nazım Şekilleri:

#### I. Batı Edebiyatı Sabit Nazım Şekilleri

- Düz Kafiye Nazım Şekli
- Rime-plat
- Sarma kafiye nazım şekli
- Çapraz kafiye nazım şekli
- Yarı çapraz kafiye nazım şekli
- Çapraz/Sarma Karma Kafiye Nazım Şekli<sup>39</sup>

#### 2. Yeni ve Serbest Şekiller

- Üçer mısralı bentlerden meydana gelen şekiller
- Dörder " " " " "
- Beşer " " " " "
- Altışar " " " " "
- Yedişer " " " " "

<sup>38</sup> *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara, 1983, Türk Dil Kurumu Yayını, s. 367-394

<sup>39</sup> Burada şunu ifade edeyim. Bu tezin savunmasında ben de vardım. Tezin ilk şeklinde Andı doğrudan "Düz kafiye", "Sarma kafiye", "Çapraz kafiye" demiş iken tezini yayımlarken bu şekilleri tercih etmiştir.

- Sekizer " " " " "
- Dokuzar " " " " "
- Onar " " " " "
- Onbire " " " " "
- Onikişer " " " " "
- Ondörder " " " " "
- Her bendi farklı sayıda mısralı bentlerden meydana gelen şekiller
- Serbest müstezad
- Bentlerle yazılmayan ve mısraları düzenli bir şekilde kafiyelenen şekiller
- Kafiyelenişleri bir sistem dahilinde olmayan serbest şekilli şiirler
- Bütün mısraları birbiriyle kafiyeli şiirler<sup>40</sup>

Son zamanlarda yayımlanmış üniversite ders kitabı mahiyetindeki bir kitapta yenileşme döneminde kullanılan nazım şekilleri şu şekilde sıralanır:

#### **Düzenli Nazım Şekilleri** (Bunların hepsinin yeni olduğu söylenir)

Sone

Triyole

Çapraz Kafiye (Dört dizeli bentlerle yazılır)

Sarma Kafiye

Örüşük Kafiye (Terza-rima)

Düz kafiye( kendi aralarında kafiyeli bentlerden oluşur, mesneviden farkları ayrıca belirtilir.)

#### **Halk Şiirinden Alınan Nazım Şekilleri**

Koşma

Semai

Mani

#### **Serbest Düzenli Nazım Şekilleri**

Eşit Düzenli Biçimler

Üçlüler

Dörtlüler

<sup>40</sup> İstanbul, 1997, Kitapevi yayını

Beşliler

Altılılar

Yedililer

Sekizliler

Dokuzlular

Karışık Düzenli Biçimler

Dizelerin Hece Sayısı Değişik Olanlar

Bentlerin Dize Sayısı Değişik Olanlar

### **Serbest Nazım(Serbest Müstezat)**

Ölçülü-Kafiyeli Olanlar

Uzun ve Kısa Dizeleri Düzenli Olanlar

Uzun ve Kısa Dizeleri Düzensiz Olanlar

Ölçüsüz-Kafiyeli Olanlar

Uzun ve Kısa Dizeleri Düzenli Olanlar

Uzun ve Kısa Dizeleri Düzensiz Olanlar

Ölçüsüz ve Kafiyesiz Olanlar(Serbest Şiir)

### **Divan Şiirinden Geliştirilen Nazım Şekilleri**

Beyitlerle Kurulanlar

Kaside Tipi

Gazel Tipi

Mesnevi Tipi

Rubai Tipi

Bentlerle Kurulanlar

Murabba Tipi

Muhammes Tipi<sup>41</sup>

Görebildiğim kadarıyla XIX. ve XX. yüzyılda Türk şairlerinin yazdıkları şiirlerin nazım şekilleri araştırmamız tarafından bu şekilde değerlendirilmiştir. Buna göre bu dönemde yayımlanmış şiirleri şekil olarak şu ana gruplar altında toplayabiliriz.

1. Klâsik şiirden gelen nazım şekilleri
2. Halk şiirinden gelen nazım şekilleri

---

<sup>41</sup> Mehmet Aça-Halûk Gökalp-İsa Kocakaplan(Üzerinde durduğumuz bölümün yazarı), *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, 2. bas., İstanbul 2011, Kesit Yayınları, s. 116 vd.



3. Batı şiirinden gelen nazım şekilleri

4. Bu grupların dışında kalan şiirler

1. Klâsik şiirden gelen nazım şekilleri: *Kutadgu Bilig*'i dikkate alırsak yaklaşık 700-800 sene kullanılan bu nazım şekilleri XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayarak kullanımını giderek azalır ve sonra tamamen terk edilir. Öyle ki tamamen Türklere mahsus bir nazım şekli olan tuyug bile canlandırılmaz. Esasen bu terk edişte millî veya milliyetçi bir anlayış söz konusu değildir. Bu dönemde klâsik nazım şekillerinde büyük bir aşınma olduğunu, eskiden şairlerin nazım şekilleri ile ilgili kurallara titizlikle uydukları hâlde bu dönemde bu konuda aynı titizliğin gösterilmediği anlaşılmaktadır. Çarpıcı bir örnek Şinasi'nin 1274 tarihli kasidesidir. Bilindiği gibi kaside bir nazım şeklidir. Kafiye örgüsü aa-ba-ca-da şeklindedir. Bütün kaynaklar bu konuda müttefiktir. (Muallim Naci, 1307: 161; Dilçin, age., 122; Pala, 1989:284) Fakat Şinasi söz konusu kasidesinde mesnevi nazım şeklini, aa-bb-cc kullanır, belki de bir paradoksa düşmemek için düz kafiye dememiz gerekir. Belki de Şinasi, "kaside"yi sadece övgü anlamında kullanmıştır, onunla bir nazım şekli kasetmemiştir. Mademki kasideyi örnek aldık ondaki aşınmaların başka örneklerine de dikkat çekelim. Hemen belirtelim ki eskiden kullanılan hemen her nazım şeklinde bu aşınma vardır. Eskiden beri tekrarlanan bilgi kasidenin en az 15 beyit olduğudur. Bu dönemde 15 beyitten az olan kasideler vardır. Aynı şekilde kaside başlığı konmayan mahlâssız, kaside başlığına rağmen kafiyelenişi düzensiz vb. şekillerde kasidede aşınmayı gösterecek şiirler vardır. (Andı, age., 197 vd.) Klâsik nazım şekillerinde bu tür aşınmalar vardır. Elbette bu nazım şekillerinin yerli yerinde, aşınmayan örnekleri de bulunmaktadır. Şu halde giderek azalsa da, şekille ilgili bazı aşınmalar olsa da XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyıl Türk şiirinde klâsik nazım şekilleri varlığını sürdürmektedir. Burada farklı bir durum kaside tipi, gazel tipi, mesnevi tipi, rubai tipi, murabba tipi, muhammes tipi adlandırmalarıdır. Bu konunun başlığı "Divan Şiirinden Geliştirilen Nazım Şekilleridir". Bu gruplandırma ve adlandırma tartışmalıdır. Verilen örneklerin bu klasik şekillerin geliştirilmesi olduğunda tereddütlerim var. Serbest müstezâtı da yeniden düşünmek gerekir. Mesela bir kısa bir uzun değil düzenli olan iki veya üç mısra bir kısya da serbest müstezâtın içine alabiliriz.

2. Halk şiirinden gelen nazım şekilleri: Ne olduğu tam anlaşılamayan koşug, kojan, koşma, takşut, takmak, ır/yır, küg, şlok, padak, kavi, baş/başık ( Arat, 1991: XI-XX; Dizdaroğlu, 1969: 40-44) gibi kavramları bir tarafa bırakalım halk şiiri mani, koşma türkü, destan gibi ana şekillerden oluşur. Klâsik şiirin aksine Âkif Paşa'dan itibaren aydınların yazdığı şiirlerde kendini gösteren halk şiiri nazım şekli, giderek artacak, bu artış II. Meşrutiyet'ten sonra

yoğunluk kazanacak, halk şiiri Cumhuriyet dönemi şiirinin en belirgin kaynaklarından biri olacaktır. Esasen bunlarda bir problem yoktur. Hem klâsik şiir nazım şekilleri, hem halk şiiri nazım şekilleri geçmiş dönemlerde olduğu gibi sıkı disiplinden uzaktır, hatta biraz evvel de ifade edildiği gibi bir hayli aşınmaya uğramıştır. Ayrıca artık koşma vb. adlar değil şiirde anlatılanı ifade edecek başlıklar görürüz. Acaba bunlara yeni bir ad vermeli miyiz? Yoksa onları halk şiirinin geleneksel adları ile korumalı mıyız?

3. Batı şiirinden gelen nazım şekilleri: Yenileşme döneminin ilk nesli Ziya Paşa, şekil olarak batı şiirine yönelemez. Yalnız bunlardan Şinasi'de bazı müdahaleler görülür. Biraz evvel söylediğim gibi başlığını kaside koymasına rağmen, şiirin kafiye örgüsü kaside değildir. Doğrudan mesnevinin kafiye örgüsüne benzer. Şiire kaside başlığını koyduktan sonra mesnevi tarzında kafiyelemek Şinasi'nin bir uygulaması olmamak gerekir. Bu daha sonra başka örneklerini göreceğimiz düz kafiye dediğimiz nazım şeklini Şinasi kullanmış olabilir. Bu noktada bir karmaşa ile karşı karşıyayız. Bilindiği gibi mesnevi de aa bb cc diye devam eder, düz kafiye de. Namık Kemal, Recâizâde ve Abdülhak Hamit'in tecrübelerinden sonra Vâveylâ şiirini yazar. Asıl batılı nazım şekilleri Recâizâde ve Hamit'te ve o dönemde yazmış şairlerde, Servet-i Fünun'da karşımıza çıkar ve sonra devam eder. Burada sone, terza-rima gibi nazım şekillerinde pek problem yok. Yalnız düz kafiye, çapraz kafiye ve sarma kafiye gibi nazım şekillerini araştırmamızdan bazıları karıştırmıştır. Kesinlikle ifade edelim ki bunlar kafiye değil nazım şeklidir. Çapraz kafiyeli ve benzeri demek de durumu kurtarmaz. Belki en sağlıklı yol bunlara yeni adlar bulmaktır. Umarım o zaman karışıklığı önleyebiliriz. Bunların dışındaki bazı şekiller belli ki batıdan alınmıştır. Bunlara da aynı şekilde kafiyelenen ve aynı mısra sayısında veya bentlerde olanları birleştirip adlandırmak gerekir

4. Bu grupların dışında kalan şiirler. Asıl problem buradadır. Bu konuda çok geniş bir tarama yapılması gerekir. Aynı özellikte olanları birleştirip onlara da bir ad koymalıyız. Üçlü, dördü, beşli, altılı bentler diye bir gruplandırma adlandırma değildir.

Son olarak şunu söyleyeyim edebiyat kaide ve nazariyesi bizde eskiden beri ihmal edilmiştir. İnşallah bundan sonra konuya ciddî bir şekilde eğiliriz.

**Kaynaklar:**

Kaynakların hemen tamamı dipnotlarda verildi, orada kaydedilmeyenler şunlardır:

Arat Reşit Rahmeti (1991), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

Dizdaroğlu Hikmet (1969), *Halk Şiirinde Türler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

Muallim Naci(1308), *Istılahat-ı Edebiyye*, İstanbul, A. Asadoryan Şirket-i Mürettbiyye Mat., İstanbul

Pala İskender(1989), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, C. I-II, Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş. Ankara

# ONOMASTIČKA ISTRAŽIVANJA TURSKOG JEZIČNOG SLOJA NA PODRUČJU HRVATSKE

**Dr. sc. Marta ANDRIĆ**  
**Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu**  
**martaandric@yahoo.com**

## SAŽETAK

Onomastička istraživanja na području Hrvatske sustavno se provode od kraja 19. stoljeća. Temelje se na povijesno-poredbenom jezikoslovlju, potpomognutom rezultatima etnoloških, povijesnih, geografskih i arheoloških istraživanja.

Hrvatski onomastički pejzaž je, sa svojom povijesno-demografskom raznolikošću te zemljopisnom slojevitošću i isprepletenošću, neiscrpan izvor za onomastička istraživanja. Središte interesa predstavljaju predslavenski (ilirski, romanski) i slavenski jezični sloj. Turski jezični sloj relativno je rijetko bio predmetom istraživanja, zbog čega ne postoji sustavan pregled ili obrada toga dijela hrvatskoga antroponimijskog i toponimijskog korpusa. Cilj ovoga izlaganja jest na temelju postojećih objavljenih radova skupiti i objediniti rezultate dosadašnjih, i propitati perspektive mogućih novih istraživanja turskoga jezičnog sloja.

**Ključne riječi:** onomastika, turcizmi, Hrvatska.

## HIRVATİSTAN KAPSAMINDA HIRVATÇA'DAKİ TÜRKÇE DİL TABAKASININ AD BİLİMSEL ARAŞTIRMALARI

### ÖZET

Ad bilimsel araştırmalar, Hırvatistan'da 19. yüzyılın sonundan itibaren düzenli olarak yapılmaktadır. Bu araştırmaların temelinde tarihsel dil bilimi yer alır ve etnoloji, tarih, coğrafya gibi diğer bilimlerin bulgularına dayanır.

Tarihi, toplumsal çeşitliliği ve coğrafi farklılığıyla Hırvatistan'ın ad bilimsel manzarası araştırmalar için tükenmez bir kaynaktır. Araştırmaların odağı, İslav öncesi (İlir, Latin) ve İslav dil tabakasıdır.

Türk dili tabakası nispeten daha nadir araştırıldığından ad derlemimizin Türkçe kısmı eksiktir. Bu çalışmanın hedefi, şimdiye kadar yapılan araştırmaların sonuçlarını tanıtıp Türk dil tabakası üzerine yapılabilecek muhtemel araştırmaların durumunu değerlendirmektir.

**Anahtar kelimeler:** Ad bilimi, Türkçe asıllı kelimeler, Hırvatistan

Hırvatistan'da ad bilimi araştırmalarının çok uzun ve verimli bir geleneği var. Bu yüzden öncelikle Hırvat dil bilimi kapsamında ad bilimi araştırmalarının gelişimini tanıtıp odaklandığı bölgelere dikkat çekmeye çalışacağız.

Hırvat dil biliminin başlangıcı 19. yy. sonu ve 20. yüzyılın ilk yıllarında mevcut olan öncelikle dil bilimi ve bunun yanısıra etnoloji, coğrafya, tarih ve arkeoloji gibi bilimlerinin temel akımlarına dayanmaktadır.

Bu tür araştırmaların öncelikli hedefi, adların kökenleri ve anlamlarını bulmaktır. Dönemin bilimsel çalışmaları genellikle Eski Yunan ve Roma döneminde, sonraki Hırvat bölgelerinde konuşulan ve Hırvatça'da izi kalan İslav ve öncesi dillerin öğeleri ve Eski İslav dilinin özellikleri üzerinde idi.

Eski adlar ve tarih boyunca adların gelişimindeki fonetik kurallar üzerine yapılan araştırmalar Hırvat dilinin tarihi için çok önemlidir çünkü bu şekilde dil tarihinin yanısıra genel tarih alanında da birçok bilgi elde edilmiştir: mesela bugün Hırvat toprakları olan ve etnik unsurların ve dil tabakalarının çeşit çeşit izler bıraktığı Adriatik sahilindeki bölgelerde Hırvat halkının varoluşunun ispatı yer adlarında bulunmaktadır.

Özellikle bu yüzden ad bilimi araştırmalarında Hırvat dilinin yayılışının kenar bölgeleri (Adriatik sahilinde bulunan İstra ve Dalmaçya) daha çok dikkat çekti. O bölgelerde yabancı ad kalıntıları daha iyi korunup çok erken dönemlerde Hırvatça'ya uyum göstermişlerdir.

Hırvat ad biliminin en önemli temsilcisi Petar Skok'tur. Petar Skok (1881-1956) Viyana'da Roman dilleri, Almanca ve Hint-Avrupa dilleri biliminden mezun oldu. İlk çalışmaları eski Fransızca üzerinde olup (doktora tezinin konusu güney Fransa'nın toponimimidir) sonraki yıllarda Balkanlarda konuşulmuş Latince'nin (Balkan Latincesi) Hırvatça ve diğer güney İslav dillerinde bıraktığı etki ve izler üzerindedir. Ayrıca güney İslav dillerinin İilir dili, Rumence, Arnavutça, Yunanca ve Türkçe ile ilişkilerini de araştırıyordu. En önemli eseri, ölümünden sonra yayınlanmış dört ciltlik „Hırvat-Sırp Dilinin Etimolojik Sözlüğü“dür (*Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*).

Diğer önemli Hırvat dil bilimcilerinden bazıları ve araştırdıkları alanlar şunlardır: Božidar Finka Dalmaçya toponimisini ve lehçelerini, Blaž Jurišić İstra ve kuzey Dalmaçya toponimisini, Valentin Putanec Dalmaçya'da konuşulmuş eski Latince, Mate Suić de doğu Adriatik sahilinin toponimisini araştırıyordu. Petar Šimunović'in (1933-2014) ise Dalmaçya toponimi yanısıra „Hırvat Ad Bilimine Giriş“ (*Uvod u hrvatsko imenoslovlje*) başlıklı temel kitaptan başka soyadları alanında da çok önemli katkıları oldu.

Şimdiye kadar anlatılanlardan görüldüğü gibi Hırvatistan'daki ad bilimcilerin ilgi alanı antroponimiden daha çok toponimi olup çalışmalarının büyük bir kısmı sahil bölgeleri ile ilgilidir. Hırvatistan'ın diğer bölgeleri – bir dönem Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan bölgeler de dahil olmak üzere – daha az araştırıldığı için adlarda Türkçe'nin etkisi ve Türk asıllı kelimelerin payı da neredeyse hiç araştırılmamıştır<sup>1</sup>.

Hırvatça'daki Türkçe izlerin araştırılmamasının genel çerçevede iki sebebi daha var:

1. Toponimlerde Türkçe asıllı kelimelerin sayısı, diğer diller ve özellikle en önemli olan İslav tabakasına göre nispetten az ve sınırlı olup ad bilimi çalışmalarında Türkçe kısmını önemsememek veya bu kelimelerinin kökenlerini Abdulah Škaljić'in „Sırp-Hırvat Dilinde Türkçe Asıllı Kelimeler“e (*Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*) göre çözmek mümkündü.

2. Daha da önemli sebep, ad bilimciler arasında Türkolog olanlarının bulunmamasıdır<sup>2</sup>. Bu nedenle Hırvatça'daki Türkçe asıllı kelimeleri ve adları ciddi bir şekilde analize edecek kimse yoktu. Bu yüzden çeşitli filoloji dergilerinde ve monografilerde Türkçe asıllı adlar bilimsel bir yaklaşımla değil, genellikle sadece gelişigüzel ve destansı bir tonda anılmaktadır<sup>3</sup>.

Fakat ad bilimsel metinlerden farklı olarak, Türkçe asıllı adlara (toponimlere ve antroponimlere) bütün eski Yugoslavya'da yayınlanan çeşitli dergilerdeki belge niteliği taşıyan etnografik metinlerde rastlamaktayız. Bu dergilerden en önemlileri, daha 19. yüzyılda yayına başlayan „Halk Hayatı ve Adetleri Mecmuası“ (*Zbornik za narodni život i običaje*) ve „Saraybosna Ulusal Müze Dergisi“ (*Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*) ve benzerleridir. Fakat

---

<sup>1</sup> Konuyla ilgili olarak kısa bir şekilde lehçeler hakkında birkaç bilgi vermek lazım. Hırvatistan genelinde üç lehçe mevcuttur: „kay, ça ve što“ lehçeleri. En basit çizgilerle, „kay“ lehçesi kuzey-batı Hırvatistan'da, „ça“ lehçesi sahil bölgelerinde kullanılmaktadır. Türkçe asıllı kelimeler ise sadece „što“ lehçesinde yer almaktadır. „što“ lehçesi genel olarak Hırvatistan'ın doğu bölgelerinde kullanılmaktadır. Yani bu lehçe, Sırbistan sınırına kadar uzanan ve Hırvatistan'ın kuzey-doğusunda bulunan Slavonija bölgesinden başka Hırvatistan ile Bosna-Hersek sınırı boyunca da konuşulmaktadır. Bu lehçenin var olduğu bölgeler aynı zamanda bir süre Osmanlı İmparatorluğunun sınırları içinde kalmış bölgelerdir.

<sup>2</sup> Hırvatistan'da Türkoloji eğitimi 1994 yılında Zagreb Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde başlamıştır.

<sup>3</sup> Osmanlı imajı, tarih kitaplarına veya edebî eserlere bakıldığında, gayet olumsuz bir tablo sergilemektedir. Bu kitaplara göre, Osmanlıların en önemli niteliği Hırvat topraklarına işgalci ve düşman olarak gelmesidir.

bu tür metinlerde karşımıza çıkan adlar sadece anıldığına göre ad bilimsel araştırmalar için ancak kaynak olarak kullanılabilir.

Şimdi de kısa olarak ve birkaç örnekle ad bilimsel metinlerde Türkçe asıllı toponimler ve antroponimler nasıl işlendiğine bakalım. Adı geçen filolog Petar Šimunović Türkçe asıllı toponimleri şöyle anlatmaktadır:

„15. yüzyıldan itibaren önce Bosna'da, sonra Hırvatistan'da 1493 Krbava muharebesinden sonra ve 1526 Mohaç muharebesinden sonra Slavonija'da<sup>4</sup> da müslüman etkisi de mevcuttur. Bu süreç İslamlaşma ile antroponimi derin bir şekilde etkileyip fetihlerle ve vakıf, küle, çardak, köprü v.b. inşaatlarıyla toponomide de hafif bir iz bırakmıştır.“ (Šimunović, 2009: 115).

Yaşanılan veya terkedilmiş yerleşimlerin adlarına gelince, Türkçe asıllı olanların sayısı gerçekten göreceli olarak azdır, fakat toponimlerde şimdiye kadar az araştırılmış (yine sahil bölgesi hariç) bir tabaka var, o da mikrotoponimlerdir, yani arsa, çayır, sokak, mahalle v. b. adlardır.

Mesela Slavonija'da bulunan Đakovo şehri kabaca incelendiğinde bile içinde ve etrafında bu türden birkaç mikrotoponim bulunduğu görülür. Bunlar, şehirde bulunan *Pašin prolaz* (Paşanın geçidi) ile *Pašenica* (Paşanın arsası), etrafında da *Buljuk* (Bölük), *Čere* (Çayır) ve *Spajinsko polje* (Sipahinin arsası)dır.

*Pašin prolaz* bugün de Đakovo'nun bir sokağının adı olup, *Pašenica* ise o sokağın etrafındaki bölgenin resmi olmayan adıdır. *Čere* ve *Spajinsko polje* arsa adlarıdır, *Buljuk* de bir sokağın resmi olmayan adıdır.

Bu sözcüklerinin kökenleri açıktır, sadece bazıları için isim vermenin sebebini öğrenmek de ilginçtir. *Pašin prolaz* hakkında gerçekten hala sözlü kültürde yaşayan biraz efsanevi bir açıklama var: rivayetlere göre, bir paşa, bugün kilise olan Đakovo camiinden yakında bulunan (bugünkü adıyla *Pašenica*'da) çeşmeye kadar rahat bir şekilde geçebilmek için geçit yaptırmış. Ayrıca, oradan sadece kendisi değil, şehirlilerin ilgi odağı olan hanımları da geçiyordu. Tabii ki bu tür rivayetleri fazla ciddiye almamakla birlikte yine de kaydetmek lazım.

Türkçe asıllı antroponimlerle (bunlar genellikle soyad olarak karşımıza çıkar) ilgili 2013 yılında yayınlanmış bir makale var: „Hırvat Soyadlarında Türkçe Tabakası“ (*Turski jezični sloj u hrvatskim prezimenima*).

Bu çalışmada gelişigüzel ve herhangi bir bölgeye bağlı olmadan derlenmiş Türkçe asıllı soyadlar analize edilmiştir. Bu ad grubunun anlamsal özellikleri, özellikle de ordu ve asker

---

<sup>4</sup> Slavonija, Hırvatistan'ın kuzey-doğu bölgesidir.

hayatı (ünvan, silah ve cihazlar) ile ilgili adlar vurgulanmaktadır (mesela *Azapović, Bajraktar, Čaušević, Serdar, Karaula, Kundak* v. s.).

Petar Šimunović de Hırvat soyadlarıyla ilgili çeşitli analizlerde köken, anlam ve yayılış alanlarını da ekleyerek birçok Türkçe asıllı soyadı vermektedir. Mesela *Juzbašić* soyadını Šimunović şöyle anlatıyor:

„JUZBAŠIĆ. Türkçe *yüzbaşı*'ndan gelen bu soyadının anlamı „kapetan“, „satnik“tir. Gvozd, Vojnić ve Grubišno Polje kasabaları civarındaki sınır bölgelerinde „Juzbaša“ şeklinde de mevcuttur. Eski sınırlar boyunca bir çok soyadı asker ünvanından gelmektedir. Bu da bize bir çok şey anlatıyor!“ (Šimunović, 2006: 188).

Görüldüğü gibi Šimunović bu maddeyi imalı bir cümle ile bitirmiş. Genellikle de Türkçe asıllı soyadlarını anlatırken bunların tarih ve özellikle toplum tarihi araştırmaları için çok değerli bir kaynak olduğunu söylese de öyle bir araştırma şimdiye kadar yapılmamıştır. Ayrıca Osmanlı kaynakları (defterler v. s.) şimdiye kadar bu tür araştırmalar için hiç kullanılmamıştır çünkü ancak son dönemde çevrilip yayınlanmaya başlamıştır.

Şimdiye kadar görüldüğü gibi Hırvatistan'da çok sayıda kaliteli ad bilimsel araştırma yapıldığı halde Türkçe tabakası neredeyse hiç araştırılmamıştır. Metinlerde sadece bu yönde temennilere rastlamak mümkün. Diğer dil tabakaları araştırmaları gösteriyor ki bir adın araştırılması için öncelikle kapsamlı bir ad derlemi yapmak lazımdır.

Ad bilimi çerçevesinde adın tanımı verilirken adların çeşitli ve çok katmanlı olayların yansıması ve belli bir bölgenin toplum ve hayatını belgeleyen dil bilgileri olduğu, en önemli iki tespit olarak belirtilmektedir. Dil bilimi açısından şunu da eklemek gerek ki oluşum döneminde iken bir adın, anlamı, yapısı ve kökeninin o bölgede yaşayanlarca bilindiği varsayılır.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Türkçe asıllı adların incelenmesi için öncelikle Hırvatça'da mevcut olan ve mümkün olduğu kadar kapsamlı bir Türkçe asıllı kelimeler derlemi oluşturulması lazım, çünkü adlar da bu derlemin bir kısmıdır.

Öyle bir derlemin oluşturulması için en uygun kaynak etnografik metinlerdir çünkü bu metinlerde kelimeler bağlam içinde, ait oldukları yaşam alanlarında kullanıldıkları için anlamlarını da tespit etmek daha kolaydır.

Bunun yanısıra önemli kaynaklar, tapu tahrir defterleri, tarihi haritalar, nüfus sayımı listeleri v. s. incelenerek ancak böyle bir derlem çerçevesinde her bir adın anlamı, yayılışı ve kökenini tespit etmek mümkün olabilir.



## KAYNAKLAR:

- Abadžić Navaey, Azra: Predodžbe o Turcima u hrvatskoj nastavi povijesti, *IV. međunarodni turkološki simpozij zemalja jugoistočne Europe*, The Balkan Turkology Research Center, Prizren 2011; s. 111-122.
- Bjelanović, Živko: *Onomastičke teme*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007.
- Brozović Rončević, Dunja: Turski jezični sloj u hrvatskim prezimenima, *Od indoeuropeistike do kroatistike: Zbornik u čast Daliboru Brozoviću*, ur. Ranko Matasović, HAZU, Zagreb, 2013.; s. 67-77.
- Pranjković, Ivo: Hrvatski i orijentalni jezici, *Zbornik zagrebačke slavističke škole 2001*, FF press, Zagreb, 2002.; s. 16-29.
- Skok, Petar: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, Zagreb, 197-4.
- Šimunović, Petar: *Hrvatska prezimena*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2006.
- Šimunović, Petar: *Uvod u hrvatsko imenoslovlje*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2009.
- Škaljić, Abdulah: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1989.

# PUTOVANJE AHMETA MITHATA EVROPOM: POIMANJE PROSTORA I „DRUGOG“

Araş. Gör. Madžida MAŠIĆ  
Saraybosna Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü  
madzidam@gmail.com

## SAŽETAK

Ovaj rad pokušaj je sagledavanja i otvaranja nove perspektive čitanja tri djela Ahmeta Mithata, turskog prozaiste koji je živio na prijelazu dva stoljeća, a koji u historijama turske književnosti slovi za prvog turskog romanopisca. U prvom dijelu rada, pored uvodnih napomena o nastanku romana u turskoj književnosti, općenito, te napomena o životu i opusu autora, predstavljen je korpus djela za ovaj rad. Riječ je o dva putopisna romana (*Paris'te Bir Türk*, *Acayib-i Alem*) i jednom nefikcijskom djelu o stvarnom putovanju autora (*Avrupa Âdâb-ı Muaşeret-i Yahut Alaf-ranga*). U drugom dijelu rada smo se, vrlo kratko, osvrnuli na geografiju Ahmeta Mithata u svjetlu literarnogeografskih proučavanja, ukazavši da su to savremeni pristupi književnosti. Zbog ograničenog prostora ovog rada, doista smo samo željeli ukazati na mogućnost i značaj analize djela ovog autora iz literarnogeografske perspektive. Stoga nam za cilj nije bilo detaljno analizirati spomenuta djela. U trećem, posljednjem dijelu rada govorili smo o imaginarnim i realnim putopisnim djelima Ahmeta Mithata, naravno, u okviru korpusa. Za ovog je autora karakteristično to da je pisao putopise bez prethodnog iskustva putovanja po određenim zemljama, a kao glavni izvor za pisanje služili su mu različiti turistički vodiči, enciklopedije i sva literatura na osnovu koje je mogao stvoriti kompletnu predodžbu o nekoj zemlji. Autor je određenog broja djela koja su nastala nakon njegovih stvarnih putovanja, te ćemo se u ovom dijelu rada kratko osvrnuti na spomenute vrste putopisa i način na koji to A. Mithat realizira u konkretnom tekstu.

Ključne riječi: Ahmet Mithat, turski roman s kraja 19. st., literarna geografija, prostorni obrat, stvarni putopisi, imaginarni putopisi

Ahmet Mithat Efendi, prvi je turski romanopisac<sup>1</sup> koji je živio na razmeđu dva stoljeća (1844-1912.)<sup>2</sup>. Istina, prema historičarima turske književnosti, Ahmet Mithat vjerovatno nije bio doslovno prvi autor romana u turskoj književnosti, ali je ovakav kvalifikativ uz njegovo ime postao uvriježena činjenica. Kako je bio vrlo produktivan na polju novinarstva, ne čudi činjenica da se kao vrlo mlad okušao i u pisanju književnih djela. Naime, krajem 19. stoljeća, prvi romani su objavljivani u nastavcima u dnevnoj štampi, a glavni cilj autora bio je da zabave, obrazuju i upozore društvo kroz savjest koja bi reagirala na društvene probleme. Romansijeri su često bili novinari, političari, pjesnici i historičari. Prema E. Gökneru<sup>3</sup>, pojava narativne forme kakva je roman, u turskoj se književnosti već šezdesetih godina 19. stoljeća, suočila sa drugim tradicionalnim narativnim formama koje su stoljećima egzistirale ne samo u književnosti, nego i u duhu naroda. Mesneviye, destani, pozorište sjenki (Karagöz), priče narodnih pjesnika, te vjersko-poučne priče sa kur'anskim i tesavvufskim podtekstom bile su do te mjere dominantne, da je bilo gotovo nemoguće zamisliti postojanje žanra romana, kao produkta zapadno-evropske filozofije i književnosti. Prvi turski romani bili su usmjereni uglavnom na građansko čitateljstvo, a funkcija ovih djela bila je prije svega didaktička. Kako Gökner također navodi:

„roman priča jednu složenu i kontradiktornu priču: roman je, uvjerljivo, istovremeno i „osmanski“, i „muslimanski“, i „turski“ i „evropski“. Štaviše, kao prostor reprezentacije i osporavanja, u samom romanu postojao je dio alternativne modernosti koja nije puka imitacija Evrope, nego je roman eksperimentirao sa novinama na više načina.“<sup>4</sup>

Ahmet Mithat, kroz svoj književni opus koji broji preko 40 djela (od čega je oko 30 romana) pokazuje da sebe vidi kao romansijera, 'zaštitnika' društva kroz obrazovanje, prosvjetiteljstvo i

---

<sup>1</sup> Poimanje romana kao žanra u turskoj književnosti se u bitnom razlikuje u odnosu na ono što taj žanr znači u zapadno-evropskim književnostima. Naime, zapadno-evropske književnosti pratile su trend razvoja romana u skladu sa filozofskim tokovima tog kulturno-civilizacijskoga parnasa, te možemo govoriti o višestoljetnom razvojnom toku (od 16. stoljeća pa nadalje). Pojava prvih romana u turskoj književnosti vezuje se za kraj 19. stoljeća, doba kada je zapadno-evropski roman dostigao svoju punu zrelost, tako da se prvi romani turske književnosti potpuno razlikuju od ovih potonjih, ma koliko im oni služili kao uzor. Pored toga, višestoljetna osmanska tradicija morala je ostaviti duboke tragove i u novim evropski orijentiranim književnim žanrovima kakav je roman, tako da turski roman predstavlja jedan osoben spoj tradicije i uzora preuzetih iz potpuno drugačije kulturno-civilizacijske, pa i književne paradigme.

<sup>2</sup> U ovom radu nećemo predstavljati biografiju niti životni put Ahmeta Mithata, budući da je te podatke vrlo lahko pronaći u historijama turske književnosti (v. Fehim Nametak, *Historija turske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2013., str. 348-350.)

<sup>3</sup> Opširnije vidjeti u: Erdağ Gökner, „The Novel in Turkish: narrative tradition to Nobel prize“, *The Cambridge History of Turkey, vol 4: Turkey in the Modern World*, ed. by Reşat Kasaba, Cambridge University Press, s.a., str. 472-473.

<sup>4</sup> Ibid., str. 476.

iskren razgovor. On nije samo književnik, romanopisac, nego i odgajatelj koji ljude želi navieći na čitanje. Upravo zbog ovakve višenamjenske funkcije njegovih djela, slobodno možemo reći da romani Ahmeta Mithata nisu isključivo fikcija, mnoga djela iz njegova opusa su monografije i putopisi, te je baš zbog toga moguće naići na dosta različitih tema i problematiziranja i kontekstualiziranja određenih društvenih normi, pitanja žena i sl. Ne putuju samo ljudi, već kulture i teorije. „Putovanje je važan trop ne samo u književnosti već i u znanosti, a zapisi s putovanja igraju važnu ulogu u konstruiranju Drugoga.“<sup>5</sup> Svi autori tanzimatskog perioda, od Namika Kemala do Ahmeta Mithata ističu važnost upoznavanja evropske kulture.

Ovim radom željeli smo predstaviti Ahmeta Mithata kao putopisca, budući da u svome književnome opusu posjeduje nekoliko djela koje bismo mogli uslovno rečeno okarakterizirati kao putopise. Jasno, ne radi se ni o romanima u užem smislu riječi (poput romana zapadnoevropskih književnosti), niti o tipičnim putopisima, to su djela koja predstavljaju spoj fikcije i mnogih informacija iz različitih oblasti poput geografije, historije, opće kulture, bontona, društvenih običaja i normi, te su stoga ova djela vrlo pogodna za istraživanje iz svih pobrojanih aspekata. Za rad su nam poslužila djela *Paris'te Bir Türk* (1876), *Acayib-i Alem* (1882) te *Avrupa Âdâb-ı Muaşeretî Yahut Alafranga* (1894). Prva dva djela bi se mogla svrstati u romane, dok je treće djelo, zbog bliskosti tematike postalo predmetom našega rada.

Roman *Paris'te Bir Türk* čine četiri glavna poglavlja: prvo poglavlje je *Esnâ-yı Rahta* (*Tokom putovanja*), drugo poglavlje je *Paris'te Bir Kış* (*Zima u Parizu*), treće poglavlje nosi naslov *Mevsim-i Bahar* (*Proljeće*) i četvrto *Mevsim-i Sayf* (*Ljeto*). Radnja djela bazirana je na putovanju mladog osmanskog intelektualca Nasuha u Pariz i njegovo upoznavanje sa različitim elementima kulture potpuno drugačijega pogleda na svijet. Prvo poglavlje odnosi se na samo putovanje, dok je radnja ostalih poglavlja smještena u Pariz.

Glavni likovi romana *Acayib-i Alem* Subhi i Hidžabi su mladići koji se bave naukom i umjetnošću. Suphi prodaje vrlo vrijednu kolekciju buba i cvijeća, te knjiga, kako bi zaradio novac za put u Rusiju. Njegov prijatelj Hidžabi se također snalazi za novac, te se obojica upute za Rusiju. Na putovanju im se pridružuje i jedna Engleskinja, Miss Haft, djevojka koja će se nešto kasnije vjeriti sa Suphijem. Djelo predstavlja niz situacija u kojima se njih troje nalaze na njima dotada nepoznatim mjestima, od Istanbula preko Odese, Petersburga, Moskve pa sve do sjevera

---

<sup>5</sup> Ivona Grgurinović, „Načini konstruiranja Drugoga u putopisu „Crno janje, sivi sokol“ Rebecce West“, *Etnološka istraživanja*, 1, 12/13, Zagreb, 2007., str. 147-158.

Rusije. Tokom svog putovanja posjećuju različite kulturne i historijske znamenitosti, u skladu sa Ahmet Mithatovim nastojanjem da poduči i obrazuje.

Djelo *Avrupa Âdâb-ı Muaşeretî Yahut Alafranga* je prva knjiga o pravilima ponašanja nastala u osmanskome kulturnome kontekstu, inspirirana sličnim primjerima nastalim u zapadnoevropskom miljeu. *Alafranga*, kako je mnogi nazivaju, je primjer priručnika o pravilima lijepog ponašanja (bontona), pisana kroz narativno pripovijedanje. Ukratko, to je nefikcijska priča o Osmanliji, muslimanu, slobodno možemo reći autobiografska, i njegovom putovanju u Evropu, gdje autor pokazuje da je moguće ostvariti uspjeh među Evropljanima zahvaljujući posjedovanju znanja iz različitih oblasti i drugim vještinama. Posredstvom djela o dobrim manirima, mi ne uočavamo samo autorovu percepciju „Drugoga“, nego i različite segmente potpuno drugačijeg kulturno-civilizacijskog miljea i navika i običaja svakodnevnog života Evropljana, koje čitamo kroz prikaze različitih društvenih situacija, događaja i prilika.

#### *Geografija Ahmeta Mithata u svjetlu literarnogeografskih proučavanja*

Tendencije analize književnih djela u svjetlu literarnogeografskih proučavanja vezuju se za drugu polovinu 20. stoljeća i to za radove geografa Edwarda W. Soje (1989.) i teoretičara književnosti Frederica Jamesona (1991.), koji su uveli termin *prostorni obrat* (*spatial turn*). Međutim, ishodišna referentna tačka ovog koncepta jeste tekst M. Foucaulta „O drugim prostorima“ (1967.), u kojem autor poima prostor kao društveni konstrukt, te uspostavlja razliku između stvarnog, vanjskog prostora i utopijskih prostora (koji nude sliku idealnog društva). Foucault uvodi i pojam *heterotopije*, mjesta koje je istovremeno i materijalno i utopijsko, ono je stvarno ali uključuje i neke nematerijalne elemente. Drugi referentni rad i autor za Edwarda Soju bio je Henri Lefebvre koji je u svome djelu *La production de l'espace* iz 1974. godine napravio odmak od uobičajenog pojma prostora te uputio na njegove različite tipove – fizički, mentalni i društveni prostori. Poimajući prostor kao društveni konstrukt, svi navedeni autori ističu da je prostornost neodvojiva od temporalnosti, jer imaginacija jednog za cilj ima imaginaciju drugoga. U svojoj *Poetici prostora* (1957) Gaston Bachelard se usredotočuje na pjesničku sliku „u njenom izvoru“ koja proizlazi iz imaginacije, a njegova se prostorna analiza temelji na poimanju imaginarnog prostora kao doživljenog, odnosno percipiranog prostora.

Prema Emel Kefeli<sup>6</sup>, svi radovi Ahmeta Mithata predstavljaju topos u čijem su fokusu su i književnost i geografija istovremeno. Djelo *Acayib-i Alem* predstavlja putovanje dvojice prijatelja, mladih naučnika Suphija i Hidžabija i jedne Engleskinje (Miss Haft) po Evropi slijedećom rutom: Istanbul – Odesa – Moskva - St. Petersburg – London – Istanbul. S druge strane, radnja djela *Paris'te Bir Türk*, kako i samo ime kaže (Turčin u Parizu) odnosi se samo na put u Pariz. Prema samom autoru, dva su cilja pisanja ovih djela: prvi je vidjeti civilizacijski napredak u zemljama sjeverne Evrope, a drugi je prikazati prirodne uslove ovih prostora i načine života u njima.

„Halbuk biz henüz medeniyet-i beşeriyenin bu gün vasıl olmuş bulunduğu terakkiyi dahi görmemişizdir...Kendi kendime dedim ki: „Evvel-be-evvel memâlik-i mütemeddineyi görmeli ve terakkiyât-ı medeniyenin vasıl olmuş bulunduğu mertebeyi bihakkın anlamalı da ondan sonra memâlik-i vahşiyeyi seyahat etmeli.“<sup>7</sup>

Upravo je taj aspekt stvaralaštva Ahmeta Mithata važan iz perspektive literarno-geografskih proučavanja: na koji način Ahmet Mithat vidi Evropu, njene stanovnike i običaje, kako kreira sliku te Evrope, te da li se ona razlikuje i u kojoj mjeri od slike idealne Evrope kakvu je predočavao prije svog stvarnog putovanja u te krajeve.

O važnosti upoznavanja svijeta sam Mithat navodi:

„Ej çovjeçe! Zar ne posmatraš sa znatiželjom kartu svijeta? Zar se svijet sastoji samo od mjesta na kojem se nalaziš?“<sup>8</sup>

S druge strane, Ahmet Mithat žustro ističe da je Turska dio Evrope, nepobitno i da je to oduvijek bila, ali da je usljed različitih historijskih okolnosti, kao i orijentalno-islamske patine, ona ubrojena u zemlje Bliskoga Istoka. „Biz dahi Avrupa kitasındayız“<sup>9</sup>, navodi Ahmet Mithat te nam time poručuje da je i on Evropljanin, istina sa još bogatijim tradicijskim naslijeđem, te da mu nije potrebno da slijepo oponaša „prave“ Evropljane po bilo kojem pitanju. Kako bi se izbjeglo to slijepo podražavanje svega što Evropljani čine, svojim čitateljima poručuje da upoznaju običaje „Drugih“ kako bi više cijenili svoje i kako ih ne bi zanemarivali.

*Imaginarni i realni putopisi Ahmeta Mithata*

---

<sup>6</sup> Emel Kefeli, „Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası“, u: *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006., str. 219.

<sup>7</sup> Ahmet Mithat, *Henüz 17 yaşında - Acayib-i Alem – Dürdane Hanım*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2000., str. 250.

<sup>8</sup> „Ey insanoğlu! Bir coğrafya haritasına hiç nazar-ı ibretle bakmıyor musun? Dünya yalnız senin bulunduğun noktadan mı ibaret?“ (Ahmet Mithat, *Henüz 17 yaşında - Acayib-i Alem – Dürdane Hanım*, ..., str. 247.)

<sup>9</sup> Ahmet Mithat, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001., str. 35.

Kao što je već spomenuto, jedan dio književnoga opusa Ahmeta Mithata čine djela koja bi se mogla okvalificirati i kao putopisna. Veći dio ovih, uslovno rečeno putopisa, za predmet ima putovanje po evropskim zemljama, mada postoji i jedan dio njegovog autorskog opusa u kojima glavni junaci putuju po drugim kontinentima. Zanimljivo je da, pomalo neuobičajeno, Ahmet Mithat nije zaista, stvarno putovao u sve zemlje u koje je smještena radnja njegovih djela, kao što se to može učiniti prilikom čitanja njegovih romana. Jedan od takvih romana je *Paris'te Bir Türk*, napisanog *a priori*, prije pišćeva stvarnog odlaska u Pariz, rekli bismo „na neviđeno“. Druge je romane pisao *a posteriori*, *poslije iskustva*, nakon što je putovao, gledao i doživio. Prvu vrstu putovanja Ahmeta Mithata mogli bismo okarakterizirati kao *imaginarna*, a drugu kao *realna* putovanja.

U nastavku rada kratko ćemo predstaviti obje kategorije.

a) Imaginarna putovanja Ahmeta Mithata: roman *Paris'te Bir Türk*

Kako sam Ahmet Mithat na početku svojih putopisa navodi, svoje čitatelje je često vodio na „misaona putovanja“ (*seyahat-i fikriyye*, *seyahat-i zihniyye*). Sva bi se „misaona“ ili „mentalna“ putovanja Ahmeta Mithata, prema O. Akyıldızu<sup>10</sup>, mogla, kako slijedi, razvrstati, opet u dvije vrste: imaginarna, zamišljena putovanja (*hayali seyahat*) i literarna putovanja (putovanja koja se „ostvaruju“ čitanjem književnih tekstova). S druge strane, realna putovanja i putopisi (*hakiki seyahat*) nastaju konkretnim činom putovanja, posjete određenoj zemlji. Ipak, samim činom pisanja i ova vrsta, ako već pretenduje da bude roman, postaje fikcija, tako da čitalac opet biva putnik na jednom „imaginarnom“ putovanju kroz nepreglede teksta. Na koncu, sva putovanja i putopisi koji za rezultat imaju fikcijski žanr kakav je roman, i sami postaju fikcija.

Imaginarna, zamišljena putovanja autora produkt su imaginacije ili snova. Kako glavni lik romana *Paris'te Bir Türk*, Nasuh, kaže, često su njegovi snovi bili upravo o Evropi.

„Po cijeli bih dan čitao knjige koje su mi osvjetljavale sve o poznatim krajevima Evrope. Po cijele bih noći u snovima i fantazijama putovao Evropom.“

11

Upravo ovaj odlomak pokazuje odnos onoga što nazivamo imaginarnim putovanjem i literarnim putovanjem. Dakle, glavni lik, tokom dana čita brojne brošure, turističke vodiče, enciklopedije, svu građu iz koje može crpiti dragocijene podatke o zemljama koje nikada nije posjetio

---

<sup>10</sup> Olcay Akyıldız, „Imaginary travel(s) as a discursive strategy: The case of Ahmet Mithat and Ottoman constructions of Europe“, in: *Venturing beyond borders – Reflections on genre, function and boundaries in Middle East travel writing*, ed. by Bekim Agai et al., Ergon Verlag, Würzburg, 2013., str. 203-226.

<sup>11</sup> „Bütün gün Avrupa bilad-ı meşhûresi ahvalini mübeyyin kitaplar okudum. Bütün gece dahi hülyamda, rüyamda Avrupa'yı seyahat ederdim“ (Ahmet Mithat, *Paris'te Bir Türk*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2009. str. 109.)

niti vidio (literarno putovanje), a kada spava, u snu ostvaruje, uslovno rečeno, realizira svoje putovanje (imaginarno putovanje). Zanimljivo je da upravo autor definira svoje putovanje i da mu određuje kvalifikativ. Ovi bi se dijelovi teksta mogli vrlo iscrpno analizirati s aspekta auto-referencijalnosti. I u nastavku romana *Paris'te Bir Türk*, glavni lik Nasuh vrlo svjesno i intenciozno kvalificira svoje putovanje, kroz dijalog sa saputnicom Catherine:

„Catherine: Da li je ovo vaše prvo putovanje, gospodine Nasuh? Da li ste još negdje putovali?

Nasuh: Fizički, nijedno moje putovanje nije vrijedno spomena, gospođice.

Catherine: Čudno! Zar postoji fizičko i duhovno putovanje?

Nasuh: Zašto da ne, gospođice? Ako je termin „duhovno“ neprikladan, zar ne bi bilo prikladno barem reći „zamišljeno“? Zadovoljan sam svojim zamišljenim putovanjima koliko i fizičkim.“<sup>12</sup>

U drugom romanu koji čini korpus za ovaj rad, *Acayib-Alem*, glavni lik Suphi Bey također kreće na slično, imaginarno putovanje:

„Nakon što su otišli na spavanje, Suphi-bey je uzeo kartu Evrope i rekao:  
„Ako ništa, sada ću poći na imaginarno putovanje. Eto, zar mi u ruci nije karta? Ići ću kuda god poželim.““<sup>13</sup>

Saznanja o Evropi Ahmetu Mithatu su nudili uglavnom književni tekstovi, ali i neknjiževni, nefikcijski poput različitih turističkih vodiča, enciklopedija ili geografskih djela. Ipak, posebnu imaginaciju u svijesti Ahmeta Mithata pobuđuju fikcijski žanrovi kakav je roman<sup>14</sup>.

#### b) Realna putovanja Ahmeta Mithata

Nakon što je objavio roman o putovanju u Pariz, a da ga nikada nije posjetio, Ahmet Mithat je 1889. godine bio u prilici posjetiti, fizički osjetiti i proputovati Evropom. Njegova imaginacija mu je, reverzibilno, te prilike bila od velike pomoći. Naime, na isti način na koji se godinama

---

<sup>12</sup> „Catherine: Bu seyahat ilk seyahatiniz midir Nasuh Efendi? Başka seyahatleriniz var mıdır?

Nasuh: Maddî olarak zikre şayan başka bir seyahatim yokdur Madmoiselle.

Catherine: 'Acayib! Seyahatin maddîsi manevisi olur mu?

Nasuh: Niçin olmasın efendim? Manevi ta'biri yakışık almaz ise 'hayali' ta'biri yakışık alır ya? Hayali seyahatlerimden tıpkı şu maddî seyahatim kadar mütelezziz olmuşumdur.“ (Ibid., str. 47.)

<sup>13</sup> „Yataklara girildikten sonra Suphi Bey eline bir Avrupa haritası alarak ben şimdi hiç olmazsa hayalen olsun seyahate çıkacağım dedi. İşte harita elimde değil mi? İstedğim yerlere gidip gezeceğim.“ (Ahmet Mithat, *Henüz 17 yaşında - Acayib-i Alem – Dürdane Hanım*, ..., 2000., str. 237.)

<sup>14</sup> Ovdje se prije svega misli na utjecaj čuvenoga djela *Grof Monte Cristo* na Mithatovo djelo *Hasan Mellah*, koji nije dio korpusa za ovaj rad.



ranije poslužio različitim turističkim vodičima kako bi „duhovno“, apstraktno proputovao nekim evropskim zemljama, nekoliko godina poslije autoru, prilikom fizičke posjete tim gradovima kao jedini vodič služi njegova imaginacija. Istina, Ahmet Mithat je godinama studiozno i temeljito proučavao sve pojedinosti o Evropi, te mu je stoga svo njegovo znanje bilo od presudne pomoći i u stvarnoj primjeni, tokom njegova putovanja. Stoga bismo cjelokupni stvaralački proces mogli zamisliti u jednome nizu: Ahmet Mithat-sanjar – Ahmet Mithat-čitalac – Ahmet Mithat-putopisac.

Ipak, važno je ustvrditi da Ahmet Mithat i glavni likovi njegovih romana imaju različita iskustva putovanja Evropom. Fikcijska putovanja Nasuha konstruirana su u svijesti Ahmeta Mithata, u okvirima pravila njegove idealne Evrope izgrađene čitanjem i imaginacijom. Ahmet Mithat i sam je bio u prilici da se suoči sa okolnostima koje se baš i ne uklapaju u njegova očekivanja. Iako konstantno uvjerava svoje čitatelje da je njegova zamišljena slika Evrope prilično vjerodostojna, njegova iskustva se često ne preklapaju sa fikcijskom slikom idealnog svijeta. Vrlo često Ahmet Mithat nastoji ublažiti i eufemizirati takva iskustva. Takav je slučaj sa pitanjem oblačenja, gdje je, na osnovu stvarnih iskustava jednog Istočnjaka u Parizu prinuđen prizati razočarenje evropskom civilizacijom. Literarni putnik, glavni junak romana *Paris'te Bir Türk*, Nasuh oblači se u skladu sa zapadnim trendovima, izuzev jednog karakterističnog detalja – na glavi nosi fes, dominantno obilježje osmanskog trenda i manira oblačenja.<sup>15</sup> Nakon što ga neko u Cologni upita da li je Francuz, on kategorično odgovara:

„Hayır! İşte milli serpuşum başımda, Osmanlıyım“ („Ne! Evo, na glavi mi je nacionalna kapa, ja sam Osmanlija.“)

Iako je u određenim poljima bio fasciniran dostignućima Zapada, Ahmet Mithat, prije svega, ovim želi poručiti da je on ponosni pripadnik vlastite kulture<sup>16</sup> i niti u jednom momentu želi odustati od onoga što on jeste.

Pitanje oblačenja čini se posebno problematičnim za Ahmeta Mithata, budući da o njemu piše i u svojim putopisima i romanima. On naročito ističe da odjeća ne mijenja čovjeka (njegovo porijeklo, nacionalnu pripadnost):

---

<sup>15</sup> Napomenimo da je djelo *Paris'te Bir Türk* prvi turski roman koji u svome nazivu sadrži odrednicu „Türk“, čime autor podcrtava koliko je važno biti pripadnik vlastite kulture, te kao takav biti i savršena jedinka društva. Naime, glavni lik je obrazovani, vrlo prefinjeni mladi intelektualac Nasuh, čime autor ističe vrijednosti turske kulture i društva.

<sup>16</sup> Nüket Esen, „Ahmet Mithat: Hayat, Külliyyat“, u: *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012., str. 24.

„Samo da vas ovo priupitam – kada bismo sada obukli Parižane u abaije, poture, kaftane i šta sve ne, i svakom na glavu stavili veliki fes ili turban, da li bi Parižani postali barbari?“<sup>17</sup>

On također smatra da je odjeća zaslužna za brojne predrasude i stereotipe na osnovu kojih ljudi, posebno stranci, donose pogrešne zaključke. Pri tome ističe da se Evropljani ističu kao ljudi širokih nazora, međutim samim stavom prema drugačijem oblačenju pokazuju da su prilično konzervativni. Evropljane u njegovim romanima, putopisima, obično predstavljaju saputnici glavnog junaka, gđica Cartrisse, Miss Haft, Gardiyanski i dr. Ahmet Mithat ovdje vrši tzv. distanciranje od predrasuda: predrasude može imati bilo ko od njegovih evropskih likova, ali ne i on, odnosno lik Turčina, Osmanlije. On kao Osmanlija ne samo da stupa u prostor opterećen bogatom historijom i značenjima, nego i sam potječe iz jednako opterećenog prostora, bogate imperijalne tradicije, tako da se njegov tekst nameće kao nadmoćan u odnosu na diskurs Drugog. Ipak, djela Ahmeta Mithata teško da se mogu okvalificirati kao djela orijentalista, njegovih savremenika, koji su putovali na Istok, kako bi na osnovu svog znanja o Drugome mogli steći moć nad njim, kolonijalizirati ga. Dominantno obilježje svih djela Ahmeta Mithata jeste to da on odgaja turskog čitatelja, te ih u tom smislu treba i posmatrati kao takve.

Stvarno putovanje Ahmeta Mithata po evropskim zemljama upravo je spriječilo njegovo dalje idealiziranje Evrope. Iskustva kao što je ovo sa oblačenjem, pokazali su da su Evropljani vrlo netolerantni i skloni mistificiranju i identificiranju Drugog na jedan vrlo nefleksibilan način, a osnovu vanjske, očite manifestacije – odjeće.

Pored romana, putopisa Ahmet Mithat autor je nefikcijskog djela o dobrim manirima u Evropi, *Avrupa Âdâb-ı Muaşeretî Yahut Alafranga*. Na početku ovog djela Ahmet Mithat navodi jedan od razloga zašto naučiti dobre manire Zapada: „'Alafrangadır' diye her türlü rezaleti mübah addetmemek ve bu yol ile kendi âdâb-ı milliyemizi dahi bozmamaktır“<sup>18</sup>.

Pored brojnih pitanja koja se tiču onoga što Evropljani nazivaju bonton, pravila dobrog ponašanja, Ahmet Mithat se ponovo osvrće na pitanje oblačenja u različitim prilikama. U svojim djelima Ahmet Mithat posebno karikira one likove koji misle da ih samo odjeća čini Evropljanima. Još neki autori iz ovog doba posežu za istim postupkom prikazivanja tih likova. Takvog lika srećemo u djelu *Paris'te Bir Türk*. Zeka Bey uz svo svoje neznanje i razmetanje, primjer je čovjeka koji se po pariškim krugovima kreće u modernoj zapadnjačkoj odjeći i sa šeširom, ali bez obzira na taj javni aspekt, ipak nije prihvaćen među Parižanima. S druge strane, glavni

---

<sup>17</sup> „Fakat size şunu sorarım ki şimdi Paris halkına bir aba, potur cepken filan giydirsek, başlarına dahi kocaman birer fes veyahut sarık koysak Parisliler barbar olular mı?“ (Ahmet Mithat, *Paris'te Bir Türk*,..., str. 28.)

<sup>18</sup> Ahmet Mithat, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*, str. 62.

lik Nasuh nije opterećen svojim imidžem izuzev fesa na kojem insistira, te se oblači u zavisnosti od prilike. Ono zbog čega on i uživa neku vrstu poštovanja među pariškim stanovništvom je njegov tečni francuski i poznavanje opće kulture, Evropa i društva općenito. Ipak, ovakvo poimanje rezultat je samo fikcije, dok se u stvarnosti, rekli bismo slika ova dva suprotstavljena lika u očima Evropljana bitno ne razlikuje.

U spomenutim djelima Ahmet Mithat pravi paralele između različitih društvenih normi i običaja, turskih i evropskih, ne zaboravljajući ni u jednom momentu da svoga čitatelja podsjeti na to kako su njegovi, turski uvijek superiorniji, logičniji, „okrenuti čovjeku“. Pri tome analizira različite običaje poput posjeta, pitanje višeženstva te monogamije nasuprot tome, i sl. Glavni lik romana *Paris'te Bir Türk* Francuzima koje susreće objašnjava mnoge pojave i običaje svoje kulture, tako da je njegova funkcija „dvosmjerna“, ne samo da se čitateljima predstavljaju evropski običaji, nego se i strancima nastoje približiti i demistificirati turski običaji (a mnogi od njih zasnovani su na islamskom učenju). Cilj autora nije suprotstaviti vrijednosti, običaje i norme tradicije jednog kulturno-civilizacijskog kruga drugome, nego ih „pomiriti“, učiniti da se međusobno upoznaju. U prilog ovoj tvrdnji ide činjenica, da se glavni junaci njegovih romana, oličeni u Turčina i Francuskinju, vjenčaju. Historičari turske književnosti ovakav razvoj radnje povezuju sa privatnim životom autora, koji je i sam bio oženjen nemuslimankom.

Na kraju recimo da se Ahmet Mithat u svojim putopisnim djelima nameće kao učitelj i vodič, pa i kao *muhatab*<sup>19</sup> - sagovornik, koji nastoji maksimalno informirati čitatelja o svim detaljima. Za njega putovanje nije lično, turističko putovanje. Kao privilegiran autor želi naglasiti da je za kvalitetno putovanje potrebno predznanje, onakvo kakvo on posjeduje i koje je stjecao godinama prije stvarnog odlaska u Evropu, te svoje putopise nudi ne samo kao fikciju, niti kao puke turističke vodiče, nego kao i skup svih znanja i upozorenja potrebnih za putovanje po stranim državama i na koncu, kretanje u određenim krugovima društva, u potpuno različitom kulturno-civilizacijskom miljeu. Njegova bi se djela detaljno trebala proanalizirati u svjetlu savremenih imagoloških proučavanja, kao ispitivanja osjetljivih pitanja dominacije „nas“ i „Drugog“. Putopisi su naročito zahvalni za takvu vrstu istraživanja, budući da predstavljaju jedinstven spoj različitih oblasti, geografije, antropologije, lingvistike, književnosti, sociologije i dr.

## Literatura

---

<sup>19</sup> Yavuz Demir, „Ahmet Mithat Efendi: Her Yol Roma(na) Çıkar“, u: *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006., str. 56.

- Akyıldız, Olcay „Imaginary travel(s) as a discursive strategy: The case of Ahmet Mithat and Ottoman constructions of Europe“, in: *Venturing beyond borders – Reflections on genre, function and boundaries in Middle East travel writing*, ed. by Bekim Agai et al., Ergon Verlag, Würzburg, 2013., 203-226.
- Brković, Ivana, „Književni prostori u svjetlu prostornog obrata“, *Umjetnost riječi*, 1-2, LVII (2013), Zagreb, 2013., 115-138.
- Demir, Yavuz, „Ahmet Mithat Efendi: Her Yol Roma(na) Çıkar“, u: *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006., 52-58.
- Esen, Nüket „Ahmet Mithat: Hayat, Külliyyat“, u: *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012., 18-26.
- Göknar, Erdağ, „The Novel in Turkish: narrative tradition to Nobel prize“, *The Cambridge History of Turkey, vol 4: Turkey in the Modern World*, ed. by Reşat Kasaba, Cambridge University Press, s.a., 472-503.
- Grgurinović, Ivona, „Načini konstruiranja Drugoga u putopisu „Crno janje, sivi sokol“ Rebecce West“, *Etnološka istraživanja*, 1, 12/13, Zagreb, 2007., 147-169.
- Kefeli, Emel, „Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Edebiyat Coğrafyası“, u: *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, haz. Nüket Esen, Erol Köroğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006., 217-230.
- Mithat, Ahmet, *Henüz 17 yaşında - Acayib-i Alem – Dürdane Hanım*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2000.
- Mithat, Ahmet, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
- Mithat, Ahmet, *Paris'te Bir Türk*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2009.
- Nametak, Fehim, *Historija turske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2013.

# ORTAK SÖZ VARLIĞIMIZ BAKIMINDAN KIRGIZ TÜRKÇESİNDEKİ ASKERİ ve İDARİ TERİMLER VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ KARŞILIKLARI

**Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ**  
**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi**  
**ceribas@hotmail.com**

## ÖZET

Milletlerin hangi alanlarda kabiliyetli olduklarının, hangi konulara önem verdiklerinin, sosyal hayatlarında vazgeçemedikleri unsurların, inançlar ve algı biçimlerinin neler olduğunu gösteren en güzel ve tabii ölçeklerinden biri dildir. Dil ile kültür arasındaki ilişkiyi de açıklayan bu ölçek, ana dilin içinde gelişmiş lehçe ve şivelerin akrabalığını izah bakımından da diğer ölçeklere katkı sağlayacak niteliktedir.

Tarihî kaynaklarda sosyo-ekonomik yapı bakımından “atlı-göçebe”, karakter bakımından “asker millet” olarak tavsif edilen Türk toplulukları, müstakil bir devlete sahip olsunlar ya da olmasınlar askerlik sanatını icra etmede daima sebat göstermişlerdir. Türklerden bahseden Arap, Fars, Çin ve Rus kaynakları da Türklerin bu yönleri üzerinde durmuşlar, eserlerinden Türklerin bu yönünden bahsetmeden geçmemişlerdir.

Türk kültürünün en önemli niteliklerinden birisi süreklilik arz etmesidir. Kültürcü toplulardan kabul edilen Türkler, farklı tarihî şartların, coğrafyaların ve inançların mümessili olmalarına karşın ana dillerinden getirdikleri; inanç ve karakterlerine uygun kavramları yaşatma konusunda dirayetleriyle de tebarüz etmişlerdir. Bu bakımlardan Türklerin karakter özelliklerini yansıtan “askeri terimlerin” Türk lehçelerinde ortak olması tabii bir netice gibi görünmektedir. Bu neticeden hâsıl olmak üzere Türk lehçelerinde yaşayan askeri, dinî, edebî terimlerin ele alınması, karşılaştırılması ve ortak söz varlığımıza katkı sunulması Türk dil ve kültür araştırmacılarının sorumluluk alanlarındandır. Araştırmacılara düşen görevlerden biri de ana dilden gelen ve farklılaşan söz ve kavramların hangi tarihî, siyasî ve sosyo-ekonomik şartlardan kaynaklandığını da göstermektir. Türk lehçelerinin bu gibi yönleri üzerine yapılacak çalışmalar gelecekte inşa edilmesi düşünülen dil ve kültür politikalarımızın belirlenmesinde de etkili olacaktır. Bu bağlamda bu bildiride ortak söz varlığımız bakımından Kırgız Türkçesinde yaşayan askeri ve idari terimler ele alınıp bu terimlerin Türkiye Türkçesindeki karşılıkları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ortak Söz Varlığı, Kırgız Türkçesi, Türkiye Türkçesi, Kırgız Türkçesinde Askeri Terimler.

## **Our Presence in Terms Of Common Words Military Terms in Kyrgyz Turkish And Provisions in Turkey Turkish**

### **ABSTRACT**

Language is one of the natural and beautiful criterion that shows in which areas of the nation are in capable of what issues they give importance and elements and beliefs they can't give up. this criterion which explains relation between language and culture contributes to developed dialects and accents to illustrate the relatedness.

Turkish communities described as military folk in character and nomadic horsemen in socio-economic have shown persistence in performing military arts. Arab, Persian, Chinese and Russian sources have focused on this aspect.

One of the most important elements of Turkish culture is its continuity. Turkish as accepted culturalist, in spite of being representative of different historical, geographical and belief conditions, they always show consistence to keep alive the terms which are convenient to their beliefs and characters. From this point of view being common in military terms in Turkish dialects is a natural result. Turkish language and culture researchers are responsible for considering, comparing and contributing to military, religious and literary terms in living Turkish dialects. One of the duty of researchers is to show what are the reasons for changing words and concepts under in which historical, political and socio-economical conditions. Works to be done on these aspects of Turkish dialects will be effective to determine language and culture policy thought to be in the future. In this context, in this paper our presence in terms of common military words in Kyrgyz Turkish and provisions in Turkey Turkish will be considered.

**Key Words:** Common Presence of Words, Kyrgyz Turkish, Turkey Turkish and Military Terms in Kyrgyz Turkish.

### **A. Askeri Kavramlar**

#### **1. Türkiye Türkçesinde Anlamca ve Şekil Bakımında Yaşayan Askeri Terimler**

##### **1.1. Askeri Hizmetlerle İlgili Terimler**

**Baatır (Tr. Bahadır/Yiğit):** Terimin Türkiye Türkçesindeki karşılığı “bahadır” kelimesidir. Sözü Türkiye Türkçesinde “savaşlarda gücü ve yılmazlığı ile üstünlük kazanan ve yiğitlik gösteren kimse, batur” anlamları vardır. Kelime bütün Türk lehçelerinde erkek ismi olarak da kullanılmaktadır. Kavram, Kırgız Türkçesinde “baatır” şeklinde kullanılmaktadır. Husayin Karasayev Özdöştürülgön Sözdör başlıklı çalışmasında kelimeye “er, gayretli, korkmayan” anlamlarını vermektedir. Karasayev sözü Moğolcasını “baatar”, Farsçasını “bahadır”, Rusçasını da “bogatır” olarak kaydetse de (Karasayev, 1986: 51; Karasayev, 1996: 1132) Farsça ve Rusça şekli geçmişte “bagatur/bakatur” olarak kullanılan Türkçe şeklin söz konusu dillerde farklılık kazanmış halidir. Kavram, Kırgız-Sovet Ensiklopediyası’nda da çok geniş olarak tarif edilmiştir. Ansiklopedide kavramın “Türkler ve Moğollarda düşmanlara karşı verdiği mücadele ve yapılan yiğitliklere karşı verilen bir unvan” olduğu dile getirilmiştir. Kırgızlar arasında boy beylerinin de kendilerini “baatır” olarak adlandırdığı, hatta bu beylerin yanında bulunup da beyliğe mensup halkın korunması işini üzerine almış kişilere de “baatır” dediği, sözü Sovyet Dönemi’nde ise Rusça “geroy (kahraman)” kelimesiyle eş anlamı olarak kullanıldığı, Sovyet idarecilerinin rejimin muhafazası için çalışan ve gayretli olan kişilere de “baatır (Sosyalistik Emgektin Baatırı gibi)” adını verdikleri ileri sürülmüştür (Kırgız-Sovet Ensiklopediyası, I. Tom, 1976: 375). Manas Eposunun Sözdüğü başlıklı çalışmada ise Kırgızların sosyal tabakalaşmasında ve merkezi devletin güçlü olmadığı dönemlerde en büyük unvanlardan birinin “baatır” olduğu, baatır unvanının handan sonra gelen mevkii işgal ettiği, hatta bazen aynı anlamda kullanıldığı dile getirilmiştir. Sözlükte, hanlık kavramının soy esaslı ve doğuştan olduğu, baatır unvanının ise doğuştan değil savaşlarda gösterilen başarıya göre kişilere verildiği, Manas’ın halkın nazarında hem han hem de baatır olarak adlandırıldığı; fakat hanlık kavramının miras yoluyla kişiye geçebileceği, han soyundan gelmeyen kişilerin “baatır” olarak adlandırılabilceğini ama o kişiye asla “han” denilemeyeceği ileri sürülmüştür (Abdıldayev, Akmataliyev, v.d., 1995: 30, 31).

Kırgız Türkçesinde “baatır” sözü çeşitli isim, sıfat ve fiillerle kullanılarak zengin söz gruplarının oluştuğu görülmektedir. *Ceke baatır*: tek bahadır (düşmana karşı tek başına çıkan yiğit), *ilekor baatır*: hilekâr bahadır (düşmanın zaafalarını, üstünlüklerini iyi bilen asker, yiğit), *kökcal baatır*: kurt yeleli bahadır (düşmandan, budaktan gözünü sakınmayan, hiçbir şeyden korkmayan), *opsuz baatır*: kendi gücünü bilmeden gücü yetse de yetmese de düşmana saldıran bahadır, *eerçime baatır* (kendi başına karar veremeyen, birinin yönlendirmesiyle savaşa ve ta-

lana iştirak eden yiğit), *baatır başı*: asker başı, yiğitbaşı (birçok bahadıra komutanlık eden bahadır, yiğit), *emgek baatırı* (emek kahramanı), *baatır ene* (beşten az olmamak kaydıyla bu çocukları yetiştiren yiğit kadın), *baatırlarça küröş* (kahramanca güreş, savaş), *baatır süylö* (övünmek, korkmadan, çekinmeden konuşmak, hüküm verircesine söylemek, çelik sözlü), *üydö baatır coodo cok* (harfiyen: evde kahraman, düşman karşısında yok veya evde kurt, düşman karşısında koyun) bunlardan birkaçıdır (Abduvaliyev, 2005: 88, Yudahin, I., 1998: 76). Yudahin, baatır başı sözünü “kendisine binbaşılardan tabii buldukları serdar” olarak da tarif ederken Abduvaliyev ve Akmataliyev sözün anlamını kolbaş (askerbaşı) olarak vermektedir (Yudahin, I., 1998: 76; Abduvaliyev, v.d., 2010: 149). Kırgız Türkçesinde “baatır carasız bolbos: *bahadır yarasız olmaz*”, “baatır ölümdü bilbeyt, korkok ömürdü bilbeyt: *bahadır ölümü bilmez, korkak ömrü bilmez*” şeklinde atasözlerinin varlığı da dikkat çekmektedir (Abduvaliyev, v.d., 2010: 149). Belek Soltonoyev’e göre Kırgızlar arasında baatırlar altı türe ayrılmaktadır: 1. Adam şeri (İnsan Aslanı), 2. Kara kök ve Kökcal Baatır (Gök Yeleli/Kurt Bahadır), 3. İlekor Baatır (Hilekâr/Kurnaz bahadır), 4. Ceke Baatır (Tek Bahadır/Yalnız Kurt), 5. Eerçime Baatır (Takupçi/Kararlı Bahadır), 6. Baatır (Soltonoyev, 1993: 182-183).

**Başçı (Tr. Kolordu/Ordu Komutanı/Komutan):** Kavram Kırgız Türkçesi sözlüklerinde “bir topluluk ya da halkın yöneticisi, bir işin başında duran kişi, işleri çeviren, müdür, âmir, kılavuz” olarak izah edilmiştir (Yudahin, I., 1998: 95; Abduvaliyev, 2005: 89; Abduvaliyev, v.d., 2010: 198). Kırgız Türkçesinde askeri terim olarak “colbaşçı, kolbaşçı” terimleriyle birlikte kullanılmaktadır. Bu terimlerden colbaşçı (yolbaşçı) “tümüyle bir topluluğu, halkı yöneten” olarak açıklanırken, kolbaşçı ise “savaşa çıkarken askerlere komuta eden kişi” olarak ele alınmıştır. Colbaşçı kavramı Türkiye Türkçesinde “lider, önder, yol gösterici” kavramlarını karşılamaktadır. Kol sözü Türkiye Türkçesinde olduğu gibi (kolordu örneği), Kırgız Türkçesinde de “ordu, güç” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kolbaşçı terimi Türkiye Türkçesine “kolordu/ordu komutanı, komutan” olarak aktarılabilir (Abduvaliyev, 2005: 89; Abduvaliyev, v.d., 2010: 198).

**Miñbaşı (Tr. Binbaşı/Komutan):** Türk ve Moğol askeri sisteminde bin kişiye komutanlık eden kişi/komutan anlamına gelmektedir. Bu anlamda Türkiye Türkçesinde *Binbaşı* sözü kullanılmaktadır. Hokand Hanlığında binbaşı, bütün askerlerin komutanı anlamına da gelmektedir (Karatayev, Eraliyev, 2005: 352). Kırgız Türkçesindeki Miñbaşı kavramı bir taraftan Türkiye Türkçesindeki “binbaşı” kavramını karşılarken diğer taraftan da “lider, başkan, komutan, önder” kavramlarına da karşılık gelmektedir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 926). Terim,



bütün Türk lehçelerinde “miñbaşı” şeklinde yaşamaktadır. Miñbaşı Kırgız Türkçesinde on yüzbaşuya komuta eden kişi olarak da bilinmektedir (Abduvaliyev, 2005: 89).

**Cüzbaşı (Tr. Yüzbaşı):** Yüz askeri yöneten komutan. Yüzbaşuya iki ellibaşı ve on onbaşı bağlı olarak hareket eder.

**Onbaşı (Tr. Onbaşı):** On askere komutanlık yapan kişi anlamına gelmektedir. Türkiye Türkçesinde de aynı anlamda kullanılmaktadır.

**Tuubaşı (Tr. Sancaktar/Alemdar/Bayraktar):** Askerin bayrağını, flama veya sancağını taşıyan kişi ya da kişilere verilen unvandır (Abduvaliyev, 2005: 90).

**Laşker (Tr. Leşker/Asker):** Farsça kaynaklı olan laşker sözü Kırgız Türkçesinde asker anlamına gelmektedir. Hüseyin Karasayev sözü “çerüü, koşuun, asker” (Karasayev, 1986: 180; Karasayev, 1996: 494) şeklinde izah etmektedir. Türkiye Türkçesinde leşker olarak kullanılan sözcük, Kırgız Türkçesinde olduğu gibi asker anlamına gelmektedir. Laşker sözü Çağatay edebi dili yoluyla Kırgız Türkçesine geçmiş kabul edilmektedir (Abduvaliyev, 2005: 95).

**Noyon (Tr. Noyan/Başkomutan):** Kavram, TDK Sözlüğünde Moğolca olarak verilmiş ve anlamı “başkomutan, bey” şekillerinde izah edilmiştir. Kırgız Türkçesinde ise kavramın anlamı “Hususi hizmete sahip olan yiğit” olarak açıklanmıştır. Kelimenin oyon şeklinin de olduğunu iddia eden Yudahin (Yudahin, II, 1998: 585), söz konusu kavramı ise “destanlarda bahadır, asil, efendi” olarak tarif etmektedir. Yudahin kavramın Kırgızistan’da güney bölgelerde kullanılmadığını daha çok Isık-Köl bölgesi ağızlarında yer aldığını ileri sürmektedir. Kalmukçada da noyon sözü “bey, başkan” anlamlarına gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 96).

**Nökör (Tr. Nöker):** Nöker sözü Farsça “nûger: hizmetkâr, emir eri” anlamına gelen sözün Türkiye Türkçesinde aldığı şekil olup “erkek hizmetçi, uşak” anlamlarına gelmektedir (<http://www.tdk.gov.tr>). Kavram Yudahin Sözlüğünde “1. Destan kahramanının, hanın veya beyin hizmetkârı, 2. Hanın çocuklarının yetişme dönemi, 3. Destan kahramanının, hanların kadın ve kızlarının yardımcısı” şeklinde üç farklı anlamda açıklanmıştır (Abduvaliyev, 2005: 96). Türkiye Türkçesine aktarılan Yudahin Sözlüğünde ise kavram “destanlarda uşak, içoğlan” şeklinde izah yapılmıştır (Yudahin, II, 1998: 585). Nöker sözü Kalmukça da nökr şeklinde kullanılmakta olup “dost, yoldaş, eş, yâr, er” anlamlarına gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 96). Kırgız Tilinin Sözdüğünde kavramın “1. Hanın, bahadırın yardımcısı, 2. Hakanların hanım ve kızlarının yardımcısı, 3. Yoldaş, dost, 4. Mecazi olarak yâr, dost, 5. Asker” şeklinde beş farklı anlama geldiği kaydedilmiştir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 969).

**Sıpayı (Tr. Sipahi):** Farsçadan Türk dillerine geçen kelime TDK Sözlüğünde “Osmanlılarda tımar sahibi bir sınıf atlı asker” olarak tarif edilmiştir (<http://www.tdk.gov.tr>). Kırgız Türkçesine Çağatay Türkçesi yoluyla giren söz konusu kavram, Hokand Hanlığı devrinde atlı birlikleri tanımlamak üzere kullanılmıştır (Abduvaliyev, 2005: 97). Kavram Çağdaş Türkiye Türkçesinde de atlı birliklere verilen addır.

**Okçu (Tr. Okçu):** Tüfeklere mermi, yaylara ok yerleştiren veya ok yapım ustası anlamına gelmektedir. Kelime Türkiye Türkçesinde de ok yapan veya satan kişi olarak tarif edilmiştir (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Saadakçı (Tr. Sadakçı):** Sadak, Türkiye Türkçesi sözlüklerinde içine ok konulan torba veya kutu biçiminde kılıf olarak izah edilmiştir (<http://www.tdk.gov.tr>). Saadakçı Kırgız Türkçesinde yay çeken veya yay ile silahlanmış asker olarak tarif edilmiştir (Abduvaliyev, 2005: 97).

**Sardar (Tr. Serdar):** Farsça kökenli bu kelime Türkiye Türkçesinde “başkomutan” anlamında kullanılmıştır (<http://www.tdk.gov.tr>). Kırgız Türkçesinde askeri bölüklerin başlarında bulunan komutanlara “sardar” denilmektedir (Abduvaliyev, 2005: 97).

**Elçi (Tr. Elçi):** Türkiye Türkçesi sözlüklerinde “1. Bir devleti başka bir devlet katında temsil eden kimse, sefir, 2. Bir uzlaşma sağlamak veya iş bitirmek için birinin yanına gönderilen kimse, 3. peygamber, 4. Kız istemeye giden kimse veya heyet” (<http://www.tdk.gov.tr>) olarak tarif edilmiş olan sözcük, Kırgız askeri terminolojisinde “Başkalarıyla veya düşmanla görüşme yapmak üzere hususi olarak görevlendirilmiş kişi” olarak anlamlandırılmıştır.

## 1.2. Askeri Birliklerle İlgili Terimler

**Alay (Tr. Alay):** Türkiye Türkçesinde “1. Herhangi bir törende veya gösteride yer alan topluluk, 2. Bayram, cenaze v.b. törenlerde sıralı giden insan topluluğu, 3. Askeri terminolojide üç tabur ve bunlara bağlı birliklerden oluşan asker topluluğu, 4. Hep, tüm, herkes” anlamlarına gelmektedir. Alay, Kırgız Türkçesinde de askeri terim olarak “koşuun: ordu, asker” anlamlarına gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 101).

**Bölük (Tr. Bölük):** Bölük sözü Türkçe Sözlükte “1. bir bütünden ayrılmış parça, 2. saç örgüsü, 3. hizip, 4. Askerlikte takımlardan oluşan, üçü veya dördü bir tabur birlik” olarak tanımlanmıştır. Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise bölük “1. Bütünden ayrılan parça, 2. Hususi askeri birlik; eserlerin kendi içinde bütünlük arz eden bölümleri” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 260) olarak tarif edilmiştir. Yudahin Sözlüğünde ise bölük “kısım, parça, bölüm” (Yudahin, I,

1998: 138) olarak izah edilmiştir. Kırgız Türkçesinde bölük kavramı Türkiye Türkçesinde olduğu gibi hem genel hem de askeri terim olarak aynı manada kullanılmaktadır.

**Ordo (Tr. Ordu/Muhafız Birliği):** Ordo kelimesi Kırgız Türkçesinde “hanın sarayı, büyük ev, bir savaş oyunu (aşık oyunu, bu oyuna Kırgızlar *han ordo* adını da vermektedirler), toplanılan yer, meydan anlamlarına gelmektedir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: . Sözü bir anlamı da “hakanı korumakla görevli askeri birlik” demektir (Abduvaliyev, 2005: 104). Türkiye Türkçesinde askeri birliklerin toplamı anlamı gelen “ordu” sözü de bu sözün ta kendisidir. Türkler askerlerin barındığı şehirlere de “ordu balık” adını vermişlerdir.

**Kol (Tr. Ordu/Asker):** Savaşa ve düşmana karşı savaşan veya devleti milleti korumakla görevli askerler. Kırgız Türkçesinde askerler sayıca çok fazla ise buna “kara kol” adı verilmektedir. Türkiye Türkçesinde yaşayan “karakol” kelimesi de söz konusu isimlendirmenin bir şekli olarak kabul edilebilir.

**Çerüü (Tr. Çeri/Asker):** Çerüü kelimesi Kırgız Türkçesinde “askeri birlik” anlamına gelmektedir. Kırgız Türkçesinde bir de *ak çerüü* ve *kara çerüü* tabirleri vardır ki, birbirleriyle karşılaştıkları esnada liderliğe yeni katılan askerlerin geçmesini isteyenlere ak çerüü, eski savaşçıların komutanlık yapmasını isteyenlere ise kara çerüü adı verilmektedir (Abduvaliyev, 2005: 104).

### 1.3. Askeri Araç-Gereçlerle İlgili Terimler

**Bayrak (Tr. Bayrak):** Bayrak sözü Kırgız Türkçesinde “celek: sancak, tuu: tuğ” sözcükleriyle eş anlamda kullanılmaktadır. Günümüzde Kırgız Türkçesinde “celek” ve “tuu” sözü bayrak sözü yerine daha çok kullanılmakta, bu anlamda özellikle “tuu” kelimesi tercih edilmektedir. İbrahim Abduvaliyev sözün anlamını “tuğun budaksız ağacı” olarak tarif etmiş ve sözün üç farklı morfolojik izahını yapmaya çalışmıştır (Abduvaliyev, 2005: 107).

**Cebe (Tr. Cebe):** Türkiye Türkçesi sözlüklerinde cebe “zırh, silah, altın, gümüş veya elmastan yapılmış gerdanlık, kısa ceket, düşmandan korunmak için giyilmiş kalın meşin, savaşla ilgili aletler” (<http://www.tdk.org.tr>) şeklinde tanımlanmıştır. Cebe, Kırgız Türkçesinde “oku, temren, yay, ölçü aleti, giyimlerdeki ve malzemelerdeki belli işaretler” Yudahin, I, 1998: 196; Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 441; Abduvaliyev, 2005: 110) anlamlarına gelmektedir. Ayrıca “cebe miltık” kelimesi Kırgız Türkçesinde “yay” anlamına da gelmektedir.

**Kalkan (Tr. Kalkan):** Türkiye Türkçesinde kalkan “ok, kılıç gibi savaş araçlarından korunmak savaşçıların kullandığı korunmalık” (<http://www.tdk.org.tr>) olarak tarif edilmiştir. Kalkan Kırgız Türkçesinde de “düşmanın mızrak, kılıç, hançer, topuz gibi savaş aletlerinden

korumak için bahadırların kollarına taktıkları alet” (Abduvaliyev, 2005: 111) olarak tanımlanmıştır.

**Kamçı (Tr. Kamçı):** Türkiye Türkçesinde “bir ucuna ip, deri bağlı vurma aracı” (<http://www.tdk.org.tr>) olarak tanımlanan kamçı sözü, askeri terim olarak “atlı birliklerin atlarını koşturmak ve harekete geçirmek için kullandıkları alet” anlamına gelmektedir. Söz Kırgız Türkçesinde de hem genel anlamıyla hem de askeri terim olarak aynı manayı ifade etmektedir (Abduvaliyev, 2005: 111).

**Kancar (Tr. Hançer):** Türkiye Türkçesinde “ucu eğri ve sivri kamaya benzer, silah olarak kullanılan bir bıçak” (<http://www.tdk.org.tr>) şeklinde tanımlanan hançer sözü, Kırgız Türkçesinde kelime başında “h” sesinin kullanılmaması dolayısıyla “kancar” şeklini almıştır. Kancar sözü Kırgız Türkçesinde de askeri terim olarak “iki tarafı keskin, ucu sivri alet” olarak tanımlanmıştır (Abduvaliyev, 2005: 112). Hüseyin Karasayev bu sözü “iki yüzlü bıçak” (Karasayev, 1996: 383) şeklinde tanımlayarak sözün Farsçadan Kırgız Türkçesine geçtiğini söylemiştir.

**Kürzü/Kürsü (Tr. Gürz/Topuz):** Türkiye Türkçesinde “silah olarak kullanılan ağır topuz” (<http://www.tdk.org.tr>) şeklinde tanımlanan bu söz Kırgız Türkçesi sözlüklerinde de “savaşta ve talanda kullanılan baş kısmı kalın, metalden yapılmış çokmor/topuz” (Abduvaliyev, Akmatallyev, 2010: 849) şeklinde ele alınmıştır. Bu tanımlamalardan sözün her iki lehçede de aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

**Kılıç (Tr. Kılıç):** Türkiye Türkçesi sözlüklerinde “uzun, düz veya eğri, ucu sivri, bir veya her iki yüzü keskin, kın içinde bele takılan, çelikten silah” (<http://www.tdk.org.tr>) şeklinde tanımlanan kılıç kavramı, Kırgız Türkçesi sözlüklerinde “atlı askerlerin kullandığı bir yüzü keskin eğri, uzun savaş aracı” (Abduvaliyev, Akmatallyev, 2010: 872) olarak ele alınmıştır. Kırgız Türkçesinde “*kılıçtın mizin caloo: ant, yemin*” (Abduvaliyev, Akmatallyev, 2010: 872) anlamlarına gelmektedir ki, Eski Türklerde ant törenleri sırasında kılıç kullanma çok yaygın bir gelenektir. Kırgızlarda kılıçlar türlerine göre “*albars kılıç: iyi çelikten yapılmış kılıç, bolot kılıç: çelik kılıç, iyri kılıç: eğri kılıç, kanduu kılıç: kanlı kılıç, tıktuu kılıç: keskin kılıç, çolok kılıç: kısa kılıç*” gibi türleri vardır. Kılıç sözü Kırgız Türkçesi sözlüklerinde “keskin aletlerin bilenmiş kenarı” anlamına gelen “kılloo (kılma fiili)” sözüne bağlanmıştır (Abduvaliyev, 2005: 114).

#### 1.4. Askeri Hareketlerle İlgili Terimler

**Ağın (Tr. Akın):** Türkiye Türkçesinde “1. Kalabalık bir şeyin ardı arkası kesilmeden geliş durumu, 2. Düşman topraklarını tedirgin etme, yıldırma, çapul vb. amaçlarla toplu olarak

yapılan baskın, 3. Gol atmak amacıyla topluca yapılan hücum” (<http://www.tdk.gov.tr>) olarak tarif edilen akın kavramı Kırgız Türkçesinde “agın” şeklinde yaşamakta olup “Hususi olarak hazırlık yapıp savaşa giden askerler” için kullanıldığı gibi “taşkın” ve “çapkın: hızlıca hareket eden” anlamlarını da ihtiva etmektedir (Abduvaliyev, 2005: 100-101).

**Kuumay/Kuugun (Tr. Kovma/Takip):** Kuumay/Kuugun sözleri Kırgız Türkçesinde “bir şeyin ve kişinin ardında gitme, sürme, kovma” anlamlarına gelmektedir. Söz askeri terim olarak “kaçan düşmanın ardına düşme, düşmanı yok etmeye çalışma süreci” (Abduvaliyev, 2005: 129) olarak ele alınmıştır.

**Sabaş (Tr. Savaş):** Kırgız Türkçesinde savaşa anlamında günümüzde “soguş” sözü kullanılmaktadır. Kırgız Türkçesi sözlüklerinde bu sözün eskiden “sabaş” ekinde olduğu, fakat zamanla sözde birtakım biçimsel değişiklikler meydana gelerek günümüzdeki “soguş” şekline dönüştüğü iddia edilmektedir (Abduvaliyev, 2005: 129).

**Sayış (Tr. Batırmak/Sokmak):** Say- fiili Kırgız Türkçesinde “ucu sivri nesneyi batırmak” olarak tanımlanmıştır. Say fiilinden türeyen Sayış kelimesi ise “savaşta tek tek meydana çıkıp bahadırların birbirlerine kılıç veya mızrak batırarak öldürme işi” olarak ele alınmıştır (Abduvaliyev, 2005: 129). Türkiye Türkçesinde kullanılan “saydırdı, sayıp durdu (sokup çekmek/küfür etmek/sövmek)” şeklinde kullanılan fiiller de aynı kökten türemiştir.

**Dar (Tr. Dar/Asma):** TDK Büyük Sözlük’te “İdam mahkumlarını asmak için dikilen direk” (<http://www.tdk.org.tr>) olarak tanımlanan dar kavramı Kırgız Türkçesinde “darağacı” darga asmak da “darağacına asmak, idam etmek” (Yudahin, I, 1998: 297) şeklinde ele alınmıştır. Abduvaliyev, dar kavramını askeri terim olarak “savaş tutsakları ve ağır cezalı faileri asmak için hususi olarak yapılan ip veya yer” olarak tanımlamıştır. Abduvaliyev’e göre söz konusu kavram, Kırgız Türkçesinde Farsçadan geçmiş olup kavram Moğolcada “darah”, Kalmukçada “dargç” şekillerini almıştır.

## **2. Türkiye Türkçesinde Yaşamayan Ancak Farklı Şekillerde Karşılıkları Bulunan Askeri Terimler**

### **2.1. Askeri Hizmetlerle ilgili Terimler**

**Caalu (Tr. Yay sahibi/Yaycı):** Yay ile silahlanmış, yay çekmesini iyi bilen kişi anlamlarına gelmektedir. Bu sözün caaçı (yaycı), caaçan (yay çekmeyi seven), caatartkış (yaya çeken) şekilleri de vardır (Abduvaliyev, 2005: 90).

**Caloon/Caloon Cigit (Tr. Cesur, Yetenekli Yiğit):** Yudahin kavramın “cesur, hareketlerinde süratli, becerikli, yiğit, delikanlı (Yudahin, I., 1998: 169) anlamlarına geldiğini söylerken Abduvaliyev de “söylenen buyruğu hızlıca yerine getiren yiğit, asker” (Abduvaliyev, 2005: 91) anlamlarında kullanıldığını ileri sürmektedir. Karasayev kelimenin Kalmukça asıllı olduğunu söyleyerek zalı (erkek, yiğit) sözcüğüne dayandırmakta ve “faal, çevik, hızlı ve çevikçe hareket eden yiğit” (Karasayev, 1986: 194) anlamlarına geldiğini ileri sürmektedir.

**Candoo/Candooçu (Tr. Koruma Subayı):** Han veya komutanın yanında daima duran ve onu koruma görevi yapan asker (Abduvaliyev, 2005: 91). Yudahin kelimenin askerlikle ilişkisine değinmemiş ve anlamını “kız kovma oyununda delikanlı veya kıza refakat eden erkek” (Yudahin, I., 1998: 175) olarak tanımlamıştır. Kavram Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise “refakatçi, canını koruyucu, yanında yürüyen” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 412) anlamlarıyla izah edilmiştir.

**Casool/Cazool (Tr. Koruma, Emir Eri):** Kelime Rusçada da Yasaul şeklinde kullanılmaktadır. Karasayev kelimenin “büyüklerin, beylerin yanında hizmet eden kişi”, “korumakla görevli kişi”, “köy veya nahiye reisinin yardımcısı, onların işlerini yapan kişi” (Karasayev, 1986: 107) anlamlarına geldiğini ileri sürmüş fakat kelimenin hangi dilden geçtiğine dair bahse girmemiştir. Abduvaliyev kelimenin “cas” köküne “-ool” ekinin gelmesiyle oluşmuş olabileceğini ileri sürmektedir (Abduvaliyev, 2005: 92). Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise kelimenin yukarıda verilen anlamları verilmiştir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 435). Yudahin ise kavrama karşılık olarak “kavas” sözünü vermiş ve kavramı “bir hükümet memurunun yanında bazı hizmetleri yerine getiren kişi” (Yudahin, I, 1998: 185) olarak tarif etmiştir. Manas Eposunun Sözdüğü ise kavramı “asker, ordu, çeri” (Abdıldayev, v.d., 1995: 65) olarak izah etmiştir.

**Cooker (Tr. Asker):** Kırgız Türkçesinde “coo” sözü “düşman” anlamına gelmektedir. Türkiye Türkçesinde kullanılan “yağı (düşman) sözü Kırgız Türkçesinde c-y eşitliğinde ortadaki “ğ” sesinin düşmesi ve yuvarlaklaşma etkisiyle “coo” şekline dönüşmüştür. Cooker sözü Türkçe “coo” sözü ile Farsça “ker” sözünün birleşmesinden mürekkep olup “düşmana karşı giden, asker” anlamına gelmektedir. Karasayev sözün İran veya Kıtay (Çin) kaynaklı olabileceğini dile getirmiş ve kelimenin “gayretli, bahadır” anlamlarına geldiğini ve düşmana darbe vuran kişilere de bu ismin verildiğini söylemiştir (Karasayev, 1986: 110). Kırgız Tilinin Sözdüğünde kavramın doğrudan “savaşçı, asker” anlamına geldiği dile getirilmiştir (Abduvaliyev, v.d., 2010: 476).

**Coo (Tr. Yağı/Düşman):** Kırgız Türkçesindeki “coo” kavramı Türkiye Türkçesindeki “yağı: düşman” kavramının Kırgızcada almış olduğu biçimdir. Kelimenin coo>yoo>yaa>yağı şeklinde bir tarihi gelişim göstererek Kırgız Türkçesinde biçim kazandığı ileri sürülebilir. Kırgız Türkçesinde coo kavramıyla eş anlamlı olarak “düşman” kavramı da kullanılmaktadır.

**Cooçu (Tr. Asker):** Düşmana karşı savaşan, birçok savaşa katılmış asker. Kırgız kaynaklarında Cengizhan’ın büyük oğlunun isminin de Cooçu olduğu iddia edilmektedir. Kırgız Türkçesinde Cılkıcı, Toyçu, Colçu gibi bu yapıda birçok kelimeye tesadüf edilmektedir (Abduvaliyev, 2005: 93). Yudahin sözlüğünde kavram, cooçu şeklinde cuuçu kelimesine gönderme yapılarak verilmiş ve kavram “dünür, kılavuz, evlenme işlerine aracılık eden” şeklinde izah edilmiştir (Yudahin, I, 1998: 235). Kırgız Türkçesinde “*elçi menen cuuçuğa ölüm cok*: elçi ile kılavuza ölüm yok” şeklinde bir de atasözü vardır.

**Cöö/Cöö-Calañ (Tr. Piyade/Yaya):** Kelime Kırgız cöö-calañ türünde ikileme biçiminde de kullanılır. Cöö kavramı Kırgız Türkçesinde Türkiye Türkçesindeki yaya kavramının karşılığıdır. Yaya>caa>yuvarlaklaşma etkisiyle >cöö şekline dönüşmüştür. Calañ kelimesi ise Kırgız Türkçesinde “yalın, sade” anlamlarına gelmektedir. Kırgız Türkçesinde “masal” kavramı için de “cöö comok” kavramı kullanılır ki Kırgızlar nesir şeklindeki anlatıları “yalın, sa-nattan yoksun, ahenksiz” olarak nitelendirirler.

**Karoolçu (Tr. Bekçi/Gözcü/Nöbetçi):** Kırgız Türkçesinde karoo- kavramı “bakma, muayene, nezaret etme” anlamlarına geldiği gibi “müptela, düşkün, kıskanç” ve “müdafaa, koruma” anlamlarını da içermektedir. Bu kökten türemiş olan karool kavramı ise “bekçilik, karokol, nişangâh, arpacık” anlamlarına gelmektedir (Yudahin, II, 1998: 411; Abduvaliyev, 2005: 94). Karoolçu ise doğrudan “bekçi, gözcü, nöbetçi” gibi anlamlarda kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sözle ilişkili olarak Türkiye Türkçesinde yaşayan “karakol” kavramı da kara- “bakmak, gözetlemek” ve kol “ordu, asker” sözlerinin birleşmesinden oluştuğuna dair iddialar da vardır. Kırgız Türkçesinde gözcü anlamında *küzötçü* sözü de kullanılmaktadır ve karoolçu ile aynı anlama gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 95).

**Korbaşı (Tr. Elebaşı/Zabıta Memuru):** Düzenli birliklerden çok düzensiz, milis güçleri gibi daha küçük gruplara liderlik eden kişi anlamlarına gelmektedir. Yudahin, Kırgız Türkçesinde yaşayan bu sözün Hokand Hanlığı döneminde “yerli milislerin başı, küçük gruplara liderlik eden siyasi kişilik, basmacı liderleri” için de kullanıldığını iddia etmektedir (Abduvaliyev, 2005: 94; Yudahin, II, 1998: 486). Hüseyin Karasayev kavramın Buhara Hanlığı döne-

minde “silah saklanan ev veya depoyu yöneten kişi”, daha sonraki dönemlerde “yerli halk lideri”, Sovyet döneminin başında ise “asi, isyankâr” anlamlarına geldiğini iddia etmektedir (Karasayev, 1996: 433). Kavram halk dilinde “halk idarecisi” anlamına da gelmektedir.

**Koşçu (Tr. Koruma):** Koş fiili Türkçede “eklemek, ulamak, ilave etmek, zam yapmak” anlamlarına gelmektedir. Kelime “adıma adım eklemek” anlamıyla da Türkiye Türkçesinde yaşayan “koşmak” fiiline de kaynaklık etmektedir. Kavramın Kırgız Türkçesinde “eklemek, ilave etmek, zam yapmak” anlamların hâlâ koruduğu görülmektedir. Söz konusu kelime-den türetilen koşçu kavramı ise “Eski dönemlerde başka ülkeleri ziyaret eden elçi, haberci ve konukları giderken ve gelirken koruyan askerler” için kullanılan bir unvandır. Koşçu kelimesi Manas Destanı’nın Kökötöy Hanın Aşısı bölümünde:

Koñurbay keldi cılkıga, (Koñurbay geldi yıldı içine)

Altı Kalmak koşçu alıp (Altı Kalmuk koruma yanına alıp)

Algara minip bulkuntup (Algara ata biner sıçrayarak) şeklinde geçmektedir.

**Eşik/Eşikçi (Tr. Kapıkulu/Muhafız):** Hakanı korumakla görevli yiğit ve askerler. Kırgızlar arasında eşikçilerin başında bulunan kişilere de *eşik aga* adı verilmektedir. Eşik Aga Kavramı Kırgız Tilinin Sözdüğünde “1. Hakanın sarayında yapılacak işler ve kabul edilecek konuklarla ilgili olarak yetkilendirilmiş kişi, 2. Hakanı korumakla görevli asker” şeklinde tanımlanmıştır (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 1446). Kırgız Türkçesinde hanları koruyan askeri birliklere ayrıca ordo adı da verilmektedir.

**Sarbaz (Tr. Sipahi):** Kelime Kırgız Tilinin Sözdüğünde “*çerüü*: asker, *soldat*: silahlı asker, asker” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 1074) olarak tanımlanmıştır. Kavram, Hokand Hanlığı döneminde Kırgızların atlı askerler için de kullandığı bir askeri terimdir. Söz, Farsçadan Çağatay edebi dili yoluyla Kırgız Türkçesine geçmiştir. Kırgızlar bu söze karşılık “*atçan çerüü*: atlı asker” terimini de kullanmaktadırlar (Abduvaliyev, 2005: 97; Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 1074).

## 2.2. Askeri Birliklerle İlgili Terimler

**Araan (Tr. Kol/Kanat/Taraf):** Bu söz Kırgız Türkçesinde günümüzde çok bilinmemekle birlikte tarihi metinlerde “taraf, kanat” anlamlarına gelmektedir. Kırgızlar ordunun sol kanadına “sol araan”, sağ kanadına “oñ araan” orta kanadına ise “orto araan” adını vermektedirler. Abduvaliyev bu sözün “*ar*: her *cak*: yaka, taraf, yön (her taraf/yön)” anlamına gelen sözlerden birleşerek oluştuğunu iddia etmektedir. Bu söz Oğuz Grubu Türk Lehçelerinde de



“kol” anlamında “sol kol”, “sağ kol”, “orta kol” şeklinde yaşamaktadır (Abduvaliyev, 2005: 101).

**Dürkün (Tr. Müfreze):** Bu terim Yudahin sözlüğünde “grup, müfreze, zümre” olarak ele alınmıştır. Kelime esasında “çeşit çeşit, bölük, türlü türlü” anlamına gelen Kırgızca “türkün” sözünün ötümlüleşme yoluyla “dürkün” şeklini almış halidir. Bu söz Semetey Destanı’nın Tı-nıbek Capıy Uulu varyantında da:

Toltoy barıp col surap (Toltoy gidiyor yol bulup)

On eki dürkün kol surap (On iki müfreze asker sorup)

Şaarımdı sabadı (Şehrime yağmaladı)

**Casak (Tr. Özel Kuvvetler):** Casak sözü Kırgız Türkçesinde özel olarak seçilmiş askerlerden oluşan birliklere verilen addır. Yudahin Sözlüğünde casak sözü “Bir serdarın maiyetindeki savaşçı müfreze” olarak tarif etmektedir. Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise “ordu, asker” olarak izahı yapılmıştır (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 434).

**Corool (Tr. Öncü Atlı Birlik):** Bu söz Kırgız Türkçesinde “özellikle ağır ağır giderek yol açmak için oluşturulmuş atlı birlik” (Abduvaliyev, 2005: 103) anlamında kullanılmaktadır.

**Kayguul (Tr. Muhabere Birliği):** Savaşta daima askerin önünde giderek, rastladıkları düşmanlar hakkında bilgi veren muhabere birliğine Kırgız Türkçesinde “Kayguul” adı verilmektedir. Kırgız Türkçesinde söz konusu söz “kaygool” şeklinde de kullanılmaktadır. Aynı anlamda Moğolcada “hayguul”, “hayguulç” sözlerine tesadüf edilmektedir. Hüseyin Karasayev bu sözün “kay-” kökünden türediğini ve Moğolca menşei olduğunu iddia etmektedir (Karasayev, 1986: 132).

### 2.3. Askeri Araç-Gereçlerle İlgili Terimler

**Barskan (Tr. Topuz):** Başında demir geçirilmiş topuz anlamına gelmektedir. Bu söz Türk boyları arasında çok eskiden beri kullanılmaya gelmiştir. K. Seydakmatov, bu sözün Uygur Türkçesinde “bazgan”, Özbek Türkçelerinde de “boskon” şeklinde yaşadığını, Kazak, Karakalpak ve Türkmen dillerinde olmadığını iddia etmektedir. Seydakmatov Eski Türkçede yaşayan “başguk” sözünün “büyük, ağır” anlamlarına geldiğini, bu sözün de zamanla değişerek Kırgız Türkçesinde “barskan” şekline dönüşebileceğini ileri sürmektedir (Seydakmatov, 1998: 47). Manas Destanı’nda Barskan sözü:

“Kürsülörü ögüzdöy: Gürzleri öküz gibi,

Küçtünün baarı oşondo: Güçlülerin hepsi orada

Barskandarı ögüzdöy: Barskanları öküz gibi,

Balbandın baarı oşondo: Pehlivanların hepsi orada” (ME, I, 1995: 139).

**Beldemçi (Tr. Palaska):** Beldemçi Kırgız Türkçesinde “bele bağlanarak, kılıç, yay vb. aletleri takmaya yarayan, deriden yapılmış asker teçhizatı” ve “kadınların belden aşağı doğru sarkan giyimi” olarak tanımlanmıştır. Kırgız Türkçesinde beldemçi sözü “beldik: bellik” olarak söylenmektedir (Abduvaliyev, 2005: 108). Manas Destanı’nda savaş terimi olarak beldemçi sözüne sık sık tesadüf edilmektedir. Destanda:

“Beldemçi temir baylanıp: Beldemçi demir bağlanarak,

Bel buluttay aylanıp: Bel bulut gibi dönerek” dizelerine tanık olmaktadır (Manas Entsiklopediya, I, 1995: 143).

**Asaba (Tr. Bayrak/Sancak/Gönder/Alem):** Yudahin, sözün kaynağını Arapçaya bağlayarak “sancak, bayrak” anlamlarını vermiştir (Yudahin, I, 1998: 51). Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise bu sözün menşei Türkçe “asma, asılma” sözlerine bağlanmakta ve sözün “bayrak asılacak ağaç/direk” anlamlarına geldiği ve daha çok “celek: gönder” sözüyle ilgili olarak düşünülmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Asaba sözü Manas Destanı’nda da:

Ak asaba, kızıl tuu, (Ak gönder, kızıl bayrak)

Aykaylagan ızı-çuu, (Şiddeti artan haykırış)

Kök asaba, Kızıl tuu, (Gök gönder, kızıl bayrak)

Kök cañırgan uluu çuu (Göğü inleyen haykırış)

(Manas Destanı, Sagımbay Orozbekov Varyantı, II. Cilt, s.31)

Destandan da anlaşıldığı üzere söz, “gönder” veya “gönderin ucu” anlamlarında kullanılmıştır. Sözden gönderin ucu kastedildiğine göre bu söz Kırgız Türkçesinde “alem” anlamında da kullanılıyor olmalıdır.

**Belçir (Tr. Çizme/Bot):** Kelime Yudahin Sözlüğünde “At derisinden dikilen hususi bir çizme” (Yudahin, I, 1998: 105) olarak tanımlanırken, Kırgız Tilinin Sözdüğünde “Yılığın sağrısı ile kalçaların birleştiği yer; atın sağrısından elde edilen deriden yapılan çizme” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 214-215) şeklinde iki anlamı üzerinde durulmuştur. Bu sözün askeri terim olarak Türkiye Türkçesinde karşılığı “çizme, bot” olabilir.

**Cazayıl (Tr. Bir çeşit tüfek):** Kahramanlık destanlarında umumiyetle bir çeşit tüfek olarak kullanılmaktadır. Söz, tüfek anlamında “cazayıl miltık” şeklinde de kullanılır. Kırgız bilim adamları bu sözün 17. yüzyıldan itibaren Kırgızlar tarafından kullanılmaya başladığını

iddia etmektedirler. Cazayıl kelimesi menşe olarak Arapça “ada” anlamına gelen Cezayir kelimesine bağlanarak “Cazayıl miltık> Cezayir tüfeği (adadan çıkan tüfek)” anlamında kullanıldığı iddia edilmektedir (Manas Entsiklopediya, I, 1995: 194).

**Coy (Tr. Çelik Kılıç):** Kelime Kırgız Sözlüğünde “keskin kılıç” olarak ele alınmıştır. Abduvaliyev’e göre ise “*suuga abdan kandırıp casalğan kurç kılıç*: suya iyice kandırılmış çelik kılıç” (Abduvaliyev, 2005: 110) anlamına gelmektedir. Söz konusu kavram Kırgız Türkçesinde çelik anlamına gelen “bolot (polat/çelik)” sözüyle birlikte “coy bolot” şeklinde ikilemeyi de meydana getirir ve “çok keskin çelik kılıç” anlamında kullanılır (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 468-469). Coy kelimesi sözü edilen anlamlarıyla ilişkili olarak “yok etme, parçalama” anlamlarına da gelmektedir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 469). Kırgız kahramanlık destanlarında ayrıca bir de “coykuma” adı verilen bahadırlara özgü bir kılıç türü daha vardır ki bu söz “coygu” olarak da teleffuz edilir (Abduvaliyev, 2005: 110).

#### 2.4. Askeri Hareketlerle İlgili Terimler

**Basırık-Basırık Uruş (Tr. Baskın/Baskın Vuruş):** Asker sevk edip, düşmanın başını kaldıramadan yapılan askeri harekete verilen addır. Kırgız ve Türkiye Türkçesinde söz bas- fiil köküne dayanmaktadır. Basırık kelimesi Kırgız Türkçesinde rüzgâr çıktığında tündükü (çadırın üst bölümü) tutan kazığa bağlanan ip anlamına da gelmektedir. Kelimenin Türkiye Türkçesinde kullanılan ve Albastı şeklinde yaşayan kelimedeki bastı anlamı da vardır (Abduvaliyev, 2005: 125; Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 188).

**Bulaan (Tr. Yağma/Talan):** Düşmanı yağmalama, malını mülkünü talan etme. Kırgız Türkçesinde kelimenin “tükenmeyen, ardından gelip duran, çokça dökülen kan, kargaşalık, yağma” gibi anlamları vardır (Abduvaliyev, 2005: 125; Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 268; Yudahin, I, 1998: 142). Yudahin kavramın folklorda elden ele geçen hayvan anlamı olduğunu da söylemektedir. Yudahin Sözlüğünde bulaanda- fiili ise “kargaşalıktan, karışıklıktan istifade ederek başkasının mülkünü ele geçirmek”, Kırgız Tilinin Sözdüğünde ise kavga ve gürültü çıkararak başkasının malını alma (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 268) olarak izah etmiştir (Yudahin, I, 1998: 143). Abduvaliyev, bulaan sözünü “koparıp almak, çekip almak, zorla çekip almak” şeklinde izah etmiş ve kelimenin bul fiil köküne dayandığını iddia etmiştir (Abduvaliyev, 2005: 125). Kırgız Türkçesinde buloon sözü de aynı anlamda kullanılmakta olup muhtemelen bulaan sözünün ağızlarda değişikliğe uğramış hali olarak gözükmektedir.

**Cardık/Carlık (Tr. Buyruk/Emir/Talimat):** Kırgız Türkçesinde cardık/carlık sözü Türkiye Türkçesinde nadir de olsa kullanılan yarlık (ferman) sözü ile aynı söz olarak kabul

edilebilir. Türkiye Türkçesinde ferman anlamıyla kullanılan yarlık sözü, Kırgız Türkçesinde daha farklı ve geniş anlam alanlarına sahiptir. Cardık ve carlık şeklinde iki farklı kullanıma sahip bu söz Kırgız Türkçesinde “ferman, emir, hüküm, buyruk, buyurtu” gibi anlamları içermektedir (Yudahin, I, 1998: 182). Kelime Kırgız Türkçesinde gelenekte “han emri” anlamına gelmektedir. Kırgız Türkçesinde carnama (buyrukname/ferman), carıya (haber verme/bildirme/duyurma) sözleri de aynı kök kelimedenden türemedir (Abduvaliyev, 2005: 127). Kırgız Türkçesinde carcı sözü de “fermancı, haberci” anlamlarına gelmektedir.

**Cortuul (Tr. Harekete Geçme/Taarruz/Yağma):** Cortuul sözü Kırgız Türkçesinde “yağma” anlamına geldiği gibi (Yudahin, I, 1998: 224), askeri terminolojide sadece atlılardan oluşan askeri birliğin uzak bir yerdeki düşmana karşı harekete geçmesi anlamında da kullanılmaktadır (Abduvaliyev, 2005: 127).

**Kayguul (Tr. Devriye Atma):** Kaygul sözü Kırgız Türkçesinde “kaykool” şeklinde de kullanılmaktadır (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 595). Kelime gözetmek anlamına geldiği gibi kayguulçu (askerlerin) esas askeri birlikten uzaklaşarak devriye atmaları ve gerçekleşen vakalardan haber vermeleri anlamlarına da gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 127). Kırgız Türkçesinde aynı kökten türeme “kayı” sözü de “devriye atma, çalgın çalma” anlamlarını ihtiva etmektedir. Söz Abduvaliyev’e göre “dönmek, dönüp dolaşmak” anlamlarına gelen kay- fiiline dayanmaktadır (Abduvaliyev, 2005: 128).

**Kurçoo/Kurça (Tr. Kuşatma):** Kırgız Türkçesinde “kurça” fiili “ip, kuşak vb. nesnelere ile etrafını çevirme, bağlama” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 822) anlamlarına geldiği gibi “ortaya alma, kuşatma, çevirme” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 823, Yudahin, II, 1998: 524) anlamlarını da ihtiva etmektedir. Kurça ile aynı anlamda kullanılan “kurçoo” sözü de “düşmanı kuşatma, yuvarlak içine alma” anlamına gelmektedir (Abduvaliyev, 2005: 128).

**Torgool (Tr. Engelleme/Kuşatma/Sarma):** Torgool sözü Kırgız Türkçesinde “önünden çıkma, önüne varma, ilerlemeye imkân vermeme, engelleme, takılmak, sarılmak, sarmak” (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 1201) anlamlarına gelmektedir. Söz askeri literatürde “Düşman kuvvetlerini savaş meydanına gelmeden daha yoldayken güçsüzleştirmek için yapılan saldırı” anlamına gelmektedir. Torgool sözü Yudahin Sözlüğünde “yolu kapatma, engel, mani” olarak izah edilmiştir (Yudahin, II, 1998: 750).

## **B. İdari Kavramlar**

**Atalık (Tr. Atabek/Lala):** Han sarayında hanın akıl danıştığı, meşverette bulunduğu kişi, askerî komutan. Kelimenin Kırgız Türkçesinde vezir anlamı da vardır (Abduvaliyev, 2005:

87). Husayin Karasayev'e göre kelimenin "aksakal", "boy başçısı" şekillerinde dar, "genç hanları eğitimi işini üzerine almış kişi" olarak da geniş anlamı vardır (Karasayev, 1986: 47; Karasayev, 1996: 119). Kırgız Etnografyası Sözlüğünde kavramın eski Kırgız ve Türk dillerine has terim olduğu ve "ata olmak" "atalık yapmaya sahip olmak" anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Söz konusu çalışmada atalık kavramı için "çocukları başka birine eğitim için verme ve kardeşlik müessesesi" izahı da yapılmış ve Hokand Hanlığı döneminde bu görevi yerine getiren özel kurumların olduğu da dile getirilmiştir (Karatayev, Eraliyev, 2005: 66). Kırgız-Sovet Ensiklopediyası'nda da Kırgız Etnografya Sözlüğünde olduğu gibi Atalık müessesinin Buhara ve Hokand Hanlığı döneminde teşekkül ettiğinden, kavramın "hanın akılcısı", "küçük yaşta tahta çıkan şehzadelerin fikir danıştıkları kişiler" oldukları ileri sürülmüştür (Kırgız-Sovet Ensiklopediyası, I. Tom, 1976: 331). Bütün bu tanımlamalardan yola çıkarak Selçuklulardaki "Atabek" ile Osmanlılardaki "Lala" kelimeleri "Atalık" anlamında kullanılmaktadır.

**Datka (Tr. Albay/Kadı):** Datka sözü Farsça "*dadhoh*: adaleti seven, adalet isteyen" anlamlarına gelmektedir. Hokand, Hive ve Buhara hanlıkları döneminde büyük askeri birliklere hükmeden ve albay derecesine karşı gelen yöneticilere verilen isimdir. Datka Kırgız Türkçesinde Hanlara bağlı, kendi yönetim bölgesi olan ve bu bölgedeki halkı hanlar adına yöneten kişi olarak da kabul edilmektedir. Datka, halkın taleplerini hana bildiren kişi anlamına da gelmektedir ki Kırgızcada "dattanuu" sözü "talep etmek, duygu ve düşüncesini bildirmek, sorunlarından bahsetmek" anlamına gelmektedir (Abduvaliyev, Akmataliyev, 2010: 335). Kırgızların Hokand ve Buhara Hanlıkları devrinde etkili kişileri hanlık yöneticileri tarafından "datka" olarak adlandırılmıştır (Karatayev, Eraliyev, 2005: 139; Kırgızlar, 6, 2004: 17). Kırgızlar arasında en meşhur datkalar Alimbek Datka, Medet Datka, Şapak Datka, Toyçu Moldo Datka, Zıynat Datka ve Kurmancan Datka'dır.

**Otbaşı:** Kırgız Türkçesinde çoğunlukla konar-göçer bir boyun bütün fertlerini yöneten, onları koruyan kişi olarak bilinmektedir. Otbaşı kavramı Manas Destanı'nda zikredilmektedir:

Oydo Serek otbaşım,

Vadide Serek otbaşım

Toodo Sırgak topbaşım.

Dağda Sırgak topbaşım. (Abduvaliyev, 2005: 89).

**Aksakaldar (Tr. İhtiyar Heyeti/Danışma Meclisi):** Kırgızlar arasında geçmişte ve günümüzde de varlığını devam ettiren bir idari kurum olarak bilinmektedir. Söz konusu kurum hukuki dayanaktan çok, töre temelli olarak teşkil ettirilir. Aksakallar, boy ve aşiretlerin içindeki itibarlı kişilerden seçilerek o boyun ve aşiretin idari işlerinde söz sahibi olurlar. Erkeklerden oluşan Aksakallar meclisine üye seçilirken boyun töresini ne kadar bildiğine bakılır. Töreye ne

kadar vakıfsa o aksakal o kadar itibarlı kabul edilir. Geçmişte Aksakallar ile Colbaşılar (boybeyleri/yöneticiler) idari mekanizmada eşit güce sahipken bu durum zamanla Colbaşıların lehine dönmüş, Aksakallar güçlerini kaybetmeye başlamış ve Aksakallar meclisi de bir tür danışma meclisine dönüşmüştür (Karatayev, Eraliyev, 2005: 28).

**Aksakaldar Biyligi (Tr. İhtiyar Heyeti/Danışma Meclisi):** Kırgız idari geleneğinde Aksakallardan oluşan idari yapıya *Aksakaldar Biyligi* adı verilmektedir. Aksakaldar Biyligi, boy, aşiret ve oymaklardan seçilen itibarlı kişilerden oluşmaktadır. Aksakaldar Biyligi, hükmettiği topluluğun iç dış işlerini, topluluk içindeki büyük problemleri çözme yetkisine sahiptirler (Karatayev, Eraliyev, 2005: 28).

**Aksakaldar Keñeşi (Danışma Meclisi):** Kırgız idari geleneğinde bir de Aksakaldar Keñeşi bulunmaktadır. Aksakaldar Keñeşi boylardan seçilen itibarlı kişilerin yılın belli dönemlerinde hakan tarafından icra edilen kurultaya çağrılmasıyla oluşur. Aksakaldar Keñeşi, dönemin bir tür bakanlar kuruludur. Bu keñeşte hakan ülkenin iç dış durumunu, olmuş veya olması muhtemel meseleleri masaya yatırarak aksakalların fikirlerine başvurur (Karatayev, Eraliyev, 2005: 28-29). Günümüzde Kırgız Millet Meclisine de *Cogorku Keñeş* (Üst Meclis) adı verilmektedir.

Manas Ensiklopediyası'nın verdiği bilgiye göre Kırgızlar arasındaki idari mekanizma temelde üç gruba bölünmüştür: 1. Uruu başçıların ce Aksakaldarın Keñeşi: Boybeylerinin veya Aksalların Meclisi, 2. Eldik Cıym: Halk Meclisi 3. Askerdik Colbaşısı Keñeşi: Askeri Komutanlar Meclisi (Manas Ensiklopediya, I, 1995: 101).

**Manap (Tr. Boybeyi):** Kırgızlar arasında büyük boyların yöneticisine manap adı verilmektedir. Manap, Yudahin sözlüğünde "Kırgız feodal kabilelik üst tabakasının mümessili" olarak tanımlanmıştır. Hüseyin Karasayev Kamusnama'da kelimenin "İslam dininin çıkışına kadar Araplar arasında tapınılan bir hayvanın adı" olduğunu, Kırgızlar arasında ise "halk yöneticisi, halktan vergi alarak geçimini sağlayan, Arap ve Fars dillerinde orun basar: yardımcı, Kırgızlar arasında mecazen hiçbir iş yapmayan kişi" (Karasayev, 1996: 514) olarak tarif etmektedir. Manap Kırgız sosyal yaşamında handan sonraki en büyük yönetici anlamına da gelmektedir. Kırgız Etnografya Sözlüğünde ise manap kavramının Arapça manaf kavramından geldiği, 19. yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren büyük boy yöneticilerine manap denmeye başlandığı, daha önce

bu anlamda “biy” kavramının kullanıldığı dile getirilmiş ve terimin Kırgızlar arasında “yardımcı, boybeyi, aristokrat, ak kemikli” anlamlarına geldiği kaydedilmiştir (Karatayev, Eraliyev, 2005: 344; Soltonoyev, 1993: 177-179).

Kırgızlar manapa bağlı halk tebasına “top” adı vermektedirler. Bu bağlamda manapa tabii halk bazen “Balbaydın tobu, Boronbaydın tobu, Cangaraçtın tobu” gibi adlar da almaktadır. Kırgızlar manapları da kendi aralarında “*cıncırluu manap*: irsi, soydan gelen manap, *çoñ manap veya aga manap*: büyük manap, *çala manap*: yarım manap, büyük manapa tabii olan manap” şeklinde kümelere ayırmaktadır.

**Biy (Tr. Bey):** Çin kaynaklarından elde edilen bilgilere göre kavramın Kırgız Türkçesinde 7. yüzyıldan beri kullanıldığı tespit edilmiştir. Kavram “*surakçı*: hükümdar, hüküm veren” anlamlarına geldiği gibi 20. yüzyılın birinci çeyreğine kadar “*urukbaşçısı*: boybeyi” anlamını da ihtiva etmektedir. Kavrama yüklenen anlamlardan anlaşıldığına göre biylerin hem siyasi (liderlik) hem de hukuki (yargı) yetkilerinin olduğu görülmektedir. Kırgız geleneğinde biy olmak için boyun bütün üyelerinin katıldığı bir kurultayda karar almak gerekmektedir. Rusların bölgeyi işgal etmesinden sonra Kırgız biyelerine salık toplam (vergi) hakkı da verilmiştir. Bu bağlamda biyeler yöneticilik, yargıçlık ve mali işleri de üzerlerine almışlardır. Biyeler, ister avamdan isterse havastan olsun han veya kendi manapına bağlı olmak zorundadır. Kırgızların geleneğine göre elde edilen ganimetin 1/9’u biye verilmektedir. Biyeler, yaptıkları işler karşılığında tebasından da para alırlar, bu paraya “*biy akı*: bey hakkı” adı verilir. Biyeler çoğunlukla bağlı oldukları hakan veya manapın hizmetini yapmaya dikkat ederler (Karatayev, Eraliyev, 2005: 102-103; Soltonoyev, 1993: 181; Moldo, 2004: 385)

**Nayıp (Tr. Naip):** Naip kavramı Türkçe sözlükte “tahtta hükümdar olmadığı zaman veya hükümdarın çocukluğu sırasında devleti yöneten kimse (<http://www.tdk.gov.tr>)” olarak tarif edilmiştir. Nayıp Kırgızca sözlüklerde “aymak başçısının cardamçısı: ülke yöneticisinin yardımcısı” olarak izah edilmektedir. Hüseyin Karasayev Özdöştürülgön Sözler ve Kamus-nama adlı çalışmalarında sözün “nayıp ve nayıp” şeklini alarak kelimeyi Fars dilinden geçen sözlerden biri olarak göstermiş ve kelimenin anlamını “*orun basar*: yardımcı, ikinci kişi, *cardamçı*: yardımcı, *uluk*: büyük” kavramlarını vermiştir (Karasayev, 1986: 207; Karasayev, 1996: 571; Abduvaliyev, 2005: 95).

**Bay (Tr. Eşraf/Zengin/Tacir Sınıfı):** Kırgız Türkçesi sözlüklerinde bay kavramı “malı mülkü bol, birinin gücünden faydalanan kişi, koca, er” anlamlarına geldiği gibi güney ağızla-

rında “tacir, ticaret yapma, ticaret yapıp alma” anlamlarını da içermektedir (Abduvaliyev, Ak-mataliyev, 2010). Yudahin Sözlüğünde bay “zengin, servet sahibi, sermayeder, eşraf, burjuvazi, mal sahibi, koca” anlamlarıyla izah edilmiştir (Yudahin, I, 1998: 100). Talıp Moldo’nun aktardığı bilgilere göre Kırgızlar boylar kendi içinde bay (zengin) ve cardı (fakir) olarak iki gruba ayrılırlar. Cardılar (fakirler) bayların yönetimine tabiidir. Bunlar genellikle boyun ana unsurlarından çıkarlar. Cardılar bayların her türlü işlerini görmekte vazifelidirler. Bu işlere karşın cardılara çok fazla ücret ödenmez, genellikle karın tokluğuna çalışırlar. Boy içindeki kul ve künler de (cariye/hizmetçi) baya tabiidir. Baylar bunlara hizmetlerine karşılık hiçbir ücret ödemezler. Baylar bunları istediklerine satabildikleri gibi herhangi birine hediye olarak da verebilirler.

Kırgızlarda idari bir sınıfı da temsil eden bay, dört çeşide ayrılmaktadır. Belek Soltonoyev’in kaydına göre baylar:

**1. Çoñ Bay, Mart Bay, Uytuku Bay:** Bu baylar çok güzel giyinen, yemesini içmesini bilen, toplumda yüksek itibara sahip kişilerdir. Bunlar hanım ve çocuklarını çalıştırmaz, hiçbir şekilde hizmet işlerine göndermezler. Bunlar komşu haklarını da gözetirler. Mallarından ihtiyacı olanlara vermekten çekinmezler. Genellikle manaplardan ve diğer beyler kız alıp onlara kız verirler. Bunların içinde çevresine zarar veren nadir kişiler vardır (Soltonoyev, 1993: 183). Bu baylara Kırgızlar arasında ordoolu bay da denilmektedir. Ordoolu baylık genellikle ukumdan tukumga (babadan oğla/ırsi yolla) geçme yoluyla elde edilmektedir (Moldo, 2004: 386).

**2. Sarañ Bay (Koltukçu Bay):** Kardeşlerine, yakınlarına hiç ilgi göstermeyen, onlarla zenginliğini paylaşmayan cimri zengin anlamlarına gelmektedir. Bunlar malını mülkünü daima artırma gayretinde olup paylaşmaktan mümkün olduğunca uzak dururlar. Bu tipteki baylar haram kazanç elde etmekten, başkalarının malına göz dikmekten de geri durmazlar. İhtiyaç sahipleri bunlardan bir şey talep ettiğinde asla isteklerini yerine getirmezler. Bu baylara kordoluu bay da denilmektedir (Soltonoyev, 1993: 183-184; Moldo, 2004: 386).

**3. Sasık Bay-Kokuy Bay:** Sasık Kırgız Türkçesinde “kokmuş” anlamına gelmektedir. Bu söz Türkiye Türkçesi ağızlarında da “sasımak: kokmak” şeklinde yaşamaktadır. Kırgızlar elindeki hayvanları kesmeyen, genellikle hastalanma veya başka yolla ölmüş hayvanları yiyen zenginlere “sasık/kokuy bay” adını vermektedirler. Bunlar cimrilikte o kadar ileri giderler ki sağdıkları süte hayvan idrarı veya başka bir şey düştüğünde bile onu temizleyip içmekten imtina etmezler. Bu tipteki baylar güzel giyinmeyi ve güzel şeyler yemeyi de bilmezler, misafir ağır-lamay sevmezler, eşleri genellikle keçeden büyük ayakkabı giyerler. Evlerinin düzen ve tertibiyle de ilgilenmeyen sasık baylar, sürekli yokluktan bahsederler (Soltonoyev, 1993: 184).



**4. Ceke Merez Bay:** Yaz kış yalnız yaşayan, yaylaya yalnız çıkan, yayladan yalnız inen zenginlere Kırgız Türkçesinde bu sıfatla anılmaktadır. Bunlar yanlarına komşunun gelmesinden hoşlanmazlar. Yanlarına herhangi bir boy veya aşiret konduğunda yerlerini değiştirirler. Bunlardan bir şey talep edildiğinde asla vermezler, hatta kavga dahi çıkarabilirler. Bunlar “makoo bay: anlayışsız bay” olarak da isimlendirilirler (Soltonoyev, 1993: 184).

## SONUÇ

Türkçenin söz varlığı içinde önemli bir yer işgal eden ve kültürel kodların çözümlenmesi bağlamında değerlendirilebilecek olan askeri terimler, Kırgız Türkçesi üzerine araştırma yapacak dilbilimciler için zengin materyaller sunmaktadır. Kırgız Türkçesinde yaşayan askeri terimlerin genel olarak Türkçe, Moğolca, Farsça ve Arapça gibi dillerden alındığı, bunların içerisinde de büyük oranda Türkçe kelimelerin yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Söz konusu durum Türkçenin tarihi seyrine de uygun düşmektedir. Mete Handan günümüze kadar geldiği kabul edilen askeri sınıflandırmaya özgü kavram ve terimlerin Türkiye Türkçesiyle birlikte Kırgız Türkçesinde de yaşaması Türklerin çok eski askeri bir sisteme sahip olduklarına işaret etmektedir. Arapça ve Farsçadan alınan terimlerde görülen ortaklıklar ise farklı coğrafyalarda yaşan Türk boylarının kültürel olarak hangi merkezlerden beslendiğine, ilişkilerine, ortak kültürel değerleri koruma konusunda gösterdikleri çabaya da örnek olabilecek niteliktedir.

## KAYNAKÇA

Abdildayev, E., A. Akmatallyev, B. Sadıkov, R. Sarıpbekov, (1995), *Manas Eposunun Sözdüğü*, Bişkek: Kırgız İlimler Akademiyası Yayınları.

Abduvaliyev, İ., (2005), *Kırgız Tilinin Kesiptik Leksikasına Salıştırma-Tipologiyalık İlik*, Bişkek.

Abduldayev, E., D. İsayev (1969), *Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdüğü*, Frunze: Mektep Basması.

Abduvaliyev, G., A. Akmatallyev (2010), *Kırgız Tilinin Sözdüğü*, Bişkek.

Karatayev, Olcobay, S. Eraliyev (2005), *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*, Bişkek.

Karasayev, Husayin, (1986), *Özdöştürülgön Sözdör*, Frunze.

Karasayev, Husayin (1996), *Kamusnama (Arap, İnan, Kıtay, Orus Tilderinen Ooşup Kelgen Cana Köönörgön Sözdör)*, Bişkek.

*Kırgız-Sovet Ensiklopediyası*, (1976), I. Tom, Frunze.

*Manas Ensiklopediya* (1995), I. Tom, Bişkek.

*Manas Ensiklopediya*, (1995), II. Tom, Bişkek.

Moldo, Talıp (2004), “Kırgız Tarihi, Uruçuluk Kuruluşu, Türdüü Salttar”, *Kırgızdar*, 2. Tom, Bişkek.

Soltonoyev, Belek (1993), *Kırgız Tarihi* (haz. C. Capiyev), Bişkek.

Yudahin, K. (1998), *Kırgız Sözlüğü*, I. Cilt (çev. Abdullah Taymas), Ankara: TDK Yayınları.

Yudahin, K. (1998), *Kırgız Sözlüğü*, II. Cilt (çev. Abdullah Taymas), Ankara: TDK Yayınları.

(<http://www.tdk.gov.tr>).

# TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ EĞİTİM ANLAYIŞLARLA ALTERNATİF EĞİTİM ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

**Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞANVER**  
**Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**mehmetsanver@hotmail.com**

## ÖZET

Tarih boyunca dünyanın çeşitli bölgelerinde medeniyetler ortaya çıkmıştır. Her medeniyette kendi sistemlerini oluşturmuştur. Bu medeniyetlerden biri de çok geniş bir coğrafyada etkili olmuş Türk medeniyetidir. Türk medeniyetinin düşünce yapısı eğitim anlayışlarını da etkilemiştir. Diğer yandan Avrupa’da sanayi devrimi sonrası oluşan anlayışlar ve ulus devletlerin ortaya çıkması ile kitle eğitimine geçilmiştir. Kitle eğitimi tüm bireyleri aynı metotla eğitmeyi öngörür. Bu yaklaşıma karşın alternatif okul yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Alternatif okul kendine özgü eğitim anlayışı ve felsefesi olan, öğrencinin hazırbulunuşluk ve ihtiyaçlarını merkeze alan okul modelleri için kullanılan bir kavramdır. Her iki anlayışa ait alanyazın incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı tarihte ortaya çıkmış Türk eğitim anlayışları ile alternatif okul anlayışlarını karşılaştırmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk kültürü, eğitim tarihi, alternatif okullar, alternatif eğitim, bütüncül anlayış.

### **Türk Kültüründe Eğitim**

Eğitim, tarih boyunca insanlığın gündeminde olmuştur. Örgün ve yaygın eğitim kapsamında çeşitli kurumlar ve uygulamalar olmuştur. Destanlardan ve kitâbelerdeki ifadelerden, Türk-Eğitim sisteminin amacının Alp-insan tipi yetiştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Türklerde bilge ve erdem kutsal sayılmış ve bilge olmanın gerekliliği vurgulanmıştır. (Ünalın - Öztürk, 2008). Türklerde eğitim-öğretimin aile ve obanın yetkin kişisinin (Dede Korkut/Aksakal) telkinleri yoluyla olduğu kanaati mevcuttur. Bu kanaat doğru ise, birebir eğitim-öğretim olgusunun olduğu bir gerçektir. (Özmenli, 2012). Aile kurumuna çok önem verilmiştir. Ailede değerler yaşanarak çocuklara rol model olunurdu. Yaşam becerileri çocuklara küçük yaştan itibaren

öğretilirdi. (Aksoy, 2011). Günün şartlarına göre oluşan mesleki bilgiler usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilirdi. İleride Türk devletinin başına geçmesi muhtemel olan şehzadeler için, özel bir eğitim-öğretim metodu uygulanmaktaydı. Devleti yöneteceklere teorik bilgiler verilir ve uygulamalı olarak başka bir yere vali olarak atanırdı. Böylece yetişmiş ve yirmi yaşında devleti yönetecek bir bilgi ve eğitime sahip olarak, kendini ispat ederdi. (Ünalın - Öztürk, 2008).

Dinlerin insanlığın eğitimine ve gelişimine önemli katkısı olmuştur. İlâhî dinler, öğretilerini ve temel prensiplerini yazılı kaynakları olan kutsal kitaplardan almışlardır. İslâm Dini, ilk emri “oku” (‘Alâk. 96 /1-5) ile insanlığa yeni bir vizyon sunmuş ve misyon yüklemiştir. Türkler de İslamiyeti kabul sonrası eğitim öğretime önem vermeye devam etmişlerdir. Önemli düşünürler yetişmiş ve pek çok müesseseler kurulmuştur. (Özmenli, 2012). İslam’ın ilk yıllarından itibaren dinin inanç, ibadet, ahlâk ve muamelâtla ilgili ilke, prensip ve düsturları öğretim konusu yapılmıştır. İslam’da sorumluluğun ferdiliği, “emr-i bil ma’ruf, nehy-i anil münker” (iyiliği emredip, kötülükten alıkoyma)in herkesin sorumluluğu olduğu inancı, ferdi fedakârlığa dayalı hizmet anlayışını oluşturmuş ve yaygınlaştırmıştır. (Buyrukçu, 2006). Bu düşünce ile toplumdaki her bir birey toplumun ve diğer bireylerin gelişmesi için katkı sağlamıştır.

Camiler, İslamiyet’in ilk yıllarından itibaren dini bilgiler başta olmak üzere öğretim amaçlı kullanılmıştır. Bunun yanında evlerde, kütüphanelerde vb. yerlerde halka açık söyleşiler de yapılmıştır. Temel eğitim amaçlı mektepler, Türklerin yaşadığı en ücra beldelere kadar açılmıştır. Bu okullar daha çok vakıf statüsünde hizmet vermişlerdir. Okul anlamında medreselerin esas çıkış yeri Horasan ve Mâverâü’n-Nehr bölgesidir. Buralarda özel veya camilere bağlı medreseler vardır. Nizâmiye Medreseleri, sağlamış olduğu imkânlar ve sunduğu eğitim faaliyetleri ile dünyanın ilk yüksek öğretim kurumları kabul edilebilir. Kütüphane, rasathane, hastane gibi kurumlarda da öğretim yapılmıştır. (Özmenli, 2012). Esnaf ve sanatkâra yönelik ahilik teşkilatı da mesleki eğitim veren bir sistemdir. Selçukluların ardından Osmanlılar da, ilk medreselerini İznik’te kurarak bu geleneği devam ettirmişlerdir. 1839 yılında Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra mektep adı verilen eğitim kurumları yaygınlaşmıştır. (Zengin, 2012). Örgün ve yaygın eğitim kapsamında aileler, kanaat önderleri, meslek mensupları, din görevlileri, öğretmenler hep çocuklar ve gençler için rol model oluşturmuşlardır. Öğretmenler de peygamberlerin varisleri olarak görüldüğü için yaşantılarıyla örnek olmak durumundadır. Örnek olmak, bilgi vermektense önce gelir. (Çelikkaya, 2014). Türk kültüründe eğitim hep hayatın içinde olmuştur; hayattan kopuk değildir.

### **Alternatif Eğitim**

Eğitim toplumsallaşmanın önemli bir boyutunu oluşturur. Eğitim sadece belli bilgi ve becerilerin kazanılması süreci değildir; değerler ve inançların şekillenmesine de yardımcı olur. (Aktekin - Öztürk, 2009). Eğitimin bu özelliği sanayi toplumunun inşasında kullanılmıştır. Miller'e göre, *“modern bir kùltür veya modern bir kurum, 19. yüzyılın başından bu yana dünyaya yayılmış olan endüstrileşme, teknoloji ve ekonomik gelişme kalıplarını örnek alır. Modern sistemlerde hükümet, şirket, üniversite ve okul gibi büyük resmi kuruluşlar, üretimi ve gelişmeyi en üst derecede tutmak için insanoğlunu kaynak olarak kullanarak amaçlarının peşinden koşmaktadırlar. İnsanlardan bu kurumlara uymaları ve bu sosyal makinenin düzgün işlemesinde kendilerine düşen rolleri oynamaları beklenmektedir. Yani, aslında insanlar kurumları yönetmezler, kurumlar tarafından yönetilirler.”* (Miller, 2010). Sanayi devrimi sonrası eğitimin amacı, Sezgin'e göre, *“kişiye bilgi ve değer aktarımı sağlamaktır. Sözlük tanımlarına bile yerleşen bu anlayışa göre, bilgi genele aittir ve gerçekler değişmezdir. Eğitimin amacı, kùltürün bir kuşaktan diğerine aktarımını devam ettirmektir. Geleneksel eğitim, aynı zamanda ulus-devlet kapitalizminin çıkarları doğrultusunda birey yetiştirilmesi amacıyla yapılandırılmış, çoğunlukla devletin güçlü ideolojik aygıtlarından birisi olan formel okul sisteminin içinde konumlanmıştır. Boş bir sürahi olarak düşünölen bireylerin amacı eğitim yoluyla 'doldurulmak' ve 'beceri kazanmaktır'. Geleneksel eğitim, davranış denetimi ve beceri kazandırma anlayışı üzerine kuruludur. Beceri kazanmak isteyen pasif konumdaki öğrencinin, eğitimin aktif öznesi olan öğretmenden gerekli donanımları alması gerekir. Öğretmenin verdiği donanımları ölçme aracı ise sınavlar ve testlerdir.”* (Sezgin, 2014). Bu anlayışın ihtiyaçları karşılayamaması ve toplumsal değişimler sonucu eğitimde referans alınan yaklaşımların değişmesini de beraberinde getirmiştir. Önceleri davranışçı yaklaşımlara göre eğitim programları hazırlanırken, artık öğrenciyi merkeze alan yapılandırmacı yaklaşıma göre eğitim programları hazırlanmaya başlanmıştır. (Kızılabdullah, 2008). Türkiye'de 2005 yılında gerçekteştirilen eğitim reformları eğitim programları ile sınırlı kalmıştır. Ancak kalıcı ve etkili bir değişimin gerçekteşebilmesi için eğitimle ilişkili tüm unsurların da muhtemel değişimden payını almasını zorunlu kılar. Öğrenme ve öğretme sürecinin merkezi konumundaki okullar, söz konusu değişime açık, kendini yenileyebilen bir yapı ve anlayışa sahip olmalıdır. Bu çerçevede fiziki, sosyal, kùltürel, ekonomik ve yönetsel gibi tüm yapısal bileşenler üzerinde etraflıca yeniden düşünölmelidir. (Elkatmış, 2013).

Türk Milli Eğitiminin Temel Amaçları'nda belirtilen hedefler daha çok duyuşsal hedeflerle ilgilidir. Her ne kadar eğitim sürecinde bilişsel, psikomotor ve duyuşsal becerilerin geliş-

tirilmesi hedeflense de uygulamada bilgi aktarımı şeklinde gerçekleşmektedir. Temel eğitiminin ilk yıllarında aşırı yüklenme, öğrencilerin ileriki yıllarda okuldan soğumasına neden olmakta ve okulda olumsuz davranış özellikleri kazanmasına sebep olmaktadır. Eğitim alanındaki uygulayıcılar, araştırmacılar ve toplumun diğer unsurları eğitimin çıktılarını tartışmaktadır. (Erakkuş, 2014). Uzun yıllar gelişme dönemini okulda geçiren birey, yetişkinlik dönemi için yeterli olgunluk düzeyine ulaşamadığı için çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. (Musayev, 2014). Okulun gerçek hayatla bağlantısı kurulmalıdır. Öncelikle öğretim programının buna göre düşünülmesi gerekir. Öğrenilenlerin gerçek hayatla ilişkilendirilmesi konusunda en büyük görev öğretmene düşmektedir. Kullanılacak yöntem ve tekniklerle öğrenilenlerin gündelik hayatta ve hatta ömür boyu işe yarayacak şeyler olduğu gösterilmelidir. Olayların sebep ve sonuç analizlerinin yapılması, işbirlikli öğrenme çerçevesinde grup çalışmaları yoluyla farklı bakış açılarını görebilme, bir konuya dair ürün hazırlama, örnek olay inceleme, problem çözme, beyin fırtınası ve benzeri öğretimsel işler, derslerde öğrenilenlerin gündelik hayatla ilişkisini sağlayacak, dolayısıyla motivasyonu olumlu etkileyecektir. Uygulanan öğretim yöntemleriyle sadece belirli bir olayın ya da durumun öğretilmesi değil, öğrenme alışkanlığı ve gündelik hayatın karmaşasında sorun çözme becerisi de kazandırılmalıdır. (Kırpık, 2009).

Eğitimdeki sorunların çözümü için mevcut sistemde iyileştirme çabaları olduğu gibi, sistemi tamamen reddeden anlayışlar da mevcuttur. Okulsuz Toplum adlı kitabıyla bilinen Ivan Illich bu görüşün en bilinenlerindedir. Illich'e göre okul, değerleri kurumsallaştırır, eğitim görevini meşru bir şekilde yerine getiremez, toplumsal normlar ile birlikte bütün katılımla önyargıları da bireylere aktarır, bireyin topluma koşulsuz itaatini sağlar, işçi sınıfını içinde bulunduğu konuma hapseder, evrensel yönü yoktur, insanları tamamen sertifikalaştırır, maliyeti çok yüksektir, ancak yeterince kaliteli eğitmez, devam zorunluluğu nedeniyle çocukları bütün günlük yaşam imkanlarından alıkoyar, insanların farklılaşmalarını ve çok farklı olan insani kabiliyetlerini ortaya çıkarmalarını engeller. (Yayla, 2011).

İnsanı makine gibi gören ve fabrika gibi işleyen okullara yönelik eleştirisi olan düşünür ve eğitimciler alternatif eğitim yaklaşımlarını savunmuşlardır. Bu yaklaşımları esas alan okul modelleri ortaya çıkmıştır. Eğitim alternatifleri, insanları tek bir biçimde düşünmeye ve davranmaya zorlayan, son derece yapılandırılmış sistemlerden ziyade insanlar arasındaki özgün ilişkilere dayanan özgün öğrenmeyi desteklemek için vardır. Eğitim, bir taraftan toplumun genelinin değer ve inançlarını kapsayan sosyal ve kültürel bir çabayken, aynı zamanda son derece

bireyseldir. (Miller, 2010). Alternatif okul, kendine özgü eğitim anlayışı ve felsefesi olan, öğrencinin hazırbulunuşluk düzeyini ve ihtiyaçlarını merkeze alan okul modelleri için kullanılan bir kavramdır. Montessori, Waldorf, Reggio Emilia, Ev Okulu, Uluslararası Bakalorya bu okullara örnek verilebilir. Kandemir, alternatif okulların ortak özelliklerini şöyle belirtmiştir: Alternatif okulların felsefi temelleri vardır. Bir modelin tüm topluma uygun olduğu zihniyeti yerine, her alternatif kendi eğitim ve öğretim metodlarını ve yaklaşımlarını meydana getirip sürdürebilir. Çeşitlilik vardır. Bireysel eğitime önem verilir. Her öğrenci için eğitim süreci değiştirilebilir. Öğretmen-öğrenci ilişkileri ana akım okullarından farklı olabilir. Okullarda paylaşarak karar verilir. (Kandemir, 2014).

### **Karşılaştırma**

Alternatif eğitim anlayışında her bir öğrenci değerlidir. Türk Kültürünün şekillenmesinde önemli yeri olan İslam dininde de insan yaratılmışların en yücresi olarak nitelendirilmiştir. Sanayi toplumunun eğitim anlayışında birey ihmal edilmiştir. Herkesin aynı hızda aynı şekilde öğrenmesi istenmiş, sisteme ayak uyduramayanlar eğitim sistemi dışına itilmiştir. Alternatif eğitimde öğrencilerin tercihlerine daha çok önem verilir. Öğrenciler kendi hızlarında ilerler. Yarışmadan çok işbirliği önemlidir. Türk Eğitim tarihine bakıldığında öğrenciler, istediği zaman eğitim sistemine girebilmekte ve kendi hızına göre ilerleyebilmektedir.

Alternatif eğitimde öğretmenin rolü öğrenciye rehberlik etmektir. Aynı zamanda öğretmen öğrencisine rol model olmalıdır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında dönemin başkenti Bursa'da ilkokullarda görev yapacak öğretmenler Bursa kadısının teklifi, padişahın onayıyla belirlenmekteydi. Buradan öğretmenlerin niteliklerini inceleyecek kişi veya komisyonlar olduğu anlaşılmaktadır. Atanacak öğretmende bilgi dışında salih olma, ilim sahibi, müttaki, yumuşak huylu, terbiye edici niteliklere sahip, ahlâklı, Allah rızasını gözeten, içten davranışlı, tamahkâr olmayan, iş disiplinine sahip olması aranan niteliklerdi. Ayrıca iyiliklere eğilimli, kötülüklerden korunan, çocukları eğitimde yetenekli, işini aksatmayan, iffetli ve dindar olması da tercih sebeplerindendi. (Hızlı, 1999). Alternatif eğitim yaklaşımlarını uygulayan okullarda öğretmenin yanında yardımcı eğitimci de bulunmaktadır. Bireysel ve grupta yapılan etkinliklerde yardımcı eğitimci öğrencilere destek olmaktadır. Osmanlı dönemi mekteplerinde de öğrencilere dersi tekrar ettiren, öğrenme güçlüğü çeken öğrencilere ve diğer öğrencilere de ders çalışırken yardımcı olan görevliler bulunmaktaydı. Mekteplerde olduğu gibi mesleki eğitimde de örnek

olma çok önemliydi. Ailelerden başlayıp kanaat önderlerine kadar örnek olmaya çok önem verilirdi. Çocuklar ve gençler olumlu davranışları, belli becerileri toplumda görme ve yaşama imkânına sahipti.

Alternatif eğitimde bütüncül bir bakış açısı mevcuttur. Okul, sadece bilgi aktarılan ya da kişileri belli bir kalıba sokmaya çalışılan bir yer değildir. Elbette her okulun kendine göre bir misyonu, kültürü ve aktarmak istediği değerleri mevcuttur. Alternatif eğitimin ana akım eğitimden bu konudaki farkı tek tipleştirmeden ve öğrencinin kişilik özelliklerini dikkate alarak yapmasıdır. Alternatif eğitimde öğrencinin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor gelişimi birlikte ele alınır. Günlük yaşam becerilerini edinmesi hedeflenir. Bir bilgiyi edinirken etkinlikler esnasında arkadaşıyla paylaşma, diğerlerinin haklarına saygı gibi duyuşsal özellikler kazanması da arzu edilir. Dersler esnasında kendini ve diğer varlıkları tanıyarak sorumluluklarını öğrenir. Türk düşünürlerine göre, birey önce kendini tanımalı, insanın mahiyetini bilmeli, evreni ve yaratıcısını tanımalıdır. Kendini her yönden geliştirmelidir. Doğruyu ve yanlışını bilmek yetmez, doğruyu tercih edecek iradeye de sahip olmalıdır. Bildiklerini hayata geçirmelidir. Edindiği bilgi ve becerilerini kendine ve topluma faydalı olacak şekilde kullanmalıdır. Alternatif eğitimde oyun ve spor, hem bedensel gelişim, hem de kişilik gelişimi açısından çocuklar ve gençler için önemlidir. Okulların daha kuruluş aşamasında öğrencilerin sağlıklı gelişimine uygun fiziki ve sosyal bir ortam imkânlar ölçüsünde oluşturulmaya çalışılır. Türk kültüründe de bedensel gelişim çok önemlidir. Köylerde ve şehirlerde yapılan şenliklerde, düğünlerde bile bedensel etkinlikler, oyunlar ve sportif müsabakalar tertip edilirdi. Klasik dönem Osmanlı'da Bursa'daki ilk mekteplerde Beden Eğitimi dersi bulunmaktaydı. Devlette bazı görevler üstlenecek kişileri yetiştiren Enderun mekteplerinde de diğer derslerin yanında beden eğitimine, çeşitli sporlara yer verilirdi. Birlikte, toplu yaşamın gerektirdiği ahlâki özelliklerin kazandırılmasına önem verilirdi. Hem güzel sanatlar, hem de el becerileri (zanaat) üzerinde durulurdu.

### **Sonuç**

Türk kültüründe alp tipi insandan başlayarak değişik adlarla erdemli insanlar yetişmesi hedeflenmiştir. Bilgiye önem verilmiştir. Aile kurumuna da önem verilirdi. Çocuklar, ailede hem hayatın gerektirdiği becerileri edinir, hem de olumlu davranış özellikleri kazanırlardı. Mesleki bilgiler usta-çırak ilişkisi içinde öğrenilirdi. Toplumdaki bilge kişilerden başlayarak herkes, çocuklara ve gençlere rol model olurdu. Doğal bir öğrenme ortamı mevcuttu. İslam dininin kabulü sonrası da bu anlayış devam etmiştir. İslam dini de okumaya önem vermiş ve insanlara



faydalı olmanın önemine vurgu yapmıştır. Türkler yerleştikleri bölgelere eğitim kurumları açmışlardır. Yaygın eğitim kapsamında meslek içinde öğrenme, camilerdeki vaazlar, evlerde ve diğer kurumlardaki halka açık söyleşiler olarak sıralanabilir.

Sanayi devrimi sonrası, dünyada sistemin ihtiyaç duyduğu insanı yetiştirmek, belli bir kalıba sokmak amacıyla fabrika tipi eğitim anlayışına geçilmiştir. Bu anlayışa karşın Montessori, Waldorf, Reggio Emilia, Ev Okulu, Uluslararası Bakalorya vb. alternatif eğitim anlayışları ortaya atılmıştır. Türk kültüründe ve alternatif eğitimde insana önem verilir. Alternatif eğitimde her öğrenci kendi hızında ilerler ve tercihlerine önem verilir. Öğretmenin rolü rehberlik etmektir. Öğretmen aynı zamanda rol model olmalıdır. Türk kültüründe öğretmenin öğrenciye rol model olacak donanıma sahip olması beklenir. Alternatif eğitimde bütüncül bir bakış açısı mevcuttur. Türk kültüründe de çocuğun her yönüyle gelişmesine önem verilir.

Günümüzde de eğitim ile ilgili bir takım geliştirme çabaları görülmektedir. En köklü anlayış değişikliği 2005'te öğretim programlarında yapılmıştır. Yine de bireysel farklılıklara daha çok önem veren, rekabetçi değil işbirliğine dayalı, daha hayatın içinde bir eğitim anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Alternatif eğitimden ve Türk kültüründen günümüz şartlarına göre bundan sonraki düzenlemelerde istifade edilebilir.

### **Kaynaklar:**

- Sıddık Ünalın - Hakan Öztürk, “İslamiyet’ten Önce Türkler’de Eğitim ve Öğretim,” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13: 2, 2008.
- Mehmet Özmenli, “Ortaçağ’da Türklerde Bilginin Varlığı”, The Journal of Academic Social Science Studies, Volume 5, Issue 3, June 2012.
- İlhan Aksoy, “Türklerde Aile ve Çocuk Eğitimi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 4, Sayı 16, Kış 2011.
- Ramazan Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, AÜİFD 47, Sayı 2, 2006.
- Mehmet Şişman, Öğretmenliğe Giriş, Pegema Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Zeki Salih Zengin, “İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam’da Eğitim ve Öğretim”, Din Eğitimi El Kitabı (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Hasan Çelikkaya, Din Eğitimi İhtiyacı, 2.b., Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2014.
- Semih Aktekin ve Mustafa Öztürk, “Giriş”, Çok Kültürlü Bir Avrupa İçin Tarih ve Sosyal Bilgiler Eğitimi (Ed. Semih Aktekin-Penelope Harnett-Mustafa Öztürk-Dean Smart), Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara 2009.
- Ron Miller, “Eğitim Alternatifleri Niçin Var?”, Alternatif Eğitim e-Dergisi, Sayı 1, Ocak 2010.
- Bülent Sezgin, "Uluslararası Bakalorya Programında Tiyatro Ve Drama Ders Müfredatının Model Analizi", Hasan Âli Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, 11: 2, 2014.
- Yıldız Kızılabdullah,. "Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi", Ankara Üniversitesi, AÜİFD, Cilt XLIX, sayı II, 2008.
- Metin Elkatmış, “Geleceğin Okullarına Dair Bir Perspektif”, The Journal of Academic Social Science Studies, Volume 6, Issue 2, February 2013.
- Özgür Erakkuş, “Farklı Okul Modellerinde Din ve Değerler Eğitimi”, Bülent Ecevit Üniversitesi, Karaelmas Journal of Educational Sciences, Cilt 2, Sayı 2, 2014.
- İslam Musayev, “Ortaokul Öğrencilerinin Olumlu Ve Olumsuz Davranışlara İlişkin Görüşleri”, Akademik Bakış Dergisi, Sayı 46, Kasım – Aralık 2014.
- Cevdet Kırpık, “Tarih ve Sosyal Bilgiler’de Aktif Öğrenme”, Çok Kültürlü Bir Avrupa İçin Tarih ve Sosyal Bilgiler Eğitimi (Ed. Semih Aktekin-Penelope Harnett-Mustafa Öztürk-Dean Smart), Harf Eğitim Yayıncılığı, Ankara, 2009.

- Onur Yayla, Ivan Illich'in 'Okulsuz Toplum' Önerisinin İşlevselci ve Çatışmacı Yaklaşımlar Açısından İncelenmesi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2011.
- Murat Kandemir, Alternatif Eğitim Manifestosu, 3. b., Sınırsız Yayıncılık, Ankara 2014.
- Mefail Hızlı, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999.

# TÜRK TARİHİNDE VE GELECEKTE DEĞERLER EĞİTİMİ

**Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞANVER**  
**Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**mehmetsanver@hotmail.com**

**Doç. Dr. Metanet MEMMEDOVA**  
**Bakü Devlet Üniversitesi**

## **Özet:**

Değerler eğitimi son zamanlarda sıkça duyulan bir kavramdır. Toplumların tarihten gelen yaşanmışlıklarla oluşmuş, bireylerin davranışlarına hayata bakış açısına yön veren, insanlar arası ilişkileri düzenleyen değerleri vardır. Değerlerin aktarımı ise yüzyıllardır devam eden bir süreçtir. Türk kültür tarihinde günün şartlarına göre gelişerek ve değişerek ailede, meslek örgütlerinde, eğitim kurumlarında, ticari mekânlarda, dini tesislerde, sanatsal etkinliklerde beceri, ahlâk ve değerler eğitimi yapılmıştır. 20. yüzyılda eğitim daha çok devletçe belirlenmiş değerlerin davranışçı yaklaşımla empozisi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu anlayış, günümüz insanının ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Geçmişten gelen birikim ile günümüz ihtiyaçlarına göre bir kültürlerarası anlayışı da kapsayacak şekilde değerler eğitimi uygulamalarına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmada Türk kültür tarihinde değerler eğitimi literatüre dayalı olarak ele alınmış ve geleceğe dönük öneriler sunulmuştur.

**Anahtar sözcükler:** Eğitim tarihi, beceri, ahlâk, değerler, değerler eğitimi, Türk kültürü

## **Giriş:**

Okulların verimli şekilde yönetilmesi, toplumun beklentilerine cevap vermesi önemli bir husustur. Okullarda öğretim hizmetinin yanında rehberlik hizmetlerinin daha etkili yürütülmesi ve öğrencilerin olumlu davranışlar kazanması daha çok talep edilmeye başlamıştır. Öğrenme, toplumun gelişmesinde önemli bir etken olduğu için, eğitim toplumsal gelişmeye yatırım niteliğinde olmalıdır. Bu nedenle toplumlar, sadece maddi sermayeye ve ekonomik alanlara yatırım yapmamalı, aynı zamanda eğitime gereken yatırımı yapmalıdır. Toplumsal bir yatırım özelliği taşıyan eğitim, toplumun gerçeklerinden soyutlanamaz. (Çalık – Sezgin, 2005).

Öğrencilere olumlu davranışlar kazandırma, okulların önemli işlevlerinden birisi olmuş ve her zaman uygulanagelmıştır. Bu yöndeki faaliyetler daha çok öğretmenlerin şahsi gayretiyle sürmüştür. Bazı derslerde davranışçı yaklaşım kapsamında doğrudan değer aktarımı şeklinde bilgi aktarımı olmuştur. Sınıf/şube rehber öğretmenlerinin de bu konuda çabaları olmuştur. Değerler eğitiminin Türkiye’deki uygulaması öncelikle, UNESCO tarafından desteklenen ve “Yaşayan Değerler Eğitim Programı (YDEP)” adı altında 1995 yılında Birleşmiş Milletlerin 50. yıl dönümü kutlamaları için hazırlanan uluslararası bir projeye dayanmaktadır. Uluslararası boyutta eğitimcilerin ortaklaştığı “Yaşayan Değerler Eğitimi” adı verilen bu eğitim projesinde demokrasi, adalet, özgürlük gibi evrensel değerlerin öğrencilere kazandırılmasında telkin yolu değil, ‘etkinlik temelli’ yaklaşımlar yaygın olarak kullanılmıştır. Ayrıca değerler eğitimine yönelik farklı yaş grubundaki öğrenci ve öğretmenler için materyaller geliştirilmiştir. “Daha iyi bir dünya için değerlerimizi paylaşalım” yaklaşımından yola çıkan proje; iş birliği, özgürlük, mutluluk, dürüstlük, sevgi, alçakgönüllülük, barış, saygı, sorumluluk, sadelik, hoşgörü, birlik olarak 12 evrensel değere odaklanmıştır. Bu bağlamda Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2010 yılında valiliklere ve tüm ilk ve orta dereceli okullara; 2010-2011 eğitim öğretim yılının ilk haftasında okulöncesi, ilköğretim ve ortaöğretim okullarında ders içi ve ders dışında, değerler eğitimine yönelik faaliyetlerin gerçekleştirilmesi ile ilgili bir genelge yollamıştır. (Cihan, 2014). Bu genelge sonrası, müfredat dışı etkinliklere dayalı değerler eğitimi uygulamaları daha çok gündeme gelmiştir. 2005 yılında temel eğitimden başlayarak öğretim programları yapılandırmacı yaklaşıma göre güncellenmiştir. Öğretim programlarında duyuşsal kazanımlar ön plana çıkmış ve derslerde kazandırılacak değerler belirtilmiştir.

Geçmiş yıllarda değerler, ailede, okulda ve çevrede doğal bir şekilde öğrenilirken, toplumsal değişimler sonucu değerlerin edinilmesi için artık planlı ve programlı faaliyetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Değerlerin kazandırılması ve değerler eğitimi, 2005 ve 2010 yılından önce de dünyada değişik adlarla da olsa yapılmaktaydı. A.B.D.’de karakter eğitimi adı kullanılmış; vatandaşlık eğitimi, din ve ahlak eğitimi de benzer amaçlara hizmet etmiştir.

### **Değer Kavramı**

İnsan, çevresindeki varlıkları anlamlandırmada kendisine özgü belirli ölçütler kullanır. Bu ölçütler kimi zaman duyu organlarının kimi zaman da duygusal yönün bir ürünüdür. Duyu organları ile elde ettiği özellikleri varlıkları tanımlamada kullanan insan, o varlığa önem atfetmede, kıymet biçmede duygusal olarak sahip olduğu izlenimlerden yararlanır. Duygusal olarak

sahip olunan bu izlenimlere genel olarak “değer” adı verilir. (Yeşil - Aydın, 2007). Değerleri aktarma araçlarından biri de okuldur. Eğitimin hem birey, hem de toplum için önemli bir işlevi yerine getirmesi, doğal olarak ona çeşitli ve birbirinden farklı ilgi, istek ve taleplerin yöneltmesine yol açmaktadır. Birçok farklı toplumsal yapının eğitime dair kendi görüş ve açıklamaları bulunmaktadır. (Cihan, 2014). Pek çok birey ve kurum, okullarda öğrencilerin olumlu davranışlar ve bazı değerleri kazanması gerektiğini belirtmektedir.

Birey ve kurumların eğitimden farklı beklentileri olduğu gibi, değere farklı anlamlar yüklenmektedir. Değer kavramı yüzyıllar boyunca üzerinde konuşulan konular arasında yer almış, felsefi tartışmalar yapılmış, kişilerin yargılarıyla, yaşamla, ahlâkî ilkeler ve inançlarla ilişkilendirilmiş, farklı şekillerde tarif edilmiş, fakat üzerinde uzlaşmış bir tanıımı yapılamamıştır. (Akbaba - Altun, 2003). Değerler, bir kimsenin değişik durumlarda gösterdiği sürekli davranışlarına yön veren köklü inançlardır. Değerler tutum ve davranışlarla ilişkilidir ve onlara yön verir. (Aydın - Akyol, 2012). Değerler, yaşamımızı etkileyen ve hayatta önem verdiğimiz düşüncelerdir. (Doğanay, 2006). Değer, bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır. (Erol, 1993). Değerler, bireylerin bilinçlerinde yer eden ve onların davranışlarını yönlendiren güdülerdir. Değer, insanı insan yapan özelliklere sahip olan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikleri içinde barındıran inançlar bütünü olarak tanımlanabilir. (Çavdar, 2009).

Değerlerin birey ya da toplum açısından önemli bir işlevi, ona bir bakış açısı kazandırması, varlığı ve bulunduğu yer hakkında onu bilinçlendirmesidir. Çevresindeki olgu ve olaylara anlam vermede, önem atfetmede, değer biçmede, kendine konum belirlemede birey ve toplumu yönlendiren, eline ölçütler sunan özellikler, sahip olduğu değerler bütünüdür. (Yeşil - Aydın, 2007).

### **Değerler Eğitimi**

İlk insandan itibaren dünyadaki inanç sistemleri ve öğretiler insanlara ahlâklı olmayı, toplumsal hayatın kurallarını, bireyin mutluluğunu hedefleyen tavsiyelerde bulunmuşlardır. Örneğin, İslam dininin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de, Allah insanlara iyiliği ve iyilik yapmayı emretmekte ve kötülüğü yasaklamaktadır. (Âl-i İmrân, 3/104; Tevbe, 9/71, 112). “Düşünüp öğüt ve ibret almayacak mısınız?” şeklinde ayetler bulunmaktadır. (Meselâ bkz. Secde, 32/4; Yunus, 10/3). Ayrıca bazı ayetler güzel ahlâka ve ahlâkî erdemlere dikkat çekmektedir. (Al-i İmrân, 3/134-135). Hz. Muhammed de, “Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim” (İmam Mâlik, Muvatta, Hüsnü’l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/381) şeklinde ifade etmiştir.

İslamiyet öncesinde Türkler; Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar başta olmak üzere büyük medeniyetler kurmuşlardır. Bazı kişiler, atlı-göçebe bir topluluğun medeniyet kuramayacağını iddia etse de, bugünkü araştırmalar ve kazılar sonucu elde edilen buluntular, tersini ortaya koymaktadır. Çok geniş sahalara yayılan ve içinde birçok yabancı kültürleri de muhafaza eden devletler kurmuş olan Türkler'in, bu devletleri idare edebilmek için çok iyi bir devlet teşkilatı geliştirmeleri gerekiyordu. (Ünal - Öztürk, 2008). Devlet yönetimi sisteminde iyi yetişmiş insanlara ihtiyaç vardır. Türklerde okuryazarlık yaygındı ve her alanda yazıyı kullanmaktaydılar. “Destanlardan ve kitâbelerdeki ifadelerden, Türk-egitim sisteminin amacının “Alp-insan” tipi yetiştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bilge ve erdem kutsal sayılmış, ileriki kuşakların hayırla anmaları ve övmeleri için bilge olmanın gerekliliği vurgulanmıştır.” (Ünal - Öztürk, 2008).

Türklerin din olarak İslam'ı kabul etmesiyle Karahanlılar döneminden itibaren bilim ve kültür hayatında hızlanarak gelişmeye devam etmişlerdir. Semerkant, Buhara, Taşkent, Kaşgar gibi kentler birer kültür merkezi haline gelmiş, pek çok eğitim kurumları açılmıştır. Selçuklular, Osmanlılar ve diğer Türk devletlerinde eğitim hizmetleri gelişerek devam etmiştir. Medrese, küttâp, enderun mektebi, sıbyan mektebi gibi eğitim kurumları açılmıştır. Bunların dışında cami ve mescitler, saraylar, kitapçı dükkânları, ulema evleri, kütüphaneler birer yaygın eğitim kurumu işlevi görmüştür. Esnaf ve sanatkâra yönelik ahîlik teşkilatı da meslekî eğitim veren bir sistemdir. (Şişman, 2002). Türk medeniyetinde halk arasında kâğıda ve kitaba karşı derin bir saygı vardı. Mektep ‘adam (insan) olunan yer’ olarak görülüyordu. Bilgiye sahip olduğu halde insanî değerlere sahip olmayanlar hoş karşılanmıyordu. Medreseler öncesi eğitim amaçlı kullanılan yerler, diğer işlevlerinin yanında eğitim hizmeti de veriyorlardı. Medreseler ise eğitim ve öğretim amaçlı kurulmuşlardır. Diğer kurumlarla olan bağlantılarını da sürdürmüşlerdir. Selçukluların ardından Osmanlılar da ilk medreselerini İznik'te kurarak bu geleneği devam ettirmişlerdir. (Zengin, 2012).

Tarih boyunca Türklerde çocukların özbakımlarıyla ilgilenme dışında çocukların eğitimine özen gösterilmiştir. Eğitim yalnızca anneye bırakılmamış, komşular, mahalledeki bir yaşlı, o beldedeki bilge kişiler çocuğun gelişimine katkı sağlamıştır. (Güneş, 2012). Türk toplumundaki halk edebiyatı ürünleri, halk inanışları, çocuğun toplumdan beklenen davranış modellerini öğretmesinde oldukça etkilidir. İslam düşüncesine göre çocuklar anne babası için imtihan vesilesidir. Çocuğun eğitimine önem verilmediği takdirde ahirette müeyyideleri olduğu gibi, bu dünyada da bir takım sorunlarla karşılaşılabilir. Hz Muhammed'in öğretileri de çocuk eğitimine önem verilmesini vurgulamaktadır. “Çocuklarınıza ikram edin ve terbiyelerini güzel

yapın.” (İbn Mâce, Edeb 3). “Bir baba evlâdına güzel edep ve ahlâktan daha üstün bir miras bırakmış olmaz.” (Tirmizi, Birr 33). Türk Edebiyatında yer alan destanlar, hikâyeler, şiirler, masallar, seyahatnâmeler, fıkralar, halk âşıklarının (ozan) türküleri, maniler, atasözleri, deyimler vb. geçmiş kuşakların tecrübelerini aktarmada öğüt verici olarak kullanılmıştır. Bilgi ve öğüt verme ile rol model olma birbirini tamamlamalıdır. Türk toplumunda aileden başlayarak, okulda, meslek eğitiminde, toplumda değerlere dayalı bir yaşamla karşılaştığı için değerler doğal ortamında verilmekteydi.

“Kutadgu Bilig” adlı eseriyle bilginin ve bilgili olmanın önemi, faziletin, ahlâkın güzelliği üzerinde duran Yusuf Hâs Hâcib’e (1017-1077) göre, çocuk kendisine verilen veya gösterilen bilgi, tutum ve davranışları kolayca algılayıp uygulayabilir. Çocuk eğitiminde sözden çok davranışın daha etkili olduğu bilinmelidir. Anne ve babalar, çocuklara sürekli olarak “şunu yap, bunu yapma; şu iyidir, bu kötüdür” tarzında öğütler vermek yerine, onlara model olup olumlu ve güzel davranışlarda bulunarak eğitim vermelidirler. Çocuk, güzel ahlâkın insana nasıl yakıştığını, insanın üzerinde ne kadar güzel durduğunu görebilmelidir. (Emiroğlu, 2012). Bununla birlikte elbette ki bilgi aktarımı da eğitimde olması gereken unsurlardandır. Yusuf Hâs Hâcib’in eseri Kutadgu Bilig de nasihatnâme türünde edebi bir eserdir. Halk ozanları da aynı şekilde topluma bilgi vermekteydi. Camilerde vaazlar da bilgi verme amaçlıdır. Son yıllarda yapılan bir araştırmaya göre, Azerbaycan’da bağımsızlıktan sonra halk, dinî bilgilerini daha çok gerçekleştirilen dinî merasim ve törenlerde veya camilerde din görevlileri tarafından yapılan vaaz ve konuşmalardan elde etmektedir. (Musayev, 2013). Burada önemli olan değerlerin sözde kalmayıp yaşantıya dökülebilmesidir.

Türk toplumunda bazı değerler öne çıkmıştır.

- Fedakârlık (özgecilik), iyilik, ihsan, cömertlik
- Muhabbet, sevgi, merhamet, şefkat, aşk
- Bilgelik, akıllı olma, hikmet, kendini bilme, kâmil insan olma
- Cesâret
- Adalet, doğruluk, güvenilirlik, işi ehline vermek
- Kanaat (gözütokluk)
- Alçak gönüllülük (tevâzu)
- Sabır, tahammül, metânet
- Güzellikleri görme, olumlu düşünme
- Madde ve maneviyat sentezi



- Hoşgörü
- Azim, tevekkül, ümit, şükür
- Özür dileme, tövbe
- Hürriyet
- Müşâvere, görüş alışverişi
- Akraba ziyareti
- Ahlâk, edep, iffet
- İnanç
- Kendi haklarını koruma ve başkasının haklarına saygı (Akbaba, 2014).

İnsanlar yüzyıllarca tarım toplumunda yaşamışlardır. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da 18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın başlarına kadar teknolojik gelişmeye bağlı olarak toplumsal düzende dalgalanmalar olmuştur. Zamanla toplumsal değişim batı dışı toplumları da etkisi altına almıştır. Sanayi devrimi olarak adlandırılan bu dönemde endüstrileşme tarım toplumlarını kentsel sanayi toplumlarına dönüştürmüştür. O güne kadar oluşmuş ve kırsal yaşamı belirleyen tüm toplumsal normlar, alışkanlıklar ve gelenekler; fabrikaların ve kentin ritmi karşısında erimiştir. (Özdemir, 2007). İnsanlar (birey ve kitle olarak), fabrikada belli bir işi yapacak işçiler ve ekonomik bir varlık (homo-economicus) olarak düşünülmüş, üretime yaptığı katkıyla değerlendirilmiştir. Bu süreçte değerler göz ardı edilmiştir. Değişim sürecinde toplumlar, kazanç olarak kabul edilebilecek bazı değerleri kazanırken, bazı değerleri kaybetmiştir. Kaybedilen değerler, yeri doldurulamaz boşluklar bırakarak bireylerde uyum sorunlarına veya bireylerarası ya da kuşaklararası uyum sorunlarının yaşanmasına neden olmuştur. Son yıllarda sıkça duyulan “çağımızın hastalığı” vb. ifadeler bu gerçeğe dikkat çekmektedir. (Akbaba, 2014). Geçmişe kıyasla, yeni yetişen nesiller, beslenme, eğitim ve sağlık açısından iyi durumda olsa da pek çok ahlâki sorunla karşı karşıyadır. Bu sorunlar bireysel, toplumsal ve küresel bazdadır. (Köylü, 2007). Dünya tarihinin büyük çoğunluğunda toplumları yönlendiren ana unsur kutsaldı. Avrupa’da aydınlanma düşüncesi ile birlikte toplumsal düzenin metafizik sistemlerle değil, akıl ve gözlem yoluyla elde edilen verilerle açıklanabileceği savunulmuştur. Kutsalın yerine devlet konulmuştur. Devlet de kitle eğitimi yoluyla istenilen insan tipine uygun insan yetiştirmeyi tercih etmiştir. Modern eğitim, mekanist, pozitivist dünya görüşü ve bilim tarzının etkisiyle şekillenmiş ve sadece nesnelere “bakmaya” ve mekanik “bilme”ye (cognition) odaklanmıştır. İnsanın değerini koruyan sadece “bilme” değil, aynı zamanda “şuur”, “vicdan”, “merhamet” ve

“ahlâki değerler”dir. Bu temel değerlerden yoksun eğitimden geçen bireyler, kendisi dışındaki bireylere ve ekolojik çevreye rahatça zarar verebilmektedir. (Kenan, 2007). 20. yüzyıl Türk eğitim sisteminde uzun süre “davranışçı yaklaşım”a dayalı olarak öğretim programları hazırlanmıştır. “Davranışçı Yaklaşım”, öğrenmeyi uyarıcı tepki ilişkisiyle açıklar ve öğrenciyi kontrol edilebilecek, şekillendirilebilecek birer mekanizma gibi görür. Öğretmen "bilgiyi aktaran", öğrenci ise "bilgiyi alan" kişidir. Öğrenme-öğretme sürecinin temelinde öğretmen vardır. (Çelik, 2006). Yakın zamana kadar toplumu bireyin önüne alan ve tüm bireylerin toplumun çıkarları doğrultusunda şekillendirilebileceği görüşünü savunan “toplumcu ve disiplinci” yaklaşım tercih edilmiştir. Bu yaklaşımda etkili iki isim Emile Durkheim ve Ziya Gökalp’tir. Bu anlayışta toplum ve devletin çıkarları aşırı önemseniirken fertlerin şahsi kabiliyet, yetenek ve üretkenlikleri yeterince önemseni memektedir. (Gezer, 2007).

Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye’de de toplumda şiddet, güvensizlik, kötü alışkanlıklar, saygı, sevgi eksikliği, hoşgörü gösterememe gibi davranışlarda büyük bir artış gözlenmektedir. Toplumsal yapıdaki insani değerlerin azalması gelecek toplumlar için önemli bir tehdit oluşturabilir. Bu nedenle, eğitim sisteminin iyi ve etkili insan yetiştirme amaçlarına ulaşabilmesi için gerekli önlemleri alması önemli bir gereklilik olarak görülmektedir. Eğitim kurumları olan okullarda öğrencilerin akademik yönden gelişiminin sağlanmaya çalışılması ile birlikte, öğrencilere ders içi ve ders dışı etkinliklerle çeşitli değerlerin kazandırılması büyük bir önem taşımaktadır. Eğitimin insanlarda demokratik tutum, alışkanlık ve inançlar geliştirerek iyi ve etkili vatandaşlar yetiştirme gibi amaçları da bulunmaktadır. Son yıllarda tüm dünyada olmakla birlikte, Türkiye’de de yaşanan olumsuz toplumsal olayların, insanların değerleri yeterince kazanamamasından kaynaklandığı söylenebilir. (Deveci - Ay, 2009). Her ne kadar iş kanunlarında sınırlamalar olsa bile, işgörenlerin çalışma saatleri çok fazladır. İşveren konumunda olan pek çok kişi ise, kurumsallaşmaktan dolayı çok uzun saatler işyerinde kalmaktadır. Bazı ebeveynler çocuğu uyuduktan sonra evine gelmektedir. Diğer bir grup ebeveyn ise, iş yorgunluğunu mazeret olarak öne sürerek çocuklarını ve onlara karşı görevlerini ihmal etmektedir. Böylece çocuklar ve gençler ailede, toplumda ve medyada olumlu rol model bulamamaktadırlar. Ailede ve okulda ilgisizlik ve duygusal yoksunluk, öğrencinin kendisini olumsuz davranışlarla ifade etmesine yol açmaktadır. (Musayev, 2014).

Çocuğun gelişiminden aile sorumlu olmakla birlikte, tarih boyunca toplumdaki diğer kurumlar da çocuğun olumlu davranış kazanması için çaba sarf etmişlerdir. Okumak, adam olmak (olumlu davranışlara sahip olmak) anlamına gelmiştir. Yunus Emre’nin şiirinde “İlim ilim

bilmektir, ilim kendin bilmektir. Sen kendini bilmezsin, bu nice okumaktır” ifadesi yer almaktadır. 20. Yüzyılın başlarında okullarda olumlu davranış kazandırma rolü zayıflamış, 1980 den sonra ise yeniden ilgi görmeye başlamıştır. (Musayev, 2014). Tüm dünyada toplumda yaşanan sorunlar sonucunda okullarda olumlu davranışların ve değerlerin öğretilmesine ihtiyaç duyulduğu ilgililerce dile getirilmiştir. 1990’lı yıllarda yeni bir karakter eğitimi hareketi başlamış ve okulun ahlâkî girişiminin istenen asıl çıktısı yine “iyi karakter” olarak belirlenmiştir. (Sılay, 2010). Karakter eğitiminin ardından ahlâk eğitimi, değerler eğitimi, rehberlik etkinlikleri gibi kavramlar birbirinin yerine veya bazı farklarla kullanılmaya başlandı. İnsan sosyal bir varlıktır. Bu anlamda, hem kendisiyle, hem de toplumla uyum içerisinde yaşayabilmesi, sosyal bir varlık olmanın gereklerini bilmesi ve bunları başarıyla yerine getirebilmesiyle doğru orantılıdır. Bu gerekliliklerin önemli bir boyutu da, insanın toplum içindeki her türlü davranışını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla ortaya konulan ahlâki normlarla ilgilidir. (Kaya, 2007). Okullar eğitim ve öğretimin birlikte yapıldığı kurumlardır. Bu kurumlarda iyi öğretimin yapılabilmesi için eğitimin de etkin şekilde yapılması gereklidir. (Acat - Aslan, 2011). Değerler Eğitiminin amacı, bütün insanlığın ortaklaşa sahip olduğu evrensel değerlere vurgu yaparak iyi karakter örnekleri sergileyen, ahlâkî değerlere sahip, sorumluluk duygusu içinde hareket eden vatandaşlar yetiştirmektir. (Altan, 2011).

İttifakla denebilecek şekilde herkes, öğrencilerin olumlu davranışlar kazanması için bir şeyler yapılması gerektiği kanaatindedir. Ancak bunun nasıl yapılabileceği hususu da çok önemlidir. Esasen değerlerin edinimi, genel eğitimdeki iyileşmelerle de bağlantılıdır. Bazı araştırmacı ve düşünürler, okul ve eğitim sistemini iyileştirmek için bazı önerilerde bulunmuşlardır. (Gezer, 2007). Buna göre;

- Eğitim, öğretmen, kurum ya da sistem merkezli değil, insan merkezli olmalıdır.
- Eğitim, iyi ya da uysal vatandaş değil, özgür ve tam gelişmiş insanı hedeflemelidir.
- Eğitim, hayatla ve uygulamayla iç içe yürütülmelidir.
- Okul ve sınav başarısı değil, hayat başarısı öncelenmelidir.
- Otoriter ve baskıcı değil, bireyin özelliklerini geliştirici, özgür bir eğitim olmalıdır.
- Fert ve toplum dengesi sağlanmalı, ancak önceliği ferde vermelidir.
- Çok boyutlu ve bütüncül bir eğitim anlayışı esas alınmalıdır.
- Eğitim otoriter ve baskıcı olmamalı, özyönetimi esas almalıdır.
- Eğitim demokratik olmalı, insan haklarına ve farklılıklara saygı esas olmalıdır.
- Eğitim, millî ve yerel değerlerle barışık ve evrensel değerlere açık olmalıdır.

Öğretim programlarında 2005 yılında değişikliğe gidilmiştir. Programlar yapılandırmacı yaklaşım esas alınarak güncellenmiştir. Okullar ise değişime kısmen direnmektedir. Başarı ve sınav odaklı anlayış devam etmektedir. Öğretmenlerin öğrenci oldukları dönemde davranışçı yaklaşımla yetişmiş oldukları ve bilgi yetersizliği sonucu sınıf ortamında geleneksel yaklaşımların tercih edildiği yapılan araştırmalarda belirtilmektedir. Bazı öğretmenlerde ise, “dersimi verir, çıkarım” şeklinde bir bakış açısının var olduğu, değişime ve yeniliğe kapalı bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Değerler eğitimi çalışmalarına katkı sağlamak isteyen öğretmenlerin de desteğe ihtiyaçları olduğu belirtilmelidir. Değerlerin kazanılmasında iki anlayış karşımıza çıkmaktadır: Öğrenciyi boş bir zihinsel levha (*tabula rasa*) olarak gören anlayış ve içinde bu potansiyele sahip bir varlık olarak gören anlayış. İnsanların kişiliklerini, iradelerini, ilgilerini, ihtiyaçlarını, yeteneklerini ve potansiyel güçlerini yok sayarak, onları bir şekle ve kalıba sokma anlayışından vazgeçilmelidir. Esas olan iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı, sebeplerini ve sonuçlarını anlatmak, değerlerin yaşanabilir olduğunu göstermek ve kararı öğrenciye bırakmak olmalıdır. Sanayi toplumunda okul, bazı bilgi ve becerilere ulaşmanın yoluydu. Günümüzde bilgi çeşitlenmiş, artmış, ancak bilişim teknolojisindeki gelişmeler, ulaşım imkânlarının artması vb. ile bilgiye ulaşma imkânları da artmıştır. Bu durum, yeni kültür ve uygarlıklarla etkileşimi kolaylaştırmakla birlikte, bilgiyi edinme, varolanların arasından en uygun olanını seçme ve başkalarıyla paylaşma gibi becerilere sahip bireylerin yetiştirilmesine duyulan gereksinimi de karşılamaya yönelik olmalıdır. (Aslan, 2004 ).

Toplumların öne çıkan ya da o topluma has değerleri bulunmaktadır. Değerler eğitimi etkinliklerinde bireyin ve toplumun değerleri de dikkate alınmalıdır. Diğer yandan insanlığın ortak malı olan bilim aracılığıyla, insan sağlığına ve kaliteli yaşayışa olumlu katkısı olan değerler tespit edilerek tüm insanlığın hizmetine sunulmalıdır. (Akbaba, 2014). Aslan’a (2004) göre “*Önemli olan, her toplumun tarihinden taşıdığı kültürel değerlerini ve bilgi birikimini küresel gelişmeler karşısında koruması ve olabildiğince hızla yayılan bu küresel değerlere bir yandan uyum sağlaması, öte yandan gelişmelere katkı sağlamasıdır.*” Çokkültürlü yaşam şartlarına da uyum gösterilmelidir. Bireyler diğer kültürlerle bir arada yaşayabilmeli ve birbirinin değerlerine saygı duymalıdır.

Gelecekte okullar, sürekli yaşam merkezleri haline gelecek, belli bir kitleye belli bilgilerin aktarıldığı sınırlı bir yaşam alanı olmaktan çıkacaktır. Okullar, sosyal, kültürel, sportif ve sanatsal faaliyetlerin gerçekleştiği mekânlar haline gelecektir. Eğitimin en eski gerçeği olan

beşikten mezara ilkesi daha çok önemsenecektir. Eğitimde sürekliliği formal, geometrik kalıplara dökmeden, eğitim hayatın her anında, her yaşta, her yerde, her şeyle gerçekleşen bir faaliyet haline gelecektir. (Elkatmış, 2013). Toplumun bireyden beklentileri de değişmeye başlamıştır. İş hayatı açısından bakıldığında, iş hayatı dinamik bir yapıdadır. Çalışanlar yeniliklere uyum göstermelidir. İşyerleri çalışanlarını işbaşında ve hizmetiçi eğitim yoluyla eğitmekte ve geliştirmektedir. İş hayatına atılmış insanlar bile sürekli eğitim ile kendilerini geliştirirken yetişmekte olan bireylerin günümüz ve geleceğin beklenen ihtiyaçlarını dikkate almadan eğitim alması düşünülemez. Aslan'a (2004) göre *“dar kalıplar içine sıkışmış geleneksel eğitim sistemlerinin bir anlamı kalmamıştır. Dolayısıyla küresel etkilerden olumsuz etkilenmeyecek ancak üretilen küresel değerlerin ulusal değerlerle uzlaşmasını sağlayarak uygarlık projesinde kendine bir yer bulabilecek yeni bir eğitim sistemi ve onun uygulayıcısı olacak bir öğretmen tipi yetiştirmek kaçınılmaz olacaktır.”* Değerlerin önem kazandığı günümüzde değerlerin öğretim programlarında yer alması yeterli değildir. Öğretmenler ve öğretmen adayları bu değerlerin etkili şekilde nasıl edinileceği konusunda yetkin olmalıdır.

## Kaynaklar

- Acat, B. ve Aslan, M. (2011). Okulların Karakter Eğitimi Yetkinliği Ölçeği, Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 9, No. 21
- Âdem Güneş, The Wonder of Childhood, Nesil Yayınları, İstanbul 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Müsned.
- Ahmet Doğanay, Değerler Eğitimi, Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi Yapılandırmacı Bir Yaklaşım, (ed.) Cemil Öztürk, Pegem Akademi, Ankara 2006.
- Erol Göngör, Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Fethi Çelik, “Türk Eğitim Sisteminde Hedefler ve Hedef Belirlemede Yeni Yönelimler”, Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 11, 2006.
- H. Deveci – T. Ay, “İlköğretim Öğrencilerinin Günlüklerine Göre Günlük Yaşamda Değerler”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı 2/6, Kış 2009.
- İbn Mâce, Sünen.
- İbrahim Gezer, Nasıl Bir Eğitim Eğitimde Alternatif Arayışlar, Bakış Yayınları, 2007.
- İmam Mâlik, el-Muvatta.
- İslam Musayev, “Azerbaycan’da Ailede Din Eğitimi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 22, Sayı 1, 2013.
- İslam Musayev, “Ortaokul Öğrencilerinin Olumlu Ve Olumsuz Davranışlara İlişkin Görüşleri”, Akademik Bakış Dergisi, Sayı 46, Kasım – Aralık 2014 (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi).
- Kadir Aslan (2004) Küreselleşmenin Eğitim Boyutu, Ege Eğitim Dergisi Sayı 5, 2004.
- M. Altan, “Çoklu Zekâ Kuramı ve Değerler Eğitimi”, Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi, Yıl 2011, Sayı 4.
- M. Çavdar, İlköğretim, “Öğretmenlerinin Bireysel Değerlerinin Çok Boyutlu İncelenmesi”, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.
- Mehmet Şişman, Öğretmenliğe Giriş, Pegem Yayıncılık, Ankara 2002.
- Mehmet Zeki Aydın - M. Şebnem Akyol, Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler Etkinlikler Kaynaklar, Nobel Yayıncılık, Ankara 2012.
- Metin Elkatmış, “Geleceğin Okullarına Dair Bir Perspektif” The Journal Of Academic Social Science Studies, Volume 6, Issue 2, February 2013.

- Mevlüt Kaya, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlâki Konuların Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 23, Samsun 2007.
- Mustafa Köylü, Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç, ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- N. Cihan, “Okullarda Değerler Eğitimi Ve Türkiye’deki Uygulamaya Bir Bakış”, Electronic Turkish Studies, Vol. 9/2, 2014.
- Nur Sılay, Yükseköğretimde Karakter Eğitiminin İncelenmesi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.
- R. Yeşil - D. Aydın, “Demokratik Değerlerin Eğitiminde Yöntem Ve Zamanlama”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11/2, 2007.
- S. Akbaba - S. Altun, “Eğitim Yönetimi ve Değerler”, Değerler Eğitimi Dergisi, 1/1, 2003.
- Selim Emiroğlu, “Kutadgu Bilig’de Çocuk Eğitimi”, Turkish Studies, Vol. 7/1, Winter 2012.
- S. Kenan, “Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?”, Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- Sıddık Ünal - Hakan Öztürk, “İslamiyet’ten Önce Türkler’de Eğitim ve Öğretim,” Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2, 2008.
- Sırrı Akbaba, Psikolojik Sağlığı Koruyucu Rehberlik, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2014.
- M. Özdemir, Toplumsal Değişme Karşısında Aile ve Okul. Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 5/2, 2007.
- Temel Çalık - Ferudun Sezgin, “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, Kastamonu Eğitim Dergisi, 13/1, 2005.
- Tirmizi, Sünen.
- Zeki Salih Zengin, “İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam’da Eğitim ve Öğretim”, Din Eğitimi El Kitabı (Ed. Recai Doğan, Remziye Ege), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

# FÜRÜZAN'IN 'PARASIZ YATILI' VE ERENDİZ ATASÜ'NÜN 'KADINLAR DA VARDIR' HİKÂYELERİNİN CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

Melinda BOTALIĆ/ Nadira ŽUNIĆ

Univerzitet u Tuzli

melindabotalic@gmail.com

## ÖZET

Bu çalışmada Füzuran'ın 'Parasız Yatılı' ve Erendiz Atasü'nün 'Kadınlar da vardır' hikâyelerinin karşılaştırmasıyla toplumsal gücünün cinsiyet sorunundaki etkisi anlamaya çalışılmış. Diğer yandan, sözkonusu kadın yazarlarının bu iki hikâyesinden hareketle cinsiyet sorunlarına yaklaşımı incelenmiştir. Her iki yazar Türkiye'de ilk önce kısa hikâyeleriyle tanınmış, ilk kitaplarının isimleri bu çalışmada da incelediğimiz hikâyeleriyle aynı adını taşımaktadırlar. Buna bağlı olarak öncelikle bu hikâyeleri ile araştırma yaptıktan sonra elde ettiğimiz sonuçları karşılaştırmak, bu iki kadın yazarının ortak noktalarını da keşfetmek yararlı olacağına inanmaktayız. Türkiye'deki kadınlar geçmişte hangi problemleriyle başbaşa gelmiş, bugünkü kadınların Türk toplumundaki yeri ve Füzuran / E.Atasü'nün bu konuda hikâyelerinde tanıttıkları kadın kahramanlarının bu sorunlarını nasıl üstlendikleri hakkında görüşleri de çalışmamızda yer almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Erendiz Atasü, Füzuran, cinsiyet, cinsiyet perspektifi, kadın.

## SAŽETAK

Kontrastiranjem pripovjedaka „Besplatno školovanje“ autorice Füzuran i „Postoje i žene“ autorice Erendiz Atasü, istraženo je pitanje roda s aspekta društvene moći, te se pokušao razumijeti njihov pristup ovoj problematici. Budući da su se obje spisateljice u Turskoj afirmirale upravo kratkim pričama, a njihove prve objavljene zbirke pripovjedaka objavljene su pod imenima *Besplatno školovanje* i *Postoje i žene*, stoga se i činilo interesantnim uporediti baš dvije pripovijetke po kojim zbirke i nose naziv, te samim time dokučiti dodirnu tačku između ovih priča/autorica. Koji su to problemi s kojima se žena(e) u Turskoj morala(e) izboriti kako bi danas bila(e) tu gdje jeste/jesu, odnosno kako su ove autorice doživjele i opisale taj proces, tema je koja će u ovom istraživanju biti značajna, a koja se neposredno tiče ženskih likova predstavljenih u ovim kratkim pričama.



**Ključne riječi:** *Erendiz Atasü, Füzruzan, rodna perspektiva, žena*

## Uvod

Termin feminizam u Turskoj se javlja pred kraj 19. i u ranim decenijama 20. stoljeća, kada su žene dobile većinu građanskih i političkih prava. (usp. Karataş 2009: 1655) Što se pak, obrazovanja žena tiče, presudnu ulogu odigrao je period tanzimatskih reformi (1839-1876), kada je Osmansko carstvo krenulo sa modernizacijom na društvenom, političkom i ekonomskom nivou. 1858. godine osnovana je prva Srednja škola za djevojke, međutim obrazovanje se i dalje temeljilo na osnaživanju porodičnog života, što je podrazumijevalo obrazovane majke i supruge.

Period nakon osnivanja Republike Turske na čijem čelu se nalazio Mustafa Kemal Atatürk, donio je radikalne promjene u život žene, gdje je žena postala promotorkom zapadnih vrijednosti, prestala je biti marginalizirana, uživala je puna građanska prava i naravno skinula je hidžab.(usp. Spahić-Šiljak 2012)

Ipak, sve je to bilo prividno, kako možemo zaključiti iz stavova ovih dviju autorica, budući da su žene i dalje diskriminirane, jer osnaživanje žena kroz obrazovanje nije svim ženama donijelo punu slobodu. Jedino su žene iz više i, djelimično, žene iz srednje klase uživale svoja prava, dok su duboko ukorijenjeni patrijarhalni odnosi ženama iz nižeg staleža i dalje zadavali glavobolje.

Emancipacija žena pod kemalističkom državom polako se preobraćala u individualni feministički identitet, i rađanje čvrstog feminističkog pokreta godine 1975. Sirin Tekeli, jedna od najprominentnijih aktivistica u Turskoj ukazuje na progresivne ženske organizacije koje su se borile protiv državne kontrole rodne politike iz 1980. kada su mnoge ljevičarske organizacije morale napustiti Tursku. (Spahić-Šiljak 2012: 75)

U turskoj književnosti, nezaboravne ženske likove u svojim djelima, najprije je oslikala Halide Edip Adivar, čije su heroine pravi borci za ženska prava, jer je i ona sama bila takva:

Žestoki govor kojeg je, 1. maja 1913.godine na mitingu pod nazivom *Sultan Ahmet*, održala Halide Edip Adivar, predstavljao je prvi znak da su žene istupile na društvenu scenu. (Karataş 2009: 1656)

Nakon ove vrsne spisateljice koja se istinski borila za izlazak žene/a iz anonimnosti, u turskoj književnosti javile su se i mnoge druge koje su žensko pitanje dovele u žižu interesovanja turskog društva i javnosti, nastojeći da svoje žensko iskustvo i viđenje svijeta oko sebe transponiraju u svoje pripovijetke i romane. Najvažnije među njima su Leylâ Erbil, Adalet Aĝaoĝlu, Fûruzan, Nezihe Meriç, Tomris Uyar, Latife Tekin, Erendiz Atasü i mnoge druge.

Predstavljanjem pripovijedaka „Besplatno školovanje”<sup>1</sup> i „Postoje i žene”<sup>2</sup> turskih spisateljica Fûruzan odnosno Erendiz Atasü iz perspektive rodne analize, nastojalo se odgovoriti na pitanje rodne/spolne asimetrije unutar turskog društva, kao i detaljnije razmotriti odnos ovih autorica spram tog problema.

Budući da su žene od davnina bile/jesu zaštitnice ličnog, dok sfera javnog pripada muškarcu kao „intelektualno nadmoćnijem biću koje ima sposobnost racionalnog rasuđivanja“, za razliku od žene kojom upravljaju emocije, iz čega proizilazi da se „žena uvijek definira u odnosu na porodicu i muškarca, dijelom je nekoga te nije samostalna jedinka“(usp. Spahić-Šiljak 2012: 127) što se pokušalo i dokazati u ovim dvjema pripovijetkama.

Stoga je bilo potrebno istražiti na koji način su ove dvije spisateljice tematizirale ženu i kako se pitanje roda realizira u njihovim pripovijetkama. Na samom početku istraživanja, odnosno komparacije njihovog opusa pažnju privlači činjenica da se Erendiz deklarirala kao feministica, dok Fûruzan nije. U svijetlu toga predstavljena je slika žen(a)e i muškar(a)ca u navedenim kratkim pričama Fûruzan i Atasü, te su se nastojali predstaviti likovi i teme u ovim pripovijetkama.

### „Besplatno školovanje“

---

<sup>1</sup> *Parasız Yatılı* odnosno *Besplatno školovanje* je naziv prve zbirke pripovjedaka turske spisateljice Fûruzan(1935) a objavljena je 1971. godine. U ovom djelu nalaze se i ove kratke priče: *Sabah Eskimişliğin, Özgürlük Atları, Münip Bey'in Günlüğü, Taşralı, Piyano Çalabilmek, Nehir, Su Ustası Miraç, İskele Parklarında, Edirne'nin Köprüleri, Yaz Geldi i Haraç*, koje nisu analizirane u ovom radu. Svi navodi kao i prijevod samog djela, preuzeti su iz knjige *Pet priča* koju je za konektum prevela i priredila Kerima Filan.

<sup>2</sup> *Kadınlar da Vardır* (Postoje i žene) naziv je prve zbirke kratkih priča Erendiz Atasu (1947) koje je objavljeno 1983. Naziv djela *Kadınlar da Vardır* kao i svi citirani dijelovi iz ove pripovijetke prevedeni su isključivo za potrebe ovog rada. Osim ove, u pomenutoj zbirci se nalaze i sl. pripovijetke: *Bir Tren Yolculuğu, Bir Yüz – Bir Ters, Balkon Saati, Özlem Zamanı Geçti, Yemen'den Bir Yel Esti, Sessiz Ali i Bir Kimlik Aranıyor*, koje nisu bile predmetom istraživanja ovoga rada.

U ovoj kratkoj priči, autorica je predstavila figuru majke – zaštitnice ognjišta, i njen odnos naspram kćeri. Budući da joj suprug, kojem u patrijarhalno konstruiranom društvenom okruženju pripada sfera javnog, više nije među živima, ona je primorana da sebi i djetetu obezbijedi kakvu-takvu egzistenciju. Iako je uloga radnika i hranitelja porodice, unutar patrijarhalne ideologije odnosno rodne (ne)ravnopravnosti, dodijeljena muškarcima, u ovoj priči susrećemo se sa ženom, koja nije školovana ni pripremljena na takvo što, ali ipak uspijeva da nađe posao.

Međutim, pronalaskom posla trpi njen odnos sa osmogodišnjom kćerkom, budući da je primorana ostaviti tako malo dijete da se brine samo o sebi pet dana u sedmici, kako bi joj obezbijedila osnovne životne potrebe. Stoga ona mašta o tome kako će se njena kćer školovati i jednog dana postati učiteljica, a samim tim obezbijediti bolju egzistenciju i sebi i majki.

Priča počinje tako što majka objašnjava kćeri kako će nakon ispita, koji ona treba da položi kako bi imala besplatno školovanje, ići da ručaju u buregdžinicu, i čak možda pojesti i nešto slatko, iz čega se neupitno može zaključiti njihova nepovoljna materijalna situacija.

Kad ti završiš i iziđeš, spustit ćemo se opet pješice niz brdo i ručat ćemo kod onoga buregdžije u Misir čaršiji, znaš, onaj što nam se sviđa kod njega, onaj što ima kanarince. Pa šta ako se počastimo jednom u sto godina!(...) A možemo pojesti i nešto slatko. Pa šta! (2008: 41)

Osim majčine želje da njena kći dobije besplatno školovanje, jer u suprotnom ona je neće moći školovati, a samim tim neće biti u mogućnosti ni obezbijediti joj bolju i bezbrižniju budućnost, u ovoj priči je prikazana i jedna uplašena, pametna, poslušna i prerano sazrela djevojčica. Okolnosti u kojima su se našle dvije žene, natjerale su prije svega malu djevojčicu da skrbi sama o sebi dok je majka na poslu u bolnici, a nevjerovatna je i njena zrelost kao i razumijevanje nezavidnog položaja i situacije koja ih okružuje:

„Majko, ja ću raditi sve kako si mi ti rekla. Nemoj se brinuti za mene. Ja svakako ručam u školi. Nemoj misliti šta je sa mnom.“ Majka se nije pomjerila. Ali nije bila zaspala. Tijelo joj nije bilo opušteno nego napeto. Još se više privila uz majku da osjeti njen miris koji ju je grijao. (2008: 45)

Majka djevojčicu povjerava gazdarici, te odlazi na posao, puna planova šta će sve moći da im priušti od prve plate.

Falocentrični zakoni unutar društvenih krugova kao i nejednakost prilika te stroge rodne podjele, mogu se vidjeti kada glavna junakinja priče odlazi na razgovor za toliko neophodan posao, gdje se žena, pogotovo udovica generalno posmatra kao nemoralna i to, u ovom slučaju, od strane druge žene.

„Uzet će me. Počet ću raditi za dan-dva. Razgovarala sam s glavnom sestrom, krupna žena. Postavila mi je nekoliko pitanja. „Jesi li ranije radila? Kad ti je muž umro? Na ovom poslu nema odmaranja. Ne moraš biti vješta da ga radiš, samo moraš biti vrijedna. (...) Imat ćeš dva dana u sedmici slobodna. Vraćat ćeš se na posao nedjeljom navečer. Imaš li djece? Nemaš je s kim ostavljati. Kažeš da je dobro dijete, da može brinuti o sebi. Ali još je mala. Je li ponavljala koji razred? Znači, dobro uči. Bravo! Mlada si i lijepa žena. Ovdje ima različitih ljudi. Ti treba da budeš ozbiljna. Ako se šta dogodi hoću od tebe da saznam. Poznata priča o keruši i repu. Neću nikakvog šminkanja. Je li to prirodno rumenilo na obrazima i usnama? ( 2008: 42-43)

Moralna vertikala odnosno ženino slijeđenje ustaljenih i naučenih obrazaca ponašanja, i u ovoj priči prikazani su kroz omalovažavanje i obezvrijeđivanje žene bez muža, posebno one koja se obrela u javnoj sferi, čime se u društvu instinktivno javljaju predrasude i takve žene vrlo lako stječu epitet moralno posrnule.

Rodna neravnopravnost, kao i marginalizacija žena unutar falocentrički ustrojenog društva u kojem vladaju dupli standardi, osnovne su ideje ove pripovijetke. Iako to autorica ne forsira i ne govori sasvim otvoreno o tome, ipak se čini da iz svakog novog reda čujemo vapaj diskreditirane, društveno odbačene žene, prikazujući nam glavnu junakinju koja želi da njena kćer ne dospije u isti položaj kao ona sama, pa se po svaku cijenu bori da se ona školuje i postane samostalna, odnosno da njena egzistencija ne ovisi od muškarca za koga će se udati, već da ona bude krojačica vlastite sudbine.

Ono za što se još glavna protagonistica ove priče bori je da njena kćerka ne bude određena u odnosu na muškarca kojeg izabere, nego u odnosu prema svojim vrijednostima i mogućnostima.

## “Postoje i žene”

Pripovijetka “Postoje i žene” opisuje odnos žene (Servete) i muškarca (Behçeta) koji potječu iz srednje klase, a paralelno je prikazan i odnos Gülşen- doktorice i njenog muža Erola - advokata. Centralni lik oko kojeg se formira kompletna fabula jeste Serveta, koja se zbog bolesti našla u bolnici. Njoj nisu rekli od čega boluje, ali zapravo se radi o tumoru na maternici. Serveta koja je svaku bolest preboljela “na nogama”, sada je primorana ležati u bolnici, na što nije navikla ni ona kao ni njezini ukućani, koji su zabrinuti jer su, čini se, tek u momentu kada im je saopštena jedna tako užasna vijest, vjerovatno shvatili neprocijenjivu vrijednost gospođe Servete.

Kada je Serveta počela krvariti, njen suprug nije tome pridavao nikakvu važnost, smatrajući to prolaznom pojavom, a i ona sama je mislila da se radi o nečem bezazlenom. Interesantno je, da se u ovoj priči, zapravo, strah od mogućeg gubitka supruge temelji na gubitku vlastitog osjećaja sigurnosti kod muškarca, tom gubitku čuvarice ognjišta, gubitku privilegija koje uživa, ne zbog nje - žene/supruge kao ljudskog bića, već nje kao robinje/sluškinje. Nakon Servetinog odlaska u bolnicu Behçet ostaje sam i tek u tim momentima shvata šta zapravo zauvijek može izgubiti:

Behçet nije mogao spavati. Krevet je bio prazan i hladan. Nekoliko godina nije čak ni zagrlio gospođu Servetu, više puta čak nije ni spavala pored njega, ali sada je krevet ipak bio jako prazan i jako hladan. (...) A šta ako kuća zauvijek ostane prazna... A šta ako se Serveta ne vrati...(....) Behçet ne zna ni jaje ispržiti.(....) A šta ako Servete više ne bude? Bio je uplašen. ( 2011:51)

Apsurdno je to da Behçet u nekim momentima, osim što se brine šta će biti s njim ako Serveta umre (Dakle, on je bitan, on pati, on strahuje!) on na neki način nju optužuje što se baš sad razboljela, kao da je to bila isključivo njena želja. Naime, ovdje vidimo jednu sliku patrijarhalnog poretka i neravnopravnog tretiranja *drugog*, gdje muškarcu sve mora biti podređeno, pa čak i čas kad će se žena/supruga razboljeti. Žena ja zapravo ta, koja muškarcu u svakom momentu mora biti na raspolaganju, jaka i slaba kad treba, tužna i sretna, zanemarujući u potpunosti svoja vlastita osjećanja, jer ona je *drugo*, ona je objekat, ona je nebitna - on je bog sam.

Ni Erol, suprug doktorice Gülşen, premda pripadnik mlađe generacije i predstavnik muškarca - intelektualca, ne razlikuje se mnogo od zadatog modela ponašanja muškarca unutar patrijarhalno uređenog društva. Erol, po zanimanju advokat, i nekada gorljivi socijalista, sve kućanske poslove kao i brigu oko djece prepustio je supruzi, također intelektualki sa neplaćenim produženim radnim vremenom unutar dobro poznata četiri zida.

Uzrok ovakvog ponašanja muškarca/muškaraca, najvjerojatnije možemo naći u tradicionalnoj porodici gdje majka vodi brigu o svemu u kući, dakle u sferi privatnoga, a otac je uglavnom odsutan zbog posla, tj., nalazi se u javnoj sferi, stoga sinovi poistovjećujući se sa muškim modelom u porodici odrastaju uz pretpostavku da su ženski poslovi sve ono što su njihove majke radile, a oni po svaku cijenu nastoje pobjeći iz tog privatnog prostora koji *a priore* pripada ženi.

Na osnovu navedenih opisa muškaraca koji se susreću u ovoj pripovijeci, dolazi se do zaključka da je muškarcima, bez obzira na društveni stalež i stepen obrazovanja, onemogućeno usvajanje drugačijeg obrasca ponašanja od onog, iz porodice naučenog, a istovremeno duboko ukorijenjenog u sam patrijarhalni sistem na kome počiva cijelo društvo.

Nažalost, ni žene ne mogu daleko odstupiti od naučenog ponašanja, što je slučaj i u ovoj priči. Serveta koja u jednom momentu, suočena sa strahom od smrti, spoznaje da je bila iskorištavana, da nije ništa drugo do sluga mužu i djeci, te da je niko ne voli zbog nje same već zbog toga što im je potrebna (mužu - da kuha, pere, da ga služi, da mu ugađa, djeci - da čuva unučad, da im pravi ručak, da im bude stalno na raspolaganju) govori:

Mene.... Mene niko ne voli. Niko.... Niko.....(...) Ni muž, ni djeca.(...) Već nekoliko dana razmišljam o svom životu. Sinoć nisam nikako spavala, sjećala sam se svega. Zar čovjek ne pazi onog koga voli? Nisam vidjela bijela dana. Zbog njih sam oboljela.(...) Oni ne obraćaju pažnju na mene, ne vole me. (2011: 53)

Međutim, već u slijedećem momentu zaboravlja na sve i nastavlja obavljati svoju nametnutu i naučenu ulogu. Autorica ovdje zaključuje kako je za Servetu kasno, jer usvojeni obrazac ponašanja, odavno je postao neodvojivi dio nje, ali se nada da nije kasno za generacije koje dolaze, Servetinu unuku Yeşim, i druge djevojčice koje će jednom postati žene u surovim raljama društva organiziranog po pravilima muškaraca.

## Umjesto zaključka: Navodno postoje i žene?!

Budući da je tema ovog rada rodna perspektiva u pripovijetkama “Postoje i žene”, iz istoimene prve zbirke kratkih priča spisateljice E. Atasü, kao i “Besplatno školovanje” turske autorice Füzuzan, samo težište je na ženskim likovima prikazanim u njima.

Füzuzan i Atasü u svojim pripovijetkama oslikavaju ženu/žene koja je/su bez obzira na moderniziranu državu i dalje diskriminirana(e) i ugnjetavana(e) od strane svoga muža kao glave porodice, ali i od strane čitavog društvenog sistema, i dalje temeljenog na patrijarhatu, koji dopušta nešto takvo.

Sa svojom prvom zbirkom pripovjedaka *Postoje i žene* objavljenom 1983. godine, E. Atasü je dobila epitet feminističke spisateljice, koji i danas nosi, stoga smo se i odlučili da u ovom radu predstavimo jednu pripovijetku iz djela sa kojim se ona profilirala kao feministica, a ona sebe kao takvu opisuje na sljedeći način :

....Ja se osjećam dijelom ovog pokreta i sebe opisujem kao feministicu.... Ali to ne znači da će se feminizam direktno i efikasno odraziti u mojim pripovijetkama. To nije moguće! Ono što se zapravo odražava je slijedeće: Kada posmatram događaje i ljude, posmatram ih kao čovjek u potpunosti svjestan svog položaja žene. ( Mentеше 2012: 12)

S druge strane Füzuzan, koja se nikada nije izjašnjavala kao feministica, ipak je u svojim djelima, prvenstveno, tematizirala ženu i njeno mjesto u društvu i to, s pravom možemo reći, kroz prizmu “*vječitog drugog*”, što je očigledno i u predstavljenoj pripovijeci, pa i kompletnom književnom opusu, gdje ona gotovo uvijek opisuje ženu, potlačenu i odbačenu, prepuštenu samu sebi, bez pomoći nemilosrdnog sistema i društva. “Njena” je žena uglavnom udovica koja pripada nižem staležu, a briga o djetetu joj je glavna obaveza. Neizvjesna budućnost, gorka sadašnjost, te prošlost puna sjete, osnovne su karakteristike ove, ali i mnogih drugih njenih pripovjedaka .

Dakle, pripovijetkama koje su dio ovog istraživanja jasno se vidi žena koja je u tranziciji, koja na momente doživljava otkrovenje, skida sa sebe lance u koje ju je bacilo patrijarhalno

društveno uređenje, a potom, nepripremljena za takvo što, ponovo pada u opasnu mrežu nametnutih pravila i po rođenju dodijeljenih uloga.

Kontrastirajući pripovijetke “Besplatno školovanje” i “Postoje i žene”, došlo se do saznanja da je Atasü u svojoj pripovijeci predstavila žene koje dolaze iz različitih društvenih sredina i različitog su društveno staleža, kao i naobrazbe, a koje proživljavaju, kako svoje lične drame, tako i drame jedne sredine koja je u procesu mijenjanja, gdje su društvo, kultura i tradicija uvijek bili na njihovoj protivničkoj strani.

Fürüzan je, također, tematizirala ženu, ali ona govori isključivo o neškolovanoj ženi, ženi nižeg društvenog staleža, udovici, koja nema financijskog oslonca u muškarcu, te je prinuđena raditi i na taj način obezbijediti egzistenciju svome djetetu i sebi, a njenu životnu dramu, patrijarhalno konstruisano društvo ne prepoznaje, pa je stoga prepuštena samoj sebi.

Međutim, iako su u ovim pripovjatkama predstavljene žene iz različitih društvenih sredina, različitog društveno staleža, kao i različitog stepena obrazovanja, u konačnici su sve one žrtve patrijarhalno uređenog društvenog sistema.

I na kraju, premda bi Simone de Beauvoir rekla da samo kolektivna promjena svijesti može dovesti do promjene i da žen(a)e treb(a)ju shvatiti da ne postoji unaprijed određena „ženska sudbina”, te da se sve može promijeniti ukoliko žena sopstvenu sudbinu uzme u svoje ruke (usp. Nedović 2005:36), ostaje nam da, analizirajući ženske likove predstavljene u ovim pripovjatkama, zaključimo - da su se ove žene uspjele izboriti za mnoga prava i razviti svoje pojedinačne i kolektivne identitete, te su prestale biti podređene mužu, koji je kao glava kuće imao pravo da kontroliše njeno kretanje, međutim o jednakosti među polovima, barem iz perspektive ovih autorica, još uvijek je nemoguće govoriti.

## Izvori

1. Atasü, Erendiz (2011), *Kadınlar da Vardır*, Everest Yayınları, 4. Baskı, İstanbul
2. Fürüzan (1971), *Parasız Yatılı*, Bilgi Yayınevi, İkinci Basım, Ankara

## Literatura

1. Avdagić, Anisa (2006), *Sačinjavanje roda, O reprezentaciji/konstrukciji ženskog identiteta u romanima Abdurezaka Hivzi Bjelevca*, Naklada ZORO, Zagreb- Sarajevo
2. Barrett, Michèle (1983), *Potčinjena žena, Problemi marksističke analize feminizma*, Radnička štampa, Beograd



3. Bećirbašić, Belma (2011), *Tijelo, ženskost i moć, upisivanja patrijarhalnog diskursa u tijelo*, Synopsis, Zagreb- Sarajevo
4. Biti, Vladimir (2000), *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb
5. Burzynska, Ana, M. Pawel Markowski (2009)., *Književne teorije XX veka*, prevela Ivana Đokić, Službeni glasnik, Beograd
6. Butler, Christopher (2007), *Postmodernizam*, preveo Dušan Janić, Šahinpašić, Sarajevo- Zagreb
7. Culler, Johnathan (2001), *Književna teorija: Vrlo kratak uvod*, AGM, Zagreb
8. Füzuzan (2008), *Pet priča* (s turskog prevela Kerima Filan), Connectum, Sarajevo
9. Goldman, Emma (1966), *Red Emma Speaks, An Emma Goldman Reader*, Third Edition, Compiled and Edited by Alix Kates Shulman, Humanity Books, preveli Vanda Perović i Aleksandar Ajzinberg, Amherst, New York
10. Hörisch, Jochen (2007), *Teorijska apoteka, Pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*, Algoritam, Zagreb
11. Hutcheon, Linda (1996), *Poetika postmodernizma, Istorija, teorija, fikcija*, preveli Vladimir Gvozden i Ljubica Stanković, Svetovi, Novi Sad
12. Irızık, Sibel, Jale Parla (2011), *Kadınlar Dile Düşünce, Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet, İletişim*, Istanbul
13. Karataş, Evren (2009), "Türkiye'de Kadın Hareketleri ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol.4/8
14. Kurdakul, Şükran (1992), *Çağdaş Türk Edebiyatı*, 4. Cilt, İstanbul,
15. Lešić, Zdenko (2006), *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, Sarajevo Publishing, Sarajevo
16. Lešić, Zdenko (2003), *Nova čitanja, Posstrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo
17. Menteşe, Oya Batum (2012), "Postmodernizm ve Feminizm Birlikteliği: Angela Carter ve Erendiz Atasü'den Birer Öykü", *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, vol.1(2), 7-18.
18. Nedović, Slobodanka (2005), *Savremeni feminizam, položaj i uloga žene u porodici i društvu*, CeSID, Beograd
19. Oraić-Tolić, Dubravka (2005), *Muška moderna i ženska postmoderna, Rođenje virtualne kulture*, Ljevak, Zagreb
20. Önertoy, Olcay (1998)., "Cumhuriyet Döneminde Öykü", *Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Dergisi*, 139-163.

21. Spahić- Šiljak, Zilka (2012), *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta, Postsocijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu*, CIPS, Sarajevo
22. Tekeli, Şirin (1988), *Kadınlar İçin (Yazılar 1977-1987)*, Alan Yayıncılık, Istanbul
23. Verlašević, Azra (2011), *U branjevini teksta, Bosanskohercegovački ženski roman*, JU Alija Isaković, Gradačac
24. Vrcelj, Sofija, Marko Mušanović (2011), *Kome još (ne) treba feministička pedagogija?!*, HFD, Rijeka
25. Vukoičić, Jelena (2013), "Radikalni feminizam kao diskurs u teoriji konflikta", *Sociološki diskurs*, godina 3, broj 5, 33-49.
26. Zaharijević, Adriana (2012), *Neko je rekao feminizam?, Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, SOC, 4. dopunjeno izdanje, Sarajevo
27. Walters, Margaret (2005), *Feminism, A Very Short Introduction*, Oxford, New York

# DARENDE'DE BİR BOSNALI: BOŞNAK OĞLU MEHMET VE AİLESİ

**Doç. Dr. Mehmet Zahit YILDIRIM**  
**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi**  
**mzahit.yildirim@ksu.edu.tr**

## ÖZET

Bu çalışmada Darende’de yaşayan ve Soyadı Kanunu’nun çıkmasından önce Boşnak oğlu diye bilinen bir ailenin ferdi olan Boşnak oğlu Mehmet’in şeceresi incelenecektir. Konu incelenirken sözel ve yazılı kaynaklar kullanılacaktır. Bu çerçevede Boşnak oğlu Mehmet’in dedesi ve torunlarının medeni ve sosyal durumları ile ilgili bilgiler verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Darende, Aile, Şecere, Sosyal Tarih, Sözel Tarih

## ABSTRACT

In this study, will be examined genealogical tree of Boşnak oğlu Mehmet who a member of a family living in Darende and known as a Boşnakoğlu before Surname Law. Verbal and written sources will be used whil studying ıssue. In this context, will be given information about the civil and social situation of grandfather and grandson of Boşnak oğlu Mehmet.

**Key Words:** Darende, Genealogical Tree, Social History, Verbal History.

## Giriş

Bu tebliğde hem sözel tarih metodundan hem de yazılı tarih metodundan istifade edilmiştir. Sözel tarih metodu olarak ailenin yaşayan fertleri ile aileyi tanıyan ve aynı mahallede yaşayan kişilerin bilgilerine başvurulmuştur. Yazılı olarak ise ailenin günümüz nüfus kayıtlarına ve Osmanlı dönemi kayıtlarına başvurulacaktır. İncelemeye konu olan ailenin fazla bilinen bir aile olmaması, aile fertleri sayısının çok az olması ve varlıklı bir aile olmamaları da aile hakkında yeterli bilgi edinmede zorluklara sebebiyet vermiştir. Bir başka ifadeyle bir aile ya da kişinin hakkında bilgi edinebildiğimiz mali, hukuki, medeni, kültürel vs kayıtların olmaması bu aile ile ilgili bilgi edinme gayretlerimizi oldukça sınırlamıştır.

İlmi sorulara cevaplar ararken yeni soruların ortaya çıkması bilimsel arayış ve yöntembilim mantığının gereğidir. İşte bu çerçevede 2014 yılında Nevşehir Üniversitesi’nce düzenlenen

"Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu'nda sunduğumuz "**Osmanlı Kültüründe Kızların Erken Nikâhlandırılması Meselesi: Darende'den Bir Örnek**" isimli tebliği hazırlarken kullandığımız kaynaklardan birisi de, Ahmet Akgündüz, Sait Öztürk ve Yaşar Baş tarafından 2002 yılında hazırlanıp Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı'nca yayınlanan Darende Tarihi isimli çalışma idi<sup>1</sup>. Bu çalışmayı incelerken "19. Yüzyıldan Günümüze Mahalleler ve Aileler" tablosunda "Boşnakoğlu" isimli aile dikkatimizi çekti. Belirtilen kaynakta bu ailenin ikamet ettiği yer de Hacı Derviş Mahallesi olarak verilmişti.

Bahsedilen sempozyumun ikincisinin Bosna'da düzenlenecek olması bizi, bu ailenin kim ve neyin nesi olduğu? Darende'de Boşnak bir ailenin ne işi var? Buraya nasıl gelip yerleştiği? Gibi soruları sormaya ve bunları cevaplamanın daha ilginç olacağı kanaatine götürdü. Bu çerçevede ilk olarak sözlü bir araştırma yaptık. Bunun sonucunda Boşnak Ahmet diye birisinin seksenli yıllarda Darende'de yaşadığı bilgisine ulaştık. Bu kişi tebliğimizin ismini oluşturan Boşnak Mehmet'in oğludur. Ayrıca kaynakta verilen bilgiye dayanarak Darende Nüfus İdaresi'ni telefonla aradık. Bu ailenin kim olduğunu sorduğumuz. Böyle bir ailenin olduğu ve daha önce lakabı "Boşnakoğlu" olan bu ailenin Soyadı Kanunu'nun çıkması ile birlikte BAŞARAN soyadını aldıklarını öğrendik. Daha önce de belirtildiği gibi bu aileye mensup olan ve Darende halkınca "Boşnak Ahmet" diye bilinen Ahmet Başaran isimli bir şahsın olduğunu tespit ettik. Ancak bu şahsın 1993 tarihinde vefat ettiğini öğrendik. Buna mukabil Ahmet Başaran'ın Fatih isimli ve 1962 doğumlu bir oğlu olduğu da ortaya çıktı. Ardından bahsi geçen Fatih Başaran'ın telefonunu tespit edip kendisine ulaştık ve ailesinin geçmişi ile ilgili bir araştırma yapmak istediğimizi ifade ettik. O da memnuniyetle kabul etti.

İşte bu çerçevede 14.04.2015 tarihinde iki meslektaşım (Prof. Dr. Faruk Söylemez ve Öğr. Gör. Halil Aygan)'la birlikte bizzat Kahramanmaraş'tan Darende'ye giderek araştırmaya başladık. Belirtilen tarihte Darende'ye gittik ve Boşnak Mehmet'in torunu Fatih Başaran'la Darende çarşısında bulunan dükkânında buluştuk. Yüz yüze tanışma faslından sonra kendisinden bilgi almaya başladık. İlk olarak kendisine Bu Boşnak adı nereden geliyor? Siz Bosna'dan gelen bir aile/shahsın torunu musunuz diye sorduk.

Fatih Başaran, bunun çok belli olmadığını, ancak dip dedelerinin Kadı Boşnak diye bilinen Osmanlı zamanında Darende'ye kadı olarak geldiğini ifade etti. Kendisinin aile ile ilgili

---

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz, Sait Öztürk - Yaşar Baş, Darende Tarihi, Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayını, İstanbul 2002, s. 208.

olarak tuttuğu bilgilerden dip dedelerinin Bekir Başaran (Boşnakoğlu)<sup>2</sup> isimli ve 1856 doğumlu kişi olduğunu sđyledi. Fatih Başaran, dip dede Bekir Boşnak oğluna “Kadı Boşnak” denildiğini de sđyledi. Kendisinin tuttuğu bu kayıtlar, aile ile ilgili bütun şahısları ihtiva etmemekle birlikte nüfus kayıtları ile de örtüşmektedir. Bu sebeple ailenin bütun şeceresini ortaya koymak bakımından Nüfus Müdürlüğünden aldığımız resmi nüfus kayıtlarına göre aile bireylerinin isimleri, doğum tarihleri ve sosyal durumları şu şekildedir:

Dip dede olan Bekir Başaran’ın doğum tarihi kaydı 01.07.1856’dır<sup>3</sup>. Bekir Başaran’ın eşinin adı Ayşe’dır. Bekir ile Ayşe’nin evlenme tarihleri belli değildir. Ayşe’nin doğum tarihi ise 1880 olarak kayıtlıdır. 1904’teki tescil sırasında Ayşe ölü olarak kaydedilmiş, ancak ölüm tarihi kaydedilmemiştir. Bekir Başaran’ın eşi Ayşe’nin baba adı Mehmet, anne adı Fatma’dır. Yine tescil sırasında Bekir Başaran dul olarak kaydedilmiştir. Bu da o zaman henüz hayatta olduğunu göstermektedir. Sonradan yapılan kayıtlarla Bekir Başaran’ın 02.04.1918 tarihinde 62 yaşında öldüğu kaydedilmiştir.

1. Bekir Başaran’ın Hüseyin, Mustafa ve Süleyman adlı üç oğlu ve Zeynep adlı bir kızı vardır. Bunların doğum tarihleri ise sırası ile 01.07.1874, 01.07.1878, 01.07.1896 ve 01.07.1901’dir. Bekir Başaran’ın dört çocuğundan ikisinin -ki bunlar Hüseyin ve Mustafa’dır- anne ismi olarak Ayşe görünmektedir. Hâlbuki Ayşe’nin doğum tarihi 1880 görünmektedir. Bu durum akılla açıklanabilir bir şey değildir. Ya bu iki oğulun anneleri farklıdır. Yahut eski Nüfus defterindeki bilgileri bugünkü yazıya çevirenler yanlış çevirmişlerdir. Zira annenin doğum tarihi birinci çocuktan altı ikincisinden iki yıl sonradır. Bir başka ifade ile Ayşe kendisi dünyaya gelmeden iki çocuk dünyaya getirmiştir.

Süleyman ile Zeynep’in annesi olarak ise Safiye isimli kadın görünmektedir. Safiye’nin doğum tarihi belli değildir. Bu durumda dip dede Bekir Başaran en az iki evlilik yapmış olmalıdır. Nüfus kayıtlarında Safiye’nin Bekir Başaran’la evlenme tarihleri belli değildir.

Bekir Başaran’ın en büyük oğlu Hüseyin 1904’teki nüfus tescili sırasında ölü olarak kaydedilmiştir. Bu da Hüseyin’in babasından önce öldüğünü gösterir. Hüseyin yine bu kayıt sırasında evli görünmekle birlikte evlilik tarihi belli değildir. İkinci oğul olan Mustafa da 1904 teki

---

<sup>2</sup> Ailenin soyadı kanunu çıkmadan önceki bilinen ismi Boşnakoğlu’dur. Bu Mehmet Boşnak oğlu’nun nüfus cüzdanında görölmektedir. Ek: ?

<sup>3</sup> Verilen bu kayıtlar Mernis’teki kayıtlardır. Özellikle 1920’ler öncesi sözkonusu olduğunda bu bilgileri ihtiyatla kullanmak gerekir. Zira kayıtlar günü gününe değil çoğunlukla 01.07. 1856, 1874, 1878, 1880 vb hep Temmuz ayının biri olarak görölmektedir. Tescil tarihi de 17.10.1904 tarihidir. Bu da bu bilgilerin hepsinin 1904’te kayıtlara geçtiğini ve ihtiyatla kullanılması gerektiğini göstermektedir. Osmanlı Dönemindeki defterlere ulaşamadığımız için bu kayıtları veri olarak kullanmak durumunda kaldık.

tescil sırasında evlidir. Fakat evlilik tarihi belli değildir. Mustafa babasından beş yıl sonra yani 17.04.1923 tarihinde ölmüştür. Üçüncü oğul Süleyman nüfus kaydının yapıldığı 1904 tarihinde 8 yaşındadır. Süleyman 17.05.1920 tarihinde evlenmiş ve 01.04.1941 tarihinde ölmüştür. Dördüncü ve kız olan çocuk ise Zeynep'tir. Zeynep ailesinin nüfus tescil kaydı sırasında üç yaşındadır. Kişinin Mernis'teki kaydı karşısında kapalı kayıt diye şerh bulunmaktadır. Bu da evlenip giden kız çocuklarının gelin gittiği ailenin kaydına geçtiğini ifade etmektedir.

2. İkinci neslin en büyük ferdi olan Hüseyin'in nüfus kayıtlarına bakıldığında aile bireylerinin durumları şöyledir:

Hüseyin'in babası ve kardeşleri birinci nesilde anlatıldığından burada kendisinin çocuklarından bahsedilecektir.

1874 doğumlu olan Hüseyin, 01.07.1887 doğumlu Cemile isimli kadınla bilinmeyen bir tarihte evlenmiştir. Bu evlilikten Mehmet, Halime ve Ayşe isimlerinde üç çocuğu olmuştur. Mehmet tebliğ konusu olan Boşnak Mehmet'tir. Boşnak Mehmet 01.07.1908 tarihinde doğmuştur. Mehmet'in nüfusa tescil tarihi 31.01.1909'dur. 09.08.1984 tarihinde dul olarak vefat etmiştir. Evlilik tarihi belli değildir.

Hüseyin'in ikinci çocuğu olan Halime 01.07.1910 tarihinde doğmuştur. Nüfusa tescili 02.04.1914 tarihinde yapılmıştır. 01.01.1935 tarihinde evlenerek ailenin kaydından çıkmıştır. Hüseyin Başaran'ın üçüncü çocuğu ve ikinci kızı olan Ayşe ise 01.07.1912 tarihinde doğmuş ve bunun nüfus kaydı da Halime ile aynı tarihte yapılmıştır. Ne yazık ki Ayşe altı yaşında iken 01.01.1918 tarihinde ölmüştür.

3. Neslin durumu: 01.07.1908 doğumlu olan Boşnak Mehmet 01.07.1917 doğumlu Ahmet ve Fatma'nın kızları Fitnet ile belli olmayan bir tarihte evlenmiştir. Bu evlilikten iki çocukları olmuştur. İlk çocukları olan Ahmet 08.07.1939 doğumlu olduğuna göre Boşnak Mehmet ile Fitnet'in evlilikleri en azından bu tarihten yaklaşık bir yıl evvel olmalıdır. Boşnak Mehmet'in ikinci çocuğu olan Cemile ise 07.08.1942 tarihinde doğmuştur.

İlginçtir ki Ahmet'ten itibaren ailenin doğum vukuatları doğumun hemen akabinde birkaç gün veya bir buçuk ay sonra yapılmaya başlanmıştır. Sözcüleri Ahmet'in nüfus kaydı doğum tarihinden beş gün sonra yapılmıştır. Cemile'nin nüfus tescili ise yine biraz gecikmiş, doğum tarihinden 08.07.1942'den üç yılı aşkın bir süre sonra yani 28.09.1945 tarihinde vuku bulmuştur. Daha eski kayıtlarda ise bu tescil işlemleri ile doğum ve nikâh tarihleri arasında yıllar geçtiği görülmektedir. Bir başka husus ise bu ailenin Osmanlı dönemindeki nüfus tescil işlemleri-

nin hemen hepsinin Temmuz ayının biri olarak görülmesidir. Bu da muhtemelen ilgili görevlilerin bu işler için belirli bir zaman ayırmaları ya da ailenin bu işlere yeterince özen göstermeyip toptan kayıt yaptırması anlayışından kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca Cemile 21. 08. 1965 tarihinde evlenerek ailenin soy kütüğünden çıkmıştır.

4. Nesil. Dördüncü Nesli oluşturan Ahmet Başaran'dır. Az önce de belirtildiği gibi Ahmet Başaran 1939 doğumludur. Ahmet Başaran Bekir ve Zeynep kızı 27.12.1941 doğumlu Kifayet ile 13.12.1958 tarihinde evlenmiştir. Bu evlilikten Fitnet, Kifayet, Fatma ve Mehmet isimlerinde dört çocukları olmuştur. Bunların doğum tarihleri ve sosyal durumları ise şöyledir: Fitnet 01.01.1959 tarihinde doğmuş ve 11.11.1983 tarihinde bekâr iken ölmüştür. Fitnet'in doğum vukuat kaydı 12.01.1960 tarihinde yani bir yıldan fazla bir süre sonra yapılmıştır. İkinci çocuk olan Fatih ise 25.08.1962 tarihinde doğmuştur<sup>4</sup>. Nüfus vukuat kaydı bu tarihten 9 gün sonra yani 03.09.1962 tarihindedir. Evlilik tarihi ise 04.09.1984'tür. Üçüncü çocuk Fatma'dır. Fatma 12.08.1965 tarihinde doğmuş ve 14 gün sonra yani 26.08.1965'te nüfusa kaydedtirilmiştir. Fatma 18.10.1989 tarihinde evlenerek ailenin soy kütüğünden kaydı kapanmıştır. Dördüncü çocuk olan Mehmet ise 30.08.1969 tarihinde doğmuştur. On gün sonra yani 09.09.1969'da nüfus kaydı yaptırılmıştır. Mehmet 14.10.1992 tarihinde evlenmiştir. Bu nesildeki aile fertlerinin hepsi sağ olarak gözükmemektedir.

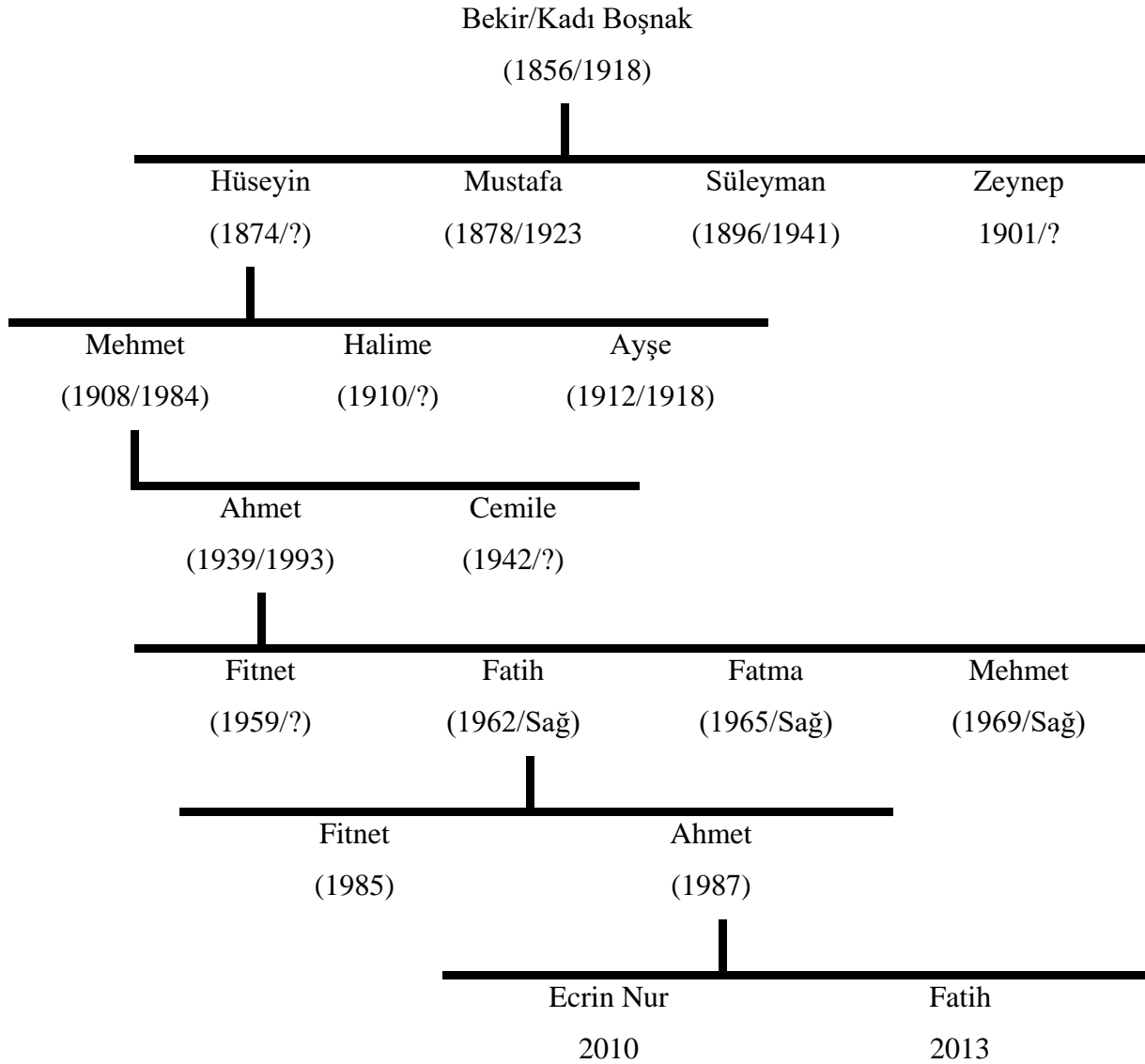
5. Nesil. Bu neslin en büyük çocuğu olan Fatih Başaran, daha önce de belirtildiği gibi Ahmet ve Kifayet çiftinin ilk çocukları olup 1962 doğumludur. Fatih Başaran 04.09.1984 tarihinde Fadime Başaran'la evlenmiştir. Bu evlilikten Fitnet ve Ahmet isimli iki çocukları olmuştur. Fitnet Başaran altıncı neslin büyük çocuğu olarak 03.07.1985 tarihinde dünyaya gelmiş ve doğumundan 15 gün sonra 18.07.1985 tarihinde nüfus vukuat kaydı yapılmıştır. Fitnet 12.11.2011 tarihinde evlenerek ailenin nüfus kütüğünden çıkmıştır.

6. Altıncı neslin ikinci ve erkek çocuğu olan Ahmet Başaran ise 16.09.1987 tarihinde doğmuştur. Ahmet'in nüfus vukuat kaydı ise doğumundan 37 gün sonra yani 22.10.1987 tarihinde gerçekleşmiştir. Ahmet 14.08.2008 tarihinde evlenmiştir.

---

<sup>4</sup> Fatih Başaran daha önce de belirtildiği gibi aile ilgili bilgileri aldığımız şahıstır. Dedesinin fotoğraflarını ve nüfus cüzdanının resimlerini çekmemize izin verdiği ve aile ilgili bilgileri bizimle paylaştığı için kendisine teşekkür ederiz.

Bu bilgiler dâhilinde Boşnak Mehmet'in dedesi ve torunlarının şeceresi şu şekilde oluştu:



Boşnak oğlu Mehmet'i Darende'de tanıyan fazla kişi bulunmuyor. Bundan otuz kırk sene önce tanıyanlar mutlaka çok idi: Ancak Boşnak Mehmet'in doğum tarihi göz önüne alındığında bir asırdan fazla zaman geçmesi dolayısıyla onu tanıyanların bulunmaması da doğaldır. Bunun bir sebebi de Darende'de dış göç olayının çok yüksek düzeyde gerçekleşmiş olmasıdır<sup>5</sup>. Bir

<sup>5</sup> Buradaki veri Malatya ilinin geneli içindir. Ancak bu veri belki de Darende'de daha fazla olabilir. TÜİK, Seçilmiş Göstergelerle Malatya, 2013, s. 14



internet haber sitesine göre Darende'nin sadece 2010 yılında köyleri ile birlikte 32.192 olan nüfusu 31.153'e düşmüştür<sup>6</sup>.

1926 Darende doğumlu Kadir Eren'den Boşnak Mehmet'le ilgili bilgiler.

Kadir Eren'in ifadelerine göre Boşnak Mehmet, dürüst bir adamdır. Kendisi işinin ehlidir. Belediye'deki ruhsatları o verirdi. Yıkılacak binalarla ilgili onayları da o verirdi. Kahveye otururduk. Altı kol yahut dörtlü oyun oynardık. Arkadaşlarla anlaşır onu utardık. Ama çay paralarını ona verdirmezdik. Bizleri severdi. Biz de kendisini severdik. Mahalledeki hangi fakir fukaranın işi düşse hemen giderdi. Rakı içerdi. Bir keresinde bu şekilde Hacı Hasan Efendi'nin Hacı Hulusi Efendi'nin sohbetlerine katılır, bu sohbetlerde yirmi beş otuz kişi olurdu. Sohbet esnasında da çay içilirdi. Boşnak Mehmet sallana sallana ve bardakları devrierek geçmiş ve Hacı Hulusi Efendi'nin yanına oturmuş. Bu esnada bardakların birisi bile kırılmamış. Hacı Hulusi Efendi de ona "çok hafifmişsin/ya da günahın fazla yokmuş" anlamında esprili bir söz söylemiş. Ayrıca ona dua etmiş ve bunun sonucu olarak rakı içmeyi terk etmiştir<sup>7</sup>.

Kadir Eren de Fatih Başaran'ın dedesi Boşnak Mehmet ile ilgili olarak söylediklerini teyit etmektedir.

Bunlardan birincisi dedesi Boşnak Mehmet'in Yapı ustası olmasıdır. İkincisi yörenin önde gelenlerinden ve Somuncu Baba/Şeyh Hamid-i Veli Zaviyesi şeyhleri ile ilgili münasebetleri. Üçüncü olarak da kendisinin yapı işleri ile ilgili bilgisi dolayısıyla belediyece yapıların denetiminde istifade edilmesi. Hatta bu sebeple Boşnak Mehmet'e Fen Memurluğu görev teklif edilmiş ancak o bunu kabul etmemiştir.

Boşnak Mehmet'in Nüfus Hüviyet Cüzdanı bugün torunun elinde bulunmaktadır. Yalnız nüfus Hüviyet Cüzdanına yapıştırılan resim yeri orijinal resimle birlikte yırtılmıştır. Bunun dışında cüzdanın üzerindeki bilgiler Boşnak Mehmet'le ilgili önemli detaylar içermektedir. Nüfus Cüzdanı 24.10.1932 tarihinde değişiklik dolayısıyla verilmiştir. Bu değişikliğin gerekçesi de muhtemelen harf inkılabı olmalıdır. Cüzdan verildiğinde henüz Soyadı Kanunu çıkmamıştır. Bu yönü ile de orijinaldir. Bu sebeple Mehmet'in Aile ismi yani lakap ve şöhreti hanesinde "Boşnak oğlu" yazmaktadır. Baba adı daha önce de belirtildiği gibi Hüseyin ve anne adı Cemile'dir. Doğum tarihi hem rakamla hem de yazı ile 324 olarak verilmiştir. Cüzdan verildiği tarihte medeni hali bekâr olarak kaydedilmiştir. Eşkâl olarak: orta boylu, ala gözlü ve buğday renkli olduğu kaydedilmiştir. Ayrıca nüfusa bağlı olduğu vilayet olarak Sivas görünmektedir ki

<sup>6</sup> <http://www.haberler.com/darende-nin-nufusu-bin-39-kisi-azaldi-3432769-haberi/>, erişim tarihi: 24.2.2016, 10.48.

<sup>7</sup> 14.04.2015 tarihli Kadir Eren isimli 1926 doğumlu şahıs ile röportajdan.

Darende 1935 yılında Sivas'tan ayrılıp Malatya'ya bağlanmıştır. Nüfus kayıt bilgileri: Hacı Derviş mahallesi, hane 138, C. 1, sahife 80 olarak kaydedilmiştir.

Boşnak Mehmet askerliğini 21.04.1931 tarihinde 237. Hudut Alayı, X. Tabur, 2. Bölükte avcı eri olarak yapmaya başlamıştır. 17.10.1932 tarihinde terhis olmuştur. Bu durumda 18 ay 23 gün askerlik yapmıştır. Terhisinden itibaren 1940 yılına kadar askerlik yoklaması ile ilgili her hangi bir kayıt düşülmemiştir. 1940'tan 1950'ye kadar da yoklamaları yapılmıştır. Son yoklaması 26.04.1950 tarihinde yapılmıştır. Bu yoklama esnasında defterin ilgili sayfasına şu not düşülmüştür: "1950 ihtiyat yoklaması yapılmıştır. Alb. Yoklamalarda olduğundan mühürlenememiştir. As. Şb. Bşk V. Rıfkı".

### SONUÇ

Sonuç olarak Boşnak oğlu Mehmet diye bilinen Mehmet Başaran'ın dip dedesinin nereden geldiği konusu açıklığa kavuşamamıştır. Bunda Osmanlı döneminde tutulan nüfus kayıtlarına ulaşamamış olmamızın etkisi ne derece olmuştur? Bilemiyoruz. Çünkü bugünkü harflere çevrilmiş olan kayıtlarda ikinci nesildeki iki çocuğun annesi olarak ismi verilen Ayşe'nin doğum tarihi ile çocukları doğum tarihleri hayli ihtilaflıdır. Daha açıkça ifade etmek gerekirse Hüseyin ve Mustafa isimli çocukların doğum tarihleri kendilerinin annesi diye kaydedilen Ayşe'nin doğum tarihinden sırasıyla 6 ve 2 sene öncedir. Bu da zikredilen kayıtların en azından okunması hususunda şüpheye yol açmaktadır. Bir başka önemli tespit Boşnak Mehmet'in kendisinin bir yapı ustası olduğudur. Dedesi Kadı Boşnak diye bilinen Bekir'in kadılığına dair de her hangi bir kayda ulaşılamamıştır. Boşnak Mehmet'in kendisi Darende'de sevilen ve saygı duyulan bir kişidir. Belediyenin yapı işleri ile ilgili problemlerde kendisine başvurulmaktadır.

## EKLER

Ek: 1 Boşnak oğlu Mehmet'in Nüfus Cüzdanı'nın İlk İki Sayfası

Aile ismi, yani lâkap ve şöhreti		<i>Boşnak oğlu</i>
Adı		<i>Mehmet</i>
Babasının adı		<i>Hasan</i>
Anasının adı		<i>Lezile</i>
Doğum yeri		<i>Bacı der ves</i>
Doğum tarihi		<i>324 Nisan 1870</i>

TC  
15 NURU 15

NÜFUS HÜVIYETİ

№ 618483

Ek: 2 Boşnak oğlu Mehmet'in Nüfus Cüzdanı'nın İkinci İki Sayfası

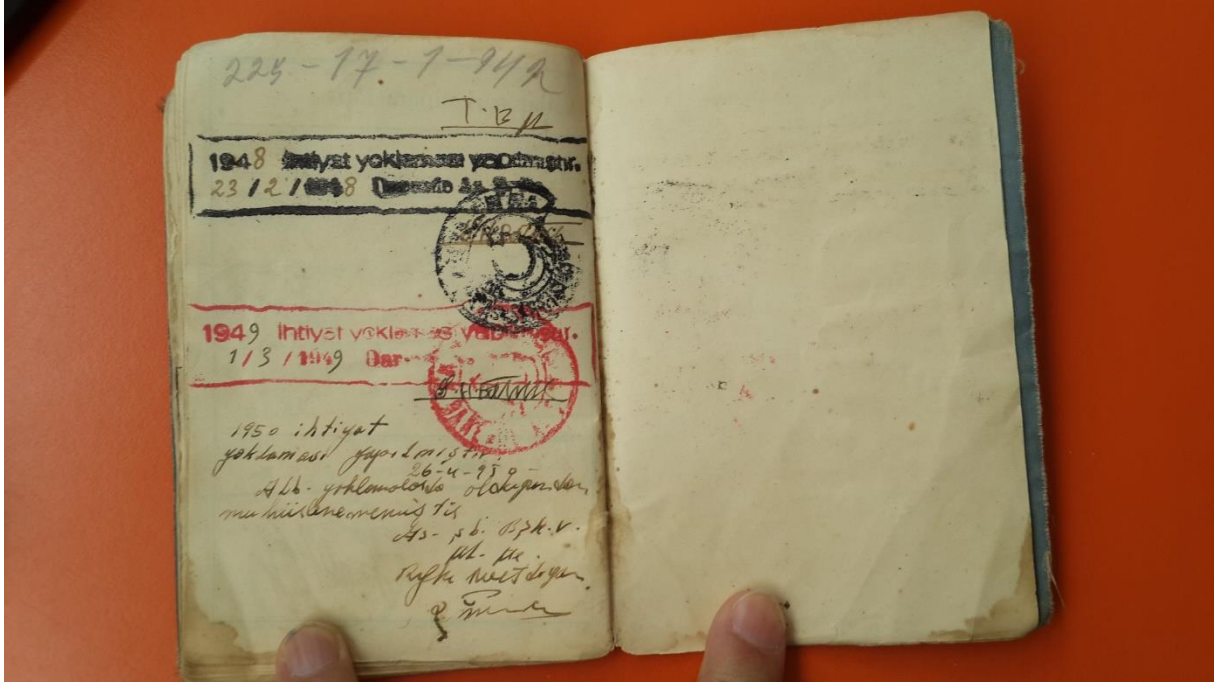
Dini	<i>İslam</i>	Nüfus kütüğüne yazılı olduğu yeri	
Mezhebi	<i>Şerhi</i>	Vilâyeti	<i>Şirvan</i>
Meslek ve içtimai vaziyeti	<i>alınan ata</i>	Kazası	<i>Şirvan</i>
Medeni hali [*]	<i>Belkar</i>	Nahiyesi	
Boy	<i>170</i>	Mahalle veya köyü	<i>Bacı der ves</i>
Göz	<i>ala</i>	Sokağı	
Renk	<i>buğday</i>	Hane No.	<i>122</i>
Vücutçe sakatlığı veya noksanlığı		Cilt No.	<i>1</i>
[*] Yani bekâr mı? evli mi? dul mu? boşanmış mı? boşanmış mı?		Sahife No.	<i>80</i>

№ 618483

Ek: 3 Boşnak oğlu Mehmet'in Nüfus Cüzdanı'nın Verildiği Tarihi Gösteren Sayfası



Ek: 4 Boşnak oğlu Mehmet'in Nüfus Cüzdanı'nın Son Askerlik Yoklamasını Gösteren Sayfası



# TÜRKÇE ÖĞRENEN SURİYELİ ÖĞRENCİLERİN TÜRK HALKINA İLİŞKİN METAFORİK ALGILARI

**Yrd. Doç. Dr. Mesut GÜN**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
mesutgun@nevsehir.edu.tr

**Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
mdursunerdem@nevsehir.edu.tr

**Fahri AKDOĞAN, Yüksek Lisans Öğrencisi**  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
fahri03@gmail.com

## ÖZET

Bu çalışmada Suriye’de meydana gelen iç savaştan dolayı Türkiye’ye gelmiş sığınmacıların Türk halkı ve Türk kültürü algısı metaforlar aracılığıyla öğrenilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu geçici eğitim merkezlerindeki Suriyeli öğrenciler ve Gaziantep Üniversitesine bağlı TÖMER öğrencileri oluşturmuştur. Bu merkezlerde eğitim gören 100 öğrenciye, “Türk halkı ... gibidir, çünkü...” ifadesini içeren anket çalışması verilmiştir. Verilen cevaplar doğrultusunda içerik analizleri yapılmış ve metaforlar olumlu-olumsuz olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Olumlu metaforlar içerisinde benzer özellikleri taşıyanlar bir araya getirilmiş ve bu metaforlar için ortak temalar oluşturulmuştur. Temaların sınıflandırılmasında ve verilerin incelenmesinde içerik analizi yönteminden yararlanılmıştır. Bu analizin sonucunda öğrencilerin % 96’sı Türk halkına dair olumlu bir algıya sahipken, % 4’ü olumsuz metaforlar geliştirmiştir. Bununla birlikte olumsuz metaforların kendi içerisinde homojen bir yapıya sahip olmadığı ve gerekçelendirmelerde olumlu ifadeler barındırdığı da dikkat çekmiştir. Geliştirilen olumlu metaforlar içerisinde frekansı en yüksek olanlar, anne, baba, abi, kardeş ve çiçek sözcükleri olmuştur. Bu metaforlar aile, aidiyet ve çevre gibi üst temalarda kategorilere ayrılmıştır. Olumsuz metaforlar kötü anne, kötü kardeş ve zalim baba şeklinde sıralanmış; ancak, çünkü ile başlayan

gerekçeli ifadelerde olumlu yönlerden de bahsedildiği görülmüştür. Bu olumsuz metaforlar bakış açısı temasında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk halkı, Türk kültürü, Mülteci, Metafor.

## **METAPHORIC PERCEPTIONS OF THE SYRIAN STUDENTS LEARNING TURKISH REGARDING TURKISH PUBLIC**

### **ABSTRACT**

In this study, it was aimed to learn about, through metaphors, the perception of Turkish people and Turkish culture of the refugees having been in Turkey because of the ongoing civil war in Syria. The study group of the research consists of Syrian students studying in temporary educational centres and the students in TÖMER in Gaziantep University. 100 students studying in these centres were given a survey including the statement “Turkish people are like... because they...”. A content analysis was performed in accordance with the replies given and the metaphors were divided into two groups as positive and negative. Positive metaphors having similar features as semantics were gathered and common themes were determined for these metaphors. Content analysis was used in studying and classifying the themes. As a result of the analysis, it was shown that % 96 of the students had positive perceptions for Turkish people, while % 4 of those stated negative metaphors. However, it is important to say that negative metaphors did not have homogenous formation within themselves; further they also contain positive statements in their reason sentences of the survey. Within the metaphors developed, the highest prevalence rates are mother, father, elder brother, sibling and flower. These metaphors were categorized into themes as family, belonging and environment. The negative metaphors were respectively bad mother, bad sibling or cruel father, yet it was clearly seen that positive aspects were mentioned in their reason statements starting with ‘because’. These negative metaphors were assessed in the theme ‘point of view’.

**Keywords:** Turkish people, Turkish culture, Refugee, Metaphor

## Giriş

Başka topraklardan baskı ve zulüm sebebiyle göç eden insanların korunması, insanlığın başlangıcından beri gerçekleşen bir olaydır. *İnsanoğlu, varoluşundan bugüne kadar istemli ya da istemsiz bir şekilde coğrafyalar arasında sürekli hareket veya göç halindedir* (Akkaya, 2013:180). Türk Dil Kurumu sözlüğünde sığınmacı anlamına gelen mülteci terimi Hititler, Babililer, Asurlular ve Asya Hunları gibi büyük imparatorluklar dönemlerinde yazılmış metinlerde geçmektedir. Günümüzde mülteciliğe yüklenen anlam değişmiş; yalnızca sığınma talep eden bir anlayıştan bireyin sosyal, hukuki, kültürel ve inançsal anlamda tüm boyutlarıyla ele alındığı bir anlayışa doğru evrilmiştir. Ülkemizin mülteciliği bu boyutlarıyla ele alması son yıllarda atılan bazı adımların da katkısıyla mülteci sorununa bakış açısında bir olgunlaşma sağlamıştır. Tarihsel açıdan bakıldığında Türkiye'nin mülteciler konusunda deneyimsiz olduğu söylenebilir. *Türkiye Cumhuriyeti, 1920'lerden 1990'ların ortalarına kadar Balkan coğrafyasından gelen Arnavutlardan Tatarlara kadar değişen bir yelpazede 1,5 milyonu aşkın Müslüman mülteciyi topraklarına kabul etti* (Kirişçi, 1996). Akdeniz'e kıyısı olan diğer ülkelerin az da olsa mülteci deneyimi yaşadığı bilinmektedir; ancak bu ülkeler mültecilere Türkiye'ninki gibi bir yaklaşım sergilememiş ve bazı ülkelerin bu konuda nerdeyse hiç deneyimi bulunmadığı gözlenmiştir. *Portekiz'in mülteci kabul etmesi gibi bir geleneği bulunmamaktadır* (Sousa, 1999: 26). Türkiye'yi farklı kılan unsurlar tarihsel tecrübe, din ve inanç eksenindeki yakınlıklar ve Türkiye'nin jeopolitik öneminden kaynaklanmaktadır. Tarihsel açıdan bu jeopolitik konumun Türkiye'ye getirdiği avantajlar olduğu gibi, yüzyıllara dayanan tecrübesinden ötürü zor durumda kalmış ve mülteci konumunda olan insanlar için de bir umut merkezi olma özelliğini de taşımaktadır. Kongar (2015) Türkiye'nin dünya üzerinde sorun olarak gözükken bölgelerden dört tanesinin - Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu ve Körfez - ortasında yer aldığını, bu çatışma alanları açısından bir "bölgesel güç" kimliği ile varlığını sürdürdüğünü, akıllıca kullanıldığı takdirde, bu olanakların, Türkiye'nin bir "bölgesel güç" olma özelliğini pekiştirici etki yapacağını ve Türkiye'nin "bölgesel bir güç olma" özelliği ve öneminin daha uzun yıllar devam edecek gibi görüldüğünü, belirtmektedir.

2011 yılında komşu ülke Suriye'de başlayan iç karışıklıklar ve bunun sonucu olarak milyonlarca Suriyelinin Türkiye'ye sığınması beraberinde kültürel entegrasyon ve çok kültür- lülük gibi sosyolojik temelli sorunları gündeme getirmiştir. Bununla birlikte onların sürdürüle-

bilir bir toplumsal mekanizmaya sahip olmalarında eğitimin çok önemli bir faktör olduğu unutulmamalıdır. *Suriye'deki çatışmaların en fazla etkilediği konuların başında çocuk ve gençlerin eğitim süreçleri gelmektedir* ( Seydi, 2014: 268). Vatanlarından ayrılarak farklı bir ülkeye sığınmış mülteciler açısından içinde yaşadıkları toplumun kültürünü ve dilini öğrenmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Türkiye'de sığınmacı olarak bulunan bu gençlerin Türk halkına karşı algıları bu yüzden oldukça önem arz etmektedir.

*Algı; dış dünyadan gelen uyarıların, zihinsel olarak yorumlanması olarak tanımlanabilir* (Bakan ve Kefe, 2012: 20). Sánchez'e göre (2004) son yıllarda kültürel bağları kuvvetlendiren faktörler üzerine yapılan pek çok araştırmanın içerisinde, çoğu yazar, grup içi eğitim, tutum ve davranış üzerine etkisinden dolayı kültürlerarası algının önemine dikkat çekmektedir.

Çalışmanın kapsamı Gaziantep ili özelindeki geçici eğitim merkezlerinde öğrenimlerine devam eden Suriyeli öğrenciler, bu öğrencilere eğitim veren, özelde Türkçe öğretmenleri ve diğer branş öğretmenleri ve bu kurumlardaki yöneticilerden oluşmaktadır. Öğrencilerle yapılan ön görüşmede çalışmanın amacından bahsedilmiş ve öğrencilerden kafalarındaki Türk halkı algısını objektif bir biçimde yazıya dökmeleri istenmiştir. Onlara metafor çalışmasından kısaca bahsedilmiş ve özellikle Türk halkını benzetirken tek bir kelime ile benzetmenin yapılmasının önemi vurgulanmıştır. Bu benzetmeler aracılığıyla kendilerine, bu çalışma sonucunda mülteci konumundaki öğrencilerin Türk halkına ilişkin genel algılarının ortaya çıkarılmasının hedeflendiği açıklanmıştır.

Metafor kullanımı yeni keşfedilen bir metot değildir. Arslan ve Bayrakçı ( 2006) metaforların kesin ve bilinçli olarak eğitim ya da öğrenme amaçlı kullanılmalarının henüz yeni olmasına rağmen onların bir öğretim aracı olarak kullanılmalarının çok eskiye dayandığını belirtmişlerdir. *Benim gibi köylü biri için hiçbir anlam taşımayan metaforların nasıl ortaya çıktığını birileri öğrenmeli* (Eco'dan Aktaran: Schmitt, 2005). Bunun nedeni ise az sayıda sözcükle çok şeyin ifade edilebilmesi söylenebilir. *Bireylerin basit olarak bir kavramı bir başka kavramla açıklamasından daha önemli ve güçlü bir zihinsel üretimdir çünkü ilgili kavrama dönük sahip olunan derinliği ve deneyimleri ifade eder* ( Eraslan: 2011). Bu özelliği sayesinde araştırmalarda da oldukça tercih edilen bir metot haline gelmiştir. *Metaforda geniş alan yazın bulunması insan hayatına dair metaforu geniş ölçüde araştırmak için analitik teknikler kullanılmasına imkân sağlamıştır* ( Gibbs, 2008: 4). Bu doğrultuda çalışmaya dönük bir kavramsal çerçeve haritası çıkarılmış ve alan yazın taraması ile benzer çalışmalar analiz edilmiştir.



## **Çalışmanın Amacı**

Çalışmanın amacı, Suriyeli öğrencilerin Türk halkına dönük algılarının metaforlar aracılığıyla incelenmesidir. Elde edilen metaforlarla Suriyeli öğrencilerin Türk halkı algısının daha net bir biçimde anlaşılmasına, öğrencilerin Türkiye’de buldukları süre içerisinde toplumsal hayata uyum sağlayabilmelerine ve entegrasyonun daha hızlı ve rahat bir biçimde gerçekleşebilmesine katkı sağlanabileceği öngörülmektedir.

## **Yöntem**

Nitel araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada verilerin toplanmasında metaforlardan yararlanılmıştır. Gün’e göre (2014) İngilizce “metaphor” sözcüğüne karşılık gelen ve Türkçede mecaz, benzetme, eğretileme gibi farklı kavramların yerine kullanılan metafor, son dönemlerde nitel araştırmaların en önemli veri toplama araçlarından birini oluşturmaktadır. Çalışmadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda metaforların incelenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi elde edilen metafor, kavram ve olguların birbirileri arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaya yarayan bir analiz yöntemidir. Büyüköztürk’e (2009: 65) göre içerik analizi belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük kategorileri ile özetlendiği sistematik, yinelenebilir bir tekniktir. Bu açıdan çalışmamızda yer alan metaforların anlamsal olarak sınıflandırılıp gruplandırılması bu yöntemin uygulanmasıyla sağlanmıştır.

## **Çalışma Grubu**

Araştırmanın çalışma grubunu Gaziantep’te bulunan IMKB ortaokulu, Munif Paşa Ortaokulu ve Dr. Cemil Karslıgil Kız Lisesi geçici eğitim merkezlerinde ve Gaziantep üniversitesi TÖMER merkezinde bulunan A2 ve B1 seviyesinde 100 mülteci öğrenci oluşturmaktadır.

## **Verilerin toplanması**

Verilerin toplanmasında yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Veri formları dağıtılmadan önce bilgilendirmeler yapılmıştır. Metafor ve algı kavramlarına dair açıklamalar yapılmış ve ardından formlar dağıtılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiş ve sınıflandırmalar yapılmıştır.

## **BULGULAR VE TARTIŞMA**

Tablo 1’de araştırmaya katılan Suriyeli öğrencilerin Türk halkı algılarına yönelik bütün metaforlar olumlu ve olumsuz olarak sınıflara ayrılmıştır.

**Tablo 1. Suriyeli Öğrencilerin Türk Halkı Algılarına Yönelik Metaforlar Olumlu Ve Olumsuz Algıları**

Kategori	Kod	Metaforun Adı	Metaforu Temsil Eden Öğrenciler			
			(f)	(%)	Kodlar Toplam	
					(f)	(%)
Olumlu Metaforlar	1	Abi	8	8	96	96
	2	Ağaç	2	2		
	3	Anne	13	13		
	4	Arkadaş	4	4		
	5	Aşk	1	1		
	6	Baba	12	12		
	7	Babaanne	1	1		
	8	Bahar ieği	1	1		
	9	Beste	1	1		
	10	Beyin	1	1		
	11	Can	1	1		
	12	Canan	1	1		
	13	ınar	3	3		
	14	iek	8	8		
	15	Dede	2	2		
	16	Devlet	2	2		
	17	Dost	3	3		
	18	Ekip	1	1		
	19	Ensar	3	3		
	20	Gül	2	2		
	21	Işık	2	2		
	22	İlaç	1	1		
	23	İnsan	2	2		
	24	Kardeş	7	7		
	25	Kitap	1	1		
	26	Kral	1	1		
	27	Komutan	3	3		

	28	Melek	2	2		
	29	Mucize	1	1		
	30	Okul	1	1		
	31	Öğretmen	2	2		
	32	Roman	1	1		
	33	Sevgi	1	1		
	34	Umut	1	1		
	35	Kötü Anne	1	1		
<b>Olumsuz</b>	36	Kötü Kardeş	1	1	4	4
<b>Metaforlar</b>	37	Zalim Baba	1	1		
	38	Faşist	1	1		

Tablo 1'e göre öğrencilerin % 96'lık çoğunluğunun olumlu metaforlar ürettiği görülmektedir. Bu sonuca göre mülteci konumundaki bu öğrencilerin Türk halkına yönelik olumlu bir algıya sahip oldukları söylenebilir. Metaforlar arasında frekansı en yüksek olanlar % 13 oranla anne, % 12 oranla baba, % 8 oranla çiçek, % 8 oranla abi, % 7 oranla kardeş, % 4 oranla arkadaş ve % 3 oranlarla komutan, dost, ensar ve çınar şeklinde sıralanmaktadır. Anne-baba, abi, kardeş gibi benzetmelerin frekans değeri en yüksek benzetmeler arasında olması ebeveynlerin ve genel olarak ailenin önem derecesinde en önemli değer olduğunu göstermektedir. Metaforları anlamsal olarak farklı gruplara ayırmak istediğimizde, aile gibi üst grup olarak ele alınabilecek diğer sınıflandırmaları vatan/aidiyet, duygu ve doğa/çevre başlıkları altında toplandığı fark edilmektedir. Verilen olumlu metaforlar Türk halkının Suriyeli öğrenciler için kucaklayıcı ve kurtarıcı olarak değerlendirildiği ve aile ilgili olumlu metaforların yoğun olması da Türk halkının aileden biri olarak görüldüğü algısını vermektedir.

“Vatan veya aidiyet” ile ilgili kavramların ön planda olması Suriyeli öğrencilerin ayrıldıkları topraklara özlemini ve bir yurt eksikliği taşıdıklarını göstermektedir. Duygu kategorisinde bulunan metaforik algılar savaşın öğrencilerde bıraktığı hisleri ve vatanlarından ayrı kalmış Suriye halkının savaş boyunca kendilerine destek vermiş Türk halkına karşı derin duygular beslediğini göstermesi açısından önemlidir. Gül, çiçek ve bahar çiçeği gibi doğaya ait metaforların kullanılması onların gelecekte umutlu olmalarına ve içinde buldukları duruma rağmen hayata ve yaşamaya dair olumlu algılara sahip olduklarına dair ipuçları vermektedir.

Kötü anne-baba veya kardeş ve faşizm olarak karşılık bulan olumsuz metaforlar ise Suriyeli sığınmacıların Türk halkına bakış açılarındaki olumsuzlukların altta yatan nedenlerini belirleme açısından önemli ipuçları içermektedir. Bununla birlikte bu metaforlarda sebep belirtilirken kullanılan cümlelerin içeriğinde dışlayıcı ve yargılayıcı bir dilin kullanılmamış olması olumsuz algıların bir genelleme ve karşı bir duruş içermediği ve dolayısıyla olumsuz yorumları veren öğrencilerin de Türk halkı algısını olumlu olarak değerlendirmek istedikleri şeklinde yorumlanabilir. Ancak Türkiye’de buldukları dönemde bir takım olumsuzluklar yaşadıkları gerçeği görmezden gelinemez.

Tablo 2’de araştırmaya katılan Suriyeli öğrencilerin Türk halkı algılarına yönelik olumlu metaforlar anlamsal açıdan kategorilere ayrılarak gösterilmiştir.

**Tablo 2. Suriyeli Öğrencilerin Türk Halkı Algılarına Yönelik Olumlu Metaforlar**

Kategori	Kod	Metafor	Örnek Öğrenci Açıklamaları	Metaforu Temsil Eden Öğrenci			
				(f)	(%)	Kodlar Toplamı	
						f	(%)
Aile	1	Abi	Zor zamanlarda bizi himaye etmiştir.	8	8	43	43
	3	Anne	Şefkat ve sevgi göstermiştir.	13	13		
	6	Baba	Bize kol kanat germiş, bizi korumuştur; nafakamızı vermiştir.	12	12		
	7	Babaanne	Bizim eksiklerimizi görüp gidermiştir.	1	1		
	15	Dede	Bize şeker veren dedeler gibi sevgi doludur, samimidir.	2	2		
	24	Kardeş	Bizleri kardeş olarak görmüş, yardım etmişlerdir.	7	7		
Vatan / Aidiyet	4	Arkadaş	Bize yardım ettiler.	4	4	23	23
	16	Devlet	Bize devletlik yaptılar.	2	2		
	17	Dost	Dost eli uzattılar, yardım ettiler.	3	3		
	18	Ekip	Ekip gibi toplayabildiler.	1	1		
	19	Ensar	Yardım ettiler.	3	3		
	23	İnsan	İnsanlık yaptılar.	2	2		

	25	Kitap	İnsanları iyi okuyorlar.	1	1		
	26	Kral	Kral gibi yardım ettiler.	1	1		
	27	Komutan	Liderliğimizi yaptılar.	3	3		
	30	Okul	Bize okullar açtılar, bilgi öğrettiler.	1	1		
	31	Öğretmen	Bize neşeyi ve insanlığı gösterdiler.	2	2		
<b>Duygu</b>	5	Aşk	Onlar bize sevginin bitmediğini gösterdiler.	1	1		
	9	Beste	Yeni şarkılar bestelemeyi iyi biliyorlar.	1	1		
	10	Beyin	Müslümanları yöneten bir beyin oldular.	1	1		
	11	Can	Bize can oldular, yardım ettiler.	1	1		
	12	Canan	Sevginin gücünü gösterdiler.	1	1		
	28	Melek	Melekler gibi bize yardım ettiler.	2	2		
	29	Mucize	Hepimiz için özellikle Suriyeli çocuklar için bir mucize yaptılar.	1	1	11	11
	32	Roman	Roman gibi bir hayatları var.	1	1		
	33	Sevgi	Sevmenin çok değerli olduğunu gösterdiler.	1	1		
	34	Umut	Her şeyin mümkün olabileceğini öğrettiler.	1	1		
<b>Tabiat/ Çevre</b>	2	Ağaç	Yaprakları her yere uzanabiliyor. Herkese yardım edebiliyorlar.	2	2		
	8	Bahar Çiçeği	Bahar çiçeği gibi yeni umutlar taşıyorlar.	1	1		
	13	Çınar	Çınar gibi bir devdir. Yıkılmıyor zalimlere karşı.	3	3	19	19
	14	Çiçek	Bize yenilikler veriyorlar.	8	8		
	20	Gül	Bize sevgi dolu yaklaşıyorlar	2	2		
	21	Işık	Bize umut oldular.	2	2		
	22	İlaç	En zor zamanımızda yaralarımızı sardılar.	1	1		

Tablo 2'ye göre üretilen olumlu metaforlar aile, vatan/aidiyet, duygu ve çevre başlıkları altında sınıflandırılabilir. Aile % 43, aidiyet % 23, tabiat/çevre % 19 ve duygu % 11 oranlarla frekanslara sahiptir. Bu kategoriler içerisinde en yüksek orana sahip olan aile katego-

risi olmuştur. Suriyeli öğrencilerin Türk halkı ile ilgili olumlu düşüncelerin özellikle aile kategorisinde toplanması savaş sırasında aileye karşı duyulan özlemden kaynaklı olabilir. Bunun yanı sıra, Türk halkını anne, abi, baba ve kardeş metaforlarıyla nitelenmesi ve bu metaforların en yüksek frekans yoğunluğuna sahip olması Türk halkı ile kuvvetli bağ oluşturdıklarından veya oluşturma isteklerinden de kaynaklanabilir.

İkinci en yüksek frekans vatan/aidiyet kategorisidir. Arkadaş, dost ve ensar gibi çok samimi benzetmelerin yanı sıra devlet, okul, ekip, komutan ve öğretmen gibi metaforlar onların sahiplenilme açısından bir eksiklik hissettiklerini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca bu kodlar hem bireysel hem de toplumsal anlamda değerlendirilebilir. Bireysel anlamda arkadaş ve dost gibi metaforlar ve toplumsal anlamda da devlet, okul ve öğretmen gibi metaforların kullanıldığını görmekteyiz. Bu metaforların bireysel açıdan bir aidiyet eksikliğine ve toplumsal açıdan da bir vatan eksikliğine vurgu yaptığı söylenebilir.

Tabiat ve çevre ile ilgili benzetmelerin üçüncü kategoride ele alınması da gençlerin yaşama bağlılıklarını ve gelecekte umutlu olduklarını göstermektedir. Özellikle ağaçlar içerisinde çınar ağacı benzetmesi ve çiçeklerden gül ve bahar çiçeği metaforları onların umutlarını sembolize etmesi açısından dikkate değerdir. Savaşın tüm yaralarına rağmen hayata tutunma çabaları bu metaforlarda kendini göstermektedir.

Son kategoride yer alan duygu ile ilgili metaforlar öğrencilerin kendi iç dünyalarını doğrudan yansıtmaktadır. Melek, mucize ve roman gibi benzetmeler aslında nasıl bir hayat yaşamak istediklerine dair ipuçları vermektedir. Doğal olarak ülkelerinde devam eden bir savaşın psikolojik etkileri kendileri açısından oldukça derindir. Bununla beraber duygusal metaforlarda öğrencilerin hayal dünyaları karşımıza çıkmaktadır. Türk halkına dair benzetmeler, bu hayal dünyası çerçevesinde değerlendirilebilir.

Tablo 3'te araştırmaya katılan Suriyeli öğrencilerin Türk halkı algılarına yönelik olumsuz metaforlar anlamsal açıdan olumsuz tutum kategorisinde toplanmıştır.

### **Tablo 3. Suriyeli Öğrencilerin Türk Halkı Algılarına Yönelik Olumsuz Metaforlar**

Kategori	Kod	Metafor	Örnek Öğrenci Açıklamaları	Metaforu Temsil Eden Öğrenci			
						Kodlar	
				(f)	(%)	Toplamı	(f) (%)
Olumsuz Tutum	35	Kötü Anne	Bazen kötü bir anne olarak bize davranmaktadırlar.	1	1		
	36	Kötü Baba	Bizi sevmeyenler bizi üvey evlat gibi görüyorlar	1	1	4	4
	37	Zalim Kardeş	Normalde 1 lira olan bir şeyi bize 5 liraya satıyorlar.	1	1		
	38	Faşist	Arap olmamızla dalga geçiyorlar.	1	1		

Tablo 3'e göre Suriyeli öğrenciler % 4 oranında olumsuz metafor üretmişlerdir. Geçici eğitim merkezlerinde öğrenim gören mülteci öğrenciler tarafından olumsuz herhangi bir metafor belirtilmemiştir. Bu merkezlerde öğrenim gören öğrenciler, kenar mahallelerde yaşayan ve sosyo-ekonomik açıdan en dezavantajlı durumda bulunan grup içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle buralarda eğitim gören öğrencilerin olumsuz metafor kullanmamaları normal kabul edilebilir. Olumsuz metafor kullanan grupta ise *kötü anne-baba*, *üvey evlat* ve *zalim kardeş* gibi benzetmeler aile ile ilgili bir kategoride toplanmaktadır. Bu öğrencilerin bakış açılarında olumsuz algılar taşımaları dikkat çekicidir. Yaşadıkları olumsuz tecrübelerin bu algıda büyük rol olduğu söylenebilir. Ancak olumsuz metaforlar içerisinde bile olsa bu olumsuzluğun gerekçeleri genelde aynı ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır; sahiplenme eksikliği ve aileye duyulan özlem.

## SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Mülteciler ve mültecilik tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de dünyanın tüm bölgeleri için bir realitedir. Mültecilik yalnızca mültecileri değil aynı zamanda sığınılan ülkedeki toplumları sosyal, kültürel ve ekonomik olarak etkileyen bir sorunsal oluşturabilmektedir. Mülteciler açısından bu sorunlar daha şiddetli bir biçimde yaşanmaktadır. Öncelikle temel ihtiyaçların karşılanması, gençlerin eğitimi ve sürdürülebilir bir yaşam tarzına gereksinim duymaktadırlar. Avrupa Konseyi mülteciler raporuna göre (2005) diğer göçmen gruplarıyla kıyaslandığında, mültecilerin sığınmanın zor yapısından ve önceki yaşanmışlıklardan ötürü entegrasyonu

destekleyebilmek için karşılanması gereken belirli ihtiyaçları olacaktır. Yine aynı raporda (2005) kuşatıcı ve hoşgörülü bir toplumun gelişimi için mültecilerin başarılı olarak topluma entegre olmasının en temel gereksinim olduğu ifade edilmektedir. Entegre olmanın en önemli boyutlarından biri de gençlerin eğitimidir. *Eğitim ve dil bilgisi entegrasyon için kaçınılmaz bir temeldir* (Jablonski K.W:2011).

Türkiye Cumhuriyeti kendisine sığınan tüm mültecileri kabul etmiştir. Mülteciler de bu durumu kabul etmiş görünmektedir. Çalışmada mültecilerin Türk halkına dönük olarak kullandığı metaforların bu sonucu ortaya çıkardığı söylenebilir. *Metafor, bireylerin kendi dünyalarını anlamalarına ve yapılandırmalarına yönelik güçlü bir zihinsel haritalama ve modelleme mekanizması olarak dikkat çekmektedir* (Arslan ve Bayrakçı: 2006).

Suriyeli mültecilerin algılarına dönük Akkaya'nın (2013) *Mültecilerin Türkçe Algısı*, Tunçel'in (2014), *Yabancı Dil Olarak Türkçeye Yönelik Kaygı ve Kaygının Yabancı Dil Başarısına Etkisi*, Seydi A.R.'nin (2014) *Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar* adlı makaleleri ile Kirişçi'nin (2014) *Türkiye'nin Mülteci sınavı* adlı raporu benzer çalışmalar olarak gösterilebilir.

Suriyeli gençlere dönük 100 öğrenci ile yapılan çalışmada toplam 38 adet metafor elde edilmiştir. Metaforların genel anlamda olumlu kategorilerde toplanması Suriyeli öğrencilerin Türkiye'de geçirdikleri süre içerisinde olumlu etkileşimlerde bulduklarını göstermektedir. Entegrasyon sürecinin başarılı ve sürdürülebilir olması, izlenimlerin olumlu olması ve mültecilerin beklentilerinin karşılanması ile doğrudan ilişkilidir. Avrupa Komisyonu raporunda (2005) tüm mülteci milletleri tarafından beklentileri karşılayan hakların kendilerine verilmesinin entegrasyon sürecini geliştireceği bildirilmiştir. Çalışmada olumlu metaforların frekans yoğunluğunun oldukça yüksek çıkması Türkiye'de bulunan Suriyeli mültecilerin uyum süreçlerinin olumlu sonuçlar verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Olumlu olarak kategorize edilmiş metaforlar içerisinde frekans yoğunluğu en yüksek grubu *aile* oluşturmaktadır. Savaşın devam etmesi, hemen her aileden kayıplar yaşanması ve bir anda vatanlarından ayrılmak zorunda kalmaları bu tür bir eksikliği ortaya çıkarmıştır.

Aileden sonra frekans oranları en yüksek ikinci grubu %23'lük bir oranla *aidiyet* grubu oluşturmaktadır. Bu gruba ait kullanılan metaforlarda vatansızlık, kimsesizlik, yalnızlık ve kayıplara dair duygu yoğunluğu göze çarpmaktadır. Kitap, can, canan, sevgili gibi benzetmeler bu duygu yoğunluğuna işaret etmektedir.



% 19'luk bir orana sahip olan *tabiat-çevre* metaforu Suriyeli öğrencilerin geleceğe dair umutlarına işaret etmektedir. Metaforların gerekçelerinde sahip olunan bu umutlara ait cümleler fark edilmektedir. Vatanlarına geri dönmek, savaşın çok yakında biteceğine ve her şeyin eskisi gibi olacağına inanmak veya Türkiye'de yaşamaya devam etmenin daha uygun olacağını ve bu yüzden bir an evvel uyum sürecini atlatarak ikinci aşamaya geçebilmeyi umut etmek gibi beklentiler bulunmaktadır.

Yapılan metafor çalışmasından elde edilen bulgular ışığında öğrencilerin genel olarak Türk halkına karşı sempati duydukları, onların yaşantılarını inceledikleri ve kültürel anlamda farklı ve benzer yönleri tespit etmeye çalıştıkları söylenebilir. Sonuçlar analiz edildiğinde genel anlamda Türk halkına ve özellikle Türk gençlerine ve yaşam tarzlarına dönük olumlu bir eğilim göze çarpmaktadır. Duygu ve aile ile ilgili metaforların yoğunluğu bu tür bir eğilimin ipuçlarını göstermektedir. Ülkelerinde savaşın devam ettiği bir atmosferde, genç mültecilerin aile ile ilgili metaforlar üretmesine dönük olarak, anne-baba, kardeşler, akrabalar, yakınlar veya tanıdıklarından birini savaşta yitirmeleri, kendi öz vatanlarından uzak kalmaları ve komşu Türk halkının onlara kucak açması gibi gerekçeler öne sürülebilir. Mültecilerin Türk halkına gıpta ile bakması olumlu duygusal metaforlar içerisinde fark edilmektedir. Roman benzetmesi yapan bir öğrencinin gerekçe cümlesi olarak "Türk halkı bir roman gibidir; çünkü roman gibi bir hayat yaşamaktadırlar." ifadesinin bu imrenmeye işaret ettiği söylenebilir.

Ancak bazı olumlu metaforların gerekçelerinde ve olumsuz metaforlarda kendini gösteren olumsuz yargılarda, öğrencilerin bakış açısı ile alakalı bir başka boyut dikkat çekmektedir. Mültecilerin Türk halkı ile alakalı düşmanca bir tutumu bulunmamaktadır; herhangi bir bölücü söylem, ayrımcılık ve öfke patlaması gibi bir olumsuzluk göze çarpmamaktadır. Anne ve baba metaforlarının gerekçelerinde Türk halkının tatlı-sert bir profil çizdiği belirtilmiştir. Bir malın değerinin olduğundan daha fazla gösterildiğini, %1 gibi düşük bir oranla da olsa ırkçılık yapıldığını belirten gerekçeler de bulunmaktadır.

Olumsuz metaforların oranının % 4 gibi çok düşük bir oranda kalması ayrıca dikkat çekicidir. Bu metaforların frekans değerlerinin düşük çıkmasında, geçici eğitim merkezlerinde özellikle mültecilerin en çok sahiplenilmeye muhtaç kesimlerinin eğitim görüyor olmasının etkisi olabilir. Savaş sırasında kurumsal anlamda bu tür bir eğitsel desteğin verilmesi bu öğrenciler açısından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Ayrıca olumlu anlamda yüksek oranın bir nedeni de bir araştırmaya katılıyor olmanın kendilerini doğru ifade edebilme açısından bir fırsat olarak gördükleri de ifade edilebilir.

Alan yazın tarandığında mülteciler ve onların yaşadıkları sorunlara dönük Erdem vd.(2015), Gün (2015), Şengül (2015) az sayıdaki akademik çalışmaların giderek artmakta olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışmaların içeriğinin zenginleştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma Suriyeli mültecilerin Türk halkına bakış açısıyla ilgilidir ancak alan yazın tarandığında Türk halkının Suriyelilere karşı geliştirdiği metaforlara dönük bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu konu hakkında yapılmış anket çalışmaları ( Edam: 2014) da sonuçları itibarıyla düşündürücüdür. Mültecilerin uyum süreçlerini olumsuz olarak etkileyebilecek önemli bir faktör de sığınılan toplumun onlara karşı bakış açısıdır.

Metaforlar içerisinde aile ve aidiyet kavramları ön planda olduğundan Suriyeli öğrencileri kuşatabilecek ve onların bakış açılarını analiz ederek onlara özgün bir rehberlik ve oryantasyon faaliyeti organize edebilecek bir mekanizma gerekmektedir. Bu konuda TÖMER kurumsal olarak oldukça önemli bir pozisyonda bulunmaktadır. Eskişehir Osman Gazi üniversitesine bağlı Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (2015) amacını şu şekilde ifade etmiştir: *Tüm dünya dillerini ve özellikle Türkçeyi öğretmek amacıyla gerekli öğretim ortamını oluşturmak, bu alanda materyal tasarlamak, bu doğrultuda araştırma ve uygulama faaliyetlerinde bulunmak.* Bu amaç çerçevesinde hareket etmeye çalışan bu kuruluşa ek olarak diğer kuruluşların da devreye girmesi gerekmektedir.

## Öneriler

Çalışma kapsamında elde edilen verilerden hareketle geliştirilen öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Mülteciler ve içinde buldukları toplumun ortak noktaları belirlenerek kamuoyu çalışmaları yapılabilir.
- Türkçe Öğretim Merkezleri tarafından koordine edilen veya desteklenen, amacı mültecilere rehberlik yapmak ve oryantasyonu sağlamak ve bu sayede mültecilerin Türkçe öğrenmesine katkıda bulunmak olan bir birim oluşturulabilir.
- Suriyeli mültecilere dönük araştırmalar için akademisyenleri teşvik edecek çalışmalara ağırlık verilebilir. Bu konuda geniş katılımlı bir çalıştay düzenlenebilir ve konuya dair

makale, tez ve rapor çalışmaları için ilgili kurumlar tarafından finansal destek sağlanabilir.

- Suriyeli eğitimcilerle Türkçe oğretimi sağlanarak onlarla koordineli çalışmalar yapılabilir.
- Yerel yönetimlerle işbirliği yapılarak geçici eğitim merkezlerinde eğitim görmekte olan Suriyeli oğrencilere dönük Türk kültür ve medeniyetini tanıtıcı seminerler, konferanslar, kariyer günleri gibi etkinliklerin yanı sıra konser, şiir dinletileri ve drama çalışmaları gibi çeşitli kültür-sanat faaliyetleri de düzenlenebilir.

## Kaynaklar

AKKAYA, A. (2013). Suriyeli Mültecilerin Türkçe Algısı. *EKEV Akademi Dergisi*, 56, 179-190.

ARSLAN, M. ve BAYRAKÇI, M. (2006). Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi, *Milli Eğitim Üç Aylık Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/171/171/8.pdf>.

BAKAN, İ., KEFE, İ. (2012). Kurumsal Açından Algı Ve Algı Yönetimi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt:2 (1) 19-35.

BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 269-272. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

EDAM. (2014). Türk Kamuoyunun Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Bakış Açısı. Türkiye’de Dış Politika Ve Kamuoyu Anketleri 2014/1. Erişim: 11.08.2015, <http://edam.org.tr/Media/Files/1152/EdamAnket2014.1.pdf>.

ERASLAN, L. (2011). “Sosyolojik Metaforlar” [Elektronik Sürüm]. *Akademik Bakış Dergisi*, 27: 1.

ERDEM, M. D., ŞENGÜL, M., GÜN, M. ve BÜYÜKASLAN A. (2015). Tekerleme Alıştırmalarına Dayalı Etkinliklerin Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenen Arapların Konuşma Becerilerine Etkisi. *Route Educational and Social Science Journal*, Sayı: 2, 1-11

EUROPEAN COUNCIL on REFUGEES and EXILES (2005). The Way Forward: Towards the Integration of Refugees in Europe ( PP4: 147). Erişim: 11.08.2015. <http://www.ecre.org/component/content/article/57-policy-papers/145-the-way-forward-towards-the-integration-of-refugees-in-europe.html>.

GIBBS, Jr Raymond W. (2008). The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought. *Cambridge University Press 2008*, New York.

GÜN, M. (2015). Metaphoric Perceptions of Students in 8th Class in Secondary School Related to the Term “Child”, *International Journal of Research in Humanities and Social Studies*, 4:39.

GÜN M. (2015). The Opinions of the Insructors about the Listening Skills of Syrian Students Learning Turkish, *International Journal Social Sciences and Education*, Sayı: 5, 559-569.

JABLONSKI, K.W. (2011). *Troisdorf Entegrasyon Rehberi*. Troisdorf: İMAP GmbH.

KİRİŞÇİ, K. (2014). Misafirliğin Ötesinde Geçerken: Türkiye'nin Mülteciler Sınavı, Erişim: 19 Ağustos 2015, <http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2014/05/12-turkey-syrian-refugees-kirisci/syrian-refugees-and-turkeys-challenges-kirisci-turkish.pdf>.

KİRİŞÇİ, K. (1996). Coerced Immigrants: Refugees of Turkish Origins since 1945. *International Migration*, Vol.34, No.3.

KONGAR, E. (1997). Türkiye'nin Önemi, , Erişim tarihi: 18.08.2015. [http://www.kongar.org/makaleler/mak\\_tuo.php](http://www.kongar.org/makaleler/mak_tuo.php).

SÁNCHEZ, SAURA J. (2004) Intergroup Perception of International Students. *Academic Exchange Quarterly*, Vol:8 (1) 309-313.

SCHMITT, R. ( 2005). Systematic Metaphor Analysis as a Method of Qualitative Research. *The Qualitative Report*, 10:358.

SEYDI, A. R. (2014). Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 31, 267-305.

SOUSA, L. (1999). Asylum and Refugee Status in Portugal. *Canada's Journal of Refugees*, Vol:18 (4), 26-27.

ŞENGÜL, M. (2015). The Opinions of Instructors Teaching Turkish to Foreigners about the Writing Skills of Syrian Students. *Journal of Education and Training Studies* Vol. 3, No. 5; September, 177-186

TÖMER. (2015). Erişim: 11.08.2015, <http://tomer.ogu.edu.tr/vizyonumuz-ve-misyonumuz/>.

TUNÇEL H. (2014). Yabancı Dil Olarak Türkçeye Yönelik Kaygı Ve Kaygının Yabancı Dil Başarısına Etkisi, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9:5.

# SINTAKTIČKA ANALIZA TURSKIH IMENSKIH REČENICA SA PREDIKATIVIMA *VAR* I *YOK*

Mirza BAŠIĆ

Univerzitet u Tuzli

mirza.basic@untz.ba

Mirsad TURANOVIĆ

Univerzitet u Sarajevu

mturanov@gmail.com

## SAŽETAK

Budući da je proces učenja stranog jezika sistematski pod utjecajem maternjeg jezika, poteškoće u ovom procesu stvaraju jezičke jedinice koje su različite u dva jezika. Različitosti među jezicima se pokazuju u njihovim površinskim strukturama, a osoba koja uči strani jezik kontinuirano prenosi navike iz maternjeg jezika na proces učenja stranog jezika. Zbog toga nativnim govornicima bosanskoga jezika koji uče turski jezik, velike poteškoće stvara sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*. U radu se prvenstveno pokušava razriješiti dilema na koji način se sintaktički analiziraju turske imenske rečenice sa predikativima *var* i *yok*, te se pokušava utvrditi postupak kako se ovakve rečenice trebaju transponirati u bosanski jezik.

**Ključne riječi:** imenske rečenice sa predikativima *var* i *yok*, sintaktička analiza rečenice, proces učenja stranog jezika, bosanski jezik, turski jezik

# SYNTACTIC ANALYSIS OF TURKISH NOMINAL SENTENCES WITH PREDICATES *VAR* AND *YOK*

## ABSTRACT

Since the process of learning a foreign language is systematically affected by the native language, the difficulties in this process create linguistic units which are different in these two languages. The differences between languages are shown in their surface structures, and the person who is learning the foreign language constantly transfers the habits from the native language into the process of learning a foreign language. Because of that, native speakers of Bosnian language who are learning Turkish language have difficulties with the syntactic analysis of Turkish nominal sentences with predicates *var* and *yok*. What is primarily trying to be solved, is the dilemma of how Turkish nominal sentences with predicates *var* and *yok* are syntactically analysed, and to determine the procedure how these sentences should be transposed into Bosnian language.

**Key words:** nominal sentences with predicates *var* and *yok*, syntactic analysis of a sentence, the process of learning a foreign language, Bosnian language, Turkish language

## UVOD

U turskom jeziku imenski predikat sastoji se od “predikatnog imena, kojem se dodaju oblici pomoćnog gl. *imek* (prezent, perfekt na *idi* i *imiş*)“ (Čaušević, 1996: 453). Isto tako, predikativi *var* i *yok* klasificiraju se kao imenski predikat, prvenstveno zato što se “upotrebljavaju s imenskom dopunom, (...) i za izražavanje egzistiranja, te se, prema tome, funkcionalno i semantički nadopunjuju s glagolom *imek*“ (Čaušević, 1996: 200).

Predikativima *var* i *yok* izražava se egzistiranje i posjedovanje, a njihova dopuna najčešće stoji neposredno ispred njih, a po pravilu je u apsolutnom padežu, te u sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu popunjava poziciju subjekta ili subjektne fraze.

(1)

a) *Ahmet çalışkan bir öğrenciydi. / Ahmet je bio marljiv učenik.*



- b) *Eskiden okulun karşısında küçük bir dükkân vardı. / Prije je preko puta škole bila jedna mala prodavnica.*
- c) *Evde ekmek yok. / U kući nema hljeba.*
- d) *Bosna Hersek'te güzel ormanlar var. / U Bosni i Hercegovini ima lijepih šuma.*

U navedenim primjerima primjećuje se da se u bosanskom jeziku pomoćnim glagolom *biti* može izraziti i kvalifikacija (1.a) i egzistiranje u prostoru (1.b, 1.c i 1.d). Ali, u turskom jeziku kvalifikacija se izražava pomoćnim glagolom *imek* (1.a), dok se egzistiranje u prostoru izražava predikativima *var* i *yok* (1.b, 1.c i 1.d). Kada izražavaju egzistiranje, predikativi *var* i *yok* u bosanski jezik transponiraju se glagolima *imati*, *nalaziti se*, *postojati*... Odnosno, “ako je (...) u h. (bosanskim – nap. M. B.) rečenicama pomoćni glagol *biti* moguće zamijeniti glagolima *postojati*, *nalaziti se*, *egzistirati*, *imati*, u njihovu prijevodu na turski moraju biti upotrijebljeni predikativi *var* i *yok*“ (Čaušević, 1996: 202).

(2)

- a) *Arkadaşımızın arabası var. / Naš prijatelj ima automobil.*
- b) *Esmâ'nın telefonu yoktu. / Esmâ nije imala telefon.*
- c) *Komşumun iki oğlu var. / Moj komšija ima dva sina.*
- d) *Pasaportum yok. / Nemam pasoš.*

Budući da u turskom jeziku ne postoji glagol *imati*, primjeri u kojima predikativi *var* i *yok* označavaju posjedovanje (2.a, 2.b, 2.c i 2.d) u bosanski jezik transponiraju se rečenicama sa glagolskim predikatom. Ukoliko se predikativima *var* i *yok* izražava posjedovanje, imenica koja obavlja funkciju njihove dopune uvijek je u apsolutnom padežu i prima odgovarajući posvojni sufiks.

U radu sa nativnim govornicima bosanskoga jezika koji uče turski jezik primjećuje se da dolazi do velikih poteškoća pri usvajanju sintaktičkoga rečeničnog ustrojstva turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*. U ovome radu nastoji se ukazati na najčešće pogreške koje se odnose na sintaktičku analizu ovih rečenica, a analizom konkretnih primjera pokušavaju se rasvijetliti uzroci tih pogrešaka. Zapravo, cilj rada je da se u procesu učenja turskoga jezika nativnim govornicima bosanskoga jezika olakša usvajanje sintaktičke analize turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*.

Kako bi se potvrdile navedene poteškoće, studentima Odsjeka za turski jezik i književnost Filozofskog fakulteta Univerziteta u Tuzli priređen je test koji je obuhvatao i sintaktičku analizu turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*. U nastavku rada govori se o tom testu, a nakon analize rezultata nastoji se ukazati na uzroke poteškoća koje se javljaju pri sintaktičkoj analizi ovakvih rečenica.

## TEST

Test je bio anonim i prije testiranja studentima nije rečeno šta se testom ispituje. Sastojao se od petnaest rečenica, a sedam rečenica bilo je sa predikativima *var* i *yok*. Ostale rečenice uvrštene su nasumično da bi se prikrio sadržaj koji se testom nastoji ispitati. Od ispitanika se tražilo da sintaktički analiziraju rečenice tako što će odrediti rečenične članove, te da rečenice prevedu sa turskoga na bosanski jezik.

U testiranju je učestvovalo ukupno 24 studenta, deset studenata treće i četrnaest studenata četvrte godine prvoga ciklusa redovnog studija Odsjeka za turski jezik i književnost Filozofskog fakulteta Univerziteta u Tuzli. Važno je napomenuti i činjenicu da su za testiranje odabrani studenti koji su kompetentni da riješe ovaj zadatak jer se, prema nastavnom planu i programu, sintaktička analiza rečenice obrađuje u petom semestru u okviru nastavnog kolegija Savremeni turski jezik V.

U nastavku slijede sve rečenice iz testa, a uz rečenice sa predikativima *var* i *yok* navodi se i rješenje zadatka, odnosno navode se rečenični članovi<sup>1</sup> i prijevodni ekvivalenti na bosanskom jeziku.

1. *Okulumuzda beş bilgisayar vardı. / U našoj školi bilo je pet računara.*

Y: *vardı*; Ö: *beş bilgisayar*; YT: *Okulumuzda*.

2. *475 yataklı Yozgat Şehir Hastanesi için çalışmalar tamamlandı.*

3. *Arkadaşımızın arabası var. / Naš prijatelj ima automobil.*

Y: *var*; Ö: *Arkadaşımızın arabası*.

4. *Danimarka'nın Frederikssund şehrinde 4 bin yıllık ev bulundu.*

---

<sup>1</sup> Oznake za rečenične članove su sljedeće: Y (yüklem); Ö (özne); YT (yer tamlayıcısı); ZT (zarf tümleci); N (nesne).

5. *Pasaportum yok. / Nemam pasoš.*  
Y: yok; Ö: *Pasaportum.*
6. *Filipinler'de 173 kişiyi taşıyan bir feribot battı.*
7. *Bosna Hersek'te güzel ormanlar var. / U Bosni i Hercegovini ima lijepih šuma.*  
Y: var; Ö: *güzel ormanlar*; YT: *Bosna Hersek'te.*
8. *Evimin bütün odalarını atölye olarak kullanıyorum.*
9. *Esmâ'nın telefonu yoktu. / Esmâ nije imala telefon.*  
Y: yoktu; Ö: *Esmâ'nın telefonu.*
10. *Film senaryolarını aratmayan hikâye Gürarmut köyünde yaşandı.*
11. *Mehmet Akif Ersoy'un Hintli Müslümanlara verdiği vaazın ses kayıtları bulundu.*
12. *Müdürün odasında kimse yok. / U direktorovoj kancelariji nema nikoga.*  
Y: yok; Ö: *kimse*; YT: *Müdürün odasında.*
13. *Annemi çok özledim.*
14. *Komşumun iki oğlu var. / Moj komšija ima dva sina.*  
Y: var; Ö: *Komşumun iki oğlu.*
15. *Türkiye'ye uçakla gideceğiz.*

Rezultati testa uglavnom su potvrdili sve ono što je primjećeno u procesu izvođenja nastave. Naime, studenti su imali mnogo manje poteškoća pri sintaktičkoj analizi turskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava egzistiranje u prostoru. Ovo dokazuje činjenica da je veliki broj studenata tačno analizirao rečenice broj 1, 7 i 12, u kojima se predikativima *var* i *yok* izražava egzistiranje u prostoru. Naime, rečenicu broj 1 tačno je analiziralo 17 studenata (ukupno 70% ispitanika), rečenicu broj 7 tačno je analiziralo 15 studenata (ukupno 58% ispitanika), a rečenicu broj 12 tačno je analiziralo 11 studenata (ukupno 45% ispitanika). Rezultati testa pokazuju da studentima najviše poteškoća stvara sintaktička analiza rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava posjedovanje, a to dokazuje činjenica da je mali broj ispitanika tačno analizirao rečenice broj 3, 5, 9 i 14. Rečenicu broj 5 tačno je analiziralo pet studenata (ukupno 20% ispitanika), a rečenice broj 3, 9 i 14 tačno su analizirala samo četiri studenta (ukupno 16% ispitanika).

Isto tako, ovo testiranje ukazuje na činjenicu da studenti mnogo manje poteškoća imaju pri prevodenju ovakvih rečenica na bosanski jezik. Ovu tvrdnju dokazuje činjenica da je većina ispitanika ponudila tačne prijevodne ekvivalente za rečenice sa predikativima *var* i *yok*. 21

student (ukupno 87% ispitanika) naveo je tačan prijevodni ekvivalent za rečenicu broj 5. Rečenice broj 3, 7 i 14 tačno je transponiralo 20 studenata (ukupno 83% ispitanika), a rečenicu broj 12 na bosanski jezik tačno je prevelo 19 studenata (ukupno 79% ispitanika). Rečenicu broj 9 tačno je prevelo 14 studenata (ukupno 58% ispitanika), ali četiri studenta (16% ispitanika) zanemarili su činjenicu da je rečenica navedena u perfektu, te su je transponirali u sadašnjem vremenu, i njihovi prijevodni ekvivalenti nisu uvršteni kao tačni odgovori. Isto tako, rečenicu broj 1 na bosanski jezik tačno je prevelo 13 studenata (ukupno 54 % ispitanika), a šest studenata (25% ispitanika) rečenicu je transponiralo u sadašnjem vremenu, i njihovi prijevodni ekvivalenti nisu uvršteni među 13 tačnih odgovora.

Rezultati i analiza testa nameću sljedeća pitanja:

1. Zašto studentima više poteškoća stvara sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* negoli prijevod ovakvih rečenica sa turskoga na bosanski jezik?
2. Zašto studentima više poteškoća stvara sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava posjedovanje negoli sintaktička analiza ovakvih primjera kojima se izražava egzistiranje u prostoru?
3. Koje su to greške koje studenti najčešće prave pri sintaktičkoj analizi turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*, te kako se one mogu izbjeći?

U nastavku rada pokušavaju se ponuditi odgovori na ova pitanja.

## **ANALIZA POTEŠKOĆA KOJE SE JAVLJAJU PRI SINTAKTIČKOJ ANALIZI TURSKIH IMENSKIH REČENICA SA PREDIKATIVIMA VAR I YOK**

Prema riječima Romana Jakobsona, “u gramatičkom pogledu jezici se između sebe ne razlikuju po tome šta mogu ili ne mogu izraziti. Svaki je jezik sposoban da izrazi sve. S druge strane, oni se razlikuju po tome šta u kojem jeziku mora biti izraženo“ (Mukařovský, 1986: 155). Na temelju Jakobsonovih tvrdnji, može se ustvrditi da su jezici slični po tome što svaki može iskazati svako značenje, a različiti su u pogledu gramatike. Prevođenje predstavlja proces iznalaženja semantičkog ekvivalenta koji podrazumijeva semantičku saglasnost teksta na jeziku A sa tekstom na jeziku B. Ali, budući da su jezici različiti u pogledu gramatike, u procesu prevođenja može se desiti da se isto semantičko značenje iskazuje različitim gramatičkim jedinicama. Ovu konstataciju potvrđuju turske imenske rečenice sa predikativima *var* i *yok* i

njihovi prijevodni ekvivalenti u bosanskom jeziku, jer se ovakvi primjeri u bosanski jezik transponiraju rečenicama sa glagolskim predikatom. U procesu učenja turskoga jezika nativni govornici bosanskoga jezika predikative *var* i *yok* izjednačavaju sa glagolom *imati*, te pod utjecajem maternjeg jezika ove predikative usvajaju kao glagolski predikat. Ovakva interpretacija predikativa *var* i *yok* studentima pruža olakšavajuću okolnost u procesu prevođenja ovakvih primjera na bosanski jezik, dok stvara otežavajuće okolnosti pri sintaktičkoj analizi istih tih primjera. Rezultati testa potvrđuju ovu konstataciju jer je većina ispitanika tačno prevela rečenice sa predikativima *var* i *yok* (više od 70% ispitanika ponudilo je tačne prijevodne ekvivalente). Međutim, ispitanici su imali velikih poteškoća pri sintaktičkoj analizi ovih rečenica, pogotovo rečenica broj 3, 5, 9 i 14 (manje od 20% ispitanika tačno je analiziralo ove primjere), u kojima se predikativima *var* i *yok* izražava posjedovanje.

Rezultati testa ukazuju na činjenicu da studentima mnogo veće poteškoće stvara sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se iskazuje posjedovanje nego ovakve rečenice kojima se izražava egzistiranje u prostoru. Naime, više od 50% ispitanika tačno je analiziralo primjere kojima se iskazuje egzistiranje u prostoru (rečenice broj 1, 7 i 12), dok je manje od 20% ispitanika tačno analiziralo primjere kojima se označava posjedovanje (rečenice broj 3, 5, 9 i 14). Uzrok ovakvih rezultata treba tražiti u sistematskom utjecaju maternjeg jezika na proces učenja stranog jezika. Naime, sintaktička analiza primjera kojima se označava egzistiranje u prostoru i njihovih prijevodnih ekvivalenata vrlo je slična, gotovo identična, i u turskome i u bosanskom jeziku, što nije slučaj sa primjerima kojima se iskazuje posjedovanje.

(3)

a) *Okulumuzda beş bilgisayar vardı.*

Y: *vardı*; Ö: *beş bilgisayar*; YT: *Okulumuzda.*

b) *U našoj školi bilo je pet računara.*

P: *bilo je*; S: *pet računara*; AO: *U školi*; A: *našoj*.<sup>2</sup>

c) *Bosna Hersek'te güzel ormanlar var.*

Y: *var*; Ö: *güzel ormanlar*; YT: *Bosna Hersek'te.*

---

<sup>2</sup> U bosanskom jeziku oznake za rečenične članove su sljedeće: P (predikat), S (subjekt); S<sub>2</sub> (supstativna riječ u genitivu); O (objekt); AO (adverbijalna odredba); A (atribut); AP (apozicija).

d) *U Bosni i Hercegovini ima lijepih šuma.*

P: *ima*; S<sub>2</sub>: *šuma*; A: *lijepih*; AO: *U Bosni i Hercegovini*.

e) *Müdürün odasında kimse yok.*

Y: *yok*; Ö: *kimse*; YT: *Müdürün odasında*.

f) *U direktorovoj kancelariji nema nikoga.*

P: *nema*; S<sub>2</sub>: *nikoga*; AO: *U kancelariji*; A: *direktorovoj*.

U navedenim primjerima uočava se da je gotovo identična sintaktička analiza turskih imenskih rečenica kojima se izražava egzistiranje u prostoru (3.a, 3.c, i 3.e) i njihovih prijevodnih ekvivalenata u bosanskom jeziku (3.b, 3.d i 3.f). Razlika se primjećuje samo u tome što se u bosanskom jeziku “u ovisnosti o tome koliko je čvrsta gramatičko-semantička veza između članova sintagme razlikuju (...) slobodne i vezane sintagme“ (Jahić, Halilović, Palić, 2000: 342). Naime, u bosanskom jeziku članovi slobodnih sintagmi (npr. sintagma *lijepe šume* u primjeru 3.d) “zadržavaju svoje samostalno leksičko značenje i slobodno se gramatički vežu jedan s drugim; oba člana samostalno popunjavaju neku od pozicija unutar rečeničnog ustrojstva, (...) a u vezanim sintagmama (*pet računara* u primjeru 3.b – nap. M. B.), naprotiv, postoji čvrsta leksičkosemantička i gramatička povezanost među članovima, stoga oni zajedno (a ne samostalno) popunjavaju pozicije u rečeničnom ustrojstvu“ (Jahić, Halilović, Palić, 2000: 342). Ukoliko bi se u primjerima na bosanskom jeziku (3.b, 3.d i 3.f) slobodne sintagme (*naša škola*, *lijepe šume* i *direktorova kancelarija*) posmatrale kao vezane sintagme, odnosno ukoliko bi se nesamostalni rečenični članovi posmatrali kao nerazdvojna cjelina sa samostalnim rečeničnim članovima koje određuje po kakvu svojstvu i preko kojih se uvode u rečenicu, sintaktička analiza ovih primjera bila bi identična kao i kod turskih rečenica (3.a, 3.c i 3.e). Bez obzira na to što je u turskim primjerima (3.c i 3.e) subjektna fraza, odnosno subjekt, u apsolutnom padežu, a u njihovim prijevodnim ekvivalentima (3.d i 3.f) supstativna riječ u genitivu, to ne ugrožava konstataciju da je njihova sintaktička analiza gotovo jednaka. Naime, rečenice kojima se izražava egzistiranje u prostoru u bosanskom jeziku klasificiraju se kao jednočlane rečenice, koje su karakteristične po tome što u njima nema suodnosa između predikata i subjekta jer predikat ne otvara mjesto subjektu. Ovakvi primjeri jednočlanih rečenica “u kojima je predikatski glagol tzv. egzistencijalnog tipa (*biti / ne biti*, *imati / nemati*, *nestati*, *ponestati*, *nedostajati*, *manjkati*...) imaju model **VFimpers.** (verbum finitum, impersonalno – nap. M. B.) + **S<sub>2</sub>** (supstativna riječ u genitivu – nap. M. B.), u kojem je

konstituentom S<sub>2</sub> označeno ono što postoji / ne postoji, čega ima / nema, čega nestaje i sl. Ovaj se model dopunjava (...) najčešće adverbijalnom odredbom mjesta“ (Jahić, Halilović, Palić, 2000: 406). Ovaj model gotovo je identičan modelu turskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se iskazuje egzistiranje u prostoru, što se može vidjeti u primjerima (3.a, 3.c i 3.e) koji imaju model **YT + Ö + Y**, u kojem poziciju predikata zauzimaju predikativi *var* i *yok*. Zbog toga studenti imaju mnogo manje poteškoća pri sintaktičkoj analizi ovakvih primjera, što se ne može reći za analizu rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava posjedovanje.

(4)

a) *Arkadaşımızın arabası var.*

Y: *var*; Ö: *Arkadaşımızın arabası.*

b) *Naş prijatelj ima automobil.*

P: *ima*; S: *prijatelj*; A: *Naş*; O: *automobil.*

c) *Pasaportum yok.*

Y: *yok*; Ö: *Pasaportum.*

d) *Nemam pasoş.*

P: *Nemam*; S: *ja*; O: *pasoş.*

e) *Esma'nın telefonu yoktu.*

Y: *yoktu*; Ö: *Esma'nın telefonu.*

f) *Esma nije imala telefon.*

P: *nije imala*; S: *Esma*; O: *telefon.*

g) *Komşumun iki oğlu var.*

Y: *var*; Ö: *Komşumun iki oğlu.*

h) *Moj komšija ima dva sina.*

P: *ima*; S: *komšija*; A: *Moj*; O: *dva sina.*

U navedenim primjerima primjećuje se da nema nikakve sličnosti u sintaktičkoj analizi turskih rečenica (4.a, 4.c, 4.e i 4.g) i njihovih prijevodnih ekvivalenata u bosanskom jeziku (4.b, 4.d, 4.f i 4.h), što studentima stvara velike poteškoće pri analizi ovakvih primjera. Prvi primjer (4.a) tačno je analiziralo samo 16% ispitanika, a 83% ispitanika ponudilo je tačan prijevodni ekvivalent ove rečenice. Naime, u analizi ove rečenice 14 studenata (ukupno 58% ispitanika)

napravilo je istu pogrešku. Oni su tursku rečenicu analizirali pod utjecajem maternjeg jezika, pa su ovaj primjer analizirali na sljedeći način:

*\*Arkadaşımızın arabası var.*

Y: *var*; Ö: *Arkadaşımızın* ; N: *arabası*.

U ovom primjeru jasno se uočava činjenica da su studenti analizirali rečenicu prema pravilima sintaktičkoga rečeničnog ustrojstva u bosanskom jeziku, a i u ostalim primjerima većina studenata pravila je greške ove vrste. Kada se u bosanskom jeziku izražava posjedovanje, glagol *imati* je prijelazni glagol pa u rečenicu uvodi *bliži objekt*. Bez obzira na to što Leyla Karahan ukazuje na činjenicu da u turskim imenskim rečenicama *objekt* može postojati samo u primjerima u kojima funkciju predikata obavlja riječ *borçlu* (Karahan, 1991: 68), studenti često zanemaruju tu konstataciju i pod utjecajem maternjeg jezika predikative *var* i *yok* interpretiraju kao prijelazni glagol, te u turske imenske rečenice uvrštavaju *objekt* kao samostalni rečenični član.<sup>3</sup>

Da bi se izbjegle ove poteškoće i pogreške, potrebno je ukazivati na različitosti u sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu u turskome i bosanskom jeziku. Nativni govornici bosanskoga jezika koji uče turski jezik, predikative *var* i *yok* trebaju usvojiti kao imenski predikat, te na taj način trebaju sintaktički analizirati turske imenske rečenice sa predikativima *var* i *yok*. Isto tako, doslovan prijevod turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se iskazuje posjedovanje, nativnim govornicima bosanskoga jezika u velikoj mjeri može olakšati sintaktičku analizu ovakvih primjera.

(5)

a) *Arkadaşımızın arabası var.*

Y: *var*; Ö: *Arkadaşımızın arabası*.

---

<sup>3</sup> Vrlo interesantno bi bilo prirediti test kojim bi se od studenata zahtijevao prijevod ovakvih primjera u kontra smjeru. Zapravo, interesantno bi bilo ispitati na koji način studenti u turski jezik transponiraju rečenice kojima se iskazuje posjedovanje, prvenstveno zato što se u radu sa studentima može primijetiti da vrlo često dodaju nastavak za akuzativ na dopunu koja dolazi neposredno ispred predikativa *var* i *yok* (Naprimjer: *Pasaportumu var; Arkadaşımızın arabasını var*). Svakako da uzrok ovih pogrešaka, također, treba tražiti u prenošenju navika iz maternjeg jezika na proces učenja stranog jezika.



- b) *Postoji (egzistira) automobil našeg prijatelja .*  
 P: *Postoji (egzistira)*; S: *automobil*; A: *našeg prijatelja*.
- c) *Pasaportum yok.*  
 Y: *yok*; Ö: *Pasaportum*.
- d) *Ne postoji (egzistira) moj pasoš.*  
 P: *Ne postoji (egzistira)*; S: *pasoš*; A: *moj*.
- e) *Esma'nın telefonu yoktu.*  
 Y: *yoktu*; Ö: *Esma'nın telefonu*.
- f) *Nije postojao (egzistirao) Esmin telefon.*  
 P: *Nije postojao (egzistirao)*; S: *telefon*; A: *Esmin*.
- g) *Komşumun iki oğlu var.*  
 Y: *var*; Ö: *Komşumun iki oğlu*.
- h) *Postoje (egzistiraju) dva sina moga komšije.*  
 P: *Postoje (egzistiraju)*; S: *dva sina*; A: *moga komšije*.

U sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu u turskom jeziku nesamostalni rečenični članovi čine nerazdvojnu cjelinu sa samostalnim rečeničnim članovima preko kojih se uvode u rečenicu. U rečeničnom ustrojstvu turskih imenskih rečenica kojima se izražava posjedovanje (5.a, 5.c, 5.e i 5.g) i njihovih doslovnih prijevodnih ekvivalenata (5.b, 5.d, 5.f i 5.h) razlika se primjećuje samo u tome što u turskom jeziku atribut čini nerazdvojnu cjelinu sa upravnim članom sintagme, koji atribut određuje po kakvu svojstvu i preko kojeg se uvodi u rečenicu. Zapravo, u turskom jeziku članovi sintagmi zajedno popunjavaju pozicije u rečeničnom ustrojstvu. U navedenim primjerima atributni član imenske fraze (*Arkadaşımızın* – 5.a, *benim* – 5.c, *Esma'nın* – 5.e i *Komşumun* – 5.g) zajedno sa upravnim članom (*arabası* – 5.a, *pasaportum* – 5.c, *telefonu* – 5.e i *iki oğlu* – 5.g) čini sintagmu koja u sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu ovih primjera popunjava poziciju subjektne fraze. S druge strane, u bosanskom jeziku “atribut je nesamostalni rečenični član koji supstativnu riječ preko koje se uvodi u rečenicu određuje po kakvu svojstvu“ (Jahić, Halilović, Palić, 2000: 394), a sintagme *automobil našeg prijatelja* (5.b), *moj pasoš* (5.d), *Esmin telefon* (5.f) i *dva sina moga komšije* (5.h) klasificiraju se kao slobodne sintagme u kojima su članovi sintagmi samostalni, te samostalno popunjavaju poziciju u rečeničnom ustrojstvu. Ukoliko bi se ove sintagme posmatrale kao vezane sintagme u kojima članovi zajedno popunjavaju neku od pozicija unutar rečeničnog ustrojstva, potpuno

identična bi bila sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava posjedovanje i njihovih doslovnih prijevodnih ekvivalenata u bosanskom jeziku, te zbog toga doslovan prijevod ovakvih turskih primjera studentima može olakšati njihovu sintaktičku analizu.

## ZAKLJUČAK

U ovome radu nastoji se ukazati na poteškoće koje se javljaju kod nativnih govornika bosanskoga jezika pri sintaktičkoj analizi turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok*. Rezultati analize ukazuju na to da studentima prvoga ciklusa redovnog studija Odsjeka za turski jezik i književnost Filozofskog fakulteta Univerziteta u Tuzli mnogo veće poteškoće stvara sintaktička analiza turskih imenskih rečenica sa predikativima *var* i *yok* negoli prijevod ovakvih primjera sa turskoga na bosanski jezik. Isto tako, rezultati testiranja upućuju na to da studentima mnogo veće poteškoće stvara sintaktička analiza ovakvih imenskih rečenica kojima se iskazuje posjedovanje negoli analiza primjera kojima se iskazuje egzistiranje u prostoru. Uzrok toga mogao bi ležati u činjenici da je sintaktička analiza rečenica kojima se iskazuje egzistiranje u prostoru gotovo identična i u turskome i u bosanskom jeziku, što studentima pruža olakšavajuću okolnost pri analizi ovakvih primjera.

*Okulumuzda beş bilgisayar vardi.*

Y: *vardı*; Ö: *beş bilgisayar*; YT: *Okulumuzda.*

*U našoj školi bilo je pet računara.*

P: *bilo je*; S: *pet računara*; AO: *U školi*; A: *našoj.*

Međutim, u primjerima kojima se označava posjedovanje isto semantičko značenje iskazuje se različitim gramatičkim jedinicama u turskome i bosanskom jeziku, te je i sintaktičko rečenično ustrojstvo ovakvih rečenica potpuno različito u ova dva jezika. Ova različitost u sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu studentima stvara poteškoće pri analizi ovakvih primjera.

*Esma'nın telefonu yoktu.*

Y: *yoktu*; Ö: *Esma'nın telefonu.*

*Esma nije imala telefon.*

P: *nije imala*; S: *Esmā*; O: *telefon*.

Pri analizi ovakvih primjera studenti navike iz maternjeg jezika prenose u proces učenja stranog jezika, te turske rečenice analiziraju prema sintaktičkome rečeničnom ustrojstvu bosanskoga jezika. Zbog toga studenti najčešće u ovakvim primjerima u turske imenske rečenice uvode *objekt* kao samostalni rečenični član, te rečenicu analiziraju na sljedeći način:

*\*Esmā 'nin telefonu yoktu.*

Y: *yoktu*; Ö: *Esmā 'nin* ; N: *telefonu*.

Da bi se izbjegle ovakve pogreške pri sintaktičkoj analizi turskih imenskih rečenica kojima se izražava posjedovanje, potrebno je ukazivati na činjenicu da se u ovakvim primjerima isto semantičko značenje iskazuje različitim gramatičkim jedinicama u turskome i bosanskom jeziku, te zbog toga ovakve rečenice nemaju identično sintaktičko rečenično ustrojstvo u ova dva jezika. Isto tako, doslovan prijevod turskih imenskih rečenice sa predikativima *var* i *yok* kojima se izražava posjedovanje, nativnim govornicima bosanskoga jezika u velikoj mjeri može olakšati sintaktičku analizu ovakvih primjera, prvenstveno zato što je u ovakvim primjerima gotovo identična sintaktička analiza turske rečenice i njenog doslovnog prijevodnog ekvivalenta.

*Esmā 'nin telefonu yoktu.*

Y: *yoktu*; Ö: *Esmā 'nin telefonu*.

*Nije postojao Esmin telefon.*

P: *nije postojao*; S: *telefon*; A: *Esmin*.

## LITERATURA

Čaušević, Ekrem (1996), *Gramatika suvremenoga turskog jezika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.

Doğan, Enfel (2012), *Türkçe Cümle Bilgisi-I*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir.

Đinđić, Slavoljub, Mirjana Teodosijević, Darko Tanasković (1997), *Türkçe-Sırpça Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara.

Jahić, Dževad, Senahid Halilović, Ismail Palić (2000), *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica.

Karahan, Leyla (1991), *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Mukařovský, Jan (1986), *Struktura pesničkog jezika*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Özkan, Mustafa (2013), *Türkçe Cümle Bilgisi-II*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir.

Palić, Ismail (2007), *Sintaksa i semantika načina*, Bookline, Sarajevo.

# ANTIEMIGRANTSKI DISKURS U TURSKOJ

**Mirza BAŠIĆ**

**Univerzitet u Tuzli**

**mirza.basic@untz.ba**

**Mirsad TURANOVIĆ**

**Univerzitet u Sarajevu**

**mturanov@gmail.com**

## SAŽETAK

U radu se analizira antiemigrantski diskurs u Turskoj. Metodološko polazište za ovu analizu predstavljaju principi kritičke diskursne analize koja diskurs posmatra kao sastavni dio društvenih procesa. Antiemigrantski diskurs se posmatra na dva planu: na planu makrostrukture, koji predstavlja globalna značenje, i na planu mikrostrukture, na kojem se kao mehanizmi tvorbe lokalnog značenja pojavljuju tranzitivnost, presupozicija i metafora.

*Ključne riječi:* antiemigrantski diskurs, makrostruktura, tranzitivnost, presupozicija, metafora

### **1. Uvod**

Migracije stanovništva, bilo da su uvjetovane ratnim dešavanjima bilo ekonomskim ili socijalnim problemima, uvijek su predstavljale veliki izazov za ljude, a naročito je to izražen problem danas u vrijeme, moglo bi se reći, tektonskih demografskih pomijeranja. Pored ljudske drame koju preživljavaju ljudi, prinuđeni da se iseljavaju iz svojih domova, migracije predstavljaju i izazov za društva u koja pristižu emigranti jer se u tim procesima prije svega propituje otvorenost tih društava. U Republiku Tursku je u posljednje četiri godine pristiglo više od dva miliona emigranata, prije svega iz Sirije, što predstavlja veliki ekonomski teret za državu ali i plodno tlo za buđenje netrpeljivosti i antiemigrantskih stavova. Upravo su emigranti, i uopće stranci, glavna meta desničarskih monokulturalnih diskursa (van Dijk, 1987;1991; Essed, 1991; prema Beaugrande 1997: 58).

U radu analiziram nekoliko tekstova objavljenih na turskim portalima u kojima se govori o emigrantima, prije svega iz Sirije. Tekstovi se mogu pronaći preko linkova koje sam

naveo na kraju rada. U analizi koristim neka metodološka sredstva razvijena unutar kritičke diskursne analize. Kritička diskursna analiza je izrazito društveno angažirana metodološka perspektiva, disciplina 'sa stavom' (van Dijk, 2001: 96) i predstavlja dobar okvir za analizu ovako osjetljivih društvenih tema kao što je antiemigrantski diskurs.

## **2. Diskurs i kritička diskursna analiza**

Diskurs je izuzetno difuzan pojam; definicije ovog pojma uglavnom odražavaju metodološko zaleđe autora koji ih koriste. Opseg definicija diskursa kreće se od uskolingvističkih, koje diskurs vide kao iznadrečenični jezički nivo, do definicija nadahnutih Foucaultovim radovima koje diskurs definiraju kao institucionalno proizvedeno 'znanje' (Katnić-Bakaršić 2012: 15; Kress, 2012: 35). Kritička diskursna analiza naglašava društvenu dimenziju diskursa, definirajući ga kao upotrebu govora ili teksta u stvarnom društvenom kontekstu, pri čemu društveni kontekst oblikuje jezičku upotrebu, ali i jezička upotreba oblikuje društvenu stvarnost (van Dijk, 1997: 1-3; Fairclough, 1995: 7). Dakle, radi se o nekoj vrsti hermeneutičkog kruga gdje opće predodređuje pojedinačno a pojedinačno mijenja opće. U tom smislu, istraživati diskurs znači istraživati upotrebu jezika unutar društvenog konteksta, odnosno ulogu jezika u kreiranju i održavanju društvene stvarnosti. Pod diskursom se, osim verbalne komunikacije, podrazumijevaju i nelingvističke društvene prakse i ideološke pretpostavke koje zajedno konstruiraju i održavaju društvene fenomene kao što je moć, rasizam isl. (Tannen, Hamilton, Schiffrin 2015: 1).

Iz tako postavljene definicije diskursa kao sastavnog dijela društvenih procesa proizilaze glavni ciljevi kritičke diskursne analize (Bloor-Bloor 2007: 12):

- analizirati diskurzivne prakse koje reflektiraju ili konstriraju društvene probleme;
- istražiti kako ideologije mogu postati zaleđene u jeziku i naći načina da se taj led slomije;
- raditi na buđenju svijesti kako bi se to primijenilo u specifičnim slučajevima nepravde, predrasuda i zloupotrebe moći.

## **3. Makrostruktura antiemigrantskog diskursa**

Van Dijk (2001; 2008) u svojim istraživanjima raznih vrsta diskursa, a prije svega rasističkog, razvija pristup koji diskurs analizira na dva nivoa: na nivou makrostrukture i nivou

mikrostrukture. Makrostruktura predstavlja tematsku strukturu ili globalna značenja koja su najvažniji koherentni faktor, budući da recipijenti nisu u stanju da obrade i zapamte sva pojedinačna značenja diskursa, već ih mentalno organiziraju u globalna značenja ili teme.

Semantička makrostruktura se u antiemigrantskom, i uopće rasističkom diskursu, realizira na dva načina (van Dik 2008: 48): a) izražavanje negativnog iskustva i mišljenja o manjinama/emigrantima, b) negativno predstavljanje drugih je sistematski balansirano pozitivnim samopredstavljanjem pomoću strategija kao što su prividno negiranje i prividna empatija (*apparent denial, apparent empathy*).

Ova globalna strategija antiemigrantskog diskursa evidentna je i u tekstovima koje sam analizirao.

A. Izražavanje negativnog iskustva i mišljenja o emigrantima.

(1) *"Hiç gördünüz mü bilmiyorum ama Suriye plakalı araçlara dikkat ediniz. Hepsi kural hatası yapıyor trafikte.. Kırmızı ışıkta geçiyorlar, hatalık park/sollama yapıyorlar.. Hatta kazalara neden oluyorlar."*

*"Ne znam da li ste vi viđali, ali obratite pažnju na vozila sa sirijskim registarskim tablicama: Niko ne poštuje pravila u saobraćaju. Prolaze na crvenom, pogrešno pretiču i parkiraju. Čak izazivaju i udese. "*

(2) *"...her köşe başında Arapça tabelalı işyerleri açılmaya başlandı. Yanii güler yüzlü olsalar biraz da ekmek yedikleri yere ait dili öğrenseler inanın ben dahil herkes alışveriş yapar bu tür yerlerden."*

*"Na svakom ćošku se otvaraju radnje sa arapskim natpisima. Da su malo ljubazniji i da nauče jezik iz mjesta gdje jedu hljeb, svi bi od njih kupovali pa i ja. "*

B. Negativno predstavljanje emigranata je sistematski balansirano pozitivnim samopredstavljanjem pomoću strategija kao što su prividno negiranje i prividna empatija.

Prividno negiranje:

(3) *"Lütfen kimse beni yanlış anlamasın. Irkçılık veya benzeri bir düşünceye sahip değilim. Sadece ve sadece yaşanan, kayıtlı, resmi durumları yazdım..'*

*"Molim Vas, nemoj da me ko pogrešno shvati. Ja nemam rasistička ili slična razmišljanja. Samo pišem o onome što se dešava, što je službeno evidentirano."*

Prividna empatija:

(4) "Biz, Suriyeli mültecilere düşmanca bakanlardan değiliz. Aksine onların "vatansız" kalmalarının dramını yakından paylaşıyoruz. İyi de kampta olmaları gereken mültecilerin Mersin'de ve ülkenin her yerinde işi ne söyler misiniz bana. "

"Mi ne gledamo neprijateljski na sirijske emigrante. Naprotiv, **duboko saosjećamo sa njima zbog drame** što su ostali bez domovine. Dobro, ali možete li mi reći šta u Mersinu i u svim drugim mjestima Turske rade emigranti koji bi trebali biti u kampovima. "

(5) "İlk zamanlar **üzüldük, acıdık, hepsine yardımcı olduk** (bizzat ben bir sürü ev eşyası dağıttım). Ama siz de görüyorsunuz ki artık şehrimize zarar vermeye başladılar. "

"U prvo vrijeme **nam ih je bilo žao, svima smo pomagali** (i ja sâm sam podijelio mnoge stvari iz kuće). Ali i sami vidite da su počeli nanositi štetu našem gradu."

Prema Beaugrandeu (1997: 58) dominantna diskurzivna strategija antiemigrantskog diskursa jeste pretvoriti žrtve u nekoga ko druge čini žrtvama ('to transform victims into victimizers'). Ova strategija se realizuje na način da se emigranti:

a) optuže za ekonomske i političke probleme

b) optuže da preuzimaju inicijativu za ono što ne bi trebali.

I autori tekstova koje sam analizirao posežu za ovom strategijom kako bi argumentirali svoje negativne stavove o emigrantima.

(6) "İyi de **kampta olmaları gereken** mültecilerin Mersin'de ve ülkenin her yerinde işi ne söyler misiniz bana...."

"Dobro, ali možete li mi reći šta u Mersinu i u svim drugim mjestima Turske rade/traže emigranti koji bi **trebali biti u kampovima**. "

(7) "Bulundukları kampın dışına çıkmaları, **sahip olmadıkları haklardan yararlanmak istemeleri kesinlikle önlenmeli. Ancak bu yapılmıyor.. İstedikleri gibi dükkân açıyorlar.**" (8) "Ucuz işçilik yapıyorlar, **kendi vatandaşımızın çalışmalarını engelliyorlar**. Bulundukları il ve ilçelerde güven, huzur yok. "

"Treba ih spriječiti da izlaze iz kampova, **da traže prava koja nemaju**. Ali to se ne čini. Otvaraju radnje kako žele (...) Rade za jeftine pare, **onemogućavaju našim sugrađanima da rade**. U mjestima gdje se nalaze nema sigurnosti, nema mira. "



Pored ovih diskurzivnih strategija antiemigrantskog diskursa, uglavnom je zastupljeno i pričanje konkretnih priča (van Dijk 2008: 46).

(9) *"Çok değil bundan birkaç hafta önce Erdemli'de yol kenarında duran bir vatandaşa Suriye plakalı bir araç çarptı. Vatandaşımızın ayağı koptu ve sulama kanalına düştü. Kopan ayağı bulmak için çok uğraştılar. Kanalın suyunu kapatarak ancak bulabildiler ayağı. Ve ve ve bu Suriye plakalı araç vatandaşımıza çarptıktan sonra KAÇTI... Plakaları Arapça olduğu için de görgü tanıkları plakayı okuyamamış."*

*"Nedavno, prije nekoliko sedmica je auto sa sirijskim tablicama udarilo jednog sugrađanina koji je stajao kraj puta u Erdemliu. Noga mu je otpala i upala u kanal za navodnjavanje. Namučili su se da je našu. Pronašli su je tek kad su zatvorili kanal. Nakon što je udarilo našeg sugrađanina, auto sa sirijskim tablicama je POBJEGLO. Pošto su tablice bile na arapskom, svjedoci ih nisu mogli pročitati."*

Prema Richardsonu (2007: 170), ovo su primjeri ishitrene generalizacije (*hasty generalisation*), odnosno sinegdohe, u kojoj se karakteristike dijela pogrešno prenose na cjelinu, što je karakteristika rasističkog diskursa.

#### **4. Mikrostruktura**

Na mikrostrukturnom nivou analiza je fokusirana na semantičke relacije među propozicijama, sintaktičke, leksičke i druge retoričke elemente koji osiguravaju koherenciju teksta. Na ovom nivou se mogu analizirati svi nivoi jezičke analize čija varijabilnost može imati ideološku funkciju. Lokalna značenja najdirektnije utječu na mentalne modele, odnosno stavove recipijenata (van Dijk 2001: 103). Jezička upotreba na ovom nivou zapravo predstavlja razradu globalne strategije naglašavanja negativnih karakteristika emigranata. U nastavku ću predstaviti kako u tekstovima, koje analiziram, funkcioniraju neka sredstva za kreiranje lokalnog značenja.

##### *4.1. Tranzitivnost*

Metodološko ishodište kritičke diskursne analize najvećim dijelom predstavlja Hallidayeva sistemska funkcionalna gramatika (Wodak 2001: 8). Za razliku od strukturalne lingvistike, koja jezik definira kao sistem znakova, sistemska funkcionalna gramatika posmatra jezik kao sistem 'opcija' koje govornik bira u skladu sa društvenim okolnostima, a tranzitivnost je glavni faktor stvaranju značenja (Machin-Mayr 2012: 104). Tranzitivnost je mehanizam kojim se participanti

u društvenom procesu predstavljaju kroz radnju ili stanje koje im se pripisuje. U jednom od analiziranih tekstova autor navodi sljedeći podatak:

(10) "*Türkiye 'de 5 yılda 100 bin Suriyeli bebek doğurmuş.*"

*"U Turskoj je u pet godina 100 hiljada Sirijki rodilo dijete."*

Upotrebom direktno prijelaznog glagola *doğurmak*, a ne recimo glagola *doğum yapmak*, autor ne iznosi samo podatak o broju sirijske djece rođene u Turskoj već tom radnjom želi negativno predstaviti sirijske emigrantkinje ističući ih kao agenta glagolske radnje: umjesto da sjede mirno u izbjegličkim kampovima, one još i rađaju djecu!

#### 4.2. Presupozicija

U radovima iz kritičke diskursne analize često se naglašava da je u diskursima mnogo više onoga što nije izrečeno, nego onoga što je eksplicitno kazano, i da je u istraživanjima diskursa jednako važno ukazati i na taj segment. Presupozicije su tvrdnje koje se uzimaju zdravo za gotovo, a koje su implicirane onim što je eksplicitno kazano (Richardson 2007: 63). Na jednom mjestu u analiziranim tekstovima autor konstatuje:

(10) "*Gelenlerin ne kadarının adli yönden sağlam olduğunu, Suriye'de hangi suçlara karıştığını, ne gibi suçlar işlediğini bilmiyoruz.*"

*"Mi ne znamo koliko njih, koji su došli, ih ima čist dosije, kakva su krivična djela počinili u Siriji, u šta su umiješani."*

Ovo pitanje nije iskaz bezazlene zapitanosti autora već ideološki motivirana presupozicija, koja implicira da određeni (vjerovatno veliki!) broj sirijskih emigranata ima kriminalni dosije.

#### 4.3. Metafora

Van Dijk u svojim radovima, u kojima razvija sociokognitivni pristup diskursu, definira ideologiju kao "osnovu društvenih predstava socijalnih grupa" (van Dijk 2001: 115). Ove društvene predstave čine vezu između društvenog sistema i individualnog kognitivnog sistema. U tom kontekstu metafora ima velika ulogu jer ona, kao čovjeku inherentni spoznajni mehanizam, učestvuje u kreiranju društvene stvarnosti, kako su to Lakoff i Johnson pokazali u svom pionirskom djelu o konceptualnoj metafori (1980: 156). I antiemigrantski diskurs, kao dio desničarske ideologije, razvija svoj "arsenal" konceptualnih metafora. U analiziranim tekstovima identificirao sam dvije konceptualne metafore.

#### A. EMIGRANTI SU DESTRUKTIVNA SILA

(11) "Bizler yaz rehaveti içinde tatil beldelerinde iken meğer İzmir'i sessiz sedasız Suriyeliler **basmış**."

"Dok smo mi bili po odmorima, uživajući u ljetu, Sirijci su nečujno **preplavili** Izmir."

#### B. EMIGRANTI SU OKUPACIONA (VOJNA) SILA

(12) "4 yaşındaki kızımı çocuk parkına nerdeyse 20 günlük tatilimde 2 kez götürürebildim. Çünkü Suriyeliler adeta çocuk parklarını **işgal etmiş durumdadır**. Anneleri yüksek sesle muhabbet ederken (bağır-çağır) çocuklar parkı **ele geçiriyorlar**."

"Svoju četverogodišnju kćerku sam tokom dvadeset dana odmora uspio sam dva puta izvesti u dječiji park jer su Sirijci gotovo **okupirali** dječije parkove. Dok njihove majke glasno pričaju (derući se), njihova djeca **zauzimaju** park."

### 5. Zaključak

U analizi tekstova, koje sam prepoznao kao dio antiemigrantskog diskursa u Turskoj, primijenio sam rezultate do kojih je došla kritička diskursna analiza u istraživanju rasističkog diskursa na Zapadu. Analiza je pokazala kako ni Tursko društvo nije imuno na pojave antiemigrantskih stavova i kako antiemigrantski diskurs u Turskoj pokazuje značajke diskursa prisutnog na Zapadu. Na makroplanu diskurzivne strukture to se manifestuje kroz globalnu diskurzivnu strategiju negativnog predstavljanja emigranata, balansiranog pozitivnim samopredstavljanjem. Pored toga, emigranti se nastoje predstaviti kao prijetnja domaćoj ekonomiji, a argumentacija se uglavnom zasniva na pričanju konkretnih priča, koje imaju snagu sinegdoškog predstavljanja. Na mikroplanu, koji zapravo predstavlja lokalna značenja globalne diskurzivne strategije, nastojao sam pokazati kako se analizom tranzitivnosti, presupozicije i metafore može ukazati na ideološki talog antiemigrantskog diskursa. Kako kritička diskursna analiza ima jasno iskazane emancipatorske ambicije, i meni je u ovome radu bio cilj barem ukazati na prisustvo ovakvog diskursa u Turskoj. Izvan opsega ovoga rada ostaje jedno važno pitanje: u kojoj mjeri je u medijima i uopće u javnom životu Turske ovaj diskurs prisutan? To pitanje ostaje za neka druga istraživanja.

### LINKOVI NA KOJIMA SE NALAZE ANALIZIRANI TEKSTOVI

[HTTP://WWW.MERSINTERCUMAN.COM/DETAY.ASP?P=Y3588](http://www.mersintercuman.com/detay.asp?p=Y3588)

<http://www.mezitli.org/makale-kose-yazisi/mersindeki-suriyeliler-sorun-olmaya-basladi/>

<http://yazargundemi.com/yazi/150058/read>

<http://www.koseyazisioku.com/haberturk/aysem-kalyoncu/14-09-2013/izmirdeki-suriyeliler>

<http://www.herkose.com/basimiza-acilan-suriyeliler-belasi>

<http://www.turizminsesi.com/yazi/adim-basi-gocmen-912.htm>

<https://www.facebook.com/HaberMarmara/posts/709726709137930>

## LITERATURA

Bloor, M., Bloor, T. (2007) *The Practice of Critical Discourse Analysis. An Introduction*, London: Hodder Arnold.

Beaugrande, R. de (1997) 'The Story of Discourse Analysis', In: van Dijk, T.A. (ed.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, vol. 1: Discourse as Structure and Process*, London: Sage, 34-63.

Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London: Longman.

Lakoff, G., Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Kres, G. (2012) 'Multimodal discourse analysis', In: Gee, J.,P., Handford, M. (eds.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, New York: Routledge, 35-51.

Richardson, J.E. (2007) *Analysing Newspapers*, London: Routledge.

Tannen, D., Hamilton, Heidi E., Schiffrin, D. (2015) 'Introduction', In: *The Handbook of Discourse Analysis*. Second edition, Chichester: John Wiley and Sons, Inc., 1-7.

van Dijk, T.A. (1997) 'The Study of Discourse', In: van Dijk, T.A. (ed.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, vol. 1: Discourse as Structure and Process*, London: Sage, 1-34.

van Dijk, T.A. (2001) 'Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity', in Wodak, R., Meyer, M. (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage, 95-120.

van Dijk, T.A. (2008) *Discourse and Power*, Basingstoke: Palgrave: Macmillan.

Wodak, R. (2001) 'What CDA is About- A Summary of its History, Important concepts and its developments', in Wodak, R., Meyer, M. (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage, 1-14.

# ZEHRA ROMANININ PENCERESİNDEN OSMANLI BATILILAŞMASINA BAKIŞ

Araş. Gör. Murat GÜR  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
muratgur@nevsehir.edu.tr

## ÖZET

Nâbizâde Nazım eleştirmenlere göre Türk roman ve hikâyesinin Batılı formlara yaklaşması açısından en dikkat çeken yazarlarından biridir. Eleştirmenlere göre yazarın hem kendi döneminde hem de kendinden sonra dikkat çeken yapıtları *Zehra* ve *Karabibik*'tir. *Zehra* romanı hakkında yapılan eleştiriler, genel olarak “kıskançlık” teması çevresinde şekillenmiş ve yapıtın “gerçekçi” kimliği vurgulanmıştır. *Zehra* hakkındaki incelemelerde kıskançlık teması çevresinde gerçekleşen bu yoğunlaşmanın, yalnızca karakterlerin birbirleriyle ilişkilerindeki dinamiklerin anlaşılmasını değil, aynı zamanda romanda yansıtılan toplumsal hayatı da gölgelediği söylenebilir. Oysa bu bildiride “kıskançlık” teması göz ardı edilecek ve romandan yola çıkarak toplumun Batılılaşma sürecinin izleri sürülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Nâbizâde Nazım, *Zehra*, Doğu-Batı Sorunsalı, Batılılaşma.

Nâbizâde Nazım eleştirmenlere göre Türk roman ve hikâyesinin Batılı formlara yaklaşması açısından en dikkat çeken yazarlarından biridir. Şerif Aktaş, yazarın hem yaşadığı dönemde, hem de kendinden sonraki dönemler içinde etkili olan iki önemli yapıtı olduğunu dile getirir. Bunlar, bir köyde yaşanan olayların anlatıldığı *Karabibik* adlı uzun hikâye ile “kıskançlık temasının başarıyla işlendiği *Zehra* romanıdır” (aktaran Karabulut 110).

*Zehra* romanı hakkında yapılan eleştiriler, genel olarak “kıskançlık” teması çevresinde şekillenmiş ve yapıtın “gerçekçi” kimliği vurgulanmıştır. Ali İhsan Kolcu romanın, başkarakteri *Zehra*'nın “olaylar karşısında takındığı tutum ve isteriye dönüşen kıskançlık krizleri ile” Türk edebiyatındaki ilk “psikolojik” roman denemesi olduğunu ileri sürer (201). Gıyasettin Aytaş da yine “kıskançlık” temasından yola çıkar ancak ona göre *Zehra* romanında kıskançlık “natüralist” bir anlayışla işlenmiştir (1). Günil Ayaydın Cebe “Aşk Acısından Varoluşa:

Nâbizâde Nazım'ın *Zehra* Romanı Üzerine Psikanalitik Bir Çözümleme" başlıklı makalesinde *Zehra* romanına kıskançlık açısından yaklaşan eleştiriler hakkında geniş bir literatür tartışması yapar (61-62). Ayaydın Cebe'ye göre romandaki aşk ilişkilerinin yalnızca kıskançlık teması ekseninde incelenmesi, karakterlerin birbirleriyle ilişkisindeki bazı dinamiklerin anlaşılması açısından yetersiz kalmaktadır (62).

Ayaydın Cebe'nin düşüncesinden yola çıkarak "kıskançlık" teması üzerinde söz konusu olan bu yoğunlaşmanın, yalnızca karakterlerin birbirleriyle ilişkilerindeki dinamiklerin anlaşılmasını değil, aynı zamanda romanda yansıtılan toplumsal hayatı da gölgelediği söylenebilir. Oysa burada "kıskançlık" teması göz ardı edilecek ve romandan yola çıkarak toplumun Batılılaşma sürecinin izleri sürülecektir.

Taner Timur'a göre *Zehra* romanında yazar, "yaşadığı toplumdaki kadının konumunu ve kadın-erkek ilişkilerini psikolojik bir gerçekçilikle vermeye, ayrıca bu bağlamda insan karakterinin kıskançlık, intikam, özveri gibi bazı evrensel çizgilerini somutlaştırmaya çalışmıştır" (18). Timur, Nâbizâde Nâzım'ın *Zehra* romanıyla birlikte köylü sorunundan kadın sorununa geçişinin "o günün Osmanlı sosyopolitik koşullarında tematik açıdan anlamlı" olduğunu vurgular (18). Bununla birlikte bu koşullar ile roman arasında herhangi bir bağlantı kurmaz.

*Zehra* romanı bu bakış açısından irdelendiğinde Timur'un vurgusunun Batılılaşma ekseninde ele alınabileceği görülmektedir. Ne var ki *Zehra*'yı bu açıdan incelemek, yapıtın bir tür "alegori" biçiminde okunması zorunluluğunu doğurur. Bu durumda öncelikle romanın Doğulu ve Batılı değerlerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Murat Belge, Türk edebiyatında Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâatun Bey ile Rakım Efendi* adlı romanından başlayarak "ulusal alegori"nin Doğulu ve Batılı değerlerinin belli olduğunu ve sonraki yazarların da bu damardan beslendiğini dile getirir ("Üçüncü Dünya Ülkeleri Edebiyatı..." 69). Bu da genel bir ifadeyle "aşırı / yanlış Batılılaşmış züppe" tipi ve onun karşısına konulan Doğulu tip olarak konulan "doğru Batılılaşmış" tiptir. *Zehra* romanının "ulusal alegori" olarak okunabilip okunamayacağı ayrı bir tartışma konusudur. Bu raporda yalnızca toplumun Batılılaşma süreci "alegorik" olarak incelenmeye çalışılacaktır.

Bu açıdan ilk olarak romanda evliliğin temsil ettiği değerlerin incelenmesi yerinde olacaktır. *Zehra* ve Subhi'nin evliliği Doğulu ve Batılı değerlerin bir tür sentezi gibidir. Subhi, ustasının kızı *Zehra*'yı daha görmeden hayal etmeye başlar. Görür görmez de âşık olur. *Zehra*

için de aynı durum söz konusudur. Zehra'nın babası Şevket durumu fark edince onları evlendirir. Bu evliliğin “görücü usulüne” benzemesine karşılık aynı zamanda tarafların birbirini sevmesi ve rızası dolayısıyla Batılı bir tür evlilik olduğu görülmektedir.

Doğu-Batı sentezi evliliğin ilk zamanlarında mutlu bir ilişki biçiminde yansımaktadır. Zehra ile Suphi resimle ve fotoğrafla ilgilenirler. Aynı zamanda ev düzenlemeleri de yeni hayat tarzına uygun hâle getirilir. Onların yaşantısı romanda şu şekilde verilmektedir:

Öğle yemeğinden sonra bir saat kadar mızganılır, yani hafif bir uyku çekilirdi. Bu uykudan sonra herkes işinin başına geçirdi. Saat sekizden dokuza kadar ya piyano ve kanun çalmak ya da birlikte fotoğraf işleriyle, resim yapmakla eğlenirdi. Saat dokuzda hafifçe bir ikindi övününden sonra kadınlar yeldirmelenip istedikleri yere gezintiye çıktıkları gibi Subhi de ya hayvanına biner ya da yayan dolaşırdı. [...] Ondan sonra ev halkı ya büyük sofada birleşip kitap ve gazete okuyarak, çalgı çalıp şarkı çağırarak ve dereden tepeden tatlı tatlı konuşarak eğlenirler ya da konuya komşuya giderler, konudan komşudan gelen konuklarla vakit geçirirlerdi. (51)

Bu alıntıdan Subhi ile Zehra'nın evliliğinin ilk zamanlarında Doğulu ve Batılı değerler arasında denge kurulduğu görülmektedir. Bu denge sonucunda da mutlu bir yaşam sürülür. Ne var ki bu denge Subhi'nin annesi Münire Hanım'ın ev işlerine yardım etmesi için Sırrıccemal isimli bir cariyeye alması sonucunda bozulur. Başka bir deyişe Doğu ve Batı terazisinin ibresi Doğu'dan tarafa ağır basmaya başlar.

Sırrıccemal'in kurguya dâhil edilmesinden sonra çizilen aile modeli daha çok Doğulu bir modeldir. Dahası Sırrıccemal ile birlikte Osmanlı aile yapısı içinde cariyelerin konumu göz önüne serilir. Zehra, yeni gelen genç ve güzel cariyeyi giderek daha fazla kıskanmaya başlar. Bu durum tabir yerindeyse ideal aile yapısındaki ilk çatırdamadır.

Daha sonra Subhi, Sırrıccemal'e yönelik cinsel istek duymaya başlar ve onunla birlikte olur. Bu birlikteliğin sonunda Sırrıccemal hamile kalır ve kendini evin hanımıyla eşit görmeye başlar (81). Sonunda Subhi, Sırrıccemal'e aşkını Zehra'ya olan aşkıdan daha tatlı bulur ve ona ayrı bir ev açar (87).

Zehra, Subhi ve Sırrıccemal üçgeninde anlatılan evlilik ilişkisi, geleneksel evlilik modelinin eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Romanın sonunda herkesin kendi felaketine doğru sürüklenmesinin temelinde bu evlilik modelinin yattığı görülmektedir. Zehra her ne kadar aşırı kıskanç bir eş tipi olsa da Sırrıccemal ortaya çıkana kadar bu duygularını bastırabilmektedir. Ne

var ki Sırrıccemal'in bir rakip olarak karşısına çıkması onu psikolojik olarak yıkıma sürükler. Ayrıca Zehra'nın Sırrıccemal, Subhi ve Münire Hanım'a karşı intikam duyguları beslemesi de bu evlilik modelinin bir sonucudur. Böylece aile ilişkilerinin ve geleneklerin insanları yıkıma götürdüğü görülebilir. Sonuçta Subhi'nin Sırrıccemal ile ilişki kurmasına izin veren, Osmanlı toplum yapısıdır.

Türk romanında Batılılaşmanın anlatılmasında kullanılan araçlardan biri daha önce değinildiği gibi “aşırı/yanlış Batılılaşmış züppe” tipidir. *Zehra* romanında bu tip, evlilik modellerine benzer olarak doğru olan tipin bozulması biçiminde verilmiştir. Yani romanın başında çalışkan, işinde gücünde biri olan Subhi'nin Batılı yaşam tarzına yönelmesiyle aşırı Batılılaşmanın bir tür eleştirisi yapılmıştır.

Evliliğin başlarında Subhi'nin yaşayışının Doğu-Batı dengesi içinde olduğuna değinilmişti. Bu denge nasıl Sırrıccemal'in Subhi'nin hayatına girmesiyle birlikte Doğu'ya doğru kaydysa, Ürani ile birlikte aynı şekilde Batı'ya doğru bozulur. Aslında roman Zehra'nın kıskançlığının yanı sıra Subhi'nin Doğu-Batı arasındaki dengeyi koruyamaması çerçevesinde yorumlanabilir. Subhi, Ürani ile birlikte olmaya başladıktan sonra giderek Sırrıccemal'i unuttur ve “alafranga” bir tarzda yaşamaya başlar:

Suphi artık mağazaya da gitmemeye başlamıştı. Ürani'den bir dakika bile ayrılığa dayanamıyordu. Mağazasını Muhsin'e terk etmiş, kendisi “high life”a yani maişet-i kibarâneye koyulmuştu.

Gündüzleri 6'da filanda yataktan kalkıyor, öğle yemeklerini yiyip dokuzda onda gezintiye çıkıyorlardı. Akşam birde filanda gelip akşam yemeğini yiyor, üçte dörtte çıkıp gidecekleri yere gidiyorlardı. Gidecek yerlerse az değildi. Kimi zaman Fransız Tiyatrosu'na, kimi zaman Verdi'ye kimi zaman Tepebaşı'na, Konkordiya'ya, kimi zaman Kristal'e, kimi zaman da rastgele bir konsere gidiyorlardı. Balolardan, suvarelerden de geri kalmıyorlardı. (135)

Böylece “iyi yetişmiş, çalışkan”(28) bir kâtip olarak işe başlayıp, kendi işine sahip olan ve yatırımlar yapan Subhi, artık bir “züppe”ye dönüşmüştür. Daha da önemlisi Doğulu olarak birden fazla evlilik yapan bir tip olan Subhi, artık yanlış Batılılaşmanın uç noktasına gelmiştir. Bu yaşam tarzının sonucunda kazandığı her şeyi kaybeder.

Romanın aşk anlatısı bu açıdan incelendiğinde, *Zehra* romanının “doğru-yanlış Batılılaşma” sorununu temel alan modernleşme ile ilişkili olduğu söylenebilir. Subhi tek eşlilikten



çokeşli bir yaşama, oradan da zevk ve safa âlemleriyle savurgan bir hayata sürüklenen biri olarak “Doğu-Batı” arasında bocalamanın temsiline dönüşmektedir. Bu bakış açısından düşünüldüğünde Sırrıcemal Doğulu değerleri, Ürani ise Batılı değerleri temsil etmektedir. Subhi için ideal olan ise Doğu ve Batı’yı birlikte temsil eden Zehra’dır.

Bu eğretileninin daha iyi anlaşılması için karakterlerin söz konusu değerleri nasıl temsil ettiğini irdelemek yerinde olacaktır. Bu açıdan Sırrıcemal’in evinin düzeni, onun Doğulu gelenekleri yansıttığının kesin bir göstergesi olarak ortaya çıkar:

Yatak odasını yaldızlı geniş tel yaylı bir karyolayla, küçük ama zarif bir çini soba süslemekte olduğu gibi, yere âlâ bir Uşak halısı serilmiş, yatak duvarına değerli büyük bir Fergana seccadesi gerilmişti.

Odaların en büyüğü salon biçimine düzenlenmişti; iki karşılıklı duvara birer yüksek konsol dayatılmış, bunların üzerine iki çok büyük kristal boy aynası konularak önlerine de iki yüksek capon lambası getirilmişti. Pencereleer cicim perdelerle örtülmüş, ortaya yüksek bir porselen soba kurulmuş, duvarlara kalın yalnız çerçeveli yağlı boya resimler asılmıştı. Bunlardan biri, Kadri’nin bele kadar bir resmiydi ki ressam Hakkı Bey’in fırçasından çıkmıştı. (87-88)

Bu alıntıda Sırrıcemal’in yalnız cariye olarak değil, ev içi hayatında da Doğulu gelenekleri yansıttığı görülmektedir. Ürani’nin de davranışları, giyinişi gibi ögeler onu Batılı değerlerin temsilcisi konumuna getirir. Her şeyden önce Ürani bir gayrimüslimdir. Buna ek olarak Batılı bir davranış biçimi olarak kartvizit kullanır (111). Zehra’nın her iki değeri bir arada bulundurmasıyla ilgili olarak aldığı eğitim örnek gösterilebilir. Zehra, Subhi ile evlenmeden önce hem Doğu’ya özgü bir müzik aleti olan kanun, hem de Batı’ya özgü piyano dersi alır (46).

İlginç olan taraf, bu vurgunun aile düzeni açısından ele alındığında da değişmemesidir. Nüket Esen’in *Zehra* romanındaki aile kurumuyla ilgili şu tespitleri bu vurguyu daha anlaşılır kılmaktadır: “Eve alınan cariye evlilik düzenine zararlı oluşu ve erkeklerin karılarını aldatmalarının evliliği yıktığı gösteriliyor. Romanda aile düzenini ilk bozan dışarıdan bir cariye alınıp eve sokulması, yani bir dış unsur. Ancak, metres tutmanın erkekleri nasıl israfı ve yıkıma götürdüğü anlatılıyor” (44).

*Zehra* romanında evlilik kurumunun bu şekilde işlenmesinin arkasında da Tanzimat edebiyatının “sosyal fayda” prensibi olduğu dile getirilebilir. Cahit Kavar’a göre Türk edebiyatı yüzyıllarda beri ilk defa gerçek hayatla Tanzimat döneminde yüz yüze gelerek, olayları ve insanları oldukları gibi göstermeye başlar (11-12). Bu bakış açısından *Zehra* romanında böyle

bir anlayışın olduğu gözlemlenmektedir. Nâbizâde Nâzım böyle bir kurguyla okura somut ve örnek bir dünya sunar.

Bunların yanı sıra *Zehra* romanında toplumun değişen yaşam tarzı ile ilgili farklı bilgilere de rastlamak mümkündür. Örneğin Tanzimat romanında yaygın olarak işlenen “hürriyet” sorunu bunlardan biridir. Kavcar’a göre Tanzimat romanında işlenen hürriyet, siyasi olmaktan çok sosyal anlamdaki hürriyettir. Buna ek olarak “kimseye bağlı olmadan yaşamak” gibi kişisel bir özellik taşır (14). Tanzimat romanında esir olarak alınıp satılan insanların acıklı durumları ve maceraları, çağdaş insanlık anlayışına uymayan bir sorun olarak işlenir (14). *Zehra* romanı da dönem romanının bu özelliğini yansıtmaktadır. Romanda Subhi, cariye olarak alınan Sırrı-cemal’in durumuna üzülmemektedir. Dahası eşi Zehra’nın Sırrı-cemal’e karşı olan davranışlarını ezici olarak görür ve Zehra’nın bu tavırları onun yüreğini sızlatır, ancak karısını daha fazla hırslandırmamak için sesini çıkarmaz (64). Bunun yanı sıra Sırrı-cemal’in, Subhi’den hamile kalması onu evin ikinci hanımı konumuna yükseltir (81). Romanda bir kölenin/cariyenin durumu ile ilgili verilen bu bilgiler Osmanlı toplumundaki kölelik anlayışını göstermesi açısından ilgi çekicidir.

*Zehra* romanında Tanzimat döneminin değişen yaşam tarzı ile ilgili yansımalar da bulunmaktadır. Kavcar, “Tanzimat’tan, özellikle Kırım Savaşı’ndan sonra çocuklarına batı musiki dersleri aldirmek üzere yabancı öğretmen tutan ailelerin çoğal[dığını]” dile getirir (16). Aynı zamanda Batı müziği dönem romanlarında önemli bir yer tutar. *Zehra* romanında böyle bir durum vardır. Üstelik Zehra, Tanzimat dönemi romanının birçok kadın kahramanından farklı olarak, hem kanun, hem de piyano dersleri almaktadır (46). Kavcar, Türk romanında Batılılaşmanın bir diğer göstergesinin resim sanatına yer verilmesi olduğunu söyler (16-17). *Zehra* romanında Subhi ve Zehra resim ve fotoğraf ile uğraşırlar (51). Aynı zamanda Sırrı-cemal’in yatak odası yağlı boya resimlerle süslüdür (87).

Bu bildiride yapılan tespitlerden yola çıkarak *Zehra* romanının arka planında, Tanzimat döneminin diğer romanlarında olduğu gibi, Batılılaşma olgusunun olduğu dile getirilebilir. Belge, “Doğu-Batı sorunsalı”nın tarihî bir fon olarak, modern “Türk edebiyatının içine doğduğu bir beşik gibi” olduğunu söyler (“Türk Edebiyatında ‘Doğu-Batı Sorunsalı’” 94). Dahası ona göre “‘Doğu-Batı’, ‘Siyah/Beyaz’, ‘Eski/Yeni’ ve bu tip bütün karşıtlıklar, önemli gerilim kaynakları barındırırlar ve çoğu zaman hayatın büyük kısmı da böyle gerilim öbekleri çevresinde toplanır, sıralanır” (95).

*Zehra* romanı Doğu-Batı ekseninde arada kalmışlığın ürünü olarak ortaya çıkar. Eleştirilenlerin genel olarak kıskançlık teması çerçevesinde yorumladıkları romandaki gerilimlerin de aslında bu arada kalmışlığın bir sonucu olduğu söylenebilir. Aile ilişkileri çevresinde sıralanan gerilimler için de aynı durum söz konusudur. *Zehra* ister ilk psikolojik roman, ister ilk natüralist roman, isterse de ilk gerçekçi roman olarak kabul edilsin yansıttığı sorunlar yalnızca “kıskançlık” duygusunun bir sonucu değildir. Bu sorunlar aynı zamanda toplumun ve toplum içindeki bireyin Doğu-Batı arasında kalmışlığının bir göstergesidir. Romanın bu açıdan incelenmesi farklı anlam katmanlarının da görünür olmasını sağlayacaktır.

### **Kaynakça**

- Ayaydın Cebe, Günil. “Aşk Acısından Varoluşa: Nâbizâde Nâzım’ın *Zehra* Romanı Üzerine Psikanalitik Bir Çözümleme”. *Pasaj* 4-5 (Ağustos 2006-Kasım 2007): 61-78.
- Aytaş, Gıyasettin. “Sosyal Değişim Sürecimiz İçerisinde ‘Zehra, Aşk-ı Memnu, Yaprak Dökümü, Kiralık Konak ve Baba Evi’ Romanlarında Aile Kavramı Hakkında Bazı Tespitler”. *Edebiyat Güncesi* 14 (Ocak-Şubat 2000): sy.
- Belge, Murat. “Üçüncü Dünya Edebiyatı Açısından Türk Romanı”. *Edebiyat Üstüne Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012. 65-74.
- . “Türk Edebiyatında ‘Doğu-Batı Sorunsalı’”. *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009. 94-110.
- Esen, Nüket. *Türk Romanında Aile Kurumu (1870-1970)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.
- Karabulut, Mustafa. “Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı”. Doktora tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2008.
- Kavcar, Cahit. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995.
- Kolcu, Ali İhsan. *Tanzimat Edebiyatı II: Hikaye ve Roman*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.
- Nâbizâde Nâzım. *Zehra*. Haz. Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004.
- Timur, Taner. *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.

# TÜRKÇE ÖĞRETMENİ ADAYLARININ KÜLTÜREL BİLEŞENLERİN DİL ÖĞRETİM MÜFREDATINDAKİ AĞIRLIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

**Yrd. Doç. Dr. Murat ŞENGÜL**

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
msengul2323@hotmail.com**

**Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin KILINÇ**

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
hkkilinc\_23@hotmail.com**

## ÖZET

Betimsel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilen bu araştırmada, Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme yeterlikleriyle donatılmış bir şekilde yetiştirilmesi amaçlanan Türkçe öğretmeni adaylarının, dil öğreniminde entelektüel değerler, yaşam şekilleri, davranışlar, medya, sanatsal değerler, aile ile ilgili kültürel bileşenlerin ve ikincil değerler, temel değerler, resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşüncelerinin nasıl olduğunun belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda, Türkçe öğretmeni adaylarının entelektüel değerler, davranışlar, medya, sanatsal değerler, aile ile ilgili kültürel bileşenler ile temel değerler ve resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlere dil öğreniminde sık sık yer verilmesini gerekli gördükleri; yaşam şekilleri ile ilgili kültürel bileşenler ile ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlere ise bazen yer verilmesini gerekli gördükleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar, Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin öğretimi konusunda yeterli bilince sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi, kültürel bileşenler, dil öğretim müfredatı.

# THE OPINIONS OF CANDIDATE TEACHERS OF TURKISH RELATED TO THE IMPORTANCE OF CULTURAL COMPONENTS IN LANGUAGE TEACHING CURRICULUM

## ABSTRACT

This study which used descriptive survey model aims to find out the thoughts of the teacher candidates of Turkish language, who are expected to bring up by equipping with the competences of teaching Turkish as a foreign language, related to what extend it is necessary to have cultural components such as intellectual values, life styles, behaviors, media, artistic values, cultural values connected with family and cultural components labelled as secondary values, basic values, formal values in language learning. At the end of the study, it found that teacher candidates of Turkish language think that it is necessary to cover frequently the cultural components such as intellectual values, behaviours, media, artistic values related to family and basic and formal values related to culture; to cover rarely the cultural components such as life styles, secondary values related to culture. These results show that teacher candidates of Turkish language have adequate knowledge of teaching cultural components.

**Key Words:** Teaching Turkish as foreign language, cultural components, language teaching curriculum.

## 1. GİRİŞ

Ortak bir yaşam döngüsüne ve benzer dünya görüşüne sahip insanları bir araya getirerek toplulukları topluma dönüştüren en önemli maya kültürüdür. Dolayısıyla, toplum, tesadüfi bir oluşum değildir; aksine, sosyal gereksinimleri karşılamak için etkileşen ve ortak bir kültürü paylaşan bireylerin oluşturduğu bir bütündür. Bu bütünlük ve birliktelik de ancak dilin birleştirici ve sosyalleştirici gücüyle mümkün olmaktadır.

Dilin en karakteristik yanı, onun toplumsallığıdır. Genel olarak dilin gelişimiyle toplumsal kurumların evrimi arasında bir etkileşim mevcuttur. Özel olarak ise, tek tek doğal dillerle onları konuşan toplumların kültürleri arasında güçlü bir bağ bulunduğu görülmektedir. Humboldt, dil ile o dili konuşan ulus arasında diyalektik bir bağ olduğunu savunmaktadır. Ona göre her dilde o dile özgü bir dünya görüşü saklıdır; bu dil ve dünya görüşü birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir (Altınörs, 2003: 19-25; İmer, 1990: 9-10).

Her dil, konuşulduğu toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık çevresinde biçimlenirken dış dünyayı, toplumsal, ruhsal, fiziksel gerçekliğe uygun bir biçimde yorumlar, kavramlaştırır ve yapılaştırır (Ergenç, 2002: 13). Güvenç “dille kültürün birbirine eşdeğer, iki bağımsız bütün değil, tek bir varlığın birbirinden ayrılmaz, biri ötekisiz olmaz iki parça gibi” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, “kültürde ne varsa, dilde vardır; dildeki her şey kültürden gelir. Dil, kültürün hazinesi, bilinci, ruhudur” (Güvenç, 1992’den aktaran: Aksan, 2003: 155-156).

Bireyler, düşünmeyi öğrenme yollarını kendi kültüründe ve toplumunda bulurlar (Cırık, 2008: 28). Kültürlerarası etkileşim sırasında kullanılan dilsel kodların veya ortaya konulan tutum ve davranışların bağlam ve kültürel kodlar dikkate alınmadan çözümlenip anlamlandırılması, etkileşime katılanların birbirlerini çoğunlukla yanlış anlamalarına neden olmaktadır. Deyim yerindeyse yanlış bir “kod açımı” iletişimin kilitlenmesine, yanlış yargıların ortaya çıkmasına ve bunun bir sonucu olarak tarafların yanlış tavırlar sergilemelerine yol açabilmektedir” (Erdoğan, 2005’ten aktaran: Selçuk, 2007: 506). Bu nedenle, Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek bireylerin kültürel farkındalığa ve kültürlerarası iletişimsel edince sahip kişiler olarak yetiştirilmesi önem arz etmektedir.

Kültürel farkındalık, bir toplumun örf, adet, gelenek, görenek, töre gibi yaşam alanında vücut bulan ve değer kazanan söylem ve eylemlerinin bireyler tarafından anlamlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Anlama ve farkındalık süreci; algılama, biliş ve değerlendirmelerden oluşur. Bu üç süreç birbirini izleyen süreçler olarak görünmese de gerçekte aralarında bir girişim vardır ve bir süreklilik içinde birbirlerini izlemektedir (Turgut, 1990). Algılama; çevrenin duyularla doğrudan hissedilmesi; bilme, çevrenin algılanmış biçiminin zihinde bilinmesi, anlaşılması, gruplandırılması, öğrenilmesi ve zihinsel haritalar hâline getirilmesi; değerlendirme, çevrenin niteliklerinin algılanması sonunda belirli seçimler yapma, davranışlarda bulunma ve karar verme süreci olarak tanımlanmaktadır (Turgut, 1992). Bu süreç bireyin zihinsel aktivitelerini ifade etmektedir. Bireyin sahip olduğu kültürel bileşenler bu anlama ve farkındalık sürecinden geçerek yeni bir bilgiye dönüşür. Bu da kültürel şemayı ifade etmektedir (Önal, 2011: 159-160).

Roy D’Andrade (1984)’nin belirttiği gibi kültürel şemalar, bireyin iletişimde kullandığı bilgiyi içeren hem bilişsel hem de bireyin kendi kültürü ile ilgili algısal ve kavramsal bilgiyi depolayan kavramsal kurgulardır. Bu kurgular da bireyin kültürü oluşturan bileşenlerin dil öğrenimindeki rolüne ilişkin düşüncesinin kaynağıdır. Yani kültürel farkındalık bireyin kültürel şemasının bir yansımasıdır (Aktaran: Önal, 2011: 160).

Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek bireylerin kültürel farkındalığa ve kültürlerarası iletişimsel edince sahip olmaları, Türk toplumunun tutumlarının, değerlerinin, inançlarının ve algılarının nasıl olduğunun farkında olmalarını gerektirir. Bireylerin kültürel değerlere ve bileşenlere dönük farkındalıkları onların dil öğretimini başarılı bir şekilde yürütmelerine katkı sağlayacaktır. Çünkü dil öğretimi, öğrencilerin dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin yetkinleştirilmesinin yanı sıra aynı zamanda kültürel bilginin öğretimidir.

Weaver (1988), kültürün bileşenlerini buz dağına benzetmektedir. Ona göre görülebilir, işitilebilir ve dokunulabilir ek bileşenleri içeren buz dağının gözlemlenebilen tarafı açık ve net öğrenilen, bilinçli, kolay değişebilen ve tarafsız bilgileri içerir. Halbuki gözlemlenemeyen tarafı inançlar, değerler, düşünce tarzları ve efsaneler gibi dâhili bileşenleri, dolaylı olarak öğrenilen, bilinçsiz, değişimi zor ve öznel bilgileri kapsar (Aktaran: Razi, 2012: 171).

Bu çalışmanın ana problemi, Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme yeterlikleriyle donatılmış bir şekilde yetiştirilmesi amaçlanan Türkçe öğretmeni adaylarının, dil öğreniminde hangi kültürel bileşenlerin hangi düzeyde gerekli olduğuna dair düşüncelerinin nasıl olduğudur.

Bu bağlamda, araştırmada, şu alt problemlere yanıt aranmıştır:

- 1- Türkçe öğretmeni adaylarının, entelektüel değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 2- Türkçe öğretmeni adaylarının, yaşam şekilleri ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 3- Türkçe öğretmeni adaylarının, davranışlar ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 4- Türkçe öğretmeni adaylarının, medya ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 5- Türkçe öğretmeni adaylarının, sanatsal değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 6- Türkçe öğretmeni adaylarının, aile ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?
- 7- Türkçe öğretmeni adaylarının, ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?

8- Türkçe öğretmeni adaylarının, temel değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?

9- Türkçe öğretmeni adaylarının, resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin düşünceleri nasıldır?

Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme yeterlikleriyle donatılmış bir şekilde yetiştirilmesi amaçlanan Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin dil öğrenimindeki gerekliliğine dair düşüncelerinin yönü, konunun arka planının çözümlenmesini sağlayacaktır. Bu araştırma, bu bağlamda önemli görülmektedir.

## **2. YÖNTEM**

### **2.1. Araştırmanın Modeli**

Araştırmada betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Tarama modelleri, geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde var olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Bunları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez (Karasar, 2014: 77).

### **2.2. Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini Türkçe Öğretmenliği programlarında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu araştırmada, verilere ulaşılabilirlik, geri dönüşüm, ekonomiklik, maliyeti düşürme, zamanı etkili kullanma, veri toplama sürecini kontrol etme, okullardan izin alma, okulların süregelen işleyişlerini aksatmama, öğrencilerin veri toplama araçlarını doldurmak istemesi gibi güçlüklerden dolayı örneklem seçme yoluna gidilmiştir. Evrenin genişliği ve daha güçlü yordanabilmesi ön kabulleriyle 2014-2015 eğitim-öğretim yılında Erciyes Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin Türkçe Öğretmenliği programlarında öğrenim gören öğrenciler araştırmanın betimsel boyutuna ilişkin çalışma evrenine dâhil edilmiştir. Buralarda öğrenim gören öğrenciler içerisinde ulaşılan 174 kişi araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır.



Tablo 1: Örneklemin Demografik Özellikleri

	f	%
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	88	50,6
Erkek	86	49,4
<b>Sınıf Düzeyi</b>		
1. sınıf	40	23
2. sınıf	37	21,3
3. sınıf	56	32,2
4. sınıf	41	23,5
<b>Toplam</b>	<b>174</b>	<b>100</b>

### 2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında ölçek olarak Razi (2012) tarafından geliştirilen “Kültürel Bileşenler Envanteri” kullanılmıştır. Bunun yanında, araştırmanın amacına uygun olarak, katılımcıların cinsiyetlerine ve sınıf düzeylerine ilişkin özelliklerini belirlemek için kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

Kültürel Bileşenler Envanteri’nde 45 madde bulunmaktadır. Bu maddelerin 7’si entelektüel değerlere, 8’i yaşam şekillerine, 5’i davranışlara, 6’sı medyaya, 4’ü sanatsal değerlere, 4’ü aileye, 4’ü ikincil değerlere, 4’ü başlıca değerlere, 3’ü resmi değerlere ilişkin kültürel bileşenleri içermektedir. Beşli likert tipindeki bu ölçek; “Daima (5)”, “Sık sık (4)”, “Bazen (3)”, “Nadiren (2)” ve , “Asla (1)” olarak derecelendirilmiştir.

Razi (2012) tarafından yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışması, farklı üniversitelerde ders veren yabancı dillerde öğrenim gören (N=290) ve Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği ve Türkçe Öğretmenliği programlarında öğrenim gören (N=290) 580 öğrenciden elde edilen verilere dayanmaktadır. Yapılan analiz sonucunda, ölçeğin alt boyutlarının olduğu, modelin uyum iyiliği indekslerinin oldukça yüksek olduğu, doğrulayıcı faktör analizinin açıklayıcı faktör analizi sonuçlarını doğruladığı, ölçeğin tümü için elde edilen iç tutarlık katsayısının .94 olduğu tespit edilmiştir.

## **2.4. Verilerin Çözümlemesi**

Uygulama sonucunda ölçeklerden elde edilen puanlar bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS 22 paket programı kullanılarak istatistiksel analizleri gerçekleştirilmiştir.

Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin dil öğrenimindeki gerekliliğine dair düşünceleri belirlenirken ortalama, standart sapma, frekans, yüzde kullanılmıştır.

Likert tipi ölçeğin değer farkının ( $5-1 = 4$ ) değer yargısına (5) bölünmesiyle elde edilen 0,80'lik aralıklar, Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin dil öğrenimindeki gerekliliğine dair düşüncelerinin sınırlarını belirlemiştir. Buna göre, 1.00-1.80 arasında aritmetik ortalamaya sahip olan ölçek maddelerindeki katılım düzeyi öğrencilerin ilgili kültürel bileşene asla yer verilmemesi gerektiğini düşündüklerini, 1.81-2,60 ilgili kültürel bileşene nadiren, 2,61-3,40 arasındakiiler ilgili kültürel bileşene bazen, 3,41-4,20 arasındakiiler ilgili kültürel bileşene sık sık, 4,21-5,00 arasındakiiler ise ilgili kültürel bileşene daima yer verilmesi gerektiğini düşündüklerini ortaya koyacak şekilde yorumlanmıştır.

## **3. BULGULAR VE YORUMLAR**

Bu bölümde, araştırma kapsamındaki öğrencilerin görüşleri doğrultusunda elde edilen bulgulara ve bu bulguların yorumlanmasına yer verilmiştir.

### **3.1. Entelektüel Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler**

Tablo 2'de, öğrenci görüşlerine göre entelektüel değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 2: Entelektüel Değerler ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
1- Düşünceler	f	56	64	43	10	1	3,94	0,92	Sık sık
	%	32,2	36,8	24,7	5,7	0,6			
2- Alışkanlıklar	f	42	81	34	16	1	3,84	0,91	Sık sık
	%	24,1	46,6	19,5	9,2	0,6			
3- İnanışlar	f	45	42	49	19	19	3,43	1,28	Sık sık
	%	25,9	24,1	28,2	10,9	10,9			
4- Geleneksel Değerler	f	59	59	40	10	6	3,89	1,05	Sık sık
	%	33,9	33,9	23,0	5,7	3,4			
5- Görgü Kuralları	f	49	55	48	13	9	3,70	1,11	Sık sık
	%	28,2	31,6	27,6	7,5	5,2			
6- Ahlak Kuralları	f	61	57	34	17	5	3,87	1,08	Sık sık
	%	35,1	32,8	19,5	9,8	2,9			
7- Fikirler	f	66	75	21	9	3	4,10	0,92	Sık sık
	%	37,9	43,1	12,1	5,2	1,7			
<b>Genel</b>							<b>3,83</b>	<b>0,69</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 2’de entelektüel değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri incelendiğinde, bu alt boyuttaki tüm maddelere (düşünceler, alışkanlıklar, inanışlar, geleneksel değerler, görgü kuralları, ahlak kuralları ve fikirler) öğrencilerin “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Aritmetik ortalamalar incelendiğinde öğrenciler en yüksek düzeyde görüşü fikirler ( $\bar{x}=4,10$ ), düşünceler ( $\bar{x}=3,94$ ) ve geleneksel değerler ( $\bar{x}=3,89$ ) maddelerine belirtmişlerdir. Buna göre entelektüel değerlere dil öğretim müfredatlarında yeterince yer verilmesi gerektiğinin öğrenciler tarafından önemli görüldüğü ifade edilebilir.

### 3.2. Yaşam Şekillerinin Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 3’te, öğrenci görüşlerine göre yaşam şekilleri ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 3: Yaşam Şekilleri ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
8- İnsanlara Has Danslar	f	11	37	44	62	20			
	%	6,3	21,3	25,3	35,6	11,5	2,75	1,11	Bazen
9- İnsanlara Has Takılar	f	13	21	49	64	27			
	%	7,5	12,1	28,2	36,8	15,5	2,59	1,12	Nadiren
10- İnsanların Hobileri	f	21	50	65	29	9			
	%	12,1	28,7	37,4	16,7	5,2	3,26	1,04	Bazen
11- Özel Beceriler	f	26	44	68	30	6			
	%	14,9	25,3	39,1	17,2	3,4	3,31	1,03	Bazen
12- İnsanlara Has Aletler	f	26	48	49	33	18			
	%	14,9	27,6	28,2	19,0	10,3	3,18	1,21	Bazen
13- Giyim Alışkanlıkları	f	27	55	45	23	24			
	%	15,5	31,6	25,9	13,2	13,8	3,22	1,26	Bazen
14- Yiyecekler	f	39	55	44	20	16			
	%	22,4	31,6	25,3	11,5	9,2	3,47	1,22	Sık sık
15- Oyunlar	f	43	49	48	26	8			
	%	24,7	28,2	27,6	14,9	4,6	3,53	1,15	Sık sık
<b>Genel</b>							<b>3,16</b>	<b>0,80</b>	<b>Bazen</b>

Tablo 3’de yaşam şekilleri ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri incelendiğinde bu alt boyuttaki; insanlara has takılar maddesine “*nadiren*”, insanlara has danslar, insanların hobileri, özel beceriler, insanlara has aletler, giyim alışkanlıkları maddelerine “*bazen*”; yiyecekler ve oyunlar maddelerine ise “*sık sık*” yer verilmesi gerektiği yönünde görüş belirttikleri tespit edilmiştir.

### 3.3. Davranışların Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 4’te, öğrenci görüşlerine göre davranışlar ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 4: Davranışlar ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
16- Sözlü Olmayan Davranış Örnekleri	f	35	53	53	24	9			
	%	20,1	30,5	30,5	13,8	5,2	3,47	1,12	Sık sık
17- Sözlü Davranış Örnekleri	f	52	69	35	13	5			
	%	29,9	39,7	20,1	7,5	2,9	3,86	1,02	Sık sık
18- İnsanların Davranış Örnekleri	f	31	87	38	18	0			
	%	17,8	50,0	21,8	10,3	0	3,75	0,87	Sık sık
19- İletişim Şekilleri	f	58	70	34	11	1			
	%	33,3	40,2	19,5	6,3	0,6	3,99	0,92	Sık sık
20- İnsanların Belli Durumlara Karşı Verdiği Tepkiler	f	51	72	37	13	1			
	%	29,3	41,4	21,3	7,5	0,6	3,91	0,92	Sık sık
<b>Genel</b>							<b>3,80</b>	<b>0,73</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 4’de davranışlar ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri verilmiştir. Tablo incelendiğinde bu alt boyuttaki tüm maddelere öğrencilerin “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri görülmektedir. Aritmetik ortalamalar incelendiğinde öğrenciler en yüksek düzeyde görüşü iletişim şekilleri ( $\bar{x}=3,99$ ), durumlara karşı verdiği tepkiler ( $\bar{x}=3,91$ ) ve sözlü davranış örnekleri ( $\bar{x}=3,86$ ) maddelerine belirtmişlerdir. Buna göre davranışlar ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğretim müfredatlarında yeterince yer verilmesi gerektiğinin öğrenciler tarafından önemli görüldüğü ifade edilebilir.

### 3.4. Medyanın Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 5’te, öğrenci görüşlerine göre medya ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 5: Medya ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
21- Televizyon Programları	f	39	65	43	21	6	3,63	1,07	Sık sık
	%	22,4	37,4	24,7	12,1	3,4			
22- Haber Programları	f	45	67	44	15	3	3,78	0,98	Sık sık
	%	25,9	38,5	25,3	8,6	1,7			
23- Bilindik Web Siteleri	f	46	68	41	16	3	3,79	0,99	Sık sık
	%	26,4	39,1	23,6	9,2	1,7			
24- Reklamlar	f	43	43	62	24	2	3,58	1,04	Sık sık
	%	24,7	24,7	35,6	13,8	1,1			
25- Bilimsel Teknolojik Başarılar	f	58	58	44	10	4	3,90	1,01	Sık sık
	%	33,3	33,3	25,3	5,7	2,3			
26- Gazete, Dergi Gibi Basılı Materyaller	f	59	70	30	12	3	3,98	0,97	Sık sık
	%	33,9	40,2	17,2	6,9	1,7			
<b>Genel</b>							<b>3,78</b>	<b>0,79</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 5’de medya ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Tablo incelendiğinde bu alt boyuttaki tüm maddelere öğrencilerin “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Aritmetik ortalamalar incelendiğinde öğrenciler en yüksek düzeyde görüşü gazete, dergi gibi basılı materyaller ( $\bar{x}$

=3,98), bilimsel teknolojik başarılar ( $\bar{x}$ =3,90), bilindik web siteleri ( $\bar{x}$ =3,79) ve haber programları ( $\bar{x}$ =3,78) maddelerine belirtmişlerdir.

### 3.5. Sanatsal Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 6’da, öğrenci görüşlerine göre sanatsal değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 6: Sanatsal Değerler ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
27- Müzik	f	78	59	28	6	3	4,17	0,94	Sık sık
	%	44,8	33,9	16,1	3,4	1,7			
28- Sinema	f	71	65	27	9	2	4,11	0,93	Sık sık
	%	40,8	37,4	15,5	5,2	1,1			
29- Sanat	f	68	69	27	6	4	4,10	0,94	Sık sık
	%	39,1	39,7	15,5	3,4	2,3			
30- Edebiyat	f	78	55	26	12	3	4,11	1,01	Sık sık
	%	44,8	31,6	14,9	6,9	1,7			
<b>Genel</b>							<b>4,12</b>	<b>0,78</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 6’da sanatsal değerler ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Tablo incelendiğinde bu alt boyuttaki tüm maddelere öğrencilerin “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri tespit edilmiştir.

### 3.6. Aile ile İlgili Kültürel Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklilik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 7’de, öğrenci görüşlerine göre aile ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 7: Aile ile İlgili Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
31- Aile Hayatı	f	68	45	33	24	4	3,86	1,15	Sık sık
	%	39,1	25,9	19,0	13,8	2,3			
32- Yasaklar, Tabular	f	43	51	47	21	12	3,53	1,19	Sık sık
	%	24,7	29,3	27,0	12,1	6,9			
33- İnsanların Birbirleriyle İlişkisi	f	68	67	20	15	4	4,03	1,03	Sık sık
	%	39,1	38,5	11,5	8,6	2,3			
34- İnsanların Günlük Hayatları	f	68	49	44	11	2	3,98	1,00	Sık sık
	%	39,1	28,2	25,3	6,3	1,1			
<b>Genel</b>							<b>3,85</b>	<b>,89</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 7’de aile ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Bu alt boyutta da tüm maddelere öğrencilerin “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Aritmetik ortalamalar incelendiğinde öğrenciler en yüksek düzeyde görüşü insanların birbirleriyle ilişkisi ( $\bar{x}=4,03$ ) ve insanların günlük hayatları ( $\bar{x}=3,98$ ) maddelerine belirtmişlerdir. Buna göre aile ile ilgili kültürel bileşenlerin dil öğretim müfredatlarında yeterince yer verilmesi gerektiğinin öğrenciler tarafından önemli görüldüğü söylenebilir.

### 3.7. İkincil Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 8’de, öğrenci görüşlerine göre ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 8: İkincil Değerler Olarak Nitelendirilen Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
35- Resmi Tatiller	f	28	29	50	39	28	2,94	1,30	Bazen
	%	16,1	16,7	28,7	22,4	16,1			
36- Hava Durumu	f	14	28	66	40	26	2,79	1,13	Bazen
	%	8,0	16,1	37,9	23,0	14,9			
37- Trafik Kuralları	f	28	38	49	39	20	3,09	1,24	Bazen
	%	16,1	21,8	28,2	22,4	11,5			
38- Seyahat Alışkanlıkları	f	34	46	45	39	10	3,32	1,19	Bazen
	%	19,5	26,4	25,9	22,4	5,7			
<b>Genel</b>							<b>3,03</b>	<b>0,98</b>	<b>Bazen</b>

Tablo 8’de ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Bu alt boyuttaki tüm maddelere öğrencilerin “*bazen*” düzeyinde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Buna göre ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğretim müfredatlarında yeterince yer verilmesi gerektiğinin öğrenciler tarafından çok da önemli görülmediği ifade edilebilir.

### 3.8. Temel Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklik Düzeyine İlişkin Görüşler

Tablo 9’da, öğrenci görüşlerine göre temel değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 9: Temel Değerler Olarak Nitelendirilen Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
39- Tarih	f	67	61	33	11	2	4,03	0,97	Sık sık
	%	38,5	35,1	19,0	6,3	1,1			
40- Coğrafya	f	55	63	42	12	2	3,90	0,97	Sık sık
	%	31,6	36,2	24,1	6,9	1,1			
41- Ülke	f	83	62	24	4	1	4,28	0,83	Sık sık
	%	47,7	35,6	13,8	2,3	0,6			
42- Dünya Görüşü	f	49	65	35	16	9	3,74	1,12	Sık sık
	%	28,2	37,4	20,1	9,2	5,2			
<b>Genel</b>							<b>3,99</b>	<b>0,78</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 9’da temel değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Tablo incelendiğinde öğrencilerin tüm maddelere “*sık sık*” düzeyinde görüş belirttikleri görülmektedir. Aritmetik ortalamalar incelendiğinde öğrenciler en yüksek düzeyde görüşü ülke ( $\bar{x}=4,28$ ) ve tarih ( $\bar{x}=4,03$ ) maddelerine belirtmişlerdir.

### 3.9. Resmi Değerlerin Dil Öğrenimindeki Gereklik Düzeyine İlişkin Görüşler



Tablo 10’da, öğrenci görüşlerine göre resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma sonuçları yer almaktadır.

Tablo 10: Resmi Değerler Olarak Nitelendirilen Kültürel Bileşenlerin Dil Öğrenimindeki Gerekliliğine İlişkin Betimsel Veriler

Kültürel Bileşenler		Daima	Sık sık	Bazen	Nadiren	Asla	$\bar{x}$	SS	Sonuç
43- Hukuk Sistemi	f	45	61	43	15	10	3,67	1,12	Sık sık
	%	25,9	35,1	24,7	8,6	5,7			
44- Politika	f	65	66	31	11	1	4,05	0,93	Sık sık
	%	37,4	37,9	17,8	6,3	0,6			
45- Ekonomi	f	60	55	47	10	2	3,93	0,97	Sık sık
	%	34,5	31,6	27,0	5,7	1,1			
<b>Genel</b>							<b>3,85</b>	<b>0,84</b>	<b>Sık sık</b>

Tablo 10’da resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlerin dil öğreniminde hangi düzeyde gerekli olduğuna ilişkin öğrenci görüşleri yer almaktadır. Tablo incelendiğinde öğrencilerin tüm maddelere “sık sık” düzeyinde görüş belirttikleri görülmektedir.

#### 4. TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Dil öğretiminde, kültür ve kültürlerarası boyut değişen dünya koşullarına bağlı olarak her geçen gün daha da önem kazanmakta ve hedef, yöntem ve içerikler tartışılmaya devam etmektedir. Bunun başlıca nedeni, dil-kültür ilişkisinin daima göz önünde bulundurulmasının artık kaçınılmaz bir gerçek olduğu görüşünün bütünüyle benimsenmiş oluşudur (Nacar-Logie, 2004: 180).

Modern toplumlarda, bireylerin farklı bir kültüre sahip kişilerle iletişim kurarken kendi kültürel arka plan bilgisini ortama taşıdıkları görülür. Bu, Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme yeterlikleriyle donatılmış şekilde yetiştirilmesi planlanan Türkçe öğretmeni adayları için daha da önem arz etmektedir. Çünkü, küreselleşme sürecinde, Türkiye’nin uluslararası boyutta bir rol sahibi olabilmesi, kendi dilini ve kültürünü yabancılara iyi bir şekilde öğretmesiyle ivme kazanacak bir durumdur. Bu da Türkçeyi yabancı dil olarak öğretecek kişilerin Türk dilini ve Türk kültürünü öğretme yeterlikleri açısından yetkin olmalarını gerekli kılmaktadır.

Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin dil öğrenimindeki gerekliğine dair düşüncelerini ortaya koyan bulgulara bakıldığında, entelektüel değerler, davranışlar, medya, sanatsal

değerler, aile, temel değerler ve resmi değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlere dil öğreniminde sık sık yer verilmesini gerekli gördükleri; insanlara has danslar, insanlara has takılar, insanların hobileri, özel beceriler, insanlara has aletler, giyim alışkanlıkları, yiyecekler ve oyunlar gibi yaşam şekilleri ile ilgili kültürel bileşenlere ve resmi tatiller, hava durumu, trafik kuralları, seyahat alışkanlıkları gibi ikincil değerler olarak nitelendirilen kültürel bileşenlere ise bazen yer verilmesini gerekli gördükleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar, Türkçe öğretmeni adaylarının kültürel bileşenlerin öğretimi konusunda yeterli düzeyde bilince sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada elde edilen bulgular çerçevesinde ise şu önerilerde bulunulabilir:

- Türkçenin yabancılar tarafından öğrenilmek istenmesinin bir ihtiyaç olduğu, dolayısıyla bu ihtiyacın karşılanması, Türkçenin dünya üzerinde yayılması, Türk kültürünün tanıtımı ve kültürlerarası etkileşimi sağlaması bakımından “Yabancılar Türkçe Öğretimi” dersinde kültürel bileşenlerin öğretimiyle ilgili çalışmalara ağırlık vermek yararlı olacaktır.
- Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenecek kişilerin Türk kültürüne uyum süreçlerini kısaltmak ve daha etkin hâle getirebilmek için Türkçe öğretmeni adaylarının staj, dil partnerliği vb. uygulamalarla bilinçlenmelerini, kültürel farklılıkların farkına varma ve bunu mesleki anlamda kullanabilme becerisi kazanmalarını sağlayacak bir eğitime tabi tutulmaları yararlı olacaktır.

## KAYNAKLAR

- Aksan, D. (2003). *Dil, Şu Büyüklü Düzen*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Altınörs, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Büyüköztürk, Ş. (2014). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı -İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum-*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Cırık, İ. (2008). Çok Kültürlü Eğitim ve Yansımaları. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (34): 27-40.
- Ergenç, İ. (2002). *Konuşma Dili ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Gökmen, M. E. (2000). Yabancı Dil Öğretiminde Kültürlerarası İletişimsel Edinç. *Dil Dergisi*, (128): 69-78.
- İmer, K. (1990). *Dil ve Toplum*. İstanbul: Gündoğan Yayıncılık.
- Karasar, N. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemi -Kavramlar, İlkeler, Teknikler-*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Nacar-Logie, N. (2004). Yabancı Dil Öğretiminde Kültürel Becerinin Oluşturulmasının Önemi ve Budunbilimsel Boyut. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, (1), 173-180.
- Önal, G. K. (2011). Yaratıcılık ve Kültürel Bağlamda Mimari Tasarım Süreci. *Uludağ Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 16(1), 155-162.
- Razı, S. (2012). Developing the Inventory of Cultural Components to Assess Perception in Language Learning. *Novitas-ROYAL (Research on Youth and Language)*, 6(2), 169-186.
- Selçuk, A. (2007). Sosyal Bir Davranış Biçimi Olarak Dil. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (17): 503-507.
- Turgut, H. (1992). *Çevre ve Kültür Çalışmaları Ders Notları*. (Yüksek Lisans Ders Notu), İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü.

# HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN EĞİTİM FELSEFESİ

**Doç. Dr. Mustafa CİHAN**

**Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi**

**mcihan@atauni.edu.tr**

## ÖZET

Türk düşünce hayatının önemli isimlerinden olan Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), başta felsefe, sosyoloji, psikoloji ve mantık olmak üzere, din, tarih, sanat, edebiyat, ahlak ve eğitim alanlarında çok sayıda eserler yazan ve söz konusu alanlarda özgün düşünceler ortaya koyan bir düşünürümüzdür. Ülken'in en önemli yönü ilgi alanının geniş ve zengin olmasıdır. Onun düşüncelerinin oluşumunda ise İslam düşüncesi, Türk kültürü ve Batı felsefesi önemli rol oynamıştır. Ülken, engin ve derin bilgisiyle, Türk düşünce ve eğitim hayatını da etkilemiş bir aydındır. Bu bağlamda çok yönlü bir düşünür olarak karşımıza çıkan Hilmi Ziya Ülken'in ilgi alanında eğitim ve eğitim felsefesi konuları önemli bir yer işgal eder. Genel olarak Ülken'in eğitim felsefesi, onun insan ve ahlak felsefesi ile bağlantılıdır. Bu bildirideki amaç, Ülken'in eğitim anlayışı ve eğitim felsefesi konusundaki düşüncelerini ortaya koymak olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hilmi Ziya Ülken, Eğitim, Eğitim Felsefesi

## ABSTRACT

Hilmi Ziya Ülken, an important name in Turkish philosophy, is a philosopher who has produced several works in many fields such as region, history, art, literature, ethics and education, and specifically in philosophy, sociology, psychology and logic, and also put forth free thoughts in these fields. The most significant aspect of Ülken is that he has a wide and rich domain. In addition, Islamic philosophy, Turkish culture and Western philosophy have great role in shaping his thoughts. Ülken has great impact on Turkish philosophy and education with his in-depth knowledge. In this sense, subjects related to education and philosophy of education take an important place in the domain of Hilmi Ziya Ülken who is a multifaceted philosopher. Ülken's philosophy of education is generally related to his philosophy of human and ethics. The aim of this study is to present Ülken's perception of education and his thoughts on philosophy of education.

**Key Words:** Hilmi Ziya Ülken, Education, Philosophy of Education

Türk düşünce ve kültür hayatının önemli simalarından olan Hilmi Ziya Ülken, 1901 ile 1974 yılları arasında yaşamış olan önemli bir düşünürümüzdür. Ülken, Türk düşünce hayatında ve Türkiye’de bir felsefe geleneğinin oluşmasında değerli katkıları olmuş bir felsefecidir. Asıl ilgi alanı felsefe olmasına rağmen, o fen bilimleri dışında sosyal ve beşeri alanların her sahasıyla ilgilenmiş, eserler yazmış ve dersler okutmuştur. Ülken, felsefenin yanında özellikle sosyoloji alanında da yaptığı çalışmalarıyla Türk sosyoloji tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim onun gösterdiği çabalarla Türk Sosyoloji Cemiyeti kurulmuştur. Felsefe ve sosyoloji çalışmalarının dışında Hilmi Ziya Ülken, sosyal antropoloji, estetik, mantık, tarih, eğitim, roman ve şiir gibi alanlarda da çalışmaları olmuştur. Hatta bir çok şeyin ilk örneklerine Ülken’de rastlamak mümkündür. Örneğin “İnsan Meddücezri” başlığı ile seri halinde yayınladığı romanlar batı tipindeki eserlerin bizdeki ilk örnekleri sayılır (Güngör, 2002:6). Bu bağlamda insana ilişkin her bilgi alanı Ülken’in ilgisini çekmiştir diyebiliriz. O, bir yandan İslam felsefesi üzerinde çalışmalarını sürdürürken bir yandan da 1940’ların gözde filmi “Rüzgâr Gibi Geçti”yi tercüme etmiş, resim sergileri açmış, şiir ve romanlar yazmış ve çeşitli bilimsel toplantılara katılmış, uluslararası bilimsel toplantılarda fikirlerini dile getirmiştir (Sanay,01986:8). Nitekim Erol Güngör, Ülken için “hiçbir zaman kabına sığmayan, kendisini daima yenileyen bir insandı. Batı dünyasındaki felsefe ve sosyoloji hareketlerini takip etmekte hiç gecikmez, batı eserlerini iyi anlar ve iyi tanırdı” (Güngör, 2002:6) şeklinde önemli bir değerlendirmede bulunmuştur. Böylece Türk kültürüne birçok alanda eserler veren Ülken, ömrü boyunca Türk insanına birçok alanda fikirler üretmiştir diyebiliriz. Onun yazdıkları Türk kültür ve fikir hayatının önemli eserleri arasında yer almıştır. Türk kültürüne felsefe, sosyoloji, sanat, edebiyat ve eğitim alanlarında önemli çalışmalar bırakan Ülken, engin bilgisi ve tecrübesi ile Türk düşünce ve eğitim hayatını etkilemiş ve çok sayıda öğrencilerde yetiştirmiştir. Bu bildirideki amacımıza gelince, özellikle onun eğitimci yönü üzerinde durarak, eğitim ve eğitime ilişkin sorunlara bakışını ve savunduğu eğitim felsefesini ortaya koymak olacaktır.

Genel anlamı ile eğitim, insanı kültürel hayata hazırlayan bütün sosyal süreçleri içerir. İnsan, biyolojik olarak diğer canlı organizmalar gibi çoğalır. Ancak biyolojik açıdan çoğalma yada ortaya çıkma aynı zamanda kültürel olarak ortaya çıkma değildir. Bu nedenle yaşayan ve bir kültürü paylaşan henüz tam olarak sosyalleşmemiş bir insan derece derece bir kültürün üyesi ve alıcısı haline gelir. Kişiler ve sosyal kurumlar ise gencin kültürleşme süreci için gereklidirler. Bir aile, bir akran grubu, topluluk, medya, dini kurumlar ve devlet birey üzerinde biçimsel olarak etkilidir. Böylece başka kişilerle birlikte yaşarken, deneyimsiz olan çocuk onlarla nasıl ilişki

kuracağını hem öğrenir hem de onların tavırlarını, davranışlarını ve dillerini örnek alır (Gutek, 2006:5). Zira bütün canlı varlıklar arasında yalnız insan, “eğilip-bükülebilen” bir yapıya sahiptir. Böyle bir yapıya sahip olması, onun bir form kazanması ve bu kazandığı formu bütün yaşamı boyunca geliştirebilmesi demektir. Eğilip-bükülebilen bir varlık olan insan, dünyaya geldiği zaman, sadece şu veya bu yönde geliştirilebilecek olanaklara, ham yeteneklere ve çekirdeklerle sahiptir. Bu olanakların ve çekirdeklerin gelişmesini, ona uygulanan eğitim sağlar (Mengüşoğlu, 1988:173-174). Bu nedenle eğitimden ancak eğitilecek yeteneklerin ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir.

Eğitimi insanın yaptığı en önemli çabalardan biri olarak değerlendiren Ülken göre de çocukluk insan gerçeğinin en önemli safhasıdır, insanlığın bütün gücü ve tohumu onda yaşamaktadır. Dolayısıyla çocuğu tanımak, tarihi, medeniyeti ve kültürü tanımak kadar hem güçtür hem de önemlidir. Bunun için çocuğun yetiştirilmesinden başka bir şey olmayan eğitim, insanın kendisi için yeryüzünde yaptığı işlerden en büyüğüdür. Ancak eğitim, aslında beşikten mezara kadar uzanan bütün yaşları kapsar. Ayrıca dinler, ahlak sistemleri ve felsefeler, her biri kendine göre bir eğitim şekli sunmuşlardır. Örneğin pedagojinin tarihi belki de düşünce tarihi kadar eskidir. Sadece eski Yunan’da değil, Çin ve Hint felsefelerinde de düşüncenin uyandığı zamandan beri çocuk yetiştirme ve çocuğun maddi ve manevi gelişmesi üzerinde düşüncelere rastlamak mümkündür (Ülken, 2013:19-20).

Ülken’e göre insan bütün varlıklar arasında en özgür olanıdır. Yani iradesini kullanabilen tek varlıktır. Onun diğer canlı varlıklardan üstünlüğü de buradan gelmektedir (Ülken,1981:344). Ülken’e göre, insanı anlamak için eskiden beri alışılmış iki indirgemeci görüşten aynı derecede uzak durulmalıdır. Bunlarda biri bireyci, hürriyetçi, verasetçi görüştür. İkincisi toplumcu, zaruretçi, dıştan tesirci görüştür. Fikir tarihi bu görüşlerin kavgası ile doludur (Ülken, 2013:10). Bu bağlamda Ülken’e göre, insanı bir bütün olarak görme gerçeğinden yola çıktığımızda, eğitimde hem bireyi hem de toplumu dikkate almalıyız. Nitekim Ülken eğitimi, “bir yandan telkin edilen bir fikir, bir yandan üretici ve çağdaş insanı yetiştirmek bakımından geliştirilen bir takım istidatlar toplamı” (Ülken,1998:182) olarak değerlendirir. Dolayısıyla Ülken açısından insanı bir bütün olarak kavramak ve anlamak istiyorsak, onu psikoloji ve sosyolojinin verilerinin yanında, felsefe ve kültür antropolojisi ışığında da görmek ve değerlendirmek gerekir.

Öte yandan Ülken, öğretim ve eğitim kavramlarını birbirlerini tamamlayan iki süreç olarak değerlendirir. Ona göre, “öğretim kafayı teşkil ediyor, eğitim ruhu ve karakteri yapıyor.

Birisi bilgiyi, öteki değerleri veriyor. Fakat bilginin değerler arasında bir değer, kafanın ruhtan bir parça olduğu düşünülünce, öğretimin yine de eğitim içinde yer alacağı anlaşılır. Ancak bu bütünleşme onların kendi alanlarında ayrı metotlarla işlemesine engel olmaz.” (Ülken, 2013:11 ) Yine öğretimin geleceğe doğru devamlı dinamik olan atılışına karşı eğitim hızını geçmişten ve gelenekten alacaktır. Bu bağlamda eğitim bütün kültürü ve değerleri yaşatacak, gelecek için yetişen insanın karakterini ve kişiliklerini buradan çıkaracaktır. Diğer taraftan öğretim ve eğitimde bilinenle bilinmeyen, alışılmış ve beklenmedik yeni olay arasında devamlı bir diyalektik ilişki kurulmalıdır. Bu anlamda okul, çocuğunu bilinen ve alışılmış dünyasına hapseden statik bir çevre olmamalıdır. Zihin her an beklenmedik yeni olaylarla alışılmışlar arasında çatışmaya ve bundan doğacak yeni problemlere karşı açık olmalıdır. Hatta okulun temel görevi, bu çatışmadan çıkmak üzere problemler ortaya koymak ve onları çözmeye çalışmak olacaktır. Bu durum genci hazır bilgiyi alan pasif bir alıcı olmaktan çıkaracak onu sürekli yeni problemleri çözecek aktif bir çaba haline getirecektir. Dolayısıyla eğitim ve öğretimin esası, ne kendiliğinden gelişen bir ilgi, ne de dıştan verilen bir baskı ve egzersizdir (Ülken, 2013:12-13). Tam tersine eğitim ve öğretimin amacı Ülken’e göre, çocukla her an değişen çevre arasındaki beklenmedik olayların oluşturduğu devamlı problemleri çözme çabasıdır.

Yine eğitim ve öğretim kavramlarının ayrımı konusunda Ülken şu yorumları da yapar: Öğretimden akıl yolu ile verilen bilgiler anlaşılır. Fakat bu bilgilerin anlama şeklini alması için akıl işlemlerini otomatizmlerden başlayan ve yeti kazanmalara kadar yükselen bütün egzersizleri kullandıktan sonra aklın özel bir işleyişi, belki de bütünün birden kavranması bakımından akıl üstü bir güç haline gelmesi gerekir. Ancak öğretimin değerler alanını yeni nesillere verirken bu alanın anlaşılması ve açıklanması yeterli değildir, onun benimsenmesi ve yeni kuşakların bu değerleri kendilerine huy ve karakter haline getirmeleri ve kişiliklerinin onlarla yoğurulması gerekir (Ülken, 2013:51). Bu nedenle eğitim alanı öğretim alanından daha geniştir. Ancak öğretim eğitimden ayrı olmakla birlikte yine de bir bakıma onun içinde özel bir yere sahiptir.

Böylece Ülken’e göre eğitim, gençliğe değer bilinci ve inanç kazandırırken, öğretim objektif bilgi bilinci, tenkitçi zihniyet ve görelilik fikri kazandırmaktadır (Ülken, 2013:354). Çünkü eğitim ve öğretim faaliyetleri yoluyla insanın yetiştirilmesinde onun bütün yönleri dikkate alınmalıdır. Bu nedenle insanı sadece bilgi yönüne ağırlık veren bir öğretimden değil, onun değer yönüne de ağırlık veren bir eğitim sürecinden geçirmeliyiz. Başka bir ifade ile insanın hem zihin dünyasına hem de gönül dünyasına hitap eden bir eğitim ve öğretim faaliyeti içerisinde olmak son derece önemli bir çaba içerisine girmek demektir.

Ülken'e göre, hiçbir insan kendi başına var olamaz. İnsan insana bağlıdır ve bu bağılık onu toplum hayatına götürür. Diğer yandan bütün tarih insanın kültürü kazanması ve eğitim alması tarihidir. Bu yönü ile insan diğer varlıklardan ayrılır. Ayrıca insanlık kültür çevrelerinin özelliklerine göre türlü şartlarda ve türlü şekillerde gelişir. Dolayısıyla insanlığın tek bir tarihi ve tek bir oluş hattı yoktur (Ülken, 2013:160). Bununla birlikte Ülken'e göre "insan aslında bir bütün, bir kişidir. Her kültür çevresinde bütün güçlerinin tohumlarına sahip olarak doğar. Ve içinde bulunduğu kültür çevresinin geliştirme imkânlarına göre farklı şekillerde (yani ergin veya geç yaşlarda) bu güçleri birleştirir. Bir kişi olarak aynı zamanda hem gerilme hem genişleme gücüne sahiptir. Fakat bu bütünlüğünün devamı insanın kişi olarak görülmesine ve kişisel bütünlüğüne bağlıdır." (Ülken, 2013:125-153) Ayrıca Ülken açısından okul, toplum ve kültürle çevrili bir yapıdır. Dolayısıyla bunların değişmelerine veya sabit unsurlarına bağlıdır. Nitekim kültür değişmesi okula tesir ettiği kadar, okul reformu da kültür değişmesine tesir eder (Ülken, 2013:355).

Eğitim sisteminde "insani" ve "milli" unsurların bulunması gerektiğini düşünen Ülken'e göre, eğitim sistemi hem insanlık tarihinin tecrübelerinden faydalanmalı hem de milli olmalıdır. Çünkü "hiçbir gerçek milli eğitim yoktur ki çağdaş seviyesinde "insani" olmasın. Ve hiçbir insani öğretim yoktur ki ifadesini belirli bir kültürde bulurken milli olmasın. Böyle olmayan eğitimler ya çağdaş medeniyete kapısını kapamış, ilerleme gücünü kaybetmiş ve donmuş eğitimlerdir ki ölüme mahkûmdur yahut da belirli bir kültürde ifadesini bulamadığı için başka kültürleri taklit derecesinde kalan ve bundan dolayı kişilikten mahrum kozmopolit eğitimlerdir." (Ülken, 2013:16) Bu nedenle Ülken'e göre milli bir eğitim almak demek hem mensup olduğu milletin eğitimini almak hem de beşeri bir ideal olmak bakımından milletler arası eğitimi almak demektir. Bundan dolayı bunlar birbirinin zıddı durumlar değildir. Aksine birbirinin tamamlayıcısı ve iki manzarasıdır (Ülken, 1948:68).

Düşüncelerinin merkezine her zaman insan unsurunu yerleştiren Ülken'e göre, "alemin mihrakı insandır. Ham gerçeğe katılmış her ne varsa insan eseridir, onun içindir." (Ülken, 1999:48) İnsan ise beden ve ruhtan meydana gelen bir varlıktır. Onun eğitiminde söz konusu her iki yönü de aynı oranda dikkate alınmalıdır. Bu konuda "ruh ve madde bir bütündür. Bu bütün, alemdir ve bunun temsilcisi kişiliktir" (Ülken, 1999:52) diyen Ülken'e göre, "felsefe ruhun sporu, oyun bedeninin felsefesidir... insan bir bütündür: onun cevherine hakim olduktan sonra kabuğu ve dalları-kendiliğinden-ele geçecektir. Yalnız bedeninin yetişmesi diye bir mesele olamaz: ruhun felsefesinden gaflet edilir de tek başına bir vücut terbiyesi hülyasına düşülürse



insan yerine makine yetiştirilmiş olacaktır. O manasız bir madde ve ruhsuz bir kalıptır.”(Ülken, 1999:61) Bu nedenle Ülken’e göre insan bir bütün halinde görülmelidir. Bu bütünü ruh ve beden diye ikiye ayırmak doğru bir yaklaşım olmaz. İnsan bir faaliyet merkezi olmak üzere aynı zamanda hem ruh hem beden olarak işler. Her gerilme ve her genişleme ritminde bu iki cepheyi ayırmak mümkün değildir (Ülken,1968:227).

Öte yandan Ülken, tek tip insan yetiştirme yaklaşımlarına da karşı çıkar. Ona göre, öğretim ve eğitim tek tip insan yetiştirmeyi değil, gerçeğin çeşitliliğine uygun, iş ve düşünce hayatının farklılaşmasına cevap veren çok tipte insan yetiştirmeyi amaçlamalıdır. Ayrıca öğretim ve eğitimde ortak vasıflar olmalıdır. Fakat bunlar öğrencilerin yetiştirme güçlerine ve hedeflerine göre çeşitlenmelidir. Çünkü her genç aynı öğretim aşamalarından geçerek aynı hedefe ulaşamaz. Bireysel kabiliyet farkları gibi sosyal ihtiyaç farkları buna engel olur (Ülken, 2013:357). Bu düşünceleri ile Ülken eğitimde, bireysel farkların olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. Gerçekten de bir sınıf ortamında bütün bireylerin aynı zekâyâ, aynı ilgiye sahip olduklarını düşünmek son derece hatalı bir yaklaşım olur.

Bu bağlamda Ülken’e göre iki farklı eğitim felsefesi söz konusudur ve bunlar çatışma halindedir. Birincisine göre, “eğitim, bireyi normalleştirmek ve sosyalleştirmek için çaba gibi görülmelidir. Okulun başlıca görevi çocuğu iyi bir yurttaş yapmak ve hayata hazırlamaktır.” “İkinciye göre eğitim toplumsal değerlerin hakim vasıflarını az çok ihmal ederek bireyde özel potansiyel güçleri keşfetmeli ve geliştirmelidir.” Ülken’e göre bu yaklaşımların doğurduğu dilemmaya gerek yoktur. Zira bütün çocuklara aynı kafa ve beden disiplinini uygulamak doğru olmaz (Ülken, 2013:347). Böylece Ülken açısından eğitimin amacı, hem bireyi sosyal açıdan yetiştirme ya da iyi vatandaş olmasını sağlama hem de bireyin potansiyel güçlerini açığa çıkarma çabasında olmalıdır.

Ülken son zamanlardaki yaygın yaklaşımın aksine, eğitimde dayanağımız “ilgi merkezi” değil, “çaba” olmalıdır şeklinde bir yorum yapar. Çünkü ona göre, çocukta ilgiler çok dağınık ve çeşitli olarak uyanır. Bu nedenle eğitimin görevi, çocukta çaba gücünü uyandırmak ve onun ilgilerini merkezileştirmesine yardım etmektir. Zaten bütün toplumlarda yaygın halde eğitim çaba üzerine kurulmuştur. Çabanın temel olmadığı bir devir yoktur (Ülken, 2013:353). Bu bağlamda Ülken, “zihni çaba-dikkat- yeti kazanma- soyutlama, eğitimin esaslı usulü olursa dağınık ve müphem ilgileri merkezleşmiş ve derinleşmiş ilgi haline getirmek mümkün olur”(Ülken, 2013:354) der.

“Dinamizm okul programlarının hakim fikri olmalıdır” (Ülken, 2013:12) diyen Ülken’e göre, teorik ile pratik ve akıl ile kalp arasında bağlantı kuracak şekilde çocuğun yetiştirilmesi son derece önemlidir (Ülken, 2013:71). Ayrıca Ülken’e göre “öğrenci sabit, öğretmen hareketli değil, öğretmen sabit, öğrenci hareketli olmalıdır... Öğrenciler sınıflarda pasif dinleyici mevkiinde kaldıkça, öğretmenler bu sabit sınıflara girerek takrir usulünü kullandıkça aktif öğretimin takbiki imkansızdır.” (Ülken, 2013:359) Dolayısıyla öğrenci merkezli aktif bir öğretim Ülken açısından en önemli bir öğretim yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir. Yine dinamik bir eğitim görüşünü savunan Ülken’e göre “eğitim o tarzda verilmelidir ki belirli bir toplum yapısına değil, fakat değişmekte olan kültür şekillerine veya kültür değişmelerine intibakı sağlasın.” (Ülken, 2013:179) Diğer taraftan Ülken’e göre, “okul insana ne genel ne de mesleki bilgi vermez. Okul, kişisel teşebbüsü olan, tek başına bir varlık olan, körü körüne çevreye uymayan tersine çevreyi kendi oluşturan, aktif bir birey yetiştirir. Ayrıca öğrenci, öğretmeni dinlemek için sınıfa girmez. Öğretmen, öğrencinin ilk bocalamalarını düzelterek ona kendi kendisine şeyleri tanımasına ve bulmasına yardım eden bir rehberdir.” (Ülken,1998:202)

Buna göre, okulun toplum ve kültürle bir bütün olduğu gerçeğini her zaman için göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca eğitim sistemini gündelik siyaset dışında bırakmalıdır. Bu bağlamda eğitim planlamasına özerklik vermelidir. Çünkü onun üretimi iktisat ve teknikten farklı olarak çok uzun vadelidir. Ülken’e göre yalnız eğitimin kültür çevresine ve değişme şartlarına uygun olarak düzenlenmesini şart koymalıdır (Ülken, 2013:355-356). Nitekim “ektiğini en geç biçen çiftçi öğretmendir. Yalnız öğretmendir ki, zaferini görmek için birkaç nesil beklemek zorundadır. Ama bu bekleyiş hakiki bir değişim içindir.” (Ülken, 2013:9)

Öte yandan Ülken’e göre felsefe kültür üzerinde düşünce olduğuna göre, onun en önemli yönü eğitim felsefesi olmalıdır. Bu bağlamda eğitim felsefesi, insanı oluşu içinde ele alır. Bu oluşta o bir bütünün ayrılmaz çift yüzü halinde görülmelidir. Bu çift yüz ise insan ve alemdir. Alem ve insan kişinin iki yüzüdür. Kişi ise başkaları ile birlikte ve başkası ile ilişkisinde daha doğru anlaşılır (Ülken, 2013:9-10). Diğer taraftan eğitim felsefesi, bütün felsefeler gibi ortak duyunun ve bilimin verilerine dayanacak, fakat onları aşan hür bir düşünce ile yani kendi diyalektiği ile gelişecektir. Eğer böyle olmazsa her felsefe gibi eğitim felsefesi de uğraşmaya değermez. Ülken bu konuda şunları söyler: “Dar kafalı bilgi adamları felsefenin lüzumsuzluğuna hükmederken nasıl oturdukları dalı kesiyorlarsa, çocukla ve eğitimle ilgili bunca ihtisas bilgisi arasında gerçek bağı kurmak için zaruri olan bir eğitim felsefesini inkar edenler de aynı suretle oturdukları dalı kesmektedirler.”(Ülken, 2013:25) Bu düşünceleri ile bir eğitim felsefesi taslağı

çizdiğini ifade eden Ülken, "...hiçbir felsefe, kadrosunu tamamlamış ve çatısını kurmuş bir bina değildir. Devirlerinde bu şekilde yola çıkan ve bütün bilimlerini kuşatacak bir bina kurmak iddiasında bulunanlar, ömürleri ne kadar uzun olursa olsun, insan bilgileri için dondurucu fikir kalıpları meydana getirmekten başka bir şey yapmamıştır." (Ülken, 2013:26) Dolayısıyla geliştirilecek bir eğitim felsefesi statik bir yapı değil dinamik bir yapı öngörmelidir. Değişmeye, gelişmeye ve ilerlemeye açık olmalıdır.

Bu bağlamda Ülken, eğitim sisteminde atılımların ve yeniliklerin gerçekleştirilebilmesi konusunda önemli bir noktayı dikkatimize sunar: "sosyal yapıyı tanımak ve değişmekte olan kültüre intibak edecek surette ayarlanmış olan dinamik bir eğitim görüşüne sahip olmak!" (Özdemir,2002:47) Diğer yandan politikacıların eğitim sisteminde reform yapmaya girişmeden önce bilimsel veri tabanından yararlanmalarının şart olduğunu söyleyen Ülken'e göre, bir ülkede kültür özelliği ve kültür değişme şartları hesaba katılmadan yapılan bir eğitim planlaması, kısaca bir eğitim tarzı kendinden beklenen sonuçları vermemektedir (Özdemir, 2002:48). Dolayısıyla toplumun kültürüne yabancı ya da sırt çevirmiş bir eğitim planlaması yapmak gerçeğe aykırı bir davranışta bulunmaktadır.

Eğitime nasıl yön vermek gerektiğine karar verirken politikacılar şüphesiz eğitimcilerden yararlanacaktır. Ancak Ülken'e göre, eğitimcinin psikoloji ve sosyoloji kullanırken ihtiyatlı davranması gerekir. Birinin diğerinin yerine tercih edilmesini asla tercih edilmemelidir. O, ne bireyi tek başına ne de toplumun biçimlendirdiği bir varlık olarak ele alır. Ülken'e göre, bir psikolog toplum realitesini yokmuş gibi devam ettirebilir. Fakat bir pedagoğ çocuğun yetişmesinde toplum ve fert realitelerinden her hangi birisini asla yokmuş gibi davranamaz. (Özdemir, 2002:50) Bu konuda Ülken, dış baskıya mutlak isyan ve tabiata dönüş üzerine yapılan Rousseaucu görüşle, bireyin toplum tarafından yönlendirilmesini savunan Durkheimci görüşü uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir (Özdemir, 2002:50). Çünkü o, tarih boyunca hürriyetçi ve baskısız eğitimle, disiplinli ve toplumcu eğitimin bu kadar birbirine zıt görüşler ileri sürmelerine rağmen, ikisinin de gerçeğe dokunan tarafının olduğunu kabul eder. Bu bağlamda insan doğuştan yetenekleri, eğilimleri ve bunları geliştirme imkanları hesaba katılmadan yetiştirilemez. Bununla birlikte yine insanın bu güçlerini meydana çıkarmak için dıştan yardımlara, onların enerjilerini israf etmekten korunmaları için bazı disiplinlere ihtiyaç vardır (Ülken, 2013:115).

Öte yandan Ülken değerler eğitimi, düşünce eğitimi, beden eğitimi, sanat eğitimi ve eğitimde yaş gibi konular üzerinde de durur. Elbette bu konuların her biri ayrı ayrı üzerinde durulacak konulardır. Ancak bunlardan bazıları üzerinde durmaya çalışacağız. Değer, değer

eğitimi Ülken'in üzerinde durduğu önemli konuların başında gelir. Ona göre değer problemi felsefenin üç esaslı probleminden biridir. Diğer iki problemi ise varlık ve bilgidir. Ve bu üç problem ise birbiri ile bağlantılıdır. Çünkü bütün beşeri etkinliklerimizde ya bir hakikati araştırırız ya bir şeyi değerlendiririz ya da bir şeyin yalnızca varoluşunu tespit ederiz (Ülken,2001:193-194). Ülken'e göre yalnızca var olan bir şeyin değeri olabilir. Değer varoluş alanına aittir. Var olmayan bir şeyin ise değerinden bahsedilemez (Ülken,2001:195). Bu bağlamda Ülken açısından insan, bir değerler dünyasında yaşamakta ve bir değerler mertebesi kurmaktadır. Ayrıca insan bir değerler dünyası içinde gözlerini dünyaya açar. Çocuk önceden hazır bulunduğu bu değerlere kendinden bir şeyler katarak büyür ve böylece kendi değerler dünyasını meydana getirir (Sanay, 1986:75). Dolayısıyla insan sadece alet yapan değil, değerler yaratan ve bu yüzden maddi ve manevi bütünlüğü ile tabiatta yeni bir varlık derecesi oluşturan bir varlıktır (Ülken,1981:349).

Ülken'e göre değerler, içkin değerler (teknik-sanat, fikir), aşkın değerler (ahlak, din) ve normatif değerler (dil,hukuk,iktisat) olarak üçe ayrılır. Bu üç değer alanından birincisi duyular, ikincisi duyular ve duygulara, üçüncüsü onlar yardımı ile kavramlara dayanır. Gençlere verilecek değer eğitimi bunların bütününe ait olmalıdır. Teknikten dinsele kadar her değerin bir bilgi bir de inanç tarafı vardır. Değer tecrübe ve akıl ürünü olduğu için bilgiyle, fakat bilinç verilerini aşan bir objeye, hazır bulunmayan bir şeyin aranmasına, yani ihtiyaca dayandığı için inanmayla ilgilidir. Ülken'e göre, bilgi ve inanç birlikteliği bütün değerlere ait ise de aralarındaki nispet değerlere göre değiştir. Örneğin teknikte bir aletin veya makinanın iyi işleyip işlenmediğini kontrol etmek mümkündür. Bu kontrol bilgi alanına aittir. Hukukta ise bir insanın sözünde durması veya içiyle dışının bir olmasını bilgi alanında aynı suretle kontrol edemeyiz. Böyle bir kontrol fiile geçtikten çok sonra yapılabileceği için fiil üzerinde tesiri yoktur. Ahlaki fiilde temel "başka"sının iç dünyasına inanmaktır. "Ben"ın yerini "biz" aldığı, yani kişilerarası bağlılığın üstün olduğu durumlarda "başkası"nın içi dünyasına inanma kuvvetlenir. Böylece eğitimde teknikten ahlaki değerlere kadar bütün değerlerin yaratılması, yaşanması ve anlaşılması için onlardan her birinin tabi olduğu şartları göz önüne almak gerekir (Ülken, 2013:298- 300). Bunun için değerler eğitimini bütün olarak ele almak gerekir. Örneğin orta öğretim esaslı işi bir hayat devresindeki öğretimle uzlaşabilen ve onu tamamlayacak değer eğitiminin verilmesidir. Çünkü Ülken'e göre, ahlaki değerlerle bilgi arasında sıkı ilişki vardır. Ahlakın bildirilebilir olması için yalnız mantıkça doğru olması yetmez, aynı zamanda bilgiyi verenin inanılır olması

gerekir. Bilim adamlılığı ile ahlaklılık bundan dolayı ayrılmaz bir bütün oluşturur (Ülken, 2013: 300.).

Ülken'e göre felsefede bilgi ve değer problemlerini ayrı ayrı ele almamak, değeri bilgiye veya bilgiyi değere indirgememek yüzünden meydana gelen düşünce buhranı pedagojide çok eskiden beri hüküm süregelmıştır. Bu nedenle onları ayrı ayrı ele almak ve birbirleri üzerine etkilerini ondan sonra incelemek gerekir (Ülken, 2013:301-302). Ayrıca Ülken'e göre kültür tarihi boyunca doğuşunu ve gelişimini gördüğümüz değerler dünyası her çocuğun ve delikanlının geçireceği eğitim yaşı boyunca da tekrar yaşanır. Bu tekrar yaşama gençlerin bireysel özelliklerine göre türlü şekillerde yeni yaratışlar gösterir. Hiçbir kültür çevresi mutlak olarak donmuş olmadığı için eğitimde mutlaka eski değerlere yenilerini katar. Bundan dolayı eğitim ve öğretim hayatı yalnız değerlerin yaşanması değil, aynı zamanda yaratılması demektir. İlkokuldan üniversiteye kadar okul, toplumun içindedir ve onunla birlikte bu değer yaşanması ve yaratılması işine katılır (Ülken, 2013:308).

Öte yandan Ülken'e göre eğitim ve öğretim faaliyetleri demokrasinin gerçekleşmesini sağlayıcı olmalıdır (Ülken, 2013:358). Ona göre, demokrasi, hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerini birleştirmelidir. Hürriyeti inkâr eden bir eşitlik gibi anlaşılmalı demokrasi nasıl çıkmaza girerse, eşitliği inkâr eden veya gelişmesini sağlamayan bir demokrasi de aynı suretle çıkmaza girer. Böyle bir demokrasi anlayışını düstur yapan bir eğitim ise zararlıdır (Ülken, 2013:279). Ayrıca Ülken'e göre, bir eğitimin vazifesi sabit toplumun normlarına göre insan yetiştirmek değil, değişmekte olan toplumun şartlarına uygun insan yetiştirmektir. Başka bir ifade ile eğitim ideal bir hedefe sabit olmalıdır. Eğitimin amacı çocuğu yalnız mevcut topluma intibak ettirmek değil, ideal bir toplum için hazırlamaktır. Her toplum, gerçek bünyesi üstünde kendi ideallerini de koyar. Bu bağlamda çocuk-toplum-okul bütünlüğü kavramı aynı zamanda ideal insan kavramını da içine alacaktır (Ülken, 2013:279-280).

İlkokuldan yüksekokulun sonuna kadar eğitim ve öğretim sisteminin göz önünde bulundurulacağı önemli bir nokta, düşünce mekanizmasının gelişme tarzına uygun bir yetiştirme tarzı tutmaktır (Ülken, 2013:320). Bu bağlamda eğitim ve öğretim faaliyetlerinde çocuğun ve gençin düşünce mekanizmalarını geliştirici bir çabanın içerisine girmek gerekir. Ülken açısından zihin eğitimi kadar beden eğitimi de son derece önemlidir. Çünkü Ülken'e göre, eğitimin bütünlüğünü görebilmek için çocuğu ve büyüğü ruh ve beden bütünlüğü halinde ele almak gerekir. Ruh ve kafa eğitiminden ayrı bir beden eğitimi yoktur. Beden eğitimi insan bütünlüğünün bir manzarası olduğu için kafa eğitimi ile birlikte düşünülmelidir (Ülken, 2013:332). Dolayısıyla

“çocukta yetişmesi ve karakterlerin kurulması yalnız ruh eğitimine bağlı değildir. Ruh-beden bütünlüğüne ait eğitim bu yetişme işini ele alacaktır.” (Ülken, 2013:340) Nitekim Ülken bu konuda “kafa yumruğa kölelik edince, bütün asaletini kaybedecektir. Yumruk kafanın hükmünü asla kabul etmeyecektir. Biz bu iki eksik hakikati ruh ve beden bütünlüğünde birleştirmek istiyoruz” (Ülken, 1999:81) der.

Sonuç olarak Hilmi Ziya Ülken'nin sosyal bilimlerin birçok alanında özgün diyebileceğimiz fikirleri olduğu gibi eğitim ve eğitim felsefesi alanlarında da önemli tespit ve önerilerinin olduğunu görmekteyiz. Onun söz konusu tespit ve önerilerini ise şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Her şeyden önce Ülken'e göre, eğitim insanın yaptığı en önemli faaliyetlerden biri olarak değerlendirilmektedir. İnsanın gelişim süreci içerisinde çocukluk devresine ayrıca bir önem veren Ülken, çocuğu tanımanın tarihi, kültürü ve medeniyeti tanımak kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. 2. Ülken insanı anlama konusunda, toplumcu ve bireyci yaklaşımların dışında kalmaya çalışır. Ona göre söz konusu iki yaklaşımda indirgemecidir. Önemli olan insanı bir bütün olarak görmek gerekir. Dolayısıyla eğitiminde hem bireyi hem de toplumu dikkate almalıyız. 3. Ülken eğitim ve öğretim kavramını ayrı ayrı analiz ederek, bu iki kavramın birbirini tamamlayan süreç olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda okul, çocuğun yada gencin yetiştirilmesinde alışılmış ve bilinen şeylerin verildiği statik bir yapı değil, dinamik bir yapı arz etmelidir. Bu anlamda çocuk, pasif bir alıcı değil, yeni problemleri çözecek biçimde donanımlı aktif bir çaba içerisinde olmalıdır. Dolayısıyla öğrenen merkezli bir eğitim Ülken'e göre daha ön plana çıkarılması gereken bir öğretimdir. 4. Okul faaliyetleri çocuğun ya da gencin yetiştirilmesinde onların sadece bilgi yönüne ağırlık veren teorik faaliyetler olmamalıdır. Bunun yanında onların manevi dünyaları ve değer dünyaları da dikkate alınmalıdır. 5. Okul, toplum ve kültürle çevrili bir yapı olduğundan, bunların değişmelerinden ya da statik kalmalarından etkilenir. Örneğin kültür değişmesi okula tesir ettiği gibi okuldaki bir reform kültür değişmesine de yol açar. 6. Eğitim sistemlerinde hem milli hem de insani unsurlar yer almalıdır. Başka bir ifade ile eğitim sistemleri hem insanlığın tecrübelerinden yararlanmalı hem de milli unsurları içermelidir. 7. Eğitimde insanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğu gerçeği asla göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla onun eğitiminde her iki yönüne de aynı oranda önem vermelidir. Çünkü Ülken'e göre ruh ve beden bir bütündür. 8. Ülken tek tip insan yetiştirme anlayışlarının da karşısında yer alır. Ona göre eğitimde gerçekliğin çeşitliliğine uygun iş ve düşünce hayatının farklılaşmasına cevap veren çok tipte insan yetiştirmeyi hedeflemelidir. 9. Ülken'e göre eğitimin amacı, hem bireyi sosyal açıdan yetişmesini ve iyi vatandaş olmasını sağlamalı hem de

bişeyin potansiyel güçlerini açığa çıkarma çabasında olmalıdır. 10. Yine eğitimin görevi, çocukta çaba gücünü uyandırmalı onun ilgilerini merkezileştirmesine yardım etmektir. Bu bağlamda Ülken'e göre öğretmen rehber olduğu öğrenci merkezli aktif bir öğretim en önemli öğretim yöntemidir. 11. Eğitim sistemini politize etmemeli, gündelik politikaların dışında tutmalıdır. Bu anlamda eğitim planlamasına özerklik verilmelidir. 12. Eğitim faaliyetlerinde değer eğitimine ayrıca önem veren Ülken'e göre insan değerlere sahip bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Ona göre hiçbir kültür çevresi donmuş bir yapı olmadığı gibi eğitimde eski değerlere yenilerini eklemeli ve sürekli kendini yenilemelidir. Dolayısıyla eğitim hayatı boyunca değerlerin yaşanması değil aynı zamanda yaratılması da önemlidir. Çünkü Ülken'e göre eğitimin asıl görevi, sabit toplum kurallarına göre insan yetiştirmek değil, değişmekte olan toplumun ve kültürün şartlarına uygun insan yetiştirmektir. 13. Son olarak Ülken açısından eğitim ve öğretim faaliyetleri zihin eğitiminden beden eğitimine kadar birçok unsuru göz önünde bulundurduğu gibi, demokrasinin gelişmesini ve gerçekleşmesini sağlayıcı olmalı ve bu bağlamda özgürlük, eşitlik ve belki de en önemlisi adalet ilkeleri ile bağlı bir demokrasi anlayışı eğitimde en temel amaç yapmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Guterk, L Gerald (2006). *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara
- Güngör, Erol (2002). “Hilmi Ziya Ülken İçin”, *Türk Yurdu ( Hilmi Ziya Ülken’e Armağın)*, Cilt:22, Sayı:174, Ankara
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1988). *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Özdemir, Çağatay (2002). “Hilmi Ziya Ülken’in Eđitin ve Kùltür Sorunlarına Bakışı”, *Türk Yurdu ( Hilmi Ziya Ülken’e Armağın)*, Cilt:22, Sayı:174, Ankara
- Sanay, Eyyüp (1986). *Hilmi Ziya Ülken*, Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Ùlken, Hilmi Ziya (2013 ). *Eğitim Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (1998 ). *İnsani Vatanseverlik*, Ülken Yayınları, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (1999 ). *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (1948 ). *Millet ve Tarih Şuurı*, Pulhan Maatbası, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (2001 ). *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (1981). *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kitabevi, İstanbul
- Ùlken, Hilmi Ziya (1968). *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Yayınları, Ankara



# NAKKAŞ LEVNİ VE MİNYATÜRLERİNDE KOMPOZİSYON ANLAYIŞI

**Yrd. Doç. Dr. Mustafa DİĞLER**  
**Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi**  
**001mustafadigler@gmail.com**

## ÖZET

18. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı İmparatorluğu için Batı dünyasına açılışın başlangıcı olduğu gibi, kendini yenileme çabalarının da giderek arttığı bir dönemdir. Dönemin hükümdarı III. Ahmet ve sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın himayesinde gelişen kültürel ortamda, sanata her alanda geniş olanaklar sağlanmıştır. Kendisi de gerçek bir sanat koruyucusu, şair ve iyi bir hattat olan Sultan, kitaplara ve minyatür sanatına büyük ilgi göstermiştir. Lale devri olarak da adlandırılan bu dönemde (1718-39) batılılaşma hareketlerinin gerçek anlamda başladığı görülmektedir (İrepoğlu, 1999a: 235). Osmanlı minyatür sanatının tekrar canlandığı ya da çoğu kez ikinci klasik dönemi olarak nitelendirilen bu dönemde, minyatür sanatı önemli bir gelişme göstermiştir. Minyatürün bu dönemini ikinci klasik dönem niteliğine büründüren ise dönemin en önemli nakkaşı Levni'dir (Renda, 1977: 34). Levni minyatür resmin yalnız Osmanlı çevresinde tüm islam dünyasının en büyük temsilcisi Levni'nin resimlerindeki Türk karakteri de aynı ölçüde İslami resmin klişesi bağlarından koparak doruğa ulaşmıştır.



Minyatür 1- 18. yüzyıl eğlenen kadın minyatürü(Web.1)

“Renkli-çeşitli” anlamındaki “Levni” mahlasını kullanan ve saz şairlerinin ya da âşıkların geleneğinde şiirler yazmış olan sanatçının asıl adı Abdülcélil Çelebi'dir. Yaşamı ve eğitimi hakkında fazla bir bilgi sahibi olamadığımız sanatçının yaşadığı döneme ait tek kayıt, Dimitri Kantemir'in 1734-35'te yazdığı "Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi" isimli tarih kitabında yer almaktadır. Dimitri Kantemir'in Osmanlı imparatorluğu tarihini konu alan kitabındaki Sultan II. Mustafa ile sona eren Padişah portreleri seri gravürlerinin, portrelerinin üslup açısından Levni'nin diğer portreleri ile benzeşmesine ve kitaptaki “Padişahın baş musavvirinin yaptığı portreler” ifadesine dayanarak, Levni elinden çıkan ve günümüze gelmemiş olan portrelerden üretildiği varsayılır (Atıl, 2002: 31).

Türk resminin gelişmesine önemli katkıları olan Levni minyatürleriyle yaşadığı dönemi simgeler. Nakkaş, 17. yüzyılda duraklamış olan Osmanlı minyatür sanatına renk, perspektif, betimleme anlayışı ve natüralist öğeleriyle yenilikler getirmiştir. Levni'nin minyatürlerinde İstanbul'a gelen, yabancı ressamın eserlerinden sınırlı olsa da bir etkileşim görülmektedir. Bu etkileşim sonucu Levni'nin minyatürlerinde perspektif, insanların kişisel özelliklerini yansıtmaya önem verme, resimde renk ve kompozisyon uyumu gibi batılı etkiler belirgin şekilde kullanılmıştır (Atıl, 2002). Bakış açısı ve üslupsal özellikleri kendisinden sonraki sanatçılar tarafından da uygulanmıştır. Levni'den sonra Batı resim özelliklerinin belirgin olarak kullanılması minyatür sanatının da sonunu hazırlamıştır. Batı anlayışına göre resim yapma çabaları sonucu Türk resminde yeni bir dönem başlamıştır.

Osmanlı devri Türk minyatürü zengin konu programı, dört yüz yıla yakın kesintisiz sürekliliği, çeşitli akımlarla kendini yinelemesi sonucu, kazandığı dirilik sayesinde, genel islam resim sanatı içerisinde çok özenli bir yer almıştır. Araştırmaya konu olan "Nakkaş Levni'nin minyatürlerindeki kompozisyon şeması" Tarihsel Yöntem" ilkelerine göre ve minyatürlerinin incelenmesi yöntemiyle yürütülmüştür. Levni'nin minyatürün tarihsel evriminin teknik ve plastik açıdan Türk resmine ne tür " çağdaş resimsel değerler" kazandırdığı ve etkilediği araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Levni, Minyatür, Kompozisyon

## **PAINTER AT LEVNI AND IN A MINIATURE SENSE OF COMPOSITION**

### **ABSTRACT**

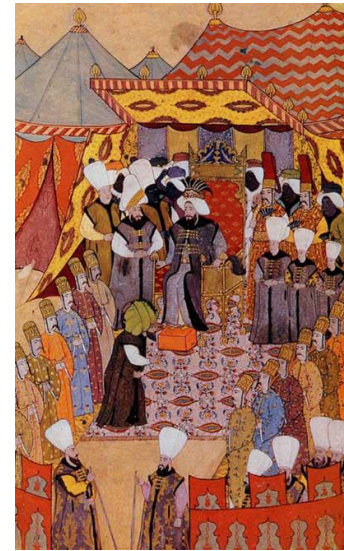
The first half of the 18th century , the Ottoman Empire to the Western world as the beginning of the opening , a period when self-renewal efforts are also increasing . Contemporary rulers III. Ahmet and Grand Vizier Damad İbrahim Pasha, under the auspices of Nevşehirli thriving cultural environment, ample opportunities are provided in all areas of the arts . He is a true patron of the arts , a good poet and calligrapher Sultan , showed great interest in books and miniature art . In this era, known as the Tulip Era ( 1718-39 ) in the true sense of the westernization movement is seen that the ( İrepoğlu , 1999a: 235). Has seen a revival of Ottoman miniature art or classical period often described as the second in this period , showed a significant improvement of miniature art . Nature of the classical period of miniature wrapped in this period while the second term is the most important embroider Levni ( Renda, 1977: 34). All around

Levni Ottoman miniature painting alone is the largest representative of the Islamic world Levni Turkish characters in the image to the same extent of Islamic bonds may break the stereotype image has reached its peak.

"Color-variety" meaning the "Levni" and uses the pseudonym or of troubadours who wrote love poems in the tradition of the artist's real name Abdülcelil Chalabi "is. Life and training much information about the owner is unable artist lived period one record, Dimitrie Kantemir "in 1734-35 in" his "Ottoman Empire Rise and Fall Date" View history book is located in the. Dimitrie Cantemir "in the books on the history of the Ottoman Empire Sultan Abdulhamid II. Mustafa ended with the Sultan series of portraits engravings, portraits terms of style Levni of "other portraits of the correspondence and in the book" The Sultan's head musavvir of his portraits, "he said, based on the Levni from the hand and present who did not come from portraits produced is assumed (Atıl, 2002: 31).

Turkish official who made important contributions to the development of his time with Levni miniature icons. Calligrapher, stalled in the 17th century, the Ottoman art of miniature color, perspective, imagery and naturalistic elements and innovations have made sense. Levni came to Istanbul in miniature, from the works of foreign artists, though limited interaction is observed. This interaction results in Levni miniature perspective, reflecting the emphasis on the personal characteristics of the people in the picture, such as color and composition adjustment has been used in western significantly affects (Atıl, 2002). Perspective and stylistic features have been implemented by the artist after him. Levni significantly after the use of Western painting features the last of miniature art has developed. According to the Western conception of painting as a result of the efforts have started a new era in Turkish art.

Ottoman period Turkish miniature rich subject program, close to four hundred years of uninterrupted continuous story, repeat itself with various currents as a result of gains freshness, thanks to Islamic art in general has taken place very attentive. Research subjects "Calligrapher Levni composition scheme in miniature" Historical Method "according to the principles and methods of investigation were carried out with the miniature. Levni of the historical evolution of miniature



Minyatür 2 Surname-i Vehbi,  
I. Ahmet'e Hediye Sunumu  
(Web.2)

plastic in terms of technical and Turkish official what kind of "contemporary pictorial values" imparted and effects were investigated.

**Keywords:** Levni, Miniature, Composition

### Giriş

Osmanlı Minyatür Sanatının son parlak çağ olan Lale Devri'nde saray atölyeleri III. Ahmed'in himayesinde sürdürmüştür. Ancak el yazmalarında bir önceki yüzyıla göre niceliksel olarak bir düşüş görülür. Örneğin kaynaklara göre III. Murat döneminde (1574-1595) "Ehl-i Hıref" içinde 2000 yakın sanatçı varken, maaş defterlerinden anlaşıldığına göre bu sayı 1688 yılında 289'a, Lale Dönemi'nde ise 186'ya inmiştir(Çağman,1983;98).

Kanımızca bu yıllarda saray nakkaşhanesinin etkinliğini sarsan başka bir olay da VI. Mehmet'in Edirne Sarayında yaşamayı yeğlemesiyle birlikte Topkapı Sarayındaki kurulu yüzlerce yıllık düzen'in yaklaşık yarım yüzyıl etkinliğini kaybetmiş olmasıdır. Gerçi Edirne Sarayında " Derviş Abi" gibi adı bilinen bazı sanatçılardan söz edilirse de yukarıda belirttiğimiz gibi, bu merkezde gelişen Edirne kari işçiliğiyle paralel üretilen resimli yazmalar, belki de iddia edildiği gibi 1878 Rus saldırısında Edirne Sarayı ile birlikte yok olmuştur(Ödekan,1989;424).

III. Ahmed'in himayesinde ve Lale Devri'nin elverişli ortamında varlığını sürdüren Rokoko elemanına sahip XVIII Yüzyıl minyatür sanatı bir önceki dönemin yoğun üretimine ulaşmasa da yine oldukça kaliteli ürünlerle karşımıza çıkar. Levni, figürü en canlı anında yakalayıp çevresini boşaltıp, dikkati asıl konu olan figürde toplamak gibi buluşlara önemli yeniliklere imza atmıştır(Güvemli,1987;33).

Levni'nin resmindeki Türk karakteri de aynı ölçüde, islami resim klişesi bağlarından koparak, doruğuna erişmiştir. Kuşkusuz bu her bakımdan dışlanan, dışa yansıyan bir gözlemci resim niteliğidir. Ve Levni bununla, klasik resim soyutlaması içinde erişilmesi mümkün olmayan bir yanı gerçekleştirmiştir. Levni Surname-i Vehbi'de yalnız figür yığınlarını kapsayan düzen çeşitliliği ve zenginliği içinde oluşan resim yapmıştır(Tansuğ,1992 ;156).

Levni, sanatta kıpırdanmanın yaşandığı bu yüzyılda, minyatür sanatına yeni bir soluk getirmiştir. Çünkü 17. yüzyılın ikinci yarısında padişahların İstanbul yerine Edirne saraylarında yaşamaları ve 19. yüzyılda yıkılan Edirne sarayıyla birlikte yok olan yazmalar yüzünden sanat tarihçileri tarafından bir duraklama dönemine girdiği söylenen minyatür sanatı ve saray nakkaşhanesi XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Levni'yle birlikte tekrar canlanmaya başlar(Bulut.2001;75). Lâle Devri'nde Avrupa'yla kurulan politik

ilişkiler sayesinde Osmanlı'da, özellikle İstanbul'da, Batı sanatının etkilerinin hissedilmeye



Resim 1-Vanmour “Türk Düğünü” 56 × 90 cm, 18. yy. ilk yarısı(İlden,2011;1313)

başlamıştır. Bu süreçte Avrupa'dan Osmanlı'ya gelen sanatçıların da önemli rolleri vardır. Özellikle 18. yüzyılın başında İstanbul'da çalışan ressamlar Osmanlı'nın Batılılaşma sürecine çok büyük katkıda bulunmuşlardır. Örneğin III. Ahmed'in portrelerini yapmış olan Vanmour'dan nakkaş Levni etkilenmiş ve Batı sanatını tanımada ondan yararlanmış olmalıdır. Ressam Vanmour,

yüzyılın başında Osmanlı'ya gelen elçilerin padişah huzurundaki resmî kabul törenlerini tasvir ettiği eserleriyle ünlüdür. Ayrıca İstanbul'da yaşayan halkın (kadınlar, çocuklar, azınlıklar ve askerler) ve İstanbul'un çeşitli mekânlarının yer aldığı 'Türk tabloları' sanatçının eserleri arasında yer alır. İşte bu resimleri görme olasılığı yüksek olan nakkaş Levni de Vanmour'dan etkilenmiş olabilir. Ressam Vanmour'un resimlerindeki detay zenginliği Levni'ye örnek olabilmesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Vanmour'un resimlediği askerî sınıfa mensup kişilerle, Levni'nin minyatürlerinde yer alan askerler arasında kıyafet, saç tipi, aksesurlar vb. açısından benzerlikler bulunmaktadır. Fakat burada kesin bir etkilenmeden söz edebilmek güçtür.

Levni aslında “Renkçi” demek onun minyatürleri bir renk bahçesi, renklerin bir senfonisidir. Bu yüzden asıl adı Abdülcélil Çelebi olduğu halde, Levni adını almış, bu adla tanınmıştır.

Lale devri ile birlikte pek çok alanda olduğu gibi minyatürlerde de Batı etkisi güçlenmiştir. Batı etkisi özellikle doğa kesitlerinde daha belirgin kullanılmıştır. Levni kendine has bir boyama tekniği ile yenilikleri denerken, kendi üslubunu da oluşturmuştur(Kılıç,1991;142).

Onun minyatürlerinde pembe, turuncu, yeşil kayalıklar, yerini yumuşak çizgili tepelere bırakmış, gökyüzü doğal mavilerine kavuşmuştur. Gölgelelerini yere vurmuş, açıklı koyulu yeşillere boyanmış ağaçlar, önceki yüzyılların minyatürlerinde ince çizgilerle belirtilmiş, bunlar en ufak damarına kadar işlenmiş yapraklarla dolu ağaçlardan çok farklıdır. 18. yüzyıl bir değişim, atılım yüzyılıdır. Levni de hemen her sanatçı gibi yaşadığı ortamdan, bu ortamı oluşturan koşullardan elbette etkilenecektir. Onun eski minyatür sanatı özelliklerini ve gördüğü/görmüş olabileceği Avrupa resmiyle yeniyi bir arada kullanmaya çalıştığı düşüncesi akla yatkındır.

Dolayısıyla Levni'nin belki de en büyük yeniliği minyatür sanatını konu olarak bir değişikliğe uğratması olmuştur.

## Levni'nin Minyatür Tekniği, Sanatı Ve Minyatürlerindeki Konular

Minyatürlerinde, yaşadığı dönemi de bir gereği olarak eğlence sahneleri önemli bir yer tutar. Levni, kendinden önceki ustaların pek çok üslup özelliğine bağlı kalırken, kişilerin ve nesnelerin yakınlık ve uzaklığına göre yerlerini belli etmeye çalışan doğulu ilk minyatürcü olmuştur; minyatür sanatında gene ilk kez, portrelerinde, yüz anlatımını yansıtmaya önem vermiştir.



3Minyatür 3- Surname-i Vehbidan İp Cam-bazları(Web.3)

Onun minyatürlerinde, kişilerin vücut hareketleri, şiirsel bir kıvraklık kazanmıştır. Levni, kişileri ve nesneleri, hiçbir noktanın daha çok göze çarpmayacağı biçimde çerçeve içine yerleştirmiştir. Renklerden en çok sarıyı kullanan Levni, minyatürlerinde bütünsel bir renk uyumunu gözetmiştir.

Levni'nin eserlerinde zamanını aşan, bilinen resim anlayışının dışına çıkan bir özellik vardır. Seçtiği konularda renk uyumu, hareket kıvraklığı, değişik özellikler gösteren yüz ifadeleri ilgi çekicidir. Resmin bütününe anlamın hâkim olduğu görülür. Konu belli bir noktada toplanmaz, resmin bütününe yayılır, mekânı doldurur. Minyatürlerinde yumuşak ve çok renkli bir ifade özelliği vardır. Özellikle insan resimlerinde yüz ifadelerinin açık bir anlam taşıdığı, vücut hareketlerinin belli bir amaca yöneldiği kolayca anlaşılır.

Perspektif, resmettiği insanların kişisel özelliklerini yansıtmaya verdiği önem, resimdeki renk ve kompozisyon uyumu Osmanlı Minyatür sanatı için oldukça önemli yeniliklerdi. “Levni figürlere değişik yerlerden bakıp yakından tasvir etmeye ve yüzlerine değişik ifadeler vermeye çalışmıştır. Yüz ifadeleri anlamlıdır, vücut hareketlerinde belli bir amaç vardır. Levni geleneksel minyatür kurallarını sürdürse de çizgisel bir üslupla derinlik duygusu vermeye ve belirsiz perspektif denemelerinde bulunarak üçüncü boyut arayışlarına girer.

Levni XVIII Asrın başlarında, ressamlığa başladığı zaman zaten gelişme safhasında olan bir resim okulu mevcuttu. Levni'nin resimleri mevcut olan bu anlayışı üslup olarak geliştirdi. Levni bu üslubun en verimli dönemlerinde mükemmelliğe ulaşmıştır(Diğler,2001;190).

Levni'nin eserlerinin çoğu sarayda muhafaza edilerek çok iyi korunmuştur. Eserlerin çoğu hâla tazeliğini korumaktadır. Ancak bazı minyatürlerinde yer yer dökülmeler, yıpranmalar olmuştur. Levni'nin resimleri yalnızca kitapları, ya da albümleri süslemek için değil, aynı zamanda çerçevenip duvara asılabilecek niteliktedir. Belki döneminde İslam dinin resme bakış açısı gereği bunlar albümlerde ve kitaplarda kalmıştır. Ama bugün bu resimler fevkalade çerçevenip duvarları süsleyebilir(Kılıç,1991;31).

Minyatürün Levni ile anlatım olanaklarının sınırına geldiği anlaşılmaktadır. Onun kimi resimlerini derinlik çizim kaygılarıyla yapması bunun ilk belirtisidir. Bu minyatürlerdeki derinlik etkisi zaman zaman ufuk çizgisi üstünde görünen ağaçlarla resmin içine uzanan kavis ya da halkalar biçiminde düzenlenmiş figür gruplarıyla verilmeye çalışılmıştır. Akıllıca uygulanan bir gölgeleme ve giysi kıvrımlarının figürlere kazandırdığı üç boyutluluk da buna katkıda bulunur. Büyük yer kaplayan kocaman figürler, arka planların ayrıntılı gösterilmeyişi ve resmin zemin çizgisinden yoksun oluşu bu yeni yaklaşımın özellikleri arasındadır, daha sonra Levni'nin öğrencileri ve izleyicileri tarafından da uygulanmıştır(Diğler,2001;190)

Levni'yi nakkaşlardan ayıran bir başka özellik de kitap resimlemesinin yanı sıra tek sayfalar, yani bağımsız tablo biçiminde minyatürler de yapmış olmasıdır. Bunlar batı resim özellikleri gösteren deneylerdir. Aralarında padişahlarda olmak üzere insanların büyük bir gerçeklikle çizmeye, portrelerinde kişilerin yüzlerindeki anlatımı da işlemeye çalışmıştır. Devrim içindeki gövdelere doğal bir kıvraklık verebilmiştir. İzleyicinin dikkatini bir noktaya toplamak yerine tüm resmin yüzeyine yaymaya özen göstermesi resmin bütünü içinde renk uyumu sağlamaya çalışması da Levni'nin özellikleri arasındadır(Alseç ve Alseç,1993;23).

Levni'nin minyatürlerindeki portreler bazen minyatür sınıfından çıkarak portre ressamlığına kadar uzanır. Onun kimi minyatürlerini minyatür sınıfında görmekte bile zorlanmak mümkündür. Onun portreleri ve resimleri hakkında yazılan şu paragraf söylemek istediğimize destek olacak görüşler içermektedir.



Minyatür 4- III.Ahmet Ve Şehzadesi  
(Web 4)

“Eserlerinde kalabalık figürlerden çok, tenhalık göze çarpar. Az, hatta tek figürle çalışmayı tercih etmiştir. Minyatürde adet olan aynı yüzler, aynı ifadeler yerine her figürde değişik bir ifade görülür. Sanki modelinde şahsi görünüşünü belirtmek istemiştir. Bu, onda, gerçekçiliğe doğru bir eğilimin ifadesidir. Birçok minyatürlerinde perspektif tasası görülür. Yani, iki boyutlu bir resim sanatı olan minyatüre bir üçüncü boyut, derinlik katmıştır. Levni'nin asıl yaptığı değişiklik de buradadır. Topkapı Sarayı Portre Galerisi'nde bulunan Ahmet III'le şehzadesinin portresi ise, nispetleri bakımından minyatür olmaktan çıkar. Bu koskocaman bir portredir.”( <http://www.kuman-art.com/resim/abdulcelil-levni.html/4> 28.04.2014)

Büyük Türk Minyatür Ustası Levni'ye bir devri fırçasıyla yaşatan adam derler. Gerçekten de XVIII Yüzyıl başlarında minyatürden daha çok portre ressamı olarak Türk minyatür sanatına yeni bir yön vermiş, Lale Devri gibi renkli, parlak bir devrin yaşantısını tablolaşan eserleriyle bize kadar ulaştırmıştır. Bu gün Topkapı Müzesi'nde Levni'den bir hazine var. Ve Levni'nin minyatürleri, Türk resim sanatının, paha biçilmez eserleridir(Diğler,2001;193).

III. Ahmed'in himayesinde ve Lale Devri'nin elverişli ortamında varlığını sürdüren Rokoko elemansına sahip XVIII Yüzyıl minyatür sanatı bir önceki dönemin yoğun üretimine ulaşmasa da yine oldukça kaliteli ürünlerle karşımıza çıkar. Levni, figürü en canlı anında yakalayıp çevresini boşaltıp, dikkati asıl konu olan figürde toplamak gibi buluşlara önemli yeniliklere imza atmıştır(Güvemli,1987;33).

Levni'nin resmindeki Türk karakteri de aynı ölçüde, İslami resim klişesi bağlarından koparak, doruğuna erişmiştir. Kuşkusuz bu her bakımdan dışlanan, dışa yansıyan bir gözlemci resim niteliğindedir. Ve Levni bununla, klasik resim soyutlaması içinde erişilmesi mümkün olmayan bir yanı gerçekleştirmiştir. Levni Surname-i Vehbi'de yalnız figür yığınlarını kapsayan düzen çeşitliliği ve zenginliği içinde oluşan resim yapmıştır(Tansuğ,1992;156).

### **Levni'nin Kompozisyonları**

18. yüzyıl, toplum yaşamında sosyal değişimlerin başladığı bir dönemdir. Bu sosyal değişimlere paralel olarak resim üslubunda da belirgin bir değişim yaşanmıştır. Klasik dönemin en önemli resim özelliklerinden birisi olan kompozisyonlarda birlik ilkesi, 18. yüzyılın batılılaşma hareketleriyle birlikte kaybolmuştur. Artık birbirine bağımlı olmayan, dağınık, ayrı sahneler, sosyal yaşamdaki düzensizliğin bir göstergesi olarak, resme yansımıştır. 16. yüzyılın tek bir noktadan ve belli uzaklıktan resmetmeye yönelik yaptığı kompozisyon değerlendirmesi 18. yüzyılda görülmemektedir. Çünkü Levni olayları değişik yerlerden ve yakından tespit etmeye çalışmaktadır. Resimlerinde zikzak ve helezon çizgiler hâkim olurken, iki boyutlu bir yüzey ifadesi olan minyatür resimlere perspektif, ışık ve gölge girmeye başlamıştır. Yine bu dönemde, bir taraftan figürlerin yüzlerine, güçlü bir gözlemin etkisiyle, çeşitli ifadeler veren Levni, diğer taraftan kompozisyonlarında dekoratif unsurlara da yer vermekte, böylelikle geleneksel resim anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Levni'nin yapmış olduğu figürler geniş bir alan içinde yer aldığından izleyenleri doğrudan etkilemektedir. Mekân düzenlemesine baktığımızda mimari formlara çok fazla yer vermediği görülmektedir. Kullandığı kompozisyon düzeninin; ön planında halk, ortada avlu, geri planda da peyzaj unsurları yer almaktadır. Planlar arasında ki ilişkilerin sağlam kurulduğu gözlemlenirken, ön planda özellikle garip ya da gülünç öğeler veya



figürlerin yaptığı komik, esprili tutum ve hareketler daha bilinçli olarak sahneye yerleştirilmektedir. Gerçekçi bir yaklaşımın işaretlerini veren bu çalışmalar 18. yüzyıl İstanbul'unun toplumsal yaşamındaki her türlü değişimi gösteren bir ayna gibidir (Ersoy, 1991: 13-14).

Levni Okulu yeni bir mekan düzenlemesi geliştirmiş, figür topluluklarını, klasik dönem minyatürlerindeki gibi paralel ya da karşılıklı sıralar halinde değil, çapraz ya da kıvrılan diziler biçiminde geniş mekanlara yerleştirmiştir. Zemini oluşturan doğal görünüşleri ise yeni bir üslubun habercisidir. Yapı ve bahçeler duvarların arkasına yerleştirilerek, kompozisyona boyut kazandırılmış, öteki yüzyılların minyatürlerinden çok farklı olarak açıkly koyulu yeşile boyanmış ağaçların gölgeleri yere düşürülmüştür. Pembe, turuncu kayalıklar yerini yumuşak kenar çizgili toprak renkli tepelere bırakmış, gökyüzü doğal mavilerine kavuşmuştur. Levni ve okulunun fırçasında portre kalıplarını da değiştirmiştir. Çeşitli kesimlere mensup farklı kıyafetli kadın ve erkek figürlerden oluşan minyatürler, bu dönemin en yaygın türünü oluşturur. Levni'nin TSMK'deki bir albümünde yer alan tek figürleri, sanatçının gözlem gücünü, yaratıcılığın ve nakış ustalığını yansıtır. Lale Devri modasına uygun giysiler içinde, çoğu kez elinde çiçek tutan kadın ve erkek figürleri zarif duruşlarıyla dikkati çeker Müzik yapan, saçını tarayan, ya da şarap kadehi ile kendini bir divana bırakmış figürler dönemin rahat, belki de kaygısız ortamında oluşmuş yeni beğenimin göstergesidir. Padişahların yaşam öyküleri, askeri başarıları dışındaki konuların da minyatürlenebileceğinin bilincine varan nakkaşlar, bu tür tek figür çalışmalarına yönelmişlerdir. Levni'nin padişah portreleriyle yenilikçi izler taşır. Tek portreler halinde ya da silsile adlı portre albümünde padişaha, Nakkaş Osman'ın XVI.yüzyılda yerleştirdiği kalıbı korumaktadır. Ama bazen arkalarında Avrupa resminden gelme gibi görünen gölgeli boyanmış perde örgüleri ya da III. Ahmed'in portrelerindeki gibi, mekan içinde rahatça yerleştirilmiş bir taht dikkati çeker. Levni'nin tüm gelenekçiliğine karşın, yeni sanat ortamının getirdiği yenilikçi denemelere girmiştir(Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi ,1997 ; 1270).

Levni kompozisyonlarını kurarken bilinçlidir. Disiplini onun kendi mantığı içindedir. Surname minyatürlerinde kompozisyonlar kesitlerle verilmiş, mimari biçimler üst üste dizili figür grupları birbirine bağlantılı görünmeyen kümelenmeleriyle, ilk bakışta klasik Osmanlı minyatürlerindeki düzenlenmelerden farklı görünmez. Fakat bütün geleneksel unsurlara karşın doğa kesitleri yeniliklerle doludur. Sanatçı bazı minyatürlerde arka düzlemde tepeleri ağaçları ve yapıları daha ufak göstererek, kompozisyonlara boyut kazandırmaktadır. Her sahnedeki tepeler, bahçeler ve yapılar olayın geçtiği yeri belirlediğinden hiçbir zaman ön düzlemdeki olay kadar önem taşımaz. Ve çoğu kez figürlerle orantılı boyutlarda değildir. Özenle çizilmiş doğa

kesitinde, dallarda açık ve koyu tonların kaynaştığı ağaçlar, klasik Osmanlı minyatüründe alışık olduğumuz ve ince çizgilerle işlenmiş, en ufak damarlarına kadar belirtilmiş yapraklarla dolu ağaçlardan çok farklıdır. Sanatçının hazırladığı boya ları, artık yan yana değil, üst üste sürerek tonlaşmalar oluştuğu dikkati çeker ve böylece alışılmış tekniklerden uzaklaştığı görülür(Diğler,2001;203).

Kompozisyonlarındaki figürlerin eğimli sıralanışı, fondaki doğa betimlemeleri ve kimi mimari ayrıntılarla resme belirli bir derinlik vermiştir. Kimi minyatürlerindeki köşkler ve bahçeler bir duvarın arkasına yerleştirilerek kompozisyona boyut kazandırmıştır. Manzara uzaklık belirtisi olarak ve derinlikte etkili olması nedeniyle kullanılmıştır. Manzarada tepelerin arasındaki açıklı koyulu yeşil ağaçların gölgeleri ve gökyüzünde uçan kuşları kompozisyonu boyutlandırır. Kayaların yerini yumuşak çizgili tepeler ve mavi gökyüzü almıştır. Doğa görüntüleri ile getirdiği yeniliklerden ve perspektif denemelerinden başka iri ve dolgun yüzlerdeki ifadelerle önem vermesi ve hareketli figürleri de ona özgü özelliklerdir. Yüz ifadeleri ile yumuşak ve etkileyici bir üslup oluşturur. Kompozisyonlarında geniş mekanlar ve perspektif görülmekle beraber dekoratif öge de kendini belli eder. Manzara olmadığı zamanlarda minyatür kuralları devam eder(Yılmaz,2001;9).

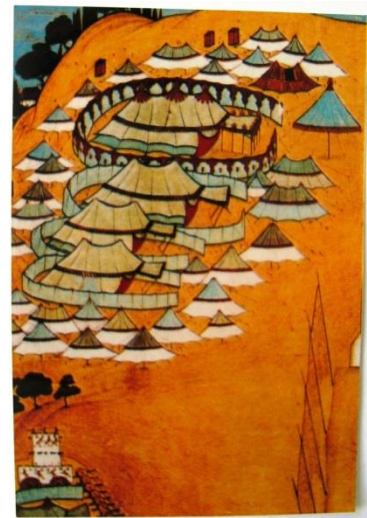


Minyatür 5- Surname-i Vehbi, Tersane alanının Geçişi ( Diğler,2001)

bir şekilde görmekteyiz. Levni, Surname'deki minyatürlerinde kompozisyonları kurarken, herhangi bir kurala bağlı kalmamıştır. Onun kompozisyonlarının büyük bir çoğunluğu kendine özgü'dür. Geleneksel Osmanlı minyatürlerinin kurallarına

Levni'nin resimlerinde manzara etkisi görülür. Ancak bu, batı etkisinden ziyade Levni'ye has bir üsluptur. Batı etkisini aynen almamış, geleneksel minyatür anlayışı içinde, minyatürün yapısını bozmadan vermeye çalışmıştır.

Avrupa tesirini canlı bir gelenekle kaynaştırarak gerçek bir kompozisyon anlayışı içinde, günlük hayattan sahneler veren Levni olayları çok iyi gözlemleyen, çevresini sürekli tarayan biridir. Özellikle Surname'nin minyatürlerinde bunu açık



Minyatür 6- Surname-i Vehbi, Okmeydanı (Diğler,2001)

pek fazla uymaz. Minyatürlerimizde XVIII Asra gelinceye kadar, kompozisyon daha dağınıktır. Kompozisyonlarda insan figürleri ve mimari unsunlar birinci planı işgal ederler. Tabiat, İran minyatürlerinde olduğu gibi romantik bir taşkınlık içinde görülmez, hele sanat unsuru olarak insan figürleri ile aynı değeri taşımaz. İran minyatürlerinde empresyonist bir anlayışla hiçbir nokta ihmal dilmeden kendisi için işlenen sadeleştirilen çizgiler ve saf renklerle bir dekor olarak kullanılmıştır. XVIII Asırda Levni ile yeni bir kompozisyon anlayışı Türk resmine girmiştir. Dağınık şahıslar bir merkez etrafında nasıl toplandığını, mekân meselelerine nasıl el atıldığını görüyoruz. Figürler kompozisyonla oranla bir tutarak pozisyonun yanında ön plana çıkarlar. Kullandığı renkler canlı, pozlar, güzel kıyafetler, figürlerdeki serbest hareketlerle saray üslubuna yenilik getirmiş olup, kullandığı üslup da, figür de kendine özgüdür. Kompozisyonlarda çok kalabalık figürlerinin yanında tezyini süsleme, halı ve kilim motiflerine, hatta bulutlara kadar varan süslemeyi en ince ayrıntılarına kadar göstermesine rağmen resimlerinde gözü rahatsız edici bir unsura rastlanmaz. Minyatürlerde bütün elemanlar bir bütünlük içinde verilecek birbirleriyle son derece uyumludur. Halı ve kilim motiflerinin ayrıntılarıyla gösterilmesi renklerin bol ve çeşitli kullanılması şenlik havasını daha da arttırmıştır( Diğler,2001;203).

Kompozisyonların bir başka özelliği de, insanların başlarında bulunan beyaz ya da kırmızı başlıkların, giysilerin kaftanlardaki kürklerin kullanılması kompozisyona akıcılık verilmiştir. Kompozisyonların biçimlerinin belirlenmesinde insan başlıklarında kullanılan renklerin büyük etkisi vardır. Yuvarlak, “Z” ve “S” tipi kompozisyonlarda Levni gözlemleriyle o günün toplumundaki insan tiplerinin gerçekçi bir yaklaşımla figürleri karikatürize edencesine resimlerinde yakalamaya çalışıyor. Sultan III. Ahmed’i ve devrinin tiplerini bir fotoğraf gibi resmetmesi, bunlarda sanat kuvveti göstermemiştir. Kullanılan figürler her ne kadar basma kalıp, birbirinin tekrarı olarak görünse de Surname’deki minyatürlerde dönemin bütün tiplerini görebiliriz(Diğler,2001;204).

Levni’nin minyatürlerinde sahne, sürekli değişmektedir. Dolayısıyla kompozisyonlar tiyatro, ya da sinemada bir sahnelik bölüm gibidir. Gözlem, resimlerinde ön plana çıkmaktadır. Ayrıntı ve insan diyalogları iç içedir. Minyatürlerinde hiyerarşiden bütün insan tipleri bir sayfa içinde görülebilir. Bu iyi gözlemle ayrıntıyı yakalamayı bitmiştir. Çok kalabalık figürlerin



Minyatür 7- Surname-i Vehbi, Celep ve Kasapların Gösterisi (Diğler,2001)

kullanıldığı “S” ve “Z” tipi kompozisyonlarda bile “ayrıntı”yı elden bırakmama özelliği onu kendisi kılıyor. Ayrıntılı, halı ve kilim motiflerinde, insan giysilerinin ve çadır kumaşlarının süslemelerinde, insanların davranış hal ve hareket biçimlerinde artistik bir ifadeyle karşımıza çıkıyor. Resimlerinin boyutları küçük olmasına rağmen kompozisyonlarında kullandığı mekan, objeler, teyzini süslemeler ve tipler son derece belirgindir(Diğler,2001;205).



Minyatür 8-Surname-i Vehbi,  
Canbazların Gösterisi (Web 5)

Surname minyatürlerinde bütün elemanlar bir bütün olarak kompozisyonu oluştururlar. Bu bağlamda bazı minyatürlerde gökyüzündeki bulutların kıvrımları da ahenkli yapıya arkadaşlık ederler. Kompozisyonlardaki elemanlarda da süslemeci anlayış bulutlara kadar yansımıştır. Figürlerin yüz ifadelerindeki donukluğu teyzini süslemeler bir anlamda gidermiştir. Figürlerdeki donuklukta hiyerarşik bir sınıflamanın olduğu kompozisyonlardan olsa gerek. Çünkü gerek padişahın, gerekse diğer devlet erkânının huzurunda bulunan insanlar son derece bir disiplin anlayışı içinde hareket etmektedirler. Buna karşılık halktan kişilerin olduğu kompozisyonlardaki figürler daha hareketli görünmektedir. Hepsinin yüz ifadeleri de farklı farklıdır. Resmi geçişlerin olduğu kompozisyonlardaki insan portrelerinde de aynı donukluğu görmekteyiz. Bütün bunlar başta da belirttiğimiz gibi Levni'nin yaptığı resimleri son derece gözleme dayalı olmasındandır(Kılıç,1991;63,65).

### Levni'nin Minyatürlerinde İç ve Dış Bütünlük

Surname minyatürlerindeki süreklilikte Batı'daki sürekli tasvirlerin arasındaki farkları görmeliyiz. Minyatür içten, derinden bir öz bütünlemesiyle farklı bir gerçeklik planında kalmak yolunu tutuyor. Dramatik nitelikler taşıyan bir geliştirme, sürekli bir tasvir anlatımında çatışma ve gerilim öğelerini aradıkça idealist, soyut bir görüş açısına düşer. Günlük gerçeklerin çerçevesi içinde kalan bir anlatım sürekliliği ise daha somut bir görünüş kazanmış olur. Denebilir ki bir Osmanlı, doğanın çatışma öğelerini aramadan oluşa, onun aracısız bir parçası olarak katılmıştır. Batılı ise kesin bir birey çabası ile doğayı aşmayı dener. Batı Ortaçağının atsız eserlerinde bile bu davranışın izleri görülür. Batı resmi insana göre bir doğa anlayışına, bir minyatür ise doğaya göre bir insan anlayışına ulaşır( Diğler,2001;205).

Batı'da dış gözlemcilik doğacı bir üslup yaratmıştır. Bu doğacılığın idealist, soyut bir görünüş açısının biçim temsilciliğini yapması çelişik bir durum olarak görülebilir. Günlük bir gerçeğin minyatür sanatında kalıpcı, şematik, hatta zihinci soyut bir biçim anlayışıyla temsil edilmesi de belki bunun gibi çelişkili bir durumdur. Batı resmi ile Türk minyatürü arasındaki biçim öz ilintileri bakımından ters orantılı bir bağlantının bile sözü edilebilecektir. Ancak bu ilintilerin çeşitli çevrelerde yaşayan insanların yaşam ve kültür yapılarına göre birer anlam olduğu hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır( Diğler,2001;206).

Bir batılının dinsel konulu bir duvar resmi karşısındaki kutsal coşkunluğu gibi, minyatür de karşısında dünya evi bir coşkunluğu, bir toplumun ve yaşam sevincinin coşkunluğunu gerektirir. Biçim sınırlarını aşip özde derinde gizlenen yoğun duyarlılığa girebilmenin sırrı ancak böyle bir inançla çözülebilir. Bu inancın temelinde de kaynaklara ve ana niteliklere yönelen bilinçli bir kavrayış vardır. Günlük gerçeklere bağlılık biz de bir mizah eğilimi ile birlikte gelişiyor. Bu minyatürler bile bu gözle görülebilir. Bütün sanat kollarında yer yer bu eğilimin izleri görülebilir. Özellikle seyirlik sanatlarda mizahçılık almış yürümüştür. Burada dikkat edilmesi gereken şey mizahçılığın dıştan bir olay değil, anlatımın kendisi, özü haline gelmiş olmasıdır. Sanatçının çevirdiği günlük konular işte bu açı içinde yorumlanıyorlar. Mizahçı eğilim bir bakıma da dinsel bir dünya görüşünün ışığı altında görülebilir. Türk resminin batılı bir görüş açısı altında dinsel bir heyecana, insanların yaşamına karışmış tasvirler olarak gören ve onların dinamik bir etkiden yoksunduklarını ileri sürenlerin, dinsel dünya görüşleri ile dünyanın günlük gerçeklerine bakışı, böylelikle bir araya gelmesinden doğanın kaynaşmasını kavramakta dar ve dogmatik bir çerçevede çıkmadıkları anlaşılmalı olmuyor mu (Diğler,2001;207)?

Sözünü ettiğimiz hipodrom şenlikleri geleneği Vehbi'nin yazdığı III. Ahmed Surname-sine konu olan sünnet düğününde artık at meydanının sınırlarını aşip sarayın içine, çeşitli semtlere, deniz kıyılarına, kısaca bütün İstanbul'a yayılıyor. Levni'nin minyatürlerinde olayların çeşitli yerlerde, çeşitli dekorlar içinde tasvir edişinin bir nedeni de bu değil mi ? Levni'nin tasvirlerine bakılınca Avrupa'da sokaklarda yapılan coşkunluğu ile bütün şehri saran karnaval-ların bile etkisi görülüyor değil. Bu bakımdan minyatür dizisinin dış bütünlüğünü de bu gerçek dağılımı belirler. Levni üslubun imkan verdiği ölçüde adeta lokal renk taşıyan bir çeşit kasidediciliğe, övgücülüğe başlamıştır. Onun Lale Devri'nde şiirleriyle İstanbul'u, Kathane'yi anlatıp öven, üslubunu bir çeşit gözlemlerle lokal bir şematizme vardırıran Ünlü Şair Nedim'le de kıyaslayabiliriz. Onun da anlatımı parçalı, eklemeci bir teknikle bir gerçek kaygısı taşıyarak

gelişip gider. Üslubunu zorlayan gene bir dış gözlem çabasıdır. Bu davranışlardan yeni bir bütünleme tarzını sezme imkânı kazanırız.

Doğrusu istenirse Levni'nin sisteminde iç ve dış bütünleme bağlantıları birbirine daha yaklaşmış, sıklaşmıştır denilebilir. Türk resmine özgü olan gelişme ilkesi değişimin kazandığı yeni bir anlam içinde işlemeye başlamıştır. Süre, dış gözlem süresi olmuştur. Duygusal bir süre, XVI.yüzyılda yaşanmış olan bir sürenin yerini tutmuştur. Yaşanmış olan zamanın yerini duyularla izlenmiş bir zaman almıştır. İşten bir eklemenin yerine değişen sahne bütünlerinin birbirlerini izlemesi ile birlikte dıştan bir eklenme gelmiştir. Bu dıştan gelişme dramatik gerilimli konu ve eylemlerle birlikte gelmediği bir şenlik konusunun mizahçı esprinin çerçevesinde kaldığı için bir ikilik ortaya çıkmıştır. Oysa XVI.yüzyıldaki yapı, ele alınan konu ve eğilimlerin esprisine sıkı sıkıya bağlı görünmektedir. Levni'de iç ve dış bütünleme arasındaki ilişkilerin arttığını söyleyebileceğimiz gibi, bunların birbirine karşı gelmeye başladıkları da birbirleriyle uzlaşmazlık durumunun içine girdiklerini de söyleyebiliriz(Tansuğ,1992;42).

### Levni'de Düzenin Kuruluşu ve Gelişimin Yönü

Levni'nin düzenlemelerinde karşılaştığımız vuzuhsuzluk da renklerde gördüğümüz gelişmesiyle at başı gitmiyor mu ? Bu bir bakıma düzenin kararsız bir kargaşalığa doğru sürüklenmesi, başka bir deyimle buruklaşması, solması demektir. Burada figür sıraları kırılıp bükülen saf kolları halinde yüzeyin içine dalar, yüzeyin derinliğinde yeni bir perspektif aramaya koyu-

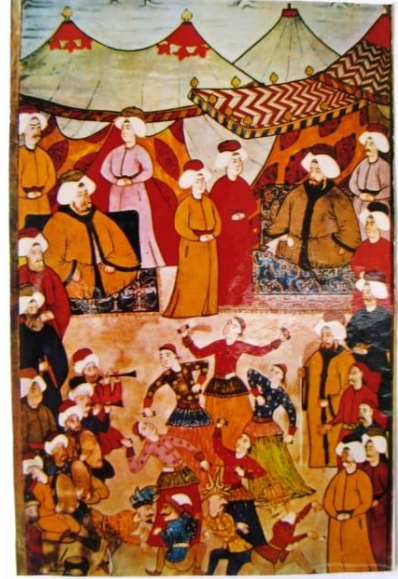


Minyatür 9-Surname-i Vehbidin( Diğler,2001)

lurlar. Osman'da sağdan başlayan bir hareketin düz, yatık, eğri, yuvarlak yada serbest dağıtımla düzenlenmiş figür sıraları kırılıp bükülen saf kolları halinde yüzeyin içine dalar, yüzeyin derinliğinde yeni bir perspektif aramaya koyulurlar. Osman'da sağdan başlayan hareketin düz, yatık eğri, yuvarlak ya da serbest dağıtımıyla düzenlenmiş figür sıralarını alıp götürüşüne, figürleri solda derinlikçe pek farklı olmayan bir yüzeye yayısına artık Levni de rastlamıyoruz. Levni'deki düzen çeşitliliği toplu mekanların her sahnede toptan değişmesi gibi, belli şemaların dışına çıkıyor ve böylece belki de resme, Batı resmine doğru giden bir yolun kolaylığına erişiyor. Osman'ın minyatür dizisini izlerken tekrarlanmış bir düzen bulmayışımızı, sahne yapısını zorladığı gibi aynı zamanda onunla uzlaşan niteliklere

bağlayabiliriz. Levni de ise çeşitlilik sınırlanmamış bir bütünde yansıdığı için, yüzey zorlanıp duruyor.

Bütünü belli bir dekor, belli ana düzen şemaları içinde sınırlamamak, dizin her bir tekinde aranıp bulunmuş yeni bir bütünü gerçekleştirmek elbet bir vuzuhsuzluk ve kargaşalığın nedenidir. Bir tek yüzeyden dizeye geçerken de kargaşalık alabilildiğine büyür, bütünü kavramakta güçlük çekilir. Bu yüzden Levni’de hareket her iki sayfada yani her tek yüzeyde tamamlanıp iki uçtan ortaya doğru geliştirilmiş ve propesyon geçidinin aksine hareket bir süreklilikten sıyrılıp, her zaman yeniden beliren bir merkeze doğru düzenlenmiştir. Bu özellikler bir bakıma süreklilikle eş zamanlılığı bir araya, yan yana getirmiş gibi görünmektedir. Böylelikle Levni’nin minyatür dizisini izle-



Minyatür 10-Surname-i Vehbidin, Padişahın Önünde Yapılan Gösteriler (Diğ-ler,2001)

mekte bir kolaylıkla bir güçlük birlikte yürüyor. Her düzeni kendi içine kapatarak, bir dereceye kadar diziden ilişkisini keserek, rahatça kavranmasını sağlıyor. Ama bunun yanında konunun ve olayın sürekliliği bakımından III. Murat Surnamesi’ndeki kadar kesin ve açık bir izlenim uyanmıyor. Hemen ortaya merkeze doğru geliştirilmesi bu minyatürlerde ana bir eğilim. Bunun yanında gerek sağ, gerek sol yana olan aksi yönelmeler gene düzenin açık bir form kaygısına bağlı olarak, tek bir yüzeyde bağımsız bir tarzda toparlanmasını kolaylaştırıyor( Diğ-ler,2001;211).

Levni süreklilik sorununa bu ilkeler içinde çözümler. Osman’ın figür klişeleri üzerinde denediği çeşitlenmeleri, Levni düzenin bütünde dener ve bu durum, diziyi, Osman’dakinden ayrı bir anlamda organik bir tamamlanmaya doğru götürür. Nakkaş Levni’nin bu davranışına bakarak, onun parçaları ekleyip yan yana dizerek düzeni tamamlamaktan cayıp birbirleri arasında ilişkiler kurulmuş bağlı bir düzen bilincine vardığı yargısına geliyoruz. Bu düzen yan yana, üst üste eklenmelerden çok, figürleri ortak bağıntılar içinde görüp göstermesini bilen bir ressam davranışına bağlanıyor. Ama bu davranış henüz minyatür sayfasının yüzey ve teknik olanakları, zorluklar karşısında olduğu için, zorlanmasını sonuna kadar götüremiyor, düzende parçayla bütünün birbirinden ayırt edilemeyen organik bağıntısını yaratmakla sınırlı kalıyor. Levni’yi bu yüzden daima içinde ikiliklerin, çatışmaların kaynaştığı bir geçiş üslubu açısından görmek gereklidir.

Levni doğa dekorları ya da mimari dekorları içinde gözlemci bir planda kalışını, süslemeden kaçınmasını, hatta oldukça kuru bir gerçeği arayışını, sanatçının çevresini sunarken zihinci şemalardan arınmak, doğayı ve nesneyi keşfe çıkmak yolunda attığı önemli adımlar sayabiliriz. Osman'ın hayvan ve ağaç motifleri karşısındaki nesnel duyarlılığı, bir bakıma Levni'de insan figürüne de yayılıyor. İlkellikten sıyrılıp figürü, motifi, örneğin ağaçları, sanki kütlesi, ağırlığı olan bir cisimmiş gibi göstermek kaygısıyla birleştiriyor. Levni'nin birbirlerini sırtta taşıyan cambazları, ayılarla güreşenleri tasvir etmekteki ustalığı onun nesnel duyarlılığı geliştirmekteki başarısını ortaya koyuyor. Bu olanaklar içinde Levni'de çizgiyle kütlenin çalıştığı bir üslup özelliğinin bile sözü edilebilir. Belki de bu çatışma yüzünden parçalar bir arada, kaynaştırılarak gösterilmek istenmesine rağmen, birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılıp gene de bir motif havasında yaşamaya koyuluyorlar(Diğler,2001;213).

Osman'da gördüğümüzden farklı olarak yüzeyde figürleri dağıtmak yolunun seçilmeyip daima kalabalık gruplaşmalara, istiflere gidilmesi, gene Levni'deki kütle duygusunu destekliyor. Figürler bir araya geldikleri, kümeleştikleri ölçüde bir yığını, bir figür topluluğunu değerlendirmeye başlıyorlar. Levni'de tek tek figürün başlı başına büyük bir değer taşımadığını söyleyebiliriz, Osman'da ise her şey tek figür şeması demektir. Şema niteliklerinden kurtarılma istenmesine rağmen Levni'nin minyatürlerinde tek figürün büyük bir önem taşıması, insan figürünün önemini yitirmesi değil, bu sanatçının henüz figürü yeni bir birim olarak ele alınabilecek bir noktaya varamamış olmasıyla açıklanabilir. Nitekim Levni bu minyatür dizisinin dışında yaptığı birçok tek figür çalışmasında yeni figür olanaklarına varabilmek kaygısını ortaya koyuyor.

Figür tek başına kaldıkça bu düzen ve üslupla bağdaşmıyor, zorunlu olarak kalabalık kümeler halinde toplanıyor, yepyeni bir perspektife ancak bu koşullar içinde uyuyor. Osman'da tek figür ve onun yüzeydeki eklenmeleriyle aldığımız tat, Levni'de yerini istif edilmiş kümelelerin tadına bırakıyor.

Bu iki çağın minyatür üslubunda yansıyan ayrımlara, Avrupa'da Klasik ve Barok çağ arasındaki ayrımları belirleyen ana ilkeleri bile uygulamak mümkündür. Ünlü üslup tarihçisi Wölfflin'in çizgi-ışık/gölge, vuzuh- vuzuhsuzluk, kapalı form-açık, birlik çokluk, yüzey-derinlik kavramlarıyla beş kategoride belirlediği bu ilkeler, Türk minyatüründe de özel bir uygulama alanı bulabilirler. Ancak burada XVIII Yüzyıl minyatüründe ışık-gölge kavramının yer bulmadığını, çizginin bu çağda da temel öğeyi teşkil ettiğini belirtmek zorunluluğu vardır. Çizgi bu çağda XVI.yüzyılınkine bir değişikliğe uğruyorsa bu onun klişeci bir davranıştan ayrılıp



gözlem sonuçlarını biçimlendirmek zorunluluğu içinde, eski kararlılığını yitirmesi anlamına gelmiştir. XVI.yüzyılda çizgi, motifi meydana getiren tek öge olduğu gibi, bunun nakkaşın zihninde motif ile birlikte aynı zamanda oluşan bir yeri de vardı. XVIII Yüzyılda ise çizgi motiften kopup bir çeşit bağımsızlık kazanıyor. Herhangi bir biçimin tümüne kendi karakterini veremiyor, onu sadece çevresinden ayırıp sınırlamaya yarayan ya da biçimin içinde gerekli bölmelerin teşkilini sağlayan bir öge haline geliyor. Yani kısaca çizginin bir kontur anlamını taşımaya başladığını söyleyebiliriz. Çizgi-ışık / gölge ayrımını minyatürde bağımlı – bağımsız çizgi ya da çizgi – kontur bağıntısı olarak değiştirmek daha elverişli bir çözüm yolu olarak görünüyor.

Vuzuh–vuzuhsuzluk ilkesi yukarıda sözünü ettiğimiz düzen sadeliği ve kargaşalığıyla, yüzey – derinlik ilkesi düzeyde tek figür ile kurulan dağınık ya da bitişik sıraların yüzeyle uyuşan görünüşüne karşılık, kümelerin kıvrılıp bükülerek derine girişleri ile birlik–çokluk ilkesi, gene yukarıda sözünü ettiğimiz tek figür ve küme bağıntılarıyla açıklanabiliyor. XVI. yüzyılda dik ve yatık yönlerin egemenliğine karşı XVIII yüzyılda eğik ve çapraz yönler egemenlik kazandı. Kapalı form – açık form ilkesi özellikle hareket şemalarının değişmesi, mekânın bir çerçeve içinde sınırlanmayıp, devam ettiği izleniminin uyandırılmasıyla gerçekleştiriliyor. Levni’de bir mekân parçasının sınırına varılmadan çerçeve ile kesilmesi, merkezde toplanan hareketin aynı zamanda yüzeyin dört bir yanına doğru yol alması, onun daha açık ve serbest bir form anlayışına geldiğini gösteriyor.

Wölfflin’in Avrupa sanatına uyguladığı ana gelişme ilkeleri ile Türk minyatürünün gelişmesi arasında yukarıda kurduğumuz ilintiler bir çeşit analogik davranışın sonucudur. Aynı özellik Türk minyatürü ile İran minyatürü arasındaki ayrımların belirtilmesinde, İtalyan ve Flaman sanatları arasındaki ayrımlara başvurmakta da kendini göstermiştir. Oysa bu çeşit bağıntılar daima hesaplaşmayı gerektirir. Buiz belli bir eğitimden ve yöntem edinme sorunlarından geçip geldiğimiz için, yaptığımız açıklamalar ve vardığımız sonuçta elimizdeki malzemeyi bu bilgilere ve bu düşüncelere bir zorlama ile bağladığımızı, ancak belli bir gerçek bilincine varduktan sonra anlarız. Aslında edindiğimiz bilgi ve yöntemler bizim kendi malzemelerimizin gerçeğine uygun kendi yöntemimizi bulabilmemiz için bize verilmiş ipuçlarıdır. Avrupa’nın Wölfflin gibi keskin biçimlilik açısından sanat eserine yönelmiş bir tarihçi yaratmış olması bile Avrupa’daki malzemenin gerçeğinden doğmuş bir olaydır. Biz aslında ne Wölfflin’i uygulayabiliriz ne de yakın çevre ayrımlarını İtalyan ve Flaman sanatı arasındaki ayrımlara indirgeyebiliriz. Kaçınılmaz bir zorunlulukla bunu yaptığımız zaman hemen bir hesaplaşmaya girişmeniz

gerekmektedir. Çünkü şunu bilmeliyiz ki minyatürdeki çizgi Wölfflin'in sözünü ettiği çizgi değildir; ne de Anadolu'nun gerçekçiliği Flaman gerçekçiliğine benzer bütün bu kavramların her çevrede kendine göre bir oluşu, bir özelliği, bir anlamı vardır. Avrupa yönetimini her çevreden önce bulmakla kalmamış, çeşitli anlamlardaki üstünlükleri ve egemenliklerinin de yardımıyla bu yöntemleri başka çevrelere kabullendirecek bur duruma geçmiştir. Onda yararlanmaya değer çok şey vardır. Ama bizler kendi yöntemlerimizi arayıp bulmak zorundayız. Sanatımıza uyguladığımız ilkeler de bizim olmalıdır(Tansuğ,192;41,45). Levni XVIII.yüzyılın başlarında Türk minyatür sanatına damgasını vurmuştur.

### **Sonuç**

Sonuç olarak Osmanlı resim sanatı içerisinde, özellikle de tamamen yüzlerin Batı'ya çevrildiği bir dönemde ikinci bir klasik dönem yaşatmış olmasıyla önemli bir yeri olan Levni, kendi sanatsal zevki ve yaklaşımıyla gerçekten de yeni ve farklı şeyler yapmış bir sanatçıdır. Yapmış olduğu resim çalışmalarıyla Osmanlı minyatür sanatında sürekli kullanılacak portre kalıplardan birini ortaya koymuştur. Figürlerin kalabalık sahnelerde kullanımına da yeni bir anlayış getirmiştir. Sanatçının güçlü bir gözlemci oluşu ve gözlemlerini aktarmada gösterdiği akıcılık, 18. yüzyıl başındaki Osmanlı dünyasının en önemli görsel belgelerinden birine imza atmasını sağlamıştır. Levni bir yandan geleneği korurken, diğer yandan bakışlarını Batı'ya çeviren Osmanlı sanatçıları arasında en önemlilerinden birisidir.

Büyük Türk Minyatür Ustası Levni'ye bir devri fırçasıyla yaşatan adam derler. Gerçekten de XVIII Yüzyıl başlarında minyatürden daha çok portre ressamı olarak Türk minyatür sanatına yeni bir yön vermiş, Lale Devri gibi renkli, parlak bir devrin yaşantısını tablolaşan eserleriyle bize kadar ulaşmıştır. Bu gün Topkapı Müzesi'nde Levni'den bir hazine var. Ve Levni'nin minyatürleri, Türk resim sanatının, paha biçilmez eserleridir.

Yalnızca 18. yüzyıl Osmanlı resim sanatını klasik dönemlerindeki günlerini aratmayacak biçimde canlandırmakla kalmamış, minyatür sanatına köklü yenilikler de getirmiştir. Bunların başında figür anlayışının değişimi gelir. Hacim kazanmış figürler, derinlik kazanmış kompozisyonlar içerisinde verilmeye çalışılırken, figüre bakış açısı da hem resimsel, hem de anlamsal olarak değişir, gelişir, zenginleşir ve derinleşir. Levni'nin bu sanatsal yaklaşımından sonra Osmanlı resim sanatında figürün genel anlamdaki kavranması kaçınılmaz olarak değişime yönelmiştir. Bu değişimler başlangıçta figürün ele alınış biçimi ile başlamış ardından yapıtlar üzerinde pastel tonların egemen olduğu renk skalası ile kendini göstermiştir. Ortaya çıkan bu yeni

renk anlayışı Osmanlı kitap sanatlarında sürekli bir kendini yenileme olarak yansıma bulmuştur. Diğer taraftan Nakkaş Levni'nin fırçasından çıkan resimlerde yer alan figürler olağanüstü bir hayal zenginliğiyle yansıtılırken, resimlerin genel karakteristiği ilk bakışta çok yalın görünen, ancak çok ustalıklı çizgilerle ve nüanslarla belirtilmiş sağlam bir figür anlayışı ve kavram tutarlılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu resim anlayışından dolayı İrepoğlu Levni için “yalnız görüneni değil, görünenin ardındakini de, kendi geleneği içerisinde, kendine özgü incelikle arayan ve sunan sıra dışı bir ressam” tanımlamasını yapmaktadır (İrepoğlu, 1999;207).

Levni'nin yapmış olduğu resimler, gerek betimleme anlayışıyla gerekse gölgeli boyama tekniğiyle, özünden bir şey yitirmeden bununla birlikte, batılılaşma sürecinin başlangıcında ki Osmanlı resim sanatını ustaca yenileyen üslubuyla, dönemin atmosferini görkemli bir şekilde yansıtmaktadır. Sanatçının yapmış olduğu resimlerde perspektifin olmaması ise bilgi veya yetenek eksikliğinden değil, kökleri çok derinlere inen geleneksel betimleme prensiplerine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır (İrepoğlu, 1999:207).

Levni resimleriyle yaşadığı dönemi simgeler. 17.yy'da duraklamış olan minyatür sanatını canlandırmış, renk, perspektif, betimleme anlayışı ve natüralist öğeleriyle Osmanlı minyatür sanatına Batılılaşma döneminin başlangıcında yenilikler getirmiştir. Levni'nin getirdiği bakış açısı ve özellikleri kendisinden sonraki sanatçılar tarafından da kullanılmıştır. 18.yy sonu 19.yy. başı ressamlarını üslup açısından etkilemiştir. Levni'den sonra Batı resim özellikleri iyice kendini göstermeye başlar. Bu da Türk minyatür sanatının sonunu hazırlamıştır. Batı anlayışına göre resim yapma çabaları sonucu Türk resminde yeni bir dönem başlamıştır.

### **Kaynakça**

- Alseç,B. ve Alseç,Ü.(1993)”Türk Resim Yontu Sanatı”, İletişim Yayınları, İstanbul
- Atıl, E. 2002. “Levni ve Sürname (Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü)”,Koçbank Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Bulut,H.(2001) “Yeniliklerle dolu yüzyıldan İki Yeni İsim: Nedim-Levni ve Eserlerindeki Sevgili Figürleri” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi,Ankara.
- Çağman,F.(1983) “Anadolu Medeniyetleri.Selçuklu/Osmanlı” Cilt:3,Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Diğler,M.(2001) “Osmanlı Dönemi Türk Minyatür Sanatı” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi (1997) Yapı Endüstri Merkezi Yayınları/ Sanat Dizisi, İstanbul

- Ersoy A. (1991), “18. Yüzyılın Minyatürleri ve 19. Yüzyılda Batı Tarzı Resme Geçiş”, İlgı, Yıl:25, S: 64, Kış, s.12–17
- Güvemli,Z.(1987) ”Resim Sanatı ve Türk Resmi” Ak Yay. Sanat Kitapları Serisi :11 İstanbul.
- İlden,S.(2011) “Levni İmzalı İnsan Resimlerinde Figür Anlayışı” Turkish Studies - International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic Volume 6/1 Winter 2011, p. 1303-1315, TURKEY
- İrepoğlu,G. (1999), “Levni, Nakış, Şiir, Renk”, Mas Matbaacılık A.ş., İstanbul
- İrepoğlu,G. (1999a), “Lale Devri“nin „Çelebi“ Nakkaşı: Levni”, Sanat Dünyamız, (Yaratıcı Osmanlılar), S:73, s. 235–243,İstanbul.
- Kılıç,E. (1991), “Levni’nin Surname Minyatürlerinde Kompozisyon Biçimleri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s.142.
- Ödekan,A.(1989) “Türkiye Tarihi,Çağdaş Türkiye1908-1980”,Cilt:4,İstanbul.
- Renda G. (1977), “Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700–1850”, T.T.K. Basımevi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları C–17, Ankara
- Tansuğ,S.(1992 ) “Şenlikname Düzeni”,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Yılmaz,N.(2001) “Osmanlı Minyatürünün Son Nakkaşlarından Levni”, Hürriyet Gazetesi 10 Eylül 2001 Pazartesi.
- (<http://www.os-ar.com/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=501247> 22 Nisan 2014)
- <http://www.kuman-art.com/resim/abdulcelil-levni.html/4> 28.04.2014)

### **Görsel Kaynakçası**

- Web.1-<http://www.oguztopoglu.com/2013/09/levni-eglenen-kadnlar-minyaturu-18-yuzyl.html> 12.05.2014
- Web.2- <http://www.tarihnotlari.com/levni/> 12.05.2014
- Web.3- <http://www.tarihnotlari.com/levni/levniip-cambazlari/> 12.05.2014
- Web.4- <http://www.tarihnotlari.com/levni/> 12.05.2014
- Web5-<http://www.oguztopoglu.com/2013/08/surname-i-vehbide-yer-alan-levninin-bir.html> 12.05.2014

# BESMELE ŞİİRLERİNDE HARF SİMGEÇİLİĞİ

Doç. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ

Saraybosna Üniversitesi

muberragur@hotmail.com

## Giriş

Yazının kullanılmaya başlanmasından itibaren, insanların meydana getirdiği birtakım felsefelerin temelinde harflerle ve onların çağrıştırdığı anlamlarla ilgili olarak çeşitli yorum ve bilgiler ortaya konulmuştur. Bu yorum ve bilgiler, genellikle harflerin şekil özellikleri, anlam ve sayı değerleriyle ilgili olmuştur.

Yazı ve yazı ile alakalı unsurlar, hak ettiği şekilde ve çeşitlilikte aksini, nuzûlüne “Oku!” ilâhî emri ile başlanılan bir kitâb-ı mübîne ve “İlmi yazarak muhafaza ediniz.” buyuran bir Resûle sahip olan İslâmîyet ve onun üzerine bina edilen İslâm medeniyetinde bulmuştur<sup>1</sup>.

İslam düşüncesi, tarihi seyri içinde kendine has bir gelişim izleyerek rakamlar ve harfler metafiziğini bilinenlerin fevkinde çok daha değişik bir üslubla açıklar. Özellikle tasavvufun ağırlık noktası ve odak teşkil ettiği bu yorumlara göre, varlığın meydana gelişi Allâh'ın “kün (ol)” emriyle olmuştur. “Kün” ilahi bir emir ve kelimedir. Yani bir sözdür. Harfler, sözlerin ve seslerin sembolik işaretleridir. Dolayısıyla harfler varlığın ilk mahiyetini oluşturmaktadır ve ilahidir. Bütün sesler 28 harften ibaret olduğuna göre varlıklar ile harfler arasında korelatif bir ilişki mevcuttur<sup>2</sup>.

Arap alfabesindeki 28 harfle varlıklar arasında ilişki vardır. Evrenin yaradılışında esas olduğuna inanılan dört unsur; hava, su, ateş ve toprakla Arap alfabesinin 7 harfi irtibatlandırılarak alemin şifreleri çözülmeye çalışılmıştır. Harflerin özelliklerine dair tablolar oluşturulması (vefk), harflerin ve sayıların sembolik değerlerinin yorumlanması (cifir) ve nihayet harflerin sayısal değerlerine sembolik anlamların yüklenmesi (ebced) hurûf ilminin temelini teşkil etmiştir<sup>3</sup>.

Amil Çelebioğlu, harflerin sembol olarak kullanılmasını şöyle sınıflandırır<sup>4</sup>:

<sup>1</sup>Ömür Ceylan (1997): “Dini-Tasavvufi Edebiyatımızla Divan Edebiyatımızdaki Harf Telakkilerinin Mukayesesi Üzerine Bir Deneme” *İlmi Araştırmalar*, İstanbul, S.5, s.141.

<sup>2</sup> İsmail Yakıt (1992): *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken, İstanbul, s.30.

<sup>3</sup> Muhsin Macit (2002): *Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah ve Türkçe Şiirleri*, Grafiker, Ankara, s.34.

<sup>4</sup> Çelebioğlu (1998:599)

- Umumi manada harflerin sembol olarak kullanılması (lâdînî ve tasavvufî olarak harflerin mahiyeti)
- Hususî manada harfler (tefe‘ül, tılsım, remil vs.)
- Hurûfilik
- Ebced hesabı
- Çeşitli hususiyetler (tevşîh, kısaltmalar, kekeme dili)
- Elif-nâmeler

Harflerin, şiirlerde sembol olarak kullanılması ve hurûf ilminin temelini oluşturan düşüncelere vakıf olabilmek için bir çeşit hesap sistemi olan ebced ve harflere dayalı bir inanış sistemi olan hurûfilik hakkında bilgi sahibi olmak gerekir.

### **Besmeleyi Meydana Getiren Harfler**

İbn-i Arabî harflerin ilmini, “velîler ilmi” olarak ifade eder. Tasavvufî düşüncenin harflerin yorumlanmasında önemli bir yeri vardır. Harflerin şekil özelliklerinin yanında harfleri kişileştiren ve onları bir ümmet gibi algılayan fikirler ya da cifr, remil, fal gibi gaibden haber verme özellikleri sebebiyle çeşitli çağrışımlara yol açan inanışlar, ebced hesabı gibi çok geniş kullanım alanı olup harflerin yorumlanmasına araç olan sistemler, Hurûfilik gibi düşünce ve inançlar bir bütün halinde değerlendirilmiş ve edebî sanatlar yardımıyla harfler; dinî, tasavvufî ya da din dışı konularda farklı benzetme ve hayallere konu olmuştur.

Divan edebiyatında manzum ve mensur bütün eserlere besmeleyle başlanır. Bunun yanında divanların ve mesnevilerin girişinde besmele ile ilgili bazı hususiyetlerin anlatıldığı besmele şiirleri mevcuttur. Kur’an-ı Kerim’de bir sure hariç bütün surelerin başında yer alan ve aynı zamanda bir ayet de olan besmele, Hz.Muhammed’in her işe besmele ile başlamayı öğütleyen hadisinin etkisiyle, divan şairleri tarafından rağbet görmüş ve bismelenin eserin başına yazılması bir gelenek halini almıştır. Arap edebiyatında çok sayıda besmele risalesi ve besmele şerhi yazılmıştır. Ancak Türk edebiyatında müstakil besmele şiiri yazma geleneği, Nizâmî ve Molla Câmî’nin etkisiyle başlamıştır.

Konunun tamamıyla besmeleye ayrıldığı bu şiirler, karakteristik ve orijinal özellikler gösteren, kendine has bir kompozisyonu olan ve tıpkı tevhid şiirleri, münacatlar veya na‘tlar gibi bir tür olarak algılanabilecek “besmele” şiirleridir. Önce bismelenin genel özellikleri ve

besmele söylemenin faydalarını anlatan şairler, daha sonra besmele ile ilgili çeşitli benzetmeler yaparlar. Besmeleyi anahtara, cennete, şiiire, gül bahçesine ve hükümdara benzeten şairler, daha sonra harfler ve besmelenin renkleriyle ilgili tasavvurlara yer verirler.<sup>5</sup>

“*Bismillâhirrahmânirrahîm*” (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) şeklinde yazılan besmelenin ebced değeri 786’dır. (ب س م ا ل ل ه ا ل ر ح م ن ا ل ر ح ی م) harflerinden meydana gelmiştir. Tekrarlarla 19 harften meydana gelen besmele, Kur’ân’ın ve diğer bütün kitapların en başında yer alır.

On tokuz harf olup hisâb içre

Yiri var başda her kitâb içre

(Mu‘îdî/Şem‘ ü Pervâne 3)

Besmele her ne kadar 19 harf olarak görünse de on sekiz bin<sup>6</sup> cihana yeter. Onun değeri on sekiz bin cihana bedeldir.

On tokuz harf ise ne var ma‘dûd

On sekiz bin cihâna eyler cûd

(Celîli/Hecr-nâme 3)

Besmeleyi meydana getiren harflerle ilgili hayal ve benzetmeler:

## 1. İbadet eden insan

Türk sanat yazılarının insanla, insanın gövdesiyle, insanın duruşuyla, duygularıyla ve güzelliğiyle ilintisi vardır. Baş, göz, zülfe, kol, burun, karın, ayak, cılız, tıkız, kanbur, gibi yazı terimlerinin çoğu insan anatomisi terimleridir<sup>7</sup>. Besmelede mevcut insan gövdesini andıran harflerin her biri, Allâha ibadet eder gibi görünürler. Harflerin kimisi namaz içinde kıyâmda, kimisi secdededir.

<sup>5</sup> Müberra Gürgendereli(2010): *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*, ABM Yay, İstanbul.

<sup>6</sup> On sekiz sayısı, dinî-tasavvufî edebiyatımızda çeşitli telakkilere sebep olmuştur. Ebced hesabıyla “Hayy” yani “daimi diri” sözü 18’dir. Bu ad “Esmâ-yı Hüsnâ”dandır. Eskilere göre âlemler 18’dir. (1.Mutlak varlık 2. Zatına muzâf olan bilgi 3. Atlas göğü 4. Sabiteler göğü 5. Zühal göğü 6. Müşteri göğü 7. Zühre göğü 8. Güneş göğü 9. Mirrîh göğü 10. Utârid göğü 11. Ay göğü 12. Yel 13. Ateş 14. Su 15. Toprak 16. Cansızlar 17. Nebâtat 18. Canlılar). Arapçada bin sayıların sonuncusudur. Tahsil bakımından her âlem bin sayılmış bu suretle on sekiz bin âlem denmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı (1990): *Mesnevi Tecümesi ve Şerhi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, s.15.

<sup>7</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1993): *Türklerde Yazı Sanatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s.12

Cümle harfine anun eyle nazar

Hâlîka her biri ‘ibâdet ider

(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 36)

Kimi geldi kıyâmıla vecde

Kimi kıldı niyâzıla secde

(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 37)

## 2. Dervîş

Besmele harfleri, zikir yapan dervîşler gibi hayal edilmektedirler. Bu harflerin bazıları (noktalı olan harfler) kesrette, bazıları (elif) vahdette, bazıları da (güzel he ve mim) daire içinde halvettedir. (Lârendeli Şânî/Gülşen-i Efkâr 47)

## 3. Âlim (Molla-yı Rûm)

Besmele harfleri, ilim bahsi yapmak için biraraya toplanmış Anadolu âlimleri ve bilgileri olarak hayal edilir. (Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-6)

## 4. Gül

Besmelenin her harfi, din gülbahçesini süsleyen renkli bir güldür.(Fazlî/Gül ü Bülbül 3)

## 5. Tılsım (hırz)

Besmelenin harfleri canın koruyucusu, tılsımıdır(Mu‘îdî/Şem‘ ü Pervâne 2)

## 6. Perde

Besmelenin her harfi güzellik şehrinin güzellerinin perdesi oldu. Allâh’ın güzellik sırrına ermek ancak bu perdelerin kaldırılmasıyla olacaktır. (Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 12)

## 7. Yaprak



Besmele Kur'ân gülbahçesinin servisidir. Her biri bir mana zarfı olan, içinde çok derin anlamlar gizleyen bismelenin harfleri ise bu servinin yapraklarıdır. (Yahyâ Bey/Gencîne-i Râz 7)

#### **8. Asker**

Bismelenin harfleri şeytan askerlerini kırmak için hazırlanmış bir alay askerdir. (Mosterlı Ziyâî/Şeyh-i San'ân 46)

#### **9. Ma'rifet kânı**

Besmele harfleri marifet madenidir. Her biri Rabbânî bir âlemdir. Bu harfler ilm ile Allâh'a yakın olup onun gizli hazinesinin koruyucusu oldular. (Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-3)

#### **10. Cevher**

Bismelenin her harfi bir cevherdir. (Hâkim Mehmed Efendi/Hilye 16)

#### **11. Yıldız (Nücüm)**

Besmele harfleri gönül feleğinin yıldızlarıdır. (Lârendeli Şânî/Gülşen-i Efkâr 3)

#### **12. Melekler (Kerrûbiyân)**

Kur'ân'ın başındaki besmele harfleri, göğün en yüksekinde şevk ile uçan melekler gibidir. (Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-17)

#### **13. Tercümân**

Besmelenin nurlu harfleri, mana denizinin dilinin tercümândır.(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-5)

#### 14. Hûrî

Harflerin manaları besmelede gizlidir. Bu haliyle örtüsü kapalı bir hûrîye benzer. Çünkü besmele harflerinin her birinin derin ve gizli manaları vardır.(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-23)

#### 15. Anber Kâsesi

Besmelenin her harfi, mis kokular saçan bir anber kâsesidir. Bu kâseler, cennet sütünü doldurmaya kap olurlar. (Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr III-10)

#### Besmele Manzumelerinde Genel Olarak Harflerin Benzetildiği Unsurlar:

İbadet eden insan	Ağaç dalı (ağsân)	Tercümân
Âlim	Asker	Hûrî
Dervîş	Ma'rifet madeni	Anber kâsesi
Gül	Cevher	Yaprak
Tılsım (hırz)	Yıldız (nücûm)	
Perde	Melekler (kerrûbiyân)	

#### 16. Nokta

Allâh'ın tecellisi olarak değerlendirilen nokta, bütün çoklukların temeli olan hakiki birliktir. Bütün harflerin, kelimelerin ve sayıların esası noktadır. Hz. Ali'nin "İlâhî ve semâvî indirilen sahifeler ile kitapların özlerinin özeti son kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'dedir. Kur'ân-ı Kerîm'in özü ve özeti besmele-i şerîftedir. Besmelenin özü ve özeti "be" harfindedir. "Be" harfinin özü ve özeti de altındaki noktadır. İşte ben o noktayım." ve "İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı." sözleri, genelde bütün İslam tasavvufunda, özelde ise Hurufilik, cifr, vefk gibi sistemlerde "nokta"nın önemine işaret etmektedir.

Hız. Ali'nin "bâ'nın altındaki nokta benim demesinin manası budur ki, bütün eşyanın hakikati bir cevherden olmasıdır. Bu da ol cevher benim demektir.<sup>8</sup>". Be harfinin noktası Allâh'ın indirdiği bütün kitapların sırrıdır. Bismelenin noktası Kur'ân'ın en başında ve besmelenin be'sinin altında ebedîdir. Kur'ân'ın ve bismelenin bütün özellikleri be'nin noktasında gizlidir.

Oldı rumûz-ı kütüb-i münzele  
Muhtefî-yi hâssa-i besmele  
(Nahîfi/Hicretnâme 9)

Noktanın bâ'nın altında yer alması varlıkların ilk taayyüne tabi olmalarını ifade eder. İlk taayyünden maksat insân-ı kâmilidir. Vücûd (var oluş) bâ ile meydana çıkmış, nokta ile de ibâdet edenle ibâdet edilen birbirinden ayrılmıştır. Şibli'nin "Ben bâ'nın altındaki noktayım." sözü "Ben insân-ı kâmilim." veya "Ben izzetle nitelenen mabûddan zilletle ayrılan kulum." demektir<sup>9</sup>. Noktanın aslı Allâh'tır. Yaradılmış her şey ondandır. Bismelenin noktası âbidi mabûddan ayırır.

‘Âbidi ma‘bûddan ey ehl-i râz  
Nokta-i bâdur sebab-i imtiyâz  
(Nahîfi/Hicretnâme.8)

### **Besmele Manzumelerinde Nokta'nın Benzetildiği Unsurlar:**

On sekiz âlem	Yıldız (encüm)	Seher yıldızı	Delîl
Hacerü'l-esved	Kuyruklu yıldız	Gûy	Kutub, Merkez
Sır	Cezâ'ir	Göz karası	Nûr
Mühür	Yumurta (beyza)	Merkez-i pergâr	Direk (rûkn)
Ben (Hâl)	İnci (dürr)	Taş	Dört kitabın sırrı
Gözbebeği	Çiğ (jâle)	Baş	Süveydâ
Âb-ı hayât	Çâr unsur	Tohum	

<sup>8</sup> B.Yaşa Altınok (2000): *Seyyid Muhammed Nur Noktatü'l-Beyân*, Oba Kitabevi, s.36.

<sup>9</sup>Süleyman Uludağ (2001): *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yay., İstanbul, s.62.

## 2. “Be” ( ب )Harfi

Arap alfabesinin ikinci harfi olan be'nin ebced değeri ikidir. Tasavvufta elif ile Allâh'a, bâ ile Hz.Muhammed'e ve onun manevi hüviyetine işaret edilir<sup>10</sup>. Bu sebeple be harfi, iki cihanın yaratılış sebebidir.

‘Ârif olan rumûz-ı harfe ‘ayân  
Bildî kim bâdan oldı iki cihân  
(Şâhî/Ferhâd-nâme 8)

Be harfinden iki cihan görülür. Varlığın, vücudun sırrı be'de ayân olmuştur.

Besmele bâsından olub dü-nümûd  
Oldı ‘ayân sırr-ı zuhûr-ı vücûd  
(Nahîfî/Hicretnâme.7)

Besmelenin sırrı be harfindedir. Be'nin sırrı da noktasındadır.

Besmelenün sırrı dahı bâdadur  
Bâdaki de nokta-i yek-tâdadur  
(Atâyî/Nefhatü'l-Ezhâr 48)

Bütün harflerin noktadan müteşekkil olması nedeniyle harflerde nokta, noktada da harfler görünür. Kim ki be'nin sırrına vakıf olursa bütün harflerin ilmi, ona keşf olur.

Kim ki bu esrâra bulursa vukûf  
Keşf olur âhir ana ‘ilm-i hurûf  
(Bursalı Rahmî/Gül-i Sad-berg 8)

Kaza oku, kader levhasına bütün harflerden önce bismelenin be'sini yazmıştır. Levh-i mahfûza ilk yazılan odur<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Uludağ (2001:62)

<sup>11</sup> Kur'ân, levh-i mahfûzda saklıdır (Bürûç 85:122) ayetinden Kur'ân'ı Kerim'in Levh- Mahfûz'da belirlendiği anlaşılmaktadır. Besmele de Kur'ân'ın başında olduğuna göre, Levh-i Mahfûz'a ilk olarak yazılan bismelenin be'sidir.

Yazdı kader levhine tîr-i kazâ

Oldı rakam anda ezel şekl-i bâ

(Bursalı Rahmî/Gül-i Sad-berg 6)

## Besmele Manzumelerinde Be Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler<sup>12</sup>

### Be Harfi

Gonca	Havuz	Tâc	Kapı (bâb)
Fâtih	Delîl	Yaprak (berg)	Mucid
Kara ve Deniz (bahr u berr)	Okyanus (bahr-ı muhît)	Şimşek (bârîka)	

#### 1. “Sin” (س) Harfi

Tasavvuf ehlinece tabiatın sirâyetinden kinâyeye olan sin<sup>13</sup>; gayb, ceberût ve lutuf âlemin-  
dendir<sup>14</sup>. Sin harfinin ebced değeri 60’tır.

Kur’ân-ı Kerîm’in 36. suresi Yâsîn suresinin adına işaretlerle, üzerinde çeşitli yorumlar  
yapılan ve “hurûf-ı mukataa”dan biri olan sin harfi hakkındaki en kuvvetli görüş “Muhammed”  
anlamına geldiğidir.

Sin harfi mesnevilerdeki besmele manzumelerinde, *dişleri*, *keşidesi* ve diş anlamına gel-  
mesi (sinn) sebebiyle renkli hayallere konu olmuştur:

#### A. Sin Harfinin Dişleri:

Sin harfi Yâsîn gibi, be’nin noktasının düğümünü çözmek için dişini keskinleştirmiştir.

<sup>12</sup> Tasavvufi şiirlerde ve mesnevilerdeki besmele şiirlerinde şekil ve tasavvufi anlam özelliği sebebiyle benzetme-  
lere konu olan be harfiyle ilgili, lâdînî edebiyatımızda hiçbir teşbihe rastlanmamaktadır.

<sup>13</sup> Ceylan (1997:148)

<sup>14</sup> Mahmut Kanık (2000): *İbn-i Arabî Harflerin İlmi*, Asa, Bursa, s.153.

Bu nokta ‘ukdesin hall itmege sîn  
Dişin tîz eylemiş mânend-i Yâsîn  
(Lâmi‘î/Ferhâd-nâme 63)

Sin gibi herkes dişini vursa da besmelenin sırrını çözmek mümkün değildir.

Kimse hall itmez bu sırrun ‘ukdesin  
Ursa dendân ser-te-ser mânend-i sîn  
(Lâmi‘î/ Vâmık u ‘Azrâ 17)

### B. Sin’in Keşîdesi:

Besmelenin be’si ile sin’in arasının açık yazılmasını ve aralarına keşîde konmasını yasaklayan hadis, sin ile mim arasında keşîdenin caiz olacağı şeklinde yorumlanmış ve bu da yazıda simetri sağladığından hemen bütün hattatlarca uygulanmıştır. Sin’in keşîdesi, Allâh’ın isimlerini ele geçirmiştir. Besmeledeki Allâh, Rahmân, Rahîm isimleri hep bu sin’e bağlanmıştır.

Meddîn alup dâ’ire-i şeş-cihât  
Oldı musahhar ana esmâ-i zât  
(Gelibolulu ‘Âli/Riyâzü’s-salikîn 3)

### Sin Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler<sup>15\*\*</sup>

Besmele Manzumelerinde Sin Harfi	Harfler Dünyası <sup>16</sup>	Divan Şiirinde Harf Simgeciligi <sup>17</sup>	Emrî Divanında Harf Oyunları <sup>18</sup>	Türk Edebiyatında Muamma <sup>19</sup>
----------------------------------	-------------------------------	---	--	--

<sup>15</sup> Besmele manzumelerinde besmelenin harfleriyle ilgili tespit ettiğimiz hayal ve benzetmeler verilirken, harflerin divan şiirinde kullanımı ile ilgili yapılmış çalışmalardan faydalanılarak her harfle ilgili olarak benzetmeler tablosu yapılmıştır. Böylece harflerin hem dinî-tasavvufî edebiyatımızda hem de lâdinî edebiyatımızda benzetmelere konu oluş şekilleri karşılaştırılmalı olarak verilmiştir.

<sup>16</sup> İskender Pala (1997): “Harfler Dünyası”, *Müstesna Güzeller*, Ötüken, İstanbul, s.151.

<sup>17</sup> D. Ali Tökel (2003): *Divan Şiirinde Harf Simgeciligi*, hece, Ankara, s.177.

<sup>18</sup> Ömer Zülfe (2008): “Emrî Divanı’nda Harf Oyunları”, *Kültür Tarihimize Gizli Diller ve Şifreler*, Picus Yayınları, İstanbul, s.266.

<sup>19</sup> A. Fuat Bilkan (2000): *Türk Edebiyatında Muamma*, Akçağ, Ankara, s.42.

Diş (dendân)	Diş (sinn)	Diş (sinn)	Diş	Diş
Sır			Tarak	
Testere (erre)				
Tarak (şâne)				
Teşpih (sübha)				
Dalga (mevc)				
Dürr-i manzum				
Anahtar (miftah)				
Timsah sırtı				
Sed				
Yay				
Kanat (cenâh)				
Merdiven				
Hûrî saçı				
Kubbe				
Server				
Sürûr				
Sidre'nin başı				
Cebrâ'il'in kanadı				

### Besmele Manzumelerinde Sin'in Keşidesiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

İp (resen, rismân)	Parmak	Su	Asâ
Yol (râh)	Pusula mili	Sırat köprüsü	Dizgin (mehâr)
Kılıç (tîğ)	Sürme mili	Kaş	

#### 4. “Mim” ( م ) Harfi

Ebced hesabında 40 rakamına karşılık gelen mim harfi, Hz.Muhammed'in isminin ilk harfi olması sebebiyle dinî-tasavvufî eserlerde büyük bir önem atfedilerek sıkça kullanılır. Mim harfi, kâinatın Resûlü Hz. Muhammed'e işaretir<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> “Mîm, Muhammed aleyhisselâma işaretir ki hakikat-i Muhammediye'den kinâyettir. (Selâhaddîn-i Uşşâkî, Şerh-i Lugaz-ı Âşık Ömer)”, “Birinin ağzında mîm var didüğü nur-ı mîm-i Muhammed aleyhi's-salâtü'l-ebed yahud nûr-ı mîm-i Mustafa ... (Selâhaddîn-i Uşşâkî, Şerh-i Nutk-ı Âşık Ömer)”. Ceylan (2000:204)

Hz.Muhammed, besmelenin mim'ini baş tacı edinmiştir. Ahmed ( احمد ), bu mim'i cainının arasında saklar ( احد ) .

İdüp ser-tâc anun mîmin Muhammed  
Miyân-ı cânda saklar sırrın Ahmed  
(Münîrî/Mihr ü Müşteri 5)

Allâh ile Ahmed arasında sadece mim vardır.

Budur her hâsınun sırrında ser-had  
Ahad kalur gidicek mîmi Ahmed  
(Münîrî/Mihr ü Müşteri 11)

Ahmed'den Ehad'ı yani Allâh'ı bilmek esprisi ile Hz. Peygamber'in ehâdiyyete mazhar olması ve nurunu doğrudan Cenâb-ı Haktan aldığı edebiyatımızda sık sık konu edilir. Mekan ve mevcudiyeti temsil eden mim harfiyle de hem Hz. Peygamber'in hem de alemlerin cismani varlığı anlaşılır<sup>21</sup>.

Dervişlerin inzivada geçirdikleri kırk gün, erbaındır (kırk, çile). Müritler bu kırk gün boyunca nefisleriyle mücadele edip onu yenmek için, az yiyip az uyuyarak zikirle meşgul olurlar. Bu, benliği yenmek için insanın kendi nefsiyle yaptığı bir savaştır. Mim harfinin hikmetine vakıf olabilmek için erbaîne girmek gerekir.

Erba'înün giregör halvetine  
Vâkıf ol mîmün ulu hikmetine  
(Mostarlı Ziyâî/Şeyh-i San'ân 29)

Mimin sırrına vakıf olmak için gonca gibi erbain çekmek gerekir. Gonca da mim gibi kapalıdır. Bu haliyle çileye girmiş bir dervîşe benzer.

---

<sup>21</sup> Emine Yeniterzi, *Edebiyatımızda Hz. Peygamber'in İsimleri ve Harflere Dair*, [www.turkceyasam.com/turkoloji](http://www.turkceyasam.com/turkoloji).



Hassa-i mîmi diler isen yakîn

Gonce-sıfat var yûri çek erba‘in

(Bursalı Rahmî/Gül-i Sad-berg 32)

“Mim koymak” deyimi, kitapların kenarında olursa “mühim”, sonunda olursa “temme” (bitti veya malum oldu) anlamlarını taşır<sup>22</sup>. Sözü mimle bitirmek gerekir. Zaten kitaplarda da mim, sözün sonudur (temme تم).

İdelüm mîm ile kelâmı tamâm

Zâhiren mîmdür çü hatm-i kelâm

(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 42)

Besmelenin son harfî mim’dir. Basmelenin mim’le bitmesi şaşılacak bir şey değildir. Zaten yazıların sonuna “temme” yazmak adettendir.

Olsa anunla nola hatm-i rakam

Kim yazılır âhir-i mektûba tem

(Cinânî/Riyâzü’l-cinân 40)

### Mim Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele	Harfler	Dini-	Türk Edebi-	Divan Şii-	Emrî Di-	Klasik Türk Ş.
Manzume- lerinde Mim Harfi	Dünyası <sup>23</sup>	Tas.Ed. Di- van Ed. Harf Te- lakkileri <sup>24</sup>	yatında Mu- amma <sup>25</sup>	rinde Harf Simgeçiliği <sup>26</sup>	vanında Harf Oyun- ları <sup>27</sup>	Bedenin Harf- lere Yansı- ması <sup>28</sup>
Ağız (leb, dehân)	Ağız(dehân)	Ağız	Ağız(dehân)	Ağız(dehân, leb)	Ağız	Ağız(dehân)
Kevser suyu		Hançer(mi- min uzan- tısı)			Yüzük	

<sup>22</sup> Pala (1990:349)

<sup>23</sup> Pala (1997:152)

<sup>24</sup> Ceylan (1997:150)

<sup>25</sup> Bilkan (2000:42)

<sup>26</sup> Tökel (2003:193)

<sup>27</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>28</sup> Ömer Savran (2009): “Klasik Türk Şiirinde Bedenin Harflere Yansıması”, *Turkish Studies*, Volume 4/2, s . 934

Göz (dâide)

Ok(mimin  
uzantısı)

Zerre

Çivi

(mismâr)

Nâfe

Balık

(mâhî)

Kaf dağı

Gonca

İp canbazı

(resen-bâz)

Düğüm

(ukde)

Mühr

Engüş-t-i

Muhammed

Çeşme

Yılan

Halhal

Tavk

Benefşe

Pencere

(revzen)

Hokka

Ser-halka

## 5. “Elif” (ا)Harfi

Arap alfabesinin ilk harfi olan elif; zât-ı ahâdiyyet, Allâh’ın mutlak olan tekliği ve birliğidir. Elif, bir (ا) rakamı şeklinde yazılır ve ebced hesabındaki sayı değeri de birdir<sup>29</sup>. Elif harfi her şeyden önce vahdeti ifade eder. Düz bir çizgiden ibaret olup noktanın uzatılmasıyla meydana gelmiştir. Noktası bulunmadığı ve kendisinden sonra gelen harfle bitişmediği için kesrete bulaşmamış, kayıtsız ve hür olarak vasıflandırılır<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Uludağ (2001:121)

<sup>30</sup> Pala (1997:147)

Ebced değerinin bir olması, Allâh'ın da tek ve bir olması sebebiyle elif, Allâh'ın birliğinin şahididir.

Elifi birliğine şâhiddür

Ahad ü hem vahîd ü vâhiddür

(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 23)

Dięer harfler, elifin çeşitli biçimlere sokulmuş halidir. Bütün varlıkların, Allâh'tan (Bir'den) zuhûr ve sūdûr etmesi, diğer harflerin eliften çıkmasına ve meydana gelmesine benzetilir. Bütün harfleri elifte görmek mümkün olduğu gibi bütün varlıkları, Bir'de görmek de mümkündür. Her şey eliftedir<sup>31</sup>.

Besmelenin manası o kadar derindir ki bir elifini bile şerh etmeye güç yetmez. Elif harfinin sureti (ebced değerinin bir olması ve görüntüsünün bir rakamı şeklinde olması sebebiyle) birdir. Ancak manası bindir (Arapçada elf, bin demektir.).

Bir elifün şerhine yok iktidâr

Sûreti bir ma'nide ammâ hezâr

(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-38)

Elif ile elf aynı şekilde yazılır. Bin birdir, bir de bindir. Elif, kelime olarak Allâh'ın binbir ismini simgeler<sup>32</sup>. Elifin anlamı ve resmi açıktır. O, Allâh'ın binbir isminin nişanıdır.

Elifün ma'nâsı vü resmi 'ayân

Binbir adına Hakkun oldu nişân

(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 25)

Divan edebiyatında ve halk edebiyatında harflerin içinde en fazla teşbih, mecaz ve hayallere konu olan harf, eliftir. Bu harfle ilgili çeşitli deyim ve tabirlerin (elifba, eliften ye'ye

---

<sup>31</sup> Uludağ (2001:121)

<sup>32</sup> Uludağ (2001:121)

kadar, elifi görse mertek sanır, eliften başlamak, eliflâma çıkmak<sup>33</sup>) yanında yüze yakın örneğiyle, mısra başındaki kelimelerin ilk harflerinin altalta eliften ye'ye kadar alfabetik bir tarzda devam etmesinden meydana gelen elifnâmeler<sup>34</sup> mevcuttur.

### Elif Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele	Elif Harfi	Harf-	Dini-	Türk	Divan	Emrî	Klas.T.
Manz.Elif	ile	İlgili	ler	Tas.Ed.	Edebi-	Ş.Harf	Şiir.Bed.
Harfi	Bazı-	Dün-	Divan Ed.	yat. Mu-	Sim-	Oyunl. <sup>40</sup>	Harflere
	Edebi	yası <sup>36</sup>	Harf Te-	amma <sup>38</sup>	geç. <sup>39</sup>		Yans. <sup>41</sup>
	Hus. <sup>35</sup>		lakkileri <sup>37</sup>				
Yol (râh)	Sevgilinin boyu	Sevgili- nin boyu	Sevgili	Boy	Sevgili- nin boyu	Boy	Sevgili- nin boyu
Kalem (hâme)	Aşığın boyu	Aşığın boyu	Sevgilinin boyu		Aşığın boyu	Âh	Aşığın boyu
Mum (şem‘)	Doğruluk (is- tikâmet)	Âh	Aşığın boyu		Yara (şerha)	Burun	Yara
Kılavuz (bedraka)	Burun	Yara (şerha)	Doğruluk		Âh	İnsan	
Ağaç (şe- cer)	Parmak	Servi	Âh		Minâre	Ok	
Servi	Âh	Sancak	Yara (şerha)		Hançer	Saman yolu	
Asâ	Kıl (mû)	Mızrak	Burun		Tel	Yol	
Ejderhâ		Yara (şerha)	Parmak	Köprü			

<sup>33</sup> Amil Çelebioğlu (1998d): “Elif Harfiyle İlgili Bazı Edebî Hususiyetler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yayınları, İstanbul, s.607.

<sup>34</sup> Çelebioğlu (1998c:605)

<sup>35</sup> Çelebioğlu (1998d:607)

<sup>36</sup> Pala (1997:147)

<sup>37</sup> Ceylan (1997:145)

<sup>38</sup> Bilkan (2000:42)

<sup>39</sup> Tökel (2003:85)

<sup>40</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>41</sup> Savran(2009:929)

Şehâdet parmağı	Kılıç (tîğ)	Saç teli	Ok
Zülfekâr	Hançer	Kılıç	Mızrak
Diken (Hâr)	Mızrak (nîze)	Hançer	Çiçek sapı
Yed-i Beyzâ	Ok	Ok	Ağaç dalı
Engüş-t-i Nebî	Kalem	Mızrak	Yol
Ok (tîr)	Çiçek sapı	Zülf	Köprü
Tılsım	Hilâl		Mum
Üçler	Minâre		Kalem
	Köprü		Çevgân

## 6. “Lam” ( ل )Harfi

Lam harfinin ebced değeri 30’dur. Allâh kelimesindeki birinci lam aklın suretine, ikinci lam rûhun suretine işaret eder<sup>42</sup>. Besmeledeki Allâh lafz-ı celâlindeki lamların biri Yaradan’ın celal, diğeri cemal sıfatına delil olmuştur.

Her birisi oldı sıfâtına dâl

Biri Celâl oldı birisi Cemâl

(Bursalı Rahmî/Gül-i Sad-berg 50)

### Lam Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele Manzumele- rinde Lam Harfi	Harfler Dünyası <sup>43</sup>	Dini-Tas.Ed. Divan Ed. Harf Telakki- leri <sup>44</sup>	Türk Edebi- yatında Mu- amma <sup>45</sup>	Divan Şii- rinde Harf Simgeci- liği <sup>46</sup>	Emrî Diva- nında Harf Oyunları <sup>47</sup>	Klasik Türk Ş. Bedenin Harflere Yan- sıması <sup>48</sup>
Zülf	Sevgilinin saçı	Aşığın boyu	Sevgilinin zülfü	Sevgilinin zülfü	Boy	Aşığın boyu

<sup>42</sup> Uludağ (2001: 37)

<sup>43</sup> Pala (1997:152)

<sup>44</sup> Ceylan (1997:150)

<sup>45</sup> Bilkan (2000:42)

<sup>46</sup> Tökel (2003:189)

<sup>47</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>48</sup> Savran (2009:933)

Makas (mikrâz)	Aşğın boyu	Sevgilinin saçı	Aşğın iki büklüm boyu	Zülf
Zülfekâr	Yaşlana- cak sevgi- linin boyu	Sevgilinin boyu		
Tuzak (dâm)				
Hilâl				
Gemi çapası				
Kemend				
Tâc (efser)				
Fidan (nihâl)				
Çevgân, Sav- lecân				
Kol				
Livâ (bayrak)				
Kılıç (şemşîr)				
Boy (kâmet)				

## 7. “Güzel He” (هـ) Harfi

He harfinin ebced değeri 5'tir. Allâh isminin başındaki elif ve lam harflerinin harf-i ta'rîf olduğu bu nedenle ism-i zâtın sondaki güzel he harfi olduğuna inanılır. İnsanın her nefesi, ağızdan “hû” şeklinde çıktığı için insan her nefesinde, güzel he'yi yani Allâh'ı zikreder<sup>49</sup>.

Allâh kelimesinde dört harf vardır. Elif, lam (iki), ha. Elif alınacak olursa “lillâh” (Hak için), birinci lam alınacak olursa “lehû” (O'nun için), ikinci lam da alınacak olsa “hû” (O) kalır. Allâh kelimesindeki he harfi, nefsin suretine işaret eder<sup>50</sup>.

Güzel he harfi hidâyet (هدايت) kelimesinin ilk harfi, Allâh (الله) isminin son harfidir.

<sup>49</sup> Allâh ism-i celâlinin başındaki elif târif, müşedded olan lâm ise târifde mübâlağa içindir. İsm-i zât ancak sonundaki he harfidir ki bütün canlılar o harfi telâffuz ettikçe Hak Teâlâ'yı zikretmiş olurlar. İnsanın her nefesi hû suretinde hurûc ettiğinden ağız, hokka-i hâ olarak vasıflandırılır. Zâtın işâreti olan hû'daki he de o zâtın teferrüdüne remzdir ki tekmil devirler ondadır. Bu yüzden zikir halkaları sonda yazılan he gibi değirmi şeklindedir. Ceylan (2000:208)

<sup>50</sup> Uludağ (2001:37)

Harf-i hâ evvel-i hidâyet durur  
Lafzatu'llah hadd ü gâyet durur  
(Şâhî/Ferhâd-nâme 17)

Ebced değeri beş olan he harfi, beş vakit farz olan namazın sırrını kendinde saklar.

Hâsınun kim hû bilür mâhiyyetin  
Penç vaktün remz ider farzıyyetin  
(Lâmi'î/ Vâmık u 'Azrâ 36)

Allâh'taki güzel he, salıkların rehberi olursa onlar, fikir denizinde yollarını kaybetmezler.

Sâlike rehber olsa hâ-yı İlâh  
Bahr-ı fikr içre olmaya güm-râh  
(Visâlî/Kıyâfet-nâme)

### He Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele Manzumelerinde He Harfi	Harfler Dün-yası <sup>51</sup>	Dini-Tas.Ed. Divan Ed. Harf Te-lakkileri <sup>52</sup>	Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği <sup>53</sup>	Emrî Divanında Harf Oyunları <sup>54</sup>	Klasik Türk Ş. Bedenin Harflere Yansıması <sup>55</sup>
Göz (dîde, ayn)	Sevgilinin gözünün gözü	Sevgilinin gözü	Göz	Ağız	Sevgilinin gözü
Yüzük (hâtem)			Gonca	Ay	
Okçu yüzüğü (zih-gîr)			Ağız	Göz	
Pencere (revzen)				Yanak	
Gül, Gonca					
Kapı halkası					
Kâkül					
Yaka şeridi					

<sup>51</sup> Pala (1997:153)

<sup>52</sup> Ceylan (1997:151)

<sup>53</sup> Tökel (2003:219)

<sup>54</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>55</sup> Savran (2009:935)

Çeşme  
Tâc  
Namaz  
Tavk, Çenber  
Beşik

## 8. “Re” (ر) Harfi

Ebcded değeri 200 olan re harfi, besmele şiirlerinde en fazla, Allâh’ın Rahmân ve Rahîm isimlerinin ilk harfi olması sebebiyle çeşitli harf oyunlarına konu olacak şekilde zikr edilir. Rahmân ve Rahîm’deki re’ler sırların taşıyıcısıdır. Her birinin iki yüzü vardır.

Ol iki râ hâmil-i esrârdur  
Her birinün iki yüzi vardur  
(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr II-31)

Râ’nın iki yüzü vardır. Bu yüzlerin biri Allâh’ın lutuf ve merhameti (rahm), diğeri de Allâh’ın laneti (recm)dir. Râ, hayra (حیر) rahm (رحم) eder, şerre (شر) recm (رجم) eder.

İki yüzden dehre ibtişâr ider  
Hayra rahm u şerre recm izhâr ider  
(Lâmi‘î/ Vâmık u ‘Azrâ 42)

Re; Allâh’ın Rahmet (رحمت) ve Rabb (رب) isimlerinin ilk harfi, Allâh’ın nûrunun (نور) son harfidir.

Rahmet-i Rabba ibtidâ oldur  
Nûr-ı Bârîye intihâ oldur  
(Şâhî/Ferhâd-nâme 22)



Allâh'ın besmelede mevcut ilâhî sırrını ve hakikatini fark edip vecde gelen Rahmân ve Rahîm isimlerindeki re'ler, kendilerini kaybederek düşerler. Tarif harfi olan lam'lar, bu re'lerin koltuğuna girip onları tutarlar ( لِر ) .

Vecde varup râları düşmiş meğer

Koltuğuna girmiş anun lâmlar

(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr I-43)

## Re Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele Man- zumelerinde Re Harfi	Harfler Dün- yası <sup>56</sup>	Dini-Tas.Ed. Di- van Ed. Harf Te- lakkileri <sup>57</sup>	Divan Şii- rinde Harf Simgeçiliği <sup>58</sup>	Emrî Diva- nında Harf Oyunları <sup>59</sup>	Klasik Türk Ş. Bedenin Harflere Yansıması <sup>60</sup>
Kaş (ebrû)	Kaş	Kaş	Kaş	Kaş	Kaş
Hilâl			Hançer	Hançer	
Fener			Aşığın bükük beli	Boy	
Kâbe Kavseyn				Kılıç	
Servi dalı					
Tâk					
Tâc					
Mihrâb					
Zülf					
Eşik					
Kemer					
Hançer					

### 9. “Ha” ( ح )Harfi

Ha harfinin ebced değeri 8’dir. “Ha’dan murâd hayattır veya hudûs-ı arşdır ki cismâniyet hasebince hamdin ilk mertebesidir<sup>61</sup>. Ha harfi, Rahmân ve Rahîm isimleri sebebiyle Allâh’ın merhametini umanlar için ümit bağının görüldüğü yerdir.

Râları gurre-i garrâ-yı dü ‘îd

Hâları manzar-ı bâğ-ı ümmîd

(Mostarlı Ziyâî/Şeyh-i San’ân 40)

Besmeledeki ha’lar cennet bağını işaret eder.

<sup>56</sup> Pala (1997:150)

<sup>57</sup> Ceylan (1997:148)

<sup>58</sup> Tökel (2003:169)

<sup>59</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>60</sup> Savran (2009:931)

<sup>61</sup> Ceylan (1997:147)

Bâğ-ı ‘adnı şümâr ider her bâr  
‘Ayn-ı hikmetle hâya bak tekrâr  
(Şâhî/Ferhâd-nâme 23)

## Besmele Manzumelerinde Ha Harfiyle İlgili Hayal ve Benzetmeler<sup>62</sup>

Gonca Kaş (ebrû) Külah Kullâb  
Zülf Hançer kabzası Ders (sebak) Süngü (rümh)  
Tâc Kilid

### 10. “Nun” (ن)Harfi

Ebcded değeri, 50 olan nun harfi, besmeledeki Rahmân isminin son harfidir. Nun harfi kâf ile bir araya gelince yaradılışı “kûn”ü (كن) ifade eder.

Kâf ü nûn, kevn (olma) kökünden türeme, emir (kûn:ol) çekimindeki iki harfin ayrı ayrı okunuşudur. Yüce Tanrı’nın subûtî sıfatlarından irade, kudret, tekvîn sıfatlarının ifade ettiği gibi O, her dilediğini anında yaratmaya gücü yetendir. O, bir şeyi yaratmak isterse ona yalnız “ol<sup>63</sup>” demesi yeter, ol dediği şey hemen olur<sup>64</sup>.

Nun harfi, kâf’la birleşince (كن) yokluktan alem meydana geldi.

Çü Hakk emriyle oldı kâfa munzam  
Zuhûr itdi ‘ademden ‘ayn-ı ‘âlem  
(Lâmi‘î/Ferhâd-nâme 94)

Kevn, Allâh’ın kûn emriyle oluşan kâinat, bütün varlıklardır. Kevn ü mekân, kûn fekânın esası olan nun’un üzerinde durmaktadır.

<sup>62</sup> Harflerle ilgili yapılan çalışmalarda, dini manzumelerin dışında divan şiirinde “ha” harfiyle ilgili teşbihlere rastlanmadığı görülmektedir.

<sup>63</sup> Bakara (2:117), Âl-i İmrân (3:47), En‘âm (6:73), Nahl (16:40), Meryem (19:35), Yâsîn (36:82), Mü‘mîn (40:68).

<sup>64</sup> Mehmet Yılmaz (1992): *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözcükler*, Enderun Kitabevi, İstanbul, s.89.

Nûnı olmışdur esâs-ı kün fekân

Bunun üstinde turur kevn ü mekân

(Lâmi‘î/ Vâmık u ‘Azrâ 47)

Nun harfi, Kalem suresinin ilk ayeti olan “Kaleme ve kalemle yazdıklarına and olsun.<sup>65</sup>” ayetinden yapılan iktibaslarla da zikredilir. “Kalem, ayrıntılı ilimdir. Mürekkep halinde bulunduğu sürece ilim özet (mücmel) haldedir. Mürekkep kaleme geçince ilim, ayrıntılı hale gelir<sup>66</sup>.”

### Nun Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler

Besmele Manzumelerinde Nun Harfi	Harfler Dünyası <sup>67</sup>	Dini-Tas.Ed. Divan Ed. Harf Telakkileri <sup>68</sup>	Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği <sup>69</sup>	Türk Edebiyat. Muamma <sup>70</sup>	Emrî Divanında Harf Oyunları <sup>71</sup>	Klasik Türk Ş. Bedenin Harflere Yansıması <sup>72</sup>
Göz (çeşm)	Kaş	Kaş	Kaş	Kaş	Kaş	Kaş
Lâle	Hilâl	Hilâl	Hilâl		Hilâl	Aşığın bükük boyu
Tuzak (dâm)		Hokka	Nal		Kâse	
Balık (nun, mâhî)		Kadeh	Kâse		Boy	
Kadeh (câm)					Devat	
Tabak					Tırnak izi	
Kâse, Uskere					Yay	
Sadef						
Yay						
Orak (das)						
Hilâl						

### 11. “Ye” ( ﻱ )Harfi

Ebced değeri ondur. Besmeledeki rahîm yazılışındaki ye’nin altında bulunan iki nokta iki manayı ima eder.

<sup>65</sup> “Nun ve’l-kalem ve ma-yesturûn.” Kalem (68:1)

<sup>66</sup> Uludağ (2001:204)

<sup>67</sup> Pala (1997:152)

<sup>68</sup> Ceylan (1997:150)

<sup>69</sup> Tökel (2003:203)

<sup>70</sup> Bilkan (2000:42)

<sup>71</sup> Zülfe (2008:266)

<sup>72</sup> Savran (2009:934)

Yânun altında olan iki nukat

İtdi îmâ iki ma'nâyı fakat

(Hâkim Mehmed Efendi/Hilye 53)

Bunlardan birisi Allâh'ın Rahmân ismi sebebiyle, yaratmış olduğu bütün kullarına bu dünyada gösterdiği herkese mahsus rahmeti, diğeri de Rahîm ismi sebebiyle sadece müminlere göstermiş olduğu hususi rahmetidir.

Birisi rahmet-i hâs u biri 'âm

Bunı tahkîk bilür ehl-i kelâm

(Hâkim Mehmed Efendi/Hilye 55)

Ye harfî, arştan alâ, yüceden yücedir ( يوجه ).

Yâ-yı mücellâsı inen yücedür

'Arşdan 'alâ yüceden yücedür

(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr III-26)

Besmelenin sonundaki Rahîm kelimesinin ye'si ( ي ), mim ( م ) ile birleşirse Allâh'ın lutuf denizi olur ( يم ).

Âhir-i besmelede yâ ile mîm

Oldı gûyâ yem-i eltâf-ı kerîm

(Mostarlı Ziyâi/Şeyh-i San'ân 44)

Aynı harf oyununu Nevâyî de yapmıştır. (ye+mim) ( يم ).

Yâ bile mîmi kılıp izhâr-ı yem

Eylegeli garka-i bahr-ı kerem

(Ali Şir Nevâi/Hayretü'l-Ebrâr 39)

Ye harfi Allâh'ın rahmetine davet için harf-i nidâ yani “ey” anlamına gelen “yâ” edatıdır.

Da‘vet-i rahmet-i Hakka gûyâ

Yâsı olmışdur anun harf-i nidâ

(Yahyâ Bey/Gencîne-i Râz 73)

### **Ye Harfiyle İlgili Kurulan Hayal ve Benzetmeler**

#### **Besmele Manzumelerinde Ye Harfi Dini-Tas.Ed. Divan Ed. Harf Telakkileri<sup>73</sup>**

Yay

Zülf

Menekşe

Kâkül

Kayık

Server

### **Birkaç Harfin Birleşmesi ile Yapılan Harf Oyunları**

Türkçe mesnevilerde, besmeleyi meydana getiren harflerden bazılarının bir araya getirilmesiyle çeşitli harf oyunları yapılmıştır. Bu harfler, “be ve sin; elif ve lam; mim ve sin; ha ve mim; re, ha ve mim” harfleridir.

#### **1. Be (ب) ve Sin (س)**

Besmeleyi meydana getiren harflerin ilk ikisi olan be ve sin harfleriyle ilgili olarak İranlı şair Senâî (ö.1131), Kur’ân’ın her şeyi kucaklayıcı özelliği için şu açıklamayı yapar: “Kur’ân, besmeledeki be harfi ile başlar ve en-nas’taki sin harfi ile biter. Bu ise Farsça ‘bes’ ( بس ) yeter kelimesini doğurur. Böylece dinin şariat ve muamelâtı için yol gösterici olarak Kur’ân yeter, denilmek istenir<sup>74</sup>.”

<sup>73</sup> Ceylan (1997:152)

<sup>74</sup> Yakup Kansızoğlu(2004): *Şifreci Yanılgı*, Rağbet Yayınları, s.158; Schimmel(1982:356)

İlim şehrine yol bulmak için “be ve sin (bes)” nüktesini unutmamak gerekir.  
(Mu‘îdî/Şem‘ ü Pervâne 10)

“Allâh bes” rumuzunun ayeti, bâ ve sin harflerinden iktibas olunmuştur.

Bâ ile sîninden olur muktebes  
Âyet-i mermûza-i Allâh bes  
(Nahîfî/Hicretnâme.12)

Besmelede yazılmış olan be ve sin, içinden dişler görünen tebessüm eden bir dudak şeklinde hayal edilir.

Bâyile sîn midir anda ‘aceb  
Yâ tebessümde mi dendân ile leb  
(‘Atayî/Sohbetü’l-Ebkâr 33)

Be’nin noktası ise bu dudağın yanındaki bendir.

Bâ-i zîbâdaki nokta el-hâk  
Hal-i leb gibi virüpdür revnâk  
(‘Atayî/Sohbetü’l-Ebkâr 34)

## 2. Elif (ا) ve Lam (ل)

Besmelede mevcut bütün elif ve lamlar peygamberimizin *âli* ( آل ) yani ailesi (Hz.Ali, Hz.Fatma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin) gibi ihtişamla durmaktadır.

Her elif ü lâmanı ‘aleyhi’s-selâm  
Âl-i Muhammed gibi pür-ihtişâm  
(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr II-30)

Elif ve lam beraber olunca gazilerin ellerindeki ( آل ) ok ve yaya benzer.

Anda olan elif ü lâm hemân

Dest-i gâzîde olan tîr ü kemân

(Mostarlı Ziyâî/Şeyh-i San'ân 34)

Besmeledeki üç elif ve eliflerin yanındaki üç lam, mahşer günü keskin kılıçlarını cihanın altı yönünden çekerler.

Üç elif üç lâmı salıp rüsthîz

Altı cihetdîn çikiben tîg-ı tîz

(Ali Şîr Nevâî/Hayretü'l-Ebrâr 20)

Er-rahmân ve er-rahîm kelimelerindeki iki elif lam, görüntü olarak Allâh'a avuç açmış, yardım bekleyen iki ele benzer. "El" kelimesi de elif ve lam'la yazılır.

İki elif lâm iki eldür hemân

Muntazıran ni'âm-ı müste'ân

(Yahyâ Bey/Gülşen-i Envâr III-22)

### 3. Mim (م)ve Sin (س)

"Bism"deki mimin üstündeki sin harfi, goncanın ağzındaki jâleden dişlerdir.

Mimi üstinde sîn-i sultânî

Gonca ağzında jâle dendânî

(Fazlî/Gül ü Bülbül 5)

### 4. Ha (ح)ve Mim (م)

Allâh'ın Rahmân ismindeki ha ve mim harfleri birleşti ve sırlarını yalnızca Allâhu tealâ ve Hz. Muhammed'in bildiği hurûf-ı mukattaadan olan Hâ-mîm suresinin başına tac oldu. Çok değerli oldu ve surenin en başına yazıldı.



Hâsı çün mîm ile revnâk buldı  
Tâc-ı ser-sûre-i Hâ Mîm oldı  
(‘Atayî/Sohbetü’l-Ebkâr 41)

## 5. Re (ﺭ), Ha(ح) ve Mim(ﻡ)

Besmeledeki Rahîm ismindeki harfler Allâh’ın isim ve sıfatlarına delalet eder. Re; Rahmân(esirgeyen, koruyan), ha; Hannân(çok acıyan) ve mim; Mennân(çok ihsan eden) isimlerinin delilidir.

Dal durur râsı ism-i Rahmâna  
Hâsı Hannâna mîmi Mennâna  
(Yahyâ Bey/Şâh u Gedâ 33)

### Sonuç

Klasik Türk edebiyatında, besmele konusuyla ilgili en fazla örnek, Türkçe mesnevilerin girişlerindeki besmele şiirlerinde yer almaktadır. Bunların dışında; divan mukaddimelerinde, divanlarda müstakil şiirler olarak, muammalarda, tezkirelerde, manzum ya da mensur pek çok eserde besmele şiirleri yazılmıştır.

Yazının kullanılmaya başladığı zamandan itibaren harflerle ilgili çeşitli yorum ve felsefeler meydana getirilmiştir. Eski Yunan, Kabalizm, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd’de çeşitli telâk-kilere konu olan harfler, esas önemli yorumlarını İslâmiyet’ten sonra bulmuştur. İlm-i hurûf, havass-ı hurûf, vefk, tefe‘ül, ebced, Hurûfîlik, tevşih ve elif-nâmeler olmak üzere harflerin sembol olarak çeşitli kullanım alanları doğmuş ve bu alanlar içinde pek çok hesaplamalar ve yorumlar meydana gelmiştir. Harfler, besmele manzumelerinde de, adı geçen eğilim ve inanışların da tesiriyle çeşitli hayal ve benzetmelere konu olmuştur. Bu hayal ve benzetmelerin temelinde harflerin şekil özellikleri, tasavvufî manaları ve ebced değerleri yer almaktadır. Bildiride; besmeleyi meydana getiren 10 harfin benzetildiği unsurlar, verilmiş daha sonra harflerin divan şiirinde kullanımı ile ilgili yapılan araştırmalardan faydalanılarak besmeledeki her harfle ilgili olarak benzetmeler tablosu

yapılmıştır. Böylece harflerin hem dinî-tasavvufî edebiyatta hem de diğer konulardaki manzumelerde, benzetmelere konu oluş şekilleri karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Bu karşılaştırma neticesinde, dinî-tasavvufî edebiyatımızda harflerle ilgili kurulan hayal ve tasavvurların diğer şiirlere göre daha renkli ve çeşitli olduğu tespit edilmiştir.

**AHMET HAMDİ TANPINAR'IN ACIBADEM'DEKİ KÖŞK HİKÂYESİNDE  
BİREYSEL KİMLİK OLUŞUMU**

**Mr. Nadira ŽUNIĆ, MA**  
**Univerzitet u Tuzli**  
**nadiraj@gmail.com**

**Melinda BOTALIĆ, MA**  
**Univerzitet u Tuzli**

**SAŽETAK**

Çeşitli ve değişik taraf ve özelliklerine sahip olan kimlik problemi oldukça karmaşıktır. Bu durum, kimliğin farklı seviyelerde gerçekleştirdiği kültür ve benzeri diğer fenomenler ile ilişkilerinden oluşan çok sayıda muhtelif anlamları kavramadan ele alınamaz olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsal ya da bireysel, kimlik, incelendiği pozisyon/ların uğradığı değişimler tarafından koşullandırılan istikrarsız ve değişken bir kategoridir. Bir kimliği bütün yönlerini özetleyerek bir bütün halinde ele almak çok zordur. Bu nedenle, kimlikle ilgili teoriler, kimliğin diğer kavramlarla gerçekleştirdiği tek bir ilişki üzerinde inceleme yapar. Böylece ırk, toplumsal sınıf, cinsiyet, toplumsal cinsiyet (gender), kültür, etnik veya dini mensubiyet, yaş, aile yapısı, köken, alınan eğitim - öğretim ile benzeri öğeler, ve bunlar arasındaki ilişkileri bir bütün olarak ifade eden "kimlik oluşumu" kavram hakkında fikir sahibi olmak ancak mümkün olur.

Bu çalışmada bireysel kimlik oluşum süreçleri, kimliğin oluştuğu çevrede, mecazi anlamda ise, Türk toplumunda gerçekleştirdiği çeşitli mikro ve makro ilişkiler yoluyla incelenerek Türk yazar Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1901-1962) Acıbadem'deki Köşk hikayesinden hareketle somut bir biçimde gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, kimliğin farklı kesişimlerinin, diğer bir deyişle, bazı bileşenlerinin ön plana çıkarılmasının, kimliğin niteliklerinin değişimine nasıl yol açtığını tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** kimlik oluşumu, kültür, Ahmet Hamdi Tanpınar, öteki, bireysel kimlik.

## Uvod

Identitet, nekad jedan od ključnih pojmova filozofije danas je predmet proučavanja i istraživanja unutar velikog broja drugih nauka i njihovih grana. Rasprave o ovom pojmu mogu se naći u okviru psihologije, sociologije, antropologije, politologije, geografije, ali i u oblastima kao što su žurnalistika, pravo, ekonomija, marketing i slično. Kako je identitet promjenjiva, a ne statična, fiksna kategorija, podložan je afirmiranju, osporavanju pa i dekonstrukciji, tako da se može tretirati kao neriješeno pitanje podložno djeljivosti, s bilo kojeg aspekta da je posmatrano.

Šta je identitet? Ako na ovo pitanje odgovorimo logički, možemo reći da je to sinonim za jednakost sebe sa sobom. *Ja*, kategorija koja postoji u određenom vremenu na određenom mjestu, sam ono što predstavljam. Međutim, predstava može podrazumijevati autoprepoznavanje ili viđenje *mene* od strane *drugih*. Na isti način kao što *ja* može imate predstavu o *drugom*. A svaka slika/predstava *drugog* uključuje i predstavu o *ja*, to jest mi *drugog* vidimo kroz sebe. Tako ni pojam *drugi*, ali ni *ja* nisu cjeloviti jedan bez drugog. U hermeneutici *drugi* je promatran kao drugo *ja*, dok psihoanaliza pojam *ja* tretira kao projekciju *drugog*, odnosno, kao rezultat prvobitne i potisnute identifikacije s njim. Dakle, ukoliko afirmacija bilo kojeg individualnog identiteta podrazumijeva potvrđivanje prava na odvojenu egzistenciju, onda se postavlja pitanje da li ta jedinstvenost, odnosno, različitost mora biti prihvaćena u zajednici, ili bilo kojoj okolini gdje identitet koegzistira sa drugim identitetima ili grupama? U suštini ideje očuvanja identiteta leži upravo to: da se u procesu konstruiranja individualnog identiteta u isto vrijeme afirmiraju univerzalne vrijednosti, zajedničke svim identitetima. A dok se pravi distinkcija potvrđuje se kontekst.

Ako o identitetu govorimo u diskursu književnog djela, djelo može biti posmatramo kao alternativna realnost, a sve relacije i procesi iz zbilje mogu se prenijeti na tu ravan.

Retorikom čitanja koju smo koristili u radu nastojali smo kroz dimenziju individualnog pratiti razvoj prilika sa različitih aspekata kako bismo dobili uvid u sastavne dijelove identiteta u fokusu, a samim tim i steći (sa)znanja imanentna *drugima* s kojima se proučavani individualni identitet susreće. Pri čitanju smo koristili postavke i metodologije različitih nauka i grana koje se, svaka u okviru svoje epistemologije i primjene u književnosti, direktno ili indirektno bave pitanjem identiteta. Prije svega filozofije, psihoanalize i psihosociologije, a pored toga dekonstrukcije, naratologije i teorije diskursa.

Svijet koji nalazimo u Tanpınarovim pripovijetkama je svijet u raskolu između prošlosti i budućnosti, Istoka i Zapada. Pojedinci kao da su na razmeđu između uvriježenog i onoga što je u nastajanju, nemoćni da razluče ili ujedine bilo šta. Žive u okviru svojih mogućnosti i dio su zajednice u kojoj žive pojedinci i grupe za istim, sličnim ili u potpunosti različitim stavovima i ubjeđenjima. Mi smo pak pročili jednu grupu pojedinaca, članova porodice i jednu drukčiju individuu, te njen način da (ne) izađe na kraj sa promjenama.

### *Vila na Adžibademu<sup>75</sup> - analiza*

Pripovijetka *Vila na Adžibademu* predstavljena je u obliku uspomena pripovjedača koje se tiču dijela djetinjstva provedenog u kući njegovog daidže. Kroz opise članova porodice, sa posebnim fokusom na najstarijeg člana, daidžu Sanija i njegove čudnovate izume, dat je i detaljan prikaz kuće u kojoj su živjeli, koja je, poput centralnog lika, bila, u najmanju ruku, neobična. Pored toga, zabilježene su i različite (ne)zgode do kojih je dolazilo usljed praktične primjene drukčijeg pogleda na život, ljude i pojave koji je posjedovao gospodin Sani, a koji je dao osnov da ga se posmatra u svojstvu *drugog*.

*Drugo* je svaka druga kategorija, bez obzira na spol, koja u odnosu prema središnjoj svijesti teksta utemeljuje razliku. Najjednostavniji model drugosti je onaj imagološki i antropološki, u kojem se pod *drugim* podrazumijeva osoba ili grupa ljudi koja se definira kao drugačija (različita) ili čak manje vrijedna u procesu konstruiranja, uglavnom, grupnog/kolektivnog identiteta, ali ne i izričito. Između ostalih (rasnog, spolnog, klasnog, kulturalnog, nacionalnog i dr.) postoji i jedna vrsta „balansirajućeg identiteta“ koji je izgrađen na naizmjeničnim uključenjima i isključenjima iz pojedinih (socijalnih) sistema, odnosno na preuzimanje i napuštanje uloga što ih oni nude. Nova vrsta identiteta temelji se na diferencijalnom iskustvu „ja sam ono što nisam“, odnosno na neumornom distanciranju. “Pritom je kvalitet individualnosti to veći što je pojedinac raspoloživiji-disponibilniji, što je manje ovisan o određenom sistemu i sposoban funkcionirati u svima njima po potrebi.“ (Biti 2000: 526)

“Kakva sam ja osoba i kakva osoba želim postati? Pomoću ovog pitanja individualni kvalitativni identitet je tako ponovo prevediv u nadindividualni identitet. On može biti sinonim grupnog identiteta.“ (Barbara 2006: 216) Znači, subjekt postaje istovremeno autsajder koji

---

<sup>75</sup> Acibadem(aci: gorak; badem): Naselje u općini Kadıköy u azijskom dijelu Istanbula.

mora dokazivati svoju lojalnost uvijek iznova i objekt, koji određena grupa posjeduje kao vrijednost. Analiza odabrane pripovijetke tekla je upravo u okvirima ovih postavki kroz propitivanje procesa u kojima se nalaze ja i *drugi*. Propitivali smo nužnost "identitarnog usidrenja koji nudi smisao pripadanja u okviru partikularne zajednice".(Barbara 2006: 216)

Princip ophođenja prema *drugom* u odabranoj pripovijeci varira između "benignog zanemarivanja" i principa tolerancije<sup>76</sup>, koji podrazumijeva stav da postoji sloboda odabira životnog stila sve dok taj odabir ne narušava centralni (neutralni) poredak.

Naime, ako svaki identitet stoji u diferencijalnom, neantagonističkom odnosu prema svim drugim identitetima, onda je svaki identitet čisto diferencijalan i relacionalan, što znači da pretpostavlja ne samo prisustvo svih drugih identiteta već i postojanje totalne osnove koja konstituiše razlike kao razlike. (Laclau 2003: 162)

Razlikujemo tri razine razvoja identiteta: deskriptivnu, interpretativnu i normativnu. Kao posmatrač mogu opisati identitet jedne osobe ili zajednice, ali ne i vlastiti, ili naš. Kada govorim o svom/našem identitetu, uvijek sam interpret, a nikada samo obični posmatrač koji opisuje, jer kada o njemu govorim, ne mogu a da ga ne prikazem prema smislu koji ja vidim u nekim vrijednostima ili značenjima koja njime upravljaju. Napokon, identitet poprima normativni oblik u slučaju morala ili u onom u kojem se ja prisiljavam, ili se mi prisiljavamo biti ono što smo dogovorili s drugima da ćemo (morati, htjeti) biti na nekim mjestima, i u nekim okolnostima. (Cerutti 2006: 32-33)

U Tanpinarovim djelima pored entiteta vremena, važnu ulogu ima i entitet mjesta, bilo da ga posmatramo kao mjesto na kome se odvija radnja ili pak da pratimo opise mjesta koji nam mogu dati smjernice po pitanju likova, odnosno, mapirati glavne značajke konstrukcije identiteta određenog lika/likova. Tako smo u konkretnom slučaju imali dosta detaljan opis mjesta odvijanja događaja vezanih za glavni lik pripovijetke, te istovremeno mogućnost povlačenja paralela između konstrukcije vile i sklopa ličnosti njenog vlasnika. Dodatne ilustracije potonjeg pružaju i detaljni opisi brojnih izuma, kao i načini na koji ga njegovi ukućani doživljavaju i posmatraju. Može se reći da postoji simbioza između neuobičajenog načina razmišljanja

---

<sup>76</sup> Prema liberalnom modelu uređenja društva osnovne strategije ophođenja prema *drugom*, odnosno, prema različitosti njihovih odabira načina života su: princip neutralnosti/"benigno zanemarivanje", odnosno, nepristrasnost; princip tolerancije i treći princip je nediskriminacija, kojim se izriče da nikom ne treba uskratiti prava da kroz svoj osobeni stil života učestvuje na društvenoj sceni. usp. Beljinac 2009

glavnog lika i kompliciranosti vile u kojoj žive. Logika gospodina Sanija konkretizirana je u njegovim izumima, dok način na koji ga njegova okolina doživljava osiguravaju mu status *drugog*.

Na početku može djelovati da je, prema postavkama naratologije, *drugi*/daidža pripovjedačeve majke, gospodin Sani<sup>77</sup>, u funkciji strukture i da subjektu pripovijedanja služi kao *zrcalni odraz njega samog ... prezentirajući subjekat u takvoj neposrednosti u kakvoj on sam sebi nije prezentiran nikad*. Gospodin Sani se može tretirati kao struktura u tom značenju, međutim, riječ je o jednoj zatvorenoj strukturi koja funkcioniše po svojim principima, bez konkretne naznake da unutar nje postoji svijest o realnosti koja je okružuje i njenoj logici, ili bilo kakav interes za sve to.

Pripovijetka je identificirana umjetničkim potragama za funkcionalnošću, nastojanjem da se manjak realnog nadomjesti kreacijama i imaginacijom. To što su one već bile kreirane i u upotrebi je ovdje/za njega manje važno:

*Moj daidža je, ustvari, drugi pronalazač tog važnog izuma za koji su starosjedioci Mezopotamije znali još prije šest hiljada godina. Usprkos tome, za ovakav rad nije uopće važno što je drugi, tako da njemu pripada sva čast koju donosi pronalazak. Jer daidža je kočiju izumio tako što je sredstvo svima poznato kao bicikl modifikovao i unaprijedio. Do nje nije došao imitiranjem već postepenim koračanjem svog pronalazačkog uma. (Tanpınar 1999: 105)*

Čak i kao dijete, pripovjedač poima daidžino zanimanje za mašine kao vid igre, u kojoj bi i sam učestvovao.

*Da li bih mogao reći: razumio sam značenje onog dječijeg izraza na daidžinom licu koji nas je sve toliko plašio kada sam ga prvi put ugledao... na sredini ateljea? Da li sam u tim godinama mogao uočiti takve stvari? To ne znam. Ali teško sam se suzdržao da mu ruku polahko ne spustim na rame i upitam ga: "A možemo li se skupa igrati, daidža? (Tanpınar 1999: 98)*

Dok s jedne strane veliča njegov(e) pronalazak/pronalaske, s druge navodi kako su za sve ukućane i članove porodice oni bili skupa zabava jednog starca - kojem to, naravno, nisu govorili da ga ne bi rastužili - i na taj način ih prešutno odobrivali, nekad čak i izravno

---

<sup>77</sup> Sani - redni broj *drugi* na arapskom jeziku. Moguće je da je u pitanju slučajnost, međutim, jedan od zadataka analize i jest da pronalazi "slučajnosti" teksta i sve ono što se u njemu navelo "tek tako" i sagledava ga u novom svjetlu i tumači na nov način.

participirajući u njihovoj realizaciji. Za razumijevanje individualnog identiteta gospodina Sanija u ovoj pripovijeci od pomoći može biti analiza strukture kuće/vile na Adžibademu u kojoj su živjeli, koja je i sama svojevrsni izum, odnosno, analiza pronalazaka gospodina Sanija, „automatske“ kupaonice, te kočiju koju „vuče“ bicikl, jer upravo oni skrivaju mapu koja vodi do same srži *drugog* i karakteristika koje ga opisuje:

*Čim se zakorači u ovu vilu koja se izvana ni po čemu ne razlikuje od drugih vila iz vremena kad je izgrađena, perioda vladavine sultana Hamida II, nižu se, jedna za drugom, čudnovatosti... Prije, kad bismo u ovoj kući ostajali u gostima, ja bih u njenim sobama sa puno ogledala, teškim zavjesama spuštenim do pola i poput maršala sa dvora, okićenih vrpčama i pozlatama, ukrašenim namještajem, upoznao prve drhtaje straha što su mi okupirali maštu poput pijanstva, te momente u kojima sve samo od sebe postaje bajka... U ovoj kući su postojala mjesta gdje se slobodno moglo ulaziti, pa, kako se to danas kaže, zabranjene zone, onda, vrata i brave koje su podsjećale na zagonetke, te iritirajuće prepreke pri ulasku i izlasku, i konačno, kao kontrast, koji mi, nažalost, ni dan-danas ne ide u glavu, gomile olakšica za svaku od njih... U vili, za razliku od ostalih kuća, nije bila samo jedna linija stepeništa. Daidža moje majke je dao izgraditi stepeništa svakog pojedinog sprata na različitim stranama kuće. Tako se na posljednji sprat penjalo kraj ulaznih vrata, s desne strane se išlo na drugi, a s lijeve se silazilo u prizemlje. Ja o onome koji naumi da s drugog kata stigne na treći, najprije mora sići na prvi kat, a odatle se uspeti na kat iznad. Još gore je što su se kraj vrata za ove stepenice nalazila i vrata nekoliko ormara koja su ličila na njih... čak su se i ukućani znali u večernjim satima zbuniti u vezi s njima, dok su oni koji nisu tu stanovali gubili dosta vremena i mučili se dok bi ih pronašli. (Tanpınar 1999: 95- 98)*

Kuća je komplikovana, puna „nepotrebnih“ detalja koji je i čine posebnom - tako je i daidža i za ukućane i za goste ostao intrigantna enigma i onda kad su razumijevali njegove postupke, ali i onda kad bi ostali „zbunjeni“ njegovim odgovorima i rješenjima. Kada je riječ o drugom dijelu slagalice koja, kad se sastave svi dijelovi, treba dati jasnije konture *drugog*, unutar opisa (automatske kupaonice) nalaze se mjesta na kojima na površinu izbija, kako sugestija pripovjedača, tako i element koji je i u njegovom podsvjesnom. To je prije svega jasni nagovještaj funkcionisanja *drugog*:

*Znao je svom izumu, ili bilo kojem projektu na kome je radio, priključiti sve što mu je slučajno zapalo za oko. Bilo je prirodno da će ovakav intelekt zanemariti razmišljanje o funkcionalnosti. (Tanpınar 1999: 102)*

Osim toga imamo i ucrtan detalj više o pripovjedaču/ impliciranom autoru.



*Iskreno rečeno, ova sprava, sa grijačem koji je podsjećao na malu uskotračnu lokomotivu postavljenu vertikalno, više je izgledala kao mjesto gdje se sprovode prijatna (!N.Ž.) i surova mučenja, a ne prostor za kupanje. ( upisi mazohizma) (Tanpinar 1999: 102)*

Pored iscrpnih opisa izgleda i sastava mašine, navodi se i živi prikaz situacije pri njenoj upotrebi:

*Najprije se jakim piskom iznenada oglasi grijač koji se potmulo zagrijavao dok ste se vi svlačili, poslije, i to nakon što nasapunjate glavu, česme za vruću i hladnu vodu se pomiješaju, čudnovate pištaljke koje zvižde vam povećavaju uzbuđenost, i kako temperatura raste i što se voda više grije, to pometnja dostiže neopisive razmjere, a vi se gušite u oluji pare i vrele ili hladne vode sve dok ne uskočite pod vanjski tuš... poslije toga osoba koja se kupu samo (podvukla N.Ž) treba sjesti pred kadicu pričvršćenu malo dalje na zidu i isprobati pipe za vrelu, hladnu ili mlaku vodu... Međutim, ove pipe nisu radile same. S obzirom da ovako važna operacija prolazi kroz kontrolu različitih zupčanika i aparata ugrađenih u zidu, najprije se pokretao veliki točak na zidu s lijeve strane, onda bi se lagano zanjihalo klatno sata koje je s točkom obrazovalo pravi ugao i nategnula četiri zavrtnja iznad grijača, tad bi potekla voda iz pet pipa koje su također bile smještene na tom mjestu. Kad se tako sve pripremi i vi se možete početi kupati. Uz sve ovo treba imati u vidu i mogućnost da ćete pod tušem zaraditi upalu pluća ili da ćete tri dana podnositi bolove u očima jer ste morali otvoriti oči kako biste se obukli a da prethodno niste mogli sprati sapunicu s lica. (Tanpinar 1999: 103)*

Konačno, pripovjedač prepušta riječ samom gospodinu Saniju da objasni *izum* koji je *okrunisao čitav njegov život*, kao da tim informacijama iz prve ruke želi obezbijediti što bolji uvid u način razmišljanja *drugog*:

*To je drugo. To (kočija) je već odavno postojalo. Ja sam do svog izuma došao modifikujući, unaprijeđujući i usavršavajući jedan drugi predmet. Najprije sam bicikl na dva točka pretvorio u vozilo na četiri. Poslije sam ugradio krov i tako omogućio da vožnja u njemu bude komforna. Sad razmišljam kako da spriječim umaranje ruku i nogu prilikom upravljanja. I zbog toga hoću upregnuti konja! (Tanpinar 1999: 106)*

Ovi opisi, osim da nasmiju, što se dešava na narativnom nivou, imaju za cilj predstaviti osobine, u ovom slučaju, posebnosti ljudskog uma i ukazati na tretman koji neko dobije samo ukoliko se vodi drukčijim principima od onih koji su prihvaćeni kao centralni, mjerodavni dakle. Promatrana tako, i ova se pripovijetka dekodira kao parabola iskustva stvarnog autora.

Novije studije<sup>78</sup> bilježe kako je Tanpınar bio svjestan da njegovo djelo ne dobija pažnju koju zaslužuje, da ga ljudi doživljavaju na pogrešan način, da u startu odbacuju njegovo djelo kao isuviše komplikovano, drukčije, strano. Projicira se i autorova potraga za ispunjenošću i njegova želja da bude kao *drugi*/subjekt ovog teksta, da nastavi odabranim putem i stvara šta on želi i onako kako to njemu odgovara, bez obzira šta ljudi kažu ili urade, jer je to ono što ga čini sretnim/potpunim:

*Gospodin Sani je jedini čovjek od svih ljudi koje sam poznao koji je znao kako biti sretan. Uprkos svim uzaludnim projektima, troškovima zbog kojeg je njegova porodica dospjela do prosjačkog štapa i raznim glupostima, i iako nikad nije prihvatao savjete, umro je spokojan, ubijeden u svoju genialnost. (Tanpınar 1999: 108)*

Upravo je nota humora ono što izdvaja *Vilu na Adžibademu* od drugih pripovjedaka opusa, prisutna je kroz cijeli tekst, odnosno, pripovijedanje je oplemenjeno sa dosta duhovitih opaski, što ovoj priči osigurava još jedan element za oznaku jedinstvene. Tanpınar je, majstor izražavanja kakav jest, uz prenošenje vlastitih stavova, odabirom riječi čitateljima nametnuo perspektivu/rezon djeteta. Svi događaji, opisi i komentari pripovjedača su takvi, tako da ga skoro možemo čuti i vidjeti kako očaran čudnovatošću života u vili i njenim vlasnikom upoznaje i usvaja novi svijet i njegove principe:

*Ukoliko me prijatelji smatraju neozbiljnim, ako osuđuju to što se smijem svemu i svačemu, ili ako im smeta što sam nezainteresovan za projekte koji u njima bude velike nade i uzbuđenja, ukratko, ako ne posjedujem sposobnost da budem kao ostali, i da zajedno s njima koliko toliko očuvam zdrav razum - a to je valjda jedan od najvažnijih preduslova uspjeha u životu - jedini odgovoran za to je, bez svake sumnje, daidža moje majke, odnosno, ova izvanredna kupaonica, njegov izum. (Tanpınar 1999: 99-100)*

Iz načina na koji su lik, njegov *rad* i događaji koji ga okružuju postavljeni i kako su opisani kao pozicija gdje stil života prerasta u humoresku, proizilazi da je ovo priča o sublimaciji, te pokušaju da se bude sretan/koristan - na kraju se ti pokušaji, na ravni *drugog*, u njegovom mikrokosmosu, i ostvaruju.

---

<sup>78</sup> İnci Enginün, Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Dergâh Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2008. Autorice su u ovoj knjizi po prvi put javnosti predstavile Tanpınarov dnevnik u dvije sveske i tri sveske u kojima je bilježio utiske za vrijeme svojih putovanja po Evropi i na taj način izmijenile neke davno utvrđene sudove o autoru u njegovom djelu, odnosno iznijele dosad nepoznate činjenice.

## Zaključak

*Vilu na Adžibademu* je pripovijetka koju se može različito tumačiti. Njene dimenzije otvaraju prostor za promišljanje, ne samo po pitanju identiteta i procesa koje ovaj pojam podrazumijeva, nego i o mnogim drugim elementima od kojih je sastavljena. U ovoj pripovijeci u fokusu priče je bilo *drugo*, koje nije samo nepokretni, neoglašeni označitelj identiteta nekog subjekta, ono jest subjekat teksta, sa svim karakteristikama koje su mu osigurale predznak drugačijeg. Štaviše, ovdje je priča, koja funkcionira kao imaginacija poretka u kojem je realnost teksta prepolovljena između običnog i ekscentričnog, bila sužena upravo na njegov prostor, prostor subjekta priče/*drugog*, sve s ciljem pronalaska istina na kojim počiva. Kako ekscentrično uvijek otvara prostor za razmišljanje i u znaku je nastojanja da se pronade ključ po kojem će se razumijevati, i ova pripovijetka, odnosno pripovjedač/učesnik/rezoner događaja nam je već na prvim stranicama u vidu prologa ponudio naznake koje trebamo pratiti da bismo došli do odgovora. U pripovijeci *Vila na Adžibademu* pripovijedanje je organizovano tako da se može uočiti da je pripovjedač sugestivan u svojim stavovima po pitanju gledišta o životima ljudi, njihovoj egzistenciji, pa čak i određivanju parametara *normalnog*.

Pored toga, on je unaprijed dao sliku *drugog*/subjekta u okviru binarizama gdje s jedne strane stoji *drugi*, koji predstavlja čudno/drukčije, a suprotnu stranu čini sve ono *što/kakvo uređenjem treba i biti*. Likovi su, tako, spram centralnog identiteta stekli različite predstave, a time kao da se htjelo istaknuti apsurdnost bilo kakvih identitetskih zadanosti. Na kraju, nakon procesa skidanja velova koji prekrivaju suštinu onog što je okarakterisao kao *zazorno*, pripovjedač je odao subjektu teksta priznanje, čak zahvalnost, jer je u tom procesu imao priliku sagledati stvari/sebe u drugom svjetlu. U navedenom kontekstu mogao se iščitati i njegov eksplicitan stav kako su identiteti u konačnici odraz prilika u kojima lik živi i u kojima se razvija, a ne unaprijed određene kategorije. Razgovori (priča) među likovima postali su metafora za "međuprostor" u kojemu se neutraliziraju razlike, odnosno, kontekst međusobnog razumijevanja dviju strana. Stečen je dojam da se poistovjećivanjem/ugledanjem prenosi poruka kako svako može slobodno oblikovati vlastiti identitet, drugim riječima, čovjek može biti ono što želi. Bilo da je to posmatrano kao pozitivno ili negativno. U konačnici, svako negativno koje je dio određenja pozitivnog sadržaja jeste i njegov integralni sastojak.

## ***Izvori***

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1999), *Hikâyeler*, 6. izdanje, Dergâh Yayınları, İstanbul

## ***Literatura***

- Banarlı, Nihat Sami (1998), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Basımevi, İstanbul
- Barbara, Henry (2006), “Između političkog identiteta i individualnosti”, *Identitet i politika*, uredio, Cerutti, Furio, Politička kultura, Zagreb
- Beljinac, Nikola (2009), “Politika priznanja partikularnih identiteta“, *Sintezis I/1*, Beograd
- Biti, Vladimir (2000), *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica Hrvatska, Zagreb
- Cerutti, Furio (2006), “Identitet i politika“, u *Identitet i politika*, uredio, Cerutti, Furio, Politička kultura, Zagreb
- Kabaklı, Ahmet (1997), *Türk Edebiyatı*, III Cilt, Dokuzuncu Baskı, İstanbul
- Kantarcıoğlu, Sevim (2004), *Yapıbozumcu ve Semiotik Yaklaşımlar Işığında Tanpınar Hikayeleri*, Akçağ, Ankara
- Laclau, Ernesto (2003), “Univerzalizam, partikularizam i pitanje identiteta“, *Reč, časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd, (157-168)
- Lakan, Žak (1983), *Spisi*, Prosveta, Beograd
- Lešić, Zdenko (2002), *Poststrukturalistička čitanka, Nova čitanja*, Buybook, Sarajevo
- Lešić, Zdenko i drugi (2005), *Savremena tumačenja književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo
- Moran, Berna (1999), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınlar, İstanbul
- Navaey, Azra Abadžić (2004), “Nadilaženje dvojnosti“, *Zarez* 132, Zagreb
- Okay, Orhan (2000), *A.H. Tanpınar*, Şule Yayınları, İstanbul
- Okay, Orhan (1992), “Tanpınar’dan Acı Bir İroni Acıbadem’deki Köşk”, *Yedi İklim*, Sayı 1, İstanbul
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001), *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1970), *Yaşadığım Gibi*, Haz.: Birol Emil, Türkiye Kültür Enstitüsü, İstanbul

- Türkçe- Sırpça Sözlük (1997), haz. Slavoljub Đinđić, Mirjana Teodosijević, Darko Tanasković, TDK Yayınevi, Ankara
- Türkçe Sözlük (2005), TDK Yayınevi, Ankara

## AHMET VEFİK PAŞA VE BURSA OSMANLI TİYATROSU (1879-1882)

Okt. Dr. Nursal KUMAŞ

Uludağ Üniversitesi

nkumas@uludag.edu.tr

### ÖZET

Türk kültüründe tiyatro, Tanzimat döneminden itibaren batılılaşmanın bir aracı olarak görülmüştür. Bu anlayışın bir yansıması olarak Bursa'da, Hüdavendigâr Vilayeti Valisi Ahmet Vefik Paşa'nın girişimleri ile kendi adını taşıyan bir tiyatro binası açılmıştır. Bursa halkı için bir ilk olma özelliği taşıyan bu tiyatrodaki yine ilk defa 15 Eylül 1879 tarihinde Ahmet Vefik Paşa tarafından Moliere'den çevrilip Türkçeye uyarlanan Meraki isimli piyes sergilenmiştir.

Halk tiyatro oyunlarını bir ortaoyunu olarak görmüş ve bir meddahı izler gibi oyuncularını izlemiştir. Ahmet Vefik Paşa, tiyatro gösterilerini seyirci ile birlikte izlemiş ve kendine özgü sergilediği davranışlar ile seyirciye örnek olmuş ve bir seyirci kültürü oluşturmaya çalışmıştır. Bizzat Ahmet Vefik Paşa'nın Fransız tiyatrosundan- özellikle de Moliere'nin eserlerinden yaptığı çeviriler, Bursa halkının beğenisine sunulmuştur. Güllü Agop Tiyatro Grubu, Osmanlı Dram Kumpanyası, Komik Hasan Efendi Kumpanyası gibi birçok gezici kumpanya da bazı dönemlerde Bursa'ya gelip bir süre gösterilerini sergilemişlerdir.

Bursa halkı -başlangıçta Ahmet Vefik Paşa'nın zorlamasıyla olsa da-zamanla tiyatro gösterilerine yoğun ilgi göstermiştir. Ahmet Vefik Paşa'nın tiyatroya olan bu tutkusu ve Bursa halkına tiyatro kültürü kazandırmak için yapmış olduğu büyük çaba ne yazık ki 1882 yılında onun valilik görevinden alınmasıyla sonuçsuz kalmıştır. Ahmet Vefik Paşa'nın şehirden ayrılması ile birlikte yaklaşık dört yıl hizmet vermiş olan Ahmet Vefikpaşa Tiyatrosu kapanmış ve cumhuriyet dönemine kadar Bursa'da tiyatro faaliyetleri pek de istenilen başarıyı gösterememiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tiyatro, Ahmet Vefik Paşa, Bursa, Osmanlı Dönemi, Kültürel Faaliyetler.

## AHMET VEFİK PASHA AND BURSA OTTOMAN THEATRE (1879-1882)

### ABSTRACT

In Turkish culture, Western style theatre was seen as one of the means modernization starting from the Tanzimat Period. As a reflection of this understanding, with the initiative of the governor of Hudavendigar Province, Ahmet Vefik Pasha, the first theatre building was opened in Bursa in 1879. At this building, Bursa Ottoman Theatre players firstly staged the play called 'Meraki' excerpted from the work entitled 'Le Malade Imaginaire' of the French theatre writer, Molière, and adapted by Ahmet Vefik Pasha into Turkish.

At Bursa Ottoman Theatre, the translations and adaptations made by Ahmet Vefik Pasha especially from the works of Molière were presented to the taste of the people of Bursa. The people of Bursa did not have an acquaintance with theatre. For this reason, in order to have the people love theatre, via suggestions of Ahmet Vefik Pasha, humor and musical elements were used in plays. Although initially the people found it strange, they started to show interest in theatre in time. Ahmet Vefik Pasha watched theatre performances together with the audience. He set an example for them with his distinctive behaviors and in one sense tried to have the audience acquire “the culture of watching a play at the theatre”.

Ahmet Vefik Pasha's passion toward theatre and the great effort which he spent to develop theatre activities in Bursa unfortunately remained inconclusive after being discharged from the office of governorship in 1882. Together with Ahmet Vefik Pasha's leaving the city, the Bursa Ottoman Theatre having given service for about three and a half years was closed. Starting from this date until the Republican Period, not a theatre was opened locally to stage a play in the city. Theatre activities in the city could only be continued with plays staged by a few traveling theatre companies coming from Istanbul on various dates.

**Key Words:** Bursa Ottoman Theatre, Ahmet Vefik Pasha, Bursa, Theatre, Theatre in Bursa, Ottoman Period Bursa, Molière, Ahmet Fehim, Armenian Theatre Players.

## GİRİŞ

Türkler, Orta Asya'dan getirdikleri birtakım özellikleri ile İslam medeniyeti içindeki birçok sanatsal değeri, Anadolu toprakları üzerinde harmanlayarak çeşitli tiyatro oyunları ortaya koydular<sup>1</sup>. Köy seyirlik oyunları, çengilik, köçeklik, hokkabazlık, karagöz, ortaoyunu, meddah, kukla türleri ve hatta tulûât bu oyunlar arasında yer alır. Bu geleneksel oyunlar, “Türk Temaşası, Halk Tiyatrosu, Seyirlik Halk Oyunları veya Türk Seyirlik Sanatları” isimleri ile anılmasına karşın “Geleneksel Türk Tiyatrosu” isimlendirmesi yaygınlık kazandı. 1839 Tanzimat Dönemi ile birlikte Geleneksel Türk Tiyatrosu kazanmış olduğu etkinliğini yavaş yavaş Batı tarzı modern tiyatro etkinliklerine bırakmaya başladı<sup>2</sup>.

Batı kültürüne ve sanata olan yatkınlıkları nedeniyle Osmanlı Ermeni tebaasının tiyatroya ilgi göstermesi ve dönemin padişahlarının da tiyatro sanatçıları desteklemesi neticesinde, Batı tarzı tiyatro faaliyetleri, 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişim göstermeye başladı. Ermeni sanatçılar, başlangıçta yalnızca Ermenice olarak sundukları temsillerini, hükümetten “Türkçe temsil vermek için on yıllık tekel imtiyazı” alınca, Türkçe olarak sunmaya başladılar<sup>3</sup>. Osmanlı tiyatrolarında, bu dönemde Batı klasiklerinden çevrilen ve uyarlanan oyunlarla birlikte, yerli Türk yazarların da oyunları sahnelenmekteydi. Özellikle 1872-1873 dönemi tiyatro faaliyetlerinin en başarılı olduğu bir dönem oldu. Fakat Namık Kemal'in, Vatan Yahut Silistre isimli oyunun yarattığı tesirin etkisiyle Osmanlı Hükümeti tiyatro oyunlarına sıkı bir denetim getirdi. 1884 yılında Gedikpaşa Tiyatrosu'nun yanmasıyla da Batı tarzı tiyatro faaliyetlerine bir süreliğine ara verilmek zorunda kalındı<sup>4</sup>.

### Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) ve Tiyatro

Bursa'da Batı tiyatrosu, bir Osmanlı devlet adamı olan Ahmet Vefik Paşa'nın teşvikleri ve yardımlarıyla faaliyete başladı. Bu nedenle öncelikle Paşa'yı tanımak ve devlet adamlığının yanında tiyatrocunun ve sanatçı kimliğini incelemek gerekir.

Ahmet Vefik Paşa, 3 Temmuz 1823 tarihinde (23 Şevvâl 1238)<sup>5</sup> İstanbul'da dünyaya geldi. Büyükbabası, Fransızca'ya hâkim oluşu ve Batı kültürü ile yakın ilişki içinde olması nedeniyle,

---

<sup>1</sup> Bazı tiyatro çevreleri bu oyunların tiyatro veya sanat sayılıp sayılmayacağı konusunda farklı görüşlere sahiptir.

<sup>2</sup> Dilaver Düzgün, “Geleneksel Türk Tiyatrosu”, **Türkler**, c.15, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, ss.487-488. Geleneksel oyunlardan biri olarak listede yer alan tulûât aslında, Batılı tarzdaki modern tiyatro öğelerini de önemli ölçüde içinde barındırır (s.488).

<sup>3</sup> Ebru Burcu, “Yenileşme Dönemi Türk Tiyatrosu ve Ahmet Vefik Paşa”, **Türkler**, c.15, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, s.503.

<sup>4</sup> Bora Özkula, “Dünden bugüne Bursa'da tiyatro”, **Bursa Defteri**, BURDEF Yay., Bursa, 2002, ss.104-106.

<sup>5</sup> Ahmet Vefik Paşa'nın doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi mevcut değildir. 1813-1823 dönemi arasında çeşitli kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. (“Ahmet Vefik Paşa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c.2, Türkiye Diyanet



Dîvân-ı Hümâyün'da tercüman olarak görevlendirilmişti. Bir devlet memuru olan Babası Rûh-üd din Efendi ise bir süreliğine Paris Büyükelçiliği'nde maslahatgüzar olarak görev yapmıştı. Ahmet Vefik Paşa, bu dönemde babasıyla beraber Paris'te bulundu ve o devrin gözde okullarından biri olan Saint Louis'de lise tahsilini tamamladı. Böylece Fransız kültürünün etkisi altına girdi. Memurluk döneminde, Londra'da elçilik kâtipliği görevinde bulundu ve bununla beraber Avrupa'nın çeşitli şehirlerini görme ve tanıma fırsatı buldu. Ahmet Vefik Paşa'nın tiyatroya olan ilgisi, Fransa'daki öğrencilik yıllarında başladı ve memurluk döneminde artarak devam etti<sup>6</sup>.

Birçok Osmanlı aydını gibi Ahmet Vefik Paşa da, Batılılaşma aracılığıyla devletin çöküş sürecinden kurtulacağını düşünüyordu. Paşa'ya göre Batılılaşma, körü körüne bir taklit değil, modernlik ile geleneğin bir sentezi olmalıydı<sup>7</sup>. O, Batı'nın tekniği ile bilimsel, sanatsal düşünce anlayışını kendi milli ve örfi değerlerimizle harmanlayıp halka sunma eğilimindeydi<sup>8</sup>. Böylelikle hem milli değerlerimizden kopmamış hem de Batılı bir düşünce yapısına kavuşmuş olacaktık.

Paşa, tiyatroyu halkın eğitilmesinde ve ülkenin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmasında bir araç olarak görüyordu<sup>9</sup>. Tiyatro yoluyla geniş halk kitlelerini eğitmek teoride belki mümkündü fakat pratikte bu nasıl yapılacaktı? Dinsel ve ahlaki değerlerle içine kapanmış, Batıdan gelen her türlü ürünü bir kültür erozyonu veya ahlaki yozlaşma olarak değerlendiren birtakım tutucu din görevlileri ile onların etki alanına girmiş olan geniş halk kitleleri, tiyatroya nasıl çekilecek, kısacası tiyatro seyircisi nasıl oluşturulacaktı?

Ahmet Vefik Paşa, halkın tiyatroya çekilmesi için tiyatronun bir eğitim aracı yanında bir eğlence aracı olması gerektiğini de düşünüyordu<sup>10</sup>. Türk halkı, Geleneksel Türk Tiyatrosu'ndaki köy oyunlarından bu eğlenceye aşinaydı. Öyleyse halka bildiği bir şeyi sunmak gerekiyordu. Geleneksel halk oyunlarındaki güldürü ögesi tiyatroya taşınabilirdi. Fransız oyun yazarı Molière'in (1622-1673) eserleri bu amaç için oldukça uygun görünüyordu. Molière

---

Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1989, ss.143-157.) Bu çalışmada, en yaygın kullanılan tarih benimsenip kullanıldı.

<sup>6</sup> Refik Ahmet Sevengil, **Türk Tiyatrosu Tarihi III Tanzimat Tiyatrosu**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, ss.112-113.

<sup>7</sup> Béatrice Saint-Laurent, "Bir Tiyatro Âşığı: Ahmed Vefik Paşa ve XIX. Yüzyılın Sonlarında Bursa'nın Yeniden Biçimlendirilişi", **Bir Masaldı Bursa**, Haz. Ergun Yenal, YKY., Bursa, 2008, s.107.

<sup>8</sup> Namık Ardalı "Zoraki Modernite:İki İleri Bir Geri!", **Bursa'da Yaşam (Olay Gazetesi Eki)**, Bursa, 2005, s.62.

<sup>9</sup> Ali, Özçelebi, "Ahmet Vefik Paşa, Bursa ve Moliere", **Saat, Bursa Suları**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa, 2001, s.28.

<sup>10</sup> Özkula, a.g.m, ss.104-125.

oyunlarında güldürü ögesini kullanmakta fakat güldürürken de bir takım sosyal mesajlar vererek insanları düşünmeye sevk etmekteydi<sup>11</sup>. Ahmet Vefik Paşa, bundan dolayı Molière'in eserlerinden oldukça etkilendi. Fransız toplumu için yazılmış bu eserler neden Türk toplumuna sunulamazdı? Fakat Türk halkı Molière'in sanat dilini anlamakta güçlük çekebilirdi. Üstelik Molière'in ortaya koyduğu kişilikler, Türk toplumuna hitap etmiyordu. Türk halkı ancak kendi kültürel değerlerine uygun, bildiği, tanıdığı tiplere daha çok itibar etmekteydi. Ahmet Vefik Paşa bu durumun farkındaydı. Bu nedenle, Molière'in, *Le Mariage Forcé* (Zorla Evlenme) ve *Le Médecin Malgré Lui* (Zoraki Hekim) isimli oyunlarını bire bir çevirmek yerine, içeriklerini değiştirmeden, oyun kahramanlarının isimlerini ve şivelerini değiştirerek, 19.yüzyıl Osmanlı toplum yapısının adet ve geleneklerine göre yeniden uyarladı<sup>12</sup>. Her iki oyun 1869 yılında kitap olarak basıldı ve *Zor Nikâh* isimli oyun yine aynı yıl İstanbul Gedikpaşa Tiyatrosu'nda oynanmaya başladı<sup>13</sup>. Paşa, Türk diline ve Fransızcaya hâkimdi<sup>14</sup>. Bu kendisi için bir avantajdı ve O bu avantajını çok iyi kullandı. Çevirilerinde ve uyarlamalarında halkın anlayabileceği sade bir dil kullanmayı özellikle tercih etti. Ahmet Vefik Paşa, Molière'in tam otuz dört oyununu bizzat kendi çevirdi veya uyarlamasını yaptı<sup>15</sup>. Bu oyunlardan on dokuzu, *Hudâvendigâr Vilâyeti Matbaası*'nda basıldı ve "Molière Tercümesi" adı altında, bir ciltte toplandı. Günümüzde basılı bu eserlerden on altısı mevcut olup, ne yazık ki üç oyun kayıptır<sup>16</sup>.

### **Bursa Osmanlı Tiyatrosu (1879-1882)<sup>17</sup>**

<sup>11</sup> Bayram Yıldız, "Adaptasyon Meselesi, Ahmet Vefik Paşa ve Zoraki Tabib Örneği", **Turkish Studies (Türko-  
loji Araştırmaları)**, Ed. Doç.Dr. Atabey Kılıç, Araş.Görev.Sibel Üst, volume: 2/3, Summer 2007, s.642.

<sup>12</sup> "Ahmet Vefik Paşa", **50 Ünlü Vali Meşhur Valiler**, Haz. Hayri Orhun, Celâl Kasaroğlu, Mehmet Belek, Kâzım Atakul, İçişleri Bakanlığı Merkez Valileri Bürosu Yayını, sayı:1, Ankara, 1969, s.70.

<sup>13</sup> Sevengil. a.g.e., s.62,115-116.

<sup>14</sup> Leila Erder, *Thayer The Making of Industrial Bursa: Economic Activity and Population in a Turkish City 1835-1975*, Princeton University, 1976, p.246.

<sup>15</sup> Özçelebi, a.g.m., s.27. Ahmet Vefik Paşa'nın çevirme ve uyarlama olarak yazılmış tiyatro eserlerinin yanında bilimsel eserleri ve romanları da bulunmaktadır. Bilimsel eserleri; *Sâl-nâme* (*Sâl-nâme-i Devlet-i Osmaniye-1846-1847;1848-1849*), *Müntehabât-ı Durub-ı Emsâl* (*Atalarsözü-1852*), *Hikmet-i Tarih* (1863), *Şecere-i Türkî* (1864), *Fezleke-i Tarih-i Osmanî* (1869), *Lehçe-i Osmânî* (1888-1889). Roman Çevirileri: *Telemak* (1880-1881), *Ermani* (*Hernani*), *Gil Blas Santillaninin Sergüzeşti* (1886), *Hikâye-i Hikemiye-i Mikramega* (1871) (*Sevim Güray, Ahmet Vefik Paşa*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, ss.14-18).

<sup>16</sup> Ahmet Vefik Paşa'nın, Molière'den çevirdiği veya uyarladığı eserler için Ek No:1'e bakınız.

<sup>17</sup> Bursa'da, Ahmet Vefik Paşa tarafından yaptırılan ve 1879-1882 tarihleri arasında faaliyet gösteren tiyatronun kapısının üstünde *Temâşâhâne* ismi yer almaktadır (Uğur Ozan Özen, **Bursa Tiyatro Tarihi (1879-1958)**, c.1, Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Basılmamış Notlar, Bursa, 2010, s.7). Bu ismin yanında "Temâşâhâne-i Hudâvendigâr Tiyatrosu" veya "Temâşâhâne-i Osmânî" kullanımı da mevcuttur (Sinan Çuluk, "Bursa'nın İlk Tiyatrosuna Ait Mukavele ve Türk Tiyatro Tarihinin En Eski Biletleri", **Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi**, Bursa Araştırmaları Vakfı, s.37, 2012, s.13.). Bu çalışmada "Bursa Osmanlı Tiyatrosu" başlığı ve ifadesi kullanılmıştır.

Ahmet Vefik Paşa, 3 Şubat 1879 (10 Sefer 1296) tarihinde Hudâvendigâr Vilâyeti valisi olarak Bursa'ya atandı<sup>18</sup>. Bursa'da ilk Batı tarzı tiyatro faaliyetleri onun şehre gelip girişimlerde bulunmasıyla başladı. Bursa Osmanlı Tiyatrosu ile ilgili bilgileri, bu tiyatrodaki oyuncu olarak görev yapmış olan Ahmet Fehim (1856-1930)<sup>19</sup> ile Küçük İsmail'in (1854-1931)<sup>20</sup> hatıralarından, bir başka deyişle birinci ağızdan öğrenmekteyiz.

Güllü Agop Tiyatrosu'nda oyunculuğa başlayıp daha sonra Fasulyacıyan topluluğuna katılan Ahmet Fehim, mesleğinin ilk yıllarında, grupla beraber Bursa'ya geldi ve oyunlarda görev aldı. Sonradan ülke genelinde tanınmış bir tiyatro oyuncusu oldu. Ahmet Fehim, hatıralarında Ahmet Vefik Paşa ile tanıştığını ve Paşa'nın Tovmas Fasulyacıyan'a:<sup>21</sup>

*“Burada kalın, size bir tiyatro yapayım” dediğini ve iki ay içinde eksiksiz şekilde bir tiyatro binası inşa ettirdiğini”* söylemektedir.

Paşa'nın, tiyatro binasının yapılmasından sonra ise gruba:<sup>22</sup>

*“Burada oynayacaksınız ve kira vermeyeceksiniz. Yalnız yılda iki kez Gureba Hastanesi yararına oyun oynayacaksınız”* şeklindeki sözlerini de aktarmaktadır.

Ahmet Vefik Paşa, yeni birtakım Batı kurumlarının ülke içinde inşa edilmesi ile Osmanlı Devleti'nin gelişeceğine ve modernleşeceğine inanıyordu<sup>23</sup>. Onun sözünü ettiği Batı kurumlarından biri de tiyatroydu. Ahmet Vefik Paşa bir tiyatro sevdalısıydı. Tiyatronun sadece

---

<sup>18</sup> Çuluk, a.g.m., s.13.

<sup>19</sup> Ahmet Fehim, **Sahnedeki Elli Sene**, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2002.

<sup>20</sup> Hamit Zübeyir Koşay, “Orta Oyununa Dair Orta Oyuncularından Pişekâr Küçük İsmail Efendi'nin Hatıratı”, **Orta Oyunu Kitabı**, Haz. Abdulkadir Emeksiz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, ss.229-245. Ayrıca Bknz. Türk Yurdu, Sayı:10-24, 1928, ss.8-17.

<sup>21</sup> Ahmet Fehim, a.g.e., (2002), s.8. Tiyatro binasının tamamlanıp açıldığı tarih kesin olarak belli değildir. Fakat Ahmet Vefik Paşa'nın size iki ay içinde bir tiyatro binası inşa edeceğim sözünden hareketle tiyatro binasının 1879 yılı içinde açıldığı söylenebilir. Tiyatro binasının yapımı için gerekli finansmanın nasıl sağlandığı konusu günümüzde bir muammadır. Fakat Ahmet Vefik Paşa'nın valilik görevinden alınmasından sonra yapılan soruşturma çerçevesinde Merkezi Hükümet'in, Bursa Belediyesi'ne gönderdiği bir telgraf bu konuda aydınlatıcı bir fikir verebilir. Telgrafta; “...daire-i belediyenin üç seneden beri bir kâide Dahiliye Nezareti'ne gönderilmemiş olan vâridât ve sarfiyatının...” hesabı sorulmaktadır (BOA,DH.MKT.,1339/92, 6 Zi'l-hicce1299). Ahmet Vefik Paşa'nın da Hudâvendigâr valiliği süresinin üç yıl olduğu dikkate alındığında, Dâhiliye Nezareti'ne gönderilmemiş olan bu gelirlerin tiyatro binası için harcanmış olma olasılığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>22</sup> Ahmet Fehim, a.g.e.(2002), s.8. Ahmet Fehim hatıralarında Gureba Hastanesi yararına demesine karşın Sinan Çuluk'un elde ettiği tiyatro mukavelesine göre; senede iki defa temsil hasılatının verileceği yer ıslahhanedir ve iki yıllık mukavele sürecinde ıslahhaneye dört temsiline hasılatı verilmiştir (Çuluk, a.g.m., s.13).

<sup>23</sup> Beatrice St. Laurent, *Ottomanization and Modernization The Architectural and Urban Development of Bursa and The Genesis of Tradition 1839-1914*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1989, p.54.

Bursa’da değil tüm Anadolu’da yayılmasını arzulamaktaydı. Gökhan Erarslan’ın yazmış olduğu “Paşa Paşa Tiyatro Yahut Ahmet Vefik Paşa” isimli oyunda, Paşa’nın bu düşüncesi onu canlandıran karakter tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:<sup>24</sup>

“Şu tiyatro sanatını Anadolu’nun her köşesine ulaştırmak için ant içmiş idim, lakin mukadderat bizi yalnız Bursa vilayetiyle sınırlı bıraktı. E olsun? Biz bu azimle yola koyulalım da hele... Bakarsın, yaktığımız meşaleyi tutacak nice tiyatro sevdalısı genç gelir ardımız sıra.”

Edmaund Dutable, Ahmet Vefik Paşa’nın bu düşünceyle yaptırmış olduğu tiyatro binasının fiziki görünümünü hakkında şöyle bir betimleme yapmaktadır:<sup>25</sup>

“Tiyatro, Hükümet Konağı Caddesi’nin öbür tarafındaydı ve alçak, ferforje bir çitle çevriliydi. Karşısında masa ve iskemleleriyle kahve olduğu anlaşılan bir meydan vardı. Binanın yarısı ahşap yarısı kâgirdi ve beyaz cephesi sıra sıra sütunların üst kısmında bir alınlıkla son buluyordu. İç kısımda her biri otuz altı locadan oluşan iki balkon vardı, zemin kattaysa banklar ve ayrıca iki sıra iskemle vardı. Orkestra çukuru beş müzisyeni rahatça alabilecek kadar genişti. Aydınlatma sahnedeki sekiz-on kandil ve koridordaki gazyağı lambalarıyla sağlanıyordu. Dış kısmın süslemeleri çağdaş Fransız modellerine göre düzenlenmişti; içerdeki süslemeler de Fransa’daki taşra tiyatrolarının süslemelerini andırıyordu.”

Paşa, hem Bursa’da bulunan tiyatro grubunun çalışmalarını kolaylaştırmak hem de tiyatro faaliyetlerinin devamlılığını sağlamak için kendi başkanlığı altında bir de komisyon oluşturdu. Tiyatro Sevenler Komisyonu (Tiyatro Muhipleri Encümeni) ismi verilen komisyonun üyeleri:<sup>26</sup> Fransız Konsolosu ve Çevirmeni Jemargi ile konsoloshane tercümanı Greguarbay, Avusturya-Macar Konsolosu Falgeyen, Aşar Bakanı Wilhelm Wiesenthal<sup>27</sup>, şehir eşrafından Rasim Bey, Şakir Efendi (Feraizcizâde Mehmet Şakir)<sup>28</sup> ve Hoca İbrahim Efendi’dir. Komisyon üyelerinin

<sup>24</sup> Gökhan Erarslan, “Paşa Paşa Tiyatro Yahut Ahmet Vefik Paşa”, **Tiyatro Sahnesinde Bursa**, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa, 2012, s.104.

<sup>25</sup> Uğur Ozan Özen, sözü edilen tiyatro binası günümüzde Atatürk Heykeli’nin karşısında bulunan Ziraat Bankası’nın bulunduğu yerde olduğunu ifade etmektedir (Uğur Ozan Özen, **Oda Tiyatrosu**, Nilüfer Belediyesi, Bursa, 2013, ss.12-13). Kâmil Kepecioğlu tiyatro binası; “Kitapçı Ali Haydar’ın dükkânı arkasındaydı” (Kâmil Kepecioğlu, **Bursa Kütüğü**, Haz. Hüseyin Algül, Osman Çetin, Mefail Hızlı, Mustafa Kara, Asım Yediyıldız, c.I, Bursa Kültür A.Ş., Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa, 2009, s.95) derken Hasan Tâib ise hatıralarında taştan yapılmış olan tiyatro binasının Sarı Abdullah Mahallesi’nde olduğunu belirtmektedir (Hasan Tâib, **Hatıra ya da Bursa’nın Aynası (Hatıra-Yâhud-Mir’ât-ı Burûsa)**, Haz. Mehmet Fatih Birgül, Bursa İl Özel İdaresi, İstanbul, 2007, s.97).

<sup>26</sup>“Tiyatro”, **Bursa Ansiklopedisi**, c.IV, Yay. Haz. Yılmaz Akkılıç, İstanbul, 2002, ss.177-178.

<sup>27</sup> Wilhelm Wiesenthal (1845-1900), Fransa’da bulunan Saint Louis Lisesi’nden Ahmet Vefik Paşa’nın okul arkadaşısıdır. 1872 yılında eğitimini tamamlayarak yurda dönmüş Maliye Nezareti müfettişliği görevine ardından da Âşar Nazırlığı’na getirilmiştir. Çeşitli gazetelerde tercüman ve yazar olarak çalışmıştır. Yazdığı birçok eser arasında “Fransızcadan Türkçe’ye Cep Lûgati” isimli bir kitabı vardır (**Ahmet Fehim Bey’in Hatıraları**, Haz. Hafi Kadri Alpman, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, s.220).

<sup>28</sup> Ahmet Vefik Paşa’nın Bursa’daki tiyatro faaliyetlerinin geliştirilmesine yönelik katkısı içinde, Bursa’nın kendi içinde yetiştirdiği Feraizci-Zâde Mehmet Şakir’i (1853-1911) de saymak gerekir. Tiyatro Sevenler Cemiyeti’nin de bir üyesi olan Mehmet Şakir, Ahmet Vefik Paşa’dan pek çok yönde etkilendi. Bu etki, Türk dilinin geliştirilip yabancı kelimelerden arındırılması için yaptığı çalışmalarda ve özellikle de Molière’in çizgisinde kaleme almış

bir kısmı sahneye konulacak olan oyunu çevirdi, bir kısmı ise tiyatro grubunun çalışmalarına yardımcı oldu. Bursa Kız Okulu Edebiyat Öğretmeni Hoca İbrahim Efendi ise, çoğunluğu Ermeni asıllı olan grup üyelerinin telaffuzlarının düzeltilmesine yardımcı olmak için güzel okuma ve konuşma (diksiyon) dersleri verdi<sup>29</sup>.

Bursa Osmanlı Tiyatrosu oyuncularını Batılı bir oyunu halkın anlayabileceğinden kuşku duymaktaydı. Oysa Ahmet Vefik Paşa, Molière'i çoktan bir kahraman olarak ilan etmişti. Bursa Osmanlı Tiyatrosu, Paşa'nın, Molière'den, (Le Malade Imaginaire oyunu) çeviri yaptığı Merakî isimli oyununu, 15 Eylül 1879 tarihinde gösterime sunarak tiyatro faaliyetlerine başladı<sup>30</sup>. Bursa halkı başlangıçta çekine çekine ve biraz da meraktan tiyatro salonunu doldurmaya başladı. Ahmet Fehim, tiyatronun ilk gösterimlerinde, halkın Molière'in oyunlarını benimsemeyip yadırgadığını, fakat sonradan bu oyunları çok beğendiklerini ifade ediyor<sup>31</sup>. Çünkü oyunlarda seyirci kendini buldu. Hayatın aksayan, zıt ve komik taraflarını gördü. Üstelik yıllarca şehirde oynatılan Karagöz oyunları ile güldürü ögesine alıştı. Bundan dolayı da tiyatroya olan ilgi gün geçtikçe arttı. Ahmet Vefik Paşa, seyircinin isteklerinin neler olabileceğini düşündü ve oyun sonlarında müzikal konulması fikrini getirdi. Tiyatro oyuncularından sesi güzel bir oyuncunun bu görevi üstlenmesini özellikle istedi. Ayrıca müzikli gösterilere yardımcı olmak amacıyla zabtiyyelerden oluşan bir de mızıkacı takımı kurdurdu<sup>32</sup>. Böylelikle eğlence ögesi daha da güçlendirilecek ve halk bir yandan komedi ve müzik yoluyla eğlendirilecek diğer taraftan da Batılı anlamda eğitilecekti.

---

olduğu eserlerinde görülür. Feraizci-Zâde Mehmet Şakir'in yazdığı tiyatro eserleri şunlardır: İnatçı Yahut Çöpçatan (1885), İcâb-ı Gurur Yahut İnkılâb-ı Muhabbet (1885), Evhâmi (1886), Kırk Yalan Köse (1886), Yalan Tükendi (1886), Teehhül Yahut İlk Gözağrısı (1886). (Feraizci-Zâde Mehmet Şakir, **Kırk Yalan Köse-Yalan Tükendi**, Haz. Nevin Önberk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, ss.9-20; Burcu, a.g.e, s.503; Metin And, **100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1975, s.175.

<sup>29</sup> Özçelebi, a.g.m., s.26.

<sup>30</sup> Ahmet Fehim'e göre, tiyatro yönetmeni Tovmas Fasulyacıyan (1843-1901) yönetiminde kurulan toplulukta üç buçuk yıl boyunca görev alan oyuncular şu isimlerden oluşuyordu: Bayanlar: Bayzar Fasulyacıyan, Takuhi Hiranuş, Koharik Şirinyan, Nıvart, Sofi, Viktorya, Virjinya Zağakıyan; Erkekler: Ahmet Fehim (1851-1930), Canıkıyan, Kevork Holar (1858-1907), Rupen Binemeciyan (1857-1912), Dikran Tosbatyan, Tavit Tıryants (Ahmet Fehim, a.g.e., (2002), s.7). Bu listeye Ahmet Fehim'in yer vermediği Küçük İsmail'i (1854-1928) de dâhil etmek gerekir. Şarasan (Sarkis Tütüncüyan) Osmanlı döneminde görev yapmış Ermeni tiyatrocuları tanıtan bir eser kaleme almıştır. Yukarıdaki listede ifade edilen birkaç isim, bu eserde tanıtılmaktadır (Şarasan, **Türkiye Ermenileri Sahnesi ve Çalışanları**, çev. Boğos Çalgıcioğlu, bgst yay., İstanbul, 2008.)

<sup>31</sup> Ahmet Fehim, a.g.e., (2002), s.10. Bursa halkı sadece oyunları değil aynı zamanda oyuncularını da beğendi. Oyunculardan Hiranuş, gençliği, güzelliği ve şıklığı ile kısa zamanda seyircinin dikkatini çekmeyi başardı. Giydiği elbiseler moda olduğu gibi Bursa esnafı kolonya, mendil, çorap gibi ürünlere onun ismini vererek bir anlamda marka olmasını sağladı (Raif Kaplanoğlu, **Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Bursa (1876-1926)**, Avrasya Etnografya Yayınları, İstanbul, 2006, s.113.)

<sup>32</sup> Sevengil, a.g.e, s.130.

Paşa, tiyatro seyircisi oluşturma işine özel önem veriyordu. Ona göre tiyatro gösterisi izlemek herkesin hakkıydı. Toplumun her kesimi tiyatroya gelmeli ve bu kültür kurumundan kendi payına düşeni almalıydı. Bu amaçla, hayat kadınları dâhil tüm Bursa halkını oyun izlemek için tiyatroya davet etti. Fakat Bursa ahalisi buna pek fazla istekli görünmüyordu. Bu durumda Paşa, tatlı sert üslubunu da kullanarak ve biraz da zorlamayla halkın bilet alıp tiyatroya gelmesini sağladı. Despot bir davranış gibi görünmesine karşın o dönemdeki şartlar düşünüldüğünde, Ahmet Vefik Paşa'nın çok da fazla bir alternatifinin olmadığı anlaşılmaktadır.

İstanbul'da yayınlanan gazetelerde, tiyatro oyunları ile ilgili ilanlar verilmekteydi. Bu ilanlarda oyunun içeriği yanında, oyunu izlerken uyulması gerekli kurallar da sıralanmaktaydı: Gereksiz gülmelerden kaçınmak, uygun olmayan yerlerde alkışlamamak, gürültü etmemek, numaralı biletine bakarak kendisine ayrılmış olan yere oturmak, sigarayı oyun salonunun dışında içmek vb. bu kurallardan sadece birkaçıydı<sup>33</sup>. Ahmet Vefik Paşa da, İstanbul gazetelerinden esinlenerek, tiyatrodaki uyulması gerekli kurallara ilişkin bir broşür hazırlatıp, vilâyet matbaasında bastırıldı ve oyun izlemeye gelen seyircilere dağıtılmasını sağladı<sup>34</sup>. Paşa, broşürde yer alan kuralları bizzat kendi uyguladı ve seyirciye bir anlamda rol model oldu. Kurallara uymayan seyircileri önce mimik hareketleri ile ikaz etti, davranışın devamı halinde de sözlü olarak uyardı.

Bursa Osmanlı Tiyatrosu oyuncularını, Bursa'da üç buçuk yıl kaldı ve bu süre içinde, Paşa'nın Molière'den çevirip, uyarlamış olduğu otuz dört oyunu gösterime sundu<sup>35</sup>. Yılın dokuz ayı gösterilerini sunan grup, yaz ayları boyunca toplam üç ay tatil yapıyordu. Bazı günleri yalnızca kadınlara ait olmak üzere, haftanın üç günü temsil veriyordu<sup>36</sup>. Çalıştıkları süre içinde de, bir devlet memuru gibi maaş alıyorlardı. Ahmet Fehim, ayda iki altın lira aldığını söylemektedir<sup>37</sup>. BOA belgelerine göre, tiyatro oyuncularından: Ahmet, Bogos, Agop, Dikran, Nuri, Davut, Kigork ve Rupen'e aşâr memuru unvanı ile maaş verilmekteydi<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Sevensil, a.g.e., s.123.

<sup>34</sup> Özen, a.g.e., (2010), s.42.

<sup>35</sup> Ahmet Fehim hatıralarında dört buçuk yıl kaldık demektedir (Ahmet Fehim, a.g.e., (2002), s.10).

<sup>36</sup> Özçelebi, a.g.m., s.26.

<sup>37</sup> Ahmet Fehim, a.g.e., (2002), s.9.

<sup>38</sup> BOA, DH.MKT., 1339/92, 6 Zi'l-hicce 1299. Merkezi hükümetin bu durumdan haberdar olmadığı belgeden anlaşılmaktadır. Sözü edilen oyuncuların, Ahmet Vefik Paşa'nın emriyle mi aşâr memuru olup maaşa bağlandıkları, bu oyuncuların her iki vazifeyi birlikte mi yürüttüğü veya yalnızca kâğıt üzerinde mi bu işi yaptıkları konusu henüz aydınlanmış değildir. Fakat Ahmet Fehim'in "ayda iki altın alırdık" sözü de hatırlandığında, bu paranın aşâr memurluğu karşılığında mı verildiği sorusu da belirsizdir. Üstelik belgede sözü geçen: Bogos, Agop, Dikran, Davut ve Kigork isimli oyuncular Ahmet Fehim'in verdiği isimler arasında yer almamaktadır. Bu durum, tiyatrodaki sürekli bir oyuncu değişimi olduğunu göstermektedir.

## Bursa Osmanlı Tiyatrosu'nun Kapatılması

Şehrin dini mensupları ile vilâyet idaresinde çıkarları sarsılan birtakım memur, Ahmet Vefik Paşa'nın tiyatroya olan bu ilgisinden rahatsız olmaya başladı. Onlara göre tiyatro bir kültürel yozlaşmaydı. Tiyatro oyuncularını hafifmeşrep tavırları ile halka kötü örnek olmaktadır. Örfümüze ve dinimize uygun olmayan birtakım Batılı fikir ve düşünceler halka empoze edilmekteydi. Bu durum hoş karşılanamazdı. Ahmet Vefik Paşa, vilâyetin bütün idari işlerini savsaklamaya başlamış, mesaisinin tümünü tiyatroya ayırmıştı. Vilâyetin tüm imkânlarını tiyatronun açılmasına ve faaliyetlerini sürdürmesine sunmuştu. Bu durum derhal saraya jurnallenmeliydi. Osmanlı Hükümeti bu yönde şikâyetleri alır almaz harekete geçti ve bir soruşturma komisyonu kurdu. Bu komisyonun başına Ferit Bey (1852-1914) getirildi<sup>39</sup>. Ferit Bey, soruşturmasını tamamlayarak Ahmet Vefik Paşa hakkında on üç maddelik bir rapor hazırladı. Bu raporun onuncu ve on birinci maddeleri tiyatro ile ilgili olup dikkat çekicidir. Bu maddelerde yer alan suçlamalar kısaca şöyledir:<sup>40</sup> Tiyatroyla meşgul olması, piyeslerin provalarına katılması, vilâyet matbaasında izinsiz olarak bilet bastırması ve bu biletleri almaları için halkı ve memurları zorlaması, yine matbaada izinsiz olarak on dokuz piyesi bastırması ve bundan dolayı matbaaya yirmi bin kuruş borçlanması, hayat kadınlarının izleyici olarak tiyatroya alınması, tiyatro faaliyetleri için zabtiyyelerden oluşan bir mızıka takımının kurulması, kız mektebi hocasını tiyatro oyuncularına hoca olarak tayin ederek kız öğrencilerin okula devam etmelerine engel olması...

Ahmet Vefik Paşa, bu rapor sonucunda 16 Ekim 1882 (3 Zi'l-hicce 1299) tarihinde görevinden azledildi<sup>41</sup>. Bu azilden bir gün sonra Hudâvendigâr Valiliği'ne gönderilen bir telgraf oldukça ilginç gözükmektedir. Telgrafın içeriğinde;<sup>42</sup> “*Tiyatro masrafları için Mudanya halkına 45.000 kuruş bırakılmasının kabul edilme gerekçesi*” sorulmaktadır. Bu telgraftan, kapatılan Bursa Osmanlı Tiyatrosu'nun yerine Mudanya'da başka bir tiyatro açma girişiminde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ahmet Vefik Paşa'nın, valilik görevinden alınması sonucunda Bursa Osmanlı Tiyatrosu'nun faaliyetlerine son verildi. Fasulyacıyan ve ekibi Bursa'dan ayrılmak zorunda kaldı<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Ferit Bey, sonradan sadrazamlığa getirildi ve Avlonyalı Ferit Paşa olarak anıldı (Sevengil, a.g.e, s.130).

<sup>40</sup> Özen, a.g.e.,(2010), s.180; Güray, a.g.e., ss.70-71; Sevengil, a.g.e, s.130.

<sup>41</sup> Çuluk, a.g.m., s.13. Ahmet Vefik Paşa bu azilden sonra 30 Ekim 1882 tarihinde yalnız üç günlüğüne başvekilliğe getirildi. Bu onun son görevi oldu. Bundan sonraki yaşamını bilimsel çalışmalara ayırdı. 2 Nisan 1891 tarihinde yoksulluk içinde hayatını kaybetti (Güray, a.g.e.,14).

<sup>42</sup> BOA, DH. MKT.,1339/90, 4 Zi'l-hicce 1299.

<sup>43</sup> Ahmet Fehim, a.g.e, (2002), s.11. 1882 yılından 1957 yılında Ahmet Vefik Paşa Tiyatrosu'nun açılmasına kadar Bursa'da yerleşik ve etkin tiyatro faaliyeti olmadı (**50 Altın Yıl Bursa Devlet Tiyatrosu**, Bursa Devlet Tiyatrosu-Osmangazi Belediyesi, Bursa, 2008, s.12, 17).

## Şehirde Cumhuriyet Dönemi'ne Kadar Tiyatro Faaliyetleri

Bursa Osmanlı Tiyatrosu'nun kapanmasından sonra, 1889-1890 döneminde Hudâvendigâr Vilâyeti valiliği yapan Mahmud Celâleddin Paşa, Ahmet Vefik Paşa'nın açmış olduğu yolda ilerlemek istedi ve bu nedenle şehirde kapatılmış olan tiyatroyu yeniden canlandırmak için girişimlere başladı. Bu amaçla dönemin ünlü tulûât oyuncusu Abdürrezzak (Abdi) Efendi<sup>44</sup> ile birlikte birçok oyuncunun İstanbul'dan gelmesini sağladı ve geliri Bursa'nın mahalle mekteplerine bırakılmak üzere bilet bastırarak ücret karşılığında halka sattırdı. Mahmud Celâleddin Paşa: *“ilim ve eğitimin yayılıp halkın terbiyesinin sağlanması ve yine halkın etraflıca bilgi sahibi olup kabiliyetlerinin ortaya çıkarılmasının ancak buna bağlı olacağını”* duyuru yoluyla şehir halkına bildirdi. Tiyatronun açılışı için hazırlıklar yapılırken, İstanbul'dan gelen oyuncular arasında iffetsiz kadınların olduğu gerekçesiyle oyuncu Abdürrezzak (Abdi) Efendi, Osmanlı Hükümeti tarafından geri çağırıldı. Mahmud Celâleddin Paşa'da bu karara uymak zorunda kalınca Bursa'da tiyatroyu yeniden açma girişimleri yarım kalmış oldu<sup>45</sup>. Bursa ahalisinden bazı kişiler, şehirdeki tiyatro gösterilerinin tamamıyla kaldırılması amacıyla Osmanlı Hükümeti'ne şikâyetle bulundular. Şikâyetin gerekçesi; sahneye Müslüman kadın oyuncu çıkarılıp gösteri yapılmasıydı. Mahmud Celâleddin Paşa, bu eleştirilere karşı, tiyatrodaki yalnızca Ermeni kadın oyuncuların gösteri yaptığını ve üstelik muhafazakâr Bursa halkının Müslüman kadınların tiyatrodaki oyun sergilemesine izin vermeyeceği yönünde saraya bilgi vermek zorunda kaldı<sup>46</sup>. Bursa'da, Cumhuriyet Dönemi'ne kadar tiyatro faaliyetleri, şehre gelen gezici tiyatro grupları aracılığıyla sürdürüldü. Şehirde yerel olarak yayınlanan Bursa gazetesinde yer alan haberlerden, Osmanlı Dram Kumpanyası<sup>47</sup> ve Komik Hasan Efendi Kumpanyası'nın<sup>48</sup> çeşitli zaman-

<sup>44</sup> Sevengil, a.g.e., ss.287-292.

<sup>45</sup> BOA, Y.EE., 86/6, 4 Zi'l-hicce 1307.

<sup>46</sup> BOA, Y.PRK.UM.,16/63, 13 Şa'bân 1307.

<sup>47</sup> Aleksanyan Efendi'nin başkanlığını yaptığı Osmanlı Dram Kumpanyası, 1310 (1892) yılında Bursa'ya gelmiş ve Nedâmet-i Hakîka, Peçeli Kadın ve Bir Kadının On Senelik Hayatı isimli oyunları sergilemiştir. Bursa gazetesinde yer alan haberde, oyuncuların rollerinde başarılı olduğu ve seyircileri etkilediği bildirilmektedir (Bursa gazetesi, Sayı:101, 30 Cemâziye'l-evvel 1310, s.3). Bursa gazetesinde kumpanyanın bazı oyuncularının isimleri verilmiştir: Sisaki Efendi, Aznif Hanım, Pembemciyân Efendi, Teberyanis Efendi ve Havlas Efendi (Bursa gazetesi, Sayı:110, 3 Şa'bân 1310,s.5.; Sayı: 149, 25 Cemâziye'l-evvel 1311, s.4). Manakyan Efendi'nin başkanlığını yaptığı Osmanlı Dram Kumpanyası, 1311 (1893) yılında tekrar Bursa'ya gelmiştir. Kör Yahût Öz Evlat Aslına Çeker (Cuma akşamı) isimli oyun bu sene içinde oynanan oyunlardan biridir (Bursa gazetesi, Sayı:149, 25 Cemâziye'l-evvel 1311, s.4).

<sup>48</sup> Komik Hasan Efendi Kumpanyası, Bursa'ya 1311 (1893) yılında gelmiştir. Kumpanyanın başında bulunan Hasan Efendi, müzikli gösteri sunma konusunda şöhret bulmuştur. Kumpanyanın 8 kişilik orkestrasını ise, Mösyö Tony isminde adı duyulmuş bir sanatçı yönetmektedir. Kumpanyanın Bursa'da sergilediği bazı oyunlar şunlardır: Sahte Dilenci (Pazar gecesi), Salıncak Cezâsı (salı akşamı; komedi,4 perde,1 perde komediya,1 perde kanto), Hayırlı Nasihat (Cuma akşamı, şarkılı oyun, 5 perde), “Çinli Kızı” yâhud “Rüyâ” (Pazar akşamı, operet, 3 perde),



larda şehre geldiği ve Ahmet Vefik Paşa'nın yaptırmış olduğu tiyatro salonunda oyun sergiledikleri anlaşılmaktadır<sup>49</sup>. Osmanlı Dram Kumpanyası oyuncularını, bazı geceler hasılatı Bursa'da yaşayan fakirlere verilmek üzere temsiller sundu<sup>50</sup>. Tiyatro gösterilerine halk yoğun ilgi göstermiş olacak ki, haftada iki gün ve iki ayrı oyun sergilendi<sup>51</sup>.

Bursa, her şehirde olduğu gibi birtakım renkli simalara sahipti. Bunlardan biri Afrika kökenli olup, Bursa halkı tarafından Hacı Mercan Ağa isminde tanınan bir zattı. Kendine has bir giyim tarzı bulunmaktaydı. Elinde büyük bir sopası ve ayaklarında ise salapuryaya<sup>52</sup> benzeyen ayakkabıları vardı. Düğünlerde kapı bekçiliği yapan bu kişi, Osmanlı Tiyatrosu'nun Bursa'da, oyun sahnelemeye başladığı 1891 yılında, tiyatronun kapı bekçiliğine getirildi<sup>53</sup>.

Osmanlı Tiyatrosu, şehirde büyük ilgi gördü ve tiyatro grubunun Ramazan ayı boyunca da şehirde kalması yönünde halktan yoğun bir istek geldi. Tiyatro oyuncuları ise bu isteği uygun gördüler ve aynı zamanda tiyatro salonunun belediye tarafından genişletilmesini istediler. Oyuncuların bu istekleri olumlu karşılandı ve tiyatro binasına dört adet daha lonca yapıldığı gibi, tiyatro salonun her bir yönü boyandı ve yeniden elden geçirildi. Aynı zamanda salon için yeni bir perde de yaptırıldı<sup>54</sup>.

---

Maznûn Bağcı (Salı akşamı, 4 perde), Desîseli Köy Düğünü (Perşembe akşamı, şarkılı 4 perde), Sadâkat Zâyi' Olur mu? (cumartesi akşamı, 4 perde), Âşıklar (Teşrîn-i Evvel'in beşinci salı akşamı, 4 perde), Hindiya (Teşrîn-i Evvel'in yedinci Perşembe günü akşamı, operet, 4 perde), Deniz Korsanları (Teşrîn-i Evvel'in dokuzuncu Cumartesi akşamı, 4 perde), Pervez Hanımdan Kantolar (müzik ve dans gösterimi), Elmas İfritleri (Salı Akşamı, dram komedi, 5 perde), Penbe Kız (Perşembe akşamı, şarkılı oyun, 3 perde), Seksen Günde Devr-i Âlem (Cumartesi akşamı, 16 perde) Leyla ile Mecnun (Çarşamba akşamı, trajedi, 6 perde), komedi (1 perde), kanto (Pervez Hanım tarafından). Bursa gazetesi, Sayı: 140, 22 Rebîü'l-evvel 1311, s.3.; Sayı: 141, 29 Rebîü'l-evvel 1311, s.7.; Sayı:142, 6 Rebîü'l-âhır 1311, s.7.; Sayı: 144, 20 Rebîü'l-âhır 1311, s.7.; Sayı: 145, 27 Rebîü'l-âhır 1311, s.7.Hudâvendigâr gazetesinde yer alan bir haberden; Komik Hasan Efendi Kumpanyası'nın, 1312 (1895) yılında, Komik Ârif Efendi ismi ile bulunduğu ve İstanbul'dan getirilen yeni sanatçılarla "Çinli Kızı" isimli oyunun sergilendiği anlaşılmaktadır (Hudâvendigâr gazetesi, Sayı:1642, 5 Zi'l-hicce 1312, s.3).

<sup>49</sup> Dr.Şerafettin Mağmumi hatıralarında; Bursa'ya, şehir dışından gelen grupların, oyunlarını bu tiyatro salonun sahnesinde sergilediklerini ifade etmektedir (Şerafeddin Mağmumi, **Anadolu ve Suriye'de Seyahat Hatıraları**, Haz. Nâzım Hikmet Polat, Cedit Neşriyat, Ankara, 2010, s.52).

<sup>50</sup> Kumpanya, "Paris Fukarâsı" ismi ile bir oyun sergilemiştir. Bu oyundan 29 liralık bir gelir elde edilmiş ve ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmıştır (Bursa gazetesi, Sayı:107, 12 Receb 1310, s.4).

<sup>51</sup> Bursa gazetesinde 1310 (1892) yılı içinde çeşitli dönemlerde yayımlanan oyunlardan bazılarının isimleri ve yayın günleri ise şöyledir: Cuma akşamı; "Paris Paçavracıları", "El-nüsûn Hazretleri", "Simon ve Mari"; Pazar akşamı; "Bîgünâh Kızcağız", "Ladam O Kamelya", "Pars Fıkrası"; Çarşamba akşamı ; "Kızıl Köprü"; Cuma akşamı "Dön Gregoryo" isimli oyunlar sahneye konulmuştur. Gazetenin verdiği bilgiye göre bu oyunlar Avrupalı ünlü yazarların romanlarından perdeye aktarılmıştır (Bursa gazetesi, Sayı:102, 20 Cemâziye'l-âhır 1310, s.3; Sayı: 104, 30 Cemâziye'l-evvel 1310, s.5.; Sayı:107, 12 Receb 1310, s.4.; Sayı:110, 3 Şa'bân 1310, s.5.; Sayı:110, 3 Şa'bân 1310, s.5).

<sup>52</sup> Salapurya: Çok büyük olan ve ayağa büyük gelen ayakkabı (**Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**, Haz. Şükrü Halûk Akalın, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2011, s.2016.)

<sup>53</sup> Kepecioğlu, a.g.e., c.III, s.187.

<sup>54</sup> Tiyatro, Ramazan ayında "Fazilet Mağlûb Olur mu" isimli bir oyun sergilemiş, dışarıda havanın çok soğuk olmasına rağmen yine de büyük bir ilgi görmüştür (Bursa gazetesi, Sayı:114, 3 Ramazân 1310, s.4; Sayı:115, 9 Ramazân 1310, s.3). Dr.Şerafettin Mağmumi, 1894 yılında binanın içinde büyük bir sahnenin ise ve çeşitli şekil-

## SONUÇ

Ahmet Vefik Paşa, bir tiyatro tutkunuydu. O, tiyatro aracılığıyla halkın eğitilebileceğini ve Batılılaşmanın sağlanarak devletin çöküşünün önüne geçilebileceğini düşünüyordu. Bu amacını gerçekleştirebilmek adına tüm imkânsızlıklarla mücadele etti. Maddi şartların elverişsizliğine rağmen, Bursa'ya güzel bir tiyatro binası kazandırdı. Tiyatroya gitmeleri için halkı teşvik etti ve seyirciye “oyun izleme adabını” öğreterek, tiyatro seyircisi oluşturmaya çalıştı. Bu çalışmalarında kısmen başarılı olsa da şehirde yaşanan aydın-muhafazakâr çatışmasında, muhafazakârların başarı elde etmesi hem Batı tarzı tiyatro faaliyetlerinin durmasına hem de Paşa'nın valilik görevinden alınmasına neden oldu.

Ahmet Vefik Paşa, belki hayal ettiği o amacı tam olarak gerçekleştiremedi fakat Bursa'da Batı tarzı tiyatronun temellerini attı ve en azından sönükte olsa bir ışık yaktı. Onun yakmış olduğu ışığı takip eden Bursa halkı, yöneticileri ve tiyatro sevdalıları, Cumhuriyet Dönemi'nde, Batı tarzı tiyatronun yeniden kurulmasını sağladılar. Ahmet Vefik Paşa'nın tiyatro çalışmalarına yaptığı katkıya teşekkür etmek ve aynı zamanda onu unutturmamak adına da 1957 yılında yeniden kurulan tiyatroya Ahmet Vefik Paşa Tiyatrosu ismini verdiler. Günümüzde halen aynı isimle faaliyetlerine devam eden bu tiyatronun dışında, Bursa Büyükşehir Belediyesi şehir tiyatroları ile birkaç özel tiyatro Bursa'lı izleyicilere tiyatro gösterilerini sunmaya devam etmektedir.

---

lerde süslenmiş loncaları bulunduğunu söylemektedir. Bu durum gazetenin tiyatro salonunun yeniden düzenlenmesine ilişkin haberini doğrulamaktadır. Ayrıca Mağmumi, diğer tiyatro salonu ise Sedbaşı'nda bir otelin zemin katında ikinci bir tiyatro salonunun daha bulunduğunu fakat kullanılmadığı için atıl durumda olduğunu, bu salonun diğerinin aksine sahnesinin küçük fakat loncalarının yağlı boyayla işlenip nakışlarla süslenmiş olduğunu ifade etmektedir (Mağmumi, a.g.e, s.52). 1310 (1892/1893) yılı sâlnâmesinde iki adet tiyatro binasının gözükmemesi Mağmumi'yi doğrulamaktadır. Bununla beraber, 1316 (1898/1899) yılı sâlnâmesinde ise üç adet tiyatro binasının bulunduğu bilgisi vardır (Hudâvendigâr Vilâyeti Sâl-nâmesi, Def'a 19, Matbaa-i Vilâyet, 1310, ss.311-312.; Def'a 25, 1316, s.263.)

## **KAYNAKLAR**

### **Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)**

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî (DH. MKT.), 1339/90, 4 Zi'l-hicce 1299; 1339/92, 6 Zi'l-hicce 1299.

Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y.PRK. UM.), 16/63, 13 Şa'bân 1307.

Yıldız Esas Evrakı,(Y.EE.), 86/6, 4 Zi'l-hicce 1307.

### **Sürelî Yayınlar**

**Bursa gazetesi**, No:101, 30 Cemâziye'l-evvel 1310, s.3.; No:102, 20 Cemâziye'l-âhır 1310, s.3; No:104, 30 Cemâziye'l-evvel 1310, s.5.; No:107, 12 Receb 1310, s.4.; No:110, 3 Şa'bân 1310, s.5.; No:114, 3 Ramazân 1310, s.4; No:115, 9 Ramazân 1310, s.3; No:140, 22 Rebîü'l-evvel 1311, s.3.; No:141, 29 Rebîü'l-evvel 1311, s.7.; No:142, 6 Rebîü'l-âhır 1311, s.7.; No:144, 20 Rebîü'l-âhır 1311, s.7.; No:145, 27 Rebîü'l-âhır 1311, s.7; No:149, 25 Cemâziye'l-evvel 1311, s.4. **Hudâvendigâr gazetesi**, No:1642, 5 Zi'l-hicce 1312, s.3.

### **Sâlnâmeler**

**Hudâvendigâr Vilâyeti Sâl-nâme-i Resmîsi**, Def'a 19, Matbaa-i Vilâyet, Bursa, 1310; Def'a 25, 1316.

### **Tetkik Eserler**

AHMET FEHİM, **Sahnedeki Elli Sene**, Mitos-Boyut Yayınları İstanbul, 2002.; **Ahmet Fehim Bey'in Hatıraları**, Haz. Hafî Kadri Alpman, Tercüman Yayınları 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977.

“Ahmet Vefik Paşa”, **50 Ünlü Vali Meşhur Valiler**, Haz. Hayri Orhun, Celâl Kasaroğlu, Mehmet Belek, Kâzım Atakul, İçişleri Bakanlığı Merkez Valileri Bürosu Yayını, s.1, Ankara, 1969, ss.51-72.

“Ahmet Vefik Paşa”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c.2, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1989, ss.143-157.

AND, Metin, **100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970.

ARDALI, Namık, “Zoraki Modernite: İki İleri Bir Geri!”, **Bursa’da Yaşam (Olay Gazetesi’nin Eki)**, Bursa, 2005, ss.60-64.

BURCU, Ebru, “Yenileşme Dönemi Türk Tiyatrosu ve Ahmet Vefik Paşa”, **Türkler**, c.15, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Türkiye Yay., Ankara, 2002, ss.502-506.

“Bursa’da İlk Tiyatro”, **Bursa Ansiklopedisi**, Bursa Hâkimiyet Gazetesi, 2002, ss.176-178.

ÇULUK, Sinan, “Bursa’nın İlk Tiyatrosuna Ait Mukavele ve Türk Tiyatro Tarihinin En Eski Biletleri”, **Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi**, Bursa Araştırmaları Vakfı, s.37, Yaz 2012, ss.13-16.

DÜZGÜN, Dilaver, “Geleneksel Türk Tiyatrosu”, **Türkler**, c.15, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, ss.487-496.

ERASLAN, Gökhan, “Paşa Paşa Tiyatro Yahut Ahmet Vefik Paşa”, **Tiyatro Sahnesinde Bursa**, Feraizcizade Mehmet Şakir Oyun Yazma Yarışması Kitabı, Bursa Osmangazi Belediyesi, Bursa, 2012, ss.79-153.

ERDER, Leila, Thayer The Making of Industrial Bursa: Economic Activity and Population in a Turkish City 1835-1975, Princeton University, 1976.

FERÂİZCİ-ZÂDE, Mehmet Şakir, **Kırk Yalan Köse-Yalan Tükendi**, Haz. Nevin Önberk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

GÜRAY, Sevim, **Ahmet Vefik Paşa**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

HASAN TÂİB, **Hatıra ya da Bursa’nın Aynası (Hatıra-Yâhud-Mir’ât-ı Burûsa**, Haz. Mehmet Fatih Birgül, Bursa İl Özel İdaresi, İstanbul, 2007.

KEPECİOĞLU, Kâmil, **Bursa Kütüğü**, Haz. Hüseyin Algül, Osman Çetin, Mefail Hızlı, Mustafa Kara, Asım Yediyıldız, c.IV, Bursa Kültür A.Ş., Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa, 2009.

KAPLANOĞLU, Raif, **Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Bursa (1876-1926)**, Avrasya Etnografya Yayınları, İstanbul, 2006.

KOŞAY, Hamit Zübeyir, "Orta Oyununa Dair Orta Oyuncularından Pişekâr Küçük İsmail Efendi'nin Hatıratı", **Orta Oyunu Kitabı**, Haz. Abdulkadir Emeksiz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, ss.229-245

LAURENT, Beatrice St., **Ottomanization and Modernization The Architectural and Urban Development of Bursa and The Genesis of Tradition 1839-1914**, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1989.

LAURENT, Béatrice Saint, "Bir Tiyatro Âşığı: Ahmed Vefik Paşa ve XIX. Yüzyılın Sonlarında Bursa'nın Yeniden Biçimlendirilişi", **Bir Masaldı Bursa**, Haz. Ergun Yenal, YKY., Bursa, 2008, ss.105-117.

MAĞMUMİ, Şerafeddin, **Anadolu ve Suriye'de Seyahat Hatıraları**, Haz. Nâzım Hikmet Polat, Cedit Neşriyat, Ankara, 2010.

ÖZÇELEBİ, Ali, "Ahmet Vefik Paşa, Bursa ve Molière", **Saat, Bursa Suları**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, Bursa, 2001, ss.21-30.

ÖZEN, Uğur Ozan, **Bursa Tiyatro Tarihi (1879-1958)**, c.1, Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Basılmamış Notlar, Bursa, 2010.

ÖZEN, Uğur Ozan, **Oda Tiyatrosu**, Nilüfer Belediyesi, Bursa, 2013.

ÖZKULA, Bora, "Dünden bugüne Bursa'da tiyatro", **Bursa Defteri**, Burdef Yay., Bursa, 2002, ss.104-125.

SEVENGİL, Refik Ahmet, **Türk Tiyatrosu Tarihi III Tanzimat Tiyatrosu**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

ŞARASAN, (Sarkis Tütüncüyan), **Türkiye Ermenileri Sahnesi ve Çalışanları**, Çev. Boğos Çalgıcıoğlu, bgst Yayınları, İstanbul, 2008.

YILDIZ, Bayram, “Adaptasyon Meselesi, Ahmet Vefik Paşa ve Zoraki Tabib Örneği”, **Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)**, Ed. Doç.Dr. Atabey Kılıç, Araş. Görev. Sibel Üst, Volume: 2/3, Summer 2007, ss.638-659.

“Tiyatro”, **Bursa Ansiklopedisi**, c.IV, Yay. Haz. Yılmaz Akkılıç, Burdef Yay., İstanbul, 2002, ss.1608-1625.

**Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**, Haz. Şükrü Halûk Akalın, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2011.

**50 Altın Yıl Bursa Devlet Tiyatrosu**, Bursa Devlet Tiyatrosu-Osmangazi Belediyesi, Bursa, 2008.

**Ek No:1****Ahmet Vefik Paşa'nın Molière'in Eserlerinden Türkçeye Çevirdiği Tiyatro Oyunları**

<b>NO</b>	<b>OYUNUN TÜRK- ÇEYE ÇEVİRİLMİŞ ADI</b>	<b>OYUNUN ORJİNAL ADI</b>	<b>ÇEVİRİ/ UYARLAMA</b>
1	Savruk	L'Etourdi	ÇEVİRİ (Nazım olarak)
2	Kocalar Mektebi (Kocalar Meksebi)	L'Ecole des Maris	ÇEVİRİ (Nazım olarak)
3	Kadınlar Mektebi	L'Ecole des Femmes	ÇEVİRİ (Nazım olarak)
4	Tartüf (Tartuffe)	Le Tartuffe	ÇEVİRİ (Nazım olarak)
5	İnfîlâl-i Aşk	Le Dépit Amoureux	ÇEVİRİ (Düzyazı)
6	Dudu Kuşları (Ziyet Furuşlar)	Les Précieuses Ridicules	ÇEVİRİ (Düzyazı)
7	Adamcıl	Le Misanthrope	UYARLAMA (Nazım olarak)
8	Okumuş Kadınlar	Les Femmes Savantes	UYARLAMA (Nazım olarak)
9	Don Civani	Don Join	UYARLAMA (Düzyazı)
10	Yorgaki Dandini	George Dandine	UYARLAMA (Düzyazı)
11	Zor Nikâh (Zorla Evlenme)	Le Mariage Forcé	UYARLAMA
12	Tabib-i Aşk	L'Amour Médecin	UYARLAMA
13	Zoraki Tabib (Zoraki Hekim)	Le Médecin Malgré Lui	UYARLAMA
14	Azarya	L'Avare	UYARLAMA
15	Dekbazlık (Dikbazlık)	Les Fourberies de Scapin	UYARLAMA
16	Meraki (Hayalî Hasta)	Le Malade Imaginaire	UYARLAMA
17	Aşk-ı Musavvir	L'Amour de Peintre	KAYIP
18	Pırpırî Kibar	Le Bourgeois Gentil- homme	KAYIP
19	Murai (Muaccizler)	-	KAYIP

\* Bu tabloda verilen oyunlara ek olarak; Ahmet Vefik Paşa, “Oyuncuya Bir Oyun” ve “Gençlerimiz” isimli iki de tiyatro oyunu yazdı. L.Thiboust ve E.Lehmann’ın, Arslan Avcıları yahut Hak Yerini Bulur isimli eserini düz yazı, Schiller’in ise Haydutlar isimli tiyatro oyununu manzum olarak çevirisini yaptı.

\*\*Bu tablo şu eserler dikkate alınarak hazırlanmıştır:

(Metin And, **100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1975, s.174; Refik Ahmet Sevengil, **Türk Tiyatrosu Tarihi III Tanzimat Tiyatrosu**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, ss.133-135; Ebru Burcu, “Yenileşme Dönemi Türk Tiyatrosu ve Ahmet Vefik Paşa”, **Türkler**, Cilt:15, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Türkiye Yay., Ankara, 2002, s.503; Sevim Güray, **Ahmet Vefik Paşa**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, ss.17-18.)



# ANLATICI VE PERSPEKTİFTE YENİ BİR SINIFLANDIRMA GİRİŞİMİ

Doç. Dr. Oktay YİVLİ  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi  
oktayyivli@hotmail.com

## ÖZET

Bildiride kurmaca anlatıların önemli kategorileri olan “anlatıcı” ve “bakış açısı” için yeni bir sınıflandırma girişiminde bulunulmuştur. Bu bağlamda anlatıcılar ilkin kavramsal anlatıcı ve deneysel anlatıcı olarak sunulmuş, deneysel anlatıcı ise kendi içinde tanık anlatıcı ve itirafçı anlatıcı olarak ikiye ayrılmıştır. Bakış açısı (odaklanma) yerine *görüş biçimleri* terimi tercih edilmiş ve bu kategori içinde dört tip ayırt edilmiştir. Bunlar bütüncül (panoptikon) görüş biçimi, merkezci görüş biçimi, periferik (merkezkaç) görüş biçimi ve panoramik (cepheden) görüş biçimi terimleriyle kavramlaştırılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Anlatıcı, bakış açısı, perspektif, kurmaca anlatı, öykü, roman.

## 1. Giriş

Bildiride, kurmaca anlatının önemli kategorileri olan “anlatıcı” ve “bakış açısı” üzerinde durulacak, bu fenomenleri daha iyi tanımlayabileceğine inanılan bir sınıflandırma girişiminde bulunulacaktır. Öykü ve roman çözümlemelerinde anlatıcı için Türk edebiyat biliminde genellikle zamir kökenli terimler kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Birinci kişi (birinci şahıs), ikinci kişi (ikinci şahıs) ve üçüncü kişi (üçüncü şahıs) terimleriyle somutlaşan bu anlayış, anlatıcı maskesinin arkasından konuşan kişileri çeşitlendirmiş görünmekle birlikte onların konumlarını ifade edememekte, daha da önemlisi kendinden “ben” diye söz eden iki tip anlatıcıyı birbirinden ayırt edememektedir. Biz, bu gerekçeden hareket ederek geleneksel tipoloji yerine anlatıcıların bulunduğu pozisyonu ortaya koyabilen *kavramsal anlatıcı* ile *deneysel anlatıcı* terimlerini öneriyor, ikincisini ise *tanık anlatıcı* ve *itirafçı anlatıcı* olarak ikiye ayırıyoruz.

Türk akademisi tarafından daha çok “bakış açısı” terimiyle ifade edilen anlatı olgusu için Batı’da *perspektif* ve *odaklanma* terimleri de kullanılmaktadır. Anlatıcının aksine bu olgu için alternatif adlandırmaların ortaya çıkış sebebi, bakış açısı teriminin daha çok bakma/görme eylemlerini çağrıştırdığı hâlde aynı fenomenin içerdiği değer yargılarını ifade etmedeki yetersizliğidir. Eğer diğer terimlerin resim sanatı ve fizik bilimi referanslı olduğu ve bu yüzden anlam-

sal bulanıklık yaratabileceği düşünülecek olursa bunlar yerine *görüŖ biçimleri* terimi yeğlenebilir. Zira hem görme eylemini hem de yargı ve yorum anlamlarını içeren “görüŖ” sözcüğü, kim görüyor ve kim değerlendiriyor sorularının yanıtlarını içinde barındıran perspektif kavramını daha iyi karşılar gözükmeğtedir. Bu kategori için kurmaca anlatıda dört tip ayırt ediyoruz. Bunlar bütüncül görüŖ (panoptikon), panoramik görüŖ, merkezci görüŖ ve periferik (merkezkaç) görüŖ biçimleridir.

## 2. Anlatıcı tipolojisi

*Kavramsal anlatıcı* hikâye<sup>1</sup> dünyası içinde yer almaz. Anlatıda bir isim, bir kimlik ve bir bedene sahip olmadığı için bir eylemde, bir deneyimde de bulunamaz. Onun varlığı ancak kavramsal olarak kabul edilebilir. Ne kurgusal ne de gerçek dünyada yer alır, onun kapladığı alan bir ara bölgedir. Bu profilin tam karşısında ise *deneyisel anlatıcı* yer alır. -Deneyisel sözcüğünün ampirik anlamında kullanıldığını belirtmek yerinde olur.- Bu tip anlatıcı, kavramsal anlatıcının tersine hikâye dünyası içinde yer alır, bu uzamda deneyim sahibidir ve anlatı üzerinden okur da onu deneyimleyebilir. Zira anlatma işlevinin dışında anlatıda başkarakterden ikincil karaktere kadar çeŖitli görevler üstlenebilir.

Deneyisel anlatıcının tanık ve itirafçı olmak üzere iki çeŖidi vardır ve her ikisi de “ben” referansını kullanarak anlatma işini üstlenir. *Tanık anlatıcı*, hikâye dünyası içinde yer aldığı hâlde kendi hikâyesini değil; tanık olduğu, gözlemlediği başkarakterin hikâyesini aktarır. *İtirafçı anlatıcı* ise kendi hikâyesini anlatır, bir anlamda okura kendisiyle ilgili itiraflarda bulunur.

### 2.1. Kavramsal anlatıcı

Yaşar Kemal’in (1998) “Sarı Sıcak” öyküsünü anlatan kavramsal anlatıcı hikâye dünyası dışında yer alır, çocuğun ve annenin hikâyesini belli bir mesafeden okura aktarır. Kurmaca evrende onun bedeni yer almaz, bir kimlik kazanmaz, yalnızca onun anlatan sesi duyulur (7-14). Öykünün başkarakteri Osman, annesinden sabah olunca mutlaka kendisini uyandırmasını ister. Zayıf bedeni derin uykular içinde gören annesi onu uyandırmaya kıyamaz. Oysa üvey babası Mustafa Ağalara söz vermiştir. Osman gidip harmanda çalışmak zorundadır. Kadının kıyıp da kaldıramadığı çocuğu adam, uykusundayken tutup toprağa bırakır. Harman yerine ulaşan Os-

---

<sup>1</sup> Kurmaca anlatılardaki olay/olaylar için “hikâye” terimi, kısa kurmaca anlatı türünün adı olarak “öykü” terimi kullanılmıştır.

man ancak öğleye kadar sağlıklı biçimde çalışabilir. Günü yarı baygın ve bitkin şekilde tamamlar. İlk Mustafa Ağalardan kimse fark etmese de Osman bir türlü onların evini terk etmez. Sonra anlaşılır ki Osman'ın yevmiyesi verilmemiştir. Çalışmasının karşılığını alan Osman, bir solukta evine ulaşıp bunu annesine teslim eder. Bütün bu olaylar dizisi, hikâye dünyası içinde bulunmayan, varlığını ancak kavramsal olarak bilebileceğimiz bir anlatıcı tarafından bize aktarılır. Ampirik bir varlığa sahip olmayan anlatıcı, duygu belirtmek istediği zaman kurmaca karakterlerin zihinlerini ve görüşlerini kullanır.

Esendal'ın (1995) “Döğüş” öyküsünün başkarakteri Hasan Efendi'nin oğlu Akif, dayısının verdiği parayla okulda oynarken bunu Hasan Kâhyaların zorba oğlu Aziz alır (71-7). Küçük çocuk parayı bir türlü geri alamayınca durumu Hoca'ya bildirir. Para Aziz'in sakladığı yerde bulunur ve Hoca onu döverek cezalandırır. Okul çıkışı öç almak isteyen Aziz, küçük Akif'e saldırır. Kendinde büyük bir cesaret bulan küçük çocuk, dişe dişe Aziz'le dövüşür. Bu olaydan sonra Akif kahramanlaşırken Aziz'in eski zorbalığından eser kalmaz. Çocuklar arasında yaşanan bütün bu eylemler, olayların dışında bulunan kavramsal bir anlatıcı tarafından okura aktarılır. Bir bakıma hikâye dünyasıyla gerçek dünya arasında bulunan anlatıcı, yalnızca anlatma işlevini yerine getirmekle yetinir. Kendi değer yargılarını, kendi duygularını ele vermez.

Örik'in (2009) “Bir Para Hikâyesi” adlı anlatıda deneyim sahibi olmayan kavramsal bir anlatıcı yer aldığı hâlde bir önceki öyküden daha canlı bir sesin kulağımıza geldiğini duyar gibi oluruz (103-10). On dört yıl önce birbirlerinden ayrılan ve ikinci evliliklerini yapan Ali Halit Bey'le Şadan Hanım'ın, hastalanan kızları İkbâl'in evinde toplanmaları öyküyü başlatır. Bu öyküdeki kavramsal anlatıcı, sınırsız bilme gücüyle karşımızdadır. Öyküye konu olan karakterlerin geçmişlerini iyi bildiği gibi hem Ali Halit'in hem de Şadan'ın zihinlerine girip çıkarak onların düşüncelerini ilk elden okura aktarır. Biz okurlar, anlatıcının bilinçlere dalıp çıkmasının sonucunda her iki ebeveynin de dul kaldıktan sonra zenginleşen kızlarının ölümünü beklediklerini öğreniriz. Şaşırtıcı bir sonla biten öykü okuru şaşırtırken anlatıcının geleceği de bildiğini ifşa eder.

## 2.2. İtirafçı anlatıcı

İtirafçı anlatıcıyı kurmaca literatüründe yer alan *yaşamöyküsel* kavramı yeterince iyi tanımlar. Hikâye dünyası içinde adı, kimliği, işlevi bulunan bu tip anlatıcı kendi başından geçen olayları aktarır. O, anlatının hem merkezinde bulunur hem de olup biteni kendi sesiyle bizzat okura

ulaştırır. Bu gibi durumlarda okurla başkarakter arasına işlevi ne olursa olsun herhangi bir aracı girmez, okur-karakter özdeşleşmesi başarılı şekilde gerçekleşir.

Yaşar Kemal'in (1998) "Yatak" öyküsünü yaşamöyküsel bir anlatıcı okura iletir. Adını bize bağışlamayan anlatıcı karakter, arkadaşı Durmuş Ali ile birlikte şehirde beş parasız kalır. Parasızlıktan istasyonda yatıp kalkarlarken arkadaşları Yusuf'un çağrısı üzerine yataklarını onların damının üstüne taşırlar. Yağmurlar başlayınca bir süre saçak altında idare eden iki arkadaş, otele gitmek zorunda kalır. Paraları oda kiralamaya yetmediği için yatakları koridora sererler. Ancak ıslak yataklarda uyuyamayıp üşürler. Otelle istasyon arasında koşarak ısınırlar (42-8). Bu öyküdeki anlatıcı Durmuş Ali'yle birlikte merkezî bir yer kaplar. Bunun yanı sıra parasızlığı, fukaralığı bizzat yaşayan birinin sesinden hikâyeyi öğreniriz. Yaşanan olay çok dramatik olmakla birlikte anlatıcı öykünün hiçbir yerinde soğukkanlılığını yitirmez.

Koray'ın (1983) "Tuhaf İnsanlar" öyküsünün anlatıcısı, bir vapur yolculuğunu okura aktarır. Anlatıcı yaramaz bir çocuk tavrıyla yangın alarmına basmak isteği duyar ancak koridorda sık sık karşısına çıkan müzisyenden fırsat bulup bunu bir türlü başaramaz. Geceleyin kalkıp bu işi yapmayı planlar. Anlatıcı karakter, tam kamarasına girmişken yangın zili çalmaya başlar. Yangın çıkmadığı, yangın düğmesine müzisyenin bastığı anlaşılır. Antakya'ya yargıç olarak atandığını bildiren başkarakter, sorgulama işini üstlenmiştir (111-4). Bu anlatıda hem başkarakter hem de anlatıcı rolüyle karşımıza çıkan figür, ruhunun en mahrem tarafını bizimle paylaşır. Gerçekten itiraf özelliği taşıyan bu metin sayesinde toplumdaki konumu ne olursa olsun her insanda sapkın bir yön olabileceğini görürüz. İşin ironik yanıysa aynı eylemi yapmak isteyen başkarakterin kamusal alanda müzisyeni olumsuzlamasıdır.

Abasıyanık'ın (1995) "Bir Kaya Parçası Gibi" öyküsündeki anlatıcı, aktardığı hikâyenin Barba Vasili'yle beraber ana karakteridir. Adını ve kimliğini ele vermeyen anlatıcı, balıkçı Barba'yla birlikte sisli bir günde Kınalı Ada açıklarında yaşadıkları tehlikeli bir balık avı serüvenini aktarır. Hem Barba'nın hem anlatıcının deneyimlediği bu olay itirafçı tarafından okura ulaştırılır (153-6).

Esental'in (1989) "Otlakçı" öyküsünde merkezî bir karakter olan anlatıcı, Mahmut Efendi'nin otlakçılığının hikâyesini anlatır (66-70). Anlatıcı karakteri öfkeliendiren durum, tütününü başkasıyla paylaşmak değil; Mahmut Efendi'nin kaba tütününü alıp tozunu ona bırakmasıdır. Otlakçı tip, tütününü "murdar" ve "mekruh" olarak nitelemekle birlikte herkesin tütününe ortak olmaktan da geri kalmaz. Sonunda kahvede başkarakterin hışmına uğrar. Anlatıcı karakter, ondan kurtulduğunu düşünürken bir sabah özür dilemeye gelen Mahmut Efendi, hiçbir şey

olmamış gibi otlakçılığa kaldığı yerden devam eder. Öyküde bulunan itirafçı tipindeki anlatıcı, başından geçen bu özgül olayı meddah üslubuyla -karşısında birisi varmış gibi- aktarır. Bu öyküdeki anlatıcının öncekilerden farkı, bir dinleyenler topluluğunu açıkça varsayması ve yüksek sesle olayı anlatıyor gibi davranmasıdır.

### 2.3. Tanık anlatıcı

Bu tip anlatıcının kullanabileceği üç pozisyon vardır. İlki, anlatısına tam bir egemenlikle sahip çıkıp tek yetkili olarak onu okura ulaştırmaktır. Koray'ın "Bir Geçim Yolu" öyküsü buna örnek gösterilebilir. İkincisi, anlatma işinin yetkili anlatıcı tarafından büyük ölçüde başka bir karaktere devredilmesidir. Cemil Süleyman'ın "Kadın İntikamı" öyküsünde karşımıza çıkan sorunsal böyle açıklanabilir. Sonuncusu, otoritesini hikâyedeki bir karakterle paylaşmaktır. Halide Edip'in "Kabak Çekirdekçi" öyküsü bu durumu örneklendirir.

Koray'ın (1983) "Bir Geçim Yolu" öyküsünde anlatıcı, İzmir'den Aydın'a yaptığı bir tren yolculuğu sırasında yaşadığı tuhaf olayı aktarır (115-8). Olayın merkezinde, heybesinde sekiz maymun taşıyan köylü bulunur. Tren yolculuğu devam ederken maymunların her biri yolculardan birer şapka kapıp tavana tırmanır. Bir yolcu dışında kimse ineceği istasyona kadar şapkasını kurtaramaz. Germencik'ten Aydın'a doğru tren hareket ettiğinde yedi maymun şapkaları getirip köylüye teslim eder ve şekerlerini alır. Köylünün geçim hikâyesi tanık anlatıcı tarafından okura aktarılmış olur.

Karay'ın (1993) "Yara" öyküsü, ikincil bir rolü olan ve Suriye'de görevli bulunan teğmen tarafından aktarılır (5-9). Bu, bir aşiret kavgasından kaçıp ona sığınan dört Arap erkeğin dâhil olduğu bir hikâyedir. Bunlardan birinin yaralı olduğu anlaşılınca gruptaki şeyhin ilkel koşullarda bir çeşit ameliyat yaparak yaralı bedevinin vücudundaki kurşunu çıkarması, yaralının ise bir dayanıklılık sınavı vermesi üzerinde durulur. Öyküyü ilginç kılan her iki karakterin profesyonelce davranmasıdır. Her şey gözü önünde olup bittiği için sözcüğün tam anlamıyla bu olaya tanık olan teğmen karakteri, olayları okura anlatmakla yetinir. Karay'ın "Testi" öyküsünün anlatıcısı dolmuşla Beyrut'a yaptığı yolculuk sırasında gözlemlendiği bir olayı anlatır (21-4). Dağlık bir Lübnan köyünde gırtlakını tutarak aceleyle otomobile binen gencin ilginç hikâyesidir bu. Genç köylünün niçin konuşmadığı diğer yolcular arasında spekülasyona sebep olurken sonunda bu durumun arı sokmasından kaynaklandığı anlaşılır. Testiden su içerken arı tarafından sokulan gencin durumu yol boyunca kötüleşir. Sonunda şişliğin aşırı büyümesiyle köylü ölür.

Adı sanı verilmeyen başkarakterin hikâyesi, olayı yakından gözlemleyen tanık anlatıcı tarafından öykülenir.

Örik'in (2009) "Bir Dağ ve Deniz Hikâyesi" adlı öyküsünün ampirik anlatıcısı, hastalanıp Trabzon'a, ardından Rize'ye gittiği sırada tanıdığı eşkıya Sarı Şahin'in hikâyesini köylülerden dinleyerek bize aktarır (171-84). Bu anlatıda önemli bir bürokratin oğlu olarak karşımıza çıkan anlatıcı karakter, asıl hikâyeye konu olan Sarı Şahin'le Rize tepelerinde dolaşırken karşılaşsa da onun yaşadığı serüveni köylülerden dinleyerek öğrenir. Dolayısıyla bu öyküde konturları zayıf da olsa çerçeveli bir anlatımın varlığına işaret etmek gerekir. Çerçeveleyen hikâyeyi anlatıcının hastalanıp dinlenmek üzere Karadeniz'e gelmesi oluşturur. Çerçvelenen hikâyeye ise Sarı Şahin'in kendisini aldattığı için Rum kızını ve Hasan'ı öldürüp eşkıya olmasını konu edinir. Öykü, iç içe geçen iki hikâyeye sahip olduğu ve anlatıcısı anlatma otoritesini başkalarıyla paylaştığı için diğer örneklerden ayrılır. Sarı Şahin'in köyü Malpet'te eşkıyanın hikâyesi ilkin köylüler tarafından anlatıcıya, sonrasında anlatıcı tarafından okura aktarılır. Buna rağmen biz hikâyede köylünün sesini duymaz ama aktarma işini sezeriz. Bir anlamda burada anlatıcının söylemi, ikincil anlatıcı olan köylünün söylemini sarmalamış ve onu kendi üslup ve söz dağarından geçirerek okura ulaştırmıştır.

Tanık anlatıcının otoritesini paylaşma olgusu Halide Edip'in "Kabak Çekirdekçi" öyküsünde daha özgün olarak karşımıza çıkar (24-27). Bu anlatıda sokak satıcısı İsmail Hakkı Bey'in hikâyesi anlatılır. Kadın anlatıcı anlatıyı okura sunmakla birlikte kabak çekirdekçiyle ilgili ayrıntılar konusunda sözü yeğenine bırakır. Çünkü yetkili anlatıcı kabak çekirdekçiye yalnızca bir ses olarak tanımaktadır. Oysa onunla bir çeşit arkadaşlık yapan yeğeni satıcının dramını bilmektedir. Aynı zamanda bu çocuğun anlatımıyla birlikte öyküdeki duygusal yük okura iletilebilir. Yine aynı yazarın "Kalaba'nın Cadısı" öyküsü otoritesini paylaşan bir anlatıcıyı örnekler (109-113). Başından itibaren otorite olarak okur karşısına çıkan anlatıcı "Sebzeciler kâhyası Mahmut Ağa'nın bahçıvanı Hasan, karısıyla beraber çiftlikle Cadıtepe arasında gübrelik içinde küçük bir kulübede otururdu." sözünden itibaren anlatma işini Akkız Ana'yla paylaşır. Bu örnek ilkinden farklıdır. "Kabak Çekirdekçi"de biz küçük kızın anlatan sesini duyarken "Kalaba'nın Cadısı"nda yaşlı kadının sesini duymayız. Çünkü bu anlatıda ikincil anlatıcının söylemi temel anlatıcının söylemi tarafından soğurulmuştur.

Cemil Süleyman'ın "Kadın İntikamı" (Yivli 2013: 198-203) öyküsünün asıl anlatıcısı metnin başından son paragrafına kadar anlatma işini, bir aşk ve kıskançlık hikâyesinin merkezinde bu-

lunan Nazmi'ye bırakır. Anlatının ilk cümlesindeki aktarmayı gerçekleştiren eylem yetkili anlatıcıya aittir: “- Ah kardeşim, diyordu.” Bu sözden sonra anlatıcının sesi kesilir, ta ki şu cümlelerde anlatma işini yeniden alır: “Arkadaşım, burada derin bir göğüs geçirerek sükût etti. Ve bu sükûtunda öyle azim bir yeisin fütur-ı nevmidanesi saklı idi ki Nazmi'nin bu meselede bir çılgınlık yapması ihtimali beni korkutmuştu...” Bu sözlerin dışında sesi duyulmayan anlatıcı karakter, kendini de tanıtmadan öyküyü bitirir.

### 3. Görüş Biçimleri

Öykü ve roman gibi kurmaca anlatılarda bütüncül, panoramik, merkezci ve periferik olmak üzere dört türlü görüş biçimi ayırt edilmiştir. *Bütüncül görüş*, hikâye dünyasını içeriden ve dışarıdan tam olarak görebilen bir perspektif şeklidir. Bu tipolojide karakterlere dışarıdan bakılabildiği gibi bir ya da birden fazla karakterin zihni üstünden hikâye dünyasına da bakılabilmektedir. Bu gibi durumlarda hem birden fazla bakış hem birden fazla norm ortaya çıkar. Bu, ayrıcalıklı bir görme biçimidir. Eğretilmeli olarak bu tip için “panoptikon”<sup>2</sup> terimini kullanmak mümkündür.

*Panoramik* görüşe cepheden görüş de diyebiliriz. Bir anlamda hikâye dünyası dışına yerleşmiş bir kameranın karakter ve eylemleri önden, yani cepheden görüntülediği bir görüş biçimidir. Olup bitenler karşısında normatif bir tutum takınılmaz. *Merkezcil* görüş, başkarakterin öznel görüş biçimini, periferik (merkezkaç) görüş ise kurmaca anlatıdaki ikincil bir karakterin görüş biçimini ifade eder. Bu ikisini birbirinden ayırt etmekte yarar vardır çünkü merkezci görüş çok öznel bir görme biçimi olduğu hâlde periferik görüş buna göre daha nesnel bir görünüm arz eder.

#### 3.1. Bütüncül görüş biçimi

Örik'in (2009) “Bir Para Hikâyesi” tam anlamıyla bütüncül görüş biçimiyle okura sunulur (103-10). Kurmaca anlatının başkarakterleri Ali Halit Bey ile Şadan Hanım ve kızları İkbâl ilkin dışarıdan bir bakışla sunulurlar. Yıllar önce ayrılmış olan her iki karakter, kızlarının hastalığı sebebiyle bir araya gelince aynı uzamda eş zamanlı olarak birbirleri hakkında ne düşündükleri “serbest dolaylı anlatım” tekniğiyle okura verilir. Böylece karakterlere hem dışarıdan

---

<sup>2</sup> Michel Foucault'nun çalışmalarında sıkça geçen panoptikon terimi, İngiliz düşünür Jeremy Bentham'ın 18. yüzyılın sonunda tasarlamış olduğu hâşhane modelinin adıdır. Düşünülen bu modelde nöbetçiler mahkûmların her hareketini izleyebilecek, buna karşılık mahkûmlar hem bundan haberli olamayacaklar hem de saklanacak bir yerleri bulunmayacaktır.

hem içeriden bakılmış olur. Aynı zamanda hikâye dünyasına birden fazla normun perspektifinden yaklaşıldığı için anlatı bir görüş çokluğuyla sunulur.

Ömer Seyfettin'in (1994) "Diyet" öyküsünde sınırlı bir bütüncül görüş biçimi yeğlenmiştir (119-30). Sınırlıdır çünkü hikâye dünyasına hem dışarıdan hem içeriden bakıldığı hâlde ilk örnekten farklı olarak bu anlatıda yalnızca Koca Ali'nin perspektifi kullanılmıştır. Öykünün büyük bölümü olayların dışında konumlanan bir bakış açısı tarafından gözlemlenmiştir. Ancak bu durumda bile karakterlere ilişkin değerlendirme yapılmaktan kaçınılmamıştır. "İçerden kapıyı sürmeledi. Dizdarların müdahalesi canını sıkıyordu. İşte, şehirde yaşamak da bir türlü esirlikti. Hâlbuki dağ başında, köyde sanatı geçmezdi. Birden ağır bir yorgunluk duydu." (123) örneğinde açıkça görüldüğü gibi perspektif dıştan içe doğru hızlıca kaydırılmakta, karakter hem dışarıdan gözlenmekte hem de karakterin zihnine girilip onun düşünceleri aktarılmaktadır. Seçilen parçanın ilk ve son cümleleri dış gözlem ürünüyken arada kalanlar iç dünyayı okura yansıtır.

### 3.2. Panoramik görüş biçimi

Ömer Seyfettin'in (1994) "Topuz" öyküsüne panoramik görüş biçimi hâkimdir (111-8). Bu anlatıda bağımsızlığını ilan eden Eflak halkı, prensin sarayının çevresinde zafer sarhoşluğu yaşamaktadır. Tam bu sırada sözde bağımsızlığı kutlamak için Osmanlı sarayından gönderilen elçi ve üç yüz atlı çıkagelir. Heyet, Eflaklı bir kumandan tarafından karşılanır. Süvarilerin attan inmeleri sağlanır ve huzura elçiyle beraber ancak üç kişinin girmesine izin verilir. Türk elçi, sözde hediye olarak getirilen topuzu prense sunmak yerine topuzla onun başına vurunca herkes donakalır. Elçi, soğukkanlılıkla boşalan tahta geçip ileri gelenlerin itaatini sağlar ve Osmanlı egemenliği yeniden kurulmuş olur. Bütün bu ayrıntılı öyküleme boyunca âdeta hikâye dünyası dışına konumlanmış bir kameradan olan biten eylemler ve konuşmalar okura aktarılır. Anlatının başından sonuna kadar olaylara cepheden bakılır ve bu görmeye herhangi bir yorum eşlik etmez. Bu panoramik görüş biçiminin "Zabit cevap vermedi. Kumandan kadar içmediği için Türklerin hakikatini hâlâ hatırlayabiliyordu." (113) ile "Bu ne zaferdi! İşte koca bir Türk elçisi arkasından yaya geliyordu." (116) cümlelerinde zedelendiği düşünülebilir. Bununla birlikte ilgili kısımlarda anlatıcının, karakterlerin zihinlerine girmediği, onların davranışlardan hareket ederek yoruma başvurduğu da düşünülebilir.

Esental'ın (1992) "Karga Yavrusu" öyküsünde evde karga besleyen Sivrilere Kadir Efendi'nin küçük oğlu konu edilir (131-2). Bütün aile çocuğun evde karga beslemesinden



şikâyetçidir ancak bu huyundan onu vazgeçiremezler. Bu duruma dayanamayan baba, oğlunu ağaca bağlayıp döver. Bayılan, bir türlü kendine gelmeyen çocuk için hekim çağrılır. Oğlanı ayıltan doktor, durumu devlete bildireceğini söyleyince annesi, babası yalvar yakar onu ikna ederler. Çocuk da karga beslemeyi sürdürür. Bu kısa öyküde olaylara cepheden bakılır ve bu bakışın içine herhangi bir figür ya da karakterin değerleri karışmaz. Anlatım davranışçı bir tutumla gerçekleştirilir. Hikâye dünyasındaki eylemleri gören birinin, herhangi bir yorumda bulunmadan bunları aktarması söz konusudur. Bu yüzden panoramik görme biçimi bu örnekte terimin gerçek anlamıyla icra edilmiş olur.

### 3.3. Merkezci görüş biçimi

Haldun Taner'in (1988) "Heykel" öyküsünde tiftik ticaretiyle uğraşan başkarakter aynı zamanda öykünün yaşamöyküsel anlatıcısıdır (35-41). Ahir ömründe kendi heykelini yaptırıp bahçesine dikmek ister. Arkadaşlarından karşı çıkanlar olsa da ihracat yaparak ülkeye hizmet ettiğine, "Üryanizade Sıdkı" olarak ünlü biri olduğuna, kişiliğinde belli erdemleri bulundurduğuna inanan kurmaca karakter bunu fazlasıyla hak etmektedir! Üç heykeltıraşla anlaşır bu işin yapımını başlatır. Heykel istediği gibi yapıldığı hâlde kaidesini tamamlatıp diktiremez. Zira şehir planına göre bahçede inşaat yapmak ve heykel dikmek izne tabidir. Tüccar, belediye meclisinden beklediği kararı bir türlü alamaz. Bu arada getirilip evin bir köşesine konan heykel çocuk tarafından düşürülüp başı gövdesinden ayrılır. Kayın birader buna bir çare bulur, heykelin başı büst biçiminde bahçede sergilenecek, gövdesi de bir küçük belediyeye satılacaktır. Öyküde karakter anlatıcı iş başında olduğu için doğal olarak onun öznel görme biçimi bütün anlatıya egemen olmuştur. Hem olaylar hem olaylardaki ayrıntılar tek bir kişinin gözünden aktarılır. Bakma, seçme meselesine ek olarak "Ben eminim ki o adamların hepsi de aslında sizin ve benim gibi insanlardı. Hâlbuki bir de heykellerine bakın. Sanki bizden değillermiş, bizim gibi yaşamamış, gezip tozmamış, yeyip içmemiş, yemekten sonra dişlerini karıştırıp geçirmemiş, kızınca küfür etmemiş gibi yüksekte alan bir hâlleri var." (37) örneğinde olduğu gibi tüm değerlendirmeler başkarakterin normlarına uygun biçimde gerçekleşir. Metnin bu kısmında Macaristan'daki heykelleri hatırlayan karakter, bu sanat eserlerine konu olan kişilerin sıradan olduğunu, biraz da heykeltıraş ve sanat sayesinde yüceldiğini ileri sürer. Karakterin kendine bakışında da aynı öznel ve narsist tutum vardır: "Zaten insan benim gibi doğuştan heybetli oldu mu hangi pozunu alırsa alsın, don gömlek otursun gene heybetinden bir şey kaybetmez..." (37)

Ömer Seyfettin'in (1992) "Kaşığı" adlı anlatısında kendi hikâyesini okura aktaran yaşamöyküsel bir anlatıcı bulunmaktadır. Çocukluk döneminde yaşanan trajik bir olay, belli bir olgunluğa erişildikten sonra bir çeşit itiraf biçiminde sunulur. Atı tımar etmek isterken yeni, gümüş kaşığına zarar veren başkarakter babasından korktuğu için suçu küçük kardeşine yükler. Böylece kendisi değil kardeşi cezalandırılmış olur. Bu olaydan bir yıl sonra Hasan hastalanıp ölür. Kardeşine iftirada bulunduğu ve ondan af dileyemediği için vicdan azabı yaşayan başkarakter, olayları kendi söyleminden okura ulaştırıp bir anlamda bunu itiraf eder. Bu öyküdeki bütün görmeler ve değerlendirmeler Hasan'ın abisi tarafından gerçekleştirilir. Olayın nasıl meydana geldiğini, Hasan'ın ve diğerlerinin kişilik özelliklerini başkarakterin merkezci görme biçimi üzerinden öğreniriz. Elbette bu, öznel bir bakış açısıdır.

### **3.4. Periferik görüş biçimi**

Karay'ın (1993) "Yara" öyküsünde ikincil bir karakter olan teğmenin görüş biçimi kullanılır (5-9). Merkezde yaralı bedeviyle Arap şeyh bulunmaktadır. Öyküye konu olan olay yaralı gencin vücudundaki kurşunun yaşlı Arap tarafından âdeta ilkel koşullarda ameliyat edilerek çıkarılmasıdır. Bütün olup bitenler merkezdeki bu iki karakterin perspektifi kullanılmadan anlatıcı karakterin görüşünden aktarılır. Karay'ın "Testi" öyküsünde yine olayların merkezinde değil çeperinde bulunan anlatıcı karakterin görüşü kullanılır (21-4). Bu öykü bağlamında yalnızca gözlemlerle yetinilmez, anlatının sonunda okura doğru-yanlış eylemler konusunda ahlaki bir ders de verilir.

Örik'in (2009) "Bir Dağ ve Deniz Hikâyesi" öyküsünde iki hikâye bulunur. Her ne kadar ilki asıl hikâyeye bir giriş niteliği taşısa da her ikisine periferik (merkezkaç) görüş egemen değildir (171-84). Anlatıcı karakterin hastalığını ve yolculuğunu konu edinen ilkinde merkezci görüş bulunmakla birlikte Sarı Şahin'in eşkıyalık hikâyesini anlatan ikincisinde periferik görüş hâkimdir. Ancak bunda ikili bir perspektif kullanılmıştır. Hem anlatıcı karakterin hem de köylülerin bakış açıları ve değer yargıları birbirinin içine geçerek aynı öyküde görünürlük kazanmıştır.

#### 4. Sonuç

Çalışmada anlatıcı kategorisi ilkin kavramsal ve deneysel olmak üzere iki öbekte toplanmış, ardından deneysel anlatıcı itirafçı ve tanık olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sorunsallaştırılan bakış açısı kategorisi için görüş biçimi terimi önerilmiş ve bu kapsamda bütüncül, panoramik, merkezci ve periferik olmak üzere dördümlü tipoloji önerilmiştir.

Bu sınıflandırma girişiminin geleneksel paradigmanın tanımlayamadığı ya da ayırt edemediği kimi nüansları ortaya çıkardığı muhakkaktır. Anlatıcı fenomenine kavramsal-deneysel karşıtlığıyla yaklaşılması, doğaları bakımından birbirinden çok farklı olan bu iki anlatı figürünü birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Zira bunlardan ilki yalnızca anlatan bir ses olarak varken ikincisi anlatıda deneyim sahibidir. Bu tasnifin ortaya çıkardığı başka bir artı değer, kendinden “ben” diye söz eden iki deneysel anlatıcı tipini itirafçı ve tanık olarak birbirinden ayırt etmesidir. Bu bağlam içinde bildirinin değinmediği bir konu, çoğul anlatıcı meselesidir. Roman gibi uzun bir anlatıyı birden fazla anlatıcının aktarmasıyla ortaya çıkan çoğul anlatıcı yeni bir tip üretmez, burada tanımlanan anlatıcı tiplerinin çoğulluğu biçiminde gerçekleşir. Bu bakımdan çoğul anlatıcı dördümlü tip bir anlatıcı figürü değil, diğer tiplerin bir arada kullanılma biçimidir.

Bu çalışma, hem görmeyi hem değerlendirmeyi ifade edebildiği için bakış açısı olgusunun karşılığı olarak görüş biçimi terimini önermiştir. Bu bağlamda yalnızca bununla yetinilmemiş kurmaca anlatı içindeki olası bütün görüş biçimleri dördümlü sınıflandırmanın altında toplanmıştır. Bildiri boyunca kuramsal bilgi ve açıklamaların yanı sıra Türk öykücülüğünden alınan örneklerle önerilen her iki tipoloji somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Uygulamaların sonucunda görülen şudur ki anlatıcı ve perspektifteki yeni sınıflandırma girişimi anılan kategorileri hem iyi betimleyebilmiş hem de açıkta bırakılan kimi pozisyon ve olguları tanımlayabilmiştir.

## Kaynakça

- Abasıyanık, Sait Faik (1995). *Havuz Başı-Son Kuşlar* (13. basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Adivar, Halide Edip (1981). *Dağa Çıkan Kurt*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Esental, Memduh Şevket (1989). *Otlakçı* (5. basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Esental, Memduh Şevket (1992). *Mendil Altında* (4. basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karay, Refik Halit (1993). *Gurbet Hikâyeleri ve Yer Altında Dünya Var* (10. basım). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Koray, Kenan Hulusi (1983). *Kenan Hulusi Koray'dan Hikâyeler* (2. basım). Haz. İnci Engin. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ömer Seyfettin (1992). *Falaka-Kaşığı-And-Boş İnançlar*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ömer Seyfettin (1994). *Eski Kahramanlar-Pembe İncili Kaftan-Başını Vermeyen Şehit-Topuz-Forsa-Ferman*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Örik, Nahid Sırrı (2009). *Eve Düşen Yıldırım* (2. basım). Haz. M. K. Özgül-V. Bilgi. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Taner, Haldun (1988). *Kızıl Saçlı Amazon* (3. basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Yaşar Kemal (1998). *Sarı Sıcak* (3. basım). İstanbul: Adam Yayınları.
- Yivli, Oktay (2013). *Cemil Süleyman'ın Öyküleri*. Ankara: Ürün Yayınları.

# TÜRKÇEDE AKRABALIK SÖZCÜKLERİNİN KULLANIMI

Okt. Özgür ÖNER

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

ozgur\_oner\_@hotmail.com

## ÖZET

Birçok dilde akrabalık sözcükleri sözlü iletişimde seslenme biçimi olarak kullanılır ve yine aralarında Türkçenin de olduğu birçok dilde konuşucular, gerçekte akrabaları olmayan kişilere seslenirken ya da onlardan bahsederken akrabalık sözcüklerini kullanabilirler. Bu şekilde muhataplarıyla yakınlık kurmak veya onlarla aralarındaki sosyal statü farkını dikkate aldıklarını göstermek isteyebilirler. Akrabalık sözcüklerinin seslenme biçimi olarak kullanımı, Brown ve Levinson'un (1978) geliştirdikleri nezaket teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde ise konuşucular, muhataplarının olumlu itibar gereksinimlerini karşılamak için onlarla aynı grubun üyesi olduklarını vurgulamak isterler. Bunun için de muhataplarının yaşına, cinsiyetine ve sosyal statüsüne uygun olan akrabalık sözcüklerini seçerler. Bu bildiride, son dönem Türk romanları ve tiyatro metinleri üzerinde yapılan incelemelerden hareketle Türkçede akrabalık sözcüklerinin bir seslenme biçimi olarak nasıl ve hangi durumlarda kullanıldıkları üzerinde durulacaktır.

### 1. Nezaket kuramı ve Seslenme Biçimleri

Dilde incelik ve kabalık konusu yaklaşık otuz yıldan bu yana bilim dünyasının ilgisini çekmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde, dilde nezaket olgusunun oldukça yeni bir araştırma alanı olduğu söylenebilir. Ancak özellikle son yıllarda dilde nezaket konusunun pek çok araştırmada ele alındığını görmekteyiz.

1960'lara kadar nezaket olgusunu dilbilimsel yöntemlerle araştırmak için dilbilimcilerin kuramsal alt yapıları yoktur. Austin'in söz edimi kuramı ve Goffmann'ın itibar (face) tanımı sayesinde nezaket olgusunu dilbilimsel yöntemlerle betimleme imkânı ortaya çıkmıştır ve son otuz yıl içinde dilde nezaket farklı yöntemlerle incelenmiştir.

Brown-Levinson, evrensel olduğunu iddia ettikleri nezaket kuramının temeline Goffmann'ın terimleştirdiği "itibar" (face) kavramını yerleştirirler. Goffmann "itibar"ı şu şekilde

tanımlar: “Bir terim olarak itibar, belirli bir iletişim durumuna mahsus olarak kişinin kendisi için etkin bir şekilde ortaya koyduğu olumlu bir sosyal değerdir.” (1967: 5). Locher de Goffmann’ın bu tanımını şöyle yorumlamıştır: “İtibar, bu tanımda belirli bir etkileşim sırasında başka bir bireyin kendisine verdiği bir imajdır ve bir maske gibidir. Bu da bireyin bağlama göre değişiklik gösteren birkaç farklı imaja yani maskeye sahip olabileceği anlamına gelmektedir.” (2004: 52). İletişim sırasında katılımcılar, diğer katılımcının olumlu ve olumsuz itibarını tehdit etme tehlikesini hesaplamak ve bu tehdidi en aza indirmek için uygun stratejiyi seçmek zorundadır (Brown-Levinson 1987: 59).İtibarı tehdit eden eylemler, hem dinleyicinin hem de konuşucunun itibarını sürdürme isteğini hedef alabilir. Bu durumda uygun stratejilerin kullanılarak itibarı tehdit eden eylemlerin yıkıcı etkisinden kaçınmak ya da bu etkiyi hafifletmek gerekir (Brown-Levinson 1987: 68).Brown-Levinson’a göre bazı söz eylemler, diğerlerinden daha fazla tehdit edicidir. Bir söz eylemin itibarı tehdit etme durumunu belirleyen üç etken vardır: güç (G), mesafe (M) ve baskı derecesi (B).G, konuşucu ve dinleyici arasındaki sosyal statü farkını; M, konuşucu ve dinleyici arasındaki samimiyet durumunu; B ise bir eylemdeki baskının derecesini temsil eder. Aynı çalışmada olumlu ve olumsuz itibar şu şekilde tanımlanır:

Olumsuz itibar: Kişinin özel alanıyla ilgili hakları, hareket özgürlüğünü ve talebi reddetme özgürlüğünü içerir. Yani bu ifadeyi takınan kişi, hareketlerinin başkaları tarafından sınırlandırılması veya engellenmesini istemez.

Olumlu itibar: İnsanların en azından diğerleri tarafından takdir edilmek ve kabul görmek arzusundan kaynaklanan uzlaşmacı olumlu bir imajdır (Brown-Levinson 1987: 62).

Nezaket konusu gibi seslenme biçimleri de özellikle son otuz yıl içerisinde sosyodilbilimcilerin ve edimbilimcilerin dikkatini çeken araştırma alanlarından biridir. Afful (2006b) seslenme biçimlerini, bir yüz yüze iletişim durumunda konuşucunun muhatabı için tasarladığı dilsel ifadeler olarak tanımlar. Holms (1992)’a göre seslenme biçimlerinin seçimi dildeki nezaketin bir işareti olabilir çünkü bu seçimler muhataplar arasındaki sosyal statü ve mesafe ilişkisine dayanmaktadır. Braun (1988) ise bu biçimleri iletişim başlatıcılar olarak tanımlar ve bu biçimlerin seslenilecek kişiye göre tasarlandığını fakat bunun bir zorunluluk olmadığını çünkü bu biçimlerin sözlük anlamlarından farklı olabildiğini ya da muhatabın kişisel ve sosyal özellikleriyle çelişebildiğini söyler. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse Türk kültüründe genç birisi arkadaşının annesine ya da hiç tanımadığı yaşlı bir kadına “teyze” diyebilir, eğitimci ya da antrenör olmayan birisine “hocam” diye seslenilebilir.

Afful (2006a)'a göre seslenme biçimleri, bir toplumun davranış, değer ve pratiklerini yansıtır ve bu yönüyle sözel davranışların içinde önemli bir yer oluşturur. Birçok ortak nokta bulunmakla birlikte seslenme biçimleri dillere göre farklılık gösterebilir. Bir dilde daha sık kullanılan bir seslenme biçimi diğer dilde aynı sıklıkla kullanılmayabilir. Aralarında Türkçenin de olduğu bazı dillerde akrabalık adlarının seslenme biçimlerinde sıklıkla yer alması bu duruma örnek olarak verilebilir. Aynı kullanımlar İngilizce ve Almanca gibi batı dillerinde hiç görülmez ya da çok sınırlı olarak görülür.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda seslenme biçimleri çeşitli dillerde incelenmiş ve birçok kere tasnif edilmiştir. Bu tasnifler genel olarak incelendiğinde dillerde özel adların, meslek adlarının (doktor/doktor bey, öğretmenim, profesör), dinle ilgili sözcüklerin (hacı, peder), genel saygı sözcüklerinin (bey, hanım, sayın), dikkat geçme yapılarının (hey, hişt), kişi zamirlerinin ve akrabalık sözcüklerinin seslenme biçimi olarak kullanıldığını görürüz. Türkçede seslenme biçimleri hakkındaki çalışmasında Özezen (2004) bu biçimlerin dikkatibaşka yerde, başka kişide veya kişilerde bulunan kişi veya kişilerin ilgisini iletene yöneltmesini sağlamak amacıyla kullanıldığını söyler ve seslenme biçimlerini “tek sözcüklük seslenme biçimleri” ve “sözcük öbekleriyle seslenme biçimleri” ana başlıkları altında tasnif eder. Aynı çalışmada Özezen akrabalık adlarıyla yapılan seslenmeleri ikiye ayırarak gerçek akrabalık ve sözde akrabalık adları kullanımını ayrı başlıklarda inceler.

Yukarıda da bahsedilen Brown-Levinson'un nezaket kuramında katılımcıların olumlu ve olumsuz itibarını sürdürme çabasına dayanır. Muhatabının olumlu itibar gereksinimlerinin farkında olan ve bu gereksinimlerin karşılanması için çaba sarf eden konuşucu bunu çeşitli yollardan yapabilir. Bunun en etkili yöntemlerinden birisi konuşucunun muhatabıyla aynı değerleri paylaştığını göstermesidir. Bu yaparken muhatabıyla aynı grubun üyesi olduğunu vurgulamaya çalışır.

Brown-Levinson (1987:107)'a göre konuşucu, dinleyiciyle ortak grubun içinde olduğunu iddia eder. Bu ortaklık gruba ait seslenme biçimlerinin, özel bir dil ve şivenin, jargon ve argonun ya da eksilteli yapılarının kullanımını içerebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Türkçede akrabalık sözcüklerinin konuşucu ve dinleyicinin aynı grubun üyesi olduklarını göstermek için kullanıldığını görürüz: “Evlat, oğul, amca, teyze, kardeş, kız” .Aynı zamanda, akrabalık sözcüklerinin kullanımı yukarıda açıklanan güç, mesafe ve baskı faktörleri dikkate alarak değerlendirilebilir.

Sözlü iletişimde güç kavramı sosyal statü farkına işaret eder. Konuşucu ile dinleyici arasında sosyal statü farkı olması durumunda (amir-memur ilişkisi, öğretmen-öğrenci ilişkisi) seslenme biçimleri de değişir. Türk kültüründe mesleki statü farkının yanı sıra yaşın da önemli bir güç unsuru olduğu görülür. Türk kültüründe yaşça büyük olanlar daha fazla güçlü ve saygın görülürler. Bu durumda konuşucu, sözlü iletişim sürecinde dinleyiciyle arasındaki yaş farkını dikkate almak ve buna uygun seslenme biçimini geliştirmek durumundadır. Böylelikle yaşlı olan kimselere seslenilirken akrabalık sözcükleri kullanılır (abi, abla; amca, teyze). Bu durum karşılıklı olur, yaşça büyük olanlar da duruma uygun akrabalık sözcüklerini kullanırlar (evladım, kızım, oğlum). Bu durum aynı zamanda konuşucuya dinleyiciyle arasında ortak bir zemin olduğunu gösterme fırsatı verir. İncelenen metinlerden hareketle aşağıdaki genel yargılara ulaşılabilir:

## 2. İnceleme

Sadece yaşça büyüklük dikkate alınarak bir seslenme biçimi oluşturulacaksa kişi adından sonra mutlaka akrabalık sözcüğü kullanılır ya da sadece akrabalık sözcüğü kullanılır. Aşağıda yer alan (1) ve (2) numaralı örneklerde konuşucuların gerçekte akrabası olmayan kişiler için “abi” sözcüğünü kullandığı görülmektedir:

- (1) Şükrü: Kaçırılım artık şu Hatice’yi Hüseyin abi, bekârlık canıma tak etti.  
Hüseyin: Acele etme Şükrü. Her şeyin bir zamanı var. (ÇD, 13. bölüm)
- (2) Osman (Arif’e): Haydi abi, haydi abi... (ÖBGZ, 106. bölüm)

Yaşça küçük olanlara seslenilirken akrabalık adlarının kullanılması zorunlu değildir ancak akrabalık adları kullanılacaksa, bu durum hitap edeninin muhatabının adını bilmemesi durumunda da olabilir, mutlaka birinci tekil kişi iyelik eki kullanılır. Yaşça küçük olanlara hitap edilirken kullanılan akrabalık sözcüklerine birinci tekil kişi iyelik eki eklenir. (3) numaralı örnekte Zehra, babası Hakan’la (4) numaralı örnekte ise Ahmet sekreteriyle konuşmaktadır:

- (3) ZEHRA: Merhaba baba! Hoşgeldin!  
HAKAN: Merhaba kızım, hoşbulduk! (ÖBGZ, 106. bölüm)



(4) AHMET: Alo! Kızım, Turgut'u bağla! Ben Ahmet, Ahmet! Biraz çabuk tut elini... (Boyacı, s.25)

Seslenmelerin yanı sıra bir kişiden bahsederken de akrabalık adları kullanır ancak bu durum sadece yaşça küçük olanların büyüklerden bahsettiği durumda görülür. Bu kullanımların genel yapısı ad+akrabalık sözcüğü şeklindedir. Aşağıdaki örnekte (5) Osman, gerçekte akrabası olmayan yaşlı birinden bahsederken “amca” sözcüğünü kullanıyor:

(5) OSMAN: Ben Halit amcayı tanırım. Vazgeçmez. O, bizim başımıza gelenleri bilmiyordu. Bilsen, çoktan gelirdi, kendiliğinden. (ÖBGZ, 109)

(6) HASEFE HANIM: Arif Bey, oğlumdan bir haber çıkarsa, haber verin bana. (ÖBGZ, 119)

(7) CEMİLE: Ben amcamla konuştum: Sana şirkette hemen bir iş bulacak. (OY, s. 51)

Yukarıdaki (6) ve (7) numaralı örnekte konuşucuların gerçek akrabalarından bahsederken akrabalık adlarını iyelik ekli biçimleriyle kullandıkları görülür. İncelenen metinlerin tamamında konuşucuların gerçek akrabalarından bahsederken bu biçimi kullandıkları görülmüştür. Türkçede akrabalık adları genç ya da yaşlı herkes için kullanılabilir fakat gerçek akrabalık ilişkisi iyelik ekli biçimlerden anlaşılır.

Metinlerde çocukların akrabalık sözcüklerini kullanımında istisnalar tespit edilmiştir. Çocukların gerçekte akrabaları olmayan kişilerden bahsederken de iyelik ekli biçimleri kullandıkları görülür:

(8) DENİZ: Bahar Abla, biz parka gittik Süleyman Amcamla. Çok eğlendik. Bissürü balon aldık, baaaak... (ÖBGZ, 106. bölüm)

Bazı örneklerde ise gençlerin yaşça büyüklerine karşı olan duygusal yakınlıklarını ön plana çıkarmak için onlardan gerçek akrabaları gibi bahsettikleri görülür. Aşağıdaki (9) numaralı örnekte Yiğit'in Hüseyin'e olan duygusal yakınlığını vurgulamak için iyelik ekli akrabalık

adı kullandığını ancak Hüseyin’in eşine karşı ise mesafeyi göstermek için “yenge” diye seslendiğini görüyoruz:

(9) YİĞİT: Evlilik sözleşmesi mi? Hüseyin abimin bonservisi zaten senin elinde yenge, daha ne sözleşmesi istiyorsun? (ÇD, 22. bölüm)

(10) BETÜL: Hadi, gidelim Nevriye hanımteyze. (ÖBGZ, 106. bölüm)

Türkçede akrabalık adları genel saygı unvanlarıyla birlikte de kullanılabilir. Bu durumda konuşucular, bir yandan yakınlık kurmaya dayalı bir strateji uygulamak istediklerini diğer yandan da dinleyiciyle aralarındaki mesafenin farkında olduklarını vurgulamak isterler. Yukarıdaki (10) numaralı örnekte bu durum görülebilir.

(11) AHMET: Daha eve gidip bavulumu alacağım. Biz senin gibi evli değiliz.. Her şey hazırlap önümüzde olmuyor oğlum! (Boyacı, s.21)

Yukarıdaki (11) numaralı örnekte Ahmet’in kendisiyle aynı yaşlarda olan bir samimi arkadaşına seslenirken akrabalık adlarını kullandığı görülmektedir. Bu örnekte yer alan “oğlum” sözcüğü gerçek anlamının dışında muhataplar arasındaki samimiyeti gösteren araç olarak kullanılmıştır. “Oğlum, kızım, baba” gibi örneklere konuşma dilinde sıklıkla rastlanılır. Bu tip kullanımlarda yukarıdaki diğer örneklerde görülen yaşa bağlı güç dengesinden bahsedilemez.

### 3. Sonuç

Türkçede akrabalık adları seslenme durumunda yaygın olarak kullanılır. Türk kültüründe konuşucular, gerçekte akrabaları olmayan kişilere seslenmek veya onlardan bahsetmek için de akrabalık adlarını kullanırlar ve şekilde muhataplarının olumlu itibar gereksinimlerinin farkında olduklarını göstermiş olurlar. Akrabalık adlarının kullanımı yaş üstünlüğüne bağlı olan bir güç dengesine dayanır. Yaş farklılığı akrabalık adlarının kullanımındaki ayrıntılara da yansır. Gerçek akrabalarından bahsederken kullanılan seslenme biçimleriyle gerçek akrabalık ilişkisine dayalı olmayan akrabalık adları kullanımında farklılıkların olduğu görülür. Türkçede çok yaygın bir biçimde kullanılan akrabalık adlarıyla ilgili daha kapsamlı araştırmaların yapılması faydalı olacaktır.

## **Kaynaklar**

- AFFUL, Joseph B. A. 2006a. Address terms among university students in Ghana. A case study. In *Journal of language and intercultural communication*, 2006, vol. 6, no. 1, pp.76-91.
- AFFUL, Joseph B. A. 2006b. Non-kinship address terms in Akan. A sociolinguistic study of language use in Ghana. In *Journal of multilingual and multicultural development*, 2006, vol. 27, no. 4, pp.275289.
- BRAUN, Friederike. 1988. *Terms of address: Problems of patterns and usage in various languages and cultures*. New York: Mouton de Gruyter, 1988.
- BROWN P.- S. C. LEVINSON (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOFFMAN, E. (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Doubleday.
- HOLMS, Janet. 1992. *An introduction to sociolinguistics*. London: Longman, 1992.
- LOCHER, A. M. (2004). *Power And Politeness In Action: Disagreements In Oral Communication*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- ÖZEZEN, Muna Yüceol (2004). "Türkiye Türkçesi günlük konuşma dilinde seslenme biçimleri üzerine gözlemler- genel sınıflandırma" *V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Bildirileri II (20-26 Eylül 2004)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

## **Taranan Televizyon Dizileri**

- Öyle Bir Geçer Zaman ki (ÖBGZ), televizyon dizisi, Kanal D.
- Çocuklar Duymasın (ÇD), televizyon dizisi, TGRT, atv, Star TV.

## **Taranan Tiyatro Metinleri**

- BAYDUR, Memet (1995), *Kutu Kutu*, İstanbul, Mitos Boyut Yayınları, 59 s.
- CÜCENOĞLU, Tuncer (1997), *Boyacı: Komedi*, İstanbul, Mitos Boyut Yayınları, 96 s.
- ATAY, Oğuz (2004), *Oyunlarla Yaşayanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 108 s.

**ZNAČENJA I UPOTREBA SUFIKSA - CI U ROMANU *KAFAMDA BIR TUHAFLIK* ORHANA PAMUKA**

**Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ**  
**Saraybosna Üniversitesi**  
**baksic@bih.net.ba**

**Prof. Dr. Alena ČATOVIĆ**  
**Saraybosna Üniversitesi**  
**alenacatovic@yahoo.com**

**ÖZET**

Bu makalede Orhan Pamuk'un *Kafamda bir Tuhaflık* adlı romanında geçen "ci" ekinin kullanımı ve anlamları incelenmektedir. Türçede çok yaygın olan bu yapım eki, bir mesleği, bir şeye ilgisi ya da düşkünlüğü olan kişiyi ya da ideolojik bir gruba ait kişiyi ifade eden adların türetilmesi için kullanılır. Bu ekin anlamları, eleştirel söylem analizi (CDA) kuramı çerçevesinde incelenmiştir. Özellikle bu ekle türetilmiş isimleri taşıyan roman kişileri ve onların eylemleri anlatılırken hangi anlatım stratejileri kullanıldığı dikkate alınmıştır.

**SAŽETAK**

U ovom su radu prikazana značenja i upotreba sufiksa –ci u romanu Orhana Pamuka „Kafamda Bir Tuhaflık“. Radi se o frekventnom denominalnom sufiksu kojim se izvode imenice koje označavaju zanimanje, sklonost nečemu, ideološku ili bilo koju drugu pripadnost te vršioća neke radnje. Analizu upotrebe i značenja sufiksa -ci u romanu Orhana Pamuka „Kafamda bir Tuhaflık“ predstaviti ćemo kroz primjere imenica koje, dobivši ovaj sufiks, označavaju: 1) drugorazredna zanimanja; 2) ideološku ili vjersku pripadnost; 3) sklonost lošim navikama. Raznolikost njegovih značenja istražena je kroz teorijski okvir kritičke diskursne analize: pokazano je koje su sve strategije predstavljanja osoba označenih imenicama sa ovim sufiksom korištene i kako su prikazana njihova djelovanja.

**Ključne riječi:** sufiks –ci, kritička diskursna analiza, turski jezik, strategije predstavljanja, tranzitivnost.

## 1. Uvod

U ovom radu pokušat ćemo pokazati značenja i upotrebu sufiksa –cı u romanu Orhana Pamuka „Kafamda Bir Tuhaflık“. Riječ je o vrlo frekventnom (i starom) denominalnom sufiksu kojim se izvode imenice koje označavaju a) zanimanje b) sklonost nečemu c) ideološku ili bilo koju drugu pripadnost d) vršio-oca neke radnje (vidjeti, Čaušević 1996:438). Lewis navodi da se spomenuti sufiks u razgovornom jeziku često redundantno koristi sa imenicama koje već označavaju zanimanja, npr. „şoför-cü“ (vozač), „kasap-çı“ (mesar), „garson-cu“ (konobar) (Lewis 2000:60). On je u novom Pamukovom romanu vrlo zastupljen, pa bi se moglo reći da je on, u neku ruku, „roman o sufiksu –cı“, odnosno da spomenuti sufiks predstavlja dominantno stilističko sredstvo u romanu.

Kompleksnost značenja spomenutog sufiksa već je zapažena među nativnim govornicima turskog jezika, pa je on, naprimjer, na internet stranici *Eksi Sözlük* opisan kao sufiks koji imenicama daje značenje obavljanja drugorazrednog zanimanja<sup>1</sup> (koje ne zahtijeva školsko obrazovanje) i „sklonost nekoj lošoj navici“, ali i kao sredstvo kojim se osoba može označiti kao „drugi“, „tuđi“<sup>2</sup> (kao pripadnik druge ideologije, vjere i slično). Nativni govornici turskog jezika u ovom sufiksu naslućuju dvije negativne konotacije: da se radi o sufiksu kojim se označavaju drugorazredna zanimanja (stoga stomatolozi ne vole kad ih se naziva rječju „dişçi“; „diş“ na bosanskom znači „zub“, više preferiraju „diş hekim“; bosanski „ljekar za zube“) te da osoba označena imenicom s tim sufiskom prodaje ono što označava imenica što se onda proširuje i na imenice koje ne označavaju zanimanja poput „dinci“<sup>3</sup>, kao i da riječi s tim sufiskom označavaju

---

<sup>1</sup> „-ci eki almış kelimeler, genel olarak kötü alışkanlık ya da ikinci sınıf kabul edilen meslekler için kullanılmaktadır.“ ([http:// eksisozluk.com](http://eksisozluk.com))

<sup>2</sup> „Yeni türeyen bir ötekileştirme metodu.“ (<http:// eksisozluk.com>)

<sup>3</sup> npr. „dinci“, „din“ na bosanskom znači „vjera“, „Dini pazarlayan (onlar için meslek gibidir bu, bu yüzden –ci eki vardır din kelimesinin sonunda) dini kullanarak kendilerine kapı açanlardır sıfatla alakası olanlar!“ ([sonique.blogcu.com/dinci-ile-dindar-arasindaki-7-fark/4220600](http://sonique.blogcu.com/dinci-ile-dindar-arasindaki-7-fark/4220600)) u prijevodu na bosanski: „Oni koji trguju vjerom jesu oni koji, koristeći se vjerom, napreduju u društvu (zato se na kraju riječi nalazi sufiks –ci, kao da se radi o nekom zanimanju).“

sklonost nekoj lošoj navici (što slijedi iz njegovog značenja sklonosti nečemu)<sup>4</sup>. Stoga ne čudi da je i u argou, kad su u pitanju riječi s pogrdnim značenjem, ovaj sufiks jedan od najzastupljenijih, kako tvrdi Ezgi Sirit u svom radu „Argoda +cı Eki Üzerine bir İnceleme“. U argou on najčešće ima funkciju izvođenja imenica koje označavaju provalnike i općenito osobe koje posjeduju društveno neprihvatljive karakteristike, npr. „muslukçu“ (musluk-slavina) označava kradljivca koji krade od ljudi dok uzimaju abdest, „duvarcı“, opet, označava provalnika koji je vješt u preskakanju zidova (duvar-zid) i slično.

Analizu upotrebe i značenja sufiksa -cı u romanu Orhana Pamuka „Kafamda bir Tuhaflık“ predstaviti ćemo kroz primjere imenica koje, dobivši ovaj sufiks, označavaju:

1. drugorazredna zanimanja
2. ideološku ili vjersku pripadnost
3. sklonost lošim navikama.

Ovdje se može spomenuti još jedan „rubni“ primjer - „Almancı“ gdje se može ustvrditi i ironija. „Alman“ kao stanovnik Njemačke + sufiks -cı označava „gastarbajtera“, Turčina „na privremenom radu u Njemačkoj“. Dodatna je ironija to što sin gastarbajtera glavnog junaka podučava engleskom jeziku: „Almancı'nin oğlundan İngilizce dersini alan talihli Mevlut evladımın hikâyesi gene bizim mütevazî Gümüşdere köyüne uğradığı için izninizle ben de biz kara bahtlıların başımıza gelenleri vaktinizi hiç almadan anlatıvereyim.“ (85)

(„Dozvolite da vam i ja ukratko ispričam priču o našem sretnom Mevludu koji je dolazio u naše skromno selo Gümüştendere da sa sinom jednog gastarbajtera uči engleski, kao i sve ono što smo mi, nesretnici, preturili preko glave.“)

Kao teorijski okvir poslužit će nam kritička diskursna analiza; pokušat ćemo predstaviti koje su sve strategije predstavljanja osoba označenih (imenovanih) imenicama sa ovim sufiksom korištene i kako su prikazana njihova djelovanja. Jer smatramo da se sva raznolikost njegovih značenja i upotrebe otkriva tek s primjenom metoda kritičke diskursne analize kojom se, kao što je poznato, pokazuje upotreba jezika i gramatike kao instrumenata ideologije, odnosno relacija jezika, moći i ideologije. Budući da ni u jednom jeziku ne postoji neutralan

---

<sup>4</sup> To primjećuje i Fatih Çelik u svom radu „Kırgızca ve Tuvacada –cı Ekinin İşlevleri“.

način predstavljanja osoba i njihovih akcija (Machin, Mayr 2012:77), ovdje će nas zanimati na koji su način akteri romana označeni imenicom sa sufiksom -ci predstavljeni: koji su aspekti njihovog identiteta osvijetljeni (engl. representational strategies) i kako su predstavljena njihova djelovanja (engl. transitivity). Društvene aktere se, naime, kroz izbor među binarnim opozicijama može predstavljati: 1. personalizirano ili obezličeno 2. kao pojedince ili kao grupe 3. mogu se imenovati ili, pak, predstaviti prema funkciji koju obavljaju 4. mogu se predstaviti uz upotrebu honorifika 5. ili, pak, samo nekom određenom, pojedinačnom karakteristikom 6. mogu se prikazati kao anonimni 7. ili, pak, kao statistika. Participanti se mogu opisati i kroz radnje/akcije koje čine ili ne čine (šta ko čini kome i kako). Materijalni procesi odnose se na ono što se čini, participanti mogu činiti nešto pozitivno ili negativno, aktivno ili pasivno. Mentalni procesi uključuju mišljenje, osjećanje i percepciju, bihevioralni, pak, „gledanje“, „disanje“, „sanjanje“. Verbalni procesi iskazuju se glagolom „govoriti“ i njegovim mnogim sinonimima, relacioni, pak, predstavljaju „stvari“ onako kako one postoje u odnosu na druge „stvari“. Relacijski procesi se odnose na stanja, odnosno relacije među stvarima i omogućuju da se pojedinačna mišljenja predstave kao činjenice. Egzistencijalne procese karakteriziraju glagoli „postojati“, „pojavitise“ i sl. (Machin, Mayr: 2012).

Ovdje želimo istaknuti da nam nije namjera ustvrditi kako se sufiks -ci općenito a i u spomenutom romanu koristi samo kao sufiks pomoću kojeg se tvore riječi koje imaju negativnu konotaciju (u romanu postoje i „belediyeci“ što na bosanskom znači „općinski činovnik“, „gazeteci“, na bosanskom „novinar“ i sl.), već samo potvrditi i ovu njegovu, možda dosad nedovoljno istraženu i istaknutu karakteristiku. Isto tako, jasno nam je da se radi o književnoumjetničkom djelu i fikciji a ne novinskom natpisu ili vijesti na televiziji, no ipak ovu vrstu analize smatramo primjerenom jer sam pisac u podnaslovu knjige navodi da je u pitanju „slika života u Istanbulu od 1969. do 2012. godine viđena očima mnogih protagonista“.

## **2. Sufiks -ci u imenicama koje označavaju drugorazredna zanimanja**

Kao što smo već spomenule, novi roman Orhana Pamuka mogao bi se nazvati romanom o sufiksu –cı jer je u njemu opisan život brojnih doseljenika iz Anadolije u Istanbul, koji se, zbog oskudnog obrazovanja, u velikom gradu nisu mogli baviti drugim poslom osim uličnom prodajom i čija su zanimanja mahom označena imenicama sa spomenutim sufiksom. Kakav je njihov položaj u društvu i šta se zapravo događa sa identitetom ljudi koji se iz tradicionalnih ruralnih zajednica presele u gradsko okruženje (promjena i anonimnost, Machin, Leuween 2007: 53) ponajbolje ilustriraju sljedeći primjeri:

#### Primjer 1

„Beyoğlu Belediyesi'nin mavi elbiseli, kara gözlüklü zabıtalari yalnız anacaddede değil, yan sokaklarda bile simitçilere, kasetçilere, midyecilere, köftecilere, bademcilere, çakmak tamircilerine, sucuk ekmekçilere ve sandviççilere göz açtırmıyordu.“ (274)

(„Policajci iz općine Bejolu, u plavim odijelima i s crnim naočalama, nisu davali mira uličnim prodavačima simita, kaseta, dagnji, ćufteta, badema, hljeba sa suđžukom i sendviča te onima koji su popravljali upaljače, i to ne samo u glavnoj ulici nego i u sporednim sokacima.“)

U navedenom su primjeru ulični prodavači („imenica šta se prodaje“ + sufiks-ci) predstavljeni u množini i kroz nabranje, ne kao pojedinci već kao određena skupina. S aspekta tranzitivnosti oni predstavljaju „pasivnu gomilu“ kao objekt (cilj, eng. goal) radnje „ne dati mira“ što je vrše agenti koji posjeduju moć (policija). I u sljedećem primjeru radi se o „neizdiferenciranoj gomili“:

#### Primjer 2

„Caminin avlusu silme Konyalı yaşlı yoğurtçularla doluydu.“ (350)

(„Dvorište džamije bilo je ispunjeno starim prodavačima jogurta iz Konje.“)

Ta gomila, izražena pluralnim sufiksom, ne čini ništa osim što ispunjava određeni prostor. Riječ je, dakle, o događaju (eng. event) a ne radnji i akciji. Participanti su prikazani u množini, kao skupina i označeni kroz pripadnost određenom zanimanju.

#### Primjer 3

„Artık ben bizim köyden başka bir yoğurtçu kızıyla evlenmem, yenge“

„Ne kusurumuz varmış biz yoğurtçu kızlarının.“ (244)

(„Ja se više neću ženiti kćerkom nekog drugog prodavača jogurta.“)



„Šta to fali nama kćerkama prodavača jogurta?“)

Imenica „kız“ determinirana imenicom sa sufiksom –ci ovdje je „pasivizirana“ (kao cilj, eng. goal) i predstavljena ne kao pojedinac već kao tip koji govornik negativno vrednuje, kroz korištenje negacije, odnosno navodi da ne želi stupiti u brak s osobom koja pripada tom tipu.

Primjer 4

„...aşağılayıcı bir şekilde 'değnekçi' derlerdi ona“. (346)

(„...podrugljivo ga je zvao 'čuvarom'“)

Ovdje se može ustvrditi upotreba kolokacije: da se nekome ko je označen imenicom sa sufiksom –ci obraća sa omalovažavanjem, da je on cilj, objekt radnje oslovljavanja (s podrugljivim predznakom). Sličan je i sljedeći primjer:

Primjer 5

„...işçi güzel bir kelime olmadıği için.“ (289)

(„...jer 'radnik' nije bila lijepa riječ.“)

Naime, vlasnik jedne gostionice svoje uposlenike radije naziva personalom. Ovdje se radi o relacijskom procesu (eng. relational processes) koji predstavlja način da se mišljenje predstavi kao činjenica, u ovom slučaju da imenica sa sufiksom –ci „nije lijepa riječ“. Ista je imenica pronađena u sljedećoj kolokaciji: „...yoksul işçi mahalleri...“ (274) (sirotinjske radničke četvrti), pripadnici zanimanja označeni imenicom sa sufiskom –ci često se opisuju kao siromašni (yoksul).

Primjer 6

“Türkiye’yi pilavcılar, satıcılar, döner kebapçılar değil, bilim kurtaracak!’ diye bağırdı.“ (72)  
(...vikao je: „Tursku neće spasiti prodavači, kuhari, ćevabdžije već nauka!“)

Posljednji primjer ponajbolje pokazuje društveni status pripadnika zanimanja koja se u turskom jeziku izražavaju pomoću sufiksa –ci. Oni jesu agenti radnje, no ona je izražena negacijom (oni je neće izvršiti – kategoričnost postignuta upotrebom futura na –yacak) i stavljeni su u opoziciju s agentom koji će to biti u stanju – naukom. Glagol korišten za citiranje jeste glagol „vikati“ što, opet, ukazuje na stav autora te rečenice u upravnom govoru prema participantu čije se riječi navode (a to je direktor škole koji se obraća učenicima).

Većina pripadnika zanimanja koji se u turskom jeziku označavaju imenicom sa sufiksom –ci u ovom je romanu povezana sa ulicom, oni su „pasivizirani“ jer im je pridružena radnja „hodanja“ što ne predstavlja „materijalni proces“ koji bi mogao dovesti do konkretnih rezultata, odnosno promjena u svijetu. Jedina radnja koju oni aktivno obavljaju jeste „prodavanje“. Tu su „bozacı“

(prodavač boze), „yoğurtçu“ (prodavač jogurta), „köfteci“ (prodavač ćufteta), „dönerci“ (prodavač donera), „tavukçu“ (prodavač piletine), „dondurmacı“ (prodavač sladoleda), „çaycı“ (prodavač čaja). U sljedećem su primjeru ponovo „pasivizirani“ i prikazani u pluralu jer su predmet nabiranja. Radnja koju oni vrše predstavljena je pasivom - redaju su pored zida:

Primjer 7:

„Askeri darbeden birkaç hafta sonra, sıkıyönetim, sokağa çıkma yasakları ve ev aramalarının sonucu on binlerce kişi hapse atıldı ve kısa süre sonra da yasaklar her zamanki gibi gevşemeye, satıcılar İstanbul sokaklarına daha rahat çıkmaya ve leblebi çekirdekçiler, simitçiler, macuncular, pamuk helvacılar Atatürk Erkek Lisesi'nin duvarı boyunca dizilmeye başladılar.“ (81)

(„Vanredno stanje, policijski sat i istrage doveli su do hapšenja na desetina hiljada ljudi u nekoliko sedmica nakon državnog udara, no ubrzo su zabrane počele popuštati, svi slobodnije izlaziti na istanbulske ulice, pa su se prodavači peciva, slatkiša, grickalica i košpica stali redati duž zida Muške gimnazije Ataturk.“)

U romanu susrećemo i imenicu „hizmetçi“ (bosanski „poslužitelj“, „posluga“), naprimjer, „Bu eski evlerin hepsinde bazan bir kedi, bazan bir köpek ile paylaştığım küçük bir hizmetçi helası vardı.“, 237., u kolokaciji s riječju „hela“ (zahod) („U tim starim zgradama postojali su mali zahodi za poslugu koje sam dijelila ponekad s mačkom, a ponekad s psom.“), „bulaşıkçı“ (perač suđa), „çeyizci“ (prodavač djevojačkog ruha), „perdecı“ (prodavač zavjesa), „tabelacı“ (firmopisac), „hurdacı“ (trgovac otpadom) (u kolokaciji „Kürt hurdacı“ 341, Kurd, trgovac otpadom), „dürümcü“ (prodavač tijesta), „kapıcı“ (čuvár, vratar), „elektrikçi“ (električar), „camcı“ (staklar), „eskici“ (trgovac otpadom, staretinar) „pavyoncu“ (vlasnik noćnog kluba), „tuhafiyeci“ (galanterist), „kuyumcu“ (kujundžija), „fotoğrafçı“ (fotograf), „tombolacı“ (prodavač tombole).

U romanu nalazimo i imenicu „torbacılar“ koja označava dilere droge, „soyguncu“ i „gaspçı“ koje označavaju kradljivce i lopove te „kaçakçı“, koja označava krijumčara.

### 3. Sufiks –ci u imenicama koje označavaju ideološku ili vjersku pripadnost

Iz nekih imenica koje označavaju ideološku ili vjersku pripadnost, a tvore se sufiksom –ci može se iščitati izdvajanje/isključivanje „participanata“ kao drugačijih, „drugih“. Neki primjeri iz Pamukovog romana to vrlo upečatljivo ilustriraju.

#### Primjer 8

„Fırında, inşaatlarda çalışıp helak olan bu çocuklar Beyoğlu pavyonlarında orospulara, solcu derneklerinde de Moskovacılara yem olmasın diye uygun aile filmlerini Mecidiyeköy'deki bizim derneğe getirip gösterdik., (107)

(„Kako ove mladiće, koji su crkavali radeći u pekari ili na gradilištu, ne bi primamile prostitutke iz barova na Bejoluu, ljevičarski pokreti i pristaše Moskve, dovodili smo ih u naše udruženje na Medžidijekoju da gledaju prikladne porodične filmove.“)

U primjeru se uz predstavljanje participanata u množini oni povezuju radnjama koje se negativno vrednuju te se tako „oni drugi“, odnosno „mi“ moraju od njih „opasnih“ čuvati (kako ne bi postali njihove žrtve, odnosno njihov plijen, kao da se radi o nekim divljim životinjama). Na jednoj su strani „djeca“ i „mi“ a na drugoj strani su „ljevičari“, „lenjinisti“ zajedno sa „prostitutkama“.

#### Primjer 9

„Solcu Alevi genčlerin yarisı Moskova taraftarı, diğer yarisı da Maocu olduğu ve bu görüş ayrılıkları yüzünden birbirlerine tekme, tokat, yumruk sık sık giriştikleri için onlara Kültepe'yi kaybedeceklerini söylememin bir faydası da olmaz.“ (107)

(„Nema koristi da im kažem da ćemo izgubiti Kultepe jer polovina mladih alevita ljevičara podržava Moskvu, a druga su polovina maoisti i te dvije grupe često se tuku zbog razilaženja u mišljenju.“)

Akteri označeni imenicom koja sadrži sufiks –ci predstavljeni su kao sukobljene strane. Eksplicitno se navodi da imaju različita viđenja i stavove zbog čega dolazi i do fizičkih obračuna.

#### Primjeri 10 i 11 i 12

„Duttepe'nin girişindeki Memleket Kahvehanesi'ndeki arka masaların birinde kendilerine milliyetçi-ülkücü diyen gençler oturmaya başlamıştı.“ (103)

(„Za jednim od stražnjih stolova u kafani Zavičaj na ulazu u Duttepe, počeli su sjediti mladići koji su se nazivali nacionalisti-idealisti.“)

„Kültepe'nin girişindeki Yurt Kahvehanesi'ndeki arka masaların birinde kendilerine solcu-sosyalist diyen gençler oturmaya başlamıştı.“ (103)

(„U kafani Domovina na ulazu u Kultepe za jednim od stražnjih stolova počeli su sjediti mladići koji su sebe nazivali ljevičarima-socijalistima.“)

„Mevlut hem sağcı ve dindar, hem de solcu ve milliyetçi öğrencilerin (sağcı öğrencilerin hepsi dindar, solcularin hepsi milliyetçiydi) saygi ve hayranlık duyduğu ve kalabalık toplantılarda istediği zaman osurabilen muhalif ruhlu öğrenciyle ancak bir buçuk yıl sonra, on dört yaşında okulun kurulu düzeninden şüpheye düştüğü günlerde tanışabilecekti.“ (71)

„Mevlud će se tek godinu i po kasnije, kad s četrnaest godina posumnja u uspostavljeni poredak škole, moći upoznati s buntovnim učenicima koji su na velikim skupovima mogli puštati vjetrove kad god požele i spram kojih su učenici, kako desničari i vjernici tako i ljevičari i nacionalisti (svi učenici desničari bili su vjernici, a svi učenici ljevičari nacionalisti), gajili poštovanje i divljenje.“

Svi navedeni primjeri ilustriraju aktere kao suprotstavljene strane, koji pripadaju različitim mjestima te sjede na različitim i odvojenim lokacijama. U posljednjem primjeru eksplicitno se pokazuju granice koje akteri navedeni imenicama sa sufiksom –cı ne mogu preći.

#### Primjer 13

„Süt tozu ve balk yağı törenlerini siyasallaştırma gayretleri o yıllarda başarısızlığa ugramıştı ama yıllar sonra hem İslamcılar, hem milliyetçiler, hem de solcular Batılı güçlerin baskısıyla çocukluklarında devlet zoruyla kendilerine zehirli ve pis kokulu haplar yutturulduğundan çok şikâyet edecekler, hatta bu konuda kitaplar, hatıralar yazacaklardı.“ (81)

(„Naponi da ceremonije dijeljenja mlijeka u prahu i ribljeg ulja dobiju političku dimenziju nisu urodili plodom, ali godinama kasnije kako islamisti tako i nacionalisti i ljevičari žalit će se da ih je država pod pritiskom Zapada primoravala da u djetinjstvu gutaju te otrovne i smrdljive kapsule, čak će o tome pisati knjige i memoare.“)

U navedenom primjeru pripadnici različitih ideologija akteri su istog procesa, no njihova se suprotstavljenost može iščitati iz upotrebe veznika „hem“ (i), koji ih povezuje unatoč njihovim razlikama.

#### Primjer 14

„Ama Alevilerin çoğu gibi solcuyum, laik biriyim ve bizleri öldüren ülkücülerden ve kontragerillacılardan da hoşlanmıyorum hiç.“ (107-08)

(„Ali sam kao i većina alevita ljevičar, sekularist i nikako ne podnosim nacionaliste i protugerilu koja nas ubija.“)

Akter koji je označen imenicom na –ci iskazuje negativne osjećaje prema drugim participanima (ovdje pasiviziranim), također, označenim imenicom na –ci koji su akteri radnje ubijanja. Granice su eksplicitno navedene kao nepremostive. S aspekta tranzitivnosti ovdje se radi o mentalnim procesima, odnosno osjećajima.

Primjer 15 i 16

„Belki Ferhat Mevlut'a da 'berbat dinci' derdi. (318)

(„Možda bi i njega Ferhat nazvao 'lošim fundamentalistom'.“)

„Ayrlıkçı teröristlerin hapse atılmasından sonra...“ (334)

(„...nakon što su teroristi separatisti bačeni u zatvor.“)

Ovdje se radi o kolokaciji: „berbat dinci“ i „ayrlıkçı terörist“, gdje se pridjevi koji označavaju negativne osobine nalaze uz imenice „dinci“ i „terörist“. U drugom primjeru „teroristi separatisti“ objekt su radnje „bacanja u zatvor“. Sama imenica „dinci“, kao što smo već napomenule, za nativne govornike turskog jezika predstavlja nekoga ko trguje vjerom, za razliku od imenice „dindar“ koja označava vjernika.

Primjer 17

„Mevlut bir tekeye gidip düzenli olarak bir dergah şeyhini gördüğünü söylerse 'dinci' diye ondan çekinebilir daha kötüsü korkabilirdi.“ (414)

(„...ali ako bi Mevlud rekao da ide u tekiju i redovno posjećuje šejha, mogao bi ga početi izbjegavati kao fundamentalistu, ili što je još gore, mogao bi se uplašiti.“)

Ovdje se otvoreno pokazuje postojanje straha aktera od participanata označenih imenicom sa sufiksom –ci, kao i mogućnost da participant označen imenicom sa nastavkom –ci bude objekt radnje „izbjegavanja“.

#### **4. Sufiks –ci u imenicama koje označavaju sklonost lošim navikama**

Kao što je već spomenuto, sufiks –ci služi za tvorbu imenica koje označavaju sklonost nečemu. Stoga u okviru tog značenja možemo govoriti i o sklonosti lošim navikama, ili općenito o osobini koja je u društvu negativno vrednovana. Tu ponajprije spada imenica „yabancı“, stranac, što, kako ističe Deniz Zeyrek ujedno označava i „outsidera“ i „div-

ljaka“ (Zeyrek 2001: 50). Sljedeći primjer koji govori o stranim ženama (koje se u romanu najčešće spominju u kolokacijama poput „golišave slike stranih žena“) to vrlo jasno ilustrira:

#### Primjer 18

„...yabancı kadın fotoğraflarının etkisiyle gittikçe yaygılaşan bir hastalık...“ (252)  
(„...to je bolest koja se sve više širi pod uticajem slika stranih žena...“)

Ujedno su spomenute slike povezane s bolešću. Riječ je o relacionom procesu gdje je mišljenje participanta predstavljeno kao činjenica.

#### Primjer 19

„Bir Rizeli olabilirdi bu beleşçi.“ (283)  
(„Možda je taj gotovan bio iz Rizea.“)

Ovdje je negativna karakteristika povezana sa stanovnikom Rizea prema kojima akter ne osjeća simpatije.

#### Primjer 20

„Üçkağıtçı bile olsa Mevlut onu patrona, polise, devlete ihbar edemezdi.“ (301)  
(„Čak i da jest lopov; on ga ne bi prijavio ni gazdi, ni policiji, ni državi.“)

Imenica sa sufiksom –ci ovdje je istaknuta kao nešto što akter vrednuje negativno. To je istaknuto sa „bile olsa“ (čak i da jest).

#### Primjer 21

„Her şatafatlı pavyonda zaman zaman görülen bu tür avantacı-bürokrat-çete...“ (370)

(„Takva vrsta bandi birokrata-gotovana koja se povremeno viđala u svim raskošnim noćnim klubovima...“)

Ovdje se radi o kolokaciji imenice s nastavkom –ci s rječju „çete“ koja najčešće označava skupine izvan zakona.

Primjer 22, 23, 24, 25

„Devlet hileci vatandaşlarına elektrik parasını alamadığı için...“ (312)

(„Budući da država nije mogla naplatiti utrošak struje od sugrađana prevaranata...“)

„Kızı kaçan babanın işi zormuş: Hemen bağıırıp çağırıp, karanlığa silah sıkacaksın ki, dedikoducular 'Aslında babası biliyordu' demesinler.“ (190)

(„Nije lako ocu kojem ukradu kćerku: Moraš odmah dići uzbunu, opaliti metak u mrak kako zli jezici ne bi rekli: 'Otac joj je znao.'“)

„Ama fırsatçı İskelet hemen Duttepe'nin en becerikli berberini okula getirdi.“ (79)

(„Ali Kostur koji je samo vrebao priliku odmah je u školu doveo najsposobnijeg frizera s Duttepea.“)

„İnatçı Abdurrahman Efendi birinci kadehi bitirmeden istediklerini saydı.“ (126)

(„Tvrdooglavi Abdurrahman nabrojao je šta sve traži još prije nego je ispio prvu čašu.“)

U spomenutim je primjerima pokazana upotreba imenica sa sufiskom –ci koje označavaju sklonost ka lošim navikama: prevarama, ogovaranju, kao i tvrdoglavost i nepopustljivost.

Primjer 26

„Bak yalnız İstanbul değil bütün memleket sütlüman oldu, duvarlar tertemiz, sağ sol davası, cinayetler bitti, asker düzen verdiği için İstanbul'da trafik artık vızır vızır akıyor, randevuevleri kapatıldı, orospular, komünistler, Marlborocular, karaborsacılar, mafya tipleri, kaçakçılar, pezevenkler, satıcılar sokaklardan temizlendi.“ (170)

(„Vidi, nije samo Istanbul, cijela zemlja se pretvorila u med i mlijeko, zidovi su čisti, nema više sukoba i ubistava između ljevičara i desničara, otkako je vojska uspostavila red, saobraćaj se u Istanbulu odvija nesmetano, zatvorene su javne kuće, prostitutke, komunisti, šverceri, svodnici, mafijaši, prodavači na crno, svi su nestali /počišćeni s ulica.“)

U navedenom su primjeru akteri označeni imenicom sa sufiksom –cı predstavljani kao objekti glagola koji označava „čišćenje“.

## 5. Zaključak

U ovom smo radu pokušale predstaviti svu raznolikost značenja sufiksa –cı, odnosno imenica s tim sufiksom koje u romanu Orhana Pamuka „Kafamda bir Tuhaflık“ predstavljaju dominantno stilsko sredstvo. Kroz njih je pisac predstavio jedan široki sloj doseljenika koji su u određenom vremenskom periodu preplavili Istanbul i zbog oskudnog obrazovanja bili primorani raditi kao ulični prodavači (ovdje sufiks –cı označava drugorazredna zanimanja). Ujedno je to priča i o neprestanim sukobima pripadnika različitih ideologija koji su, također, označeni istim sufiksom, kao i o sloju ljudi sklonih lošim navikama koji se mogu susresti u velikim gradovima. U romanu su korištene i imenice sa sufiksom –cı koje nemaju negativno značenje (gazeteci, belediyeci i sl.), no njihov je broj, u poređenju s ovim prvim, vrlo ograničen, da ne kažemo, zanemariv. Značenja pomenutog sufiksa ponajbolje se mogu istaknuti kroz kritičku diskursnu analizu, odnosno kroz strategije predstavljanja i tranzitivnost. Analiza je pokazala da većina imenica sa sufiksom –cı koje se susreću u romanu sadrži negativne konotacije, bilo da je riječ o osobama s drugorazrednim zanimanjima, sljedbenicima različitih ideologija, tačnije rečeno, o onim „drugima“ ili, pak, ljudima s lošim navikama.

## Literatura

- Čaušević, Ekrem. (1996) *Gramatika suvremenoga turskog jezika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Çelik, Fatih. (2009). „Kırgızca ve Tuvacada –cı Ekinin İşlevleri“. *The Journal of Academia Social Science Studies*. Vol. 2. 1-14.
- Hart, Christopher. (2004). *Discourse, Grammar and Ideology*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Lewis, G. L. (2000). *Turkish Grammar*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Locke, Terry. (2004). *Critical Discourse Analysis*. London, New York: Continuum.
- Machin, David, Andrea Mayr. (2012). *How To Do Critical Discourse Analysis*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: Sage.
- Machin David, Theo Van Leeuwen (2007). *Global Media Discourse*. London, New York: Routledge.



Pamuk, Orhan. (2014). *Kafamda Bir Tuhaflık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sirit, Ezgi. (2011). „Argoda +cı Eki Üzerine bir İnceleme“. *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*. İzmir. 826-833.

Zeyrek, Deniz. (2001). „Politeness in Turkish and its linguistic manifestations: A sociocultural perspective“ u *Linguistic Politeness Across Boundaries*. Bayraktaroğlu, Arin and Maria Sifianou (ed.) 43-75. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Zülfikar, Hamza (2007). „Meslek Adları ve –ci Ekinin Türkçedeki İşlevleri“. *Bellekten*. 1. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara. 173-218.

**Stranice na internetu:**

<http://eksisozluk.com> (01. 09. 2015.)

[sonique.blogcu.com/dinci-ile-dindar-arasindaki-7-fark/4220600](http://sonique.blogcu.com/dinci-ile-dindar-arasindaki-7-fark/4220600) (01. 09. 2015.)

# BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK, ZİYA GÖKALP'İN EĞİTİM FELSEFESİ

**Serdar SAYGILI**

**Atatürk Üniversitesi**

**serdar.saygili@mynet.com**

## ÖZET

Ziya Gökalp, Türk Düşünce Tarihi'nin en önemli fikir adamlarından biridir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna fikirleriyle katkı yapan Gökalp, sistematik bir eğitim felsefesini dile getiren ilk Türk düşünür olarak kabul edilir. Gökalp'e göre, eğitim, kültürel değerlerin gençlere özümsetilerek onlara milli bir toplum şuurunun kazandırılması sürecidir. Gökalp'in eğitimdeki amacı, kişiliği millî kültürle yoğrulmuş, manevi değerlere sahip ve çağdaş dünyayı anlayabilen nitelikli gençler yetiştirmektir. Bu bağlamda, eğitim felsefesinin temelini milli kültür üzerine konumlandıran Gökalp, eğitimde ulusal özelliklerini yitirmiş bir anlayışı kabul etmemektedir.

Gökalp'e göre, milli kültür üzerinde yükselmeyen bir eğitim felsefesi, kendi ulusal değerlerini tanımayan, manevi değerlerden yoksun ve evrensel değerlere uzak nesillerin yetişmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Gökalp'in eğitim felsefesi, milli kültür ve uygarlık bağlamında iki önemli kavramı ön plana çıkarır. Bu kavramlardan ilki terbiye (eğitim), ikincisi ise talim (öğretim) dir. Terbiye (eğitim), toplumun fertleri üzerinde milli kültüre dayanan bir sosyalleşme sürecine karşılık gelir. Bu sosyalleşme sürecinde birey, toplumun edebiyatını, tarihini, ahlakını, sanatını inancını ve vicdanını daha yakından tanıma imkânı bulur. Bu süreçte birey yaşadığı toplumun değer yargılarıyla kaynaşarak kendi özgün milli kimliğini yaratır. Buna göre, Gökalp açısından eğitim, milli kültürün gelecek nesillerin ruhuna yerleştirilme süreci olarak düşünülebilir. Gökalp'e göre, bu kavramlardan bir diğeri olan talim (öğretim) bireyin yaşadığı dünyayı ve evreni daha yakından tanıma sürecidir. Bu süreçte birey, doğa bilimlerinin mantığını öğrenerek olgusal dünyayı anlama, açıklama ve yorumlama yeteneği kazanır. Bu noktada Gökalp, doğa bilimlerinin bireye kazandırılması süreci olan öğretimin doğası gereği milli olmasına gerek olmadığını belirtir. Ona göre, öğretimi geliştirmek için yeni metotlardan ve teknolojiden

faýdalanılabılır. Bu modern metot ve teknoloji ÷lkemizde üretilmemesi durumunda başka ÷lkelere den temin edilebilir. Böylece Gököl, terbiyenin milli költür nitelikleri taşımasını gerektiğini düşünmesine karşı, talimin evrensel olması gerektiğini belirtir.

Öte yanda Gököl, terbiye (eğitim) ve talimde (öğretim) en önemli unsurların okul, (medrese) öğretmen (muallim) ve öğretim metotları olduğunu ifade eder. Gököl'e göre, çağdaş bir okul, öğrencilere sadece bir örnek eğitim veren bir sıradan kurumlar olmamalıdır. Çağdaş bir öğretmen öğrenci üzerinde tahakküm kurmayan, öğrenciyi milli költürüyle tanıştıran, manevi değerlerini kazandıran, evrensel değerleri tanınmasını sağlayan idealist bir insan olmalıdır. Öğretim metotlarında ise çağdaş uygarlığın yeni uygulamaları takip edilmelidir. Öğrenciye sadece okullarda öğretmenler tarafından ezbere dayalı yaratılmış ilimler (nakli ilim) değil, araştırmaya dayalı yaratıcı ilimler de (pozitif bilimler) öğretilmelidir. Şu halde Ziya Gököl'in eğitim felsefesi, Türk medeniyeti gibi derin tarihsel ve költürel köklere sahip büyük milletin mensubu olan gençlerin milli bir bilince sahip, manevi değerlerini kazanmış ve evrensel değerlerle bütünleşen nesillerin yetiştirilmesinde önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Ziya Gököl, Költür, Türk Költürü, Milli Eğitim, Uygarlık.

“...hislerimin tercümanı Namık Kemal, fikirlerimin tercümanı Ziya Gököl'tir.” (Ateş, 2005: 95). M. Kemal ATA-TÜRK

Bu bildiri, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş sürecinde Türk toplumunun gidişatına yön veren fikir mimarlarından Ziya Gököl'in eğitimin felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir. Türk Düşünce Tarihi'nin en önemli fikir adamlarından biri olan Gököl, farklı etnik oluşumları içinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'ndan bir ulus devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde, ÷lkenin içinden geçtiği değişim dönemlerine tanıklık etmiş, 20. Yüzyıl Türkiye'sinin sosyal bilimler alanında yetiştirdiği öncü düşünürlerden birisidir. Gököl, hem Osmanlı Devleti'nin son yıllarını hem de genç Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşuna şahit olmuş, her iki döneminde şekillenmesine fikirleriyle büyük katkıları sağlamış bir aydındır (Aydoğan, 2007: 177). Gököl, bilim adamı kimliğinin yanı sıra, sosyal bilimler metodolojisi ışığında oluşturduğu toplumsal sorunların çözümüne ilişkin tezleri ile ÷lke siyasetine yön vermiş aktif bir siyaset adamıdır. Siyasi ve ekonomik buhranlar, birinci dünya savaşı ve yeni költürel değerler edinmeye yönelik arayışların tecrübe edildiği bir dönemde Gököl,

Türkiye'nin milli kimliğini ve iradesini oluşturmaya yönelik sosyolojik çalışmalarıyla Türk, İslam ve Batılı değerlerin sentezini yaratmayı denemiş bir aydındır (Şahin, 2011: 386). Diğer yandan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna da düşünceleriyle katkı yapan Gökalp, sistematik yeni bir eğitim felsefesini dile getiren ilk Türk düşünürü olarak kabul edilir.

Ziya Gökalp 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da dünyaya geldi (Adanalı, 2004: 58). Babası Mehmet Tevfik Efendi, annesi Zeliha hanımdır. 1886 yılında Mekteb-i Rüşdiyye-i Askeriye'nin birinci sınıfına yazılmıştır. 1890 yılında bu okuldan mezun olmuştur. Gökalp mezuniyetinden sonra siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamın merkezi olan İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da Baytar Mektebinde (Veteriner Fakültesi) yükseköğrenime başlar. Bu okulun son sınıfında okuduğu sırada, Fransız İhtilali'ne dair arkadaşlarına mektuplar yazması ve Jön Türkler ile ilişkisi olduğu gerekçesi ile okuldan uzaklaştırılır (Altın, 2010: 494). Gökalp, 1919 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşında yenilgiye uğraması üzerine İttihat ve Terakki'nin diğer ileri gelen üyeleri ile birlikte Malta'ya sürülür. Gökalp, 1921 yılında sürgünden İstanbul'a döner. Sonrasında Samsun'a ve oradan da Ankara'ya geçer. 1922 yılı sonunda Ankara da Telif ve Tercüme Bürosu Başkanlığına atanan Gökalp, bu görevde bulunduğu sıralarda daha sonraki Talim ve Terbiye Dairesi'ni geliştirmiştir. Heyeti İlmiyeyi sık sık toplayarak yapılan çalışmalar sonunda Sultanî adı Liseye çevrilmiştir. Liselere felsefe, sosyoloji ve Türk Medeniyeti Tarihi gibi dersler konmasını sağlamıştır. Ayrıca Dünya klasiklerinin çevrilmesi girişiminde bulunulmuştur (Alkan, 1987: 231-233). Gökalp, 1924'de İstanbul'da vefat etmiştir (Adanalı, 2004: 59).

Ziya Gökalp'in yazılarının büyük bir kısmı gazete ve dergilerde yayımlanan makale ve şiirlerden oluşmaktadır. Bunların birçoğu sonradan kitap halinde basılmıştır. Yazıları edebiyat, folklor, tarih, sosyoloji, eğitim ve kültür konularıyla ilgilidir. Gökalp'in eğitimle ilgili konularda çok sayıda yazısı mevcuttur. Doğrudan doğruya eğitimle ilgili olarak yayınlanmış on altı yazısı vardır. Bunlar İslam eğitimi, milli eğitim, eğitim sorunu, okullarda ödül ve ceza konuları ile ilgili yazılardır. Bu yazılar İslam Mecmuası, Muallim Mecmuası ve Yeni Mecmua'da Arapça yayınlanmış makalelerdir (Alkan, 1987: 242-243). Diğer yandan Gökalp'in, Türkiye'deki eğitim-toplum-kültür ilişkileri konusundaki görüşlerini anlayabilmek için başta *Muallim* olmak üzere çeşitli dergilerde yayınlanan "Tuba Ağacı Nazariyesi", "Terbiyenin Gayesi", "Maşeri Vicdan", "Eğitimin Milli ve Gayri Milli Oluşu", "Eğitimde Ceza ve Mükâfat" başlıklı makalelerine bakmak gerekmektedir (Şahin, 2011: 387). Öte yandan Ziya Gökalp birçok eser kaleme almıştır. Gökalp'in kaleme aldığı başlıca eserleri ise şunlardır. Şaki İbrahim Destanı

(1907), İlm-i İçtima Dersleri (1911), Kızıl Elma (1915), Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918), Yeni Hayat (1918), Altın Işık (1923), Türkçülüğün Esasları (1923), Türk Töresi (1923), Doğru Yol (1923), Türk Medeniyeti Tarihidir (1926) (Altın, 2010: 496).

Gökalp'e göre eğitim, değer yargılarının tümü olan kültürü özümseme işi, (Alkan, 1987: 240), bir toplumda öğretim çalışmalarının dışında kalan kültürel aktarım faaliyeti, kültürel değerlerin bireylere özümsetilerek onlara milli bir toplum şuurunun kazandırılması işi, *fertlerin millî kültüre intibakı* (Uçak, 2008: 28), milli kültürün gelecek nesillerin ruhuna yerleştirilmesi sürecidir (Alkan, 1987: 239). Bu süreç içerisinde bireylerin toplum şuuruna karşılık gelen toplumsal değerleri de içselleştirmesi beklenir. Bu bağlamda Gökalp'in eğitimdeki amacı, kişiliği millî kültürle yoğrulmuş, manevi değerlere sahip ve modern dünyayı anlayabilen nitelikli bireyler yetiştirmektir (Alkan, 1987: 239). Başka bir ifade ile milli kültüre göre yetişmiş, milli kültürü temsil eden şahsiyet sahibi gençler yetiştirmektir (Uçak, 2008: 28). Gökalp'e göre, bu amaç hem modern çağın yeni insanını yetiştirecek hem de milli kültürünü özümseyen yeni bir ulus oluşturulacaktır.

Ekonomik yaşam, dilsel yaşam, sanatsal yaşam, bilimsel yaşam gibi toplumsal yaşam türlerinin bütününe kültür adı verilir (Gökalp, 2013: 37) Başka bir ifade ile bir toplumun vicdanında yaşayan *değer yargılarının* bütününe (Adanalı, 2004: 59), halkın ananelerine, teamüllerine, örflerine, şifahi ve yazılmış edebiyatına, lisanına, musikisine, dinine, ahlakına o toplumun kültürü denir (Uçak, 2008: 46). Kültürün özünü değer yargıları oluşturur (Tokluoğlu, 2013: 116). Yani kültür toplumsal değerlerin toplamı olduğu söylenebilir (Tokluoğlu, 2013: 130). Bu bağlamda kültür ulusal bir nitelik taşımakla birlikte duygu ve değer yargılarından meydana geldiği söylenebilir (Gökalp, 2013: 45). Bu noktada Gökalp "*Türk milletindeniz dediğimiz için dilde, sanatta, ahlakta, hukukta hatta dinde ve felsefede Türk kültürüne, Türk beğenisine ve Türklük bilincine göre bir özgünlük taşımalıyız*" der (Gökalp, 2013: 77). Bu nedenle bir toplumun iyi, güzel, kutsal kabul ettiği şeyleri diğer bir toplum kötü, çirkin ve sıradan görebilir. Gökalp'e göre, değer yargıları her toplumda milli bir niteliğe sahip olduğu için onların toplamı olan kültür de millidir. O halde kültürün çocukların ruhuna aşılma süreci olan eğitimin de milli olması gerekir (Şahin, 2011: 387-388). Bu bağlamda, yeni bir eğitim felsefesinin temelini milli kültür üzerine konumlandıran Gökalp, eğitimde ulusal özelliklerini yitirmiş bir anlayışı kabul etmemektedir. Çünkü Gökalp'e göre, ulus insanlığın gelişimindeki en yüksek aşamalardan biridir. Çünkü ulusun temelini milli kültür oluşturur. Ulusal değerlerini kaybetmiş bir toplum milli kültürel değerlerini de kaybetmiş bir toplum demektir (Alkan, 1987: 237). Bu

noktada ulus duygusu toplumun ahlak, dil, siyaset, edebiyat, ekonomi ve eğitim gibi alanlarda hızlı bir ilerleme sağlamaktadır (Gökalp, 2005: 14) Görüldüğü üzere Gökalp'in ulusal eğitim görüşü eğitimin sosyal ve kültürel boyutlarına, toplumun ve kültürün eğitim üzerindeki etkisine ilk defa geniş ve kapsamlı bir şekilde yer vermektedir (Alkan, 1987: 241). Bu noktada Gökalp'e göre, milli (ulusal) kültür üzerinde yükselmeyen bir eğitim felsefesi, kendi ulusal değerlerini tanımayan, manevi değerlerden yoksun ve evrensel değerlere uzak bilinçsiz nesillerin yetişmesine neden olabilmektedir.

Gökalp'in eğitim felsefesi, milli kültür ve uygarlık bağlamında iki önemli kavramı ön plana çıkarır. Bu kavramlardan ilki terbiye (eğitim) diğeri ise talimdir (öğretim) (Adanalı, 2004: 59). Gökalp *terbiye* kavramını Durkheim'ın kullandığı *kollektifşuur* kavramından hareketle elde ettiği kültürün fertlere kazandırılması şeklinde izah etmektedir. Gerçekte birbirleriyle ahenkli müesseselerden oluşan bir kültüre sahip toplulukları millet olarak tanımlayan Gökalp, ancak milli terbiye ile yeni bir Türk toplumu yaratılabileceğini savunmaktadır. Gökalp'e göre terbiye, kültürel değerlerin bireylere benimsetilerek onlara toplum şuurunun kazandırılması süreci (Adanalı, 2004: 59), bir cemiyette yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeğe başlayan nesle, fikirlerini ve hislerini vermesi, toplumun bireylerini kendisine benzetmesi demektir (Ateş, 2005: 99). Ayrıca terbiye, kaynağını toplumdan alan değer yargılarına (kıymet hükümlerine) dayanır. Bireyler üzerinde milli kültüre dayanan bir sosyalleşme sürecine karşılık gelir. Bu sosyalleşme sürecinde birey, toplumun edebiyatını, tarihini, ahlakını, sanatını, inancını ve vicdanını daha yakından tanıma imkânı bulur (Şahin, 2011: 388). Bu süreçte birey yaşadığı toplumun değer yargılarıyla kaynaşarak kendi özgün milli kimliğini yaratır (Adanalı, 2004: 59). Dolayısıyla terbiyenin gayesi millî fertler yetiştirmektir Millî fertler yetiştirmek ise doğrudan doğruya millet yapmak demektir. Gökalp'e göre, hakiki ferdiyetler de ancak bu millî fertlerdir. Çünkü fert, ancak millî kültürün temsilcisi olduğu zaman bir şahsiyet kazanır. Ve şahsiyet öncelikli olarak millette meydana gelir (Ateş, 2005: 98).

Gökalp'e göre, bu kavramlardan bir diğeri ise talim (öğretim)dir. Talim, bireyin yaşadığı dünyayı ve evreni daha yakından tanıma sürecidir. Bu süreçte birey, doğa bilimlerinin mantığını öğrenerek olgusal dünyayı anlama, açıklama ve yorumlama yeteneği kazanır. Bu noktada Gökalp, doğa bilimlerinin bireye kazandırılması süreci olan öğretimin doğası gereği milli olmasına gerek olmadığını belirtir (Şahin, 2011: 388). Öğretimi geliştirmek için yeni metotlardan ve teknolojiden faydalanılabilir. Bu modern metot ve teknoloji ülkemizde üretilmemesi durumunda başka ülkelerden temin edilebilir (Alkan, 1987: 240). Bu noktada Gökalp, eğitimin milli kültür

nitelikleri taşımasına karşın öğretimin evrensel olması gerektiğine inanır. Ona göre, bugün modern teknolojiyi temsil eden medeniyet Avrupa medeniyetidir. Esasen teknolojik gelişmeyi yakalamak için Avrupa medeniyetine girmek de önemlidir (Altın, 2010: 499).

Görüldüğü üzere, Gökalp'in eğitim düşüncesinde milli unsurlar eğitimde ön plana çıkmasına karşın, evrensel düzeyde elde edilen medeniyet seviyesinin ürünleri eğitimde ön plana çıkmaktadır (Şahin, 2011: 388). Bu nedenle Gökalp'in düşüncesinde eğitim milli kültürü, öğretim ise medeniyeti temsil eder. Eğitim, kültürle öğretim de uygarlıkla ilgilidir. Diğer bir deyişle eğitim, değer yargılarıyla öğretim ise gerçek yargılarıyla ilgilidir. Eğitim bireyi kültürel ve ulusal bilgilerle donatarak sosyal çevresine uyumunu sağlar. Öğretim ise bireyi doğal bilimlerle donatıp doğal çevresine uyumunu sağlar. Bu nedenlerle de kültürü özümleme anlamında eğitim ulusal olmalı, çocuklara rasyonel bilimsel bilgi kazandırma anlamında da öğretim evrensel olmalıdır. Dolayısıyla eğitimi ulusallaştırma ve öğretimi çağdaşlaştırma eğitim alanında iki temel hedefdir (Alkan, 1987: 239-241).

Öte yandan Gökalp, diğer birçok düşünür gibi öğretmen meselesini eğitimin temel meselelerinin başında görmektedir. Gökalp, terbiye (eğitim) ve talimde (öğretim) en önemli unsurun öğretmen olduğunu ifade eder (Altın, 2010: 501). Gökalp'e göre, öğretmenler hakikatin keşfine çıkan âlimlerdir (Uçak, 2008: 102). Gökalp'e göre, modern bir öğretmen, öğrenciyi milli kültürüyle tanıştıran, manevi değerlerini kazandıran, evrensel değerleri tanımasını sağlayan idealist bir insandır. Bu bağlamda Gökalp, öğretmenin önemi ile ilgili olarak *"Bir memlekette muallimler sınıfına içtimaî bir kıymet verilmezse ilim de hâiz-i kıymet olamaz. Muallimlerin teşrifatta da yerleri ve bazı mülki memurlar gibi rütbeleri olmalıdır. Muallimler ücret ve mevki bakımından ne kadar yükselirse memlekette ilmin kıymeti o kadar artar"* der (Altın, 2010: 503).

Gökalp bilginin nesilden nesile aktarımında iki yaklaşımın olduğunu belirtir. Bu yaklaşımlardan biri yaygın diğeri örgün eğitimidir. Günümüz eğitim anlayışındaki yaygın ve örgün eğitim sınıflandırmasını ilk olarak ortaya koyan Gökalp'e göre, (Ateş, 2005: 100) yaygın eğitim doğal, kendiliğinden ve dinamiktir. Örgün eğitim ise planlı, sistematik ve durağandır. Yaygın eğitim toplumda mevcut ve yaşayan bilgileri sunar. Örgün eğitim, daha önceki nesiller tarafından biriktirilen zihinsel ürünlerini aktarır. Temelde kitaplarda yazılı olanları öğretir (Adanalı, 2004: 59).

Diğer yandan Gökalp, eğitimde reformun üstten başlaması gerektiğine inanır. Ona göre, milli eğitim üniversiteden başlayarak, liselere ve oradan da ilkokullara inmelidir. Çünkü üniversite en önemli eğitim kurumudur. Mükemmel bir üniversite olmaksızın, orta dereceli okullarda ve ilkokulda ilerleme söz konusu olamaz (Adanalı, 2004: 65). Ona göre, üniversiteler milleti millet yapan temel değerleri topluma aşıl原因, gerek fikir gerekse icraat platformunda ülkelerin gelişimine öncülük eden bir lokomotif konumundadır. Gökalp, üniversiteyi eğitimde ve kalkınmada bir bütünün parçası olarak değerlendirmiştir. Demokrasi ve özgürlük gibi kavramların temelinde üniversitenin bulunduğunu düşünmüştür (Uçak, 2008: 101). Bu bağlamda Gökalp'ın eğitim anlayışında medreselerin de önemli bir yeri vardır. Gökalp'e göre, Osmanlı Devletinin yıkılmasının en önemli nedenlerinden birisi de medrese<sup>1</sup> öğretiminin bozulmasıdır (Alkan, 1987: 239-240). Ona göre İslam medeniyetinin çöküşü medreselerin ders programlarında başlamıştır (Altın, 2010: 500).

Sonuç olarak, Gökalp eğitimde demokrat, çağdaş, milli ve manevi değerlere sahip, eleştiren ve düşünen, geçmişini geleceğe taşıyan bireyler yetiştirilmesini istemiştir. Günümüz bilgi çağında, gelişmiş ülkeler kendilerini yeniden yapılandırmakta ve her geçen gün bilimsel bilginin hayata uygulanması için çalışmaktadırlar. Bu anlamda eğitim sistemine büyük görev düşmektedir. Değişen paradigmalara uygun olarak eğitimin çağa göre yeniden inşası gerekmektedir. Ancak bu yapılırken Gökalp'in de ifade ettiği gibi geçmişine ve değerlerine sahip bir eğitim sistemi inşa edilmelidir (Uçak, 2008: 114). Ayrıca milli karakterden uzak, halkın ruhuna hitap etmeyen ve çağdaş değerlerden yoksun bir eğitimin anlayışının toplumun geleceği adına hiçbir işe yaramayacağını dile getiren Gökalp, bir toplumun güçlü olabilmesi içinde milli, vicdani ve çağdaş bir eğitimi öngörmüştür.

---

<sup>1</sup> Ziya Gökalp'ın eğitim anlayışında medreselerin önemli bir yeri vardır. Ona göre İslam medeniyetinin çöküşü, medreselerin ders programlarındaki anlayışın akli bilimlerle nakli bilimler arasındaki denge ve uyum sorununun çözümüne odaklanmadığından kaynaklanmıştır. Osmanlı'nın uğradığı felaketlerin asıl nedeni medrese öğretiminin bozulmasıdır. Gökalp medreselerin ıslahı konusunda birtakım önerilerde bulunmuştur. Küçük yerleşim yerlerindeki medreseler birleştirilerek büyük bir medrese oluşturulmalıdır. Medrese hocalarının maaşları artırılmalıdır. Medreselerde dersler o dersin uzmanları tarafından okutulmalıdır. Medrese hocalarının derslere devamları sağlanmalı, gerekirse derse devam etmeyen müderrislerin maaşlarında kesintiye gidilmelidir. Medreselerde uygulanan eğitim-öğretim yöntemlerini eleştiren Gökalp, kısa metin ve şerhlerin terk edilerek asıl kaynaklar üzerinden derslerin işlenmesinin gerekliliğine işaret etmiştir. İslam dininin esaslarını bir ilerleme vasıtası olarak değerlendiren Gökalp, medreseler hakkında temel İslami bilgilerinden "hakikat cevherini çıkarıp, yüksek bir medeniyet ortaya koymak için gereken içtihat müesseseleri" olarak söz eder. "Halk her hakikati ulemadan işitmek istediği ve aydınlık bir medeniyetin ancak medreselerden neşet edeceğine olan inancından ötürü medreseler ciddi bir araştırma merkezi haline getirilmelidir. Böylece halk medreselerden daha verimli dini ve sosyal terbiye alabilirler" (Şahin, 2011:389).



## KAYNAKÇA

- Adanalı, H. (2004). “Ziya Gökalp'in Eğitim Felsefesi ve Yüksek Eğitim Hakkındaki Görüşleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45 (1). 57-70.
- Alkan, C. (1987). “Eğitimci Ziya Gökalp”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. (20) 1. 231-244.
- Altın, H. (2010). “Ziya Gökalp'in Eğitim Tarihimiz Açısından Önemi”. *History Studies*, 2 (2). 493-509.
- Ateş, M. (2005). “Ziya Gökalp ve Çocuk Edebiyatı”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (14). 95-114.
- Aydoğan, E. (2007). “Ziya Gökalp'in Ölümünün Türk Kamuoyu ve Basındaki Yansımaları”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10 (2). 177-190.
- Gökalp, Z. (2005). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Hazırlayan: Leyla Karanfil. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2013). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Şahin, C. (2011). “Ziya Gökalp'in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür”. *Ekev Akademi Dergisi*. (15) 48. 385-400.
- Tokluoğlu, C. (2013). “Ziya Gökalp ve Türkçülük”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 68 (3). 113-139.
- Uçak, S. (2008). *Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

# TÜRKİYE BASINININ BOSNA SAVAŞINI NASIL ELE ALDIĞINA DAİR BİR İNCELEME

Uzman Dr. Serhat ÇOBAN  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
serhatcoban17@yahoo.com

## ÖZET

Haber yapıları, sahip olduğu kategoriler ve içinde bulunduğu kavramlar arası ilişkiler nedeniyle edebiyat eserlerinden, sinema veya televizyon dizilerinden farklı özellikler barındıran bir söylem olarak eleştirel haber analizi araştırmacıları tarafından kabul edilmektedir. Diğer metinlerden farklı özellikler barındıran haber metinleri, gazeteciliğin profesyonel uzlaşım sal yazım ilkeleri doğrultusunda kültürden kültüre en az değişen ve en çok benzeşendir.

Haber metinlerinin kendilerine özgü bir söylemi vardır. Haberin söylemi kaynak kişi ve kuruluşların söyleminden ayrı olarak düşünülemez, ancak üretildiği koşullar diğer bir deyişle bağlam içinde anlaşılabilir. Söylem çözümlemesinde ana amaç anlamlandırma ya da yorumlamadır.

Söylem çözümlemesine yönelik bir araştırma metodu olan eleştirel söylem analizinde ise, temel olarak toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin kamusal alanda yer alan sözlü ve yazılı dilde her gün yeniden nasıl üretilip sunulduğunu incelemektir. Eleştirel söylem analizinin temel sorunsalı, spesifik söylemlerin “nasıl” ve “niçin” yeniden üretildiklerini göstermek ve bu yolla eşitsiz güç yapılarının dilsel pratiklerde nasıl üretildiklerini açıklamaya çalışmaktır.

Bu amaçla Türkiye basınına -farklı ideolojik yapılanmalara örnek olması amacıyla- temsil edilen Cumhuriyet, Milliyet, Zaman gazetelerinin Bosna Savaşını haberlerinde nasıl bir söylemle inşa ettikleri bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** gazete, söylem, haber, Bosna, savaş.

## ABSTRACT

News structures because of its categories and the relationships between concepts as a discourse which contains different features from literature, movies or television series are accepted by critical news analysis researchers. News texts which have different features from other texts change least from culture to culture and are the most similar in line with the principles of professional conventional writing.

News text have their own discourse. Its discourse cannot be considered separately from resource persons and organizations' discourse but it can be understood within the context.

The main goal of discourse analysis is the meaning or interpretation. The critical discourse analysis which is a research method for discourse analysis examine how the unequal power relations in society produced and presented in oral and written language. To show how and why specific discourses are reproduced and in this way to explain how the unequal power structures produce in linguistic practices is the central problematic of critical discourse analysis.

For this purpose how Cumhuriyet, Milliyet, Zaman chosen to represent Turkish press in order to be example for different ideological configurations built Bosnian War in their news is the objective of this study.

## **Giriş**

### **1. Söylem Olarak Haber**

Haber, günümüzün modern yaşam biçimi içinde gittikçe artan bir öneme sahip olan medya türü olarak gündelik yaşam biçimimizde önemli bir yer teşkil eder. Bu teşkil ediş güç-iktidar yapılarıyla çeşitli biçimlerde girişilen ilişkiler boyutuyla da farklı bir bakış düzeyinden haberi incelemeyi gerekli kılar.

Günümüzde geniş kitleler haber dolayımı ile çeşitli olaylarla ilgili bilgilenmektedir. Gündelik yaşam pratikleri içinde gerçekleşen bazı olaylar iletişim araçları aracılığıyla kitlelerle buluşmakta ve haber seçimini gerçekleştirenler için önemli olmayan bazı olaylar da kitlelerin izlencesine sunulamamaktadır. Bu durum güç-iktidar ilişkisi boyutunu gündeme getirmektedir.

Bu çalışma dilin tarafsız bir biçimde gerçekleri olduğu gibi yansıtan bir araç olduğuna dair araçsalcı bakış açısından yola çıkarak haberlerdeki dili incelemeyecektir. Tam tersine dilin güç-iktidar sahiplerinin lehine kimi çıkar noktalarının kurulması ve sürdürülmesi amacıyla haber söyleminde işlediğini varsayacaktır.

İlk kitle iletişim araçları, yazılı basın yani günlük gazetelerdir. Gazeteler, gerek ifade gerekse de basın özgürlüğü düşüncesine ilişkin tartışmalarla birlikte gelişmiş ve 1900'lerin başında çoğulcu liberal demokrasilerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Liberal yaklaşım içinde gazetecinin rolünün tanımlanma biçimi haber metinleri içinde güç-iktidarın nasıl kurulduğunu gözlerden silmektedir. Çoğulcu liberal düşünce; basını yasama, yürütme ve yargının yanında dördüncü güç olarak niteler. Profesyonel gazetecilik normları da bu anlayış çerçevesinde oluşur. Bu normlar arasında nesnellik önemli bir yere sahiptir. Nesnellik ilkesi 1800'lerin ortasında, gerçek anlamıyla popüler basının ortaya çıkışı ile gelişerek yansız bir dünya görüşünü anlatmak için kullanılmıştır. Önceki süreçte siyasal parti ve girişimci elitlerle iç içe geçen basın artık kapitalist bir girişim olarak pazardaki yerini alıyordu ve bu konumunu haklılaştırmak anlamında nesnellik anlayışı ön plana çıktı. Ticari yayıncılığın bir sonucu olarak, gazeteciden, siyasal yanlılığından arınarak haberleri sunması gerektiği beklentisi bu anlayış çerçevesinde oluştu. Profesyonel gazetecilik normları, 19. yüzyıl boyunca basının kapitalistleşmesi yani haberin pazara sunulan bir metaya dönüşmesi doğrultusunda yaşanan gelişmelerin ürünüdür. Nesnellik ilkesi, tarafsızlık ve dengelilik anlayışı, haberin yorumdan ayrılması gerektiği üzerine yapılan vurgu, haberin yansız olması gerektiği yönündeki yaygın kabul yazılı basın haberciliğinin yanında radyo ve televizyon gazeteciliğinin de temel doğrularını oluşturdu. Bu anlayış böyle bir yapılanma içerisinde bulunulması halinde mesleki bir uzmanlık noktasında basının tarafsız olabileceği kabulüne dayanır. Çoğulcu basın anlayışı bağlamında gazetecilik pratiklerini ele almak, bizleri profesyonel normların içine hapsedtiği gibi haberde yanlılık olgusunun siyasal tarafgirlik olarak anlaşılmasına neden olan kısır bir bilimsel anlayış sonucunu da doğurur. Bu bakış açısı dil, sözcük ve kullanılan işaretlerin çok vurgululuğu gibi noktaları göz ardı ettiği için sorunludur. Haberi söylem olarak kavramak ise bizleri siyasal, ekonomik, kültürel yapı içinde medyanın konumuna ilişkin sorgulamaya yöneltmesinin yanı sıra bu söylemin oluşum ve alımlanma süreçlerini de içine katan bir çözümleme anlayışını benimsememizi de zorunlu kılar. Bununla birlikte haberi söylem olarak kavramak medyanın rolünün tarihselci bir anlayışla tanımlanmasını da gerektirir. Söylem üretim pratikleri yanında alımlanma süreçleri içerisine yerleştirildiğinde anlamlılık kazanır. Bu anlamda varolan anlamların aktarıcısı şeffaf dil anlayışından yani araççı bir dil anlayışından bizleri uzaklaştırır ve anlamlandırma süreçleri üzerinde duran bir dil sorgulamasına kapı açar (İnal, 1994; 1996: 12-23).

Bu bağlam içerisinde haberin ne olduğuna dair bir nitelemede bulunacak olursak, haberin bir söylem olduğu ve bu söylemin de içinde bulunulan bağlamla ilintilendirilerek anlamlılık

kazanabileceğini belirtebiliriz. Bu yaklaşım haber medyasının toplumsal güç-iktidarın kurulup sürdürülmesindeki rolünü açığa çıkarabilmesi açısından taşıdığı önemin yanında ayrıca profesyonel gazetecilik normlarına yönelik eleştirel bir sorgulamayı da zorunlu kılar.

Bu doğrultuda haber metinlerinde yer alan sözcüklerin anlamların şeffaf bir taşıyıcısı olmadığı kabulünden hareketle basının tarafsızlığı miti bu çalışmada sorgulanmış olacaktır.

## **2. Türkiye'nin Medya Yapısı**

Toplumsal yapının kapitalist paradigma dolayımı ile yeniden yapılanması, kitle iletişim alanında da önemli gelişmelere neden olmuştur. Bu gelişmelerin en önemlilerinden biri, gerek ulusal gerek uluslararası alanda büyük sermayenin medya alanına el atması sonucunda dev medya tekellerinin ortaya çıkmasıdır. Bu durum, medya içeriklerinde tektipleşmenin yaşanmasına neden olmuştur.

Kitle iletişim alanında görülen yeniden yapılanma süreci 1970'li yılların sonunda Türkiye'de de etkili olmuştur. 1980'lerden itibaren basın endüstrisi; radyo, televizyon, internet gibi farklı medium'larla ve basın dışı sektörlerle bütünleşerek yapısal bir dönüşüm süreci içine girmiştir. Bu dönüşümlerin önemli sonuçlarından biri, basın sektöründe küçük ölçekli girişimlerin kısa zamanda ömürlerini tüketmeleri ya da daha büyük yapılarla katılarak yerlerini büyük sermaye gruplarının egemenliğine bırakmalarıdır. Basın, geleneksel işlevlerini büyük ölçüde yitirerek, devlet ve sermaye gruplarından görece özerkliğini yitirmiştir.

Büyük sermaye gruplarının denetiminde olan medya kuruluşlarının ilan, reklam, dağıtım ve yayın politikalarına yönelik egemenliğin olduğu bir medya ortamında, küçük ve orta boy medyanın ayakta durabilmesi gittikçe zorlaşmıştır.

Türkiye'de medya ortamı, 1990'lara kadar, basın sektöründe özel girişimin, televizyon ve radyo yayıncılığında ise devlet kaynaklı kamusal girişimin egemen olduğu bir yapılanmışlık sergilemektedir. Dönemin ulusal gazete kimliği edinen büyük basın kuruluşları, ulusal ekonominin yapısal dönüşüm sürecine paralel gelişmeler geçirmiştir. Basın sektörü, 1970'li yıllardan başlayarak maliyetli bir sektör olmasının yarattığı sıkıntılarla tekelleşme sürecine girmiş olup 1980'den itibaren ise ülkenin tam liberal yapıya yönelmesiyle birlikte basın sektöründe sermaye yoğunlaşması hızlanmıştır. 1960'lar ve 1970'lerde medyanın holdingleşmesi süreci yaşanırken,

1980 ve 1990'lı yıllarla beraber holdinglerin medyaya girişi evresine geçilmiştir (Dursun, 2001: 145-146).

1970'lerde yaşanan ekonomik kriz sonucu ortaya çıkan ekonomik yeniden yapılanma, artan tekelleşme ve uluslararasılaşmayı beraberinde getirmiştir (Dağtaş, 2006: 85). 24 Ocak kararları ile birlikte ise IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası finans kuruluşlarının önerdiği yapısal uyum programlarının en önemli konularından biri, devletin piyasadan başlayarak geleneksel müdahale alanlarından çekilmesi ve telekomünikasyon başta olmak üzere altyapısı sağlamlaştırılan hizmetler sektörünün özelleştirilmesi olmuştur. 24 Ocak kararlarının alınmasının hemen ardından 25 Ocak 1980'de basın sanayinin temel hammaddesi olan gazete kâğıdına devlet tarafından yapılan sübvansiyonlar kaldırılmış ve gazete kâğıdına yüzde 300 zam yapılmıştır. 1980'li yıllar boyunca gazete kâğıdının en fazla zam yapılan temel mallardan biri olması, basının mali yapısının bir anda bozulmasında önemli bir etken olmuştur (Adaklı, 2006: 138-140). Bundan dolayı 1980'li yıllara kadar basının şekillenmesinde siyasal ve toplumsal faktörler ön planda olurken, 1980'li yıllarla birlikte belirleyiciliği ekonomik öğeler almıştır. Bu bağlamda bu dönemde, basının içeriği, toplumsal rolü üzerinde ekonomik bağımlılıklar önemli bir rol oynamıştır (Dağtaş, 2006: 92).

### **3. Bosna Savaşının Türkiye Medyasında Ele Alınış Biçimi**

Bu çalışma 1991-1995 yılları arasında Yugoslavya İç Savaşı'nda Sırp Cumhuriyeti Ordusu'nun Boşnakların yoğunlukta yaşadığı Srebrenitsa'ya karşı 11 Temmuz 1995 yılında başlattığı askeri operasyon ile sonrasındaki beş gün içinde yaşanan olayların Türkiye'de yayımlanan gazetelerde nasıl bir söylemle inşa edildiğini ortaya koymaya çalışacaktır.

Birleşmiş Milletler (BM) Temmuz 1995'te bir haftalık süre içinde Sırp Cumhuriyeti Ordusu'nun Srebrenitsa'da yaklaşık 7 ile 8 bin arasında Müslüman Boşnağı katlettiğini ifade etmektedir. BM, Avrupa'nın böyle bir katliamla II. Dünya Savaşı'ndan sonra Srebrenitsa'da karşılaştığını söylemektedir. Yaptığı incelemeler sonucunda katliamın iyice planlanmış ve sistematik olarak yapıldığını ifade eden BM yapılan katliamı soykırım olarak nitelemiştir (ICTY, 2015).

Bu anlamda Sırp Cumhuriyet Ordusu'nun Srebrenitsa'da Bosnalı Müslümanlara yönelik gerçekleştirdiği katliamın Türkiye mediasında nasıl ele alındığı bu çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Bu amaçla Türkiye basınına -farklı ideolojik yapılanmalara örnek olması amacıyla- temsil edilen seçilen *Cumhuriyet*, *Milliyet*, *Zaman* gazetelerinin Srebrenitsa Katliamını haberlerinde nasıl bir söylemle inşa ettikleri bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede gazetelerin kendi ideolojik pozisyonlarına göre haber söylemini nasıl oluşturdukları betimlenmeye çalışılacaktır. Bu çalışmada *Cumhuriyet*, *Milliyet*, *Zaman* gazetelerinde ilgili konuya ilişkin çıkan haberler ele alınıp incelenmiş ve gazetelerin ideolojik yaklaşımıyla haberlerinin uyumu sorgulanmıştır. *Milliyet* gazetesinin liberal; *Zaman* gazetesinin muhafazakar ve *Cumhuriyet* gazetesinin sol paradigmadan yayın politikalarını oluşturduğu varsayımından yola çıkılacaktır. Bu anlamda da gazetelerin paradigma farklılaşmasının haber içerikleri üzerinde ne gibi bir etkide bulunduğu değinilecektir.

Eleştirel söylem çözümlemesi temelinde gazete haberlerinin değerlendirilmesi ile haberlerdeki anlam inşaları serimlenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda da A.Teun Van Dijk'in ve Norman Fairclough'un" çalışmaları ile gelişen eleştirel **söylem çözümlemesi modeli** kullanılarak sentaktik ve semantik analizler yapılmıştır (Dağtaş ve Dağtaş, 2007: 77). Bu anlamda da haber metinleri incelenmiş ve ideolojik unsurlara yer verilip verilmediği analiz edilmiştir. Haberin girişi, kullanılan başlıklar (alt ve üst başlıklar), ardalana - bağlam bilgileri gibi haberin yapısal özellikleri incelenmiştir.

Van Dijk'in geliştirdiği söylem analizi yöntemi, söylem kuramına dayanmakta olup metni anlama ve üretim düzeylerini dikkate alarak analiz etme yaklaşımı açısından haber çözümleme araştırmalarında oldukça ilgi gören bir yöntem türüdür.

Söylem çözümlemesi insani ve sosyal bilimlerden gelen dilbilim, edebiyat çalışmaları, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, iletişim gibi farklı disiplinlerin etkileşimi ile disiplinlerarası bir alan olarak ortaya çıkmıştır. 1969'ların sonu 1970'lerin başında ortaya çıkan bir analiz biçimi olarak söylem çözümlemesinde ana amaç anlamlandırma ya da yorumlamadır (Dijk, 1988a: 17). Bu çözümleme yöntemi kitle iletişim araçlarında yer alan söylemlerin analizinde çok önemli katkılar sağlamaktadır (Dijk, 1988b: 2). Söylem çözümlemesine yönelik bir araştırma metodu olan eleştirel söylem analizi ise, temel olarak toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin kamusal alanda yer alan sözlü ve yazılı dilde her gün yeniden nasıl üretilip sunulduğunu inceler (Arsan, 2004: 162).

Çalışmada sırasıyla gazetelerde yer alan haberlerin haber ve köşe yazısı sayısına ilişkin nicel bilgiler, haber başlıkları ve haber girişleri incelenecektir.

#### 4. Verilerin Toplanması

##### 4. 1. Haber ve Köşe Yazısı Sayıları

İncelenen gazetelerde yer alan haber ve köşe yazısı sayıları aşağıdaki tabloda verilmektedir.

Gazeteler	11 Temmuz		12 Temmuz		13 Temmuz		14 Temmuz		15 Temmuz	
	Haber	Köşe Yazısı	Haber	Köşe Yazısı	Haber	Köşe Yazısı	Haber	Köşe Yazısı	Haber	Köşe Yazısı
Milliyet		1	2		3	1	5	3	2	2
Cumhuriyet	3		5	1	7	4	10	1	11	1
Zaman	1	1	4		3	1	5		2	1

Cumhuriyet gazetesinde 36 haber, 7 köşe yazısı yer alırken; Milliyet gazetesinde 12 haber, 7 köşe yazısı; Zaman gazetesinde ise 15 haber, 3 köşe yazısı yer almaktadır. Bu anlamda en fazla haberin Cumhuriyet gazetesinde yer aldığı görülürken, onu Zaman ve Milliyet gazeteleri izlemektedir. Cumhuriyet gazetesinde yer alan haber sayısının diğer gazetelerde yer alan haberleri ikiye katladığı da belirtilmelidir. Köşe yazısı sayısına bakıldığında ise Cumhuriyet ve Milliyet gazetelerinde en fazla köşe yazılarının çıktığı görülür iken en az köşe yazısı Zaman gazetesinde çıkmıştır.

##### 4. 2. Haberin Başlıkları

Haber başlıklarında minimum kelime ile maksimum bilgi verilmeye çalışıldığından ve kelimeler haber başlığının etkisini olabildiğince arttırdığından dolayı habercilik rutininde başlıklar atılırken her kelime özenle seçilir. Belirli profesyonel kurallar çerçevesinde haber metnini kapsayan bir şekilde hazırlanan başlıklar haberi paketleştirirken van Dijk, haber başlıklarında ideolojik unsurlar olabileceğini belirtir. Çalışmada ele alınan haber başlıkları, van Dijk'in haber metinlerinin makro süreçlerini belirtirken nitelediği kurallar bağlamında incelenmiştir.

##### -Liberal Paradigma - Milliyet Gazetesi

**Başlık:** BM kaçtı Srebrenica düştü (12.07.1995)

**Başlık:** BM'nin ihaneti (12.07.1995)

**Başlık:** Milliyet cephede (13.07.1995)



- Başlık:** Boşnaklar Allaha emanet (13.07.1995)  
**Başlık:** Bosna'da güvenli bölge kalmadı (13.07.1995)  
**Başlık:** Fransız Bakan'dan 'dostluk' mesajı (14.07.1995)  
**Başlık:** Güvensiz bölgelerin hali (14.07.1995)  
**Başlık:** 'Srebrenica, BM'nin dönüm noktası' (14.07.1995)  
**Başlık:** Claes: 'Suç bizim değil' (14.07.1995)

**Başlık:** Sırp lar eziyor, BM izliyor (14.07.1995)

**Başlık:** Sırp vahşetinden kaçış (15.07.1995)

**Başlık:** Srebrenica'dan büyük göç (15.07.1995)

#### **- Muhafazakar Paradigma - Zaman Gazetesi**

- Başlık:** Srebrenica katliamının eşliğinde (11.07.1995)  
**Başlık:** Dışişlerinden Batıya sert çıkış (12.07.1995)  
**Başlık:** BM, Srebrenica'yı da sattı (12.07.1995)  
**Başlık:** Zepa da düşüyor (12.07.1995)  
**Başlık:** ABD'den işgale onay (12.07.1995)  
**Başlık:** Srebrenica pazarlık kurbanı (13.07.1995)  
**Başlık:** İzzetbegoviç: Biz BM'ye güvenmiştik (13.07.1995)  
**Başlık:** 40 bin insan yollarda (13.07.1995)  
**Başlık:** RP'den BM'ye siyah çelenk (14.07.1995)  
**Başlık:** Kosova'dan endişeliyiz (14.07.1995)  
**Başlık:** Zepa ve Gorazde hedefte (14.07.1995)  
**Başlık:** Srebrenica işgalinin diğer yüzü (14.07.1995)  
**Başlık:** Bosna'ya silah ambargosu kaldırılmalı (14.07.1995)  
**Başlık:** Zepa, Srebrenica yolunda (15.07.1995)  
**Başlık:** Batı, Bosna'ya müdahalede yine bölündü (15.07.1995)

#### **-Sol Paradigma - Cumhuriyet Gazetesi**

- Başlık:** Sırp lar BM'yle alay ediyor (11.07.1995)  
**Başlık:** Batı, Bosna'yı terk edecek (11.07.1995)  
**Başlık:** Barışı 6 ay içinde sağlarım (11.07.1995)

**Başlık:** Bosnalı Sırlar Srebrenica'yı ele geçirdi (12.07.1995)  
**Başlık:** Sırlar Srebrenica'yı aldı (12.07.1995)  
**Başlık:** Kuşatma altında 3 yıl (12.07.1995)  
**Başlık:** Radovan Karadžić büyük bir yalancı(12.07.1995)  
**Başlık:** Bosna'da bir 'Forrest Gump'(12.07.1995)  
**Başlık:** Bosna ölüyor (13.07.1995)  
**Başlık:** Balkan barışı tehlikede (13.07.1995)  
**Başlık:** Sırlardan katliam tehdidi (13.07.1995)  
**Başlık:** Uluslararası tepkiler (13.07.1995)  
**Başlık:** Moskova'dan NATO'ya eleştiri (13.07.1995)  
**Başlık:** 'Güvenli bölgeler' güvenli değil (13.07.1995)  
**Başlık:** Uluslararası toplum suçta katıldı (13.07.1995)  
**Başlık:** Bosna'da sona doğru (14.07.1995)  
**Başlık:** Doğu Avrupa nereye koşuyor? (14.07.1995)  
**Başlık:** Demirel'den savaş uyarısı (14.07.1995)  
**Başlık:** 'BM, askerlerini bile koruyamıyor' (14.07.1995)  
**Başlık:** Boşnaklar kenti savunmadı (14.07.1995)  
**Başlık:** BM, Bosna'da itibar kaybetti (14.07.1995)  
**Başlık:** Saraybosna halkı basına öfkeli (14.07.1995)  
**Başlık:** Bosna'da mülteci dramı (14.07.1995)  
**Başlık:** Washington: Operasyonu destekleriz (14.07.1995)  
**Başlık:** Srebrenica için umut kalmadı (14.07.1995)  
**Başlık:** Sırlar Zepa'ya da saldırdı (15.07.1995)  
**Başlık:** Bosna-Hersek'e tıbbi yardım (15.07.1995)  
**Başlık:** Bosna Komisyonu yurtdışına gidecek (15.07.1995)  
**Başlık:** İslam ülkelerine BBP'den kınama (15.07.1995)  
**Başlık:** Demirel'den AB'ye mesaj (15.07.1995)  
**Başlık:** Sırlar zorla cepheye gönderiliyor (15.07.1995)  
**Başlık:** Srebrenica'da Sırp temizliği (15.07.1995)  
**Başlık:** Kadınlara cinsel şiddet uygulandı (15.07.1995)  
**Başlık:** Sırlar, Zepa'yı bombaladı (15.07.1995)  
**Başlık:** BM'nin Bosna'da günleri sayılı (15.07.1995)

**Başlık:** Saraybosna ‘rock’la nefes alıyor (15.07.1995)

Gazetelerin farklı ideolojik konumlardan yola çıkmalarına rağmen BM’ye ilişkin ortak bir yaklaşımının olduğundan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Liberal, muhafazakar ve sol paradigmadan yayın politikasını belirleyen gazeteler, BM’nin Bosna Savaşı esnasında izlediği tutumun yanlış olduğunu ifade eden haber başlıklarını haberlerinde kullanmışlardır. Milliyet gazetesinin “BM kaçtı Srebrenica düştü”, “BM’nin ihaneti”, “Srebrenica, BM’nin dönüm noktası”, “Sırlar eziyor, BM izliyor” haber başlıkları; Zaman gazetesinin “BM, Srebrenica’yı da sattı”, “İzzetbegoviç: Biz BM’ye güvenmiştik”, “RP’den BM’ye siyah çelenk” haber başlıkları; Cumhuriyet gazetesinin “Sırlar BM’yle alay ediyor”, “BM, askerlerini bile koruyamıyor”, “BM, Bosna’da itibar kaybetti”, “BM’nin Bosna’da günleri sayılı” haber başlıkları bu durumu ifade etmektedir.

Gazeteler kendi ideolojik farklılaşmalarına rağmen Bosna Savaşına ilişkin haber başlıklarında benzer bir habercilik dilini kullanmaktadır. Boşnakların yaşadığı katliama Türkiye basınının seyirci kalmadığını söyleyebilmek mümkündür. Cumhuriyet ve Milliyet gazetelerinin başlıklarında Sırp ve Boşnak halklarını ifade eden terimlerin belirli bir karşıtlık ekseninde kullanıldığı da görülmektedir. Bu anlamda haberlerde Sırp tarafı saldırgan olarak görülmüş, Boşnaklar ise saldırıya uğrayan kesim olarak ifadelendirilmiştir. Zaman gazetesinde ise mevcut durumu özetler nitelikte Sırları ya da Boşnakları ifade edecek her hangi bir ibare kullanılmamıştır. Milliyet gazetesi “Boşnaklar Allaha emanet”, “Sırlar eziyor, BM izliyor”, “Sırp vahşetinden kaçış” haber başlıkları, Cumhuriyet gazetesinin “Sırlar BM’yle alay ediyor”, “Bosnalı Sırlar Srebrenica’yı ele geçirdi”, “Sırlar Srebrenica’yı aldı”, “Sırlardan katliam tehdidi”, “Boşnaklar kenti savunmadı”, “Sırlar Zepa’ya da saldı”, “Sırlar zorla cepheye gönderiliyor”, “Srebrenica’da Sırp temizliği”, “Sırlar, Zepa’yı bombaladı” haber başlıkları bu durumu ifade eder niteliktedir.

Cumhuriyet gazetesinin hem haber sayısı hem de haber başlıkları açısından diğer gazetelerden ayrıldığı da belirtilmelidir. Gazete Bosna savaşına büyük önem vermiş olup çok sayıda haber yayınlamıştır. Haber başlıklarının seçiminde ise hem savaşın farklı boyutlarına değinmesi hem de değişik, zıt kaynaklardan yapılan açıklamalara yer vermesi açısından daha zengin bir habercilik yaklaşımı sergilemiştir.

### 4. 3. Haber Girişleri ve Ana Olay

Haber girişleri, belli konuların hiyerarşik örgütlenmesinden oluşur. Haber yazımında yaygın olarak kullanılan ters piramit yöntemi ile yazılan haberlerde hiyerarşik olarak önemli olduğu düşünülen konular ön plana çıkarılarak verilirken, detaylar ise, önemli olarak belirlenen konularıda içine alarak sonradan verilir. Haber girişlerinde, olayın ne olduğu verilmektedir. Çalışmanın konusu bağlamında çalışmada ele alınan gazetelerde konu ile ilgili haberler incelenmiştir. Aşağıda haber girişlerinden bazı örnekler verilmiştir:

### **Milliyet Gazetesi**

#### **BM kaçtı Srebrenica düştü (12.07.1995)**

BM'nin ultimatomu ve NATO'nun hava hareketına aldırış etmeyen Bosnalı Sırp- lar, dün, Srebrenica'yı işgal etti. Sırp- ların güneyden kente girmesiyle bölgedeki BM Barış Gücü ile 20 bin Boşnağın Srebrenica'dan kuzeye doğru kaçmaya başladığı bildirildi.

#### **BM'nin ihaneti (12.07.1995)**

BM'nin "Saldırılarınızı durdurun" ultimatomuna, Sırp- lar aldırış etmeyince NATO dün hava hareketi düzenledi ve iki Sırp tankını vurdu. Sırp- lar hareketin ardından saldırdı.

#### **Bosna'da güvenli bölge kalmadı (13.07.1995)**

Bosna-Hersek'te BM'nin güvenli bölge ilan ettiği Srebrenica bölgesinde NATO'nun bütün ultimatolarına rağmen ilerlemeye devam eden Bosnalı Sırp- lar, dün de BM Barış Gücü'ne ait 2 karakolu ele geçirdi ve Hollandalı Barış Gücü askerlerinin merkez karargahının bulunduğu Potocari köyüne de girdi.

#### **Claes: 'Suç bizim değil' (14.07.1995)**

NATO Genel Sekreteri Willy Claes, 'Srebrenica'nın tamamen kaybedilmesinde NATO'nun değil, BM'nin payo olduğunu açıkladı.

#### **'Srebrenica, BM'nin dönüm noktası'(14.07.1995)**

Bosna Hersek'te BM denetimindeki "güvenli bölge"lerden biri olan Srebrenica kentinin Sırp- larca işgalini savaşta dönüm noktası olarak değerlendiren Washington, BM Barış Gücü'nün görevinin sona erdirilebileceğinden bahsetti.

### **Sırp vahşetinden kaçış (15.07.1995)**

Bosna'da savaşın başından bu yana en büyük göç hareketi yaşanıyor. Sırpların işgal ettiği Srebrenica'yı terkeden binlerce Boşnak, daha güvenli bölgelere ulaşmaya çalışıyor. Yollarda korku, yorgunluk, açlık ve perişanlık var... Sırtlara alınmış, el arabalarına bindirilmiş yaşlılar var... Göreni ağlatacak bir dram var... Neredesiniz Batılı ülkeler?

## **Zaman Gazetesi**

### **Srebrenica katliamın eşiğinde (11.07.1995)**

BM Koruma Gücü'nün, Sırp güçleri, Srebrenica kentine yönelik saldırılarını sürdürmeleri halinde, hava harekatı düzenlemekle tehdit etmesine karşın, bölgede çarpışmaların önceki gece ve dün sabah sürdüğü bildirildi.

### **BM, Srebrenica'yı da sattı (12.07.1995)**

Sırpların geçen çarşamba gününden beri saldırılarda buldukları, 4 yıldır kuşatma altında tutulan Bosna-Hersek'in Srebrenica şehri dün düştü.

### **ABD'den işgale onay (12.07.1995)**

ABD'li bir üst düzey yetkili "Srebrenica'nın Sırp'ların eline düşmesinin Sırp'ların Temas grubu tarafından öne sürülen ve Bosna'nın Sırp'larla ve Müslüman Hırvat ittifakı arasında ikiye bölünmesini öngören planı daha istekli düşüncelerini sağlayacağı" yönündeki açıklaması şaşkınlıkla karşılandı.

### **Srebrenica pazarlık kurbanı (13.07.1995)**

Uzun süredir Sırp kuşatması altında açlık ve yoklukla mücadele eden Srebrenica'nın çirkin bir pazarlık ile Sırp'lara bırakıldığı bildirildi. BM'nin güvenli bölge ilan etmesine rağmen onbinlerce insanın katliamla burun buruna geldiği Srebrenica'nın işgaline rehin BM askerleri karşılığında göz yumulduğu öne sürülüyor.

### **İzzetbegoviç: Biz BM'ye güvenmiştik (13.07.1995)**

Bosna-Hersek Cumhurbaşkanı Ali İzzetbegoviç, Srebrenica'nın düşmesinin en büyük sorumlusunun BM ve Özel Temsilci Yasuşi Akaşi olduğunu belirterek, Akaşi, Srebrenica'yı Sırlara sattı dedi.

#### **RP'den BM'ye siyah çelenk (14.07.1995)**

RP Genel Başkan Yardımcısı ve Kayseri Milletvekili Abdullah Gül ile 20 kadar RP'li milletvekili BM Ankara Temsilciliği'ne siyah çelenk koyarak BM Ankara temsilcisiyle görüştü.

#### **Zepa ve Gorazde hedefte (14.07.1995)**

Güvenli bölge ilan ettiği Srebrenica'yı Sırp saldırılarına karşı koruyamayan ve burada yaşayan 40 bin Müslüman sivilin Sırp saldırganların eline düşmesine ve sürülmelerine göz yuman BM'nin, şimdi de güvenli bölgelerden Zepa ve Gorazde'yi gözden çıkardığı öne sürülüyor.

#### **Bosna'ya silah ambargosu kaldırılmalı (14.07.1995)**

TBMM Bosna-Hersek Araştırma Komisyonu Başkanı Vehbi Dinçerler, Bosna-Hersek'te yaşanan son gelişmelerden sonra artık meseleyi silah zoruyla çözenin zamanı geldiğini bildirerek, Türkiye'nin, Bosna-Hersek'e uygulanan silah ambargosunu kaldırma kararı alması gerektiğini söyledi.

#### **Zepa, Srebrenica yolunda (15.07.1995)**

BM ve Batılı ülkeler Sırların tehditlerine karşı boyun eğince, geçen çarşamba günü işgal edilen Srebrenica'dan sonra, Sırlar, Zepa'ya da saldırı başlattılar.

#### **Batı, Bosna'ya müdahalede yine bölündü (15.07.1995)**

Fransa Savunma Bakanı Charles Millon, Sırların güvenli bölgelere saldırılarını durdurmak amacıyla askeri müdahalede bulunup bulunmayacaklarına karar vermeleri için müttefiklere 48 saat süre tanıdıklarını bildirdi.

### **Cumhuriyet Gazetesi**

#### **Sırlar BM'yle alay ediyor (11.07.1995)**

Bosnalı Sırlar Birleşmiş Milletlerin tehditlerine kulak asmıyor. BM'nin Srebrenica'ya saldırı-  
maları durumunda hava akınları ile karşılaşacakları tehdidinde bulunmasına karşın, Sırlar dün  
hem kenti bombalamayı sürdürdüler, hem de başka bir Boşnak kenti olan Zepa'ya saldırdılar.

#### **Batı, Bosna'yı terk edecek (11.07.1995)**

Bosna Hersek'te görevli BM Barış Gücünün önümüzdeki birkaç hafta içinde görevini yerine  
getiremeyeceği kesin olarak anlaşıldığı takdirde, Batılıların Bosna'dan çekilme operasyonunu  
başlatacakları öne sürüldü.

#### **Barışı 6 ay içinde sağlarım (11.07.1995)**

Sırbistan Devlet Başkanı Slobodan Miloseviç, Bosna'da ve tüm balkanlarda barış için en büyük  
unsurun ülkesi olduğunu, ancak bunun önündeki en büyük engelin de Sırbistan'a uygulanan  
BM yaptırımları olduğunu belirtti.

#### **Radovan Karadžić büyük bir yalancı (12.07.1995)**

Saraybosna Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Profesör Marko Vesoviç, Sırp  
lider Radovan Karadžić'in biyografisi üzerinde çalışıyor. Newsweek dergisi muhabirlerinden  
Rod Nordland'ın, Sırp kökenli Vesoviç'le yaptığı söyleşiyi özetle aktarıyoruz.

#### **Bosnalı Sırlar Srebrenica'yı ele geçirdi (12.07.1995)**

NATO uçaklarının dün düzenledikleri saldırıların ardından Bosnalı Sırların, Srebrenica ken-  
tini ele geçirdikleri bildirildi.

#### **Sırlar Srebrenica'yı aldı (12.07.1995)**

NATO uçaklarının saldırılarına rağmen ileri hareketlerini sürdüren Bosnalı Sırların Srebrenica  
kentini ele geçirdikleri bildirildi. Yaklaşık 20 bin Boşnak sivilin kentten kaçmaya çalıştığı bil-  
diriliyor.

#### **Sırlardan katliam tehdidi (13.07.1995)**

Srebrenica'yı ele geçiren Sırplar, BM'nin hava saldırısına başvurması halinde kentten kaçan Müslümanları bombalama tehdidinde bulundular.

#### **Moskova'dan NATO'ya eleştiri (13.07.1995)**

NATO'nun Srebrenica kentine saldırılarını sürdüren Bosnalı Sırplara karşı düzenlediği hava saldırısı Batılı devletlerden olumlu eleştiri alırken Rusya harekate ateş püskürüyor.

#### **Uluslararası toplum suça katıldı (13.07.1995)**

Sırpların dünyaya meydan okuyarak Srebrenica'yı işgal etmesi sert tepkilere yol açtı.

#### **'BM, askerlerini bile koruyamıyor' (14.07.1995)**

DSP Genel Başkanı Bülent Ecevit, Bosna-Hersek'te yaşananların trajik bir olay olduğunu, yalnız Srebrenica'nın düşmediğini, BM'nin de çöktüğünü söyledi. Ecevit BM'nin kendi barış gücü askerlerini bile koruyamadığını, bir rehine pazarlığının söz konusu olabileceğini vurgulayarak "Nazi zulmünü aşan bir durum var. Bir ulus yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır" dedi.

#### **Boşnaklar kenti savunmadı (14.07.1995)**

Fransa Dışişleri Bakanı Herve de Charette, Boşnakların kendilerini ve topraklarını savunmakta kararlı olmadıklarını ileri sürdü.

#### **Bosna'da mülteci dramı (14.07.1995)**

Srebrenica 'güvenli bölge'sini ele geçiren Bosnalı Sırplar, korku ve açlıktan perişan hala düşmüş on binlerce Müslüman mülteciyi bölgeden sürmek için çalışmalarını hızlandırdılar.

#### **Washington: Operasyonu destekleriz (14.07.1995)**

Başından beri savaşın diplomatik çabalarla durdurulabileceğine inanan ABD yönetimi, Avrupalı müttefiklerini, Bosna'ya ilişkin gelecekte alacakları kararlarda destekleyeceğini açıkladı.

#### **İslam ülkelerine BBP'den kınama (15.07.1995)**



BBP Genel Başkan Yardımcısı Ökkeş Şendiller, Bosna’da eşine ender rastlanan bir vahşet yaşandığını kaydederek, “Sırpların bu vahşet ve zulmü karşısında, İslam ülkelerinin suskunluğunu, vurdumduymazlığını lanetliyoruz” dedi.

### **Sırp lar zorla cepheye gönderiliyor (15.07.1995)**

BM’nin eski Yugoslavya’daki insan hakları raportörü Tadeusz Mazowiecki, Sırbistan ve Karadağ’dan oluşan yeni Yugoslavya’nın, insanları zorla cephelere göndererek kendi vatandaşlarının haklarını ihlal ettiğini bildirdi.

### **Srebrenica’da Sırp temizliği (15.07.1995)**

Bosna Hersek’in doğusundaki BM güvenli bölgesi Srebrenica’yı ele geçirdikten sonra Bosna Hersek savaşında bugüne kadar yaşanan en korkunç etnik temizliği başlatan Bosnalı Sırp lar dün bölgeyi tamamen Müslümanlardan temizlediklerini açıkladılar.

### **Kadınlara cinsel şiddet uygulandı (15.07.1995)**

Bosnalı Sırp ların, Srebrenica kentini ele geçirmeleri üzerine mülteci durumuna düşen kadınlardan bir kısmının cinsel tacize uğradığı bildirildi.

Gazetelerde yer alan haber girişleri incelendiğinde Sırp ordusunun yaptığı harekate yönelik eleştirel bir duruşun olduğunu söyleyebilmek mümkün olmakla birlikte BM’nin Sırp ların giriştiği harekati engellemede etkisiz kaldığına yönelik ibarelerde göze çarpmaktadır.

Milliyet gazetesindeki “BM’nin ultimatomu ve NATO’nun hava hareketına aldırış etmeyen Bosnalı Sırp lar..”, “BM’nin ‘Saldırılarınızı durdurun’ ultimatomuna, Sırp lar aldırış etmeyince..”, “Claes, ‘Srebrenica’nın tamamen kaybedilmesinde NATO’nun değil, BM’nin payı olduğunu açıkladı” haber içeriklerinde de görüldüğü gibi “aldırış etmeme”, “BM’nin payı” gibi ibareler Sırp ların askeri hareketına yönelik eleştirel bir tutum taşırken, BM’nin de mevcut saldırıları engellemediğini ifade ederek eleştirir.

Zaman gazetesindeki “Srebrenica’nın işgaline rehin BM askerleri karşılığında göz yumulduğu öne sürülüyor”, “Srebrenica’nın düşmesinin en büyük sorumlusunun BM ve Özel Temsilci Yasuşi Akaşi olduğunu belirterek, Akaşi, Srebrenica’yı Sırp lara sattı□ dedi”, “Güvenli bölge ilan ettiği Srebrenica’yı Sırp saldırılarına karşı koruyamayan ve burada yaşayan 40 bin Müslüman sivilin Sırp saldırganların eline düşmesine ve sürülmelerine göz yuman BM’nin...”,

“BM ve Batılı ülkeler Sırp ların tehditlerine karşı boyun eğince...” haber içeriklerinde yer alan “işgal”, “göz yumma”, “en büyük sorumlu BM”, “sattı”, “koruyamadı”, “Sırp ların tehdidi” gibi ibarelerde gazetenin Sırp askeri harekatı eleştirel bir biçimde yorumladığı görülürken BM ve batılı ülkelerde saldırıya göz yumduğu için eleştirilmiştir.

Cumhuriyet gazetesindeki “Bosnalı Sırp lar Birleşmiş Milletlerin tehditlerine kulak asmıyor”, “DSP Genel Başkanı Bülent Ecevit, Bosna-Hersek’te yaşananların trajik bir olay olduğunu, yalnız Srebrenica’nın düşmediğini, BM’nin de çöktüğünü söyledi” haber içeriklerinde yer alan “tehdit”, “kulak asmama”, “trajedi”, “BM’nin çökmesi” gibi ibarelerde de görüldüğü gibi BM’ye ve Sırp harekatına yönelik eleştirel bir tutum takınılmıştır.

### **Sonuç**

Çalışma genel itibariyle değerlendirildiğinde farklı ideolojik yapılanmalara sahip gazetelerin Sırp ların Bosnalı Müslümanlara karşı izlediği soykırım politikalarına karşı ortak ve net bir duruş sergilediği görülür. Srebrenitsa’ya Sırp ların düzenlediği saldırıya sayfalarında en çok yer veren gazete Cumhuriyet gazetesidir. Cumhuriyet gazetesi hem farklı kaynaklardan haber derleyerek hem de dünyadaki ülkelerin çatışma sürecine ilişkin ne şekilde bir politika izlediğini ortaya koyma çabası içerisinde konuyla ilgili ayrıntılı bilgi veren bir gazete olarak ortaya çıkmaktadır.

Milliyet ve Zaman gazetelerinin ise konuya ilişkin yaptıkları haberler Cumhuriyet gazetesinin oldukça gerisinde kalmıştır. Bununla birlikte her üç gazetenin de Sırp saldırılarına karşı BM’yi etkili olmamakla eleştirdikleri görülür. BM’yi eleştiren çok sayıda haber başlığı ve içeriği okuyucuya sunulmuştur.

Bu anlamda Türkiye’nin iç meselelerinde farklı politik kamplarda yer alan gazetelerin, Bosna Savaşına yönelik haber söylemlerinde ortak bir tutum izlediği ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda liberal yaklaşımlar içinde değerlendirilen nesnellik ve tarafsızlık ilkesinin pratikte uygulanabilir olmadığı görülmektedir.

### **Kaynakça**

Adaklı, Gülseren. (2006). Türkiye’de Medya Endüstrisi. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Arsan, Esra Doğru. (2004). “Medya Güç İdeoloji Ekseninde Merve Kavakçı

Haberlerinin İki Farklı Sunumu”, Haber Hakikat ve İktidar İlişkisi. Ed.: Çiler

Dursun, Ankara: Elips Yayınevi.

Dağtaş, Banu ve Dağtaş, Erdal. (2007). “Cumartesi Annelerinin Türkiye Basınındaki

- Sunumu”, Kùltür ve İletişim, Sayı: 10/1, Kış, 2007, s. 77.
- Dağtaş, Erdal. (2006). Tùrkiye’de Magazin Basımı. Birinci Baskı. Ankara: Ùtopya Yayınevi.
- Dijk, Teun A.Van. (1988a). News as Discourse, London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Dijk, Teun A.Van. (1988b). News Analysis, London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Dursun, Çiler. (2001). TV Haberlerinde İdeoloji. Birinci Basım. Ankara: İmge Kitapevi.
- ICTY, 2015,  
[http://www.icty.org/x/file/Outreach/view\\_from\\_hague/jit\\_srebrenica\\_en.pdf](http://www.icty.org/x/file/Outreach/view_from_hague/jit_srebrenica_en.pdf),  
Erişim Tarihi: 04.05.2015
- İnal, Ayşe. (1994). Haber Metinlerine Eleştirel Bir Bakış: Temel Sorunlar ve Òrnek, Ankara Ùniversitesi İletişim Fakùltesi Yıllık.
- İnal, Ayşe. (1996). Haberi Okumak. İstanbul: Temuçin Yayınları.

# M. FÜZULİ'NİN ANA DİLLİ YARATICILIĞINDA HAYVAN İSİMLERİ

**Dr. Sevinç AĞAYEVA**

**Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi**

**Nesimi adına Dil Araştırmaları Enstitüsü**

**e-posta: sevinj.aliyeva.76@bk.ru**

## **Özet**

XVI. yüzyıl edebi dilini en güzel şekilde temsil eden Füzuli'nin yaratıcılığı çok derin anlam taşımaktadır. M.Füzuli her üç dile (Azerbaycan, Arap, Fars dillerine) özgün kelimeler kullanmakla şiir diline renk katmış, anlatımın daha anlaşılır olmasını başarmıştır. Halk dilinin özelliklerini yüksek değerlendiren şair ayrı ayrı olayları daha etkili, duygusal şekilde anlatmak, tekrarlara yol açmamak, tekdüzenlikten kaçınmak için halkın dilinde bulunan yakın anlamlı kelime ve ifâdeleri seçerek kendine özgün şekilde kullanmıştır. Bir kısım dilbilimciler "Füzuli şiirinde hiçbir sözcüyü metinden kopararak ayrılıkta açıklamak mümkün değildir. Tüm sözcükler sadece birarada metnin terkiibinde Füzuliyane açıklanabilir" diye yazıyorlar.

M.Füzuli'nin Türkçe "Divan"ının sözvarlığında sözcükleri her hangi bir konuyla ilgili gruplara ayırması ilgi doğuruyor. Bu, o grup sözcüklerin halkımızın tarihi gelişimi boyunca işlekliliğini koruduğunu ispatlamaktadır. Şöyle ki, Füzuli'nin dilinde kuş türlerini bildiren kelimelerde (kerkes (akbaba), tavus, bülbül, cügd (baykuş), ənqa (anka), zağ (karga), pervane, tuti (papağan)), hayvan isimlerini bildiren canavar (kurt), sincap, ahu (karaca), ejderha/ejder, yılan, mar (yılan), at, it, div gibi örneklerde sözcükler farklı anlamlar üstlenerek mecaz anlamında, benzetme gibi kullanılıyor.

Edebi dilimizin tarihi gelişiminde büyük rol oynayan Füzuli ana dilli yaratıcılığında halk diline özgün kelimeleri ustalikle seçerek, eserlerinin herkesçe kolayca anlaşılmasına yardım etmiştir.

M.Füzuli daha çocuk yaşlarından önce velilerinden, daha sonra da yaşayıp büyüdüğü ortamda Arap ve Fars dilleriyle beraber Azerbaycan Türkçesi'ni de tüm incelikleriyle benimsemiş, o yüzden de Ana dili, Azerbaycan Türkçesi'nde günümüz edebi dilinin esasında duran güzel, retorik, köklerine kadar milli, halk diline özgün, örnek bir edebi dil nümunesi ortaya koymayı başarmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Füzuli, halk dili, Divan, şiir dili, mecazilik

## **GİRİŞ**

Muhammet Füzuli'nin bedii-edebi yaratıcılığı Azerbaycan Türk edebi dili tarihinde özel ve muhteşem bir dönemi içine almaktadır.

M.Füzuli kendi bedii-edebi yaratıcılığıyla Orta Çağ edebiyatında hakim olan “şair Farsça yazmalıdır” görüşünü yerle bir ederek ana dilinde – Azerbaycan Türkçesi'nde güzel, ince ruhlu şiir yazmanın mümkünlüğünü açık açık ispat eden deha şairlerimizdendir. Füzuli'nin bedii-estetik söz sanatı bütün Türk dünyasına onur verse de, “M.Füzili hiç bir yerde Azerbaycan'da olduğu kadar yaygınlaşmamış, popüler olmamıştır” (Aliyev H. A. “Edebiyat gazetesi,1996)

M. Füzuli her üç dile (Azerbaycan, Arap, Fars dillerine) özgün kelimeleri kullanmakla şiir diline renk katmış, anlatımın daha anlaşıkılı olmasını başarmıştır. Füzuli'nin Türkçe “Divan”ının sözvarlığını esas olarak Türk kökenli Azerbaycan kelimeleri oluşturmaktadır; burada XVI. yüzyıl Azerbaycan edebi dilinin herbir alanıyla ilgili kelime grupları bulunmaktadır. M.Füzuli'nin usta yaratıcı, fenomen olmasını sadece ana dilli yaratıcılığıyla değil, Arap ve Fars dillerinde yazdığı “Divan”larıyla da sübut edebiliriz.

Belli ki, Azerbayca'nın büyük şairleri Doğu'nun başlıca dilleri olarak bilinen Arap ve Fars dillerinde “Divan”lar yazarak dünyanın ilk çok dilli insanlarından olmuşlar: Gazi Burhaneddin'in, İmadeddin Nesimi'nin, Şah İsmail Hatai'nin üç dilde – ana dilleri olan Azerbaycan dilinde, Fars ve Arap dillerinde “Divan”ları mevcuttur. Uzmanların bilgilerine göre onların Fars ve Arap dillerinde yazmış oldukları “Divan”ları ana dilinde yazdıkları “Divan”larından bedii-estetik açıdan hiç de geri kalmıyor. Füzuli her üç dilde yazdığı “Divan”larıyla zirve başarıya ulaşmıştır. (Alibeyli Ş.: 2008; 11,16)

M. Füzuli ana dilli yaratıcılığında kuş çeşitlerini ve hayvan isimlerini bildiren kelimeleri – zoonimleri geniş kullanmıştır. Kuş isimleriyle ilgili kelimelerden sunları örnek olarak gösterebiliriz: kerkes (akbaba), tavus, bülbül, cügd (baykuş), ənqa (anka), zağ (karga), pervane, tuti (papağan) ve s. Bu isimlerin örneklerde değişik anlamlar üstlendiği görülmektedir. Meselâ.: *Ciffeyi-dünya degil kərkəs kimi mətlubumuz, Bir bölük ənqaləriz, Qafi-qənaət bəkləriz.* (Füzuli; 2005:149); *Ey olub sultan, deyən dünyadə məndən qeyri yox, Sən səni bir cügd bil, dünyanı bir viranə tut* (Füzuli; 2005:76).

Örneğin anlamı su: “Sultan olup da dünyada kendisinden başka hiç kimseyi beğenmeyen,

kendisini de baykuş sanarak, dünyanı virane zannetsin”.

Klasik şiirde aşık ve maşukanın sık sık sultan adlandırılmasına tesadüf edilse de, şiirde bu beyit beklenmedik hal gibi direkt, doğrudan doğruya dönemin sultanlarına, kibirli ve kendisini herkesten yüksekte ve dünyada yegâne görenlere karşı yöneltmiştir (Çobanzadə B; 1958: 6-57)

*Yetər tavus tək ücbilə qıl arayışi-surət, Vücludindən keçib, aləmdə bir ad eylə ənqa tək.* (Füzuli; 2005:192); *Ruzigarın tirə, bəxtin qarə, nitqin lal edib, Matəmi-gül bülbüli zağ ilə yek-san eyləmiş.* (Füzuli; 2005:165); *Nola canım qamətin istərsə, könlüm arizin, Rəsmidir aləmdə: bülbül gül sevər, pərvanə şəm.* (Füzuli; 2005:173)

Bu beyitte şair insani hisleri allegori açıdan yorumlayarak onu canlandırır, okurunu düşünmeye davet ediyor.

*Eyləsən tutiyə təlim ədəyi-kəlimat, Nitqi insan olur, əmma özü insan olmaz.* (Füzuli; 2005:357)

Füzuli bu beytinde dilin tefekkürle ilişkisini daha basit, anlaşılır biçimde anlatıyor: “Eğer tutiyə (papağana) edalı cümlələr öğretirsin, çox kolaylıkla o da insan gibi konuşabilir, fakat cisimce insan olamaz”. Tabii ki, beyitlerde temel sonuç şairin müdrik, bilgece düşüncelerinin ifâdesidir: böyle hikmetli cümlələrin kurulmasında şair fabldan faydalanmış, çiçek isimlerini simge gibi kullanmıştır (Azerbaycan edebi dili tarihi; 2007:465).

Döneminin deha şairi olan Füzuli'nin gazellerinde canever (kurt), sincap, ahu (karaca), ejderha/ejder, yılan, mar (yılan), at, it, div gibi hayvan ve mitlerin ismini anlatan kelimeler de geçmektedir: *Rəfiqin olsa dilsiz canəvər, həm saxla raz ondan, Saqın, sirrini düşürmə dillərə Məcnuni-rüsva tək* (Füzuli; 2005:192).

İnsanın Allahın yarattığı canlı varlıkların her birinden daha yüksekte durduğunu diyen şair beyitte herkese kendisine ait özel problemleri gizli tutmayı tavsiye ediyor: “Seninle dilsiz canavar bile dostluk etse, yine kendi sırrını sakla, yoksa Mecnun gibi dillere düşür sırrın”. Bu beyti okuyunca hemen akla halkın yarattığı ve seneler boyu yaşattığı, defalarca tecrübe ettiği deyimleri akla gelir: “Sırrını vermə dostuna, dostun da bir dostu var”.

*Xah sincab eyləsin fərşin, Füzuli, xah kül, Hicr ilə mütləq yuxu görməz göz, əglənməz könül.* (Füzuli; 2005:344). Bu örnekte sincap kelimesi o heyvanın derisi anlamında kullanılmıştır: “Füzuli, ister döşenecek yerin sincap derisinden olsun, isterse de külden, yine dert elinden ne rahatlar, ne de sevinirsin”- müdrik düşüncesini ifâde ediyor.

*Nihan eşqimi məlum etsə aləm, dudi-ahimdən, Əcəb yox kim, gümani-gənc edər xəlq,*

*əjdəha görgəc* (Füzuli; 2005:86). Şairin bu beytini ise şu şekilde yorumlayabiliriz: “Eğer benim gizli aşkım aleme belli olsa, halk ahımın tüstüsünden ejderha gördüğünü zanner”.

*Kəməndi-çini-zülfün vəhmi getməz zar könlümdən, Mənə ol riştəyi əjdər qılan bilmən nə əfsundur.* (Füzuli; 2005: 110). Maşukanın uzun saçları aşığın ihtiyarını elinden alarak onu herşeyden tecrit ediyor. Maşukanın esiri olmak aşığı korkutarak ona ejderha gibi devasa görünüyor ve onu büyülüyor: *Zikri-ləbinlə zülfünə can buldu dəstrəs, Onun kimi ki, oxuyub əfsun ilan tutar* (Füzuli; 2005:104).

Günümüzde “ilan”, “üz” kelimeleri Azərbaycan dilinin yazılı anıtlarında yılan/yüz sesbilgisel biçimlerinde sık sık kullanılmıştır. Fakat bizim Füzuli'nin kaynak olarak ele aldığımız eserlerinin Latin alfabesiyle yapılmış basımında ilan biçiminde geçtiği görülmektedir.

*Nərgisin fikri, Füzuli, gözü könlümdə gəzər, Tutar ahu vətən ol yerdə ki, otlu, suludur* (Füzuli; 2005:126). Aşık sevgilisinin yaşadığı yeri herşeyden üstün tutuyor. Sevgilisinin memleketini kendisine vatan edinerek yalnız orada huzur bulacağını düşünüyor, çünkü “karaca otlulu, sulu yeri kendine vatan sanır” demişler.

*Atın yolunda xublar sürsələr üz nola əmrinlə, Mələk xeyli sücudi-Adəm etmək nəssi-Qurandır* (Füzuli; 2005:137); *Parə-parə dili-məcruhi-pərişanimdən, Səri-kuyində olan hər itə bir parə fəda.* Füzuli; 2005:51); *Süleyman məsnədindən divi-gümrəh rəğbətə kəsdin, Dənizdə xatəmi-hökmi-Süleymandan xəbər verdin* (Füzuli; 2005:191).

Beyitlerden Füzuli'nin hayvan isimlerini, genelde, kıyaslama, benzetme durumlarında, mukayese amacıyla kullandığı belli oluyor. Bu, Füzuli kaleminin mücüzəsidir. B. Çobanzadə'nin fikrine göre “...Füzuli'ye “abartıcı”, “safdil” diyebiliriz, fakat bugün de, yarın da “yalancı”, “masalcı” diyemeyiz. “En güzeli - en yalancı” (“Ehsenühü ökzebühü”) desturile yaşayan Doğu edebiyatında o, en doğru şiirler, eserler meydana getirmiş ilk şairimizdir”( Alibeyli Ş.; 2008:368).

XVI. yüzyıl edebi dilinde kullanılan bu tür hayvan isimlerini bildiren kelimeler günümüz Azərbaycan edebi dilinde de aynı sesbildisel terkiplə, aynı anlamda kullanılmaktadır.

Füzuli'nin yüksek bilimsel-felsefi dili Azərbaycan halkının XIV. – XVI. yüzyıllar akıllı entelekt düşüncesinin tipik göstergesidir (Əliyev N.K.; 2012:48). M.Füzuli bedii-felsefi-estetik düşüncesiyle ne kadar yükselklere kalksa da, kökleri iibarilə Azərbaycan Türk dilinə bağlıdır, tüm Doğu medeniyetine bağlı şairdir.

## KAYNAKLAR

1. Azərbaycan edebi dili tarihi. I cilt. XIII.-XVI. y.y.. Bakü: “Şərq-Qərb”, 2007, 478 s.
2. Aliyev H. A. M. Füzuli'nin 500 yıllık törenindəki konuşmasından. Edebiyat gazetesi, 1996.
3. Aliyev N. K. “Füzuli gazellerine tahmisler”. “Elm və təhsil”, Bakü, 2012, 467 s.
4. Alizadə S. Şah beyitlər. Bakü: Elm, 1995, 171 s.
5. Alibeyli Ş. Füzuli'nin Farsça “Divan”ı; linqvo-poetik özellikler. Bakü, 2008, s.11-17
6. Çobanzadə B. “Füzuli ve onun yeri”. Muhammet Füzuli (Bilimsel-araştırmalar. Makaleler), Bakü, 1958, s. 367-370
7. Muhammet Füzuli. Eserleri. I cilt. Bakü: Şərq-Qərb, 2005, 399 s.



# SOSYO-KÜLTÜREL KOD OLARAK TÜRKMEN KADIN GIYSİ GELENEĞİ VE RİTÜEL ÖZELLİKLERİ

Doç. Dr. Sibel KILIÇ  
Marmara Üniversitesi

## ÖZET

Türkmenistan'nın Aşgabat ve Merv Bölgesinde yapılan uzun soluklu bir alan araştırmasının ürünü olan bu çalışmada, Türkmen kadın giysilerinin ve başörtülerinin; Biçimsel ve ilkesel özellikleri, beden üzerindeki kullanım yerleri, sosyal statü göstergesi olarak ifade ettiği kodlar, mistik ve ritüel özellikleri analiz ve değerlendirmelere tabi tutularak, giysilerin Türkmen kültür gelenek ve görenekleri içerisindeki yeri ve önemi ortaya konmuştur. Günümüz Türkmenistan'ında da, halen geleneksel yapısını önemli ölçüde koruyan Türkmen kadın giysilerinin, *şaysep* adı verilen takılardan sonra, en önemli ikinci sosyo kültürel kod olduğu anlaşılmış olup, içerdikleri, tarihsel, dinsel, geleneksel ve sosya kültürel anlam ve önemleri nezdinde, Türkmen sosyo-kültürel dokusu çözümlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkmen Kadın Giysileri, Sosyo Kültürel Kod, Giysi Ritüeli

## TRADITIOIN OF TURKMEN WOMEN COSTUMES AS SOCIO CULTURAL CODE AND THEIR RITUAL CHARACTERISTICS

### ABSTRACT

In this study, which is a result of a long winded fieldwork in Merv region of Turkmenistan women costumes and headscarf have been analysed through their formal and principal properties, their places of use, social status symbol, the social codes they state and mystical and ritual properties that they illustrate. Thus, these costumes significance and place of use among Turkmen society has been demonstrated. At present day Turkmenistan traditional women costumes still preserves its effectual place subsequent to the traditional jewellery called "shaysep". This study endeavours to understand Turkmen socio-cultural codes by analysing historic, traditional and religious contents of women costumes.

**Key Words:** Turkmen women costumes, Socio Cultural Code, Costume Ritual

## **GİRİŞ**

Eski Türk topluluklarında kadın giysileri arasında elbiseler, Türkmen gelenekleri ve sosyo kültürel dokusunu çözümlenmeye katkı bakımından takılara nispeten ikincil öneme haizdir. Zira kadın ve çocukların bedenlerini dış etkilerden de koruyan neredeyse tepeden tırnağa kadar takılan takıların altında sınırlı ölçüde görünebilen elbise, tabiatıyla birincil imaj oluşturmayıp, tamamlayıcı bir fonksiyon üstlenir. Kıyafetlerin sade kesimleri ve kumaşlarının desen-siz ve tek rengin hakimiyetinde olması, üzerlerine yerleştirilen binbir çeşit dekoratif özelliğe sahip olan takılara zemin oluşturarak, biçim fon ilişkisi bakımından rasyonel bir yaklaşımı ortaya koymakta olup bilinçli bir tercih olduğu düşüncesini uyandırır. Böylece, düz renklerin hakim olduğu kadın giysileri, altın ve gümüşten üretilen, dekoratif taşlarla bezenmiş takılara, fon oluşturarak büyük bir uyum ve zarafet sağlarlar. Takıların ön planda olması, Türkmen kadın kıyafetlerini, maddi kültür birikimleri içerisinde etkisiz kılan ve geleneksel dokunun dışında tutan bir duruma sebebiyet vermez. Nitekim Türkmen kadın kıyafetleri de, tüm milli kültür ve sanat unsurlarında görüldüğü gibi, bir takım ilkeler ve estetik prensiplerle belirlenmiş olan özel bir tabiata sahip olup, Türkmen kültür ve geleneksel sanatlarının içerisinde önemli bir yer tutarlar. Zaten değişen zamana ve koşullara bağlı olarak, taşınamayacak kadar yüklü miktarda takı takma geleneği ortadan kalkmış, daha ölçülü kullanılan takılar, kıyafetleri ön plana çıkararak, kadın estetik ve zarafetinin en önemli parçası haline gelmiştir.

### **Türkmen Kadın Giysilerinin Biçimsel ve Ritüel Özellikleri**

Her ne kadar gerek nicel olarak gerekse nitel olarak günümüz Türkmenistan'ında düğünlerde gerek gelin gerekse misafirler tarafından takılan geleneksel takılar haricinde, bir takım melez özellikler arzetsede de, kıyafetler eski otantik yapısını ve dokusunu halihazırda korumaya devam eder. Türkmen kadınları günlük kıyafetlerden, öğrencilik ve memuriyet gibi formal kıyafetlere değin, yaşamın her alanında medeni kıyafetler yerine klasik ve otantik dokuya uygun kıyafetler giymektedir.



### Günlük Okul formaları ile Çerçelik Akademisi Kız Öğrencileri,S.Kılıç,Eylül 2010

Genç kızlar, başlarında tahyası ve önde iki örgülü saçları ve genellikle kırmızı elbisele-riyle, kadınlar ise, yağlık adı verilen saçlarının bir kısmını açıkta bırakan türbanın altında tepede toplanmış saçları ve geleneksel giysileri ile dikkat çekerler. Kadınların yedisinden yetmişine günlük ve iş yaşamın her alanında geleneksel Türkmen kıyafetleri giymeleri nedeni ile, “yaka nakışçılığı” hem geçmiş hem de günümüz Türkmenistan’ında önemli bir zanaattır. 1930’lu yıl-larda, dikiş makinaları ülkeye gelmeden önce gelin kızların yakaları elde işlenir ve adına *Keşde* denirdi. 1935’li yıllarda, *İki Yörme* , daha sonraları *Dört Yörme* denilen yöntemle dikiş maki-nalarında dikmişlerdir. 1995’ten sonra, gergef tarzında kasnaklı çerçevenin içerisinde *Gayma* adı verilen yöntemle işlenmeye başlanmıştır.

Hazır olarak satılan yakalar, genellikle evlerinde hem kendi ihtiyaçlarını karşılamak hem de aile ekonomisine katkı sunmak isteyen kadınlar tarafından üretilmekte ve böylece bu zanaat özellikle kırsal alanda yoğun bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Nitekim günümüzde Türkmen kadın giysilerinin sadeliğini bozan ona farklılık katan tek ayrıcalık yakalıklardır. El-bisenin altına, üst kısmı geniş, aşağı doğru bileklerde daralan ve köynek altından görülen, paça kısmı da yaka gibi nakışlanmış *Balak* adı verilen bir pantolon giyerler.



**Balak, Aşkabat, S.Kılıç,2011**



**Merv Milli Müzesi Satış Departmanından Yaka İşlemesi,S.Kılıç, Temmuz 2011**

*Köynek* adı verilen kimono tarzı giysinin sağ ve sol kanatlarının kenarlarındaki dekoratif unsurlar sadece süslemeci özellikler sergilemeyip, üzerlerindeki büyüsel ve tılsımlı özellikler gösteren motifleri ile *Cin Arvah* ve şeytanların elbiseden içeri girmesini engelleyen tıpkı takılar gibi tılsımlı bir fonksiyona sahiptir. Soğuk aylara rastlayan törenlerde, hem daha sıcak tutması,

hem de büyüsel etkilerin üst düzeye çıkması için, giysinin üzerine kısa bir ceket biçiminde *Çabit* denen giysi giyilerek, yakasına *Çapraz Çanna* adlı gümüş takı takılır.



**Türkmen Kadın Kıyafeti, Türkmenistan Milli Müzesi-Aşkabat, (S.Kılıç-2010)**

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, Merv’de kadınlar tarafından giyilen yeşil giysiye *Küleçe*, başa takılan beyaz olana *Ak Gıynaç*, kırmızı olan örtüye ise *Baş Atgıç* denir.<sup>1</sup>

Günlük giysilerde ağırlıklı olarak, pamuklu kumaştan yapılan giysiler, mevsimsel farklılıklar göstermeyip, sadece dokunan iplik, incelik ya da kalınlığıdır. Giysilerde kullanılan kumaşlar ve kullanılan süslemeler, boylar arası bir takım farklılıklar içermektedir. Örneğin Kuzey Türkmenistan topluluğunun giysileri mevsim özelliklerine bağlı olarak, nispeten daha kalın olup “Beğres” veya “Don” adını alır. Sade kumaşların yüzeyleri, son derece yoğun el işlemleri ile bezenmiştir.

Türkmen kadınları eski dönemlerde bekar ya da evli fark etmeksizin sadece kırmızı giysi giymiş, ancak 1960’lı yıllardan sonra, renklerde medeni duruma bağlı olarak farklılık

<sup>1</sup> Türkmenistan Baş Milli Müzesi görevlisi Tazegül Emirowa ile yapılan röportaj notlarından, 18 Temmuz 2011

göstermiştir. Gelinler, bu tarihlerden sonra sadece kırmızı renk giyerken, yeni evli kadınlar yeşil, ilerleyen yaşlarda ise lacivert ve mor giysiler giymeye başlamışlardır.<sup>2</sup>

P. M. Lessar'ın 1970 li yıllarda belirttiğine göre, Sarık kadın giysileri Tekeler'den farklı olup, gömlek ve geniş pantolonları Tekeler ile aynıdır. Teke kadınları arasında mavi rengin hakimiyeti göze çarpmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca Türkmen topluluklarında görülen karakteristik baş takıları, Kuzey Türkmenistan karakteristik baş bağlama yöntemleri ile birlikte gelişim göstermektedir.<sup>4</sup>

Günlük yaşamda baş örtüsü olarak kullanılan Çırpı'nın iki yanında kola benzeyen uzantılar bulunmakta olup, uçlarında püsküller bulunur. Bu iki kola benzer uzantının arasında 'Aragerbi' denilen bağlantı parçası bulunur. Bu bağlantı aksamı örnekte görüldüğü üzere, kumaş olabildiği gibi, ayrıca gümüşten yapılmış takı formunda bir parça olması da mümkündür.

İki yanında bulunan uzantıların, gerçek bir giysi formunda olanlarına ise 'Kurte' denir. 1940'lardan itibaren üretilen<sup>5</sup> kolları giyilebilir biçimde üretilen Kurte, teorik olarak giyilebilir olmasına rağmen giyilmeyip, kol uçları Aragerbi denen bağlantı parçaları ile birleştirilmek suretiyle örneklerde görüldüğü üzere başa atılarak kullanılır.

Çırpı ile Kurte'yi birbirinden ayıran en önemli farklardan birisi Çırpı'nın ağırlıklı olarak bitki stilizasyonları ile bezenmiş olması, Kurte'nin ise hayvansal kaynaklı ve geometrik motiflerle süslenmiş olmasıdır.<sup>6</sup> Bu fark, göstergebilim bakımından değerlendirildiğinde, büyüsel ve inançsal bir takım pratiklerle karşılaşılır. Zira kurteler, kem göz ve nazara en uygun ortam olan, gelinlik döneminde kullanılmaları dolayısıyla, takıların büyüsel güçlerine ek olarak, üzerinde barındırdıkları motiflerle tılsımlı ve koruyucu bir fonksiyon üstlenirler. Nitekim bitkisel ve hayvansal motifleri büyüsel ve tılsımlı özellikler bağlamında karşılaştırdığımızda, Türkmenlerin tabi oldukları inanç sistemlerinde önemli bir rolü olan *Ata Kültü* gereğince, hayvanların bitkilere nispeten daha özel bir yere sahip olduğu görülür. Dolayısıyla tarihsel süreçten beri, büyüsel ve

---

<sup>2</sup> Türkmenistan Baş Milli Müzesi görevlisi Tazegül Emirowa ile yapılan röportaj notlarından, 18 Temmuz 2011

<sup>3</sup> A.Jikiev, Traditional Türkmen Womens Head Dressses, Miras, 1/2002. Aşgabat, p.142.

<sup>4</sup> Aşgabat Milli Müzesinde yapılan Araştırma ve görüşme notlarından, 23.08.2010.

Halen Anadolu'da varlığını sürdüren baş bağlama geleneği kaynağını Orta Asya gelenek ve göreneklerinden almış olup, halen Türkmenistan'da bu gelenek ayağını bağlamak adı altında aynı anlam ve farklı terimlerle ifade edilmektedir. Nitekim Türkçe'de evlendirmek sureti ile baş göz ederek evlenen insanların eşlerinden başka kişilere yönelmesini önlemek anlamına gelen baş bağlamak deyimini Türkmenistan'da başka kıza geline gitmesin diye 'ayağını bağlamak' olarak kullanılmaya devam etmektedir.

<sup>5</sup> Kate Fitz Gibbon, "Turkoman Jewellery", **Ornament Magazines**, Volume 22, Number, 3, Spring 1999.

<sup>6</sup> Türkmenistan Baş Milli Müze görevlisi Gülşirin Hocakuliyewa ile yapılan görüşme notlarından, 23.08.2010 Aşgabat.

tılsımlı özellik ve fonksiyonları ile yaşamın her alanında yerine alan hayvanlar ve onların stilize edilmiş biçimleri, kurtelerde de hayat bularak koruyucu fonksiyonları ile yer almıştır.

Ayrıca kadın kıyafetleri arasında müstesna bir yere sahip olan *Çırpı*, spesifik bir kullanım alanı oluşturur. *Yalancı Kollu* diye de tabir edilen bu kıyafet, baş giysisinin üzerine atılarak, kadının kendini bakışlardan sakınması gerektiği durumlarda, gelenekler gereğince saygı unsuru olarak, yüzün üzerine kapatılır. “Zemini ipek olan *Çırpı*’nın yüzeyi yoğun bir şekilde, bitkisel motiflerle nakışlanmış olup, Türkmen kadın giysileri arasında en dekoratif olanıdır. Türkmen gelenek ve göreneklere gereğince yeni evlenen gelinlerin bir ya da iki çocuğu olana kadar iletişim kurması söz konusu olmadığı için küçük çocuklar aracılığı ile iletişimi sağlarlar. Herhangi bir şey sorulduğunda ise, sadece birtakım bedensel işaretlerle cevap verirler. Ancak kayın baba ya da eşin erkek kardeşleri ile, sınırlı da olsa muhatap olunmak durumunda kalındığında, başa atılmasının yanı sıra ağız bölgesini de kapatmayı sağlayan *Kurte* aracılığı ile etik normlara uygun bir iletişim sağlanmış olur.

Eşin anne baba ve erkek kardeşlerinin yanında konuşmanın yasak olmasının yanı sıra, aynı zamanda ağız, yemek yerken de dahil olmak üzere göstermenin geleneklere aykırı olması sebebiyle, *Gınaç* denen başörtüsünün *Yaşmak* denen kısmı ile tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi kapatılır. Bu gelenek zaman içerisinde bir parça esnetilerek, omuza ağız bir ölçüde kapatılacak şekilde dik olarak atılmak sureti ile kullanılmaya devam edilmiştir. Bazı durumlarda gelin, bir çocuğa sahip olduğunda iletişim kurması serbest olmakla beraber, kayınbirader ile görüşülmesi tamamı ile toplumsal etiğe aykırıdır.<sup>7</sup>

Gelenekler ve inançlar gereğince *Kurte* yada *Çırpı* ile kem gözlerden korunmak için düğünlerde ya da büyüklerin yanında ağzın kapatılması geleneği, tüm Türkmen topluluklarında hüküm süren bir uygulamayı oluşturmasının yanı sıra, Salır Türkmenlerinin istisnai olarak, yüzünün tamamen kapatılması söz konusu olmuştur. Ayrıca *Anneliese Stucki*, düğün törenini takiben yüzü tamamen örten ve 1950’li yıllara kadar kullanılan, “*chuba*” bezi takan Kuzey Afganistan’daki Ersarı kadınlarında da bu geleneğin hüküm sürdüğünü ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, yeni evli Ersarı kadınlarının kendini yabancı erkeklerin bakışlarından korumak için taktıkları bir takıdan bahsedilmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Milli Müze araştırma ve görüşme notlarından. 23.08.2010

<sup>8</sup> Hermann Rudolpp, ibid., p.96.

Baş örtüsünün sağdan sola kapatılan kısmı için kullanılan “yaşmak ucu”, “gınaç ucu” gibi adlar alan küçük takılar bulunmakta olup, üzerleri hayvan motifleri ile bezenmiştir.<sup>9</sup> Kışın sıcak tutması için ise, bu kıyafetlerin üzerine ceket giyilir. Özel günlerde sırta bir şal atılarak uçları sarkıtılır. Bunların altına ayakkabı olarak, sarı ve kırmızı renkli, yüksek topuklu, uçları kalkık sivri burunlu, dizlere kadar uzanan çizmeler giyilir.

Çizmeler giyilmeden önce, dize kadar keçe tarzında bir malzeme sarılır. Hem kadın hem de erkekler tarafından giyilen çizmeler, ata binme esnasında bacakları koruma altına almaya yönelik bir önlemdir.<sup>10</sup>

## 20.Yüzyıl Türkmen Kadını Baş Örtüleri

20. Yüzyıl başlarından itibaren Türkmen kadın baş takılarının yerini, içinde bulunduğu yüzyılın yaşam biçimi ve koşullarına bağlı olarak, kullanılması çok daha pratik ve kolay olan başörtülerine bırakmıştır. Nitekim 20. Yüzyıl’da iş hayatına katılan ve sosyal yaşamda yerini alan kadınlar için bu takıların ağır olması, iş ve sosyal yaşamda kullanım zorluğu nedeniyle, alternatif olarak, genç kızlar Gupba yerine *Tahya*, evli kadınlar, metal baş takılar yerine, *Yağlık* adı verilen baş örtüsü takarak, statüsel özelliklerini bir ölçüde korumuştur.

Batı ve Kuzey Türkmenistan bölgelerindeki evli Yomut kadınlarının baş takılarına ve *İçtopu* ya da *İçderlik* denen baş örtülerine benzeyen başlıklara, MÖ I. Yüzyıl Kuşan Dönemi, *Terakota* figürlerinde de rastlanmıştır. Özellikle, Batı Yomut kadınları ile Kuşan Dönemi’ne ait figürler arasında oldukça yakın bir benzerlik görülmektedir.

---

<sup>9</sup> ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ ЗАЛЮТАЕВ (Vladimir Sergeyevich Zaletayev), **ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ ДОРОГИ ТУРКМЕНИИ (Türkmenlerin eski ve yeni yolları)** , МОСКВА “ИСКУССТВО” (Moskva “İskusstvo”), 1979,s.117.

<sup>10</sup> Mustafa Gökçe, “*Seyyahlara Göre 19.Yüzyıl Türkmenistan’ında Kadın*”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume ¼ Yaz 2008, [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi4/sayi4pdf/gokce\\_mustafa.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi4/sayi4pdf/gokce_mustafa.pdf), 07.06.2010, Arminius Vambery, **Travels in Central Asia**, Cambridge Scholars Press UK, s.237-238





**Merv, Arkgala, Gawurgala, M.Ö.3-1.Yüzyıl Seramik Antropomorfik Kadın Heykelcikleri ,Merv Müzesi,S.Kılıç**

Göklen kadınları arasında yüksek baş giysisi giyme alışkanlığı yoktur. Baş giysisi silindirik, kısa ve sadece tübıteyka'dan (*teverrik*) ibarettir. Bunun etrafına sarılan, Göklen, Sarık, Ersarı ve Teke boyunun bir kolu olan Hocalar kadınları arasında *Dastar* adı verilen bezle de, bu giysiye geniş ebatlı bir görünüm kazandırılır. Bu bezin bir kısmı ise, aşağı doğru sarkıtılıp yaşmak olarak yüzün bir kısmının kapatılmasında kullanılır. Aşağı sarkarak yüzü perdeleyen Dastar, kadın baş giysilerinin birleştirici ana parçasını oluşturur. Amu Derya kabileleri arasında ise "*lüçek*" olarak bilinen önden düğüm atılarak baş etrafında döndürülen bu bağlama türüne

Teke ve Salır kadınları arasında “*börik topu*”, Sarıklar arasında, “*Topu*”, Kuzey Yomutlar arasında “*Oraman*”, Ersarı’larda “*Boğmak*” adı verilir. Göklen, Sarık, Ersarı ve Hoci (Hoca) kadınları arasında buna *Dastar* denir.

Stavropol Türkmen kadınlarının baş giysilerine *Börik* ya da *Çember* denmekte ve bunlar Kazak kadınlarının baş giysilerini andırmaktadır. Genç kadınlar bunun üzerine kırmızı kadife-den üstü tüylerle süslenmiş kubbe şeklinde başlığın konulduğu *çember* giyerler. Bu keplerin üzerine ise *Dastar*’ı koyarlar. Günümüzde çember günlük hayatta kullanılmayıp yalnızca düğün ve törenlerde tercih edilmektedir.<sup>11</sup>

### **Sosyal Statü Göstergesi Olarak Baş Örtüleri ve Boylara Göre Farklılıkları**

Karakteristik iki baş örtüsü olan Kurte ve Çırpı’nın arasında bir takım biçimsel ve kullanım farklılıkları görülür. Kurte her ne kadar kaftan tarzında bir giysiye benzese de, daha önce belirtildiği üzere, bedene giyilen bir giysi olmayıp başa örtülen bir sosyal statü giysisidir. Özellikle gelin giysisinin en önemli parçası olan Kurte, geleneksel Türkmen gelininin ve yeni evli kadının vazgeçilmez giysisidir.

Eski dönemlerde deve üzerinde taşınan *Keçebe* adlı bir tür gelin tahtı olarak hazırlanmış olan kürsü ile *Kurte* arasındaki biçimsel benzerlik son derece çarpıcı olup, rastlantısal bir durumu değil, bilinç dahilinde oluşan tarihsel bir geleneği ifade etmektedir.

Nitekim, günümüz Türkmenistan’ında gelenekler gereğince, düğün esnasında gelin kızın Gubpa’sının üzerine örtülen çadır görüntüsü verilen *Kurte* ile eskiden deve üzerine yerleştirilen, gelin kızın içine oturduğu *keçebe* ile arasında son derece büyük ve çarpıcı bir benzerlik söz konusudur. Bu durum dolayısıyla deve üzerinde evlenme geleneğinin sembolik bir formatta yaşatılmaya devam ettiğinin açık göstergelerinden birisidir.

---

<sup>11</sup> A.Jıkıev, “Traditional Turkmen Women’s Head Dresses”, **Miras**, s.142



**Merv Müzesi, Keçebe, Gelin Alıcı Temsili, S.Kılıç, Temmuz 2011**



**Aşkabat Geleneksel Türkmen Düğünü, S.Kılıç-2011**

*Kurte* başa atıldıktan sonra, iki kolu arka kısımda birleştirilerek, arasına *Aragerbi* denen birleştirme aksanı takılır. *Çırpı* ise, *Baş Saldı*<sup>12</sup> ritüelinden sonra *Kurte*'yi takiben giyilen bir başörtüsüdür. Tekeler'de *Çırpı*'ya ilişkin mevcut gelenek ilgi çekicidir. Bu boy geleneği gereğince, *Çırpı*, *Kurte*'nin yerini yalnızca kırk gün süre ile alan bir örtü olup , bu süre zarfında geline herhangi bir iş yaptırılmaz. Kırk günün sonunda, yeni gelin, *Çırpı*'sını çıkartarak tekrar *Kurte*'sini giyer. Tekeler'de dikkat çeken bir diğer önemli bir gelenek ise, yeni gelinlerin gündüz kırmızı, gece ise siyah *Kurte* giymesidir.

Ersarılar'da, *Kurte* kullanılmayıp onun yerine genç kadınlar kırmızı renkli yaşlı kadınlar ise sarı renkli *yağlık* adı verilen başörtüsü kullanılır. Yomutlar ise, yağlıklarını yüzleri görünmeyecek şekilde her renkten yağlık ile örterler.



**Yomut Gelini yağlık takma biçimi, Talhatanbaba Temmuz 2011**

---

<sup>12</sup> bkz.Düğün Geleneği

Yaşlılar kadınlar örnekte görüldüğü gibi yağlıklarını arkadan bağlamak sureti ile takarlar. Eltiler ise, yağlıklarını bir ucunu aşağıya sarkıtmak sureti ile örnekte görüldüğü gibi takarlar. Böylece yağlık bağlama biçimlerinin de Yomut kadınlarının sosyal statüsüne ilişkin bilgi veren bir özellik taşıdığı görülür.<sup>13</sup>

Türkmen topluluklarında kullanılan ve Çırpı olarak adlandırılan baş örtüsü, tıpkı baş takılarında olduğu gibi kadının yaşı ve medeni durumuna bağlı olarak değişiklikler gösterir. Nitekim kadına yaşının sorulması etik bir davranış olmadığı için Çırpı'lar da kadının takıları gibi yaşına yönelik ipuçlarını içerirler.

### **Gara Yaşıl Çırpı(Kara Yeşil Çırpı)**

Ahal, Merv ve Teke Türkmenler'i tarafından, çocuk sahibi oluncaya kadar takılan “*Gara Yaşyl*” denilen *Çırpı*, genel olarak Kara diye anılsa da esasen oldukça koyu bir tonu ifade eden yeşil renktedir. Bu renk bazen adı gibi çok koyu bir yeşil tonu ifade edebildiği gibi bazen ise siyaha yakın ancak siyah olmayan koyu bir füme rengi olarak karşımıza çıkar.



**Merv İpek Yolu Pazarı,Gara Yaşıl Çırpı, Temmuz 2011 S.Kılıç**

<sup>13</sup> Oğulsabır Temirowa ile yapılan görüşme notlarından, Talhatanbaba –Merv,2011

Nitekim giysilerde hiçbir şekilde siyah elbiseye yer verilmez. Bunun nedeni, siyah renge karşı tarihsel süreçten beri gelişmiş olan olumsuz düşünce ve batıl inançlardır. Siyah, Türkmenlerin eski inanç sistemleri gereğince, karanlığın, şeytanların, yeraltının, kara büyünün, dolayısıyla, kötülüklerin temsilcisidir. Ak ise, göksel unsurların, aydınlığın, mutluluğun temsilcisidir. Bu nedenle, koyu renk olması gerektiği durumlarda, siyah renkten kaçınılarak, renklerin koyu tonlarına yer verilmiştir.

### **Sarı Çırpı**

Çocuğun doğumunu takiben sarı renge dönüşen çırpı, aynı zamanda kırk yaşından itibaren kullanılan, yaşa bağlı bir statüsel özellik gösterir.



**Tekeler Sarı Çırpı, S.Kılıç, Temmuz 2011**



## “Çınar Yaprağı” ve “Çiğillem Gülü” motifleri ile Süslenmiş Sarı Çırpı (Turkmen National Women’s)

### Beyaz Çırpı /Ak Çırpı

Sarı çırpıdan sonra, Türkmen toplulukları tarafından “peygamber yaşı” olarak anılan 63 yaşından sonra, *Beyaz Çırpı* takılmaya başlanır.<sup>14</sup> Bu Çırpı türü, 63 yaşına gelmiş olan kadına, çocukları ve torunları tarafından hediye edilerek, yaşlı kadın, “aklığa yettim, paklığa yettim” demek suretiyle, bu hediyeyi kabul eder ve takmaya başlar.

---

<sup>14</sup> Orta Asya renk sembolizmi içerisinde önemli bir yer tutan ve İslamiyet öncesi dönemin inanç sisteminde son derece belirleyici bir yere sahip olan ak ve kara renkleri Türkmen kültür, gelenek ve göreneklerinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olmakta olup, ak /şaman kara şaman, ak gırnak/ kara gırnak, ak ene /kara ene şeklinde tezahür eden Şamanik öğretisi ve geleneklerin birer uzantı ve yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Türkmen topluluklarında siyah renge karşı durulan mesafe ve geleneksel sanatları, gelenek ve görenekleri içerisindeki yeri bahsi geçen değerlendirmeye önemli bir dayanak oluşturur. Nitekim Türkmen inanç ve gelenekleri gereğince siyah renk hiçbir zaman saf siyah olarak adlandırılmamış daima yanına diğer renklerden örnek alarak, kara yeşil ,kara mavi yani koyu yeşil yada mavi şeklinde nitelendirilmiştir. Ayrıca Peygamber’in öldüğü yaş olan 63 yaşına gelen kadının beyaz renkli çırpı takması konuya ilişkin önemli bir veri olarak değerlendirmek mümkündür.



**Ak Çırpı, Türkmenistan Baş Milli Müzesi, S.Kılıç, Temmuz 2011**

### **Pürüncek**

Deforme edilmiş yada yalancı kollara sahip olan , *püreencek* adı da verilen özel bir giysi, bütün yaş grubuna dahil kadınlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hatta bazen bunların, yas elbisesinin bir parçası olarak giyilmeleri de söz konusu olmuştur.

### **Başlıklar**

#### **Börük-Börük-Börk**

Genellikle kız başlıklarına verilen ad olan Börük, kadın baş takılarını destekleyen ve tamamlayan bir unsur olarak kullanılmakta olup, üzeri ipekten bele kadar uzanan bir kumaşla



kaplanmış, şakak süsleri yada benzeri pandantiflerin üzerine iliştirildiği, kamyş yada ağaçtan üretilen bir baş giysisidir.<sup>15</sup>



**Börük- Türkmenistan Baş Milli Müzesi Aşabat,S.Kılıç**

### **Tahya (Takka)**

Tahya, evlenmemiş erkeklerin giydikleri bir başlık olup bunları kızlarınkinden ayıran fark, üzerlerinde kullanılan nakışlar ve dikiş biçimleridir. Erkek tahyaları kızlarınkine nispeten daha az renkli ve beyaz renk yoğunluktadır. Ayrıca erkek tahyaları sekiz köşeli yıldız benzeyen yassı rozetler , üçgen dekoratif levhalar ve gümüş sikkelerle süslenmiştir. *Tepebent* denilen bu takıların içlerine tılsımlı ve büyüsel dualar içeren muskalar eklenir. Bunlar yıldız şeklinde ,rozetler, madeni

---

<sup>15</sup> Kate Fitz Gibbon, “Turkoman Jewellery”, **Ornament magazines** Volume 22 Number 3, Spring 1999 issue

paralar ,üçgen, dörtgen yada sekiz köşeli ”depebent” olarak adlandırılan muska mahfazası şeklinde tılsımlı takılar bulunur.<sup>16</sup>



**Kız ve Erkek Tahyaları Aşkabat Çöl Pazarı, S.Kılıç,Eylül 2010**



**Türkmen Erkek Çocuk Tahyası Aşkabat (S.Kılıç)**

---

<sup>16</sup> Hermann, ibid,s.30.



Erkek Çocuk **Tahyası** Tepe Kısmı



**Kız Tahyası Tepeden Görünüşü, Türkmenistan Baş Milli Müzesi, S.Kılıç, Ağustos 2010**

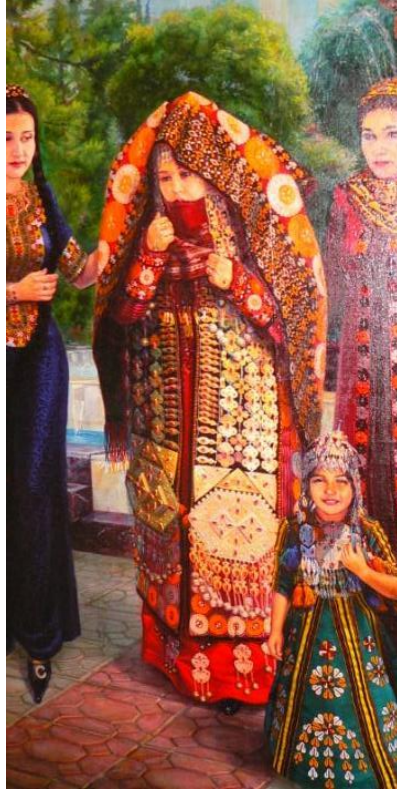


**Türkmen Kız Tahyası Aşkabat (S.Kılıç-2010)**

Örneklere de görüldüğü üzere, kız ve erkek başlıkları dikiş yöntemleri itibarıyla da farklılık göstermektedir. Erkek *tahya*'ları yekpare bir bütün ve yarıküre şeklinde bir formdan oluşurken, kız *börük*'leri yan ve tepe yüzey yapıları itibarıyla silindirik bir formdan oluşmaktadır.

### **Tarihsel Süreçte Türkmenistan Şehir Kadın Giysileri ve Göçebe Türkmen Giysileri Arasındaki Farklar**

Tarihsel süreçte Türkmen kadını, dünya toplulukları arasında, yalnızca takıları ile değil, kıyafetleri ile de ilkesel bir bütünlük ve istikrar içerisinde otantik varlığını sürdüren bir olgudur. Türkmen kadın giysilerinin aynı zamanda Türkistan topluluklarının içerisinde de kendine özgü farklılıkları bulunmakta olup, bu noktada, takının yanı sıra göçebe yada yarı yerleşik yaşam biçiminin etkisinde gelişen giysi geleneğinden bahsetmek gerekir.



**Türkmen Gelini ve Çocuk Tasviri, Tuval Üzerine Yağlıboya, Aşkabat Sanat Akademisi Öğrenci Sergisinden (S.Kılıç-2010)**

Bu nedenle, Türkistan coğrafyasında mevcut olan kadın giysi tarzını, yerleşik bir hayat düzenine sahip olan “Hive Bölgesi şehir kadın giysileri” ve göçebe ya da yarı yerleşik “Türkmen kadın giysileri” olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Bunlardan, şehirlerde yaşayan kadınların kullandıkları giysiler genellikle yerlere kadar uzanan bir yapıya sahip, kolsuz formda, beyaz, yeşil, kahverengi yada koyu mavi renklerin tercih edildiği çizgili pamuk elyaftan mamul ürünlerdir. Bu kıyafetlerin yapımında kullanılan kumaşların kalitesi ve üzerlerine yapılan süsleme ve nakışlar, giyen kişinin yaşına, maddi gücüne ve sosyal statüsüne bağlı olarak, farklılıklar arz etmiştir. Kıyafetlerin yapımı esnasında, kişiye özel kalıplar yapılmasından ziyade, Türkmenistan’ın iklimsel özelliklerinden dolayı tercih edilen, geniş ve dökümlü elbise tarzı, standart olarak değerlendirilmiş ve üretimler bu doğrultuda yapılmıştır. Dolayısıyla, sergilenen bu kaba üretim anlayışı, tüketicinin ihtiyacını karşılar niteliktedir.<sup>17</sup> Kıyafetin içerisine giyilen, sağ tarafı yırtmaçlı bir gömlek, bele takılan bir kemerle vücuda sabitlenir. Şehir kadınları beyaz pamuklu

<sup>17</sup> Johannes Kalter, **The Arts and Crafts of Turkestan**, Thames & Hudson, 1984 London p.91.

kumaşlardan yapılmış gömlekleri tercih ederken, köylü ve göçebe kadınlar, daha ziyade üzerlerinde sık çizgiler bulunan dokumaları tercih etmektedirler. Kadın kıyafetlerinin üzerlerinin neredeyse tamamı takılarla kaplandığı için, bu kıyafetlere cep dikme alışkanlığı bulunmaz.

Yomut ve Teke Boyu kadınlarının evlerinde giydikleri kıyafetler, genellikle boyundan düğmeli, ayaklara kadar uzanan bir elbise ve bunun altına giyilen pantolondan oluşmaktaydı. Diğer boyaların kadınları ise, benzeri bir elbise giymekte, ancak bu elbise, düğme yerine boyundan kurdele ile tutturulmaktaydı. İpek ya da yarı ipekten mamul elbise kumaşlarında tercih edilen menekşe rengi ile birlikte, kırmızı üzerine sarı çizgili renk, Türkmen kadınları arasında en sevilen kombinasyon olmuştur. Türkmen kadın elbiselerinin ön kısımları omuzdan bele kadar sayısız pantantif ile süslenirken, elbisenin altına giyilen pantolonun görünen yüzeyleri olan paçaları ise, (özellikle de Ersarı kabilesinde) geniş bir nakış şeridi ile bezenmiştir. Yomut kadınlarının elbiselerinde kullanılan nakışlar ise, daha sade bir yapıdan oluşması nedeniyle, arka planı tamamı ile kaplamazlar. Şehirli kadınlar arasında oldukça popüler bir pantolon ve gömlek kumaşı olan *İkat*, esasında Özbekler'e özgü bir kumaş olup, neredeyse ulusal kıyafet denebilecek düzeyde bir popüleriteye sahiptir. Maddi durumları daha iyi olan Türkmen şehir kadınları, *İkat* yerine *Çin Damaskosu* denilen kumaşı tercih ederken, daha fakir kadınlar ise, monokrom renkli kumaşlardan yapılan elbiseler giymişlerdir. Rusların Türkistan bölgesindeki siyasi hakimiyeti sonrasında ise, üzeri iri gül baskılarıyla tasarlanmış Rus malı kumaşlar, Türkmenistan pazarlarında popüler ürünler olarak satılmaya başlamıştır.<sup>18</sup>

### **Türkmen Kadını ve Örtünme Geleneği**

Göçebe Türkmen kadını ve örtünme geleneğini İslamiyet öncesi ve sonrası dönem bakımından karşılaştırdığımızda, kayda değer bir fark olmadığını, baş ve beden giysilerinde eski geleneklerin devam ettiğini görürüz. Her ne kadar şehirli Türkmen kadını, ek olarak evine yabancı bir erkek geldiğinde yada dışarıya çıkarken yüzünü kapatan bir örtü takmış olsa da, çarşaf geleneği ne göçebe Türkmen toplumlarında ne de yerleşik Türkmenlerde görülmemektedir. Nitekim bu durum halen günümüz Türkmenistan'ında da hakim bir durum olup, genç kız yada kadınlar geleneksel baş örtülerini takmaya devam etmekle beraber, saçlarının tamamının kapatılmasına yönelik bir gelenekleri söz konusu değildir. Bu durumun nedenlerini anakronistik bir bakış açısı ile irdelediğimizde, İslamiyet öncesi inanç sistemlerine bağlı olarak gelişen köklü geleneklere bağlılık ve bu bağlılığı besleyen tarihsel ve günlük yaşam pratikleri ile karşılaşıyoruz.

---

<sup>18</sup> Johannes Kalter, *The Arts and Crafts of Turkestan*, Thames and Hudson, 1984 London p.84- 93.

Ayrıntılı olarak irdeleneceği üzere, kıyafet ve takı arasında, çok eski yüzyıllardan beri süregelen köklü ve güçlü bir gelenek ve inançsal ilişki söz konusudur. Bu ilişki, İslamiyet'in kabulünü takip eden yıllarda da hem zaruri olarak hem de yerleşik inançlardan dolayı devam etmiştir. Nitekim, tarihsel süreçte takı, kadın için süslenme aracı olmasının pek çok ötesinde oldukça kompleks fonksiyonlar bütününden oluşan, sosyo-kültürel dokunun vazgeçilmez unsurlarından birisi olup, tepeden tırnağa kadar bütün bedenleri donatılmıştır. Dolayısıyla bu denli sosyo-kültürel dokuya bağımlı olan takıların, kapatılarak görünmez kılınması Türkmen dini, sosyo-kültürel yapısı ve köklü gelenekleri gereğince tercih edilmemiştir. Zira baş takılarından başlayarak ayaklara kadar uzanan ve bedenin her bölgesini kaplayan her bir takımın, statüsel yeri, önemi ve yüklenen anlamları ayrı olup, Türkmen sosyo-kültürel yapısı için bütüncül bir fenomendir. Ayrıca bir çok fonksiyon ve özelliklerinin yanı sıra takılar, Türkmen topluluklarında sosyo-iktisadi yaşamın da önemli bir parçası olup, kadınlar bu takıların taşıyıcısı olarak, ailenin gücünü ve zenginliğini sergileme araçlarıdır.

Konu başlığı ile ilintili olarak değerlendirmek gerekirse takılar; yaşın, sosyal statünün ve ailenin maddi gücünün göstergesi olarak, sosyal hayatı düzenleyici bir rol üstlenirken, aynı zamanda üremek ve hayatta kalmak ilkesini tılsımlı takılarla destekleyen, geniş ölçülerdeki metal takılarla savaş oklarından koruyucu özellikler taşıyan ve hatta gümüşün antiseptik özelliğinden faydalanılmak sureti ile çoklu fonksiyonel özellikleri bünyesinde barındıran oldukça yaşamsal özellikler gösteren özel ve işlevsel objelerdir. Dolayısıyla İslamiyet'in kabulünü takiben, Orta Asya Türk coğrafyasında boy atan, son derece köklü inanç, gelenek ve mevcut alışkanlıklar, kadınların başının ve bedeninin tamamının kapatılarak, takıların görünmez kılınmasının önüne geçilmiştir.

Her ne kadar, bahsedildiği üzere şehirli Türkmen kadınlarında, yüzü erkeklerden sakınmak, İslamiyet'i takiben gelişen bir davranış modeli olsa da, göçebe ve yarı göçebe Türkmen toplulukları için yaşam tarzları gereğince bu mümkün olmamış, kendilerine konuya ilişkin bir soru yöneltildiğinde, "*Bizim gibi fakir insanların şehirlilerin kurallarına uyması nasıl beklenebilir ki?*"<sup>19</sup> şeklinde bir cevap vermişlerdir. Bu cevabı analiz ettiğimizde, Türkmen coğrafyasının tabiatına paralel olarak gelişen bir durumla karşılaşırız.

Bilindiği gibi, göçebe ve yarı göçebe Türkmen topluluklarının yerleşik bir düzene sahip olmamaları dolayısıyla, oldukça hareketli bir yaşam tarzı söz konusudur. Bu hareketli yaşam

---

<sup>19</sup> Elisee Reclus & Edited by A.H. Keane and E.G. Ravenstein, **The Earth And Its Inhabitants**, Volume: 1 Asiatic Russia, Caucasia and Aralo-Caspian Basin Logos Press, New Delhi, India 2007,p.222 .

tarzı ve kısmen kaotik yapının içerisinde kadının yüzünü tamamı ile kapatması, ailenin korunması, kollanması, nakli ve “ocak hakimiyetinden” birinci derecede sorumlu olan aktif Türkmen kadını için hareket kabiliyeti itibarıyla engel teşkil eden bir durumdur. Zira yerleşik Türkmen yada diğer Müslüman toplulukların kadınlarında olduğu gibi, yüzü peçe ile örtmek pratik olarak son derece zordur. Çünkü sık göç potansiyeli olan bir toplumda, grubun koordinasyonu, hareket kabiliyeti ve kontrolü bakımından, yüzü tamamı ile kimliğin gizleneceği şekilde kapatmanın sorun yaratacağı açıktır. Kıyafetlerin ve takıların birbirine neredeyse tamamen benzemesi nedeni ile kadının kim olduğunun ayırt edici tek yönü yüzleridir. Nitekim düğünlerde bu konuya örnek oluşturabilecek, son derece eğlenceli bir ritüel vardır ki, o da, üç kez gelin kıyafet ve takılarını başka bir genç kıza giydirerek damadı yanıltmaya yönelik uygulamadır.<sup>20</sup>

Türkmenler, her ne kadar İslamiyet’in kural ve kaidelerini özümsemiş olsalar da, eski inanç sistemlerinin ve yaşam biçimlerinin etkileri, bahsi geçen nedenlerle sürmeye devam etmiştir. Nitekim, geleneksel takılarla tepeden tırnağa kadar denecek ölçüde takı takma geleneği, dolayısıyla, alternatif bir örtünme olarak kabul edilmek suretiyle, takıların üzerine yada altına, bedeni tepeden tırnağa örten bir çarşaf geleneğinin gelişmesini önlemiştir. Kaldı ki sayısız takılarla beden neredeyse tamamı ile donatıldıktan sonra, geriye kalan genç kız ve kadınların uçları tılsımlı takılarla donatılmış olan örgülü saçlarıdır ki bu tılsımların etkisini göstermesi için açıkta bırakılması kaçınılmazdır. Ayrıca, takıların altına giyilen bedeni boydan boya kapatan tek parça elbise ve *Kurte* adı verilen örtünün de gerekli durumlarda yüzün kayda değer bir kısmını kapatması İslami esaslara uyumlu bir tavır sergiler. Nitekim Kur’anı Kerim’deki kadının örtünmesine ilişkin emirler, kadın kimliğinin toplum içerisindeki mahremiyetinin korunmasına yöneliktir. Geleneksel Türkmen kadınının tarihsel süreçteki görüntüsü, saçın nispi olarak görünmesinin haricinde mahremiyetin korunmasına aykırı bir durumu teşkil etmemiştir. Bu nedenlerle, dönemin koşulları gereğince kökten bir değişimin söz konusu olması mümkün olmamıştır. Zira aksi halde Türkmen sosyo-iktisadi ve dini yapısının birincil göstergelerine ve fonksiyonlarına sahip olan takıların üzerleri örtülmek suretiyle işlevsellikleri üzerinde olumsuz etki etmeleri mümkün olacaktır. Zaten kadınların yüzlerine varıncaya değin tepeden tırnağa örtünmeleri her an savaşa amade ve yer değiştirmek için tetikte bulunan Türkmen kadını için pratik bir yaklaşım oluşturmaz. Dolayısıyla 19. yüzyıl seyyahlarının sık sık ifade ettiği üzere Türkmen

---

<sup>20</sup> bkz. Düğün geleneği.



kadınlarının tepeden tırnağa örtünmeyişleri, onların, bağımsızlık, özgürlük anlayışları paralelinde gelişen bir yaklaşım değil, sadece yaşam koşullarının, köklü geleneklerinin ve sosyo-kültürel yapının etkisinin kolay kolay radikal bir şekilde değişime uygun olmamasındandır.

## SONUÇ

Biçimsel özelliklerinden beden üzerindeki konum ve kullanılış şekillerine varıncaya kadar son derece ilkesel bir bütünlük ve istikrarlı bir yapı arz ettiği görülen Türkmen giysilerinin, adeta sözsüz ve yazısız birer ifade ve iletişim unsurları olduğu görülmektedir. Türkmen Sosyo kültürel ve tarihsel dokusunun cisimleşmiş göstergebilim unsurları olduğu anlaşılan Türkmen kadın giysilerinin, gerek ayrı ayrı gerekse bütün olarak okunması neticesinde, Türkmen sosyo-kültürel ve psikolojik yapısına ilişkin çarpıcı sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan en önemlisi, Türkmen toplumunun, geçmişten günümüze kadar muhafazakar yapısını koruduğunun, gelenek ve göreneklere bağlılığının, toplumsal düzen ve etiği koruma ve yaşatmada konusundaki yüksek sosyal hassasiyetlere sahip olduğunun açıkça anlaşılmasıdır. Daha spesifik olarak ise, Türk aile yapısı ve hiyerarşisi konusunda giysilerin son derece belirleyici bir rol oynamasıdır. Dolayısıyla ile giysilerin biçimsel özelliklerinden kullanım alanlarına kadar ilkesel özellikler arz etmesi neticesinde, her biri adeta birer sosyal yapıyı, koruyan, toplumsal ve ailesel hiyerarşiyi belirleyen, düzen sağlayan, disipline eden birer yazısız ve sözsüz *toplumsal nizamname* niteliğini taşırlar.

## KAYNAKLAR

1. GIBBON, Kate Fitz , “Turkoman Jewellery”, **Ornament Magazines**, Volume 22, Number, 3, Spring 1999.
2. GÖKÇE, Mustafa, “*Seyyahlara Göre 19.Yüzyıl Türkmenistan ’ında Kadın*”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume ¼ Yaz 2008,
3. HOCAKULİYEWA, Gülşirin, (Türkmenistan Baş Milli Müze görevlisi) ile yapılan görüşme notlarından, 23.08.2010 Aşkabat
4. JKIEV, A., Traditional Türkmen Womens Head Dressses, *Miras*, 1/2002. Aşgabat, p.142.
5. KALTER, Johannes , **The Arts and Crafts of Turkestan**, Thames and Hudson, 1984 London
6. KILIÇ, Sibel, Aşkabat, Merv, Talhatanbaba alan araştırması notları. 2010-2011-2012
7. RECLUS, Elisee & Edited by A.H. Keane and E.G. Ravenstein, **The Earth And Its Inhabitants**, Volume: 1 Asiatic Russia, Caucasia and Aralo-Caspian Basin Logos Press, New Delhi, India 2007, p.222 .
8. RUDOLPP, Hermann, *ibid.*, p.96.
9. TEMİROWA, Oğulsabır ile yapılan görüşme notlarından, Talhatanbaba –Merv, 2011
10. ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ ЗАЛІТАЕВ (Vladimir Sergeyeviç Zaletayev), **ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ ДОРОГИ ТУРКМЕНИИ (Türkmenlerin eski ve yeni yolları)** , МОСКВА “ИСКУССТВО” (Moskva “İskusstvo”), 1979, s.117.
11. [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi4/sayi4pdf/gokce\\_mustafa.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi4/sayi4pdf/gokce_mustafa.pdf), 07.06.2010, Arminius Vambery, **Travels in Central Asia**, Cambridge Scholars Press UK, s.237-238

## BİR HALK KAHRAMANI OSMAN BATUR

**Yrd. Doç. Dr. Tekin TUNCER**  
**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi**  
**tekintuncer@nevsehir.edu.tr**

### ÖZET

Doğu Türkistan'ın Komünist Çin tarafından işgalinden sonra başlayan mücadeleler Türk tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Bu mücadelelerin sembol şahsiyetlerinden biri olan Osman Batur'un hayatı ve mücadelesi hakkında bilgiler verilerek, Komünist Çin yönetimine karşı verdiği mücadele sonucunda nasıl bir halk kahramanı haline geldiği konusuna değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Osman Batur, Doğu Türkistan, Komünist Çin, Mücadele, Sovyet Rusya.

### ABSTRACT

East Turkestan struggles that began after the invasion by Communist China has an important place in Turkish history. The symbol of this struggle and the struggle of life Osman Batur one of the figures who is providing information about how his struggle against Communist Chinese rule has become a folk hero as a result of the topic that will be discussed.

**Key Words:** Osman Batur, East Turkestan, Communist China, Struggle, Soviet Russia.

Sheng Shih-tsai'in Nisan 1933'te iktidar gelmesinden sonra Çin'in uyguladığı baskı ve şiddet politikalarından dolayı Doğu Türkistan'da yaşayan Kazak Türklerinin bir kısmı vatanlarını terk etmek zorunda kalarak önce Kansu'ya daha sonra ise Tibet üzerinden Hindistan'a ulaşmışlardır. Sheng iktidarının ilk yılları özellikle kendisine muhalefetlik oluşturabilecek kişilerin ortadan kaldırılması ile geçmiştir (Çandarlıoğlu, 2006, s. 15; Kadirî, 2009, s. 104-111; Gayretullah, Altaylar'da Kanlı Günler, 1977, s. 136; Gayretullah, "Osman Batur ve Millî Mücadelesi", 2003, s. 16; Oraltay, 1976, s. 99). Örneğin kendi kabinesinde olan Baymolla Karkeoğlu'nu tutuklamış, yine Altay vilayeti valiliği yapan Şerif Han Töre'yi önce tutuklayıp daha sonra ise öldürmüştür (Altay, 1998, s. 466; Oraltay, 1976, s. 100).

Çinlilerin önde gelen şahsiyetleri birer birer tutuklaması veya ortadan kaldırması sonrası tedirgin olan halk, kendilerini korumak amacıyla gizlice teşkilatlanmaya başlamıştır. Bu teşkilatlanmadan haberi olan Sheng Shih-tsai ise halkın önden gelen şahsiyetlerini Doğu Türkistan'daki gelişmeleri değerlendirme toplantısı adı altında bir araya getirdikten sonra tutuklamıştır (Oraltay, 1976, s. 107). Bu tutuklama olayından sonra halka yönelik sindirme siyasetine iyice ağırlık veren Sheng, tutukladığı kişilerin ağızından ailelerine mektuplar yazdırarak Doğu Türkistan'da barışın sağlanabilmesi ve müzakerelerin devam edebilmesi için ellerindeki silahların teslim etmeleri gerektiğine dair mektuplar yazdırtmıştır (Kul, On Yıla Sığın Efsanevi Ömür Osman Batur Han, 2011, s. 38).

Sheng Shih-tsai'in siyasetine karşı çıkan ve silahlarını teslim etmeyerek direniş yolunu seçen ilk kişiler ise Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu olmuştur. Köktogay-Çingil bölgesine konuşlanan (Çandarlıoğlu, 2006, s. 20-23) Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu'nun direniş anlamındaki ilk icraatları Altay bölgesinde maden çıkartan mühendislerle karşı olmuştur. Bu baskın sonrasında verilmek istenen mesaj bu bölgenin asıl sahiplerinin kendileri olduğu ve halkın haklarını araması gerektiğini vurgulamaktır. Bu baskından sonra birçok kişi Osman İslâmoğlu ve Nogaybay Batur'un etrafında toplanmaya başlamıştır. İki kişi ile başlayan mücadele, zaman içinde kendilerine katılanlarla büyümüş ve milletin umudu hâline gelmiştir (Altay, 1998, s. 449; Kurban, 1992, s. 6).

Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu'nun başlattığı mücadelenin her geçen gün güçlendiğinin farkına varan Sheng Shih-tsai, oluşan bu yeni güç dengesini ortadan kaldırabilmek için yeni bir plan hazırlığı içine girmiştir. Sheng'in yeni planı da tıpkı daha önce tutukladığı kişiler gibi Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu'nu görüşmeye davet ederek onları tutuklamak şeklinde olmasını düşünmüştür. Bu planını gerçekleştirmek için Sheng, Urumçi'den 13 kişilik bir heyeti Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu'na göndermiştir (Çandarlıoğlu, 2006, s. 18; Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, 1995, s. 325; Kara, 2008, s. 54; Sügürbayev, 1995, s. 31-32; Kul, Osman Batur ve Doğu Türkistan Millî Mücadelesi (1911-1955) (Basılmamış Doktora Tezi), 2009, s. 269). Heyet, Sheng'in yaşanan gelişmeleri müzakere etmek için kendileri ile görüşmek istediklerini bildirmişlerdir. Ancak Nogaybay Batur ve Osman İslâmoğlu, Sheng'in amacının kendilerini ortadan kaldırmak olduklarını anladıkları için heyetle beraber gelen kişileri öldürmüş ve böylece Sheng'e mücadeleye devam edecekleri mesajını vermişlerdir (Oraltay, 1976, s. 114). Planı gerçekleşmeyen Sheng, Çin ve Rus kuvvetle-

rinden oluşan, Moğolların da askeri destek verdiği bir kuvvetle Osman İslâmoğlu ve arkadaşlarına karşı saldırıya geçmiştir. Bu saldırı harekâtın duyulması sonrası Sheng iktidarından memnun olmayan birçok yerli halk, Osman İslamoğlu ve arkadaşlarına destek vermek için mücadeleye katılmıştır. 16 Mart 1940 dış destekli Çin saldırısı sonrası Nogaybay Batur ve Akteke gibi önemli şahsiyetler şehit olmuştur (Gayretullah, Altaylar'da Kanlı Günler, 1977, s. 142-143; Gayretullah, "Osman Batur ve Millî Mücadelesi", 2003, s. 22-23; Yesevî, 2008, s. 24). Nogaybay Batur'un şehit olmasından sonra yapılan toplantı sonucunda direniş halinde bulunan milliyetçilerin başına oğlu İrişan Bey'in, yardımcılığına ise Osman İslamoğlu'nun getirilmesine karar verilmiştir.

Çin saldırılarından sonra direnişçilerin sayısı artmıştır. Bu artış sonrası Çin kuvvetlerine darbeler indiren Türk kuvvetleri karşısında Sheng, 20 Nisan 1940'ta 8.000 civarında bir askeri kuvvet ve uçaktan oluşan bir güçle direnişçilere karşı saldırıya geçmiştir. Bu saldırıda direnişçiler zor durumda kalmışlarsa da çemberi yarıp çıkmayı başarmışlardır. Direnişçilerin bu büyük kuvvet karşısında göstermiş olduğu başarı sonrasında Ruslar, Sheng'ten Urumçi'de hapiste bulunan kişileri serbest bırakmasını istemiştir. Ruslar böylece direnişin sonlanacağını düşünmüşlerdir. Sheng'in tutuklu kişileri serbest bırakmasından sonra İrişan Bey, direnişi sonlandırarak Rusların da devreye girmesiyle Sheng ile müzakerelere başlamıştır. Yapılan müzakerelerde Sheng, İrişan Bey'in tüm taleplerini karşılayacağını bildirmiştir. Ancak tek şartının İrişan Bey ve arkadaşlarının elinde bulunan silahların teslim edilmesini şart olarak koşmuştur. İrişan Bey ise arkadaşlarının ve kendisinin şartlarının kabul edilmesi halinde silahları teslim edeceğini söylemiştir (Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, 1995, s. 325; Oraltay, 1976, s. 115).

Temmuz 1940'da başlayan görüşmeler sonunda İrişan Bey'in isteği sonrası halk elindeki silahları teslim etmeye başlamıştır. Bunun üzerine Osman İslâmoğlu, silahların teslim edilmesine itiraz etmiştir. Müzakereler devam ederken ve şartlar kabul edilmeden silahların teslim edilmesinin Sheng yönetiminin elini güçlendireceğini düşünerek şartlarının kabul edilinceye kadar silahların teslim edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Sheng yönetimi, İrişan Bey ve arkadaşlarının ellerindeki silahları bir an önce toplayabilmek için bazı adımlar atmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Canımhan Hacı valilik görevine getirilmiştir. Bir taraftan ılımlı bir siyasi çizgi izlediği imajını vermek için Canımhan Hacı'yı valilik görevine getirirken diğer taraftan da aynı kişinin oğlunu ortada bir suç delili yok iken tutuklamıştır. Yine Rusların desteğini kay-

betmemek için Osman İslamoğlu ve arkadaşlarının baskın düzenlediği Altay madenlerinin işletme hakkını 5 Haziran 1941’de yeniden Ruslara vermiştir. Bu gelişmelerin yaşanması direnişçiler arasında da fikir ayrılıklarının yaşanmasına neden olmuştur. İrishan Bey’in müzakerelere devam etmekten yana tavır koymasına rağmen Halil Teyci ve Elishan Ükirday gibi kişiler direnişe devam edilmesi ve şartların kabul edilinceye kadar silahların teslim edilmemesi gerektiğini savunan Osman İslâmoğlu kuvvetlerine katılmıştır. Osman İslamoğlu, silahlarını teslim etmemiş olmasına rağmen devam eden müzakereleri baltalamamak için ihtiyatlı davranmayı uygun görmüştür. Ancak bir taraftan müzakereler devam ederken diğer taraftan Altay madenlerinin Ruslara verilmesi sonrası müzakerelerin sadece oyalama amaçlı olduğunun farkına vararak yeniden direniş hareketlerini hızlandırmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Altay madenlerine yeniden saldırarak burada bulunan Çin askerlerini ve Rus mühendislerini öldürmüştür (Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, 1995, s. 325; Kul, Osman Batur ve Doğu Türkistan Millî Mücadelesi (1911-1955) (Basılmamış Doktora Tezi), 2009, s. 266).

Sheng Shih-tsai, Osman İslâmoğlu’nun başlattığı mücadele sonrası halk üzerindeki baskılarını arttırmaya başlamıştır. Baskıların artması ile beraber yönetime duyulan hoşnutsuzluk nefrete dönüşmeye başladığı gibi Osman İslamoğlu ve arkadaşlarına destek verenlerinin sayısını da artmıştır. Oluşan bu yeni durum sonrası Sheng, halkın nefretini daha fazla çekmemek için siyaset değişikliğine gitmek zorunda kalmıştır. Bu doğrultuda Osman İslamoğlu’na barış teklifinde bulunmayı ve bunun için aracı olarak da Canımhan Hacı’yı seçmiştir (Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, 1995, s. 325-326; Çandarlıoğlu, 2006, s. 33; Kadirî, 2009, s. 113; Kul, Osman Batur ve Doğu Türkistan Millî Mücadelesi (1911-1955) (Basılmamış Doktora Tezi), 2009, s. 275; Oraltay, 1976, s. 118). Canımhan Hacı’nın başkanlığında oluşan heyet Ekim 1941’de Osman İslâmoğlu ve arkadaşları ile görüşmeye gitmiştir. Canımhan Hacı, Osman İslamoğlu’ndan başlatmış olduğu direniş hareketini sonlandırması gerektiğini, kış mevsiminin yaklaşmakta olduğunu bunun Çin baskısı ile beraber halkı perişan edeceğini, bu nedenle de Sheng’in barış teklifini kabul etmesi gerektiğini iletmiştir. Her ne kadar Sheng, barış teklifinde bulunmuş olsa da gerçek amacı Osman İslamoğlu ve arkadaşlarının silahlarını bırakmasını sağlamak yolu ile zayıflatmaktır. Heyetle gelen Canımhan Hacı, Sheng’in gerçek amacını bildiği halde kendisi ile gelen heyet üyelerinin sürekli gözetimi altında olması sebebiyle Osman İslamoğlu ile yalnız görüşmemiştir. Heyet ile yapılan görüşmeler sonrasında direnişçilerin bir kısmı barış teklifinin kabul edilmesine ve şartların görüşülmesi için müzakere edilmesine karar vermiştir. Ancak bu fikri Osman İslamoğlu kabul etmemiştir. Halil Teyci ve

Elishan Ükirday gibi kişiler ise kabul edilmesi fikrini savunmuşlardır. Bu doğrultuda Sheng ile barış görüşmelerini müzakere etmek için 17 kişiden oluşan bir heyet oluşturulmuştur. Bu kişiler Urumçi'ye geldikten kısa bir süre sonra önce tutuklanmış daha sonra ise öldürülmüşlerdir (Çandarlıoğlu, 2006, s. 34-35).

Sheng Shih-tsai'in iki defa müzakere adı altında direnişçileri ortadan kaldırma girişimini atlatan Osman İslâmoğlu, yeniden güçlenmenin yollarını aramaya başlamıştır. Tabi bununla beraber Sheng de Osman İslâmoğlu'nun yeniden adam toplama faaliyetlerine girişeceğini düşünerek halk üzerindeki baskılarını iyiden iyiye arttırmıştır. Osman İslâmoğlu'na adam toplamakla görevli adamı Bürkitbay Batur'u ele geçirerek hayatına son vermiştir. Artık direnişin merkezi ve bir halk kahramanı haline gelen Osman İslâmoğlu'na halk, kahraman anlamına gelen "Batur" lakabı ile hitap etmeye başlamışlardır (Gayretullah, Altaylar'da Kanlı Günler, 1977, s. 140-141). Zaman içinde direnişçilerin sayıları da artmaya başlamıştır. 20 Şubat 1942'de Halil Teyci'nin oğlu Zayıf; 25 kişi ve iki silahla, Keles Batur ise; 30 kişi ve üç silahı ile Osman Batur kuvvetlerine katılmıştır (Oraltay, 1976, s. 121). Direnişçilerin sayısının artmasında Sheng'in halk üzerinde uygulamadığı baskının ve sindirme politikasının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Direnişçilerin sayısının artması sonrası en büyük sıkıntı silah ve cephane yönünden olmuştur (Çandarlıoğlu, 2006, s. 40). Silah ve cephane azlığına rağmen Sheng yönetiminin sindirme politikalarından bıkmış olan halk, direniş ve baskınlara silahsız dahi katılmışlardır. Askeri malzeme azlığı yanında Sheng yönetiminin silah ve cephane yönünden güçlü olması zaman zaman girişilen mücadelelerde kayıplarında artmasına neden olmuştur (Oraltay, 1976, s. 121).

Osman Batur ve arkadaşlarının başlatmış olduğu direniş hareketi 1943 yılı sonrası ayrı bir değişim ve dönüm yaşamıştır. Doğu Türkistan yönetimini ele geçiren Sheng Shih-tsai'in en büyük destekçisi olan Rusların Almanlar karşısında II. Dünya Savaşı'nda geri çekilmeye başlaması Sheng'e sağlanan Rus desteğinin de azalmasına neden olmuştur. Bu gelişme sonrası yeni destek arayışları içine girmek zorunda kalan Sheng, Milliyetçi Çin Hükümeti olan Guo-Min-Dang yönetimine yanaşmak zorunda kalmıştır (Whiting, 1958, s. 80-81). Rusların Almanlarla yapılacak mücadele için Doğu Türkistan'a gönderdiği askerleri çekmeye başlaması Sheng yönetimini zayıflatmışsa da Osman Batur ve arkadaşlarına ise hareket serbestliği sağlamıştır. Bu serbestliği iyi değerlendiren Osman Batur ve arkadaşları peş peşe Sheng kuvvetlerine darbeler indirmeye başlamıştır. Bu başarılı harekâtlar sonucunda Altay bölgesindeki şehirler bire birer direnişçilerin eline geçmeye başlamıştır. Öyle ki Altay bölgesinin büyük şehirleri hariç hemen

hemen tüm şehirler direnişçilerin kontrolü altına geçmiştir (Clubb, 1971, s. 366; Whiting, 1958, s. 102; “Kazakh Rebellion in Sinkiang”, 1944, s. 371).

Osman Batur’un Rusların çekilmesi sonrası şehirleri ele geçirmeye başlaması direnişçileri ümitlendirmiştir. Bunun için de Çin yönetiminin toparlanmasına fırsat vermeden direnişin devam ettirilmesi gerekmektedir. Direnişin devamını sağlama noktasında insan gücüne ve silaha ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu noktada yardım alabilecekleri tek bir yer vardır bu da Ruslarla ortak hareket eden Moğollardır. Çünkü Rusların askerlerini geri çekmesi sonrası Sheng’in Guo-Min-Dang yönetimine yanaşması Rusları kızdırmıştır. Bu doğrultuda Osman Batur ve arkadaşlarının Moğollar ile görüşmelerine ses çıkartmamıştır. Moğollarla yapılan görüşmeler olumlu sonuçlanmış ve silah karşılığında Moğollara canlı hayvan verilmesine karar verilmiştir. Böylece 1943 yılında Moğollarla yapılan Bâytik Anlaşması ile direnişçiler en büyük ihtiyaçları olan silah ihtiyacını gidermiştir. Hatta Moğollar, Osman Batur ve arkadaşlarına Altay madenlerinin işletme hakkının kendilerine verilmesi karşılığında daha fazla silah yardımıyla bulunabileceklerini söylemiş olmalarına rağmen Osman Batur bu teklifi reddetmiştir (Ta-chün, 1956, s. 591-592; Çandarlıoğlu, 2006, s. 38 vd; Kul, Osman Batur ve Doğu Türkistan Millî Mücadelesi (1911-1955) (Basılmamış Doktora Tezi), 2009, s. 278).

Osman Batur, Moğollar ile yaptığı silah antlaşmasından sonra Sheng Shih-tsai kuvvetlerine karşı büyük bir taarruz harekâtı içine girmiştir. Bu harekât oldukça başarılı bir şekilde sonuçlanmış ve Çin kuvvetleri ağır bir darbe vurulmuştur. Başarı ile sonuçlanan harekât sonucunda Altay bölgesindeki halk, kurultay düzenleyerek Osman Batur’u Doğu Türkistan Kazak Türklerinin askerî ve mülki liderliği görevine getirmiştir (Gayretullah, Altaylar’da Kanlı Günler, 1977, s. 140-141; Başaran, 1972, s. 18; Çandarlıoğlu, 2006, s. 12-13). Osman Batur’un Çin askeri kuvvetlerine karşı girişmiş olduğu saldırılar hızını kesmeden devam ederken diğer taraftan da Sheng ise Rusların çekilmesi sonrası boşalan askeri bölgelere Merkezi Çin Hükümeti’nin gönderdiği askeri birlikleri yerleştirme işi ile meşgul olmuştur. Askerlerin gelişi Doğu Türkistan tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Çünkü 34 yıl sonra ilk defa Merkezi Çin Hükümeti, Doğu Türkistan’a asker göndermiştir. Merkezi Çin Hükümeti’nin yıllardan beri kendi otoritesi dışında hareket eden Sheng’i cezalandırma fırsatı elde etmiş olmalarına rağmen böyle bir politika içine girmeyerek Sheng’i Eylül 1944’te görevden almış ancak daha üst bir görev olan Orman Bakanlığı görevine getirmiştir. Sheng’in merkeze çekilmesi sonrasında yerine Chu Shao-liang vali olarak tayin edilmiştir (Gültepe, 1996, s. 52).



Vali değişikliğinden sonra halk direniş hareketlerinin başarılarının bu vali değişimine sebep olduğunu düşünerek bundan sonra daha rahat bir ortamın oluşacağını düşünürlerken yeni gelen valinin de Sheng'ten farklı olmadığı çok kısa bir süre sonra anlamıştır. Yeni vali askeri tedbirleri arttırma doğrultusunda merkezden asker sevkiyatına devam ettiği gibi nüfus dengisini değiştirmeye yönelik olarak da Çinli göçmenlerin Doğu Türkistan'a yerleştirilmesine hız vermiştir. Yine bölgede yaşayan Türk unsurlar arasındaki boy ve kabile farklılıklarını ön plana çıkartan bir politika takip edilmeye başlanarak aynı millet olan Türklerin boy farklılıkları yolu ile bölünmeye çalışmıştır. Çince'nin zorunlu tutulması yanında Müslüman tebaanın Çinlilerle evlenmesi ve Çin örf-adetlerinin yaygınlaştırılmasına yönelik bir politika takip etmeye başlamıştır. Bu da doğal olarak halkın yeni valiye karşı olan nefretini arttırmıştır (Buğra, 1954, s. 41; Kai-shek, 1947, s. 12-13).

Yeni vali sonrası hayata geçirilmeye çalışılan uygulamalardan rahatsız olan halk tepkisini ortaya koymak için Eylül 1944'te İli Ayaklanmasını başlatarak Urumçi yönetimine tepkilerini ortaya koymuştur (Tien-fong, 1975, s. 281; Fu-hsiang, 1973, s. 66; Chen, 1977, s. 208-210; Dallin, 1948, s. 364). İmkânsızlıklara rağmen başlayan isyan hareketi başarılı olmuş ve Altay, İli ve Çöğçek bölgeleri ele geçirilmiştir. Bu başarı sonucunda Kasım 1944'te Şarki Türkistan Cumhuriyeti kurulmuştur (Mingulov, 1962, s. 184; Gültepe, 1996, s. 53; Hayit, "Doğu Türkistan'ın Türk Dünyası'ndaki Önemi", 1999, s. 38).

İli'de başlayan isyan hareketine kayıtsız kalamayan Osman Batur, Alihan Töre'nin başlattığı isyana destek vererek Altay bölgesindeki Çin kuvvetlerinin büyük kısmını ortadan kaldırmıştır. Guo-Min-Dang Hükümeti'nin yaşanan bu gelişmelerden sonra Doğu Türkistan'da hızlı bir şekilde güç kaybettiğini söylemek mümkündür. Hızlı bir şekilde büyüyen ihtilâl sebebiyle Chungking Hükümeti'nin de isteğiyle Moskova, Doğu Türkistan'daki duruma yeniden el koyma ihtiyacı hissetmiştir. Bu gelişme üzerine 14 Eylül 1945'te Sovyetler Birliği, bir memurunu Gulca'ya göndermiştir. Bu görüşme neticesinde Moskova, Çin'e Şarkî Türkistan Cumhuriyeti'nin bu meseleyi halletmek için görüşmeye hazır olduğunu kendilerinin de arabuluculuk yapmaya hazır olduğunu bildirmiştir (Clubb, 1971, s. 367).

Chungking Hükümeti ile İli ihtilâlcileri görüşme yapmak için Eylül 1945'te ilişkiler konusunda deneyimli ve siyaset iyi bilen (Lattimore, 1950, s. 88; Barnett, 1963, s. 247) Chang Chih-chung'u gönderir. Chang Chih-chung'un Urumçi'ye gelmesinden sonra Sheng Shih-tsai zamanında ülkeyi terk etmek zorunda kalan "Üç Efendiler" olarak nitelendirilen Mesut Sabri

Baykozi, İsa Yusuf Alptekin ve Mehmet Emin Buğra Urumçi'ye gelir (Karahoca, 1960, s. 25; Aubin, 1981, s. 11; Buğra, 1954, s. 57-58).

Çinlilerin Sovyetlere ultiatom vermesinden sonra İli İhtilâlcileri ile Çinliler arasındaki ilk görüşmelerin 14 Ekim 1945'te gerçekleşir. Taraflar arasında yapılan uzun görüşmeler neticesinde 2 Ocak 1946'da uzlaşma sağlanır (Lattimore, 1950, s. 89-90; Barnett, 1963, s. 248-249). İli, Çöğçek ve Altay Bölgesi'nde kurulan Şarkî Türkistan Cumhuriyeti lağvedilerek karma bir hükümet kurulmasına karar verilmiştir. Böylece Türkler ilk kez Doğu Türkistan yönetiminde yer alma fırsatı elde etmiştir (Hayit, Türkistan: Rusya İle Çin Arasında, 1975, s. 330; Clubb, 1971, s. 368; Chen, 1977, s. 246; Karahoca, 1960, s. 22; Lias, 1956, s. 120).

Yeni hükümetin kurulması sonrasında Türkler arasında da çekişmeler başlamıştır. Üç bölge olarak adlandırılan yerlerdeki siyasî çekişmelerin altında Sovyet taraftarı olmak veya olmamak en büyük sebeplerinden biridir. Şarkî Türkistan Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra beraber hükümet kuran bu kişiler arasındaki fikir ayrılıkları Manas üzerinden Urumçi'ye saldırmak planları yapılırken, Sovyetlerin araya girmesi sonrasında kuvvetlerini Manası Nehri'nde durdurulup Guo-Min-Dang ile ateşkes görüşmelerine başlanmasıyla su üstüne çıkmıştır. Alihan Töre ve onun gibi düşünen milliyetçi grup, Çinlilerle hiçbir şekilde masaya oturulmasını istememiştir. Bu nedenle ateşkes yapıldığında Alihan Töre, buna karşı çıkmıştır (Forbes, 1990, s. 364). Bu ateş sonrasında kurulan hükümette Alihan Töre, tüm ısrarlara rağmen görev almayı kabul etmemiştir. Daha sonra esrarengiz bir şekilde kaybolmuştur (Lias, 1956, s. 120; Barnett, 1963, s. 269).

Bu gelişmelere bakıldığında Doğu Türkistan'ın bir bölümü Sovyet nüfuz alanı etkisinde diğer bir kısmı ise Çin nüfuz alanı etkisine girmiş olarak iki bölgeye ayrılmıştır demek mümkündür. Aslında bu iki nüfuz alanına da itiraz eden milliyetçi grup ise yönetimden uzaklaştırılarak, işten el çektilmiştir. Osman Batur ve onun gibi milliyetçi çizgide bulunan kişiler Şarkî Türkistan Cumhuriyeti ile Guo-Min-Dang yetkilileri arasında daha anlaşma imzalanmasından Gulca Yönetimi'nden ayrılarak dağlara çekilmiştir (Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 47; Barnett, 1963, s. 276; Lias, 1956, s. 122). Kazaklar bu çekilme işini yaparken daha Alihan Töre kaçırılmamıştır. Bu olay Osman Batur ve onun gibi düşünen arkadaşlarının Çin yönetimine karşı olduğunu ve mücadeleye devam etmek amacıyla olduğunu gösterir (Barnett, 1963, s. 275). Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki Altaylarda Osman Batur'un başlattığı mücadeleye İli Bölgesi'ndeki Kazakların destek verdiğini söylemek pek mümkün değildir. Bu bölgedeki Kazakların bir kısmı tarafsız kalmış, genel çoğunluk İli

yönetimine sadık kalmayı tercih etmişlerdir. Sovyetlerin arabuluculuğunda Guo-Min-Dang ile ateşkes ortamının oluşması Kazaklar arasındaki fikir ayrılığının da su üstüne çıkmasına neden olmuştur. Osman Batur ve Altay Bölgesi'ndeki Kazaklar; Gulca Yönetimi'ne sırtını dönerken, Ebulhayr Töre ve Delilhan gibi liderler; Sovyet yanlısı yönetimi desteklemişlerdir (Barnett, 1963, s. 275; Karahoca, 1960, s. 22). Osman Batur'un ayrı hareket etmesini Barnett: "*Osman Batur, 1 Nisan 1946'da, İli liderlerinin Sovyet nüfuzu altında olduklarını ileri sürerek onlardan ayrıldıysa da; bu anlaşmazlığın gerçek sebebi; İli liderlerinin Osman Batur'u tamimiyle kendi hâkimiyetleri altına alma çabaları olduğunu...*" kaydeder (Barnett, 1963, s. 275).

Osman Batur'un bu ayrı fikirleri onu tekrar eski bölgesi olan Doğu Türkistan- Moğolistan Halk Cumhuriyeti sınırındaki Tayinköl'e çekilmesine neden olmuştur. Orada Osman Batur hem İli yönetimine karşı direniş gösterirken diğer taraftan da Urumçi'deki Guo-Min-Dang Hükümeti ile de gizlice görüşmelere başlanmıştır. Bu arada Altay yönetimi, Nayman liderlerinden Delilhan'ın eline geçmiştir. Osman Batur'un muhalif tavrı, Sovyet yanlısı kaynaklar tarafından önemsiz gibi gösterilmek istenmişse de (Chen, 1977, s. 260-261; Mingulov, 1962, s. 188-189) Osman Batur'un İli yönetimine muhalefeti hükümet için büyük bir kayıp olarak değerlendirilir. Osman Batur'un gidiş ile beraber birçok Kazak, İli Milli Ordusunu terk etmiştir. Bu olay, İli Ordusu için büyük bir sorun teşkil etmiştir. Çünkü üç bölge ele geçirilirken ordunun belkemiğini Kazak süvariler oluşturuyordu (Barnett, 1963, s. 264-265,275; Lias, 1956, s. 129-130; Dreyer, 1977, s. 154). Bu Kazakların ne kadar olduğu kesin olarak bilinmese de Osman Batur'u destekleyenlerin sayısı yaklaşık 15 bin civarındadır (Barnett, 1963, s. 276; Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 47). Daha sonra ise Kasım 1946'da yaklaşık 10 bin Kazak, Osman Batur ile yapılacak olan mücadeleye direnince İli Bölgesi'nden kaçmışlardır. Üç bölgenin % 60'nı oluşturan Kazakların bu terk ediş hareketi sebebiyle İli Ordusundaki Kazakların oranı % 30'a inmiştir (Barnett, 1963, s. 265; Moseley, 1966, s. 17; Weiping, 1959, s. 46). Bu askerlerin mücadeleye girmemesi bazı kaynaklarda Nayman-Kerey çatışması veya Uygur-Kazak çekişmesi olarak aksedilse Osman Batur'un taraf değiştirmesinin Doğu Türkistan yönetim açısından ne kadar öneme sahip olduğunu ortaya koymasından önemlidir (Barnett, 1963, s. 264-265).

Osman Batur, Gulca Yönetimi ile ters düşünce Doğu Türkistan'daki Guo-Min-Dang birliklerinin komutanı Shung Hsi-lien ile görüşmelere başlamıştır. Bu görüşme sonucunda Osman Batur, yeniden silahlandırılarak Ağustos 1946'da "Üç Vilâyet'e karşı geniş kapsamlı bir hücum başlatmıştır. Bu saldırı sonucunda Osman Batur kuvvetleri, Altay'ı geçici olarak işgal

etmiştir. Ancak İli Millî Ordu'nun yardıma gelmesinden sonra Osman Batur'un kuvvetleri Altay Bölgesi'nden çıkarılmıştır (Barnett, 1963, s. 276; Lias, 1956, s. 128). Urumçi'de ise Çinli idarecilerle yapılan Ocak ve Haziran 1946 Antlaşması sonrası rahatlama yaşanmasını beklerken, tam tersine varılan antlaşmayı hiçe saymaya ve oyalama politikası içine girmiştir (Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 44). Bunun üzerine 1947'de Urumçi'de geniş çaplı protestolar düzenlenmeye başlanmıştır (Barnett, 1963, s. 251).

Osman Batur, Çinlilerle ittifak kurduktan sonra Bâytik Boğda Bölgesi'nin büyük bir kısmını 1946 yılı itibariyle ele geçirmiştir. Kaynakların çoğu Osman Batur'un ve maiyeti ile birlikte Altay'dan ayrıldıktan sonra Bâytik Boğda Bölgesi'ne göç ettiği konusunda hemfikirdir (Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 47; Barnett, 1963, s. 276; Tien-fong, 1975, s. 282; Lattimore, 1950, s. 100). Bu göçten sonra Doğu Türkistan'daki garnizon komutanı Shung Hsi-lien'in ile Osman Batur arasında bir anlaşma yapılmıştır. Ancak Bâytik Boğda Bölgesi'nde bundan sonra neler olduğu ve ne gibi gelişmelerin yaşandığına dair geniş bilgiler bulmak mümkün olmamıştır. Osman Batur'un Guo-Min-Dang'ın sehven verdiği destekle Moğolları bu bölgeden atmaya çalıştığı söylenebilir (Lias, 1956, s. 122). Moğollar ise Sovyetlerden aldıkları destekle sınırın yeniden çizilebilmesi için ve bu bölgenin kendisine ait olduğunu kabul ettirebilmek için Bâytik Boğda Bölgesi'ni ele geçirmek için harekete geçtiğini söylenebilir (Lamb, 1968, s. 200).

Osman Batur kuvvetleri, Bâytik Boğda'ya çekildikten sonra bu bölgede 1946 yılının yaz aylarında hem Moğollarla hem de İli Milli Ordusu ile mücadele etmiştir (Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 47; Lattimore, 1950, s. 100). İlk zamanlar küçük çete savaşları şeklinde cereyan eden bu mücadele, zaman içerisinde büyüyerek Altay Bölgesi'ne doğru sonbahar aylarında sıçrayınca Gulca Yönetimi, Moğollar ve hatta Moskova dâhi bu gelişmeleri endişe ile takip etmeye başlamıştır. Ancak Osman Batur'un Altay Bölgesi'ne yapmış olduğu bu saldırı başarısızlıkla sonuçlanınca Osman Batur tekrar Bâytik Boğda'ya geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle Osman Batur, 1946-1947 yılı kış mevsimini Bâytik Boğda'da geçirmiştir. Ancak Osman Batur'un mağlup olmasına rağmen Bâytik Boğda'da da bulunması sınır güvenliği açısından hem Sovyetleri hem de Moğolları rahatsız ettiği gibi bu devletlerin sınır güvenliğini de tehdit edici bir hale getirmiştir. Bu durumdan rahatsız olan Sovyet yönetimi, Mayıs 1947'de Osman Batur'un kuvvetlerine bir saldırı düzenlemiş ve bu durumdan duyduğu rahatsızlığını hem Chang Chih-chung'un yerine hükümeti kuran

Mesut Sabri Baykozi Hükümetine hem de Nanking Hükümetine hissettirmiştir (Forbes, 1990, s. 393).

Osman Batur 1948 yılı başlarında Bâytik Boğda Bölgesi'nden göç ederek Boğda Ula'nın kuzey eteklerindeki Kızıl Kalebel yöresinde karargâhını kurmuştur (Lias, 1956, s. 129). Bu dönemde Osman Batur'a bağlı kuvvetler yaklaşık 15 bin kişi civarındadır (Barnett, 1963, s. 276). Burhan Şehidi'nin, Eylül 1949'da Çinli Komünistlere teslim olduğunda Osman Batur, Guo-Min-Dang Yönetimi ile birlikte hareket ediyordu. Ayrıca komünizmin ülkeye girmesini istemediği gibi Burhan Şehidi'nin komünistlere teslim olmasını da kabullenememiştir. Bu yüzden Osman Batur mücadele yolunu seçmiştir. Bundan sonra, Chang Chih-chung'un Koalisyon Hükümeti zamanında Maliye Bakanlığı görevini yapan Canımhan da, Osman Batur kuvvetlerine katılmıştır. Canımhan dışında bu direnişe katılan bir diğer grupta Alibek Hâkim olmuştur. Bu grup Karaşehir'in Köklük mevkiinde karargâh kurmuştur. Bu gruba, Koalisyon Hükümeti'nde genel sekreter yardımcılığı görevini yapan Salis'de katılmıştır. Bundan sonra hem Osman Batur'a ait kuvvetler hem de Alibek Hâkim'e bağlı kuvvetler Komünist Çin birliklerine karşı küçük çaplı da olsa direniş hareketlerine başlamışlardır (Boorman & Howard, Biographical Dictionary of Republican China, 1967, s. 47; Lias, 1956, s. 129,151-152,154-159,172-174). Ancak bu mücadeleler yıpratma amacından daha öteye geçememiştir. Hatta bu mücadelelerin başarılı olamayacağını gören Alibek Hâkim grubu, Aralık 1949'da Köklük'ten ayrılarak güneye yani Kazakların Doğu Türkistan-Tsinghai hududundaki Gasköl Bölgesi'ne doğru hareket etmek zorunda kalmıştır. Ancak Osman Batur, komünistlerle mücadelesine 6 ay kadar daha devam etmiştir.

Alibek Hâkim ve grubu çok zor şartlar altında Kuruk Dağ ve Lop Nor Bölgesi'ni geçerek, 1950 yılı ilkbaharında Gasköl'e ulaşmıştır. Bundan sonra ise bölgedeki Kazakların ileri gelenlerinden Hüseyin Teyci ve Sultan Şerif ile ilişkiye geçmiştir (Lias, 1956, s. 160-167; Clark, Kasım 1954, s. 625-626)<sup>1</sup>. Alibek'in Gasköl'e gelmesinden 6 ay sonra ise Osman Batur,

---

<sup>1</sup> Lias, Osman Batur'un Alibek Hâkim gibi, Gasköl'e hareket ettiğini yazmıştır. Fakat Osman Batur'un Gasköl'e gitmeye niyeti vardır. Ancak Osman Batur bu niyetini gerçekleştirilmeden Komünist birlikleri tarafından Kanambal-Kayız'da yakalanmıştır. O nedenle Gasköl'e gidememiştir. Bkz. Goldfrey Lias, **Kazakh Exodus**, Evans Brothers, London 1956, s.165.

kuvvetleri ile birlikte Kanambal'a gelmiştir<sup>2</sup>. Yolbars Han ise yolda Osman Batur ile birleşmiştir. Daha sonra Yolbars Han, Lop Nor'da<sup>3</sup> Hüseyin Teyci ile birleşerek, Salis'de yanına alarak önce Hindistan'a oradan da Tayvan'a geçmeyi düşünmüştür. Bunun içinde Tibet Bölgesi'ne hareket etmiştir (Boorman & Howard, *Biographical Dictionary of Republican China*, 1967, s. 47; Boorman & Howard, *Biographical Dictionary of Republican China*, 1967, s. 60; Lias, 1956, s. 174). Alibek Hâkim ise hem Osman Batur'un yanlarına gelebileceğini düşünerek hemen Gasköl'ü terk etmeyi düşünmediği için Yolbars Han ile birlikte hareket etmemiştir. Alibek Hâkim grubunun Osman Batur kuvvetlerinin de Gasköl'e geleceğini beklediği dönemde Komünist Çinliler, Şubat 1951'de Kanambal-Kayız Bölgesi'ne geniş bir askerî harekât düzenleyerek Osman Batur ve Canımhan Hacı'yı ele geçirmişlerdir. Bu geniş çaplı komünist harekâtından haberdar olan Alibek Hâkim, Hüseyin Teyci ve Şerif Teyci'den oluşan diğer Kazak liderleri ise Tibet'e kaçmayı başarmışlardır (Boorman & Howard, *Biographical Dictionary of Republican China*, 1967, s. 47; Lias, 1956, s. 180-182,187-190). Osman Batur ile Canımhan ise Komünist Çinliler tarafından idam edilmiştir<sup>4</sup>. Diğer Kazak liderleri ise çok meşakkatli ve zorluklar içinde Ağustos 1951'de Ladak hudutlarına gelmeyi başarmışlardır (Forbes, 1990, s. 415-416). Yolbars Han ise, Ocak 1951'de maiyetiyle birlikte, Lasha'ya gitmiştir. Salis'in ise seyahat esnasında, erzak yüzünden çıkan bir anlaşmazlık sebebiyle, öldürüldüğü kayıtlarda mevcuttur (Lias, 1956, s. 219-222; Boorman & Howard, *Biographical Dictionary of Republican China*, 1967, s. 60; Gayretullah, *Uzaklara Balam*, 2009, s. 107-112).

Sonuç olarak Osman Batur'un idam edilmesi ve Yolbars Han'ın Tayvan'a kaçmasından sonra artık Doğu Türkistan'da Çin komünistlerine karşı direniş gösterebilecek herhangi bir grup kalmamıştır. Zaman zaman isyan hareketleri çıkmışsa da bunlar komünizme karşı veya milli bir devlet kurma amaçlı olmayıp tamamen Çin'in uyguladığı zulüm politikasına karşı çıkan

---

<sup>2</sup> Lias ve Boorman-Howard eserlerinde Osman Batur'un Gasköl'e geldiğini ifade etmişlerse de bu bilgi yanlıştır. Bkz. Lias, *a.g.e.*, s.174; H. L. Boorman-R.C.Howard, **Biographical Dictionary of Republican China**, C.III, Columbia UP, New York 1967, s.47.

<sup>3</sup> Lias, Yolbars Han'ın Gasköl'e geldiğini iddia etmişse de bu bilgi yanlıştır. Yolbars Han Lop Nor'a, Hüseyin Teyci'nin yanına gitmiştir. Lias, *a.g.e.*, s.174.

<sup>4</sup> Chen'e göre Osman Batur, Komünist birlikleriyle yapılan çatışmada öldürülmüştür. J. Chen, **The Sinkiang Story**, Macmillan, New York 1977, s.270; Diğer kaynaklara göre ise ele geçirilip idam edilmiştir. Lias, *e.g.e.*, s.180-84; Boorman-Howard, **Biographical Dictionary**, C. III, s.47; J. T. Dreyer, "*The Kazakhs in China*", **Ethnic Conflict in International Relations**, New York 1977, s.156; Yang I-fan, **Islam in China**, Hong Kong 1969, s.75-79; R. C. Bush, **Religion in Communist China**, New York 1970, Abingdon Press, s.269-70; Ramazan Dönmez, "*Türkistanlılar Türkiye'ye Nasıl Geldi?*", **Osman Batur**, Haz. Hızırбек Gayretullah, Orda Yayınları, İstanbul (t.y.), s.13.

isyanlar şeklinde olmuştur (Anon., 1958, s. 51-52; Fedyshyn, 1957, s. 129). Sabık Şarkî Türkistan Cumhuriyeti'nin ilân edildiği Üç Vilayette ise, sol muhalefet olarak isimlendirilen millî hareket devam etmiştir (Forbes, 1990, s. 416).

## KAYNAKÇA

- “Kazakh Rebellion in Sinkiang”. (1944, Aralık 29). *Amerasia*, VIII, 371.
- Altay, H. (1998). *Anayurttan Anadolu'ya*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Anon. (1958). *Muslem Unrest in China*. Hong Kong: The Union Press.
- Aubin, F. (1981). “İslam et sinocentrisme: la Chine, terre d'Islam”. *L'Islam de la seconde expansion, Paris 1981, Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques* (s. 25 pasage). içinde Paris: Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques.
- Barnett, A. D. (1963). *China on the Eve of the Communist Takeover*. London: Thames & Hudson.
- Başaran, M. (1972). Doğu Türkistan İstiklâl Kahramanı Osman Batur İslamoğlu (1899-1951). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Umumi Türk Tarihi Kürsüsü*. İstanbul.
- Boorman, H. L., & Howard, R. (1967). *Biographical Dictionary of Republican China* (Cilt IV). New York: Columbia UP.
- Boorman, H. L., & Howard, R. (1967). *Biographical Dictionary of Republican China* (Cilt III). New York: Columbia UP.
- Boorman, H. L., & Howard, R. C. (1967). *Biographical Dictionary of Republican China* (Cilt I). New York.
- Buğra, M. E. (1954). *Doğu Türkistan'ın Hürriyet Davası ve Çin Siyaseti*. İstanbul: Osmanbey Matbaası.
- Bush, R. C. (1970). *Religion in Communist China*. New York: Abingdon Press.
- Chen, J. (1977). *The Sinkiang Story*. New York: Macmillan.
- Clark, M. J. (Kasım 1954). “How the Kazakhs Fled to Freedom”. *National Geographical Magazine*, CVI(5), 621-644.
- Clubb, O. E. (1971). *China and Russia: The “Great Game”*. New York: Columbia UP.
- Çandarlıoğlu, G. (2006). *Özgürlük Yolu, Nurgocay Batur'un Anılarıyla Osman Batur*. İstanbul: Doğu Türkistan Vakfı.
- Dallin, D. J. (1948). *Soviet Russia and the Far East*. New Haven: Yale UP.
- Dönmez, R. (Tarih Yok). “Türkistanlılar Türkiye'ye Nasıl Geldi?”. O. Batur içinde, *Hızırбек Gayretullah* (s. 12-16). İstanbul: Orda yayımları.
- Dreyer, J. (1977). “The Kazakhs in China”. *Ethnic Conflict in International Relations*, 146-177.



- Fedyshyn, O. S. (1957, Nisan). "Soviet Retreat in Xin-jiang". *American Slavonic and East European Review*, XVI(2), 127-145.
- Forbes, A. D. (1990). *Doğu Türkistan'daki Harp Beyleri (Doğu Türkistan'ın 1911-1949 Arası Siyasi Tarihi)*. (E. Can, Çev.) Münih: Doğu Türkistan Vakfı Yayınları.
- Fu-hsiang, L. (1973). *The Turkic-Moslem Problem in Sinkiang: A Case Study of the Chinese Communists, Nationality Policy. Phd thesis Rutgers Universty*. New Jersey.
- Gayretullah, H. (1977). *Altaylar'da Kanlı Günler*. İstanbul: Hamle Yayıncılık.
- Gayretullah, H. (2003). "Osman Batur ve Millî Mücadelesi". H. Gayretullah (Dü.) içinde, *Altay Kartalı Osman Batur* (s. 7-43). İstanbul: Doğu Türkistan Göçmenler Derneği Yayını.
- Gayretullah, H. (2009). *Uzaklara Balam*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Gültepe, K. (1996, Ekim). "Tutsak Doğu Türkistan ve Bitmeyen Çin Mezalimi-I". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*(118), 49-56.
- Hayit, B. (1975). *Türkistan: Rusya İle Çin Arasında*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- Hayit, B. (1995). *Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi*. Ankara : TTKY.
- Hayit, B. (1999, Ocak). "Doğu Türkistan'ın Türk Dünyası'ndaki Önemi". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*(145), 36-39.
- I-fan, Y. (1969). *Islam in China*. Hong Kong : Yayınevi Yok.
- Kadirî, P. (2009). *(Ülke Tarihi) Baturlar: Doğu Türkistan Millî Mücadele Tarihi (1930-1949)*. (Ö. Kul, Dü.) Ankara: Berikan yayınevi.
- Kai-shek, C. (1947). *China's Destiny*. New York: Macmillan.
- Kara, A. (2008). *Azattığın Öşpes Ruvhi, Nurğocay Batırdın Estelikleri Cane Ospan Battır*. Almatı: Yayınevi Yok.
- Karahoca, A. (1960). *Doğu Türkistan Çin Müstemlekesi*. İstanbul: Fakülte Matbaası.
- Kul, Ö. (2009). *Osman Batur ve Doğu Türkistan Millî Mücadelesi (1911-1955) (Basılmamış Doktora Tezi)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kul, Ö. (2011). *On Yıla Sığan Efsanevi Ömür Osman Batur Han*. İstanbul: DTGD.
- Kurban, İ. (1992). *Şarki Türkistan Cumhuriyeti: 1944-1949*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lamb, A. (1968). *Asian Frontiers: Studies in a Continuing Problem*. London: Pall Mall.
- Lattimore, O. (1950). *Pivot of Asia: Xinjiang and the Inner Asian Frontiers of China*. Boston: Little, Brown & Co.

- Lias, G. (1956). *Kazak Exodus*. London: Evans Brothers.
- Mingulov, N. N. (1962). "The Uprising in North-West Xin-jiang, 1944-1949". *CAR*, II(2), 181-195.
- Moseley, G. (1966). *A Sino-Soviet Cultural Frontier: The Ili-Kazakh Autonomous Chou*. Cambridge: Harvard UP.
- Oraltay, H. (1976). *Kazak Türkleri*. İstanbul: Türk Kültürü Yayını.
- Pu-sheng, M., Ping-yen, M., & Li-sheng. (2006). *Lishi shang de Xinjiang*. Urumçi: Yayınevi Yok.
- Sügürbayev, P. (1995). *Altay Arpalıstarı*. Urumçi: Yayınevi Yok.
- Ta-chün, C. (1956). *Forty Years of Turmoil in Sinkiang*. Hong Kong: North Western Warlords.
- Tien-fong, C. (1975). *A History of Sino-Russian Relations*. Westport: Greenwood Pres.
- United States Relations With China, With Special Reference to the Period 1944-49*. (1949). Washington: US Department of State.
- Wei-ping, W. (1959). *Hsin-chiang Wei-wu-erh tzu-chih ch'ü (The Sinkiang-Uighur Autonomous Region)*. Pekin: Yayınevi Yok.
- Whiting, A. A. (1958). "Soviet Strategy in Sinkiang 1933-49". S. Shih-ts'ai, & A. S. Whiting içinde, *Sinkiang: Pawn or Pivot* (s. 3-148). East Lansing: Michigan UP.
- Yesevî, İ. (2008, Ağustos). "Altın Efsane Osman Batur". *Yesevî*(176), 24-26.

# NABÎ'NİN GAZELLERİNDE ÜSLÛB-I MUADELE

Yrd. Doç. Dr. Ülkü ÇETİNKAYA

Ankara Üniversitesi

cetinkayaulku@gmail.com

## ÖZET

Belagatte *mürekkep* veya *temsili teşbih* olarak bilinen ve taraflarından biri diğerini teyid eder durumda olan teşbih türü, ilk defa İranlı üslup araştırmacısı M. Rıza Şefî'î Kedkenî tarafından *üslûb-ı muâdele* olarak adlandırılmıştır. *Üslûb-ı muâdele*, özellikle gazelde beyti oluşturan mısralardan her birinin gerek gramer gerekse anlam bakımından diğerinden bağımsız olması esasına dayanır. Beytin bir mısrasında dile getirilen herhangi soyut bir düşünce, diğer mısradaki bu iki mısra arasındaki teşbih ilişkisinden yararlanılarak, gözlem ve deneyimlere dayalı somut bir bilgiyle örneklendirilir. Dolayısıyla örneklemeli beyit sistemi olarak da tanımlanmıştır. Hemen her şairin divanında rastlanabilecek olan bu tür beyitler, 17 ve 18. yüzyıllarda Hint, İran ve Türk edebiyatında görülen sebk-i Hindî (Hint üslûbu) temsilcisi şairler tarafından geliştirilerek daha fazla kullanılmıştır. Özellikle şiiirlerinde hikemî konulara yer veren şairlerce benimsenmiş bir anlatım özelliği olup, İran edebiyatındaki en önemli temsilcisi Sâib-i Tebrizî (ö.1670 veya 1675)'dir. Türk edebiyatında bu tarz söyleyişi şiiirlerinde başarıyla ve en çok yer veren şairlerden biri 17. yüzyıl şairi Nabî (ö.1712)'dir.

Bu bildiride, *mürekkep/temsili teşbih* ve *üslûb-ı muâdele* terimleri bağlamında, *Nâbî Divanı*'ndaki gazellerden derlenen beyitlerdeki teşbihler değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** *Divan şiiiri, Nâbî (ö. 1712), hikemî üslup, sebk-i Hindî, üslûb-ı muâdele, teşbih.*

## Abstract

In rhetoric, a sort of simile, known as *mürekkep (compound simile)* or *temsili teşbih (imaginative comparison)* in which a party confirms the other, was first called *üslûb-ı muâdele* (sampling verse system) by M. Rıza Şefî'î Kedkenî, a style researcher from Iran. *Üslûb-ı muâdele* is based on the principle that every verse in a couplet particularly in odes (*gazel*) is independent in terms of both grammar and meaning. An abstract idea in any verse of a couplet is sampled with a concrete fact in another, based on observations and experiences, bearing the

comparative relationship between the verses in mind. Thus, it is also defined as sampling verse system. Such couplets, which could commonly be observed in divans of almost every poet, were further developed and used by the representatives of *sebk-i Hindî* (*Indian style*) in Indian, Persian and Turkish literatures in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. It is a stylistic feature, especially welcomed by poets who covered *hikemî* (*oracle*) topics in their poems and Sâib-i Tebrizî (died in 1670 or 1675) is the most remarkable representative in Persian literature, whereas Nabî, a poet in the 17<sup>th</sup> century, is considered to be one of those who most successfully and largely used that style in Turkish literature. In this paper, similes in couplets compiled from odes in the *Nâbî Divan* will be discussed in terms of *mürekkep/temsilî teşbih* (*compound simile/ imaginative comparison*) and *üslûb-ı muâdele* (*sampling verse system*).

**Key Words:** *Divan poetry, Nâbî (died in 1712), oracular style, sebk-i Hindî, üslûb-ı muâdele, the art of comparison or simile.*

\*\*\*

İran şairlerinden *Sâib-i Tebrizî* (ö.1670 veya 1675) ve *Şevket-i Buharî* (ö.1695/6)'nin Türk şairleri üzerindeki etkisinden dolayı, Hint üslubunun *Sâibâne* ve *Şevketâne* diye adlandırılacak iki farklı ekolünün 17. yüzyıldan itibaren edebiyatımızda da etkilerini görmek mümkündür (Özyıldırım 2006: 145).

Sebk-i Hindî'nin Sâib'le özdeşleşen birinci ekolünün Türk edebiyatındaki temsilcileri Nâbî (ö. 1712) ve onun takipçileridir (Özyıldırım 2006: 146; Bilkan 2009: 254; Babacan 2010: 368)<sup>1</sup>.

Düşünce ve felsefeye dayalı, hikmetli söz söylemeyi esas alan ve yaygın biçimde *hikemî üslup* olarak bilinen bu hakîmâne şiir anlayışı, Nabî'nin üslubunun en önemli özelliği olduğundan, *Nabî tarzı* olarak da adlandırılmıştır. (Bilkan 2007: 276-277; Mengi 1991: 33).

Nabî'nin bu tarzı benimsemesinde dönemin sosyo-kültürel yapısının, siyasi durumunun büyük etkisi vardır. Dolayısıyla Nabî şiirlerinde dönemdeki sosyal meselelere işaret edip onları eleştirirken çözüm yolları da önermiş, çağının huzur ve sükundan yoksun insanına doğru

---

<sup>1</sup> Bu çerçevede şiir yazarlar arasında Rami Mehmed Paşa, Sabit, Nazîm, Arpaeminizade Sami, Seyyid Vehbî, Hâmî-i Âmidî, Münif Paşa, Çelebizade Asım, Koca Ragıp Paşa, Sünbülzade Vehbî, İzzet Molla olarak sıralanabilir. Şeyh Galib dışında Şinasi'ye kadar gelen belli başlı klasik şairlerde Nabî ekolünün etkisi görülür (Bilkan 2006: 277; Karahan 2006: 259).

yolu göstermeyi, öğüt vermeyi amaç edinmiştir. Kısacası Nabi, hayatta olup bitenleri anlamlandırmaya yönelik, düşünce ve felsefe ağırlıklı şiirler yazarak bu tarzın öncüsü olmuştur (Karahana 2006: 259; Bilkan 1997: XX-XXI).

Nabi'nin söz konusu düşüncelerini ifade ediş şeklinin en belirgin özelliği temsile, örneklendirmeye bir başka deyişle somutlaştırmaya dayalı oluşudur. Hemen her şairin divanında rastlanabilecek olan bu söyleyiş tarzı, sebki Hindî şairleri tarafından daha fazla kullanılmıştır. Özellikle şiirlerinde hikemî konulara yer veren şairlerce benimsenmiş bir anlatım özelliğidir. Amaç, iddia edilen fikri kabul ettirmek, pekiştirmek, muhatabı ikna etmek ya da soyut bir düşünceyi somutlaştırarak anlaşılır kılmaktır (Mum 2006: 121, 130; Babacan 2010: 77-79).

Dolayısıyla şiirde bu anlatım tarzı, başta *mürekkep/temsili teşbih*, kuruluş olarak bir mürekkep teşbih olan *irsâl-i mesel*, *leff ü neşr* sanatları yoluyla gerçekleşir (Mum 2006: 122).

*Mürekkep/temsili teşbih*, tarafları (*müşebbeh ve müşebbehün bih*) birden fazla unsurdan oluşan ve dolayısıyla taraflar arasındaki benzetme yönünün (*vech-i şebeh*) ilk bakışta göze çarpmadığı teşbih türüdür (Bilgegil 1989: 148; Coşkun 2007: 49). Bu bakımdan, genellikle bir beytin her bir mısrası mürekkep teşbihin *müşebbeh ve müşebbehün bihini* oluşturur. Bu tür teşbihlerde kimi zaman benzetme edatı veya bu işleve sahip bir sözcük yer alırken kimi zaman da yer almaz. Dolayısıyla iki mısra birbirinden bağımsız gibi görünür.<sup>2</sup>

Bu teşbih türü, ilk defa İranlı üslup araştırmacısı M.Şefi-i Kedkenî tarafından *üslub-ı muâdele* olarak adlandırılmıştır. Kedkenî,

“İrsal-i mesel veya mesel yerini tutabilecek her çeşit hikmetli mısra için bilinçli olarak bu terimi kullanmam hata olmaz. Üslub-ı mu'adeleden benim amacım özel bir nahiv (sentaks) yapısıdır. Bu isimle ele alınan konuların tamamı üslub-ı mu'adele örneği değildir.<sup>3</sup> Üslub-ı muadele şudur: İki mısra tamamen sentaks (nahiv) açısından müstakil olmalı. Hiçbir bağlama edatı, şart edatı ya da başka şeylerle sadece anlamca değil sentaks açısından da ilişkili olmamalıdır.” demiştir (1366: 63-64).

---

<sup>2</sup> Teşbih edatı içeren bir *mürekkep teşbih* örneği verecek olursak:

Nâbî hayâl-i mâh-ruhân toldı şineye

**Güya ki** geldi mektebe hübân birer birer (Bilkan 1997: 597 -G. 181/5)

<sup>3</sup> Kedkenî burada, *irsal-i mesel veya mesel yerini tutabilecek her çeşit hikmetli mısrayı kastetmektedir.*

Dolayısıyla Kedkenî'ye göre *üslûb-ı muâdele* özellikle gazelde beyti oluşturan mısralardan her birinin gerek sentaks, gerekse anlam bakımından diğerinden bağımsız olması esasına dayanır. Anlam bakımından bağımsızlık, şüphesiz görünüştedir. Bu türlü beyitlerde beytin bir mısrasında dile getirilen herhangi bir soyut düşünce, diğer mısrada bu iki mısra arasındaki teşbih ilişkisinden yararlanılarak, gözlem ve deneyimlere dayalı somut bir bilgiyle örneklendirilir. Bu nedenle bunlar, örneklemeli beyit sistemi olarak da tanımlanmıştır (Mum 2006: 121-123; Babacan 2010: 268-269).

Söz konusu beyit yapısında soyut, akla uygun veya doğruluğu herkesçe kabul edilebilecek bir düşüncenin dile getirildiği mısraya *mısra-ı ma'kûl* veya *pîş-mısra*; somut bilginin verildiği diğer mısraya ise *mısra-ı mahsûs* veya *mısra-i berceste* adı verilmiştir. Genellikle ilk mısra *mısra-ı ma'kûl*, ikinci mısra *mısra-ı mahsûs* olmakla birlikte, bunun tam tersi de mümkündür. Bu beyit yapısında *mısra-ı ma'kûl*'ün sanat bakımından çok fazla bir önemi yoktur. Çünkü bu mısra taklit veya tazmin yoluyla başka bir şairden alınmış veya şairin kendi mısrasının tekrarı olabilir. Fakat şairin sanat gücünü gösteren mısra, *mısra-ı mahsûstur* ve bunun mutlaka yeni, özgün olması gerekir (Mum 2006: 122-123; Babacan 2010: 77-79, 268-269). Zira yukarıda da değinildiği üzere, bu yapıdaki beyitlerin birer *mürekkep/temsili teşbih* örneği olması dolayısıyla, mısralardan biri *müşebbeh* diğeri *müşebbehün bih* konumundadır. Bir başka deyişle, *mısra-ı ma'kûller* müşebbeh, *mısra-ı mahsûslar* müşebbehün bihtir. Teşbih söz konusu olduğunda, şairin, tüm hünerini müşebbehün bih ile gösterdiğini göz önüne aldığımızda, üslub-ı muadele örneği beyitlerdeki *mısra-ı mahsusun* edebî değerini anlamak mümkün olacaktır.

Örneğin,

Luţf ile hâsid-i bed-h'āha nedāmet gelmez *mısra-ı ma'kûl*

Telh olan mīveye sükkerle hālāvet gelmez *mısra-ı mahsûs* (Bilkan 1997: 666)

Beytin günümüz Türkçesiyle nesre doğrudan çevirisi şöyle olur:

“Kötülük isteyen kıskanç kişi iyilik karşısında pişmanlık duymaz. Acı olan meyveye şekerle tatlılık gelmez.”

Burada ilk bakışta her iki mısrada iki ayrı konudan söz edildiğini düşünmek mümkün olabilir. Ancak arada bir teşbih edatı olmamasına karşılık iki mısra arasındaki ilginin teşbih ilgisi olduğu açıktır. Dolayısıyla beyitte aslında “Tıpkı, acı olan meyveye şekerle tatlılık gelmeyeceği gibi (acı meyvenin şekerle tatlanamayacağı gibi), kötülük isteyen kıskanç kişiler iyilik karşısında kendi kötülük ve kıskançlıklarından pişmanlık duymaz” demek istenmiştir.

Şu örnekler de aynı durum söz konusudur:

Her gürūhuñ piş-i şaffi ğayrıdan şöhretlüdür *mısra-ı mahsûs*  
Satır-ı evvel nâmede ‘izzetlüdür rif’ atlüdür *mısra-ı ma’kûl* (Bilkan 1997: 523)

“Her toplulukta ön sıra diğer sıralardan daha şöhretlidir. Mektupta ilk satır değerlidir, yücedir.” Bir başka deyişle, “Her toplulukta ön safın diğer saflardan daha şöhretli (önemli, tercih edilir) olduğu gibi, mektupta da ilk satır değerlidir, yücedir.”

Huşûl-i ma’ nîye dekdür sûtûra şarf-ı nazâr *mısra-ı ma’kûl*  
Olinca kaçra resân nerdübâna yir kalmaz *mısra-ı mahsûs* (Bilkan 1997: 693)

“Satırlara bakma anlamı kavrayıncaya kadardır. Kasra ulaşınca merdivene gerek kalmaz.” “Kasra ulaşınca merdivene gerek kalmadığı gibi, yazılı bir metinde metnin satırlarına ancak o satırlardaki yazılanlar anlaşılincaya kadar bakılır.”

*Nabi Divanı*’nda yer alan *üslub-ı muadele* kapsamındaki beyitlere genel olarak bakıldığında, bunların emir, soru ve yargı cümlelerinden oluştuğu görülmüştür.

## 1.EMİR CÜMLELERİNDEN OLUŞAN ÖRNEKLER

### *a. Her İki Mısranın Emir Cümlesi Olduğu Örnekler*

Lâf eyleme zebân-ı tefâhür-feşân ile  
Bâlâ-yı bâma **çıkma** çürük nerdübân ile (Bilkan 1997: 967)

Bulduğunu âvâreyi **dil-beste itme** zülfüne  
Her Müselmâni **esir-i kâfiristân eyleme** (Bilkan 1997: 1041)

### *b. Mısralardan Yalnızca Birinin Emir Cümlesi Olduğu Örnekler*

Yine hem-çeşmi bilür birbirinüñ miqdârın  
Yūsuf’uñ hüsni peder-süzünü ihvândan **şor** (Bilkan 1997: 568)

Pîr-i nâ-bâliġuñ eṭvâr-ı heveskârını **gör**  
El çalar şâhlarıñ rakşına gülşende çenâr (Bilkan 1997: 585)

Sirişk-i çeşmine ehl-i nifâkuñ i’ timâd **itme**  
Esâsında binânuñ reşh-i âb olsa metîn olmaz (Bilkan 1997: 684)

## 2. SENTAKTİK AÇIDAN SORU BİÇİMLİ ANCAK SORU ANLAMI TAŞIMAYAN ÖRNEKLER

Burada da, soru ifadeleri bazı beyitlerde her iki mısırada, bazılarında tek mısırada görülür:

- N'eyleyüm sāğarı zīb-i kefi yār olmayıcağ  
Kim **bakar** āyineye āyinedār olmayıcağ (Bilkan 1997: 752)
- Yār bezme gelicek **giryeye-i hasret mi kalur**  
Mevsim-i tehniyede kāsede **şerbet mi kalur** (Bilkan 1997: 590)
- Dermāndesüz **ne lezzeti var** şān u şevketüñ  
Rūyını baqlavanuñ ağardur nişesteler (Bilkan 1997: 521)
- Ma' mūre-i dilde olamaz cān müte' addid  
Bir tahtda **ne mümkün ola** sulţān müte' addid (Bilkan 1997: 497)
- Olsa ' **aceb mi** rāh-revān-ı taleb naḥīf  
Esb eyledükçe tayy-ı menāzil zebūn düşer (Bilkan 1997: 601)
- Zıll olsa da çekilmez bār-ı girān-ı minnet  
Seyyāh-ı bī-<sup>ç</sup> alāyık pāy-ı çenārı **n'eyler** (Bilkan 1997: 525)
- Çıkar mı** ḥāṭırumdan lezzet-i gül-būse-i la' li  
Nemek ḥaḳḳın ferāmūş eyleyenler behremend olmaz (Bilkan 1997: 691)
- Döküldi pāyına <sup>ç</sup> uşşāḳ o ser-keşüñ Nābī  
Bahār **var mı ki** dāmānına ḥazān düşmez (Bilkan 1997: 701)

## 3. BİLDİRME CÜMLELERİNDEN OLUŞAN ÖRNEKLER

Bu tür beyitlerin her bir mısrası, mantık terminolojisindeki *önerme* örneğidir. Çünkü doğru veya yanlış olarak nitelendirilebilecek, bir şeyi tasdik veya inkâr eden bir hüküm içermektedirler. Bu bakımdan, önerme kapsamına girmeyen emir ve soru cümlelerinden farklıdır- lar:

- Cihānuñ miḥneti erbāb-ı hırşa <sup>ç</sup> ayn-ı rāḥatdur  
Degül āsūde bāra girmeyince düşü ḥammāluñ (Bilkan 1997: 772)

“*Dünya miḥneti hırslı kimseler için rahatın ta kendisidir.*

*Hamalın omzu yüke girmeyince rahat değildir.”*



Kālā-yı nūra zulmet olur bā' iş-i revāc  
Ārāyiş-i günāh iledür kūy-ı mağfiret (Bilkan 1997: 470)

*“Karanlık, nur kumaşı için revaç sebebidir.  
Mağfiret köyü günah süsü ile birliktedir.”*

Çalmaz ebrūda girih terk-i ' itāb eylese yār  
Resmdür ceng hītāmında kemānlar yaşanur (Bilkan 1997: 510)

*“Yar azarlamayı bıraksa, kaşlarında çatık kalmaz.  
Savaş bitince yayların kirişinin gevşetilmesi âdettir (bir usuldür).”*

Her zamān hāḫıra endişe-i rāhat gelmez  
' Ādet-i şehri budur mü 'min ü kāfir bulunur (Bilkan 1997: 511)

*“Gönle her zaman rahat fikri (iyi, güzel düşünceler) gelmez.  
Şehrin âdeti budur, mümin de kafir de bulunur.”*

Bāğ-ı dehrūn hem hāzānın hem bahārın görmüşüz  
Biz neşātuñ da ğamuñ da rüzgārın görmüşüz (Bilkan 1997: 696)

*“Biz dünya bahçesinin hem sonbaharını hem ilkbaharını görmüşüz.  
(Biz) sevincin de gamın da devrini görmüşüz (yaşamışız).”*

İzāle-i ğam için biz şarāba muhtācuz  
Derūni tīrelerüz āfītāba muhtācuz (Bilkan 1997: 696)

*“Biz gamı ortadan kaldırmak (gidermek) için şaraba muhtacız.  
(Biz) gönlü (içi) karanlıklarız, güneşe muhtacız.”*

Gitdi erbāb-ı neseb itdi fūrū-māye zuhūr  
Aldı fincān-ı Kütāhiyye yirin fağfūruñ (Bilkan 1997: 772)

*“Soylu (asil) kimseler gitti, soysuz (alçak)lar ortaya çıktı.  
Fağfurun (Çin porseleninin) yerini Kütahya fincanı aldı.”*

Rūy-ı yāri gördi dil çıkdı derūn-ı sīneden  
Faşl-ı güldür zevki çendān çalmadı kāşānenüñ (Bilkan 1997: 781)

*“Gönül yarin yüzünü gördü, sīneden (dışarı) çıktı.  
Gül mevsimi (bahar)dir artık kaşānenin (evin içinde yaşamanın) zevki kalmadı.”*

Tuyup meylin hazāna şahid-i gülzârı terk itdük  
Görüp destâr-ı ağıâr üzre verd-i terden el çekdük (Bilkan 1997: 799)

“*Sonbahara meylini duyunca, gül bahçesinin güzelini terk ettik.  
Ağıarın sarığı üzerinde görünce, taze gülden el çektik (vazgeçtik).*”

Sonuç olarak, en genel şekilde ifade edilecek olursa, *örnek göstererek anlatma*, günlük yaşam içinde insanlar arası iletişimde de muhataba iletilmek istenen mesajı anlaşılır kılabilmek için sıkça başvurulan bir ifade tarzıdır. Edebiyatta pek çok şairin belli ölçülerde başvurduğu bu anlatım özelliği, özellikle şiirlerinde hikemî konulara yer veren, didaktik tavrı öne çıkan, toplum için sanat anlayışına sahip şairlerin üsluplarının en belirgin yanını oluşturmuştur. Bundaki amacın iddia edilen fikri kabul ettirmek, pekiştirmek, muhatabı ikna etmek ya da soyut bir düşünceyi somutlaştırarak anlaşılır kılmak olduğunu belirtmiştik. Aynı amaçla, pek çok şair, darb-ı meselle örneklendirme yolunu tercih ederken, başta Nabî olmak üzere bazıları da yukarıda sözünü ettiğimiz *mısra-ı mahsûs* veya berceste mısralarla örneklendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu noktada, söz konusu şairlerin herkesçe bilinen darb-ı mesellerden örnek göstermek yerine berceste mısralar söylemeyi öncelikli görmelerinde, darb-ı mesel gibi dillerde dolaşacak, ancak darb-ı meseller gibi müptezelleşmemiş, özgün söz söyleme iddiasının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nabî'nin, şiirlerinde darb-ı mesel kullanmayı bir üslup özelliği olarak benimsemiş olan Bosnalı Sabit (ö. 1712 ) hakkında yazdığı şu müfredi bu kanaatimizi doğrulamaktadır:

*Sözde darbü'l-mesel îrâdına söz yok ammâ*

*Söz odur âleme senden kala bir darb-ı mesel* (Bilkan 1997: 1255)

## KAYNAKLAR

BABACAN, İsrâfil (2010), *Klâsik Türk Şiirinin Sonbaharı Sebki Hindî*, Ankara: Akçağ Yayınları.

BİLGEGİL M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

BİLKAN, Ali Fuat (1997), *Nâbî Dîvânı*, 2, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

BİLKAN, Ali Fuat (2006), “Hikemî Üslubun Temsilcileri”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C.2, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları: 274-278.

BİLKAN, Ali Fuat (2009), “Sebki Hindî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 36, İstanbul: 253-255.

COŞKUN, Menderes (2007), *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KARAHAN, Abdülkadir (2006), “Nâbî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 32, İstanbul: 258-260.

KEDKENÎ, M. Rıza Şefî’î (1366), *Şair-i Âyînehâ*, İran.

MENGİ, Mine (1991), *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Ankara: AKM. Yayınları.

MUM, Cafer (2006), “Sebki Hindî’de Beyit Yapısı, Paradoksal İmajlar ve Çoklu Duyulama”, *Sözde ve Anlamda Farklılaşma Sebki Hindî (29 Nisan 2005 Bildiriler)*, İstanbul: Turkuaz Yayınları: 108-141.

ÖZYILDIRIM, Ali Emre (2006), “Sebki Hindî’nin Türk Edebiyatındaki Seyri Üzerine Notlar”, *Sözde ve Anlamda Farklılaşma Sebki Hindî (29 Nisan 2005 Bildiriler)*, İstanbul: Turkuaz Yayınları: 142-153.

## AVRUPA'DA BİR CEVELANIN *STOCKHOLM* VE *UPPSALA* DURAKLARI

Yrd. Doç. Dr. Ünal ZAL  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
unalzal@gmail.com

### ÖZET

Osmanlı Devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar olan sürede Avrupa'ya bakış açısı farklılıklar arz eder. Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde daha çok üstün bir bakış ve ötekileştirme görülürken, duraklama döneminden itibaren Avrupa'yı tanıma ve anlama sürecine geçilir. Gerileme döneminde ise tamamen örnek alınması gereken bir model olarak görülmeye başlanır. Özellikle duraklama ve gerileme dönemlerinde karşımıza çıkan anlayışları daha iyi takip etmede farklı kişiler tarafından yazılan seyahatname ve sefaretname örnekleri büyük önem arz eder. Bu seyahatnamelerden bir de Ahmet Mithat Efendi tarafından kaleme alınan *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı yazıdır.

1889 yılında Stockholm ve Christiania (Oslo)'da gerçekleşen VIII. Oryantalistik Kongresi'ne II. Abdülhamit tarafından resmi olarak görevlendirilen Ahmet Mithat Efendi, İstanbul'dan başlayan ve Stockholm'e kadar uzanan oldukça uzun ve renkli bir seyahate çıkar. İsveç Kralı II. Oscar'ın da bizzat katılımlarıyla oldukça görkemli geçen söz konusu kongre, Osmanlı heyeti açısından heyecanlı ve gösterişli olduğu kadar, sürprizlerle de dolu olmuştur. II. Abdülhamit'in İsveç Kralı II. Oscar'ın İstanbul'da hummaya yakalanan oğlunu tedavi ettirmesi, II. Abdülhamit ile daha önceden yüz yüze görüşmüş olması, Stockholm'de Osmanlı heyetine takdim edilen devlet nişanları ve son olarak İsveç Kralı II. Oscar tarafından Osmanlı heyeti için özel olarak imzalanan fotoğraflar bu kongrenin sürprizleri arasında sayılabilir.

Önceleri resmi bir görev olarak başlayan bu seyahat, kongrenin bitiminden sonra gayri resmi bir şekilde devam eder. Avrupa'da görmek ve gezmek istediği yerleri tek tek dolaşan Ahmet Mithat Efendi, edindiği bilgileri en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alır ve İstanbul'a döndükten sonra ise bu gezideki izlenimlerini *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde bölüm bölüm yayımlayarak okuyucularıyla ayrıntılı bir şekilde paylaşır.

Bu çalışmada, Ahmet Mithat Efendi'nin yaptığı seyahatin Stockholm ve Uppsala bölümleri ile kongrede sunulan bildiriler ve içerikleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** VIII. Oryantalistik Kongresi, Ahmet Mithat Efendi, Avrupa'da Bir Cevlelan, İsveç.

## 1. Giriş

Tarihi süreç içerisinde Avrupa ülkeleri ile Türk dünyası arasındaki ilişkiler siyasi, ekonomik ve kültürel sebeplerden dolayı sürekli değişiklikler göstermiştir. Özellikle Osmanlı Devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar olan sürede Avrupa'ya bakış açısı farklılıklar arz eder. Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde daha çok üstün bir bakış ve ötekileştirme görülürken duraklama döneminden itibaren Avrupa'yı tanıma ve anlama sürecine geçilir. Gerileme döneminde ise tamamen örnek alınması gereken bir model olarak görülmeye başlanır.

Ama İsveç'in Türk dünyası ile olan ilişkileri diğer Avrupa ülkelerine göre daha farklı bir çizgide seyretmiştir. Başlangıcı Vikingler dönemine kadar uzanan İsveç-Türk dünyası ilişkileri, 16. yüzyıldan itibaren İsveç'in, Osmanlı İmparatorluğu ve Tatarlarla kurduğu yoğun diplomatik ilişkilerle devam etmiştir. Bu yoğun temaslar İsveç'te Türk dillerine karşı akademik bir ilgiyi de beraberinde getirmiştir (Csató 2014; Zal 2014).

Bu durumun en önemli göstergelerinden biri de 1889'da Stockholm'de gerçekleşen VIII. Oryantalistik Kongresi'dir. Söz konusu kongreye farklı ülkelere bir çok araştırmacı katılmış ve çeşitli bildiriler sunmuşlardır. Osmanlı devletini temsilen ise Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki bir heyet katılmıştır.

II. Abdülhamit tarafından resmi olarak görevlendirilen Ahmet Mithat Efendi, İstanbul'dan başlayan ve Stockholm'e kadar uzanan oldukça uzun ve renkli bir seyahate çıkmıştır. Önceleri resmi bir görev olarak başlayan bu seyahat, kongrenin bitiminden sonra gayri resmi bir şekilde devam etmiştir. Avrupa'da görmek ve gezmek istediği yerleri tek tek dolaşan Ahmet Mithat Efendi, edindiği bilgileri en ince ayrıntısına kadar kayıt altına almış ve İstanbul'a döndükten sonra söz konusu gezideki izlenimlerini *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde bölüm bölüm yayımlayarak okuyucularıyla ayrıntılı bir şekilde paylaşmıştır.

## 2. VIII. Oryantalistik Kongresi

Daha önceleri Paris, Londra, St. Petersburg, Florenz, Berlin, Leiden ve Wien şehirlerinde yapılan Oryantalistik kongrelerinin sekizincisi 1-14 Eylül 1889'da Stockholm ve Christiania (Oslo)'da düzenlenmiştir. Kongre, İsveç Kralı II. Oscar'ın açılış ve kapanışta yaptığı

konuşma ve uzak ülkelerden gelen birçok bilim insanının katılımı sebebiyle oldukça başarılı geçmiştir.

Stockholm ve Christiania (Oslo)'da düzenlenen bu kongreye katılan Ahmet Mithat Efendi gezi boyunca yaptığı gözlemleri en ince ayrıntısına kadar not etmiş ve İstanbul'a döndükten sonra da bu notlarını *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde *Avrupa'da Bir Cevlân* adıyla bölüm bölüm yayımlanmıştır.<sup>1</sup> Uzun bir yolculuktan<sup>2</sup> sonra 16 Ağustos 1889'da Stockholm'e varan Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki heyet 7 Eylül 1889'a kadar orada kalmıştır.<sup>3</sup>

Sözü edilen bu kongrede, Osmanlı Devletini resmî olarak temsil eden Ahmet Mithat Efendi ve arkadaşları İsveç'te büyük bir ilgiyle karşılanır. *Onlara karşı gösterilen bu olağanüstü ilginin sebebi II. Abdülhamit'in, İsveç Kralı II. Oscar'ın hummaya yakalanan oğlunu İstanbul'da tedavi ettirmiş olmasıdır. Oğlunun hastalığından dolayı İstanbul'a gelen İsveç kralı, dönemin padişahı II. Abdülhamit ile yüz yüze görüşmüş ve kendisine devlet nişanı takdim edilmiştir.*

<sup>1</sup> Bk. Ek 1.

<sup>2</sup> Söz konusu yolculuk *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde şu başlıklar altında tasnif edilmiştir. İzmir'den Syra'ya, Messina'ya, Messina, Bonifacio, Marseille'ya, Marseille, Paris'e mi? Lyon'a mı?, Lyon, Paris'ten Mürûr, Paris'te İlk İhtisâsâtım, Paris'ten Kobenhavn'a, İlm-i Lisânice Bir Mesele, İstitrâd, Kobenhavn'dan Stokholm'e, Stokholm'e Vusûl, **Berber ve Tellak, Kral Hazretleriyle İlk Mülakat, 1. Gayr-i Resmî görüşme, Mülâkat-ı Resmîye, Memleket-i Tettebbu', Kongrenin İctimâ-i Dost-ânesi, Resm-i Küşad, Sûret-i Nutk, Sûret-i Makale, İctimaât Hakkında Bir İki Söz, Kral'ın Suaresine Azîmet, Drottningholm Sayfiyesi, Şehr-âyîn, Bir Riyâset-i Muvakkate, Suret-i Makale, Fenn-i Sabâhat Mektebi, Kontes de Landberg'in Suaresi, Uppsala'ya Azîmet, Bir Mübâhase-yi Lisâniyye, Kral Hazretleri'nin Ziyâfet-i Resmîyesi, Hasselbaken Suaresi, Hitâm-ı İctimâ', Ba'zı Dakayık, İhbâr-ı Mülâhazât-ı Manzûme, Stokholm'den Christiania'ya, Christiania'yu İlk Cevlân, Resm-i Küşad ve Bir Mükâleme-yi Dîniyye, Bygdoy ve Oscarshall Ziyâreti, Bir Riyâset-i Muvakkate Daha, Honefos'a Azîmet, Son İctimâ'**, Göteborg'a Azîmet, Göteborg'da Bir Gece, Göteborg'dan Kobenhavn'a, Kobenhavn, Thorvaldsen'in Tercüme-i Hâli, Sadede Rücü', Kobenhavn'dan Berlin'e, Berlin'de Üç Gün, Akvaryum, Tiyatro, Berlin'de İkinci Cevlân, Ba'zı Ebniye-yi Cesîme, Son Cevlân, Berlin'den Cologne'ye, Cologne Şehri, Cologne'dan Paris'e, **Paris'te Birinci Gün** [Sergi Hakkında Bir İcmâl-i Umûmî], **Paris'te İkinci Gün** [Concorde Meydânı, Tuileries Bahçesi, Tuileries ve Louvre Sarayları, Opera, Eden Theatre, Paris Dükkânlarında Ahz ü İ'tâ', Decauville Şimendüferi, Mısır Sokağı ve Güzel Fatma, Serginin Şehr-âyînleri], **Paris'te Üçüncü Gün** [Palais de l'industrie, Elysees Sarayı, Etoile Tâk-ı Zaferi, Trocadero Meydânı, Eiffel Kulesi, İnvâlidler Kışlası, Hall Santral, Büyük Mağaza ve Pazarlar], **Paris'te Dördüncü Gün** [Tiyatrolar, Republique Meydânı, Voltaire Meydânı, Millet Meydânı, Bastille Meydânı, Saint Martin Kanalı, Notre Dame de Paris, Hotel Dieu ve Paris Haste-hâneleri, Adliyye Dairesi ve Saint Chapelle, Bolougne Ormanı, Jardin D'Acclimatation], **Paris'te beşinci Gün** [Cluny Müzesi, Mekteb-i Tıbbiyye, Saint Germain des Pres, Charite Haste-hânesi Ponts et Chaussees Mektebi, Kütüp-hâne-yi Kebîr-i Millî, Palais Royal], **Paris'te Altıncı Gün, Paris'te Yedinci Gün** [Darbhâne, Institut de France, Luxembourg, Büyük Louis Lisesi ve İспенçiyari ve Ma'den Mektepleri, Nebâtât Bahçesi, Sorbonne, College de France, Pantheon], **Paris'te Sekizinci Gün** [Paris Makabiri ve Pere-Lachaise, Louvre Müzesi], **Paris'te Dokuzuncu Gün** [Versailles], **Paris'te Onuncu Gün, Paris'te On Birinci Gün, Paris'te On İkinci Gün**, Paris'ten Geneve'ye, Geneve Şehri, Geneve'de İlk Cevlân, Geneve'de İkinci Cevlân, Geneve'de Üçüncü Cevlân, Ve Montreux'ye Azîmet, Montreux'de Cevlân, Montreux'den Bern'e, Bern Şehri, Bern'den Thun Tarikıyla İnterlaken'e, Luzern, Luzern'den Zürich'e, Konstanz, Konstanz'dan Lindau Tarikıyla München'e, München'ten Linz Tarikıyla Wien'e, Wien'e Vusûl, Wien Şehri, Wien'de İlk Cevlân, Wien'de İkinci Cevlân, Wien'de Üçüncü Cevlân, Wien'de Son Cevlân, Ve Trieste'ye Azîmet, Trieste, Trieste'den İstanbul'a Avdet.

<sup>3</sup> 3 Ağustos 1889 tarihinde İstanbul'dan Stockholm'e doğru yola çıkar. Bu yolculuk kitabın hemen ilk sayfalarında belirtildiğine göre 71 gün sürmektedir. Ancak kitabın ilk yola çıkış tarihi olarak ifade ettiği 3 Ağustos tarihi ile Ahmet Mithat'ın İstanbul'a geri döndüğü tarih olan 26 Ekim tarihleri arasında tam olarak 84 gün hesaplanmaktadır (Pala 2015).

Bu kongrenin bir başka özelliği ise katılımcıların beraberlerinde getirdikleri hediye kitaplarıdır. Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki heyet kongreyi düzenleyen ev sahiplerine sunulmak üzere tarih ve edebiyat konulu toplam on iki elyazması eser götürmüştür.<sup>4</sup> II. Abdülhamit'in emriyle, dönemin önde gelen hattatlarına özel olarak yazdırılan ve kongreye hediye olarak götürülen Türkçe elyazması eserler şunlardır: 1. *Tercüme-i Tarihi Münecim Başı*, 2. *Tâc'üt-tevârih*, 3. *Fezleketü't-tevârih*, 4. *Süleymân-name*, 5. *Harem-i Hümayun*<sup>5</sup>, 6. *Hümayun-nâme*, 7. *Tezkiretü's-şu'arâ*, 8. *Külliyât-ı Fuzûlî*, 9. *Divân-ı Nazım*, 10. *Divân-ı Yûsuf Nâbî*, 11. *Külliyât-ı Râgıb* ve 12. *Divan-ı Kani* (Zal 2015).

Ahmet Mithat Efendi seyahatnamesinde, VIII. Oryantalistik Kongresi sebebiyle İsveç'e götürülen Türkçe elyazması eserlerle ilgili şu bilgileri verir:

“İşte bu misafirhane-i âlide üçüncü katta bize irae olunan odaya vasıl olarak eşyamızı bıraktıktan ve mümkün merteye elimizi, yüzümüzü yıkayıp gömlek değiştirdikten sonra isbat-ı vücut için kongrenin mahall-i içdimai tayin olunan Asilzadegân sarayına gittim ve ismimi azay-ı varide defterine kayd eyledim. Benden evvel yüz elli kadar azanın gelmiş olduğu bu defterden anlaşıldı. Osmanlı erbabı kaleminin en müntehap âsârından olarak cem eylemiş bulunduğum kitaplar şimendiferle benden evvel oraya vasıl olmuş bulduklarından bunların kaydı ve sair bazı vazifenin icrası için derhâl işe başlamaklığım tavsiye olunduysa da on dört gündür bahren ve berren devam eden yolculuk on on beş seneden beri itiyadımı da kaybetmiş bulunmaklığım hasebiyle beni gereği gibi yormuş ve sersemleştirmiş bulunduğundan o günlük affımı istirahatla istirahat için hotele<sup>6</sup> geldim.” (Pala 2015: 131-132).

### 3. Avrupa'da Bir Cevelanın Stockholm ve Uppsala Durakları [7. Durak]

İstanbul'dan Paris'e kadar uzun bir yolculuk yapan Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki heyet, Paris'ten ayrıldıktan sonra Belçika, Almanya ve Danimarka üzerinden geçerek İsveç'in Malmö şehrine, oradan da trenle 16 Ağustos günü Stockholm'e varır.<sup>7</sup> 7 Eylül'e kadar devam edecek ikameti böylece başlamış olur.

<sup>4</sup> Bu koleksiyonda bulunan eserler ve içerikleri hakkında geniş bilgi için bk. Zal 2015.

<sup>5</sup> Zal, Ünal (2015), *Harem-i Hümayun -İnceleme-Metin-Tıpkıbasım-*, Gün Förlag Yayınları, Sweden.

<sup>6</sup> Bk. Ek 2.

<sup>7</sup> Bu yolculukta Ahmed Midhat Efendi'nin en çok ilgisini çeken şey ilk kez karşılaştığı açık büfe usulü yemektir. Yazar bu durumu notları arasında ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Notların bu bölümünde Stockholm'e ilk gelişinde otele yerleşmesi ve dinlenmesinden sonra, o döneme ait kongreler, aydınların filoloji, İslamiyet ve İslam medeniyeti, Hristiyanlık, Batılıların Osmanlı kültürü ve şarka bakış açıları ile ilgili pek çok konu hakkında oldukça değerli bilgiler verir.

Gezme ve görmenin daha geri planda olduğu bu bölümde fikir, düşünce aktarımları, kongre adabı, balolar, suareler ve davetler hakkındaki görüşler daha ön plandadır. Ahmet Mithat Efendi, kongre esnasında programın yoğunluğundan dolayı gezi için de çok fazla vakit ayıramaz. Gün içinde konuşmalar başlayana kadar 2-3 saat sabah gezileri yapar. Bir de konuşmalar arasında birkaç saatlik boşluklar olursa onları değerlendirir.

16 Ağustos tarihinde Stockholm'e varan Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki Osmanlı heyeti 18 Ağustos'ta ise İsveç Kralı ile ilk görüşmeyi yapar. Kongre başlayana kadar çeşitli toplantı ortamlarında kongreye katılan diğer üyeler ile tanışıp onlarla fikir alışverişinde bulunurlar. 2 Eylül 1889 Pazartesi günü ise kongre başlar ve 7 Eylül akşamına kadar devam eder.

Kongre başlamadan önce ve başladıktan hemen sonraki durumla ilgili çeşitli bilgiler veren yazar, notlarının devamında kongreye katılan bir üyenin hangi ortamda nasıl giyinmesi, devletini temsil ediyor olması açısından nasıl davranışlar içerisinde olması ve konuşmasını ne şekilde yapması gerektiği gibi o döneme ait adab kurallarından da ayrıntılı bir şekilde bahseder.

Ahmed Midhat'ı en çok heyecanlandıran durumlardan biri de kongrede daha önceden adını duyduğu ve hatta hayranlık beslediği kişilerle ilk kez burada tanışma fırsatı bulmuş olmasıdır. O dönemde Oxford'da hocalık yapan filoloji profesörü Mösyö Maxmüller ve yine lisan ve İslam profesörü Mösyö Goldvald ile tanışma ve onlarla fikir alışverişi yapma imkanı bulur. Bunun dışında kongredeki katılımcılardan çeşitli kişilerle İslam, Osmanlı kültürü, dil, Türklük, eğitim gibi çeşitli alanlarda konuşmalar yapma imkânı bulmuş ve kendisine göre üyelerin eksik bilgilerini tamamlamaya ya da sahip oldukları yanlış düşünceleri değiştirmeye çalışmıştır.

Gazetede ki bilgilerin başka bir bölümünde ise kongre esnasında karşılaşmış olduğu bazı durumları özel olarak eleştirir. Zira Avrupa'da doğu kültürünün çok fazla bilinmemesini hatta bildiklerini sandıkları şeylerin de mantıksızlığını dile getirir. Ayrıca sunulan makalelerin niteliğinin düşük olması ve bir dil birliğinin olmaması Ahmet Mithat Efendi'nin en çok dikkat çektiği noktalardan biridir. Zira bu sebepten dolayı bir kısım insanların birbirleriyle tam iletişim kuramamış olması yapılan sunumlarında tam olarak anlaşılmasına sebep olur.



Seyahatin bu kısmında Ahmed Midhat Efendi, kongre nedeniyle planlanmış pek çok ziyafet, gezi, davet ve balolara katılmıştır. Bunun yanında yapmış olduğu kısa gezilerde şehrin önemli meydan, müze, kilise ve bahçelerini ziyaret etmiştir. Ahmet Mithat Efendi burada ilk kez karşılaştığı veya ilginç bulduğu durumları da okuyucuya ayrıntılı olarak aktarmıştır. Bu davetlerden birinde tanıştığı Gülnar isimli Osmanlı hayranı ve Osmanlıca bilen bir Rus asilzadesi ise o zamandan sonra yazarın çok önemli bir dostu haline gelmiştir. Paris'ten ayrılacağı vakte kadar beraber seyahat etmişler ve çeşitli fikir alışverişinde bulunmuşlardır.

4 Eylül'de kongre azaları toplu olarak Uppsala'ya gider. Orada kültürel bir takım merasimler yapıldıktan sonra öğrencilerle bir araya gelinir ve ardından aynı gün Stokholm'e dönülür. Bu arada yazar, Avrupa'da ilk kez bir tiyatroyu temaşa ederek *Aida* isimli bir oyunu izler. Tiyatro adabı, Osmanlı'da tiyatro ve çeviri sorunları üzerine arkadaşlarına uzun uzun bilgiler verir. 7 Eylül cumartesi günü ise Kral'dan tebrik nişanı alır ve o akşam katıldıkları son yemekle kongrenin Stockholm ayağı sone erer. Bundan sonra kongrenin ikinci ayağı olan Christiania (Oslo) kısmı başlar.

#### **4. Avrupa'da Bir Cevelanın Christiania (Oslo) Durağı [8. DURAK]**

Cumartesi gece yola çıkan heyet Pazar günü Christiania (Oslo)'ya varır. Pazartesi, salı ve çarşamba günleri burada kalarak kongrenin geri kalan bölümünü de takip ederler. Pazartesi günü Ahmet Mithat Efendi'nin gezebildiği ilk ve tek gün olur. Saray, bahçe ve bazı müzeleri ziyaret eden Ahmet Mithat, şehrin eski kısımlarıyla yeni yerleşim yerlerinin karşılaştırmasını da yapar. Şehri her yönden gösterişsiz ve fakir bulur. Kongre açısından ise oldukça sönük zaman dilimleri yaşanır. Çünkü herkes konuşmalarını Stockholm'de yapmıştır. Burada yapılan konuşmalar genellikle tekrar niteliğindedir. 11 Eylül salı akşamı Göteborg'a doğru yola çıkarlar. 12 Eylül salı günü yolda giderlerken Trollhatten'de mola verilir. Fırsatı değerlendiren Ahmet Mithat Efendi, oradaki çağlayanları, tren ve kereste fabrikaları ile ilk kez karşılaştığı kanalı temaşa eder ve akabinde Göteborg'a doğru yola çıkılır.

#### **5. Ve Son Durak: İstanbul [25. Durak]**

Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki kongre heyeti, Trieste'den yola çıkışından tam sekiz gün sonra 26 Ekim'de, yine bir Cumartesi günü İstanbul'a döner. Ahmet Midhat Efendi'nin rotasındaki duraklar ve ikamet ettiği yerler, dönemin siyasal ve sosyal yapısı yönüyle Avrupa'yı tanıma ve anlama bakımından da ayrı bir önem taşır.

Geziye çıkmadan önce senelerden beri Avrupa ile ilgili kitaplar okumuş, haritalar ve ansiklopediler incelemiştir. Geziye çıktığı zaman da resmi görevi için İsveç-Norveç'i görecektir. Ardından resmi görevi dışında da Fransa, İsviçre, Avusturya, Almanya ve İtalya'yı görmeyi arzulayacaktır. Bu gezide İtalya dışındaki isteklerini gerçekleştiren Ahmet Mithat Efendi, İtalya'ya gitmeyi çok istemesine rağmen aile hasreti nedeniyle bu gezisinden vazgeçmiştir.

Bütün seyahat boyunca Fransa, Avrupa merkezi olarak kabul edildiğinden dolayı değerlendirilmesi gerekli görülen bir ülke olarak karşımıza çıkar. Notlar arasında yer alan Almanya ise özellikle teknik anlamda gelişmeler gösteren ve hızla yenilenen bir ülke olarak ön plana çıkar. İsviçre, doğal güzellikleri ve hastalara doğal bir hastane hükmünde olmasıyla anlatılırken, Avusturya ise daha çok tarihsel arka planı ve Osmanlı ile yakın geçmişe dayanan ilişkileri açısından yazarın dikkatini çekmiştir. Bu anlamda yazarın ziyaret ettiği diğer ülkeler ise Avrupa'nın siyasal ve sosyal gelişiminin yanında, teknik ve bilim alanındaki gelişmelerini, Avrupa coğrafyasını ve tarihini yakından müşahade etmek imkânı verecek özelliklere sahip olan yerlerdir.

### Kaynaklar

Csató, Éva Á. (2014), Uppsala Üniversitesi'nde Türkoloji Çalışmaları, Bildiriler: Uluslararası Türkçenin Batılı Elçileri Sempozyumu (5-6 Kasım 2012 İstanbul), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Zal, Ünal (2014), "Uppsala Üniversitesinde bulunan Türkçe Eserler", [Demir, Nurettin; Karakoç, Birsal; Menz, Astrid (editörler)], Türkoloji ve Dilbilim. Éva Á. Csató Armağanı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara., s. 479-490.

\_\_\_\_\_ (2015), "Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit Tarafından İsveç Kralı II. Oscar'a hediye edilen Türkçe elyazması eserler", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/8 Spring, s. 2313-2344.

\_\_\_\_\_ (2015), *Harem-i Hümayûn* (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım), Gün Förlag Yayınları, Sweden.

**Ek 1:**

Ahmet Mithat Efendi'nin VIII. Oryantalistik Kongresinden döndükten sonra *Avrupa'da Bir Cevalan* başlığıyla kaleme aldığı ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayımladığı gezi notlarından bazı örnek sayfalar.

زمان وجودمدہ بر خفت حس ایلدکن  
 ماعدا غایت آچیق برهوا و پارلاق بر  
 کونش و هر طرفی چام اورمانتری وزمرد  
 کبی ترلار و چایرله مزین بر ساحه  
 نظر تماشای استقبال ایدنجہ کوکلمدخی  
 فرحله طولدی . نرہده بولندیغمزی صو -  
 ره جق بر آدم یوق ایدیسهده ساعت  
 حسابله تخمین ایدہ بیلدمکہ بر بچق نہایت  
 ایکی ساعت ظرفده استوقہولمہ واصل  
 اولہ بیلہ جکر . فی الواقع بو حسابم یا کاش  
 دخی چیقمدی .

\*  
 \*\*

( استوقہولمہ وصول )

اسوج نوروجک کرک حکومتی و کرک  
 اہالیسی کندی قرالترینک اور یانتالیستر  
 قونغرہسنہ آرزو ایلدیکی رعایتی اکیال و اتمام  
 عزمندہ یکدل و یکجہت اولوب ہر شیئی  
 حقیقہ پک یولندہ ترتیب ایلشردر . بو  
 جملہ دن اولوق اوزرہ نفس استوقہولم  
 شہرندہ کائن « گراند ہوتل » ایلہ « ہوتل  
 ریدبرغ » نام مسافر خانہ بی اعضادن آرزو  
 ایلہ جک ذواتک اقامتترینہ تخصیص  
 ایلشردر . بوہوتلرک ایکسی دە بر ادارہ  
 التندہ بولنہرق او طہ و طعام بدلری اکرچہ  
 اورو پانک وسطی ہوتلری فیاتلرینہ  
 مساوی ایسہلرہ بانخاصہ گراند ہوتلک  
 مکملیتی اورو پانک ال بیوک پائختلرندہ

برنجیک شانہ لایقدر .  
 زمین و چاتی قاتیلہ برابرش قاتلی  
 اولان بونای عظیمہ ایریلی اوقاقلی ایکی  
 یوز الی او طہ و اون قدر صالون واردرکہ  
 صالونلرک اوچدرت دانہسی ایکیشریوز  
 کشینک اجتماعنہ مساعد اولہ بیلہ جک  
 وسعتندہ در . قرال حضرتلرینک دخی  
 تشویق و معاونتیلہ بوہوتلی فرانسز سرمایہ  
 دارانسدن برذات بنا ایتدیرمش . او قدر  
 اعتنالی بر صورتہ یابلسدرکہ زیر زمین  
 قاتنہ وارنجہیہ قدر دیوارلر برنوع معجون  
 ایلہ صیوانوب یاغلی بویا ایلہ بویانہرق  
 کوزل کوزل صوماکی تقلیدلری یابلسلہ عاداتا  
 سرای اطلاقنہ شایستہ بر حالہ کتورلمشدر .  
 کزنتی محللرینہ وارنجہیہ قدر دوشہ مہلر جلالی  
 پارکہ لردن یاپلوب او طہ لک مفروشاتی دە  
 ہنوز مجدد و نفیسدرلر . حلالرینہ وارنجہیہ  
 قدر ہر جہتندہ نظافت و طہارت او قدر  
 مکملدرکہ ال تیز مزاج اولانلر بیلہ بومسافر  
 خانہ دە شایان استکراہ ہیچ بر حال کورمزلر .  
 یاتقرینک چارشلری یورغانلری اورتولری  
 سفرہ لردہ کی اورتولر پیشکیلر و سائر  
 طاقر نظافتہ ال زیادہ رعایتکار اولان  
 بر تمیز فامیلانک اقامتکاکندہ انجق بودر -  
 جہسی تصورہ صیغہ بیلہ جک رادہ دەدر .  
 ہر حالی ہرشانی و بونلرہ برابر فیاتنجہ  
 اہونیتی اثبات ایللیورکہ بومسافر خانہ بی

قونفره ایچون برتیه فوق العاده ایله تیه  
المشدر . حتی تویراتی ایچون هواغازی  
تویرک بر صورت عادیه سی اولق اوزره  
تردبان باشلرنده قوریدورلده حلالده  
جاملرده استعمال اولنهرق صالونلر و بیوک  
اوطه لر کاملاً الکتریق ضیاسیله تویر  
ایدلشدر . شهر آیلنرده هوتلی دوناتق  
لازم کلنجه شورایه بورایه چویلر چاقمغه  
فسارلر آصلغه لزوم قالماق و دونمسانک  
اک مکمل بر صورت هر زمان مهیا بولینلق  
اوزره خارجاً اینجه جک غاز بوریلر یله  
اوقوجه بنا اویله بر صورت دوناتلشدر که  
بونلر یاندقیری زمان هوتل تماماً نور ایله  
ترسیم اولنش ظن اولنور .

دخی طعام ایچون ویر یلور ایسه بعض  
مصارف متفرقه بی ده بالعلاوه نهایت بر  
فرانسز التونی ایله تعیش یومی قابلدنر .  
اوقدر نفاقت و مکملته نظراً و اورو پانک  
سائر هوتلارینه قیاساً مصرف مذکور  
قطعا استکثار اولنه مز .

ایشته بو مسافر خانه عالیده اوچنجی  
قائده بزه ارئه اولنسان اوطه یه واصل  
اولهرق اشیا مزی بر اقدقن و ممکن مرتبه  
المزی یوز مزی یقایوب کوملک دکشده .  
یردکن صکره اثبات وجود ایچون  
قونفره نك محل اجتماعی تعیین اولنسان  
اصیلزادکان سراینه کیتدم و اسمی اعضای  
وارده دفترینه قید ایلدم . بندن اول  
یوز یکریمی قدر اعضانک کلش اولدیغی  
بودفتردن ا کلاشدی .

بیله مدک که بو عالی بناده اقامتکاهمز  
اوله جق اوطه بی ده استانبولده ایکن  
یازوب استیجار ایلدم . برنجی ایکنجی قات  
اوطه لری کاملاً استیجار ایلش اولدیغندن  
بزه اوچنجی قائده بر اوطه بولنه بیلدی .  
اما بونده ده باس کور یله مدی . زیراهوتلک  
ایکی جهنده « آسانسور » یعنی صعود  
ماکنه سی بولندیغندن بونلر ایله قاتلرک  
برنجیسنده ایکنجیسنده حتی دردنجیسنده  
بشجیسنده برفرق قالمشدر .

عثمانلی ارباب قلنک اک منتخب  
آثارندن اولهرق جمع الملش بولندیغم  
کتابلر شمنده و فرایله بندن اول اورایه  
واصل اولمش بولندقلرندن بونلرک قیدی  
وسائر بعض وظائفک اجرایی ایچون  
درحال ایشه باشلامقلم توصیه اولندی  
ایسه ده اون درت کوندر بحرأ و برأ  
دوام ایدن یوجلیق اون اون بش سندن  
بری اعتیادمی ده غائب ایش بولتمقلم  
حسیله بنی کرکی کبی یورمش و سراسا .  
ملاندرمش بولندیغندن اوکونلک عفومی

هوتلک اک اعلا اوطه لری بش واک  
عادیسی اوچ قروندر که هر قرون بفرانق  
اوتوز سانتیم قدر ایدر . اوچ قرون

بومسئلہ دہ عادتاً اتفاقر حکم اولنور .  
 کچھ طعامی ایچون ایڈیلن دعوت  
 اویونجی قزلرک رقصینہ دہ بزم شومصاحبہ  
 مزہ دہ نہایت ویردی . بواقشام بن مادام  
 کلنارہ سفرہ جیلق ایتدیکم کبی مادام کرہ .  
 لبرغ دخی باباسنہ سفرہ جیلق ایتدی . زیرا  
 اومحترم اختیارلہ برنازک قادین آرہ سندنہ  
 اصلا فرق اولیبوب مادام کرہ لبرغ ایسہ  
 سائر نسوانہ نسبتلہ قوی البیدہ وبجرکلی  
 برارکک عداولنہ بیلور .

( او پسالایہ عزیمت )

قونغرہ ایام اجتماعنک او چنجیسی و  
 ایلول افرنجینک درنجیسی اولان چہار شنبہ  
 کونی یالکز صباحلین الافرانغہ ساعت  
 طقوز بچقدن اون ایکی یہ قدر درت  
 شعبہ نک اجتماعی ترتینامہ دہ مندرج  
 اولوب اوکلہ دن صکرہ قونغرہ نک ایکی  
 قطار مخصوصلہ اسکی او پسالایہ عزیمت  
 ایڈہ جکی واورادہ مشہور او پسالایہ  
 دارالمعارفی معللایہ شا کردان، طرفندن  
 قونغرہ نک قبول اولنہ جغی و بو جمعیتلہ  
 اودن وتور وفرای نام قدیم قرالرک مزار .  
 لری اولدق لری اعتقاد قلنان و طوپراق  
 ییغئلرندن عبارت بولنان اوچ تپہ اوزرینہ  
 چیقیلہ جغی واورالزہ حالا معتاد اولدبغی  
 اوزرہ معبودلر نامنہ ایڈرمل دینلن

— او حالده بوقادینلرک کندیلرینی  
 عالمہ بکندیرمک ایچون یاری بلرینہ قدر  
 وجودلرینی کشف ایتلری سزجہ قطعياً  
 مستحسن دکادر . اولیہ دکلی ؟

— شبہ سز !

— بکا کلنجہ مادام کہ قادینلرک  
 وظیفہ سی کندیلرینی عالمک ارککلرینہ دکل  
 یالکز کندی قوجہ لرینہ بکندیرمکدر  
 او حالده بودر جہ لڑہ انکشافہ حاجت  
 اولدیغی کبی ہیچ دہ منکشف اولاملری  
 لزومی اول قدر مستبعد کوریلہ مز .

بوتیجہ اولکی ادعاسیلہ متناسب  
 دوشمینجہ مادام برطور اعتراضلہ یوزیمہ  
 باقدی . بن سوزدہ دوام ایچون مساعده  
 لرینی رجالیدرک دیدم کہ :

— برقادین ایچون عالمک ارککلرینہ  
 یارانمق وظیفہ سزک اولہ جغی محققدر .  
 حتی برارکک ایچون دہ عالمک قادینلری  
 کندیسنہ یارانسونلر ادعاسندہ بولنمق بالکلہ  
 خودکاملقدر . بشریتک ہنقسم اولدیغی  
 ایکی نوع بربرینک یانجیسی قالسونلردیمک  
 ایستہ میورم فقط لزوم ووظیفہ نک بسبتون  
 فوقندہ وقاتقات خارچندہ اولہرق بونلر  
 آرہ سندہ ہرنہ وجہلہ اولور ایسہ اولسون  
 مناسبت قریبہ وقوعنہ لزوم کور میورم .  
 بو حالده مستوریتک بنجہ سیلہ مکشوفیتک  
 سزجہ سی آرہ سندنہ فرق او قدر آزالور کہ

شرویدن ایچیلہ جکی وقرال طرفسندن قونفرہ یہ ابدی بر یادگار و یلہ جکی وبتون عسکری موزیقہ لرینک ترنمساز اولہ جغی وعودتہ یکی او پسالایہ اوغرا۔ نوب دارالمعارف طرفسندن ویربلہ جک سوارہدہ حاضر بولنیلہ جغی و شاگردان قوروسنک تغنی ایلہ جکی و تا نصف لیلہ برساعت قالہرق استوقہولہ دونیلہ جکی ترینامہ نک ذیلندن اکلاشلقدہ ایدی۔

قیافت عادیہ ایلہ اجرا اولنہ جق بو زیارت ایچون اوکلہ طعامندن صکرہ ہرکس صولوغی شمندوفر استاسیونندہ آلہرق قطارلرہ بینلدی۔ روایتہ کورہ ایکی قطار یالکز قونفرہ اعضاسنہ مخصوص اولوب حالبوکہ صباحدنبری بر چوق اہالی استوقہولم وجوارندن قطار قطار اوپسالایہ کیتمش اولدقاری کبی کفہ و فالون وسائر ولایات متجاوردن دخی یوز بیکرجه اہالی بورسمک تماشاسی ایچون بورایہ کلشیر۔

اوپسالانامی اسکی و یکی دیہ ایکی بہ منقسم اولوب اسکی اوپسالایکیسنہ برساعت قدر مسافہدہ اولق اوزرہ ایکیمی دە استوقہولمک جہت شمالیہ سندہ وقرہدن اون ایکی ساعت قدر مسافہدہ اولوب شمندوفر ایلہ ایکی ساعتدن اول واریلہ بیلکدہدر۔ اسکی اوپسالایہ اوفاجق بر

کویدر۔ انجق بوملکنتہ دہباخرستیانلق کیرمزدن اول اسوج قرالریک اقامتکاهی اولوب اورو پالسانلرنده «توہولوس» تعبیر اولنور برخیلی طوپراق تپہلر واردر کہ اسکی قراللرک مزارلریدر۔ اشبواسکی قرالردن سالف الذکر اوچی اسوج خلقی نزدندہ معبودیت مرتبہسندہ تلقی اولنان ذواتدرکہ قاعدہلری التمش مترو قطرندہ وار تفاعلری اون سکز مترو اولان اوج بیوک تپہ بونلرک مزارلریدر۔

روایتہ کورہ بوندن مقدم مذکور تپہلردن بر یسنک التہ صیچان یولی قازیلہ۔ رق فی الواقع مزار اولدیغنه دلالت ایلہ۔ جک بعض قابلر وکیکار بولنمش واستوقہولم موزہسنہ نقل ایدلمشدر۔

شمندوفر قطارلری قونفرہ یہ طوغریچہ بو اسکی اوپسالایہ کوتوردکارندن عربہلردن اینلیدیکی زمان بوتپلر اطرافندہ اوقدرد اہالی اجتماع ایلدیکنی کوردک کہ مقدارینی اوج یوز بیک تخمین ایدنلر اصابت التمش صایلدیلر۔ فقط معبوداوج بیوک تپہ نک اوزرنندہ اہالیدن کیسہ اولیوب بیک بشیوز قدر بیاض شاپتہلی طلبہ اورادہ بر دائرہ تشکیلیلہ قونفرہ نک ورودینہ منتظر بولنیورلر ایدی۔

قونفرہ ہیئتتی بوتپہلر اوزرینہ طرما۔ نہرق طاقم عسکری موزیقہلرینک

Ek 2:

Ahmet Mithat Efendi ve beraberindeki Osmanlı heyetinin kaldığı otelden bazı fotoğraflar





## HALİDE EDİP'İN İLK ROMANLARINDAKİ OTOBİYOGRAFİK İZLERİN PSİKANALİTİK AÇIDAN TAHLİLİ

**Yrd. Doç. Dr. Ürün ŞEN SÖNMEZ**

**İstanbul Arel Üniversitesi**

**urunsonmez@arel.edu.tr**

Halide Edip'in ilk dönem romanları, birtakım teknik eksiklikleri açısından eleştiriye açık olmakla beraber yazıldıkları ve yansıttıkları dönemin sosyal ve siyasi izleri üzerine kurulu izleklere yaslanmaları itibarıyla özellikle Meşrutiyet dönemi Türk edebiyatı eleştirisinin temel metinleri arasındadır. Bahsi geçen romanların bu özellikleri, onların aynı zamanda yazarın hayatına ayna tutan metinler oldukları gerçeğini baskılasa da değiştirmez. Halide Edip'in çocukluk ve ilk gençlik izlerinin yanı sıra onu kitlelere bir yazar olarak tanıtan bilişsel, duyuşsal ve kültürel düzeyin aynı zamanda sanatsal yaratımı da beraberinde getirdiği gençlik yılları, eserlerinden yola çıkılarak incelenebilir. Halide Edip, bu dönemde özellikle kadın ve erkek tiplerin tasarımlarında ve ilişkilerin kurgusunda otobiyografik yansımalarla metinler üretir. Benzer otobiyografik izler zamanın ve mekânın kullanımında da ortaya çıkar ancak bu çalışmada yazarın özellikle kadın ve erkek tipleri kurgularken etkisinde kaldığı ya da bilinçli bir tercihle bu kurmaca kişilere yansıttığı izlerin psikanalitik açıdan tahliline çalışılacaktır.

Yazarın yapıtıyla olan bağı hem edebiyat eleştirmeninin, hem edebiyat tarihçisinin hem de okurun ilgisini çeker. Psikanalitik edebiyat kuramı, bu ilgiden yola çıkarak, yapıtın yorumlanmasında ve çözümlenmesinde yazarın yaşamını esas alır. Esasen, bu çalışmada incelenecek bazı metinlerin de devri olan 20. asır daha çok yeni eleştirinin hâkimiyet kurmaya başladığı bir dönemdir. Eleştiri kuramları ile sanat yapıtı arasındaki karşılıklı beslemeye dayanan bağ dikkate alındığında Psikanalitik kuramın daha çok on dokuzuncu yüzyılda ön planda olduğu ve bu dönem metinlerine uygulandığı görülür. Yirminci yüzyılın etkin edebiyat eleştirisi yeni eleştiricilik, edebiyat yapıtını yaratıcısından bağımsız, kendisiyle başlayıp sona eren, tamamlanmış bir nesne olarak görmüş ve yapıtın kavranması için sanatçının anlaşılması gerektiği yolundaki görüşleri geçersiz saymıştır. (Aktaran Cebeci O., 2004: 7). Bununla birlikte yüzyılın sonundan itibaren yazar ile eser arasındaki bağın önemi yeniden gündeme gelmiş ve bu bağı önemseyen

kuramlar yeniden sahaya hâkim olmuştur. Psikanalitik kuram, bu açıdan temel metin yorumunun en sık başvurduğu yollardan biri olmakla birlikte sürekli yenilenerek metinlere uygulanabilirliği sağlamlaştırılmış bir yoldur. Tek bir metnin seçilmesi durumunda çok daha detaylı ve aydınlatıcı olabilecek söz konusu kuram yazarın bir döneme ait tüm romanlarındaki otobiyografik izleri aydınlatmada da tercih edilebilecek en makul yolu ifade eder zaten yukarıda da bahsedildiği gibi otobiyografik izlere yönelen bir çalışmada en kabul edilebilir yöntem psikanalizin verilerinden faydalanmaktır.

Halide Edip'in özellikle Meşrutiyet yıllarına rastlayan ilk dönem romanlarındaki kadın ve erkek karakterler, yazarın zihniyete uygun şekilde vermek istediği mesajları iletmek için özellikle kurgulanmış ve çağlarının insanları olarak çizilmişlerdir. İlâveten, Halide Edip kendi hayatını, ilişkilerini, düşüncelerini yine bu karakterler aracılığı ile duyurur. Bu sebeple asıl üzerinde durulacak veriyi bu kurgu kişiler oluşturmaktadır. Bu durum Psikanalitik kuram ile de temelde ilintilidir. Erikson'a göre, kişinin kendisini dış dünyada bir obje olarak gerçekleştirmesi, sosyal ve tarihi kimliklerinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Bu çerçevede içinde, kişinin kendisini dış dünyada var etme biçiminin spesifik özellikleri, belirli tarihsel süreçlere, "çağ atmosferleri" denilen özelliği kazandırır. Bu açıdan bakıldığında, zamanları için tipik olarak görülen karakterlerin bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. (...) Erikson bir kişiliğin başlangıçtan itibaren kendisi için öngörülmuş bir kişilik planı çerçevesinde belirlendiğini söyler. Bu çerçevede, bir karakterin kendisine biçilen rolü başarıyla gerçekleştirip gerçekleştirmediğini incelemek edebiyat yapıtındaki karakterlerin analizi sırasında da dikkate alınması gereken bir konudur. (Cebeci, 2004: 94). Halide Edip'in roman kişileri bu bakımdan çağ atmosferlerini yansıtan, zamanlarının tipik karakterleridir. Özellikle sosyal ve siyasal mesajları iletmek için kullandığı karakterler kendilerine biçilen rolleri başarıyla yerine getirirler. Esas olan her ne kadar otobiyografik izlerin genel bir bakış açısı ile tahlili olsa da spesifik bir örnek olarak Seviyye Talip'e bakmak yerinde olacaktır. Bu romanda, anlatıcı rolünü üstlenen ve dönemin aslında Batıdaki anlamıyla hiçbir zaman olmayan sınıfına ait burjuva aydını Fahir, özel yaşamında aldatılmış ve öğretmenliğini hiç unutmamış bir eş tarafından beğenilmeme duygusuna maruz bırakılmış Halide Edip'in ilk eşi Salih Zeki'yi hatırlatır. Ancak kurgudaki Fahir ile gerçekteki Salih Zeki özdeşir demek mümkün değildir. Benzer şekilde Handan'ın Refik Cemal'i, çok sevdiğini zannettiği eşini alışıldık anlamda değilse de Handan'a âşık olarak aldatır. Yine Handan, tüm yeterliliklerine rağmen Hüsnü Paşa tarafından aldatılmaktadır. Romanlar-

daki kadınların mutsuzluklarının ve yalnızlıklarının temel sebebi erkeğin tensel zevklere düşkünlüğüdür. Esasen Halide Edip, meseleyi yalnız aldatılan kadının mutsuzluğuna indirmez. Zira onun özel yaşamında da aldatılmaktan duyduğu mutsuzluğu, evlilikte kadının konumuna dair sorgulamalara ve devrin kadın sorununu tanımlayan ve irdeleyen ideologlarından biri olmaya hazırladığını görürüz. Benzer şekilde eşlerinin kendilerini aldattığı kadınların yanı sıra, Fahir'in tensel tutkusunun, açıkça ifade edilmese de sezdirilen bir tecavüzle mağduru olan Seviyye örneğini ayrıca dikkate almak gerekir. Bu bakımdan kadın, tıpkı Halide Edip'in yaşamında olduğu gibi iki farklı konumda ve gerçek bir dönem sorununun merkezinde tanımlanmış olur. Macide, Seviyye ve Handan çeşitli yönleri ile idealize edilen kadınlardır. Bu bakımdan onlar da çağlarının birer kahramanıdır. Bu kadın tipleri, Halide Edip'in önde gelenlerinden olduğu Osmanlı kadın hareketinin içinde yer alan kadınları da karşılarlar. Yine romanlardaki mesajların taşıyıcıları olan bu kadınların Halide Edip'ten taşıdıkları izleri ayrıca irdelemek gerekir. Bahsi geçen kadın kahramanlardan Handan, roman boyunca geleneksel ya da modern tüm diğer kadın karakterlerden ayrılır. Onun ayrıksılığının temelinde erkeklere ait görülen alanlara duyduğu ilgi vardır. Siyaset, memleketin durumu, sosyal sorunlar Handan'ın, erkeklerle birlikte konuşup tartıştığı meselelerdir ki bu sebeple Refik Cemal bir süre sonra çok sevdiği karısını ancak bir süs, bir çiçek olarak değerlendirir. Burada esasen Halide Edip'in başka romanlarda da eleştirdiği bir kadınlık haline işaret edilmektedir. Hayatının tek ereği evi, ailesi ve kocasının memnuniyeti olmuş ya da toplumsal cinsiyet kalıplarının ve patriarkal düzenin etkileri ile bunları vazife bilmiş kadınlar Halide Edip'in değişmesi gereken modellerini karşılamaktadırlar. Bu noktada yazarın kendisinin de henüz çok genç yaşta yaptığı evlilikte kendi kadın olma hali ve mutluluğunu ev içi ile sınırladığını ancak onu Halide Edip yapanın tam da kadının kısırılmış olduğu bu hayattan kurtulmak olduğunu dikkate almak gerekir. Bu bakımdan çağlarının kişileri olarak sosyal birer tip olarak ele alınabilen bu kadın karakterlerin hemen her birinde Halide Edip'in otobiyografisine dair bir iz bulmak mümkündür. Yine de yazarın bu ilk dönem romanlarında tam anlamıyla özdeşleştiği bir kadın kahramanın varlığı söz konusu değildir. Handan, Halide Edip'in memleket meselelerine duyarlı, erkekler dünyasına karışabilen ancak bilişsel ve sosyal bütün yeterliliklerine ve farklılıklarına rağmen kocası tarafından aldatılan mutsuz yanındır. Bu noktada Handan'ın yazarın hayatından taşıdığı izler gayet açıktır. Handan'ın çok güzel değil ancak alımlı ve farklı çizilmiş olması da yine Halide Edip'in kendilik algısı ile ilintili düşünülebilir. İleri yaşlarına kadar daima bakımlı olmaya özen göstermiş ancak biyografik yazılarından anlaşıldığı üzere kendisini hiçbir zaman güzel olarak tanımlamamış bir kadın olarak

Halide Edip'in her ne kadar reddettiği bir düzenin izlerini taşısa da güzel olmayı erkeği kadına bağlayan güçlü bir özellik olarak fikrisabit şeklinde koruduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada hem eleştirel bir tutumdan hem de bir eksiklenmeden bahsetmek olası görünmektedir. Yazar bir yandan kadının sadece bir haz nesnesi ya da bir süs çiçeği olarak algılanmasına karşı çıkarken bir yandan da erkeklerin tensel tutkularına teslim olmaya devam ettikleri sürece kadının konumunun değişmesinin imkânsızlığını vurgular. Aldatılma hali duygusal şiddetle bağlantılı görülebildiği gibi temelde bir aşağılamaya maruz kalma şeklinde yorumlanır. Fakat asıl dikkate değer yan, toplumsal dilde aldatılan tarafın eksikliğine yapılan vurgudur. Kadın, aldatılan tarafta olduğunda ya acınası bir zavallı ya da eksiklikleri olan erkeğe yetemeyen bir tamamlayıcı figür olarak tanımlanır. Aldatan tarafta olduğunda ise şehvet düşkünü şeytani kadını karşılar. Halide Edip'in temel itirazı aldatılan konumdaki kadın tanımınadır zira kendisi de aldatılan kadındır. Neredeyse tüm romanlarında rastlanan bu aldatılan kadınlar doğrudan Halide Edip'in yansımalarını barındırırlar. Bunları yorumlamak yazarı olduğu kadar yazarın temsil ettiği kadın hakları hareketlerini ve kadın sorununa bakışı da aydınlatmaya yardımcı olur. Halide Edip'in ilk itirazı aldatılan kadının zavallılığınadır. Bu sebeple aldatılmış olsalar dahi perişan olan kadınları görmeyiz. Bu yönleriyle bahsi geçen kadınlar Salih Zeki'nin gönül maceraları karşısında onurlu duruşunu korumaya daima gayret eden Halide Edip'i andırırlar. Öte yandan olması gereken kadınlığın yansımalarıdır. Raik'in Annesi aldatılan kadının zavallılığı algısına kuvvetli bir itirazdır. Bu itirazın kuvvetinde Halide Edip gibi benlik algısı önemli ölçüde yüksek olan birinin aldatılma ile maruz kaldığını hissettiği hakaretin etkisi belirgindir. Aynı zamanda, aldatılmış bir kadın olarak bunu hak etmediğinin de vurgusunu yapmak ister gibidir. İşte Refika, son derece kusursuz bir kadındır; güzel, akıllı, sadık, vazife bilinci yüksek ve vakurdur ancak yine de aldatılır çünkü aldatma ya da aldatılmanın sebebi kadının eksikliği değil erkeğin tensel hazlara düşkünlüğüdür. Yazarın romanlarında pek çok kadın âşık olsalar dahi aldatmanın tarafı olmaktan kaçınırlar. Aldatmanın tarafı olan kadınlar çoğunlukla “biz” vurgusu ile sunulan toplumsal ahlakın şekillendirdiği hayatın dışındaki kadınlardır. Bu durumda yazarın kadının maddeleştirildiğine yönelik tipik dönem eleştirisinin de etkisine olduğu söylenebilir ve bu örnek üzerinden bir eleştiri okunabilir. Refika, temelde bir anne tipidir ve kadınlık-annelik-vazife bağlamı bu örnekte kuvvetlendirilmiştir. Halide Edip'in yaşantısının doğrudan bir yansıması da bu vazife bilincinde ortaya çıkar. Evlilikleri boyunca Salih Zeki'nin başka bir kadına âşık olmaktan çok farklı kadınlarla gönül ilişkileri ya da cinsel hazza dayanan ilişkiler yaşadığı bilinmektedir. Falilik bir okumayla baba-kız ilişkisini de anımsatan evliliklerinin temelinde Halide Edip'in eski

hocasına duyduğu hayranlığın baskın olduğu bilinir. Bu hayranlığın, gerçek hayata taşınan ilişkide daha yakından tanınan erkek figürün gitgide beğenilmemesi ile ortadan kalktığı düşünülebilir zira Salih Zeki, yukarıda da işaret edildiği gibi Halide Edip'te baba figürünün yerini de doldurması arzu edilen bu bakımdan ideal ve güçlü olması arzulan bir adamdır. Yazarın özel yaşantısında annenin erken kaybı ve babanın bir başka kadınla evlenmesinden sonra yaşanan bazı duygusal sarsıntıların onun gerçek hayatta kendinden yaşça büyük iki erkekle yaptığı evlilikleri ve romanlarındaki kadın erkek ilişkilerinin temelindeki yaşça büyük erkeğe duyulan hayranlık, sevgi, aşk, bağlılık gibi duyguları açıklayabilir. Neticede Refika, Halide Edip'in de pek çok kadın gibi daha evvel kocasını bağışladığını işaret eden bir kurgu ile Rauf'u bağışlar çünkü vazife bilinci ağır basar; bu ideal kadın oğlunu babasız büyütmek istemez. Aile kurumunun önemine yapılan bu vurgunun izlerini Halide Edip'in çocukluğundan itibaren aradığı ve özlediği anne, baba ve çocukların bir arada olduğu bir düzende bulmak mümkündür. Bu ilişkiler ağı kutsaldır ve temelde kadın-erkek ilişkisinin hazzın dışındaki kutsal yanı bu kurum içindeki vazifelerine bağlı olarak belirlenir. O halde kadın da erkek de bu vazifelerin bilincinde yaşamalıdır. Zaten bunu vurgulamak için Rauf'un Refika'ya hayranlıkla bağılandığı ve onu bir daha aldatmaya asla yeltenmeyeceği vurgusu ile roman sonlandırılır. Bu kutsal kurumu korumak için, hatanın tekrarlanmaması koşulu ile kadın erkeği affedebilir. Belki bu yolla Halide Edip, kendi davranışının da sebebini açıklamaktadır. Çünkü aldatılmanın bireyin benlik algısına yönelik olumsuz etkilerinin yanı sıra toplumsal konumu ile de ilgisi vardır. Erkeğin başka kadınlarla ilişkisinin normalleştirilmesine karşı çıkan yazar aynı zamanda kurguladığı metinlerde aldatmanın kadının eksikliğinden kaynaklanmadığı vurgusunu da sıkça yapar. Böylelikle kendi sosyal benliğini bir bakıma sağlama almakta; aldatılan zavallı eş konumunu reddederek git gide teorik bir düzleme oturan fikirlerini kurmaca bir dünyada işlemektedir.

Halide Edip'in ilk dönem eserlerinin arasında otobiyografik izlerin yansıması noktasında Heyula ve onun başkişisi Selma'yı ayrı tutmak gerekir zira yazarın belki de özdeşim kurmadığı tek kadın roman kişisi Selma'dır. Aşk ve evlilik üzerine fikirlerini dile getirmenin bir aracı olarak kaleme alındığı izlenimi veren bu eserde Halide Edip, kadın ve erkeğin arayışlarından yola çıkarak sağlıklı evliliğin sorgulamasını yapar. Bu eserde psikanalitik bir okuma ile kendisinden yaşça büyük bir erkeğe âşık olan Selma'nın arayışından bahsetmek mümkün olabilir zira Halide Edip için sevilen, evlenilen erkek bir noktada baba figürünü de içerir. Genç ve güzel Selma'nın akranı olan Hilmi ile değil, kendisinden yaşça büyük Şahap'la cinsel çekime dayanan birlikteliği ve alt metinde bu birlikteliğin gayriahlakiliğinin vurgulanması söz konusu

yorumu destekleyebilir. Diğer yandan Selma'nın aldatması Hilmi'ye boşama hakkını doğrudan verir oysa evliliklerinin başından beri Selma'yı aldatan Hilmi, hiçbir zaman eylemi sorgulanan bir adam olmamıştır. Bu toplumsal cinsiyet temeline dayanan ayrımın da yazarın kendi yaşantısı ve döneminden yola çıkılarak oluşturulmuş bir kadın hakları eleştirisi olarak değerlendirilmek mümkündür.

Yukarıda bahsedilen cinsel çekim, haz ve yaşça büyük erkeğe duyulan aşk-bağlılık, Handan ve Seviyye Talip'te de karşımıza çıkar ama Handan'da daha baskındır. Her iki romanda da Halide Edip'in özdeşleştiği kadınlık hallerine rastlanır. Bunlar arasında Handan, özellikle sosyal ve siyasal konulara ilgisi, eğitimi, birikimi ve erkekler dünyasına dahil noktasında yazarın özdeşik karakterlerindedir. Yine Handan'ın güzel olmaması fakat garip bir çekiciliğinin olması, fiziksel güzelliğinden çok zekâsına güvenen Halide Edip'in kendi etkileyiciliğini inşa çabasının yansıması olarak okunabilir. Öte yandan Handan, aslında diğer karakterlerin çoğu gibi İngiliz terbiyesi ile yetişmiştir ki bu disiplinin etkilerinin yazarın hayatını şekillendirdiği göz önünde bulundurulduğunda karakterlerin çiziminde tercih edilmesi daha anlamlı olur. Handan, Nazım ile tesis edemediği ilişkisinden sonra Hüsnü Paşa ile evlenir. Nazım, bir dava adamıdır ve Handan'dan da bu yönde beklentileri vardır. Ancak Handan, tutkunun yerini vazifenin alacağı bir evliliğe razı olmaz. Burada, hiçbir zaman baskın şekilde vurgulanmasa da Halide Edip'in kadın kahramanlarının cinsel kimlikleri ile ilgili tercih, tutku ve arzuları olan hakiki kadınlar olarak çizildiklerini belirtmek gerekir. Erkekleri tensel zevklerine düşkünlükleri ya da bu haz düşkünlüğü sebebiyle aile birliğine zarar vermeleri noktasında sürekli eleştiren Halide Edip, yarattığı en kuvvetli kadın kahramanlardan Handan'ı esasen cinsel hazza dayalı bir tutkunun neticesinde neredeyse babası yaşındaki Hüsnü Paşa ile evlendirir. Handan, bu evlilikte sadece bir haz nesnesidir, bir lezzetli meyvedir, kıymeti bilinmeyendir. Esas olarak onun hayatının aşkı Refik Cemal'dir ama gayriahlaki bir ilişki yaşamak yazarın katı toplumsallığının şekillendirdiği dünya görüşünce imkânsızdır. Bu bağlamda Handan da Refik Cemal de vazifelerini ve konumlarını unutup birlikte olmazlar. O halde, evlenilecek kişinin tercihinde esas alınması gerekenleri yazar, tecrübelerine dayanarak belirtiyor denebilir. Romanda Neriman, Halide Edip'in başka eserlerinde de eleştirdiği ve kendisinin değil olan kadını karşılar. Son derece munis, güzel fakat kişiliksiz Neriman, Handan'ın yanında sönük kalmaya mahkûmdur. Zira onu çok seven kocası bile bir zaman sonra Neriman'ı sıkıcı bulur. Bu yolla verilen mesajlardan biri kadınların memleket meselelerine ilgili olmaları gerektiğidir. Bu ilgi, memleketin menfaatine

olduğu kadar evliliklerin daha sağlam temellere oturması için de gereklidir. Refik Cemal Neri-  
man'da, Handan Hüsnü Paşa da bu fikir birlikteliği kuramadığı için aradıklarını bulamazlar.  
Benzer ilişkilerin ve mesajların tekrar edildiği, yazarın Meşrutiyet yıllarında yazdığı tüm ro-  
manlarıyla aynı izleğe oturan bir başka roman Seviyye Talip'tir. Halide Edip'in bu dönem eser-  
leri arasında Handan ve Seviyye Talip edebiyat eleştirisi açısından daha yetkin örneklerdir. Bu  
sebeple, bahsi geçen otobiyografik izler de daha derin yorumlanmaya müsaittir. Halide Edip'in  
aldatma-aldatılma takıntısı bu romana da yansımıştır. Yine, tekrarlanan imgeler olarak yaşça  
büyük ve koruyucu erkeğe duyulan aşk, aldatılmayı kabullenmeyen kadın, vazife bilinci yüksek  
kadın, hazperest erkek dikkat çeker. Seviyye, bir başkışı olmasına rağmen, Halide Edip'in diğer  
karakterlerine göre daha silik ya da kendi sesini duyurmeyen biridir. Roman boyuna idealize  
edilen tüm yanlarına ek olarak Seviyye'nin cinsel kimliğine yapılan vurgular önemsenmelidir.  
Romanda, anlatıcı Fahir'in çocukluk anılarında karşılaşılan primadonna, haz, aşk ve tutkunun  
sembolü olarak kullanılırken bir yandan da yaşanması imkânsız bir hayata ait olduğu hissi ile  
alımlanır. Bu figür, anlatıcının zihninde Seviyye ile özdeşleşir. Bir başka özdeşim Fahir'in Mı-  
sır'a gittikten sonra tanıdığı ve eleştirilen "tensel haz düşkünlüğü" temelinde gelişen ilişkinin  
kahramanı kadın ile kurulur. Bahsedilen üç kadının ortak noktası müziktir. Üçü de estetik ma-  
nada kusursuz güzeller değillerdir. Ancak bu üç kadın da çarpıcı ve ayrıksıdır. Seviyye, yazarın  
diğer romanlarında da karşılaşılan üst sınıf Osmanlı- Türk kadın tipinin ayrıksılığı ile açıklana-  
bilir ancak diğer iki kadının varlığı farklı bir yorumu zorunlu kılar. Kadınların bir sanat dalında  
üstün yetenekli olmaları çok açık veriler sunmamakla birlikte yazarın kendi yeteneklerine kü-  
çük göndermeler olarak okunabilir. Fakat bu kadınlar üzerinden yapılacak bir psikanalitik oku-  
manın daha ziyade kadın, aşk ve cinsellik kavramlarına ve bu üçünün oluşturduğu bütüne ba-  
kışta odaklanması daha anlamlıdır. Bahsi geçen üç kadının müzikle olan bağları, müziğe olan  
tutku ve yetenekleri ile cinsellikleri arasında bağ kurulmuştur ve hatta bu kadınların çekicilik-  
leri bu bağdan kaynaklanır. Özellikle müzikten alınan haz ile cinsel birleşmeden alınan haz  
birbirini çağrıştırır şekilde kullanılmıştır. Fahir'in, aklı ve vicdanı ile Macide'yi sevmeye ve  
ona sadık kalmaya çalışırken başarısız olması bu cinsel çekim ile açıklanabilir. Fahir, bu kadın-  
ların ilkine, Seviyye ile birlikte izledikleri primadonnaya ulaşamamış ancak aldığı haz ile ken-  
dinden geçen Seviyye ile özdeşleştirdiği primadonna sonradan cinsel arzu ve tatminin nesnesi  
olarak görmeye başladığı Seviyye'nin kimliğinde varlığını sürdürmüştür. Yine Mısırlı şarkıcı  
kadın bu kimliğin uzantısıdır. Bu kadın tipinin çiziminde belirgin bir otobiyografik izin varlı-

ğından belki bahsedilemez ama yine de müzik, haz, gençlik ve cinsel haz bir arada ele alındığında Halide Edip'in genç ve güzel üvey annesini anımsamak belki mümkün olacaktır. Diğer yandan asıl otobiyografik yansıma Fahir şahsında yapılan eleştiridedir. Fahir, anlatıcı benini sosyal sorumlulukları olan bir aydın olarak tanımlar. Ancak, yine bir sosyal sorumluluk projesi olarak gördüğü Macide ile olan evliliğini, üstelik Macide bu sosyal dönüşümün başarılı bir parçası sayılacak kadar değişmiş ve nesli devam ettirecek üremeyi gerçekleştirecek çocuğu dünyaya getirmişken sürdüremez. Bu da akla Halide Edip'in en yaralı olduğu tarafı, aldatılma meselesini getirir. Yazara göre cinsel haz ve tensel tutku ile özdeşleşen düşkünlük hali erkeklere özgüdür. Bu nedenle düşkün kadın tiplerine pek rastlanmaz ancak bir iki ufak figürden söz edilebilir. Görüldüğü üzere Fahir, sadece bu tutkuların esiri olarak hem aile birliğini zedelemiş hem de bir aydın olarak ülkenin geleceğindeki sorumluluk ve görevini ihmal etmiştir. Halide Edip, eleştirisini bu noktada yoğunlaştırmak ister. Kadın mağrur varlığını iki kurgu kişisinde de kanıtlar. Seviyye, Fahir'in tutkularına karşılık vermez; Fahir Seviyye'ye tecavüz ederek cinsel hazlara düşkünlüğün dip seviyesini görür. Macide ise, Fahir ile olan gönül bağını kopardığını ve onu bağışlamayacağını sezdirmekle birlikte oğlunun ve toplumun gözünde ideal olanı yani aileyi korumaya gayret eder. Macide, toplumsal sorumlulukları ve romanın sonunda kendini adayarak kurtuluşunu gerçekleştiren Fahir'in şehitliğini kutsayan duruşu ile Meşrutiyet'in ve sonradan milli edebiyatın çizdiği ana veya bacı kimliği ile öne çıkan, cinsel haz ile zerrece bağı kurulmayan kadındır. Ancak anne olan, işte bu kadındır. Cinsel hazzın nesnesi olarak görülemeyecek kadar kutlu bir analık ve kadınlık vasfı ile çizilir. Yazar, yetişme koşulları ve hayat pratiği açısından Seviyye'ye daha yakın gibi görünse de bu noktada Macide ile yaşadığı kesişim daha manidardır.

Halide Edip'in romanlarına bütüncül bir bakışla yapılan bir incelemede yazarın bu tüm ilk dönem romanlarında anlatıcılık vasfını bir erkek kimliğe yüklemekteki ısrarı da psikanalitik bir değerlendirme için kaynak oluşturur. Kadınların, edebiyat ve düşünce dünyasında adlarını duyurmaları henüz çok yeniyken Halide Edip, erkeklere ait görünen bu dünyada varlığını kabul ettirir. O hem bir edebiyat üreticisi hem bir ideolog hem de bir hatip olarak devrinin önemli isimleri arasındadır. Ancak yazarın elde ettiği bu konum devrin şartları icabınca birtakım kadınlık hallerinden ödün vermeyi gerektirir. Devrin feminist yaklaşımları ya da kadın hakları hareketlerinin de uluslaşma ve milliyetçilik akımları ile bağlantılı olarak erkek gibi kadınları önemsediğini görmek mümkündür. Halide Edip, öz yaşamında tam da böyle bir kadındır. Anglosakson terbiye ile İstanbullu seçkin bir ailenin geleneksel ve modern izlerini bağdaştırarak bir



hayat görüşü kuran Halide Edip, devrin Avrupa merkezli feminist hareketlerine sözgelimi süf-rajetlere tepkilidir; onları aşırı bulur. Onun feminizm bağlamında milli fayda ve kadının rolü prensibini esas aldığı ve kadın hakları konusunda yasal eşitlik noktasında yoğunlaşan bir mücadeleye verdiği söylenebilir. Yazarın yaşam öyküsü incelendiğinde, ulusçu akımların ve milliyetçi görüşün öngördüğü kadın tipi ile karşılaşılır. Bu kadın tipinin en belirgin özelliği cinsel kimliğini baskılamış bir ana yahut bacı tipini temsil etmesi, yaşam karşısında da bir erkek kadar dayanıklı ve güçlü olmasıdır. Yarattığı kurgusal karakterler vasıtasıyla ideal olanı anlatmaya çalışan Halide Edip'in bu dünya görüşünü en belirgin yansıttığı alan belki de anlatıcı kimliktir. Özellikle tercih edilen ve yukarıda da bahsedildiği gibi çoğunlukla devrin aydın tiplerini yansıtan erkek kurgu kişileri metinlerin temel anlatıcılarıdır. Bu tercih, Halide Edip'in söz konusu sahalarda "erkekleşerek" kurduğu benliğine yönelik okumaları mümkün kılar.

Sonuç itibarıyla, Halide Edip'in ilk dönem eserlerinin, bir diğer deyişle Meşrutiyet yıllarında kaleme aldığı romanlarının otobiyografik izler taşıdığı ve bu otobiyografik izlerin psikanalitik bir inceleme için uygun malzeme sundukları ortadadır. Bu romanlarda yazarın, özellikle kadın-erkek ilişkileri, evlilik, aldatma gibi konulara eğildiği ve bu konuları sosyal ve siyasi değişkenlerle ilişkilendirerek kurduğu gerçek devir dekoru içerisinde sunduğu görülür. Esas otobiyografik izler bu sosyal ve siyasi dekor içerisine yerleştirilen kurgusal kişi ve yaşamların inşasında karşımıza çıkar. Halide Edip, özellikle evlilik ve aldatma meselelerinde kadının toplumsal konumunun belirlenmesinde, aydını temsil eden erkeğin çiziminde erken dönemlerinde yitirdiği annesinden babası ile olan ilişkisine ve özellikle Salih Zeki ile olan evliliğine dair pek çok öz yaşamsal izi kullanır. Bunların ders vermekle ilgili olanları yani sözgelimi erkeğin aldatmasının kötücüllüğü ve kadının kendini konumlandırması gereken yer, bilinçli izler veya gerçek yaşamdan çıkarılan derslerin kendini bir eğitici olarak gören yazarın eserine yansımalarıdır. Ancak daha derin tahlil olanakları sunanlar birtakım imge ve sembollerin ardına gizlenmiş olanlardır ki bu sembollerin başında Halide Edip'in hem ideali hem kendisi hem de değili olan kadınlar gelir. Bu incelemede, Halide Edip'in ilk dönem eserlerinde otobiyografik izlerin varlığının belirgin ve yönlendirici olduğu kabulünden yola çıkılmış ve psikanalitik yöntemle bu izlerin yorumlanmasına çalışılmış; söz konusu yöntemin bu eserleri incelemede uygun olduğu görülmüştür. Bu dönem eserleri, şayet bu otobiyografik izler dikkate alınırsa daha derin çözümlenmeleri mümkün kılmaktadır. Her bir eserin ya da sembolün üzerinde çok daha detaylı durmak mümkün olabileceği gibi döneme ve yazara dair bu incelemede olduğu gibi genel bir kanaat geliştirmek de böylelikle mümkün olmuştur.

## KAYNAKÇA:

Adak, H. (2014). Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edibin İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet, *Kadınlar Dile Düşünce* (ss.161/179). İstanbul: İletişim.

Adivar, H. E. (1974). *Handan*. İstanbul: Atlas.

(1974). *Heyula*. İstanbul: Atlas.

(1968). *Mev'ut Hüküm*. İstanbul: Atlas.

(1985). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Atlas.

(1973). *Raik'in Annesi*. İstanbul: Atlas.

(1973). *Seviyye Talib*. İstanbul: Atlas.

(2008). *Son Eseri*. İstanbul: Can.

(1973). *Yeni Turan*. İstanbul: Atlas.

Aksoy, N. (1997). Halide Edip Adivar'ın Seviyye Talip'inde Kadın Kimliği, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, (ss.39-51). İstanbul: İletişim.

Bayrak, Ö. (2010). II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Milli Kimlik- Batı Çatışması. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/5, 41-54.

Bele, T. (2010). *Halide Edip Adivar İlk Dönem Yapıtları*. İstanbul: Siyah Beyaz.

Bilge, Y. (2012). Halide Edip'in Yedigün Dergisindeki Yazılarında Kadına Bakışı. *JASSS*, 5/4, 43-61.

Cebeci, O. (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki.

Coşkun, B. (2010). Türk Modernleşmesini Kadın Yazarlar Üzerinden Okumak. *Turkish Studies*, 5/4, 930-964.

Durakbaşa, A. (2000). *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim.

Enginün, İ. (1975). *Halide Edip Adivar*. İstanbul: Toker.

Gözütok, T. (2010). Yeni Turan'da Milli Kimlik Sorunu. *Turkish Studies*, 5/2, 410-448.

Gündüz, O. (2013). *İkinci Meşrutiyet Romanı 1908-1918 Yapısal ve Tematik İnceleme*. İstanbul: Dergah.

Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis.

Karataş, E. (2009). Türkiye'de Kadın Hareketleri ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri. *Turkish Studies*, 4/8, 1652-1673.

Kurtuluş M. (2012). On Dokuzuncu Yüzyılda Kadınların Özgürleşme ve Dayanışma Alanı: Mektup. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 51-65.

Özkök, S. (2011). Halide Edib'in İlk Dönem Romanlarında Meşrutiyet Kadını. *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu Bildirileri*, 373-389.

# KLASİKLERLE DEĞERLER EĞİTİMİ

Zehra ERGÜL ÖZKUL

Doç. Dr. Nilgün AÇIK ÖNKAŞ / Prof. Dr. Mustafa Volkan COŞKUN

## ÖZET

Bir toplumun kimliğini oluşturan değerler, o toplumda benimsenmiş ve yaşatılmakta olan duyuş, düşünüş, davranış, kural ve kıymetlerin toplamıdır diyebiliriz. Değerler yüzyıllar içerisinde oluşur, zaman içerisinde bu değerlere yenileri eklenebilir veya bazı değerler gölgede kalabilir. Bu toplum yapılarına göre değişen sosyal bir süreçtir.

Söz veya davranışların iyi kötü, doğru yanlış, güzel çirkin, şeklinde hükme bağlanmasında temel etken değer anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında örneğin, güzel veya çirkin denildiğinde sanat değeri ölçülerine, iyi veya kötü, doğru veya yanlış denildiğinde ahlaki değer ölçülerine işaret ederiz. Kıymet ölçülerine göre değerli bulunan söz, fiil, davranışlar, somut kültürel varlıklar, somut olmayan kültürel varlıklar değer olarak kabul edilir. Milletleri bir arada tutan temel değerlerden en önde gelenler, bayrak, vatan, millet, tarihi geçmişine saygı, sevgi, bağımsızlık, özgürlük sıralanabilir.

Bu temel değerlerle birlikte diğer değerlerin eğitimi zaten kendileri büyük değer olan klasik ürünlerle yapılabilir. Bu sebeple çalışmamızda klasikler taranmış, doküman incelemesi metoduyla değerler gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sonucunda değerler eğitiminde klasiklerden yararlanılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasikler, değerler, değerler eğitimi

## Giriş

Milletlerin, kendilerine has kültürü ve bu kültüre ait değerleri vardır. Değerlerin davranış olarak görülebilir durumlarını toplum hayatında gözlemleyebiliriz. Değerler toplumda yaşayan insanların hayata bakış açıları, yaşam biçimleri ve mesleki deneyimleri üzerine ortak görüş birliğine varılmış davranışlardır. TDK (2005: 483) sözlüğüne göre değer “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; üstün, yararlı nitelikleri olan” anlamındadır.

Geçmişten gelen birikimlerle nesilden nesile aktarılan değerler toplumun bir parçası olmamızı sağlarken aynı zamanda bireyin kendine ve topluma dair olumlu katkılarda bulunması için kapı aralamaktadır. Hızla değişen hayat tarzı bilim ve teknolojiadaki ilerlemeler ile sanayi ve üretim- tüketim koşullarındaki değişiklikler bazı değerlerin unutulmasına neden olmaktadır. Değerlerimizde meydana gelen bu çözümler ve değişimlerin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmada eğitimin rolü çok önemlidir. Özellikle çocukların şiddetten, artan sosyal problemlerden ve birbirlerine olan saygı eksikliğinden, hoşgörüsüzlükten daha fazla etkilendikleri bir gerçektir (Kolaç, 2010: 195-196).

Bir toplumun kültürüne ait davranışlar o kültürün değerlerini meydana getirmekte ve bu durum, her toplumun kendine özgü değerlerinin oluşmasına katkı sağlamaktadır (Kolaç, 2010: 194). Değerler neyin yanlış, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirlemeye yarayan ölçütlerdir (Çetin, 2004; Sağnak, 2004). Bu ölçülerin kuşaktan kuşağa aktarılması noktasında değerler eğitimi kavramı ile karşılaşırız.

Eğitim bireylerin istenilen değerlere sahip olması ve bu değerleri davranış haline getirmesini sağlayacak bir etkileşim süreci sağlar. Bu sürecin içinde bireylerin okul yaşantısı çok önemlidir. Bireylerin değerleri kazanması sürecinin önemli bir kısmını okul yaşantısı oluşturur (Oğuz, 2012: 1310). Eğitim bireylerde, yaşantıları yoluyla davranış değişikliği meydana getirme sürecidir diyebiliriz. Buna göre eğitim, bireylerin doğumundan ölümüne kadar devam eden bir süreçtir. Bu süreçte bireylere çeşitli bilgi, beceri, tutum ve değerler kazandırılmaktadır. Eğitim, yeni kuşakların toplum yaşamına hazırlanırken, gerekli bilgi, beceri, tutum ve anlayışlar elde etmelerine ve kişilik geliştirmelerine yardımcı olma etkinliğidir (Karlı, 2003: 9).

Karlı'nın (2003: 9) belirttiği bu yardım etkinliklerinde klasiklerden yararlanılabilir. Çünkü klasik eserler, üzerinden çok zaman geçtiği halde değerini yitirmeyen, türünde örnek olarak gösterilen ürünlerdir. Klasik eserler yazıldıkları yüzyılların dil özelliklerini yansıttıklarından dolayı ortaokul öğrencilerinin anlama düzeylerine uygun olmadığından ders kitaplarında bulunmamaktadır. Ancak öğrencilere sanat zevki ve estetik anlayış kazandırarak, onların dil becerilerini geliştirmek, duygu ve düşünce dünyalarını zenginleştirerek, onlara olumlu davranışlar kazandırmak Türkçe eğitiminin temel amaçlarındandır.

MEB (2006: 1) 1739 Sayılı Millî Eğitim temel kanununun genel amaçlar bölümünde bireylere eğitim yoluyla kazandırılması gerek bazı değerlere şu şekilde değinilmektedir:

*1. "Türk Millî Eğitiminin genel amacı, Türk milletinin bütün fertlerini; Atatürk inkılâp ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk milletinin*

*millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasasının başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik; laik ve sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış hâline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek.”*

2. *“Beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek.”*

**Problem Durumu:**

Ürünlerin, fikirlerin, kültürlerin ve dünya görüşlerinin birbirlerini etkilemelerinden doğan bir uluslararası bütünleşme süreci olan küreselleşmenin kültürler üzerindeki olumsuz etkisini oldukça fazla hissettiğimiz bu dönemlerde, kültürel değerlerimizi korumak, sahip çıkmak, bu konuda bilinç ve duyarlılık oluşturmak milli varlığımız açısından son derece önemlidir. Küreselleşmenin yarattığı kültür yozlaşması ile değerlerin gölgede kalması veya unutulması süreci problem olarak görülmektedir.

**Yöntem:** Klasik eserlerin taranması metoduyla örneklerin tespiti ve örnekler üzerinde doküman analizi yapılmıştır.

**Bulgu ve Yorumlar**

Atabetü'l- Hakâyık'dan

*Biligidin urur men sözüme ula*

*Biligligke ya dost özünge ula*

*Bilig birle bulnur saadet yolu*

*Bilig bil saadet yolunu bula*

*Sünekke yilig teg erenke bilig*

*Eren körki akl ol sünekning yilig*

*Biligsiz yiligsiz sünek teg hali*

*Yiligsiz sünekke sunulmaz elig*

...

Günümüz Türkçesiyle

Bilgiden sözüme temel atarım.

Ey dost, bilgiliye yaklaşmaya çalış!

Saadet yolu bilgi ile bulunur.

Bilgi edin ve saadet yolunu bul.

Kemik için ilik ne ise insan için bilgi odur.

Insanın ziyneti akıldır, kemiğinki ise iliktir.

Bilgisiz (kimse), iliksiz kemik gibi boştur.

Iliksiz kemiğe kimse el uzatmaz.

Insan bilgisi ile tanınır.

Bilgisiz hayatta iken kaybolmuş sayılır.

Bilgili adam ölür, (fakat) adı kalır.

Bilgisiz sağ iken adı ölüdür.

Bilginin ağırlığını tartan kimseye göre

Bir bilgili bin bilgisize denktir.

Şimdi anlayarak ve sınyarak etrafa bakıver,

Bilgi kadar faydalı başka ne var?

Âlim bilgi ile yükseldi.

Bilgisizlik insanı aşağı düşürdü.

Bilgiyi ara, usanma; bil ki o hak resûl:

“Bilgiyi Çin’de bile olsa arayınız.” dedi.

Bilginin faydası ve bilgisiz olmanın kötülüğü hakkında düşünceler içeren bu şiir metninden, bilgi edinme değeri, bilgili olma değeri, akıl değeri çıkarılmaktadır. Böyle bir metin değerler eğitiminde orjinalinden kısa bir kısım örnek gösterilerek, altına çevirisi verilerek değerler eğitiminde kullanılabilir.

Koşma

*Yine geldi evvel bahar günleri,*

*Yüce dağlar yol olduğu zamandır.*

*Yalvaruben Hakk’a niyaz ettiğim,*

*Bülbül güle kul olduğu zamandır.*

*Hep ağaçlar uçmak donun giyerler,*

*Âşıklar da bülbüllere uyarlar,  
Suda kalmış şimdi taşlar kayalar,  
Hep ırmaklar sel olduğu zamandır.*

*Baharda açılır kırmızı güller,  
Şevke gelüp figan eder bülbüller,  
Bölük bölük seyre çıkar güzeller,  
Âşıkların del' olduğu zamandır.*

*Yine gürler bu yerlerin çığları,  
Acep Mevlâm güldürür mü ağları,  
Yeşil yaprak güller açar dağları,  
Ulu yollar bel olduğu zamandır.*

*Kul Mustafa gözden saçar jaleler,  
Arar bulamaz derdine çareler,  
Açılmıştır gonca güller laleler,  
Yeryüzünün al olduğu zamandır.*

Kayıkçı Kul Mustafa'nın bu koşmasından tabiat sevgisi değeri çıkarılabilir. Burada çeviriye bile gerek kalmadan bu klasik metnin aslından değerler eğitimi verilebilir.

Nabi, Hayriyye'den

Hüsn-i hulk ile gözet adabı

Gör hayatunda olan şadabı

edep sahibi olma, güzel ahlaklı olma değeri

...

Bi-sebep halk ile gavgâ itme

barışsever olma değeri

Terk-i bârû-yı müdârâ itme

...

Kimsenin aybını urma yüzine

Gûşunı bâb-ı kabul it sözüne

...

Hoşgörülü olma, duyarlılık, konuşana saygılı olma değerinin bulunduğu bu klasik metinden de değerler eğitimi verilebilir.

Semai

*Gönül gurbet ele çıkma,*

*Ya gelinir ya gelinmez.*



*Her dilbere meyil verme,*

*Ya sevilir ya sevilmez.*

*Yüğüktür bizim atımız,*

*Yardan atlattı zatımız,*

*Gurbet elde kıymatımız,*

*Ya bilinir ya bilinmez.*

*Bahçenizde nar ağacı,*

*Kimi tatlı kimi acı,*

*Gönüldeki derd ilacı,*

*Ya bulunur ya bulunmaz.*

*Deryalarda olur bahri,*

*Doldur da ver içem zehri,*

*Sunam gurbet elin kahrı,*

*Ya çekilir ya çekilmez.*

*Emrah der ki düştüm dile,*

*Bülbül figan eder güle,*

*Güzel sevmek bir sarp kale,*

*Ya alınır ya alınmaz.*

Erzurumlu Emrah'ın temkinli olma değerinin çıkarıldığı bu şiirinde, kişinin gurbette değerinin bilinip bilinmeyeceği ile ilgili tereddüt görülmektedir. Vatan değerinin de çıkarılabildiği bu klasik metin, değerler eğitiminde kullanılabilir.

#### *ATALAR SÖZÜ*

*Tut, atalar sözün kalbi selim ol,*

temiz kalpli olma değeri

*Gönülden gönüle yol var demişler.*

*Gider yavuzluğun tab'ı halim ol,*

*Sert sirke kabına zarar demişler.*

Yumuşak huylu olma değeri

*Her kâra uzatma elin eteğin,*

*Yelkovana döner âhir emeğin,*

Aç gözlü olmama değeri

*Nitekim göllerde şaşkın ördeğin,*

*Başın kor, kıçından dalar demişler.*

*Aldanma cihanın sakın varına,*

*Düşmeyegör onun ah u zarına,*

*Bugünkü işini koyma yarına,*

Zamanı iyi kullanma değeri

*Yar yıkıldığı gün tozar demişler.*

*Güneş balçık ile sıvanmaz ey dil,*

*Bî-zeban da olsa bellidir kâmil,*

Olgun olma değeri

*Kendinden gayrıyı beğenmez cahil,*

*Kendi çalar kendi oynar demişler.*

*Levnî nasihat pîrlerin böyle,*

*Durûb-ı emsâlden nazm ile söyle,*

*Meydan-ı hünerde ağırlık eyle,*

*Ağır bassa yeğni kalkar demişler.*

Ağırbaşlılık değeri

Görüldüğü üzere Levnî'nin bu şiirinden pek çok değere ulaşılabilinmektedir. Şiirin bölümlerinin karşısında bulunan değerlere ulaşmak için Farsça tamlamaların anlamlarını öğrencilere çevirmek yeterli olacaktır.

*NUTUK*

*İy özin insan bilen,*

*Var edeb öğren edeb.*

*İy edeb erkân bilen,*

*Var, edeb öğren edeb.*

*Gel Hakk'a olma âsî,*

*Ta gide gönlün pası,*

*Dört kitabûn ma'nîsi,*

*Var, edeb öğren edeb.*

*Gaflet içünden uyan,*

*Edebsüz olma iy cân,*

*Ebeddür asl-ı îmân,*

*Var, edeb öğren edeb.*

*Edeb gerekdür kula,*

*Tâ işi temiz ola,*

*Edebsüz girme yola,*

*Var, edeb öğren edeb.*

*Kaygusuz Abdâl uyan,*

*Aşkı bil ışka boyan,*

*Şöyle demişdür diyen,*

*Var, edeb öğren edeb.*

Edeb değeri, kendini bilme, hadsizlik etmeme değerini veren bu klasik metin yine öğrencilerin anlayabilecekleri sadeliktedir.

*Leyla İle Mecnun*

*Bir niçe zarîf-i hutta-i Rûm*

*Rûmî ki didük kazıyye malûm*

*Hem ilm feninde nükte-dânlar*

*Hem söz revîşinde dür-feşânlar*

*Kim eyler idi dekâyık-ı râz*

*Şeyhî'den ü Ahmedî'den âgâz*

*Kim söyler idi ögüp kelâmı*

*Evsâf-ı Halîli vü Nizâmî*

*Bilmişler idi ki hüsn-i güftâr*

*Kadrün kaderince mende hem var*

*Çün var idi mestlikde lâfûm*

*Kim anlana sıtkum u hilâfûm*

*Men hasteni itdiler nişâne*

*Bir reng ile tîr-i imtihâna*

*Lutf ile didiler ey suhan-senc*

*Fâş eyle cihâna bir nihan genc*

Günümüz Türkçesiyle

Rum (Anadolu) ülkesinin birkaç zarif insanı; Anadolulu dedik ya, mesele anlaşılıyor.

Hem ilim sahasında ince manalara vakıftılar hem de söz söyleme yolunda inciler saçmakta idiler.

Kimi, sırlardan nükteler çıkarıyor, Şeyhî'den ve Ahmedî'den söze başlıyor,

Kimi Halîli ve Nizâmî'nin vasıflarını övüp duruyordu.

Anlamışlardı ki güzel söz söyleme kabiliyeti kudretimce bende de var.

Doğrularımın ve yanlışlarımın anlaşılması için benim mestlikte sözüm vardır.

Ben hastayı bir oyun ile imtihan okuna hedef yaptılar.

Nazikçe dediler ki ey söz üstadı! Dünyaya gizli bir hazine ortaya çıkarsana.

Sözü güzel söyleme değerinin vurguyla verildiği bu klasik metin örneği ile değerler eğitimi verilebilecektir. Değerler eğitiminde klasiklerin zaten birer değer oldukları düşünülürse bu açıdan değerler eğitimine yaklaşmak çok sağlıklı olacaktır.

*Irgandı Köprüsü: Bursa'nın bir çarşısı da Gök Dere'deki Irgandı Köprüsü üzerindedir ki sağlı sollu 200 kadar dükkândır. Hücrelerinin pencereleri, altlarından geçen Gök Dere'ye bakar. Bu köprü dükkânlarının üzeri, bütün tonoz kemerlerle yapılmış olup kurşunla kaplıdır. Bu köprü'nün iki başında kale kapıları gibi demir kapılar üzerinde mazgal delikleri vardır. Kapılar kapanırsa başka bir yerden Köprü'nün bir tarafı boştur. Han gibi misafirhane olup at bağlanır. Anadolu'da, Arabistan'da ve Acemistan'da bir gözlü, meşhur, göğe yükselmiş büyük köprülerin biri de budur.*

*Irgandı Köprüsü'nün yapılmasının sebebi:*

*Türkçede "ırgandı", "sallandı" manasındadır. 729 yılında Orhan Gazi, Bursa'yı fethetmiştir. O sırada Tanrı uğruna savaşan yiğitlerden biri, hamama giderken bu köprü yerinde "Çıkayım mı, geleyim mi?" gibi bir ses işitir. Gazi hemen kılıç çekip "Çık bakalım, ne yapabilirsin?" diyerek sesin geldiği yere bir kılıç vurunca vurduğu yerden gürleyip büyük bir hazine meydana çıkarak yer ırgalanıp sallanır, sarsılır. Gazi hayrette kalarak şaşırır, iki yanına bakarak ne görse iyi? Derenin içi Kıdafa sikkeli altınlarla dolu. Hemen koşarak Orhan Gazi'ye başından geçenleri anlatır. O da: "Ne hayır ettin? Allah sana kısmet etmiş. Git, Bursa'da hayrata sarf et." diye emreder. Savaşçı, bütün malı evine taşıyarak onda birini devlet hazinesine verdikten sonra kalanı ile büyük bir köprü yaptırır, işte Irgandı Köprüsü denmesinin sebebi budur. Bursa'nın içinde ve dışında küçük büyük 40 kadar köprü vardır. Çarşılarında, dükkânlar üzerinde üzüm asmaları olup salkım salkım üzüm avizeleriyle süslüdür. Baştan başa asmalarla bezenmiş pazarlardır. Bazı meydancıklarda çınar ve salkım söğütlerle süslü sokakları vardır. Bu şehir öyle cennet bağı gibi bahçeli bir şehirdir ki "47.000 kadar bağ, bahçe, bostan, gülistanı vardır." diye yazılmıştır. Aşağı şehrin her evinde birer ağaçlı bahçe bulunduğu gibi her birinde de mutlaka havuz ve şadırvan vardır.*

Evliya Çelebi'nin klasik eseri Seyahatnameden alınan bu bölümden yaşadığı çevreyi tanıma, çevreye duyarlı olma değeri, kültür unsurlarını öğrenme değeri çıkarılmaktadır.

*Bilmez insan kadrini âlemde insan olmayan  
Zülfün dil vermeyen bilmez gönül ahvalini  
Anlamaz hal-i perişanı perişan olmayan*

*Rızkına kaani olan karuna minnet eylemez*

*Âlemin sultanıdır muhtaç-ı sultan olmayan*

...

*Ziya Paşa*

Ziya Paşa'nın şiirinden alınmış bu bölümden, empati, duyarlılık, aza kanaat etme, sabretme, ilkeli olma değeri çıkarılmaktadır.

### **Sonuç ve Öneriler**

Örneklerde görüldüğü üzere klasikler içerisinde pek çok değeri barındırmaktadırlar. Bu örneklerden hareketle yüzyıllar içerisinde daha pek çok örneği bulunan klasiklerle millî ve evrensel değerlerin kazandırılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Milli değerlerini özümsemiş, evrensel değerleri kazanmış bir neslin yetiştirilmesinde medeniyetin beşiği olan Anadolu'da yüzyıllar önce sevgi, barış, hoşgörü mesajları veren düşünür ve şairlerimizden yararlanmalıdır diyen Kolaç'ın (2010: 193) da belirttiği üzere, yüzyıllar öncesinden süzülüp gelen kültür unsurlarını barındıran bu örneklerden yararlanılması gerektiği aşıkardır. Tarihi edebi değeri olan klasiklerin değerler eğitiminde kullanılması bu yönüyle değerler eğitimine güç verecek, değerler daha verimli öğretilabilecektir.

Değerler toplumun birikiminin nesilden nesile aktarılarak varlığını koruyan ve o toplumdaki kültürün devamlılığını sağlayan kavramlardır. Bu nedenle değerler eğitimi çalışmaları informal eğitimlerin yanında planlanmış eğitim öğretim ortamlarına dayalı formal eğitim aracılığı ile kazandırılmaya çalışılmalıdır. Bunun için bütün disiplinlerden yararlanılmalı özellikle Türkçe öğretim programlarında bu konu üzerinde durulmalıdır.

Değerlerin geçmişten gelen birikimlerin sonucu meydana geldiğini dile getirmiştik bu nedenle de değerler eğitimi sadece güncel ve nesir türü metin örnekleriyle değil yine değerler gibi geçmişten süzülüp gelen divan edebiyatı şiir örneklerinden faydalanılarak da öğrencilere seviyelerine uygun örnekler sunulmalıdır.

Değerler eğitimi sadece okul hayatı ile sınırlı kalmadan hayatın içindeki sosyal öğrenme ortamlarında da gerçekleştirilebilir. Değerler eğitimi okul çatısı altında alan-branş sınırlaması olmadan tüm öğretmenlerin sorumluluğunda ve derslerin kazanımlarına paralel olarak planlı etkinliklerle gerçekleştirilmelidir.

Değerler eğitimi soyut bir kavram olduğu için bireylerin bu süreçte en uygun örneklerle karşılaştırıldığı öğrenme ortamları düzenlenmelidir. Bireylere kazandırılmak istenilen değerlerin tek bir metin ve nesir türü (hikâye, roman vs. gibi) ile açık veya örtük mesajlar ilettiği görülmektedir. Bunların dışında şiir türüyle de değerlerin kazandırılabilceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Yapılandırmacı eğitim felsefesi gereği bireylere mesajı açıkça iletmek yerine bireye verilmek istenen mesaj sezdirilerek öğretilmelidir. Bunun için de klasik eserlerle değerler eğitimi verilmesi gerekmektedir. Bu kültür aktarımının kuşaktan kuşağa geçirilmesine imkan sağlayacaktır. Klasiklerle değerler eğitiminin verilmesi ve eğitimin içerisinde özellikle şiir türüne ağırlık verilmesi, öğrencilerin bu örneklerde lirizmi, estetik güzelliği tatmaları ve sözün etkili kullanılarak duygu ve düşüncelerin dile getirilebilmesini fark edebilmelerini sağlar.

## KAYNAKÇA

- Arat, Reşit Rahmeti. (1992). Atebetü'l Hakâyık. Ankara.
- Atsız, H. Nihal. (1991). Evliya Çelebi'den Seçmeler, İstanbul, 1991.
- Çetin, Ş. (2004). Değişen Değerler ve Eğitim. *Milli Eğitim Dergisi*, 161, 5-16.
- Doğan, Muhammed N. (1996). Leyla ile Mecnun, İstanbul.
- Karaalioglu, Seyit K. (1984). Ziya Paşa Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınevi.
- Karslı, Mehmet. D. (2003). Öğretmenliğin Temel Kavramları, Öğretmenlik Mesleğine Giriş. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Kolaç, E. (2009). Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma, Bilinç ve Duyarlılık Oluşturmada Türkçe Eğitiminin Önemi. *Milli Folklor*, 82, 19-31.
- Kolaç, E. (2010). Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Değerler ve Hoşgörü Eğitimi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 193-208.
- MEB. İlköğretim Türkçe Dersi (6-8) (2005). Öğretim Programı ve Kılavuzu. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- MEB (2006). İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı, Ankara.
- MEB (2009). İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı Ve Kılavuzu (1- 5. Sınıflar). Ankara: Devlet Kitapları Basım Evi.
- Sağnak, M. (2004). Örgütlerde değerler yönünden birey örgüt uyumu ve sonuçları. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 37, 72-95.
- Oğuz, E. (2012). Öğretmen Adaylarının Değerler ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12, 1309-1325.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.
- Yener, Cemil. (1989). Türk Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul.







**NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ  
YAYINLARI**

ISBN: 978-605-4163-25-0



9 786054 163250