



**BARTIN
ÜNİVERSİTESİ**

**BARTIN
UNIVERSITY**

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Sayı/Number: 1

Cilt/Volume: 10

2025



Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi

Bartın University
Journal of Faculty of Letters

ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 1
Haziran/June 2025

BARTIN

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 10, Sayı: 1
Haziran 2025
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 10, Number: 1
June 2025
BARTIN – TURKEY

Sahibi / Owner

Bartın Üniversitesi Adına
Prof. Dr. Ahmet AKKAYA (Rektör)

Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Macit BALIK

Editör Yardımcıları / Assistants of Editor

Dr. Öğr. Üyesi Özge ÖZBAY KARA
Öğr. Gör. Dr. Alp Eren DEMİRKAYA

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Berna FİLDİŞ (Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih GENCER (Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin YILDIRIM (Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Tania TODOROVA (University of Library Studies and Info. Tech.-Bulgaristan)
Prof. Dr. Balkiya KASSYM (Abay Kazak Millî Pedagoji Üniversitesi - Kazakistan)
Doç. Dr. Galina MİSKİNIENE (Vilnius Üniversitesi- Litvanya)
Doç. Dr. Alemdar BAYRAMOV (Bakü Devlet Üniversitesi-Azerbaycan)
Doç. Dr. Ahmet ALTAY (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Fatma BAĞDATLI ÇAM (Arkeoloji Alan Editörü)
Doç. Dr. Sevda KAMAN (Türk Dili ve Edebiyatı Alan Editörü)
Doç. Dr. Kürşat Şamil ŞAHİN (Türk Dili ve Edebiyatı Alan Editörü)
Doç. Dr. Alkan ÜSTÜN (Sosyoloji Alan Editörü)
Doç. Dr. M. Cem ODACIOĞLU (İngilizce Mütercim ve Tercümanlık Alan Editörü)
Doç. Dr. Ersin ÇİLEK (Arapça Mütercim ve Tercümanlık Alan Editörü)
Doç. Dr. Mustafa MUTLU (Tarih Alan Editörü)
Doç. Dr. Huriye ÇOLAKLAR (Bilgi ve Belge Yönetimi Alan Editörü)
Dr. Öğr. Üyesi Mine DİLEK (Tarih Alan Editörü)
Dr. Öğr. Üyesi Dursun ÜNÜVAR (Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Alan Editörü)
Dr. Öğr. Üyesi Abdül Halim VAROL (Sanat Tarihi Alan Editörü)
Dr. Öğr. Üyesi Gamze UYKUCU ARMUTÇUOĞLU (Psikoloji Alan Editörü)
Dr. Öğr. Üyesi İrem ASLAN SEYHAN (Felsefe Alan Editörü)

Ön İnceleme ve İletişim / Pre-evaluation and Communication

Arş. Gör. Sümeyya ARICAN (Koordinatör ve Dil Kontrolü)
Arş. Gör. Dilan POLAT (Dergi Yazım Kuralları Kontrolü)
Arş. Gör. Dr. Hasan ÖZTÜRK (Dergi Yazım Kuralları Kontrolü)
Arş. Gör. Sema ÜNÜVAR (Gramer ve Dil Kontrolü)
Arş. Gör. Bedirhan Berk ORAN (İngilizce Gramer ve Dil Kontrolü)
(edebiyatdergi@bartin.edu.tr)

Yabancı Dil Danışmanı / Foreign Language Adviser

Doç. Dr. Anıl ÇELİK

Dizgi / Composition

Arş. Gör. Sait ÇİL

Kapak Tasarımı / Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Özge ÖZBAY KARA

Adres / Address

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE

e-mail: edebiyatdergi@bartin.edu.tr

Telefon / Phone: (0378) 223 54 77 / 223 54 86

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fatma AÇIK	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Bâki ASİLTÜRK	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Selahaddin BEKKİ	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Arif BİLGİN	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Nergis BİRAY	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa HİZMETLİ	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK	(Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Abide DOĞAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Halûk Harun DUMAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Öztürk EMİROĞLU	(Varşova Üniversitesi-Polonya)
Prof. Dr. Hacı Mustafa ERAVCI	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan ERDEM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilek ERGÖNENÇ AKBABA	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa GENÇER	(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah KARA	(Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Sefer Yetkin IŞIK	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Fevzi KARADEMİR	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	(Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah KÖK	(Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin MACİT	(Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL	(İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersin ÖZARSLAN	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk ÖZDAĞ	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakan POYRAZ	(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal SAMBUR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali TEMİZEL	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Funda TOPRAK	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Faruk TOPRAK	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih TUR	(Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal TUZCU	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sema UĞURCAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU	(Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Aslı YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip YILDIRIM	(Uşak Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AKKAYA	(Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Yenal ÜNAL	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Alsou KAMALİEVA	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüdayar CİHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ensar ÇETİN	(Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe DEMİR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mitat DURMUŞ	(Kars Kafkas Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman DÜZGÜN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet EFİLOĞLU	(Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat ELMALI	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Selma GÜLSEVİN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut GÜN	(Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Galip GÜNER	(Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsemin HAZER	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Tuğrul KARA	(Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Akartürk KARAHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman ÖZBEK	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Barış SARIKÖSE	(Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Berdi SARIYEV	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Emin ŞEN	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacer TOKYÜREK	(Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Özden YALÇINKAYA ALKAR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Habibe YAZICI ERSOY	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat CERİTOĞLU	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa SARI	(Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Üyesi İbrahim Ethem ARIOĞLU	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Oğuzhan AYDIN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Üyesi Erol KUYMA	(Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Üyesi Serpil SOYDAN	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Adem KOÇ	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşehan Deniz ABİK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Bırsel ORUÇ ASLAN	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Hamit COŞKUN	Bolu Abant Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut ŞEN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Metin BECERMEN	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Aybüke Betül DOĞAN	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe ERTUŞ	Hakkari Üniversitesi
Doç. Dr. Celal ASLAN	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ebru ÖZGÜN	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Halil ADIYAMAN	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. Hanife ALKAN ATAMAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÖZEREN	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Neşe COŞKUN ÖZTURAN	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Nurdan KÜÇÜKHASKÖYLÜ	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KABADAYI	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Seçil ÖZDEMİR	Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN	Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Şule GÜMÜŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Tolga ÇAKMAK	Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Turgay KABAK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Zehra TAŞKIN	Hacettepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Burcu SIBIÇ	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ceren SELVİ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gözde GÜNGÖR	Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülsen ÇANKAL	Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi N. Tayyibe ATEŞ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Öznur GÖÇMEN	Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ragıp MUHAMMED	Ege Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zahide PARLAR	İnönü Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Alp Eren DEMİRKAYA	Artvin Çoruh Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Talha TURHAN	Erciyes Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Erkin SARI	Selçuk Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Mıhrıcan AYNACI ÇOLAK	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Oğuzhan AVAN	Millî Eğitim Bakanlığı
Arş. Gör. Ökkeş HENGİL	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

TARANDIĞIMIZ İNDEKSLER

Dergimiz **MLA, Arastirmax, ESJI, Sobiad, İSAM, İdealonline, Acarindex, Road** ve **Academindex** indekslerinde taranmaktadır. Dergimiz bir sonraki sayıdan itibaren **EBSCO** dizininde taranmaya başlayacaktır. **Index Copernicus, Asos Index, CiteFactor** ve **DRJI** dizinleme başvuruları yapılmış olup süreç devam etmektedir. Ayrıca **ULAKBİM** veri tabanı başvurusu için çalışmalara başlanmıştır.

INDEXES

Our journal is indexed in **MLA, Arastirmax, ESJI, Sobiad, İSAM, İdealonline, Acarindex, Road** and **Academindex**. Starting with the next issue, our journal will be indexed in **EBSCO**. **Index Copernicus, Asos Indeks, CiteFactor** and **DRJI** indexing applications have been made and the process is ongoing. Additionally, work has begun on the **ULAKBİM** database application.

MLA International Bibliography



Arastirmax



SOBİAD



İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi)



İDEALONLINE



ROAD



ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)



Acarindex



Academindex



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden
(s.1)

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Cihan ÇAKMAK

Türkiye Türkçesi, Rusça ve Türkmencedeki
Meslek Adlarına Ait Söz Varlığı
(s. 3-34)

Vocabulary Of Occupational Names in Turkey,
Russian And Turkmen Language
(p. 3-34)

Serpil SOYDAN

Garâibü's-Sıgar'da Közgü Kavramının Eş
Dizimlilik ve Kavram İlişkisi
(s. 35-56)

Collocation And Concept Relationship Of The
Concept Of Közgü in Garâibü's-Sıgar
(p. 35-56)

Sarah ZANETİ, İnci BOYACIOĞLU

Ebeveynler Dinleyici Olduğunda Türk Çocukları
Arasında Algılanan Anı Paylaşım İşlevlerinin
Olay Merkeziyeti ve Öz-Şefkat İlişkisi Üzerindeki
Aracılık Etkilerinin Araştırılması
(s. 57-78)

Investigating the Mediating Effects of Perceived
Memory-Sharing Functions on Event Centrality
and Self-Compassion Relationship Among
Turkish Children When Parents Are the
Listeners
(p. 57-78)

Turgay KABAK

Bir Antik Kent Uzuncaburç'ta Hayaletler ve
Hayaletli Mekânlar İle İlgili Anlatılar
(s. 79-94)

Narratives About Ghosts and Haunted Places in
Uzuncaburç, An Ancient City
(p. 79-94)

Melek SARI GÜVEN, Senanur YARIŞ

Kültür, Komşuluk ve Normalleşme Söylemleri
Üzerinden Türkiye'deki Ermeni Algısı: Bursa
Örneği
(s. 95-108)

Armenian Perception in Türkiye Through
Culture, Neighborhood and Normalization
Discourses: Example of Bursa
(p. 95-108)

Büşra BİLGİN

Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi
Olmaklık
(s. 109-124)

The Be Own in Thinking Of Soren Kierkegaard
(p. 109-124)

İrem HATIL

*İntikamın İzleri: Tanzimat Romanlarında Adalet
Ve Hesaplaşmanın Yansımaları*
(s. 125-140)

*Traces Of Vengeance: Reflections Of Justice And
Confrontation In Tanzimat Novels*
(p. 125-140)

Dzhennet BEİBUDOVA

*Türkçe ve Ukraynacada Hitaplarda Duygusal ve
Toplumsal Yansımalar (Hayvan İmgeleri Örneği)*
(s. 141-160)

*Emotional and Social Reflections in Forms of
Address in Turkish and Ukrainian (The Case of
Animal Imagery in Turkish and Ukrainian)*
(p. 141-160)

Rahma Ibrahim Mohammed ABDULATIF

*Mısır Arapçasında Organ Adlarıyla Kurulmuş
Bazı Deyimler ve Türkçedeki Karşılıkları*
(s. 161-182)

*Some Idioms Established with Organ Names in
Egyptian Arabic and Their Equivalents in
Turkish*
(p. 161-182)

Nigar Dilşat KANAT

*Âşıklık Geleneğinin Televizyon İzleyicisiyle
Buluşması: TRT “Saz ile Söz ile” Programı Örneği*
(s. 183-206)

*The Meeting of the Tradition of Minstrelsy With
the Television Viewers: The Example of the TRT
“Saz ile Söz ile” (With the Saz and the Speech)
Program*
(p. 183-206)

Selda DOĞAN

*19. Yüzyıla Ait Bir İncil’de Bulunan “Din ve
İnanç” İfade Eden Eş Dizimler*
(s. 207-236)

*Collocations Expressing ‘Religion and Belief’ in a
19th Century Bible*
(p. 207-236)

Seval KOCAER

*Ağ Gelin Efsanesi ve Taş Kesilme Motifinin
Psikolojik Ve Sosyal Açıdan İncelenmesi*
(s. 237-252)

*The Legend Of The Ağ Gelin and Stone Cutting
Motifpsychological and Social Analysed From
The Perspective Of*
(p. 237-252)

Melike EŞ

*Varoluşçu Edebiyat Bağlamında Vüs’at O.
Bener’in “İlki” Adlı Öyküsünün Çözümlemesi*
(s. 253-270)

*Analysis of Vüs’at O. Bener’s Story “The First” in
the Context of Existential Literary Theory*
(p. 253-270)

DERLEME MAKALELER / REVIEW ARTICLES

Cemile ŞEKER, Deniz ÇINAR

*Dijital Dönüşüm Çağında Liderlik: Turizm
Organizasyonlarında Kalabalık Yalnızlık ve
Dijital Bağımlılıkla Mücadele*
(s. 271-284)

*Leadership in the Age of Digital Transformation:
Addressing Crowded Loneliness and Digital
Dependency in Tourism Organizations*
(p. 271-284)

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 10, Sayı: 1
Haziran 2025
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 10, Number: 1
June 2025
BARTIN – TURKEY

Ufuk SARIGÜL

Çocukların Suça Sürüklenmesinde Sosyal
Psikolojik Faktörler: Gözden Geçirme Çalışması
(s. 285-296)

Social Psychological Factors In Juvenile
Delinquency: A Review Study
(p. 285-296)

KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

M. Selda KARAŞLAR

Türkçenin Eğitimine Emek Verenler (1839-
1938)
(s. 297-304)

Those Who Contributed to the Education of
Turkish (1839-1938)
(p. 294-304)

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 10, Sayı: 1
Haziran 2025
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 10, Number: 1
June 2025
BARTIN – TURKEY

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergi ekibi olarak bu sayıyla birlikte 10. yılımızı tamamlamanın gurur ve heyecanı içindeyiz. Dergimiz bu sayısında da amaç ve kapsamına uygun olarak sosyal bilimler ve filolojinin farklı alanlarından yetkin makaleleri içeriyor. BARED'in Haziran 2025 - 10/1 sayısında sosyolojiden tarihe, felsefeden halkbilimine, Türk lehçelerinden yeni Türk edebiyatı sahasına varan geniş bir yelpazede 15 araştırma ve derleme makalesinin yanı sıra bir de kitap incelemesi yer almaktadır. Her zaman olduğu gibi yeni sayımızın yayımlanma sürecinde kıymetli emekleri olan editör yardımcılarımız, alan editörlerimiz, hakemlerimiz ve yazarlarımıza, dergimizin ön inceleme ve sekretarya, Türkçe ve İngilizce dil editörlerine, mizanpaj editörüne ve ilgili tüm kurullarımıza teşekkürü borç bilirim.

Prof. Dr. Macit BALIK
Editör

Türkiye Türkçesi, Rusça ve Türkmencedeki Meslek Adlarına Ait Söz Varlığı*

Cihan ÇAKMAK**

Araştırma Makalesi

*Bu makale, yazarın Türkmen Türkçesi Konu Çözümlemeli Söz Varlığı (Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010) başlıklı yüksek lisans tezinden kısmi değişiklikler ve eklemeler yapılmak suretiyle yazılmıştır.

*Prof. Dr. Cihan Çakmak
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-2255-4712
E-posta: cihan.cakmak@gop.edu.tr

Başvuru Tarihi: 11.05.2025
Kabul Tarihi: 13.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Çakmak, C. (2025). "Türkiye Türkçesi, Rusça ve Türkmencedeki Meslek Adlarına Ait Söz Varlığı". BUEFD, 10(1), 3-34.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1697180>

ÖZET

Türkçe, asırlar boyu konuşulan ve yazılı eserler veren dünyanın en köklü dillerinden biridir. Orta Asya bozkırlarında çok sayıda devlet kurmuş, askeri alanda pek çok fetih gerçekleştirmiş Türkler, dillerini ve kültürlerini de geniş coğrafyalara yaymışlardır. 8 ve 11. yüzyıllar arasında tek bir koldan ilerleyen Türk dili, özellikle Karahanlı döneminden itibaren çeşitli kültür dairelerinin etkisiyle birtakım ses farklılıklarına uğrayarak lehçeleşmeye başlamıştır. Tarihi olarak Kıpçak, Karluk ve Oğuz olarak üç koldan devamlılığını sağlayan Türk dili batı kolunun önemli temsilcilerinden Türkmençe ile varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Türkmençe sahip olduğu önemli fonetik ve morfolojik özelliklerle çağdaş Türk lehçeleri arasında önemli bir konumdadır. Sahip olduğu kültürel zenginliğin izlerini dil özelliklerinde de barındıran Türkmençe, söz varlığı bakımından dikkat çekicidir. Bu çalışmada Türkiye Türkçesi, Rusça ve Türkmen Türkçesinin en kapsamlı üç sözlüğü taranmak suretiyle Türkmençenin meslek alanına ait söz varlığı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk olarak Türk Dil Kurumu yayını olan Türkçe Sözlük'te mesleklere ait söz varlığı A'dan Z'ye taranmış, elde edilen madde başları alt alta alfabetik olarak kaydedilmiştir. Daha sonra ilgili madde başlarının Türkçe-Rusça Sözlük ile mukayese edilerek önce Rusça'sı bulunmuş, ardından Büyük-Rusça Türkmençe Sözlük vasıtasıyla Türkmençesi tespit edilmiştir. Çalışmanın sonunda mesleklere ait söz varlığı, kelime yapım yolları ile Rusça ve Türkmençe kullanım oranlarıyla birlikte kaydedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Türkçesi, Türkmençe, meslekler, söz varlığı.

Vocabulary Of Occupational Names in Turkey, Russian and Turkmen Language*

Cihan ÇAKMAK**

Research Article

*This article was written based on the author's master's thesis titled 'Turkmen Turkish Topic-Based Vocabulary Analysis' (Ege University, Institute of Social Sciences, 2010), with some modifications and additions.

**Prof. Cihan Çakmak
Tokat Gaziosmanpaşa University

ORCID: 0000-0002-2255-4712
E-mail: cihan.cakmak@gop.edu.tr

Submitted Date: 11.05.2025

Accepted Date: 13.06.2025

Published Date: 20.06.2025

ABSTRACT

Turkish is one of the world's most deeply rooted languages, spoken for centuries and enriched with a vast body of written works. The Turks, who established numerous states across steppes of Central Asia and carried out many military conquests, also spread their language and culture across wide geographies. Between the 8th and 11th centuries, the Turkish language developed along a single branch. However, starting from the Karakhanid period, it began to diverge into dialects under influence of various cultural spheres, undergoing certain phonetic changes. Historically, the Turkish language has maintained its continuity through three main branches: Kipchak, Karluk, and Oghuz. Among these, Turkmen Language, a significant representative of western branch, has survived to present day. With its distinctive phonetic and morphological features, Turkmen Language holds an important position among modern Turkic dialects. Reflecting its rich cultural heritage, Turkmen Language is also notable in terms of vocabulary. In this study, the vocabulary of Turkmen related to field of professions has been identified by scanning the three most comprehensive dictionaries of Turkish, Russian, and Turkmen Language. First, profession-related vocabulary in the Turkish Dictionary published by Turkish Language Association was scanned from A to Z, and headwords obtained were recorded alphabetically. Afterwards, the Russian version of the relevant articles was first found by comparing them with the Turkish-Russian Dictionary, and then the Turkmen version was determined through the Grand-Russian Turkmen Dictionary. In the final section of study, professional vocabulary is recorded along with word formation processes and usage rates in Russian and Turkmen.

Keywords: Turkish Language, Turkmen Language, professions, vocabulary.

Citation: Çakmak, C. (2025).
"Vocabulary Of Occupational Names
in Turkey, Russian and Turkmen
Language". *BUEFD*, 10(1), 3-34.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1697180>.

Giriş

Dil, insanlar arasında iletişim kurmanın en önemli aracıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerden biri olan dil, bir medeniyetin kültür taşıyıcısı olma işlevini de her daim yerine getirmektedir.

Bir dilin temelini oluşturan en önemli öğelerden biri sahip olduğu söz varlığı unsurlarıdır. Konuşurları tarafından üzerine eklene eklene adeta bir kültür katmanı şeklinde biriken ve sonraki kuşaklara aktarılan adetler, gelenek görenekler, deyimler, atasözleri, meslek adları, giyim kuşam malzemeleri, araç gereçler, zaman adları, dini kavramlar, soyut adlandırmalar, tarım aletleri, yiyecek ve içecekler gibi çok sayıda başlık altında ele alınabilecek bir dile ait söz varlığı, o dilin zenginliğini ortaya koyan en önemli kültür öğelerinden biridir.

Bir dilin söz varlığını oluşturan unsurlardan biri de meslek adlarıdır. Meslekler, insanların gündelik yaşantılarına göre şekillenmiş ve ihtiyaçları doğrultusunda çeşitlenmiştir. Ait olduğu toplumun sosyoekonomik durumu başta olmak üzere coğrafyası, yönetim şekli, iklimi, bitki örtüsü, toprak özellikleri ve toplumsal ihtiyaçlar mesleklerin ortaya çıkışında etkili olmuştur (Doğan, 2020, s. 650). Belli bir toplum hakkında çok sayıda kapsamlı bilgi sahibi olmamıza imkân tanıyan meslekler, insanların gündelik hayatına dair pek çok detaya ulaşmamıza da olanak tanır. Söz gelimi Akdeniz iklim kuşağında yer alan yerleşim yerlerinde denizcilik ve balıkçılık alanlarına ait meslekler yoğun olarak görülürken, bozkır veya çöl ikliminin hâkim olduğu bölgelerde ise tarım, hayvancılık ve avcılık gibi meslek kollarına daha sık rastlanır.

Günümüzde her biri kendi yazı dilini oluşturmuş çağdaş Türk lehçelerine yönelik söz varlığı çalışmalarının yapılması büyük önem arz etmektedir. Türk halkları arasında birtakım ses değişiklikleri dışında büyük oranda benzerlikler gösteren dilin söz varlığı, Türkçenin kollarının birbirine yakınlığını göstermesi bakımından da çok önemlidir.

Yöntem

Bu çalışmada Türkmencede görülen meslek adlarına ait söz varlığı listelenmiştir. Çalışmada öncelikle Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan Türkçe Sözlük (2005)'ten yararlanılarak A'dan Z'ye mesleklere ait söz varlığı alt alta ve alfabetik olarak listelenmiştir. Ardından Türkçe-Rusça Sözlük vasıtasıyla ilgili Türkçe madde başının Rusçası yanına yazılmıştır. Son aşamada ise Bolşoy Russko-Turkmenskiy Slovar adlı "Büyük Rusça-Türkmence Sözlük" kanalıyla ilgili madde başının Türkmencesine yer verilmiştir. Çalışma, bu yolla Türkçe, Rusça ve Türkmence (Türkiye Türkçesi > Rusça > Türkmen Türkçesi) olmak üzere üçlü ve karşılaştırmalı bir söz listesine dayanarak oluşturulmuştur. İncelemede mesleklere dair sadece isim kategorisi incelenmiştir. Çalışmada çeşitli meslek kollarına ilişkin toplam 1070 madde başı tespit edilmiştir. Kapsamın uzamaması amacıyla alfabetik listeden üçer adet meslek adı yazılmış, çalışmanın sonunda 1070 madde başının tamamının olduğu listeye Ek'ler kısmında yer

verilmiştir.

İncelemede 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla bağımsızlığını ilan eden ve bulunduğu coğrafya nedeniyle bir yandan Oğuz lehçesinin diğer yandan da Kıpçak Türkçesinin etkisinde kalan Türkmencedeki söz varlığının zenginliğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Mesleklere Dair Söz Varlığı Listesi

A

anahtarcı (TDK, 2005) > klyučnik Russko-Turetskiy Slovar (RTS, 1996) > açar saklayıcı Bolşoy Russko-Turkmenskiy Slovar (BRTS, 1986)

akıncı (TDK, 2005) > grabitel' (RTS, 1996) > talañçı (BRTS, 1986)

asansörcü (TDK, 2005) > liftyor (RTS, 1996) > liftçi (BRTS, 1986)

B

badanacı (TDK, 2005) > malyar (RTS, 1996) > reňkleyci (BRTS, 1986)

başöğretmen (TDK, 2005) > klassniy rukovoditel' (RTS, 1996) > klas yolbaşçısı (BRTS, 1986)

bilim adamı (TDK, 2005) > uçyoniy (RTS, 1996) > alım (BRTS, 1987)

C

cankurtaran (TDK, 2005) > izbavitel' (RTS, 1996) > xalasger, xalas edici (BRTS, 1986)

cevahirci (TDK, 2005) > yuvelir (RTS, 1996) > zerger; gızıl-kümüş önümlerini satıcı (BRTS, 1987)

cokey (TDK, 2005) > jokey (RTS, 1996) > çapıksuvar (BRTS, 1986)

Ç

çengi (TDK, 2005) > tantsovşçitsa (RTS, 1996) > tansçı, tans edici (BRTS, 1987)

çevirmen (TDK, 2005) > perevodçik (RTS, 1996) > tercimeçi (BRTS, 1987)

çöpçü (TDK, 2005) > musorşçik, uborşçik (RTS, 1996) > zibilçi, süpürici (BRTS, 1986), (BRTS, 1987)

D

davulcu (TDK, 2005) > barabanşçik (RTS, 1996) > depçi, deprekçi (BRTS, 1986)

demirci (TDK, 2005) > kuznets (RTS, 1996) > demirçi (BRTS, 1986)

döşemeci (TDK, 2005) > oboyşçik (RTS, 1996) > oboyçı (mebelleriň, yüzüne mata ve ş. m. zatlar çekyen ussa) (BRTS, 1986)

E

elçi (TDK, 2005) > posol (RTS, 1996) > baş ilçi (BRTS, 1987)

eleştirici (TDK, 2005) > kritik (RTS, 1996) > tankıtçı (BRTS, 1986)

etçi (TDK, 2005) > myasnik (RTS, 1996) > gassap, etçi (BRTS, 1986)

F

faytoncu (TDK, 2005) > izvozçik (RTS, 1996) > arabakeş, paytuncı (BRTS, 1986)

figüran (TDK, 2005) > statist, figurant (RTS, 1996) > statist (köpçülük saxnalarına gatnaşyan aktyor), derñev astındaki adam; figurant (BRTS, 1987), (BRTS, 1986)

filolog (TDK, 2005) > filolog (RTS, 1996) > filolog (filologiyadan spetsialist) (BRTS, 1986)

G

gardiyan (TDK, 2005) > tyuremnıy nadziratel' (RTS, 1996) > tussagxana gözegçisi (BRTS, 1987)

gemici (TDK, 2005) > matros, moryak (RTS, 1996) > deñizçi (BRTS, 1986)

genel sekreter (TDK, 2005) > general'nıy sekretar' (RTS, 1996) > baş sekretar' (BRTS, 1986)

H

hariciye nazırı (TDK, 2005) > ministr inostrannıx del (RTS, 1996) > daşarı işler ministri (BRTS, 1986)

hemşire (TDK, 2005) > meditsinskaya sestra (RTS, 1996) > meditsina sestrası (BRTS, 1986)

hostes (TDK, 2005) > styuardessa (RTS, 1996) > styuardessa (BRTS, 1987)

I

ırgat (TDK, 2005) > podyonşçik, batrak (RTS, 1996) > günlükçi, batrak (BRTS, 1987), (BRTS, 1986)

ırgatbaşı (TDK, 2005) > nadsmotrşçik (RTS, 1996) > garavul, gözegçi (BRTS, 1986)

ıtriyatçı (TDK, 2005) > parfyumer (RTS, 1996) > parfyumer (parfyumeriya önümçiliginiñ işgeri) (BRTS, 1987)

İ

illüzyonist (TDK, 2005) > illyuzionist (RTS, 1996) > illyuzionist, gözbağcı (BRTS, 1986)

ipek böcekçiliği (TDK, 2005) > şelkovodstvo (RTS, 1996) > yüpekçilik (BRTS, 1987)

iş adamı (TDK, 2005) > çelovek dela, delovey çelevok (RTS, 1996) > işceñ adam, iş bilyen adam (BRTS, 1986)

J

jeofizikçi (TDK, 2005) > geofizik (RTS, 1996) > geofizik (geofizikadan spetsialist) (BRTS, 1986)

jeolog (TDK, 2005) > geolog (RTS, 1996) > geolog (BRTS, 1986)

jokey (TDK, 2005) > jokey (RTS, 1996) > çapıksuvar (BRTS, 1986)

K

kalfa (TDK, 2005) > podmaster'ye (RTS, 1996) > ussanın kömekçisi, şegirt (BRTS, 1987)

kilimci (TDK, 2005) > kovrovşçitsa (RTS, 1996) > xalıcı ayal (gız) (BRTS, 1986)

kimyager (TDK, 2005) > ximik(RTS, 1996) > ximik (ximiyadan spetsialist) (BRTS, 1986)

L

laborant (TDK, 2005) > laborant (RTS, 1996) > laborant (BRTS, 1986)

lağımçı (TDK, 2005) > sapyor (RTS, 1996) > sapyor (BRTS, 1987)

lider (TDK, 2005) > lider (RTS, 1996) > lider, yolbaşçı (BRTS, 1986)

M

makinist (TDK, 2005)> ماشینist (RTS, 1996) > ماشینist (BRTS, 1986)

masör (TDK, 2005) > massajist, massajistka (RTS, 1996) > massajist, massajçı (BRTS, 1986)

müzisyen (TDK, 2005) > muzıkant (RTS, 1996) > sazanda, sazandar (BRTS, 1986)

N

nakkaş (TDK, 2005) > rezçik (RTS, 1996) > nağışlayıcı ussa, naggaş (BRTS, 1987)

nişancı (TDK, 2005)> strelok (RTS, 1996) > atıcı (BRTS, 1987)

nöbetçi (TDK, 2005) > dejurniy (RTS, 1996)> nobatçı (BRTS, 1986)

O

organizatör (TDK, 2005) > organizatör (RTS, 1996) > guramaçı (BRTS, 1986)

oryantalist (TDK, 2005) > orientalist, vostokoved (RTS, 1996) > orientalist, Gündogarı övrenici (BRTS, 1986)

otomobilci (TDK, 2005) > avtomobilist (RTS, 1996) > avtomobilçi (BRTS, 1986)

Ö

önder (TDK, 2005) > lider (RTS, 1996) > yolbaşçı (BRTS, 1986)

örgütçü (TDK, 2005) > organizatör (RTS, 1996) > guramaçı (BRTS, 1986)

öykücü (TDK, 2005) > rasskazçik (RTS, 1996) > xekayaçı (BRTS, 1987)

P

parkeci (TDK, 2005) > parketçik (RTS, 1996) > parketçi, parket ussası (BRTS, 1987)
pehlivan (TDK, 2005) > borets; bogatır (RTS, 1996) > pelvan; batır, pelvan (BRTS, 1986)

personel (TDK, 2005) > personal (RTS, 1996) > işgerler, personal (BRTS, 1987)

R

ressam (TDK, 2005) > xudojinik; xivopisets (RTS, 1996) > xudojnik, suratçı (BRTS, 1986)

romancı (TDK, 2005) > romanist (RTS, 1996) > romanlarıň avtorı (BRTS, 1987)

ruh bilgini (TDK, 2005) > psixolog (RTS, 1996) > psixolog (BRTS, 1987)

S

siyasetçi (TDK, 2005) > politik (RTS, 1996) > siyasetçi (BRTS, 1987)

sosyolog (TDK, 2005) > sotsiolog (RTS, 1996) > sotsiolog (BRTS, 1987)

sucu (TDK, 2005) > vodonos (RTS, 1996) > suvçı (BRTS, 1986)

Ş

şantör (TDK, 2005) > pevets (RTS, 1996) > aydımçı (BRTS, 1987)

şapkacı (TDK, 2005) > şlyapnik, şlyapoçnik (RTS, 1996) > şlyapaçı, şlyapa tikyen ussa (BRTS, 1987)

şarkıcı (TDK, 2005) > pevets (RTS, 1996) > aydımçı (BRTS, 1987)

T

tercüman (TDK, 2005) > perevodçik (RTS, 1996) > tercimeçi (BRTS, 1987)

terzi (TDK, 2005) > portnoy (RTS, 1996) > tikiñçi (BRTS, 1987)

tütüncü (TDK, 2005) > tabakovod (RTS, 1996) > temmekiçi (BRTS, 1987)

U

usta (TDK, 2005) > master; spetsialist (RTS, 1996) > master, ussa; spetsialist (BRTS, 1986), (BRTS, 1987)

uşak (TDK, 2005) > sluga (RTS, 1996) > xızmatker (BRTS, 1987)

uzay adamı (TDK, 2005) > kosmonavt, astronavt (RTS, 1996) > kosmonavt, astronavt (BRTS, 1986)

Ü

üretici (TDK, 2005) > proizvoditel' (RTS, 1996) > öndürici, döredici, işlep çıkarıcı (BRTS, 1987)

ürolog (TDK, 2005) > ürolog (RTS, 1996) > urolog (BRTS, 1987)

üzümcü (TDK, 2005) > vinogradar' (RTS, 1996) > üzümçi, üzüm ösdürüp yetiştirici (BRTS, 1986)

V

vardacı (TDK, 2005) > vaxtenniy (RTS, 1996) > vaxtada duryan nobatçı (BRTS, 1986)

veteriner (TDK, 2005) > veterinar (RTS, 1996) > veterinar (BRTS, 1986)

virtüöz (TDK, 2005) > virtüöz (RTS, 1996) > ökde, ussat sazanda (BRTS, 1986)

Y

yardımcı (TDK, 2005) > pomoşçnik (RTS, 1996) > kömekçi (BRTS, 1987)

yelkenci (TDK, 2005) > marsovoy (RTS, 1996) > marsovoy (BRTS, 1986)

yer bilimci (TDK, 2005) > geolog (RTS, 1996) > geolog (BRTS, 1986)

Z

zabıta (TDK, 2005) > politsiya (RTS, 1996) > politsiya (BRTS, 1987)

zanaatkâr (TDK, 2005) > remeslennik (RTS, 1996) > xünerment, ussa (BRTS, 1987)

zerzevatçı (TDK, 2005) > zelenşçik (RTS, 1996) > gök satıcı, gök önüm satıcı (BRTS, 1986)

Sonuç

1. Türkçe Sözlük, Türkçe-Rusça Sözlük ve Büyük Rusça-Türkmençe Sözlük taranarak Türkmencede kullanılan çeşitli meslek kollarına ait toplam 1070 madde başı tespit edilmiştir.

2. Madde başlarında ağırlıklı olarak Türkmençe karşılıklara yer verildiği gözlenmiştir. Bununla birlikte eğer bir mesleğin karşılığı madde başında Rus dilinde karşılandıysa mutlaka ilgili madde başının parantez içinde Türkmençe açıklaması yer almıştır: zaptiye > jandarmeriya; politsiya > jandarmeriya (burjuaz devletlerde: revolyutsion xerekete garşı göreşmek üçin xarbi esasta guralan devlet politsitasının goşunu); politsiya.

3. Toplam 1070 madde başından 255'i Rusça, 815'i ise Türkmençe söz varlığından oluşmaktadır. Bu durum toplam söz varlığı içinde %76 ile Türkmençe madde başının yoğun olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

4. Rusça kelimelerden oluşan mesleklerin ağırlıklı olarak ekonomi, hukuk, antropoloji, uzay bilimleri, güzel sanatlar, tıp ve mühendislik gibi teknik alanlardan oluştuğu gözlenmektedir. Türkmençe söz varlığından oluşan meslek kollarının ise tarım, hayvancılık, veterinerlik, el sanatları, avcılık gibi alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir.

5. Bilindiği üzere Türkiye Türkçesinde meslek ve uğraş ismi yapımında en çok kullanılan ekler -cı, -ci, -cu, -cü; -çı, -çi, -çu, -çü'dür. Oğuz sahasının bir diğer önemli kolu olan Türkmencede de Türkiye Türkçesinde olduğu gibi meslek ismi yapımında ilgili

isimden isim yapım eklerinden yoğun bir şekilde faydalanılmıştır. Malzemenin fazla olmasından ve kapsamın çok uzamaması için aşağıda söz konusu ekle yapılan madde başlarının bir kısmına yer verilmiştir:

açkıcı: yılmaycı, tekizleyici	betoncu: betoncu
ahlakçı: moralçı	bisikletçi: velosipedçi
akıncı: talañçı	boksör: boksçı
akortçu: düzüci	borazancı: turba çalıcı; surnaycı
ambarcı: ammarcı	borsacı: birjaçı
amele: işçi	bostancı: ekinçi, bossançı
anahtarcı: açar saklayıcı	bulucu: tapıcı
arayıcı: derñevçi, barlagçı	büfeci: bufetçi
arıcı: balcı	büyücü: gözbagçı
atçı: atçı	casus: razvedkaçı
avcı: avcı	cilacı: yılmaycı
avukat: aklavçı	çevirmen: tercimeçi
ayak satıcısı: lotokçı	çiçekçi: gülçi
ayıcı: ayu tutyan avcı	çizmeci: edikçi
aylakçı: günlükçi	çöpçü: zibilçi, süpürici
aynacı : aynaçı	çulha:dokmaçı
badanacı: reñkleyici	danışman: geñeşçi
bağcı: üzümçi	dansöz: tansçı
balıkçı: balıkçı	davulcu: depçi, deprekçi
bankacı: bank goyucu, kart paylayıcı	demirci: demirçi
basıcı: çapçı	denetçi: gözegçi
basketbolcu: basketbolçı	denizci: deñizçi
baskıcı: çapçı	derici: gönçi
başmakçı: paşmakçı, kövüşçi	desinatör: çizigçi

6. Türkmençe meslek ismi yapımında en çok kullanılan bir diğer yapım eki ise 71 madde başında kullanılan -lık, -lik, -luk, -lük ekleridir: avukatlık, aklavçılık, agalık, atçılık, avlamaklık, bagbanlık, bagbançılık cadılık, gözbagçılık, balçılık, bal arıçılık, üzümçilik gibi.

7. Türkmençe meslek adlandırmalarında Rusça kelimelerin yanı sıra Farsça eklerden de yararlanıldığı görülmektedir: -kār, -gār, -ger (bezirgân: sövdager, işçi: işger, uşak: xızmatker), -bân (bahçeci: bağban, bevvap: dervezeban) gibi.

8. Türkmençe meslek adı yapımında dikkat çeken bir diğer husus ise Rusça kelimelere meslek ismi yapımında getirilen -CI isimden isim yapım ekinin getirilmesidir. Örneğin velosiped “bisiklet” ismine +çi isimden isim yapım eki getirilerek yapılan velosipedçi “bisikletçi” kelimesi ile Rusça bufet “büfe” kelimesine eklenen +çi (bufetçi “büfeci”) isimden isim yapım eki buna iyi bir örnektir.

9. Son yıllarda söz varlığı çalışmaları gittikçe artan bir şekilde ilgi görmektedir. Bu bağlamda Türkçenin ortak bir kaynaktan geldiğini göstermesi ve benzerliklerin tespitinin sağlanması açısından söz varlığı çalışmalarının yaygınlaşması büyük önem taşımaktadır.

Kısaltmalar

TS	Türkçe Sözlük
RTS	Russko-Turetskiy Slovar
BRTS	Bolşoy Russko-Turkmenskiy Slovar

Kaynakça

Çakmak, C. (2010). *Türkmen türkçesi konu çözümlemeli söz varlığı*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Doğan, L. (2020). Türkmen atasözlerinde meslek adları, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (2), 648-664.

Komisyon (1986-1987). *Bol'şoy russko-turkmenskiy slovar'*. Moskva: Akademiya Nauk Turkmenskoy SSR İnstitut Yazıka i Literaturı imeni Mahtumkuli.

Komisyon (1994). *Turetsko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Multilingual.

Komisyon (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Ekler

Ek-1 Kelime Listesi

A

açkıcı > şlifoval'şçik > yılmaycı, tekizleyici
adliyecı > yurist > yurist
afsuncu > koldun > cadıgöy, gözbagcı
afsunculuk > koldostvo > cadılık, gözbagcılık
ağalık > gospodstvo > agalık
ağıtçı > plakal'şçitsa [po pokoyniku] > yas ağıcısı (*köne yas debi boyunça xakına aglap beryen ayal*)
ağlayıcı > plaksiviy > aglak
ahçı > povar kok > aşpez
ahlakçı > moralist > moralçı, edep-tertip övredici, övüt-nesixat berici
ajan > agent > agent
ajanlık > agenstvo > agentlik
akademisyen > akademik > akademik (*ılımlar akademiyasınıñ xakıkı çleni; depişli akademiya saylanan xudojnige, skul'ptora, alıma ve ş. m. berilyen at*)
akıncı > grabitel' > talañçı
akortçu > nastroyşçik (muzıkal'nıx instrumentoye) > düzüci
akrobat > akrobat > akrobat
akrobatlık > akrobatika > akrobatika (*gimnastikanıñ ve tsirk sungatınıñ bir görnüşi*)
aksesuarcı > butafor > butafor (*butaforiya yolbaşcılık edyen teatr işgeri*)
aktarıcı > çerepiçnik, krovel'şçik > üçek basıryan ussa, tamıñ üstüni yapıcı ussa
aktör > aktyor > aktyor
aktris > aktrisa > aktrisa
alkışçı > podxalim, podpevala > yarancañ, yaramsak
alşimist > alximik > alximik (*alximiya bilen meşgullanyan adam*)
altıncı (II) > yuvelir > zerger; gızıl-kümüş önümlerini satıcı
ambarcı > kladovşçik > kladovşçik, ammarcı
amele > raboçiy > işçi
anahtarcı > klyuçnik > açar saklaycı
anamalcı > kapitalist > kapitalist
anamalcılık > kapitalizm > kapitalizm
anatomist > anatom > anatom (*anatomiyaadan spetsialist*)
anketçi > interv'yuyer > interv'yuyer (*interv'yu alyan jurnalist*)
antikacı > antikvar > antikvar (*gadımı sungat predmetlerini, köne ve gıt, del kitaplari ve ş. m. toplayan adam; gadımı zatların satıgcısı*)
antrenör > trener > trener
antropolog > antropolog > antropolog (*antropologiyadan spetsialist*)
apreci > otdełoçnik > bezegçi adam
arabacı > izvoçnik > arabakeş
araştırmacı > issledovatel' > barlag geçirici, derñev geçirici
araştırma görevlisi > assistant > assistant
araştırmacı > issledovatel' > barlag geçirici, derñev geçirici
arayıcı > revizor > revizor, derñevçi, barlagçı
arıcı > pçelovod > balçı
arıcılık > pçelovodstvo > balcılık, bal arıcılık
arkeolog > arxeolog > arxeolog (*arxeologiyadan spetsialist*)
artist > artist > artist
artistlik > artistiçeskiy > artistlik
asansörcü > liftyor > liftçi
asistan > assistant > assistant
astrolog > astrolog > astrolog (*astrologiya bilen meşgul bolyan adam*)
astronom > astronom > astronom (*astronomiyadan spetsialist*)
astronot > astronavt > astronavt

aşçı > povar, kok > aşpez
 aşçıbaşı > şef-povar > baş aşpez
 aşçılık > povarskoye iskusstvo > aşpezlik sungatı
 atçı > konevod > atçı
 atçılık > konevodstvo > atçılık
 ateşbaz > artist; pirotexnik > artist; pirotexnik
 ateşçi > istopnik > ot yakyan adam
 atlet > atlet > atlet
 atomculuk > atomizm > atomizm
 avcılık > oxota > av, avlamaklık
 avukat > advokat > advokat, aklavcı
 avukatlık > advokatura > advokatlık, aklavçılık
 ayak satıcısı > lotoçnik > lotokçı, lotok satıcısı
 ayakçı > sluga > xızmatker
 ayakkabıcı > obuvşçik > ayakgap senagatının işçisi
 ayıcı > medvejatnik > ayu tutyan avçı
 aylakçı > podyonşçik > günlükçi
 aylıklı > pomesyaçnıy > aylık
 aynacı > zerkal'şçik > aynaçı
 aza > çlen > agza

B

badanacı > malyar > reñkleyci
 bağcı > vinogradar' > üzümçi, üzüm ösdürüp yetiştirici
 bağcılık > vinogradarstvo > üzümçilik
 bağıcı > volşebnik, koldun > cadıgöy, gözbağcı
 bahçeci > sadovnik > bagban
 bahçecilik > sadovodstvo > bagbanlık, bagbançılık
 bahçıvan > sadovnik > bagban
 bahçıvanlık > sadovodstvo > bagbanlık, bagbançılık, bağcılık
 bakıcılık > uxod > gözegçilik etme
 bakırcı > mednik > misger
 bakkal > bakaleyşçik > bakgal
 bakteriyolog > bakteriolog > bakteriolog (*bakteriologiyadan spetsialist*)
 balerin > balerina > balerina
 balet > balet > balet
 balık adam > vodolaz, podvodnik > suva girici, podvodnik (*suvastı işleri boyunca spetsialist*)
 balıkçı > rıbak > balıkçı
 balıkçılık > rıbolovstvo > balık tutmaklık
 baloncu > aeronavt > aeronavt (*xovada uçucu*)
 balonculuk > aeronavtika > aeronavtika
 baltacı > drovosek > ağaç çapıcı, odun çapıcı, odun ayırıcı
 bankacı > bankomyot > bank goyucu, kart paylayıcı
 banker > bankir > bankir
 barmen > barmen > bar eyesi, barıñ xocayını; bar gullukçısı
 basıcı > peçatnik > çapçı
 basımcı > tipograf > apçı, çapxana işgeri
 basımcılık > tipografskoye delo > çap etmeklik işi
 basketbolcu > basketbolist > basketbolçı
 baskıcı > peçatnik > çapçı
 basmacı > peçatnik; banditskaya şayka > çapçı; banditler toparı
 basmacılık > tipografskoye delo > çap etmeklik işi
 başçı > naçal'nik > naçal'nik, başlık
 başmakçı > başmaçnik > paşmakçı, kövüşçi
 başmuallim > klassniy rukovoditel' > klas yolbaşçısı
 başmuharrir > glavniy redaktor > baş redaktor

başöğretmen > klassniy rukovoditel' > klas yolbaşçısı
başpapaz > yepiskop > yepiskop
başrahip > abbat > abbat
başsavcı > glavniy (generalniy) prokuror > baş prokuror
başyazar > glavniy redaktor > baş redaktor
bavcı > dressirovşçik (jivotnix dlya oxoti) > baş övredici, telim berici
baytar > veterinarniy vrač > veterinar vrač, mal doktoru
baytarlık > veterinariya > veterinariya
bekçi > karaul'şık; [noçnoy] staroj > garavul
belediye polisi > politsiya > politsiya
belediye zabıtası > politsiya > politsiya
belletici > repetitor > repetitor, ekzamane tayyarlayan adam
benzetici > podrajatel' > öykünici
berber > parikmaxer > dellek
besteci > kompozitor > kompozitor
bestekâr > kompozitor > kompozitor
betoncu > betonşçik > betonşçik, betoncu
bevrap > privratnik > dervezeban, gapı garavulu
bezemeci > dekorator > dekorator (*saxna dekoratsiya spetsialisti*)
bezirgân > kupets, torgovets > tecir, sövdager
bibliyograf > bibliograf > bibliograf (*bibliografiyadan spetsialist*)
biçkici > zakroyşçik, zakroyşçitsa > biçimçi
biletçi > biletyor > biletyor, biletçi
bileyici > toçil'şçik > çapıcı, iyteldici, çalıp iyteldici
bilim adamı > uçyoniy > alım
binici > yezdok > ulagçı adam
bisikletçi > velosipedist > velosipedçi
bitkici > botanik > botanik (*botanikadan spetsialist*)
biyolog > biolog > biolog (*biologiyadan spetsialist*)
boksör > boksyor > boksçı
borazancı > trubaç > turba çalıcı; surnaycı
borsa acentesi > birjevoy makler (agent) > birja dellalı
borsacı > birjevik > birjaçı
borucu > trubaç > turba çalıcı; surnaycı
bostancı > ogorodnik > ekinçi, bossançı
bostancılık > zanyatiye ogorodniçestvom, ogorodniçestvo > bakca ekinçiligi
botanikçi > botanik > botanik
boyacı > krasil'şçik > boyagçı, reñkleyci
böcekçilik > şelkovodstvo > yüpekçilik
bölgecilik > separatizm > separatizm
bulaşıkçı > sudomoyka > gap-gaç yuvucu ayal
bulucu > otkrıvatel' > tapıcı
büfeci > bufetçik > bufetçi, bufet işgeri
büyücü > koldun, volşebnik > cadıgöy, gözbagçı
büyücülük > koldovstvo > cadılık, gözbagçılık
Ç
cambaz > akrobat > akrobat
cambazlık > akrobatika > akrobatika
cankurtaran > izbavitel' > xalasger, xalas edici
casus > şpion, lazutçik > şpion, razvedkaçı
casusluk > şpionaj > şpionçılık, içalılık

cazıcı > djazist > cazcı
celep > skotopromışlennik > mal teciri, mal sövdageri
cellat > palaç > cellat
cellatlık > jestokost' > reximsizlik, zabunluk, zalımlık
cepçi > vor-karmannik, vor karmannıy > cübi ogrusu
cevahirci > yuvelir > zerger; gızıl-kümüş önümlerini satıcı
cilacı > polirovşçik > yılmaycı
ciltçi > pereplyotçik > ciltçi
ciltçilik > pereplyonoye delo > saxaplama işi
cinci > zaklinatel'; koldun > cadılayıcı, cadıgöy; gözbagcı
coğrafyacı > geograf > geograf (*geografiyadan spetsialist*)
cokey > jokey > çapıksuvar

Ç

çaça > morskoy volk > köpi göryen deñizçi
çakırcı > sokol'nik > elguşçı adam
çalgıcı > muzıkant > sazanda, sazandar
çalıştırıcı > trener > trener
çamaşırcı > pračka > kir yuvyan ayal (gız)
çapar (I) > gonets > çapar
çarkçı > maşinist > maşinist
çaşıt > şpion > şpion
çaşıtlık > şpionaj > şpionçılık, içalılık
çatı kaplayıcı > krovel'şçik > tamıñ üstüni yapıcı ussa
çekici > vesovşçik > çekimçi
çeltikçi > zemledelets > ekerançı, dayxan
çengi > tantsovşçitsa > tansçı, tans edici
çevirmen > perevodçik > tercimeçi
çıkıkçı > kostoprav > seyikçi, seyikleyen ussa
çıkırıkçı > pryadil'şçik > egrici
çırak > podmaster'ye > ussanıñ kömekçisi, şegirt
çıraklık > uçeniçestvo > şegirtlik
çiçekçi > tsvetovod > gülçi
çiçekçilik > tsvetovodstvo > gülçülük, gül ösdürüp yetiştirmeklik
çiftçi > zemlepaşets > ekerançı, dayxan
çiftçilik > zemlepaşestvo > ekerançılık, dayxançılık
çilingir > slesar' > slesar'
çilingirlik > slesarnoye delo > slesarlık işi
çinicilik > keramika, gonçarnoye iskusstvo > keramika, küyzegerlik sungatı
çinkograf > tsinkograf > tsinkograf
çizmecı > sapojnik > edikçi
çoban > pastux, çaban > çopan
çobanlık > pastuşestvo > çopançılık
çocuk bakıcı > nyanya > eneke, nyanya
çocuk bakıcısı > nyanya > eneke, nyanya
çorapçı > çuloçnitsa > çorapçı, çorap örücü
çorapçılık > çuloçnoye proizvodstvo > çorap önümçiligi
çömlekçi > gorşeçnik > küyzeger
çöpçü > musorşçik, uborşçik > zibilçi, süpürici
çuhadar > posıl'nıy, rassıl'nıy > rassıl'nıy, çapar
çulha > tkaç > dokmaçı

D

dadı > nyanya, nyan'ka > eneke, nyanya
dağcı > al'pinist > al'pinist
dağıtıcı > poçtal'on > poçtal'on
dalgıç > vodolaz > vodolaz, suva girici

danışman > sovetnik > sovetnik, geñeşçi
danışment > sveduşçıy, znatok > maglumatlı, bilimli, govı bilyen adam
dansör > tantsovşçık > tansçı, tans edici
dansöz > tantsovşçitsa > tansçı, tans edici
davulcu > barabanşçık > depçi, deprekçi
daye > nyanya > eneke, nyanya
debbağ > dubil'şçık > eyleyici, aşgarlayıcı
değirmenci > mel'nik > degirmençi, kilvan
dekoratör > dekorator > dekorator
dekorcu > dekorator > dekorator (*saxna dekoratsiya spetsialisti*)
demirci > kuznets > demirçi
denetçi > nablyudatel' > gözegçi
denetleyici > nablyudatel' > gözegçi
deneyci > empirik > empirik
deniz kurdu > morskoy volk > köpi göryen deñizçi
denizaltıcı > podvodnik > suvastı işleri buyunça spetsialist
denizci > moryak > deñizçi
denizcilik > morexodstvo > gemi sürme sungatı
dergicilik > jurnalistika > jurnalistika
derici > kojevnik > teletinçi, gayışçı, gönçi
derleyici > kolleksioner > yıgnayıcı adam, yığıcı adam, toplayıcı adam
desinatör > çertyojnik-konstruktor > çizigçi
dış alımcı > importyor > importyor
dideban > oxrannik, xranitel', storoj > goragçı, sakçı, garavul
dikici > portnoy > tikiñçi
dikişçi > portnixa > tikiñçi ayal (*gız*)
dil avcısı > şpion, razvedçik > şpion, razvedkaçı
dilci > lingvist > lingvist
dilenci > nişçıy > geday, dilenceñ
dilencilik > nişçenstvo > gedayçılık
dilmaç > perevodçik > tercimeçi
direktör > direktor > direktor
direktörlük > direktsiya > direktsiya
distribütör > raspredelitel' > paylayıcı, bölücü
dış hekimliği > stomatologiya > stomatologiya (*ağız boşluğunuñ kesellerini, dış ağırsını ve yüzde döreyen keselleri övrenye meditsinaniñ bölümü*)
dişçilik > stomatologiya > stomatologiya
diyalektolog > dialektolog > dialektolog (*dialektologiyadan spetsialist*)
diyalektoloji > dialektologiya > dialektologiya (*dil biliminiñ dialektleri övrenyen bölümü*)
dizgici > naborşçık > naborşçık
dizici > naborşçık > naborşçık
doğancı > sokol'niçiy > elguşçı (*Gadımu Rusda patışanıñ av guşlarını idedici*)
doğramacı > plotnik > ağaç ussası
doktorluk > professiya ili zanyatiye vraça > vraçıñ keri
dokumacı > tkaç > dokmaçı
dokumacılık > tkatskoye delo > dokmaçılık işi
dokuyucu > tkaç > dokmaçılık işi
dolapçı > intrigan, skloçnik > xileger, pirimçi
dökmeci > liteyşçık > metal goyucu
dökümcü > liteyşçık > metal goyucu, metal guyyan işçi
döşemeci > oboyşçık > oboyçı (*mebelleriñ, yüzüne mata ve ş. m. zatlar çekyen ussa*)

dragoman > perevodçik > tercimeçi
dramaturg > dramaturg > dramaturg
dublör > dublyor > dublyor
duvarcı > kamenşçik > kerpiç örücü, cay salyan işçi
dükkâncı > lavoçnik > dükançı
dülger > plotnik > ağaç ussası
dülgerlik > plotniç'ye remeslo > ağaç ussaçılık xüneri
dümenci > rulevoy > rulevoy, rulçı
düşünücü > mıslyaşçiy, dumayuşçiy > fikir yöredip bilyen, çüñ pikirli
düşünür > mıslitel' > akıldar, dana, peximli adam, parasatlı adam
düzeltmen > korrektor > korrektor
düzenleyici > organizator > guramaçı

E

ebe > akuşerka > akuşerka
 ebelik > akuşerstvo > akuşerlik
edebiyatçı > literaturoved > edebiyatçı
edip > pisatel' > yazıcı
editör > izdatel' > neşir edyen adam
eğitici > vospitatel' > terbiyeçi, terbiyeleyici adam
ehil > master > master, ussa
ekici > zemlepaşets > ekerançı, dayxan
ekicilik > zemlepaşestvo > ekerançılık, dayxançılık
ekinci > zemledelets > ekerançı, dayxan
ekincilik > zemledelelye > ekerançılık, dayxançılık
ekmekçi > buloçnik > bulkaçı, bulka dükanınıñ satıcısı
ekonomist > ekonomist > ıkdısatçı
eksper > ekspert > ekspert
ekspertiz > ekspertiza > ekspertiza
elçi > posol > baş ilçi
elçilik > posol'stvo > ilçixane
elektrikçi > elektrotexnik > elektrotexnik
eleştirici > kritik > tankıtcı
eleştiricilik > kritika > tankıt
eleştirmeci > kritik > tankıtcı
eleştirmecilik > krititsizm > krititsizm
eleştirmen > kritik > tankıtcı
embriyolog > embriolog > embriolog
emekçi > trudyasıysya; trujenik > zexmetkeş, işçi
emin > verniy; nadyojniy > cepalı, berk, söznünde tapılan; ıgtıbarlı, ınamlı
esirci > rabotogrovets > gul satyan sövdager
eskici > vetoşnik > esgiçi
etçi > myasnik > gassap, etçi
evdeci > batrak > batrak
eyerci > sedel'nik, sedel'şçik > eyer ussası, eyer yasayan ussa

F

fabrikacı > fabrikant, zavodçik > fabrik eyesi, zavod eyesi
fabrikatör > fabrikant, zavodçik > fabrik eyesi, zavod eyesi
fahişe > potaskuxa > yoldan çıkan ayal, bozuk ayal
faizci > rostovşçik > süytxor
falcı > gadalka, vorojeya > palçı ayal (gız)
falcılık > gadaniye, vorojba > pal atma, teley garayış
faytoncu > izvozçik > arabakeş, paytunçı
fellah > fellax, zemledelets > fellax, ekerançı
felsefeci > filosof > filosof
fenerci > bakenşçik > bakençi, baken garavulı

fıçı > boçar; bondar' > çekekçi, çekek ussası
fıçıcılık > boçarnoye proizvodstvo > çekek önümçiliği
fıkracı > rasskazçık > xekayaçı, gürrüñçi
fırıncı > pekar'; buloçnik > çörekçi, nanbay; bulka bişirici, çörek bişirici
fırıncılık > pekarnoye remeslo > çörek bişiricilik keri
figüran > statist, figurant > statist, derñev astındaki adam
filateli > filateliya > filateliya
filatelist > filatelist > filatelist
filmci > kinematografist > kinematografiye işgeri
filolog > filolog > filolog
firavun > faraon; tiran > faraon; tiran
firavunluk > nadmennost' > ulumsuzluk, gedemlik
fişekçi > feyerverker, pirotexnik > feyerverker, pirotexnik
fizikçi > fizioterapevt > fizioterapevt (*fizioterapiyadan spetsialist*)
fizyolog > fiziolog > fiziolog
fizyolojist > fiziolog > fiziolog
flamacı > signal'şık > signalçı, signal berici
fodlacı > pekar' > çörekçi, nanbay
fodlacılık > darmoyedstvo > muğtxorluk
folklorcu > fol'klorist > fol'klorçı
fotoğrafçı > fotograf > fotograf, suratçı
fotoğrafçılık > fotografiya > fotografiya, surat alma
francalacı > pekar' > çörekçi, nanbay
frezeci > frezerovşık > frezerçi, frezer stanogında işleyen işçi
futbolcu > futbolist > fuybolist, futbolçı

G

gangster > gangster > gangster
gangsterlik > gangstestvo > gangsterçilik
gardiyân > tyuremny nadziratel' > tussagxana gözegçisi
garson > garson > garson
gazeteci > gazetçik > gazetçi, gazet işgeri
gazetecilik > jurnalistika > jurnalistika
gazinocu > restorator > restoraniñ eyesi
gece bekçisi > noçnoy storoj > giceki garavul
gemici > matros, moryak > deñizçi
gemicilik > morexodstvo > gemi sürme sungatı
genel kadın > publiçnaya jenşçina > celep ayal
genel sekreter > general'nıy sekretar' > baş sekretar'
genel yazman > general'nıy sekretar' > baş sekretar'
general > general > general
generallik > general'skoye zvaniye > general adı
Germanist > germanist > germanist
gezginci > mnogo stranstvuyuşçiy > göçüp-gönüp yören
gezici > brodyaçiy > belli bir mekansız, göçüp-gönüp yören
gitaracı > gitarist > gitaraçı
gitarist > gitarist > gitaraçı
gladyatör > gladiator > gladiator
gondolcu > gondol'yer > gondolaçı, gondola süryen
gök bilimci > astronom > astronom
göncü > şornik > gayıç-çeki ussası
görevli > doljnostnoye litso > vezipeli adam

gösterici > çelovek, pokazıvayuşçıy; indikator > indikator
 götürü iş > akkordnaya rabota > potrat iş
 götürücü > eskalator > eskalator
 göz bağcı > koldun, volşebnik > cadıgöy, gözbagcı
 göz bağcılık > koldovstvo > cadılık, gözbagcılık
 göz bağı > koldovstvo, volşebstvo > cadılık, gözbagcılık
 gözcü > nablyudatel' > gözegçi
 gözcülük > nablyudeniye > gözegçilik etme, garama
 gözetici > nadziratel' > gözegçi
 gözetleyici > nablyudatel' > gözegçi
 gözlemci > nablyudatel' > gözegçi
 gözleyici > nablyudatel' > gözegçi
 gözlükçü > optik > optik
 gübürcü > musorşçik, uborşçik > zibilçi, süpürici
 güdücü > napravlyayuşçıy > ugrukdırıcı, önden barıcı, yol görkezici
 gündelikçi > podyonşçik > günlükçi
 gündelikçilik > podyonşçina > günlükçilik
 gündelikli > podyonşçik > günlükçi

H

haberci > vestnik > xabarçı
 habercilik > slujba svyazi > aragatnaşık gulluğı
 hacamatçı > tsiryul'nik > sertaraş, dellek
 hademe > uborşçik > süpürici
 hafızıkütüp > bibliotekar' > kitapxanaçı
 hafiyelik > vıslejivaniye, slejka > ızarlap tapma, ızarlayış, gizlin ızarlayış
 hahamlık > san ravvina > ravvin "haham"
 hakan > kagan, xan > kagan, xan
 hakanlık > xanstvo > xan, xanlık
 hakem > treteyskiy sud'ya; arbitr > araçı, ılalaşdırıcı
 hakemlik > arbitraj; posredniçestvo > arbitraj
 hâkim > sud'ya > sud'ya
 hâkimlik > gospodstvo > xökümdarlık, aralık
 hakkâk > rezçik > nağışlayıcı ussa, naggaş
 halayık > raba, rabınya > gırnak
 halıcı > kovrovşçitsa > xalıçı ayal
 halıcılık > kovrovoye proizvodstvo > xalı önümçiligi
 halife > xalif > xalif
 halifelik > xalifat > xalifatlık
 halterci > ştangist > ştangaçı
 hamal > nosil'şçik > xammal
 hamam anası > banşçitsa > xammamçı
 hamlacı > grebets > kürekçi
 han > xan > xan
 hanende > pevets, pevitsa > aydımçı
 haraçcılık > vimogatel'stvo [deneg] > mecbur edip alıcılık, gorkuzıp alcılık, zorlap alıcılık
 hariciye nazırı > ministr inostrannıx del > daşarı işler ministri
 haritacı > kartograf > kartograf
 haritacılık > kartografiya > kartografiya
 harmancı > molotil'şçik > dövekçi
 hasta bakıcı > sanitar, sanitarka > sanitar
 hasta bakıcılık > sidelka > ağır xassa seredyan ayal
 hatip > orator > orator, dilevar
 hatiplik > oratorstvo > oratorlık
 hattat > kalligraf > kalligraf; xatdat
 hattatlık > kalligrafiya > kalligrafiya; xatdatlık

havacı > aviator > aviator
havacılık > aviatsiya > aviatsiya
havari > posledovatel', priverjenets > tarapdar, ızına eyerici
hayalci > fantazyor > fantaziyaçı
hayta > brodyaga > ıkmanda, öñsüz-ovzarsız adam, ıgıp yören adam
hayvancılık > skotovodstvo > maldarçılık
hazırcı > tuneyadets > mugtxor
hazinedar > kaznaçey > kaznaçey
hemşire > meditsinskaya sestra > meditsina sestrası
hergeleci > tabunşçık > çopan, yılmıban
hikayeci > rasskazçık > xekayaçı
hizmetçi > sluga > xızmatker
hizmetkâr > sluga > xızmatker
hoca > uçitel' > mugallım
hocalık > uçitel'stvo > mugallımçılık
hokkabaz > fokusnik > fokusçı, gözbagçı
hostes > styuardessa > styuardessa
hükümdar > monarx, pravitel' > monarx, xökümdar
hükümdarlık > monarxiya; verxovnaya vlast' > monarx; yokarı xekimiyet

İ
ırgat > podyonşçık, batrak > günlükçi, batrak
ırgatbaşı > nadsmotrşçık > garavul, gözegçi
ırgatlık > batraçestvo > batraklık, batrakçılık
ıtriyatçı > parfyumer > parfyumer

İ
icatçılık > izobretatel'stvo > oylap tapıcılık, döredicilik
icra vekili > ministr > ministr
idare amiri > naçal'nik upravleniya > upravleniyeniñ başlığı
idareci > upravlyayuşçiy, rukovoditel' > yolbaşçı, başlık
ihracatçı > eksportyor > eksportyor
ihracatçılık > eksport > eksport (*daşarı yurda çıkarma*)
ihtisap > otçyotnost', podotçyotnost' > xasabatçılık
iktisatçı > ekonomist > ıkdısatçı
ilancılık > reklama > reklama
ilim adamı > uçyoniy > alım
illüzyonist > illyuzionist > illyuzionist, gözbagçı
iltizamcı > arendator > kerendeçi, kireyçi
imalatçı > proizvodotel' > öndürici, döredici
imam > imam > ımam
imparator > imperator > imperator
imparatoriçe > imperatritsa > imperator ayal; imperatoriñ ayalı
imparatorluk > imperiya, monarxiya > imperiya, monarx
incelemeci > issledovatel' > barlag geçirici; derñev geçirici
inekçi > pastux; skotnik > çopan; padıman; mal bakyan adam, mal idedyen adam
inekçilik > skotovodstvo > maldarçılık
inşaatçı > stroitel' > gurluşıkçı, guruci, bina edici
ipek böcekçiliği > şelkovodstvo > yüpekçilik
ipekçilik > şelkovodstvo > yüpekçilik
ispir > grum; konyux > grum
istatistikçi > statistik > statistik (*statistika bilen meşgullanyan adam, statistika boyunca spetsialist*)

istifçi > upakovşçik > gaplayıcı, dañıcı, gapgaracı
iş adamı > çelovek dela, delovey çelevok > işceñ adam, iş bilyen adam
işçi > raboçiy, rabotnik > işçi, işger
işçilik > zarabotnaya plata > zexmet xakı, iş xakı
işgüder > povereniy v delax > işler inanılan xemişelik vekil
işletmecilik > xozyaystvo > xocalık, emlek
işportacı > lotoçnik > lotokçı
işveren > rabotodatel', predprinimatel' > işe alyan adam
işyar > doljnostnoye litso, slujaşçiy; çinovnik > cogapker vezipeli adam
itfaiyeci > pojarniy, pojarnik > yangın söndürücü adam
ithalatçı > importyor > importyor
izci > sledopıt > ızçı

I

jeofizikçi > geofizik > geofizik (*geofizikadan spetsialist*)
jeolog > geolog > geolog
jokey > jokey > çapıksuvar

K

kabzımal > perekupşçik > alıp satıcı
kadı > sud'ya > sud'ya
kağan > kagan; xan > kagan, xan
kağanlık > kaganat > kaganat
kâğıtçılık > bumajnoye proizvodstvo > kagız önümçiligi
kâhya > upravlyayuşçiy > upravlyayuşçiy
kakmacı > gravyor; inkrustator > xaşamçı, xaşam salyan ussa, gravyuraçı
kakmacılık > gravirovaniye > xaşamlama, xaşam salma
kalaycı > ludil'şçik > galayıcı
kalcı > plavil'şçik > matal eridici
kaldırımcı > mostovşçik, mostil'şçik > yol düşeyici işçi, asfalt düşeyici işçi
kaleci > vratar' > dervezeçi
kalem erbabı > literatorı > edebiyatçılar
kalemkâr > rezçik > nağışlayıcı ussa, naggaş
kalfa > podmaster'ye > ussanıñ kömekçisi, şegirt
kalifiye işçi > kvalifitsirovanniy raboçiy > ökde xünerli işger
kamarot > styuard > styuard
kambiyocu > valyutçik > valyutaçı
kandilci > izgotovlyayuşçiy ili prodayuşçiy lampı; lampovşçik > lampacı
kantar ağası > çinovnik > çinovnik
kantarcı > vesovşçik > çekimçi
kantocu > pevets; pevitsa > aydımçı
kapancı > vesovşçik > çekimçi
kapı çuhadarı > posıl'nıy > gatnadıcı, gatnav edici
kapıcı > privratnik > dervezeban, gapı garavulı
kapkaççı > poxititel' > oğrı, talaycı
kapkaççılık > poxişçeniye > ogurlama, talama
kaplamacı > oblitsovşçik > caylarıñ yüzünü örtyen gurluşıkçı
kaptan > kapitan > kapitan
karaborsacı > spekulyant > spekulyant, alıp satıcı
karavaş > rabınya > gırnak
kardinal > kardinal > kardinal
karikatürcü > karikaturist > karikaturaçı
karikatürist > karikaturist > karikaturaçı
karmanyolacı > grabitel', bandit > talançı
kartograf > kartograf > kartograf (*karta çizici*)
kasacı > kassir > kassir
kasadar > kassir > kassir

kasap > myasnik > gassap, etçi
kaşıkçı > lojeçnik > kaşıkçı
kaşmer > kloun > masgarabaz
kaşmerlik > şutovstvo > masgarabazlık
kâtibe > sekretarşa > sekretarşa, sekretar' gız (*ayal*)
kâtip > sekretar' > sekretar'
kavas > posıl'nıy, kur'yer > gatnadıcı, gatnav edici, kur'yer xat gatnadıcı
kayıkçı > lodoçnik > gayıkçı
kaynakçı > svarşçik > kebşirleyci
kazancı > kotel'şçik > gazan ussası
kazı > raskopka; raskopki > gazma, gazıp tapma; agtarış işleri, gazuv işleri
kazmacı > zemlekop > yer gazıcı, yer gazyan işçi
keçeci > valyal'şçik > keçe basıcı, keçe edyen işçi
kemancı > skripaç > skripkaçı
kemani > skripaç > skripkaçı
kemankeş > strelök iz luka > yay atıcı
kenarcı > rıbolov > balıkçı
keresteci > lesopromışlennik > tokay senagat eyesi-kapitalist
kerestecilik > lesnaya promışlennost' > tokayçılık senagatı
kerizci > muzıkant > sazanda, sazandar
kervancı > karavanşçik > kervençi
kesedar > kaznaçey, kassir > kaznaçey, kassir
kesenekçi > otkupşçik > otkupçı, otkupşçik
kesici > rejuşçiy > kesici
kesimci > otkupşçik > otkupçı, otkupşçik
keşşafılık > razvedka > razvedka
kethüda > upravlyayuşçiy > upravlyayuşçiy
kırmacı > fal'tsovşçik > fal'tslayıcı, epleyci adam
kırtasiyecı > byurokrat > byurokrat
kıyacı > prestupnik > cenayatçı, cenayatker
kıyıcı > rezalşçik > kesici
kilimci > kovrovşçitsa > xalıcı ayal
kimyacı > ximik > ximik (*ximiyadan spetsialist*)
kimyager > ximik > ximik
kitapçı > knigoizdatel' > neşiryatçı, neşir edici, neşiryat işgeri
kolcu > storoj, nadziratel' > sakçı, garavul, gözegçi
koleksiyoncu > kollektسیونer > kollektسیونer
komedyen > komediant > komediant, gülüşdirici
komi > slujaşçiy > gullukçı
komiser > komissar > komissar
komisyoncu > komissioner > dellal
komodor > komandor > komandor
kompetan > kompetentnıy > baş çıkaryan, iş bilyen, başarcañ
komplocu > zagovorşçik > dildüvşüci, dildüvşüğe gatnadıcı
kompozitör > kompozitor > kompozitor
komprador > komprador > komprador
komünist > kommunist > kommunist
konakçı > kvartir'yer > kvartir'yer
kondüktör > konduktor > konduktor
konferansçı > lektor, dokladçik > lektor, dokladçı
konsolitçi > skupşçik > cerçi, alıp satıcı

konsolos > konsul > konsul
kontrbasçı > kontrabasist > kontrabasçı
kontrolcü > kontrolyor > kontrolyor
korsan > pirat > deñiz galtamanı
korucu > [lesnoy] storoj > sakçı, garavul
koşucu > begun > ilgavçı
kovboy > kovboy > kovboy
kozmonot > kosmonavt > kosmonavt
köçek > verblyujonok > köçek
kömürücü > ugoľ'shik > kömürçi
köy ağası > kulak, derevenskiy bogatey > kulak, bay
krupiye > krup'ye > krup'ye (*kart oynalyan oyun gullukçısı*)
kuaför > parikmaxer > dellek
kuklacı > kukol'nik > gurcak ussası; gurcakçı
kundakçı > podjigatel', diversant > tutaşdırıcı, ot berici
kunduracı > sapojnik > edikçi
kurbağa adam > vodolaz > vodolaz, suva girici
kursiyer > kursant > kursant
kurşuncu > znaxar' > tebip
kurtarıcı > izbavitel' > xalasger, xalas edici, azat edici
kurye > kury'er > kury'er
kuşbaz > ptitsevod > guşçı, guş idedici
kuyumcu > yuvelir > zerger; gızıl-kümüş önümlerini satıcı
küfeci > nosil'shik > nosil'shik, xammal
kürekçi > grebets > kürekçi
kürkçü > mexovşik, skornyak > deri satıcısı; çerimçi, deri, bagana eyleyici ussa
kürsü hocası > mulla > molla

L

laborant > laborant > laborant
lağımçı > sapyor > sapyor
lektör > prepodavatel', lektor > mugallım, lektor
levazımcı > snabjenets > üpcünçi, üpcünçilik işgeri
lider > lider > lider, yolbaşçı
litografyacı > litograf > litograf
lokantacı > restorator > restoraniñ eyesi
lokmacı > pirojnik > pirojok satıcı, gutapçı, gutap satıcı
lostracı > çistil'shik obuvi > ayakgap arassalayan adam
lostromo > botsman > botsman
lügatçı > slovarnik > sözlükçi

M

maarifçi > prosvetitel' > aň-bilim yayradıcı, magarıfçı
maceracı > avantyurist > avantyurist, avantyuraçı
maddeci > materialist > materialist
madenci > rudokop, gornyak > magdan gazıcı, magdançı
mahsuldar > plodorodniy; urojayniy > önümlü, xasıllı
maiyet memuru > gosudarstvenniy slujaşçiy > dövlət gullukçıları
makasçı > streloçnik > streloçnik, strelkaçı
makinist > maşinist > maşinist
makyajcı > grimyor > grimçi, grim çalıcı
maliyeci > finansist > finansist (*maliye işleri; ulı kapitalist*)
manav > zelenşik > gök satıcı, gök önüm satıcı
manikürücü > manikyurşa > manikyurçı ayal
manyetizmacı > gipnotizyor > gipnozçı, gözbağçı
marangoz > stolyar > neçcar, ağaç ussası
markacı > markirovşik > markalayıcı

masajcı > massajist > massajist, masajçı
maslahatgüzar > rezident > rezident
masör > massajist, massajistka > massajist, masajçı
matador > matador > matador
matbaacı > peçatnik > çapçı
matematikçi > matematik > matematik
mayıncı > minyor > minyor, minacı
mecmuacı > izdatel' > neşir edyen adam
meddah > panegirist > övücü, övgülü sözleri söyleyici
medyum > medium > medium
mefruşatçı > mebel'şçik > mebelçi
memur > slujaşçiy > gullukçı
memure > slujaşçiy > gullukçı
menajer > menedjer > menedjer
meşaleci > fakel'şçik > fakel bilen otlayıcı adam
metafizikçi > metafizik > metafizik
meteorolog > meteorolog > meteorolog
meyancı > posrednik > dellal
meydancı > uborşçik > zibilçi, süpürücü
meyhaneci > traktirşçik > traktirçi, traktiriñ eyesi
mezarıcı > mogil'şçik > gabır gazyan, gabır gazıcı
mezatçı > makler, auktsionnist > dellal, "kim yokarı?" edip satyan adam
mezun > otpusnik > rugsata çıkan adam, rugsatdakı adam
mızıkacı > muzıkant; orkestrant > sazanda, sazandar; orkestrant, orkest sazandaları
miço > yunga > yunga
mihmandar > xozyain doma > öyüñ xocayını
milletvekili > deputat; çlen turetskogo parlamenta > deputat; vekil, saylanan adam
milyarder > milliarder > milliarder
milyoner > millioner > millioner
mimar > arxitektor > arxitektor
minyatürcü > miniatyurist > miniatyuraçı
mirasçı > naslednik > mirasdüşer
misafirperver > gostepriimniy, raduşniy > mıxmansöyer, mıxmansöyücü
mistik > mistiçeskiy > mistiki, düşnüksiz
misyoner > missioner > missioner
mizahçı > yumorist > yumorist, yumorçı
mobilyacı > mebel'şçik > mebelçi
modacı > model'yer > model'yer, model' tayyarlayıcı
modelci > model'şçik > modelçi, galıpçı
modistra > modistka > modistka
montajcı > montajnik > montajcı
motorcu > motorist > motorçı
muallim > uçitel' > mugallım
muavin > pomoşçnik > kömekçi
muayeneci > dosmotrşçik; kontrolyor > barlagçı; kontrolyor
mubassır > smotritel' > gözegçi, bir zaga gözegçilik edyen adam
mucit > izobretatel' > oylap tapıcı, oylap çıkarıcı, döredici
mudi > vkladçik > goyumçı
muhabbet tellalı > svodnya, svodnik > arada gezyen adam, duşuşdırıcı
muhabir > korrespondent; reportyor > korrespondent, xabarçı
muhafız > oxrannik > goragçı, sakçı, garavul

muhalif > oppozitsionniy > oppozitsion
 muharrir > pisatel', avtor > yazıcı, avtor
 muhasip > buxgalter, şçetovod > buxgalter, xasapçı
 muhbir > korrespondent; reportyor > korrespondent, xabarçı
 muhteri > korrespondent > korrespondent, xabarçı
 mukallit > podrajatel' > öykünüci, öykünyen adam
 murabahacı > rostovşçik > süytxor
 murakıp > revizor > revizor, derñevçi, barlagçı
 musahhih > korrektor > korrektor
 musikişinas > muzıkoved > saz sungatını övrenici
 mutasarrıf > vladelets, sobstvennik > eye, xocayıñ
 mutavassıt > posrednik > dellal
 mübaşir > sudebniy ispolnitel' > suduñ kararını yerine getirici
 mübeyyiz > perepisçik > göçürüp yazıcı
 mücadeleci > borets > göreşici
 mücahit > borets > göreşici
 mücellit > pereplyotçik > ciltçi
 mücevherci > yuvelir > zerger; gızıl-kümüş önümlerini satıcı
 müdavi > leçaşçiy > beceryen
 müderris > prepodavatel' medrese, professor > professor
 müdür > zaveduyuşçiy > müdir
 müdür muavini > zamestitel' direktora > direktorıñ orunbasarı
 müdür yardımcısı > zamestitel' direktora > direktorıñ orunbasarı
 müellif > avtor > avtor
 müessis > osnovatel' > düybüni tutucı, esaslandırıcı, esasını goyucı
 müezzin > muedzin > azançı
 müfessir > kommentator > kommentator, düşündiriş berici
 müfettiş > revizor, inspektor > revizor, dernevçi, barlagçı, inspektor
 müftü > muftiy > mufti
 mükrim > gostepriimniy > mıxmansöyer, mıxmansöyüci
 mültezim > otkupşçik > otkupçı, otkupşçik
 mümessil > predstavitel' > vekil
 müneccim > astrolog > astrolog > astrolog
 münevver > svetlyy > yagıtı, aydıñ
 münşi > soçinitel' > döredici, yazıcı
 müracaatçı > prositel' > arz edici, tovakgaçı
 mürebbi > vospitatel' > terbiyeçi, terbiyeleyici adam
 mürebbiye > vospitatel'nitsa > terbiyeçi
 mürettebat > komanda > komanda; komandirlik
 mürettip > naborşçik > naborşçik, xarp yığıcı
 mürteci > reaktsionniy > reaktsion
 müstahdem > slujaşçiy > gullukçı
 müstahsil > proizvodyaşçiy > öndürýen, tayyarlayan, yetişdirýen, işlep çıkaryan
 müstecir > arendator > kerendeçi, kireyçi
 müstehlik > potrebitel' > sarp edici
 müstemlekeci > kolonizator > kolonizator, kolonist
 müstensih > kopirovşçik > kopyaçı, kopyasını alıcı, nusgasını göçürici
 müsteşar > sovetnik > sovetnik, geñeşçi
 müsteşrik > vostokoved, oriyentalist > orientalist, Gündogarı övrenici
 müşahit > nablyudatel' > sınçı; gözgeçi
 müşteri > kliyent > kliyent, müşderi
 müteahhit > podryadçik > potratçı
 mütefekkir > dumayuşçiy, mıslyaşçiy > pikir yöredip bilyen, çüñ pikirli
 mütefennin > uçyonıy > alım
 mütehassıs > spetsialist > spetsialist

mütercim > perevodçik > tercimeçi
müteşebbis > predprinimatel'; initsiator > (kapital) kerxanaçı, kerxana eyesi
mütetebbi > issledovatel' > barlag geçirici, derñev geçirici
müverrih > istorik > tarıxçı
müvezzi > razdatçik > paylayıcı, paylep berici, goyverici
müzakereci > repetitor > repetitor, ekzamanе tayyarlayan adam
müzikçi > muzıkant > sazanda, sazandar
müzisyen > muzıkant > sazanda, sazandar

N

naip > naib > naib
nakkaş > rezçik > nağışlayıcı ussa, naggaş
nakliyatçı > perevozçik > geçirici adam, daşayıcı adam, eltici adam
nakliyecı > perevozçik > geçirici adam, daşayıcı adam, eltici adam
nalbant > kuznets, koval' > demirçi, demirçi ussa
nalbur > kuznets > demirçi, demirçi ussa
namzet > kandidat > kandidat
nasir > prozaik > prozaik, prozaçı
naşir > izdatel' > neşir edyen adam
natır > banşçitsa > xammamçı
natüralist > naturalist > naturalist
nazır > ministr > ministr
nebbaş > marodyor > talavçı, kepensoyan
nisaiyecı > ginekolog > ginekolog
nişancı > strelok > atıcı
nöbetçi > dejurnıy > nobatçı
nümayişçi > demonstrant > demonstrant, demonstratsiyaçı

O

obuacı > goboist > goboyçı
ocakçı > istopnik > ot yakyan adam, peç' yakıcı adam
odacı > gorniçnaya > otag xızmatçısı ayal
oduncu > drovosek > ağaç çapıcı, odun çapıcı, odun ayrıcı
oftalmolog > oftal'molog > oftal'molog
okçu > luçnik > yay atıcı
okur > çitatel' > okıcı
okuryazar > gramotnıy > sovatlı
okutman > prepodavatel' > mugallım
operakomik > komiçeskaya opera > gülşükli opera
orakçı > jnets > orakçı
organizatör > organizator > guramaçı
orgcu > organist > organçı
ormancı > lesniçiy > tokay xocalığınıñ müdiri
ortakçı > ispol'şçik > yarpaçı
oryantalist > orientalist, vostokoved > orientalist, Gündogarı övrenici
otomobilci > avtomobilist > avtomobilçi
oyacı > krujevnitsa > krujeva öryen ayal
oymacı > rezçik, gravyor > nağışlayıcı ussa, naggaş, xaşamçı
oyun yazarı > dramaturg > dramaturg
oyunbaz > xitrets, obmanşçik > mekir adam, xileger adam, aldavçı, yalançı
oyuncakçı > igruşçnik > oynavaççı, oynavaç ussası
oyuncu > igrok > oyunçı, oynayıcı
ozan > aşug > aşug

Ö

öğrenci > uçenik > okuvçı
öğretmen > uçitel' > mugallım
öğütçü > sovetçik > maslaxatçı, maslaxat berici
öke > geniy > geniy
öncü > pioner > pioner
önder > lider > lider, yolbaşçı
örgütçü > organizator > guramaçı
öykücü > rasskazçik > xekayaçı

P

pabuççu > başmaçnik > paşmakçı, kövüşçi
paçavracı > tryapiçnik > garagurumçı, esgiçi
palyaço > payats, şut > masgarabaz, oyunbaz
pansiyoner > pansioner > pansioner
paraşütçü > paraşyutist > paraşyutçı
parkeci > parketçik > parketçi, parket ussası
pastacı > konditer > konditer
pastane > konditerskaya > konditer önümleri magazini
patron > patron > patron
pazvant > noçnoy storoj > giceki garavul
pedagog > pedagog > pedagog
pehlivan > borets; bogatır > pelvan; batır, pelvan
perdahçı > polirovşçik > yılmaycı
personel > personal > işgerler, personal
peynirci > sırovar > peynir tayyarlayıcı
pideci > pekar' > çörekçi, nanbay
pilot > pilot > pilot
piyanist > pianist > piannist, pianinoçı
planörücü > planerist > planerist, planıyor sürücü
polis > politsiya > politsiya
polis hafiyesi > sıışçik, detektiv > gizlin agent, detektiv
politikacı > politik, politiçeskiy deyatel' > siyasetçi, siyasi işger
portreci > portretist > portretçi
profesör > professor > professor
proleter > proletariy > proletar
psikiyatr > psixiatr > psixiatr

R

rakıcı > samogonşçik > samogon yasayan adam
reformcu > reformist > reformist
reis > predsdatel' > başlık
reisülküttap > minstr inostrannox del > daşarı işler ministri
rejisör > rejissyor > rejissyor
rektör > rektor > rektor
resimci > xudojnik > xudojnik, suratçı
ressam > xudojinik; xivopisets > xudojnik, suratçı
riyaziyeci > matematik > matematik
romancı > romanist > romanlarıñ avtorı
röntgenci > vrac-rentgenolog > rentgenolog
röportajcı > reportyor > xabarçı
ruh bilgini > psixolog > psixolog
rüşvetçi > vzyatoçnik > paraxor

S

saatçi > çasovşçik > saatçı, saat ussası
sabotajcı > sabotajnik > sabotajçı, sabotajçılık edyen adam
sabuncu > mılovar > sabın gaynadıcı

saka > vodonos > suvçı
saki > vinoçerpiy > saki
sanatçı > artist > artist
sanatkar > remeslennik; artist > xünerment, senetçi, ussa; artist
sanayici > fabrikant > fabrikant, fabrik eyesi
sancaktar > znamenosets > baydak gösterici
sandalcı > lodoçnik > gayıkçı, navçı
sandık emini > kassir, kaznaçey > kassir, kaznaçey
sansürcü > tsenzor > tsenzor
santralci > telefonist > telefonist
saraç > şornik, sedel'nik > yonaçı, eyer-esbap ussası, gayış çeki ussası
sarraf > menyala > pul ovnudıcı, maydalayıcı, serrap
sarrafılık > kurtaj > kurtaj
satıcı > prodavets > satıcı
savacı > vestovoy > xabardar edici; xabar gatnadıcı adam
savcı > prokuror > prokuror
savcılık > prokuratura > prokuratura
sayacı > sapojnik > edikçi
sayıcı > sçyotçik > sçyotçik, xasapçı
sebzeci > zelenşçik > gök satıcı, gök önüm satıcı
seçici > vıborşçik > saylav vekili; saylayıcı, saylayan adam, seçyen adam
seçicilik > izbiratel'nost' > seçicilik
sekreter > sekretar' > sekretar'
sekreterlik > sekretarstvo > sekretarlık
semerci > sedel'nik > eyer ussası, eyer yasayan ussa
senarist > stsenarist > stsenarist, stsenariniñ avtorı
senaryocu > stsenarist > stsenarist, stsenariniñ avtorı
sendikacı > profsoyuznıy deyatel' > profsoyuz işgeri
sendikalizm > sindikalizm > sindikalizm
sepetçi > korzinşçik > sebetçi, sebet örücü
sepici > kojevnik > teletinçi, gayışçı, gönçi
sergici > lotoçnik > lotokçı, lotok satıcısı
sermayeci > kapitalist > kapitalist
sermayecilik > kapitalizm > kapitalizm
sermuharrir > glavniy redaktor > baş redaktor
servis > slujba; obslujivaniye > gulluk; vezipe; xizmet etme, gulluk etme
seyis > konyux > atbakar, seyis
seyyah > puteşestvennik > sıyaxatçı
sığirtmaç > pastux > padıman
sıhhiyeci > sanitar > sanitar
sınıkçı > kostoprav > seyikçi, seyikleyen ussa
sırık hamalı > xamal, nosil'şçik > xammal, nosil'şçik
sırmakeş > zolotoşveyka > zer bilen keşde beceryen ayal
sıvacı > ştukatur > suvagçı
sigortacı > straxovşçik > straxovşçik
sihirbaz > koldun > cadıgöy, gözbagçı
sihirbazlık > koldostvo > cadılık, gözbagçılık
silahçı > orujeynik > yarag ussası, yarag yasayan ussa
silahtar > orujenosets > yarag gösterici
silici > uborşçik; polirovşik > süpürücü; yılmaycı
simsar > makler, posrednik, komissioner > dellal

simsarlık > maklerstvo > dellallık
sinemacı > kinematografist > kinematografist, kinematografiya işgeri
sinemacılık > kinematografiya > kinematografiya
siyasetçi > politik > siyasetçi
sobacı > peçnik > peççi, peç' ussası
solist > solist > solist
solocu > solist > solist
sondajcı > buril'şçik > buravlaycı
sondalamacı > buril'şçik > buravlaycı
sosyolog > sotsiolog > sotsiolog
soytarı > şut, figlyar > masgarabaz, oyunbaz
soytarılık > şutovstvo > masgarabazlık
soyucu > grabitel' > talançı
sözcü > kommentator > kommentator
sözlükçü > slovarnik, leksikograf > sözlükçi
sözlükçülük > leksikografiya > leksikografiya
spiker > spiker > spiker
sporcu > sportsmen > sportsmen
steno > stenograf > stenografist
stenograf > stenograf > stenografist
strateji > strategiya > strategiya; serkerdelik, eserden yolbaşçılık
sucu > vodonos > suvçı
suikastçı > zloumıışlennik > cenayatçı
suikastçılık > zagovor > dildüvşük, dildüvüşmeklik
süprüntücü > musorşçik > zibilçi, xapaları yıgnayan adam
sürücü > pogonşçik > sürücü
sütçü > torgovets molokom, moloçnik > süyt küyzegici; süyt satıcısı

Ş

şahinci > sokol'niçiy > elguşçı
şakşakçı > podxalim, podliza > yarancañ, yaramsak
şakşakçılık > podxalimaj > yarancañlık, yaramsaklık, yalıncañlık
şantör > pevets > aydımçı
şantöz > pevitsa > aydımçı
şapkacı > şlyapnik, şlyapoçnik > şlyapaçı, şlyapa tikyen ussa
şarapçı > vinodel > spirt öndürücü, arak yasaycı, çakır yasaycı
şarapçılık > vinodeliye > çakır önümçiligi, spirt yasama işi, arak yasama işi
şarkıcı > pevets > aydımçı
Şarkiyatçı > vostokoved, orientalist > Gündogarı övrenici
şef > şef, naçal'nik, glava > başlık, naçalnik, yolbaşçı
şeflik > şefstvo > şeflik
şehbender > konsul > konsul
şehbenderlik > konsul'stvo > konsullık, konsulçılık
şehirci > arxitektor-gradostroitel' > şexer gurucu spetsialist
şehircilik > gradostroitel'stvo > şexer gurluşlık işi
şekerci > konditer > konditer
şoför > şofyor, voditel' > şofyor, sürücü

T

tabaat > knigopeçataniye > kitap çap etme
tababet > meditsina > meditsina
tabi > peçatnik > çapçı
tabip > doktor, vraç > doktor, vraç
tablacı > lotoçnik > lotokçı, lotok satıcısı
tablakâr > lotoçnik > lotokçı, lotok satıcısı
taharri memuru > sışçik > gizlin agent
tahminci > otsenşçik > baxa kesici, baxa goyucu

tahrirat katibi > sekretar' kantselyarii > kantselyariyanın sekretarı
tahsildar > inkassator > inkassator
takdimci > konferans'ye > konferans'ye
takipçi > presledovatel' > aňtayıcı, gözleyici, ızarlayıcı
taklitçi > podrajatel'; imitator > öykünüci, öykünen adam; imitator
taktikçi > taktik > taktik
tamirci > mexanik > mexanik
tanzifat amelesi > podmetal'şçik; musorşçik > süpüryen işçi; zibilçi
tarımcı > zemledelets > ekerançı, dayxan
tarihçi > istorik > tarıxçı
tartıcı > vesovşçik > çekimçi, gapançı
tasarrufçu > ekonomniy > tıgşıtlı
taşçı > kamenotyos > daş yonucu
taşıyıcı > nositel' > yöredici, alıp barıcı
tatar > gonets, kur'yer > çapar
tatlıcı > konditer > konditer
tavlacı > konyux > atbakar, seyis
tavukçu > kurovod > tovukçı, tovuk idedici
tayyar > letayuşçiy; letuçiy > uçyan, göçyen
tayyareci > lyotçik, pilot > lyotçik, pilot
tayyarecilik > aviatsiya > aviatsiya
tefecilik > rostovşçiçestvo > süytxorlık, süytxorçılık
tekerci > monopolist > monopoliyaçı
tekniker > texnik > texnik
teknisyen > texnik > texnik
telefoncu > telefonist > telefonist
telgrafçı > telegrafist > telegrafist
tellaliye > kurtaj > kurtaj > kurtaj
tellak > banşçik > xammamçı
tellal > glaşatay > carçı
telsizci > radist > radist
tenekeci > jestyanşçik > tünekeçi
tercüman > perevodçik > tercimeçi
tereci > zelenşçik > gök satıcı, gök önüm satıcı
tertipçi > organizator > guramaçı
terzi > portnoy > tikiñçi
tesviyeci > slesar' > slesar'
teşkilatçı > organizator > guramaçı
teşkilatçılık > organizovannost' > guramaçılıklılık, tertiplilik
teşrifatçı > tseremoniymeyster > tseremoniymeyster
tezgâhtar > prikazçik > prikazçik, satıcı
tezkereci > demobilizovanniy > demobilizlenyen adam
tımarcı > sanitar > sanitar
tiyatrocu > artist, aktyor > artist, aktyor
tiyatroculuk > teatral'noye iskusstvo > teatr sungatı
toplum bilimci > sotsiolog > sotsiolog
topoğraf > topograf > topograf
toptancı > optovik > loday sövda edyen sövdager, loday sövda edyen tecir
toptancılık > optovaya trgovlya > loday sövda
tornacı > tokar' > tokar'
tornacılık > tokarnoye delo > tokarçılık

traktörcü > traktorist > traktorçu
trampetçi > barabanşçik > depçi, deprekçi
tuğlacılık > kirpiçnoye proizvodstvo > kerpiç önümçiliği
tuluatçı > aktyor-improvizator > aktyor-improvizator
tulumbacı > pojarniy > yangın söndürücü adam
tuzakçı > argo aferist > yırrıldakçı, xileger
tüccar > kupets, torgovets, kommersant > tecir, sövdager, kommersant
tüfekçi > orujeynik > yarag ussası, yarag yasayan ussa
türbedar > storoj > sakçı, garavul
Türkolog > tyurkolog, turkolog > türkolog
tütüncü > tabakovod > temmekiçi
tütüncülük > tabakovodstvo > temmekiçilik

U

uçman > lyotçik, aviator, pilot > lyotçik, aviator, pilot
uçucu > pilot > pilot
ulak > kur'yer, gonets, vestovoy; vestnik > xabar gatnadıcı adam, xabarçı
ulemalık > uçyonost, obrazavonnost > alımlık, bilimlilik, ılımlılık
usta > master; spetsialist > master, ussa
uşak > sluga > xızmatker
uşaklık > prislujivaniye > xızmat etme
uzay adamı > kosmonavt, astronavt > astronavt
uzaycı > kosmonavt, astronavt > kosmonavt
uzaycılık > kosmonavtika, astronavtika > astronavtika
uzman > spetsialist; znatok > govı bilyen adam
uzmanlık > spetsial'nost > spetsial'nost

Ü

üretici > proizvoditel' > öndürücü, doredici, işlep çıkarıcı
ürolog > urolog > urolog
üstat > master, znatok; spetsialist > master
üstatlık > masterstvo > ussaçılık; ussatlık
üstenci > podryadçik > potratçı
üzümcü > vinogradar' > üzümçi

V

vaiz > propovednik > vagız edici
vakanüvis > letopisets, istoriograf > yıl yazgılarını düzücü
vale > valet > valet
varakçı > pozolotçik > gızıl çayıcı
vardacı > vaxtenniy > vaxtada duryan nobatçı
vasıflı işçi > kvalifitsirovanniy raboçiy > ökde xünerli işger
vasıfsız işçi > nekvalifitsirovanniy raboçiy > kvalifikatsiyasız işçi
vatman > vagonovojatıy > tramvay sürücü
vekilharç > ekonom > tıgşıtcıl adam
veteriner > veterinar > veterinar
veznedar > kaznaçey > kaznaçey
virtüöz > virtuozy > ökde, ussat sazanda
virtüözlük > virtuozyznost' > ussatlık
voleybolcu > voleybolist > voleybolçı

Y

yağcı > maslodel > yağ yasayan, yağ edyen
yaldızcı > zolotil'şçik > gızıl çayıcı; laklayıcı
yangıncı > pojarnik > yangın söndürücü adam
yapımcı > prodyuser > prodyuser
yardımcı > pomoşçnik > kömekçi
yargıcı > arbitr > araçı, ılalaşdırıcı, arbitr
yargıç > sud'ya > sud'ya

yarıcı > drovosek > ağaç çapıcı, odun yarıcı
yatırımcı > vkladçik > goyumcı
yayımcı > izdatel' > neşir edyen adam
yaylacı > skotovod > maldar
yaymacı > lotoçnik > lotokçı, lotok satıcısı
yazar > pisatel', avtor > yazar, avtor
yazıncı > literator > edebiyatçı
yazmacı > naboyşçik > dıkıcı, gaplayıcı
yazman > sekretar' > sekretar'
yazmanlık > sekretariat > sekretariat
yedekçi > konyux > atbakar, attutar
yelkenci > marsovoy > marsovoy
yer bilimci > geolog > geolog
yetiştirici > proizvoditel' > öndürici, doredici, işlep çıkarıcı
yevmiyeci > podyonşçik > günlükçi
yıkayıcı > moyşçik > yuvucu işçi
yıkıcı > razruşitel' > yıkıcı
yıkıcılık > podrivnaya deyatel'nost > yıkıncılık işi
yıldız bilimci > astrolog > astrolog
yontucu > skul'ptor > xeykeltaraş
yorumcu > kommentator > kommentator
yönetici > rukovoditel' > yolbaşçı, başlık
yöneticilik > rukovodstvo > yolbaşçılık
yönetmen > rukovoditel' > yolbaşçı, başlık
yönetmenlik > rukovodstvo > yolbaşçılık
yükçü > gruzçik > yükçi
yüklenici > podryadçik > potratçı
yüzücü > plovets > yüzücü

Z

zabıta > politsiya > politsiya
zağcı > toçil'şçik > çalı, iyteldici
zanaatçı > remeslennik > xünerment, ussa
zanaatkâr > remeslennik > xünerment, ussa
zangoç > slujka > xızmatker
zaptiye > jandarmeriya > jandarmeriya
zerzevatçı > zelenşçik > gök satıcı, gök önüm satıcı
zimamdar > rukovoditel', pravitel' > yolbaşçı, başlık
zindancı > tyuremşçik > türme garavulı, türme gözegçisi
ziraatçı > zemledelets > ekerançı
zoolog > zoolog > zoolog

Garâibü's-Sıgar'da Közgü Kavramının Eş Dizimlilik ve Kavram İlişkisi

Serpil SOYDAN*

Araştırma Makalesi

ÖZET

Türkçede gözgü, Farsçada âyine, Arapçada mir'at sözcüğü ile karşılanan ayna, insanoğlunun geçmişten bugüne kullandığı en önemli nesnelerden biridir. Ayna, tarih, kültür, mitler ve edebiyat için yüklendiği simgesel anlamlarla zengin bir kaynak oluşturmaktadır. İlk ayna MÖ 4000'lerde Mezopotamya'da, MÖ 3000'lerde Mısır'da bakırın parlatılmasıyla elde edilmiş olup dünyanın en eski aynası, Çatal Höyük'te bulunmuştur. Çinliler, MÖ 2000'lerde bronz parlatarak aynayı elde etmişlerdir. Ortaçağ İslâm sanatlarında da Eskiçağ dünyasında olduğu gibi aynaya dinî-sihri bir değer verildiği görülmektedir. İslami döneme ait olan aynalarda olduğu gibi, Selçukluların kullanmış oldukları aynalar küçük boyutlu, ön yüzleri parlatılmış, arka yüzleri kabartma motiflerle süslenmiş şekildedir. Osmanlılar ise altın, gümüş, yeşim, demir ve bronzdan yapılmış zengin bezemeli ve çoğunlukla saplı aynalar kullanmışlardır. On altıncı yüzyılda aynanın köklü tarihinde önemli bir yere sahip olan Venedik, ayna yapımında geliştirdikleri sırlama tekniği tarih sahnesindeki yerini almış ve 19. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı Nevâyî'nin divanlarından Garaibu's- sıgar'da geçen közgü sözcüğünü eş dizimlilik ve kavram ilişkisi çerçevesinde incelemeye çalışmaktır. İnceleme sonucunda elde edilen veriler şöyledir: 1. Ad + Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilikler: Güzellik-Ayna, Ayna-Ayna. 2. Közgü Sözcüğünün Tamlanan Durumunda Olduğu Eş dizimlilikler: Ağustos gülü- Ayna, Gün-Ayna, Gönül-Ayna gibi. 3. Ad + Edat Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: At nalı-Ayna. 4. Edat (Cümle başı edatı)+ Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: Göztaşı-Ayna. 5. Ad+ Fiilimsi Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: Kılıç-Ayna. 6. Ad + Ek-Fiil Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: Damla-Ayna. 7. Ad+ Fiil / Birleşik Fiil Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: Ayna-Ayna, Gönül-Ayna. 8. İsnad Grubu + Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik: Yüz güzellik-Ayna.

Anahtar Kelimeler: Garaibu's-Sıgar, közgü, eş dizimlilik, kavram, Nevâyî.

*Prof. Dr. Serpil Soydan, Niğde
Ömer Halisdemir Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü

ORCID: 0000-0001-7180-8769
E-posta: ssoydan078@gmail.com

Başvuru Tarihi: 16.01.2025
Kabul Tarihi: 19.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Soydan, S. (2025). "Garâibü's-Sıgar'da Közgü Kavramının Eş Dizimlilik ve Kavram İlişkisi". *BUEFD*, 10(1), 35-56.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1621748>.

Collocation And Concept Relationship Of The Concept Of Közgü İn Garâibü's-Sigar

Serpil Soydan*

Research Article

ABSTRACT

Mirror, which is defined as the word 'gözü' in Turkish, 'ayine' in Persian, and 'mir'at' in Arabic, is one of the most important objects used by human beings from past to present. Mirror constitutes a rich source with its symbolic meanings for history, culture, myths and literature. The first mirror was obtained by polishing copper in Mesopotamia in 4000 BC and in Egypt in 3000 BC. The oldest mirror in the world was found in Çatal Höyük. As with the mirrors belonging to the Islamic period, the mirrors used by the Seljuks were small in size, their front faces were polished, and their back sides were decorated with relief motifs. The Ottomans, on the other hand, used richly decorated mirrors made of gold, silver, jade, iron and bronze, and mostly with handles. Venice, which had an important place in the deep-rooted history of mirrors in the sixteenth century, and the glazing technique they developed in mirror making took its place in history and was used until the 19th century. The aim of this study is to try to examine the word közgü, which is used in Garaibu's-sigar, one of Nevâyî's divans, within the framework of collocation and conceptual relationship. The data obtained is as follows: Noun + Noun Association, Collocations with the word Közgü in its complement form, Noun + Preposition Association, Preposition + Noun Association, Noun + Verb Association, Noun + Suffix-Verb Association, Noun + Verb / Compound Verb Association, Attribution Group + Noun Association.

Keywords: Garaibu's-Sigar, közgü, collocation, concept, Nevâyî.

*Prof. Serpil Soydan, Niğde
Ömer Halisdemir University,
Faculty of Humanities and Social
Sciences, Department of Turkish
Language and Literature

ORCID: 0000-0001-7180-8769
E-mail: ssoydan078@gmail.com

Submitted Date: 16.01.2025

Accepted Date: 19.06.2025

Published Date: 20.06.2025

Citation: Serpil, S. (2025).
"Collocation And Concept
Relationship Of The Concept Of
Közü İn Garâibü's-Sigar". *BUEFD*,
10(1), 35-56.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1621748>

Giriş

Ayna sözcüğü DLT (III, 379-17), KTS (2012, s.490)'de köznü ~ közü, KB (5618 / 5619- 305)'de küzü, HATS (2012, s.350), közgi / közgü şeklinde verilir. TÖS (2018, s.232)'de gözgü “ko'zgu, oyna.”, ÖTS (2016, s.347)'de oyna “1. cam. 2. pencere. 3. ayna.” şekil ve anlamlarında, FKÇTS (2019, s.6260-1040)'de güzgu / gözgü, ÇTS (2013, s.403)'de gözgü, ATS (Altaylı, 1994, s.596)'de güzgu, KT (2019, s.401)'de, gözgi / gözgü “ayna”, LN (2021, s.49)'de ayna “gözü.” anlamında verilir. TBS (2018, s.62)'de ayna “ogledalo” olarak ifade edilir. Ayna, Türkçede gözgü, Farsçada âyine, Arapçada mir'at sözcüğü ile karşılanır.

EDPT (1972, s.761)'de köznü / közgü “ayna” sözcüğünü, Clauson köznü- fiiline dayandırmaktadır. Kırgızcada küzgü, Özbekçede küzgu, Kumukçada güzgu, Azericede küzgü, Türkmencede gözgi, XVI. yüzyıl Osmanlıcada ise gözgü / gözügi / gözüğü / gözüğü şekillerinde varlığını devam ettirdiğini belirtmektedir.

Gülensoy (2007, s.391), gözgü “ayna” sözcüğünün etimolojisini göz +gü şeklinde verirken, Yıldırım ve Çiftçi (2012, s.1238-1239) ise sözcüğün kö - “görmek, bakmak.” fiiline “-z” fiilden isim yapma eki ve “+gu” isimden isim yapma ekinin getirilmesiyle oluştuğunu belirtir.

YUTS (1995, s.119)'de eynek “cam.”, Farsça kökenli sözcüktür. köz eynek “gözlük”, eynek taxta “cam tahtası”, eynek zavodi “cam fabrikası.” anlamlarında verilir.

TDES (2020, s.28)'de sözcük için “Işığı yansıtan, varlıkların görüntüsünü veren, cilalı ve sırlı cam.”, Farsçada âyine ve İngilizcede “a mirror, a looking-glass, sometimes made of polished stell.” anlamında verilir. Ağızlarda ayna yerine gözgü adı kullanılır. Macarca tükör “ayna”, Eski Türkçeden alınmadır (Çuv tākār). Eski Slavcada ise bu kelime tikr', tıkıra, tykırı biçimlerinde görülmüştür.

Ayna sözcüğü, küzgü II “ayna, küzgübü.”, (KS, 2011, s.545), aynek Farsça kökenli kelime olarak “1.ayna. 2. cam; köz aynek ‘gözlük.’” anlamlarında verilir (KS, 2011, s.69).

Aynanın tarihine bakıldığında onun ilk olarak bundan sekiz bin yıl önce, Anadolu'da obsidiyenden yapıldığı bilinmektedir. Anadolu'da asırlarca kullanılan obsidiyen, volkanik patlamalar sonucu lavların soğumasıyla oluşan doğal camdır. Dünyanın en eski aynası, Çatal Höyük'te bulunmuştur. Bu ayna, MÖ 6000'li yıllara aittir. Onun özelliği, obsidiyenin bir yüzeyinin parlatılarak yapılmasıdır. Mezopotamya'da ilk ayna MÖ 4000'lerde, Mısır'da ise MÖ 3000'lerde bakırın parlatılmasıyla elde edilmiştir. Obsidiyen olmayınca bakır, bakır olmayınca bronzun parlatılmasıyla yapılmıştır. Çinliler, MÖ 2000'lerde bronz parlatarak aynayı elde etmişlerdir (Sümer, 2017, s.1367-1368).

Tasavvufî açıdan ayna ile değerlendirmelere bakıldığında; gönül-gözü ilişkinde, insanların tecellinin yansması olarak görülmesine, karşısındakine

baktığında kendini görmesi üzerine atıfta bulunmaktadır. Kişinin kendisini gösteren bu alet, gönül gözgüsü, can gözgüsü, yüzünün gözgüsü olarak eserlerde ele alınır (Sona, 2017, s.261).

Cebecioğlu (2005, s.36), aynayı, insan-ı kâmilin kalbi olarak açıklar. Uludağ (1999, s.72-73), “Allah’ın zât, sıfat- isim ve fiillerine mazhar ve tecelligâh olması itibariyle umumi manada insanı, özel manada kâmil insanı âyine, mir’at ve mir’at-ı Hak, âyine-i Rahman” olarak ifade ettiğini belirtir.

Zaman zaman mecâzî anlatımlarda kullanılan ve hadislerde “ayna” anlamına gelen mir’ât sözcüğü, tasavvuf düşüncesinde büyük ilgi görmüştür. Müslümanların birbirlerine ayna vazifesi gördüğünü ifade eden “Mümin, müminin aynasıdır.” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49; Tirmizî, “Birr”, 18) hâdisi, Gazzâlî’de (İhyâ’, II, 18) insan, kendisinde mevcut olup doğrudan doğruya göremediği kusur ve hatalarını din kardeşi vasıtasıyla görür ifadesiyle yer bulur (Uludağ, 1991, s.260-262).

Vahdet-i vücûd ile ilgili birçok fikrini ayna misaliyle açıklayan İbnü’l-Arabî hem yaratma hem birlik-çokluk (vahdet-kesret) hem de mârifet meselesini ayna misaliyle izah etmiştir (Uludağ, 1991, s.260-262). Bu yönüyle İbnü’l-Arabî’de ayna unsuru önemlidir.

“Allah’ın velî ve nebîlerdeki tecellisi ise diğer insanlardaki tecellisinden daha üstündür. Şöyle ki, âlem, Hakk’ın aynası, âlemin bir parçası insan da O’nun aynasıdır. Bu yönüyle âlem ve insan “mir’âtü’l-Hak” olarak adlandırılır.” (Uludağ, 1991, s.260-262).

Ayna kavramıyla ilgili geçmişten günümüze Türk ve Osmanlı coğrafyalarındaki inanışlar ile Türk ve divan edebiyatındaki yeri hakkındaki açıklamalar şöyledir:

Altay Türklerinde, ayna, “can, ruh, yürek ve ahval” anlamlarına gelmektedir. Altay anlatmalarında kötü ruh için Ayna Kan adı geçer. Aynı zamanda Erlik’in adı da zaman zaman Erlik Ayna şeklindedir. İnanişâ göre, Erlik, yeryüzüne aynaları göndererek insanlara zarar verir, insanların ruhunu salarak hasta ederler. Hakas, Kazak ve Şor Türkleri arasında ayna, insanlar üzerinde kötü etki bırakan ve olumsuz etkileyen kötü güçler ve ruhlardır. İnsanlara mutsuzluk ve hastalık getirir. Hakas Türkleri arasında inanişâ göre, aynalara kurşun işlemez. Onlara, bronz yuvarlak düğmelerin doldurulduğu silahla ateş edilerek veya bronz bıçakla vurularak zarar mümkündür. Hakaslar, aynalardan korunmak için elbiselerinde bronz düğmeler taşımışlardır (Dilek, 2021, s.135-137).

Sinemoğlu (1991,s.259-260), MÖ III. bin yılda Mısırlıların altın ve gümüşü, I. bin yılda bronz aynaları kullandıklarını, Mısır’da kadınların dinî törenler süresince aynayı ellerinde güneşin sembolü olarak taşıdıklarını, aynanın, tanrılara sunulan armağanlar arasında bulunduğunu, Ortaçağ İslâm sanatlarında da aynanın önemli bir yeri olduğunu, Eskiçağ dünyasında olduğu gibi bu alete dinî-sihri bir değer verildiğini, halk arasında aynanın, sahibine şans ve şifa verdiğine inanıldığını belirtir. Döküldüğü alaşımı oluşturan madenlerin cins ve oranlarına göre etkili olduklarının kabul edildiğini, bu madenlerin,

yedi gezegenle ilgileri bulunduğu inanılan altın (Güneş), gümüş (Ay), bakır (Venüs), kurşun (Satürn), kalay (Jüpiter), demir (Mars) ve civa (Merkür)olduğunu ifade eder.

İslami döneme ait olan aynalar arasında da Selçukluların kullanmış oldukları aynalar dikkat çekmektedir. Bu aynalar, yine küçük boyutlu olup ön yüzleri parlatılmış ve arka yüzleri ise kabartma motiflerle süslenmiştir. Bu aynaların yuvarlak olan arka yüzleri genellikle yıldızlara ait semboller ve efsanevi hayvan motifleriyle bezenmiştir. İki çeşittir: halkalı tip, saplı tip aynalar. Halkalı aynalar, üzerlerinde yazı, tarih ve sahibinin adı bulunan ve uğur getirdiklerine inanılan tılsımlı aynalardır, bu amaçla kullanılmak için yapılmışlardır. İkinci tip aynalar, günlük hayatta kullanılan saplı aynalardır (Sinemoğlu, 1991, s.260).

Osmanlı sanatının ölçülü sadelik, zenginlik ve sütun tekniğinin örnekleri olarak Topkapı Sarayı Müzesi'nin Hazine Dairesi'nde sergilenmekte olan aynalar, XVI. yüzyılın II. yarısı ile XVII. yüzyıla kadar götürülebilen, bazı altın ve yeşim aynalardır. Batı sanatının tesirleriyle sarayların iç süslemelerinde, görkemli çerçeveler içindeki boy aynaları, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Genellikle Osmanlılar, altın, gümüş, yeşim, demir ve bronzdan yapılmış zengin bezemeli ve çoğunlukla saplı aynalar kullanmışlardır (Sinemoğlu, 1991, s.260).

15. yüzyılda bugünkü Güneybatı Belçika ve Kuzey Fransa'da yaşamış olan Flandersler tarafından yapılmış, oradan da Rönesans ile birlikte tüm Avrupa'ya yayılmış olan aynalar, günümüzde kullanılan aynalara benzer ilk sırlı aynalardır. Venedik, 16. yüzyılda ise aynanın köklü tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ayna yapımında geliştirdikleri yeni bir teknikle, Venedik, tarih sahnesindeki yerini almıştır. Daha sonra, 19. yüzyıla kadar aynanın cıvadan yapılan amalgamla sağlanan sırlama tekniği kullanılmıştır (Angın ve Sivri, 2021, s.35-36).

Ayine “ayna” anlamında Farsça kökenli olan sözcük, edebiyatta süs malzemesi olarak kullanılır. Güzeller, aynaya bakarak kendi güzelliklerinin farkına varırlar, ona bakıp süslenirler.

Ayna, divan edebiyatında sevgilinin yüzüyle ilişkilendirilir. Sevgilinin yüzü de ayna gibi aydınlık, parlak, lekesiz, pas tutmamış olduğu zaman iyi gösterir. Tasavvufta her şey zıddı ile kâim olduğu için vücûd-ı mutlak'ın zıddı olan âdem-i mutlak bir ayna olarak düşünülür. Âdem-i mutlak müstakil bir mevcudiyete sahip olmayıp aynada görülen bir hayal gibidir. Allah, insanı, zatının güzelliğini seyretmek için bir ayna olarak yaratmıştır (Pala, 1989, s.61).

Eski hayat sisteminde ayna ilgili inanışlar şöyledir: Top aynaların zincirle dükkân kapılarına asılması, içerde oturan kişinin sokağı seyredebilmesi,

kimlerin gelip geçtiğini öğrenmesi içindir. Bir kişinin ölüp ölmediği ağzına konulan aynalarla anlaşılırmış, hâlâ canlı ise ayna buğulanırmış. Küre aynalar, büyücülerin tılsım yaptığı ve kehânette bulunduğu eşyalardandır. Divan edebiyatında aynaya benzetilenler arasında, sevgilinin yüzü, yanağı, çehresi, aşğın canı ve gönlü sayılabilir (Pala, 1989, s.62).

Bu çalışmanın amacı, Nevâyî'nin divanlarından Garaibu's- sıgar'da geçen közgü sözcüğünü eş dizimlilik ve kavram ilişkisi çerçevesinde incelemeye çalışmaktır. Bu kapsamda eş dizimlilik kavramıyla ilgili tanımlar şöyledir:

Hirik (2017: 720)'e göre, *eş dizimlilik* (collocation), bir araya gelmeleri veya bir arada bulunmaları bakımından alışkanlık gösteren biçimbirim birlikteliği olup deyimler gibi kalıplaşma göstermezler.

Dilbilim Sözlüğünde (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011, 121) *eş dizimlilik*, iki veya daha çok sayıda biçimbirimin aynı dizimde kullanılması olarak tanımlanır.

Eken (2016, 43), eş dizimliliğin karmaşık yapıda birimler olduğunu, dil bilgisel örüntülere, anlam bilimsel özelliklere, birleşimin kısıtlılık derecesine göre sözcükler arasındaki eş dizimlilik ilişkilerinin sınıflandırılabileceğini, biçim bilimsel, söz dizimsel, anlamsal ve kullanımsal ölçütlerin eş dizimliliğin belirlenmesinde önemli olduğunu, bu yönüyle, eş dizimliliğin, yalnız yapısal yakınlıklarından oluşan birliktelikler olmadığı, aynı zamanda dizgede yer alan sözcüklerin anlamsal bütünlüğünün de değerlendirilmesinin gerektiği ve birimlerin belirli bir nedenlik ve açıklık çerçevesinde bu yapıyı oluşturduğu fikrini göz önünde tutmak gerektiğini belirtir.

Bu çalışmada, közgü kavramının diğer kavramlarla eş dizimliliğini ortaya koymak için ele alınan tasnif başlıklarının belirlenmesinde yöntem olarak Yudum Kırmızı'nın "Garibnâme'de İnsan Vücuduyla İlgili Adların Eş dizimlilikleri ve Kavramlaştırma -Yüz-Beñiz- Rûy- Surat Örneği- "adlı doktora tezi yol gösterici olmuştur.

Çalışmanın amacı, közgü sözcüğünün eş dizimlilik çerçevesinde kavram olarak yüklendiği anlamların belirlenmesi ve hangi sözcük veya sözcük grupları ile eş dizimli olarak kullanıldığı belirlenerek kavramın metin içindeki yapı, anlam ve kullanım birlikteliğini ortaya çıkarmaktır.

İnceleme sonucunda elde edilen tasnif başlıkları şöyledir: 1. Ad + Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilikleri, 2. Közgü Sözcüğünün Tamlanan Durumunda Olduğu Eş dizimlilikler, 3. Ad + Edat Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik, 4. Edat (Cümle başı edatı) + Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik, 5. Ad + Fiilimsi Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik, 6. Ad + Ek-Fiil Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik, 7. Ad + Fiil / Birleşik Fiil Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik, 8. İsnad Grubu + Ad Birlikteliğine Dayalı Eş dizimlilik.

Bu tasnif başlıkları çerçevesinde közgü sözcüğünün eş dizimli olarak kullanıldığı kavramlar ve bu kavramların yapı, anlam ve kullanım birlikteliği şöyledir:

İnceleme

I. Ad + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilikler:

güzellik-ayna (hub- közgü):

Yüz güzelliğinin ayna gibi olan gönülde yansıyacağı, sevgilinin yüzünü göstermesiyle güzelliğin aynada görüneceği ifade edilir.

1. Şâf kıl hâtır ki salğay 'aks ol yüz yahşı kim / Körgüzür yüzni kaçan kim rûşen oldı közgü hub (GS 52/7)

(Gönül saf kıl ki o yüz güzellik aksi salacak. / Her ne zaman yüzünü gösterir ki ayna güzellik-ile- parladı.)

güneş-ayna (kuyaş- közgü):

Beyitte, yanağın güneş gibi parlaması gümüş renkli elbise giymiş sevgiliye benzetilmektedir. O güneş olan yanağın aynaya vurmasıyla yanağın güzelliğini ortaya çıkaracağı vurgulanır.

"Tıbbî ve fizikî aletlerde kullanılan aynaların arka yüzüne bakır ve kalay alaşımından oluşan kaplama tekniği, 19. yüzyılın ortalarına kadar sürmüş, aynı yüzyılda Alman kimyacı Liebig, bugün aynanın sırlanmasında kullanılan bir teknik olarak camın üzerine çözeltiyle gümüş kaplama yöntemini geliştirmiştir." (Çetindağ, 2011, s.6).

Aynaların arka yüzüne yapılan gümüş kaplama tekniği ve bu sayede aynanın parlaması, beyitte, yanağın parlaması ve bu parlaklık ile gümüş renkli elbise giymiş sevgili benzetmesi ile ilişkilendirilmiştir.

2. Mihr-i ruhsârın libâs-ı sîm-gündim muṭlaḳâ / Ol kuyaş dur kim kıılır közgüde 'aksin âşkâr (GS 155/ 4)

(Mutlaka yanağın güneşi gümüş renkli elbiseydi. / O güneştir ki aynada aksini ortaya çıkarır.)

Beyitte aynaya yansıyan güzel yüzünün su gibi yansımaya şaşırmamanın mümkün olmadığı, yüzünün güzelliğinden mi aynanın berraklaştığı yoksa suya mı yüzünün güzelliği yansıdığının bilinmediği ifade edilir. Genellikle divan edebiyatında yüz, yanak, çehre ayna ile ilgili sözcüklerle birlikte ifade edilir.

3. Anlaman su dik yüzün dur mü körüngen közgüdin / Yâ yüzündin közgü su boldı yüzün zâhir sudın (GS 468/1)

(Aynadan görünen su gibi yüzün müdür ki anlamam. / Yâ yüzünden ayna su oldu ya suda görünen yüzün -mü-?.)

II. Közgü sözcüğünün tamlanan durumunda olduğu eş dizimlilikler:**ağustos gülü- ayna (nesteren, közgü):**

Beyitte, ağustos gülü aynasında, yüzün, bir hoş, lâtif gül aksini göstermediği, sevgili bir yanda, kendi diğer yanda olduğu ifade edilir.

Bu beyitteki aynanın aksi göstermemesi ve aynada gördüğü akislerdeki farklılıkları İbnü'l Arabî şöyle açıklar:

İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât 5 ve 8'de "Aynaya bakan kişinin bir taraftan o suret içindeyken diğer taraftan aynada görünen suretin dışında olduğunu, aynaya bakan kişiye, senin sayende tezahür etsem ve suretin üzerinde görünsem de sen ben değilsin ben de sen değilim." şeklinde ifade eder ve aslında hem kendini gördüğünü hem de görmediğini ikrar etmiş olur (Yiğit, 2019, s.262-263).

Bu açıklamalarla aynaya yansıyan suretlerin farklılık gösterebileceği veya göstermeye muktedir olmayacağı belirtilir.

4. Nesteren közgüside bir sarı min bir sarı yâr / Çihre 'aksin körgüzüptür bir gül-i ra'nâ imes (GS 238/2)

(Ağustos gülü aynasında bir tarafa ben bir tarafa yâr / Latif bir gül aksini değil, yüz aksini göstermiştir.)

güneş aynası- gün aynası (meşşâte-i şun'ı- kün közgüsü):

İnsan-ı kâmil, varoluşun bütün niteliklerini bir araya getirme (câmia') vasfına sahip tek varlık olup bu yönüyle ayna hükmündedir. Eşref-i mahlûkat olan insan, cilalı bir ayna gibi Allah'ın bütün isim, vasıf ve eylemlerini kendinde tezahür ettirmektedir (Yiğit, 2019, s.261).

Evvelce Mısırlılar, Yunanlılar, Etrüskler, Romalılar ve daha sonrasında Akdeniz uygarlıkları, güzelliklerine ve süs eşyalarına meraklı olduklarından dolayı bakır, kalay, tunç gibi metalleri kullanılıp, bu metallerin oksitlenerek paslanmasını önlemek için onları ince bir sır tabaka haline getirmişler ve ayna yapmışlardır. Bu yönüyle sırlama tekniğinin en ilkel şeklini kullanmışlardır (Angın ve Sivri, 2021, s.33).

Aşağıdaki beyitte de akşam külünden gün aynasını parlak etmesinde, aynanın paslanmasını önlemek için metaller kullanılarak yapılan parlatma işine göndermede bulunmaktadır.

Beyitte, gün aynasını akşam külünden parlak etmeyle ifade edilmek istenen bir diğer anlamsa akşam külünün insanın gönül pası ve kiri olduğu ve onun gece ve gündüz Allah'ı anmakla parlayacağı ifade edilir. Dolayısıyla peygamberin hadisinde de bu açıkça ifade edilir: Kalpler de demirin pas tuttuğu gibi paslanır, ancak Allah'ı anmak ve Kur'an okumakla pas giderilebilir (Yiğit, 2019, s.258).

5. Meşşâte-i şun'ı durur ol kim nefes içre / Kün közgüsin akşâm külidin kıldı mücellâ (GS 3/ 3)

(O ki nefes içinde güneş aynasıdır ki / Gün aynasını akşam külünden parlak etti.)

Aşağıdaki beyitte, yıldız gibi akan damlaların âhımın tefinden olduğu, bu damlaların neminin günü aydınlatan aynayı kararttığını belirtir.

gün- güneş aynası (kün közgüsün):

6. İmes ğam şâmı encüm kıatreler âhım tefidin bil / Ni tañ kün közgüsün ger tîre kılsa uşbu nem bir kün (GS 516/ 5)

(Gam akşamı değil, yıldız damlaları âhım tefinden bil. / İşte bu nem bir gün, eğer güneş aynasını karanlık etse şaşılır mı!?)

gönül-ayna (köñül közgüsü):

Beyitte, sakinin şarap yani sevgi ile gönül aynasını saf etmesi gerektiği, ikiyeüzlülük ile gönül aynasının karardığı ifade edilir.

Divân edebiyatında genellikle gönül bir ayna vazifesindedir. Aşağıdaki beyitte de gönlün sevgilinin aksini yansıtan bir ayna olduğu, bu gönle yabancıyı yaklaştırmamak gerektiği, ikiyeüzlülük, tembellik pasının gönlünden ancak şarap yani aşk ile giderilebileceği belirtilir.

7. ‘Aksini köñül közgüsünde kördüm ü öldüm / Kim ğayrın anıñ öyide nivçün yavutur tur (GS 180/5)

(Aksini gönül aynasında gördüm ve öldüm. / Ki onun evine –gönlüne- başkasını niçin yakınlaştırmıştır?)

gönül-ayna (köñül közgüsü):

8. Sâkiyâ mey birle şâf itkil köñül közgüsini / Kim fezâsında riyâ birle ru‘ûnet zengi dur (GS 183/ 6)

(Ey Saki mey ile saf et gönül aynasını / Ki gökyüzündeki ikiyeüzlülük ile sünepelik karası, pasıdır.)

güzellik-ayna (hüsnün közgüdin):

Beyitte su, güneş, ay, cihan, felek birer ayna hükmündedir. Güzelliğin aynaya yansımaları tepe arasına inen güneş gibi olsa da bu güzelliğin güneş gibi aynada parlayıp gökyüzünden gizlenemeyeceği, ışığını, parlaklığını her daim yayacağı ifade edilir.

9. Ger hüsnün közgüdin kirdi timür kırgan ara / Mihr dik âyîne-gûn eflâkdın pinhân imes (GS 250/5)

(Eğer güzelliğin aynasından demir tepe arasına girdi. / Güneş gibi ayna renkli, felekten gizli değil.)

kılıç-ayna (tîğın közgüsü):

Ayna yapımında kullanılan en önemli materyal camdır. Cam; parlak, pürüzsüz ve yansıtıcı bir yüzeye sahiptir. Tarihi süreçte farklı milletler ve medeniyetler sık sık paslanan bu camın etrafını farklı metallerle kaplayarak ayna olarak kullanmıştır. Bu beyitte de aynanın parlaklığı ve paslanıp kararması konu edilmiştir.

Gümüşün, kalayın parlatılmasında kül kullanılması gibi bu beyitte de aynanın parlatılması için bedenın yakılıp yok edilerek külüyle gönlün pasının giderileceğı ve kılıcın keskinliğı ile bedenın ölümünde ayna gibi parlayan kılıcın kan ile kararacağı ifade edilir.

10.Köydürüp cismimni birgey sin külüm birle cilâ / Tîre bolsa an ile atlimde tîğın közgüsi (GS 599/3)

(Bedenimi yaktırıp külüm ile cila vereceksin. / Kılıcın aynası katlimde kan ile kararsa.)

yanak-ayna (‘arızın közgüsi):

Şair, beyitte, yanağın aynasına başkalarının attığı her bakışla batırılan okların mı su içinde olduğı, yoksa yanak suyunun aksinin mi aynada görünmekte olduğunun anlaşılamadığını belirtir.

Yanak aynasındaki ok çokluğu yani bakışların çokluğunu, beyitteki aynanın aksi göstermemesi ve aynada gördüğü akislerdeki farklılıkları, İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât 5 ve 8’de şöyle açıklar: Aynaya bakan kişinin bir taraftan o suret içindeyken diğerk taraftan aynada görünen suretin dışında olduğunu, aslında hem kendini gördüğünü hem de görmediğini belirtir (Yiğit, 2019, s.262-263).

Toplumda insanların her biri yani bireyler birbirinin yansımasıdır; diğerk bir yönüyle bireyler, içinde yaşadığı toplumun aksidir (Yiğit, 2019, s.265).

Angın ve Sivri (2021, s.35), aynanın camdan yapıldığını, camın da su gibi mavi renkte olduğunu belirtir. Sümerlilerin, ayna yapımında yeşilimtırak mavi renkte bir cam kullandıklarını, çünkü o dönemde düz, ince ve açık renkli cam üretilemediğı, bunun yanı sıra küçük bir bardak ya da fincan boyutlarında cam aynalar üretilip kullanıldıklarını belirtir. Bu tarz aynalar, şairlerin şiirlerine de konu olmuştur. Aşağıdaki beyit buna örnek teşkil etmektedir.

Şair, genellikle yanak ve yanağa atılan bakışların suyla âkis oluşturmasını, gökyüzünün yansımasıyla mavi renk alan cama ve bu camdan yapılan aynaya benzetmiştir.

11. ‘Ârızın közgüsi mü tir kesretidin suda dur / Yâhud ol ‘arız suyunın ‘aksi mü közgüde dur (GS 204/1)

(Yanağın aynası ok çokluğundan mı sudadır. / Yahut o yanak suyunun aksi mi aynadadır.)

Angın ve Sivri (2021, s.44), Anadolu’da insanın kötü gözlerden ve nazardan arındırılması için kurşun dökme işlemi yapıldığını, bu sırada nazarı çekmesi için kalbur ya da gözerin içine; ayna, kaşık, kullanılmamış süpürge sapı, üzerlik, su, ekmek, yağ, çocuk ayakkabısı ya da terliğı konulduğunu belirtir.

Bu beyitte de yanak parlaklığı ile aynaya, yanaktaki ayva tüylerini parlak suda görünen taze yeşillığe, ota veya nazar için suya atılan süpürge sapına, üzerliğe, aynada yer

yer pastan görülen kararmalara veya su damlalarına, berrak suyun içinde görülen göztaşlarına benzetir.

12. ‘Ârızın közgüside haṭ sebzedür kim suda bar / Yâ meger zengâr su te’sîridin közgüde bar (GS 205/1)

(Yanağın aynasında ayva tüyü tazedir ki suda var. / Yâ da sanki su etkisinden aynada bakır pası nevinden göztaşı var.)

yüz-ayna (yüz közgüsün):

Öncelikle İslam kültürünün yaşatıldığı Anadolu’da ve pek çok coğrafi bölgede ayna çeşitli inanışlara konu olmuştur. Ölen veya ölmek üzere olan bir kişinin ağzına ayna koyup canlı olup olmadığını tespit etmek bunlardan biridir. Hâlâ canlı ise ayna buğulanırmış, buğulanmazsa öldüğünü gösterirmiş. Bu beyitte de bu inanışı hatırlattığı görülmektedir.

13. Ža’fdın bî-ḥod körüp ağzımğa ol yüz közgüsün / Kıoysaṅ ol dem urmağay min billah er ölsem nefes (GS 241/ 5)

(Zayıflıktan kendinden geçmiş görüp ağzıma o yüz aynasını koysan. / O vakit eğer ben ölsem vallahi nefes vurmayacağım.)

14. Min kim ü öpmek yüzün közgüsini / Bes müyesser bolsa na’l-i merkebiṅ (GS 353/2)

(Bana ki yüzün aynasını öpmek - kolay olsa- / Eşegin nalı çok kolay olsa.)

“Papağanlara konuşma öğretilirken karşılarna büyük ayna konulur ve aynanın arkasından konuşulmuş. Böylece papağan konuşanın aynadan gördüğü hemcinsi olduğunu sanıp onu taklide başlarmış.” (Pala, 1989, s.61). Bu beyitte de yüz ayna olarak tasavvur edilmiş ve Hintli papağan da bu aynaya bakarak şeker ile konuşma öğrenmektedir. Bu inanışı hatırlatan bir beyit şöyledir:

15. La’l üzre ḥâl ü haṭ ki yüzün közgüside dur / Tûṭığa hindû örgete dur söz şeker bile (GS 544/ 2)

(Dudak üzerine ben ve tüy ki yüzün aynasındadır. / Hintli papağana şeker ile söz öğretecektir.)

Şair, “Leyla yüzünü aynasında aksini şayet göstermediyse Mecnûn’un durup dinlenmeksizin ayna aksi gibi ne iş(le) meşgul olduğunu sorar.”

Sümer (2017, s.1370), bazı ilkel kabilelerde insan ruhunun, ayna, su veya kendi gölgesinin yansımada olduğuna ilişkin yaygın bir inanışın varlığından bahseder. Mecnûn’un durup dinlenmeksizin Leyla’nın yüzünü görme isteği ve yüz aynasında kendini, ona olan aşkını, aslında kendi ruhunu görmeyi istemesi ancak bunu göremeyip deli divane olması hadisesini hatırlatan beyit şöyledir:

16. Ni işke boldı bî-ârâm közgü ‘aksi dik Mecnûn / Yüzi közgüside ‘aksini ger körgüzmedi Leylâ (GS 2/4)

(Mecnûn durup dinlenmeksizin ayna aksi gibi ne iş(le) meşgul oldu. / Leyla yüzü aynasında aksini şayet göstermedi.)

III. Ad + edat birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

at nalı-ayna (na‘lin közgü):

Görünür âlemde, metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelerdendir. Ayna, görünür âlemde birçok nesne olabildiği gibi, aynaya yansıyan suretler de aynı ya da farklı olabilmektedir. Beyitte de atın iz ve nalının aynaya kadeh olarak yansıdığı ifade edilir.

Aynanın tasavvufî açıdan, ontolojik, yetkinlik, işlevsellik boyutlarıyla ele alınır. Ontolojik açıdan dünyadaki her varlık çeşitli açılardan ayna görevini görmektedir. Ancak yetkinliğine göre çok az şey parlak bir ayna olabilmektedir. Dünyevî âlemde, metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelerdir. Burada da atın nalı aynaya yansımalarıyla kadeh görüntüsü olarak algılanmıştır. Beyitte, Cem ayna ve kadeh ile anılmaktadır. Pala (1989, s.96), Cem’in ayna ile anıldığında, İskender kişiliğe büründüğünü ifade eder. Aynı zamanda şarap içilen nesne olan kadeh ile Cem birleştiğinde divan edebiyatındaki şu efsaneyi akla getirdiğini belirtir: Cem bir gün kır gezisindeyken gökteki bir kuşun ayaklarına yılanların dolandığını gördüğünü, okçularına kuşa zarar vermeden yılanı vurmaları gerektiğini belirttiğini, kuşun kurtulunca gagasından birkaç tane çıkarıp Cem’e bıraktığı, Cem’in bunları toprağa ekmesi sonucu üzüm ve asma elde edildiği, üzüm suyu içmenin o zamandan itibaren âdet hâline geldiği, daha sonraları üzümün bekletilmesi ile hoş bir tat oluşturduğu ve keyfiyet verdiği anlaşıldığı ve böylece şarap elde edildiği, daha sonraları bu şekilde tüketilmeye başlayınca şarap, kadeh, Cem kadehi gibi mazmunların divan edebiyatında Cem ile anılır olduğunu açıklar.

Beyitlerde de ayna ve kadeh mazmunlarını Cem’e yapılan telmihler olarak söylemek mümkündür. Ayrıca Cem, Işık Şahı olarak bilinir Efsaneye göre, dünyayı dolaşp Azerbaycan’a gelen Cem gündeğusunda mücevherlerle süslü bir taht kurdurup güneşin doğuşunda mücevher işlemeli kaftanlarla tahta oturup güneşin doğuşunda taht, tac, kaftan parlamasıyla halkın o güne nevrüz, Cem’e Cemşîd (Işık Şahı) adı verdikleri ifade edilir(Pala, 1989,s. 100).

17. İskender ü Cemlik dur ‘ışkında Nevâyî’ga / Kim rahşın iz ü na‘lin közgü bile câm itmiş (GS 268/7)

(Nevâyî’ye –onun- aşkında İskender ve Cem –gibi-dir. / Ki güzel atın iz ve nalı ayna (da) –aynaya yansımalarıyla- kadehe dönüşmüştür.)

IV. Edat (cümle başı edatı) + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

yoksa- göztaşı-ayna (yoksa -zengâr-közkü):

18. Haṭṭa ruḥsârın su irkin mü yaşunğan sebzedde / Yoksa közkü dur ki ḫalmış her ṭaraf zengâr ara (GS 24/2)

(Çimende yanağının tüylerinde gizlenen su mu(dur) ki! / Yoksa her taraf bakır pası nevinden göztaşı içinde kalmış ayna mıdır ki!)

V. Ad + fiilimsi birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

kılıç-ayna körüp (tîğ- közgü körüp):

“Papağanlara konuşma öğretilirken karşlarına büyük ayna konulur ve aynanın arkasından konuşulmuş. Böylece papağan konuşanın aynadan gördüğü hemcinsi olduğunu sanıp onu taklide başlarmış.” (Pala, 1989, s.61). Bu beyitte de kılıç ayna ile ilişkilendirilmiştir. Gönül kuşu, kılıcı ayna sanıp nağmeler söylemiştir.

19. Cân ara tîğîñ körüp köñlüm kuşu tüzdi nevâ / Tûţîî dik kim tekellüm eylegey közgü körüp (GS 62/ 3)

(Gönlüm kuşu can içinde kılıcını görüp nağmeler düzdü. / Ayna görüp konuşan papağan gibi-konuşacak.-)

VI. Ad + ek-fiil birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

damla-ayna –karanlıktır (kaatre- közgü - tîredur):

Beyitte, şair, aynaların zamanla paslanmasını damlanın aynayı karartması olarak değerlendirir. Yüzdeki ayva tüyleri başka zevk ve eğlencedir. Yüz güzelliği aynası güneş aynası olan yanakla birleşmiştir.

20. Tirdin ol yüzge bolmış özge şafâ / Kaţredin gerçi tîre dur közgü (GS 525/3)

(O yüze oktan başka safa olmuş. / Damladan gerçi ayna karanlıktır.)

yüz güzelliği- güneş aynası -inmiştir (Cemâliñ- âyine ve's-şems közgüsü-nazil(dir))

Beyitte, yüzün güneş gibi parlayan ayna olduğu, yüzün bu güzelliği güneş gibi parlatıp yansıttığı ifade edilir.

21. Cemâliñ âyine ve's-şems közgüsü nâzil / Közüñ qarasığa Mâ-zâğ sürmesi hem-râh (GS 536/ 2)

(Yüz güzelliğin aynası güneşe benzer aynasına inmiş(tir). / Gözün karasına darlık sürmesi yoldaş(tır).)

VII. Ad+ fiil / birleşik fiil birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

gönül (ayna)-düzelt- (köñülñi- tüz tile-)

Güler (2004, s.108)'e göre, kâinatın yâni bu âlemin aynasında vahdetle (asıl varlık) kesret (görüntü) yan yana görünmekte olup kesret, bazen vahdeti örten perde bazen de onun göstergesidir. Vahdet; kesreti, kesret de vahdeti gösteren karşılıklı aynalardır, birbirini aksettirmektedirler.

Ayna, kendisine yansıyan her şeyi gösterir, pas tutmadığı sürece karşısındaki sureti içine alıp aksettirir. Bu özelliği ile ayna şahittir. Eğer gönül doğru ve temiz olursa saf

aynadır; bu saflığı ile yüzlerce şekillerden ibaret olan âleme bakarken ne tarafa yönelirse onun özelliğini, mahiyetini gösterir. Saf ayna olan gönül, kötülüklerle eğrilip bozulmazsa ve bu sebeple pas tutmazsa doğruyu göreceği ifade edilir. Bu açıklamaları içeren beyit şöyledir:

22. Köñülñi tüz tilesen fâyiz olsa tüz ma'nî / Nidin ki igri ise igri körgüzür közgü (GS 535/ 4)

(Gönlü -kötü düşüncelerden arındırmak istersen- doğruya, doğruluğa yönlendir. / Nedendir -dersen- ayna eğri ise eğri gösterir.)

Ayna (gönül)-kederlendir- (köñül- közgü- mükedder kıl-):

“Kaşgarlı Mahmud’un *Divânu Lügati’t- Türk* adlı eserinde ayna ile ilgili yaptığı açıklamalarda iki yüzlüg köznü- “ikiyüzlü ayna” ifadesine yer verilir.” (Mahmud, 2014, s. 368).

İki yüzlüg köznü ifadesi, aynanın kullanımı ve aynanın şeklini ifade eden iki anlama sahiptir. İlki, Eski Türklerin kullandığı aynaların arka kısmındaki işlemeli taraf ile birlikte aynanın iki tarafı, iki yüzü vardır. Birinci yüz, aynanın camdan olan, insanın kendi görüntüsünü gördüğü yüzdür. İkinci yüz ise bu cam tarafın altta kalacak şekilde bırakıldığında üstte kalan işlemeli yüzdür. Bu işlemeli yüz, aynaya farklı bir görüntü vermektedir.

Ters çevrilmiş aynalardaki bu işlemler aynanın farklı dekoratif nesneye dönüşmesine olanak sağlar. İki yüzlüg köznünün ikinci anlamı ise, aynanın; metafizikle, insanın bilmediği âlemlerle olan ilişkisiyle temellenen anlamıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi aynanın, inanışa göre farklı âlemlere, boyutlara açılan bir kapı olduğu düşünülür. Bu açıdan bakıldığında aynanın yine iki tarafı, iki yüzü vardır. Birincisi, insanın aynayı eline alıp baktığı, cam yüzeye yansıyan kendi görüntüsü; ikincisi ise Şamanların dînî ritüeller esnasında başka âlemlere geçiş yaparken aynayı kullanmasıdır. Bu nedenle evlerde kullanılan aynalara sık sık bakmak, başka âlemlere geçiş sağlanır korkusu ile iyi sayılmaz ve aynanın cam yüzeyindeki bu geçişlerin önüne geçebilmek için de ayna ters çevrilerek konur ve arka kısmın üzerinde çoğunlukla gümüşten, yoğun bir işçilikle hazırlanmış işlemler bulunur (Angın ve Sivri, 2021, s.39).

Beyitte de gafil şeyhin yaptığı ikiyüzlülüğün gönül aynasını kararttığı, bu gönül aynasının ikiyüzlülük ile zamanla kararması aynanın çocuk gibi insanı kederli edeceği ifade edilir. İkiyüzlü ayna kalıbıyla, aynanın iki yüzünün olduğu gerçeğinden hareketle bu iki yüzün farklı işlevlerinin olduğu, insanları bilmediği âlemlere yönlendireceği, bu yönüyle ikiyüzlü insanların da farklı davranışlarıyla insanları kederlendireceği ifade edilir.

23. Şeyh-i gâfil köñlin itti zerk âhıdın şara / Tıfl dik kim közgünü kılğay mükedder dem bile (GS 560/5)

(Gâfil şeyh ikiyüzlülük ile gönlünü âhından kara etti. / Çocuk gibi ki aynasını zamanla kederli edecek.)

Yiğit (2019: 258), İbnü'l-Arabî'nin *Tuhfet'üs-sefere* (1971) adlı eserinde, insan kalbinin aynaya benzediğini ve bu hâliyle kir ve pas tutabileceğini belirtir. Peygamber efendimizin hadisinde de bu durumun şöyle ifade edildiğini belirtir: Kalpler, tıpkı bir demir gibi paslanabilir. Bu pas, ancak Allah'ı anmak ve Kur'an okumakla giderilebilir. İki yüzlü insanların da kalbinin kirliliği, dünyaya bağlılığı ile ibadet edip tövbe eden insanların gönlünü yeniden dünyevî veya mecazî aşklarla, uğraşlarla yolundan dönderip tövbesini bozduracağını belirtir:

Aşağıdaki beyitte de iki yüzlü kişilerin, kendini ibadete veren kişilerin gönül aynasını kederli edeceğini, âşk pirinin günahlarından tövbe edip ibadet etse de bu temiz gönlü mecâzî âşka, dünyevî uğraşlara düşürüp tövbesini bozdurabileceğini ifade eder.

24. Zühd könlüm közgüsün kılmış mükedder ay harîf / Sındurur min tevbe pîr-i'ışk
irşâdı bile (GS 577/3)

(Ey iki yüzlü insan, kendini ibadete veren (kişinin) gönül aynasını kederli etmiştir. / Âşk pîri yol göstericiliği ile tevbemi bozdurur.)

VIII. İsnad grubu + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilik:

Yüzü sert /asık-ayna(yüzi katık - közgü):

“Her varlık bu dünyada varoluşuyla bir çeşit ayna görevini üstlenir. Dünyevî âlemde metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelerdendir. Zıtlıkları kendinde birleştiren insan; beden, nefis ve ruhtan oluşan ilahî bir ayna kimliğindedir.” (Yiğit, 2019, s.254).

Bu beyitte de bu açıklamalarla örtüşen ifadelere yer verilmiştir. Şair, insanın bütün yönüyle, güzelliğiyle ve özellikle de yüzüyle ayna konumunda olduğunu ifade eder.

25. Min yıraktın cân birür min tâkatım yok yakşalı / Yüzi katık közgü kim bolmış
cemâliñ hem-demi (GS 678/3)

(Ben uzaktan can veririm, etkilemeye, tesir etmeye gücüm yok. / Yüzü sert, donuk bir ayna olmuş ki yüz güzelliği –ona- arkadaş(tır).)

Sonuç

Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*'nde (2007: s.391) közgü sözcüğün etimolojisi “göz” sözcüğüne +gü ya da kö - “görmek, bakmak.” fiiline gelen “-z” eki ve sonradan “+gu” isimden isim yapma eki getirilerek oluştuğunu belirtir. Clauson, *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish* (1972: s.761)'de ise közgü sözcüğünü közün- fiiline dayandırır.

Ayna sözcüğü DLT, KTS, KB köznü / közüñü / küzüñü, HATS közgi / közgü, TÖS'de gözgü ÖTS'de oyna, FKÇTS, ATS, KT'de güzgü /gözgü /gözgi, ÇTS'de gözgü, LN'de ayna şeklinde yer alır. Türkçede gözgü, XVI. yüzyıl Osmanlıcada ise gözgü / gözügi / gözüğü /

gözünü eynek, Farsçada âyine, Arapçada mir'at biçimlerinde karşılanan ayna sözcüğü, insanoğlunun geçmişten bugüne kullandığı en önemli nesnelerden biridir.

Eserde közgü sözcüğünün eş dizimlilik- kavram ilişkisi çerçevesinde yapı, anlam ve kullanımına göre tasnifi şöyledir:

I. Ad + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilikler: güzellik-ayna (hub- közgü): “Gönül saf kıl ki o yüz güzellik aksi salacak. Her ne zaman yüzünü gösterir ki ayna güzellik-ile-parladı.” beytiyle ifade edilmek istenen şudur: Yüz güzelliğinin ayna gibi olan gönülden yansıtacağı, sevgilinin yüzünü göstermesiyle güzelliğin aynada görüneceği ifade edilir.

güneş-ayna (kuyaş- közgü): “Mutlaka yanağın güneşi gümüş renkli elbiseydi. O güneştir ki aynada aksini ortaya çıkarır.” beytiyle ifade edilen şudur: Güneş gibi yanağın parlaması gümüş renkli elbise giymiş sevgiliye benzetilmektedir. Güneş olan yanağın aynaya vurmasıyla yanağın güzelliğini ortaya çıkaracağı vurgulanır.

II. Közgü sözcüğünün tamlanan durumunda olduğu eş dizimlilikler:

ağustos gülü- ayna (nesteren, közgü): “Ağustos gülü aynasında bir tarafa ben bir tarafa yâr. Latif bir gül aksini değil, yüz aksini göstermiştir.” beytiyle ağustos gülü aynasında, yüzün, bir hoş, lâtif, gül aksini göstermediği için sevgilinin bir yanda, kendinin diğer yanda olduğu ifade edilir.

güneş aynası- gün aynası (meşşâte-i şun'uh- kün közgüsü): “Gam akşamı değil, yıldız damlaları âhım tefinden bil. İşte bu nem bir gün, eğer güneş aynasını karanlık etse şaşılır mı!?” beytiyle yıldız gibi akan damlaların âhının tefinden olduğu, bu damlaların neminin günü aydınlatan aynayı kararttığı belirtilir. “O ki nefes içinde güneş aynasıdır ki... Gün aynasını akşam külünden parlak etti.” beytiyle eserin süsleyicisinin (Allah) nefes içinde olduğu, gün aynasını akşam külünden parlak ettiği ifade edilir.

gönül-ayna (köñül közgüsü): “Aksini gönül aynasında gördüm ve öldüm. Ki onun evine -gönlüne- başkasını niçin yakınlaştırmıştır? Ey Saki mey ile saf et gönül aynasını. Ki gökyüzündeki ikiyüzlülük ile sünepelik karası, pasıdır.” beyitlerinde gönlün sevgilinin aksini yansıtan bir ayna olduğu, bu gönle yabancıyı yaklaştırmamak gerektiği, ikiyüzlülük, tembellik pasının gönülden ancak şarap yani ilâhî aşk, gerçek sevgi ile giderilebileceği belirtilir.

Sakinin şarap yani sevgi ile gönül aynasını saf etmesi gerektiği, ikiyüzlülük ile gönül aynasının karardığı, gönlün bir ayna olduğu, onda insanın ruhunun yansıması görüldüğü ifade edilir. “Mümin, müminin aynasıdır.” hadisine gönderme yapılır ve müslümanların birbirlerine ayna vazifesi gördükleri ifade edilir.

güzellik-ayna (hüsnüñ közgüdin): “Eğer güzelliğin aynasından demir tepe arasına girdi. Güneş gibi ayna renkli, felekten gizli değil.” beytiyle güzelliğin aynaya yansıması tepe arasına inen güneş gibi olsa da bu güzelliğin güneş gibi aynada parlayıp gökyüzünden gizlenemeyeceği, ışığını, parlaklığını her daim yayacağı ifade edilir. Su, güneş, ay, cihan, felek birer ayna hükmündedir.

kılıç-ayna (tîğın közgüsü): “Bedenimi yaktırıp külüm ile cila vereceksin. Kılıcın aynası katlimde kan ile kararsa.” beytiyle şu anlamı ifade ettiği görülür: Ayna yapımında kullanılan en önemli materyal camdır. Cam, parlak, pürüzsüz ve yansıtıcı bir yüzeye sahiptir. Tarihi süreçte farklı milletler ve medeniyetler sık sık paslanan bu camın etrafını farklı metallerle kaplayarak ayna olarak kullanmıştır. Bu beyitte de aynanın parlaklığı ve paslanıp kararması konu edilmiştir. Bu kılıcın aynasındaki pas ve kararma, bedenin yakılmasından elde edilen kül ile giderilip cilalanıp parlatılacaktır.

yanak-ayna (‘arızın közgüsü): Şair, yanağının başkalarının attığı ok gibi bakışlardan mı su içinde olduğunu, yoksa yanak suyunun aksinin mi aynada görüldüğünü anlayamadığını belirtir.

yüz-ayna (yüz közgüsün): 1. “Yanağın aynasında ayva tüyü tazedir ki suda var ya da sanki su etkisinden aynada bakır pası nev’inden göztaşı var.” Bu beyitte de yanak parlaklığı ile aynaya, yanaktaki ayva tüyleri parlak suda görünen taze yeşillığe, ota veya nazar için suya atılan süpürge sapına, üzerliğe, aynada yer yer pastan görülen kararmalar veya su damlaları berrak suyun içinde görülen göztaşlarına benzetilir.

2. Şair, zayıflıktan kendinden geçmiş görenlerin ağzına o yüz aynasını koyarsa o vakit öldüğünde nefesi çıkmayacağına yemin eder. Diğer bir beyitte, dudak üzerine ben ve tüyün ki yüzün aynasında olduğu, bu yüz aynası ile Hintli papağana şeker ile söz öğreteceği ifade edilir.

İslam kültürünün yaşatıldığı Anadolu başta olmak üzere birçok coğrafi bölgede ayna çeşitli inanışlara konu olmuştur. Yeni ölen veya ölmek üzere olan bir kişinin ağzına ayna koyup canlı olup olmadığını tespit etmek bunlardan biridir. Hâlâ canlı ise ayna buğulanırmış, buğulanmazsa öldüğünü gösterirmiş. Bu beytin de bu inanışı hatırlattığı görülmektedir.

3. Şair, “Leyla yüzünü aynasında aksini şayet göstermediyse Mecnûn’un durup dinlenmeksizin ayna aksi gibi ne iş(le) meşgul olduğunu sorar.” Mecnûn’un durup dinlemeksizin Leyla’nın yüzünü görme isteği ve yüz aynasında kendini, ona olan aşkını, aslında kendi ruhunu görmeyi istemesi ancak bunu göremeyip deli divane olması hadisesini hatırlatan bir beyittir.

III. Ad + edat birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: at nalı-ayna (na’lin közgü): Nevâyî’ye -onun- aşkında İskender ve Cem -gibi-dir. Ki güzel atın iz ve nalı ayna (da) - aynaya yansısıyla- kadehe dönüşmüştür beytiyle aynanın tasavvufi açıdan, ontolojik, yetkinlik, işlevsellik boyutlarıyla ele alınır. Ontolojik açıdan dünyadaki her varlık çeşitli açılardan ayna görevini görmektedir. Ancak yetkinliğine göre, çok az şey parlak bir ayna olabilmektedir. Dünyevî âlemde, metal, taş, cam ve su ayna işlevi gören nesnelerdir. Burada da atın nalı aynaya yansısıyla kadeh görüntüsü olarak algılanmıştır. Beyitte Cem, ayna ve kadeh ile anılmaktadır. Pala (1989, s.96), Cem’in ayna ile anıldığında, İskender kişiliğe büründüğünü ifade eder. Aynı zamanda şarap içilen nesne olan kadeh ile

Cem birleştğinde divan edebiyatındaki şu efsaneyi akla getirdiğini belirtir: Cem bir gün kır gezisindeyken gökteki bir kuşun ayaklarına yılanların dolandığını gördüğünü, okçularına kuşa zarar vermeden yılanı vurmaları gerektiğini belirttiğini, kuşun kurtulunca gagasından birkaç tane çıkarıp Cem'e bıraktığını, Cem'in bunları toprağa ekmesi sonucu üzüm ve asma elde edildiğini, üzüm suyu içmenin o zamandan itibaren âdet hâline geldiğini, daha sonraları üzümün bekletilmesi ile hoş bir tat oluşturduğunu ve keyfiyet verdiği anlaşıldığını ve böylece şarap elde edildiğini, daha sonraları bu şekilde tüketilmeye başlayınca şarap, kadeh, Cem kadehi gibi mazmunların divan edebiyatında Cem ile anılır olduğunu açıklar.

Beyitlerde de ayna ve kadeh mazmunlarını Cem'e yapılan telmihler olarak söylemek mümkündür. Ayrıca Cem, Işık Şahı olarak bilinir Efsaneye göre, dünyayı dolaşıp Azerbaycan'a gelen Cem gündoğusunda mücevherlerle süslü bir taht kurdurup güneşin doğuşunda mücevher işlemeli kaftanlarla tahta oturup güneşin doğuşunda taht, tac, kaftan parlamasıyla halkın o güne nevrûz, Cem'e Cemşîd (Işık Şahı) adı verdikleri ifade edilir(Pala, 1989,s. 100).

Aynı zamanda insanda bu dünyada ilahî ayna konumundadır. Çünkü o, zıtlıkları kendisinde birleştirmektedir. İnsan, beden, nefis ve ruhtan oluşan yetkin bir ayna durumundadır.

IV. Edat (cümle başı edatı) + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: yoksa- göztaşı- ayna (yoksa -zengâr-közü): Çimende yanağının tüylerinde gizlenen su mu(dur) ki! Yoksa her taraf bakır pası nev'inden göztaşı içinde kalmış ayna mıdır ki! beytiyle âlemde, metal, taş, cam ve suyun ayna işlevi gören nesnelerden olduğu görülmektedir. Bu beyitte de yanak parlaklığı ile aynaya, yanaktaki ayva tüyleri parlak suda görünen taze yeşillige, ota veya nazar için suya atılan süpürge sapı, üzerliğe, aynada yer yer pastan görülen kararmalar veya su damlaları berrak suyun içinde görülen göztaşları olarak ifade edilir.

V. Ad + fiilimsi birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: kılıç-ayna körüp (tığ- közü körüp): "Gönlüm kuşunun can içinde kılıcını görüp nağmeler düzdüğü, bu haliyle ayna görüp konuşan papağana benzediği ifade edilir." Bu beyitle papağanlara konuşma öğretilirken karşılına büyük ayna konulup aynanın arkasından konuşularak papağana konuşma öğretildiği ve aynada gördüğü yansımayı hemcinsi sanıp onu taklide başladığı anlatılır.

VI. Ad + ek-fiil birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: damla-ayna-karanlıktır (kaşre- közü - tîredur): O yüze oktan başka safa olduğu ve damladan aynanın karanlık olduğu ifade edilir. Şair, aynaların zamanla paslanmasını damlanın aynayı karartması olarak değerlendirir. Yüz ayna, yüzdeki çıkan ayva tüyleri oklar, bu ayna olan yanağa atılan her bakışın da birer ok olduğu, bu okla yanağın (ter damlaları) ile su içinde kalıp karardığı ifade edilir.

VII. Ad + fiil / birleşik fiil birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: yüz güzelliği- güneş aynası -inmiştir (Cemâliñ- âyine ve'-ş-şems közüsi-nazil(dir)): Gönlü doğru yola sevk etmek için ikilikten sakın. Nedendir -dersen- ayna eğri ise eğri gösterir anlamı verilen

beyitte, ayna karşısındaki sureti içine aldığı, bu özelliği ile aynanın şahit olduğu, gördüğü her şeyi olduğu gibi aksettirdiği ifade edilir. Saf olan gönül, aynadır; bu yüzlerce görüntüsü olan âleme bakarken yüzünü neye çevirirse gönle onun yansıdığı belirtilmeye çalışılır.

gönül (ayna)-düzelt- (köñülni- tüz tile-): Gâfil şeyh ikiyüzlülük ile gönlünü âhından kara ettiği, çocuk gibi aynasını zamanla kederlendirdiği belirtilir.

Divânu Lügati't- Türk'te geçen iki yüzlü köznü- (ikiyüzlü) ayna ifadesi, aynanın kullanımı ve şeklini ifade eden iki anlama sahiptir. Eski Türklerin kullandığı aynaların arka kısmındaki işlemeli taraf ile birlikte aynanın iki tarafı, iki yüzü vardır. Birinci yüz, aynanın camdan olan, insanın kendi görüntüsünü gördüğü yüzdür. İkinci yüz ise bu cam tarafın altta kalıp işlemeli yüzün üstte kaldığı bölümdür. Bu işlemeli yüz, aynaya farklı değişik görüntüler vermektedir. İki yüzlü köznü, aynanın; metafizikle, insanın bilmediği âlemlere bağlantısı sonucu ortaya çıkan ikinci anlamıdır.

ayna (gönül)-kederlendir- (köñül- közgü- mükedder kıl-): “Ey iki yüzlü insan, kendini ibadete veren (kişinin) gönül aynasını kederli etmişsin. Âşk pîri, dünyevî yol göstericiliği ile tevbemi bozdurur.” beytiyle ifade edilmek istenen şudur: İnsan kalbinin bir ayna olduğu ve bu aynanın kir ve pas tutabileceği belirtilir. İki yüzlü insanların da kalbinin kirliliği, dünyaya bağlılığı ile ibadet edip tövbe eden insanların gönlünü yeniden dünyevî veya mecazî aşklarla, uğraşlarla yolundan dönderip tövbesini bozduracağını belirtir. Bu durumun ancak Allah'ı anmak ve Kur'an okumakla giderilebileceğini belirtir.

VIII. İsnad grubu + ad birlikteliğine dayalı eş dizimlilik: yüzü sert /asık-ayna(yüzi kaçık - közgü): “Uzaktan can veririm, etkilemeye, tesir etmeye gücüm yok. Yüzü sert, donuk bir ayna olmuş ki yüz güzelliği -ona- arkadaştır.” beytiyle aslında dünyada her varlığın özünde var olan özellikler çerçevesinde bir çeşit ayna görevini üstlendiğini, aynaya yansıyan hiçbir görüntüye müdahale edilemeyeceği, neyi görüyorsa onu yansıttığı gibi bu âlemde metal, taş, cam ve su gibi nesnelerin ayna işlevi görebildiği aynı zamanda insanın da Allah'ın sıfatlarının kendinde tecelli ettiği bir ayna olduğu ve bu yönüyle eşref-i mahlûkat sayıldığı belirtilir.

Kısaltmalar

ATS	Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü
ÇTS	Çağatay Türkçesi Sözlüğü
DLT	Divanü Lûgat'it-Türk
FKÇTS	Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi Sözlüğü
KB	Kutadgu Bilig
KS	Kırgız Sözlüğü
KT	Kamus-ı Türkî
KTS	Karahanlı Türkçesi Sözlüğü

HATS	Harezmi-Altınordu Türkçesi Sözlüğü
LN	Lûgat-ı Nâcî
ÖTS	Özbekçe-Türkçe Sözlük
TDES	Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü
TÖS	Türkçe-Özbekçe Sözlük
YUTS	Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü

Kaynaklar

- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi sözlüğü I-II*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Angın, Z. ve Sivri, M. (2021). Dünya ve Türk kültüründe tarihi, mitik ve ekinel açıdan “ayna”nın yeri. *folk/ed.Derg.*,27(1),29-46,DOI:10.22559/folklor. 1341.
- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu bilig III- indeks*. (Haz. Kemal Eraslan-Osman Fikri Sertkaya-Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Atalay, B. (1999). *Divanü lûgati't-Türk dizini-endeks- Cilt IV*. Ankara: TDK Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf terimler ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Anka Yay.
- Clauson, G. S. (1972). *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press.
- Çetindağ, Y. (2011). *Ayna kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Devellioğlu, F.(2016). *Osmanlıca- Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi, Ankara.
- Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Eken, N.T. (2016). Eşdizimlerin saptanmasına ve betimlenmesine yönelik kuram ve yaklaşımlar. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(33), 28-47.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Kaşgarlı Mahmud-divanu lûgati't Türk giriş-metin- çeviri- notlar- dizin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Eren, H. (2020). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü (ETDES)*. (Haz.) Şükrü Haluk Akalın, Ankara: TDK Yayınları.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü I II*, 2. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.
- Güler, Z. (2004). Şeyh Galib divanında ayna sembolü. *Fırat University Journal of Social Science*. Cilt: 14, Sayı: 1, 103-121, Elazığ.
- Hirik, S. (2017). İstemsel eş dizimlilik ve kiplik ilişkisi: tahmin kiplikleri örneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6 (2), 719-733.
- İbnü'l-Arabî. (1971). *Tuhfetü's-sefere (Bir Hediye)*.(Çev.) Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Rahmet Yayınları.

İmer, K., Kocaman, A. ve Özsoy, S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Kaçalin, M. S. (2011). *Niyâzi, Nevâyî'nin sözleri ve çağatayca tanıklar*. Ankara: TDK Yayınları.

Kartal, A. (2021). *Muallim Nâcî- lûgat-i nâcî*. Ankara: TDK Yayınları.

Kırmızı, Y. (2018). *Garibnâme'de insan vücuduyla ilgili adların eş dizimlilikleri ve kavramlaştırma-yüz- beñiz- rûy- surat örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kut, G. (2003). *Alî Şîr Nevâyî-garâ'ibü's-sıgar (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*. Ankara: TDK Yayınları.

Necip, N. E. (1995). *Yeni uygur Türkçesi sözlüğü*. (Çev.) İklil Kurban. Ankara: TDK Yayınları.

Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik dîvân şiiri sözlüğü*. Cilt I-II, Ankara: Akçağ Yayınları.

Rahimi, F. (2019). *Fethali Kaçar'ın çağatay Türkçesi sözlüğü*, Cilt 2, *Sözlük (Metin) İnceleme- Dizin*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Sinemoğlu, N. (1991). Ayna. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*. Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 259-260.

Sona, İ. (2017). Klasik Türk edebiyatı metinlerinde “gözü” kelimesinin kullanımına dair. *Journal Of Turkish Language and Literature- Litteraturca*, 3 (1), 255-266.

Sümer, N. (2017). Mitolojik ve dinsel bir sembol olarak ayna. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ The Journal of International Social Research*, 10 (52), 1367-1375.

Tietze, A. (2009). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lûgatı-İkinci Cilt F-J*, Wien: OAW.

Tietze, A. (2016). *Tarihî ve etimolojik Türkiye Türkçesi lûgatı-Birinci Cilt A-B*. Ankara: TÜBA Yay.

Uludağ, S. (1991). Ayna. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*. Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 260-262.

Uludağ, S. (1999). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.

Ünlü, S. (2012). *Harezmi-Altınordu Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.

Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi.

Üşenmez, E., Boltabayev, S. ve Tuğlacı, G. (2016). *Özbekçe-Türkçe sözlük*. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı.

- Yiğit, F. (2019). Ayna sembolü çerçevesinde metafiziksel anlatımlar: İbnü'l-Arabî örneği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 248-266.
- Yudahin, K.K. (2011). *Kırgız sözlüğü*. (Çev.) Abdullah Taymas. Ankara: TDK Yayınları.
- Yusupova, N. (2018). *Türkçe-özbekçe sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yavuzarslan, P. (2019). *Şemseddin Sami- kamus-ı Türkî*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yıldırım, T., Çiftçi, M. (2012). Dîvânü lugâti't-Türk'te yer alan alet-eşya adları. *Turkish Studies*, 7 (2), 1229-1249.
- Zafer, Z. (2018). *Türkçe- bulgarca sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

Ebeveynler Dinleyici Olduğunda Gençlerin Algıladığı Anı Paylaşım İşlevlerinin Olay Merkeziliği ve Öz-Şefkat İlişkisindeki Aracılık Etkilerinin Araştırılması

Sarah ZANETİ**
İnci BOYACIOĞLU***

Araştırma Makalesi

*Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi'nde Sarah Zaneti tarafından Prof. Dr. İnci Boyacıoğlu danışmanlığında yürütülmekte olan bir sosyal psikoloji doktora tezinden alınmıştır.

**Doktora Öğrencisi, Sarah Zaneti, Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü

ORCID: 0000-0002-3919-4063
E-posta: sarra.znati@ogr.deu.edu.tr

***Prof. Dr. İnci Boyacıoğlu, Psikoloji Bölümü, Edebiyat Fakültesi, Dokuz Eylül Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-1863-3792
E-posta: inci.boyacioğlu@deu.edu.tr

Başvuru Tarihi: 28.04.2025

Kabul Tarihi: 17.06.2025

Yayınlanma Tarihi: 19.06.2025

Atıf: Zaneti, S., Boyacıoğlu, İ. (2025). "Ebeveynler Dinleyici Olduğunda Gençlerin Algıladığı Anı Paylaşım İşlevlerinin Olay Merkeziliği ve Öz-Şefkat İlişkisindeki Aracılık Etkilerinin Araştırılması", *BUEFD*, 10(1), 57-78.
<https://doi.org/10.70916/1685660>.

ÖZET

Bu çalışma, Türkiye örnekleminde, beliren yetişkinlikte suçluluk anılarının ebeveynler ile paylaşımının öz-şefkat seviyelerini nasıl etkilediğinin altında yatan örüntüleri, özellikle ebeveyn dinlemesine odaklanarak incelemektedir. Bu araştırmanın temel amaçlarından biri cinsiyet temelli bir analiz gerçekleştirerek, anne ve babaların çocukların anlatıları üzerindeki farklı etkilerini karşılaştırmaktır. Bu araştırma beliren yetişkinlik döneminde suçluluk temalı anıların merkeziliği ile öz-şefkat arasındaki ilişkiyi ebeveynler ile paylaşılan anıların algılanan işlevleri (yönlendirici, duygu düzenleme, benlik ve sosyal) aracılığıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Aracı analizlerin yanı sıra, dinleyicinin cinsiyetine göre t-testleri yürütülmüştür. Türkiye'deki farklı şehirlerden 308 erkek ve kadın katılımcı çevrimiçi anketleri doldurmuş. Sonuçlar, anı paylaşımında algılanan sosyal işlevinin, beliren yetişkinlikte olay merkeziliği ile öz-şefkat arasındaki olumsuz ilişkiyi tamponlama eğilimindeyken, benlik işlevinin bu olumsuz ilişkiyi yoğunlaştırdığını ortaya koymuştur. Dahası, çoğu katılımcının olumsuz anılarını paylaşırken annelerini dinleyici olarak tercih ettiği gözlenmiştir. Ayrıca, katılımcıların tercih edilen dinleyici baba olduğunda benlik ve yönlendirici anı paylaşım işlevlerini algılama olasılıklarının yükseldiği de elde edilen bulgular arasındadır. Buna karşılık, dinleyici anne olduğunda katılımcıların anı paylaşırken ağırlıklı olarak sosyal işlevi algıladıkları ortaya konmuştur. Sonuçlar literatür ışığında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Otobiyografik bellek, olumsuz anı paylaşımı işlevleri, dinleyici, olayın merkeziliği, öz-şefkat.

Investigating the Mediating Effects of Perceived Memory-Sharing Functions on Event Centrality and Self-Compassion Relationship Among Turkish Children When Parents Are the Listeners

Sarah ZANETİ**
İnci BOYACIOĞLU***

Research Article

*The present article is an extract from an ongoing Phd thesis in social psychology conducted by Sarah Zaneti and under the supervision of Prof. Dr. İnci Boyacioglu at Dokuz Eylül University.

** PhD student, Sarah Zaneti,
Department of Psychology, Faculty of
Literature, Dokuz Eylul University

ORCID: 0000-0002-3919-4063
E-mail: sarra.znati@ogr.deu.edu.tr

*** Prof. Dr. İnci Boyacioglu,
Department of Psychology, Faculty of
Literature, Dokuz Eylul University

ORCID: 0000-0002-1863-3792
E-mail: inci.boyacioglu@deu.edu.tr

ABSTRACT

This study examines patterns underlying how Turkish emerging adults sharing memories of guilt with their parents impacts their self-compassion, with a focus on parental listening. One main objective of this paper is to conduct gender-based analyses comparing the influence of parents, separately mothers' and fathers' impacts as listeners, on their children's outcomes as narrators. This research aimed to investigate the relationship between emerging adult children's event centrality of their guilt memories and their self-compassion scores through perceived functions of memory-sharing with their parents (directive, emotion regulation, self, and social). Besides mediational analyses, t-tests were conducted based on the listener's gender. 308 Turkish male and female participants from different cities filled online surveys. The results revealed that while the perceived social function of memory-sharing tends to buffer the negative relationship between emerging adults' event centrality and self-compassion, the self-function appears to intensify this negative relationship. Moreover, most participants preferred their mothers as listeners when sharing their negative memories. Furthermore, participants were more likely to perceive self and directive memory-sharing functions when the preferred listener was the father. In contrast, participants predominantly opted for the social function when the listener was the mother. Results are discussed in light of the literature.

Keywords: Autobiographical memory, negative memory-sharing functions, listener, event centrality, self-compassion.

Submitted Date: 28.04.2025

Accepted Date: 17.06.2025

Published Date: 19.06.2025

Citation: Zaneti, S., Boyacioglu, İ. (2025). " Investigating the Mediating Effects of Perceived Memory-Sharing Functions on Event Centrality and Self-Compassion Relationship Among Turkish Children When Parents Are the Listeners", *BUEFD*, 10(1), 57-78. <https://doi.org/10.70916/buefd.1685660>.

Introduction

Since the early 20th century, scholars in psychology have emphasized the critical role of parents in child development. In recent decades, researchers have increasingly focused on how families share stories and autobiographical memories, due to their ubiquity in daily life (Bohanek et al., 2009). Studies show that parents support children's storytelling by co-narrating family stories and discussing past events and ancestors (Bakir-Demir et al., 2020; Bohanek et al., 2009; Şahin-Acar & Leichtman, 2015). Sharing autobiographical memories with children has been shown to enhance their storytelling abilities, social skills, self-awareness, and sense of identity (Öz & Gürsoy, 2023).

Since the early 2000s, researchers have increasingly examined the role of listeners in autobiographical memory sharing (Alea & Bluck, 2003; Bavelas et al., 2000; Pasupathi, 2001). Studies indicate that listeners can significantly influence both the structure of narratives (e.g., Gryzman, 2020; Jennings et al., 2014) and the narrators themselves (Pasupathi et al., 2015). For instance, empathetic listeners have been shown to enhance narrators' self-perception and identity (e.g., Gryzman, 2020; Pasupathi & Rich, 2005), as well as their well-being and life satisfaction (Fioretti et al., 2017). Consequently, not all memories are shared with others (Nils & Rimé, 2012); individuals tend to choose specific listeners over others when sharing personal stories (Pasupathi et al., 2015). These choices of preferred listeners are based on various factors such as familiarity and expected memory-sharing functions (Alea et al., 2003).

Although listeners can influence a narrator's self-concept, research has not yet explored their impact on the narrator's self-compassion, a positive self-attitude rooted in positive psychology. Additionally, while it's established that narrators choose specific preferred listeners over others, no studies have examined how these choices affect self-views. In particular, how preferred listeners may influence a narrator's self-compassion after sharing negative memories is underexplored in the literature. Furthermore, in family narratives, the role of the listener, especially parents, is often overlooked. Most studies focus on parents as narrators or co-narrators with their children, rather than as listeners in the context of autobiographical memory. Consequently, the influence of parents as listeners on their children's self-perceptions, such as self-compassion, remains under-researched. Research shows that negative memories perceived as central to one's identity can negatively affect psychological well-being (e.g., Berntsen & Rubin, 2007; Berntsen & Thomsen, 2005). Therefore, studying how parents, as listeners, may influence their children's self-compassion when these memories are shared is an important area that deserves further research.

This study addressed the gaps discussed above by examining how Turkish parents, mothers and fathers affect their children's self-compassion when listening to their negative autobiographical memories. Specifically, it explored how the centrality of these negative events to the child's identity relates to their self-compassion after sharing these memories with their parents. The study also investigated whether the reasons children perceive for sharing memories with a specific parent (social, self, directive and emotion regulation memory functions) mediate this relationship. Understanding these mediating effects may help identify which memory-sharing functions with specific preferred listeners strengthen or weaken the link between event centrality and self-compassion.

Autobiographical memory and family narratives

Autobiographical memory stores positive and negative personal experiences, including specific events and self-related information (Conway & Pleydell-Pearce, 2000). These memories are essential for developing and understanding one's self-identity (McAdams, 2008). Transforming these memories into narratives helps organize personal experiences into coherent stories, facilitating the understanding and communication of one's life events (Smorti, 2011). Beyond fostering self-identity, sharing autobiographical narratives with others also serves important social functions (Alea & Bluck, 2003; Smorti, 2011).

Developmental research emphasizes the importance of family narratives and parent-child reminiscing in helping children build and express personal memories (e.g., Sabourin-Guardo et al., 2024; Şahin-Acar et al., 2015). Studies from various cultures, including Turkey, show that family interactions like co-narration and discussing shared or ancestral experiences enhance children's memory development and storytelling skills (Bakir-Demir et al., 2020; Farrant & Reese, 2000; Şahin-Acar et al., 2015). Beyond improving narrative abilities, these interactions play a key role in shaping children's self-concepts (Çeviker, 2015; Fivush et al., 2024) and supporting their psychological well-being (Fivush, 2023; Öz et al., 2023).

Research indicates that mothers and fathers influence their children's storytelling and autobiographical memories in distinct ways. Compared to fathers, mothers often use more detailed and emotionally rich narratives, which enhance children's narrative skills and emotional understanding (e.g., Coban & Küntay, 2014; Fivush et al., 2009). However, gender-based studies specifically comparing the distinct impacts of each parent remain limited. Most research focuses on mother-child interactions (e.g., Çeviker, 2015; Şahin-Acar & Leichtman, 2015; McDonnell et al., 2016), focusing less on father-child dynamics. This research gap may be influenced by traditional gender roles, especially in Eastern cultures, affecting paternal involvement in such studies (Çelik & Bulut, 2019).

Event centrality of autobiographical memory

Autobiographical memories include specific positive and negative events from a person's life. Some of these memories are especially important and are called central events to one's identity (Berntsen & Rubin, 2007). These central events can act as

turning points, shape how people see later experiences, and help build their sense of self (Pociunaite et al., 2023). McAdams et al. (2006) explain that event centrality means some life events become important parts of who we are and our life story.

Berntsen and Rubin (2006) suggest that vivid and easily recalled memories play a key role in shaping our personal stories and stabilizing our self-identity. In particular, negative events, especially traumatic ones, can significantly impact psychological health due to their central role in an individual's life narrative. These memories' emotional intensity and vividness contribute to their centrality to one's identity and the frequency with which they are recalled (Pociunaite & Zimprich, 2023). Research indicates that the centrality of negative events is strongly associated with negative psychological outcomes, including depression and anxiety (Berntsen & Rubin, 2007; Berntsen & Thomsen, 2005). Furthermore, a high centrality of negative memory is linked to increased emotional intensity and negative physiological outcomes (Boals, 2010).

Functions of autobiographical memory

Autobiographical memory serves important roles in daily life. Research highlights three main functions of these memories across the lifespan: self, social, and directive (Bluck & Alea, 2002; Pillemer, 1992). The self-function helps people maintain a stable sense of identity. It involves remembering personal experiences to understand and adapt the self over time (Bluck, 2003; Conway, 2005). The social function supports relationships. Sharing memories helps form, maintain, and strengthen social bonds (Alea & Bluck, 2003; Pillemer, 1998). Some researchers suggest that social purposes represent the most important function of autobiographical memory (Neisser, 1978; Nelson, 1993). The directive function helps people use past experiences to solve current problems. It also helps guide future choices and behavior (Baddeley, 1988; Bluck & Alea, 2002; Pillemer, 1998).

Autobiographical memories often serve multiple functions at once, making the distinction between self, social, and directive functions more theoretical than practical (Pillemer, 2003). These functions are interconnected and influenced by factors such as the memory's content, emotional impact, and how easily it is recalled (Bluck & Alea, 2002; Rasmussen & Berntsen, 2009). For instance, research indicates that the emotional valence of a memory affects its function. Positive memories are more likely to serve self and social functions, helping individuals maintain their identity and build relationships. In contrast, negative memories often serve directive and emotion regulation functions, guiding future behavior and helping individuals cope with adverse experiences (Rasmussen & Berntsen, 2009; Aydın et al., 2021).

Recent research has begun to focus on listener characteristics that influence the narrator's expectations (Grysmann, 2020). Pasupathi and Oldroyd (2015) propose that

sharing autobiographical memories is guided by expected functions, such as making sense of experiences or achieving mutual understanding with the listener. This highlights the importance of considering the listener's role when studying memory-sharing functions. People's expectations often vary depending on who the listener is (Jennings et al., 2014).

The listener's role in the autobiographical memory context

Recent research indicates that individuals often select specific listeners for sharing autobiographical memories based on certain preferred characteristics. Conversely, they may refrain from sharing with others due to particular traits perceived in those listeners (Pasupathi, 2003). Evidence demonstrates that narrators consider their listeners' presence when recounting both positive and negative personal experiences within the context of memory-sharing (Pasupathi, 2001; Pasupathi & Billitteri, 2015). For instance, scholars showed that narrators adjust their storytelling based on the perceived responsiveness of their listeners (Pasupathi & Oldroyd, 2015). Furthermore, research underscores the importance of the listener in influencing the narrator's expectations and the functions served by autobiographical memory sharing (Jennings et al., 2014).

Moreover, research indicates the fundamental role of listeners in the context of autobiographical memory, highlighting that listeners directly influence the narratives' content and thus impact the formation of the narrator's identity in myriad ways (Pasupathi & Billitteri, 2015). Beyond impacting the narrator's identity, listeners have been found to affect the narrator's emotional well-being and self-views in various ways (Pasupathi & Oldroyd, 2015). For example, Kross and Ayduk's (2008) work demonstrates that emotional narratives, especially those involving negative experiences shared with a listener, exhibit greater linguistic distancing, a more substantial differentiation from the current self, and lower emotional distress compared to negative experiences not shared with any listener.

Self-Compassion

In the last twenty years, self-compassion, a concept rooted in positive psychology, has gained increasing scholarly attention across various disciplines, including educational sciences, clinical and non-clinical psychology, and social developmental psychology. Kristin Neff (2003a, 2003b) conceptualizes self-compassion as an adaptive and positive approach to dealing with personal shortcomings, negative life events, and challenges. It comprises three core components: self-kindness (being understanding toward oneself), common humanity (recognizing one's experiences as part of the larger human experience), and mindfulness (maintaining balanced awareness of one's emotions) (Neff, 2003a).

Empirical research highlights the positive correlation between self-compassion and psychological well-being (e.g., Aldemir, et al., 2022; Ferrari et al., 2022; Lyubomirsky, 2001; sarı et al., 2019). However, investigations into self-compassion's beneficial impacts remain limited, particularly concerning its role in autobiographical memory.

Despite the established interconnection between autobiographical memory and self-concept (e.g., McAdams, 2008), studies have yet to explore self-compassion within the context of autobiographical memory, especially regarding negative memories. Furthermore, while research has demonstrated that listeners influence narrators' self-views (e.g., Pasupathi et al., 2015), there is a notable gap in examining how listener characteristics affect narrators' self-compassion during the sharing of negative memories. Addressing this gap could provide valuable insights into the interplay between narrator-listener dyadic dynamics and positive self-attitude in the context of negative autobiographical memory.

Objectives and hypotheses of the study

This study addresses several gaps identified in the literature. First, it explores the concept of self-compassion within the context of autobiographical memory sharing. Second, it examines the role of parents as listeners in family narratives, specifically comparing the distinct impacts of mothers and fathers. Third, it investigates the perceived functions of sharing negative memories with parents. The primary aim is to examine the relationship between Turkish emerging adults' perceptions of the centrality of negative events to their identity and their levels of self-compassion after sharing these memories with their parents. This relationship is analyzed through the mediating effects of perceived memory-sharing functions namely, social, self, emotion regulation, and directive functions (see Figure 1). Additionally, the study seeks to understand parent-child dyad dynamics by comparing mothers' and fathers' distinct impacts on children's: (1) perceived memory-sharing functions, (2) event centrality, and (3) self-compassion.

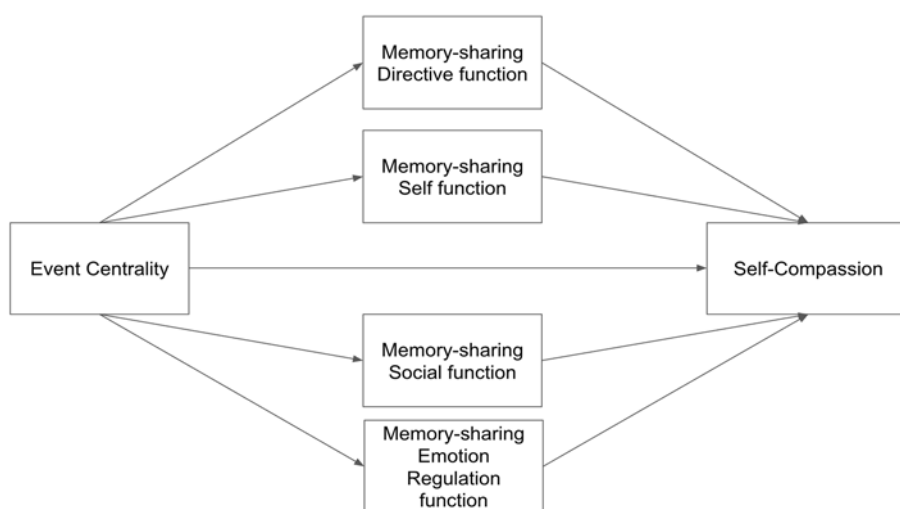


Figure 1. The impact of event centrality on the self-compassion levels of Turkish emerging adults, mediated by negative memory-sharing functions (directive, self, social, and emotion regulation), with mothers and fathers as listeners.

This study is mainly exploratory, addressing a notable gap in the literature concerning autobiographical guilt memories within family contexts, particularly focusing on parents as listeners. While direct prior research is limited, existing findings allow for the formulation of several hypotheses. Firstly, prior studies have linked the centrality of negative events to negative psychological outcomes (Berntsen & Rubin, 2006). Therefore, it is hypothesized that higher centrality scores for negative memories would correlate with lower levels of self-compassion. Secondly, research indicates that listener characteristics can significantly influence narrators' self-perceptions (Pasupathi & Billitteri, 2015). Consequently, it is posited that the perceived functions of sharing memories with specific parents may differentially affect self-compassion. In this context, the negative association between event centrality and self-compassion is hypothesized to be buffered or intensified by the functions attributed to memory-sharing. This aligns with the understanding that narrators often share memories with particular listeners to achieve specific goals (Alea & Bluck, 2003). Lastly, Turkish literature suggests that mothers predominantly fulfill social functions in parent-child interactions, whereas fathers are more associated with self-related functions (Sümer & Şendağ, 2009). Accordingly, it is expected that children would perceive more social functions when sharing memories with their mothers, and more self functions when sharing them with their fathers."

Method

Participants

The study included 318 male and female participants from various cities across Türkiye. Participants were aged between 19 and 22 years, aligning with the developmental stage known as emerging adulthood, a period characterized by transformations and life challenges (Arnett, 2000). Convenience sampling was employed to recruit participants. An online advertisement detailing the study's inclusion criteria and emphasizing participant anonymity was disseminated through multiple social media platforms to reach a broad demographic across different regions. Initially, 318 individuals responded to the survey. However, 10 participants were excluded due to the criterion of having a deceased parent, resulting in a final sample size of 308 participants. The average age of the final sample was 21.6 years ($SD = 3.2$). The participants predominantly comprised women (75.6%), while men constituted 24.4%. In terms of academic department, psychology students represented the largest segment (60.7%). Regarding residence, 46.8% of the participants resided in dormitories. Concerning the marital status of the participants' parents, 76.6% indicated that their parents were living together (see Table 1).

Table 1. Socio-demographic characteristics of the sample.

	n	%
Gender		
Female	233	75.6
Male	75	24.4
Department		
Psychology	187	60.7
Engineering	27	8.8
Business	22	7.1
Administration		
Sociology	20	6.5
History	15	4.9
Chemistry	14	4.5
Architecture	14	4.5
Literature	9	2.9
Residence Place		
With my family	54	17.5
In a student house with my friends	47	15.3
Other	3	1
Alone	60	19.5
Dormitory	144	46.8
Parents Marital Status		
Living together	236	76.6
Divorced	61	19.8
Other	11	3.6

Measures

Self-compassion (SCS)

This study explores self-compassion after participants share a guilt-related negative memory with their parents. To measure self-compassion, the Self-Compassion Scale (SCS) by Neff (2003) was used. The SCS has 26 items that assess six key aspects: self-kindness, self-judgment, common humanity, isolation, mindfulness, and overidentification. Each item is rated on a 5-point Likert scale, from 1 ("Almost never") to 5 ("Almost always"). The Turkish version of the SCS, adapted by Deniz, Kesici, and Sümer (2008), was used in this study. This version has strong reliability, with a Cronbach's alpha of .89 and a test-retest reliability of .83.

Event Centrality: The Centrality of Events Scale (CES)

The Centrality of Events Scale (CES), developed by Berntsen and Rubin (2006), measures how much a specific event is part of a person's daily thoughts, life story, and identity. It has 20 items, with a shorter version of 7 items for quick assessments. Participants rate each item on a 5-point Likert scale from 1 (Strongly Disagree) to 5 (Strongly Agree). In this study, the Turkish version of the CES, adapted by Boyacıoğlu and Aktaş (2018), was used. It measured how central participants' guilt-related negative memories shared with parents were to their identity. This version showed good reliability, with a Cronbach's alpha of .82.

Perceived functions of negative memory-sharing

We created a 12-item scale to measure how participants perceive the functions of sharing negative memories with their parents. The scale was designed to assess the reasons why emerging adults choose to share such memories. It includes four categories: self, social, directive, and emotion regulation. Each category is represented by three items. Participants rated each item on a 5-point Likert scale from 1 (Strongly Disagree) to 5 (Strongly Agree). The overall scale showed robust internal consistency, with a Cronbach's alpha of .807. The subscales also showed strong reliability, with alpha values ranging from .779 to .899.

Procedure

Data collection for this study took place between October 2024 and January 2025. An online advertisement was disseminated across Türkiye's most frequented digital platforms, providing both a hyperlink and a QR code for direct access to the survey. The survey's introduction detailed the study's objectives, estimated completion time, and assured participants of their anonymity. Following this, participants provided essential demographic information.

To ensure homogeneity in the memories analyzed, participants were instructed to recall a negative event from the past six months in which they perceived themselves as the perpetrator rather than the victim. This event had to have occurred within a school context and must have been shared with one parent of their choice. Participants were

asked to briefly summarize the memory, ensuring it aligned with the study's criteria. Subsequently, participants specified which parent they shared the memory with and indicated whether they typically share similar memories with the same parent. This question was asked to determine whether children consistently and intentionally choose one specific parent over the other when sharing similar memories. They also rated, on a 3-point Likert scale (1 = Very little or not at all; 3 = Very much), how important they believed such memories were to their mothers and fathers, respectively. The main section of the survey then followed, incorporating the measurement scales previously described.

Results

Descriptive analyses

Descriptive analyses indicated that 69.2% of participants predominantly preferred to share their negative memories with their mothers, while 30.8% shared such experiences with their fathers. Notably, 98.1% of participants reported consistently sharing their negative memories with the same parent. Regarding the perceived importance of guilt-related memories to parents, 76.2% of participants believed these experiences were "very important" to their mothers. In contrast, only 30.8% perceived these experiences as "very important" to their fathers (see Figure 2).

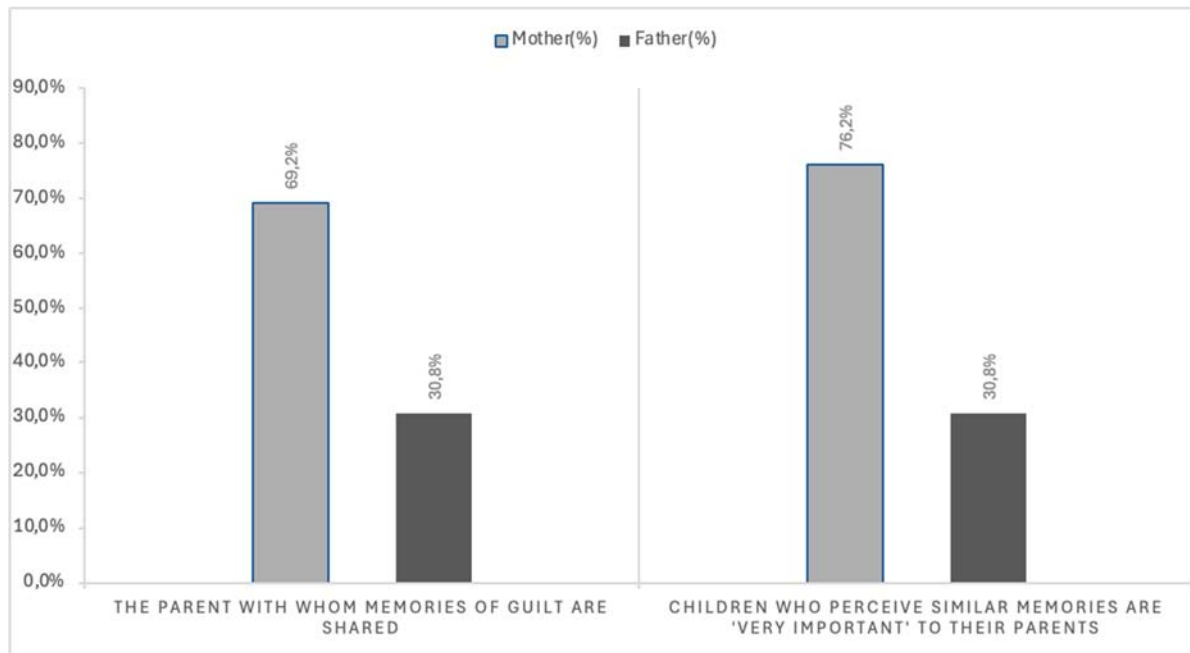


Figure 2. The percentage of parents with whom the negative memories are shared and the percentage of participants who perceive these memories as very important to their parents

T-tests for independent groups analyses of the study's variables

Independent t-tests were conducted to explore differences in participants' scores on self-compassion, perceived memory-sharing functions, and event centrality based on the listener's gender (mother vs. father). The results showed significant gender-based differences in self-compassion. Participants reported significantly higher self-compassion when they shared their memory with their father ($M = 23.38$, $SD = 3.46$) than with their mother ($M = 19.01$, $SD = 5.52$), $p < .001$.

Participants rated the directive function of memory-sharing significantly higher when the listener was the father ($M = 4.52$, $SD = 0.47$) than when it was the mother ($M = 3.48$, $SD = 0.73$), $p < .001$. In contrast, the social function was rated significantly higher when the listener was the mother ($M = 3.80$, $SD = 0.74$) compared to the father ($M = 1.29$, $SD = 0.61$), $p < .001$. Similarly, participants reported higher scores for the self-function when the listener was the father ($M = 4.28$, $SD = 0.57$) than when it was the mother ($M = 1.98$, $SD = 0.65$), $p < .001$. However, there was no significant difference in the emotion regulation function based on the listener's gender, $p = .491$. Additionally, event centrality scores were significantly higher when the listener was the mother ($M = 2.08$, $SD = 0.72$) compared to the father ($M = 1.65$, $SD = 0.58$), $p < .001$.

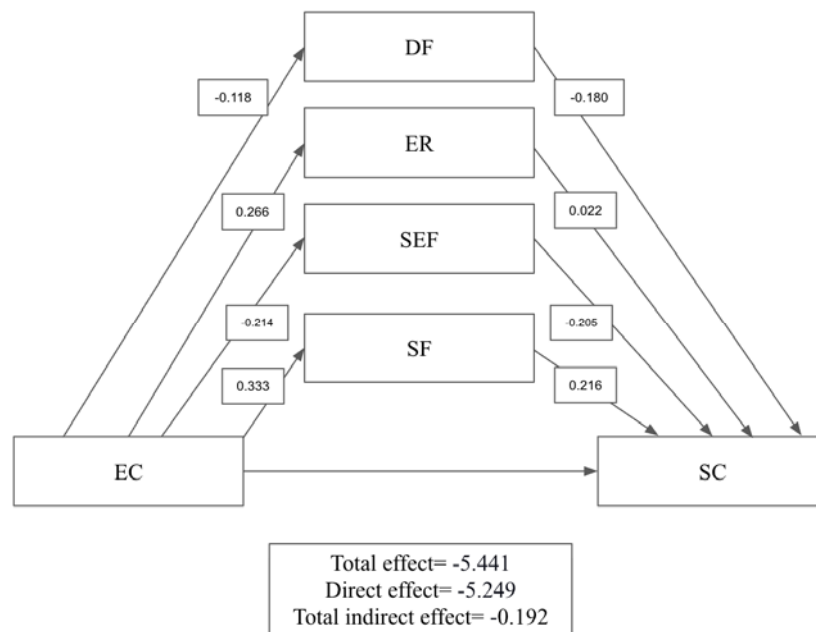
Mediation analysis

This study examined whether the impact of event centrality on self-compassion is mediated by perceived memory-sharing functions (self, social, directive, and emotion regulation). Using Hayes's PROCESS Model 4 with multiple mediators, we analyzed data from Turkish emerging adults, combining responses for both mothers and fathers.

Regression analyses revealed that event centrality positively predicted the social function ($B = 0.333$, $SE = 0.106$, $p = .001$) and the emotion regulation function ($B = 0.266$, $SE = 0.080$, $p = .001$). Conversely, event centrality negatively predicted the self function ($B = -0.214$, $SE = 0.097$, $p = .028$) and showed a marginally significant negative association with the directive function ($B = -0.118$, $SE = 0.064$, $p = .067$). These findings suggest that individuals who perceive negative events as central to their identity are likelier to engage in memory-sharing for social connection and emotion regulation, but less likely for self-reflection or guidance.

The analysis showed a significant negative relationship between Event Centrality and Self-Compassion. The total effect was strong and negative ($B = -5.441$, $SE = 0.295$, $p < .001$), as was the direct effect ($B = -5.249$, $SE = 0.274$, $p < .001$). These results highlight the important role of event centrality in predicting self-compassion levels. Even after including mediator variables, the direct negative effect remained significant ($B = -5.249$, $p < .001$). This indicates that event centrality continues to affect self-compassion independently of the mediators. The model explained a large portion of the variance in self-compassion ($R^2 = 0.526$). When both direct and indirect effects were tested together in a multiple regression model, the overall model was highly significant ($F = 101.854$, $p < .001$) and accounted for 62.7% of the variance ($R^2 = 0.627$).

Further analyses were carried out to examine how different functions mediate the relationship between Event Centrality and Self-Compassion. These analyses included bootstrap confidence intervals to assess the statistical significance of indirect effects. The total effect of event centrality on self-compassion was significantly negative ($B = -5.441$, $SE = 0.295$, $p < .001$, 95% CI $[-6.022, -4.860]$). This pattern remained in the direct effect ($B = -5.249$, $SE = 0.274$, $p < .001$, 95% CI $[-5.789, -4.708]$). The mediation analysis showed that the indirect effects of event centrality on self-compassion through the directive function were not significant ($B = -0.180$, $SE = 0.098$, 95% CI $[-0.386, 0.004]$). Similarly, emotional regulation did not show a significant indirect effect ($B = 0.022$, $SE = 0.064$, 95% CI $[-0.158, 0.105]$). Meanwhile, the social function showed a significant positive indirect effect ($B = 0.216$, $SE = 0.120$, 95% CI $[0.015, 0.483]$). This suggests that social function may buffer the negative impact of event centrality and self-compassion. However, a significant negative indirect effect was found through the self-function ($B = -0.205$, $SE = 0.116$, 95% CI $[-0.467, -0.024]$), indicating that self-function may strengthen the negative link between event centrality and self-function (See Figure 3).



Notes. EC: Event centrality; SC: Self-compassion; DF: Directive function; ER: Emotion regulation function; SEF: Self function; SF: Social function

Figure 3. Conceptual model of the mediating role of perceived negative memory-sharing functions on the relationship between event centrality and self-compassion with effect sizes

Overall, the mediation analyses suggest that for negative guilt-related memories, the centrality of these events to emerging adults' identities reduces their self-compassion. The impact of perceived functions in sharing memories with parents varied across functions. The social function showed a possible protective role, helping to

reduce the negative effect of event centrality on self-compassion. In contrast, the self-function appeared to worsen this negative relationship.

Discussion and conclusion

Based on the literature gaps identified earlier, this study aimed to address several underexplored areas. Specifically, it examined self-compassion in the context of autobiographical memory-sharing, focusing on the listener's role. The research considered how narrators perceive the functions of sharing negative memories with a preferred parent. The study focused on negative events to assess self-compassion through autobiographical memory, as self-compassion involves a positive attitude toward life's challenges (Neff, 2003a). For homogeneity, participants were asked to recall guilt-related negative memories, excluding victim experiences.

Moreover, to compare the distinct impacts of mothers and fathers on children's psychological outcomes, participants were instructed to write about memories shared with only one parent. Allowing participants to choose which parent they deliberately preferred to share the memory with enabled an in-depth understanding of preferred listeners in autobiographical memory-sharing. This approach was informed by existing literature demonstrating gender differences in autobiographical memory narration (e.g., Fivush et al., 2012; Boyacıoğlu, 2015). Accordingly, participants were instructed to recall a memory shared with a parent of their choice to investigate whether gender differences observed in narrators' autobiographical memory-sharing also appear among listeners. In addition, participants were asked if they consistently shared such memories with the same parent to determine if narrators consistently preferred the same listener, thereby enhancing the reliability of comparisons between maternal and paternal influences in children's outcomes in this study.

Operationally, this study explores the relationship between event centrality and self-compassion in Turkish emerging adults. The focus is on negative memories of guilt shared with parents. The research examines how perceived memory-sharing functions, social, self, emotion regulation, and directive mediate this relationship. In addition to this main aim, the study has several complementary goals. It compares the different effects of mothers and fathers as listeners on memory-sharing functions, event centrality, and self-compassion in their children.

Based on the literature, it was expected that higher event centrality in negative memories would be linked to lower self-compassion. This negative relationship may be influenced, either weakened or strengthened, by the mediating role of perceived functions of memory-sharing. It was also anticipated that fathers would be more strongly associated with the self function, while mothers would be more associated with the social function in the context of sharing negative memories.

Descriptive analysis showed that most participants shared their negative memories with their mothers rather than their fathers. They also believed these memories were more important to their mothers. These two findings support each other, suggesting that

participants preferred to share with someone they felt was interested in them. This pattern aligns with Pasupathi et al. (2015), who found that people choose engaged listeners over indifferent ones. One explanation for this preference may be the stronger emotional bond and availability of mothers in Türkiye. Imamoğlu (1991) noted that mother-child relationships in Türkiye are generally more intense than those with fathers, regardless of the child's gender.

Additionally, over 90% of participants reported they always disclosed negative memories to the same parent. This supports the literature on the key role of the listener in autobiographical memory-sharing. Our findings not only support existing literature showing that individuals choose listeners based on factors such as familiarity, gender (Alea et al., 2003), and listener characteristics (Pasupathi et al., 2015), but also offer a new insight into the tendency of narrators to remain loyal to the same listener. This contributes to a deeper understanding of the dynamics within listener–narrator dyads.

Although the functions of memory-sharing have been widely theorized, this study is, to our knowledge, the first to empirically examine how children perceive the functions of sharing negative memories with their parents in everyday life. As expected, participants reported higher scores in the social function when their preferred listener was their mother. In contrast, they reported higher directive and self-functions when they preferred their father. These findings align with Turkish literature. Children's self-perceptions are often shaped more through interactions with fathers, while mother-child interactions are typically more socially oriented (Sümer & Şendağ, 2009). The association of directive functions with fathers may reflect traditional paternal roles in Türkiye, where fathers are seen as sources of moral guidance, discipline, financial support, and protection (Metindogan, 2015).

Participants who shared memories with their fathers reported higher self-compassion than those who shared with their mothers. On the other hand, those who preferred mothers as listeners showed higher event centrality in negative memories. This is consistent with literature suggesting that fathers are more associated with self-oriented goals, which may explain their greater role in fostering children's self-compassion through memory-sharing. The association between children's higher event centrality of negative memories and mothers as listeners aligns with existing literature. Research shows that females are more likely to absorb and recall negative emotional events more intensely (Pasupathi, 2003). They also tend to see these events as central to their identity (Boals, 2010). This may explain why participants who shared their memories with their mothers reported higher event centrality scores than those who shared them with their fathers.

As hypothesized, event centrality showed a strong negative correlation with self-compassion. This supports earlier research linking highly central negative events with depression, anxiety (Berntsen & Rubin, 2006; Berntsen & Thomsen, 2005), and stronger negative emotional reactions (Boals, 2010). Mediation analyses also confirmed our hypothesis that memory functions play different roles in this relationship. Sharing negative memories with parents for social functions buffered the negative relationship between event centrality and self-compassion. In contrast, sharing for self-focused functions strengthened this link. One explanation is that when people view painful memories as central to their identity and feel low self-compassion, they may seek social connection to reduce feelings of isolation. This aligns with Neff's (2003a) concept of "common humanity," a core component of self-compassion. This component involves recognizing that life challenges are a shared human experience, rather than viewing them as personal failures or resorting to isolation.

By contrast, the results showed that sharing negative memories perceived as central to one's identity for self functions may reduce self-compassion. This finding aligns with previous research suggesting that such memories can lead to rumination or over-identification rather than mindfulness, which weakens self-compassion (Neff, 2003). The intensified negative link between event centrality and self-compassion through the self-function may also reflect a threat to the moral self. Memories that conflict with moral identity are less likely to be integrated into a coherent self-narrative and less susceptible to serving self-regulatory purposes (Pizarro et al., 2006).

This study bridges family narratives, developmental psychology, and positive psychology by exploring self-compassion through autobiographical memory-sharing. It highlights the importance of parents as listeners during emerging adulthood, a phase marked by identity exploration and emotional challenges (Arnett, 2000). Findings reveal that individuals often choose specific listeners based on the perceived functions of memory-sharing and consistently turn to the same parent as a preferred listener, emphasizing the significance of listener roles in shaping emotional processing and self-attitudes. Furthermore, adopting an ecological perspective, the study underscores the complexity of narrator-listener dynamics in daily life. It also highlights the importance of examining these dynamics in family narratives across different cultural contexts. Focusing on Turkey, a collectivistic society with strong family bonds (Markus & Kitayama, 1991), the study encourages future research to explore whether similar patterns exist in individualistic societies, where perceptions of family may differ significantly.

References

Aldemir, A., Doğru Çabuker, N., & Balcı Çelik, S. (2024). Analysis of self-compassion and contribution in post-traumatic growth using multiple regression analysis. *Psycho-Educational Research Reviews*, 13(2), 129–139. https://doi.org/10.52963/PERR_Biruni_V13.N2.04

Aydin, C. & Buyukcan-Tetik, A. (2021). Remembering the romantic past: Autobiographical memory functions and romantic relationship quality. *PLoS ONE* 16(5): e0251004. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0251004>

Alea, N., & Bluck, S. (2003). Why are you telling me that? A conceptual model of the social function of autobiographical memory. *Memory*, 11, 165–178.

Baddeley, A. (1988). But what the hell is it for? In M. M. Gruneberg, P. E. Morris, & R. N. Sykes (Eds.), *Practical aspects of memory: Current research and issues, Vol. 1: Memory in everyday life* (pp. 3–18). Oxford, UK: John Wiley & Sons.

Bakir-Demir, T., Reese, E., & Sahin-Acar, B. (2020). How three generations narrate their vicarious family stories: intrafamilial similarities, gender and crossgenerational differences. *Memory*, 28(4), 553–566. doi: 10.1080/09658211.2020.1749282

Bavelas, J. B., Coates, L. & Johnson, T. (2000). Listeners as co-narrators. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 941–952. doi:10.1037/0022-3514.79.6.941.

Berntsen, D., & Rubin, D. (2006). The centrality of event scale: A measure of integrating a trauma into one's identity and its relation to posttraumatic stress disorder symptoms. *Behavior Research and Therapy*, 44, 219–231.

Berntsen, D. & Rubin, D. C. (2007). When a trauma becomes a key to identity: enhanced integration of trauma memories predicts posttraumatic stress disorder symptoms. *Appl. Cogn. Psychol.* 21, 417–431. doi: 10.1002/acp.1290

Berntsen, D., & Thomsen, D. K. (2005). Personal memories for remote historical events: Accuracy and clarity of flashbulb memories related to World War II. *Journal of Experimental Psychology: General*, 134, 242–257.

Bluck, S. (2003). Autobiographical memory: Exploring its functions in everyday life. *Memory*, 11, 113–123.

Bluck, S., & Alea, N. (2002). Exploring the functions of autobiographical memory: Why do I remember the autumn? In J. D. Webster & B. K. Haight (Eds.), *Critical advances in reminiscence: From theory to application* (pp. 61–75). New York: Springer.

Booth-LaForce, C., Rubin, K. H., Rose-Krasnor, L. ve Burgess, K. B. (2005). Attachment and friendship predictors of psychosocial functioning in middle childhood and the mediating roles of social support and self-worth. K. A. Kerns ve R. A. Richardson, (Ed.), *Attachment in middle childhood* içinde (161–188). New York: Guilford Press.

Boals, A. (2010). Autobiographical memories that have become central to identity: Gender differences in the Centrality of Events Scale for positive and negative events. *Applied Cognitive Psychology*, 24, 107–121.

Boals, A., & Schuettler, D. (2011). A double-edged sword: Event Centrality, PTSD and posttraumatic growth. *Applied Cognitive Psychology*, 25, 817-822. doi: 10.1002/acp.1753

Bohanek, J., Fivush, R., Zaman, W., Thomas-Lepore, C., Merchant, S., & Duke, M. (2009). Narrative interaction in family dinnertime interactions. *Merrill-Palmer Quarterly* 55, 488-515.

Boyacıoğlu Bal, İ., Akfırat, S., & Yılmaz Samancı, A. E. (2017). Gender differences in emotional experiences across childhood, romantic relationship, and self-defining memories. *Journal of Cognitive Psychology*, 29(2), 137-150. <https://doi.org/10.1080/20445911.2016.1216996>

Boyacıoğlu, İ., & Aktaş, Ç. (2018). Olayların Merkeziliği Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması [The Centrality of Events Scale: A study of reliability and validity]. *Türk Psikoloji Yazıları*, 21(41), 17-29.

Bruner, J. M. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1

Conway, M. A. (2005). Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53, 594-628.

Conway, M. A. & Pleydell-Pearce, C. W. (2000). The construction of autobiographical memories in the self-memory system. *Psychological Review*, 107, 261-288.

Çelik, H., & Bulut, O. (2019). Examining Turkish adults' recalled experiences of their father's presence. *Journal of Family Issues*, 40(9), 1224-1251. <https://doi.org/10.1177/0192513X19835879>

Çeviker, M. (2015). Anne-çocuk anlatım etkileşimlerinin çocukların duygusal gelişimine etkisi [The effects of mother-child narrative interactions on children's emotional development]. *Türk Psikoloji Dergisi*, 30(75), 35-47.

Çoban, A. E., & Küntay, A. C. (2014). Parents differ: Maternal and paternal reminiscing style in shared past conversations. *Journal of Cognition and Development*, 15(1), 90-108. <https://doi.org/10.1080/15248372.2012.711479>

Deniz, M. E., Kesici Ş., & Sümer, A. S. (2008). The validity and reliability study of the Turkish version of self-compassion scale. *Social Behavior and Personality*, 36 (9), 1151-1160.

Farrant, K., & Reese, E. (2000). Maternal style and children's participation in reminiscing: Stepping stones in children's autobiographical memory development. *Journal of Cognition and Development*, 1(2), 193-225. <https://doi.org/10.1207/S15327647JCD010203>

Ferrari, M., Beath, A., Einstein, D. A., Yap, K., & Hunt, C. (2022). Gender differences in self-compassion: A latent profile analysis of compassionate and uncompassionate self-relating in a large adolescent sample. *Current Psychology: A Journal for Diverse*

Perspectives on Diverse Psychological Issues. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s12144-022-03408>

Fioretti, C., Pascuzzi, D. & Smorti, A. (2017). *The role of the listener on the emotional valence of personal memories in emerging adulthood.* Journal of Adult Development, 24(4), 252–262.

Fivush, R. (2023). Family reminiscing and the construction of an autobiographical self. *Revista Interacções*, 9(24). <https://doi.org/10.25755/int.2847>

Fivush, R., Bohanek, J. G., Zaman, W., & Grapin, S. (2012). Gender differences in adolescents' autobiographical narratives. *Journal of Cognition and Development*, 13(3), 295–319. <https://doi.org/10.1080/15248372.2011.590787>

Fivush, R., Booker, J. A., & Graci, M. E. (2024). Family narratives and the development of the autobiographical self: Social and cultural perspectives on autobiographical memory. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429029158>

Fivush, R., Marin, K., McWilliams, K., & Bohanek, J. G. (2009). Family reminiscing style: Parent gender and emotional focus in relation to child well-being. *Journal of Cognition and Development*, 10(3), 210–235. <https://doi.org/10.1080/15248370903155866>

Grysman, A. (2020): Narrative characteristics of autobiographical memory predict expectations of narrator gender, *Memory*, DOI: 10.1080/09658211.2020.1795200

İmamoğlu, O. E. (1991). Aile İçinde Kadın-Erkek Roller. In *Türk Aile Ansiklopedisi. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.* 832-35.

Jennings, L. E., Pasupathi, M., & McLean, K. C. (2014). “Intricate lettings out and lettings in”: listener scaffolding of narrative identity in newly dating romantic partners. *Self and Identity*, 13(2), 214–230. <https://doi.org/10.1080/15298868.2013.786203>

Kross, E., & Ayduk, O. (2008). Facilitating adaptive emotional analysis: Distinguishing distanced-analysis of depressive experiences from immersed-analysis and distraction. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34(7), 924–938. <https://doi.org/10.1177/0146167208315938>

Kulkofsky, S. (2010). Does why we reminisce reflect how you behave? Linking maternal reminiscing goals to child behavioural and emotional problems. *Infant and Child Development: An International Journal of Research and Practice*, 19(2), 204–216. <https://doi.org/10.1002/icd.644>

Lyubomirsky, S. (2001). Why are some people happier than others? The role of cognitive and motivational processes in well-being. *American Psychologist*, 56, 239–249.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.

McAdams, D. P. (2008). Personal narratives and the life story. In O. P. John, R. W. Robins, & L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of personality: Theory and research* (3rd ed., pp. 242–262). The Guilford Press.

McAdams, D. P., Josselson, R., & Lieblich A. (Eds.), (2006). Identity and story: Creating self in narrative. Washington, DC: *American Psychological Association*.

McDonnell, C. G., Valentino, K., Comas, M., & Nuttall, A. K. (2016). Mother-child reminiscing at risk: Maternal attachment, elaboration, and child autobiographical memory specificity. *Journal of experimental child psychology*, 143, 65–84. <https://doi.org/10.1016/j.jecp.2015.10.012>

Metindogan, A. (2015). Fathering in Turkey. In J. L. Roopnarine (Ed.), *Fathers across cultures: The importance, roles, and diverse practices of dads* (pp. 327–349). Praeger/ABC-CLIO.

Neff, K. D. (2003a). Development and validation of a scale to measure self-compassion. *Self and Identity*, 2, 223–250.

Neff, K. D. (2003b). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2, 85–102.

Neisser, U. (1978). Memory: What are the important questions? In M. M. Grueneberg, P. E. Morris, & R. N. Sykes (Eds.), *Practical aspects of memory* (pp. 3–19). London: Academic Press.

Nelson, K. (1993). The psychological and social origins of autobiographical memory. *Psychological Science*, 4, 7–14.

Nelson-Coffey, S. K., Killingsworth, M., Layous, K., Cole, S. W., & Lyubomirsky, S. (2019). Parenthood Is Associated With Greater Well-Being for Fathers Than Mothers. *Personality & social psychology bulletin*, 45(9), 1378–1390. <https://doi.org/10.1177/0146167219829174>

Nils, F., & Rimé, B. (2012). Beyond the myth of venting: Social sharing modes determine the benefits of emotional disclosure. *European Journal of Social Psychology*, 42(6), 672–681. <https://doi.org/10.1002/ejsp.1880>

Öz, S., & Gürsoy, F. (2023). The Validity and Reliability Study of The Caregiver-Child Reminiscence Scale: Reminiscence Functions of Turkish Parents. *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*, 10(3), 802–819. <https://doi.org/10.21020/husbfd.1156212>

Pasupathi, M. (2001). The social construction of the personal past and its implications for adult development. *Psychological Bulletin*, 127, 651–672.

Pasupathi, M. (2003). Emotion regulation during social remembering: Differences between emotions elicited during an event and emotions elicited when talking about it. *Memory*, 11, 151–163.

Pasupathi, M. & Billitteri, J. (2015). Being and Becoming through Being Heard: Listener Effects on Stories and Selves. *International Journal of Listening*, 29:2, 67-84, DOI:10.1080/10904018.2015.1029363

Pasupathi, M., & Rich, B. (2005). Inattentive listening undermines self- verification in personal storytelling. *Journal of Personality*, 73, 1051– 1086.

Pasupathi, M., & Oldroyd, K. (2015). Telling and remembering: Complexities in long-term effects of listeners on autobiographical memory. *Applied Cognitive Psychology*, 29(6), 835–842. <https://doi.org/10.1002/acp.3193>

Pillemer, D. B. (1992). Remembering personal circumstances: A functional analysis. In E. Winograd & U. Neisser (Eds.), *Affect and accuracy in recall: Studies of "flashbulb" memories* (pp. 236–264). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511664069.013>

Pillemer, D. B. (1998). Momentous events, vivid memories: How unforgettable moments help us to understand the meaning of our lives. *Cambridge, MA: Harvard University Press*.

Pizarro, D. A., Laney, C., Morris, E. K., & Loftus, E. F. (2006). Ripple effects in memory: Judgments of moral blame can distort memory for events. *Memory & Cognition*, 34(3), 550–555. <https://doi.org/10.3758/BF03193578>

Pociunaite, J. & Zimprich, D. (2023). Characteristics of positive and negative autobiographical memories central to identity: emotionality, vividness, rehearsal, rumination, and reflection. *Front. Psychol.* 14:1225068. doi: 10.3389/fpsyg.2023.1225068

Rasmussen, A. S., & Berntsen, D. (2009). Emotional valence and the functions of autobiographical memories: Positive and negative memories serve different functions. *Memory & Cognition*, 37(4), 477–492. <https://doi.org/10.3758/MC.37.4.477>

Rimé, B. (2009). Emotion elicits the social sharing of emotion: Theory and empirical review. *Emotion Review*, 1, 60–85

Sabourin-Guardo, A., Ensink, K., & Normandin, L. (2024). Longitudinal associations between the quality of family interactions and school-age children's narrative abilities in the context of financial insecurity. *Family Process*, 63(1), 123–138. <https://doi.org/10.1111/famp.12949>

Sahin-Acar, B. & Leichtman, M. D. (2015) Mother-child memory conversations and self-construal in Eastern Turkey, Western Turkey and the USA. *Memory*, 23:1, 69-82, DOI: 10.1080/09658211.2014.935437.

Sarı, T., & Conoley, C. (2019). The relationship between self-compassion and well-being: A comparison of Turkish and US university students. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 8(2), 51-66.

Smorti, A. (2011). Autobiographical memory and autobiographical narrative: What is the relationship? *Narrative Inquiry*, 21(2), 303-310. <https://doi.org/10.1075/ni.21.2.08smo>

Sümer, N., & Şendağ, M. A. (2009). Orta çocukluk döneminde ebeveynlere bağlanma, benlik algısı ve kaygı [Attachment to parents during middle childhood, self-perceptions, and anxiety]. *Türk Psikoloji Dergisi*, 24(63), 86-101.

Bir Antik Kent Uzuncaburç'ta Hayaletler ve Hayaletli Mekânlar İle İlgili Anlatılar

Turgay KABAK*

Araştırma Makalesi

*Doç. Dr. Turgay KABAK,
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal ve Beşerî Bilimler
Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü.

ORCID: 0000-0002-0823-3074.
E-posta: turgaykabak@gmail.com

Başvuru Tarihi: 13.02.2025
Kabul Tarihi: 11.03.2025
Yayımlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Kabak, T. (2025). "Bir Antik
Kent Uzuncaburç'ta Hayaletler ve
Hayaletli Mekânlar İle İlgili
Anlatılar". *BUEFD*, 10(1), 79-94.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1639092>.

ÖZET

Türkiye'nin Akdeniz bölgesinde yer alan ve Mersin ili Silifke ilçesine bağlı olan Uzuncaburç, kökeni Helenistik döneme kadar uzanan eski bir Yörük Türkmen yerleşim yeridir. Belde merkezden uzak ve dağlık bir bölgede olduğu için kültürünü günümüze kadar muhafaza etmeyi başarmıştır. Bölge kültürünün çok katmanlı yapısının görüldüğü en önemli kültürel alanlardan birisi halk inanışlarıdır. Beldenin yaşadığı pagan dönem, Hristiyanlık dönemi ve İslami dönemin eski Türk inançlarıyla da birleştirilerek katmanlar halinde barındırıldığı halk inanışları bölgede hâlâ yaşatılmaya ve gelecek kuşaklara aktarılmaya devam edilmektedir. Bu aktarımın en yaygın olduğu, sözlü kültür ürünlerinin başında gelen hayalet anlatıları oldukça ilgi çekicidir. Bu çalışmanın konusu olan hayalet anlatıları, Uzuncaburç'ta genelde belirli mekânlara bağlı olarak anlatılan hikâyelerdir. Özellikle uzun kış gecelerinde yetişkinler tarafından çocuklara anlatılan hayalet anlatıları, içeriğinde coğrafyanın geçirdiği kültürel devirlerin izlerini barındırdığı gibi Orta Asya'dan getirilen İslamiyet öncesi dönem Türk inançlarının izlerini de barındırmaktadır. Böylece zengin ve derin bir motif demeti sunan hayalet anlatıları bölgede yaşayan halktan saha araştırması yöntemleri içerisinde yer alan mülakat yöntemiyle derlenip halk bilimsel açıdan incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda bölgede yaşayan ve geçimini tarım, hayvancılıkla sağlayan Yörük Türkmen ahalinin Orta Asya'dan getirdiği inanç öğelerini coğrafyanın kültürüyle birleştirilerek yaşatmaya devam ettiği görülmüştür. Yapılan bu tespit yörenin sözlü kültür varlığını koruduğunu ve gelecek nesillere de başarılı bir şekilde aktarmaya devam ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Silifke, Uzuncaburç, Paganizm, hayalet anlatıları, hayaletli mekânlar.

Narratives About Ghosts and Haunted Places in Uzuncaburç, An Ancient City

Turgay KABAK*

Research Article

*Assoc. Prof. Dr. Turgay Kabak,
Necmettin Erbakan University,
Faculty of Social and Human
Sciences, Department of Turkish
Language and Literature

ORCID: 0000-0002-0823-3074.
E-mail: turgaykabak@gmail.com

Submitted Date: 13.02.2025

Accepted Date: 11.03.2025

Published Date: 20.06.2025

Citation: Kabak, T. (2025).
"Narratives About Ghosts and
Haunted Places in Uzuncaburç, An
Ancient City". *BUEFD*, 10(1), 79-94.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1639092>.

ABSTRACT

Uzuncaburç, located in the Silifke district of Mersin province, is an old Yoruk Turkmen settlement dating back to the Hellenistic period.. Since the town is far from the center and in a mountainous region, it has managed to preserve its culture until today. One of the most important cultural areas where the multi-layered structure of the regional culture is visible is folk beliefs. Folk beliefs, in which the pagan period, the Christian period and the Islamic period are combined with the old Turkish beliefs, are still kept alive in the region and passed on to future generations. Ghost narratives, which are the subject of this study, are stories that are generally told in Uzuncaburç depending on certain places. Ghost narratives told by adults to children, especially during long winter nights, contain the traces of the cultural periods that the geography has undergone, as well as the traces of pre-Islamic Turkish beliefs brought from Central Asia. Thus, ghost narratives, which offer a rich and deep motif bundle, were compiled from the people living in the region by interview method within the field research methods and analyzed from a folk scientific perspective. As a result of the analysis, it was seen that the Yoruk Turkmen people who live in the region and make their living by agriculture and animal husbandry continue to keep the belief elements brought from Central Asia alive by combining them with the culture of the geography.

Keywords: Silifke, Uzuncaburç, Paganism, ghost narratives, haunted places.

Giriş

Mersin ili Silifke ilçesine bağlı, Toros dağlarının eteklerinde 1200 m yüksekliğe kurulmuş bir yerleşim olan Uzuncaburç antik bir kenttir. Tarihteki ismi Diocaesarea olan kent, Helenistik ve Roma dönemlerine ait günümüze kadar ayakta kalan yapılarıyla antik atmosferini hâlâ koruyan bir şehirdir. Helenistik dönemde Rahip Krallar Zeus Olbios Kutsal Alanı merkezli yönetilen şehirden tarihçi Strabon, korsanlar yok edildikten sonra bu ülkeye Teukros ülkesi ve rahiplerin çoğuna da Teukros ya da Aias adı verildiği şeklinde bahsetmektedir (Boysal, 1963, s. 7; Aydınoglu ve Belge, 2023, s. 63).

Antik kentte Hellenistik kule, Zeus Olbios tapınağı, Çeşme binası, Antik tiyatro, Necropol, Hellenistik kule mezarı, Tyche (Fortuna) tapınağı, Zafer kapısı gibi birçok tarihi eser ayakta durmaktadır (Başal, 1993, s. 36-40).

Tarihi milattan önceki dönemlere uzanan bu tarihî kentte günümüze kadar birbirinden farklı Helenistik kültür, Roma kültürü, Türk kültürü gibi çeşitli kültürler yaşamış ve bunlar günümüze gelene kadar çok katmanlı bir kültürel doku oluşturmuşlardır.

Bu çalışmada Mersin ili Silifke ilçesine bağlı Uzuncaburç'tan saha araştırması yöntemiyle elde edilen hayalet anlatıları köken ve içerik açısından incelenmiştir. Veri toplama tekniği olarak mülakat yöntemi kullanılmıştır.

Uzuncaburç'ta Hayaletli Mekânlar ve Anlatıları

Hayalet Türkçe sözlükte “Gerçekte var olmadığı halde bazen görüldüğü sanılan peri, hortlak vb. görüntüler; görüntü, fantom” (TDK Sözlük, 2025) şeklinde tanımlanmaktadır. Halk arasında da bu tanıma uygun bir şekilde hayalet “ölen kişilerin ruhu”, “ölen kişilerin geri gelen ruhu” (KK: 1) şeklinde tanımlanmaktadır. Hayaletlerle ilgili anlatılar Türk halk edebiyatı içerisinde efsane başlığı altında ele alınmaktadır. Efsane türü hakkında pek çok tanım yapılmıştır; ancak bunlardan en çok kabul göreni Alman Grimm Kardeşler tarafından yapılan “Efsane, gerçek veya hayali muayyen şahıs, hadise veya yer hakkında anlatılan bir hikâyedir.” (Sakaoğlu, 2013, s. 21) şeklinde yapılan tanımdır. Grimm Kardeşler tarafından bu şekilde tanımlanan efsane türünün tasnifi, içeriği, incelenme yöntemleri geçmişten günümüze önemli bir konu olarak ele alınmış ve üzerine yüzlerce çalıştaylar, kongreler düzenlenmiş, binlerce eser yazılmıştır. Son dönem efsane araştırmacılarından Şerife Seher Erol Çalışkan ise efsane türünü “kendine özgü bir üslubu, kalıplaşmış, sabit biçimleri olmayan, düz konuşma dili ile herhangi bir yerde ve zamanda, herhangi bir kişi tarafından anlatılabilen; konularını olağan ya da olağanüstü varlık ve olaylardan alan; eğitmek, ders vermek, açıklama getirmek gibi işlevler üstlenen; mitolojik, tarihî, dinî ve sosyal hayata dair unsurlar içeren; dinleyici tarafından gerçek ve kutsal olduğuna inanılan; sözlü geleneğin ürünü olan bir anlatı türüdür” şeklinde tanımlamıştır (2017, s. 1719). Efsane türü ile ilgili ilk dönem yapılan en büyük kongrelerden birisi Budapeşte Kongresi'dir. Burada efsaneler çok çeşitli yönlerden ele alınmış ve bir efsane

tasnifi de ortaya çıkarılmıştır. Burada yapılan ve daha sonra yapılacak olan bütün tasniflere kaynaklık eden efsane tasnifi içerisinde bizim inceleyecek olduğumuz Uzuncaburç’taki hayalet anlatıları daha çok III. (Tabiatüstü varlıklar ve kuvvetler /mittik efsaneler) ana başlık altında sıralanan c maddesi (Tekin olmayan yerler ve hayaletler) içerisinde değeriendirilebilecek efsanelerdir (Sakaoğlu, 2013, s. 32-33). Bunun sebebi, Uzuncaburç’ta hayalet görme vakalarının genelde belli mekânların etrafında gelişmesidir. Bu mekânlardan birisi bugün 1. derece sit alanı içerisinde yer alan ve F. Yılmaz’a ait olan evdir. Evin yer aldığı bölge antik şehrin merkezindedir ve bugün yıkılmış olan şehir surlarının hemen bitişiğindedir. Bu sebeple de kazı alanı olarak belirlenmiş ve korumaya alınmıştır. Tekinsiz yerler sınıfına alabileceğimiz bu ev etrafında birçok hayalet anlatısı oluşmuştur.

Anlatılana göre evin temeli kazılırken evin temelinden “gâvur” (Müslüman olmayan) mezarı çıkmış; ancak buna aldırış etmeden evin yapımına devam edilmiş. Bundan dolayı da evde hayaletlerin olduğuna inanılıyor. Bu hayalet evin giriş katında yer alan ahırda bazı geceleri sanki bir at sürekli yürüyormuş gibi “takır takır” ses çıkarıyormuş ve ahıra bağlanan bütün hayvanları öldürüyormuş. Bu sebeple bu evin ahırına bağlanan hiçbir hayvan uzun süre yaşamamış. Ayrıca bazı günler sabah kalktıklarında ahırda bağlı olan hayvanın sanki bütün gece yürümüş gibi terli olduğunu görüyorlarmış (KK:1,5).

Bu evin hemen arkasında bir aile mezarlığı bulunmaktadır. Anlatılana göre bu evin esas sahibi olan H. Yılmaz’ın bir kızı istemedikleri bir aileden bir erkeğe kaçarak evlenmiş. Bu evliliği kız tarafı da erkek tarafı da istemiyormuş. Yeni evli çift başlarda çok güzel geçiniyorken gelinin kaynanası bir muska yaptırmış (dini / büyüsel bir uygulama) ve tanıdığı bir kadına bu muskayı yeni evli çiftin çadırının kapısının eşiğine gömmesini söylemiş. Kadın bunu yaptıktan sonra karı koca arasında büyük kavgalar başlamış. Bu kavgalardan birisinde kocası, kadını öldürmüş. Ama hapse girmemek için kadını götürüp dağda bir ağaca asmış ve intihar süsü vermiş. Bu olay duyulunca kızın babası cesedi getirip evin penceresinin önünde yıkamış. Yıkanan cenaze dini törenden sonra evin arkasındaki aile mezarlığına defnedilmiş. O zamandan sonra her yıl bu olayın yaşandığı zaman geldiğinde (sene-yi devriyesinde) kadının asıldığı yerden yıkandığı yere kadar bağıra bağıra giden bir kadın sesi duyuluyormuş. Ses duyuluyormuş; ancak görüntü yokmuş (KK: 1,2).

Yine bu kadının asıldığı gün gelip çatığında evin damında sanki taş bir silindir (yuvak) sürölüyormuş gibi “takır takır” ses geliyormuş. Ev sahipleri soğuk bir sonbahar gününde ağaçlardan topladıkları cevizleri kuruması için evin damına sermişler ve akşam uyumuşlar. Gece bir gürültüye uyanmışlar. Yine damda sanki silindir yuvarlanır gibi sesler geliyormuş ve cevizler sağa sola saçılıyormuş. Havada fırtına, yağış hiçbir şey yokmuş. Bütün cevizler dağılıp ses bitince eski usul ağaç merdiveni dama dayayıp bakmışlar ki damda hiçbir şey yok. Bu gürültülerin olduğu bazı zamanlarda gürültü bitmeye yakın cenazenin yıkandığı pencerenin önünden siyah bir gölge yere düşüyormuş ve “pat” diye bir ses geliyormuş. Dışarı çıkıp baktıklarında ise yerde hiçbir şey olmuyormuş (KK: 1,2).

Bu gürültü ve ses olayları genelde soğuk kış gecelerinde oluyormuş. Böyle soğuk ve kar yağışlı bir kış gecesinde evin sahibi F. Yılmaz evde çocuklarıyla uyuyormuş. Gece merdivenden çıkan bir ayak sesiyle uyanmış. Beklemiş, bir süre sonra kapı çalınmış, çok korkmuş. Kapı çalması epey bir süre devam etmiş. Evdeki herkes uyanmış. Kapı çalınma sesi bitince dışarı çıkıp bakmışlar. Dışarda hiç kimse yokmuş, ayrıca yerdeki karda hiçbir ayak izi de yokmuş (KK: 1).



Görsel 1. Hayalet Anlatılarının Olduğu Ev

Asılan gelinin sadece Görsel 1'deki evde hayaleti görünmüyormuş, ölmeden önce kocasıyla yaşadıkları evde de görülüyormuş. Gelinin intihar ettiği günler bu evde yerleri sarsan bir ses oluyormuş. Bundan dolayı kocası o günler evde yatmazmış. Bir gün mecburiyetten evde kalmış. Gece uyurken mutfaktan bir “tıngırtı” sesi gelmiş, adam: “Herhalde mutfığa kedi girdi, şunu bir kovayım.” demiş. Tam doğrulacağı sırada üzerine kocaman bir karaltı çökmüş, boğazını sıkmış, tam ölecekken adam son nefesinde besmele çekmiş, o anda kara bulut kaybolmuş, adam da kalktığıyla soluğu köyde almış. Bir daha da o evde kalmamış (Kabak, 2020, s. 263-264).

F. Yılmaz'ın evinin hemen ilerisinde eskiden tek katlı, taş bir ev varmış. Bu evde yaşlı bir kadın yaşıyormuş. Bir gün bu yaşlı kadını çocukları akşam evde yalnız bırakıp gezmeye gitmişler. Çocuklar gittikten sonra ocaktan çıkan çingıyla evde yangın çıkmış ve yaşlı kadın yanarak ölmüş. Ondan sonra bazı geceler oradan geçen insanların önünden bir ateş parçası hızla geçiyormuş. Bazen de yaşlı bir kadın yoldan geçenlerin önünden hızla geçip yok oluyormuş. Bir keresinde otobüsle düğünden gelen insanların önüne tam oradan

geçerken bir yaşlı kadın çıkmış. Şoför hemen frene basmış, herhalde kadına çarptık demişler, inip bakmışlar dışarıda ne kadın var ne bir şey, o anda yok olmuş (Kabak, 2020, s. 264).

Uzuncaburç'ta hayalet görülen tekinsiz mekânlardan bir diğeri de tarihî nekropoldür. Burası Hristiyanlık öncesi dönemden kalma kaya mezarlardan oluşan bir mezarlıktır. Daha sonra Hristiyan Roma döneminde mezarlığın bir ucuna küçük bir şapel de yapılmış. Bu nekropolün girişinde, içinde ve çıkışında hayalet görüldüğüne dair pek çok anlatı mevcuttur. Bu anlatılar genelde nekropoldeki mezarların defineciler tarafından açılmasına, mezarlara zarar verilmesine, mezarda yatanlara saygı gösterilmemesine bağlanmaktadır.

Anlatılana göre nekropolün giriş bölümünde bazı geceler sanki arkasından zincir sürüyen bir at, dört nala koşuyor gibi sesler gelirmiş (KK: 3). Ama at görünmezmiş. Yine bu noktada bazen Eğri Kuyu mevkesine giden yol üstünde bulunan kavşakta bazı geceler insanlar oradan geçerken bir köşeye çömelmiş yaşlı bir koca “püfff” dermiş. İnsanlar bakınca anında kaybolurmuş (Kabak, 2020, s. 263). Bundan dolayı bu kocaya “Püf Koca” demişler. Bu nekropolün içinde ve çıkışında da zaman zaman geceleri insanların önünden kara bir kedi geçtiğini, önünden ateş geçtiğini, civcivli tavuk geçtiğini görenler olmuş (KK: 5).



Görsel 2. Nekropol'den Bir Kesit

Uzuncaburç'un hayalet görülen tekinsiz yerlerinden Eğrikuyu adıyla bilinen semt oldukça ilgi çekicidir. Burası adını tam merkezinde bulunan ve altından su kaynayan bir kuyudan almaktadır. Bu kuyu derin bir vadinin tam ortasındadır ve ilk yapılış zamanının Roma dönemine uzandığı söylenmektedir. Bu kuyunun karşısında bulunan bayırlık alanda eskiden bazı geceler büyük bir ateş yanarmış. Bu ateş bir şehit ateşiymiş. Burada vakt-i zamanında savaşta bir kişi şehit olmuş ve şehit olduğu zamanın her yıl dönümünde burada ateş yanarmış (KK: 4, 5).



Görsel 3. Eğrikuyu Adı Verilen Bölge

Bunların dışında Uzuncaburç'ta başka tekinsiz mekânlar da vardır. Eskiden Uzuncaburç'ta birkaç adam define bulup zengin olmuşlar. Bir gün adı Süleyman olan birisi kahvede arkadaşlarıyla sohbet ederken “Şunların definelerini çalsam bir!” falan demiş. Bundan kısa süre sonra da adamların paraları çalınmış, adamlar Süleyman'ın öyle dediğini öğrendikten sonra onu takip etmeye başlamışlar. Bir gün gece geç vakit kahveden çadır evine giderken yolda, ıssız bir yerde önünü kesmişler ve boğarak Süleyman'ı öldürmüşler. Ondan sonra her yıl, Süleyman'ın öldürüldüğü tarihte öldürüldüğü yerde ateş yanyormuş. Bir gece Süleyman'ın öldürüldüğü yerin tam karşısındaki tepede oturan bir köylü gece tuvalete kalkmış. Tuvalete giderken bir bakmış ki Süleyman'ın yıkandığı yer (Teneşirlik)'den gömüldüğü yere doğru bembeyaz elbiseli iki kişi bembeyaz bir sal (Tabut) omuzlamışlar, götürüyorlar. Adam çok korkmuş ve hemen evine girmiş (Kabak, 2020, s. 264). Bu yer Uğra (Olba) denilen bölgenin hemen güneyindeki dağlık yerdir.

Uzuncaburç merkezden ayrılıp dağların içine doğru gidildiği vakit “Atkırıldığı” adı verilen bir bölge vardır. Burası merkezden yaklaşık 5-6 km uzaktadır. Bölgede antik dönemlerden kalma şarap üretim yerleri ve ev kalıntıları vardır. Bu nedenle burada görülen hayaletler medeniyetle ilgili mekânlarda görülen hayaletler sınıfından sayılabilir. Bir gün adamın birisi gece geç vakit köyden çıkmış ve buradaki çadır evine gidiyormuş. Yolda büyük bir ağaç varmış, bu ağacın dibinde de çok eski zamanlarda birisi asılmış. Adam tam o ağaca yaklaşmış ki “Çıt çıt” diye bir ses geliyormuş, sanki birisi odun kırıyor gibiymiş. Adam “Gecenin bu saatinde odun kıran da kim? Şuna bir bakayım!” demiş. Gelse ki ağacın altında sırtı dönük bir adam odun kırıyor. Adam, “Sen kimsin?” diye sormak için omzuna dokunmuş, o anda ortalığa bir toz duman bulutu çökmüş, adamın dizlerinin bağı çözülmüş, soğuk bir ter boşanmış ve kendini çadırın önünde bulmuş (KK: 5).

“Atkırıldığı” denilen bu mevkiye giderken yol üzerinde “Kör Mezarlık” denilen bir bölge vardır. Burası eskiden konar-göçer Yörük boylarının yaylak-kışlak göçleri esnasında yolda ölen yakınlarını gömdükleri bir mezarlıktır. Bu mezarlık bir vadinin

içindedir, vadinin tam karşısında da bir sürü mağara vardır. Bir gün gece bir köylü buradan geçiyormuş. Bir bakmış ki mezarlıktan bembeyaz giyimli yaşlı bir kadın çıkmış, mağaraya doğru tırmanıp gidiyormuş. Köylü çok korkmuş, koşarak oradan uzaklaşmış (KK: 1).



Görsel 4. Atkırıldığı Adı Verilen Bölgeden Antik Bir Şarap Üretim Yeri

Uzuncaburç'ta yukarıda anlatılanlara benzer daha birçok anlatı mevcuttur. Bu anlatıların ortak noktası ölümden sonra geriye dönen ruhlarla ilgili olmasıdır. Bu sebeple öncelikle bölgede etkili olan kültür ve dinlerin ölüm ve ölümden sonra ruhların durumları ile ilgili olarak ne dediklerine bakmak gerekir. Ölüm ilk çağlardan itibaren insanın sürekli sorguladığı ve sonrasında ne olacağını düşündüğü, hayatın en önemli geçiş dönemlerinden birisidir. Bu sebeple yeryüzündeki bütün toplumların ölen kişiyi ölümden sonrasına hazırlamak için itinayla düzenlediği cenaze törenleri, geliştirdiği inanış ve uygulamaları vardır.

Eski Türkler, insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırmışlar ve bu dünyadaki ölüm olayından sonra da ruhun yaşamaya devam ettiğine inanmışlardır. Eski Türklerde ruh kelimesi “tin, kut, sür, süne, yula, aldaçı” kelimeleriyle karşılanmıştır. Kişi öldükten sonra ona olan saygılarını göstermek için at kurban edilen törenler yapıp ölen kişiyi kurgan adı verdikleri yüksek tepelerdeki mezarlara defnetmişlerdir. Diğer dünyada da bu dünyadakine benzer bir hayat yaşanacağını düşünen Türkler ölen kişinin yanına atını, özel eşyalarını, silahlarını ve hatta bazen hizmetkârlarını da defnetmişlerdir (İnan, 2006, s. 178-179; İnan, 1976, s. 93-95).

Ata ruhları eski Türklerin tanrı ile aralarında bağlantı kuran bir köprü vazifesi görmektedir. Bu sebeple her yurttan insanları koruyan dokuz atasını temsil eden tasvirler bulundurulmuştur (Radloff, 1976, s. 221). İnsanlar cennette olan ata ruhlarına dua ederek gökte yaşayan iyi tanrılardan dilek dilemişlerdir. Yani eski Türklerde ölen kişi ile geride kalanlar arasında sıkı bir bağ devam etmektedir. Bu inanış daha sonra Şamanist inanışla da birleşmiştir. Şamanizm inancına göre yaşayan insanla onun ölmüş ataları arasında sıkı

bir bağ vardır (Radloff, 1976, s. 232). Bu bağ koparılmamalı, ölen kişinin ruhu rahat ettirilmelidir. Bir kişi öldükten sonra ruhu iyi bir insansa göğe (Uçmak'a), kötü bir insansa yeraltına (Erlik'in diyarına) gider. Eğer bu yolculuk tamamlanamaz ve kişinin ruhu bu dünyada kalırsa geride kalan kişilere zarar vereceğine inanılmaktadır. Bundan dolayı cenaze törenlerine çok büyük önem verilirdi ve ruhun geri dönmemesi için çok teferruatlı uygulamalar yapılırdı (Roux, 1999, s. 188-216; Tryjarski, 2012, s.117-125). Altay Türkleri ölen kötü kişilerin ruhlarının bedenden ayrılıp ayrılmaz Erlik'in hizmetkârı olduklarına ve bütün insanlara kötülük yapmaya ve akrabalarından birisini Erlik diyarına çekmeye çalıştığına inanılmaktadır. Bu yüzden ölen kişinin akrabaları ve vârisleri körmös dedikleri bu ruhlardan korkmaktadır. Ruhun belli bir süre yeryüzünde dolaştığına inandıkları için bu süreyi korku içinde geçirmektedirler. Hatta Sanaş adlı bir Altaylının karısı öldükten sonra bir çocuğu ve iki iyi atı öldüğü için yaşadığı yeri terk edip başka yere göç ettiğine dair anlatılar vardır (İnan, 1976: 96-97).

Eski Türklerde günümüzde hayalet olarak adlandırılan ruhlara körmösten sonra en çok benzerlik gösteren sünedir. Süne, insan sağken bile vücudundan ayrılıp dağlarda gezebilmektedir. Vücuttan ayrıldıktan sonra başıboş bir şekilde dolaşan süneyi ancak şamanlar, bazı özel insanlar ve nadiren de köpekler görebilmektedir. Süneyi görebilen insanlara kösbekçi denilmektedir. Kösbekçiler süneyi oldukça uzak bir mesafeden gerçek insan suretinde görebilmektedir. Köpekler sünenin yaklaştığını uluyarak haber vermektedir. Eğer sıradan bir insan süneyi görürse bu onun pek yakında öleceğine işaret olarak kabul edilmektedir (İnan, 1976, s. 93-94).

Türklerin pagan dönemden İslamiyet inancına geçişleri Anadolu'ya yerleşmeleriyle paralellik gösterir. Anadolu'ya yerleşen Türkler bir yandan da Müslüman olmuşlardır. Yeni kabul edilen din olan İslamiyet de ölüm ve ruh ile ilgili pek çok bilgi vermektedir. İslamiyet'te ruh ve ölümden sonra ruhun durumu hakkında bilgi alınabilecek doğrudan bu konu ile ilgili çeşitli ayetler vardır. Bu ayetlerin dışında ikincil kaynak olarak kabul edilebilecek bazı hadisler de mevcuttur.

İslamiyet'te ölüm ve ruh ile ilgili en açık ayetlerden birisi Zümer Suresi 42. ayettir. Bu ayette şöyle denilmektedir: "Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır." (Yazır, 2023, s. 323). Ayette uyku yarı ölüm hâli olarak kabul edilmekte ve uyanınca ruhun geri döndüğü söylenmektedir. Ancak bu ruhu geri dönen kimseler tam olarak ömür süresi biten insanlar değildir. Her gün rutin olarak yapılan uyuma fiili bir çeşit yarı ölüm olarak değerlendirilmektedir. Ayette ömrü biten ve gerçekten ölen kişilerin ruhunun geri dönebildiğine, bu dünyadakilerle iletişim kurabildiğine dair bir ifade yoktur.

Hayalet anlatılarında karşımıza çıkan şehitlik durumu ile ilgili ayrı bir ayet vardır. Bakara Suresi 154. ayette "Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar

diridirler, fakat siz bilemezsiniz.” (Yazır, 2023, s. 23) denmektedir. Bundan dolayı şehitlik Türkler tarafından çok arzu edilen bir durumdur. Hatta erken dönem Osmanlı kroniklerinde sefere çıkan gazi sultanların şehit olmak (ilahi takdir) için dua ritüeline başvurduklarına dair kayıtlar vardır (Kozan, 2023, s. 34). Ayette şehitlerin ruhunun dünyaya geri döndüğüne dair bir ibare yoktur; onlar diridir, siz bilemezsiniz sözü de şehitlerin insanlarla ilişkilerinin kesildiği, onları insanların göremediği anlamına gelmektedir. Ayette şehitlerin ölümsüz olduğunun vurgulanması daha çok onların Allah katında önemli bir mevkide bulunduklarını ve şehit olmalarının ödüllendirildiğini izah etmek içindir.

Hadislerde ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili ayetlere göre biraz daha teferruatlı bilgi verilmektedir. Hadislerde ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili verilen bilgilere göre insan eğer mümin ise öldükten sonra ruhu rahmet melekleri tarafından bedenden alınıp semaya yükseltilir, açılan gök kapılarından geçirilerek cennetle müjdelenir. Eğer kişi kâfir ise gazap melekleri tarafından alınan ruhu göğe yükseltilir, kapılar açılmayınca kabrine geri iade edilir (Yavuz, 2018, s. 197-199). Bu hadiste ölüm anı ve ölümden sonra ruhun izlediği yol daha ayrıntılı açıklanmıştır. Hadiste, ölen kişinin ruhunun eğer Allah’ın emir ve yasaklarına uyan cenneti hak eden bir kulun ruhu ise gök kapılarından geçtikten sonra cennete gideceği, kötü ve cehennemlik bir kulun ruhu ise kabrine geri döndürüleceği inancı dile getirilmektedir. Yaygın inanca göre bu durumda olan kişinin ruhu Mahşer günü kurulacak olan Mahkeme-i Kübra’ya kadar kabir azabı çekecektir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017). Tüm bu bilgilere rağmen hadiste de ruhun bu dünyaya geri dönüp dirilerle irtibat kurabildiğine, onlara görünebildiğine dair bir bilgi veya ibare yoktur. Tüm bu bilgilerden İslamiyet’te ölen kişinin ruhunun bu dünyaya geri dönebileceğine dair hüküm olmadığı görülmektedir.

İslam inancına göre pagan dönem Türk inançlarında (Gök Tanrı dini ve Şamanizm) olduğu gibi beden ve ruh iki farklı ögedir. Bedenin ölmesiyle ruh yok olmaz. Bu yönleriyle benzerlik vardır; ancak eski Türk inançları ölen kişinin ruhunun bu dünyada kalıp geride kalan insanlara zarar verebileceğini söylerken İslamiyet bunu kabul etmemektedir. Sadece şehitler için yoruma açık bir ayet vardır. Burada da ölen kişiyi sağların görebileceğine dair bir hüküm yoktur. Bu durumda Uzuncaburç’ta var olan hayalet inancı ve anlatıları pagan dönem Türk inançlarının izleri olarak kabul edilebilir. Fakat bu açıklama bölge açısından eksik kalacaktır; çünkü Uzuncaburç Helenistik dönem, Roma dönemi (Pagan ve Hıristiyan dönem) ve Bizans dönemlerini de yaşamış bir bölgedir. Var olan anlatıları açıklamak için bu dönemleri de göz önünde bulundurmak gerekir.

Roma ve oradan da Avrupa kültürünü etkileyen Yunan düşüncesinde ölüm ve ruh kavramlarını anlayabilmek için öncelikle Homeros’un İlyada ve Odyssia’sına bakmak gerekir. Homer’in metinlerinde insan tek parça değildir. İnsan biri beden, biri ruh olan iki ayrı ve ayrılabilir varlığın birleşimiyle oluşmaktadır. Bu iki parçadan hangisinin benliği (ego) oluşturduğunu söylemek pek kolay değildir. Metnin bir kısmından anlaşıldığına göre benliğin ölümde Hades’e indiği görülmektedir ve Homeros görünmez dünyaya geçen ruh veya pykhe olduğunu söylediği için egoyu ruhla özdeşleştirmek daha cazip

görülmektedir (Kaya, 2023, s. 109). Buradan hareketle başta Yunan ve Roma mitolojileri olmak üzere pagan dönem inançlarının çoğunda ruh ile bedenin farklı iki varlık olarak düşünüldüğü ve ruhun bedenden ayrı olarak var olabildiği, bedenden ayrı özgürce dolaşabildiği söylenebilir (Frazer, 2004, s. 283-322).

Uzuncaburç'un pagan dönem yerleşimcilerinin ruh inancının izlerini günümüze bıraktıkları tarihi eserlerden de görebilmekteyiz. Yerleşim yerinde yer alan Nekropol'deki mezarlar ve Helenistik Anıt Mezar'dan anlaşıldığı gibi ölümler için özenli, görkemli mezarlar hazırlanmış ve onların öldükten sonra rahat etmeleri amaçlanmıştır.



Görsel 5. Nekropol'de Bir Aile Mezarlığı



Görsel 6. Helenistik Anıt Mezar (Kültür Envanteri, 2022)

Hristiyanlık dininin ölüm ve ruh ile ilgili inançları temel olarak diğer dinlerin ve pagan dönemin inançlarına benzemektedir. Hristiyan inancına göre insan ruh ve bedenden oluşan bir bütündür. Beden yani toprak ölümlüdür, ruh ise ölümsüzdür. İncil’de ruhun tözü tanrısal öz ile birleştirilmiştir. Tanrı tarafından insana verilen ruh, bedenin ölmesi ile ölmez. Kıyametten sonra Tanrı, ruhu tekrar bedene iade edecektir. Mesih nasıl dirildiyse ölümler de o şekilde dirilecektir. Böylece sonsuz nimet veya azabın bedene de ruha da olacağı söylenmektedir. Beden mezarda çürüse de kıyamette çürümemiş olarak dirilecektir (Ceylan, 2019, s. 33-34).

Hristiyanlık inancına göre iyi ve kötü (sahte) ruhlar vardır. İyi ruhlar İsa Mesih’i tanıyan ve ona inanan ruhlardır. Kötü ruhlar ise onu kabul etmeyen, inanmayan ruhlardır. Kötü ruhlar İsa’ya inanmasa da onu tanırlar. Rivayete göre kötü ruhlu bir adam Hz. İsa’yı görür görmez mezarından fırlamış ve onun yanına gitmiştir. Ayrıca Yeni Ahit’te İsa’ya ruh tarafından yardım edildiği söylenmektedir. İsa, Şeria İrmak’ından geldikten sonra şeytan tarafından sınanmak için çölde kırk gün dolaştırılmıştır. O zaman İsa Mesih çok acıkmıştır. Burada ruh kavramı devreye girmektedir ve şöyle denilmektedir “İsa, ruh tarafından donanmış şekilde Celile’ye döndü.”. Ruh burada İsa’yı yönlendiren iyi bir güç olarak tasvir edilmektedir. Yani İsa, ruhun gücü ve yönlendirmesiyle hareket etmiştir (Ceylan, 2019, s. 34-37).

Hristiyanlık inancında aynı İslamiyet inancında olduğu gibi şehitlik kavramı vardır. İsa’nın düşüncelerini ve öğretilerini yaymak için mücadele eden ve bu yolda ölen kimselere kutsallık atfedilip şehit denmiştir. Hristiyanlık inancının ilk şehidi olarak İstefanos kabul edilir. Kiliseye göre Tarsuslu Paulas da ilk şehitler arasındadır. Markos ve Matta da din adına ölen şehitlerdir. Din için savaşırken ölme düşüncesi Avrupa milletlerinin Orta Doğu ve Anadolu’ya gelip savaşmalarında en büyük motivasyon kaynağı olmuştur. Çünkü din uğruna ölen, kan akıtan insan aynı İslamiyet’te olduğu gibi ruhu cennete gidecek insandır. Bu düşünce Ortodoks kilisesinde “Kanını ver, ruhu elde et.” şeklinde ifade edilmiştir (Ceylan, 2019, s. 29-30). Burada kana özellikle vurgu yapılması ilgi çekicidir; çünkü Uzuncaburç’ta yaşayan bir inanışa göre şehit kanı akan yere mutlaka o şehidin ruhu gelmektedir. Bu durum normal insanlar için de geçerlidir. Bu bilgilerden yola çıkarak Hristiyanlık inancında ruhun durumunun İslamiyet’ten farklı olduğu görülmektedir. Hristiyanlıkta İslamiyet’in aksine ruh ölümden sonra bu dünyaya dönebilmekte ve Hz. İsa örneğinde olduğu gibi geride kalanlara yardım edebilmektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden görüldüğü gibi tarihi süreçte Uzuncaburç’ta etkin olan kültürlerin sahip olduğu inançların hepsinde ruh, bedenden ayrı ve bedenin ölümünden sonra da yaşamaya devam eden bir varlıktır. Günümüzde Uzuncaburç’ta yaşayan Müslüman Türklerin pagan dönem inançları ruhun bedenden ayrı olarak bu dünyada var olabileceğini ve eğer ruh yerine ulaşamaz, memnun olmazsa geride kalan kişilere zarar verebileceğini söylemektedir. İslamiyet ise bu düşünceyi reddetmekte ve ölen kişinin ruhunun bu dünyaya dönemeyeceğini söylemektedir. Pagan Helenistik dönem ve Roma inancında da ruhun geri dönüp bedenden bağımsız olarak dolaşabileceğine dair inanışlar vardır. Hristiyanlıkta ise İsa’nın ruhtan destek alarak, ruhun etkisi altında hareket ederek

çölü aşıp Celile'ye dönmesi benzer bir inancın olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İsa Mesih'in ölüyü diriltme mucizesi de ruhun bu dünyaya dönebilmesine bir örnektir. Buradan hareketle söylenebilir ki bugün Uzuncaburç'ta var olan hayalet anlatıları ve hayalet inancının kaynağı pagan dönem Türk inançları, pagan dönem Helenistik ve Roma inançları ile Hıristiyanlık inancının etkilerini taşımaktadır. Bu inançların kalıntıları bir potada eriten yerli halk, hayalet anlatılarında bu inançları yaşatmaktadır. Bu inancı kültürel bellek İslamiyet ile uzlaştırmayı da ihmal etmemiştir. Yöre halkı hayalet görüldüğü zaman Besmele çekilip (Euzübillahimineşşeytanirracim Bismillahirrahmanirrahim) Nas Suresi okunursa hayaletin kaybolacağına ve kişiye zarar vermeyeceğine (KK: 1) inanmaktadır.

Uzuncaburç'ta yaşayan inanışlara göre hayaletlerin ortaya çıkmasının sebepleri şunlardır (KK: 2,3,4):

1. Uzuncaburç'un elde edilmesi için tarihte çok büyük savaşlar olmuş ve bu savaşlarda çok kan akıtıldığı için kan akan yerlerde hayaletler görülmektedir.
2. Ecelsiz ölme. Bir insan eğer normal ömrünü yaşayacakken, yani henüz vadesi dolmamışken başka birisi tarafından kanı akıtılarak veya boğularak öldürülürse orada hayalet olur.
3. Mezarlara saygı gösterilmemesi. Eğer ev yapılan yerde bir mezar varsa ve ev o mezarın üzerine yapılırsa mezarda yatan kişinin ruhu rahatsız olacağı için orada hayalet olur.

Bu maddelerden görüldüğü gibi yöre halkı aslında bir çeşit lanet inancını devam ettirmektedir. Birinci maddede yörenin eski sahiplerinin ruhlarının, ikinci maddede ölümüne sebep olunan kişinin ruhunun, üçüncü maddede ise mezar kültürüyle de bağlantılı olarak mezarda yatan kişinin ruhunun rahatsız edildiği, saygısızlık yapıldığı durumlarda, yaşayanların peşini bırakmadığı inancı vardır.

Uzuncaburç'ta öldürülen kişilerin hayaletleriyle ilgili ilgi çekici bir inanış daha vardır. Bu inanışa göre bir kişi öldürüldüğü zaman gerçekte öleceği zamana kadar hayaleti olur. Her yıl öldürüldüğü gün hayaleti ortaya çıkar ve ölümüne sebep olan insanlar başta olmak üzere diğer insanları korkutur, hatta bazen onları öldürmeye çalışır (KK: 1). Bu inanışın kökeni eski çağlara dayanmaktadır ve sadece Türklerde görülen bir inanış değildir. Eliade'nin verdiği bilgilere göre Hindistan'da yaşayan Gondlar gibi kavimlerde bir ölüm doğal yollardan gerçekleşmediyse bu sinirli, kızgın ve pişmanlıkla dolu bir ruh ortaya çıkarmaktadır. Yaşamı aniden son bulan kişinin ruhu toplum içindeki hayatına devam etmek isteyecektir şeklinde bir inanış vardır (2003, s. 224). Hindistan'da büyük mezar megalitlerinin yapılmasının sebebi de bu inanıştır. Örneği yıldırım çarpması sonucu ölen bir kişinin mezarının başına taş yığılmakta ve her yıl oraya bir taş daha (Türklerdeki obo/oba kültürüne de benzemektedir.) konmaktadır (Eliade, 2003, s. 224). Bu inanış Hintlilerden mi Türklere geçmiştir, Türklere mi Hintlilere geçmiştir veya birbirinden

bağımsız olarak mı ortaya çıkmıştır, bilinmez; ancak Türklerin pagan döneminden İslami dönemine de geçmeyi başardığı açıktır. İslamiyet'e göre bir insanın bu dünyada yaşayacağı süreyi Allah belirler ve o süre gelince Azrail gelip kişinin ruhunu alır, böylece ölüm olayı gerçekleşmiş olur. İnanişâ göre kişinin dünyada geçireceği zamana bir insanın müdahale etmesi yasaktır (Bundan dolayı İslamiyet'te insan öldürmek büyük günahlar arasındadır.) ve bu yasağın çiğnenmesi durumunda eski inaniş devreye girmekte ve geride kalan insanlara zarar veren bir ruh (hayalet) ortaya çıkmaktadır.

Ortaya çıkan hayaletler genelde kedi, köpek, at gibi hayvanların suretlerinde görünmektedir. Bunun dışında az da olsa insan suretinde görüldüğü, bazen de bir ses şeklinde soyut olarak ortaya çıktığı olmaktadır. Şehitle ilgili anlatıda ise ateş olarak gözüktüğü görülmektedir. Bölgede hayaletlerin kedi şeklinde görünmesi Orta Çağ Hristiyan ve Müslüman dünyasında kedilerin özellikle de kara kedilerin uğursuzluğuyla (Marc, 2019) ilgili inanişları hatırlatmaktadır. At ve köpek pagan Türk inançlarında mitolojide yer alan önemli hayvanlardır. İslami dönemde ise bu hayvanların insanların göremediği, cinler gibi varlıkları görebilen olağanüstü hayvanlar olduğu düşünülmektedir. Bu iki hayvan da hem pagan dönem hem de İslami dönem inançlarında diğer dünya, ölümler ve ruhlarla ilişkili hayvanlardır (Çoruhlu, 2010, s. 161-162; 176). Bu sebeple hayaletlerin bu hayvanların şekline bürünerek görünmesi şaşırtıcı değildir. Şehit ruhunun ateş şeklinde görülmesi de ilginçtir; çünkü şehitler hem Hristiyanlıkta hem İslamiyet'te Allah, din yolunda ölen insanlardır. Bu nedenle şehitler ve şehitlerin ruhları diğerlerinden üstündür. Pagan dönem inanişlarına göre ateş de üstün bir varlıktır. Çünkü ateş Tanrılar tarafından insana verilmiştir. Yunan mitolojisinde Prometheus Olimpos'tan ateşi çalarak insanlara vermiştir (Graves, 2020, s. 179). Türk mitolojisinde de ateş göklerin üçüncü katında oturan Ulu-Toyon tarafından "ateş kargası" yoluyla insanlara gönderilmiştir (Çoruhlu, 2010, s. 50). Tanrı yolunda savaşırken ölen şehitlerin ruhlarının Tanrıyla ilişkili bir varlık olan ateş şeklinde görünmesi, başka bir ifadeyle mitolojik dönemde ateşin gökten, Tanrı katından inmesiyle şehit ruhunun yeryüzüne inişinin özdeşleştirilmesi eski inançlarla yeni inançların uyumlu hale getirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca Türk mitolojisinde ateşin arındırıcı bir özelliği vardır. Bir nesne veya kişi ateşe tutulduğu zaman onun arındığına, kötü ruhlardan ve hastalıklardan kurtulduğuna inanılır (Roux, 2002, s. 233). Şehit ruhunun ateş şeklinde görülmesi onun ruhunun temizliğine, günahlardan arındırılmış olduğu inancına bir göndermedir. Ayrıca pagan Türk inançlarında ruh kişinin kafatası kemiğinde ve kanında bulunmaktadır. Kanın dışarı akması aynı zamanda ruhun dışarı çıkmasına sebep olur. Bu durum uğursuzluk getiren bir durumdur. Bundan dolayı Türklerde hanedan ailesinden insanlar kanı akıtılmadan öldürülür.

Sonuç

Tarihi Helenistik döneme kadar uzanan Uzuncaburç, üzerinde birçok medeniyetin izlerini ve kültürel kalıntıları taşıyan antik bir kenttir. Bu antik kentte günümüzde anlatılmaya devam eden hayalet anlatıları temelde hayaletlerin varlığı inancına dayanmaktadır. Hayalet, öldürülen kişilerin veya mezarına saygı gösterilmeyen kişilerin

bu dünyaya dönen ve insanları korkutan ruhlarıdır. Anlatılardan görülmektedir ki ölen kişinin ruhu rahat etmezse geriye dönüp bu dünyada yaşayanlara korku vermektedir. Bu inancın kökenleri pagan dönem Türk, Roma inançlarına ve Hristiyanlık inancına kadar uzanmaktadır. Hayaletlerin görünme şekli, görünme zamanları ve görüldüğü mekânlar bize pagan dönem inançlarını hatırlatmaktadır. Günümüz Uzuncaburç halkı eski Türklerden, Romalılarından aldıkları pagan dönem inanç mirasını ve Hristiyanlık inancının kalıntılarını İslamiyet ile uzlaştırarak yaşatmaya devam etmektedir. Bu süreklilik ve kültür aktarımında tarihten günümüze kalan mekânların da etkili olduğu görülmektedir. Hayaletlerin özellikle pagan dönem yerleşimlerinin olduğu mekânlarda görülmesi bu tespiti desteklemektedir. Mekânların sahipleri değişse de onlarla ilgili inanışlar yaşamaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Aydinoğlu, Ü. & Belge, M. (2023). Dioceasarea'nın antik dönem kent planına ilişkin değerlendirme. *Olba*, XXXI, 61-78.
- Başal, Ş. (1993). *Antik Silifke ve çevresi*. Mersin: İçel Sanat Kulübü Yayınları.
- Boysal, A. (1963). *Uzuncaburç ve Ura kılavuzu*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ceylan, A. (2019). *Hristiyanlıkta ölüm ve ölüm ötesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Çoruhlu, Y. (2010). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Din İşleri Yüksek Kurulu (2017). *Kabir azabı var mıdır?*. 11 Ocak 2025 tarihinde <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/383/kabir-azabi-var-midir> adresinden erişildi.
- Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Erol Çalışkan, Ş. S. (2017). Türkmen efsanelerinde vatana ihanet ve cezası. *İdil*, 6(34), 1715-1733.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın dal büyü ve din üzerine bir çalışma* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Graves, R. (2020). *Yunan mitleri* (U. Akpur, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve bugün şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kabak, T. (2020). Silifke Uzuncaburç'ta geleneksel yöntemlerle pekmez yapımı üzerine halk bilimsel bir inceleme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 257-272. doi: 10.21497/sefad.756089
- Kaya, M. (2023). *Homeros ve Hesiodos'ta ruh kavramı*. Kesit Akademi Dergisi, 9(35), 105-121.

Kozan, A. (2023). Gaza ve ilahi meşruiyet: Erken dönem Osmanlı sultanlarının sefer duaları. *İSTEM*, 43, 33-54.

Kültür Envanteri (2022). *Diokaisareia Türbesi* 11 Ocak 2025 tarihinde <https://kulturenvanteri.com/en/yer/diokaisareia-anit-mezar> adresinden ulaşıldı.

Marc, J. J. (2019). *Orta Çağ'da Kediler* (Batuhan Aksu Çev.). 8 Ocak 2025 tarihinde <https://www.worldhistory.org/trans/tr/2-1387/orta-cagda-kediler/> adresinden ulaşıldı.

Radloff, W. (1976). *Sibiryadan (Seçmeler)* (A. Temir, Çev.). İstanbul: Maarif Basımevi.

Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde ölüm* (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: Kabalcı.

Roux, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: Kabalcı

Sakaoğlu, S. (2013). *Efsane araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.

TDK Sözlüğü (2025). *Hayalet*. 10 Ocak 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.

Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm* (H. Er, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Yazır, E. H. (2023). *Kur'an-Kerim Türkçe meâli* (Kasım Yayla, Çev.). İstanbul: Merve Yayınları.

Kaynak Kişiler

KK 1: Fa... Yı., 81 yaşında Uzuncaburç doğumlu.

KK 2: Ma... Gü..., 80 yaşında Uzuncaburç doğumlu

KK 3: Ve... Yı..., 85 yaşında Uzuncaburç doğumlu

KK 4: Da... Ür..., 60 yaşında Uzuncaburç doğumlu

KK 5: Ah... Yıl..., 60 yaşında Uzuncaburç doğumlu.

Kültür, Komşuluk ve Normalleşme Söylemleri Üzerinden Türkiye'deki Ermeni Algısı: Bursa Örneği

Melek SARI GÜVEN*
Senanur YARIŞ**

Araştırma Makalesi

*Doç. Dr. Melek SARI GÜVEN,
Bartın Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-0348-5467.
E-posta: meleksari1@yahoo.com

**Yüksek Lisans Öğrencisi, Senanur
YARIŞ, Bartın Üniversitesi

ORCID: 0009-0007-0344-7990.
E-posta: senanuryaris@gmail.com

Başvuru Tarihi: 22.02.2025
Kabul Tarihi: 14.04.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Sarı Güven, M., Yarış, S. (2025).
"Kültür, Komşuluk ve Normalleşme
Söylemleri Üzerinden Türkiye'deki
Ermeni Algısı: Bursa Örneği". *BUEFD*,
10(1), 95-108. <https://doi.org/10.70916/buefd.1644842>.

ÖZET

Bu makale, Türkiye-Ermenistan arasındaki normalleşme sürecine katkıda bulunmayı amaçlayan bir proje kapsamında toplanan saha verilerine dayandırılarak üretilmiştir. Bursa örneği üzerinden Türkiye'deki Ermeni algısı kültür, komşuluk ve normalleşme söylemleri perspektifinden incelenecektir. TÜBİTAK 2209-A projesi kapsamında yürütülen saha çalışması, 2022 yılında Bursa'nın Yıldırım ve Osmangazi ilçelerinde Türk-Ermeni kültürü, komşuluk ilişkileri ve Ermenilere yönelik algı konularına odaklanılarak gerçekleştirilmiştir. Veriler, kaynak kişilerle yapılan mülakat sonuçları kullanılarak Bursa'da yaşayan kişilere yöneltilen 7 açık uçlu soru ile toplanmıştır. Sorular, çalışma örnekleminde yer alan kişilerin Ermenileri algılama düzeyleri, komşuluk ilişkileri hakkındaki bilgileri ve Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin mevcut durumu hakkında bilgileri ortaya koymuştur. Konuyla ilgili geçerli, güvenilir ve yeterli veriye ulaşmak için 6 farklı tabakadan 30 kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Her bir görüşmeci grubu, 6 ana gruptan birini temsil eden 5 kişiden oluşmuştur. Sonuçlar, Bursa'nın Osmangazi ve Yıldırım ilçelerinde yaşayanların Ermenilere yönelik olumlu bir algıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu araştırma, üniversitelere, eğitim kurumlarına, sivil toplum kuruluşlarına ve kamuoyuna veri sağlaması açısından büyük önem taşımaktadır. Veriler, iki ülke arasındaki ilişkilere olumlu katkı sağlamak için bir yol haritası oluşturulmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Ermenistan, komşuluk, normalleşme, kültür, algı, Bursa.

Armenian Perception in Türkiye Through Culture, Neighborhood and Normalization Discourses: Example of Bursa

Melek SARI GÜVEN*
Senanur YARIŞ**

Research Article

*Assoc. Prof. Dr. Melek SARI GÜVEN,
Bartın Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-0348-5467.
E-mail: meleksari1@yahoo.com

**Master Student, Senanur YARIŞ,
Bartın Üniversitesi

ORCID: 0009-0007-0344-7990.
E-mail: senanuryaris@gmail.com

Submitted Date: 22.02.2025

Accepted Date: 14.04.2025

Published Date: 20.06.2025

Citation: Sarı Güven, M., Yarış, S.
(2025). "Armenian Perception in
Türkiye Through Culture,
Neighborhood and Normalization
Discourses: Example of Bursa". *BUEFD*,
10(1), 95-108. <https://doi.org/10.70916/buefd.1644842>.

ABSTRACT

This article was produced based on field data collected as part of a project that aims to contribute to the normalization process between Türkiye and Armenia. The perception of Armenians in Türkiye will be examined through the example of Bursa from the perspective of culture, neighborhood, and normalization discourses. The field study conducted within the scope of the TÜBİTAK 2209-A project was carried out in the Yıldırım and Osmangazi districts of Bursa in 2022, focusing on Türkiye-Armenian culture, neighborhood relations, and perceptions of Armenians. Data were collected using the results of interviews with source persons and 7 open-ended questions directed to people living in Bursa. The questions revealed the perception levels of the people in the study sample about Armenians, their knowledge about neighborhood relations, and the current status of Türkiye-Armenia relations. In order to obtain valid, reliable, and sufficient data on the subject, interviews were conducted with 30 people from 6 different strata. Each interviewee group consisted of 5 people representing one of the 6 main groups. The results show that the people living in the Osmangazi and Yıldırım districts of Bursa have a positive perception of Armenians. This research is of great importance in terms of providing data to universities, educational institutions, civil society organizations and the public. The data will help create a roadmap to positively contribute to relations between the two countries.

Keywords: Türkiye, Armenia, neighborhood, normalisation, culture, perception, Bursa.

Giriş

Kafkasya'nın güneyinde yer alan Ermenistan, günümüzde Türkiye'nin sınır komşusu, geçmişte ise Osmanlı Devleti bünyesinde aynı topraklarda birlikte yaşadığı bir etnik gruptur. 1915 yılına kadar bu birlikte yaşayış ülkenin birçok kentinde devam etmiştir ki bu kentlerden birisi de Bursa'dır. Osmanlı tarihi boyunca diğer gayrimüslimlerde olduğu gibi Ermenilerin de gerek devletle ilişkileri gerekse Müslümanlarla ve kendi aralarındaki münasebetlerinin incelenmesinde başlangıç olması nedeniyle Bursa önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle makalede Bursa kenti merkezi ele alınmıştır. Bursa'daki Ermeniler şehrin pek çok mahallesine yayılmış ancak Setbaşı, Mollaarap Namazgah, Karaağaç ve Kurdoğlu mahallerinde sayılarının çok fazla olduğu tespit edilmiştir. Özellikle Yıldırım ilçesinin Setbaşı Mahallesi Ermenilerin merkezi haline gelmiştir (Karataş, 2005: 86). Setbaşı bölgesinde Ermeni nüfus sayısının gün geçtikçe artması ve ibadet ihtiyaçlarını gidermek açısından bir Ermeni kilisesi inşa edilmiş (Başak ve Özügül, 2016: 217) ve Setbaşı yoğun bir Ermeni yerleşimine tanıklık etmiştir. Kilisenin yanı sıra Osmanlı Devleti'nde azınlık ve gayrimüslimlerin eğitimi de göz ardı edilmemiştir. XIX. Yüzyıldan itibaren diğer kentlerde olduğu gibi Bursa'da da azınlık ve gayrimüslim okulları açılmaya başlanmıştır. 1907 yılında Hüdavendigar Livası'nda çok sayıda öğrencinin eğitim-öğretimini sürdürdüğü 200 ü aşkın gayrimüslim okulu olduğu bilinmektedir (Karataş, 2005: 95). Bursa'da Ermenilerin şehrin ticaret, sanat ve kültür açısından önemli bir merkez haline gelmesindeki katkılarının büyük olduğu bilinmektedir. Ermeniler genellikle zanaatkarlar, tüccarlar, sanayiciler ve sanatçılar olarak toplumda yerlerini almışlar; halıcılık, ipek ve tekstil, dokumacılık, kuyumculuk alanlarında üretime katkıları vardı ve bu alanlarda oldukça başarılı işler ortaya koymuşlardı.

Bu makalede, günümüzde Bursa'da Osmangazi ve Yıldırım ilçelerinde yaşamını sürdürmekte olan 6 farklı kategoriden oluşan 30 kişi ile sözlü görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerden elde edilen veriler, bireyin kendi toplumunda ve kültüründe Ermenilerin hangi şekilde yer aldığının anlaşılması noktasında çalışmayı desteklemiştir. Günümüzde, toplumların birbirlerini nasıl algıladıkları önemlidir. Çünkü algı belirli bir süreç içinde oluşur ve olumlu veya olumsuz olarak uzun vadede karşılıklı ilişkileri yönlendirir. Algı, anlamlı bir dünya deneyimi üretmek için organizmaların hissi olarak yorumladığı ve düzenlediği bir süreçtir ve tutumla yakından ilgilidir (Lindsay & Norman, 1977). Tutumlar; öğrenme deneyimi, diğer insanların modellenmesi, durumlarla ve insanlarla direkt deneyim sağlayarak oluşur. Birey sosyalleşmeye başladığı andan itibaren değerleri oluşmaya başlar. Çocukluk yıllarındaki inançlar, ailenin etkisi, dinin ve kültürün katkısı, sosyoekonomik faktörler yardımıyla gelişen tutumlar; kararlarımızı, davranışlarımızı, düşüncemizi ve algımızı etkiler. Kişi bir durum ya da uyaranla karşı karşıya kaldığında, uyaranları kendine anlamlı geldiği şekilde ve önceki deneyimlerine göre yorumlar ve algısı gerçekte var olan şeylerden farklı olabilir (Pickens, 2005: 47-48, 52). Sözlü görüşmeler, farklı insanların yaşadığı deneyimlere dayandığı için çeşitli bakış açılarını ortaya koymaktadır. Bu, olayları ve durumları tek bir perspektifle değil, çeşitli bakış

açılırlarıyla değerkendirme imkânı sağlamış, dolayısıyla, çoklu perspektiflerin farkındalığını arttırmakla birlikte daha kapsamlı bir bakış açısı sunmuştur.

Çalışmanın anahtar kelimesinin “Ermeni Algısı” olması ve bu bağlamda Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin sorgulanacak olması geçmişte Ermenilerin yoğunlukla yaşadığı Yıldırım ve Osmangazi ilçelerinden veri toplamayı gerektirmiştir. Yapılan araştırmada Ermenilerin geçmişte yoğun olarak yaşamış olduğu bölgenin seçilmiş olması doğru veriye ulaşılması noktasında araştırmanın güvenilirliğini arttırmıştır. Bursa Osmangazi ve Yıldırım’daki halkın Ermeni algısının belirlendiği bu çalışmada araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniği, sosyal bilimlerde sık kullanılan ve etkili olduğu şüphe götürmeyen yöntemlerden biridir. Görüşme yöntemi insanların duygu, düşünce, algı, tutum ve inançlarına dair bilgi edinebilmek açısından verimli bir yöntemdir. Önceden belirlenmiş ve bir amaç için yapılan soru sorma ve cevap alma işlemini içeren görüşme tekniği (Şimşek ve Yıldırım, 2016: 129) bu çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Sohbet tarzı görüşme ile sorulmuş olan sorularla Osmangazi ve Yıldırım halkının konu ile ilgili görüş ve düşünceleri alınmıştır. Sohbet tarzı görüşmenin seçilme sebebi adayın bölgede doğmuş büyümüş olması ve bölgeyi tanıyor olmasındandır. Bu sebeple, sohbet tarzı görüşme bu bölgede bu konuda veri toplamak için en uygun yöntem olarak belirlenmiştir. Konu bu yönden ele alındığında akla ilk gelen husus yerli halkın algısıdır. Bir siyasi olay veya daha önce orada yaşamını sürdürmüş farklı kültürler incelenirken, bireyin ya da grupların var olan durum veya olayı ne şekilde algıladığı, olay veya durum ile ilgili ne tür duygulara sahip oldukları bilinmelidir (Tutaş, 2012: 28). Bu makalede, Bursa halkından alınan cevaplar üzerinden yapılan analiz çalışması doğrultusunda kültür benzerliği, komşuluk ilişkileri ve normalleşme temalarına ulaşılmıştır.

Kültürel Benzerlik Bağlamında Türkiye ve Ermenistan İlişkileri

Kültürün, evrensel bir benzerlikle düşünsel yaşamını sürdüren insan topluluğu tarafından oluşturulduğu için benzerlikler taşıdığını iddia eden Tylor’a göre insanlar ortak yaşam koşulları ve sorunlarını çözmek için geliştirdikleri ortak yöntemlerle hareket etmektedir (Moore, 2015: 11). Buradan hareketle, Türkiye-Ermenistan kültürel benzerlikleri için de her iki toplumun ortaklıklar ve ayrılıklar üzerine oluşturduğu kültürel bir yapıdan bahsedilebilir. Kültür, bireylerden meydana gelen, toplumun yapısının belirlenmesinde önemli rol oynayan ve içerisinde alt unsurlar barındıran bir yapıdır (Arslantaş, 2008: 106; İlhan, 2018). Her toplumun kendine has bir kültürü vardır. Kentler bulundukları iklim ve coğrafya koşullarına göre kültürlerini şekillendirirler (Gürhan vd., 2022: 63). Birbirine yakın olan veya zamanında aynı topraklarda yaşamını sürdürmüş milletlerin kültürlerinin benzerlik göstermesi kaçınılmaz bir gerçektir. Türkiye ve Ermenistan da bu örneği karşılayan iki ülkedir. Çok uzun yıllar aynı toprakları paylaşmaları ortak kültürel geçmişe sahip olduklarının bir göstergesidir. Bu benzerlikler, Türkiye ve Ermenistan arasındaki kültürel etkileşimin zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaktadır. Bu noktada, kaynak kişilerden alınan cevapların aşağıdaki gibi anlamlı bir bütün oluşturduğu görülmektedir.

Anadolu topraklarındaki yaşamın Ermeniler için de Türkler için de çok eskiye tarihlendirildiği gerçeğinden hareketle; “...Elbette kültürleri benzecek çünkü biz Anadolu'ya resmi tarihlerde 1071'de girdiğimiz konuşuluyor. Tabi birçok tarihçi bunun çok daha erken olduğunu iddia ediyor ki ben de öyle düşünüyorum.” şeklinde ifade eden KK-4, iki ülke arasındaki benzerliği bu şekilde dile getirmiş, iki halkın da çok eski tarihlerden beri aynı topraklarda yaşadığı vurgusuyla kültürel yakınlığı ilişkilendirmiştir. *Anadolu halklarının bu topraklarda yüzyıllarca komşuluk yaptığını, yan yana evlerde oturduğunu, yan yana köylerde oturduğunu, kız alıp kız verdiklerini* belirten kaynak şahıs, *akrabalığa varan ilişkiler kurulduğundan dolayı yemek, giyim, kuşam, müzik benzerliklerinin olduğuna* da dikkat çekmektedir. KK-4, görüşlerini aktarmaya şu şekilde devam etmiştir: “...bizim Anadolu'da söylediğimiz birçok türkünün Ermeni dilinde de söylendiğini hatta ufak tefek konuşmalarda işte bu şarkı Ermeni şarkısı mı, bu şarkı Türk şarkısı mı diye konuşulduğunu hepimiz biliyoruz. Müzik aletlerine baktığımızda enstrümanlar insanların tarifleri, soyları, kültürler hakkında çok bence ipucu verirler. Baktığımızda birçok müzik aletinin iki kültürü müziğinde de ortak kullanıldığını görüyoruz. Kılık kıyafet açısından bizim kültürlerimizde kılık kıyafet biraz Müslim ve yani Osmanlı'dan gelen, ondan evvel Selçuklulardan gelen ki Osmanlı'da bu imparatorluk kültürü hâkim olduğu için daha net gözüktüp Selçuklu daha ziyade bir Türk devleti olarak anılırken Osmanlı bir imparatorluk yani bir karma, bir ulus kültürüydü...”. Her iki halkın ürettiği müzik, kullandığı müzik aletleri bakımından yakınlığını vurgulayan kaynak kişi konu ile ilgili görüşlerini bu şekilde sıralamıştır.

Türkler ve Ermenilerin yemek kültürlerinin ve günlük yaşam rutinlerinin de benzerliklerine dair cümleler kuran kaynak kişi KK-22: “...yemeklerde bu kadar birbirine yakın yaşayan insanların yemeklerinin karışması, ortak yemeklerin çıkması, birbiriyle tamamen alakasız yemeklerin iki milletin kültürüyle birleşerek üçüncü yemeklerin de ortaya çıkması çok normaldir. Yunanlılarla aramızda da bu tip şeyler vardır, halk oyunları, etnik danslar benzer, yemeklerimiz benzer, müziklerimiz benzer. Sevindiğimizde gösterdiğimiz tepkiler, üzüldüğümüzde gösterdiğimiz tepkiler elbette ki birbirine benzer çünkü biz binlerce yıldır bir arada yaşayan kültürleriz. Bununla ilgili olumlu ya da olumsuz bir izlenim sahibi olmanın bir anlamı da yoktur yani sonuçta yaşayıp giden insanlar kimse bu işte Ermeniler de bu türküyü söylüyor deyip herhangi bir türküyü terk ettik...ya da bir Ermeni'nin de ya bu Türk Türküsüdür, bunu biz söylemeyelim diyeceğini zannetmiyorum. Çünkü kültür siyaset üstü bir olgudur. Yani ne kadar insanlar birbirlerine düşman olduklarını düşünseler veya düşman olduğunu düşünen insanlar bile olsalar, dinlemeyin bu şarkıyı, yemeyin bu yemeği demezler. Çünkü siyaset ötesi bir durumdur kültür.” (KK-22). Bu şekilde görüşlerini belirten kaynak kişi kültürün iki veya üç ülke arasındaki birleştirici gücüne vurgu yapmış ve kültürün iletişim için olumlu bir etkisi olduğunu belirtmiştir.

Bir başka görüşmeci olan KK-6, “Komşu olduğumuz için kültürlerimizin birbirine yakın olduğunu, aynı coğrafyada yaşayan halklar olarak kültürel miraslarımızın ortak

olduğunu ve dolayısıyla kültürlerimizin benzer olduğunu düşünüyorum.” diyerek kültür benzerliğini komşuluğa entegre etmiştir (KK-6).

Görüşme yapılan bir diğer kişi ise, “Kültürlerimizde bir benzerlik olduğunu düşünmüyorum.” şeklinde kültürel benzerliği reddetmiştir (KK-9). Ama yapılan görüşmeler sonucu elde edilen verilere bakıldığında iki ülke arasındaki benzerliklere, ortaklıklara, benzeşme oranının fazlalığına vurgu yapan daha çok veri olduğu görülmüştür. Yapılan görüşmelerde 30 görüşmeciden 5 görüşmeci iki ülke kültürünün benzemediğini ifade ederken 4 görüşmeci konu ile ilgili bilgisinin olmadığını belirtmiş; 21 görüşmeci ise iki ülke kültürlerinin benzediğini ifade etmiştir. Kültürel benzerliğin varlığını savunan kaynak kişiler aynı zamanda benzerliklere de vurgu yaparak onları örnekendirme yoluna gitmiştir.

Bir diğer görüşmeci olan KK-1, *Yemek olabilir, giyim kuşam olabilir* şeklinde kültür benzerliğini iki temada ele almıştır. “...Ermeniler daha fazla Batılılara benziyorlar. Bizim kültürümüzde Batı'ya benzeyen gruplar varken Doğu'ya benzeyen gruplar da var. Bizim kültürümüz daha ziyade harman bir kültür. Doğu, Batı, Anadolu, Kafkas... Karışık. Hangi tarafın kültürünü gördüğüne göre değişir. Artvin taraflarına belki biraz daha benziyordur Ermeni kültürüne. Daha Doğu'ya gittiğinde benziyordur. İstanbul'a, İzmir'e, Bursa'ya gittiğinde de benziyordur...” (KK-1). Şeklinde görüşlerini ifade eden kaynak şahıs, *ticaret, mimari, gündelik yaşam* ile ilgili de her iki kültürün birbirinden etkilemiş olduklarına dair görüşlerini bildirmiştir (KK-1). Bir diğer görüşmeci olan KK-11, kültür benzerliğini yemek üzerinden ele alarak “*Komşu ülke olduğumuz için özellikle yemek konusunda epey bir benzerliğimiz olduğunu düşünüyorum. Buna örnek olarak lavaş verilebilir.*” şeklinde düşüncesini ifade etmiştir (KK-11). Hem Türk kültürü hem de Ermeni kültürü için önemli bir değere sahip olan ekmek her iki kültür için de kutsiyet ve bereketi simgeler. *Հաց անը, որ հաց քերի [Hats tur, vor hats beri]* “Ekmeğini paylaş ki bereketi artsın.” şeklinde bir ifadeyle ekmeğe olan değer ve kutsiyeti vurgulayan bir Ermeni deyişi Ermeniler arasında hakimdir. Lavaş ekmeği ise Ermeni sofrasının kralıdır (Բրնյաւ, 1974: 287). Hem Ermeni hem Türk mutfakları için ortaklıklar olduğunu belirten kaynak kişiler mutfak kültürünün önemli bir iletişim aracı olarak olumlandığı görüşler belirtmişlerdir.

Türkiye-Ermenistan Komşuluk İlişkilerine Bursa Halkının Gözünden Bakış

Türkiye, bulunduğu konum nedeniyle bölgesel istikrarın ve güvenliğin önemli olduğu bir bölgede bulunmaktadır. İyi komşuluk politikası geliştirerek hem doğu hem batı ile temaslarını sürdürüp konumunu güçlendirmek, çok boyutlu kimliğini korumak ve bölgesel liderlik rolünü güçlendirmek zorundadır. Türkiye'nin ulusal güvenliği ve bölgesel istikrarı için iyi komşuluk ilişkilerinde somut ve barışçıl çözümler izlemesi gerekmektedir. Bu sebeple Türkiye ve Ermenistan ilişkilerinin normalleşmesi konusunda 2007 yılında İsviçre'de görüşmeler yapılmış; *futbol diplomasisi* ve imzalanan protokollerle iki ülke komşuluk ilişkilerine hizmet edecek adımlar atılmıştır (Avatkov ve Sbitneva, 2023: 595). 2008 ve 2009 yıllarında Ermenistan ve Türkiye milli takımları arasında oynanan Dünya Kupası eleme maçları, Ermeni-Türk ilişkilerinin normalleşmesine katkıda bulunmuştur. İlk olumlu işaret, Türkiye eski Cumhurbaşkanı

Abdullah Gül'ün Ermenistan eski Cumhurbaşkanı Serj Sarkisyan'ın daveti üzerine Erivan'a ilk geldiği ve ülkelerinin milli takımları arasındaki maçı izlediği 6 Eylül 2008'de olmuştur. İkinci olumlu işaret, Ermenistan Cumhurbaşkanı'nın Türkiye Cumhurbaşkanı'nın daveti üzerine 14 Ekim 2009'da gerçekleşen Türkiye-Ermenistan maçına gelmesiyle gerçekleşen ziyareti olmuştur. Futbol maçlarından önce, maç sırasında ve sonrasında, Ermenistan ve Türkiye heyetleri arasında hem Erivan'da hem de Bursa'da görüşmeler gerçekleştirilmiş ve ardından cumhurbaşkanları bir araya gelmiştir (URL-1).

Bu gelişmelere rağmen günümüzde Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin olumlu ve barışçıl devamlılığı konusunda sorunlar devam etmektedir. Türkiye'nin Ermenistan ile komşuluk ilişkilerini belirleyen açmazlardan birinin Dağlık Karabağ Sorunu bir diğerinin 1915 olayları ve ek olarak da sınır kapılarının açılması sorunu olduğu bilinmektedir. Bu duruma çözüm olarak 10 Ekim 2009'da Zürih'te imzalanmış olan protokollerin iki komşu ilişkilerine olumlu yansıtacağı düşünülmüş olsa da ilişkilerde sadece bir yalancı bahar havası estirmiştir (Şener, 2016:221). Günümüzde iki ülke ilişkileri hâlâ barışçıl bir düzleme oturmuş değildir. Günümüzde devam eden karşılıklı iletişimsizliğin -örneklem olarak seçilen Bursa'da Bursalıların söylemleriyle- dile getirildiği bu çalışmada kaynak kişiler konu ile ilgili olarak görüşlerini dile getirmişlerdir.

Türkiye açısından iki ülke ilişkilerin kötü olmadığını, Ermenistan'ın Azerbaycan ile ilişkilerinin Türkiye-Ermenistan komşuluğuna kötü yansıdığını düşünen KK-1, *onları biz kendimizden sayıyoruz, Ermenileri ise artık yabancı sayıyoruz* ifadesiyle konu ile ilgili düşüncesini belirtmiştir. "...Ancak yabancı devletlerin, dış kuvvetlerin etkisinde kaldıklarından dolayı bazı Ermeni soykırımı veya bazı problemler üzerinden oy toplamak için kendilerine zarar verecek şeyler yaptıklarını, ilişkiyi ilerletmeyecek adımlar yaptıklarını düşünüyorum. İlişkinin gelişmesine mâni oluyorlar, kendilerine mâni oluyorlar. Yoksa Türkiye'nin ilişkileri ilerletmemek için herhangi bir şeyi yok, bir çekincesi yok..." şeklinde konuşmasına devam eden KK-1, iki ülke komşuluk ilişkilerinin seyrinin *dış devletlerle ilgili olduğunu* ifade etmiştir. "...Amerika'dan gelecek 3-5 silah için, Fransa'dan gelecek 2-3 tane uçak için kendi toplumlarının parasını dışarıya akıtıyorlar. Orada bir düzensizlik, o coğrafyada bir düzensizlik yaratıyorlar. Rusya'ya Amerika, Ermenistan üzerine üst kurup Rusya'ya sıkıştırmak istiyor. Ermeniler de Azerbaycan ile savaşmak için silah istiyor, ekonomik şeye ihtiyaç duyuyor. Kendi diasporalarına, aslında kendi diasporaları kendi devletlerinin üzerine kötülük yapıyor. Diğer ülkelerde politik oyuncak olmuş durumundalar. Kendilerini kullanıyorlar. Diasporalar evet, Hollywood'da, Amerika'da bazı ticaret sektörlerinde, müzik eşyaları yapımında çok etkin bir role sahipler. Sanayide, zanaatta, politikada, eğlence sektöründe, film sektöründe. Çok etkin bir role sahip Fransa'da ve Amerika'da özellikle. Ama bunu kendi ülkelere katkı yapmaktansa, oradaki insanların daha fazla kar elde etmek için diğer ülkelerin kuklası olarak kendi ülkelere baskı uygulaması, kendi toplumlarını örgütlemesi bir çift başlılık yaratmasını yarattığını düşünüyorum. Bu bizim ilişkilerimizi ilerletmiyor. Bir kısır döngüye sokuyor..." (KK-1). Bu görüşmeden anlaşıldığı üzere Türkiye-Ermenistan

komşuluk ilişkileri için engel olan iç ve dış aktörler vardır ki, iç aktör olarak Azerbaycan dış aktör olarak Rusya ve Amerika görülmektedir.

Görüşmecilerden bir diğeri olan KK-4 ise, “Şimdi son 2. Karabağ Savaşı'ndan sonra Ermenistan'ın yeni bilgi kabul etmesi üzerine diplomatik açıdan birtakım görüşmeler ve açılmalar oluşmaya başladı. Ben Türkiye'de insanların Ermenilere karşı bir önyargı hala taşımadığını, her şeye rağmen taşımadığını, Ermenilerle bir şekilde iyi ilişkiler devam ettiği sürece, yani bu iyi ilişki politikası devam ettiği sürece Türk halkının da herhangi bir ticaret imkanına hayır demeyeceğini, onlarla oluşabilecek potansiyel ticareti geri çevirmeyeceklerini düşünüyorum. Dolayısıyla Ermenistan'ın bu diplomatik girişimleri, özellikle şu sıralar olan diplomatik girişimler bir fırsattır, geri çevirmeyeceğini düşünüyorum. Ve basına yansıyan haberlerden de şu anda olumlu gittiğini gözlemliyorum. Umarım daha da ileri bir noktaya taşınır, bir takım inada varan, sert düşüncelerinden vazgeçer ve bu dostluk ellerini sıkar diye düşünüyorum. Ermeni toplumunun da bu yönde düşündüğüne ben eminim...” şeklinde görüşlerini ifade ederek iki ülke komşuluğuna dair olumlu bir kanaatte bulunmuştur (KK-4).

“Türk ve Ermeni halklarının, geçmişten günümüze barış içerisinde yaşadıklarını düşünmekle birlikte gündemdeki sıkıntıların halkların üzerinde siyasi sebeplerden kaynaklandığını düşünüyorum” ve “Halk olarak bir düşmanlığımızın olduğunu düşünmüyorum. İlişkilerimizin sadece siyasi sebeplerden dolayı kötü olduğunu düşünüyorum” (KK-7 ve KK-23). İfadeleriyle iki ayrı kaynak kişiden alınan cevaplar iki ülke komşuluğunun siyasi sebeplerden etkilendiğini düşünmektedir.

Bursa Halkının Türkiye-Ermenistan İlişkilerinin Normalleşmesine Bakışı

Normalleşme, genellikle iki ülke arasındaki ilişkilerde gergin, çatışmalı ve sorunlu bir durumun olmaması; böyle bir durum var ise iki taraf ilişkilerinin daha olumlu, barışçıl bir bileşene dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu terim genellikle uluslararası ilişkilerde, toplumsal ilişkilerde veya kişisel ilişkilerde kullanılmaktadır. İki ülke arasında normalleşme süreci, tarih boyunca birlikte yaşamış ülkeler arasında meydana gelebilir. Bu sürecin normale dönmesi; temasların artması, anlaşmaların imzalanması, sınır kapılarının açılması, ticaret hacminin artması ve kültürel trafiğin büyümesi gibi çeşitli parçaların çoğaltılması ile gerçekleştirilebilmektedir. Normalleşme genellikle uzun ve karmaşık bir süreç olabilir ve iki tarafın karşılıklı olarak güven oluşturmayı, anlayışı arttırmayı ve çözüm odaklı yaklaşımı benimsemesini gerektirebilir. Türkiye ve Ermenistan arasındaki ilişkiler de tarih boyunca genellikle oldukça karmaşık ve gergin olmuştur. Bu karışıklıklar iki ülkenin halkını da olumsuz etkilemiştir. Ancak son yıllarda iki ülkenin normalleştirilmesi için çeşitli adımlar atılmış ve ilişkilerin gelişmesi konusunda atılan adımlar 2004 yılında somut bir şekilde karşımıza çıkmıştır. Ancak 20 yılı aşkın bir süredir konu ile ilgili girişimler olmasına rağmen olumlu bir gelişme olmadığı bilinmektedir.

Dışişleri Bakanlığı'nın 2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu amaçlarında, Güney Kafkasya'da kalıcı barışın ve huzurun sağlanması adına Türkiye-Ermenistan, Azerbaycan-Ermenistan ilişkilerinde normalleşme süreçlerinin devam etmesi konusuna vurgu

yapıldığı (s. 26-27); 10 Nisan 2005 tarihinde Ermenistan Cumhurbaşkanı'na gönderilen Ortak Tarih Komisyonu önerisinin halen geçerli olduğu (s.49) belirtilmiştir.

Bakanlığın 2023 yılı faaliyet raporunda “Bölgemizde kapsamlı barışın tesisi hedefimiz doğrultusunda Ermenistan’la normalleşme süreci devam etmiştir.” şeklindeki bilgi notu günümüzde iki ülke için bu konudaki girişimlerin devam ettiğini göstermektedir (Dış İşleri Bakanlığı Faaliyet Raporu, s.4). 15 Şubat 2023 tarihinde Ankara’da bir araya gelen Mevlüt Çavuşoğlu ve Ararat Mirzoyan’ın görüşmesinde de yinelenen unsurlar; Türkiye-Ermenistan sınırının açılması, iki komşu ülke arasında bir hava kargo trafiğinin oluşturulması, karşılıklı müzakerelerin planlanması konularına yoğunlaşmış olsa da günümüzde konuyla ilgili bir gelişmeye ulaşılamamıştır.¹ İki ülke halkının iletişime geçmesi, ticari ve ekonomik ağın genişletilmesi, eğitim-kültür faaliyetlerinin desteklenmesi, internet erişiminin kolaylaştırılması konuları iki ülke normalleşmesine hizmet edecek adımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konular ile ilgili olarak da yeni adımlar atıldığını görmekteyiz. Yine bakanlığın raporundan aktaracak olursak, Normalleşme Süreci Özel Temsilcilerinin bugüne dek yüz yüze dört görüşme gerçekleştirdiği bilgisini vermek doğru olacaktır. Bu bağlamda 2 Şubat 2022 itibarıyla İstanbul-Erivan doğrudan uçak seferleri başlamış, 1 Ocak 2023 itibarıyla Ermenistan’la hava yolu ile kargo ticareti mümkün hale gelmiş, iki ülkenin diplomatik pasaport hamillerine geçişlerine açılması gibi bazı yeni kararlar alınmıştır (s.72). Daha ayrıntılı bilgi için Türkiye Cumhuriyeti Dış İşleri Bakanlığı 2023 İdare Faaliyet Raporu’na bakılabilir.

2022 yılında Bursa’nın Yıldırım ve Osmangazi ilçelerinde yapılan sözlü mülakatlarda kaynak kişilerin konuyla ilgili görüşlerine yer vererek devam edecek olursak aşağıda sıraladığımız mülakat kayıtlarından örneklerle dönmek yerinde olacaktır.

“...Türkiye’nin, hem bu koridorun açılması, yani Türkiye ile Azerbaycan’ın birbirine direk bağlanması yönünde bir talebi, hem de Azerbaycan’ın işgal altındaki Karabağ’daki topraklarının Azerbaycan’a geri verilmesi konusunda talepleri var. Azerbaycan da aynı talepler de bulunuyor. Ancak Ermenistan bu talepleri kâğıt üzerinde kabul etmiş gibi haberler var, duyuyoruz. Ancak bunların kesinleşmediğini de gelişmelerden görüyoruz. Ermenistan bu taleplere daha olumlu yaklaşırsa, Türkiye ile ilişkileri hızlı bir şekilde normalleşecektir.” şeklinde görüşünü dile getiren kaynak kişinin konu ile ilgili yorumu bu şekildedir (KK-30).

“Günümüzde normalleşmeyle ilgili haberler duyuyorduk. Yine değişti. Yürümedi galiba bu mevzu. Tekrar bir Karabağ mevzusu patladı. Bekliyoruz. İyileşecek mi, iyileşmeyecek mi? Biz de takip ediyoruz meseleyi. İyileşmese her iki taraf için de faydalı olur. Biz ticari ürünlerimizi satarız. Onlara belki inşaat sektörünü yollarız, yollar yaparlar,

¹<https://www.azatutyun.am/a/32790267.html> [Erişim Tarihi: 09.05.2024, 20.11]

ulaşımları kolaylaşırlar. Yol yapmak, ulaşım yapmak çok basit geliyor ama aslında her şeyin gelişmesini sağlayan şey bu yollardır...Ermenistan'ın hava sahası çok iyi bir hava sahası değil yani. Ruslarla problemleri var, Türklerle problemleri var, Azerilerle problemleri var, hava sahaları kapalı. Hava sahası kapalı olduğu için turizm akamıyor, mal giremiyor. Yollarda da aynı problemleri var, Gürcistan'da problemleri var, Azerilerle problemleri var, Türklerle problemleri var. Bir İran'la bazı menfaatler çakışıyor, İran tarafının olan yolları açık. Böyle olunca da İran'da dünyaya kapalı zaten, ne giriyor o ülkeye? Hiçbir şey girmiyor. Doğru düzgün İran üzerinden akan akıyor, bazen biraz Türkiye üzerinden akan akıyor. Bu onların gelişmesine mâni oluyor... şeklinde yorum yapan kaynak kişi Türkiye-Ermenistan-Rusya-Azerbaycan ilişkileri bağlamında konu ile ilgili düşüncelerini belirtmiştir (KK-20).

“Çok iyi olacağını düşünüyorum. Geliştirilebilen ilişkilerden ticari ve samimi başarılar elde edilebileceğini düşünüyorum.” Diyerek görüşlerini belirten kaynak kişi normalleşmeyi ekonomik ve ticari sebeplere dayandırmıştır (KK-5).

“İkinci Karabağ savaşından sonra sınırlarımızın açılacağı ve uçak seferlerinin karşılıklı olarak başlayacağı söylendi ama iki toplum arasındaki karşıt görüşlerden dolayı bunun olumlu bir seviyede ilerleyebileceğini düşünmüyorum.” diyerek görüş belirten kaynak kişi konu ile ilgili karamsar bir tavır sergilemektedir (KK-29).

Hem Ermenistan hem Türkiye için normalleşmenin gündeme gelmesi ve sınır kapılarının açılması durumunda en çok etkilenecek olanların sınırlarda yaşayanlar olacağı şüphesizdir. Kars ve Iğdır, Türkiye'nin en az gelişmiş şehirleri arasındadır. Şirak, Ermenistan'ın istatistiksel olarak en fakir bölgesidir. Ayrıca, kara sınırı açılırsa, komşularıyla doğrudan günlük etkileşimlerde bulunan ilk kişiler de onlar olacaklardır. Ermenistan'daki Armavir ve Şirak ile Türkiye'deki Akyaka ve Çetindurak ile Iğdır'ın sınır bölgelerinde Ekim 2022-Mayıs 2023 arasında yürütülen bir çalışma bu toplulukların normalleşme süreciyle ilgili hem endişelerini hem de umutlarını ortaya koymuştur (Becermen, vd., 2023, s.23).

Ermenistan için normalleşmenin faydaları daha bağımsız bir politika için daha fazla alana sahip olması olacaktır. Ermenistan, şimdiye kadar büyük ölçüde Rusya'ya bağımlı bir politika sürdürmüştür. Bu durum ona olumsuz jeopolitik belirleyiciler tarafından dayatılmıştır: Azerbaycan ile Dağlık Karabağ ve bitişik alanlar üzerindeki çatışma, Türkiye ile düzenlenmemiş ilişkiler ve Gürcistan ile ilişkilerdeki sorunlar olumsuzluklar olarak sıralanabilir. Normalleşme gerçekleştiğinde Ermenistan mümkün olduğunca çok yönlü bir politika izleme stratejisini benimseyecektir. Ayrıca bu durum Ermenistan'ın Azerbaycan'a karşı da siyasi konumunu güçlendirmesi anlamına gelmektedir. Normalleşmenin gerçekleşmesi Türkiye'nin imajı için de olumlu bir adımdır. Normalleşmeden her iki ülke de büyük faydalar elde edecektir (Sikorski, vd., 2009, 113).

Sonuç

İki ülke ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen üç ana sorun karşılıklı güvensizlik, bilgi eksikliği ve sınırlarla ilgili endişeler olarak genellenebilir (Becermen, vd., 2023).

Güvensizliği gidermek adına atılabilecek adımlardan ilki hassasiyetleri hesaba katarak diyalog kurma girişimlerinde bulunmak olacaktır. Karşılıklı diyalogun başlatılması ve kurulması konusunda her iki toplumun da sivil toplum kuruluşları üzerinden iletişimi kurma girişimleri olumlu bir başlangıç olarak kabul edilebilir. Normalleşme için strateji ve vizyon sağlamak konusunda da sivil toplum kuruluşlarının önderliğine ihtiyaç duyulduğu açıktır. İki ülke halkının karşılıklı bilgilendirilmesi adına medya, eğitim kurumları ve düşünce topluluklarının yapacağı katkılar önem taşımaktadır. Sınırların açılması ile ilgili olarak da ticaret, sanat ve akademik kuruluşlar üzerinden bir politika izlemek faydalı olacaktır.

Bursa örneğinde gerçekleştirilen tarih görüşmelerinden önemli verilere ulaşılmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir: 4. Soruda elde edilen bilgiler doğrultusunda 30 görüşmeciden 11 görüşmeci Türkiye-Ermenistan komşuluk ilişkilerini olumlu şekilde değerlendirirken, 19 görüşmeci ise olumsuz yönde görüş bildirmiştir. 6. Soruda edilen bilgiler doğrultusunda 30 görüşmeciden 24 görüşmeci Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin normalleşmesiyle ilgili olumlu görüş bildirirken, 6 görüşmeci olumsuz yönde görüş bildirmiştir. 7. Soruda elde edilen bilgiler doğrultusunda 30 görüşmeciden 25 görüşmeci fotoğraf sergisinin açılması yönünde olumlu görüş bildirirken 5 görüşmeci ise olumsuz yönde görüş bildirmiştir. Sözlü ortamdan elde edilen verilerden hareketle kolektif bellekteki “Ermeni” ve “Ermenistan” imajına dair veriler birkaç kelimeyle şu şekilde tanımlanmıştır:

Tablo 1. Bursa örneğinde Türkiye-Ermenistan komşuluk ilişkileri algısı.

3.Soru-Ermenistan denildiği zaman aklınıza ne geliyor?	
KK-1	Karabağ Savaşı
KK-2	Sovyetlerden ayrılan bağımsız bir devlet
KK-3	Komşu ülke, nükleer santral
KK-4	Komşuluk ilişkileri zayıf bir ülke
KK-5	Geçimi zor bir ülke
KK-6	Nükleer santrali olan küçük bir devlet
KK-7	Komşu ülke
KK-8	Komşu ülke
KK-9	Komşu ülke ve soykırım
KK-10	Ermeni soykırımı
KK-11	Komşu ülke ve soykırım
KK-12	Komşu ülke

KK-13	Hristiyan ve Yahudi bir toplum
KK-14	Türkleri sevmeyen bir toplum
KK-15	Hristiyan bir toplum
KK-16	Soykırım
KK-17	Komşu ülke ve soykırım
KK-18	Bilgisi yok
KK-19	Komşu ülke
KK-20	Azınlık ayrımcılığı
KK-21	Karabağ savaşı ve Hrant Dink cinayeti
KK-22	Komşu ülke
KK-23	Gelişime kapalı bir ülke
KK-24	Türlere karşı düşman bir toplum
KK-25	Karmaşık bir ülke
KK-26	Zulüm gören bir ülke
KK-27	Hocalı Katliamı
KK-28	Komşu ülke
KK-29	Türlere karşı yapılan katliamlar
KK-30	Yapılan karşılıklı katliamlar

30 katılımcı ile yapılan görüşmeler sonrasında elde edilen bilgilere göre; Ermenistan denildiği zaman aklınıza ne geliyor? sorusuna katılımcılardan 10 kişi komşu ülke; 5 kişi soykırım; 3 kişi katliamlar; 2 kişi nükleer santral; diğer 2 kişi ise Karabağ Savaşı cevabını vermiştir. 1 kişi Yahudi ve Hristiyan bir toplum olduğu cevabını vermiş; 1 kişi Hristiyan bir toplum olduğunu söylemiş; 1 kişi ise çekimser davranarak bilgisi olmadığı cevabını vermiştir. Oransal olarak verilere baktığımızda her 3 katılımcıdan 1 tanesi bu soruya komşu ülke cevabını vermiştir. Kategorisel bir inceleme yaptığımızda yapılan anket cevaplarından katılımcıların görüşlerine göre şu sonuçları çıkarmamız mümkün olacaktır; Coğrafi konumu bakımından Türkiye'ye Ermenistan'ın komşu bir ülke olduğu, Ermenistan'da nükleer santralin olduğu ve Ermenilerin Hristiyan olduğu bilgisi elde edilen sonuçlardandır.

Ekler

Proje kapsamında gerçekleştirilen saha görüşmelerinde kaynak kişilere aşağıdaki sorular yöneltilmiştir.

Soru 1: Daha önce bu semtte yaşayan Ermeni bir komşunuz/arkadaşınız oldu mu? Cevabınız evet ise geçmişteki ilişkilerinize dair ne söyleyebilirsiniz?

Soru 2: Çocukluk ve gençlik yıllarınızda aklınızda iz bırakmış bir Ermeni imajı var mıdır? Var ise nasıl bir imajdan bahsedebilirsiniz?

Soru 3: Ermenistan denildiği zaman aklınıza ne geliyor?

Soru 4: Türk-Ermeni komşuluk ilişkileri hakkında ne düşünüyorsunuz?

Soru 5: Türk-Ermeni kültürlerinin benzerlikleri hakkında ne düşünüyorsunuz?

Soru 6: Günümüzde Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin normalleşmesiyle ilgili haberler duyuyoruz. Bu konudaki yorum ve görüşleriniz nelerdir?

Soru 7: Bursa'daki bir müze ya da kültür merkezinde Türk-Ermeni kültürünün benzerliği hakkında bir fotoğraf sergisi açılrsa görüşünüz ne yönde olurdu?

Kaynakça

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Acar, V., 28, Öğrenci, Osmangazi. (Görüşme: 12.06.2022).

KK-4: Acar U., 57, Emekli, Osmangazi. (Görüşme: 12.06.2022).

KK-5: Yarış, Ş., 78, Emekli, Yıldırım. (Görüşme: 02.05.2022).

KK-6: Acar, S., 65, Emekli, Osmangazi. (Görüşme: 01.05.2022).

KK-7: Emer G., 34, Maden mühendisi, Osmangazi. (Görüşme: 01.06.2022).

KK-9: Yarış, R., 49, Makine Mühendisi, Yıldırım. (Görüşme: 01.07.2022).

KK-11: Altaş, M., 23, Öğrenci, Yıldırım. (Görüşme: 07.07.2022).

KK-20: Yeter, E., 60, Emekli, Yıldırım. (Görüşme: 01.08.2022).

KK-22: Hasgüçmen, E., 45, Memur, Osmangazi. (Görüşme: 11.07.2022).

KK-23: Acar, N., 50, Ev hanımı, Osmangazi. (Görüşme: 08.07.2022).

KK-29: Kızılkaya, P., 38, Gıda mühendisi, Osmangazi. (Görüşme: 08.07.2022).

KK-30: Uslu, R., 65, Emekli, Yıldırım. (Görüşme: 07.07.2022).

Araştırma Eserler

Arslantaş, Halis Adnan (2008). "Kültür-Kişilik ve Kimlik". Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi. 7 (1): 105-112.

Avatkov, Vladimir A. and Sbitneva, Alina I (2023). "The Republic of Türkiye on the Eve of the Centenary: The Era of R.T. Erdogan", Vestnik RUDN. International Relations, 23 (4): 595-608.

Başak, Sami ve Özgül, Ayşın (2016). "Bursa Setbaşı Surp Asdvadzadzin Ermeni Kilisesi ile Okulun İnşası ve Mimarlık Tarihi Açısından Önemi", Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 35 (2): 205-230.

Becermen, Burcu vd. (2023), "Why re-engage in the Armenia-Turkey normalization process? How to re-engage meaningfully", Imagine Center for Conflict Transformation, Caucasus.

Gürhan, Nazife (2022). "Kent ve Yemek Kültürü". M. F. Duman içinde, Kentsel Prizma ve Toplumsal Spektrum. Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları.

İlhan, M. Emir (2018). Kültürel Bellek, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Karataş, Ali İhsan (2005). "Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa'da Ermeniler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2): 81-106.

Lindsay, Peter & Norman, Donald A. (1977). Human information processing: An introduction to psychology, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Moore, D. Jerry (2015). Kültür Teorileri: Antropolojideki Başlıca Teori ve Teorisyenler. Ankara: Atıf Yayınları.

Pickens, J. (2005). "Perceptions and Attitudes of Individuals. Organizational Behavior in Health Care" (Editor: N. Borkowski). NY: Jones & Barlett Publishing. Sudbury, 43-75.

Sikorski, Tomasz, and Szymański, A. (2009). Armenia-Turkey Normalization Accord. Bulletin, 57 (57). Polish Institute of International Affairs.

Şener, B. (2016). Türkiye-Ermenistan İlişkileri. P. Y. Özkan içinde, "Soğuk Savaş Sonrası Türkiye'nin Komşu Siyaseti", 199-232. Ankara: Detay Yayıncılık.

Şimşek, Hasan ve Yıldırım Ali (2016). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Tutaş, A. (2012). Türk-Ermeni İlişkilerinin Psiko-politik Çözümlemesi. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.

Türkiye Cumhuriyeti Dış İşleri Bakanlığı 2023 İdare Faaliyet Raporu için erişim (<https://www.mfa.gov.tr/data/BAKANLIK/2023-idare-Faaliyet-Raporu.pdf>).

Բրոյան, Վ. Հ. Հայ ազգագրություն (համառոտ ուղղագիծ), Երևան, 1974.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: <https://www.kaukasiologie.uni-jena.de/345/issue-3> [Erişim Tarihi: 03.10.2024, 08.10]

URL-2: <https://www.azatutyun.am/a/32790267.html> [Erişim Tarihi: 09.05.2024, 20.11]

Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık

Büşra BİLGİN*

Araştırma Makalesi

*Dr. Öğr. Üyesi Büşra BİLGİN,
Artvin Çoruh Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-2918-6131

E-posta: busracosanay@artvin.edu.tr

Başvuru Tarihi: 18.03.2025

Kabul Tarihi: 16.06.2025

Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

ÖZET

Kendilik kavramı insanın varoluşunu gerçekleştirmesi için anahtar rolü oynar. Kendilik kavramını anlamak, insanı anlamak demektir; insanı anlamak varoluşu anlamak demektir. Kierkegaard'a göre İnsan, varoluşunu tamamlama sürecinde üç tür varoluş biçimine katılır: Estetik varoluş, etik varoluş ve dinsel varoluş. Ona göre var olmak ya estetiğin ya etiğin ya dinselinde içindedir. Estetik olarak yaşamak, kişinin kendi yaşamını üretilen kişilikler için bir sahne ya da tiyatrodan başka bir şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesidir. Etik varoluş alanında birey, kendi varlığının farkına varmıştır. Hazlarının kölesi değil, özgür iradesiyle varoluşunu gerçekleştiren bireydir. Kierkegaard'ın varoluş alanlarına dâhil ettiği son alan dinî varoluş alanıdır. Bu alan teolojik benliğin açığa çıktığı alandır. Kierkegaard için asıl önemli olan Tanrı-birey ilişkisidir. Kierkegaard kendinden önceki diğer düşünür ve ilahiyatçıların aksine dinsel alanı özsel olarak akla aykırı olarak tanımlar. Kişi inancın çelişikliğinin saçmalığına rağmen – ve hatta o yüzden – Tanrı'ya inanır, iman sahibidir. Dini varoluş, etik varoluşun ötesinde hem estetik hem de etik varoluşun bir birleşimini, bireyin toplum içindeki durumuyla, mutlak bireyselliğinin sentezini yapan, sonlu bireyin sonsuz yönünü ortaya çıkaran bir alandır. Birey, varoluşsal gerçeğini tamamlayabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Zira ne estetik ne de etik yaşam alanı tam olarak varoluşumuzu kuşatmaktadır. Kierkegaard, insan benliğinin bu varoluş alanlarının bir yandan birer aşama olabileceğini söylerken öte yandan her birey için bu aşamaların zorunlu olarak gerçekleşmediğini belirterek onları bir yaşam biçimi olarak belirler. Bu yönüyle her insan için kendini ve varoluş biçimini belirlemek açısından evrensel bir söyleme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, kendilik, insan, varoluş.

Atıf: Bilgin, B. (2025). "Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık". *BUEFD*, 10(1), 109-124.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1660791>.

The Be Own in Thinking Of Soren Kierkegaard

Büşra BİLGİN*

Research Article

*Asst. Prof. Büşra BİLGİN,
Artvin Coruh University

ORCID: 0000-0002-2918-6131

E-mail: busracosanay@artvin.edu.tr

Submitted Date: 18.03.2025

Accepted Date: 16.06.2025

Published Date: 20.06.2025

ABSTRACT

The concept of self has an important place in existential philosophy, which emphasizes the individual and existence. Because self will lead us to the answer to the question of what it means to be human. In the process of completing human existence, human participates in three types of existence: aesthetic existence, ethical existence and religious existence. According to him, to exist is to be either in aesthetics, ethics or religion. Living aesthetically is to imagine or dream one's own life in a world that is nothing but a stage or theater for the personalities produced. In the field of ethical existence, the individual has become aware of his own existence. He is not a slave to his pleasures, but an individual who realizes his existence with his free will. The last field that Kierkegaard included in the fields of existence is the field of religious existence. This field is the field where the theological self is revealed. What is really important for Kierkegaard is the God-individual relationship. Because neither the aesthetic nor the ethical realm of life completely encompasses our existence. While Kierkegaard states that these realms of existence of the human ego can be stages on the one hand, he also states that these stages do not necessarily occur for every individual, and determines them as a way of life. In this respect, it has a universal discourse for every human being in terms of determining himself and his way of existence.

Keywords: Kierkegaard, self, human, existence.

Citation: Bilgin, B. (2025). "The Be Own in Thinking Of Soren Kierkegaard". *BUEFD*, 10(1), 109-124.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1660791>.

Giriş

Kendilik, Soren Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesindeki başlıca kavramlardan birisidir. Kavram Türkçe'de benlik olarak da kullanılmaktadır. Benlik, insanın kendi ben'i üzerine bilinçli yönelimidir. Başka bir deyişle benlik, kendisini kendi bilinciyle dışarıdan bir varlık gibi tanımlama sonucu ulaştığı bilgidir. Kendilik kavramı, bireyi ve varoluşu öne çıkaran varoluşçu felsefede, önemli bir yer teşkil eder. Çünkü kendilik probleminin ele alınması aynı zamanda insan olmanın anlamı nedir? sorusu ile doğrudan ilişkilidir. Kierkegaard, kendiliği tam da bu özelliğiyle ele almayı amaçlamıştır. Varoluşçu felsefe için insanın tüm özelliklerini anlamak ve onlarla birlikte varoluşu anlamlandırmaya çalışmak asıl amaç olmuştur. Bu bağlamda kendilik kavramını anlamak, insanı anlamak; insanı anlamak varoluşu anlamak demektir. Kierkegaard'ın benlik, kendi olmaklık ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında benlik, varoluşun bir amacı olarak karşımıza çıkar. Benlik, varoluşun gerçekleşmesinde eşsiz bir içsellikle hareket eder. Kendi olmaklık dediği bu durumda birey, özgür seçim, kendine bağlılık, kendini gerçekleştirme gibi varoluşsal durumları yaşamalı; özgürlüğü ve tutkuları içerisinde içsellığe ulaşmayı amaç edinmelidir. Kierkegaard, Hegel'in salt düşünen bireyine karşı, özgür seçimde bulunan, kendini gerçekleştiren ve varoluşa aktif olarak katılan bir birey profili çizer. Kierkegaard'a göre, bireyin varoluşu gerçekleştirme çabası göz ardı edilmemelidir çünkü varoluş tutkular ile, hareket ile, özgür seçim ile anlaşılabilir. Birey kendine özgü bu özellikleri büyütme ve kendini gerçekleştirmiş bir birey olarak ortaya koyma mücadelesi ile varoluşunu gerçekleştirebilir. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde insana ve kendilik kavramına dair açıklamalar yapar. O, insan olmakla kendilik olmayı birbirinden ayırır. Kierkegaard, insan henüz bir kendilik değildir diyerek tanımlı bulmacaya çevirir. Dolayısıyla henüz kendilik olamamış insanı anlamak için bu bulmacayı çözmek gerekeceğinden insanı kendi başına bir varoluş olarak, kendiliği ise kendi başına bir varoluş olarak değerlendirmek gerekecektir.

İnsan varoluşunu tamamlama sürecinde üç tür varoluş biçimine katılır: Estetik varoluş, etik varoluş ve dinsel varoluş. Ona göre, var olmak ya estetiğin, ya etiğin, ya dinselinde olmaktır. Estetik olarak yaşamak, kişinin kendi yaşamını üretilen kişilikler için bir sahne ya da tiyatrodan başka bir şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesidir. Etik varoluş alanında birey, kendi varlığının farkına varmıştır. Hazlarının kölesi değil, özgür iradesiyle varoluşunu gerçekleştiren bireydir. Kierkegaard'ın varoluş alanlarına dâhil ettiği son alan dinî varoluş alanıdır. Bu alan teolojik benliğin açığa çıktığı alandır. Kierkegaard için asıl önemli olan Tanrı-birey ilişkisidir. Kierkegaard kendinden önceki diğer düşünür ve ilahiyatçıların aksine dinsel alanı özsel olarak akla aykırı olarak tanımlar. Kişi inancın çelişikliğinin saçmalığına rağmen – ve hatta o yüzden – Tanrı'ya inanır, iman sahibidir. Dini varoluş, etik varoluşun ötesinde hem estetik hem de etik varoluşun bir birleşimini, bireyin toplum içindeki durumuyla, mutlak bireyselliğinin sentezini yapan, sonlu bireyin sonsuz yönünü ortaya çıkaran bir alandır. Dini varoluş

özneliğin doruğa çıktığı, içselliğin yoğun ifadesi olan acı ile tanımlanır. Kişi, dini varoluşa ancak sıçrama ile geçebilir.

Kierkegaard'da benliğin kendini ortaya koyma çabası, onu ortaya koyan gücün içine dalması aynı zamanda inancın da tanımıdır. Birey, varoluşsal gerçeğini tamamlayabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Zira ne estetik ne de etik yaşam alanı tam olarak varoluşumuzu kuşatmaktadır. Kierkegaard, insan benliğinin bu varoluş alanlarının bir yandan birer aşama olabileceğini söylerken öte yandan her birey için bu aşamaların zorunlu olarak gerçekleşmediğini belirterek onları bir yaşam biçimi olarak belirler. Bu yönüyle her çağdan insan için kendini ve varoluş biçimini belirlemek açısından evrensel bir söyleme sahiptir.

Bu çalışmada kendiliği oluşturan öğeleri, kendi olmaklığın merkezi diyalektiğini ve insanın kendiliğe doğru çıktığı yolculuğu açıklayan varoluş aşamalarını, Kierkegaard'ın açıklamaları üzerinden okuyup anlamaya çalışacağız. Böylelikle varoluşçu felsefenin insan nedir, kendilik nedir ve insanın kendi olmaklığı sürecinde geçirdiği varoluş aşamaları nelerdir türündeki sorularına cevap aramaya çalışacağız.

İnsan ve Kendilik Nedir?

Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta insan tanımını Hegel'in diyalektik özelliklerini yansıtan bir tarzda yapar. Bu tanımda, insanı ve kendiliği birbirinden ayıran bir ironi görülür: "İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir; daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür. İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından ben, hâlâ var olmamıştır" (Kierkegaard, 2017b, s. 21).

Tanıma bakıldığında, insanın tinsel ve bedensel iki yönün sentezi olduğu sonucu çıkarılabilir. İnsan beden ve ruhtan oluşan bir varlık; ben ise, bu iki yönün birbiriyle ilişkisidir. Ben'in henüz var olmamış olması insanın henüz ruhuna dönmüş olmamasıdır; başka bir deyişle içselliği, içe dönüklülüğü deneyimlememiş olmasıdır. İnsan, Heidegger'de olduğu gibi kendi varoluşuna yönelik bir süreç ve yolculuk içindedir yani insan olmak, varoluş yolculuğunda olmaktır. Onun için tamamlanmışlık ancak ölümle sağlanabilir ve insan ancak o zaman tanımlanabilir (Heidegger, 2011). Cauly, insanın bir sentez olarak belirlenimini şöyle yorumlar: "*İnsan bir sentezdir* önermesi, içinde kök saldıği ama indirgenemediği gelenekle ilişkisi içinde düzgün biçimde anlaşılmalıdır. Bir "sentez" olarak adlandırdığı şeyin içinde etkenlerin kendi aralarında ilişkilene tarzı belirleyicidir ve bu etkenlerin farklı kipliklere göre bileşimleri nedeniyle diyalektik bir belirlenim edinmelerini sağlayan da bu ilişkilene tarzıdır: Ontolojik olarak varoluş, bir töz değil, ilişki hâlinde varlıktır ve kendisini oluşturan bu ilişkinin dışında hiçbir" (Cauly, 2006, s. 79). Yaman'a göre ise, "insanın bir sentez olduğu fikri onun iki unsurdan oluştuğunu ve bir üçüncüyle ilişki içerisine girdiğini belirtir. Bu iki unsur Tin'de bir araya gelir. Sıradan insan bu iki farklı kutbun bir sentezidir, ancak henüz bir kişi değildir" (Akış Yaman, 2017, s. 116).

Kierkegaard, ruh ve beden ilişkisinin yalın bir ilişki olduğunu düşünür. Ona göre ilişki kendine bağlı olduğunda olumlu bir ilişki olur. Böylelikle bir ben'e sahip oluruz. Bu ben kendisine gönderme yapılan bir ilişki içinde ya kendisi ya da başka biri tarafından ortaya konmuştur. Bu ilişki her türlü üçüncü bir kişiyle ilişki demektir yani ben, kendini ortaya koyan bir ilişkinin anlamına bağlıdır. Bu yönden ben, kendine bağlanan ve kendisine bağlanan bir ilişkidir. (Kierkegaard, 2017b, s. 22). Kierkegaard, kendine bağlanan ve bu şekilde başkasıyla kurulan ilişki ile insanın ben'inin ortaya çıktığını düşünür. Burada varoluşsal düşüncenin ben ve öteki ile ilişkisini yorumlayabiliriz. “İnsan, kendisiyle tinsel ilişkide olduğu zeminde varoluş sürecine katılabilir. İnsan, salt ruhsal veya maddesel bir varlık değil; her iki yönüyle ve tüm insani özellikleriyle bir bütün olarak varlıktadır.”¹ Onun varoluşunu gerçekleştirmesi, kendi insani özelliklerini büyütmesi ve kendi kendisiyle ilişkisine bağlıdır.

Kierkegaard düşüncesinde benliği meydana getiren ögeler insanınkinden farklı değildir. Benliğin farkı, ögeler arasındaki ilişkinin niteliğinde belirir. “İnsan beden ve ruhun ilişkisiyken kendilik, bu ilişkinin kendi kendisiyle ilişkili olma durumudur” (Cole, 1971, s. 12). Kierkegaard, “kendisi üzerine düşünen herkes hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur, çünkü kim olduğunu bilmektedir” (Kierkegaard, 2017c, s. 74) der ve eski bir Yunanca deyiş olan “kendini bil” buyruğunun derinliğinin, Alman felsefesinin hafif yaklaşımı yüzünden saf ben bilinci olarak anlaşılmasından rahatsız olduğunu ifade eder. Ona göre “insan (dâhi), özgürlüğü kendi içine döndüğünde keşfeder; o yüzden kendini bilme, özgürlüğün kendisi olduğunu bilme özgürlüğüdür” (Kierkegaard, 2017c, s. 105). Kierkegaard, insanın kendini bilme sürecinin tıpkı varoluş süreci gibi tamamlanmayan bir etkinlik olduğunu düşünür. Ona göre, “bilincin sahip olabileceği en somut içerik, kendi bilinci, kişinin kendisidir. Bu saf bir ‘ben bilinci’ değil, en güçlü tasviri kullansa bile hiçbir yazarın anlatamayacağı, her kişide bulunuyor olsa bile tekiliği olan bir ‘ben bilinci’dir. Bu ‘ben bilinci’ temaşa değildir, buna inanan biri de kendini kavramış sayılmaz, çünkü kendisi oluş sürecindeyken temaşanın da tamamlanamayacağını görür. Bu ‘ben bilinci’ etkinliktir, etkinlik de içe dönmektir” (Kierkegaard, 2017c, s. 142-143).

Kierkegaard, insanın ruh ile beden bir sentezi olduğu savına aynı zamanda insanın zamansal ve sonsuzun da bir sentezi olduğunu ekler: “İlk sentezin ögeleri ruh ile bedendir, Tin de üçüncü ögedir ama sentezden söz etmemiz ancak Tin vazedildiğinde olanaklıdır. İkinci sentezin ise sadece iki ögesi vardır. Sentezin tamamlanması için üçüncü öge zorunludur. O hâlde bu çelişki midir?” (Kierkegaard, 2017c, s. 81). Kierkegaard bu sorunu çözmek için zamansallık nedir sorusuna cevap aramaya çalışır ve zamanı, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman olmak üzere sonsuz bir ardışıklık olarak tanımlar ve sonsuzun zamanla ilişkisini şimdiki zaman üzerinden açıklar: “Zamanın içinde şimdiki zaman içerikten yoksun ve sürekli yitip gitmeye mahkûmdur. Aynı zamanda geçmiş ve gelecek

¹ “İnsanın tözü, ruhla beden sentezi olan tin değil varoluştur”. Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. 123.

kategorilerinde yeniden ortaya çıkabilecektir. Sonsuz, şimdiki zamanın kendisidir. Onda yitip gitme, geçmiş, gelecek ayrımı yoktur. An, sadece zamanın değil, ebediliğin de bir atomudur” (Kierkegaard, 2017c, s. 82). Kierkegaard’a göre, “zamansallık ile ebediliğin sentezi yeni bir sentez değil, ilk sentezin ifadesidir; bu da insanın ruh ile bedeninin Tin tarafından taşınan bir sentezi olduğu düşüncesiyle uygunluk gösterir. Tin vazedildiğinde an da oradadır. Böylece, kinayeye insanın sadece an’da yaşadığı söylenebilir” (Kierkegaard, 2017c, s. 84-85).

Cauly’e göre, Kierkegaard’ın varoluş düşüncesinde, insan, tek var olandır ve var olma görevi tam da ona verilmiştir. İnsan ise kendini varoluş içinde anlamlandırabilen, kendini anlamlandıramayan varlıklardan ayırabilen ve böylelikle bir var olan olduğunu bilen kimsedir. Kendi varoluşunu ancak olduğu şey olma yolunda anlamlandırabilir (Cauly, 2006, s. 54). İnsan, insan olmanın ötesinde bir şeydir; yalnızca beden ve ruha sahip olan varlık görünürde insandır fakat kendini bilen, varoluşunu gerçekleştiren insan kendiliktir. Bu varoluş insanın etiğe ve dinsele yer açmak için bilgiyi sınırladığı Kantçı bir yansımadır. İnsanı ve kendilik kavramını iyi anlamak için Kierkegaard’ın somut deneyimlerle yansıtmaya çalıştığı varoluş alanlarını da incelemek gerekir. Kierkegaard varoluş alanlarında, özellikle varoluşun etik ve estetik alanlarını inceler.

Varoluşun Alanları

Varoluş, Kierkegaard felsefesinde bir süreç olarak görülür. Her bir süreçte varoluş somut bir eylem olarak gösterilmeye çalışılır. Kierkegaard’ın düşüncesinde, üç varoluş alanı vardır; “estetik, etik ve dinsel. Var olmak ya estetiğin, ya etiğin, ya dinselinde içindedir” (Cauly, 2006, s. 104). Kierkegaard için “bir kimsedeki estetik faktör kişinin gündelik olarak ne olduğudur; etik faktör ise kişinin ne olacaksa o olmasıdır. Estetik faktör içinde, bu faktörle ve bu faktör için yaşayan kimse, kendi içinde estetik olarak yaşar” (Kierkegaard, 2013, s. 24). Estetik varoluşa sahip birey, yaşamı izleyen, yaşamın akışına amaçsızca kapılan, yalnızca umutsuzluk içinde dinlenebilen bir varoluştur.

Kierkegaard’a göre, “estetik alanı içinde, ruh ruh formunda değil, aşinalık formunda kendisini gösterir. Farklılıklar yalın zevksizlikten en yüksek entelektüel inceliğe kadar olağanüstü boyutlarda olabilir... Burada sağlığın en kıymetli değer olduğunu, her şeyin ona bağlı olduğunu öğreten bir yaşam görüşüne sahibiz” (Kierkegaard, 2013, s. 27). Estetik yaşamda, sağlık en büyük değer ise, insan yaşamın tadını çıkarmalıdır. Bunun yolu bireyin kendisindedir ama birey yine de bir tarza sahip değildir. Onun yalnızca zenginlik, asalet, şan, şöhret gibi yaşamı değerli kılacağına inandıkları şeyler olduklarına inanırlar ve o ölçüde yaşarlar.

Cauly’e göre, “estetik yaşam, sıkıntının, varoluşun boşunalarının ve hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferde kahkaha ile umutsuzluğun aşırılıkları içinde salınır: Benim yaşamımın sonucu hiçliktir. Ama aynı zamanda, bu anlam yokluğuna gülmekten başka yapacak bir şey kalmamıştır” (Cauly, 2006, s. 106). Estetik varoluş alanı, “tinselliğin zayıfladığı, kaygının kendini göstermediği, sonsuz olanla ilişkinin bozulduğu ve kişinin özgürlüğünü özgür olmayış olarak seçtiği alandır. Çünkü özgürlük, çift yönlü bir şeydir.

Yani özgür olmak demek sorumlu olmak demektir. Bu alanda kişi, hazlarının, tutkularının ve erotik zevklerinin peşindedir” (Manav ve Gürdal, 2013, s. 69-70).

Estetik yaşam ile umutsuzluk arasında bağ kuran Kierkegaard, “insanın yaşamın her anında haz duyması imkânsız olduğundan her estetik yaşam görüşünün umutsuzluk olduğunu ve bu şekilde yaşayan kimsenin kendisi farkında olsun ya da olmasın umutsuzluk içinde olduğunu ifade etmektedir” (Şahiner, 2017, s. 297). Kierkegaard için “estetik olarak yaşamak, kişinin kendi yaşamını üretilen kişilikler için bir sahne ya da tiyatrodan başka bir şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesidir” (Cauly, 2006, s. 106-107). Kierkegaard, bireyin estetik alanda duyduğu hazzı, etik alanda da duyabileceğini göstermek ister. Birey ya hazlarla dolu estetik alanda kalacaktır ya da etik alana geçecektir. Bu geçiş birey için akıl yürütmeye değil iradi bir sıçramayla mümkündür. Bu iradi sıçrama ancak bir seçim ile mümkün olabilir. Kierkegaard’ın varoluşsal düşüncesinde estetik aşama, bireyin yaşamını haz ve keyif arayışı üzerine kurduğu, yüzeysel ancak başlangıçta cazip bir varoluş biçimini temsil eder. Senyshyn’in aktardığı üzere, Kierkegaard bu aşamayı “enjoyment” (haz) kavramıyla tanımlar; buna karşılık etik aşama “struggle and victory” (mücadele ve zafer), dinsel aşama ise “suffering” (ıstırap) ile nitelendirilir. Bu sınıflandırma, estetik yaşamın temel sorununun yüzeyselliğinde yattığını ve bireyi eninde sonunda boşluk, can sıkıntısı ve umutsuzlukla baş başa bıraktığını ortaya koyar. Bu nedenle, estetik aşama bireysel gelişimin ilk basamağı olarak görülse de, Kierkegaard’a göre nihai anlam ancak etik ve dini aşamalara geçişle mümkündür (Senyshyn, 1996, s. 51).

Kierkegaard’da “Etik alan ise, kişinin olması gereken şekle dönüştüğü yerdir” (Kierkegaard, 2013, s. 68). Şöyle ki: “Kişiliği etiksel olarak gören birisi için, mutlak fark, yani iyi ile kötü arasındaki fark ortadadır ve eğer kişi iyiden çok kötü bulursa, bunun anlamı öne çıkacak olanın kötü olduğu değil, bastırılması gerekenin kötü olduğudur. Böylelikle iyinin öne çıkması sağlanacaktır” (Kierkegaard, 2013, s. 69). Cevizci bu alanı şöyle tarif eder; “etik varoluş alanında birey, kendi varlığının farkına varmıştır. Hazlarının kölesi değil, özgür iradesiyle varoluşunu gerçekleştiren bireydir. Bireysel varoluşunun farkına varan kimse sahip olduğu yetenekleri geliştirme, değiştirme kısacası kendini kontrol etme yeteneğine sahiptir” (Cevizci, 2012, s. 942). Estetik yaşamın aksine toplumdaki değerleri önemser ve özgürlüğünü bir sınır ve etik kurallar içinde yaşar. “Estetik olan, insanda onun doğrudan olduğu kişi olmasını sağlayan şeydir; etik olan ise, insanın olması gereken kişiye dönüşmesini sağlayan şeydir” (Kierkegaard, 1944, s. 189). Kierkegaard’a göre estetik varoluş, bireyin doğrudan kendiliğinden yaşadığı, anlık hazlara ve duygulara dayanan bir yaşam biçimidir; birey burada olduğu haliyle kalır, dönüşüm ve gelişim yaşamaz. Oysa etik varoluş, bireyin kendisini gerçekleştirme sorumluluğunu üstlendiği, zaman içinde olgunlaşma ve içsel bir hedefe yönelme sürecidir. Bu dönüşüm, bireyin sadece ne olduğu ile değil, ne olması gerektiği ile ilgilenmesini şart koşar. Kierkegaard’a göre gerçek anlamda insan olmak, yalnızca mevcut durumu kabul etmekle değil, bu durumu aşarak bir “oluş” sürecine girmeyi gerektirir. Bu nedenle, etik yaşam

tarzı, estetik yaşamın yüzeyselliğini geride bırakmak isteyen birey için zorunlu bir geçiş aşamasıdır.

Birey, etik alanında kendi varoluşunda özgürlüğü keşfederek sonsuzluğu yakalamıştır. Böylelikle Kierkegaard'ın kendi olmaklık dediği insanın kendi sorumluluğunu üstlendiği bir varoluş gerçekleşmiştir. Çünkü "kendi olmaklık, bireyin kendi sorumluluğunu yüklediği varlık hâlidir. Kendi olmaklık, hakikaten varlığın insan olma hâlidir" (Cole, 1971, s. 12). "Estetik alanda çözülen, toplumdan uzaklaşan benlik, etik varoluş ile kendini yeniden oluşturur. Özetle, etik varoluşun temel önermesi şudur: yeniden topluma dön, kendini seç, kim olmak istediğine karar ver ve kendi benliğini oluştur" (Manav ve Gürdal, 2013, s. 80).

Kierkegaard'ın varoluş alanlarına dâhil ettiği son alan dinî varoluş alanıdır. İman aşaması da denilen bu varoluş alanı, Kierkegaard'ın düşüncesinde bireyin Tanrı ile mutlak bir ilişki kurduğu, paradoksal ve irrasyonel olanı benimsediği bir varoluşsal düzlemi ifade eder. Bu düzlem, teolojik benliğin görünür hâle geldiği aşamadır. Kierkegaard'a göre esas olan, birey ile Tanrı arasındaki kişisel ilişkidir. Önceki düşünürlerden farklı olarak Kierkegaard, dinsel alanı doğası gereği akılla uzlaştırılmaz bir biçimde, rasyonaliteye aykırı olarak tasavvur eder. Birey, inancın barındırdığı çelişki ve mantıksızlığa rağmen – hatta tam da bu nedenle– Tanrı'ya yönelir ve iman eder (Gödelek, 2008, s. 368). Bu alanda birey, "kendisini mutlak tecrit içinde seçer; çünkü onun için tüm dünya ölmüştür; dünya ile işi bitmiştir ve bezgin ruhu Tanrı'yı ya da kendisini seçer" (Kierkegaard, 2013, s. 81). Burada birey, dünyayla işi bittiği için Tanrı'yı seçmez aksine birey daha önce Tanrı'yı seçmediğine pişmandır. Fremstedal'ın yorumuna göre, inanan kişi Tanrı'ya güven duyar ama aynı zamanda kendi kapasitesine hiçbir güven duymaz. Bu noktada iman, öznel bir varoluşsal güven eylemine dönüşür. Kierkegaard için bu tutum, etik ya da estetik yaşam tarzlarını aşan dinsel varoluşun temelidir (Fremstedal, 2012, s. 208). Dini varoluş özneliğin zirvede olduğu bir alandır birey eylemlerini içsel olarak gerçekleştirir. İnsan için dünya tamamen ölmüştür ve o, Tanrı'ya âşık olmuştur. Daima Tanrı'yı tefekkür eder ve bu ölçüde Tanrı onun ruhuna yansır.

Dini varoluş kişinin en yüksek varoluş evresidir. Ama şurası da bir gerçektir ki; "kişi ne kadar üst bir mertebeye çıkarsa, her şey için ödeyeceği bedel de o denli büyür" (Kierkegaard, 2017c, s. 105). Dini varoluş, etik aşamanın ötesine geçerek bireyin evrensel etik normlarla çatışabilecek bireysel bir Tanrı ilişkisine yönelmesini gerektirir. Bu aşamanın en belirgin örneği, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* eserinde analiz ettiği Hz. İbrahim figürüdür. Tanrı'nın İshak'ı kurban etmesini emrettiği durumda İbrahim, etik düzlemde 'cinayet' olarak yorumlanabilecek bir eyleme yönelmiştir. Ancak Kierkegaard, bu durumu 'imanın teleolojik suspensiyonu' (etik olanın askıya alınması) olarak değerlendirir. İbrahim'in eylemi etik kuralları ihlal etmesine rağmen, Tanrı'yla olan mutlak ilişkisi içinde anlam kazanır. *Korku ve Titreme*'de İbrahim kıssasında² da görüleceği üzere, "bireyin evrenseli aşan Tanrı'nın oluşturduğu paradoksu ifadeden aciz

² Söz konusu kıssa İncil'de Yaratılış 22'de geçmektedir. Bkz. *Kutsal Kitap (Tevrat-Zebur İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Korea, 2016, s. 20.

olmasından kaynaklanan bir ıstırap söz konusudur. Bu ıstırap, tüm ahlâkî ilkelerden bağımsız olarak bireyi, Tanrı'nın sesine kulak vermeye çağırmaktadır. Tanrı ile kurulan ilişkinin tek aktörü kişinin öznel varlığıdır" (Şahiner, 2017, s. 299).

Söz konusu kıssada İbrahim'in oğlu İshak'ın³ kurban etme eylemi, inanç olmaksızın yani ahlâki açıdan bakıldığında acımasız bir eylem olarak kalır ve İbrahim'in yargılanması gerekir. "Gerçekten de inanç hiçe indirgenip yok edildiğinde geriye sadece o acımasız eylem kalır: İbrahim'in oğlunu öldürmek istemiş olması; inancı olmayan birinin kolayca yapabileceği bir şeydir bu... İnancın kurban etme eylemini güçleştirdiğini anlıyorum ve kabul ediyorum" (Kierkegaard, 2017a, 31). Kierkegaard'a göre kendi olmaya cesaret edemeyenin inancı olmaz. Kierkegaard'da inanç bir anda kendiliğinden, tepeden inen bir olay değildir. Büyük çabaların sonucunda ulaşılabilecek tepe noktasıdır. Bu tepe diyalektiktir, paradoksaldır. Sevdiğini yaratıcısına kurban etme paradoksudur. Kierkegaard için inancın formülü şudur: "Ben'in, kendi olmak isterken, saydamlığı arasından onu ortaya koyan gücün içine atlamasıdır. İnanç her şeyi kaybetmeyi göze almak demektir. Varoluş ancak paradoksun, akıldışılığın tepe noktasında inancın derin gerilimini hissedebilir. İnanç, varoluş devriminin sonsuza vurmasıdır" (Kierkegaard, 2017b, s. 9). Bu durum aklın veya ahlâkın alabileceği bir ölçü değildir.

Bu bağlamda, iman, akılla kavranamayan, ancak bireyin içsel sıçramasıyla tecrübe edilen bir nitelik taşır. Kierkegaard'ın meşhur ifadesiyle bu bir "iman sıçraması"dır. Birey, nesnel kesinliklerden yoksun olarak, subjektif hakikatin içinde Tanrı'ya bağlanır. Bu yönüyle iman, Hegelci sistemin evrensel rasyonalitesine bir karşı duruş niteliği taşır. Kierkegaard, Hegel'in sistemli düşüncesinin bireyin varoluşsal trajedisini göz ardı ettiğini savunur ve bireyin acı, kaygı ve çelişki içinde Tanrı'yla kurduğu kişisel ilişkiyi felsefi merkeze alır. İman aşamasında birey, artık toplumsal onay ya da etik ilkelere göre değil, Tanrı'yla olan doğrudan ilişkisine göre yaşamını düzenler. Bu, bireyin 'tekilliği'ni gerçekleştirmesi anlamına gelir. Kierkegaard'a göre hakiki varoluş, bireyin bu tekillikte Tanrı'nın huzuruna çıkmasıyla mümkündür.

Cevizci'nin de ifade ettiği üzere, Kierkegaard'da "benliğin kendini ortaya koyma çabası, onu ortaya koyan gücün içine dalması aynı zamanda inancın da tanımıdır. Birey, varoluşsal gerçeğini tamamlayabilmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Zira ne estetik ne de etik yaşam alanı tam olarak varoluşumuzu kuşatmaktadır" (Cevizci, 2012, s. 944-945). Dolayısıyla insan kendi benliğini, kendi seçimi doğrultusunda ve ancak Tanrı'nın yardımıyla gerçekleştirebilir. Kişi, her şeyi ve kendini feda etmeden kendini bulamaz.

Varoluş Sürecine Katılan Bireyin Psikolojik Durumları

İnsan kendi varlığını anlamsız olarak kavrar ve anlamsız olarak kavradığı varlığını anlamlandırmak ve bilmek ister. Aynı zamanda anlamsız varlığından kaygı duyar.

³ Kur'an'da Saffât Suresi 102. ayette işaret edilen isim İsmail'dir. Ancak Kutsal Kitap'ta İbraniler Suresi 11/17. Ayette geçtiği üzere bu isim İshak olarak ifade edilir. Kierkegaard da bir Hristiyan olarak İncil'i dikkate almıştır.

Kierkegaard'a göre, kaygı tinin kendini arama etkinliğinin bir süreci olarak ortaya çıkan psikolojik bir durumdur. Düşünüre göre, "tin, bu dünyada gördüğü düş üzerine yaşar. Tin, düşsel olarak kendi etkinliğini yansıtır, bu etkinlik hiçliktir. Bu hiçlik, bireyde kaygıyı doğurur. Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır, böylece psikolojideki yerini edinir. Tin etkinlik hâlindeyken, kendi olanağını cezbeden bir biçim olarak sürekli ortaya çıkar ama bu olanağı elde etmek için arayışına başlar başlamaz gözden kaybolur; aradığı, kaygıyı doğurabilecek tek şey olan hiçliktir... Kaygı hem pay almak istediğimiz hem de karşısında durduğumuz bir pathostur" (Kierkegaard, 2017c, s. 35).

Kaygı, olumsuz gibi görünen psikolojik bir durum olmanın yanı sıra insanın varoluş aşamalarını geçebilmesi için var olması gereken aslında olumlu bir durumdur. "Kaygı olumsuz gibi görünmesine karşın, insana nasıl varlık olunacağını ya da nasıl bir benliğe sahip olunacağını sorgulatan güç olması bakımından insan için bir kurtuluş olanağı, bir varoluş olanağıdır" (Manav ve Gürdal, 2013, s. 95). Kierkegaard insanı daha önce belirtildiği gibi bir sentez olarak görür. "İnsan ruh ile beden sentezidir ama üçüncü terimle birleştirilmedikçe sentezden söz edilemez. Üçüncü terim Tin'dir. Tin, kendi kendisiyle ilişki kurar ve kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygıyı çıkarın Tin ayakta duramaz; bu durumda Tin, kendisini kendi dışında bulur" (Kierkegaard, 2017c, s. 37). Kierkegaard, kaygıyı insanın ontolojik yapısını oluşturmada önemli bir etken olarak görür. Birey, kendi varoluşunun anlamsızlığı içinde kaybolmuşken ona bu anlamsızlığı sorgulatan tin, bir güç olması bakımından kaygının ortaya çıkmasına sebep olur nihayetinde, olumsuz gibi görünse de kaygı, insan için bir varoluş olanağıdır. İnsanın kendini sorgulama, kendi olmaklığını gerçekleştirme yolunda edindiği her türlü duygusal-psikolojik tecrübe ve durum onun için yıkıcı değil yapıcı bir rol üstlenir. Bu durumlardan biri de Kierkegaard için umutsuzluk durumudur. Tıpkı kaygı da olduğu gibi umutsuzluk da kendinin varoluş aşamalarında yapıcı bir role sahiptir.

Özellikle estetik varoluş alanındaki bireyin istemsizce içine düştüğü umutsuzluk ve kaygı gibi durumlar, onun varoluş aşamasını iradi bir seçimle bir üst seviyeye çıkarmasına olanak verir. Kierkegaard'a göre, ben sonlu ve sonsuzun sentezi olduğundan ben'in, kendi olmaklığını bir yandan sonsuzlaştırılmasına bağlarken diğer yandan bu sonsuzlaştırmanın yanında kendini somut olarak gerçekleştirmesi gerektiğini salık verir. Bu durumda hem sonlu olmanın hem de sonsuzlaştırılmanın verdiği imkânsız ve dramatik durum, bireyi kendi hâline gelemeyen ama sürekli bunun için çabalayan bir umutsuzluk sarar. Çünkü kendi olmaklık, bir süreçtir, bir oluşumdur; kişi bunu başaramadığında ise umutsuzdur. Tin'in varoluşsal düşünün sebep olduğu kaygı durumuna benzer biçimde, umutsuzluk da insanın varoluş düşünde beliren sonlu ile sonsuzun çarpışması ve uyuşmazlığı sonucu ortaya çıkar. İnsandaki bu ikili varoluş durumu, onda sonsuza duyduğu özlemi sonlu varoluşuyla gerçekleştirme çabası olarak umutsuzluğa sebep olur. Kierkegaard'a göre, "kendini önceden sonsuz zanneden veya sonsuz olmak isteyen her insansal yaşamda, her an bile umutsuzluktur. Çünkü ben, sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir. O halde, sonsuzlukta kaybolan umutsuzluk, gerçek dışıdır, şekilsizdir; çünkü ben umutsuzken ancak kendi kendine şeffaf olarak

Tanrı'ya kadar ulaşmakla sağlığa sahip olur ve umutsuzluktan bağışık olur" (Kierkegaard, 2017b, s. 39-40).

Umutsuzluk, insan varoluşunun sonsuza duyduğu arzunun gerçekleşebileceği Tanrı'ya ulaşma evresine doğru insanı yönlendirdiği için insan için acı verici görünse de aslında ebedi mutluluğun kaynağına götürebilecek bir pathostur. Kierkegaard'a göre, "umutsuzluk, ilişkisi kendine ait olan bir sentezin içsel uyumsuzluğudur. Ama sentez uyumsuzluk değildir, sentez uyumsuzluğun yalnızca bir olasılığıdır veya onu içerir... Umutsuzluk, uyumsuzluğun değil, kendine yönelen bir ilişkinin sonucudur. Ve insan, bu ilişkiden ancak kendi benliğinden sıyrılırsa kurtulabilir" (Kierkegaard, 2017b, s. 24-25). İnsan, bu ilişkinin yani sonlu ile sonsuzun ilişkisinden doğan uyumsuzluktan sıyrılabilirse umutsuzluğa düşebilir. Çünkü "umutsuzluk, zihnin bir bulanıklığı bir baş dönmesidir, insanın sonsuzluğuna işaret eder ve insan bu sonsuzluktan kurtulamaz. Kurtulduğunu sandığı an umutsuzluk geri gelir. Bu açıdan umutsuzluk, aynen kaygı gibi kendisinden kaçılamayan bir duygudur. Çünkü umutsuzluk ölümcül hastalıktır, ölüme varan hastalıktır" (Manav ve Gürdal, 2013, s. 113).

Umutsuzluk, kişinin kendisi olmak istemeyişi ile başlayıp kişinin kendi olmak istediği umutsuzluğa dönüşür. Nitekim Kierkegaard'a göre, "bir insanın kendi benliğinden umudunu kesmesi, insanın ümitsizce kendisinden kurtulma isteğine kapılması, bütün umutsuzlukların formülüdür" (Kierkegaard, 2017d, s. 63). Öte yandan Kierkegaard için umutsuzluk yalnızca insanın ümitsizce kendi benliğinden kurtulmayı istemesi ile ortaya çıkmaz. Aynı zamanda insanın kendi olmayı istemesi de umutsuzluğun ikinci formülüdür. Kierkegaard'ın ifadesi ile; "umutsuz olmayı, kendi olmayı istemek, kendi olmanın reddedildiği umutsuzluğu, kendi olmanın istendiği umutsuzluğa dönüştürmek demektir. Umutsuzluğa düşen, umutsuzluğu içinde kendisi olmayı istemektedir" (Kierkegaard, 2017b, s. 28). İnsan, kendi olmayı reddederek aslında kendi benini yeniden keşfetmek için yol alamaya başlar çünkü kendi benini yok ederek girdiği umutsuzluk onu kendi olmaklığın olanaklılığına sürükleyecektir.

Kierkegaard'a göre, "umutsuz kişi boşuna ben'ini ondan hiçbir iz kalmamacasına kaybetme çalışır. Bununla birlikte, sonsuzluk umutsuzluğu ortaya çıkaracak ve kendi ben'ine çivileyecektir; böylece işkence her zaman kendinden kurtulamamanın sonucu olarak gerçekleşir ve insan, kendi ben'inden kurtulmanın bir ham hayal olduğunu anlar" (Kierkegaard, 2017b, s. 29). Dolayısıyla insan için umutsuzluk, kendi üzerine düşünen tinin sebep olduğu ölümcül bir hastalıktır. Bu, insanın kendi varoluşunu düşünmeye başladığı andan itibaren kurtulması mümkün olmayan bulaşıcı bir hastalığa benzer. Kierkegaard bu hastalıktan ancak Tanrı'ya ulaşmakla kurtulabileceğini çünkü ancak o aşamada insanın kendi varoluşunu anlamlandırabileceğini düşünür.

Kierkegaard, "tam olarak Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır"(Kierkegaard, 2017b, s. 31) der ve umutsuzluğu sonsuz olanla ilişkilendirir. Elbette burada tam bir Hristiyan olunca umutsuzluktan kurtulabilmek

mümkün mü sorusu akla gelmektedir. Kierkegaard, ben ile inancı eşit düşündüğünden insanın kendini bilmek istemesi ile düştüğü umutsuzluğu inançla aşabileceğini düşünmüş olmalıdır. Ona göre, “ben, hem sahip olduğumuz hem kendisi olduğumuz varlıktır, Tanrı’nın insana bahsettiği bir ödün, üstelik insana olan bağlılığından ileri gelen ödündür. Çünkü bu ben, varlığımız, Sonsuzluk’un insana tanıdığı sonsuz, yüce bir ayrıcalıktır ve aynı zamanda insan üzerindeki inancıdır” (Kierkegaard, 2017b, s. 29-30). İnsan için sonlu ile sonsuzun girdiği ilişkinin ortaya çıkardığı dramatik bir durum olan kaygı ve umutsuzluktan kurtulmanın yolu, insanın sonluyla kurabileceği ilişkiden geçmektedir. Ancak sonsuz olan insanın sonluluğunu kendinde eritir ve ona asıl benliğini bahşeder. Kierkegaard’a göre bu, insanın varoluşunun son ve en ideal amacıdır nitekim insan Tanrı’ya ulaştığı vakit kendi varoluşunu tamamlamış ve Tanrı’nın tüm olanakları kendinde barındıran varlığında bir bütün olmuştur.

Kierkegaard, Tanrı’ya inanmamızın nedenini Tanrı’nın tüm olanakları kendinde barındırmasına bağlar. Yani Tanrı zorunluluk veya kadercilikle eylemde bulunmaz, bu şekilde düşünen kaderciler olanakları göz ardı edip zorunluluğa bağlanırsa umutsuzluğa düşer. Ona göre, “kaderci kişiler ben’lerini kaybeden umutsuzlardır; çünkü onlar için yalnızca zorunluluk vardır. Kadercinin umutsuzluğu, Tanrı’yı kaybettiği için ben’i kaybetmesidir; Tanrı’dan yoksun olmak, ben’den yoksun olmaktır. Kaderci Tanrısızdır, çünkü Tanrı için her şey mümkün olduğuna göre, Tanrı saf olabilirliktir, zorunluluğun yokluğudur” (Kierkegaard, 2017b, s. 49-50). Kadere inanan insan, Tanrı’nın olabilirliğini ve dolayısıyla kendi olabilirliğini yitirmiş kimsedir ve bu anlamda o, kaderin zorunluluğu önünde savrulan bir yaprak gibidir. Tanrı’yı zorunluluk olarak gören bu birey, varoluşunu gerçekleştirmek için hiçbir kaygı ve umutsuzluğa düşmeyen ve bu sebeple kendi olmanın bilincine varamayan kimsedir.

Kierkegaard, kendini gerçekleştiren ideal birey olarak Hz. İbrahim’i gösterir. Hz. İbrahim benliğini güçlendirerek ve Tanrı’ya teslim olarak kendi varoluşunu anlamlandırmıştır. Hz. İbrahim bu imanı sayesinde iman şövalyesi adını almıştır. Ona göre, “İbrahim, kendisini inkâr eden ve görev adına kendisini kurban eden, sonsuzluğu yakalayabilmek için sonlu olandan vazgeçen bireydir” (Kierkegaard, 2017a, s. 63). Hz. İbrahim, Tanrı’ya olan imanı sayesinde kendi varoluşundan, boşuna benliğinden vazgeçip sonsuza teslim olmakla aslında kendi ideal varlığına sahip olabilmıştır. Çünkü Hz. İbrahim, Tanrı’ya güvenmişti, O’na teslim olmuştu, sonsuz benliğinin kaynağını O’nda bulmuş sonlu benliğini O’nun sonsuzluğunda eritmişti. Böylece o, varoluş sürecinde umutsuzluğu ve kaygıyı Tanrı’ya ulaşmakla yok edebilmiştir.

Dolayısıyla umutsuzluğun Hz. İbrahim’de en yüksek amaca ulaştığını söyleyebiliriz. Umutsuzluk insanı sonluluk bunalımına sokup sonsuza ermesini sağlayacak yolculuğa çıkaran güçtür. Umutsuzluk, insanın sahip olabileceği en yüce kimliğin müsebbibidir. Bu anlamda umutsuzluk kişinin kaçamadığı olumsuz gibi görünen ama aslında olumlu bir psikolojik durumdur. Burada önemli olan, kişinin umutsuzluğu atlatmak için dini varoluş yoluna başvurmasıdır.

Sonuç

Kierkegaard, bireyi salt düşünen varlık olarak gören Hegelci idealist felsefeye karşı insanın varoluşunu öne çıkaran düşünmenin yanı sıra somut eylemlerini de varoluşa dâhil eden bir sistemi temsil eder. İnsan, varoluş aşamalarına göre gelişir ve kişi yaşam yolunda estetik, etik ve dinsel varoluş aşamalarından geçer.

Kierkegaard'a göre bu üç varoluş alanı üç ayrı yaşam biçimine denk gelir. Estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan estetikler, ahlaksal aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan trajik kahramanlar ve dinsel aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan iman şövalyeleri vardır.

İnsan varoluş aşamalarında en yüksek mertebeye dinsel aşamada ulaşır. Çünkü bu aşama sonlunun Sonsuz'a ulaştığı onunla bir olduğu aşamadır. Fakat insanların çoğu ahlaksal aşamada kalmayı tercih ederler. Kierkegaard, iman söz konusu olduğunda ahlaksal aşamada kalınamayacağını göstermeye çalışır. Çünkü iman, gerektiğinde evrensel ahlak yasalarını askıya almayı mecbur kılar. Burada Kierkegaard, Hz. İbrahim örneğini verir. Ona göre Hz. İbrahim iman şövalyesi olarak anılması gereken biridir çünkü Hz. İbrahim insanın ulaşabileceği en yüksek payeye ulaşan bir temsildir. Kierkegaard'ın varoluşsal düşüncesinde dini aşama, bireyin etik düzlemdeki evrensel normları aşarak Tanrı ile doğrudan, kişisel ve mutlak bir ilişki kurduğu en yüksek varoluşsal düzeydir. Bu aşama, aklın sınırlarını aşan bir inancı, çelişkiyi ve hatta saçmalık'ı kabul etmeyi gerektirir. İman, rasyonel sistemlerle açıklanamaz; bireyin içsel bir iman sıçraması ile, tüm nesnel güvenceleri terk ederek Tanrı'ya yönelmesiyle ortaya çıkar.

Kierkegaard'ın düşüncesinde iman, sadece dini bir bağlılık değil, aynı zamanda bireyin kendi "tekilliğini" gerçekleştirdiği bir varoluş biçimidir. Bu yönüyle iman, hem etik sistemin ötesine geçer hem de bireyin Tanrı karşısındaki sorumluluğunu merkeze alır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın felsefesi, iman olgusunu bir kurumsal dindarlık biçimi olarak değil, bireyin varoluşsal dramı içinde kazanılan yoğun, kişisel ve mutlak bir ilişki olarak temellendirir. Bu perspektif, modern felsefede öznel deneyimi, bireysel sorumluluğu ve kişisel inancı merkeze alarak, rasyonalist ve sistematik düşünce biçimlerine güçlü bir eleştiri yöneltmiştir. Kierkegaard'ın etkisi bu anlamda yalnızca teolojiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda varoluşçuluğun temel taşlarını da oluşturmuştur.

Kierkegaard insanın ahlaksal veya estetik aşamada kaldığında kendisinde kaygı ve umutsuzluk gibi psikolojik hallerin oluşacağını belirtir. Bu psikolojik durumlar, Kierkegaard için olumsuz gibi görünse de aslında varoluşu şekillendiren olumlu durumlardır. Bu umutsuzluk ve kaygı durumları, insanı sonsuzluk amacına ulaştıracak itici güçler olarak tanımlanır. Kierkegaard, Tanrı ile hiçbir ilişkide bulunmamış insanların umutsuzluk içinde olacağını düşünür çünkü kişi, kendi içindeki ölümsüzlüğü, ebedi varlığı kabul etmemiştir veya onun farkında değildir. Bu durum onu umutsuzluğa, karamsarlığa ve kaygılı bir duruma sürükleyecektir. Ancak içine düştüğü bu umutsuzluk, onu olduğu

durumdan başka bir duruma geçmek için rahatsız edecek ve itici güç rolünü üstlenecektir. Bu bakımdan Kierkegaard kaygı ve umutsuzluk gibi kavramları olumsuz olarak nitelendirmez; söz konusu bu kavramlar insanın varoluş aşamalarını tamamlaması ve kendini gerçekleştirme için çok önemli bir yere sahiptir. Elbette burada Kierkegaard'ın yaptığı genelleme her insanda aynı biçimde tezahür etmeyebilir. Çünkü çoğu insanın yaşadığı kaygı ve umutsuzluk, onu dinsel olana yönlendirmek yerine daha çok ondan uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla bireyin bir durumdan başka bir duruma geçmesi için bir itici güç rolü üstlense bile bu çoğu zaman olumlu mânâda teşekkül etmemektedir.

Kierkegaard'a göre, İnsan ancak sahip olduğu ben ile Hakikat'e, sonsuz olana ulaşabilir, hakikat öznel olandır ve öznellik ile ulaşılabilir. Bu nedenle, insanın sahip olduğu en yüksek şey ben'idir. Ben'ini geliştiren insan imanın gücü ile Hakikat'e, sonsuzluğa ulaşabilir. Kierkegaard bu düşüncesiyle Hakikat'i kişiselleştirir, her insan kendi ben'i ile aradığı öznel Hakikat'e ulaşabilir.

Kierkegaard, varoluş alanlarının insan benliği için birer aşama olabileceğini söylerken öte yandan her birey için bu aşamaların zorunlu olarak gerçekleşmediğini belirterek onları bir yaşam biçimi olarak belirler. Kimi insanların estetik varoluşunda kalıp yaşamının sonlarına doğru etik olana yöneldiğini görürken kimilerinin bu her iki aşamayı geçip genç bir yaşta da olsa dini varoluş alanına geçtiğini görebiliriz. Bu yönüyle varoluş alanları, her insan için kendini ve varoluş biçimini belirlemek açısından evrensel bir söyleme sahiptir.

Kaynakça

Akış Yaman, Y. (2017). Mevlânâ ve Kierkegaard'da benliğin gelişimi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 29, Güz, 111-123.

Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*, (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Kültür Kitaplığı.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Cole, J. P. (1971). *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*, New Haven&London: Yale University Press.

Fremstedal, R. (2012). Kierkegaard's Double Movement of Faith and Kant's Moral Faith. *Religious Studies*, 48 (2), 199-220.

Gödelek, K. (2008). Kierkegaard'ın insan görüşü. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(5), 357-371.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı, İstanbul.

Kierkegaard, S. (1944). *Either/Or*, (W. Lowrie, Çev.), V. 2. Oxford University Press, London.

Kierkegaard, S. (2013). *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Araf Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017a). *Korku ve Titreme*, (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017b). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017c). *Kaygı Kavramı*, (T. Armaner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017d). *Meseller*, (O. Çakmakçı, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Kutsal Kitap (Tevrat-Zebur İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, Korea: Yeni Yaşam Yayınları. 2016.

Manav, F. ve Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Senyshyn, Y. (1996). Kierkegaard's Aesthetic Stage of Existence and Its Relation to Live Musical Performance. *Philosophy of Music Education Review*, 4 (1), 50-62.

Şahiner, M. (2017). Kierkegaard'a göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (14), 291-304.

İntikamın İzleri: Tanzimat Romanlarında Adalet ve Hesaplaşmanın Yansımaları

İrem HATIL*

Araştırma Makalesi

ÖZET

Bu çalışma, Tanzimat Dönemi Türk romanlarında intikam temasını adalet arayışı ve hesaplaşma bağlamlarında incelemeyi amaçlamaktadır. Tanzimat edebiyatı ile birlikte Batı kaynaklı roman türü Türk edebiyatına dâhil olmuş, bireyin ruhsal çatışmaları ve toplumsal meseleler daha derinlikli şekilde işlenmeye başlanmıştır. Roman türünün toplumsal işlevi göz önüne çıkarken bireysel hesaplaşmaların, ahlaki çöküşlerin ve adalet kavramının da bu yeni tür aracılığıyla sorgulandığı görülür. Bu bağlamda, *Ahmet Mithat Efendi'ye ait Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar*, *Gürcü Kızı yahut İntikam* ve *Dürdane Hanım*, *Namık Kemal'in İntibah* ve *Nabizade Nazım'ın Zehra* adlı romanları incelenmiştir. Çalışma boyunca intikam temasının bazı eserlerde adaletin tesisi yönünde daha olumlu sayılabilecek bir motivasyonla işlendiği görülmüştür. Bazılarında ise bireysel öfke, kıskançlık ve ahlaki yozlaşmayla bağlantılı yıkıcı bir tutkuya dönüştüğü fark edilir. Özellikle kadın karakterlerin merkezde olduğu anlatılarda intikam, bastırılmış duyguların dışavurumu olarak da ele alınırken hem kadın hem erkek karakterlerde onur ve hak arayışına dayalı olarak da kurgulanmaktadır. Tanzimat romanlarında intikam, yalnızca bir öç alma duygusu değildir. Bu duygu, toplumsal değerlerin ve bireysel kimliğin sorgulandığı çok katmanlı bir anlatı aracına dönüşür. Bu yönüyle çalışma, edebi metinler aracılığıyla dönemin zihniyet dünyasını anlamaya katkı sunmaktadır. Tanzimat yazarlarının birey-toplum eksenindeki ahlaki tercihlerine dair de fikir edinilebilmektedir. Ayrıca, intikamın bazen adaleti sağlama yönünde meşru bir araç, bazen ise bireyin yıkımına sebep olan tehlikeli bir sapma olduğu düşüncesi öne çıkarılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tanzimat Romanı, intikam, adalet, ahlak.

*Doktora Öğrencisi, İrem HATIL,
Bartın Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-8925-0214
E-posta: hatil.irem@gmail.com

Başvuru Tarihi: 17.05.2025
Kabul Tarihi: 03.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Hatil, İ. (2025). "İntikamın İzleri: Tanzimat Romanlarında Adalet ve Hesaplaşmanın Yansımaları". *BUEFD*, 10(1), 125-140.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1701153>.

Traces Of Vengeance: Reflections Of Justice and Confrontation in Tanzimat Novels

İrem HATIL*

Research Article

*PhD Student, İrem HATIL,
Bartın Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-8925-0214
E-mail: hatil.irem@gmail.com

Submitted Date: 17.05.2025
Accepted Date: 03.06.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Hatil, İ. (2025). "Traces Of Vengeance: Reflections Of Justice and Confrontation in Tanzimat Novels". *BUEFD*, 10(1), 125-140.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1701153>

ABSTRACT

This study aims to analyze the theme of revenge in the Turkish novels of the Tanzimat Period in the contexts of the search for justice and reckoning. With the Tanzimat literature, the Western novel genre was introduced into Turkish literature and the psychological conflicts of the individual and social issues began to be dealt with in more depth. While the social function of the novel genre is taken into consideration, it is seen that individual reckoning, moral collapse and the concept of justice are also questioned through this new genre. In this context, Ahmet Mithat Efendi's novels *Hasan Mellah* or *Mystery in a Secret*, *Georgian Girl* or *Revenge* and *Dürdane Hanım*, Namık Kemal's *İntibah* and Nabizade Nazım's *Zehra* are analyzed. Throughout the study, it was observed that the theme of revenge was treated with a more positive motivation towards the establishment of justice in some works. In others, it is realized that it turns into a destructive passion linked to individual anger, jealousy and moral degeneration. Especially in narratives in which female characters are at the center, revenge is also dealt with as the expression of repressed emotions, while it is also constructed based on the search for honor and rights in both male and female characters. In Tanzimat novels, revenge is not only a feeling of revenge. This emotion turns into a multi-layered narrative tool in which social values and individual identity are questioned. In this respect, the study contributes to understanding the world of mentality of the period through literary texts. One can also gain insight into the moral preferences of Tanzimat writers on the individual-society axis. In addition, the idea that revenge is sometimes a legitimate means to achieve justice and sometimes a dangerous deviation that leads to the destruction of the individual is emphasized.

Keywords: Tanzimat Novel, revenge, justice, morality.

Giriş

Tanzimat Edebiyatı ile birlikte Türk Edebiyatında daha önce görülmeyen bir tür olarak roman sahneye çıkmaya başlamış; bu dönemde hem türün ilk örnekleri hem de edebi bakımdan daha yetkin sayılabilecek eserler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, türün edebi alandaki yerleşimi ve işlevi üzerine düşünen Tamer Kütükçü (2018), söz konusu gelişimi sorgularken şu soruyu yöneltir: “Edebiyat yenilik arayışı sürecinde niçin kendi içindeki türlerin radikal/köklü değişimi ile yetinmemiş ve roman, öykü gibi bütünüyle ‘harici’ türleri ‘ithal etme’ lüzumunu hissetmiş, hatta ve hatta bizatihi bu ‘ithal’ türler üzerinde yapılanmıştır?” (2018, s. 23). Bu ifade, edebi modernleşme sürecinde yerli geleneğin sınırlarının yetersiz görülmesi ve Batı kaynaklı türlerin işlevsel bir ihtiyaç olarak görülmeye başlanması açısından dikkat çekicidir. Kütükçü, yönelttiği bu soruya çalışması kapsamında çeşitli açıklamalar getirir ve değerlendirmelerini maddeler halinde sunar:

- 1) Eski türlerin kendi içlerinden yeni bir dinamizm, yeni bir akım başlatamaması,
- 2) 19. yy aydınının ereğindeki ideolojik propaganda için de keza eski türlerin işlevsizliği ve buna bağlı yeni arayışların söz konusu oluşu,
- 3) Yeni ve Batılı (ya da en azından Batı’nın ve onun kimi ‘zenginliklerinin’ ayırında olan) bir entelejansiyanın ortaya çıkışı,
- 4) Yeni türlerin gerçekte siyasal otoriteye de teşvik edilmesi,
- 5) Buna ilaveten, Osmanlı’da yerleşik halkların kendi yenileşme çabalarının da bir biçimde merkezi/egemen edebiyatla etkileşim içinde oluşu ve buna bağlı gerçekleşen paylaşımların sürece katkıda bulunması” dır (2018, s. 54).

Kütükçü’nün sunduğu bu açıklamalar, Tanzimat Dönemi Edebiyatında roman türünün benimsenmesinin yalnızca estetik bir tercih değil aynı zamanda toplumsal, siyasal ve ideolojik dinamiklerin bir sonucu olduğunu ortaya koyar. Eski edebi türlerin çağın ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması, dönemin aydınlarının yeni anlatım biçimlerine yönelmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu yönelimin ardında hem Batılılaşma ideolojisinin kültürel alana nüfuz etmesi hem de devletin modernleşme yönündeki politikalarının edebi türlerin evrimini teşvik etmesi yatmaktadır. Ayrıca, Osmanlı coğrafyasındaki çok kültürlü yapının ve farklı toplulukların kendi içlerindeki yenileşme çabalarının merkezi edebiyatla kurduğu etkileşim, edebi çeşitliliği besleyen bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, roman yalnızca dışarıdan “ithal” bir tür değildir. İçsel bir dönüşüm sürecini de beraberinde getirdiği söylenebilir.

Tanzimat Dönemi’nde roman türünün edebiyat sahnesine girişi ve bu türdeki ilk örneklerin ortaya konması, ani ve kesintisiz bir dönüşümle gerçekleşmemiştir. Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Şemsettin Sami ve Samipaşazade Sezai gibi dönemin öncü yazarlarına gelinceye dek halk hikâyesi geleneğiyle roman biçimi

arasında bir köprü kuran ve geçiş sürecini yansıtan nitelikte eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler, roman türünün edebi alanda kurumsallaşmasına zemin hazırlayan ara formlar olarak değerlendirilebilir. Bu eserlere örnek olarak Giritli Aziz Efendi'nin 1796'da yazdığı *Muhayyelat*, Vartan Paşa'nın *Akabi Hikayesi*, Evangelios Misailidis'in *Temaşa-ı Dünya'sı* gösterilebilir (Enginün, 2019, s. 168-176). Enginün, "Başlangıçta Namık Kemal'in gelenekle bütün bağlarını koparmak istemesi Batı romanını kopya etmekten başka çare bırakmamaktadır. Bu görüşü savunmasına rağmen Namık Kemal de gelenekte canlı olarak yaşayan hikâyeciliğin, özellikle 17. yüzyıl İstanbul realist halk hikâyelerinin etkisinden kendisini kurtaramamıştır. Bu yolu bilinçle seçen Ahmet Midhat Efendi ise tarzın kendisine sunduğu imkânları rahatlıkla uygulama fırsatı bulmuştur. Onun yolunu takip eden Hüseyin Rahmi ve diğer popüler romancılar da aynı kaynaklardan yararlanmış olmakla birlikte, Ahmet Midhat'ın toplumu eğitime amacı, onu kendisinden sonrakilerden ayırır" (2018, s. 167-168) ifadelerinde bulunur. Bununla birlikte Enginün "Bu tecrübelerin yanı sıra şiirde olduğu gibi roman, hikâye ve tiyatro çevirileri de başlar" (2018, s. 177) bilgisini verir. Çeviri eserlerden önce Yusuf Kâmil Paşa daha sonra Ahmet Vefik Paşa tarafından çevirisi yapılan Fenelon'un *Telemak* adlı eseri, Ahmet Lütfi Efendi'nin Daniel Defoe'nin Arapça baskısından yapmış olduğu *Hikâye-i Robenson* çevirisi, Recaizade Mahmut Ekrem'in Chateaubriand'dan çevirmiş olduğu *Atala* adlı eser, Teodar Kasap'ın Alexander Dumas Pere'nin *Monte-Cristo* çevirisi önemli örnekler arasındadır. Bu dönemde çeviri faaliyetlerine verilen önem, "devlet eliyle kurulan ilk çeviri kurumu olan Encüman-i Daniş'in açılması" (Uslu ve Altuğ, 2020, s. 488) gibi kurumsal adımlarla da somut bir biçimde görülebilmektedir. Söz konusu eserler ve çeviri faaliyetleri, Tanzimat Dönemi'nde roman türünün yerli edebiyatta benimsenmesinde hem estetik hem de yapısal açıdan önemli bir hazırlık işlevi görmüştür. Hem yerli kaynaklı geçiş metinleri hem de Batı edebiyatından yapılan çeviriler, dönemin okuyucu kitlesini yeni anlatı tekniklerine alıştırmakla kalmamış; aynı zamanda edebi türler arasında bir dönüşüm ve etkileşim sürecini de beraberinde getirmiştir.

Tanzimat Edebiyatında romanın yanı sıra modern hikâye ve gazete gibi Batı kaynaklı yeni türler de dönem edebiyatında yerini bulmaya başlamıştır. Bu türlerin edebiyata dahil olmasıyla birlikte ele alınan temalar da bireysel ve duygu merkezli anlatımlardan uzaklaşarak toplumsal meselelerin, sosyal yapının ve kamusal sorunların daha belirgin biçimde işlendiği bir doğrultuya evrilmiştir. "Dönem romanlarında başlıca işlenen konular; aile, evlilik, eğitim, esaret, yanlış Batılılaşma vb. olarak belirlenebilir. Bu konular işlenirken yazarların başlıca kullandığı yöntem, pozitif ve negatif örnekleri bir arada gösterip kötüyü yererken iyi örneğin üstünlüklerini göz önüne sermektir. Bu sebeple ideal özelliklere sahip birçok tip oluşturan dönem yazarları, Kaplan'ın "yeni aydın tipi" adını verdiği Doğulu ve Batılı özellikleri bir arada ve şahsında toplayan insan tipini sık sık romanlarında işlerler" (Öztürk, 2008, s. II (Önsöz)). İnci Enginün, dönemin en üretken yazarlarından ve sayıca en fazla romana sahip Ahmet Mithat Efendi'nin içerik ve roman türlerini odağa alarak şu başlıklar altında sınıflamıştır:

"1. *Aile romanları*. Ev içinde geçen, kadın ve çocuk eğitimini, ahlak konularını, değişen yaşama şartlarını (alafranga) konu edinen romanlar.

2. *Tarihi romanlar* da kendi içinde dört kümede toplanabilir.

a. Yeniçerilerin bozulma ve kaldırılma dönemini ele alan eserler.

b. Napolyon döneminde Fransa’da konusu geçen eserler,

c. Hasan Sabbah dönemi.

ç. 1312 (1897) Türk-Yunan savaşı hakkında bir devir romanı olan fakat yazarının tarihi saydığı Gönüllü ve Kafkas.

3. *Macera romanları*.

4. *Biyografik romanlar*.

5. *İmparatorluğu oluşturan kavimlerle ilgili romanlar*” (Enginün, 2019, s. 197-198).

Enginün bu tasnifle ilgili “kesin olması mümkün değil, çünkü bir kümeye giren, bir başkasına da sokulabilir” (2019, s. 197) ifadelerinde bulunur. Tanzimat Dönemi romanlarında ele alınan konular, dönemin toplumsal dönüşümüne paralel olarak şekillenmiş ve yazarların didaktik yönelimleriyle birleşerek belirgin tematik kümeler oluşturmuştur. Aile yapısı, evlilik ilişkileri, eğitim anlayışı, esaret olgusu ve Batılılaşma sürecinde yaşanan yozlaşma gibi meseleler, dönemin sosyal yapısına dair eleştirel bir bakış sunan başlıca konular arasında yer almıştır. Bu temalar işlenirken ideal tiplerle olumsuz örnekler arasında bilinçli karşıtlıklar kurulmuş; böylece okuyucunun yönlendirilmesi ve ahlaki bir tavrın pekiştirilmesi hedeflenmiştir. Ramazan Kaplan, edebiyatın genel işlevi için de şu ifadeleri kullanmıştır: “Öyleyse gelişmiş bir edebiyat, toplumun yeniden biçimlendirilmesinde, ortak idealin oluşmasında küçümsenmeyecek bir etkiye sahiptir” (2022, s. 162). Tanzimat romanları açısından düşünüldüğünde de romanlarının hem bireysel hikâyelerin hem toplumsal ideallerin inşasında edebiyatın aktif bir araç olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin üretkenliğiyle öne çıkan roman külliyatı, İnci Enginün'ün sunduğu tasnif çerçevesinde değerlendirildiğinde Tanzimat romanının içerik çeşitliliği ve çok yönlü anlatı potansiyeli daha net biçimde ortaya çıkmaktadır fakat İnci Enginün'ün de belirttiği üzere bu sınıflandırmalar mutlak bir kesinlik taşımamakta; birçok eser tematik ve türsel olarak birden fazla kategoriye dâhil edilebilecek melez bir yapıya sahip bulunmaktadır.

Tanzimat Dönemi'nin en üretken yazarlarından biri olan ve “yazı makinesi” olarak anılan Ahmet Mithat Efendi'nin roman türüne yaklaşımı ve bu türü nasıl adlandırdığı meselesi, göz ardı edilmemelidir. Nüket Esen *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat* (2014) adlı eserinde şu ifadelerde bulunur: “Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar’da (1890), Avrupa seyahatinden sonra dikkati iyice Batı medeniyetine odaklanmış görünen Ahmet Mithat, Batı’da ortaya çıkan roman türünün tarihçesini anlamaya ve anlatmaya çalışır. Bu kitapta tarih ile romanı birbirinden ayırarak tarih olmayan her anlatıya roman der; destanlardan başlayarak masallar da dâhil bütün anlatılara roman adını verir. Ardından da romanın Batı’da tarih boyu geçirdiği evreleri ele alarak zaman içindeki değişimini anlatır. Bu kitabı

yazmaktaki asıl gayesi 1885'te gazetelerde yayınlanan yazılar yoluyla başlamış olan hayaliyun-hakikiyun (romantizm-realizm) tartışmasında romantizmin savunuculuğunu yapmak, Zola'ya karşı Hugo'yu savunmaktır" (2014, s. 73). Bununla beraber Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarındaki vakalara da değinmek gerekirse yazar romanda hacmin önemli olmadığını belirtir ancak büyük hacimli romanlarında birden fazla vakaya rastlanır. "Vakanın kuruluşunda en çok dikkat ettiği unsur ise entrikadır ve bunda çok başarılıdır. Okuyucuyu hoşlandırmak için vakayı meraklı ve heyecanlı bir şekilde yürütmekte büyük ustalık gösterir" (Akyüz, 2017, s. 73). Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında entrikaya dayalı vaka kurgusu, sadece okuyucuyu sürükleyici bir anlatı yapısıyla buluşturmakla kalmaz. Onun romanları, insan psikolojisinin karanlık yönlerini de görünür kılar. Bu bağlamda, intikam duygusu yazarın başvurduğu dramatik öğelerden biri olarak karşımıza çıkar. Entrikayı merkeze alan kurgu yapısı, intikamın neden-sonuç ilişkisi içinde gelişmesini kolaylaştırırken aynı zamanda okuyucunun ahlaki yargılarla yüzleşmesine zemin hazırlar. Bu tarzıyla Ahmet Mithat, merakı canlı tutarken aynı zamanda bireysel hesaplaşmalar üzerinden toplumsal eleştiriler üretme imkânı da bulur. İntikam duygusu ise yalnızca onun eserlerinde değil, dönemin diğer yazarlarının romanlarında da güçlü ve belirgin biçimde işlenmiştir.

Tanzimat romanlarında intikam teması, bireysel çatışmaların ötesine geçerek toplumsal ve ahlaki boyutları da kapsar. Bu tema, kişisel hesaplaşmalarla birlikte toplumsal yapıyı ve değerleri de sorgulamaya olanak tanır. Türk Dil Kurumu Çevrimiçi Sözlüğü "intikam" kelimesini "öç" biçiminde tanımlamıştır. İnsani duygular arasında yer alan bu kavram, taşıdığı anlam itibarıyla hem zihinsel hem de bedensel düzeyde birey üzerinde olumsuz etkiler yaratabilen, genellikle olumsuz ya da yıkıcı duygular kategorisinde değerlendirilen bir tepkisellik biçimi olarak öne çıkmaktadır. İntikam duygusu, bireysel adalet arayışının sapkın bir biçimde tezahür etmesi olarak da yorumlanabilir; zira bu duygu, çoğu zaman akli ve mantığı devre dışı bırakır ve bireyi öfke, kin ve kontrolsüz davranışlara sürükler.

İntikam duygusunu filozoflar, duygular arasındaki kötülük sıradüzeninde en üst sıralardan birine koymuştur. "Bu nedenle belki de en kolay reddedilen duyguların başında intikam gelmiştir tarih boyunca. Kavramın kendisi dahi tahammül sınırlarını zorlamaya yetmiştir. Öyleyse kuşku uyandırıcı, güven sarsıcı, korkutucu olan intikam, insanlığın yurdundan bir an önce sürülmelidir. Öyle ki, kimse onu reddetme konusunda gerekçeler bulmak için bile kafasını kurcalamak zorunda değildir. Gerekliliğini savunmayı bir tarafa bırakın, gereklerini yerine getirmek bile hiç tereddütsüz inkâr edilmiştir. İntikamın doğal bir duygu olduğunu kabul etmek, insani bir yaşam için zorunlu olduğunu iddia etmek, kötülüğü yeryüzünde mubah kılmaya çalışan barbar kişilerin art niyetlerinin, sapkın düşüncelerinin sonucu olarak görülmüştür" (Adugit, 2008, s. 14). Adugit'in bu değerlendirmesi, intikamın tarih boyunca yalnızca bireysel değil, bununla birlikte ahlaki ve felsefi düzeyde de dışlanmış bir duygu olduğunu ortaya koymaktadır. Filozofların intikamı kötülükler hiyerarşisinde üst sıralara yerleştirmesi bu duygunun toplumsal düzeni tehdit eden, güven ilişkilerini zedeleyen ve bireyler arası barışı bozan bir potansiyel taşıdığını düşündürür. Bu nedenle intikam çoğu zaman bastırılması, hatta

varlığı inkâr edilmesi gereken bir dürtü olarak görülmüş; akıl ve erdemle yönetilmesi gereken insan doğasına aykırı bir eğilim şeklinde değerlendirilmiştir.

İntikam mevzusuna başka bir bakış açısı getiren İbrahim Alp Okur, *Bir Kendini Gerçekleştirme İdeali Olarak İntikam, Varoluş Felsefesi Ekseninde Hamlet İncelemesi* adlı çalışmasında çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere Hamlet eserinde görülen intikam duygusunu Varoluşçu felsefe açısından incelemeye tabii tutmuştur: “Hamlet deyince aklımıza gelen ilk şeylerden biri intikam olgusudur. Hamlet’in babasının intikamını alma yolunda yaşadığı tedirginlikler, tereddütler, onu eylemsizliğe götüren yabancılaşmalar oyunun sonuna kadar devam eder. Hamlet’in intikam tasarısının bir var olma meselesi haline geldiği ortadadır. Bu durumu bir kenara bırakırsak, tüm bu süreçte yaşadıkları da Hamlet’i varlığını sorgulama noktasına getirmiştir diyebiliriz. Felsefe öğrencisi olan bir adamın bu sorgulamayı yaşaması tuhaf değildir... Hamlet bir prenstir, felsefe öğrencisidir, erkek evlattır, soyludur... Çağının neredeyse tüm artı özelliklerini bünyesinde toplamıştır. Ancak bu artı özellikleri ona sağlayan düzen yozlaşmış, Danimarka Krallığı ihanetin, entrikanın, yalanın gölgesi altında kalmıştır. Hamlet, babasının ölümünün doğal yollardan gerçekleşmediğini öğrenmeseydi de amcasıyla annesinin evliliğinden dolayı aynı huzursuzluğu yaşayacak bir karakterdir” (Okur, 2017, s. 4).

Okur’un değerlendirmesinde intikamın sadece bir adalet arayışı değildir. İntikamın bireyin varoluşsal çatışmalarını görünür kılan bir sınav alanı olduğunu da ortaya koyar. Hamlet’in yaşadığı içsel sorgulamalar, intikamın eylemden çok bir “olma” meselesi hâline geldiğini göstermekte; bu yönüyle intikam, etik ve felsefi düzlemde çok katmanlı bir sorunsala dönüşmektedir.

İntikam, tarih boyunca çoğunlukla bastırılması gereken bir duygu olarak değerlendirilmiş; felsefi ve ahlaki düzlemde reddedilmiş bir tepki biçimi olarak görülmüştür ancak bu yaklaşım, intikamın yalnızca yıkıcı etkilerine odaklanırken, kimi durumlarda bu duygunun ardında yatan daha derin insani motivasyonları göz ardı edebilir çünkü intikam, sadece bir misilleme arzusu değildir. İntikam, bireyin adaletin tesis edilmediği bir düzende hakikatin peşine düşme girişimi olarak da okunabilir. Bu bağlamda, intikam kimi zaman bireyin maruz kaldığı haksızlığın tanınması ve telafisi için geliştirdiği kişisel bir adalet arayışına dönüşür. Diğer yandan, Okur’un Hamlet üzerinden sunduğu varoluşçu perspektif, intikamın hem dışsal bir eylem olduğunu hem de öznel bir kimlik ve anlam krizinin yansıması olduğunu ortaya koyar. Hamlet’in intikam süreci, bir eyleme geçişten ziyade, kendilik bilincini inşa etme sürecine dönüşmektedir. Bu çerçevede intikam, bireyin varlığını sürdürmek, anlamlandırmak ve kendine karşı sorumluluğunu yerine getirmek için kat ettiği içsel bir yolculuktur. Dolayısıyla intikam duygusu, hem etik açıdan sorgulanması gereken bir dürtü hem de bireyin adalet, kimlik ve anlam arayışında karşılaştığı en güçlü varoluşsal sınavlardan biri olarak ele alınabilir.

Bu çalışmada, Tanzimat Dönemi romanlarında bazı karakterlerin adalet arayışı bağlamında intikam duygusuna yönelmeleri incelenecektir. Analiz kapsamında ele alınan

romanların üçü Ahmet Mithat Efendi'ye ait olup bu eserler arasından biri Namık Kemal'in *İntibah*'ı ve Nabizade Nazım'ın *Zehra*'sı farklı iki yazara aittir.

Tanzimat Romanlarında İntikam ve Adalet Arayışı

Tanzimat Edebiyatının en önemli romancılarından biri olarak kabul edilen Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde entrika unsuruna sıklıkla başvurduğu daha önce belirtilmiştir. Bu doğrultuda, entrikaya dayalı olay örgüsünün hâkim olduğu romanlarında intikam teması ile adalet arayışının iç içe geçmiş biçimde yer alması, yazarın anlatı kurgusunun doğal bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek eserlerden biri, Ahmet Mithat Efendi'nin ilk romanları arasında yer alan, geniş hacmi ve macera unsurlarıyla öne çıkan *Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar* adlı romanıdır.

Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar adlı roman, on iki bölümden oluşur ve olay örgüsü oldukça girift bir yapıdadır. Anlatı geniş bir coğrafyaya yayılırken karakter sayısı da dikkate değer ölçüde fazladır. İspanya, Fransa, Mısır, Afrika, Suriye ve İstanbul gibi farklı coğrafi bölgelerde geçen olayların merkezinde yer alan ana karakter ise Hasan Mellah'tır. Roman, olayların kronolojik bir sıraya göre ilerlemediği; karakterlerin geçmiş yaşantılarına yapılan geri dönüşler, rastlantılar sonucu yeniden anlatıya dâhil oluşları ve iç içe geçen yan olaylar aracılığıyla dinamik bir yapı kazandığı bir kurguya sahiptir. Hasan ile Cuzella'nın aşk ve kavuşma süreci etrafında gelişen ana hikâyeye, yolculukları esnasında tanıştıkları pek çok karakterin serüvenleri de eklenerek anlatının çok katmanlı bir hal almasını sağlar. Anlatının başında Hasan Mellah, babasının intikamını alma arzusuyla hareket eder; zira babası, en güvendiği kişilerden biri olan soytarısı Çaylak Yakup el-Deca'nın ihanetine uğramıştır. Çaylak Yakup, Sidi Osman'a ait Fas'taki tüm mal varlığını hile yoluyla ele geçirmiş, ardından efendisi ve ailesini katlederek ağır bir ihanet gerçekleştirmiştir. Bu eylemi tek başına planlamayan Yakup, Sidi Osman'ın iş ortaklarından Dominico Badia'nın da desteğini almıştır. Hasan, ailesine yapılan bu zulmü öğrendikten sonra Fas'a dönerek intikamını alır ve Çaylak Yakup'u öldürür ancak olay yerinden kaçmaya çalışırken atından düşerek bayılır ve bilincini kaybeder. Bu noktadan itibaren korsanlar tarafından esir alınan Hasan'ın hayatı daha da karmaşık bir serüvene dönüşerek devam eder.

Hasan Mellah, babasının intikamını aldıktan ve korsanlar tarafından esir edilerek zorla hırsızlık yapmaya sevk edildikten sonra yaşamının seyrini değiştirecek bir karşılaşma yaşar. Girdiği bir evde hırsızlık yapacağı sırada, olay yerinin sahibi olan Cuzella ile karşılaşır ve ikili, birbirlerini görür görmez âşık olur. Cuzella'nın babası, kızını Dominico Badia ile evlendirmek istemektedir fakat Cuzella bu evliliğe başından itibaren gönülsüzdür. Hasan ile karşılaştıktan sonra ise Dominico Badia ile evlenmeyi kesin biçimde reddeder. Cuzella ile Hasan arasındaki ilişkiyi öğrenen Dominico Badia –aynı zamanda Hasan'ın ve babasının geçmişteki düşmanı– bu durumu hazmedemeyerek Cuzella'yı kaçırrır. Bunun üzerine Hasan Mellah, sevdiğini kurtarmak ve Dominico Badia'dan ikinci kez hesap sormak üzere yeni bir intikam yolculuğuna çıkar. Anlatının sonunda Hasan, Cuzella ile yeniden bir araya gelir ve onunla evlenerek nihai mutluluğuna

ulaşır. Babasının hayattayken iyilikte bulunduğu ve sadakatini her daim sürdüren Pavlos, tüm mal varlığını Hasan’a vasiyet ederek hayatını kaybeder. Böylece Hasan, uzun ve zorlu maceraların ardından hem sevdiğine hem de huzur dolu bir yaşama kavuşarak anlatının mutlu sonlu çerçevesini tamamlar.

Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar adlı romanda intikam duygusu, bireysel bir öç alma eyleminden ziyade adaletin tesisi yönünde ilerleyen bir motivasyon olarak kurgulanmıştır. Hasan’ın hem ailesine yapılan haksızlıkları cezalandırma arzusu hem de sevdiği kadını zorla evlendirilmekten ve sevmediği bir adamın onu tutsak edişinden kurtarma çabası, anlatı boyunca onun haklı ve meşru bir adalet arayışı içinde olduğunu gösterir. Bu bağlamda, intikam eylemleri yalnızca bireysel tatmin değil, yozlaşmış ve ihanetle lekelenmiş düzenin sorgulanması ve yeniden inşası anlamına gelir.

Ahmet Mithat Efendi’nin anlatıları arasında, doğrudan “intikam” kavramını başlık düzeyinde içeren nadir eserlerinden biri *Gürcü Kızı yahut İntikam* adlı romanıdır. Henüz Rusya’ya bağlanmamış Gürcü topraklarından birinin hükümdarı olan Prenses Meryem, yedi çocuğuyla birlikte Tiflis’ten zorla çıkarılarak Ejderhan’a gönderilir. Her ne kadar Ejderhan yönetimi Meryem’e saygılı ve ölçülü bir tutum sergilemeye çalışsa da Prenses yaşadığı mağduriyeti ve uğradığı haksızlığı unutmaz. Kendisine Rusya topraklarında dilediği bir şehirde yaşama hakkı tanındığında, Meryem Kazan şehrini tercih eder; ancak içindeki sönmeyen intikam arzusu orada da varlığını sürdürür. En büyük kızı Heleni hem annesinin bu duygularının farkındadır hem de onun yanında yer alarak destekleyici bir rol üstlenir. Bu süreçte Kazan Valiliği, Meryem’in ve çocuklarının yaşamını gizlice takip etmektedir. Meryem, Kazan’da geçirdiği iki buçuk yıl boyunca herhangi bir siyasi ya da toplumsal şüphe uyandıracak bir davranışta bulunmamış; sade bir hayat sürdürerek yalnızca kilise ziyaretleri ile dış dünyayla temas kurmuştur. Sessizliğini ve görünmezliğini koruyarak kendisini gözlerden uzak tutmayı başaran Meryem, böylece zihninde şekillendirdiği planları uygulamaya koymak ve General Prens Çiçyanof’tan intikam almak için uygun koşulların oluştuğunu düşünmeye başlar. Bu doğrultuda, kızı Heleni onun en yakın destekçisi ve sırdaşı olarak sürece eşlik eder: “Evet! İntikam vazifesi kendisine validesinin yüklemesinden ziyade Prenses Heleni o vazifeyi kendi kendisine üstlenmiştir. Zira validesi kızına teklif yollu bir söz söylemeyip söylediği sözleri daima:

İnsan kısmı kendisine fenalık edenleri affetmekle en büyük insanlığı göstermiş olur ise de bu af, acizlikten kaynaklanmamalıdır. İntikamından aciz kaldığı adamı güya affetmek, insan şanına muvafık düşmek şöyle dursun adeta miskinlik sayılır. Bir de insanın fenalık gördüğü adam aciz olur ise ondan intikama kalkışmak pek mertlik sayılmayabilir. Şan ve şeref ile asıl intikam kendisinden güçlü olanlara karşı alınır. İşte asıl cömertlik ve asaletin gereği bundan ibarettir. İntikama muktedir olduğunu düşmanına gösterdikten sonra onu affederse gerçek asalet ve mertlik de bu sayılır” (*Gürcü Kızı yahut İntikam*, 2022, s. 156).

Bu alıntılarda, intikam duygusu yalnızca bir öç alma arzusundan ibaret değildir; ahlaki bir muhakeme ve onurlu bir duruşun göstergesi olarak ele alınmaktadır. Prenses Heleni'nin annesi tarafından doğrudan yönlendirilmemesine rağmen intikam görevini içselleştirerek üstlenmesi, bireysel sorumluluğun bilinçli bir biçimde üstlenilmesini simgeler. Metinde vurgulanan “güçlü olanı affetme” düşüncesi, intikamın rastgele bir tepki değil, erdemli bir tutumla dengelenmiş bilinçli bir eylem olması gerektiği fikrini öne çıkarır. Böylece intikam, kişisel bir kin değildir. Bu duygu onur, adalet ve asalet temelinde anlam kazanan bir davranış biçimi olarak konumlandırılır.

Hikâyenin ilerleyen bölümünde Prenses Heleni, annesiyle birlikte yaptığı plan doğrultusunda Kazan'dan ayrılarak intikam arayışını sürdürür ve bu doğrultuda, Çiçyanof'a ulaşmak için stratejik bir yol izler. Bir şekilde, Çiçyanof'un nişanlısı Siranuş Hayikof'un evine cariye olarak girmeyi başarır. Olaylar gelişirken Çiçyanof ve Siranuş'un düğün günü gelip çatar ve gelin alayı —içinde Prenses Heleni'nin de yer aldığı grup— gemiyle Ejderhan'a doğru yola çıkar ancak bu yolculuk planlandığı şekilde ilerlemez; gemi Türkmen korsanlarının saldırısına uğrayarak kaçırılır ve böylece Siranuş ile Çiçyanof'un düğünü gerçekleşemez. Siranuş'un yokluğuyla derin bir acı yaşayan Çiçyanof, uzun süre onu bekler ve büyük bir ıstırap içinde kalır. Nihayetinde, Tiflis'e dönmeye karar verir. Anlatıcı, bu noktadan sonra Çiçyanof'un karşılaşacağı olaylara dair okuyucuyu haberdar eden ifadelerde bulunur: “... Tiflis'e kadar elemle gittiği gibi ondan sonra da elemeleri, üzüntüleri eksilmeyip artmış ve neticede ettiği haksızlıkların intikamının kendisinden nasıl müthiş bir surette alındığına kendisi de şaşmış kalmıştır” (2022, s. 186).

Anlatının son bölümünde, Bakü Kalesi'nde Hüseyinkulu Han'ın esiri konumuna düşen Heleni ve Siranuş, bir süre sonra Çiçyanof'un Hüseyinkulu Han ile siyasi bir husumet içinde olduğunu fark eder. Bu bilgi, Heleni'nin intikam amacını gerçekleştirmesi açısından önemli bir fırsata dönüşür. Gemi yolculukları sırasında neden esir alındıkları ve tutsak edildikleri anlaşılır. Heleni'nin kimliği ve intikam amacı ortaya çıktığında Hüseyinkulu Han bu duruma saygı göstererek Heleni'ye destek olur. Ardından gerçekleşen karşılıklı saldırılar ve çatışmaların ardından Çiçyanof Hüseyinkulu Han'ın eline esir düşer ve sarayda Heleni ile Siranuş'un karşısına çıkarılır. Bu yüzleşme anında Heleni, Çiçyanof'a kim olduğunu hem babasının hem de halkının intikamını almak için onun izini sürdüğünü itiraf eder. Çiçyanof ise geçmişte yaptığı zulümler, nişanlısına ve nişanlısının ailesine karşı duyduğu utanç nedeniyle cezaya razı olduğunu, canını alması gerektiğini Heleni'ye söyler. Bu esnada, tüm gerçekleri öğrenen Siranuş da duygusal bir kırılma yaşar. Heleni'nin kararlı tutumunun ardından Hüseyinkulu Han'ın emriyle infaz gerçekleştirilir ve Çiçyanof'un boynu vurularak öldürülür. Anlatı, bu dramatik yüzleşme ve intikamın tamamlanmasıyla son bulur. Anlatının son cümlelerinden biri şudur: “İşte dünyada fenalık edenlerin yine fenalıktan başka hiçbir ceza ümit etmemeleri lazım geleceği hakikatini Tercüman Tigran'ın, General Lazarof'un ve Kalatasof'un akıbetlerin, Prens Çiçyanof'un şu müthiş akıbeti de teyit etmektedir” (2022, s. 227).

Anlatının finalinde vurgulanan dramatik yüzleşme ve infaz sahnesi, bireysel intikamın adaletle kesiştiği sembolik bir son olarak değerlendirilebilir. Heleni'nin eylemi,

yalnızca kişisel bir öç alma değil aynı şekilde ailesine ve halkına yapılan zulmün hesabını sorma yönünde bir adalet arayışına dönüşmüştür. Çiçyanof'un işlediği kötülüklerin karşılıksız kalmaması, metnin ahlaki evreninde adaletin eninde sonunda tecelli edeceği düşüncesini güçlendirir. Anlatıcının son cümlelerde yer verdiği genel hüküm ise bireysel kaderleri aşarak evrensel bir etik ilkeye gönderme yapar: Zulüm edenler, sonunda kendi yaptıklarının bedelini ödemekten kaçamaz. Bu yönüyle metin, intikamın toplumsal vicdana da iyi gelen bir yönü olduğuna dair bir mesaj verir.

İntikam temasının işlendiği bir diğer Ahmet Mithat Efendi romanı ise *Dürdane Hanım* olup bu eser de yazarın adalet ve bireysel hesaplaşma ekseninde kurguladığı anlatılardan biri olarak öne çıkmaktadır. Romanın dikkat çeken karakterlerinden biri olan Ulviye, Dürdane Hanım'ın yalı komşusu olarak okurun karşısına çıkar. Ulviye, yirmi yedi-yirmi sekiz yaşlarında, Arapça, Farsça ve İngilizce bilen, edebiyata ve tiyatroya ilgi duyan, iyi eğitim almış ve fiziksel güzelliğiyle de öne çıkan bir kadındır. Maddi durumu oldukça iyi olan Ulviye, meraklı ve sorgulayıcı kişiliğiyle Dürdane Hanım'ın yaşamını adeta bir dedektif titizliğiyle araştırmış ve onunla ilgili birçok gizli bilgiye ulaşmayı başarmıştır. Ulviye Hanım, Dürdane Hanım'ın Mergup Bey ile sürdürdüğü yasak ilişkiyi ve bu ilişkiden dolayı hamile olduğunu öğrendikten sonra merakı daha da artar ve olayları yakından takip edebilmek amacıyla evine telefon hattı kurarak komşusu Dürdane'yi gizlice dinlemeye başlar. Mergup Bey'in hem Dürdane'ye hem de doğacak çocuğa karşı sergilediği ilgisizlik ve sorumsuzluk dikkatinden kaçmaz. Üstelik Mergup Bey'in çapkın ve güvenilmez bir karaktere sahip olduğunu öğrenen Ulviye Hanım, bu durumu kişisel bir mesele haline getirerek Dürdane'nin uğradığı haksızlığın karşılıksız kalmaması gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda, erkek kılığına girerek ve Çerkes Sohbet'in desteğini alarak Mergup Bey'den Dürdane adına intikam almayı planlar.

Ulviye Hanım, intikam planını hayata geçirmek üzere Mergup Bey ile görüşmelere başlar ve bu görüşmelerin son aşamasında gerçek kimliğini kendisine açıklar. Keza yürüttüğü planın detaylarını ve Mergup Bey ile aralarında geçenleri Dürdane Hanım'la da paylaşır. Bu açıklamaların ardından Ulviye Hanım, Dürdane'ye şu soruyu yönelterek onu karara ortak eder: “Şimdi demek oluyor ki böyle bir gaddardan intikama karar verdiniz?” (Dürdane Hanım, 2012, s. 145). Dürdane Hanım'ın onay vermesiyle birlikte Ulviye'nin içindeki intikam arzusu daha da güçlenir ve iki kadın, birlikte bir plan yaparak Mergup Bey'i Dürdane'nin yalısına davet eder. Bu noktada, Dürdane Hanım Mergup Bey'e doğrudan hitap ederek onunla yüzleşir ve hak ettiğini düşündüğü hesaplaşmayı başlatır. Dürdane Hanım, Mergup Bey'e şu sözleri söyler: “Nikâhımızın kıyılmasını söylememe yol açmak istiyorsanız emin olunuz ki onun vakti geçmiştir. Hem ben sizi buraya intikam için çağırdım. Hala sizi sevmekte bulunduğum halde ağzımdan şu ‘intikam’ sözünü işitmek şaşırmanıza sebep olmasın. İnsan sevmediğinden intikam kaydında bulunamaz. Sevmediğim adam hakkında kayıtsızlık en büyük cezadır. Ben, sevdiğim için intikam sevdasındayım” (2012, s. 157). Bunun üzerine hem şaşırın hem de bir gerginlik yaşayan Mergup Bey de Dürdane'ye şu cevabı verir: “İntikam alınız efendim, intikam alınız!

İntikam lezzeti her lezzetten üstündür. Zevkinize bu yüzden olsun hizmet edebilirsem yine kendimi bahtiyar sayarım. İsterseniz, öldürünüz” (2012, s. 157). Bu yüzleşmenin ardından Dürdane Hanım’ın dili dolanmaya, gözleri dönmeye başlar; o anda odada bulunan herkes onun bir şey içmiş olduğunu fark eder. Yardım edilmeye çalışılsa da artık çok geçtir. Dürdane, içtiği zehrin etkisiyle şiddetli acılar içinde Mergup Bey’in kollarında hayatını kaybeder. Olayın hemen ardından dadısı Gülbeyaz Kalfa, genç kızın dudaklarına su vermeye çalışırken “Efendiler, dava artık mahşere kaldı!” (2012, s. 160) ifadelerini kullanır. Dadı bu sözleriyle durumu dramatik bir şekilde ifade eder. Bu trajik olaydan yaklaşık altı ay sonra Mergup Bey henüz on beş günlük evliyken eşinin geçmişteki bir âşığının intikam saldırısı sonucu ağır şekilde yaralanır ve yaşamını yitirir. Cenazeye katılan Ulviye Hanım ve artık eşi olan Çerkes Sohbet ise cenazenin ardından “...dava mahşere de kalmadı” (2012: s. 160) sözleriyle yaşananların dünya üzerinde bir karşılık bulunduğunu ve adaletin gecikmeli de olsa tecelli ettiğini vurgularlar.

Namık Kemal’in *İntibah* adlı romanında, Tanzimat Edebiyatında ahlaki yozlaşma bağlamında eleştiriye açık kadın karakterlerin başında gelen Mehpeyker dikkat çeker. Anlatıda, Mehpeyker’in Ali Bey ve Dilaşup’a yönelik duyduğu intikam arzusu ile bu arzunun yön verdiği eylemler ön plana çıkar; böylece karakterin hem bireysel hesaplaşma hem de ahlaki çöküş ekseninde kurgulandığı görülür. Mehpeyker, Ali Bey’in kendisinden tamamen uzaklaşması ve bir daha görüşmek istemediğini kesin bir şekilde ifade etmesi üzerine derin bir öfkeye kapılır. Ali Bey’in Mehpeyker ile ilişkisini sonlandırmasının ardından annesinin uygun gördüğü cariye Dilaşup ile evlenmesi, Mehpeyker’in öfkesini daha da artırır. Bu gelişmeler, onun iç dünyasında giderek büyüyen bir intikam arzusunun şekillenmesine neden olur.

Mehpeyker, Ali Bey’in gözünde Dilaşup’u itibarsızlaştırmak amacıyla bilinçli bir plan kurar. Bir gün hamamda Dilaşup’un bedenindeki benlerin fark edilmesiyle başlayan süreçte, Ali Bey’in gezintide olduğu bir sırada Abdullah Bey’in yönlendirdiği kişiler, Dilaşup hakkında halk arasında itibar zedeleyici sözler sarf eder. Bu konuşmalara kulak misafiri olan Ali Bey, öfkesine yenik düşerek eve döner ve büyük bir sinir krizi geçirir. Dilaşup’u döver ve onun evden uzaklaştırılmasını ister; annesi Fatma Hanım ise yaşananlara müdahale edemez ve durumu kabullenmek zorunda kalır. Mehpeyker, önceden hazırladığı plan gereği Dilaşup’u satın alarak onu kendi dünyasına çekmeye çalışır fakat Dilaşup bu yönlendirmeye asla kanmaz. Ali Bey ise içine düştüğü hayal kırıklığı ve yalnızlıkla birlikte kendisini içkiye, kumara ve kadınlara verir. Bu süreçte servetini, itibarını ve ailesini kaybeder, annesi Fatma Hanım ise duyduğu üzüntü nedeniyle hastalanarak kısa sürede yaşamını yitirir. Ali Bey’in gözünde tüm değerini yitiren Mehpeyker, bir işret meclisinde onun tarafından aşağılanır. Bu durum karşısında çaresiz kalan Mehpeyker, sevgilisi Abdullah Efendi’nin de desteğiyle Ali Bey’in ortadan kaldırılmasına karar verir.

Bir gece, Ali Bey eğlence bahanesiyle Üsküdar’da bir bağa çağrılır. Mehpeyker, intikam planının bir parçası olarak Dilaşup’u da yanında götürür. Dilaşup, saklandığı odada Mehpeyker ile katilin konuşmalarını duyar ve Ali Bey’i yaklaşan tehlike hakkında

uyarır. Olan biteni anlayan Ali Bey, fırsatını bulup bağdan kaçarak karakola gidip durumu bildirir. Bu sırada Dilaşup, Ali Bey'in paltosunu giyerek onun odasında kalır. Ali Bey sanılarak hedef alınan Dilaşup, gelen saldırgan tarafından kalbinden bıçaklanır. Ölüm anında Ali Bey ve yetkililer odaya ulaşır. Dilaşup'un, Ali Bey'e duyduğu sadakatin bir göstergesi olarak onun hayatı için kendi canını feda ettiği ortaya çıkar. Olayların ardından Mehpeyker, Ali Bey'in sesini duyarak gizlendiği yerden çıkar ve gerçekleri itiraf eder. Büyük bir öfkeye kapılan Ali Bey, Dilaşup'u öldüren bıçağı alarak Mehpeyker'i öldürür. Böylece Ali Bey katil sıfatıyla yakalanır ve hapse atılır. Dilaşup'un cenazesi, Fatma Hanım'ın yanına defnedilirken Abdullah Efendi felç geçirir ve Ali Bey de altı ay sonra cezaevinde yaşamını yitirir. Anlatıcı, romanı şu sözlerle sonlandırır: "Meşhurdur ki son pişmanlık fayda vermez" (İntibah, 2011, s. 189). Bu ifade, anlatının tüm dramatik sürecini özetleyen ve didaktik boyutunu pekiştiren bir kapanış işlevi görür. Hem bireysel hataların geri dönüşsüz sonuçlarını hem de geç kalınmış farkındalığın trajik ağırlığını vurgulayarak okuru ahlaki bir sorgulamaya davet eder. Böylece eserin finali, yalnızca bir sona değil aynı zamanda bir ibret dersine dönüşür.

İntibah romanında intikam, bireysel öfkenin ve hüsranın yön verdiği bir eylem biçimi olarak görülürken adalet arayışı yerini kişisel hesaplaşmalara bırakır. Mehpeyker'in intikam planları sadece Dilaşup'u değil, Ali Bey'i de ahlaki ve sosyal olarak çöküşe sürükler ancak romanın sonunda adalet, yasal ya da toplumsal yollarla değil, trajik bir yüzleşme ve bedel ödeme üzerinden sağlanır. Tanzimat romanlarında görülen ahlaki restorasyon çabası, bireylerin eylemleriyle sınanarak görünür kılınır.

Bu çalışma kapsamında incelenen son eser, Nabizade Nazım'a ait *Zehra* adlı romandır. Romanda, başkarakter Zehra'nın kıskançlık eğilimiyle şekillenen psikolojik yapısının zamanla daha karanlık bir boyut kazandığı ve ilerleyen süreçte bu duyguyla birlikte intikam arzusuna da kapıldığı görülmektedir. Zehra ile Suphi evlidir ve evliliklerinin ilk yılları huzurlu ve uyumlu bir şekilde geçer ama zamanla Suphi'nin geceleri arkadaş çevresiyle birlikte Beyoğlu'nda vakit geçirmeye başlaması, Zehra'nın bastırılmış kıskançlık duygularının yeniden su yüzüne çıkmasına neden olur. Suphi'nin annesi Münire Hanım, Zehra'nın giderek artan bunalımlarını hafifletmek amacıyla güzelliğiyle dikkat çeken Sırrıcemal isimli bir cariyeyi satın alarak eve getirir. Sırrıcemal'in yalıya gelişi, romanın olay örgüsündeki en belirleyici kırılma noktalarından birini oluşturur. Zehra, Sırrıcemal'e karşı yoğun bir kıskançlık duymaya başlarken Sırrıcemal ise hanımına sadık kalmaya çalışsa da zamanla kendisini Zehra ile karşılaştırmaya başlar. Öte yandan, Zehra'nın kıskançlığı gitgide artarken Suphi de zihinsel olarak Sırrıcemal'e yönelir. Bu süreçte sadece Zehra ile Sırrıcemal arasında değil, Zehra'nın dadısı Nazikter ile Sırrıcemal arasında da bir gerilim doğar.

Tüm bu çatışmalar içerisinde Suphi, Zehra'dan uzaklaşarak Sırrıcemal'e yakınlaşır. Sırrıcemal, Suphi'den hamile kalır ve onun için Bakırköy'de yeni bir ev tutulur, Suphi de burada yaşamaya başlar. Bu defa da Sırrıcemal kıskançlık krizlerine kapılır ve Suphi'den

Zehra'yı boşamasını talep eder. Suphi başlangıçta iki kadını bir arada idare etmeye çalışsa da nihayetinde Zehra'yı boşar ve annesi Münire Hanım'ı onun yanında bırakır. Bu noktadan sonra Zehra'nın tek gayesi, Suphi'den intikam almaktır: "... Suphi'nin bir kaltak için kendini feda etme yolundaki aşağılamasına dayanmak mümkün mü? Bu aşağılama Zehra'nın o kadar gücüne gitmişti ki o hıncı yüreğinden bir türlü çıkaramıyordu. O hıncı Zehra'nın hayatını, duygularını zehirlemişti. Mutlaka nefsinin intikamını almak gerekiyordu" (Zehra, 1992, s. 163-164).

Suphi'nin, Ürani adında bir Rum hayat kadınıyla ilişki yaşamaya başlaması, Zehra'nın intikam planları için bir fırsat oluşturur. Zamanla Sırrıcemal kıskançlığa dayanamayarak intihar eder. Ardından Zehra'nın hedefi Ürani olur. Suphi, Ürani'ye büyük bir tutkuyla bağlanır ama Ürani'nin serbest yaşam tarzı ve diğer erkeklerle olan ilişkileri Suphi'yi yıpratır. Suphi'nin bu çöküş hali, Zehra'ya kısmen bir rahatlama sağlar. Suphi, toplumdan dışlanmış bir biçimde Ürani'nin yanında bir sığıntı olarak yaşamaya başlar ve geçimini tulumbacılık yaparak sürdürür. Bir gün, Ürani'yi başka bir erkekle birlikte görüp onu öldürmeye kalkışırken polis tarafından yakalanır ve Trablusgarp'a sürgün edilir. Suphi'nin kendisine döneceğini ummaya devam eden Zehra ise bu süreçte yalnızca intikam üzerine kurduğu evliliğinden tatmin sağlayamaz hâle gelir. Yaşadığı içsel boşluk onu intiharı düşünmeye sevk etse de bu düşüncesini hayata geçiremez. Bir gün Mahmutpaşa'da Münire Hanım'ın ölüm anına tanıklık eden Zehra, bu olayın yarattığı derin üzüntüye dayanamayarak hastalanır ve yataklara düşer, kısa bir süre sonra da hayatını kaybeder.

Zehra romanında intikam, adalet arayışının yerini alan yıkıcı bir tutku olarak görülür. Zehra'nın bastırılmış kıskançlık duygularının zamanla intikama dönüşmesi, onu hem bireysel hem de ahlaki bir çöküşe sürükler. Bu süreçte intikam, haksızlığa karşı bir telafi aracı olmaktan çok, Zehra'nın içsel huzursuzluğunu yönlendirdiği bir çıkış kapısına dönüşür; ne yazık ki romanın sonunda Zehra'nın gerçek anlamda bir adalete ulaştığı görülür. Böylece metin, intikamın kişisel doyum değil, çoğu zaman yıkım getirdiği fikrini pekiştirir.

Sonuç

Tanzimat Edebiyatı, yalnızca edebi türlerin çeşitlendiği bir dönem değil aynı zamanda birey, toplum ve ahlak kavramlarının yeniden tanımlandığı, değer yargılarının dönüşüme uğradığı bir edebi evre olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda roman türü, Tanzimat Dönemi'nde hem bireysel ruh hallerini hem de toplumsal yapıyı yansıtmada işlevsel bir alan sunmuştur. Bu çalışmada, Tanzimat Dönemi romanlarında "intikam" duygusunun nasıl temsil edildiği ve bu duygunun adalet arayışıyla nasıl ilişkilendiği incelenmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal ve Nabizade Nazım gibi dönemin öncü yazarları eserlerinde intikamı, salt bir öç alma biçimi olmaktan ziyade hak arayışına, bazen de bireysel yozlaşmaya hizmet eden çok katmanlı bir anlatı unsuru olarak kurgulamıştır.

Çalışmadaki tüm romanlar ışığında Tanzimat Dönemi romanlarında intikam duygusu, yalnızca bireyler arası çatışmalarla sınırlı kalmayıp aynı zamanda ahlaki değerlerin, toplumsal adaletin ve kişisel kimliğin sorgulandığı bir eksen de yapılandırılmıştır. Kimi

zaman haklı bir adalet arayışının aracı olan intikam, kimi zaman da ahlaki çöküşe yol açan bir tutkuya dönüşmektedir. Yazarların bu temayı işleyiş biçimleri, Tanzimat Edebiyatının hem birey hem de toplum nezdinde yaşanan dönüşümü yansıtmaları açısından son derece dikkat çekicidir. Sonuç olarak intikam, Tanzimat romanlarında sadece dramatik bir unsur değildir. Ayrıca bireyin iç dünyasını ve dönemin zihinsel yapısını anlamada anahtar bir tematik odak olarak belirir.

Kaynakça

Adugit, Y (2008). İntikam: Adaletin Estetiği, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Tasarım Dergisi, cilt 2008, sayı 1, 11-32.

Ahmet Mithat E. (Haz. Osman Sevim, 2012). *Dürdane Hanım*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Ahmet Mithat E. (Haz. Prof. Dr. Kemal Timur, 2022). *Gürcü Kızı yahut İntikam*. Ankara: Tema Yayınları.

Ahmet Mithat E. (Haz. Hüsnüye Koç, 2021). *Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar 1-2*. İstanbul: Kapra Yayıncılık.

Akyüz, K. (2017). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Enginün, İ. (2019). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Esen, N. (2014). *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Kaplan, Y. (2022). *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar/ İncelemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kemal, N. (Haz. Selda Akyol, 2011). *İntibah*. İstanbul: Özgür Yayınları.

Kütükçü, T. (2018). *Hayatın Dinamiklerinden Yazınsal Metne: Tanzimat Romanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Nabizade Nazım (Haz. Gözlem Yayıncılık, 1992). *Zehra*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Okur, A. (2017). Bir Kendini Gerçekleştirme İdeali Olarak İntikam, Varoluşçu Felsefe Ekseninde Hamlet İncelemesi, https://kalemkahveklavye.com/bir-kendini-gerceklestirme-ideali-olarak-intikam-varoluscu-felsefe-ekseninde-hamlet-incelemesi-ibrahim-alp-okur/?srltid=AfmBOooFsGShWtbcV_tT5cDuFyItL9hY5OcQtsY0KPdmuMHqNQaTeO3R, 1-12.

Uslu, M.F ve Altuğ, F. (2020). *Tanzimat ve Edebiyat, Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebi Kültür*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

TDK Çevrimiçi Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr>.

Türkçe ve Ukraynacada Hitaplarda Duygusal ve Toplumsal Yansımalar (Hayvan İmgeleri Örneği)

Dzhennet BEİBUDOVA*

Araştırma Makalesi

ÖZET

Dil, sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel bellektir. İnsanlar arası iletişimin temelini oluşturan dilin ardından gelen en önemli unsur hitaptır. Hitap, yalnızca kullanılan kelimenin anlamı ile değil, bu kelimenin nasıl bir ses tonuyla söylendiğiyle de derinlik kazanır. Özellikle “sen”, “siz” ya da özel isimlerle yapılan hitaplarda ses tonuna yüklenen duygular (sevgi, öfke, şaşkınlık vb.) karşı tarafın algısını şekillendirir. Bu bağlamda, insanın birine doğrudan ismiyle değil de sevgi ve şefkat içeren mecazlarla hitap etme ihtiyacı duyduğu görülür. Hitap biçimleri, hem Türkçede hem Ukraynacada toplumsal değerlerin, düşünsel yapının ve kolektif zihniyetin izlerini taşır. Bu dillerde sıkça başvurulan hayvan metaforları, antropomorfik eğilimlerle şekillenerek mecaz gücünü ortaya koyar. Örneğin Türkçede “kuzum” ifadesi çocuklara sevgiyle hitap etmek için kullanılırken Ukraynacada benzer işlevi “Мій зайчик” (tavşanım) görmektedir. Ancak aynı hayvanlara atfedilen özellikler, diller arasında farklılık gösterebilir. Türkçede “koç”, güç ve cesareti simgelerken Ukraynacada karşılığı olan “бапан” (koç), akılsızlık ve nereye gideceğini bilmeyen kişi gibi olumsuz çağrışımlara sahiptir. Bu çalışma, Türkçe ve Ukraynacadaki hayvan temelli hitapların olumlu ve olumsuz anlamlarını nitel yöntemlerle analiz ederek kültürel farkları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın sonucunda gerek coğrafi yakınlık ve gerekse de kültürel etkileşimin yoğun olduğu iki dil arasında benzer hitaplar tespit edilmiş, bununla beraber aynı hayvan isimlerinin iki dilde farklı anlamlara geldiği örneklerle değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, hayvan adları, hitap, Ukraynaca.

*Doktora Öğrencisi, Dzhennet Beibudova, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

ORCID: 0000-0003-0632-771X

E-posta: cennet.ua@yahoo.com

Başvuru Tarihi: 22.04.2025

Kabul Tarihi: 11.06.2025

Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Beibudova, D. (2025). “Türkçe ve Ukraynacada Hitaplarda Duygusal ve Toplumsal Yansımalar (Hayvan İmgeleri Örneği)”. *BUEFD*, 10(1), 141-160.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1681786>

Emotional and Social Reflections in Forms of Address in Turkish and Ukrainian (The Case of Animal Imagery in Turkish and Ukrainian)

Dzhennet BEİBUDOVA*

Research Article

*PhD Student, Dzhennet Beibudova,
Akdeniz University, Institute of Social
Sciences, Turkish Language and
Literature Department

ORCID: 0000-0003-0632-771X
E-mail: cennet.ua@yahoo.com

Submitted Date: 22.04.2025
Accepted Date: 11.06.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Beibudova, D. (2025).
"Emotional and Social Reflections in
Forms of Address in Turkish and
Ukrainian (The Case of Animal
Imagery in Turkish and Ukrainian)".
BUEFD, 10(1), 141-160.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1681786>.

ABSTRACT

Language is not only a tool of communication but also a cultural memory. Following language, the most essential element in interpersonal communication is address. Addressing gains depth not only through the literal meaning of the word used but also through the tone in which it is spoken. Especially when using pronouns like "you" or personal names, the emotional nuances conveyed through tone -such as affection, anger, or surprise- shape the listener's perception. In this context, individuals often prefer using metaphorical expressions that reflect care and affection rather than direct names. Forms of address in both Turkish and Ukrainian reflect societal values, modes of thought, and collective mentalities. In these languages, animal metaphors are frequently used and shaped by anthropomorphic tendencies, revealing the figurative strength of the language. For example, in Turkish, "kuzum" (my lamb) is commonly used by mothers to address their children affectionately, whereas in Ukrainian, "Мій зайчик" (my little bunny) serves a similar function. However, the symbolic value of animals may differ between cultures: While "koç" (ram) in Turkish symbolizes strength and courage, its Ukrainian counterpart "баран" (sheep/ram) carries negative connotations such as foolishness or lack of direction. This study aims to reveal cultural differences by qualitatively analyzing the positive and negative connotations of animal-based forms of address in Turkish and Ukrainian. The findings indicate that, due to both geographical proximity and intense cultural interaction, similar terms of address exist in both languages. However, the study also highlights instances where the same animal names convey different meanings in each language.

Keywords: Turkish, animal names, forms of address, Ukrainian.

Giriş

Sevgi evrensel bir kavramdır ve farklı dillerde sevgiyi dile getirmek için çeşitli birçok küçültme ve sevgi kelimeleri-ekleri kullanılmaktadır. Sevgi ifadeleri, dillerin duygusal ve kültürel zenginliğini yansıtan özel dil öğeleri olarak, özellikle hayvan adları gibi kültürel anlam taşıyan sözcükler ve kalıplar aracılığıyla biçimlenir.

Diğer yandan her dilde hayvan isimleriyle yapılan metaforik kullanımlar, yalnızca semantik işlev taşıyan dil olayları değil, aynı zamanda toplumların düşünce yapısını, kültürel normlarını ve değer yargılarını yansıtan güçlü söylem araçlarıdır. Edebiyat eserlerinde ve gündelik hayatta sevgi duygusunu pekiştiren, daha anlamlı bir şekilde dile getirilmesini sağlayan kelimeler arasında hayvan adları da vardır. Hayvan adları yoluyla kişiyi kültürlü, kaba, müstehcen, felsefi veya bilimsel olarak tanımlayan mecazi aktarımları her dilde bulmak mümkündür (Dominguez, 2006, s. 139). Bu bağlamda hayvanlara atfedilen nitelikler, bireylerin ya da toplulukların değerlendirilmesinde sembolik bir işlev kazanır. Bu çalışmada Türkçe ve Ukraynaca hitaplarda hayvan imgeleri ele alınacaktır. Türkçe ve Ukraynaca, farklı dil ailelerine mensup olmakla beraber yüzyıllardan bu yana gelen coğrafi ve kültürel etkileşimler iki dil arasında çeşitli alışverişlere zemin oluşturmuştur.

Dil bilimsel çalışmalarda sevgi sözcükleri hakkında yapılan araştırmalar (Vynohradov V., Potebnia O., Shakhmatov, A. v.d.) kimi zaman tek dil üzerine yoğunlaşırken kimi zaman farklı iki dil arasında karşılaştırmalı çalışmalar da yapılmaktadır. Bu bağlamda, ekler aracılığıyla sevgi anlamının aktarımı önemlidir. *Türkçe Sözlük*'e göre *küçültme eki*, “Kelimelerin anlamına küçüklük, azlık, sevgi, acıma kavramları katan -cA, -cAğIz, -cAk, -cık, -İmsi, -İmtırak, -rAk, ekleri” dir (*Türkçe Sözlük*, 2011, s. 1432). Ukraynaca küçültme sözcüğünün (демінітив [deminutiv]) sözlük anlamı “küçüklüğü ifade eden isimler”dir (Busel, 2005, s. 283). Semerenko'ya (2020, s. 277) göre Ukrayna dilinde küçültme sözcüklerinin türetimi XVII yy.'da yaygınlaşmış olup bu kelimelerin kullanımı günümüzde artış göstermeye devam etmektedir.

Farklı dil ailelerine ait olmalarına rağmen Türkçe ile Ukraynaca arasında tarihsel süreçte ortaya çıkan kültürel ve coğrafi etkileşimler, bu iki dilin imge dünyasında belirli ortaklıkların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın amacı, Türkçe ve Ukraynada hayvan imgelerinin sembolik kullanımıyla oluşturulan hitapların biçimsel, anlamsal ve toplumsal yönlerini karşılaştırmalı bir bakışla analiz etmektir. Bu bağlamda, hem sevgi/küçültme ekleri hem de hayvan temsilleri üzerinden gelişen hitap kalıpları incelenecek; iki dildeki duygusal tonlar ve kültürel yansımalar karşılaştırılacaktır. Çalışmada, söz konusu ortaklıkların yanı sıra farklılıklar ve bunların kültürel-sembolik nedenleri üzerinde de durulacaktır.

1. Kuramsal ve Kavramsal Yapı

Bu çalışma, hayvan isimleri aracılığıyla sevgi sözcükleri ve hitap türlerini ele almaktadır. Kuramsal yapı, sevgi kavramının dilsel ve toplumsal boyutlarını çerçevelerken; kavramsal yapı ise hayvan isimleri ve sevgi ifadelerinin tanımlarını ve aralarındaki ilişkileri sistematik şekilde ortaya koymaktadır. Noam Chomsky'nin evrensel dilbilgisi kuramına göre dil, insanoğlunun sonradan edindiği ya da toplumun kendisine kazandırdığı bir özellik değil, doğuştan itibaren beyinde varlığını sürdüren bir özelliktir. Chomsky, dil kavramını zihinsel bir yapı olarak değerlendirerek her bireyin iç dünyasına ait bir "iç-dili" (internal language) olduğunu öne sürmektedir. Dili anlamak için psikoloji ve biyoloji gibi bilimlere başvurulması gerektiğini ifade eden Chomsky, dile fiziksel ve biyolojik bir nesne olarak yaklaşmaktadır (2000, s. 10). İnsanlar, dünyaya geldikleri andan itibaren dil öğrenmeye ve öğrendikleri dili geliştirmeye yatkındırlar ve bu süreçte hayvan temsillerini de anlatım kabiliyetlerini geliştirmek için kullanırlar. İnsanoğlu hayvanları gözlemlemekle kalmayıp dünyayı ve dili daha iyi anlama sürecinde hayvanları yalnızca hayvan olmaktan çıkartarak bir kavrama dönüştürmektedir. İnsanlar, hayvanlar ile ilgili gözlemlerini çevresindeki insanların davranışlarına yansıtarak kültürel bir çağrışım ortaya koymaktadır. Ancak farklı dillerde aynı hayvan üzerinden imlenen anlam da farklı olabilmektedir. Diğer yandan bunun tam tersi olarak aynı anlam farklı hayvanlara da yüklenebilmektedir. Örneğin; Türkçede yoğun bir çalışmayı ifade etmek için *eşek* imgesi kullanılırken (*Eşek gibi çalıştım!*) Ukraynacada aynı anlam "köpek" üzerinden ifade edilmektedir: (*Köpek gibi çalıştım!*) (*Я працював як собака!* [ya pratsüvav yak sobaka]).

1.1. Hayvan Metaforlarının Kavramsal Gösterimi

Hayvan ve insanların bağlantıları kadim dinlere uzanmaktadır. Geçmişte insanlar, taptıkları tanrıları ve doğaüstü güçleri hayvan biçimlerinde tasavvur etmekteydi. Bu bağ, tarihsel süreçle şekillenerek kültürel anlatılarda ve dinî metinlerde derinleşmiş ve zaman içinde insan ile hayvan arasındaki ilişkiyi hem kültürel hem de metaforik düzeyde güçlendirmiştir. Felsefi bir terim olarak geçen antropomorfizm, *Türkçe Sözlük*'e göre "insan biçimcilik" anlamına gelmektedir (Türkçe Sözlük, 2011). Zoomorfizm (*Зооморфізм*) kavramının tanımı, eski dinlerde tanrıların hayvan şeklinde gösterilmesidir (Bussel, 2005, s. 477). Türkçede bu kavramdan "Eski Türklerin tabiat inançları bağlamında Preanimist yapılar içinde, özellikle Moğol etkisiyle şekillenen anlayışta tanrılar, hem antropomorfik hem de zoomorfik formlarda tasavvur edilmiştir." şeklinde bahsedilmektedir (Karakaş, 2014, s. 469). Bu durum, tanrısal varlıkların hayvan biçiminde temsil edilmesinin erken dönem Türk inançlarında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Ukraynalı bazı dil bilimi araştırmacıları, kişileştirmeyi *metaforlaşmanın* semantik bir çeşidi olarak kabul etmiştir ve Yeshcenko, zoomorfizm kavramı yerine hayvan metaforlaştırma "zoometsforizasyon" (*зоометафорузація*) terimini ortaya atmıştır. Bu terim, "soyut-felsefi kategorilerin, olguların ve nesnelerin 'canlandırılması', yani bu varlıkların anlambirim demetlerinin 'hayvana, kuşa, balığa, memeliye veya böceğe benzer nitelikler 'taşıma' anlam bileşeni ile zenginleştirilmesi" anlamını taşımaktadır

(2010, s. 3). Özkan Kurt'a (2022) göre, soyut ve felsefi kavramların ya da olguların, hayvanlara özgü özelliklerle canlandırılarak kavramsallaştırılması, insan zihninin kültürler üstü düzeyde ortak bilişsel mekanizmalarla çalışmasının bir sonucudur. Tilki metaforu, hem Türkçe hem de Ukraynacada olumsuz bir anlam taşımaktadır. Tilki kelimesinin potansiyel anlam bileşeni kurnazlık olduğu için tilki kavramı ile “yağ çeken, kurnaz bir insan” metaforu ortaya çıkmaktadır. Troyanova (2003, s. 27), D. N. Şmelyov'a atıf yaparak bu tür metaforik aktarımların doğrudan kavramsal temsillerden değil, belirli durumların zamanla oluşturduğu ve toplumsal bellekte yer ederek dolaylı çağrışımlardan beslendiğini dile getirmektedir. Söz konusu çağrışımlar, bir dili konuşanlar tarafından doğrudan ve bilinçli bir biçimde algılanmasa da dilin kalıplaşmış semantik yapıları içerisinde yer edinmiş ve toplumsal düzlemde aktarımı sürdürülen kolektif anlam örüntülerine dönüşmüştür.

1.2. Küçültme Sözcüklerinin Biçimbilimsel Temelleri

Ukraynaca ve diğer Batı dillerinde sevgi ifadeleriyle ilgili gramer kavramı *diminutive* (Lat. *diminutivus* – “küçültmek”) olarak adlandırılmakta Ukraynacada *демінітив*, Türkçede ise “küçültme sözcüğü” şeklinde karşılık bulmaktadır (Redhouse, 1880, s. 95). Bu sözcükler, özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren artan sayıda çalışmada, kültürel ve psikolojik yansımalarıyla ele alınmıştır. Küçültme sözcükleri, bireyin duygusal durumu ve sosyal bağlamla yakından ilişkili olup konuşma sırasında aktarılan duyguların ifadesi olarak değerlendirilir. Berkeshchuk (2016) bu tür kelimelerin güçlü duygular uyandırdığına ve bağlamın anlam üzerindeki belirleyici rolüne dikkat çekmektedir.

Sevgi temalı sözcüklerin biçimbilimsel özelliklerini inceleyen çalışmalarda kelimenin anlamı ile şekli arasındaki ilişkilere dair iki yaklaşım mevcuttur. Birincisi bu ilişkilerin eş zamanlı olarak ortaya çıkması; ikincisi ise şekil ile anlamın ayrı ayrı değerlendirilmesidir. Doğal Morfoloji Teorisi (Natural Morphology Theory), kelimeyi biçim ve anlamıyla bir bütün olarak ele alırken diğer morfolojik yaklaşımlar, önce kelimenin anlamını çözümler ve ardından biçimsel işlemleri, örneğin küçültme eki eklemeyi bu anlama göre gerçekleştirir (Manova, 2023, s. 6).

Aşağıda verilen örnekler Ukraynacaya uyarlanmıştır:

-Kelime Tabanlı Küçültme Eki Türetimi: Telefon → Telefoncuk (küçük bir telefon)
Телефон - Телефончик (маленький телефон)

-Gövde Tabanlı Küçültme Eki Türetimi: Kedi → Kedicik/Ukraynacada ise bu tür kelimelerde küçültme eki ikinci dereceye kadar çıkabilmektedir. *Kim* [kit] → *Котик* [kotık] → *Котичок* [kotıçok] (*маленький* [malenkıy]/*милий* *kim* [mily kim])

-Kök Tabanlı Küçültme Eki Türetimi: Bluz (*блузка* [bluzka]) → Çok küçük bluz (*блузочка* [bluzoçka]). Ukraynacadaki bazı küçültme ekleri Türkçeye çevrildiğinde aslında bir sıfat tamlamasını ifade eder. Örneğin Ukraynacada tek bir kelime olan “bluzoçka” Türkçeye çevrildiğinde “küçücük bluz” olmaktadır (Manova, 2023, s. 6). Bu

çalışmanın konusu olan hayvan adlarını içeren hitaplar, Ukraynacada küçültme ekleri ile birleşme sonucu kelimenin yüklendiği anlamı da pekiştirmektedir.

2. Türkçede Hitaplarda Geçen Hayvan Adları

İletişim sırasında kişi, muhatap olduğu insanla girdiği etkileşim sırasında ona yönelik duygularını, dış görünüşüne dair fikirlerini, muhatabının karakteriyle ilgili düşüncelerini dile getirirken hayvan isimlerinden de yararlanabilir. Günlük yaşamda bir kişinin diğerine hitap ederken hayvan adlarını kullanması, hayvanların dillerin mecazi ifade kapasitelerinde çok önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Birine yalnızca “Aferin sana!” demek ile “Aferin *koçum* benim!” ifadesini kullanmak arasındaki fark, cümlede geçen *koç* hitabı sayesinde ön plana çıkmaktadır. Hayvan adları sayesinde kişi karşısındakine yönelik ifadesini daha samimi bir şekle sokabilir veya karşısındakine yönelik övgüsünü pekiştirebilir. Konu hakkındaki Türkçe çalışmalar arasında Nuriye Özer ve Akcan’ın (2022, s. 245) hitap kavramıyla ilgili yaptığı çalışmasında aşağıda alıntılanan örnek dikkat çekicidir:

Sevgi belirten hitaplar arasında “aşk böceğim, böceğim, bülbülüm, can kurban, can kuşum, ördeğim, yavru, minik farem, kelebeğim” sözcükleri yer almaktadır. Bireyler, sosyal ilişkilerde değer verdikleri kişilere yönelik hitaplarında, doğrudan isim kullanımı yerine, duygu ve düşüncelerini daha etkili biçimde ilettiklerine inandıkları *kuzum, sıpam, kuşum, kecliğim, arslanım, koçum, durum* gibi sevgi ve yakınlık bildiren ad aktarmalı ifadeleri tercih etmektedirler (Alkan Ataman, 2023, s. 30).

Dünyanın birçok kültüründe güç, asalet ve hakimiyeti temsil eden *aslan* kelimesi ile ilgili Eren, “Afrika ve Asya’da yaşayan, erkekleri yeleli, kuyruğu püsküllü, çok koyu sarı renkli yırtıcı bir memeli türü” ifadesini kullanmaktadır (Eren, 1999, s. 20). Türkçe kaynaklarda *arslan, esed, şîr, arslan* şeklinde geçmektedir. Aslan imgesine atfedilen güç ve yiğitlik nitelikleri, yalnızca hayvansal özellikleri değil, insani değerlere ilişkin metaforik yansımaları da içermektedir. Türk edebiyatında bu metafor, kimi zaman sevgilinin etkileyici bakışını, kimi zaman ise özlemle bekleyiş içindeki tutkulu ve öfkeli âşığın ruh hâlini temsil eden sembolik bir unsura dönüşmektedir (Nalçacıgil Çopur, 2020, s. 18). Mevlana’nın eserlerinde bahsi geçen bu hayvan, padişah, ilahi bir güce sahip olan Tanrı ve kul olarak tanımlanmaktadır (Durak, 2006, s. 159). Bu bağlamda, Özkan Kurt’un (2022) aslan kelimesine dair değerlendirmesi, hayvana atfedilen güç ve hâkimiyetin cinsiyete bağlı olarak anlam değiştirdiğini ortaya koymaktadır: Erkek için kullanıldığında fiziksel güce vurgu yapılırken, kadın için kullanıldığında bu kullanım bir karakter övgüsüne dönüşmektedir. Örneğin; aslan ablam!, aslan kızım! gibi... Ukraynacada da bahsi geçen hayvanın aynı özellikler taşıdığı görülmektedir. Örneğin, aslan gibi cesur (Сміливий як лев [smiliviy yak lev]) ...

Olumsuz hitap ifadeleri ise “Allahsız tosbağa, at ağızlı, ayı, ayı boğan, b.k böceği, eşek oğlu eşek, eşek sıpası, eşşoğlusu, hayvan, hayvan eti yemiş, hayvan oğlu hayvan/ hayvanat, sığır, sırtlan, süt kuzusu, domuz” gibi sözcüklerdir.” Yakınlık bildiren ifadeler Özer’e göre şu şekildedir: “arslanım, arslan, arslan parçası, aslan, kaplan, kaplanım, kartal,

kartalım, koç”. Özer ve Akcan (2022) Türkçe hitaplarda kullanılan hayvanları şu gruplara ayırmaktadır:

1. Fiziksel görünüş ile ilgili olanlar: “(Kart) horoz, at ağızlı, maymun”.
2. Karakter ile ilgili olanlar: “ayı, (aç) kurt, dana, hayvan, hayvan eti yemiş, hayvan herif, inek, it, keçi, katır, kerkenez, kunduz, öküz, sığır”.
3. İnanç ile ilgili olanlar: “Allahsız tosbağa”.
4. Güç ile ilgili olanlar: “ayı boğan, böcek, camız, süt kuzusu”.
6. Zekâ ile ilgili olanlar: “eşek kafalı, eşek, kaz kafalı, sansar, sırtlan”.
8. Soy ile ilgili olanlar: “eşek dölü, eşek oğlu eşek, eşek sıpası, eşsoğlusı, hayvan oğlu hayvan, it oğlu it, köpoğlu”.
9. Temizlik ile ilgili olanlar: “bitli, domuz” (2022, s. 245).

3. Ukraynaca Hitaplarda Geçen Hayvan Adları

Ukraynaca hitaplarda geçen hayvan adları, Busel, V. T., Vasyleha-Derybas, M. D. ve Dmytriiev, O. V. (2005) tarafından yazılan *Büyük Ukraynaca Açıklamalı Sözlük*’ten yararlanılarak tespit edilmiş ve sınıflandırılmıştır. Ukraynada insan karakterini ifade eden hitaplar arasında *hayvan* (тварина [tvarına]) kelimesi, *kaplumbağa* (чепенаха [çerepaha]), *kaplan* (музп [tıhr]) vb. hayvanlar yer almaktadır. Adı geçen bu hayvanların taşıdığı gerek fiziksel özellikler insana yüklenmiştir. Dünyanın birçok kültüründe bilgeliği ve bunun yanı sıra yavaş hareket etmesi ile bilinen kaplumbağa, hitaplarda da aşırı yavaş hareket eden dalgın insanlar için kullanılmaktadır. Ukraynada *kaplumbağa* (чепенаха [çerepaha]) sakar, hareketleri gevşek insanlar için kullanılmaktadır (Busel vd., 2005, s. 1599). Örneğin; “çadırın önünde terlikleriyle dikilirken ‘Proşko, sen akıl almaz bir kaplumbağasın, nerede kaldın?’ diye seslendi” (Dobrovolsky, t.y.) cümlesinde Proşka’nın aşırı yavaş hazırlanıyor olması, kaplumbağa imgesi üzerinden ifade edilmektedir. Yalın hâlde iken olumsuz anlamlar taşıyan bu hayvan, *kaplumbağacık* (чепенашка) şeklinde küçültme eki ile sevimli bir anlam kazanmaktadır. Ukraynaca bütün kelimeler, gramatik açıdan bittiği harfe göre eril (чоловічий рід [çoloviçiy rid]), dişil (жіночий рід [jinoçiy rid]) ve nötr (середній рід [seredniy rid]) şeklinde üç gruba ayrılmaktadır (Oliynyk, 2007, s. 22). Örneğin tilki (лисиця [lısitsiya]) “я [ya]” ünlü harfi ile bittiği için dişil grubuna girerek sadece kadınlar için kullanılır ve erkekler için kullanılması doğru değildir. Erkek tilki (лис [lıs]) kelimesinin sonunda ünsüz harf olduğu için bu kelime sadece erkekler için kullanılır. Buna istinaden erkek ayı (ведмідь [vedmid’]) kelimesinin sözlük anlamı “Sakar biri için kullanılan hitaptır.” şeklinde olmasına rağmen bu kelime kadınlar için kullanılmamaktadır. Bir kadına “Ах ти ж ведмідь! [ah tı j vedmid’]” (Seni gidi ayı) dendiğinde Ukraynaca dilbilgisel bakımdan cins farklılığından dolayı yanlış olmasına

rağmen¹ “O (kadın) erkek ayı gibi davranır.” anlamına gelmektedir. Ama erkekler için “ayı” (ведмідь [vedmid’]) ya da “O gerçek bir ayı.” (Він справжній ведмідь [vin spravjniy vedmid’]) ifadeleri, doğrudan doğruya bir erkeğin kabalığını anlatmaktadır.

Hitaplarda kullanılmakta olup karakter, davranış ya da görünüş ile ilgili diğer hayvan adlarının sözlük anlamları aşağıdaki gibidir:

1. Hayvan (тварина [tvarına]): Kaba ve aşağılık insan hakkında kullanılmaktadır.
2. Kaplan (мигп [tħr]), dişi kaplan (мигпуця [tħritsiya]): Davranışları ile kaplana benzeyen insan, yani hırçın ve saldırgan.
3. Kuzu (ягня [yahniya]): Kişilerin itaatsizliklerini anlatmak için kullanılmaktadır (Busel vd., 2005, s. 1645). Bu örnek Türkçede yumuşak başlılığı ifade eden “kuzu kuzu” (Türkçe, 2011) mecaziyla zıt bir anlam ifade etmektedir.
4. Sıçan (пацюк [patsük]): Kötü, sinsî bir insan hakkında kullanılmaktadır (Busel, 2005, s. 895).
5. Domuz (свиня [svinya], свинюка [svinyuka]): Dağınık kişiler hakkında kullanılmaktadır.
6. Köpek (собака [sobaka]): Kötü, zalim, kindar insanlar için kullanılan bir hitaptır.
7. Aslan (лев [lev]): Çok cesur, korkusuz insanlar için kullanılır.
8. Erkek kuğu (лебідь [lebid’]) - erkek kuğucuk (лебедик [lebedık]): Erkeğe şefkatli hitap şeklidir.
9. Kurt (вовк [vovk]): Birçok şey görmüş, deneyimli insanlar için kullanılmaktadır.
10. Bağırsak kurdu (глистюк, глистяк [hlistük, hlistyak]): Sefil, aşağılık, görünüşü ve huyu itibarıyla bir solucana benzeyen insanlar için hitap olarak kullanılır (Busel, 2005, s. 245).
11. Erkek şahin (сокіл [sokil]) - Erkek şahincik (соколик [sokolık]) hitabı, hem erkekler için hem atlara yönelik sevgi hitabı olarak kullanılmaktadır.

Boğa (бук [bık]) ve yaban domuzunun (кабан [kaban]) iri cüsseli ve kütlece ağır, aynı zamanda tahammülsüz ve saldırgan olmaları nedeniyle bu iki imge erkeklere yönelik hitaplarda kullanılabilir. Bir Ukrayna halk şarkısında erkekler, boğa ile ilişkilendirilmektedir.

Gritsko dikilir, bir boğa gibi, bir boğa gibi... Yanı başında da bir mantar serin serin — Marusya durur, bir inek gibi, bir inek gibi. (“Стоїть Грицько, як бук, як бук... А коло його печериця - Стоїть Маруся, як телиця” [stoyit’ Hritsko, yak bık yak bık...a kolo yoho peçeritsâ stoyit’ Marusâ yak telitsâ]) (Hubernachuk, 2005, s. 89).

¹ Ukrayna dilinde ведмідь (ayı) kelimesi gramatikal açıdan ünsüz harf ile bittiği için erkek cinsiyet grubu kelimelerinde yer aldığı için yalnızca erkekler için kullanılmaktadır. Ukraynaca ведмедуця (dişi ayı) kelimesi ünlü harf ile bittiği için kadınlar için kullanılabilir, ancak ведмідь kelimesinin taşıdığı anlama sahip değildir.

Boğa kelimesi, yalın hâlinde hitaplarda olumsuz özellikler taşımasına rağmen küçültme eki aldığı *boğacık* (бичок [bıçok]) hâli ile küçüklük ve şirinliği ifade etmektedir. Bu, yalın hâlinde olumsuz anlam taşıyan bütün hayvanlar için geçerlidir: yaban domuzu (кабан [kaban]) - yaban domuzcuk (кабанець [kabanets']/ кабанчик [kabançık]), eşek (осел [osel]) - eşekçik (ослик [oslık]), koç (баран [baran]) - koççuk (баранець [baranets']/ баранчик [barançık]) hayvanları, aptallık, gerizekalılık, kısacası anlatılan bir şeyi inatla anlamak istemeyen ya da düşünme kabiliyeti düşük olan erkekler için kullanılabilir. Erkek keçi (козел [kozel]) günah ve suçları haksız yere kendisine yüklenen keçi, çalışmamızın konusu olan her iki dilde de *günah keçisi* (Козел відпущення [kozel vidpuşçenya]) şeklinde geçmektedir (Busel, 2005, s. 551). Buradan yola çıkarak hitaplarda da olumsuz bir anlama sahip olduğu söylenebilmektedir. Ukraynaca kaba bir ifade olan “Seni gidi keçi! (Ах ти ж козел! [ah tı j kozel])” ifadesine Türkçede daha sağlıklı bir anlam kazandırmak için “*Seni gidi öküz!*” şeklinde tercüme etmek daha doğru olacaktır.

Erkekler için kullanılan ve olumsuz anlam taşıyan hayvan adları aşağıdaki gibidir:

1. Koç (баран [baran]) - koççuk (баранець [baranets']/баранчик [barançık]): Akılsız, zayıf iradeli insanlar için kullanılır.
2. Böcek (жук [juk]): Hilekâr, kurnaz insanlar için kullanılır.
3. Eşek (віслюк [vislük], осел [osel]): Akılsız, inatçı bir insan, birine körü körüne itaat eden ve hizmet eden kişi hakkında kullanılır.
4. Çalı horozu (глухар [hluhar]): Konuşma dilinde sağır biri için ya da kendisine hitap ederken kullanılır.
5. Ağaçkakan (дятел [diyatel]): Israrcı, bıktırıcı insan hakkında kullanılır.

Gramatikal açıdan bu hayvan adları da kadınlar için kullanılmaz; sahip oldukları olumsuz anlam, bazı istisnalar dışında, yalnızca erkekler için kullanılmaktadır. İstinaya bir örnek *yılan* (змії [zmiy]) kötü, sinsi insan ya da kızgın bir düşman için kullanılan hitaptır (Busel, 2005, s. 466). Bu hayvan adı, erkekler için “(змії [zmiy])” şeklinde kullanılırken kadınlar için *yılan* (змія [zmiya]/зміюка [zmiyuka]) şeklinde kullanılmaktadır. Bu örneklerdeki hayvan adına hem eril hem dişil şekli için olumsuz anlam yüklenmiştir.

Bazı kelimelerin eril ve dişil şekilleri için kelime kökleri bambaşka olmaktadır. Örnek olarak *koç* (баран [baran]); akılsız, zayıf iradeli insan ve *koyun* (вівця [vivtsiya] /овечка [ovečka]); boyun eğen, çekingen insan için kullanılan hitaplardır. Dünyanın birçok toplumunda alışlagelen bir anlayışa -kadınların çoğu zaman, erkeklere göre daha güçsüz olduklarına- dayanarak kadınlar için hitaplarda genellikle küçük, tatlı, yumuşak ve gücü az olan hayvanlar kullanılmaktadır. Onlarca halk şarkısında yer alan *kumru* (горлиця [horlıtsiya]) - *kumrucuk* (горличка [horlıčka]) (Busel, 2005, s. 254), Ukrayna kültüründe farklı göndermelere sahiptir: Hem genel olarak anne kavramını hem de hüznü bir

anneyi simgeler. Aynı zamanda da şefkatli bir sevgiliyi (kızı, kadını) ifade etmenin yanı sıra temiz, saf bir aşkı ve aşık olanların sadakatini ifade ederek kadına yönelik hitaplarda yer alır. *Güvercin* (голуб [holub]) - *erkek güvercincik* (голубець [holubets]) hitabı da *kumru* ile aynı derecede temizliği, sevgiyi ifade eden ve onu gökyüzüne taşıyan bu iki kuş, hem sevgililer arasında bir hitap ismi olarak hem de halk şiirlerinde anne, abla, kız kardeş ve ağabey, erkek için de kullanılır. Ukrayna kültüründe aşkın ve sevginin saflık ve temizliğini, sadakatini dile getirmeye yardımcı olan bu kuşların hitaplarda özel yeri vardır.

Aşağıda yer alan örneklerden Ukraynacada kadınların şefkat ve sevgisini vurgulamak için kullanılan hayvan adları arasında başta *dişi kuş* (пташка [ptaška]) sözcüğü olmak üzere çok sayıda kuş adının geçtiği görülmektedir: *dişi kuğu* (лебідка [lebidka]) / *küçük, sevimli dişi kuğu* (лебідонька [lebidonka]/ лебедонька [lebedonka]), *dişi şahin* (соколиця [sokolitsiya]), *baykuş* (сова [sova]) - *baykuşçuk* (совонька [sovon'ka]), *sığırcık* (синиця [sınıtsiya]) - *sığırcıkçık* (синичка [sınıčka]), *guguk kuşu* (зозуля [zozulya]) - *gugukçuk* (зозулечка [zozulečka]). Ukraynaca halk şiirlerinde kız veya kadına şefkat dolu bir hitap olarak kabul edilen *dişi grus kuşu* (журавка [juravka]) kullanılırken sevgi ve şefkat anlamını daha da pekiştirmek için “dişi grusçuk” (журавочка [juravočka]) şekli tercih edilmektedir. Erkeklerle hitaben kullanılan *erkek grus kuşu* (журавель [juravel]), Ukrayna kültüründe vatana sadakati, hüznü ve uzakta olan bir hayali simgelemektedir (Mekh, 2015, s. 266).

Ukrayna dilinde kadınlar için hitaplarda kullanılan ve olumsuz bir anlama sahip hayvan adları arasında *yılan*, *karga*, *koyun* ve *inek* vardır. *Karga* (ворона [vorona]) dikkatsiz, dalgın, sakar biri için söylenir. Başlıklı *karga* (рава [gava]) da dikkatsiz, miskin, önemli bir fırsatı kaçıran birine söylenen hitaptır. Türkçedeki *karga* kelimesi, Ukraynacaya alıntı kelime olarak geçmiş olup konuşma dilinde insanlar hakkında konuşurken bambaşka bir anlama sahiptir. *Карга* [karga]; söylenen, sürekli kızan, yaşlı ve çirkin bir kadın, cadıdan bahsetmek için kullanılmaktadır. Bir kadına Ukraynaca “karga” (карга) denildiği zaman kadının karakterinin berbat, çekilmez biri olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bu kelime, yaşlı (стапа) kelimesiyle birlikte insanın karakteri, davranışları büyük bir ihtimalle yaşlı olmasından kaynaklandığını vurgulamak için kullanılmaktadır. *İnek* (корова [korova]); sakar, şişman ve aptal bir kadın anlamına gelmektedir (Busel, 2005, s. 576).

3.1. Ukraynacada Gramer Açısından Yalnızca Hayvan Yavruları için Kullanılan Küçültme Eklerini Alan Hayvan Adları

Ukraynacada bütün yavru hayvan adları nötr grubuna girdiğinden dolayı hitaplarda hem erkekler hem kadınlar için söylenilebilmektedir. Örneğin, *civciv* (курча [kurça]), *civcivcik* (курчатко [kurçatko]) hitabının sözlük anlamı “saf, genç kız için hitap şekli” olup erkek çocuklar için de kullanılabilir. Ancak bir erkek çocuğa *civcivcik* hitabı, onun saflığını değil, yaşça küçük olduğunu vurgulayacaktır.

Maymun (мавна [mavpa]), “çirkin insan” anlamına geldiği hâlde birine “yavru maymun” (мавпеня [mavpenya]) diye hitap etmek ona şirin ve tatlı diye hitap etmektir.

Yani bu şekilde bir kullanım, kelimenin yalın halindeki olumsuz anlamını ortadan kaldırmaktadır. “yavru maymuncuk” (*мавленнямко* [mavpenyatko]) kelimesi kullanılırsa kelimenin olumlu anlamı daha da artmaktadır. Bu durum Ukraynadaki tüm hayvan yavru adları için geçerli olmaktadır: *tilki yavrusu* (*лисеня* [lisenya]) kelimesinin küçüklük ve sevimliliği vurgulamak için küçük *tilki yavrucuk* (*лисенятко* [lisenyatko]) hitabı kullanılabilir. Ukraynaca -enya, -yatko (-еня, -ятко) küçültme eklerini alan yavru hayvan adları, nötr gruba dâhil olduğundan dolayı hem kadın hem erkek için kullanılabilir. Örneğin “Sen benim küçük tilkiciğimsin!” (*Ти моє лисенятко!* [tɪ moye lisenyatko]). Aynı şekilde küçültme eki aldıktan sonra olumsuz anlamını kısmen yitiren hayvan yavruları isimleri arasında domuz (*поросся* [porosya]) - küçük domuzcuk (*поросятко* [porosyatko]), kurtçuk (*вовчик* [vovçik]) - kurt yavrusu (*вовченя* [vovçenya]), yavru kurtçuk (*вовченятко* [vovçenyatko]) vardır. Bununla beraber bir hayvan yavrusundan bahsedildiği zaman sevimli, küçük, sevecen bir şey akla gelmesine rağmen hayvanın taşıdığı özellikler de söz konusu olmaktadır. Sıçan (*пацюк* [patsük]) hitabı gibi “sıçan yavrusu” (*пацючення* [patsüçenya]) da aynı şekilde olumsuz bir anlama sahip olup sinsiliği ifade etmekte ve sinsi, korkak insanlar için kullanılmaktadır (Busel, 2005, s. 985). Birine “*Seni gidi küçük sıçancık!*” (*Ах ти ж мале пацючення!* [ah tɪ j male patsüçenya]) şeklinde bir hitap kullanıldığında zihinde *sıçan*; pislik içinde yaşayan, çevresine zarar veren bir hayvan olarak canlanmaktadır. Bir şeyin küçük olması ondan zarar gelmeyeceği veya hep sevimli olduğu anlamına gelmemektedir. Hitaplarda hayvan yavrularının adları kullanılarak bir kişiye karşı duyulan hoşnutsuzluk, kaba bir biçimde ifade edilmektedir. Dünyanın hemen hemen her kültüründe yılan kötülük, sinsilik gibi olumsuz özellikler ile anılmaktadır. Hitaplarda da bu hayvan kızgın, sinsi genç bir insan için kullanılmaktadır: küçük engerek yavrusu (*гадючення* [haduchenya], *гадя* [hadiya]).

4. Ukraynada Hitaplarda Geçen Hayvan Adlarının Tasnifi

Ukraynada hitaplarda geçen hayvanların tasnifini şu şekilde yapmak mümkündür:

1. Fiziksel özellik: inek (*корова* [korova]), bağırsak kurdu (*глистюк, глистяк* [hlistük, hlistiyak]), çalı horozu (*глухар* [hluhar]), maymun (*мавна* [mavpa]), boğa (*бук* [bık]), yaban domuzu (*кабан* [kaban]).
2. Güç ile ilgili olanlar: boğa (*бук* [bık]), yaban domuzu (*кабан* [kaban]).
3. Sakarlık ve dikkatsizlik: kaplumbağa (*черепаха* [çerepaha]), ayı (*ведмідь* [vedmid’]), karga (*ворона* [vorona]) / başlıklı karga (*гава* [gava]), inek (*корова* [korova]).
4. Kabalık ve aşağılama: hayvan (*тварина* [tvarina]), inek (*корова* [korova]), eşek (*віслиук, осел* [vislük, osel]), koç (*баран* [baran]), ağaçkakan (*дятел* [diatel]).
5. Hilekârlık ve kurnazlık: yılan (*змій* [zmiy]/ *змія* [zmiya]/ *зміюка* [zmiyuka]), küçük engerek yavrusu (*гадючення* [hadüçenya]/ *гадя* [hadiya]), böcek (*жук* [juk]), erkek tilki (*лис* [lis]).

6. Karakter ve davranış: hayvan (*тварина* [tvarına]), kuzu (*ягня* [yahniya]), koyun, koyuncuk (*вівця* [vivtsiya]/ *овечка* [oveçka]), aslan (*лев* [lev]), kurt (*вовк* [vovk]), arı (*бджола* [bcola]), civciv (*курча* [kurça]) / civcivcik (*курчатко* [kurçatko]), dişi kuğu (*лебідка* [lebidka]), ağaçkakan (*дятел* [diatel]), köpek (*собака* [sobaka]).
7. Temizlik ile ilgili olanlar: domuz (*свиня* [svinya], *свинюка* [svinyuka]).
8. Kaba hitaplar: koç (*баран* [baran]), ağaçkakan (*дятел* [diatel]).

Tilki (*лис* [lis]), karga (*ворона* [vorona]) gibi Ukraynaca hayvan adlarının çoğu yalın hâlde iken olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz Ukraynaca küçültme eklerini alarak şirinlik ve sevimlilik anlamlarını kazanır: tilki (*лис* [lis]) - yavru tilki (*лисеня* [lisenya]), karga (*ворона* [vorona]) - yavru karga (*вороненя* [voronenya]) arslan (*лев* [lev]) - arslan yavrusu (*левеня* [levenya]) / yavru aslancık (*левенятко* [levenyatko]), yaban domuzu (*кабан* [kaban]) - yaban domuzcuk (*кабанець* [kabanets], *кабанчик* [kabançik]).

5. Türkçe ve Ukraynacada Hitaplarda Kullanılan Hayvan Adlarının Karşılaştırılması

5.1. Türkçe ve Ukraynacada Hitaplarda Olumlu Anlama Sahip Hayvan Adları

Türkçede olumlu bir anlama sahip olan ve seslenmelerde kullanılan hayvan adları şunlardır: *kelebek, koç, tavşan, kuzu, piliç* ve *yağmur kuşu* (Özkan Kurt, 2022, s. 282). Özkan Kurt'a göre kadınlar, çoğu zaman görünüm ve güç olarak erkeklere nazaran daha zayıf olmalarından ötürü küçük hayvanlar ile ilişkilendirilmektedir. Kurtun metaforik anlamının ise bilgelik olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber kadınların duygu durumu değişikliğini vurgulayan bu kalemin ile “kuş, bildircin, bülbül gibi kuşlar, sığırcık, akrep, arı, balık, bildircin, bülbül, horoz, kedi, kurt, kuş, sinek, solucan, şahin, tilki” gibi bazı hayvanların nötr değer taşıdığını belirtmektedir. Olumsuz değere sahip hayvan adları ise “inek, eşek, kaz (bir şeyi anlamayan), domuz, köpek (yalancı), manda, at (dış görünümü beğenilmeyen insanlar için), koç, leş kargası, timsah, yılan, ayı, horoz, piliç, serçe, sinek, baykuş” gibi hayvanlardır ve bunlar istenmeyen birini temsil etmektedir. Araştırmacı, *devenin* metaforik anlamının erkeklerin dış görünüşü ile ilgili olduğunu ifade etmektedir (Özkan Kurt 2022, s. 282).

Türkçede *böceğim* ifadesi, eşler ya da sevgililer arasında duygusal yakınlığı yansıtan bir seslenme biçimi olarak çeşitli bağlamlarda tercih edilmekte; bu tür kullanımların anlamı, konuşma içindeki yeri ve bağlamsal koşullara göre belirginlik kazanmaktadır (Alkan Ataman, 2023, s. 36). Özer ve Akcan'a göre *böcek* kelimesi güç ile ilgili hitaplarda yer almaktadır (2022, s. 245). Bununla beraber Türkçede sevgiyi nitelemek için iyelik eki ve aşk kelimesi ile beraber *aşk böceğim, böceğim* şeklinde kullanılan böcek kelimesi, Ukraynacada kurnaz insanı nitelemektedir: böcek (*жук* [juk]). Türk dilinde olumsuz anlamda kullanılan ifade ise *b.k böceğidir*. Ukraynacada ise böcek (*комаха* [komaha]) - böcekçik (*комашка* [komaşka]) kelimesi, olumlu bir anlama sahiptir ve sevgiyi ve bir şeyin küçüklüğünü ifade etmektedir. Örneğin; Ukraynaca *böceğim* (*моя комашка* [moja komaşka]) ve daha yoğun bir sevgi ifadesi taşıyan *benim böcekçiğim* (*моя комашечка*

[moya komaşeçka]] şeklindeki seslenme biçimleri, dilde var olmakla birlikte ağırlıklı olarak annelerin yeni doğmuş bebeklerine yönelik şefkatli hitapları olarak kullanılmaktadır. Türkçede olduğu gibi Ukraynada da *aslan* (лев [lev]) kelimesi, cesaret ve korkusuzluğu ifade ederek hitaplarda sık sık rastlanmakta olup bu kelimenin küçültme eki almış hâli de mevcuttur: *aslan yavrusu* (левеня [levenya]). Aynı şekilde kedigillerden olan kaplan (*музр* [tıhr]) ve dişi kaplan (*музриця* [tıhrıtsiya]) da her iki dilde olumlu bir anlam taşımaktadır (Mekh, 2015, s. 430).

Nuriye Özer ve İbe Akcan, Türk dilinde ineğin sadece insanın karakteri ile ilgili bir hitap olduğunu aktarmaktadır (2022, s. 245). Ancak Ukraynada *inek* (корова [korova]), kadının dış görünüşüyle ilgili olumsuz anlam içeren bir hitap olarak karşımıza çıkar. İnek, bir hitap olarak Ukraynada erkekler için kullanılmamaktadır. Ukraynada olumsuz anlama sahip diğer hayvanlar arasında *çalı horozu* (злухар [hluhar]), *ağaçkakan* (дятел [diatel]), *erkek tilki* (лuc [lıs]), *dişi tilki* (лucиця [lısıtsiya]) de yer alır (Mekh, 2015, s. 444).

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte İstanbul'un gündelik yaşamında "Arslanım" hitabı, paşalar ve üst statüdeki kişiler tarafından maiyetlerindeki bireyleri (zabit, nefer, uşak, çırak vb.) hizmete teşvik amacıyla kullanılmıştır. Zamanla bu ifade, sevgi dolu bir hitap özelliğini yitirerek, daha çok toplumsal hiyerarşide alt konumda yer alanlara yönelik, adı bilinmeyen muhataplara yöneltilen motive edici bir hitap şekline dönüşmüştür (Alkan Ataman, 2023, s. 44). Yakınlık bildiren ifadeler Özer ve Akcan'a göre şu şekildedir: *arslanım*, *arslan*, *arslan parçası*, *aslan*, *kaplan*, *kaplanım*, *kartal*, *kartalım*, *koç*. Kadının kocası için kullandığı ifade: *Kaplanım!* (Мій музр! [miy tıhr]). Erkeğin ise karısı için *Dişi kaplanım!* (Моя музриця! [moya tıhrıtsiya]) ifadeleri aralarındaki yakınlığını vurgulamaktadır.

Türkçe ve Ukraynada yakınlık bildiren hitaplar arasında: *arslan*, *kaplan*, *koç* ve *kartal* vardır. Ukraynada da kedigillerden *kaplan* (тигр[tıhr]) ve *aslan* (лев[lev]) yakınlık bildiren gruba girmektedir ancak Türkçedeki gibi kullanım şekli değişiklik göstermektedir. Çoğu zaman adı geçen hayvanlar, eşlerin birbirine olan yakınlığını bildirmek için tercih edilmektedir.

5.2. Hem Türkçe hem Ukraynada Aynı Anlama Sahip Hayvan Adları

Türkçede *bülbül*, iyelik eki alırken (*bülbülüm*) bir yakınlığı ifade ederek insan sesinin güzel olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Ukraynada da *bülbül* (соловей [solovey]), *bülbülcük* (соловейко [soloveyko]), *bülbül yavrusu* (солов'я [solovya], солов'ятко [solovyatko]) sesi güzel insanlar için hem yalın hâliyle erkek hem küçültme eki almış şekliyle (Busel 2005, s. 1354) kullanılır.

Türkçede "can kuşum" gibi ifadeler, hem kadınlar hem erkekler için kullanılırken (Özer ve Akcan, 2022, s. 245), Ukraynada kuş yavrusu anlamına gelen *пташа* [ptaşa], *пташеня* [ptaşenya] ve *пташенятко* [ptaşenyatko] kelimeleri, küçüklük ve sevimlilik vurgusu nedeniyle özellikle çocuklara ve kadınlara yönelik hitaplarda tercih edilmektedir.

Bu ifadeler, annelerin çocuklarına hitaplarında da yaygındır. Bülbül, kuş, ördek, kartal gibi kuş adları her iki dilde de bulunmakla birlikte Ukraynacada hitap olarak kuş adlarının Türkçeye kıyasla daha sık kullanıldığı görülmektedir.

5.3. Hem Türkçe hem Ukraynacada olup Anlam Açısından Farklılık Gösteren Hayvan Adları

Türkçede kişilerin birbirine *ko * veya *ko um* kelimeleriyle hitap etmesi bir samimiyet göstergesidir. Ukrayna dilinde ise birine *ko * (*баран* [baran]) diye hitap edildiğı zaman insanın akıl yetersizliğine dikkat çekilmektedir. Ukraynaca *ko * (*баран* [baran]) kelimesinin taşıdığı olumsuz anlam ile Türkçedeki karakteri niteleyen *manda*, *sığır*, * k z* gibi hayvan isimlerinin taşıdığı olumsuz anlamlar birbirine yakınlık göstermektedir.

Ukraynacada *koyun* (*вівця* [vivtsiya]/ *овечка* [ove ka]) ve *kuzu* (*ягня* [yahniya]) kelimeleri; uysallık, savunmasızlık ve boyun e me gibi özellikleri nedeniyle kadınlara yönelik hitaplarda kullanılmakta, ancak genellikle olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Ukraynacada küçültme ekiyle kullanılan *kuzucuk* (*овечечка* [ove e ka]) ifadesi ise olumsuz  a ırışımını yitirerek sevgi ve sevimlilik anlamı kazanmaktadır.  zkan Kurt (2022) Türkçede *kuzum* ifadesinin olumlu bir hitap olduğu halde *süt kuzusu* ifadesinin olumsuz anlam taşıdığına dikkat çekmektedir.

Karga (*ворона* [vorona]) ve *ayı* (*ведмідь* [vedmid']) kelimeleri, Ukraynacada sakarlık anlamını taşımaktadır. Ancak *ayı yavrusu* (*ведмеденя* [vedmedenya]) ve *karga yavrusu* - *yavru kargacık* (*вороненя* [voronenyatko]) kelimeleri günlük konuşmalarda sık sık kullanılmakta ve olumlu bir anlam taşımaktadır. Türkçede *ayı* hitabı karakter ve güce vurguyla kişinin kabalı ını ifade etmektedir. *Ayı* kelimesine ek olarak *ayı bo an* tabiri de benzer bir şekilde güçlü insanları ifade etmek için kullanılmaktadır. Ukraynacada birine *ayı* (*ведмідь* [vedmid']) şeklinde hitap edildi indeyse kişinin sakarlığını vurgulamaktadır.

5.4. Her İki Dilde de Olumsuz Anlam Taşıyan Hayvan İsimleri

Birçok dilde olduğu gibi Türkçe ve Ukraynacada da hayvan (*тварина*[tvarına]) kelimesi olumsuz bir anlama sahiptir. Bize göre bu durum, insanların hayvanlar ile i  içe yaşadığı süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. İnsan, gündelik yaşamının içinde yer alan hayvanların, i  d ye dayalı olumsuz davranışlarını, tepkilerini ve hareketlerini gözlemlemiş ve etkileşimde bulundukları diğer insanların olumsuz davranışlarıyla hayvanların bu i  d sel olumsuz davranışlarını birbirine ba daştırarak “hayvan” s zc  n  olumsuz bir anlam içeren genel bir hitap olarak kullanmıştır. Türkçede hayvan kelimesinin yanı sıra *hayvan eti yemiş*, *hayvan oğlu hayvan/hayvanat*, *hayvan herif* gibi ifadeler de hayvan hitabının olumsuz anlamını daha da güçlendirmektedir.

Türkçede *domuz*, İslam dininde bu hayvanının etinin haram sayılmasından ve hayvanın pislik içinde yaşamasından dolayı olumsuz bir anlam taşımaktadır. Ukrayna kültüründe din ve gelenek farkı olmasına ve Ukrayna mutfağında yer almasına rağmen domuz; tıpkı Türkçedeki mecazi anlamı gibi pislik, da mıklık, a   zl l k ve g nahk r alışkanlıkların simgelemektedir (Mekh, 2015, s. 714). Bir Şeye layık olmayan insanın

imajı da *domuz* üzerinden dile getirilmektedir: Sürekli toprak ve pislik içinde yaşadıkları için domuza iyi bir şey verdiğimiz takdirde bunu yine kirletir, toprağa gömmeye çalışır. Hitaplarda *domuz*, birinin dağınıklığını ifade edip olumsuz bir anlamda kullanılmaktadır: *domuz* (свиня [svinya], свинюка [svinyuka]). Bir Ukrayna öyküsünde² bu durum şu şekilde anlatılmıştır: “İncilerin varsa aklında olsun domuzların önüne onları dökmeyesin.” (Коли ти маєш Перли, То й розум май і перед Свинями не розсипай [kolı tı mayeş perlı to y rozum may i pered svinyami ne rozsıpay]). Herhangi bir insana inatla kulak vermek istemediği şeyleri anlatma çabasında bulunduğumuz takdirde karşımızdaki insan buna değmiyorsa çabalarımız da boşa gidecektir. Dünyanın hemen hemen her dilinde yavaşlığı ile bilinen *kaplumbağa* (чепенaxa [çerepaha]) Ukraynada olumsuz bir anlama sahiptir; sakar ve yavaş hareket eden insanlar için kullanılmaktadır. Türk dilinde ise Özer ve Akcan (2022), *kaplumbağanın* inanç ile ilgili hitaplar bölümünde yer aldığını belirtmekte ve yokluk, zıtlık ifade eden “-sız eki” içerip *Allahsız tosbağa* örneğini vermektedir.

Maymun hem Türkçe hem Ukraynada (мавна [mavpa]) olumlu bir anlamda kullanılmaz; ancak Ukraynada küçüklük eki aldığı zaman küçük maymun, küçük sevimli maymun (мавпеня [mavpenya], мавпенятко [mavpenyatko]) şeklinde olumlu bir anlam kazanmaktadır.

Türkçede kişinin yeterli zekaya sahip olmadığını dile getirmek için *eşek/ katır, kaz* gibi kelimeler kullanılmaktadır. Ukraynada ise *koyun, koç* (баран [baran]), *eşek* (віслюк [vislük], осел [osel]) ifadeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Ukrayna kültüründe koyun (баран [baran]) akılsız, zayıf iradeli, inatçı bir insanı ifade etmektedir (Mekh, 2015, s. 31). Adı geçen hayvan inatçılığın da simgesi olarak kabul edilmektedir: Koyun gibi aptal (Дурний як баран [durniy yak baran]).

Türkçe hitaplarda *eşeğin* olumsuz anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Çoğu zaman belirtisiz isim tamlamasının içinde (*eşek oğlu eşek, eşek sıpası, eşsoğlusu, eşek dölü, eşek sıpası*) yer alan *eşeğin* aptal bir hayvan olduğu düşünüldüğü için “*eşek kafalı*” hitabı ön plana çıkmaktadır. *Eşek* (віслюк [vislük], осел [osel]) akılsız, inatçı bir insan anlamında / birine körü körüne itaat eden ve hizmet eden kişi hakkında kullanılır. Yukarıdaki örneklerden de gördüğümüz gibi, Ukrayna dilinde yalın halinde iken olumsuz bir anlam taşımasına rağmen küçültme eki alarak küçüklüğü ve şirinliği ile ön plana çıkan hayvan adları vardır, eşek de istisna değildir. *Eşekçik* (ослук [oslık]) şeklinde yalın haldeyken sahip olduğu olumsuz anlamını kaybetmektedir.

Baharın habercisi, verimliliğin simgesi ve Hristiyanlıkta kutsal bir hayvan olarak kabul edilen *arı*, hitap sözcüğü olarak da karşımıza çıkmaktadır: *arı* (бджола [bcola]) - arıcık (бджілка [bcilka]/ бджілонька [bcilon'ka]) çalışkan insanlar için bir hitap olarak kullanılır (Mekh, 2015, s. 48). Türkçede *arı*, hitaplarda “*arı gibi çalışmak*” deyimini şeklinde

² Leonid Hlibov “Perly i Svynty” 1892-1893

kullanılmaktadır, aynı deyimın Ukraynaca birebir karşılığı mevcuttur: Працювати як бджола [pratsüvatı yak bcöla].

Türkçede, kişilerin fiziksel özelliklerine yönelik olumsuz çağrışımlar yapan kelimeler arasında *horoz*, *at* ve *maymun* gibi ifadeler yer alırken Ukraynacada *inek* ve *maymun* hitaplarına ek olarak *çalı horozu* (sağırılık), *yaban domuzu* (şişmanlık) ve *boğa* (Türkçedeki *öküz* hitabı gibi iri yarılık ve kabalık belirtir) hitaplarının da kullanıldığı görülmektedir. Ukraynaca *kuzu*, *koyun*, *aslan*, *arı*, *civciv*, *dişi kuğu*, *ağaçkakan* gibi hayvanlar karakter grubunda yer alırken Türkçe hitaplarda karakter grubuna dahil olan *ayı*, *dana*, *hayvan eti yemiş*, *hayvan herif*, *it*, *katır*, *kunduz*, *öküz*, *sığır* gibi hayvanlar Ukraynacada karakter grubundaki hitaplar arasında yer almaz. Her iki dilde de bu gruba dahil olan hayvanın *kurt* olduğunu görmekteyiz.

Türk dilinde birine *hayvan eti yemiş*; *hayvan herif*; *it*; *katır*, *öküz* ya da *sığır* şeklinde hitap etmenin karşısındaki insana olumsuz bir etki yarattığı gibi, "Ukraynacada bir kişiye "hayvan" (*тварина* [tvarına]), "kuzu" (*ягня* [yahnya]), "ağaçkakan" (*дятел* [diatel]) veya "köpek" (*собака* [sobaka]) gibi hayvan isimleriyle hitap etmek, genellikle olumsuz çağrışımlar yaratır ve kaba ya da aşağılayıcı olarak algılanır. Buna karşın Ukraynaca şu hayvan adları hitaplarda insan karakterinin iyi yönlerine ışık tutmaktadır: aslan (*лев* [lev]), arı (*бджола* [bcöla]).

Türk toplumunda önemli bir dinî ritüel olan *kurban*, hayvan adı içermemesine rağmen zihinde kurbanlık hayvanları çağrıştırmaktadır. Keskin, kurban kelimesini "feda edilen unsur aracılığıyla kutsalla bir yakınlık kurma" şeklinde ifade etmektedir (2024, s. 47). Türkçede *kurban*, *can kurban* hitapları sık sık kullanılmaktadır. Ukraynaca hitaplarda *kurban* ifadesi bulunmamasına karşın Hristiyanların kutsal kitabı olan İncil’de koç, günah ve kurbanı sembolize etmektedir. Eski dönemlerde de kurbanlık bir hayvan olarak kabul edilen boğa, İncil’de de bu işlevle yer almıştır. Ancak Ukrayna hitaplarda kullanıldığında *boğanın* kurbanla ilgili bir çağrışımı bulunmamaktadır (Mekh, 2015, s. 31). Dolayısıyla, kurban kavramı Türkçede doğrudan hayvan adı içermese de dinî ve kültürel çağrışımları sayesinde hayvan figürleriyle iç içe geçerken, Ukraynacada bu ilişki daha çok kutsal metinler aracılığıyla dolaylı olarak kurulmaktadır. Ukraynaca arı (*бджола* [bcöla]), güvercin (*голуб* [holub]), boğa (*бук* [bık]), aslan (*лев* [lev]) gibi hayvan adları İncil’de yer alarak Hristiyanlık’ta da önemli bir yere sahiptir.

Özer ve Akcan’a (2022) göre Türkçede insanın güçsüz ya da güçlü olduğunu tanımlayan hitaplar arasında böcek (güçsüz anlamında), camız (güçlü anlamında); Ukraynacada boğa (*бук*[bık]), yaban domuzu (*кабан*[kaban]) yer almaktadır.

Türkçede insan zekâsını betimleyen hitaplar arasında *eşek* (eşek kafalı), *kaz kafalı* vardır. Yılan (*змія* [zmiy]/ *змія* [zmiya]/ *зміюка* [zmiyuka]), küçük engerek yavrusu (*гадюченья* [hadüçenya]/*гадя* [hadiya]), böcek (*жук* [juk]), erkek tilki (*лис* [lıs]) gibi hayvanlar, Ukraynacada ise hilekârlık ve kurnazlık gibi olumsuz karakter özellikleri içeren hitaplardır. Türkçede olumsuz karakter özelliğini ifade eden *sırtlan* da sinsilik, kurnazlık ve hilekarlık ile ön plana çıkmaktadır. Soy ile ilgili olan hitaplar arasında

Ukraynada sadece it oğlu it (с*чуї сун [s.çıy sın]) vardır ve küfür niyetine kullanılmaktadır, soy ile ilgili eşeğin geçtiği hitaplara rastlanmamaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada bambaşka coğrafya, kültür, gelenek ve göreneklere sahip Karadeniz üzerinden komşu, tarih içerisinde hep etkileşimde bulunan iki halkın dilleri olarak Türkçe ve Ukraynadaki hitaplarda hangi hayvan adlarının kullanıldığı incelendi. Coğrafi ve kültürel farklılıklar kendini hitap üzerinden de belli etmektedir. Hitap biçimleri kültürel bağlamda incelendiğinde Türk dilinde birine *Koçum!* şeklinde hitap etmek olumlu bir etki yaratırken Ukraynada birine “*koç* (баран [baran])” hitabı olumsuz bir anlama sahiptir.

Ukraynada hitaplarda *dişi kuğu* (лебідка [lebidka]), *gugukçuk* (зозуля [zozulya]/зозуличка [zozulečka]) gibi pek çok kuş adı, kadınlara yönelik hitap biçimleri arasında yer almakta ve bu durum, kuş adlarının kadın imgesiyle ilişkilendirildiği zengin bir halk anlatı geleneğine işaret etmektedir. Türkçe hitaplarda kuş türlerinin kullanılmasına sıkça rastlanmaması bu iki dilin kültürel açıdan farklılıklarına bir örnek teşkil etmektedir. Türkçe ve Ukraynada hitap biçimleri arasındaki diğer farklılık ise Türkçe “aslanım” ve “kaplanım” şeklindeki hitapların (özellikle samimi ya da destekleyici bir bağlamda) herhangi iki kişi arasında kullanılması normal bir durum iken Ukraynada bu iki mecaz ancak bir kadının kocasına yöneltebileceği türden hitaplardır.

Türkçe *can kurban*, *kurban* gibi dini ifadeler içeren hitapların Ukraynada karşılığı bulunmamaktadır. Türkçede hitaplarda belirtisiz isim tamlaması (*eşek sıpası*, *eşek dölü*), isimden sıfat yapan -lı eki (*kaz kafalı*, *at ağızlı*, *bitli*) gibi gramer unsurlarının hitaplarda yer aldığı görülmektedir. Ukraynada, çekimsel (flektif) bir dil yapısına sahip olduğundan Türkçedeki bu tür kelime yapılarının doğrudan karşılığı bulunmamaktadır. Ukrayna dilinde hayvan yavru adları da hitaplarda sık sık kullanılmaktadır. Örneğin; maymun yavrusu (мавлення [mavpenya]), tavşan yavrusu (зайчення [zayçenya]) v.d. Ayrıca Ukraynada hayvan adlarının yalın hâline getirilen ve yavru ya da canlı varlıkları ifade eden nötr -en(ya) (-ен(я)) eki içeren kelimeler, zaten küçüklük ve sevimlilik anlamı taşıırken, ör. *tavşancık* (зайченнятко [zayçenyatko]) buna ek olarak anlamlarını daha da pekiştiren -tko, toçko (-тко, -точко) eklerini de alabilmektedir, örneğin *tavşancık* (зайченняточко [zayçenyatoçko]). Türkçede bu tür ikinci dereceden küçültme eklerine rastlanmamaktadır.

Kaynakça

Alkan Ataman, H. (2023). *Geçmişten Günümüze Türkiye Türkçesinde Hitaplar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Berkeshcuk, I. (2016). Deminutyvy ta augmentatyvy - vyraznyky ukrayinskoho mentalitetu. *Fonolohichni Studiyi*, 14, 20-26.

- Busel, V.T., Vasyleha-Derybas, M.D. ve Dmytriyev, O.V. (2005). *Velyky Tlumachny Slovnyk Suchasnoyi Ukrayinskoyi Movy*. Kyiv, İrpin: VTF Perun.
- Chomsky, N. (2000). *New horizons in the study of language and mind*. New York: Cambridge University Press.
- Dominguez, P. (2006). Animal names used as insults and derogation in Polish and Spanish. *Philologia Hisalensis*, 20, 137-174.
- Durak, N. (2006). *Mesnevide Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefi Değerlendirmesi*. Çanakkale.
- Eren, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Yayın Evi.
- Hubernachuk, S. (2005). *Znaky-Symvoly Trypilskykh Ornamentiv*. Kyiv: Tovarystvo Oriyiv Perunova Rat.
- Karakaş, S. (2014). Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13(2), 463-477.
- Keskin, A. (2024). "Kurban" Olgusunun Terminolojik Çerçevesi, Tanımı ve Tasnifi'. *Avrasya Terim Dergisi*, 12 (2), 47-52.
- Mekh, N. O. (2015). *Kapelyushny N. Entsyklopedychnyi slovnyk symboliv kultury Ukrainy*. Korsun-Shevchenkivsky.
- Manova, S. ve Grestenberger, L. (2023). Diminutives across languages, theoretical frameworks and linguistic domains. *University of Vienna: Austrian Academy of Sciences*.
- Nalçacıgil Çopur, E. (2020). Divan şiirinde aslan metaforu. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (18), 285-302.
- Oliynyk, O. (2007). *Hramatyka Ukrayinskoyi Movy*. Kyiv.
- Özer, N. ve Akcan, P. (2022). Türkçede Hitap İfadeleri: Anlam ve Sözcük Türü Temelinde Bir Ulamlama. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7 (1), 382-407.
- Özer, N. ve Akcan, P. (2022). Türkçe Olumsuz Hitap Dizgesi. *Turkish Studies Language*, 17(3).
- Özkan Kurt, F. (2022). Türkçede Hayvan Adlarının Metaforik Kullanımları. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 273- 294.
- Redhouse, J. W. (1880). *Redhouse's Turkish Dictionary, In Two Parts, English And Turkish, And Turkish And English*. London: Wyman And Sons, Oriental, Classical, And General Printers.
- Semerenko, H. V. (2020). *Istoriya sufiksal'noho tvorenniya imennykiv iz deminutyvnyh i hipokorystychnym znachennyamy v ukrayins'kiy movi*. Kyiv: TOV Lips LTD.
- Shmelev, D. N. (2002). *O perenosnykh znacheniyah slov. İzbrannyye trudy po russkomu yazyku*. M: Yazyky Slavanskoy Kultury.

Trojanova, T. (2003). *Antropotsentričeskaja metafora v russkom i èstonskom jazykah (na materiale imen sushchestvytelnykh)*. Tartu Ülikooli Kirjastus.

Türkçe Sözlük. (2011). (11. bs1). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yeshchenko, T. (2010). *Semantyko-stylistychni typy metafor: teoretychny aspekt*. Donetsk: Skhidny Vydavnychy Dim, 224-240.

Mısır Arapçasında Organ Adlarıyla Kurulmuş Bazı Deyimler ve Türkçedeki Karşılıkları

Rahma Ibrahim Mohammed ABDULATIF*

Araştırma Makalesi

ÖZET

Deyimler, bir dilin söz varlığını ve kavram zenginliğini yansıtan önemli yapı taşlarıdır. O ifadeler toplumların deneyimlerinden ve kültürel birikimlerinden beslenir. Arapça-Türkçe deyimler üzerine yapılan çalışmaların genellikle klasik Arapçaya odaklandığı ve modern Arap lehçeleriyle alakalı yapılan akademik çalışmaların ise yeterli düzeyde olmadığı görülmüştür. Bu çalışma, Mısır Arapçasında organ adları içeren deyimleri ve Türkçedeki karşılıklarını incelemeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda Mısır Arapçasındaki deyimler üzerine yazılmış kapsamlı ve güncel bir çalışma özelliğine sahip olan 1992’de A. Aziz tarafından yazılmış “*El-Kinayetu'l-‘Ammiyye El-Massriye*” adlı çalışmada yer alan ve içinde organ adları bulunan elli deyim incelenmiştir. Deyimler, yalnızca anlam düzeyinde benzeşenler ve hem anlam hem de ifade düzeyinde benzeşenler olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırılmıştır. Ayrıca, her iki dildeki deyimlerin fiil ile kalıplaşıp kalıplaşmadığı gözlemlenerek değerlendirme yapılması hedeflenmiştir. Mısır Arapçasındaki deyimler orijinal biçimleriyle aktarılmış, sözlük anlamları verilmiş ve Türkçe karşılıkları belirlenmiştir. Türkçe karşılıkların tespitinde Ömer Asım Aksoy’un “*Atasözlere ve Deyimler Sözlüğü*”, Deniz Öztürk’ün “*Türkiye Türkçesinde Anlamca Kaynaşmış-Deyimleşmiş Birleşik Fiiller*” adlı çalışmaları ve Türk Dil Kurumu’nun çevrim içi kaynakları kullanılmıştır. Yalnızca anlam düzeyinde benzeşen otuz dokuz adet deyim tespit edilirken her iki dilde hem anlam hem de ifade düzeyinde benzeşen on bir adet deyim saptanmıştır. Çalışmanın sonucunda iki dile ait deyim varlığının benzerliği ve deyimlerde organ adlarının ne kadar önemli bir yere sahip olduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Deyimler, organ adları, Mısır Arapçası, Türkiye Türkçesi.

*Doktora Öğrencisi, Rahma Ibrahim
Mohammed Abdulatif, Kocaeli
Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-5855-8977
E-posta:
rahmahegazy914@gmail.com

Başvuru Tarihi: 11.01.2025
Kabul Tarihi: 07.05.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Abdulatif, R. İ. M. (2025). “Mısır Arapçasında Organ Adlarıyla Kurulmuş Bazı Deyimler ve Türkçedeki Karşılıkları”, *BUEFD*, 10(1), 161-182.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1618063>

Some Idioms Established with Organ Names in Egyptian Arabic and Their Equivalents in Turkish

Rahma Ibrahim Mohammed ABDULATIF*

Research Article

*PhD Student, Rahma Ibrahim
Mohammed Abdulatif, Kocaeli
Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-5855-8977
E-mail:
rahmahegazy914@gmail.com

Submitted Date: 11.01.2025
Accepted Date: 07.05.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Abdulatif, R. İ. M. (2025).
"Some Idioms Established with
Organ Names in Egyptian Arabic
and Their Equivalents in Turkish",
BUEFD, 10(1), 161-182.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1618063>

ABSTRACT

Idioms are important building blocks that reflect the vocabulary and conceptual richness of a language. These expressions are nourished by the experiences and cultural accumulations of societies. The studies on Arabic-Turkish idioms generally focus on classical Arabic and research on modern Arabic dialects are insufficient. This study aims to examine idioms containing organ names in Egyptian Arabic and their Turkish equivalents. In this regard, a comprehensive and up-to-date study on Egyptian idioms, written by A. Aziz in 1992 and titled *El-Kinayetu'l-'Ammiyye El-Massriye*, was examined. Among the idioms included in this work, fifty idioms containing names of body organs were analyzed. The idioms were classified into two main categories: those that are similar only in meaning and those that are similar in both meaning and wording. Additionally, the study aimed to evaluate the idioms in both languages by observing whether they had become fixed expressions with verbs. Egyptian Arabic idioms were transferred in their original forms, their dictionary meanings were given and their Turkish equivalents were determined. In determining the Turkish equivalents, Ömer Asım Aksoy's "Dictionary of Proverbs and Idioms", Öztürk's "Compound Verbs That Have Fused in Meaning in Turkish" and the online resources of the Turkish Language Association were used. While thirty nine idioms that were not similar in terms of expression but matched each other in terms of meaning were identified, eleven idioms that were exactly equivalent in terms of both meaning and expression were identified in both languages. As a result of the study, the similarity between the idioms of the two languages and the importance of organ names in idioms have been demonstrated.

Keywords: İdioms, organ names, Egyptian Arabic, Turkish.

Giriş

Deyimler, yalnızca konuşma dilinin bir unsuru değil, aynı zamanda edebiyat, medya ve günlük iletişime anlam ve estetik katan birer ifade aracıdır. Bu ifadeler, anlatımı güçlendiren, cümlelere derinlik ve renk kazandıran yapılar olarak dilin zenginliğini ve bir toplumun kültürel dokusunu yansıtmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurularak iki farklı dildeki deyimlerin anlam ve kullanım alanlarının incelenmesi, iki farklı halkın kültürel ve düşünsel yakınlığını anlamamıza imkân sağlayabilmektedir.

Mısır'daki Türk varlığı 9. yüzyılda Tolunoğulları (868-905) ile başlamış, 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in 1517 tarihli seferiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Mısır'ın Osmanlı Devleti'nin yönetiminde bulunduğu bu dönemde, İslâm medeniyetinin ortak paydasında buluşan bu iki halk, artık idarî, malî, sosyal ve askerî alanlarda da birlikteliğe kavuşmuştur. Mısır'a göç eden Türkler beraberlerinde âdet, gelenek ve göreneklerini de getirmişlerdir. Zamanla akrabalık bağları ve toplumsal etkileşimler aracılığıyla yerel halk ile daha derin bir bütünleşme sürecine girmişlerdir (İslamoğlu, 2010, s. 144). Bunun neticesinde, Türk ve Mısır kültürleri arasında gerek anlam gerek kullanım münasebetleri açısından birbirine kelimesi kelimesine aynı olan veya benzeşen deyimler bulunabilmektedir.

Deyimler hem Mısır Arapçasında hem de Türkçede, kültürel ve dilsel zenginliği temsil eden önemli unsurlardır. Özellikle organ adlarıyla kurulan deyimler, insanların günlük yaşamlarında, kültürel normlarında ve düşünce yapılarında derin bir yere sahiptir. İnsanlar asırlar boyunca kullandıkları dilde ilk önce kendileriyle ve etraflarındaki nesnelerle alakalı ifadeleri dile getirmişlerdir. Böylelikle organ adları dilin ilk malzemelerinden olmuş, deyimler de bu durumdan nasibini almıştır. Öyle ki organ adlarıyla kurulmuş deyimlerin sayısı bir hayli fazladır. Türkçedeki deyimlere bakıldığında baş, göz, el, yüz, yürek gibi organ adlarıyla kurulmuş deyimlerin sayısının yüksek olduğu görülmektedir (Aksan, 1996, s. 26). Bu nedenle, organ adlarıyla oluşturulan deyimler, Türkçe ve diğer diller arasındaki karşılaştırmalı çalışmalara konu olmuştur. Bu alanda, özellikle Türkçe ile Modern Arapça üzerine yapılan birkaç akademik çalışma bulunmaktadır.

Tayyibe Nur Cır'ın "*Vücut organlarını içeren Arapça-Türkçe deyimler karşıtsal analiz*" adlı yüksek lisans tezinde, Arapça ve Türkçedeki göz, burun, baş, kulak ve el organlarını içeren deyimler karşıtsal analiz yöntemiyle incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, her iki dilde organ adlarını içeren deyimleri karşılaştırmalı bir analize tabi tutarak Arapça ve Türkçe arasındaki dilsel ve kültürel benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktır (2003, s. 3).

Kocabıyık, Kur'an'da geçen "el" ve "yüz" kelimelerini içeren deyimlerin Türkçeye çevirilerini değerlendirerek bu tür ifadelerin doğru ve anlam bütünlüğünü koruyarak çevrilebilmesi için çeviri kuramlarının derinlemesine bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.

(2016, s.45). Hasan Taşdelen tarafından, Arap deyim ve atasözleri çerçevesinde el motifi incelenmiş, elin mecazi manalarına ve Kur'an-ı Kerimdeki kullanımlarına yer verilmiştir (2009, s. 228).

Diğer bir çalışma ise yabancı dil öğretimi bağlamında Wessam Eldin Mohamed Amin'in "*Türkçe ve Arapça organ adları içeren deyimlerin incelenmesi*" adlı yüksek lisans tezidir. Tezde yüz yedi deyim incelenerek deyimlerin yapısal ve anlamsal benzerlik ve farklılıkları belirtilmiştir. Çalışma göz, kulak ve burun organlarıyla kurulan deyimlerle sınırlı tutulmuştur. Ayrıca çalışmada öğrencilere deyim öğretimiyle alakalı önerilerde bulunulmuştur (2020, s.132-134).

Arapça-Türkçe deyimler üzerine gerçekleştirilen çalışmaların büyük bir bölümünün, klasik Arapçaya odaklandığı görülmüştür. Bu çalışmaların çoğunda, deyimlerin Türkçe karşılıkları çeviri veya açıklama yöntemiyle sunulmuştur. Ancak modern Arap lehçelerinde kullanılan deyimler, akademik incelemelerde yeterince ele alınmamıştır. Bundan dolayı bu alanda bir boşluk oluşmuştur. Bu çalışmanın temel amacı, Mısır Arapçasında organ adlarıyla oluşturulmuş bazı deyimleri Türkçe ile karşılaştırmak, anlam ilişkilerini analiz etmek ve Türkçe karşılıklarının organ adı içerip içermediğini incelemektir. Deyimler çerçevesinde uzun zaman aralarında siyasî, malî ve kültürel alışveriş yaşamış iki milletin düşünme tarzı ve dil mantıkları anlaşılmasına çalışılmıştır.

Bu doğrultuda, Mısır deyimleri üzerine yazılmış kapsamlı ve güncel bir çalışma özelliğine sahip olan 1992'de A. Aziz tarafından yazılmış "*El-kinayetu'l-'Ammiyye El-Massriye*" adlı çalışmaya temel kaynak olarak başvurulmuştur. Aziz'in eserinde kendi döneminde ve kendisinden önceki dönemde yazılan en önemli eser olarak nitelenen Ahmed Teymur Pâşâ'nın eserindeki deyimler de yer almıştır. Aziz, eserinin giriş kısmında Ahmed Teymur Pâşâ'nın çalışmasında bulunan deyimleri incelediğini, kullanımı devam eden deyimleri de sözlüğüne aldığını, zamanla değişen deyimlerin güncel şeklini eklediğini ve döneminde kullanılan yeni deyimleri gösterdiğini ifade etmiştir (1992, s. 7,8).

Bu çalışmada yer alan organ adlarını içeren yüz elli dokuz deyim arasından makale sınırı içinde elli tanesi yalnızca anlam düzeyinde benzeşenler ve hem anlam hem de sözcük düzeyinde benzeşenler olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Her iki ana başlık altında organ adlarına göre alt başlıklara yer verilmiştir.

Mısır Arapçasındaki deyimler orijinal biçimleriyle aktarılmış, sözlük anlamları verilerek deyimlerin Türkçe karşılıkları belirlenmiştir. Türkçe karşılıkların tespitinde, Ömer Asım Aksoy'un "*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*" ve Deniz Öztürk'ün "*Türkiye Türkçesinde Anlamca Kaynaşmış-Deyimleşmiş Birleşik Fiiller*" adlı çalışmaları ile Türk Dil Kurumu'nun çevrim içi kaynakları kullanılmıştır.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

"Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Doküman incelemesi, bir araştırma

problemi hakkında belirli zaman dilimi içerisinde üretilen dokümanlar ya da ilgili konuda birden fazla kaynak tarafından ve değişik aralıklarla üretilmiş dokümanların geniş bir zaman dilimine dayalı analizini olanaklı kılmaktadır” (Yıldırım ve Şimşek, 2002, s. 140-143).

Türkçe ve Arapçada deyim tanımı ile ilgili çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Aksoy deyimini “bir kavramı, bir durumu ya çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük topluluğu ya da tümce” olarak açıklamaktadır (2015, s. 52).

Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde deyim “genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği; tabir” şeklinde tanımlanmaktadır (2024).

Çotuksöken ve Bek deyimini en az iki kelimedenden yeni bir anlam ifade etmek amacıyla kurulan, biçim ve anlam bakımından kalıplaşmış kelime topluluğu olduğunu dile getirmektedir (2022, s. ix).

Dâvud “*Mu’cemu’l-Ta’bîret’ül-İstîlâhiyye fi’l-Arabiyyeti’l-Mu’asıra*” adlı Arapça-Arapça sözlüğünde deyim az sözle etkili ve açık bir şekilde kullanılan, anlam yoğunlaşmasında önemli bir rol oynayan, dili anlam açısından zenginleştiren, dilin anlatım ve kullanım imkanlarını geliştiren ve bir milletin ortak malı olan sözler biçiminde tarif etmiştir (2003, s. 12).

Fayid deyimini birden fazla kelimedenden oluşan, konuşma dilinde de çok sık kullanılan, sözcüklerin tek tek anlamıyla değil bütünlüğünden meydana gelen, gerçek anlamlarından farklı anlama gelen ve yazmaya ya da konuşmaya renk katan sözcük öbeği olduğunu ifade etmektedir (2007, s. önsöz).

Her iki dilde deyimlerin yapısal olarak taşıdıkları bir özelliği de kimi zaman söz öbeği kimi zaman ise cümle şeklinde bulunabilmeleridir. Doğan Aksan deyimlerin yapısını incelemiş ve deyimleri “ad tamlaması, sıfat tamlaması, yüklemli olmayan sözcük bağdaştırmaları, eylemlikle kalıplaşmış yüklemli sözcük bağdaştırmaları, yüklemli tümce biçiminde kalıplaşmış deyimler ve deyimleşmiş ikilemeler” olarak sınıflandırmıştır (1996, s. 174-175).

Arapçada deyimler kelime grubu ve cümle olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İsim cümlesi ve fiil cümlesi olmak üzere Arapçada iki temel cümle yapısı vardır. Edat veya zarfla başlayan cümleler ise şibh-i cümle olarak sınıflandırılmaktadır (Ergüven, 2020, s. 21).

Bazı araştırmacılar Arapçadaki deyimleri tek ifadeler, birleşik ifadeler ve cümle olmak üzere üçe ayırırken bazıları da fiil cümlesi ve isim cümlesi olmak üzere iki başlık altında tasnif etmekte; bazıları ise cümle yapısındaki tabirler, şibhi-i cümle yapısındaki tabirler, birleşik isim yapısındaki tabirler, sıfat tamlaması yapısındaki tabirler ve harfi cer

ile ettiren fiil yapısındaki tabirler olmak üzere beş gruba ayırmaktadır (Delice, 2003, s. 19).

Mısır Arapçasındaki Organ Adları İçeren Bazı Deyimler ve Bunların Karşılığı Olan Türkçe Deyimler

1. Yalnızca Anlam Düzeyinde Benzeşen Deyimler

1.1. Tek organ Adıyla Kurulan Deyimler

1.1.1. Ayak Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"خطف رجله" (Aziz, 1998, s. 93).

Sözlük anlamı: Ayağını kaçırdı.

Kullanım münasebeti: Birinin çok hızlı gittiğini, acele ettiğini açıklama durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Dört nala gitmek" (Öztürk, 2018, s. 468).

Mısır Arapçasındaki deyimde organ adı kullanılırken Türkçe karşılığı olan deyimde organ adı bulunmamaktadır. İfade bakımından birbirleriyle uyuşmamaktadır. Fakat yapı bakımından aynıdır. Her iki deyim fiille kalıplaşmıştır.

1.1.2. Beyin Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"دماغه ناشفة" (Aziz, 1998, s. 102).

Sözlük anlamı: Beyni sert.

Kullanım münasebeti: Hiç kimsenin sözünü dinlemeyerek kendi istediğini yapan kişi için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Burnunun dikine gitmek" "inadım inat, adım Kel (Hacı) Murat" ve "keçi (eşek, katır) inadı" (Aksoy, 2018, s. 666, s. 880, s. 918).

Mısır Arapçasındaki deyimde "beyin" organ adı olarak yer alırken Türkçe karşılıklarının birinde "burun" organ adı bulunmaktadır. Her iki dilde deyimler ifade bakımından farklıdır. "Burnun dikine gitmek" deyimini "gitmek" fiiliyle kalıplaşmıştır. Fakat diğer Türkçe deyimler ve Mısır Arapçasındaki deyim yapı yönünden mutabık, isimle kalıplaşmıştır.

Organ adı ile kurulan ve aynı anlama gelen başka deyimlere rastlanmaktadır: "ركب رأسه" "başına bindi", "كبرت في دماغه" "beyninde büyüdü", "مخه زي الجزمو" "beyni ayakkabı gibi" (Aziz, 1992, s. 216, 249, 290). Türkçe karşılıklarıyla ifade açısından örtüşmemektedirler. Bu üç deyim farklı yapılarda kullanılmaktadır. "ركب رأسه" ve "كبرت في دماغه" deyimleri fiille kalıplaşmış, "مخه زي الجزمو" deyimini ise isimle kalıplaşmıştır.

"شواكيش في دماغه" (Aziz, 1992, s. 150).

Sözlük anlamı: Beyninde çekiçler (vardır).

Kullanım münasebeti: Gürültülü, patırtılı şeyler duymaktan yorulduğunu, başı ağrıdığını ifade etmek için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Başı kazan gibi (olmak)” (TDK, 2024).

Deyimlerde farklı organ adları bulunmaktadır. Mısır Arapçasındaki deyimde “beyin” organ adı kullanılırken Türkçe deyimde “baş” organ adı olarak kullanılmaktadır. Her iki deyim farklı ifadede oluşturulmuştur. Fakat deyimler yapı açısından aynıdır, fiille kalıplaşmamıştır.

"قلب دماغه" (Aziz, 1992, s. 212).

Sözlük anlamı: Beynini çevirdi.

Kullanım münasebeti: Çok gürültü yaparak birinin başını döndürüp rahatsız etmek durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Başında değirmen çevirmek” (Aksoy, 2018, s. 622).

Her iki deyim hem ifade hem de yapı bakımından farklılık göstermektedir. Mısır Arapçasındaki deyim “beyin” organ adını barındırırken Türkçe karşılığı olan deyim “baş” organ adını içermektedir. Her iki deyim “çevirmek” fiiliyle kalıplaşmıştır.

"قلبها في دماغه يمين وشمال" (Aziz, 1992, s. 213).

Sözlük anlamı: (Bir şeyi) beyninde sağ sol çevirdi.

Kullanım münasebeti: Bir şeyi yapmak için çok düşünmeyi ifade etmek için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Aklından geçirmek” ve “kafa yormak” (Aksoy, 2018, s. 555, 899).

Deyimlerde hem ifade hem de yapı yönünden farklılık bulunmaktadır. Mısır Arapçasındaki deyim ile Türkçe karşılıkları olan deyimler farklı organ adlarını barındırmaktadır. Mısır Arapçası deyimde “beyin” organ adı yer almış, Türkçe deyimde ise “kafa” organ adı kullanılmıştır. Diğer Türkçe karşılığı olan deyimde organ adı bulunmamaktadır. Deyimler fiil ile kalıplaşmış, Mısır Arapçası deyimde “çevirmek” fiili, Türkçe karşılıklarında “geçirmek” ve “yormak” fiilleri kullanılmıştır.

1.1.3. Boyun Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"رقبته قد السمسمه" (Aziz, 1992, s. 111).

Sözlük anlamı: Boynu susam kadardır.

Kullanım münasebeti: Birinin bir olaya karşı çok utandığını ifade etmek için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Yüzü kara” (Aksoy, 2018, s. 1135).

Anlam bakımından aynı olan iki deyim ifade yönünden örtüşmemektedir. Her iki deyimde farklı organ adları yer almaktadır. Mısır Arapçasındaki deyimde “boyun” organ adı yer alırken Türkçe karşılığı olan deyimde “yüz” organ adı kullanılmaktadır. Mısır Arapçasındaki deyim ve Türkçe karşılığı olan deyim fiille kalıplaşmamıştır.

Mısır Arapçasında organ adıyla oluşturulan ve aynı anlama gelen başka bir deyim daha mevcuttur: "أودي وشي فين من الناس" "yüzümü insanlardan nereye saklayayım?" (Aziz, 1992, s. 44). Bu deyim ve Türkçe karşılığı olan deyimde "yüz" organ adının kullanıldığı görülmektedir. Ancak Mısır Arapçasındaki deyim fiille kalıplaştığı için Türkçe deyimden yapı bakımından farklıdır.

1.1.4. Burun Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"خُلِّفَ في مناخيرِه" (Aziz, 1992, s. 95).

Sözlük anlamı: Ahlakı burnunda.

Kullanım münasebeti: Çektiği sıkıntıya artık dayanmaz hale geldiğini, çok sinirlediğini anlatmak maksadıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Canı burnuna gelmek" (Aksoy, 2018, s. 672) ve "canı burnunda" (TDK, 2024).

Her iki dilde deyim "burun" organ adıyla oluşturulmuştur. Ancak ifade bakımından birbirlerine uymamaktadır. Mısır Arapçasındaki deyim ile Türkçe karşılığı olan "canı burnuna gelmek" deyimini yapı bakımından farklıdır. Türkçe ikinci deyim ise Mısır Arapçasındaki deyimle yapı açısından aynıdır. İkisi de fiil ile kalıplaşmamıştır.

1.1.5. Dil Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"لسانه متبري منه" (Aziz, 1992, s. 231).

Sözlük anlamı: Dili (tarafından) aforoz edilen kimse.

Kullanım münasebeti: Hep söven, sözleri küfürle dolu olan kimse için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Ağzı bozuk", "ağzı pis" ve "dili uzun" (Aksoy, 2018, s. 539, 546, 723).

Mısır Arapçasında organ adı içeren ve aynı anlamda olan başka deyimler de kullanılmaktadır: "لسانه مبرد" "dili törpü", "مسحوب من لسانه" "dilinden çekilen kimse" ve "متلفح" "diliyle örtülen" (Aziz, 1992, s. 231, 253).

Görüldüğü üzere her iki dildeki deyimlerde organ adları bulunmaktadır. Mısır Arapçası deyimlerde sadece "dil" organ adı farklı bağlamlarda kullanılmış, Türkçe karşılıklarının birinde "dil", diğer ikisinde "ağız" organ adı yer almıştır. Deyimler, ifade bakımından birbirlerine uymamaktadır. Mısır Arapçasındaki deyimler sıfat fiillerle kalıplaşmıştır. Türkçe karşılıkları kısaltma grubu yapısındadırlar.

1.1.6. Diş Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"أخذ ديله في سنانِه" (Aziz, 1992, s. 23).

Sözlük anlamı: Kuyruğunu dişlerine aldı.

Kullanım münasebeti: İmkân olunca hemen kaçıp kendini kurtarma durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Atın yüğrükse bin de kaç" (Aksoy, 2018, s. 592).

Mısır Arapçasındaki deyimde “diş” organ adı yer alırken Türkçe deyimde herhangi bir organ adı bulunmamaktadır. Dolayısıyla deyimler ifade yönünden aynı değildir. Fakat her iki dilde deyimler fiille kalıplaşmıştır. Mısır Arapçasındaki deyimde “almak” fiili, Türkçe deyimde ise “binmek” ve “kaçmak” fiilleri yer almaktadır.

"بقلع الدرس" (Aziz, 1992, s. 59).

Sözlük anlamı: Dişin çekmesiyle (...).

Kullanım münasebeti: Bir işin zorlukla gerçekleştirilmesini belirtmek için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Canını dişine takmak” ve “zar zor” (Aksoy, 2018, s. 675, 1141).

Hem Mısır Arapçasındaki deyimde hem de Türkçe karşılıklarının birinde “diş” organ adı yer almaktadır. İfade açısından hiçbir benzerlik yoktur. Ayrıca her iki deyim farklı yapılarla kurulmuştur. “Zar zor” deyimini ise organ adı içermemekte, ifade açısından Mısır Arapçasındaki deyimle örtüşmemektedir. Ancak her iki deyim isimle kalıplaşma bakımından benzer yapıya sahiptir.

1.1.7. El Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"إيده تتلف بحريير" (Aziz, 1992, s. 184).

Sözlük anlamı: Eli ipek içinde paketlenir.

Kullanım münasebeti: Usta, çok becerikli, çok hünerli kimse için söylenir.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Elinden hiçbir şey kurtulmamak”, “eli uz” (Aksoy, s. 758, s.761) ve “eli işe yatmak” (TDK, 2024).

Her iki dildeki deyimler “el” organ adı ile kurulmuştur. Fakat ifade açısından birbirleriyle örtüşmemektedir. Mısır Arapçasındaki deyimde “el” değerli bir elmas gibi gösterilerek ipekle paketlenir. Mısır Arapçasındaki deyim fiil ile kalıplaşmıştır. Türkçedeki “elinden hiçbir şey kurtulmamak” ve “eli işe yatmak” deyimleri fiil ile kalıplaşmışken “eli uz” deyimini isimle kullanılmıştır.

"إيده خفيفة" (Aziz, 1992, s. 46).

Sözlük anlamı: Eli hafiftir.

Kullanım münasebeti: Hırsız olan (kimse) için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Eli uzun” (TDK, 2024).

Görüldüğü üzere her iki deyimde “el” organ adı bulunmaktadır. İfade açısından deyimlerin arasındaki fark, “el” organ adı için farklı sıfatların kullanılmasıdır. Deyimlerin yapı bakımından birbirlerine uydukları görülmektedir. İki deyim de isimle kalıplaşmıştır.

"إيده ناشفة" (Aziz, 1992, s. 47).

Sözlük anlamı: Eli kuru.

Kullanım münasebeti: Birinin çok cimri olduğunu izah etme durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Acıkacağım diye sıçmaya korkar”, “ateş vursan duman vermez”, “eli sıkı” ve “eliyle koynunun arası kırk yıllık yel” (Aksoy, 2018, s. 524, 590, 762).

Mısır Arapçasındaki deyimde “el” organ adı olarak kullanılırken Türkçe ilk iki deyimde organ adı yer almamaktadır. Ancak diğer iki deyimde “el” organ adı bulunmaktadır. Her iki dilde deyimlerin ifade yönünden birbirlerine benzemediği görülmektedir. Mısır Arapçası deyim isimle, Türkçe karşılığı olan ilk iki deyim fiille kalıplaşmıştır. Fakat “eli sıkı” ve “eliyle koynunun arası kırk yıllık yel” deyimleri isimle kalıplaşmıştır.

Mısır Arapçasında organ adıyla oluşturulan ve aynı anlama gelen başka bir deyim daha vardır: “ماتخرش من إيدته الميه” “elinden su geçmez” (Aziz, 2018, s. 239) deyiminde de yine “el” organ adı olarak bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Mısır Arapçasındaki deyim ve Türkçe karşılıkları ifade bakımından birbirleriyle uyuşmamaktadır. Burada Mısır Arapçasındaki deyim fiille kalıplaşmıştır.

"حاطط إيدته في الميه البارده" (Aziz, 1992, s. 78).

Sözlük anlamı: Elini soğuk suya koydu.

Kullanım münasebeti: Hiçbir şeye aldırış etmeyen, duygusuz kimse için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Vurdum duymaz kör ayvaz” (Aksoy, 2018, s. 1097).

Mısır Arapçasındaki deyimde “el” organ adı yer alırken Türkçe deyimde herhangi bir organ adı bulunmamaktadır. Her iki deyim ifade yönünden farklıdır. Deyimler fiille kalıplaşmıştır. Mısır Arapçasındaki deyimde “koymak” fiili kullanılırken Türkçe deyimde “duymak” ve “vurmak” fiilleri yer almaktadır.

"رجع إيد ورا وإيد قدام" (Aziz, 1992, s. 45).

Sözlük anlamı: Bir el önde bir el arkada (olarak) geri döndü.

Kullanım münasebeti: Birinin istediğini elde edemediği geri döndüğünü ifade etmek amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Eli boş dönmek” (TDK, 2024).

Her iki deyimde aynı organ adı bulunmaktadır. Ancak ifade bakımından tam olarak örtüşmedikleri görülmektedir. İki deyim yapı yönünden aynı olup “dönmek” fiili ile kalıplaşmıştır.

Mısır Arapçasında aynı anlamda kullanılan ancak “ense” organ adını barındıran başka bir deyim daha vardır: “رجع قفاه يقمر عيش” “döndü ve ensesi ekmeği ısıtıyor” (Aziz, 1992, s. 164). Burada deyimden farklı olduğu görülmektedir. Ancak yapı bakımından her iki deyim fiille kalıplaşmıştır. Mısır Arapçasındaki deyimde “ısıtmak” ve “dönmek” olmak üzere iki farklı fiil yer almaktadır.

1.1.8. Göz Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"طلع عينه" (Aziz, 1992, s. 162).

Sözlük anlamı: Gözü çıktı.

Kullanım münasebeti: Zor bir iş üzerinde uğraşarak güçlük çekmek anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Anası ağlamak”, “ter dökmek” ve “dokuz doğurmak” (Aksoy, 2018, s. 573, 729, 1072).

Mısır Arapçasındaki deyimde “göz” organ adı yer alırken Türkçe karşılıklarında organ adı bulunmamaktadır. Her iki dilde deyimler ifade açısından farklılık göstermektedir. Fakat yapı açısından aynıdırlar. Mısır Arapçasındaki deyim ve Türkçe karşılıkları fiil ile kalıplaşmıştır.

1.1.9. Kalp Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"قلبه أبيض (زي البفته)" (Aziz, 1992, s. 213).

Sözlük anlamı: Kalbi beyaz pamuklu kumaş gibi beyazdır.

Kullanım münasebeti: Kalbi temiz, saf olan ve herkesin iyiliğini düşünen kişinin durumunu ifade etmek amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “İyi kalpli” (Aksoy, 2018, s. 893).

Her iki dilde “kalp” organ adı kullanılarak kalbin insanın içini yansıtan simge olarak kabul edildiği görülmektedir. İfade bakımından farklılık tespit edilmektedir. Her iki deyimde kalbi nitelemek amacıyla farklı sözcükler kullanılmaktadır. Deyimler aynı yapıya sahip olup fiil ile kalıplaşmamıştır.

"على قلبه مراوح" (Aziz, 1992, s. 182).

Sözlük anlamı: Kalbinin üzerinde pervaneler (vardır).

Kullanım münasebeti: Yavaş iş yapan, çabuk iş yapmayan veya yapamayan kimseler için söylenir.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Eli ağır” (Aksoy, 2018, s. 754).

Deyimlerde farklı organ adları görülmektedir. Mısır Arapçasındaki deyim “kalp” organ adını içermektedir. Türkçe deyimde “el” organ adı olarak kullanılmaktadır. Her iki dildeki deyim fiille kalıplaşmamıştır.

1.1.10. Karın Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"على لحم بطنه" (Aziz, 1992, s. 183).

Sözlük anlamı: Karnı etinin üzerinde.

Kullanım münasebeti: Hiçbir şey yemeden aç kalan kişinin halini anlatmak için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Aç acına” (Aksoy, 2018, s. 524).

Deyimler ifade bakımından örtüşmemektedir. Mısır Arapçasındaki deyim “karın” organ adı kullanılırken Türkçe karşılığı olan deyimde organ adı bulunmamaktadır. Deyimler yapı bakımından aynıdır, her iki deyimde fiil yoktur.

1.1.11. Kulak Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"ملص ودانه" (Aziz, 1992, s. 260).

Sözlük anlamı: Kulağını tuttu.

Kullanım münasebeti: Ceza olsun diye kulağını tutup bükerek çekmek ya da uyarmak için hafif bir ceza vermek anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “(Birinin) kulağını çekmek” (TDK, 2024).

Her iki deyimde “kulak” organ adı yer almaktadır. Fakat Mısır Arapçası eş dizimde “tutmak” fiili kullanılırken Türkçe deyimde ise “çekmek” fiili bulunmaktadır. Bu sebeple ifade bakımından birbirlerine uymamaktadırlar. İki deyim fiil ile kalıplaşmıştır.

Mısır Arapçasında “kulak” organ adı bulunan ve aynı anlama gelen başka bir deyim daha bulunmaktadır: "مسكه من صرصور ودنه" “kulağının memesinden tuttu” (Aziz, 1992, s. 264). Hem bu deyimde hem de Türkçe karşılığı olan deyimde “kulak” organı yer alsa da ifade itibarıyla farklılıklar görülmektedir. Her iki deyim de fiil ile kalıplaşmıştır. Yapı bakımından aynıdır.

"على ودنه" (Aziz, 1992, s. 184).

Sözlük anlamı: Kulağının üzerinde.

Kullanım münasebeti: Durup dinlenmeden sürekli çalışmayı anlatmak için söylenen bir ifadedir.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Dur durak (dur dinlen veya dur otur) yok” (TDK, 2024).

Mısır Arapçasındaki deyimde organ adı bulunurken Türkçe deyimde organ adı görülmemektedir. İfade açısından hiçbir benzerlik yoktur. Ancak her iki deyim isimle kalıplaşmış benzer yapıya sahiptir.

1.1.12. Omuz Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"ورينا عرض كتافك" (Aziz, 1992, s. 289).

Sözlük anlamı: Bize omuzların enini göster.

Kullanım münasebeti: Hemen çekil git buradan, hadi bakalım anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Çek arabanı” (Aksoy, 2018, s. 690).

Mısır Arapçası deyimde “omuz” organ adı bulunurken Türkçe karşılığı olan deyimde organ adı görülmemektedir. Aynı anlama sahip olan iki deyim ifade açısından birbirleriyle uyuşmamaktadır. Her iki dilde deyimler fiil ile kalıplaşmıştır. Mısır Arapçası deyim “göstermek” fiiliyle, Türkçe karşılığı olan deyim ise “çekmek” fiiliyle kalıplaşmıştır.

1.1.13. Parmak Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"زِي الخاتم في صُباعه" (Aziz, 1992, s. 120).

Sözlük anlamı: Parmağında yüzük gibi.

Kullanım münasebeti: Karşı tarafın her istediğini yerine getirmek anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Avcunun içine almak", "(birini) parmağında oynatmak" (Aksoy, 2018, s. 594, 1005) ve "kukla gibi kullanmak" (TDK, 2024).

Mısır Arapçasındaki deyim "parmak" organ adını barındırmaktadır. Türkçe karşılıklarının biri "avuç" organ adını içerir. "Kukla gibi kullanmak" deyiminde ise hiçbir organ adı yer almaz. Ancak "parmağında oynatmak" deyiminde aynı organ adı mevcuttur. Deyimler yapı bakımından birbirlerine denk değildir. Mısır Arapçasındaki deyim isimle kalıplaşmış, Türkçe karşılıkları ise fiille kalıplaşmıştır.

1.1.14. Yüz Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"تشوف وشك فيها" (Aziz, 1992, s. 68).

Sözlük anlamı: Bunda yüzünü görebilirsin.

Kullanım münasebeti: Bir yerin tertemiz ve pırıl pırıl olduğunu açıklamak için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Ak pak" ve "bal dök yala" (Aksoy, 2018, s. 557, 612).

Mısır Arapçasındaki deyimde "yüz" organ adı yer almaktadır. Türkçe deyimlerde organ adı bulunmamaktadır. Her iki dilde deyimler ifade açısından farklılık göstermektedir. Türkçe karşılıklarının biri ikileme grubu biçiminde kalıplaşmıştır. Diğeri ise Mısır Arapçasındaki deyim gibi fiille kalıplaşmıştır.

"وشك ولا وش القمر" (Aziz, 1992, s. 290).

Sözlük anlamı: Yüzün mü? Yoksa ayın yüzü mü?

Kullanım münasebeti: Uzun süre görünmeyen kişiler için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: "Yüzünü gören cennetlik" (TDK, 2024).

Her iki dilde de deyim "yüz" organ adını barındırmaktadır. Ancak deyimlerin ifade yönünden örtüşmediği görülmektedir. Yapı bakımından ise ikisi fiil ile kalıplaşmamıştır.

"وشه مكشوف" (Aziz, 1992, s. 290).

Sözlük anlamı: Yüzü açık.

Kullanım münasebeti: Hep utanç duyulacak şeyleri sıklıkla yapan, utanmaz kimsenin durumunu izah etmek amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Ar damarı çatlamış”, “yüzü (suratı) eşek (davul) derisi”, “yüzü kasap süngeriyile silinmiş” ve “yüzünün derisi kalın” (Aksoy, 2018, s. 580, 1134, 1135).

Mısır Arapçasındaki deyimde “yüz” organ adı kullanılırken Türkçe karşılıklarının üçünde “yüz”, birinde ise “damar” organ adı yer almaktadır. Her iki dilde deyimler ifade bakımından örtüşmemektedir. Mısır Arapçası deyim, isimle kalıplaşmıştır. Türkçe deyimlerin ikisi fiille, diğer iki deyim ise, Mısır Arapçasındaki deyim gibi, isimle kalıplaşmıştır.

1.2. İki Organ Adıyla Kurulan Deyimler

1.2.1. El ve Ayak Organ Adlarıyla Kurulan Deyimler

"لا من إيدِه ولا من رجلِه" (Aziz, 1992, s. 225).

Sözlük anlamı: Ne elinden ne de ayağından (bir şey geliyor).

Kullanım münasebeti: Hiçbir çare bulamamak, elden bir şey gelmemek anlamında kullanılmaktadır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Elinden bir iş (veya şey) gelmemek” (Aksoy, 2018, s. 758).

Mısır Arapçasındaki deyimde “el” ve “ayak” olmak üzere iki farklı organ adı bulunmakta, Türkçe karşılığı olan deyim ise “el” organ adını içermektedir. İfade yönünden birbirlerine uymamaktadırlar. Deyimler yapısal olarak farklı kurulmuştur. Mısır Arapçası deyim Türkçe deyimden farklı olarak fiil ile kalıplaşmamıştır.

1.2.2. El ve Diş Organ Adlarıyla Kurulan Deyimler

"مسك (فيه) بأيدِه واسنانه" (Aziz, 1992, s. 40).

Sözlük anlamı: Onu eliyle ve dişleriyle tuttu.

Kullanım münasebeti: Bir işe büyük bir özen ve önem vererek giriştiğini anlatmak için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Dört elle sarılmak (yapışmak)” (TDK, 2024).

Mısır Arapçasındaki deyimde “diş” ve “el” olmak üzere iki farklı organ adı yer alırken Türkçe karşılığı olan deyimde sadece “el” organ adı bulunmaktadır. Bundan dolayı deyimlerin ifade bakımından aynı olmadıkları görülmektedir. Her iki deyim fiil ile kalıplaşmıştır. Mısır Arapçası deyim “tutmak” fiili ile, Türkçe deyim “sarılmak” fiili ile kalıplaşmıştır.

1.2.3. Yürek ve Ayak Organ Adlarıyla Kurulan Deyimler

"قلبه وقع في رجلِه" (Aziz, 1992, s. 213).

Sözlük anlamı: Yüreği ayağına düştü.

Kullanım münasebeti: Birinin bir olay karşısında çok korktuğunu anlatmak amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Yüreği ağzına gelmek” (Öztürk, 2018, s. 432) ve “ödü patlamak” (Aksoy, 2018, s. 893).

Türkçe karşılıklarının biri Mısır Arapçasındaki deyim gibi “yürek” organ adını içermektedir. Ancak Mısır Arapçasındaki deyimde “yürek” ile birlikte “ayak” organ adı bulunurken Türkçe deyimde “yürek” ile birlikte “ağız” organ adı yer almaktadır. Bundan dolayı ifade edilişinde farklılıklar görülmektedir. Türkçe diğer karşılığında ise “öd” organ adı görülmektedir. Her iki dilde deyimler fiil ile kalıplaşmıştır. Mısır Arapçasındaki deyim “düşmek” fiili ile kurulurken Türkçe karşılıkları “gelmek” ve “patlamak” fiilleriyle oluşturulmuştur.

2. Hem Anlam Hem de İfade Düzeyinde Benzeşen Deyimler

2.1. Ağız Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"ماتتبلش في بؤقه فوله" (Aziz, 1992, s. 239).

Sözlük anlamı: Ağzında bakla ıslanmaz.

Kullanım münasebeti: Birinin hiçbir şey saklayamadığını, her şeyi söylediğini izah etme durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Ağzında bakla ıslanmamak” (Aksoy, 2018, s. 542).

Her iki deyimde “ağız” organ adı kullanılmaktadır. Her iki deyim ifade açısından da birebir aynıdır. Yapı açısından her ikisi de “ıslanmak” fiili ile kalıplaşmıştır.

2.2. Alın Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"عرق الجبين" (Aziz, 1992, s. 173).

Sözlük anlamı: Alın teri.

Kullanım münasebeti: Çok emek vermek, zahmetli bir iş görmeyi belirtmek için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Alın teri” (Aksoy, 2018, s. 562).

Görüldüğü üzere iki deyim hem anlam hem ifade hem de yapı bakımından birebir eşdeğerdir. Her iki dilde deyim “alın” organ adını barındırmaktadır. Deyimler isimle kalıplaşmıştır.

2.3. Burun Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"روحه في مناخيره" (Aziz, 1992, s. 114).

Sözlük anlamı: Canı burnunda.

Kullanım münasebeti: Çektiği sıkıntıya artık dayanmaz hale geldiğini, çok bunaldığını anlatmak amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Canı burnuna gelmek” (Aksoy, 2018, s. 672) ve “canı burnunda” (TDK, 2024). Her iki dilde deyimler “burun” organ adıyla kurulmaktadır. İfade

bakımından birbirlerine uymaktadır. Aralarındaki tek fark, Mısır Arapçası eş dizimde “gelmek” fiilinin kullanılmamasıdır. Bundan dolayı deyimler yapısal olarak farklı kurulmuştur. Mısır Arapçasındaki deyim isimle kurulurken Türkçe karşılığı olan deyim fiille kalıplaşmıştır. İkinci Türkçe deyim karşılığı ise Mısır Arapçası deyimini ile birebir eşdeğerdir. Yapı açısından da ikisi fiil ile kalıplaşmamıştır.

2.4. El Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"تسلم إيدك" (Aziz, 1992, s. 67).

Sözlük anlamı: Elin sağ olsun.

Kullanım münasebeti: Yapılan iş için teşekkür etmek amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Eline sağlık” (Aksoy, 2018, s. 754).

Her iki dilde deyimler “el” organ adıyla kurulmuştur. Deyimler hem ifade hem de anlam bakımından birebir eşdeğerdir. Fakat yapılarında farklılık görünmektedir. Mısır Arapçasındaki deyim fiille kalıplaşırken Türkçe deyimde “olmak” fiili düşürülmüştür.

2.5. Dil Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"على لساني" (Aziz, 1992, s. 183).

Sözlük anlamı: Dilimde.

Kullanım münasebeti: Bir şeyin söyleyecek duruma geldiğini ama söylemediğini izah etme durumunda kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Dilin ucuna gelmek” (Aksoy, 2018, s. 722).

Görüldüğü üzere deyimlerde benzer ifade bulunmaktadır. Her iki deyimde “dil” organ adı kullanılmaktadır. Aralarındaki fark, Türkçede “gelmek” fiilinin kullanılmasıdır. Bundan dolayı yapı bakımından farklıdırlar. Mısır Arapçasındaki deyim fiille değil, isimle kalıplaşmıştır.

2.6. Diş Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"جز على سنانہ" (Aziz, 1992, s. 76).

Sözlük anlamı: Dişlerini sıkıttı.

Kullanım münasebeti: Darlığa, sıkıntıya, dayanmaya ve kendini tutmaya çalışan kimse için kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Dişini sıkmak” (TDK, 2024).

Her iki dilde deyimler hem ifade hem de anlam bakımından birebir aynıdır. Yapısal olarak da aynıdır. İki dilde de “sıkma” fiiliyle kalıplaşmıştır.

2.7. Göz Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"عيني عينك" (Aziz, 1992, s. 192).

Sözlük anlamı: Gözüm gözüne.

Kullanım münasebeti: Herkesin gözü önünde, ortada olmak anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Göz göre göre” (Aksoy, 2018, s. 810).

Mısır Arapçasındaki deyim ve Türkçe deyim “göz” organ ismiyle kurulmaktadır. Her iki deyimden benzer ifadeye sahip olduğu söylenebilmektedir. Fakat deyimlerde yapı itibarıyla farklılık görülmektedir. Mısır Arapçasındaki deyimde fiil yoktur. Türkçe karşılığı olan deyim ise fiilimsi ile kalıplaşmıştır.

2.8. Kulak Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"حلقة في وده" (Aziz, 1992, s. 96).

Sözlük anlamı: Kulağında küpe.

Kullanım münasebeti: Başına gelen bir şeyin hiç unutamayacağı hale geldiğini, hep aklında olduğunu ifade etmek amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Kulağına küpe olmak” (Aksoy, 2018, s. 942).

Her iki deyim “kulak” organ adı ile kurulmuştur. Hem anlam hem de ifade açısından birbirleriyle örtüşmektedir. Yapı bakımından ise aynı olmadıkları görülmektedir. Türkçedeki deyim fiil ile kalıplaşmış, Mısır Arapçasındaki deyim isimle kalıplaşmıştır.

"نايم على وده" (Aziz, 1992, s. 271).

Sözlük anlamı: Kulağının üzerine yatan kimse.

Kullanım münasebeti: Hiçbir şeyden haberi olmadığını, dikkat etmediğini açıklamak amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Kulağının üzerine yatmak” (TDK, 2024).

Her iki dilde deyimler “kulak” organ adıyla kurulmaktadır. Deyimler, ifade açısından da birebir aynıdır. Ancak yapıları farklıdır. Mısır Arapçası deyim sıfat grubu olarak, Türkçe karşılığı olan deyim ise fiil ile kalıplaşmıştır.

2.9. Parmak Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"تاكل صوابك وراه" (Aziz, 1992, s. 65).

Sözlük anlamı: (Yemeğin) arkasından parmaklarını yersin.

Kullanım münasebeti: Yediği yemeğin çok lezzetli olduğunu açıklamak amacıyla kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Parmaklarını (birlikte) yemek” (Aksoy, 2018, s. 1006).

Görüldüğü üzere bu iki deyim ifade ve anlam bakımından benzer olup “parmak” organ adı ile oluşturulmuştur. Deyimler yapı olarak fiille kalıplaşmıştır. Her ikisinde de “yemek” fiili yer almaktadır.

2.10. Yüz Organ Adıyla Kurulan Deyimler

"مالوش وش" (Aziz, 1992, s. 244).

Sözlük anlamı: Yüzü yok.

Kullanım münasebeti: Cüret ve cesareti kalmamak, utanmak anlamında kullanılır.

Türkçedeki deyim karşılığı: “Yüzü kalmamak” ve “Yüzü yok” (Aksoy, 2018, s. 1134, 1139).

Her iki dilde deyimler “yüz” organ adını içermektedir. Mısır Arapçası deyimde ve Türkçe “Yüzü yok” deyiminde “yüz” organ adı yer almıştır. Her iki deyim hem ifade hem de yapı yönünden birebir örtüşmektedir. “Yüzü kalmamak” deyimini ise fiil ile kalıplaştırmıştır.

Çalışmada organ adlarıyla oluşturulmuş Mısır Arapçası ve Türkçedeki deyimlerin kullanım sıklığı aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 1. Mısır Arapçası ve Türkçedeki deyimlerde organ adlarının kullanım sıklığı.

Organ Adı	Mısır Arapçasında Kullanım Sıklığı	Türkçede Kullanım Sıklığı
Ağız	1	3
Alın	1	1
Avuç	-	1
Ayak	3	-
Baş	1	2
Beyin	6	-
Boyun	1	-
Burun	2	3
Damar	-	1
Dil	5	2
Diş	4	2
El	9	11
Ense	1	-
Göz	2	1
Kafa	-	1
Kalp/ Yürek	4	2
Karın	1	-
Kulak	5	3
Omuz	1	-
Parmak	2	2
Yüz	5	7

Sonuç

Deyimler, bir milletin geleneklerini, adetlerini, kültürünü ve kimliğini yansıtan sözcük öbekleridir. Başka bir deyişle deyimler dilde bir kültür aktarıcısı görevini üstlenmektedir.

Deyimlerde organ adlarına sıklıkla yer verilmiştir. Mısır Arapçası ve Türkçe geniş bir deyim yelpazesine sahiptir ve organ adı içeren deyimlerin her iki dilde de sık kullanıldığı ve fazla sayıda olduğu saptanmıştır.

Çalışmada Mısır Arapçasına ait on sekiz farklı organ adını barındıran deyim analiz edilmiştir. Birden fazla organ adı içeren deyimlerin sayısı üç adettir. “El” organıyla kurulan deyimlerin diğer organlarla kurulan deyimlere nazaran daha fazla olduğu görülmektedir.

Çalışmada Mısır Arapçasındaki deyimleri karşılayan Türkçe deyimlerin sayısı altmış bir adettir. Türkçe deyimlerde on beş farklı organ adı geçmiştir. Mısır Arapçasındaki gibi Türkçe deyimlerde de “el” organ adı ile kurulan deyim sayısı daha fazladır.

Bu çalışmada Mısır Arapçasında organ adı içeren deyimler esas olarak alınmış, Türkçedeki karşılıklarında organ adı olup olmamasına bakılmaksızın, sadece anlam açısından eşdeğer deyimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen çalışmada altmış bir adet deyim içinde kırk üç adet organ adı içeren deyim bulunmuştur. Yani Mısır Arapçasında organ adı kullanılan deyimlerin karşılığı olarak Türkçede yüzde yetmiş buçuk (%70,5) oranında organ adıyla kurulmuş deyim mevcuttur. Burada deyimlerde organ adlarının ne kadar önemli bir yer tuttuğu bir kez daha görülür.

Çalışmada toplam elli adet Mısır Arapçası deyim incelenmiştir. Her dilin kendine özgü ifade şekli, anlatım yolu vardır. “رَقِبْتُهُ قَدْ السَّمْسَمَةِ” “Yüzü kara” deyimlerinde olduğu gibi ifade yönünden benzemeyen, ancak anlam yönünden birbirini karşılayan otuz dokuz adet deyim tespit edilmiştir. Her iki dilde hem anlam hem de ifade bakımından birebir eşdeğer on bir adet deyim saptanmıştır. Her toplum, kendi kültür ve dil özelliklerine göre deyimlerini dile getirir. Bu nedenle iki dil arasında bulunan ayrım noktaları deyim konusunda daha çok kendisini gösterir. Her biri aynı olay karşısında aynı yorumu yapsa da bunu farklı biçimlerde ifade ederler. Zira her milletin kültür farklılığı, kullandığı kelimelere ve ifade etme biçimlerine yansır.

Mısır Arapçası ve Türkçede, “ورينا عرض كتافك” “çek arabanı” deyiminde olduğu gibi, yapı ve anlam bakımından benzer deyimlerin oldukça fazla olduğu görülmüştür. Mısır Arapçasında fiille kalıplaşmış deyimlerin sayısı yirmi iki adet, isimle kalıplaşmış deyimlerin sayısı ise yirmi sekiz adettir. Türkçede ise fiille kalıplaşmış deyimlerin sayısı otuz altı adet, isimle kalıplaşmış deyimlerin sayısı yirmi beş adettir. Çalışmada yer alan Mısır Arapçasındaki deyimlerin çoğu isimle kalıplaşmışken Türkçe deyimler fiille kalıplaşmıştır.

Organ adlarını barındıran deyimlerin incelendiği çalışmada “خطف رجله” “dörtmala gitmek” deyiminde olduğu gibi söz konusu dillerden birinde organ adı bulunduğu halde, diğerinde organ adının yer almadığı deyimler görülmüştür. Her iki dilde, “على قلبه مراوح” “eli ağır” deyimlerinde görüldüğü gibi, iki farklı organ adıyla kurulan deyim örnekleri saptanmıştır.

Karşılaştırmalı analiz yaparken gözlemlenen bir diğer husus ise, “وشك ولا وش القمر” “yüzünü gören cennetlik” deyimlerinde olduğu gibi, aynı organ adının farklı sözcüklerle ilişkilendirilerek kullanılmasıdır. Bu deyimler iki milletin benzer dil mantığına sahip

olduğunu göstermektedir. Benzer anlam ve kullanım, dillerin benzer algılama biçimlerine işaret etmektedir.

Her iki dilde, bazı deyimlerde eş anlamlılık olgusu görülmüştür. Örneğin, Mısır Arapçasında hep söven, sözleri küfürle dolu olan kimse için "لسانه مبرد", "مسحوب من لسانه" "لسانه متبري منه" ve "متلفع بلسانه" olmak üzere dört deyim rastlanması, Türkçede de kimsenin sözünü dinlemeyerek kendi istediğini yapan kişi için "inadım inat, adım Kel (Hacı) Murat" ve "keçi (eşek, katır) inadı" gibi birden fazla deyim karşılığı olması buna örnektir. Gerek Türkçe gerek Mısır Arapçasında bir olayı belirtmek amacıyla birden fazla deyim kullanılmıştır.

Sonuç olarak, deyimlerin tam olarak ne kastettiğini algılamak ve doğru şekilde kullanabilmek, bir dilin ve kültürün derinliklerine inmeyi gerektirir. Dil ve kültür arasındaki bağlantıyı doğru biçimde anlamak, farklı milletlerin düşünce dünyalarını keşfetmesine yardımcı olur ve bu durum da bireyin başka toplumlarda yaşayan insanlarla daha zengin ve daha sağlıklı iletişim kurmasına katkıda bulunur. Bu çalışma ve bunun gibi karşılaştırmalı çalışmalar iki dilin düşünce dünyalarının benzerlik ve farklılıklarının keşfedilmesine yardımcı olmaktadır.

Kaynakça

- Aksan, D. (1996). *Türkçenin sözvarlığı*. Ankara: Engin Yayın evi.
- Aksoy, A. (2015). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 1 atasözleri sözlüğü İstanbul*: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Aksoy, A. (2018). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 2 deyimler sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Amin, W. (2020). *Yabancı dil öğretimi bağlamında Türkçe ve Arapça organ adları İçeren deyimlerin incelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Aziz, A. (1992). *El-kinayetu'l-'ammiyye el-Massriye*. Kahire: Kutub Arabiyye Yayınevi.
- Cır, T. (2023). *Vücut organlarını içeren Arapça-Türkçe deyimler karşıtsal analiz*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Çotuksöken, Y. ve Bek, K. (2022). *İlkokul ve ortaokul için deyimler sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Bankası Kültür Yayınları.
- Dâvut, M. (2003). *Mu'cemu'l-ta'bîret'ül ıstılâhiyye fi'l Arabiyyeti'l Mu'asıra*. Kahire: Garip Yayınevi.
- Delice, H. (2003). Deyimlerin dil bilgisel yapıları ve yapı çözümlemişleri. *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*. 2 (2), 177-194.
- Ergüven, Ş. (2020). *Arapça deyimler lafız, mana ve kullanım özellikleri*. Ankara: Fecr Yayınevi.

Fayid, W. (2007). *M'ucem elt'abir elistilahiyye fi Elarabiye Elmu'asire*. Kahire: Kahire Üniversitesi.

İslamoğlu, A. (2010). Mısır üniversitelerinde Türkoloji çalışmaları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (18), 143-171.

Kocabıyık, H. (2016). *Kur'an'ı Kerim'de "el" ve "yüz" kelimelerinin yer aldığı deyimlerin Türkçe çevirilerinin değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Öztürk, D. (2018). *Türkiye Türkçesinde anlamca kaynaşmış – deyimleşmiş birleşik fiiller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Paşa, A. T. (2014). *El-Emsâlu'l-âmmiyye*. Kahire: Hindawi Yayınevi.

Teşdelen, H. (2009). Arap deyim ve atasözlerinde 'el' motifi. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 209-250.

TDK. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim: 10 Kasım 2024. <https://sozluk.gov.tr>

Türkçe Sözlük. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yazıcı, N. (2003). *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça atasözleri ve deyimler sözlüğü*. İstanbul: Rağbet.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2002). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara Seçkin Yayıncılık.

Âşıklık Geleneğinin Televizyon İzleyicisiyle Buluşması: TRT “Saz ile Söz ile” Programı Örneği

Nigar Dilşat KANAT*

Araştırma Makalesi

*Doktora Öğrencisi, Nigar Dilşat Kanat, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD

ORCID: 0000-0002-5485-2773
E-posta: kanat.dilsat@gmail.com

Başvuru Tarihi: 11.04.2025
Kabul Tarihi: 03.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Kanat, N., D. (2025). “Âşıklık Geleneğinin Televizyon İzleyicisiyle Buluşması: TRT “Saz ile Söz ile” Programı Örneği”. *BUEFD*, 10(1), 183-206.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1674148>

ÖZET

Sözlü kültür ürünlerinin yazılı kültürün ardından elektronik kültüre de aktarılışı, 20. yüzyıldan itibaren kitle iletişim araçlarının gelişimi ile hız kazanmıştır. Ses kayıt teknolojilerinin gelişimi ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile radyo, plak ve kasetler sayesinde canlı icrası dinlenme imkânı bulunamayan sanatçıların sesine, sözüne ve müziğine erişme fırsatı doğmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden âşıklar da bu gelişmelerle önce seslerini, 1968 yılından itibaren televizyon yayın hayatına başlayan Türkiye Radyo Televizyon Kurumu sayesinde de sesleriyle birlikte görüntülerini de halka ulaştırma imkânı bulmuşlardır. TRT televizyon yayınlarının başladığı tarihten bir yıl sonra âşıklara ve âşıklık geleneğine yer verilen programlar yapılmıştır. İlk dizi programın 1974-1975 yılları arasında 10 bölüm olarak yayınlanan “Saz ile Söz ile” olması sebebiyle çalışma, bu program örneklem seçilerek gerçekleştirilmiştir. Çalışmada; âşıklık geleneğinin televizyona taşınmasında geleneğin yansıtılış biçimi, âşıkların sergiledikleri türler, program bölümlerine katılan âşıklar ve yöreleri, mekân ve dekor durumu ele alınarak âşıklık geleneğinin televizyona nasıl aktarıldığı ortaya konmaya çalışılmış ve programın, âşıklık geleneğini tanımayan izleyici kitlesine kültür aktarımı noktasındaki etkisi irdelenmiştir. TRT arşivinde yer alan âşıklık geleneği konulu TV programları incelenmiş, ilk dizi program tespit edilmiş, programa ait bölümler izlenerek deşifre edilmiş, program süreleri, programın yapımcı ve yönetmeleri ortaya konmuştur. Âşıklık geleneği, halk bilimi ve halk edebiyatı, kültür kaynakları; televizyon yayıncılık tarihi kaynakları, Devlet Planlama Teşkilatı 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı kapsamındaki “kültür”, “folklor” ve “televizyon” konulu maddeler çalışmanın yazılı kaynaklarını oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık geleneği, âşık, TRT, televizyon, Saz ile Söz ile.

The Meeting of the Tradition of Minstrelsy With the Television Viewers: The Example of the TRT “Saz ile Söz ile” (With the Saz and the Speech) Program

Nigar Dilşat KANAT*

Research Article

*PhD Student, Nigar Dilşat
Kanat, Kocaeli University,
Akdeniz University, Institute of Social
Sciences, Turkish Language and
Literature Department

ORCID: 0000-0002-5485-2773
E-mail: kanat.dilsat@gmail.com

Submitted Date: 11.04.2025
Accepted Date: 03.06.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Kanat, N., D. (2025). “The Meeting of the Tradition of Minstrelsy With the Television Viewers: The Example of the TRT “Saz ile Söz ile” (With the Saz and the Speech) Program”. *BUEFD*, 10(1), 183-206.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1674148>

ABSTRACT

The transfer of oral culture products from written culture to electronic culture has accelerated with the development of mass media since the 20th century. With the development of sound recording technologies and the widespread use of mass media, the opportunity to access the voice, words and music of artists whose live performances could not be listened to thanks to radio, records and cassettes has arisen. The minstrels, who constitute the subject of our study, first found the opportunity to transmit their voices to the public with these developments, and then their voices and images to the public thanks to the Turkish Radio and Television Corporation, which started broadcasting television since 1968. One year after the start of TRT television broadcasts, programs that included minstrels and minstrelsy tradition were made. Since the first series program was “Saz ile Söz ile” (With the Saz and the Speech), which was broadcast in 10 episodes between 1974-1975, the study was carried out by selecting this program as a sample. In the study, the way the tradition of minstrelsy is reflected in the transfer of the tradition of minstrelsy to television, the types of performances of minstrels, the minstrels participating in the program episodes and their regions, the location and décor situation are discussed and the effect of the program on the point of cultural transfer to the audience who do not know the tradition of minstrelsy is examined. TV programs on the tradition of minstrelsy in the TRT archive were examined, the first series of programs were identified, the episodes of the program were watched and deciphered, program durations, producers and directors of the program were revealed. The tradition of minstrelsy, folklore and folk literature, cultural sources; sources on the history of television broadcasting, articles on “culture”, “folklore” and “television” in the 3rd Five-Year Development Plan of the State Planning Organization constituted the written sources of the study.

Keywords: Minstrelsy tradition, minstrel, TRT, television, Saz ile Söz ile.

Giriş

Âşıklık geleneği; Türk kültürünü, inançlarını, geleneklerini, toplumsal acı ve sevinçlerini, kahramanlıklarını, birlik ve beraberlik duygusunu yansıtan şiirleriyle toplumun sözcüsü olmuş âşıkların yaşattığı kültürel bir mirastır.

Âşık edebiyatı, Türk halk edebiyatının en canlı ve yaygın bölümünü meydana getirmiştir. Belli bir icra töresi, yerleşmiş bir geleneği olan bu edebiyat, bütün Türkiye sahasında güçlü temsilciler yetiştirmiş, diğer edebiyat disiplinlerini de etkilemiştir (Artun, 2014, s. 1). MS 5. yüzyıldan itibaren izlerine rastlanan İslamiyet’ten önceki Türklerde ozan-baksı geleneği olarak ortaya çıkan âşık edebiyatı, yüzyıllar içerisinde dinî ve siyasi etkilerle şekillenmiş ve günümüzdeki yapısına kavuşmuştur.

16. yüzyıl sonlarında bir Türk ve Müslüman sosyo-kültürel kurumu olarak ortaya çıkan kahvehanelerde, divan edebiyatı mensuplarının ‘saçma-sapan sözler söyleyen’ (herzegû) kişiler olarak nitelendirdikleri ‘ozan’lar, irşattan ve nasihatten ziyade ‘güzelleme’ yolunu tercih eden bazı tekke mensuplarıyla, ‘ordu şâirleri’nin başlattığı ve 17. yüzyılda ulaştığı klasikleşen formlarıyla tamamen kendine has bir tarza dönüşen ve zaman içinde uğradığı değişim ve gelişimlerle günümüze kadar gelerek yaşamaya devam eden, edebiyat veya kültür geleneği; kısaca ‘Âşık Tarzı Kültür Geleneği’ veya daha dar kapsamlı bir ifadeyle ‘Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği’ yahut ‘Âşık Edebiyatı’ olarak adlandırılır (Çobanoğlu, 2007, s. 12).

Âşıklık geleneğinin yazılı ortamı 19. yüzyıl itibarıyla daha fazla kullandığı görülmektedir. Cönk ve mecmua sayısının fazlalığıyla dikkat çeken bu yüzyıldan günümüze ulaşan âşık edebiyatı ürünlerinin sayısı da fazladır (Düzgün, 2019, s. 370).

20. yüzyıldan itibaren ses kayıt teknolojileri ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile diğer kültürel unsurlar ve gelenekler gibi âşıklık geleneği de bu gelişmelerden etkilenmiştir. Kültür unsurlarının korunması, yaşatılması, aktarılması, otantikliğini yitirmemesi açısından teknolojinin zararları ve faydaları üzerine çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak iç ve dış göç, küreselleşme, popüler kültür vb. etkenler nedeniyle doğal icra mekânları ve izleyici kitlesi daralan âşıklar için yeni icra mekânları olarak anabileceğimiz kitle iletişim araçları, hem geleneği bilen dinleyici ve izleyicilerine hem de gelenekle tanışmamış kişilere ulaşma imkânları doğmuştur.

Elektronik teknoloji; telefon, radyo, televizyon ve çeşitli ses kayıt araçlarıyla da bizi “ikincil sözlü kültür çağı”na¹ sokmuş bulunmaktadır (Ong, 2014, s. 161).

Elektronik kültür ortamının âşığı, dinleyicisinin kendisini yüz yüze bir ilişki içinde tanımadığı bir kişidir. Elektronik kültür ortamında âşık, dinleyicisinin çoğu zaman posterinden veya kasetinin kapağına basılan resminden plağa, kasete veya başka bir elektronik malzemeye kaydedilmiş icrasıyla karşısındadır. Burada âşık tamamen aradan

¹ “Sözlü ve yazılı kültür”, “Birincil ve ikincil sözlü kültür ortamı” hakkında detaylı bilgi için bkz. (Ong, 2014).

çekilmiş ve dinleyiciyi icrasıyla âşık ticari bir ilişki bağlamında baş başa bırakmıştır (Çobanoğlu, 1999, s. 249).

Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile âşıklar da ellerinde sazları ile bulundukları bölge ve civar beldelerde çalıp söyleyerek hayatlarını idame ettirmek yerine radyo ve TV programlarına katılabilmek, İstanbul Unkapanı Plakçılar Çarşısına gelip kaset çıkarabilmek, bu sayede daha geniş kitlelere seslerini duyurup bunun maddi ve manevi kazançlarını elde etmenin yollarını aramışlardır.

İcra mekânlarındaki dönüşüm, geleneğin “meraklı izleyici” kitlesine “tesadüfi izleyici” kitlesinin katılmasına da yol açmıştır. Âşığı ve âşık şiirini dinlemeye hevesli, dinlemeyi tercih eden, âşığın ayağına giden veya davet eden kitleye âşığın kendini duyurmak istediği, âşıktan haberdar olmayan yeni bir kitle eklenmiştir.

İcra mekânlarının değişip dönüşmesi, geleneğin aktarımındaki usta-çırak ilişkisini de etkilemiştir. Elektronik kültür öncesi âşığın yanında onun çalış, söyleyiş, usul, erkân bilgisini yaşayarak öğrenen çırak âşık, elektronik kültür sonrası kendisine usta olarak belirlediği isimleri radyo ve kasetlerden dinleyerek sanal bir çıraklıkla kendine bir tarz belirlemeye çalışmıştır.

Elektronik kültür cönkleri olan kasetler de hem yazılı kültürün "kayıt altına alınmışlık" hem de sözlü kültürdeki iletişimi canlandırma niteliği ile önem taşımaktadır. Görsel boyutu da başlı başına bir alan olan bu "sözel hafıza" niteliğinde olan cönk-kasetler, birçok alt başlık altında ele alınabilecek kadar işlevsel bir genişliğe sahiptir (Taşlıova, 2006, s. 93).

21. yüzyılın başlarında, toplumsal bellek durumundaki geleneklerin kendi doğal hâllerine bırakılmayacak kadar değerli olduğu ve geleceğin bu bellek üzerinde kurgulanacağı, yaratılacağı ve işletileceği artık anlaşılmıştır (Özdemir, 2012, s. 27).

Değişen ve dönüşen anlayışlar, kültür alışverişleri ve gelişen teknolojiler gibi etkenleri göz ardı etmek zamanın getirilerini gözlemleyip bilim, kültür, folklor, sanat, eğitim vb. alanlara uygulamayı orijinallliği koruma kaygısıyla reddetmek, o unsurun canlılığını koruyabileceği güncel sahalarda varlık göstermesinin önünde engel teşkil edecektir.

Âşığın ve geleneğin var olabilmesi; kendini geliştirmiş ve çağın gerisinde kalmamış âşığın kültürel alanlarındaki faaliyetleriyle sağlanacaktır (Fidan, 2017, s. 37).

Çalışmaya bu çerçeveden yaklaşılmış olup sınırlı gün ve saatlerde televizyon yayıncılığa başlayan TRT'nin, bu sınırlılıklar içerisinde âşıklık geleneğine yer vermesi kültürün korunması ve aktarılması bakımından önemli bir yaklaşımdır. On bölümden oluşan “Saz ile Söz ile” programının âşıklık geleneğini aktarışı, hangi temsilcilere ve türlere yer verdiği incelenmiştir. Bu yayıncılık anlayışında T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Beş Yıllık Kalkınma Planlarında yer alan “kültür”, “folklor” ve “televizyon” konulu maddelerin etkisi, “Saz ile Söz ile” programının yayınlandığı dönemi kapsayan 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1. Bir Kültür Unsuru Olarak Âşıklık

Kültür kavramı, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük’te Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü; hars, ekin (Güncel Türkçe Sözlük, 2025) şeklinde tanımlanır. Başka bir deyişle toplumun mensuplarının öğrenilmiş tüm bilgi ve birikimleri, geliştirdikleri alışkanlık, davranış, yaşayış ve düşüncüler bütünü olarak da tanımlanabilir.

Nesiller boyu öğrenilen, toplumsal hayatın sürdürülmesinde bir anahtar görevi gören, toplumun fertlerini bütünleştirici ve o topluma aidiyeti pekiştiren tüm unsurları barındıran kültür, Sanayi Devrimi sürecine kadar her toplumun kendi içinde dış çevrenin etkisinden yalıtılmış şekilde yaşatılmaktaydı. Sanayileşme, ülkelerarası ticaret, göç vb. etkiler kültür alışverişini doğururken kitle iletişim araçları sayesinde de kültürün yerelden ulusala, oradan da uluslararası sahaya yayılımı başlamıştır.

Folklor, bir toplumun veya grubun üyeleri arasında çeşitli varyantlar halinde söz ve hareketle yaşayan ve dolaşan kültür ürünlerinin toplamıdır (Günay ve Uysal, 1990, s. 265).

Âşık, saz şairi, halk ozanı, sazlı ozan, halk şairi, Hak âşığı, halk âşığı, badeli âşık, meydan şairi, kalem şairi, çöğür şairi² olarak da anılan âşıklar ve onların icralarından oluşan bu gelenek bir folklor unsuru olarak halk edebiyatının önemli bir koludur.

Âşıklık geleneğinin temelini teşkil eden ozan-baksılar hakkındaki bilgiler MS 5. yüzyılın ilk yarısı olan Hun dönemine aittir. Ozanlar, göçebe Oğuz topluluklarında kopuz eşliğinde destan, türkü okuyan yarı kutsal kişilerdir.

Türklerin İslamiyet’i kabul edişi, Anadolu’ya göç edişi, devlet ve millet olarak geçirdikleri yeni düzen, anlayış, kültürlerine katılan yeni unsurlar, âşıklık geleneğini de yüzyıllar içinde icra biçimi, icra ortamı, tür ve şekil açısından etkilemiştir. Sözlü kültür ürünü olması sebebiyle de tarihî seyrinin takibi, analizi, başlangıcından günümüze değin geçirdiği aşamaları tespit etmek tam anlamıyla mümkün olamamıştır.

16. yüzyıldan itibaren haklarından bilgilere ulaşabildiğimiz âşıkların tekke edebiyatı, Yeniçeri Ocağının kurulmasıyla ordu şairi, halk ozanı, âşık gibi isimlerle anılarak geleneğin bugünkü durumuna gelişinde âşık kahvehaneleri önemli bir rol oynamıştır. Dönemin sosyal hayatını, eğlence ve müzik zevki ihtiyacını, halkın sorunlarını, kahramanlık hikâyeleri, aşk ve toplumsal acıları, özlem, gurbet, ölüm gibi insan duygularına dokunan konuları âşık şiirinde ve sazında bulan halk bu geleneğe rağbet göstermiştir.

² Ozan, âşık, halk şairi kavramları hakkında detaylı bilgi için bkz. (Sakaoğlu, 1996: 206).

Âşıklık geleneği, UNESCO tarafından “Somut Olmayan Kültürel Miras” unsuru olarak kabul edilmiştir. “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”nde³ belirtilen beş temel alandan üçü, âşıklık geleneği ile ilişkilendirilmektedir. “Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören, dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar”, “Gösteri sanatları”, “Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler” maddeleri kapsamında âşıklar, T.C. Kültür Bakanlığı tarafından oluşturulan “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi”nde⁴ kayıt altına alınmış, alınmaya da devam edilmektedir.

Âşıklık geleneği Türkiye’de kökleri sosyal hayata çok derinden bağlı bir gelenektir ve topluluk için önemli bir kimliktir; bu gelenek usta çırak ilişkisiyle kuşaktan kuşağa aktarılmakta ve sürdürülmektedir. Bu unsurun temsili listeye kaydedilmesi yalnızca SOKÜM’ün görünürlüğüne katkıda bulunmaz aynı zamanda özellikle gençlerin bu mirasa sahip çıkmasına ve topluluğun yakınlaşmasına vesile olabilir (Özünel, 2019, s. 41).

2. T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı 3. Beş Yıllık Kalkınma Planında Kültür ve Folklor Konulu Maddeler

1961 Anayasasının ardından toplumsal konular, ekonomi, sağlık, eğitim, yatırım, üretim vb. konularda planlı bir kalkınma sağlamak amacıyla T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı tarafından beşer yıllık kalkınma planları hazırlanmıştır. İlgili tüm kurum ve kuruluşların bu plan çerçevesinde çalışmalarını sürdürmeleri istenmiştir. Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı 1963-1967 (T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2025) yılları arasındaki dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde henüz kamu televizyon yayıncılığı hayata geçmediğinden bu planda sadece radyodan bahsedilmiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden “Saz ile Söz ile” programının yayınlandığı 1974-1975 yılları, 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı (T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2025) dönemini kapsamaktadır.

2.1. DPT Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı (1973-1977)

Birinci Beş Yıllık Plan’da beşer yıllık üç dönemden oluşan toplam on beş yıllık bir planlama yapıldığı belirtilmiş ancak sanayileşme, hızlı teknolojik gelişmeler ve sosyal hayattaki değişimler sebebiyle üçüncü planda güncelleme yapıldığı belirtilmektedir. 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı’nda “kültür”, “folklor” ve “televizyon” konularında yapılması öngörülen çalışmalardan, sözlü kültürden yazılı kültüre yani kayıt ve yayın teknolojileriyle elektronik kültüre geçişin kültürel yozlaşma tehdidi oluşturduğundan ve buna bağlı olarak alınması gereken önlemlerden bahsediliyor. İlgili planda çalışma konusuna paralel anılan “kültür”, “folklor” konulu maddeler ile çalışma konusunu teşkil eden “televizyon” ile ilgili maddeler:

Özellikle el sanatlarının ailelere ek gelir sağlama ve geleneksel sanat değerlerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması yolu ile kültür etkisi de göz önünde tutulacaktır (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 563).

³ Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/>

⁴ İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi için bkz. <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-345102/asiklik-gelenegi--asiklik-minstrelsy-tradition-2009.html>

Genel yaygın eğitim, okuma-yazma öğretmenin ve asgari temel bilgileri vermenin yanı sıra, millî birliği kuvvetlendirici şekilde vatandaşlık hak ve ödevlerini öğretmeye ve millî kültür unsurlarını tanıtmaya ve kişinin boş zamanlarını değerlendirme yeteneklerinin geliştirilmesine yönelecektir (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 779).

Folklor değerlerinin tespiti, korunması, değerlendirilmesi, geliştirilmesi ve tanıtılması amacı ile 1966 yılında Millî Folklor Enstitüsü kurulmuştur (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 784).

Türk toplumu hızlı bir sosyal değişme içindedir. Bu hızlı değişimin başlıca yönleri kırsal bir topluluktan şehirleşmiş ve sanayileşmiş bir topluma geçmekte olması ve toplumun kültürünün de sözlü kültürden yazılı kültüre geçmesidir. Hızlı sosyal değişme sözlüden yazılıya dönüşen millî kültür değerlerinin özellikle millî folklor değerlerinin yok olması ve dış etkiler altında bozulması sonucunu doğurabilecektir. Bu da kültür değerlerimizin ve varlıklarımızın millî olma özelliğini bozacak, kültürümüzü hızlı kalkınmada itici bir güç olmaktan uzaklaştırabilecektir. Kültürel gelişmemizin bu hızlı sosyal ve ekonomik değişmeye ayak uydurmasını sağlamak, millî kültürümüzün yozlaşmasını ve değerini yitirmesini önlemek için kültür araçlarının ve faaliyetlerinin geliştirilmesi ve özendirilmesi gerekli olmaktadır (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 785).

En yaygın ve etken kültür araçları kitle haberleşme araçlarıdır. Bunların başında radyo, televizyon, kitap ve gazete gelmektedir (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 781).

Hızlı sosyal değişme sözlüden yazılıya dönüşen millî kültür değerlerinin özellikle millî folklor değerlerinin yok olması ve dış etkiler altında bozulması sonucunu doğurabilecektir (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 785).

Millî kültürümüzü zaman süreci içinde oluşturan ve mahallî özellikleri yansıtan folklor ürünlerinin millî kültür bütünü içinde devamını sağlamak, değerlendirmek, geliştirmek, tanıtmak, yok olmalarını veya bozulmalarını önlemek amacıyla Millî Folklor Enstitüsü ve Üniversitelerin ilgili bölümlerince araştırmalar ve derlemeler yapılacak, bu alandaki yayınlar artırılacak ve özendirilecektir (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 786).

Kitle haberleşme araçlarının geniş halk kitlelerinin yararına yaygınlaştırılması sağlanacaktır. Göze ve kulağa hitabeden radyo ve televizyon Üçüncü Plan döneminde yaygınlaştırılacak ve eğitici programlar yanı sıra kültür ve sanat programlarına önem verilecektir. Nitelikli kültür programlarıyla millî kültür değerlerimizi işleyecek, halka hitap edecek ve ulaşacak biçimde düzenlenecek, çağdaş medeniyet değerleri tanıtılacaktır (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 787).

Radyo ve özellikle televizyonun yaygın eğitim çalışmalarında geniş kitlelerin yararlanacağı programlara yer verilmesi sağlanacak, bu amaçla TRT ile eğitim kurumları arasında iş birliği geliştirilecektir (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 780).

Radyo ve televizyon, kitle haberleşmesini sağlamanın ötesinde millî ve kültürel bütünlüğü korumada da yararlanılacak bir araç olarak yurt düzeyine yaygınlaştırılacaktır (DPT, 3. BYKP, 1973, s. 1003).

Kitle haberleşme araçlarının toplumun yararına ve gelişimine yönelik olarak kullanılmasının altı, birden fazla maddede çizilmektedir. Bu planda radyo ve televizyonun konusuna hassasiyetle yaklaşıldığı ağırlıklı olarak eğitim, millî kültür ve sanat alanlarında yayınlara yer verileceği belirtilmektedir. Sonraki bölümde inceleyeceğimiz TRT televizyon programlarında âşıklık geleneği ve halk bilimi konularının en yoğun işlendiği dönemin üçüncü plan dönemini kapsayan 1973-1977 yılları arasında olduğunu göreceğiz.

Bu planda; sosyal değişimin, gelişen teknolojinin, radyo ve televizyon yayınlarının kültürel yozlaşma tehdidi oluşturduğundan bu alanlarda millî kültür değerlerinin korunması, eğitim, folklor ürünlerinin yaşatılması ve korunması konularının önemle altı çizilmiştir. TRT televizyon yayınlarındaki tamamı âşıklık geleneği konulu ve içeriğinde âşıklara yer verilen, kültür tanıtımı içerikli programların ağırlıklı olarak bu plan döneminde gerçekleştirildiği görülmektedir.

3. Türkiye’de Televizyon Yayıncılığı ve TRT

Dünya’da ilk televizyon yayını 1920’lerde Jenkins tarafından Amerika’da gerçekleştirilmiştir. Siyah beyaz olan bu ilk yayınların ardından 1925 yılında İngiliz Logie Baird, döner disk tekniğini kullanarak televizyon yayını gerçekleştirmiştir. 1928 yılında NBC yayın kuruluşu, bir kıyıda diğer kıyıya yayını gerçekleştirmiş ve aynı yıl Londra’dan verilen bir görüntü New York’tan izlenmiştir (RTÜK, 2025).

Türkiye’de ise televizyon yayıncılığı, İstanbul Teknik Üniversitesi Yüksek Frekans Kürsüsü Başkanı Prof. Dr. Mustafa Santur’un görev yaptığı İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ) bünyesinde 1949 yılından itibaren yaptığı çalışmalarla başlamıştır. Türkiye’nin ilk televizyon yayını denemesi ise 1952 yılında İTÜ’nün Taşkışla olarak bilinen Maden Fakültesi binasında İTÜ TV adıyla gerçekleştirilmiştir. Televizyon yayınları 1950’li yıllarda sınırlı bir izleyici kitlesine ulaşabilmiştir. Haftada bir gün yayın yapan İTÜ TV; hava durumu, piyes, müzik ve söyleşi programları sunmuştur. 1960’lı yıllara gelindiğinde ise dünyadaki televizyon yayıncılığı siyah-beyazdan renkli yayına geçerken Türkiye’de henüz tüm yurda yayılan sistemli bir televizyonculuk başlamamıştır.

1962 yılında, Türkiye’de eğitim içerikleri sunmak amacıyla bir televizyon kurulmasına dair Almanya ile yapılan anlaşma sonucunda 01.05.1964 yılında Ankara’da TRT televizyonu kurulmuştur. 31 Ocak 1968 tarihinde ilk televizyon yayını gerçekleştiren TRT, ilk yıllarında haftada üç gün olarak yayınlarını sürdürmüştür. 1971 yılına gelindiğinde ise İTÜ ile yapılan anlaşma ile İTÜ’nün İstanbul’daki yayın teçhizatı TRT’ye devredilmiş ve Ankara bağlantılı İstanbul yayınları da devreye girmiştir.⁵ 1963 tarihli 359 sayılı Türkiye Radyo ve Televizyon Kanunu ile Türkiye’de radyo ve televizyon istasyonları kurma ve işletme hakkı TRT’ye verilmiştir. Bu Kanun’da TRT’nin siyasal

⁵ Türkiye’de televizyon yayıncılığı tarihine dair detaylı bilgi için bkz. (Cankaya, 2015).

iktidara bağımlı olmayan özerk yapısı da tesis edilmiştir. Ancak 1971 yılında TRT’nin özerkliği kaldırılarak tarafsız bir kamu tüzel kişiliğine dönüştürülmüştür.⁶

Türk halkı için televizyon sadece yeni bir kitle iletişim aracı değil, dünyaya entegre olma, sinemadan ibaret film hafızasına yeni filmler ve dizi film kavramlarını ekleme, radyodan dinlediği ajansı haberler adı altında görüntülü olarak izleyebilme, dünya sporunu evinde ağırlayabilme, kendi veya başkasının köyünü, geleneklerini o sihirli kutuda karşısında bulma imkânı sunmuştur. Bir yandan genç Cumhuriyet’in kalkınma ve gelişme hamleleri devam ederken ülkenin siyasî iklimindeki karmaşa ve halktaki tedirginliği biraz olsun unutturacak büyümlü bir kutuydu televizyon. Yüzyıllara dayanan misafirlik geleneğini ve Türk misafirperverliğini misafir savarlığa dönüştürme noktasına getiren “telesafirlik”⁷ kavramının oluştuğu bir dönemdi televizyonla tanışılan yıllar. Televizyonun ilk yıllarında Türkiye genelinde verici sayısının sınırlı olmasının yanı sıra alıcı sayısının da son derece sınırlı olması, her mahallede sadece ekonomik durumu daha iyi olan birkaç kişinin evinde televizyon bulunması, televizyonlu evlere misafir akını başlatmış haliyle ev sahipleri de bu durumdan muzdarip olmuşlardır.

...Çoluğu, çocuğu alıp hemen çıkacaktınız ve doğruu televizyonu olan bir komşuya, akrabaya ahababa, eşe dosta, arkadaşına... (Kıvanç, 2015, s. 13).

Bu yeni ve büyümlü dünyayı sevinç, merak, heyecan duygularıyla karşılayan Türk halkı, yayıncılık anlamında TRT ve siyaset eksenin yaşanan çekişmelerin, kendilerine neyin sunulup neyin sunulmayacağı noktasındaki müdahalelerin, çekişmelerin farkında değildi.

Televizyonda yayınlanan tüm programlar için geçerli olması gereken “tarafsızlık”, “özerklik” olmadan sağlanamaz. Genelde haber bültenleri üzerinde tarafsızlık kavramı yoğun bir biçimde tartışılırken diğer programlar yok sayılmaktadır. Oysa tarafsızlık konusu TRT’nin diğer yayınları için de dikkate alınmalıdır (Yengin, 1994, s. 111).

Türk televizyon yayıncılığı ve televizyon izleyicisi, haftanın her günü devam eden sistemli programlarla bir televizyon yayıncılığına erişmeden siyasi sınırlamalar ve sansür mekanizmasıyla tanışmış oldu. TRT televizyon yayıncılığına başladıktan üç yıl sonra yaşanan 1971 Muhtırası, sonraki süreçte değişken oyunculu sancılı ve kısa süreli koalisyon hükûmetleri, sağ-sol ve yeni, aktif aktörü millî görüş, sonrasında 1980 darbesi TRT’nin en üstten en alta kadar hem yönetimini hem de yayınlara yansiyacak yönetim anlayışını doğrudan etkilemiştir.

3.1. Tek Kanallı Televizyon Yayıncılığı Dönemindeki Âşıklık Konulu Yapımlar

TRT televizyon yayınlarında tek kanallı dönem olarak adlandırdığımız, TRT2’nin yayın hayatına başlamasına kadarki dönem olan 1968-1986 yılları arasında yapılmış programları iki grupta ele alabiliriz:

⁶ Türkiye’de televizyon yayıncılığına dair yasal düzenlemeler için bkz. (Yengin, 1994).

⁷ Telesafir kavramı için bkz. (Kıvanç, 2015)

3.1.1. Konusu ve Konukları Tamamen Âşıklık Geleneği ve Âşıklar Olan Programlar

Âşık Veysel (1969/Tek programlık yapım): (Arşiv-1) Bir köy dekoru eşliğinde Âşık Veysel'in sunucu ile sohbet ettiği, hayatını anlattığı ve eserlerini seslendirdiği, TRT televizyonlarında yayınlanan ilk âşık programıdır.

Âşık Veysel (1973/Tek programlık yapım): (Arşiv-2) Âşık Veysel'in çocukları, torunu ve damadının da yer aldığı program vefatından iki ay sonra yayınlanmış olup 1969 yılında yapılan ilk programdan görüntüler de yer almaktadır.

Ozanlardan Deyişler (1973/Tek programlık yapım): (Arşiv-3) 10 Kasım dolayısıyla Atatürk konulu eserlerini seslendirildiği programa Âşık Veysel (Vefatından sona olduğu için eski kayıt verilmiş), Ali İzzet Özkan, Mevlüt Akbaba, Mahmut Işık, Yaşar Reyhani konuk olmuştur.

Ozanların Sazından (1973/Tek programlık yapım): (Arşiv-4) Cumhuriyet'in 50. yılı dolayısıyla yapılan programa Âşık Daimî, Âşık Ali İzzet, Âşık Veli, Müslüm Sümbül, o dönem adını duyurmaya başlayan Türk halk müziği sanatçısı Şakir Öner Günhan katılmıştır.

Saz ile Söz ile (1974-1975): (Arşiv-5) (10 bölümden oluşan dizi programın detayları aşağıda verilecektir.)

Âşık Edebiyatı (1976/Toplam 8 bölümlük dizi program): (Arşiv-6) Hikmet Dizdaroğlu tarafından âşıklık geleneğinin türleri olan öykülü türkü, usta malı, türkü, muamma, atışma, lebdeğmez, doğmaca şiir hakkında her bölümde bilgilerin verilip "Konya Âşıklar Bayramı" görüntüleriyle örneklerin sunulduğu "âşık edebiyatı" dersi niteliğinde öğretici bir yapımdır. Âşık Şeref Taşlıova, Murat Çobanoğlu, Hacı Karakılçık, Abdulvahap Kocaman, İsmail Cengiz, Âşık İlhami, Müslüm Sümbül, Âşık Sultan, Âşık Nevzat Merdanoğlu, Şekip Şahadoğlu, Âşık Borani, Mahmut Yılmaz, Hüseyin Çırakman, Şahsenem Bingöl, Âşık Erdemli, Hilmi Şahballı, Davut Sulari, Haydar Aslan, Âşık Veli, Işık Ruhan, Türkan Şahadoğlu, Sadık Altın, İlhami Demir, Âşık Savurdan isimlerinin yanı sıra ismi anons edilmeyen, ekranda yazmayan ve arşiv kayıtlarına not edilmemiş âşıklar da programda yer almıştır.

Âşıklar Dünyasından (1976/Toplam 2 bölümlük bir yapım): (Arşiv-7) Feyzi Halıcı tarafından hazırlanıp sunulan halk edebiyatı ve halk şiiri hakkında bilgiler verilerek âşıklar tarafından örneklerin sunulduğu bu iki bölümlük programa Murat Çobanoğlu, Âşık Şeref Taşlıova, Davut Sulari, Âşık Mürsel Sinan, Âşık Hacı Karakılçık, Âşık Nuri Devrani, Âşık Ali Rıza Ezgi, Âşık İsmail Cengiz, Âşık Mehmet Yılmaz, İlhami Demir katılmıştır.

Dostlar Beni Hatırlasın – Âşık Veysel (1978/ Tek programlık yapım): (Arşiv-8) Âşık Veysel'in beşinci vefat yıl dönümü sebebiyle 1969 yılında kendisiyle ilk programı yapan Erdoğan Alkan'ın sunduğu, Gülten Akın'ın da Âşık Veysel'in şiir dünyasını ve ozanlık geleneğini anlattığı bir anma programıdır.

İz Bırakanlar – Âşık Veysel (1983/ Tek programlık yapım): (Arşiv-9) Semih Seren’in sunduğu ve Ümit Yaşar Oğuzcan’ın da Veysel’i anlattığı program, Âşık Veysel’in vefatının 10. yıl dönümüne özel olarak hazırlanmış.

3.1.2. Anadolu’dan Kesitler, Tarım, Hayvancılık, Halk Oyunları, El Sanatları, Ağaç Yetiştirici vb. Konulardan Oluşan, İçerisinde Âşıklara da Yer Verilen Programlardan Bazıları

- Dağarcık (1973-1975-1976-1977-1978)
- Saz Âşıkları (1974)
- Yörelerimizden Türküler (1974)
- Köy Meydanı (1974)
- Ozanlar Oyunları (1974)
- Ozanlarımız (1975)
- Elimizden Obamızdan (1984)

4. “Saz ile Söz ile” Programı (1974-1975)

TRT Ankara Televizyonu – Eğitim Kültür Müdürlüğü tarafından hazırlanan bu program, TRT televizyonlarında yayınlanan âşıklık geleneği konulu ilk dizi program olma özelliğini taşır. Programın yapımı ve yayını, İsmail Cem’in TRT Genel Müdürü olduğu, DPT 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı döneminde gerçekleşmiştir. 1974 yılında henüz beş gün yayın yapan TRT’nin altıncı güne de yayın koyması, televizyonculukta önemli bir gelişme olarak görülmektedir. İsmail Cem, Genel Müdürlük görevinden ayrıldıktan sonra 1976 yılında yayımladığı ve görev süresi boyunca yaşadıklarını kaleme aldığı “TRT’de 500 Gün” isimli kitabında o günlerden ve “Saz ile Söz ile” programından şöyle bahseder:

Altıncı yayın günü, bizim için ciddi ve kalıcı programcılık yönünde ilk adımlarımızdan oldu. 18 Mart’taki [1974] ilk Pazartesi yayını büyük bir özenle hazırladık. Bu altıncı gün, bir çocuk programıyla başlayacak arkasından kitle sorunlarına ilişkin bir yayın gelecekti. Tabii imkânlarımız elverdiği ölçüde. Haberlerden sonraysa Klasik Türk Müziği ile bir halk şairinin tanıtıldığı “Saz ile Söz ile” her hafta yer değiştirerek on beş günde bir girecekti (Cem, 1976, s. 49).

“Saz ile Söz ile” programının; DPT. 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı çerçevesinde “folklor değerlerinin korunması ve tanıtılması”, “millî kültür ve millî folklor değerlerinin yozlaşmadan korunması”, “millî ve kültürel bütünlüğü koruma”, “mahallî özellikleri yansıtan folklor ürünlerinin millî kültür bütünü içinde devamını sağlamak, geliştirmek, tanıtmak” ifadeleriyle yer verdiği folklor ve kültür konulu maddelere uyumlu bir program olduğunu söylemek mümkündür.

Program bölümlerinde yer verilen, hayatları, mücadeleleri, dizelerindeki güç ve dik duruştan bahsedilen âşıkların haksızlıklara boyun eğmeyen, devlet baskısı veya güç

çevrelerinin yıldırma çabalarına direnen, eleştiren, halka öncülük eden tavırlarıyla öne çıkan isimlerden seçildiği görülüyor. Bir diğer dikkat çekici konu ise “Kahramanmaraş Günümüz Halk Ozanları”nın işlendiği 10. bölümde, yoksulluk ve işsizlik yüzünden âşıkların yaşadıkları yerlerden göç etmek zorunda kaldığından bahsedilmesidir. Bu da o dönemde köylerdeki işsizlik, geçim sıkıntısı, alt yapı vb. sorunların, bir hükûmet eleştirisi olarak devlet televizyonunda ortaya konduğunun göstergesidir. Yine bu bölümde yer verilen Âşık Mahzuni Şerif’in de muhalif kişiliği ve sistem eleştirisi içeren şiirleri sebebiyle hapis cezası, konser ve yayın yasaklarına maruz kaldığı bilinmektedir. Mahzuni “Erim Erim Eriyesin” adlı türküsünde dönemin başbakanı Nihat Erim’i hedef aldığı gerekçesiyle 10 ay 15 gün hapis cezasına çarptırılır (Irmak, 2021, s. 90).

Bu cezadan önce de “Yuh Yuh”, “Amerika Katil Katil” ve “Köyüm Köyüm” adlı türkülerden dolayı tutuklanmış ve hapis cezaları almış olan Mahzuni, 12 Mart süresince toplam iki yıla yakın tutuklu kalmış, 12 Mart’tan önce hakkında otuz beş mahkeme kararı çıkartılmıştır (Irmak, 2021, s. 27).

Çağının bazı ozanlarını da etkileyen Mahzuni, güçlü bir yergi ve taşlama ustasıdır. Deyişlerinde konu, toplumsal ve tavırlı olmasına rağmen, boyut olarak geniş kapsamlıdır (Kalkan, 1991, s. 489).

TRT’nin önceki ve sonraki dönemde yapılan, yukarıda sıralanan âşıklık geleneğinin de yer aldığı programlarda, köylerin gelişmekte olduğu, tarım ve hayvancılıkta devlet desteğinin olduğuna dair ifadelerle hükûmetlerin desteklendiği yönde yayınlara yer verildiği görülmektedir. Buna karşın “Saz ile Söz ile” programında seçilen konu ve konuklar, hayatı anlatılan âşıklar, içerik ve sunucu metinlerindeki anlatım, TRT’nin en genç Genel Müdürü İsmail Cem İpekçi’nin gazeteci kimliği ve siyasi duruşunun etkisini göstermektedir. Cem’in göreve geldiği günden itibaren hem hükûmet ortağı MSP kanadından hem de muhalefet partilerinden ciddi eleştirilere ve yıpratma politikalarına maruz kaldığı, bu yıpratma sürecine bazı basın mensuplarının da dâhil olduğu bilinmektedir.

...İki farklı dünya görüşü olan CHP ve MSP’nin, iki farklı dünya insanı olan Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan’ın görünürdeki anlaşması sonunda koalisyon hükûmeti kuruldu. Bu koalisyon hükûmetinin atadığı 34 yaşındaki gazeteci İsmail Cem İpekçi, TRT’nin üçüncü genel müdürü olarak 15 Şubat 1974’te göreve başladı (Serim, 2007, s. 72). Ancak TRT Yasası’ndaki yaş sınırı ve öncesinde belli bir süre devlet memurluğu yapmış olma gereğine uymayan bu atama için özel bir kararname çıkarıldı.

İsmail Cem’in sol düşünceli olması, yazdığı kitaplarda Türkiye’nin geri kalmışlığını irdemesi, doğaldır ki sağcı çevreler tarafından hoş karşılanmıyordu... İsmail Cem’in onayıyla yayınlanan program ve filmlerde zaman zaman yer alan düzen eleştirileri, ilerleyen aylarda TRT’ye karşı saldırıların başlamasına yol açacaktı (Serim, 2007, s. 73).

İsmail Cem’in özel bir kararname ile göreve gelişi, CHP ve MSP’nin ideolojik görüş farkıyla oluşan ve baştan beri sağlıklı olmayan koalisyon için önemli anlaşmazlıklardan biriydi. Muhalefet partilerinin ve koalisyon ortağının Cem’in televizyon yayıncılığına

eleştirileri görevde kaldığı 500 gün boyunca devam etti ve 15 Şubat 1974 tarihinde atandığı TRT Genel Müdürlüğü görevinden 16 Mayıs 1975 tarihinde MSP ve AP’nin baskılarıyla alındı.

CHP ile MSP koalisyonu bozulduktan sonra AP ve diğer partilerle kurulan yeni hükûmetin ortağı olan MSP’nin Genel Başkanı Necmettin Erbakan, 2 Mayıs 1975 yılında Malatya’da halka şöyle seslenmiştir: TRT, asla Moskof gibi hareket etmek serbestine sahip olmayacak. Bu TRT bizim milletimizin ahlâkını tahrik ediyor. Solculuk propagandası yapıyor. Onun için hükûmet olarak kesin karar aldık. TRT’nin başındakini azletmeye karar aldık. Size bugün müjdeyi veriyorum. Kulağınızı TRT’ye verin. Bugün, yarın millî cereyanın sesini işiteceksiniz... (Cem, 1976, s. 221).

Cem, göreve geldikten yaklaşık bir ay sonra yaptığı basın toplantısında tarafsız bir anlayışla objektif bir yayıncılık gerçekleştirmeyi hedeflediğinden bahsetmiştir: TRT’nin görevi iktidarların sesi olmak değildir. Bütün Türkiye’nin tek sesi olmak gibi, bir yayın aracı için ölçsüz bir iddiayla ortaya çıkmak da değildir. TRT’nin görevi, bütün Türkiye için çok önemli bir haber ve kültür aracı olmaktır (Cem, 1976, s. 31).

İsmail Cem döneminde Ruhi Su, Selda Bağcan, Timur Selçuk gibi, karşıt çevrelerce “solcu” oldukları ileri sürülen müzik sanatçıları TRT televizyonunda yer aldılar (Serim, 2007, s. 82).

İsmail Cem’in habercilik ve sistemli yayıncılıkla ilgili TRT’de önemli atılımlara imza attığı görülmektedir. Yönetici olarak ortaya koymaya çalıştığını ifade ettiği de halkın, köylünün sorunlarını iktidarı koruyup kollamadan tüm şeffaflığıyla yayınlara yansıtmasıdır.

Vatandaşın ekrana daha sık çıkmasını, kendi sorununu hiçbir aracı kullanmaksızın bizzat kendisinin anlatmasını öngördük. Köy programlarını haftada beşe, işçi programlarını daha uzun süreli olmak kaydıyla haftada ikiye yükselttik (Cem, 1976, s. 58).

TRT programlarında seçilen konular, davet edilen konuklar, ülke gündemi ve siyasetin aktarımı konularında özerklik kalkmasına rağmen tarafsız ve özerk bir yayıncılık anlayışı benimseyen İsmail Cem, bu konuda siyasilerden gelen eleştirilere “TRT Genel Müdürü olarak elbette ki kendi bakış açım, Anayasa doğrultusunda ve kanunlar çerçevesinde TRT yayınlarına yansıyacaktı (Cem, 1976, s. 103).” şeklinde yanıt vermiştir.

Türk televizyon yayıncılığında âşıklık geleneği içerikli ilk dizi program “Saz ile Söz ile” dışında ilk yerli dizi, dünya klasiklerinden dizilerin Türkçe dublajla yayını, ilk haber ve siyaset programı, o döneme damga vuran Telespor programı, ilk Eurovision Türkiye elemeleri, konser yayınları gibi ilkler de İsmail Cem döneminde yaşanmıştır.⁸

⁸ İsmail Cem döneminde TRT’nin televizyon yayınları için bkz. (Serim, 2007: 72-85).

Bu yayın yılında [1974] bir ilk daha gerçekleşmiş ve televizyonda ilk kez camiden naklen yayın yapılmıştır (Cankaya, 2015, s. 144).

Görev yaptığı süre boyunca haklı, haksız birçok eleştiriye maruz kalan Cem'in, tek kanallı dönem boyunca görev alan TRT Genel Müdürleri arasında farklı bir yayıncılık anlayışı benimsediği görülmektedir. "Saz ile Söz ile" programında devlet yöneticilerini eleştiren, haksızlık ve yolsuzluklara karşı sivri dilli taşlamaları nedeniyle hakkında sürgün kararı çıkarılan "Everekli Seyrani"ye; Sivas Valisi Hızır Paşa'ya "Yürü bre Hızır Paşa/Senin de çarkın kırılır" diyen "Pir Sultan Abdal"a; göçebe Türkmen aşireti Avşarların yerleşik düzene geçmeleri baskısına "Ferman padişahın, dağlar bizimdir" diyen "Dadaloğlu"na; Bey kızının kalbine girerek sınıf ayrışmasını gönül teliyle yıkan "Karacaoğlu"na; "Ne Sultan'a minnet, ne Han'a minnet" sözleriyle dik duruşunu sergileyen ve sazı "şeytan icadı" gören sofulara "Be Allah'ın sersem kulu/şeytan bunun neresinde" diye seslenen "Âşık Dertli"ye; "Özgürlüğe tutkun biz ozan" ifadesiyle anons edilen ve "Haksız yere tutamazsın dilimi/Seve seve kucaklarım ölümü" dizelerini seslendiren "Âşık Meftuni"ye; "Parsel parsel eylemişler dünyayı" diyen "Âşık Mahzuni Şerif'e yer verilmesi sadece âşıklık geleneğini televizyon izleyicisiyle buluşturmak değil dönemin siyasi iklimi ve TRT'ye yapılan baskılara karşı halk şiirinin gücünü kullanmak niyeti olarak da okunabilir.

Çoğu toplumda ilk ninninin söylenmesi ve ilk dev hikâyesinin anlatılmasından beri diğerlerinin hareketlerini kontrol etmek, etkilemek ya da yönetmek folklorun işidir (Bascom, 2010: 81). Boscom'un "Folklorun Dört İşlevi" adlı makalesinde değindiklerinin yanı sıra İlhan Başgöz'ün de "Beşinci İşlev" olarak ele aldığı "protesto" işlevinde bahseden makalesinde: Her toplumda ekonomik ve sosyal çıkarları çatışan, inanışları ve değerleri ters düşen insanlar ve sınıflar vardır... Folklor; çatışmaları büyütmek, başkaldırmalara destek olmak, kurulu düzene ve değerlere direnmeleri arkalamak, onları yıkmaya kalkışanlara güç vermek gibi bir işlev de görüyor (1996, s. 2), değerlendirmesi bu programın içeriğinden edinilen çıkarımları destekler niteliktedir.

Bu programa izleyici profili açısından bakıldığında ise Anadolu'da henüz yeterli sayıda verici olmaması ve televizyon sayısının çok sınırlı olması sebebiyle âşıklık geleneğini bilen, geleneğin temsilcilerini ekranda görmeyi tercih edecek izleyicilerin, Türkiye'nin batısına göç etmiş olanları dışında kalanların izleme imkânı zayıf görünüyor. O hâlde bu program; ağırlıklı olarak geleneği bilmeyen, daha önce tanımamış, aile kültüründe âşıklık geleneğiyle yetişmemiş izleyici kitlesine ulaşmıştır çıkarımı mümkündür.

Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı verilerine göre (T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2025, s.21/782), 1972 yılında Türkiye genelinde 102 bin TV bulunuyordu. Yine o yıl Ankara, İstanbul, İzmir, Eskişehir, Edirne-Balıkesir ve Kütahya dışındaki illerde henüz verici istasyonu bulunmuyordu.

Eğer göreve devam edebilseydim 1975'in haziranında bütün bir Güneydoğu ve Kıbrıs merkezî yayın şebekesini izleyebilecekti. Gaziantep, Kahramanmaraş, Diyarbakır, Erzurum ve Kars, güçlü TV istasyonlarına kavuşmuş, Ankara'yla çevresi ikinci kanal [ikinci verici] televizyonunu izlemiş olacaktı (Cem, 1976, s. 96).

“Saz ile Söz ile” programının yayınlandığı 1974-1975 yıllarında bu şehirlerde henüz verici olmadığını anlıyoruz. Bu programın, günlük ortalama 6-8 saat arası televizyon yayını yapılan ve belirli bölgelerde izlenebilen bir dönemde millî kültürün tanıtımı, halk şairlerini tanımayan daha önce âşık şiiri dinlememiş izleyicilerin gelenekle tanışmasının sağlanması, âşıklık geleneğini bilenlerin televizyonda kendilerinden bir şeyler bulmasının sağlanması; âşıkların felsefesi, haksızlıklarla mücadelesi, sistem eleştirisi, doğruluk ve adalet anlayışları, toplumsal ve siyasi baskılara karşı duruşları, halka cesaret ve destek verişlerini izleyicilere göstermek gibi sebeplerle planladığı görülmektedir.

İlk bölümü 15.04.1974, son bölümü ise 16.06.1975 tarihinde yayınlanan “Saz ile Söz ile” her bir bölümü 13 ila 37 dakika arasında değişmektedir. Programın ilk dört bölümünün sunucusu TRT halk müziği sanatçısı aynı zamanda da TRT’de yapımcı ve sunucu olarak görev yapan Şakir Öner Günhan’dır. Sonraki bölümlerde bazı bölümler sunucu eşliğinde bazıları ise dış ses tanıtımı ile gerçekleştirilmiştir.

4.1. Birinci Bölüm (28 dk. 45 sn.)

Şakir Öner Günhan’ın sunuculuğunda, Ersoy Uğur’un yapımcılığında çekimleri Kars’ta gerçekleştirilen ilk bölüm, önce dış çekimlerle Kars manzarası ve bir ağacın altında etrafında köy halkıyla oturmuş Âşık Şeref Taşlıova ile başlıyor. Taşlıova, Âşık Şenlik’ten bir eser sunuyor ve izleyiciler “Yaşa var ol âşık” sesleriyle beğenilerini sunuyor. Sunucu, tesadüfen oradan geçmiş ve topluluğun arasına karışmış gibi davranıyor. Bu kurguyla izleyiciye, âşıklık geleneğinin doğal icra ortamı sunularak program açılışı yapıldığını ve gelenekteki “usta malı” icrasının ortaya konduğunu görüyoruz.

Programın Kars’ta çekilen bu ilk bölümü sunulan örnekler, icra mekânı, izleyici kitlesi ve katılımları bakımından geleneğin en yoğun aktarıldığı bölümdür diyebiliriz. Önce Âşık Şenlik’ten usta malı türkü söyleyen Âşık Şeref Taşlıova ile sunucu Şakir Öner Günhan arasında geçen diyalog:

-Şimdi Şenlik’ten çaldın söyledin, kendinden de çalıp söylüyorsun.

-Evet, tabii özümnden de çalar söylerim.

-Peki, daha önceden kâğıda kaleme dökmeden hiç melodiyi mırıldanmadan nasıl söylüyorsun âşık?

-At ayağı külünk olur, âşık dili yürük olur. Âşık gördüğünü söyler, âşığın gönlünden geldiği gibi artık sevgisi, dünyası hayali gözünün önüne gelir o zaman ne yazı ne kalem... Sazı onun kalemidir, gönlü kitabıdır dili de yazarıdır.

Bu diyalogda hem usta malı söyleme geleneğini hem de doğmaca (irtical) söyleme geleneği yansıtılmış oluyor. Ancak geleneği bilmeyen bir izleyici için açık, anlaşılır ve geleneği tanıtır nitelikte değil.

Geleneğin en önemli icra mekânlarından olan kahvehane de bu bölümde işleniyor. Programın arşiv kayıtlarında “Kars’ın köyleri ve Çobanoğlu kahvesi” notu düşülmüş.

Sunucunun dış mekândan kahvehaneye geçen çekimlerde anons etmese de gidilen kahvehanenin 1971 yılında Murat Çobanoğlu tarafından açılan “Çobanoğlu Halk Ozanları Kahvehanesi”⁹ olduğunu anlıyoruz. Çobanoğlu Kahvehanesi, kentteki diğer kahvehanelerden farklı bir mekândır. Orası, tarihî ve kültürel belleğin paylaşıldığı, Karşılara kişiliklerini anımsatan ve onları birleştiren bir yerdi (Erdener, 2019, s. 35).

Âşıklar anons edilmiyor, doğal bir icra ortamına konuk olunmuş havası veriliyor. Sözcü gibi seçilmiş âşık, Âşık Dertli’nin ağzından bade içme hikâyesini anlatıyor. Tabii burada âşıkların bir televizyon çekimi ortamında olduklarını bildiklerini, izleyiciye yönelik bir kurguyla hareket ettiklerini görüyoruz. Bade konusunu anlatırken âşık “Bizim inançlarımıza göre bade içilmiş, bade var.” ifadeleriyle kahvehanede masanın etrafında toplanan âşıklara anlatır gibi anlatıyor. Oysa o âşıklar zaten konuya hâkim, âşık onların nezdinde aslında izleyiciye anlatıyor ve Âşık Şenlik’ten bir dörtlük okuyor. Sonrasında başka bir âşık Köroğlu’ndan bir koçaklama seslendiriyor. Sunucu Günhan, aralarına gelerek “Aşk olsun, âşık” diyor ve âşıklar ve izleyiciler de hep bir ağızdan “Aşkın cemalin olsun.” diye karşılık veriyor. Sunucunun âşıklara yönelttiği “Bu yörede en çok kimden çalar söylersiniz?” sorusuna “Âşık Şenlik ve Sümmani’den çalar, söyleriz.” yanıtı geliyor. “Eski âşıklarla geleneğiyle şimdi sizin sürdüğünüz âşık geleneği arasında bir değişiklik var mı?” soruna yine aynı sözcü âşık “Var efendim, şimdi Âşık Şenlik ve Sümmani’nin karşılaşmalarını söyleyeceğiz şimdi. Onun arkası sıra da şimdiki âşıklarımız söyleyecek. O zaman bilirsiniz efendim.” sözleriyle geleneğin değişime uğradığını ima ediyor ancak bu konu irdelenmeden sadece icralara yer veriliyor. Bu atışmadan sonra Murat Çobanoğlu sazını ayakta çalarak geliyor ve “Dinle bu sözümü Âşık İlhami” diye atışmaya giriyor. İlk bölümde ve sonraki bölümlerde de sıkça karşılaşacağımız üzere âşıklar anons edilmiyor, isimleri alt yazı olarak verilmiyor. Çalışmada yararlanılan kaynaklardaki fotoğraf arşivlerinden, Google ve Youtube üzerinden, TRT arşivindeki diğer programlardan âşıkların isimlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak buna rağmen bazı âşıkların isimleri tespit edilememiştir. Tespit edilen âşıklar: Âşık Şeref Taşlıova, Murat Çobanoğlu ve İlhami Demir.

Hem kahvehanede hem de dış mekânda yapılan çekimlerde izleyici kitlesinin ilgisi “Yaşa, var ol âşık!” nidaları da yine geleneği yansıtan unsurlar olarak öne çıkıyor.

4.2. İkinci Bölüm (22 dk. 59 sn..)

Bu bölümün yapım ve yönetimi Ersoy Uğur tarafından gerçekleştirilmiştir. Program Erciyes Dağı ve Erciyes manzarası eşliğinde açılıyor. Programın tamamı Âşık Seyrani’ye ayrılmış. Sunucu Günhan, “Everekli Seyrani” diyor ve Everek’in Develi’nin eski adı olduğunu belirtiyor. Seyrani’nin doğup büyüdüğü köyün manzarası eşliğinde ilerleyen sunucu çocuk, genç ve yaşlılara Seyrani’yi tanıyıp tanımadıklarını soruyor; ona ait şiirlerden okumalarını istiyor. Sonrasında Seyrani’nin torunu dedesi hakkında bilgiler veriyor. TRT arşiv kayıtlarında “Evereli Seyrani’yi Develi ve yöresinden altı âşık çalıp söylüyor. Kısaca Seyrani tanıtılıyor.” şeklide not düşülmüş. Seyrani’nin torunu Yusuf

⁹ Çobanoğlu Halk Ozanları Kahvehanesi ve Kars’ta âşık atışmaları için bkz. (Erdener, 2019).

Seyrani ve misafir âşık olarak ismi anons edilen Ali İzzet Özkan dışındaki âşıkların isimleri yine belirtilmiyor. Diğer âşıklar anons edilmeksizin bölgenin manzaraları eşliğinde bağ, bahçe, su kenarı gibi yerlerde tek başlarına icralarını sergiliyorlar. Tüm âşıklar Seyrani’den eserler okuyor. Bu bölümde tamamen usta malı örneklerine yer verildiğini görüyoruz.

4.3. Üçüncü Bölüm (13 dk. 55 sn.)

Bu bölümün de yapım ve yönetimi Ersoy Uğur tarafından gerçekleştirilmiştir. Sunucu Günhan, “Harman yerindeyiz biz de halk ozanlarının harman yerinde; Sivas’tayız. Halk ve tekke edebiyatının doruğundaki Pir Sultan Abdal’ın köyü Banaz’dayız. Banaz, Yıldızeli’nin bir köyü.” diyerek programı açıyor.

Pir Sultan Abdal hakkında bilgiler veriyor, bu sunuma Banaz manzaraları eşlik ediyor:

“Halk ozanı vardır; gönül tutkunluğunu, doğaya tutkunluğunu anlatır. Ozan vardır; sazını da sözünü de bir inanç yolunda inletir. Pir Sultan Abdal, inancını yayma yolunda yalnız sazını, sözünü değil canını da vermiş ozanlarımızdandır. Ayaklanışını bastıran Sivas Valisi Hızır Paşa’ya bakın ne demiş...” sözlerinden sonra yine müzik başlıyor ve Pir Sultan’ın “Yürü Bre Hızır Paşa” şiirini adını tespit edemediğimiz bir âşıktan dinliyoruz.

Pir Sultan Abdal’ın eserlerini seslendiren iki âşık daha köy manzarası eşliğinde açık havada beliriyor ve icralarını sergiliyor. Bu bölüm, Pir Sultan Abdal’ın tanıtıldığı ve felsefesini, inancını yaymak uğruna gösterdiği mücadelenin aktarıldığı bir çerçevede ilerliyor. Bir önceki bölümde olduğu gibi sadece usta malı eserlerin icra edildiğini görüyoruz.

4.4. Dördüncü Bölüm (21 dk. 11 sn.)

Bu bölümde yapımcı ve yönetmen değişikliği yaşandığını Hüseyin Kanyılmaz’ın yapımcılığı ve Ünal Küpeli’nin yönetmenliğinde çekildiğini görüyoruz. Karacaoğlan’ın tanıtıldığı bu bölümde dış ses olarak anlatım yapılıyor ve “Nerede doğup nerede öldüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte onun Güney Anadolu Türkmenlerinden olduğunu anlıyoruz. Doğduğu ve yaşadığı belirtilen birçok köy arasından biz Heke’nin Gökçeli köyünü [İl belirtilmiyor.] seçtik” ifadesine yer veriliyor. Ağaçlıklı bir yerde toplanmış köylülerden biri Karacaoğlan’ın kendi köylerinden çıktığını anlatıyor. Programda hangi ilden bahsedildiği anlatılmıyor ancak arşiv kayıtlarında Adana olarak kaydedilmiş.

Toplanmış kalabalığın içerisinde biri “Aramızda ozan arkadaşlarımız var, Saim Bey’den Karaoğlan hakkında bir türkü rica etsek.” diyor. Ardından da Âşık Hacı Efendi isminde başka bir âşıktan da yine bir Karacaoğlan eseri isteniyor. Yine manzara eşliğinde başka bir âşık da anons edilmeksizin Karacaoğlan’dan bir eser seslendiriyor ve program bu şekilde sonlanıyor. Bu bölümde de usta malı eserlerin seslendirildiğini görüyoruz.

4.5. Beşinci Bölüm (18 dk. 59 sn..)

Bu bölüm yine Hüseyin Kanyılmaz'ın yapımcılığı ve Ünal Küpeli'nin yönetmenliğinde çekilmiştir. Göçebe Türkmenlerin yaşamı ve Dadaloğlu'nun konu edildiği belgesel niteliğinde bir bölümdür. Burada da programın hangi il ve ilçede çekildiği söylenmiyor, Toroslardan bahsediliyor. TRT arşiv kayıtlarında program çekimlerinin Adana'da gerçekleştirildiği bilgisi not edilmiş.

Dadaloğlu'nun mensubu bulunduğu Avşar aşiretinin göçebe düzenden yerleşik düzene geçmesinin istenmesi, aşiretin bunu kabul etmeyip devletle karşı karşıya gelmesi gibi konular anlatılıyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân politikası ve buna karşı çıkarak direnişe öncülük eden Avşar aşireti üyesi Dadaloğlu anlatılıyor. Köy manzarası ve Türkmenlerin yaşamlarından görüntüler eşliğinde anlatan dış ses şöyle devam ediyor:

“Dadaloğlu, bir cenk ve kavga şairidir. Aşiretin geleneğini sürdürmede bir bey rolü oynar. O, sert aşiret ruhunun yarattığı kahramanlık ve yiğitlik geleneğinin temsilcisidir. O, aşiretin üzgün günlerinde de sazının telleriyle onlara avuntu dağıtır, umut verir.”

“Bir çıkmasa girdi bugün yolumuz/Geçit vermez sağımız da solumuz

Kalır gayrı buralarda ölümüz/Mert ağlasın, namert olan utansın” dizeleriyle Avşar aşiretinin çoluk çocuk, kadın göç etmek, çadırlarını toplamak zorunda kaldıkları dönem bir canlandırma olarak verilmiş.

Sazı elinde beliren bir âşık “Avşar Elleri”ni seslendiriyor. Anlatım aralarında üç âşığın daha Dadaloğlu'ndan eserler seslendirdiğini görüyoruz ancak âşıkların isimlerine yine erişemiyoruz. Bu bölüm, Avşar aşireti özelinde göçebe Türkmenlerin Osmanlı'nın iskân politikası nedeniyle yaşadıkları baskı ve zorlukları anlatan bir belgesel niteliği taşıyor. Âşıklık geleneği çerçevesinde baktığımızda yine sadece usta malı eserlerin seslendirildiği bir kurgu görüyoruz.

4.6. Altıncı Bölüm (37 dk. 22 sn..)

Programın 4. bölümünde olduğu gibi bu bölümde de Karaoğlu'nın işlendiğini görüyoruz. Bölüm, son iki bölümdür devam eden yapımcı ve yönetmenle çekilmiştir. Yaşar Kemal'in “Üç Anadolu Efsanesi” eseri kaynak alınarak Karacaoğlu'nı konu edinmektedir. Üç Anadolu Efsanesi'nde Karacaoğlu ve Bey kızı Elif'in tanışma hikâyesi belgesel bir film gibi çekilmiş. Efsanenin canlandırıldığı bu kısa filmde âşıklar Karacaoğlu'dan eserler seslendiriyor ancak yine âşıkların isimleri hakkında bilgi edinemiyoruz. İcralar, Karacaoğlu canlandırması ile belgesel akışın içerisine dâhil edilmiş.

4.7. Yedinci Bölüm (19 dk. 15 sn..)

Bu bölümün yapım ve yönetimi Hüseyin Kanyılmaz tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde diğer bölümlerden farklı olarak bölümde hangi konunun işleneceği ekrana geliyor. Ekranda görünen “Dertli” yazısı ile bu bölümde Âşık Dertli'nin işleneceğini öğrenmiş oluyoruz. Ancak geleneği hiç bilmeyecek bir izleyici sadece “Dertli” yazısı ile bu çıkarımı yapamayacaktır.

Yine dış ses sunumu ile başlayan bölümde Âşık Dertli’nin Ankara-İstanbul yolu üzerinde Gerede yakınlarında olduğu belirtilen mezarı gösteriliyor. Dertli’nin hayat hikâyesi orada yaşayan bir köylüsü tarafından anlatılıyor ve yine bir canlandırma izliyoruz. Programın, ikinci bölümünden itibaren canlandırma ağırlıklı bir belgesel formatına evirildiği söylenebilir. Âşık Dertli’nin ayanlık görevi sırasında topladığı vergileri zimmetine geçirdiği yönünde bir itham olduğu konusunda halkın ve muhtarın bilgisine danışılıyor. Onlar da Âşık Dertli’nin bu paraları zor durumda olan halka dağıttığını, halkın kendisinden memnun olduğunu ancak kendisine düşmanlık besleyen kişilerin bu tür şikâyetlerde bulunduklarını anlatıyorlar. Âşık Dertli’nin aslında dürüst, halkı düşünen ve kayıran ancak devlet yetkilileri ve nüfuz sahibi kişilerce iftiraya uğrayan değerli bir şahsiyet olduğunu vurgulamak bölümün başlıca mesajı olarak yansıyor. TRT arşiv kayıtlarında “Çalıp söyleyen ozanlar” başlığıyla Nesimi Eroğlu, Müslüm Dalkılıç, Hüseyin Çırakman isimleri kaydedilmiş ancak program esnasında isimlere yer verilmiyor. Bu bölümde sadece usta malı icraların gerçekleştirildiğini görüyoruz.

4.8. Sekizinci Bölüm (32 dk. 21 sn.)

Yapım ve yönetiminin Hüseyin Kanyılmaz tarafından gerçekleştirildiği bu bölümde Çukurova yöresi ozanlarına yer verilmiştir. Bir önceki bölümde, kimden bahsedileceğinin program başlarken ekrana geldiğini görmüştük. Bu bölümde de ekrana “Çukurova Yöresi Günümüz Halk Ozanları” yazısı geliyor. En önemli yenilik ise bölüme katılan âşıkların isimlerinin ekrana gelmesi. “Ozanlar” başlığı açılmış ve altında Kul Mustafa, Mahmut Taşkaya, Haydar Aslan, Hacı Karakılıç, Feymani, Cemali Uçkaç, Saim Özdal isimleri yer alıyor. Programın sonuna doğru Âşık Ferrahi’den de bahsedildiği görülüyor ancak baştaki listede bu isim yer almıyor. Diğer bölümlerden farklı olarak bu bölümün bir kısmı stüdyoda çekilmiş. Stüdyo konukları dönemin Adana Halk Eğitim Müdürü Mustafa Bozer ve âşıkların bazıları. Bozer, Halk Eğitim Merkezi bünyesinde âşıklarla yaptıkları çalışmalardan bahsediyor. Bozlak ve atışma örnekleri stüdyoda sunulduktan sonra diğer âşıklarla Adana’da gerçekleştirilen dış mekân çekimleri ve onların kendi şiirlerinden oluşan icraları ekrana geliyor.

4.9. Dokuzuncu Bölüm (22 dk. 7 sn.)

Bu bölümün yapımcı ve yönetmeni Hüseyin Kanyılmaz’dır. Bu bölümde de bölüm başlarken ekrana hangi yöreden bahsedileceği bilgisinin geldiğini görüyoruz. Bu durum, programın bazı bölümlerinde hangi il veya ilçede çekim yapıldığından, hangi âşığın anlatılacağından bahsedilmemiş olmasına gelen bir eleştiri ya da yapımda fark edilen bir eksikliğin düzeltilmesi olarak yorumlayabilir. “Gaziantep İli Günümüz Halk Ozanları” başlığıyla yayınlanan bölümde Gaziantep manzaraları eşliğinde bir âşık icrası dinliyoruz. Dış ses bir giriş yapıyor ve yerleşik düzene geçmek istemeyen Türkmenlerden bahsediyor. Baraklardan bahsederek onların da Avşarlar gibi sıkıntılar yaşadığını dile getiriyor. “Çukurova’nın geleneksel ezgileri nasıl ki bozlaksa, Gaziantep’in de barak türküleridir.” diyerek Gaziantep’te söylenen tür hakkında bilgi aktarıyor. Ökkeş

Dehmenoglu ve Şerif Akbağ'ı anons ediyor ve onların icralarına yer veriliyor. Diğer isimler ise Ali Sağlam, İbrahim Kaya (Yamani), Mahmut Coşkun, Hasan Beydili'dir. Bu isimlerin yaşadıkları bölgelere gidilerek kendileri hakkında kısa bir bilgi aktarıldıktan sonra değişlerine yer veriliyor ve program bu şekilde sonlanıyor.

4.10. Onuncu Bölüm (TRT Arşiv No.: . 06 DBA 2769 /31 dk. 49 sn.)

Bu bölümün de yapım ve yönetimi Hüseyin Kanyılmaz'a ait. "Kahramanmaraş Günümüz Halk Ozanları" başlığı ile ekrana gelen bu bölümde dış ses şöyle bir anons yapıyor:

"Kahramanmaraş, ozanı çok illerimizden biri. Özellikle Afşin ilçesinden Mahzuni Şerif, Rumi, Hayrani, Vicdani, Perişan Ali, Kul Hasan, İsa Binboğa gibi birçok ozan adı sayabiliriz."

...

"Mahzuni Şerif'i ve Mahrumi Baba'yı Berçenek köyünde aradık. İkisi de göçmüştü köyden. Hele Mahrumi Baba, birkaç ay öncesine kadar terk etmemiş toprağını. Ama nüfus çok, toprak az." ifadeleri bir sistem eleştirisini gözler önüne seriyor. Saz ile Söz ile programında işlenen isimlerin hayatları, o hayatlara dair mücadele, boyun eğmeme, düzene karşı çıkma ifadelerini incelediğimiz ve çalışma kapsamının dışında olan diğer programlarda görmüyoruz. Rahmi Kaya (Mahrumi Baba), Mustafa Doğan (Meftuni), Âşık Mahzuni Şerif ve isimleri verilmeyen değişetçi olarak tanıtılıp değişet örneği sunan iki âşık ekrana geliyor.

Sonuç

Sözlü kültür ürünlerinin ses kayıt teknolojilerinin ardından televizyona aktarımı, kültürün korunması ve yaşatılması anlamında önemli bir gelişme olarak görülmelidir. Gelişen teknolojiler, dünyaya entegre olan yaşamlar, küreselleşmenin etkisi ile değişen sanat ve müzik zevki, köyden kente göç, yeni iş alanlarının ortaya çıkması gibi etkenlerle folklor unsurlarının korunması, yaşatılması ve tanıtılmasıyla ilgili olarak geleneğin ne kadar aktarılıp aktarılmadığı, bağlamından kopup kopmadığı kaygılarının önüne, aktarılıyor oluşunun folklor unsuruna kazandıracığı katkıya odaklanmayı koymak yerinde olacaktır.

İncelediğimiz "Saz ile Söz ile" programı, TRT'de âşıklık geleneği özelinde yapılmış ilk dizi program olma özelliği taşımaktadır. Ancak bu programdan TRT'nin henüz teknik alt yapı, yetişmiş yapımcı ve dizi yapım tecrübesi konusunda yeterli olmadığı çıkarımı yapılabilir. Program, 10 bölümlük bir dizi halinde planlanmış olmasına rağmen her bölümde farklı bir yapı çıkıyor karşımıza. Programın her bölümü tutarlı bir plan, içerik akışı ve istikrarlı bir konu çerçevesinden uzak, tüm bölümleri farklı bir senaryo ile ilerliyor.

Çekimleri Kars'ta gerçekleştirilen birinci bölümde atışma, usta malı deyiş, âşıklardan deyişler, bade içme, doğmaca şiir hakkında geleneği tanımayan bir izleyicinin anlayabileceği açıklıkta olmasa da bilgilendirme, âşık kahvehanesi, izleyici kitlesi,

izleyicilerin âşığa takdir nidaları gibi unsurların âşıklık geleneğini yansıttığı görülmektedir.

Programın ikinci bölümünden sekizinci bölümüne kadarki içeriklerin bir âşığın ve bölgesinin tanıtıldığı, yaşam öyküsünde kendisi ve yaşadığı toplumun uğradığı haksızlıklar, verdiği mücadeleler, halka cesaret veren şiirleri, dönemin toplumsal sorunlarını dile getirişi gibi konuların belgesel tadında, yer yer canlandırmalarla aktarıldığını görüyoruz. Âşık Seyrani, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu, Dadaloğlu, Yaşar Kemal’in “Üç Anadolu Efsanesi” eserinden Karacaoğlu canlandırması ve Âşık Dertli’nin konu edildiği bu bölümlerde âşığın doğduğu büyüdüğü yerler, oradaki halkla yapılan görüşmeler, şiirleri ve usta malı olarak âşıkların icraları, hayatlarından kesitlerin canlandırma şeklinde sunulduğu bir içerik sunulmuş.

Programın 8, 9 ve 10. bölümlerinde ise “Çukurova”, “Gaziantep” ve “Kahramanmaraş” yöresi günümüz halk âşıklarına yer veriliyor. 8. bölümün bir kısmı Adana Halk Eğitim Müdürü ve âşıkların katılımıyla stüdyoda gerçekleştirilmiş. Bu bölümün kalan kısmı ve diğer bölümler, âşıkların yaşadıkları bölgelerde yapılan çekimler, hayatları, geçimlerine ilişkin kısa söyleşiler ve icralarına yer verilerek hazırlanmış.

Programın yayınlandığı dönem TRT Genel Müdürü olan İsmail Cem’in, altıncı yayın gününde planladıkları programlardan bahsederken “...bir halk şairinin tanıtıldığı Saz ile Söz ile...” ifadesinden bu programda geleneği tanıtmak amacı güdülmediği, halk şairlerinin tanıtılmasına odaklanıldığı ve bölümlere bakıldığında yeni yayın gününe yeterli hazırlık yapılamadan bu programa karar verildiği anlaşıyor.

Türkiye’nin televizyon yayıncılığı tarihi açısından değerlendirildiğinde, yayıncılığın henüz profesyonel ve sistemli bir akışa kavuşmadığı bir dönemde âşıklık geleneği temsilcisi âşıklara yer verilmesi, eski âşıkların anılması ve tanıtılması geleneğe kıymetli bir katkıdır.

Ancak geleneğe mensup âşıklar tanıtılırken geleneğin icra koşulları, icra mekânları, âşıkların yetiştirme şekilleri, içeriği, türleri, şiirlerinde yer verdikleri başlıca konulara değinilmediğini görüyoruz. Yaşadıkları yörelerin, âşıkların şekillenmesindeki etkisinin vurgulanmaması da âşık-yöre ilişkisini yansıtamaması açısından bir eksiklik olarak söylenebilir. Birinci bölümdeki Çobanoğlu Kahvehanesi dışında bir kahvehane ortamına rastlanmıyor. Köy meydanında etrafında izleyicilerle şiir söyleyen birkaç âşığın icraları dışında genelde bağ, bahçe, su kenarı, ağaç altı, bir taş üzeri gibi yerlerde âşığın tek başına çalıp söylediği bir kurgu sunuluyor izleyiciye.

Oysaki âşık fasılları, hoşlama-uğurlama, izleyici kitlesinin katılımı, atışma, muamma, halk hikâyesi, lebdeğmez gibi âşıklık geleneğinin zenginliklerini yansıtacak unsurlara yer verilip geleneğin anlaşılması ve ilk defa izleyen izleyicilerin ilgisini daha fazla çekmek hedeflenebilirdi. Ancak programa dair inceleme bölümünde detaylandırıldığı üzere, burada

gelenek tanıtımından ziyade âşık şiirinin gücünden faydalanma, dönemin siyasi iklimine yönelik bir yayıncılık planlaması yapıldığına dair izlenim ağır basmaktadır.

Programda tespit edilen bir diğer eksiklik ise âşık, konuşmacı, kaynak kişi, yer ve yöre adı gibi bilgilerin nadiren verilmesi, genelde bu bilgilerin verilmiyor oluşu. Halk bilimi çalışmalarının önemli kaynaklarından olan radyo ve televizyon arşivlerinde programların yapım bilgilerinin katılımcılar, konuklar, yöre vb. detaylarıyla kayıt altına alınmış olmasının çalışmaların çok yönlü ve yüksek verimle sonuçlandırılması açısından önem arz ettiği görülmüştür. Arşivlerde yer alan kayıtların bu anlamda değerlendirilip eksik verilerin güncellenmesi yolunda çalışmalar araştırmaların verimliliğini artıracaktır.

Kısaltmalar

AP: Adalet Partisi

DPT: Devlet Planlama Teşkilatı

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

MSP: Millî Selamet Partisi

BYKP: Beş Yıllık Kalkınma Planı

Kaynakça

Artun, E. (2014). *Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı*. Adana: Karahan.

Bascom, W. R. (2010). Folklorun dört işlevi. (çev.: Ferya Çalış), *Halk biliminde kuramlar ve yaklaşımlar-2*. Ankara: Geleneksel Yayınları.

Başgöz, İ. (1996). Protesto: Folklorun beşinci işlevi (fonksiyonu). *Folkloristik-Prof. Dr. Umay Günay armağanı*. Ankara: Hacettepe Ün.

Cankaya, Ö. (2015). *Bir kitle iletişim kurumunun tarihi: TRT 1927-2000*. İstanbul: İmge.

Cem, İ. (1976). *TRT'de 500 gün*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (1999). Elektronik kültür ortamında âşık tarzı şiir geleneği bağlamında Çukurova âşıkları üzerine tespitler. *III. Uluslararası Çukurova halk kültürü bilgi şöleni bildirileri*. Adana: Çukurova Üniversitesi Türkoloji araştırmaları merkezi.

Çobanoğlu, Ö. (2007). *Âşık tarzı edebiyat geleneği ve İstanbul*. İstanbul: 3F Yayıncılık.

Dane, T. (Yönetmen). (1983). İz bırakanlar-Âşık Veysel [TV programı]. TRT Arşiv No.: 06 DA-73; TRT.

Düzgün, D. (2019). *Âşık edebiyatı. Türk halk edebiyatı el kitabı*. 357-422. Ankara: Grafiker Yayınları.

Erdemli, A. (Yönetmen). (1969). *Âşık Veysel* [TV programı]. Arşiv No.: DA-1913; TRT.

Erdener, Y. (2019). *Kars'ta Çobanoğlu Kahvehanesi'nde âşık karşılaşmaları*. İstanbul: YKY.

Fidan, S. (2017). *Âşıklık geleneği ve medya endüstrisi- geleneksel müziğin medyadaki serüveni*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Günay, U. Uysal A. (1990). Bir kültür unsuru olarak folklor konusunda bazı bilgiler. *Millî kültür unsurlarımız üzerine genel görüşler*. S46,265-275. Ankara: Atatürk Kültür Mrk. Yay.

Irmak, Y. (2021). *Kanadım değdi sevdaya-Âşık Mahzuni Şerif ve şiir dünyası*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi

Kal, N. (Yönetmen). (1976). *Âşıklar dünyasından* [TV dizi programı]. (2 Bölüm). TRT Arşiv No.: 06 DA 1819 -06 DA 308; TRT.

Kalkan, E. (1991). *XX. yüzyıl Türk halk şairleri antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kanyılmaz, H. (Yönetmen). (1975). *Saz ile Söz ile* [TV dizi programı]. (6-7-8-9-10. Bölümler). TRT Arşiv No.: 06 DBA 2771 06 DBA 2773- 06 BA 2025- 06 DBA 2770- 06 DBA 2769; TRT.

Kanyılmaz, H. (Yönetmen). (1976). *Âşık Edebiyatı* [TV dizi programı]. (8 Bölüm). TRT Arşiv No.: 06 DBA 1634/1-2-3-4-5-6-7-8; TRT.

Kıvanç, H. (2015). *Telesafir: anılarla Türk televizyonculuğu*. İstanbul: NTV Yayınları.

Küpeli, Ü. (Yönetmen). (1974). *Saz ile Söz ile* [TV dizi programı]. (4-5. Bölümler). TRT Arşiv No.: 06 DBA 2771; TRT.

Okay, S. (Yönetmen). (1973). *Âşık Veysel* [TV programı]. TRT Arşiv No.: DBA-1521; TRT.

Okay, S. (Yönetmen). (1978). *Dostlar beni hatırlasın-Âşık Veysel* [TV programı]. TRT Arşiv No.: 06 VA-12046; TRT.

Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve yazılı kültür- Sözün teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

Özdemir, N. (2012). *Kültür ekonomisi ve yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık.

Özünel, Ö. E. (2019). Geleneğin geleceği: Somut olmayan kültürel miras unsuru olarak âşıklık. *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (1) 39-45.

Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (2025, Şubat). *Radyo ve televizyon yayıncılığı sektör raporu (2014)*. RTÜK Araştırmaları. <https://www.rtuk.gov.tr/radyo-ve-televizyon-yayinciligi-sektor-raporu/326>.

Sakaoğlu, S. (1996). Ozan, âşık, saz şairi ve halk şairi kavramları üzerine. *Türk halkbilimde ve halk edebiyatında görüşler* (ed.: Hayrettin İvgin). Ankara: Kültür Ajans.

Sarioğlu, G. (Yönetmen). (1973). *Ozanların sazından* [TV programı]. TRT Arşiv No.: DA-1478; TRT.

Serim, Ö. (2007). *Türk televizyon tarihi (1952-2006)*. İstanbul: Epsilon Yayınevi.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. (2025, Şubat). *İnsanlığın somut olmayan kültürel mirası temsili listesi*. Yaşayan Miras ve Kültürel Etkinlikler Genel Müdürlüğü. <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-345102/asiklik-gelenegi--asiklik-minstrely-tradition-2009.html>.

T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı. (2025, Ocak). *T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı (1963), Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı (1973-1977)*. Kalkınma Planları. <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/08/Yeni-Strateji-ve-Kalkinma-Plani-Ucuncu-Bes-Yil-1973-1977.pdf>

T.C. Strateji ve Bütçe Başkanlığı. (2025, Şubat). *T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı (1963), Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1963-1967)*. Kalkınma Planları. <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/Kalkinma-Plani-Birinci-Bes-Yillik-1963-1967.pdf>

Taşlıova, M. (2006). Elektronik cönk kavramı ve Türk halk biliminin değeri bilinmeyen kaynakları. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, 89-112.

Tezel, T. (Yönetmen). (1973). *Ozanlardan deyişler* [TV programı]. TRT Arşiv No.: DBA-5601; TRT.

Türk Dil Kurumu. (2025, Şubat). *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>

Uğur, E. (Yönetmen). (1974). *Saz ile Söz ile* [TV dizi programı]. (1-2-3. Bölümler). TRT Arşiv No.: 06 DBA 2773- 06 FA 0851- 06 DBA 2777; TRT.

Unesco. (2025, Şubat). *Somut olmayan kültürel miras sözleşmesi*. <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/>.

Yengin, H. (1994). *Ekranın büyüğü-Batı'da değişen televizyon yayıncılığının boyutları ve Türkiye'de özel televizyonlar*. İstanbul: Der Yayınları.

19. Yüzyıla Ait Bir İncil’de Bulunan “Din ve İnanç” İfade Eden Eş Dizimler*

Selda DOĞAN**

Araştırma Makalesi

*Bu makale, yazarın “Hill Museum & Manuscript Library’de CCM00094 Numarasıyla Kayıtlı İncil’in Matta ve Markos Bölümleri (1a-89b) (İnceleme-Metin-Dizin)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Doktora Öğrencisi, Selda Doğan
Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi

ORCID: 0009-0005-1677-8540

E-posta: seldadogan_21@hotmail.com

Başvuru Tarihi: 13.01.2025

Kabul Tarihi: 29.04.2025

Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Doğan, S. (2025). “19. Yüzyıla Ait Bir İncil’de Bulunan “Din ve İnanç” İfade Eden Eş Dizimler”. BUEFD, 10(1), 207-236.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1619044>.

ÖZET

Dil içerisinde yer alan sözcükler ve bu sözcüklerin bir araya gelerek oluşturduğu öbek yapılar, söz varlığının önemli bileşenleridir. Bir dil incelendiğinde, sözcüklerin bir araya gelerek çeşitli öbekler oluşturduğu farklı yapı türlerine rastlanmaktadır. Bu yapılar arasında atasözleri, deyimler, birleşik sözcükler ve eş dizimler yer alır. Bu yapılardan özellikle bileşenlerinden en az birinin özel bir anlam taşıdığı, değişime sınırlı düzeyde açık olan ve bileşenlerin anlamından hareketle bütüne ulaşılabilen; serbest birliktelikler ile deyimler arasında bir yerde konumlanan eş dizimler, dilin anahtar yapıları olarak öne çıkar. Eş dizim unsurları ayrı ayrı değerlendirildiğinde farklı anlamlarda kullanılmalarına karşın bir arada çok farklı anlam kazanırlar ve tek bir sözcük gibi davranırlar. Dilin önemli unsurları olan ve kelime birliktelikleriyle oluşan eş dizimler dilin anlam zenginliğini geliştirmesi açısından oldukça değerlidir. Diğer bir açıdan ise bir dili sonradan öğrenme çabasına giren birey için bu anlam zenginliği, içinden çıkılması zor bir hâl almaktadır. Eş dizim farkındalığı dilin öğrenimi, öğretimi, etkin kullanımı ve bu makale kapsamında ele alınan tarihî metinlerin anlaşılması açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada öncelikle eş dizim kavramına ilişkin genel bilgiler sunulmuş ve alan yazında kabul gören eş dizim tanımlarına yer verilmiştir. Eş dizimler, teorik yaklaşımlar ve yapısal özellikler açısından detaylı bir şekilde incelenmiştir. Daha sonra 19. yüzyıla ait bir İncil metninde yer alan din ve inanç temalı eş dizimler tespit edilmiş; bu eş dizimlerin metne kattığı anlam belirtilmiş ve eş dizimler oluşum biçimleriyle birlikte sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil, eş dizim, incil, din, inanç.

Collocations Expressing ‘Religion and Belief’ in a 19th Century Bible*

Selda DOĞAN**

Research Article

*This article is based on the author's doctoral thesis entitled "Hill Museum & Manuscript Library'de CCM00094 Numarasıyla Kayıtlı İncil'in Matta ve Markos Bölümleri (1a-89b) (İnceleme-Metin-Dizin)."

**PhD Student, Selda Doğan
Mimar Sinan Güzel Sanatlar
University

ORCID: 0009-0005-1677-8540

E-mail: seldadogan_21@hotmail.com

Submitted Date: 13.01.2025

Accepted Date: 29.04.2025

Published Date: 20.06.2025

ABSTRACT

Words and the phrase structures formed by their combination are essential components of a language's vocabulary. When a language is examined, various phrase patterns created by word combinations can be identified. Among these are proverbs, idioms, compound words, and collocations. Collocations, in particular, stand out as key structures. They lie between free combinations and idioms: at least one component has a specific meaning, they allow limited variation, and their overall meaning can be partially derived from the meanings of the components. Although collocational elements may have different meanings individually, they gain distinct meanings when used together and function like a single word. As meaningful word combinations, collocations contribute significantly to the richness of a language. However, this richness can become a challenge for individuals learning a language later in life. Collocational awareness is therefore crucial for language acquisition, teaching, effective use, and, as emphasized in this article, for understanding historical texts. This study first presents general information about the concept of collocation and includes widely accepted definitions in the literature. Collocations are analyzed in detail in terms of theoretical approaches and structural features. Then, collocations related to religion and belief found in a nineteenth-century Bible text are identified, the meanings they contribute to the text are explained, and their formation patterns are listed.

Keywords: Language, collocation, bible, religion, belief.

Citation: Doğan, S. (2025).
"Collocations Expressing 'Religion
and Belief' in a 19th Century Bible".
BUEFD, 10(1), 207-236.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1619044>.

Giriş

Eş dizim kavramının tüm dil bilimciler tarafından kabul edilen kesin bir tanımı yoktur. Dil bilimi araştırmalarında, eş dizimlilik kavramı çeşitli bağlamlarda kullanılan, farklı ve karmaşık tanımlamalara sahip bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır (Ağca, 2020, s. 32). Bunun sebebi de eş dizimliliğin, dil biliminin çeşitli alt disiplinlerinde farklı amaçlarla ele alınması, tanımlarının da bağlama bağlı olarak değişiklik göstermesidir. Bu kavramın her alanda evrensel bir tanıma sahip olmaması, terimin farklı perspektiflerden incelenmesinin bir sonucudur (Sel, 2020, s. 17). Gries, eş dizimlilik ya da daha geniş bir ifadeyle birliktelik kullanımının uzun bir süredir dil bilimsel araştırmaların odak noktalarından biri olduğunu, ancak bu kavramın tanımlanması konusunda hâlâ araştırmacılar arasında bir fikir birliğinin sağlanamadığını belirtmektedir (2013, s. 138). Bahns da tanımın net olmadığı görüşünü desteklemektedir. Eş dizimlilik, ne yazık ki farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar taşıyan ve farklı biçimlerde kullanılan bir terimdir (1993, s. 57). Fakat genel itibarıyla eş dizimlilik (collocation) terimi, iki ya da daha fazla dil biriminin çoğunlukla aynı dizimlerde bir araya gelmesi durumu olarak tanımlanmaktadır. İngilizce collocation terimini Doğan Aksan birliktelik (1999, s. 75), Berke Vardar eş dizimlilik (2002, s. 94) şeklinde karşılamıştır. Nesselhauf ise eş dizimi, dilde belirli bir kullanım sıklığına sahip olması koşuluyla, sözcüklerin belirli bir bağlamda bir araya gelmesi olarak tanımlamakta ve eş dizimlerin genellikle kısmen kalıplaşmış bir yapıya sahip sözcük birleşimleri olduğunu vurgulamaktadır (2005, ss. 11-12).

Bu tanımlar, dil bilimcilerin eş dizimlere nasıl yaklaştıklarını ve onları hangi perspektiflerden değerlendirdiklerini göstermesi bakımından büyük önem taşır (Arslan, 2019, s. 68). Söz dizimi içerisinde belirli sözcükler kullanım özellikleri bakımından diğer sözcüklerle yan yana gelmektedir. Aynı dizim içinde birlikte kullanılan sözcüklerin kurmuş olduğu bu kurallı birlikteliklere eş dizim denmektedir. Genel olarak bakıldığında eş dizimler, dilin gizemini ve anlam zenginliğini çözen anahtar yapılarıdır. Bir dilde eş dizimleri anlayabilmek veya farklı bir ifadeyle belirtmek gerekirse eş dizimlere yönelik farkındalığa sahip olmak, bir dilin öğrenilmesinde ve bu dili öğrenmek isteyenlere öğretilmesi aşamasında veya dillerin doğru bir şekilde çevrilmesinde kişilere önemli katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan, eş dizim kavramının Batı dillerinde modern bir yaklaşımla hazırlanan hem genel sözlüklerde hem de deyim ve birleşik fiiller gibi özel alanlara odaklanan sözlüklerde ayrıntılı bir şekilde betimlenmiştir (Doğan, 2015, s. 69). Eş dizim kavramı, sözlükbilimde dağılımsal ölçütlerin kullanılmasına ve birimlerin anlamlarının, dizim içinde nasıl kullanıldıklarıyla yakından bağlantılı olduğu düşüncesine dayanır (Vardar, 2002, s. 94). Eş dizimlilik dilin doğal yapısını anlamak için çok önemli bir unsur olmakla birlikte hem yurt içinde hem de yurt dışında ana dili sözlüklerinin hazırlanmasında, yabancı dil öğretiminde, deyimbilim araştırmalarında, sözcük sıklığı araştırmalarında, derlem dil bilimi çalışmalarında önem kazanmıştır (Sel, 2020, s. 1).

Günümüzde klasik dil öğretim ve öğrenim yöntemleri eleştirildikçe, sözcüklere verilen önem de artmaktadır. Dil öğrenme sürecinde, sözcük ve dil bilgisine eşit derecede önem verilmesi ve bu iki unsurun birbirini tamamlayarak birlikte ele alınması gerektiği düşüncesi yaygınlaşmaktadır. Bir dilde, sözcüklerin ses, biçim ve anlam gibi özelliklerinin yanı sıra, diğer sözcüklerle bir araya geldiklerinde ortaya çıkan anlam ilişkileri de büyük bir önem taşımaktadır (Çetinkaya, 2009, s. 199). Eş dizimlilik, tarihî metinlerin analizinde de önemli bir yere sahiptir. Bir dil konuşuru, dilin kullanımlarını önceki nesillerden devralmak durumundadır. Birey, dil öğrenme sürecinde yalnızca kelimeleri ve dil bilgisi kurallarını değil, aynı zamanda yaygın olarak kabul gören düşünceleri ifade eden kalıplaşmış ifadeleri ve eş dizim yapılarını da öğrenir. Ancak tarihî bir metni çözümlmeye çalışırken, özellikle dilin farklı kültürel ve coğrafi etkilerle şekillenmesi veya zamanla değişime uğraması nedeniyle bu kalıpların anlamını yorumlamak zorlaşır. Örneğin, Osmanlı dönemine ait bir metinde geçen “kalem ehli” ifadesi, günümüz Türkçesinde “yazı yazan” anlamına gelse de, dönemin kültüründe “bürokrat” veya “alim” gibi daha farklı bir anlam ifade edebilir.

Dildeki kelime birlikteliklerinin önemi, pek çok örnekle açıklanabilir ve bu örnekler çoğaltılabilir. Dil kullanıcılarının tercihleriyle şekillenen bu birliktelikler, rastgele değil, belirli bir anlam ve yapı düzeni içinde gelişmiştir. Ana dili konuşurları bu düzeni doğal olarak algılar ve kullanırken, özellikle ileri düzeyde öğrenim hedefleyen yabancı dil öğrencileri için bu birliktelikleri kavramak ve kullanmak daha zorlu bir süreç olabilir. Eş dizimlerin tespiti ve öğrenilmesi, dil öğreniminde karşılaşılan bu zorlukların büyük ölçüde azalmasına yardımcı olur (Arslan, 2019, s. 74). Bu nedenle eş dizim oluşturan kavramların belirlenmesi çok kıymetlidir.

1. Eş Dizim Yaklaşımları:

Dil bilimciler, dil birliklerini saptamak için çeşitli çalışmalar yapmıştır. Öncelikle eş dizimleri saptamaya yönelik yaklaşımların kronolojik olarak üç döneme ayrıldığını söylemek gerekir. İlk dönem, eş dizim kavramının kuramsal olarak derinleştirildiği ve çeşitli konu ve sorunların tartışıldığı 1960'lı yıllardır. İkinci dönem, eş dizim çalışmalarının metodolojisinin ele alındığı ve farklı yaklaşımların ortaya konduğu 1970'li yıllardır. Üçüncü ve son dönem ise eş dizim araştırmalarının sonuçlarının değerlendirilmeye ve somut etkilerinin gözlemlenmeye başlandığı 1980'li yıllar ve sonrasında kapsamaktadır (Hori, 2004, s. 3).

Bu çalışmaların odağında da yer alan ve söz varlığının önemli bir parçasını oluşturan eş dizimler, farklı araştırmacılar tarafından farklı yaklaşımlar çerçevesinde tanımlanmış ve analiz edilmiştir. Birçok farklı tanımlı olan eş dizimleri belirlemek için ise temel olarak iki yaklaşım öne çıkmaktadır: Bu yaklaşımlardan ilki, sözcük birlikteliklerini derlem dil bilimi ve bilgisayarlı dil bilimi çalışmalarıyla destekleyen, istatistiksel verileri kullanarak sıklık temelli analizler gerçekleştiren istatistiksel yaklaşım (statistically oriented approach) olarak tanımlanmaktadır (Herbst, 1996, s. 380). İkinci yaklaşım ise, sözcük birlikteliklerini ve bu birlikteliklerin sınırlarını belirlemek amacıyla belirli ölçütler geliştiren anlam temelli yaklaşım (significance oriented approach) olarak ifade

edilmektedir (Herbst, 1996, s. 380). İstatistik temelli (statistically oriented approach) veya sıklık temelli (frequency-based approach) yaklaşım derlem dil bilimi ve bilişimsel dil bilimi alanlarında kullanılırken, anlam temelli (significance oriented approach) ya da öbeksel yaklaşım (phraseological approach) ise sözlükbilim ve ruh dil bilimi alanlarında kullanılmaktadır. Bu yaklaşımların ortak ve en temel noktası, bu birlikteliklerin en az iki birimden oluşması gerektiği ve aralarındaki ilişkinin dizimsel bir bağa dayanması zorunluluğudur (Eken, 2016, s. 31).

1.1. Sıklık Temelli Yaklaşım:

Sıklık temelli yaklaşıma göre, metin içerisinde belirli bir uzaklıkta sıklıkla birlikte kullanılan sözcük birleşimleri eş dizim olarak değerlendirilir ve bu birleşimler kullanım sıklığına göre derecelendirilir, daha sık kullanılan birleşimler eş dizim olarak kabul edilir ve bu yaklaşımın kökeni Firth’ün çalışmalarına dayanır. Daha önce de belirtildiği gibi eş dizim unsuru dil bilimciler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır ve eş dizim (collocation) terimini, şu anki karşılığıyla ilk kez, “Modes of Meaning” adlı makalesinde 1951 yılında Firth kullanmıştır (Kumanlı, 2016, s. 196).

Firth, eş dizimleri belirli bir mesafede bir arada kullanılan sözcükler olarak tanımlamış ve kullanım sıklığına dayanarak diğer sözcük birlikteliklerinden ayırmıştır. Ayrıca, eş dizimsel anlamın yalnızca bir sözcüğün anlamsal sınırlaması olarak değil, daha çok dizimsel bir kısıtlama biçiminde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Örneğin, night (gece) kelimesi, anlamlarından biri olan dark (karanlık) kelimesiyle eş dizim ilişkisi oluşturur. Aynı şekilde, dark (karanlık) kelimesi de night (gece) kelimesiyle eş dizimsel bir bağlantı kurar (1957, s. 196). Firth’e göre sözcüklerin anlamı, birlikte kullanıldıkları diğer sözcükler tarafından şekillenmektedir; dolayısıyla, sözcüğün içinde bulunduğu bağlam değiştikçe anlamı da farklılık göstermektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan anlamlar, sözcüğün eş dizimsel anlamları olarak adlandırılır (Çalışkan, 2014, s. 43). Firth’ün bu yaklaşımı, Halliday ve Sinclair tarafından geliştirilmiştir.

Halliday, Firth’ün çalışmalarını geliştirerek eş dizimliliğin nicel olarak analiz edilebilmesi ve metin içerisinde eş dizimli sözcüklerin birbirine olan mesafelerinin belirlenmesi konularında önemli katkılar sunmuştur. Aynı anlama gelen sözcüklerin, farklı sözcüklerle söz dizimsel birliktelik kurmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında bu sınırlama dil bilimsel ya da anlamsal değildir. Bu tamamen sözcüklerin eş dizimsel sınırlarıdır (1966, s. 150). Örneğin, “kara” kelimesi ile “siyah” kelimesi aynı anlama gelmelerine rağmen “kara mizah” ifadesinde “kara” sözcüğünün birlikteliğe kattığı anlamı “siyah” sözcüğüyle karşılamak mümkün değildir. Burada neden “kara” yerine eş anlamlısı olan “siyah” kelimesini kullanamadığımız da düşündürücüdür. Bu durum sözcüklerin eş dizimsel olarak oluşturduğu anlam ahengini tam olarak açıklamaktadır.

Sıklık temelli yaklaşımın önde gelen isimlerinden Sinclair, eş dizimlilik analizinin gerçekleştirilebilmesi için büyük ölçekli derlem verilerinin incelenmesini şart koşar. Ona göre, bu derlemlerden elde edilen sözcük birlikteliklerinin eş dizimli olarak nitelendirilebilmesi, ancak belirli bir sıklık eşiğinin aşılmasıyla mümkün hâle gelmektedir (1991, s. 13). Sinclair, sözcüklerin metinlerde rastgele yerleşmediğini, belirli bağlamlarda düzenli olarak öbekler oluşturarak anlamlı ilişkiler kurduğunu ifade eder. Bazı sözcüklerin belirli bağlamlarda birbirini zorunlu kıldığını belirten Sinclair, bu tür ilişkileri açıklamak için "deyim prensibini" ortaya koymuştur. Bu prensibe göre, dil kullanıcıları yalnızca tekil sözcükler değil, aynı zamanda sabit ve sık kullanılan öbekler arasından da tercih yapar. Bu perspektiften bakıldığında, sık kullanılan öbekler eş dizimlilik örnekleri olarak değerlendirilmektedir (Sel, 2020, s. 20).

1.2. Anlam Temelli Yaklaşım:

Anlam temelli yaklaşım (significance oriented approach) ya da deyimbilimsel yaklaşım (phraseological approach) Türkçeye şu şekillerde çevrilmiştir: "öbekselleştirme yaklaşımı" (Eken, 2015, s. 53) ya da "kelime seçimi temelli yaklaşım" (Hirik, 2017, s. 721). Anlam temelli yaklaşımı, yani sözcük seçimlerine dayalı yaklaşımı benimseyen araştırmacılar ise, eş dizimleri anlamsal düzeyde değerlendirir ve deyimleşme kavramına göre inceler. Bu yaklaşıma göre, eş dizimler serbest sözcük birleşmeleri ile deyimler arasında bir ara alanı işgal eder. Anlam temelli yaklaşımda, sıklıktan ziyade sözcükler arasındaki anlamsal bağlantılara odaklanılır (Say, 2021, s. V). Anlam bakımından tamamen kapalı ve değiştirme esnekliği son derece sınırlı olan deyimler, deyimleşme sürecinin en uç noktasında yer alırken; anlamı tamamen açık ve herhangi bir değiştirme sınırlılığı taşımayan serbest birleşimler, bu sürecin diğer ucunda bulunmaktadır. Bu iki uç arasında, belirli bir ölçüde değiştirme esnekliği sunan ve bütüne ilişkin anlamın, birimlerin anlamlarından türetilmediği eş dizimler, deyimleşme sürecinin orta aşamasını temsil etmektedir (Doğan, 2016a, s. 5). Eş dizimlerin öbek çözümlemesi (phraseology) kapsamında ele alınması 1940'lara uzanır. Bu yaklaşımda, eş dizimler sabitlik derecelerine göre farklı türlerde sözcük birleşimleri olarak incelenir. Anlam temelli yaklaşım (deyimbilimsel yaklaşım) doğrultusunda önemli çalışmalar yürüten isimler arasında A. P. Cowie, I. Mel'çuk ve F. J. Hausmann öne çıkmaktadır (Ağca, 2020, s. 42).

Cowie, sözcük birlikteliklerini öncelikle "birleşikler" ve "kalıp sözler" olmak üzere iki temel kategoriye ayırmaktadır. Birleşikleri ise "anlamsal açıklık veya kapalılık", "değiştirme ve yerine konabilirlik" kriterlerine göre şu üç gruba ayırmaktadır: "kısıtlı eş dizimlilikler", "figüratif deyimler" ve "saf deyimler". Bunların yanı sıra, bu sınıflandırmaya dahil edilmeyen serbest birliktelikler de bulunmaktadır (Akt. Sel, 2020, s. 26).

Bu alanda çalışma yapan bir diğer isim Mel'çuk ise insanların bireysel sözcüklerden ziyade söz öbekleriyle iletişim kurduğunu savunan ve deyimbilimsel yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biridir. Sözcük birliktelikleri terimi yerine söz öbeği kavramını tercih eden Mel'çuk, söz öbeklerini "edimbilimsel" ve "anlambilimsel" olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Anlambilimsel birliktelikleri ise "eş dizimler", "yarı deyimler" ve

“deyimler” olarak sınıflandırmaktadır. Bunun dışında, bu kategorilere girmeyen serbest öbekler de bulunmaktadır. Mel’çuk’a göre, bir dilde B unsuru yalnızca A unsuruyla birlikte kullanıldığında C anlamını ifade ediyorsa, bu tür birliktelikler eş dizimsel yapılar olarak tanımlanır (1998, s. 30).

Eş dizimlilik kavramını anlamak, öncelikle sözcüklerin birlikte kullanımını kavramayı gerektirir. Zira bir hiyerarşi oluşturulması gerekirse sözcüklerin birlikteliği eş dizimliliğin temel ön koşuludur (Özkan, 2011, s. 26). Doğan, eş dizimli yapıların sıklıkla “deyimler” , “ikilemeler” ve “birleşik sözcükler” ile karıştırıldığına dikkat çekmektedir (2016b, s. 50). Bu nedenle eş dizimi daha iyi anlayabilmek ya da tanımlayabilmek için eş dizimler ile karıştırılma ihtimali olan serbest birliktelikler, birleşik sözcükler ve deyimler gibi birleşik unsurların iyi bilinmesi gerekmektedir. Böylelikle eş dizimlerin ne olmadığı konusu daha net anlaşılacaktır.

1.2.1. Serbest Birliktelikler:

İki veya daha fazla sözcüğün her birinin kendi anlamını koruduğu, sabit olmayan ve kolaylıkla farklı sözcüklerle değiştirilebilen birleşimlerdir. Mesela “güzel kitap” serbest birlikteliğinde her iki sözcük de birliktelik içinde anlamını korumaktadır. Bu sözcüklerin her ikisi de başka sözcüklerle de birliktelik kurabilir. Bu tür birliktelikleri eş dizimlerden ayıran temel özellikler, sözcüklerin anlamsal açıklığı ve diğer sözcüklerle daha yüksek bir değiştirilebilirlik oranına sahip olmalarıdır (Sel, 2020, s. 34).

1.2.2. Birleşik Sözcükler:

Birleşik sözcükler, kelime gruplarının belirli bir kavramı ifade etmek amacıyla kalıplaşmış bir bütün olarak sözcük hâline gelmesiyle ortaya çıkar. Türkçede yeni sözcük türetme yöntemlerinden biri de birleşik sözcüklerin oluşumudur (Demir ve Yılmaz, 2014, s. 236). Günay Karaağaç ise birleşik sözcükleri, bir kavramı veya nesneyi ifade etmek amacıyla, anlam değerlerini kaybeden iki ya da daha fazla sözcüğün bir araya getirilmesiyle oluşturulan yeni ifadeler olarak tanımlamaktadır (2012, s. 691). Birleşik sözcükler, bir araya geldiklerinde yeni bir kavramın adını oluşturur ve dolayısıyla yeni bir anlam üretir. Oysa eş dizimli yapılar, yeni bir kavram yaratmaktan ziyade mevcut kelimeleri bir araya getirerek belirli bir anlam ilişkisi kurar. Örneğin, “suçiçeği” ifadesi yeni bir kavramı temsil ederken, “su misali” ifadesi yalnızca eş dizimsel bir yapı oluşturur ve yeni bir kavrama ad olmaz.

1.2.3. Deyimler:

Deyimler de aynı eş dizimler gibi sözcük öbekleri şeklinde oluşmaktadır. Vardar deyimleri: “Bir tür sözlüksel birim oluşturan anlambirim toplama; genellikle öz anlamından az çok ayrı bir anlam içeren kalıplaşmış söz.” olarak tanımlamaktadır (2002, s. 71). Karaağaç ise: “Bireysel ve nedenli olan bir söz dizimi biriminin genelleşip yaygınlaşarak nedenliliğini yitirmesiyle ortaya çıkan ve tek bir sözcük birimi gibi algılanan söz öbeğine deyim denir.” ifadesiyle tanımlamaktadır (2013, s. 271). Fakat

deyimlerle eş dizimler arasında çok belirgin farklar vardır. Deyimleri eş dizimlerden ayıran başlıca özellikler arasında, deyimlerin mecaz anlamda kullanılması, anlamsal bir açıklık sunmaması, birlikteliği oluşturan sözcüklerin bireysel anlamlarının bütüne dair anlamı ortaya çıkarmaması, unsurlarının değiştirilmesinin neredeyse tamamen olanaksız olması ve deyimlerin tek bir anlam bütünü oluşturan yapılar olarak işlev görmesi yer almaktadır (Sel, 2020, s. 35).

Bir dilin söz varlığındaki sözcükler, ancak diğer sözcüklerle bir araya geldiklerinde anlam kazanmaktadır. Duyduğumuz veya okuduğumuz her kelimeyi tek tek ele almaya çalıştığımızda, anlama esnasında karşılaştığımız zorluklar ve hatalar kaçınılmaz hâle gelir. Eş dizimleri tespit ederken onları “deyimler” ile karıştırmamak gerekmektedir. Deyimleri anlamak için genellikle kelimelerin sözlük karşılıklarından hareket etmek yeterli olmaz. Bu nedenle, deyimleri doğru şekilde çözümleyebilmek, kelimelerden ziyade bütünleşmiş ifadeye odaklanmayı gerektirir. Örneğin, “dilinde tüy bitmek” deyimini incelendiğinde, bu ifadeye yer alan “dil” ve “tüy” sözcükleri kendi başlarına sözlük anlamlarına referans vermemekte; aksine, bir araya gelerek bütüncül bir anlam ifade etmektedir. Türkçeyi ana dili olarak konuşmayan bir birey veya ana dilini öğrenme aşamasında olan çocuklar bu deyimini duyduğunda muhtemelen “tüysüz bir dil” gibi somut bir imge tasavvur edecektir. Ancak Türkçeyi ana dili olarak kullanan yetişkinler, bu deyim “bir konuyu defalarca ifade etmekten ötürü yorulmak ve usanmak” anlamına geldiğini rahatlıkla kavrayabilir. Deyimlerin anlamı, içerdikleri sözcüklerin bir arada oluşturduğu bütüncül yapı ile doğrudan ilişkilidir; dolayısıyla, bu sözcüklerin sırası değiştirilemez ve yerlerine eşanlamlı ya da benzer ifadeler getirilemez. Bu özellik nedeniyle, deyimlerdeki kalıplaşma düzeyi, eş dizimlere oranla daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bu durum, deyimlerdeki sözcüklerin eşanlamlılarıyla değiştirilmesinin, eş dizimlere oranla daha katı bir kural olduğunu gösterir (Koparıcı, 2019, s. 39). Eş dizimler belirli sınırlar içinde farklı sözcüklerle birlikte kullanılabilirken, bu durum deyimlerde geçerli değildir.

2. Söz Öbeklerini Belirleme Ölçütleri:

Söz öbeklerini birbirinden ayırırken belirleme ölçütleri olarak “Genelleşme, Anlamsal Açıklık/Kapalılık, Değiştirilebilirlik/Yerine Konabilirlik, Anlamsal Birlik” gibi ölçütler kullanılabilir (Howarth, 1996, s. 34).

2.1. Genelleşme:

Genelleşme, dilde ortaya çıkan yeni bir unsurun (sözcük veya sözcük birlikteliği) dilin konuşurları tarafından benimsenip yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanması sürecini ifade eder (Bauer, 1983, s. 48). Doğan, “git-” fiilinin yer aldığı “okula git-”, “indirime git-” ve “ağına git-” gibi birlikteliklerin, “rıhtıma git-” birlikteliğine kıyasla daha genelleşmiş yapılar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu ölçütün, sözcük birliktelikleri arasında kapsamlı bir sınıflandırma yapmak için yeterli olmadığını da belirtir (2016b, s. 108).

2.2. Anlamsal Açıklık/Kapalılık:

Anlamsal açıklık ya da kapalılık, bir sözcük birlikteliğinin bileşenlerinin anlamlarından yola çıkarak bütünün anlamına erişilip erişilemeyeceğiyle ilgilidir. Serbest

birlikteliklerde bileşenler gerçek anlamlarıyla kullanılır ve bu durum yüksek bir anlamsal açıklık sunar. Eş dizimlerde, bileşenlerden biri gerçek anlamını korurken diğer bileşen mecaz bir anlam taşır; dolayısıyla bu tür yapılarda kısmi bir açıklık söz konusudur. Saf deyimlerde ise, bileşenlerin bireysel anlamlarından bütüne ulaşmak mümkün olmadığı için tamamen anlamsal kapalılık görülür (Men, 2015, s. 22).

2.3. Değiştirilebilirlik/Yerine Konabilirlik:

Bu ölçüt, bir sözcük birlikteliğinin bileşenlerinin farklı bileşenlerle değiştirilip değiştirilemeyeceğini değerlendirmektedir. Serbest birlikteliklerde bileşenlerin değiştirilmesi oldukça kolaydır, ancak eş dizimli birlikteliklerde bu değişim daha sınırlı bir şekilde gerçekleşir. Deyimlerde ise bileşenlerin değişimi neredeyse hiç mümkün değildir (Men, 2015, s. 22).

2.4. Anlamsal Birlik:

Anlamsal birlik, genellikle eş dizimleri deyimlerden ayırmak için kullanılan bir ölçüt olarak öne çıkmaktadır. Eş dizimlerde, bütünün anlamı bileşenlerinin anlamından türetilirken, deyimlerde anlamsal bütünlük söz konusudur ve bileşenlerin anlamlarından hareketle bütünün anlamına ulaşmak mümkün değildir (Howarth, 1998, s. 168).

3. Yapısal Bakımdan Eş Dizim:

Eş dizimlilik üzerine çalışmalara öncülük eden isimlerden biri olan Firth, sözcüklerin anlamsal bağlamdaki birlikteliklerini tanımlamak için "eş dizimlilik" (collocation), söz dizimsel bağlamdaki birlikteliklerini ifade etmek için ise "küme" (colligation) terimlerini tercih etmiştir. Günümüzde ise "eş dizimlilik" terimi, genellikle Firth'ün "küme" kavramını da içine alacak şekilde daha geniş bir kapsamda kullanılmaktadır (Reichardt, 2013, s. 5). Sözcüklerin anlam ve kullanım açısından rastlantısal bir şekilde bir araya gelmediği yapılar olarak dikkat çeken eş dizimler, oluşum biçimleri açısından da dil bilimciler tarafından farklı yaklaşımlar doğrultusunda sınıflandırılmıştır.

Bir sözcüksel unsurun, bir edat, fiilimsi ya da yan cümle gibi bir dil bilgisel yapı ile birliktelik gösterme eğilimi, dil bilgisel eş dizimlilik (grammatical collocation) olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan, sözcüksel eş dizimlilik (lexical collocation), bir sözcüksel unsurun başka bir sözcüksel unsurla kurduğu anlam ve kullanım odaklı birlikteliğini ifade etmektedir (Ağca, 2020, ss. 78-79).

Bir yapının eş dizim kabul edilebilmesi için söz dizimsel/dil bilgisel olarak biçimlenmiş olması gerekmektedir. Söz dizimsel perspektiften, Benson vd. eş dizimlerini genel bir sınıflandırmaya tabi tutmuş ve bu eş dizimsel birliktelikleri “dil bilgisel” ve “sözcüksel” eş dizimler olarak iki ana kategori altında ele almıştır (2009, s. xix). Cowie ise Benson’ın yaklaşımına benzer şekilde, eş dizim türlerini iki ana kategoriye ayırır. Birincisi, bir isim, fiil veya sıfat gibi temel kelimelerle bir edat veya zarf parçacığı gibi işlevsel

kelimelerin birleşiminden oluşan “dil bilgisel” eş dizimlerdir. İkincisi ise sıfat, isim veya fiil gibi iki temel sınıfın birleşiminden oluşan “sözlüksel” eş dizimlerdir (1990, s. 371). Tabii ki bu durum başka dillerde farklılık göstermektedir. Eş dizim çalışması yapılırken o dilin dil bilgisel ve anlamsal özellikleri dikkate alınarak bir sınıflandırma yapılmalıdır.

3.1. Sözcüksel Eş Dizim Yapıları:

Bu bölümde, yalnızca sözcüklere dayalı eş dizimlilik biçimleri ele alınmıştır. Türkçe üzerinden eş dizimlilik kalıpları Özkan ve Doğan tarafından incelenmiştir (Sel, 2020, s. 22). Benson vd. eş dizimleri, bileşenlerin türleri ve sözcüksel yapıları temelinde yedi farklı kategoriye ayırmıştır (Akt. Say, 2021, s. 51):

Tablo 1. Benson vd.nin Oluşturduğu Sözcüksel Eş Dizim Yapıları

Sözcüksel eş dizim yapıları	Örnekler
Eylem + Ad/ Adıl/ İlgeç	
Öbeği	break a record (rekor kırmak, karara varmak)
Eylem + Ad	lift the blockade (ablukayı kaldırmak)
Sıfat + Ad	strong tea, rough estimate (güçlü çay, kaba tahmin)
Ad + Eylem	detonate a bomb, buzz a bee, sound an alarm (bomba patlatmak, arı vızıldamak, alarm çalmak)
Ad+ (of)+ Ad	an article of clothing, an act of violence, a bee colony (bir giyim eşyası, bir şiddet eylemi, bir arı kolonisi)
Belirteç + Sıfat	absolutely true, closely (closely) acquainted (kesinlikle doğru, yakından tanışmış)
Eylem + Belirteç	amuse, sincerely appreciate (iyice eğlendirmek, içtenlikle takdir etmek)

Doğan, dil bilgisel eş dizimlerin sözlüksel eş dizimlerin bir parçası olması nedeniyle birbirinden bağımsız ele alınamayacağını vurgulamış ve dil bilgisel eş dizimlerin aslında sözlüksel eş dizim kalıpları içerisinde ortaya çıktığını ifade etmiştir (Akt. Say, 2021, ss. 52-53). Ayrıca Doğan, “ad + ad” yapısında olan birlikteliklerin tartışmalı bir biçimde eş dizimlilik yapısı olarak kabul edilebileceğini belirtir ve bu tür yapıları “ köy yumurtası, köy kahvaltısı ve meyve tabağı” benzer yapıda olan birleşik sözcüklerden ayırt etmek gerektiğini vurgular (2016b, s. 28). Doğan, sözcüksel eş dizim kalıplarını aşağıdaki şekilde sınıflandırmıştır:

Tablo 2. Doğan’ın Oluşturduğu Sözcüksel Eş Dizim Yapıları

Sözcüksel eş dizim yapıları	Örnekler
ad (=tümleç) +eylem	karar ver-, cinayet işle-, laf aç-
ad (=özne) +eylem	fırtına çık-, yağmur yağ-, hava açmak-
sıfat+ ad	keskin bakış, soğuk tavır, ani düşüş
zarf+ eylem	sıcak davran-, sert konuş-, ağır yürü-
zarf+sıfat	oldukça zor, çok şiddetli, hayli yoğun

Özkan ise sözcük türlerine göre sınıflandırmayı aşağıdaki gibi yapmıştır (2007, s. 33):

Tablo 3. Özkan’ın Oluşturduğu Sözcüksel Eş Dizim Yapıları

Sözcüksel eş dizim yapıları	Örnekler
zarf + eylem	açıkça söylemek, acı acı gülmek, açık konuşmak
sıfat + ad	güzel sanatlar, derin uyku
niteleyici söz + ad	bir güzel, bir ara, bir yana
eylem + ad	bilir kişi, çıkmaz sokak, koşar adım
eylem + eylem	dönüp bakmak, yakıp yıkmak, vurup devirmek

3.2. Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları:

Dil bilgisel eş dizimlilik, sözcüksel bir birimin dil bilgisel bir yapı ile birlikte kullanımıyla ortaya çıkan bir olgudur. Benson vd. bu tür eş dizimlerde, isim, fiil, sıfat ve zarf gibi temel sözcüksel birimler; edatlar, yan cümlecikler ya da mastarlar gibi dil bilgisel yapılarla bir araya gelerek birleşim oluşturduğunu belirtir (1990, ss. 5-8) ve dil bilgisel eş dizimleri aşağıdaki gibi sınıflandırır:

Tablo 4. Benson vd.nin Oluşturduğu Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Dil bilgisel eş dizim yapıları	Örnekler
Ad + İlgeç	against negligence (ihmale karşı)
Ad + to + mastar	try to do something (bir şeyi yapmaya çalışmak)
Ad+ that tümcesi	come to an agreement (anlaşmaya varmak)
İlgeç + Ad	accidentally (kazara)
Sıfat + İlgeç	angry at (-den dolayı kızmış)

Sıfat + to	fail (başarısız olmak)
Sıfat+ that tümcesi	to be necessary (gerekli olmak)

Aisenstadt'ın yaptığı sınıflandırma büyük ölçüde söz dizimsel eş dizimlilik biçimlerine dayanmaktadır. Aisenstadt, bu biçimlerden "eylem + ad" eş dizimliliği kapsamında "eylem + edat + ad" (örneğin, come to a decision - "karara varmak") eş dizimlilik formunu da ele almıştır. Bu yapıda, ad ögesi, eyleme to edatıyla bağlanmaktadır. Dolayısıyla, eş dizimlilik anlamının oluşumunda to edatının doğrudan bir rolü bulunmaktadır (Akt. Ağca, 2020, s. 83).

Doğan, Türkçede dil bilgisel eş dizimin çoğunlukla isimlerin isimlere, isimlerin fiillere, sıfatların isimlere belirli edat ve durum ekleriyle bağlanması durumunda ortaya çıkan yapılara karşılık geldiğini söyler ve bu birliktelikleri özellikle "isim + fiil" birlikteliğini durum eklerinden bağımsız düşünmenin mümkün olmadığını da açıklamasına ekler (2016b, s. 30). Sözcük ve dil bilgisi birbirinden ayrı düşünülemez; her bir sözcük, aynı zamanda belirli dil bilgisel yapıların da taşıyıcısıdır. Bu bağlamda, dil bilgisinin tam anlamıyla belirlenebilmesi için, sözcüklerin kullanıldığı dil bilgisel birlikteliklerin incelenmesi gerekmektedir. Ancak, yine de sözcüklerin yer aldığı dil bilgisel örüntüler ve yaygın dil bilgisel eş dizim kalıpları tanımlanabilir ve bu sayede dilin yapısal özellikleri hakkında daha net bir anlayış elde edilebilir (Doğan, 2020, s. 1946). Her dile özgü bir yapıya sahip olan dil bilgisel eş dizimlilik, her dil için ayrı bir inceleme yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Türkçeye ait dil bilgisel eş dizimlilik örüntüleri, diğer dillerden farklı özellikler göstermekte ve karmaşık bir yapı sergileyebilmektedir. Özellikle Türkçenin biçim bilimsel zenginliği, çeşitli tür ve biçimlerde dil bilgisel eş dizimlilik yapılarını ortaya çıkarmaktadır (Doğan, 2020, s. 1950).

Doğan, Türkçede 19 temel dil bilgisel eş dizim kalıbı bulunduğunu ifade etmekle birlikte, sözcüklerin dil bilgisel eş dizimlilik örüntüsünün yalnızca bu sayıyla sınırlı olmadığını belirtmektedir. Sözcüklerin hangi dil bilgisel yapılarda kullanıldığını ve bu yapılarla hangi sözcük sınıflarının ilişkili olduğunu belirlemek amacıyla geniş çaplı derlem tabanlı araştırmaların yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle sözcüklerin yanı sıra dil bilgisinin de önemli bir rol oynadığı dikkate alındığında, dil bilgisel kalıpların sayısının da oldukça fazla olduğunu belirtir (2020, s. 1955). Doğan, aynı çalışmada dil bilgisel kalıpları aşağıdaki gibi sınıflandırmıştır (2020, s. 1956):

Bir Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Tablo 5. Doğan'ın Oluşturduğu Bir Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Dil bilgisel eş dizim yapıları	Örnekler
1. isim + durum ekleri +fiil	Bir dönem Paris-[te] bulun -du.

2. {isim} + durum ekleri ↔ {fiil}	Kaya- y-[ı] mahkeme-y- [e] verdi.
3. fiil + [mİş/ mAk ↔ fiil]	Tanımdaki kimi kavramları aç- [mak] gerek -iyor.
4. edat + fiil	Önümden geçip yok olup gidecek gibi gel -di.
5. cümle + fiil	“Sen yalnız onun yerini bana göster!” dedi .
6. [isim + çokluk] + fiil	Şimdiden başarı- [lar] / muvaffakiyet- [ler] diliyorum.
7. {isim}+ {[fiil]}	Güvenebileceği <i>çare</i> kal- [ma] -mıştı.
8. isim + durum eki +isim	Sanat- [a] yatkınlığı olanlara ücretsiz eğitim verilmiştir.
9. isim+ durum eki + sıfat	Kendi işçilerin- [den] sorumlu iki ayrı parlamento vardı.
10. edat + sıfat	Padişaha [karşı] sorumlu -durlar.
11. isim + durum eki + edat	Siz- {in} için bir kitap getirdim.

İki Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Tablo 6. Doğan’ın Oluşturduğu İki Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Dil bilgisel eş dizim yapıları	Örnekler
1. fiil + [-mA-] + durum eki + fiil	Bu konuda seminerler yap- [ma] -y- [ı] <i>düşün</i> -dük.
2. fiil + [-mA-] + iyelik + fiil	bir şey açıkla- [ma] - [m] gerek -iyor.
3. {isim} + iyelik + durum eki+ {fiil}	(benim) <i>akl</i> -ı- (m)- [a] <i>gel</i> -di.
4. {[isim + çoğul eki]} + durum eki + {fiil}	Uygun <i>şart</i> - [lar] - [ı] taşı mıyor.
5. {isim} + durum ekleri + [fiil]	Bu tavrı <i>akıl</i> - [dan] çıkarıl-malıdır.

Üç Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Tablo 7. Doğan’ın Oluşturduğu Üç Aşamalı Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları

Dil bilgisel eş dizim yapıları	Örnekler
1. fiil + (-dİk/ -AcAk) + iyelik + durum eki + fiil	Sonuna gel- [diğ] - {i} -n- [i] <i>düşün</i> dü.
2. fiil + [-mA] + iyelik + durum+ fiil	Doktor odadan çık- [ma] - {m} - [ı] söyle -di.

Yöntem:

Eş dizimlerin tespitinde genellikle iki farklı yaklaşım öne çıkmaktadır: "Sıklık Temelli Yaklaşım ve Anlam Temelli Yaklaşım." Derlem dil bilim ve bilgisayarlı dil bilimden yararlanan sıklık temelli yaklaşım, sözlük birimlerinin yazılı ve sözlü metinlerde birbirleriyle kullanım sıklığını analiz etmektedir. Buna karşın, anlam temelli yaklaşım, eş dizimler ile diğer sözcük birleşmeleri arasındaki farklılıkları vurgulayarak, tespitlerini anlam üzerinden yapar ve birleşmelerin kullanım sıklığını öncelikli bir ölçüt olarak değerlendirmez.

Dil ve kültür arasındaki sıkı bağ göz önünde bulundurulduğunda, tarihî dönem metinlerinde eş dizimlilik ve sözcük birlikteliklerinin incelenmesi, dönemin kültürel algısını ve dünya görüşünü yansıtmaya açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, tarihî metinlerin daha iyi anlaşılmasına olanak sağladığı ve eş dizimlerin metne kattığı anlamın önemi düşünüldüğünde, bu çalışmada anlam temelli yaklaşım tercih edilmiştir. Ayrıca, sıklık temelli yaklaşımın geniş kapsamlı derlemlerde daha sağlıklı sonuçlar verebileceği düşüncesi ve çalışmada taranan metnin sınırlı olması nedeniyle, sıklık temelli yaklaşım bu araştırma için uygun görülmemiştir.

Bu çalışmada öncelikle 19. yüzyıla ait bir İncil metninde yer alan "din ve inanç" temalı söz öbekleri belirlenmiştir. Çalışma kapsamında, bu birliktelikler arasından eş dizim özellikleri taşıyan yapılar tespit edilirken diğer sözcük birlikteliği türlerinden (serbest birliktelikler, deyimler ve birleşik sözcükler) farkları, "Söz Öbeklerini Belirleme Ölçütleri" başlığı altında açıklanan özellikler doğrultusunda analiz edilmiştir.

Çalışmada anlam temelli yaklaşım doğrultusunda belirlenen eş dizimler daha sonra Doğan'ın yapısal sınıflandırmaları esas alınarak sözcüksel ve dil bilgisel eş dizimler olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Daha sonra her iki gruba ait eş dizimler alfabetik sıraya göre düzenlenmiş; tespit edilmiş olan her eş dizimin yanında öncelikle yapısal oluşum şekli belirtilmiş daha sonra da metne kazandırdığı anlam verilmiştir. Son olarak da tespit edilen eş dizim unsurları, metinde bulunduğu varak ve satır sıraları belirtilerek örneklendirilmiştir.

Eş Dizim Örnekleri:**1. Sözcüksel Yapıda Eş Dizimler:****1.1. Allāh sözcüğü bulunan eş dizimler:**

Allāhu teŖālā (ad + sıfat): Yüce olan Allah.

17b/19 *Allāhu teŖālā* ırlarının otını ki bugün biter ve yarın âteşe şalınur.

33a/18 *Allāhu teŖālā* diymes mi ataıa ve anaıa Ŗizzet eyle.

40a/6 ve *Allāhu teŖālānıı* ıavuşdurdüğünü adem ayırmasun kendine diydiler.

1.2. Øafv sözcüğü bulunan eş dizimler:

Øafv et- (ad (=tümleç) + eylem): Günah, kabahat, suç ve kusuru bağışlamak.

2b/11 elli sekizinci fasıl *Øafv etmek* yolını Betrus’a göstermek beyânındadır.

Øafv vir- (ad (=tümleç) + eylem): Günah, kabahat, suç ve kusuru bağışlamak.

6a/11 yigirmi beşinci fasıl günâhkâr Øavrata *Øafv virdüğünü* beyân ider.

1.3. Øamâl sözcüğü bulunan eş dizimler:

eyü Øamâl (sıfat + ad): İyi işler, sevap kazandıran hareketler.

15a/4 siziñ nûrınıñ halk öninde ki görsünler *eyü Øamâliñizi* ve gökdeki babanızı temciñd itsünler.

1.4. and sözcüğü bulunan eş dizimler:

and iç- (ad (=tümleç) + eylem): Allah’ı veya mukaddes bir varlığı şahit tutarak verilen söz, yemin.

16a/1 ki kadımlere diyilmişdür yalan *and içme* ve o da Allâh’a andıñ.

47b/10 körler hâdîleri siz diyersiniz her kim heykele *and içse*.

47b/12 her kim heykelde olan altuna *and içse* ol Øažım günâh itmiş olur.

48a/1 her kim göge *and içdi* ise Allâhu teŖâlânıñ kürşisine ve üstünde oturana *and içdi*.

47b/18 anıñ-çün her kim mezbaña *and içdiyse* kendüne ve üstünde olana *and içdi*.

1.5. cehennem sözcüğü bulunan eş dizimler:

cehennem âteşi (ad + ad): Cehennemin eziyeti ve cezası, ebedi ateş.

15a/19 ve her kim qarandaşına ahmak diydi ise *cehennem âteşi* kendüne vâcibdür.

1.6. duŖāŖ sözcüğü bulunan eş dizimler:

duŖāŖ it- (ad (=tümleç) + eylem): Tanrı’ya yalvarmak.

16a/16 düşmânlarınıızı sevinüz ve sizi sevmiyenlere hayır eyleyinüz *duŖāŖ idiñüz*.

32b/1 *duŖāŖ itdi* ve paralayup ekmegi şâkirdlerine virdi.

40a/19 ol çağda uşakların getürdiler yanına ki üstlerine elini koyup *duŖāŖ itsün*.

54a/2 *duŖāŖ itdükden* sonra Zeytün Tağı’na çıktılar.

70a/6 ve beş ekmek ve iki baluk aldükde göge bakup *duŖāŖ itdi*.

duŖāŖ eyle- (ad (=tümleç) + eylem): Tanrı’ya yalvarmak.

49b/6 ol günde ve süd virenlere *duŖāŖ eyleyiñüz*.

83a/7 *duŖāŖ eyleyiñüz* ki kaçdügünüz kışda olmasun.

1.7. fāsık sözcüğü bulunan eş dizimler:

fāsık tāyfa (sıfat + ad): Şeriat hükümlerine uymayan günahkâr halk.

28a/13 kendülerine cevāb idüp diydi yaramaz ve *fāsık tāyfa* Ŗalāmet isterler.

35a/11 yaramaz ve *fāsık tāyfa* nişān ister ve nişān kendine virilmez.

74a/1 her kim bu *fāsık* ve günāhkār *tāyfa* arasında utanur ise beni ve sözümü taŖrif itmege.

1.8. Ĥaḡ sözcüğü bulunan eş dizimler:

Ĥaḡ teŖālā (ad + sıfat): Yüce olan Allah, ulu Allah.

12b/11 *Ĥaḡ teŖālā* kādirdür bu taşlardan İbrāhīm'e uşāğlar peydā itmege.

40a/3 *Ĥaḡ teŖālā* evvelden adamı yaradan erkek ve dişi kendilerini yaradı.

46b/4 YaŖḡūb Tanrı'sı ve *Ĥaḡ teŖālā* ölülerin Tanrı'sı degildür.

1.9. ḡayrāt sözcüğü bulunan eş dizimler:

ḡayrāt it- (ad (=tümleç) + eylem): Dine ve insanlığa uygun, iyi bir davranışta bulunmak.

16b/7 sen ki *ḡayrāt idersen* nefiri çalma öjinde nice ki kendi kendülerini gösterenler cāmiŖlerde ve zoḡaḡlarda iyderler.

16b/10 ecrlerini aldılar sen ki *ḡayrāt idersen* Ŗol elin ḡaḡ elinin itdüğünü bilmesün.

ḡayrāt işle- (ad (=tümleç) + eylem): Dine ve insanlığa uygun, iyi bir davranışta bulunmak.

63b/4 cāyiz midür sebt günü *ḡayrāt işlemege* yāhūd el-şurur cān ḡurtarmek yāhūd helāk itmege.

1.10. ḡazret sözcüğü bulunan eş dizimler:

ḡazret (sıfat + ad): Şahıs veya kutsal sayılan varlık isimlerinin başına getirilerek kullanılır ve saygı ifade eder.

1a/3 faśl-ı şānı *ḡazret-i Yūsuf* şübhesinin beyānındadır.

1a/4 faśl-ı şālîş *ḡazret-i Ŗİsā* doğulmasının beyānındadır.

1a/6 beşinci faśl *ḡazret-i Ŗİsā* Ŗimādın beyānındadır.

5a/19 elli ikinci faśl *ḡazret-i Ŗİsā'yı* dāraḡaca çektükleri beyān ider.

10b/9 *ḡazret-i Ŗİsā* mesîhin doğuldüğü böyle oldu.

1.11. Ŗibādet sözcüğü bulunan eş dizimler:

Ŗibādet it- (ad (=tümleç) + eylem): İnsanın tek Tanrılı dinlerde Allah'a, diḡer din ve inanışlarda ise inanıp bağlandığı kudrete kulluğunu göstermek üzere yaptığı hareketler, tapma, tapınma.

71a/6 ademlerin taŖlimlerini ve vaśiyyetlerini öḡredüp Ŗabeş baḡa *Ŗibādet iderler*.

13b/7 Allāh'una secde kılsan ve kendüne yalnız *Øibādet idersen* ol çağ şeytān kendünü terk itdi.

1.12. Øimād sözcüğü bulunan eş dizimler:

Øimād it- (ad (=tümleç) + eylem): Vaftiz etmek.

12b/5 Ürdün Çay'ında kendilerini *Øimād ider* idi.

12b/14 ben sizi şu ile *Øimād iderem* tevbe için.

12b/16 kendi rūhū'l-ḳuds ve āteş ile sizi *Øimād ider*.

60b/5 ben şu ile sizi *Øimād iderem* ammā kendi rūhū'l-ḳudūs ile sizi *Øimād ider*.

1.13. İmān sözcüğü bulunan eş dizimler:

īmān getür- (ad (=tümleç) + eylem): Tanrı'ya ve Hz. İsa'ya inanmak.

8b/10 otuzuncu fasıl *Øİsā'ya īmān getüren* getürmüş beyān ider.

8a/16 on yedinci fasıl kendüne *īmān getürene* ḥayāt virdüğünü beyān ider.

1.14. İncil sözcüğü bulunan eş dizimler:

İncil vaØžla- (ad (=tümleç) + eylem): İncil'de geçenleri halka anlatmak, açıklamak.

53a/8 doğru size diyerem her yerde ki bu *İncil vaØžlanur* hepp dünyāda bunun itdüğünüñ zikri olunur.

1.15. kıyāmet sözcüğü bulunan eş dizimler:

kıyāmet Øalāmetleri (ad + ad): Kıyametin kopma vaktini belirten özellikler olarak dinî kitaplarda yer alan olağanüstü tabiat olayları.

3a/13 yetmiş sekizinci fasıl *kıyāmet Øalāmetleri* şākirdlere göstermek beyānındadır.

5a/8 kırk ikinci fasıl *kıyāmet Øalāmetleri* beyān ider fī.

5a/9 kırk üçüncü fasıl yine *kıyāmet Øalāmetleri* beyān ider fī.

5a/10 kırk dördüncü fasıl yine *kıyāmet Øalāmetleri* beyān ider.

7b/5 yetmiş altıncı fasıl *kıyāmet Øalāmetlerini* beyān ider fī.

1.16. piyğamber sözcüğü bulunan eş dizimler:

piyğamber sözi (ad + ad): Bir emir veya hükmün Tanrı tarafından peygamberin kalbine bildirilmesi ve bu yolla gelen ilahi haber, vahiy.

20a/12 EşØiyā *piyğamber sözi* kendi zaØİflığımızı aldı ve ağırmızı götürdi.

27a/11 kendünü Øayān itmesünler ki kāmīl olunsun İşaØiyā *piyğamber sözi*.

29a/17 işidüp işitmezler ve ne anlamazlar ki kendülerde EşØiyā *piyğamber sözleri* tamām olsun.

43a/7 hemān kendilerin koyuvirür bu hep oldu ki *piygamber sözi* tamām olunsun.

1.17. rahmet sözcüğü bulunan eş dizimler:

rahmet ol- (ad (=tümleç) + eylem): Tanrı'nın merhamet etmesi ve bağışlaması.

14b/9 sa'ôâdet olsun merhametlülere onlara *rahmet olunur*.

23b/11 diyerem size dıvân gününde Śadôm'a ve Ġāmora'ya böyle *rahmet olur*.

26a/4 size diyerem ki Śūr ve Śaydā'ya dıvân gününde ziyāde *rahmet olur*.

67a/8 Allāhu teŖālā'nın seninle itdüğünü ve üstüne *rahmeti oldüğünü* seninakilere haber eyle

1.18. vaŖŖ sözcüğü bulunan eş dizimler:

vaŖŖ it- ad (=tümleç) + eylem: İncil'de geçenleri halka anlatmak, açıklamak.

60b/16 hâzret-i Ŗİsâ Celîl'e gelüp cennetin İncil'i *vaŖŖ idüp* diyer idi.

vaŖŖ ol- (ad (=tümleç) + eylem): İncil'de geçenleri halka anlatmak, açıklamak.

82b/14 şehâdet olsun ve evvel İncil heppi tâyfalara *vaŖŖ olunsa* gerekdür.

84a/12 hâkķı size diyerem her yerde ki bu İncil *vaŖŖ olunur*.

vaŖŖ vir- (ad (=tümleç) + eylem): İncil'de geçenleri halka anlatmak, açıklamak.

22b/19 cāmiŖlerinde ögredür idi ve cennetin İncil'ini *vaŖŖ virür* idi.

25a/11 öliler dirilürler faķırlara İncil *vaŖŖ virilür* ve sa'ôâdet olsun.

2. Dil Bilgisel Yapıda Eş Dizimler:

2.1. Allāh sözcüğü bulunan eş dizimler:

Allāh'ın kürsisi (isim + durum eki + isim): Allah'ın mevkisi, makamı.

16a/2 ben size diyerem hergiz göge yemîn itmenüz ki *Allāh'un kürsidsidür*.

Allāh'ın pādīşāhlığı (isim + durum eki + isim): Allah'ın hükümdarlığı.

27b/12 ben şeytānları çıkaruram Tanrı'nın rūhı ile taĥķıķ size yaklaşmışdur *Allāh'ın pādīşāhlığı*.

45a/7 diyerem size ki *Allāh'ın pādīşāhlığı* sizden alınur ve özge millete virilür.

65b/14 ve diyer idi *Allāh'ın pādīşāhlığı* böyledür.

65b/19 diyer idi *Allāh'ın pādīşāhlığını* kime benzedeyim ve ķankı meşel ile kendini temsil ideyim.

Allāh'ın kuvveti (isim + durum eki + isim): Allah'ın gücü.

55b/8 şimdiden girü görürsünüz insān oğlını *Allāh'ın kuvveti* şağında oturmuş

74a/5 baŖŖıları ölümü tadmazlar tā ki *Allāh'ın kuvveti* ile gelen pādīşāhlığı görsünler.

81a/14 hâzret-i ʔİsâ cevâb idüp kendilerine diydi çünki kitâbları ve *Allāh’ıñ kuvvetini* bilmezsiñiz.

Allāhu teʔālānıñ kürsisi (isim + sıfat + durum eki + isim): Yüce olan Allah’ın makamı.

48a/1 her kim göge and içdi ise *Allāhu teʔālānıñ kürsisine* ve üstünde oturana and içdi.

Allāhu teʔālānıñ pādişāhlığı (isim + sıfat + durum eki + isim): Yüce olan Allah’ın yönetimi.

60b/17 ve *Allāhu teʔālānıñ pādişāhlığı* yaklaşdı tövbe eyleñüz ve İncil’e inanıñuz.

Allāh’ıñ vaʕiyyeti (isim + durum eki + isim): Allah’ın istekleri, emirleri.

33a/16 cevâb idüp kendilerine diydi niçün sizler *Allāh’ıñ vaʕiyyetine* teʔaddı idersin.

Allāh’ıñ evine gir- {isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Allah’a ibadet edilen yere (cami, kilise) girmek.

63a/13 kıssıslarıñ mütevellisi zamānında nice *Allāh’ıñ evine girdi* ve takdimetin etmegini yedi.

Allāh’ıñ heykelini sök- {isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Allah’a ibadet edilen yeri (cami, kilise) yıkmak.

55b/2 diydi kâdirim *Allāh’ıñ heykelini sökmege* ve üç günde kendini yapmege.

Allāh’ıñ irâdetini it- {isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Allah’ın isteğini, emrini yerine getirmek.

64b/14 ve her kim ki *Allāh’ıñ irâdetini itdi* ise oldur benim karındaşım.

2.2. âteş sözcüğü bulunan eş dizimler:

âteş furınına burak- {isim} + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Cehennemde yakmak.

30b/14 yaramazlğ idenleri düşürürler ve kendülerini *âteş furınına burakırlar* onda olur ağlamak ve diş diş kırkırtmek.

31a/10 yaramazları şiddiklardan ayırurlar ve kendülerini *âteş furınına burakırlar*.

2.3. cāmīʔ sözcüğü bulunan eş dizimler:

cāmīʔlerinde öğret- {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Dinî öğütte bulunmak, vaaz vermek.

22b/18 hâzret-i ʔİsâ cümle şehirleri ve kendleri gezüp *cāmīʔlerinde öğredür* idi.

31a/16 ve vilâyetine geldi onların *cāmīʔlerinde öğredür* idi.

2.4. cehennem sözcüğü bulunan eş dizimler:

cehennemiñ âteşi (isim + durum eki + isim): Cehennemin eziyeti ve cezası, ebedi ateş.

76a/7 ki za'îf ve saķat ĥayāta gireseñ ve iki ellü *cehennemiñ sönmez âtesine* gitmeyeseñ.

76a/10 aķsaķ ebedi ĥayāta gireseñ ve iki ayaķlu *cehennemiñ sönmez âtesine*

76a/13 Allāh'ın pādīşāhlığına girmek ve iki göz ile *cehennemiñ âtesine* şalınmayasañ.

cehenneme git- {isim} + durum ekleri + [fiil]: Dinî inanışlara göre, dünyada günah işleyenlerin öldükten sonra ceza çekeceğı yere gitmesi.

15b/12 bir parça helāk olunsun ve seniñ cümle teniñ *cehenneme gitmesün*.

15b/15 olsun ve seniñ cesediñ cümlesi *cehenneme gitmesün*.

2.5. cennet sözcüğü bulunan eş dizimler:

cennetiñ beşāreti (isim + durum eki + isim): Cennetin müjdesi.

14a/12 cemā'atlerinde öğredüp *cennetiñ beşāreti* va'ż virür idi.

gögün cenneti (isim + durum eki + isim): Tanrı'nın egemenliğı.

39a/13 ondan ötüri *gögün cenneti* bir pādīşāha beñzer ki kendünün ķullarından ĥisāb almak isteyüpdür.

40b/3 uşakları men' itmenüz yanıma gelsünler zıire *gögün cenneti* bunlar gibilerindür.

41a/16 *gögün cenneti* ev şāhabına beñzer ki seherden çıķdı kendünün bāğına yırgadlar aparmege.

50b/17 ol vaķtde *gögün cenneti* on kızlara beñzer ki çerāķların alup givegi ve gelin ķarşusına gitdiler.

cennetiñ pādīşahlığı (isim + durum eki + isim): Tanrı'nın hükümdarlığı.

45a/15 *cennetiñ pādīşahlığı* bir pādīşāha beñzer ki oğlına toy idüp ķullarını gönderdi.

47b/4 vāy size yā kātibler ve Ferişıler murāyiler ki örtersiñiz *cennetiñ pādīşahlığını* ademler yüzine.

cennete gir- {isim} + durum ekleri + [fiil]: Dinî inanışlara göre, dünyada sevap işleyenlerin öldükten sonra ödüllendirileceğı yere gitmesi.

15a/13 eger 'ādāletiñiz kātibleriñ ve Ferişıleriñ 'ādāletinden artuķ olamaz ise *cennete girmesiñiz*.

19a/2 ammā benim gökdeki babamıñ irādetini iden ol *cennete girer*.

38a/11 taĥķiķ size diyerem eger dönmeysiñiz ve uşaklar gibi olmazsiñiz *cennete giremeysiñiz*.

40b/19 diyerem size müşküldür varlu adam *cennete girsün*.

1.6. ecr sözcüğü bulunan eş dizimler:

ecrlerini al- {isim} + iyelik + durum + {[fiil]}: Tanrı'nın mükafatlandırmayı vadettiği bir iş yaparak sevap kazanmak.

16b/10 *ecrlerini aldılar* sen ki hayrât idersen şol elin sağ elinin itdüğünü bilmesün

16b/16 âdemlerden görünsünler toğrı size diyerem *ecrlerini aldılar*.

17a/13 toğrı diyerem size *ecrlerini aldılar* sen oruc ki tutarsan

1.7. ferişte sözcüğü bulunan eş dizimler:

ferişterini gönder- {[isim + çoğul eki]} + iyelik + durum eki + {fiil}: Tanrı'nın kulları için gökten yeryüzüne melek göndermesi.

30b/13 *ferişterini gönderür* ve kendünün pâdişahlığından heppi şükûkları ve yaramazlığı idenleri düşürürler.

50a/4 Ŗažim kuvvet ile ve çok mecd ile gelür ve *ferişterini gönderür*.

83a/19 çok mecd ile ve çok kuvvet ile geliyor ve *ferişterini gönderüp*.

2.8. günâh sözcüğü bulunan eş dizimler:

günâhları bağışla- {[isim + çoğul eki]} + durum eki + {fiil}: Kulun işlediği günahlara pişman olup, onları terk ederek Tanrı'ya yönelmesi ve Tanrı'nın bu günahları affetmesi.

21a/19 bilesiniz ki âdem oğluna kuvveti var yir üstünde *günâhları bağışlamege*.

62a/19 fe-emmâ ki bilesiniz ki insân oğluna kuvvet var yir üstünde *günâhları bağışlamege*

2.9. hâç sözcüğü bulunan eş dizimler:

hâcını götür- {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}: Kişinin Tanrı ve Hz. İsa uğruna ölümüne gitmesi.

24b/11 baņa mesteŖhil degildür her kim *hâcını götürmez* ve baņa tâbiŖ olmaz.

36a/16 ister baņa tâbiŖolmege kendü kendüni inkâr itsün ve *hâcını götürüp* ardımca gelsün.

57b/4 SemŖân adlu Kıryânyâluyı gördiler *hâcını götürmek* içün suhraya tutdılar.

2.10. Ŗimâd sözcüğü bulunan eş dizimler:

Ŗİsâ'nın Ŗimâdı (isim + durum eki + isim): Hz. İsa'nın vaftiz edilmesi.

4a/2 faşl-ı evvel *Ŗİsâ'nın Ŗimâdını* beyân ider.

5b/14 onıncı faşl *Ŗİsâ'nın Ŗimâdı* ve kabîlelerin Ŗadedi beyân ider.

2.11. İmân sözcüğü bulunan eş dizimler:

īmāna gel- {isim} + durum ekleri + [fiil]: Tanrı'ya ve Hz. İsa'ya inanmak.

6a/3 on yedinci fasıl Lāvi *īmāna geldüğünü* beyân ider.

67b/16 ak şakalluya diydi kormā hemān *īmāna gel* ve hiç koymadı bir kimesne bile gelsün.

75a/10 yā rabb *īmāna geldüm* ve ammā daḥi iŕtiḳādım kıtlığına meded eyle.

89a/19 cümle milletlere vaŕ virinüz her kim ki *īmāna gelmiş* ola ve Őimād olunmış ola.

2.12. oğul sözcüğü bulunan eş dizimler:

Allāh'ın oğlu (isim + durum eki + isim): Allah'ın özünden gelen ve aynı öze sahip olan, Hz. İsa.

13a/17 eger sen *Allāh'ın oğlusan* bundan aşāğa düş yazılmışdur.

20b/19 çağırup diydiler ne işin var bizüm ile yā Yesūŕ *Allāh'ın oğlu*.

33a/6 gemide olanlar gelüp kendüne secde kıldılar diyüp taḥḳiḳ sen *Allāh'ın oğlusan*.

55b/6 Allāh'ın adına saña yemin virdürürem ki bize diyesen eger sen mesīḥ *Allāh'ın oğlusan*.

2.13. ölü sözcüğü bulunan eş dizimler:

ölülerden kalk- {[isim + çoğul eki]} + durum eki + {fiil}: Hz. İsa'nın öldürüldükten sonra yeniden dirilmesi.

36a/9 kâtiblerden ve kıssislerin büyüklerinden ölüme teslim olunmege ve üçüncü günde *ölülerden kalkmege* Betrus menŕ idüp diydi: "Yā rāb ḥāṣā senden ki bu saña olsun."

37a/5 Őİsā kendülere emr itmişdür hiç kimesneye gördüğünzü diymenüz tā ki insān oğlu *ölülerden kalksun*

54a/5 tağılur ve *ölülerden kalkdüğüm*den sonra sizden ilerü Celil'e giderem

58b/16 üç günden sonra *ölülerden kalkkaram* anın-çün buyur ki üç güne dek kabri beklesün

59a/10 Őİsā'yı ararsınız bunda degildür *ölülerden kalkdı* kendünün diydügi gibi

2.14. şeytân sözcüğü bulunan eş dizimler:

şeytânları çıkart- {[isim + çoğul eki]} + durum eki + {fiil}: Kişinin bedenine girip benliğini ele geçirdiğine inanılan kötü ruhları kovma, iç ve buna bağılı olarak da çevresel huzuru sağlama ritüeli.

1b/7 igirminci fasıl iki divāneden *şeytânları çıkartmak* beyân ider.

19a/4 meger senin adınla *şeytânları çıkarmadük* mi?

22b/17 ammā Ferişler diyerler idi şeytânların büyügi ile *şeytânları çıkarur*.

27b/4 Ferişler bunu işidüp diydiler *şeytânları çıkarmaz* illā bāŕilzebül inen.

Sonuç

Bu çalışmada, anlam bilimsel yaklaşım temel alınarak eş dizimlilik, "birden fazla birimin bir araya gelmesiyle oluşan, söz dizimsel veya dil bilgisel açıdan belirgin bir yapı gösteren, bileşenlerinden en az birinin özel bir anlam taşıdığı, değişime sınırlı düzeyde açık olan ve bileşenlerin anlamından hareketle bütüne ulaşılabilen; serbest birliktelikler ile deyimler arasında bir yerde konumlanan yapılar" şeklinde tespit edilmiştir.

Eş dizimlerin anlam temelli yaklaşımla tespit edilmesi sürecinde, “söz öbeklerini belirleme ölçütleri” temel alınmış ve bu ölçütler doğrultusunda eş dizimler, “serbest birliktelikler, birleşik sözcükler ve deyimler” gibi diğer söz öbeklerinden ayrıştırılarak analiz edilmiştir. Yapısal sınıflandırma kısmında ise incelenen metnin sınırlı bir yapıya sahip olması ve Doğan’ın, sözcüksel ve dil bilgisel birimlerin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği yönündeki görüşüne dayanılarak, metindeki tüm eş dizim unsurlarını tespit etmek amacıyla her iki yapısal sınıflandırma türüne de yer verilmiştir. Bu kapsamda, hem sözcüksel hem de dil bilgisel eş dizim unsurları detaylı bir şekilde incelenmiş ve farklı kategoriler altında gruplandırılmıştır. Sözcüksel eş dizimler başlığı altında, “din ve inanç” temalarını ifade eden 18 farklı sözcüğün yer aldığı 23 tane farklı eş dizim unsuru tespit edilmiştir. Dil bilgisel eş dizimler başlığı altında ise aynı temaları ifade eden 14 farklı sözcüğün yer aldığı 26 tane farklı eş dizim unsuru tespit edilmiştir. Çalışmanın “Sözcüksel Eş Dizim Yapıları” kısmında da belirtildiği gibi Doğan (ad + ad) yapısında olan birliktelikleri tartışmalı bir biçimde eş dizimlilik yapısı olarak kabul edilebileceğini belirtmiş ve bu yapıları birleşik sözcüklerden ayırt etmek gerektiğini vurgulamıştır. Doğan’ın bu açıklaması da göz önünde bulundurularak metinde tespit edilen (ad + ad) yapısında bulunan birliktelikler şu şekildedir:

Tablo 8. (ad + ad) Şeklinde Oluşmuş Eş Dizim Yapıları

Sözcüksel eş dizim örnekleri	Metindeki Anlamı
kıyâmet Ŗalâmetleri (ad + ad):	Kıyametin kopma vaktini belirten özellikler olarak dinî kitaplarda yer alan olağanüstü tabiat olayları.
cehennem âteşi (ad + ad):	Cehennemin eziyeti ve cezası, ebedi ateş.
piygamber sözi (ad + ad):	Bir emir veya hükmün Tanrı tarafından peygamberin kalbine bildirilmesi ve bu yolla gelen ilahi haber, vahiy

Bu birlikteliklerin kavramsal açıdan “Anlam Temelli Yaklaşım” başlığı altında verilen “Genelleşme, Anlamsal Açıklık/Kapalılık, Değiştirilebilirlik/Yerine Konabilirlik, Anlamsal Birlik” ölçütlerine göre değerlendirildiğinde “serbest birliktelikler, birleşik sözcükler ve

deyimler” gibi söz öbeklerine uygunluk göstermeyip birer eş dizim unsuru olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca yapısal olarak değerlendirildiğinde de (ad + ad) yapısındaki bu birliktelikler Doğan’ın “Sözcüksel Eş Dizim Yapıları” başlığı altındaki sınıflandırmasında yer almamaktadır. Bu bakımdan aynı başlık altında verilmiş olan Benson vd.nin belirlemiş olduğu sınıflandırmada yer alan aşağıdaki maddeye uygunluk gösterdiği tespit edilmiştir:

Tablo 9. Benson vd.nin Oluşturduğu Sözcüksel Eş Dizim Kategorisine Ait Bir Madde

Sözcüksel eş dizim yapısı	Örnekler
Ad+ (of)+ Ad	an article of clothing, an act of violence, a bee colony (bir giyim eşyası, bir şiddet eylemi, bir arı kolonisi)

Ayrıca metinde “Dil Bilgisel Eş Dizim Yapıları” başlığı altında bulunan Doğan’ın belirlemiş olduğu dil bilgisel sınıflama maddelerine uygunluk göstermeyen yapıda eş dizim unsurları da tespit edilmiştir:

Tablo 10. Doğan’ın Dil Bilgisel Sınıflandırmasına Uygunluk Göstermeyen Eş Dizimler

Eş dizimler	Oluşum şekilleri
Allāhu teŖālānıŭ kürsışi	{isim + sıfat + durum eki + isim}
Allāhu teŖālānıŭ pādişāhligi	{isim + sıfat + durum eki + isim}
Allāh’ıŭ evine gir-	{isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}
Allāh’ıŭ heykelini sök-	{isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}
Allāh’ıŭ irādetini it-	{isim} + durum eki + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}
āteş furınına burak-	{isim} + {isim} + iyelik + durum eki + {fiil}
feriştelerini gönder-	{[isim + çoğul eki]} + iyelik + durum eki + {fiil}

Çalışmada daha önce de vurgulandığı gibi yapısal sınıflandırma bağlamında yalnızca sözcüklerin değil, dil bilgisinin de önemli bir rol oynadığı dikkate alındığında, dil bilgisel kalıpların sayısının oldukça fazla olabileceği söylenebilir. Bu durumdan hareketle, farklı metinlerde çeşitli dil bilgisel yapılara sahip eş dizim unsurlarının tespit edilebileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca, yukarıda sunulan örneklerin, yapısal açıdan farklılık gösteren eş dizim örnekleri olarak değerlendirilebileceği ifade edilebilir. Bu

bağlamda, (sıfat + isim) oluşumundan farklı bir yapısal özellik sergileyen (isim + sıfat) birlikteliğiyle oluşmuş eş dizim örneklerine de metin içerisinde rastlanmaktadır. Söz konusu örnekler şu şekildedir:

Tablo 11. Farklı Yapısal Özellikteki Eş Dizimler

Eş dizimler	Oluşum şekilleri
Allāhu teŖālā	(ad + sıfat)
Ħaḵ teŖālā	(ad + sıfat)

Metinde tespit edilen eş dizimler anlam temelli yaklaşıma göre değerlendirildiğinde, hem günlük dilde yaygın olarak kullanılan eş dizimlerin hem de günlük dilde yer almayan eş dizimlerin bulunduğu görülmüştür. Günlük dilde de karşılaşılabilen eş dizimlere örnek olarak şu ifadeler gösterilebilir:

Tablo 12. Günlük Dilde Kullanılan Eş Dizimler

Eş dizimler	Metindeki anlamı
Allāh’ın kuvveti	Allah’ın gücü.
Allāhu teŖālā	Yüce olan Allah.
Ŗafv et-and iç-cehennem âteşi	Günah, kabahat, suç ve kusuru bağışlamak. Allah’ı veya mukaddes bir varlığı şahit tutarak verilen söz, yemin. Cehennemin eziyeti ve cezası, ebedi ateş.
cehenneme git-duŖāŖ it-günāhları bağışla-Ħaḵ teŖālā	Dinî inanışlara göre, dünyada günah işleyenlerin öldükten sonra ceza çekeceği yere gitmesi. Tanrı’ya yalvarmak. Kulun işlediği günahlara pişman olup, onları terk ederek Tanrı’ya yönelmesi ve Tanrı’nın bu günahları affetmesi.
Ħaḵ teŖālā	Yüce olan Allah, ulu Allah.
īmāna gel-īmān getir-	Tanrı’ya ve Hz. İsa’ya inanmak. Tanrı’ya ve Hz. İsa’ya inanmak.

Bunun yanında, metinde günlük dilde kullanılmayan eş dizimlere örnek olarak şu ifadeler gösterilebilir:

Tablo 13. Günlük Dilde Kullanılmayan Eş Dizimler

Eş dizimler	Metindeki anlamı
Allāh'ın kürsîsi	Allah'ın mevkisi, makamı.
Allāh'ın pâdişâhlığı	Allah'ın hükümdarlığı.
Allāh'ın heykelini sök- âteş furınına burak-	Allah'a ibadet edilen yeri (cami, kilise) yıkmak. Cehennemde yakmak.
hâç götür-	Kişinin Tanrı ve Hz. İsa uğruna ölüme gitmesi.
ölülerden kalk-	Hz. İsa'nın öldürüldükten sonra yeniden dirilmesi.

Dinî bir metin olması sebebiyle eserde "din ve inanç" ifade eden birçok sözcük yer almaktadır fakat; bu sözcüklerin tamamı eş dizimsel birliktelik göstermemektedir. Eş dizim, belirli sözcüklerin anlam ilişkisi çerçevesinde birlikte ve düzenli biçimde kullanılmasını ifade eder. Ancak bazı dinî sözcükler, bağlam içinde tek başına ya da farklı sözcüklerle rastlantısal biçimde geçtiği için eş dizimsel birliktelik oluşturmaz. Aşağıda bu duruma ilişkin bazı örnekler sunulmuştur:

28b/2 dünyânın âhiretinden geldi ki işitsün Süleymân'ın ma'rifetinden.

13a/6 Allāh'ın rūhı gögerçin gibi inüp yanına gelür idi.

26b/17 hâzret-i Ŗİsâ ondan giçdükdün sonra kendülerin câmi'ne geldi.

24a/17 hem teni hem cânı cehennemde helâk itmege meger iki serçe bir pûla satılmaz.

7b/13 seksen dördüncü fasıl Ŗİsâ'nın hâçlanduğunu beyân ider.

12a/13 oldu ki kâmil olunsun piygamberlerin diduğı diyüp.

3b/18 yüzüncü fasıl hâzret-i Ŗİsâ'nın kıyâmetini beyân ider.

22b/19 öğredür idi ve cennetin İncil'ini va'z virür idi.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, "din ve inanç" sözcükleri barındıran bu birliktelikler, "Söz Öbeklerini Belirleme Ölçütleri" başlığı altında açıklanan kriterler çerçevesinde analiz edildiğinde eş dizimsel özellikler göstermemektedir. Bu tür sözcük birlikteliklerini eş dizimlerden ayıran temel unsur, bileşeni oluşturan sözcüklerin anlamsal olarak daha açık bir yapıya sahip olmaları ve diğer sözcüklerle daha yüksek düzeyde yer değiştirilebilirlik göstermeleridir.

Eş dizimlere yönelik çalışmaların yaygınlaşması ve bu unsurların metinlere kattığı anlamların derinlemesine incelenmesi, tarihî metinlerin daha iyi anlaşılması ve bu dili öğrenen bireylerin söz konusu birliktelikleri doğru bir şekilde kavrayabilmeleri açısından büyük önem taşımaktadır. Bu tür çalışmaların artması, eş dizimlerin diğer söz birlikteliklerinden doğru biçimde ayrıştırılmasını da kolaylaştıracaktır. Ayrıca, metin

çalışmalarında yer alan dizin bölümlerinde eş dizim unsurlarının bağımsız madde başlıkları olarak sunulmasının, dil bilimi araştırmalarına değerli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça:

Ağca, M. (2020). *Eski türkçe metinlerde sıfatların eşdizimliliği*. Yayımlanmamış doktora tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

Aksan, D. (1999). *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi.

Arslan, C. Ş. (2019). Dilin anahtar yapıları eşdizimler ve arapçada eşdizim. *Doğu Araştırmaları*, 1(19), 68-76.

Bahns, J. (1993). Lexical collocations: A contrastive view. *ELT Journal*, 47(1), 56-63.

Benson, M., Benson, E. ve Ilson, R. (1990). *The bbi combinatory dictionary of english*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Benson, M., Benson, E. ve Ilson, R. (2009). *The bbi combinatory dictionary of english*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Cowie, A. P. (1990). Language as words: Lexicography. N. E. Collinge (Yay. Haz.). *An encyclopaedia of language* içinde (ss. 363-377). London: Routledge.

Çalışkan, N. (2014). *Yüksek sıklıktaki adlar: Zaman sözcükbiçimi üzerine derlem temelli bir inceleme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Çetinkaya, B. (2009). Eşdizimli sözlükler. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(4), 197-205.

Demir, N. ve Yılmaz, E. (2014). *Türk dili el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Doğan, N. (2015). Türkçe sözlükte fiisel eşdizimlilik. *Gazi Türkiyat*, (17), 67-84.

Doğan, N. (2016a). Türkçe sözlükte sıfatların eşdizimlilik bilgisi. *XI. Uluslararası büyük türk dili kurultayı bildirileri kitabı* içinde (ss. 801-809). Ankara: Bilkent Üniversitesi Yayınları.

Doğan, N. (2016b). *Türkiye Türkçesinde fillerin eşdizimleri*. Ankara: Yayınevi Yayınları.

Doğan, N. (2020). Türkçede sözcük ve dil bilgisi ilişkisi: Dil bilgisel eşdizim kalıpları. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(61), 945-1957.

Eken, N. T. (2015). *Anlatı metinlerinde sözcük birliktelikleri: Türkçe üzerine eğitim öğretim ortamları hedefli gözlemler*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Eken, N. T. (2016). Eşdizimlerin saptanmasına ve betimlenmesine yönelik kuram ve yaklaşımlar. *Mustafa Kemal University Journal of Graduate School of Social Sciences*, 13(33), 28-47.

Firth, J. R. (1957). Modes of meaning. J. R. Firth (Yay. Haz.). *Papers in linguistics 1934-1951* içinde (ss. 190-215). London: Oxford University Press.

Halliday, M. A. K. (1966). Lexis as a linguistic level. C. E. Bazell, J. C. Catford, M. A. K. Halliday ve R. H. Robins (Yay. Haz.). *Memory of F. R. Firth* içinde (ss. 148-162). London: Longman.

Herbst, T. (1996). What are collocations: Sandy beaches or false teeth? *English Studies*, 77 (4), 379-393.

Hirik, S. (2017). İstemsel eşdizimlilik ve kiplik ilişkisi: Tahmin kiplikleri örneği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6 (2), 719-733.

Hori, M. (2004). *Investigating Dickens' style a collocational analysis*. New York: Palgrave Macmillan.

Howarth, P. A. (1996). *Phraseology in english academic writing: Some implications for language learning and dictionary making*. *Lexicographica/ series maior* 75. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Howarth, P. A. (1998). "The phraseology of learners' academic writing. A. P. Cowie (Yay. Haz.). *Phraseology: Theory, analysis and applications* içinde (ss. 161-188). Oxford: Oxford University Press.

Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin dil bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Karaağaç, G. (2013). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Koparıcı, F. I. (2019). *Yabancı dil olarak türkçe B1 seviyesinde deyim öğretimi/öğrenimi*. Yayınlanmamış yüksek lisan tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Kumanlı, M. S. (2016). Türkçe sözlük'te eşdizimliliklerin gösterilişi. *Gazi Türkiyat*, 18, 195-204.

Mel'çuk, I. (1998). Collocations and lexical functions. A. P. Cowie (Yay. Haz.). *Phraseology: Theory, analysis, and applications* içinde (ss. 23-54). Oxford: Oxford University Press.

Men, H. (2015). *Vocabulary Increase and collocation learning: A corpus- based cross-sectional study of Chinese EFL learners*. Yayınlanmamış doktora tezi, Birmingham City University, Birmingham.

Nesselhauf, N. (2005). *Collocations in a learner corpus*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Özkan, B. (2007). *Türkiye Türkçesinde belirteçlerin fiillerle birliktelik kullanımları ve eşdizimliliği*. Yayınlanmamış doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.

Özkan, B. (2011). *Türkiye Türkçesinde belirteçlerle fiillerin birlikte kullanılması ve eşdizimlilikleri*. Ankara: TDK Yayınları.

Reichardt, R. (2013). *Valency sentence patterns and meaning interpretation*. Yayınlanmamış doktora tezi, Birmingham Üniversitesi, Birmingham.

Say, G. (2021). *Nehcü’l-feradis’te eşdizimlilik*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.

Sel, P. (2020). *Runik harfli metinlerde eşdizimlilik*. Yayınlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Sinclair, J. (1991). *Corpus, concordance, collocation*. Oxford: Oxford University Press.

Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Ağ Gelin Efsanesi ve Taş Kesilme Motifinin Psikolojik ve Sosyal Açidan İncelenmesi

Seval KOCAER*

Araştırma Makalesi

ÖZET

Efsaneler, insanoğlunun hayal gücünün, zekâsının ürünleri ve anlatıldığı toplumun insan ilişkilerinde ve toplumsal yaşamında etkili olan kültür değerleridir. İnsanların açıkça ifade edemediği değerleri, adetleri, duygu, düşünce ve davranışları efsaneler yardımıyla dile getirerek toplumdaki insanlara yol göstermektedir. Bu nedenle bir kültürün gelenek-göreneklerinin, örf, adetlerinin yaşatılmasında ve gelecek nesillere aktarılmasında en önemli araçlarından biridir. Ayrıca toplumun düzen, yaşayış, sosyal ve psikolojik ve birçok özelliklerini de yansıtmaktadırlar. Bu çalışma da kültürel, sosyolojik ve psikolojik birçok imgeyi bünyesinde barındıran "Ağ Gelin Efsanesi" örneklerinin, taş kesilme motifinin kullanışı, psiko-sosyal temelleri ve işlevleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, efsaneler yalnızca sözlü kültür ürünleri olarak değil, aynı zamanda bireyin ve toplumun bilinçaltında yer alan düşünce yapılarını, korkuları, arzuları ve toplumsal normları sembolik bir düzlemde ifade eden anlatılar olarak değerlendirilmelidir. Ağ Gelin Efsanesi örneklerinde görülen "taş kesilme" motifi, yalnızca bir ceza ya da mucize anlatısı değil; aynı zamanda bastırılan duyguların, ahlaki sınırların ve toplumsal yaptırımların metaforik bir dışavurumu niteliğindedir. Bu motif, bireyin toplumla ve doğayla kurduğu ilişkideki dengesizlikleri, itaat ve başkaldırı ikilemlerini, kutsal olanla dünyevi olan arasındaki sınırları görünür kılar. Efsane metinlerinde bu türden dönüşüm imgeleri, kültürel bellekte travmatik olayların işlenmesine, kolektif bilinçaltının inşasına ve sosyal denetimin sağlanmasına hizmet eder. Dolayısıyla, taş kesilme motifi hem bireysel psikolojik süreçlerin hem de toplumsal kontrol mekanizmalarının sembolik bir yansımasıdır. Bu çalışma kapsamında Ağ Gelin anlatılarının söz konusu motif çerçevesinde nasıl şekillendiği, bu anlatıların hangi kültürel kodları barındırdığı ve birey-toplum ilişkisini nasıl yapılandırdığı incelenerek, efsanelerin kültürel aktarım ve toplumsal düzen içerisindeki işlevleri daha derinlikli biçimde ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Efsane, Ağ Gelin Efsanesi, taş kesilme motifi, işlev, psiko-sosyal açı.

*Doktora Öğrencisi, Seval Kocaer,
Hacettepe Üniversitesi

ORCID: 0009-0005-9871-5315
E-posta: sevalkocaer@hotmail.com

Başvuru Tarihi: 16.04.2025
Kabul Tarihi: 19.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Kocaer, S. (2025). "Ağ Gelin Efsanesi ve Taş Kesilme Motifinin Psikolojik ve Sosyal Açidan İncelenmesi". *BUEFD*, 10(1), 237-252.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1677841>

The Legend Of The Ağ Gelin and Stone Cutting Motifpsychological and Social Analysed From The Perspective Of

Seval KOCAER*

Research Article

*PhD Student, Seval Kocaer,
Hacettepe University

ORCID: 0009-0005-9871-5315
E-mail: sevalkocaer@hotmail.com

Submitted Date: 16.04.2025
Accepted Date: 19.06.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Kocaer, S. (2025). "The Legend Of The Ağ Gelin and Stone Cutting Motifpsychological and Social Analysed From The Perspective Of". BUEFD, 10(1), 237-252.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1677841>

ABSTRACT

Legends are the cultural values that are effective in the human relations and social life of the human being's imagination, the products of his intelligence, and the society he describes. It expresses the values, customs, feelings, thoughts and behaviors that people can not express clearly with the help of legends and guides the people in society. For this reason, a culture is one of the most important means of keeping tradition-customs, customs, traditions and future generations. They also reflect the social order, life, social and psychological characteristics of the society. In this study, the usage, psycho-social aspect and functions of the stone cut motif of "Ağ Gelin Legende" samples, which contain many cultural, sociological and psychological images, have been evaluated. In this context, legends should be considered not only as oral culture products, but also as narratives that express the thought structures, fears, desires and social norms in the subconscious of the individual and society on a symbolic level. The motif of 'being cut into stone' in the Ağ Gelin Legend is not only a narrative of punishment or miracle, but also a metaphorical expression of repressed emotions, moral boundaries and social sanctions. This motif makes visible the imbalances in the individual's relationship with society and nature, the dilemmas of obedience and rebellion, and the boundaries between the sacred and the profane. Such images of transformation in myth texts serve to process traumatic events in cultural memory, to construct the collective unconscious and to ensure social control. Therefore, the motif of being cut into stone is a symbolic reflection of both individual psychological processes and social control mechanisms. Within the scope of this study, how the Ağ Gelin narratives are shaped within the framework of the motif in question, which cultural codes these narratives contain and how they structure the individual-society relationship are analysed, and the functions of legends in cultural transmission and social order are revealed in more depth.

Keywords: Legend, Ağ Gelin Legend, stone cutting motif, psycho-social angle.

Giriş

Efsaneler; tarihsel gerçekliğe dayandırılmak istenen, genellikle olağanüstü olayların ya da varlıkların yer aldığı, anlatıldığı toplumun inanç sistemleriyle yakından ilişkili olan, çoğunlukla anonim ve sözlü geleneğe dayanan anlatılardır. Bu anlatılar, toplumun kolektif hafızasında önemli bir yer tutar ve söz konusu toplumun dünya görüşünü, doğa-insan-öte dünya ilişkisini açıklamaya yönelik sembolik kodlar taşır.

Efsanelerin temel işlevlerinden biri, sosyal düzenin devamını sağlamak amacıyla bireylerin davranışlarını yönlendirmektir. Bu yönüyle efsaneler, eğitimsel (didaktik), eğlendirici, birleştirici ve psikolojik işlevler üstlenmektedir. Taş kesilme motifi ise, efsane türü içerisinde sıklıkla karşımıza çıkan ve bir tür cezalandırma, sınır koyma ya da kutsallaştırma işlevi gören simgesel bir dönüşüm örneğidir. Bu motifin kullanımı, toplumsal normların ihlali ya da bireysel aşırılıklara karşı bir tür uyarı niteliği taşımakta; aynı zamanda bireyin yaşadığı içsel çatışmaların dışavurumunu temsil etmektedir.

Bu çerçevede *Ağ Gelin* anlatıları, özellikle kadın bedeni, özgürlük, töre ve namus gibi temalar üzerinden şekillenen güçlü bir kültürel ve psikolojik arka plan sunmaktadır. “Taş kesilme” motifi, bu efsanelerde bazen iffetin korunmasının, bazen özgürlük arayışının, bazen de töreye başkaldırının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu durum, bireyin sosyo-kültürel yapıyla yaşadığı çatışmayı görünür kılmakta ve anlatılar aracılığıyla toplumsal bellek içerisinde sürekli yeniden üretilmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızın devamında, seçilen iki *Ağ Gelin* efsanesi üzerinden taş kesilme motifinin ortaya çıkış biçimleri, bu motifin taşıdığı psiko-sosyal işlevler ve halkbilimi açısından anlamları detaylı biçimde ele alınacaktır. Böylece birey- toplum-kültür üçgeninde şekillenen sembolik anlatıların işlevleri ve arka plan dinamikleri daha anlaşılır hâle gelecektir.

Gelenekleri, kültürleri ve folklorik ürünleri de oluşturan bireyin ve toplumun sosyal ve psikolojik yapısıdır. Bu makalede Anadolu’da “Ağ Gelin Efsanesi” olarak adlandırılan efsane örnekleriyle “taş kesilme” motifinin psiko-sosyal temelleri ve işlevleri açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Seçtiğimiz efsane metinlerinde kültürümüzde büyük öneme sahip olan, namus, iffet, ırz, hürriyeti kaybetmeme isteği gibi değerlerimiz işlenmiştir. Bütün bu söylediklerimize örnek olacak iki adet efsane seçerek incelediğimiz bu çalışmamızda Ağ Gelin efsanelerinin halkın sosyal yaşamını, inançlarını, kabullerini, örflerini ve birçok özelliklerini ne şekilde barındırdığı açıklanacaktır.

Öncelikle, “Ağ Gelin Efsanesi” örneklerinin, taş kesilme motifinin kullanışı, psiko-sosyal temeli ve işlevleri incelemeden önce, efsane türünün tanımı, işlevleri ve taş kesilme motifine dair mevcut araştırma eğilimlerini ana hatlarıyla da olsa belirlemek çalışmamızda ele aldığımız konuyu tartışırken daha anlaşılır olmak bakımından yararlı olacaktır.

Geleneksel Bir Anlatı Türü Olarak Efsane

Efsanenin Tanımı

Yaşayan folklorik malzemenin önemli bir parçası olan efsaneler, her toplumun hafızasında, değerler sisteminde ve kültürel belleğinde özel bir yere sahip ürünlerdir. Bu anlatılar, bağlı oldukları toplumların inanç dünyasını, ahlaki değerlerini, toplumsal düzen anlayışını ve dünya görüşünü yansıtan, kültür hazineleri olarak kabul edilmektedir.

Efsane kavramı, kökeni ve diğer dillerdeki karşılıklarıyla da ilgi çekici bir geçmişe sahiptir. Bugün Türkiye Türkçesinde kullandığımız ‘efsane’ kelimesi, Farsçadan gelmiştir. Batı dillerine ise, Latince "legendus" (okunması gereken, anlatılması gereken) kelimesinden türeyerek girmiştir. Bu kelime:

- İngilizcede **legend**
- Fransızcada **légende**
- Almancada **Legende** ya da **Sage**
- İtalyancada **leggenda**
- İspanyolcada **leyenda** şeklinde kullanılmaktadır (Sakaoğlu, 2013, s.21).

Efsaneler üzerine bilimsel çalışmalar, özellikle 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren dikkat çekmiş ve bu alandaki ilk sistemli tanımlardan biri, halkbilimi çalışmalarının öncü isimleri olan Grimm Kardeşler tarafından yapılmıştır. Grimm’lerin bu tanımı, efsanenin hem bir kişiye, olaya veya mekâna bağlı olması, hem de inanılarak aktarılması gibi unsurları öne çıkarması bakımından halen temel kabul edilmekte ve sonraki tanımlara kaynaklık etmektedir.

Legendus terimi, Hristiyan azizlerin bayram günlerinde, kutsal ayinlerde okudukları, azizlerin hayatlarını anlatan bir anlatıya karşılık gelir. Bununla birlikte, Yunanca “Λέγω (legô)” ya da “Λέω (leo)”, “söylemek” fiilinin kökünden gelen kelimenin çekimli hali “legontas” yani “söylenmekte olan, söylenince” anlamındaki kelime de, Batı dillerindeki terimle ilgilidir (Erol, 2012: 64). Efsane terimi Farsça kökenli bir kelime olup, “Hikâye, meselden bozma masal” anlamına gelmektedir. Terim, Arapçada “esatir” veya “ustûre” terimleriyle karşılanmaktadır (Öger, 2008, s.75).

Türk lehçelerinde ise efsane için kullanılan terimler şunlardır: Azerbaycan Türkçesinde “esatir, mif, efsane”, Özbek Türkçesinde “rivayat, efsane”, Kazak Türkçesinde “anız, aңыз-engime, epsane-hikayet”, Kırgız Türkçesinde “ulamış, legenda”, Başkurt Türkçesinde “rivayat, legenda”, Kırım Tatar Türkçesinde “efsane”, Kazan Tatar Türkçesinde “rivayat, legenda, ekiyet, beyt”, Altay Türkçesinde “kuuçın, kep-kuuçın, mif-kuuçın, legenda-kuuçın”, Hakas Türkçesinde “kip-çooһ, legenda, çooһçaah”, Tuva Türkçesinde “tool-çurgu çuugaa, töögü çugaa”, Uygur Türkçesinde “rivayet, epsane”, Yakut Türkçesinde “kepsen sehen, kepsel, bıırgı sehen”, Çuvaş Türkçesinde “halap, mif, legenda, umah”(Ergun, 1997, s, 2) Karakalpak Türkçesinde “epsane/epsana, rivayat, aңыз,

añız-engime, legenda" (Fedakâr, 2008, s.90) ve Türkmen Türkçesinde "epsana, rovayat" (Erol, 2012, s.65) terimleri kullanılmaktadır.

Efsane türüne dair yapılan ilk ve en çok kabul gören tanımlardan biri Grimm Kardeşler'e aittir. Jakob Ludwig Karl Grimm ile Wilhelm Grimm tarafından yapılan bu tanım, efsane türüyle ilgili sonraki araştırmalara temel teşkil etmesi bakımından önemlidir. Grimm Kardeşler, efsaneyi "gerçek veya hayalî belirli bir şahıs, olay ya da yer hakkında anlatılan bir hikâye" olarak tanımlar (Sakaoğlu, 1980, s.4). Bu tanım, efsanelerin ayırt edici yönlerini üç temel unsurla ortaya koyar:

1. Efsane, belirli bir tarihi olay veya şahısla (gerçek ya da hayalî) ilişkilidir.
2. Anlatı, belirli bir yerle bağlantılıdır.
3. Olağanüstü unsurlar içerse de anlatıcılar ve dinleyiciler bu anlatıya inanır.

Bu üç özellik, efsaneyi masal, mit ve diğer sözlü anlatı türlerinden ayıran başlıca ölçütler olarak kabul edilmektedir (Sakaoğlu, 1980, s. 4).

Dinler tarihçisi Mircea Eliade, efsanelerin yalnızca halk anlatısı olmanın ötesinde kutsal bir boyut taşıdığını savunur. Ona göre efsaneler, kutsal bir tarihi yansıtır ve zamanın başlangıcında gerçekleştiği kabul edilen olayları konu alır. Eliade, efsanelerin işlevini şu şekilde açıklar:

"Efsane, kutsal bir tarihtir. Zamanın başlangıcında meydana gelmiş ilk olayları anlatır. (...) Efsane, gerçeğin nasıl varlık kazandığını anlatır; bu gerçek ister kozmos, ister bir ada, ister bir bitki türü ya da insan olsun, nesnenin nasıl varlık kazandığı anlatılır. (...) Hakiki bir varoluşun yüce nedenini, kutsal dünyadaki oluşumunu açıklar" (Eliade, 1991, ss.74-75).

Bu yaklaşımıyla Eliade, efsanelerin yalnızca toplumun inanç ve değer sistemini değil, aynı zamanda varoluşun kutsal gerekçesini de anlamlandıran anlatılar olduğunu ortaya koyar. Böylece efsaneler, yalnızca geçmişin değil, kutsalın sürekliliğini sağlayan kültürel ve metafizik kodlar olarak da işlev kazanır.

Bu tanım, efsanelerin yalnızca geçmişti aktaran anlatılar değil, aynı zamanda kutsalın ve kozmik düzenin açıklayıcı metinleri olduğunu da ortaya koyar. Eliade'nin yaklaşımı, özellikle dinî ve mitolojik içerikli efsanelerin, insanın evreni anlamlandırma çabasında nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir

Türkiye'de efsane üzerine yapılan ilk tanımlamalardan biri Ziya Gökalp'a aittir. Gökalp, halk anlatılarını sınıflandırma çabasında özellikle mit (üsture) ve menkıbe kavramları üzerinde durmuştur. Ona göre, *"Üstureler, ilahlara taalluk eden maceralardır."* Bu tanım, mitlerin kutsal varlıklarla ilgili anlatılar olduğunu ortaya koymaktadır. Gökalp, bu açıklamasının ardından menkıbe kavramına geçerek, *"Menkıbeler de kahramanlara yani nim-ilahlara isnad olunan sergüzeştlerdir"* (Gökalp, 1997, s.107) diyerek mit ile menkıbe arasındaki ayrımı net bir biçimde ifade etmiştir. Bu yaklaşım, halk anlatılarının

konusuna göre sınıflandırılmasında önemli bir yer tutmakta, anlatıların kahramanlarının doğası üzerinden anlamlandırılmasına olanak tanımaktadır.

Türkiye’de efsane üzerine yapılan tanımlardan biri de Bahaeddin Ögel’e aittir. Ögel, Almanların *Brockhaus* adlı büyük ansiklopedisinde yer alan tanımdan yola çıkarak efsane ile mit ve destan arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Buna göre, “*Tarihte adı geçmeyen, artık unutulmuş büyük kahramanlara ait efsaneler, mitolojinin kadrosuna girer. Tarihte yaşadıklarını bildiğimiz kişilere ait efsaneler ise destan, yani légende’dir*” (Ögel, 2014, s.2).

Bu tanım, anlatının kahramanının tarihsel varlığına göre sınıflandırmayı esas alır. Gerçekliği tarihsel olarak bilinmeyen figürler mitolojik boyutta değerlendirilirken, tarihsel kişiliklerle ilişkilendirilen anlatılar ise destan kapsamında değerlendirilir. Böylece Ögel, efsanelerin hem mitolojik hem de tarihsel anlatılarla ilişkisini ortaya koyarak anlatı türleri arasında anlamlı bir ayrım yapar.

Boratav, efsanenin temel özelliklerini vurgularken, “Efsanenin başlıca niteliği inanış konusu olmasıdır. Onun anlattığı şeyler doğru, gerçekten olmuş diye kabul edilir. (...) Başka bir niteliği de düz konuşma diliyle ve her türlü üslup kaygısından yoksun, hazır kalıplara yer vermeyen kısa bir anlatı oluşudur” (Boratav, 2015, s.111) diyerek efsanenin diğer anlatı türlerinden farkını ortaya koymaktadır.

Boratav’ın bu tanımı, efsanenin inanılır ve gerçek kabul edilen bir anlatı olma özelliğini vurgulamaktadır. Efsanenin sadece olağanüstü veya fantastik öğeleri anlatmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal değerleri ve inanışları pekiştiren bir işlevi olduğunu da belirtir. Efsane, içerdiği öğelerin doğruluğuna olan inançla dinleyiciyi etkiler, böylece kültürel mirasın aktarılmasında önemli bir rol oynar. Bunun yanında, efsanenin dili ve üslubu, diğer folklorik türlerden farklı olarak daha basit, yalın ve halkın anlayabileceği şekilde kalır, dolayısıyla günlük dilin ve halk kültürünün bir yansıması olarak karşımıza çıkar.

Yukarıda aktarılan tanımlamalardan hareketle efsane kavramını genel hatlarıyla şu şekilde tanımlamak mümkündür: Efsane, belirli bir anlatıcısı olmayan, anonim halk anlatıları arasında yer alan ve malzemesini gelenekten alan, inanırılığı olan bir anlatı türüdür. Çoğunlukla olağanüstü kişi, olay ve kavramları konu edinir. İşlev bakımından öğüt verme yöntemiyle toplumsal kural ve değerleri yaşatmayı, kuşaktan kuşağa aktarmayı amaçlar. Aynı zamanda dünya, doğa, insan ve diğer canlıların kökeniyle ilgili açıklamalar getirir ve insanların evreni, doğayı ve yaşamı anlamlandırma çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Genellikle kısa, nesir şeklinde anlatılan bu anlatılar, halk inanç ve değer sisteminin şekillenmesinde ve korunmasında önemli bir rol üstlenir.

Efsane Türünün İşlev (Fonksiyon) Özellikleri

Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde efsanenin işlevine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Eliade’ye göre, efsanenin ana işlevi, tüm ayinlerin ve anlamlı insan faaliyetlerinin – beslenme, cinsellik, iş, eğitim, vb. – örnek alınacak modellerini sunmaktır. İnsan, bu efsaneler aracılığıyla, Tanrıların eylemlerini ve hareketlerini taklit ederek, kendi yaşamında da benzer davranışları sergiler. Eliade, özellikle Yeni Gine örneğini verirken,

birçok efsanenin deniz yolculuklarından söz ettiğini, bu efsanelerin aynı zamanda denizcilere yol gösterici modeller sunduğunu belirtir. Bununla birlikte, efsaneler sadece denizcilik gibi özel bir konuda değil, aşk, savaş, balık avlama, yağmur yağdırma ve diğer toplumsal, iktisadi, kültürel faaliyetlerde de örnekler ve modeller sunmaktadır. Böylece, efsane, toplumların yaşamına rehberlik eden ve onları biçimlendiren bir araç olarak işlev görür. (Eliade, 1991, s.78).

Eliade'nin bu yaklaşımı, efsanelerin kültürel ve toplumsal düzeni pekiştiren, insan davranışlarına yol gösteren ve toplumsal değerlerin aktarılmasına olanak sağlayan birer araç olduğunu vurgulamaktadır. Efsaneler sadece hayal gücünü beslemekle kalmaz, aynı zamanda insanların dünyayı anlamlandırmalarına ve toplumda nasıl yaşamaları gerektiği konusunda onlara rehberlik eder.

Bilge Seyidoğlu'nun (2015) "Erzurum Efsaneleri" adlı çalışmasında sıraladığı efsanelerin işlevleri, kültürün korunması ve aktarılmasındaki önemini vurgulamaktadır. Seyidoğlu'na göre efsaneler, şu dört ana işlevi yerine getirir:

1. **Gelenek ve Göreneklerin Koruyucusu Olma:** Efsaneler, toplumsal geleneklerin ve kültürel normların nesilden nesile aktarılmasında önemli bir rol oynar. Bu işlev, efsanelerin toplumun hafızasını ve kimliğini koruyarak, kültürel sürekliliği sağlamalarına yardımcı olur.

2. **Topluma Yön Verme:** Efsaneler, bireylerin ve toplumların değer yargılarını şekillendirir. Onlar, toplumsal kurallara ve etik değerlere dair bilgilendirmeler yaparak, insanların iyi ya da kötü davranışları ayırt etmelerine yardımcı olur. Efsaneler, ahlaki rehberlik sağlayarak bireyleri doğru yolu takip etmeye teşvik eder.

3. **Mekânlara Mana Kazandırma:** Efsaneler, anlatıldıkları yerlerin tarihi, kültürel ve manevi anlamlarını pekiştirir. Bu sayede, yerler sadece coğrafi anlam taşımakla kalmaz, aynı zamanda halkın inanç ve değer sistemine göre derin bir anlam kazanır.

4. **Koruyucu ve Tedavi Edici Rol:** Efsaneler, bireylerin ruhsal ve bedensel iyilikleri için koruyucu ve tedavi edici bir işlev görebilir. Örneğin, kötü ruhlardan korunmak, sağlık sorunlarından iyileşmek ya da sıkıntılı durumlarla başa çıkmak için çeşitli ritüeller ve efsanevi anlatılar devreye girebilir.

Bu dört ana işlev, efsanelerin yalnızca birer hikâye olmanın ötesinde, bir toplumun kültürünü şekillendiren, toplumsal değerleri besleyen ve bireylerin günlük yaşamlarına yön veren güçlü araçlar olduğunu gösterir.

Pertev Naili Boratav'ın (2015, s.171). "100 Soruda Türk Halk Edebiyatı" adlı eserinde vurguladığı bu bakış açısı, efsanelerin yalnızca halk edebiyatının bir parçası olarak kalmayıp, çağdaş sanatlarla olan etkileşimini de gözler önüne seriyor. Boratav, efsanelerin sahip oldukları anlam derinliği, renkli anlatım ve duygusal içeriği ile resim, şiir, tiyatro ve sinema gibi sanat dallarına ilham kaynağı olabileceğini belirtir.

Efsanelerin bu şekilde işlev görmesi, onların zamanla evrilerek modern sanatların bir parçası hâline gelmesini sağlar. Yaratıcı sanatçılar, efsanelerin içinde barındırdığı semboller, temalar ve toplumsal mesajları, çağdaş dünya ve insanların yaşadığı sorunlarla ilişkilendirerek yeni biçimlerde sunabilirler. Bu, hem geleneksel kültürün korunmasını sağlar hem de çağdaş sanatlara yeni anlamlar katma fırsatı sunar.

Efsanelerin, ait olduğu toplumun kültürel ve ahlaki değerlerini yansıtırma işlevi, halk anlatılarının en belirgin özelliklerinden biridir. Ancak efsaneler, yalnızca kültürün yansımaları olmakla kalmaz, aynı zamanda inanç temelleri etrafında şekillendiği için daha derin bir anlam taşır. Bu temalar, efsaneye gerçeklik kazandırır ve onu toplumun kolektif belleğinde özel bir yere oturtur.

Efsanelerin toplumsal öğretiyi kabul ettirme işlevi, onları diğer halk anlatı türlerinden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bu anlatılar, yalnızca eğlence veya öğretici hikâyeler değil; toplumun ahlaki, dini ve kültürel değerlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bir efsane dinlendiğinde, sadece bir hikâye anlatılmamış olur; aynı zamanda toplumun değerlerine, doğru ve yanlış arasında bir yol gösterici işlevi de yüklenmiş olur. Anlatıcı ve dinleyici, bu tür hikâyeleri kabul ederken, onlardan bir anlam çıkarır ve toplumsal kuralları ve değerleri güçlendiren bir mesaj alır.

Efsanelerin sahip olduğu bu işlev, onları bir toplumun bir arada tutan önemli bir kültürel araç hâline getirir. Toplamlar, bu anlatılar aracılığıyla yalnızca tarihsel gerçekleri değil, aynı zamanda ahlaki ve dini inançları da nesilden nesile aktarmaktadır. Bir yerle ilgili efsaneye inanmak, o yerle bütünleşmek ve o kültürel bağları güçlendirmek, efsanelerin toplumsal birlikteliği sağlayan bir işlev üstlendiğini gösterir. Bu bağlamda efsaneler, halkı bir arada tutan, toplumun kimliğini şekillendiren ve moral değerleri pekiştiren önemli bir kültürel öğedir.

Taş Kesilme Motifi

Anadolu ve Türk dünyası sözlü kültüründe en yaygın efsane konularından biri de “taş kesilme” motifidir. Şekil değiştirme motifleri arasında yer alan bu unsur; insan, hayvan, bitki ya da herhangi bir nesnenin doğaüstü bir sebeple ya da ilahî bir müdahale sonucu taşa dönüşmesi şeklinde karşımıza çıkar. Taş kesilme motifi, her şeyden önce bir şekil değiştirme ve dönüşüm olayıdır. Bu dönüşüm, çoğu zaman toplumun değer yargıları, inanç dünyası ve ahlak anlayışının bir yansıması olarak karşımıza çıkar.

Sözlü halk edebiyatının en eski ve en yaygın anlatı türlerinden olan masal ve efsanelerde sıkça rastlanan bu motif, bazen ibret verici bir olayın sonucu, bazen de bir koruma ya da kurtuluş aracı olarak işlev görür. Özellikle iffet, namus, sadakat, vefa gibi toplumsal değerlerin korunması ya da kutsal kabul edilen değerlere saygısızlık edilmesinin cezalandırılması teması etrafında şekillenen taş kesilme anlatıları, sadece Anadolu coğrafyasında değil, Türk dünyasının farklı bölgelerinde de benzer işlevlerle anlatılagelmıştır. Bu yönüyle motif, yalnızca bir anlatı unsuru değil, aynı zamanda toplumun kolektif hafızasında yer eden değerlerin taşıyıcısı konumundadır.

Sakaoğlu, şekil değiştirmeyi “*Bir efsanede yer alan canlı veya cansız unsurların, bir üstün güç tarafından cezalandırılması veya bir felâketten kurtarılması için o andaki şekillerinden daha farklı bir şekle çevrilmesidir.*” şeklinde tanımlayarak değişikliğin sebebini şöyle açıklar: “*Değişikliğin temel sebebi cezadır; felâketten veya sonu felâkete varabilecek bir tehlikeden kurtarma ikinci derecede kalır.*” (1980, s. 29).

Taş kesilmeyle neticelenen efsanelerde esas olan şey cezalandırmadır. Cezalandırmanın yanında utanma, korku ve kurtulma gibi psikolojik haller de etkin rol oynarlar. Efsanelerdeki taş kesilmenin başlıca sebepleri şu şekildedir:

1. Beddualarla taş kesilenler
2. Günah işleyenler, Tanrı’nın gazabına uğrayarak taşlaşırlar

3. Dilekleri sonunda taş kesilenler, Zor durumda kalanlar, içinde bulundukları durumdan kurtulmak için Allah’tan kendilerini taşa çevirmesini dilerler (Ergun, 1997, s.176).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, efsane türü içerisinde yer alan “taş kesilme” motifi, yalnızca fiziksel bir dönüşümün ifadesi değil, aynı zamanda toplumun değerler sisteminin ve tabu anlayışının bir yansımasıdır. Bu motif, çoğu zaman ceza veya mükâfat şeklinde tezahür etmekle birlikte, esasen toplumsal değerleri koruma, öğretme ve teminat altına alma işlevi de üstlenir. Yasaklar (tabular) etrafında şekillenen bu dönüşüm, yapılması ya da yapılmaması gereken davranışlara dair güçlü bir mesaj içerir.

Birçok efsane metninde görüldüğü gibi, efsane kahramanı veya kahramanları işledikleri bir suç, günah ya da toplumun değer yargılarına aykırı bir davranış nedeniyle Tanrı’nın ya da doğaüstü güçlerin müdahalesiyle cezalandırılarak taşa dönüşürler. Bunun yanında, bir beddua sonucu ya da dilek aracılığıyla gerçekleşen şekil değiştirme olayları da söz konusudur. Çoğu örnekte kahraman, utanılacak, güç ya da çaresizlik içeren bir durumdan kurtulmak amacıyla ilahi bir yardım ister ve bu dileği şekil değiştirerek karşılık bulur.

Bu çalışmada ise dilek sonucu taşa dönüşme motifi üzerine kurgulanan Ağ Gelin efsanesi örnekleri incelenmiştir. Ağ Gelin efsanelerinde kahraman, toplumun namus, iffet ve onur gibi değerlerini tehdit eden bir durumla karşı karşıya kaldığında, kurtuluşu Tanrı’ya sığınmakta bulur veya bir beddua ya da kendi dilediği dilekle taşa dönüşerek kurtulur. Bu dönüşüm, aynı zamanda halk tarafından ayıplanmak yerine yüceltilen, kutsal hâle getirilen bir son olarak kabul edilir. Böylelikle, efsane sadece bir anlatı değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin aktarımı ve tabuların öğretimi işlevini üstlenen didaktik bir araç hâline gelir.

1. Ağ Gelin Efsanesinde Taş Kesilme-Örnek Metinler

Ağ Gelin Efsanesi, kültürel, sosyolojik ve psikolojik birçok imgeyi bünyesinde barındırması açısından oldukça önemlidir. Toplumun genel değer yargıları ve keskin

çizgileri bu efsanede kendini belirgin bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle Anadolu sahasından birçok “Ağ Gelin Efsanesi” varyantları karşımıza çıkmaktadır. Makalenin bu kısmında Nevşehir ve Kayseri illerinden daha önce derlenmiş “Ağ Gelin Efsanesi” örneklerinin, taş kesilme motifinin ve psiko-sosyal açısını çözümlenecektir.

Ağ Gelin Efsanesi¹

“Nevşehir’den Kayseri’ye kadar uzanan Erciyes Dağı’nın eteklerinde, kutsal olduğuna inanılan bir taş bulunmaktadır. “Ağ Gelin” ismi verilen bu taşla ilgili Nevşehir’in Ürgüp ilçesine bağlı Yeşilöz köyünde bir efsane anlatılmaktadır:

Çok güzel bir kadın olan Ağ Gelin, bir ağanın gelinidir. Kocasını öldürdüğüne aşık olan bir köylü adam, Ağ Gelin’e sahip olmak ister. Ne var ki, adamın isteği gerçekleşmeyince, Ağ Gelin’e iftira atar. Buna dayanamayan Ağ Gelin, iki çocuğu ile birlikte Erciyes Dağı’nın eteklerine gider ve “Allah’ım beni ya taş et ya da kuş et.” diye dua eder. Duası kabul olan Ağ Gelin, iki çocuğu ile beraber taş kesilir”

Ağ Gelin’e sahip olamayan köylü adam Ağ Gelin’e iftira atmıştır. Burada psikolojik olarak mevcut durumu ve reddedilmeyi kabullenememe söz konusudur. “Bana yar olmayan kimseye yar olmasın” anlayışı çerçevesinde intikam hissiyle iftira yolunu tercih etmiştir. Yapılan iftiraya dayanamayan Ağ Gelin, iki çocuğuyla birlikte yollara düşer ve “Allah’ım beni ya taş et, ya da kuş et” diye dua eder. Bu efsanede dileğe sebep olan olgu, namusa veya iffete gelen leke karşısında duyulan utanç ve üzüntüdür. Gelinin taşla dönüşmesinde namus ebedileştirilen asıl kavramıdır. Nitekim taş Türk kültüründe ölümsüzlüğün, ebedîliğin simgesidir. Bu tür efsanelerde efsane kahramanı utanç verici bir durumdan kurtulmak için şekil değiştirmeye razı olur.

Efsane örneğinde köylü adamın iftiralarına dayanamayan kız kurtulmak için taşla dönmeyi diler ve gelin ilahi güç ile taşla dönüşür. Gelin iftiralarından kurtulmuş ve mükâfatlandırılmıştır. İlahî güç, onun duasını kabul eder ve toplum tarafından ayıplanmasını değil yüceltilmesini sağlar.

Görüldüğü üzere; halkın bazı değer yargılarına verdiği önem her şeyden önemlidir. Bunu bilen insanlar bu ibret kanıtlarını yeni nesillere gösterir; değer yargılarının sahiplenilmesini ve onlara ne olursa olsun sahip çıkılmasını sağlar.

Ağ Gelin Efsanesi²

“Koçgun devri adı verilen 1603-1607 yıllarındaki isyan ve soygun hareketlerinde Develi de etkilenmiştir. 1603 yılında ünlü eşkiya Taval Mehmet’in yine Han Mehmet adındaki eşkiyanın yaptığı kötülükler ile aşiretler arasındaki kanlı çatışmalar meşhurdur. Ağ gelin efsanesi de bu kötü günlerin izlerini taşımaktadır. Efsanenin halk tefekküründeki gelişimi şöyledir:

¹ M. Öcal Oğuz & Petek Ersoy (2007). *Türkiye’de 2006 Yılında Yaşayan Taş Kesilme Efsaneleri-Mekânlar ve Anlatılar*. Gazi Üniversitesi THBMR Yayını. 10.

² Pınarbaşı, Gülenay (2016). *Anadolu’ya Adını Veren Kadınlar*. Metamorfoz Yayıncılık, 34-36

Develi'den bir Türkmen obası, Erciyes'in güney eteklerinde bir yaylaya çıkarlar. Bu obada, ahlaki ve fiziki güzelliğinden dolayı Ağ (Ak) Gelin adı verilen bir gelin vardır. Kocas ve iki çocuğu ile beraber mutlu yaşarlarken, kocası gurbete çalışmaya gitmiştir. Develi çevresinde yaşayan bir eşkiya, güzelliği ile şöret bulan Ak Gelin'e göz koymuştur. Sahipsizliğini de anlayınca, bir gece obayı basarak kaçırmak ister. Namus timsali Ak Gelin, olayı anlar; gece karanlığında iki çocuğunu ve küçük sandığını yanına alarak, karışıklıktan da faydalanarak gizlice Erciyes'e doğru kaçar. Erciyes'in ortalarında öyle bir yere gelir ki, ilerisi uçurum gidilmez. Geriye dönse eşkiya. Gözyaşları ve çaresizlik içerisinde ellerini açar ve Allah'a yalvarır: "Allah'ım! Beni ve çocuklarımı ya taş et ya da kuş." Duası, kabul edilir. Güneş doğunca oba sakinleri ve eşkiya; Ak Gelin, iki çocuğu ve çeyiz sandığının hayretle ve şaşkınlıkla taş kesildiğini görürler. Günler sonra obaya dönen kocası olayı annesinden öğrenir. Koşarak ailesinin taş kesildiğini görür. Uzaklardan bir ses duyar: "Yiğidim namusunu bir eşkiyaya çiğnetmedim. O eşkiyadan ahımı koma." Bu ses Ak Gelin'in sesidir. Delikanlı taş kesilen ailesine bakarak: "Alırım ahını, koymam Ak Gelin!" diye haykırır."

Yukarıdaki "Ağ Gelin Efsanesi" örneğinde, taş kesilme motifinin bir sakınma olgusu etrafında meydana geldiği görülmektedir. Efsaneye konu olan gelin kendisine sahip olmak isteyen düşman ya da öteki kavramından "korkma", "sakınma", "kaçma" veya "kurtulma" içgüdüsüyle davranması söz konusudur.

Freud, insanı aslında içgüdüleriyle belirlenmiş *biyolojik* bir varlık olarak görmüş ve insanda iki temel içgüdü'nün var olduğunu öne sürmüştür: *Kendini koruma içgüdü'sü* ve 'libido' olarak adlandırdığı *cinsel içgüdü*. Freud'a göre insan, yaşamak ve kendi soyunu sürdürmek için bu içgüdülerini tatmin etmek zorunda olan bir yaratıktır (Fromm, 1997, s.XXVI). Bu nedenle insan psikolojisi, herhangi bir tehlike anında kendini koruma içgüdü'sü ile çeşitli savunmalara başvurmaktadır. Ağ Gelin efsanesinde, kahraman genellikle iradesi dışında bir tehdit veya onur kırıcı bir durumla karşı karşıya kalır. Bu noktada kurtuluş yolu olarak "taşa dönüşme" olgusu tercih edilir. Taşa dönüşmek, canlı varlığın canlılık özelliğini yitirmesi anlamına gelmekle birlikte, inanç dünyasında bu eylem tehlikenin bertaraf edilmesi ya da öte dünya inanışında yeniden doğuş ve dirilişin bir sembolü olarak da yorumlanabilir.

Burada "taş kesilme" olgusu, iyiler için bir kurtuluş, kötüler için ise bir ceza niteliği taşır. Feyzioğlu'nun da belirttiği gibi, bu motifi içeren efsanelerde, bazı davranış kalıpları özellikle pekiştirilir ve geleneksel ahlâk anlayışı "taşlaşma" müeyyidesiyle ebedileştirilmek istenir. Taş, bu noktada sadece bir fiziksel dönüşüm nesnesi değil, toplumun değer yargılarının ve ahlâkî kabullerinin somutlaştığı, kalıcı ve görünür bir işaret olarak işlev görür (Feyzioğlu, 2015, s.131).

Sonuç olarak, Ağ Gelin efsanesi ve benzeri anlatılar, toplumun ahlâkî değerlerini koruma ve pekiştirme işleviyle birlikte, bireylerin toplumsal yaptırım ve tabular karşısındaki konumunu da belirleyen öğretici anlatılar olarak önem taşır. Bu anlatılarda

taşlaşma motifi, bir yandan ahlâkî normların ihlal edilmesi durumunda uygulanacak yaptırımları, diğer yandan ise masumiyetin ve erdemin kutsanması işlevini yerine getirir.

Malinowski'ye göre, her insan topluluğu, birtakım biyolojik ve psikolojik temel ihtiyaçlara sahiptir. Ancak bu ihtiyaçlar, her toplumda farklı kültürel sistemlerle karşılanır. Yani temel gereksinimler evrensel olsa da, bu gereksinimlere verilen kültürel tepkiler toplumdan topluma değişir. Malinowski, bu durumu şöyle özetlemiştir:

Temel İhtiyaç	Kültürün Tepkisi
1. Metabolizma	Beslenme sistemi (hangi yiyeceklerin yenildiği, nasıl üretildiği, saklandığı ve tüketildiği kültüre göre değişir.)
2. Üreme	Akrabalık sistemi (evlilik biçimleri, cinsel normlar, çocuk bakımı ve soy bağı düzenlemeleri.)
3. Bedensel Rahatlık	Konut (barınak türleri, yapım teknikleri, yaşama alanlarının düzenlenmesi.)
4. Güvenlik	Koruma sistemleri (hukuk, ceza, toplum düzeni, savaş ve savunma biçimleri.)
5. Hareket	Faaliyetler (oyunlar, sporlar, avlanma, tarım, göçebelik gibi hareket ve iş faaliyetleri.)
6. Büyüme	Eğitim sistemleri (bilgi ve değer aktarımı, yetişkinliğe geçiş ritüelleri.)
7. Sağlık	Hijyen ve tıp sistemleri (hastalık algısı, tedavi yöntemleri, şifacılık, sağaltma ritüelleri.)

Malinowski (2016, s.88) kültürün bu işlevselci yönünü vurgulayarak, kültürel yapılar ile insan ihtiyaçları arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre, hiçbir kültürel unsur işlevsiz değildir; her unsur, belirli bir ihtiyacı karşılamak ya da bir soruna çözüm olmak üzere ortaya çıkmıştır.

Malinowski'nin temel ihtiyaçlar-kültürün tepkisi teorisinden yola çıkarak, "*Namus Timsali*" olarak betimi yapılan Ak Gelin, namusunu ve hürriyetini vermek istemediği için Allah'a yalvarıp taş olmayı dilemiştir. İffet, Anadolu kadını için canın bile ötesinde bir korunması gereken bir değerdir (Pınarbaşı, s.41). Ağ Gelin, güvenlik sorununa karşı, kendini korumaya almak istemiştir. Korunmasız veya savunmasız olduğundan, kendini savunmak için herhangi bir imkânı olmayan kişi psikolojisiyle taş dönmeyi, yani kendini bu şekilde güvenlik altına almıştır. Çünkü ırzı korumak hem İslâmiyet'te hem de Türk örfünde önemli bir değerdir. Ağ Gelin efsanesinde "namus candan daha önemlidir" fikri işlenmektedir. Namus, ar, iffet, hürriyet, düşman eline düşmeyi istememe Türk toplum yaşantısında çok büyük önem teşkil ettiğinden ötürü Ağ Gelin toplumun örfüne uygun davranmak istemiştir.

Ağ Gelin Efsanesi gibi taş kesilme motifli anlatılar, yalnızca fantastik olaylar sunmaz; aynı zamanda toplumsal değerlerin ve ahlaki normların korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayan birer sosyal kontrol mekanizması işlevi görür. Bu tür anlatılarda:

- Namus, hürriyet, onur gibi değerlerin önceliği vurgulanır.
- Bireyin zor bir durumda nasıl davranması gerektiği konusunda topluma model sunulur.
- Taşa dönüşme olgusu burada yalnızca bir fiziksel dönüşüm değil; aynı zamanda toplumsal bellekte ebedileşme, yücelme ve ilahi adaletin tecellisi anlamını taşır.

Malinowski'nin temel ihtiyaçlar listesiyle bağlantı kurarsak:

- Bu efsane "Güvenlik" (hem fiziki hem toplumsal güvenlik) ve "Büyüme" (toplumsal eğitim ve değer aktarımı) ihtiyacına karşılık gelir.
- Ağ Gelin'in taş kesilmesi, bireysel onurun korunması ve toplum düzeninin devamı adına yapılan bir fedakârlık gibi sunulur.
- Anlatı, aynı zamanda eğitici işlev taşır; yeni nesillere hangi durumlarda nasıl davranmaları gerektiğini, değerlerine nasıl sahip çıkmaları gerektiğini öğretir.

Bu bağlamda, efsane anlatımı yalnızca geçmişte yaşandığına inanılan olayları aktaran bir tür değil, aynı zamanda toplumsal değer yargılarının ve ahlak sisteminin korunması için işleyen bir öğretici kurumdur.

Fromm'un (1997, s.XXXIV) yaklaşımında ahlâkî değerler, bireyin özgürleşmesi ve kendini gerçekleştirme için gereklidir. Yani kişi, toplumun onayladığı ya da baskıladığı için değil, kendi ruh sağlığı ve içsel uyumunu sağlayabilmek için bu değerleri içselleştirip yaşar. Ağ Gelin'in taş kesilmesi, işte bu bağlamda hem toplumsal hem bireysel düzeyde ahlâkî ve ruhsal bir kurtuluş anlamına gelir.

- Toplumsal değer yargıları, bireyin sadece toplumda kabul görebilmesi için değil, aynı zamanda kendi varlığını anlamlandırması ve ruh sağlığını koruyabilmesi için gereklidir.
- Ağ Gelin Efsanesi'nde, kahramanın yaşadığı durum ve verdiği karar, aslında onun kişiliğinin, özgür iradesinin ve değer sisteminin bir yansımasıdır. Fromm'a göre bu, bireyin ruh sağlığını ve içsel bütünlüğünü korumasının da bir yoludur.
- Taşa dönüşmek, yalnızca dışsal bir bedel ya da toplumun baskısından kaçış değil, aynı zamanda ahlâkî değerlerle uyumlu bir eylem yoluyla kendi iç bütünlüğünü ve onurunu koruma biçimi olarak da görülebilir.

"Ağ Gelin Efsanesi" gurbete eşini yolcu eden kadının arıyla, namusuyla evinde oturması toplum için de önemli bir değer olduğunu, gurbetteki kocasına sadık kadın tipinin Türk toplumu tarafından nasıl kabul gördüğünü gösteren bir örnektir. Çünkü

kadınların eşlerine sadakatinin önemli bir parçası da cinsel sadakattir. Kadınlar erlerinden başkasına yar olmayacaklarına âdeta yeminlidirler. Bu uğruda ne kendi canları ne de evlatlarının canlarının bir ehemmiyeti yoktur (Pınarbaşı, 2016, s. 66). İşte yukarıda belirtilen iffetine düşkün Anadolu kadınları, bir tehlike karşısında ölümü, yok olmayı ya da değişime uğramayı tercih etmektedir.(Pınarbaşı, 2010, s. 158).

Sonuç

Bu çalışmada, Anadolu sahasında yaygın biçimde anlatılan ve halk anlatı geleneği içerisinde önemli bir yer tutan *Ağ Gelin Efsanesi* örnekleri üzerinden taş kesilme motifinin psiko-sosyal temelleri ve işlevleri incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda efsanelerin yalnızca estetik değer taşıyan sözlü kültür ürünleri olmadığı, aksine bireyin ve toplumun ruhsal ve sosyal dinamiklerini yansıtan işlevsel anlatılar olduğu ortaya konmuştur.

“Ağ Gelin Efsanesi”, bireyin zorlayıcı yaşam koşulları karşısında geliştirdiği içsel direnci, onurunu ve değerlerini koruma yönündeki tutumunu simgelemektedir. Taş kesilme motifi bu bağlamda, hem bireysel bir arınma ve kurtuluş biçimi hem de toplumsal bir yüceltme ve ibret aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Efsane metinlerinde yer alan namus, iffet, hürriyet gibi kavramlar, halkın değer yargılarını önceliklendiren bir bakış açısıyla işlenmiş; bu değerlerin korunması uğrunda verilen mücadele kutsallaştırılmıştır.

“Ağ Gelin Efsanesi”nin iki örneğinde de görüldüğü üzere, başta efsaneler olmak üzere ağıtlar, türküler ve diğer anonim halk anlatıları, yalnızca eğlence amacıyla tüketilen işlevsiz anlatılar olarak değerlendirilmemelidir. Gerek sözlü gerekse yazılı kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatılar, toplumun ortak değer dünyasında kabul gören ve çoğu zaman kutsallık atfedilen metinlerdir. Bu tür anlatıların oluşum sürecinde bireysel ve toplumsal düzeyde pek çok sosyo-psikolojik etkenin etkili olduğu görülmektedir. Efsaneler, sadece geçmişin izlerini taşımakla kalmaz, aynı zamanda toplumun dünya görüşünü, örf-adetlerini, bilgi düzeyini ve yaşam tarzını yansıtarak geleceğe taşır.

Efsanelerin kabul görmesinin temelinde, anlatının içerdiği olaylara ve mesajlara duyulan inanç yatmaktadır. Efsane, yalnızca anlatılan bir olay değil, aynı zamanda bir bilgi ve değer kaynağı olarak toplumun hafızasında yer edinir. *Ağ Gelin Efsanesi* özelinde değerlendirildiğinde, gelin figürünün maruz kaldığı zorluklar karşısında kurtuluşu ilahî güce sığınmakta araması dikkat çekicidir. Burada taş kesilme motifi, yalnızca fiziksel bir dönüşüm değil, aynı zamanda bireyin değerlerini koruma yönündeki içsel direnişinin ve duasının karşılık bulmasının bir nişanesi olarak sunulmaktadır. Gelin, toplum tarafından ayıplanmak yerine yüceltilmekte, dua yoluyla gerçekleşen bu dönüşüm bir tür ödül ya da korunma biçimi olarak anlamlandırılmaktadır.

Seçilen efsane metinlerinde toplumun önem verdiği namus, iffet, hürriyet, ırz gibi değerler ön plandadır. Gelinin maruz kaldığı düşmanlık, iftira ya da baskı gibi durumlar karşısında ortaya koyduğu “korku”, “sakınma”, “kaçma” ve “kurtulma” yönelimleri, bireyin psikolojik durumunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda taş kesilme motifi,

yalnızca bir anlatı unsuru değil, bireyin çaresizlik içinde bulunduğu anlarda gösterdiği psiko-sosyal tepkinin sembolüdür.

Sonuç olarak, toplumun ihtiyaçlarını, korkularını, sevinçlerini ve kolektif tepkilerini ifade eden efsaneler, bizzat toplumun ürettiği ve biçimlendirdiği kültürel ürünlerdir. “Ağ Gelin Efsanesi” gibi örneklerde görüldüğü üzere, hemen her efsane, insan ve toplum psikolojisinin derinliklerinden beslenerek şekillenir. Bu yönüyle efsaneler, halkbilimsel açıdan yalnızca estetik değil, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik çözümlemelere de imkân veren çok katmanlı metinlerdir.

Kaynakça

- Boratav, P. N. (2015). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı* (A. Arlı, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi* (Cilt 1). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erol, Ş. S. (2012). *Türkmen efsaneleri üzerine bir araştırma (İnceleme-Metinler)*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Fedakâr Dönmez, P. (2008). *Karakalpak efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Feyzioğlu, N. (2015). Gelin kayası efsaneleri ve taş kesilme motifi üzerine bir değerlendirme. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(9), 115-133.
- Fromm, E. (1997). *Erdem ve mutluluk* (S. Alpagut, Çev.). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). *Türk töresi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Malinowski, B. (2016). *Bilimsel bir kültür teorisi* (M. Gündüz, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Oğuz, M. Ö., & Ersoy, P. (2007). *Türkiye’de 2006 yılında yaşayan taş kesilme efsaneleri: Mekânlar ve anlatılar*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını.
- Ögel, B. (2014). *Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)* (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öger, A. (2008). *Uygur efsaneleri üzerinde bir araştırma (İnceleme ve metinler)* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Pınarbaşı, G. (2010). *Anadolu efsanelerinde dindar kadın ve ermiş kadın*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Pınarbaşı, G. (2016). *Anadolu’ya adını veren kadınlar*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık.

Sakaoğlu, S. (1980). *Anadolu-Türk efsanelerinde taş kesilme motifi ve bu efsanelerin tip kataloğu*. Ankara: Kültür Bakanlığı MİFAD Yayınları.

Sakaoğlu, S. (2013). *Efsane araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınevi.

Seyidoğlu, B. (2015). *Erzurum efsaneleri*. Erzurum: Erzurum Kitaplığı.

Varoluşçu Edebiyat Bağlamında Vüs'at O. Bener'in "İlki" Adlı Öyküsünün Çözümlemesi

Melike EŞ*

Araştırma Makalesi

*Edebiyat Öğretmeni, Melike Eş,
Sakarya Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek
Lisans Öğrencisi

ORCID: 0000-0002-1321-2016

E-posta:
melikee.91@windowslive.com

Başvuru Tarihi: 18.03.2025

Kabul Tarihi: 23.04.2025

Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Eş, M. (2025). "Varoluşçu
Edebiyat Bağlamında Vüs'at O.
Bener'in "İlki" Adlı Öyküsünün
Çözümlemesi". BUEFD, 10(1), 235-
252. [https://doi.org/
10.70916/buefd.1659994](https://doi.org/10.70916/buefd.1659994).

ÖZET

20. yy. büyük değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Sanayi Devrimi'nin etkisiyle başlayan teknolojik ve endüstriyel gelişmeler, insanın içinde bulunduğu her alanı derinden etkilemiştir. İngiltere ile başlayan Sanayi Devrimi önce Avrupa'ya daha sonra Amerika'ya yayılmış, değişen dünya düzeni beraberinde dünya savaşlarının yaşanmasına neden olmuştur. Büyük yıkımların ve kayıpların yaşandığı bu savaşlar insanı kendi içine dönmeye, hayatın anlamını sorgulamaya itmiştir. Geçmiş kutsal kitaplara dayandırılan, bireyin varlığını anlamlandırmasını ifade eden varoluşçuluk anlayışı bu yüzyılda tekrar canlanmış, kitleler üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus ve Gabriel Marcel gibi düşünürlerin edebiyatla yakın ilişki içinde olması varoluşçu edebiyat anlayışının doğmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Batı dünyasında öne çıkan anlayış 1940'lı yıllarda Türkiye'de de tanınmaya başlamıştır. Çeviri ve tanıtım yazılarıyla başlayan bu süreç Batı'daki gibi edebî bir hareket olmasa da özellikle 1950 Kuşağı yazarlarını ve İkinci Yeni şairlerini etkilemiştir. 1950 Kuşağı öykücülerinden olan Vüs'at O. Bener de varoluşçuluk anlayıştan etkilenmiş, bireyin iç dünyasına odaklandığı eserlerinde yalnızlık, yabancılaşma, bunalım gibi temaları irdelemiştir. Söz konusu çalışmada 1957 yılında basılan Yaşamamız adlı kitapta yer alan "İlki" adlı öyküyü varoluşçu edebiyat açısından ele almak amaçlanmıştır. Çalışma öncesinde varoluşçuluk üzerine hazırlanmış kaynaklardan yararlanılmış, tespit edilen unsurlar öyküde aranmıştır. "İlki" öyküsünün kurgu, yapı unsurları, dil ve anlatım özelliklerinde varoluşçu anlayışın temel özelliklerine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Varoluşçuluk, varoluşçu edebiyat, Vüs'at O. Bener, "İlki" öyküsü.

Analysis of Vüs'at O. Bener's Story "The First" in the Context of Existential Literary Theory

Melike EŞ*

Research Article

*Literature Teacher, Melike Eş,
Sakarya University, Institute of
Social Sciences, Master Student

ORCID: 0000-0002-1321-2016

E-mail:
melikee.91@windowslive.com

Submitted Date: 18.03.2025

Accepted Date: 23.04.2025

Published Date: 20.06.2025

ABSTRACT

The 20th century was shaped by profound transformations brought about by the technological and industrial advancements triggered by the Industrial Revolution. Originating in England and subsequently spreading across Europe and the United States, these developments had a profound impact on all facets of human life, contributing to the outbreak of global conflicts. The immense destruction and human loss caused by the world wars prompted individuals to engage in deep existential questioning. In this context, existentialism—originally grounded in religious thought and focused on the individual's search for meaning—re-emerged as a prominent philosophical discourse. Thinkers such as Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, and Gabriel Marcel were instrumental in linking existentialist thought with literature, thereby facilitating the development of existentialist literature. Although existentialism did not evolve into a formal literary movement in Turkey, it began to attract attention in the 1940s through translations and critical essays. It significantly influenced the 1950 Generation of writers and the İkinci Yeni poets. Among these, Vüs'at O. Bener stands out for his engagement with existentialist themes such as isolation, alienation, and psychological distress. This study examines his short story "İlki," included in the 1957 collection Yaşamamız, through the lens of existentialist literary theory. By consulting relevant theoretical sources, the analysis identifies existentialist elements in the story's plot, structure, and narrative style, demonstrating how Bener's work reflects the philosophical concerns of the period and contributes to the understanding of existentialism in Turkish literature.

Keywords: Existentialism, existential literature, Vüs'at O. Bener, "İlki" story.

Citation: Eş, M. (2025). "Analysis of Vüs'at O. Bener's Story "The First" in the Context of Existential Literary Theory". *BUEFD*, 10(1), 235-252.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1659994>.

Giriş

Varoluşçuluk; insanın varoluşunu, özgürlüğünü, hayatın anlamını, amacını sorgulayan, farklı bakış açılarını içinde barındıran felsefi bir akımdır. Ancak, Sartre'ın "Varoluş özden önce gelir." ifadesi varoluşçuluk için tam manasıyla bir tanım yapmayı engellemiştir. İnsanın daha önceden belirlenen bir özünün olmaması, bu özü inşa ederken kendi seçim ve eylemlerinden yararlanması bireyi biricik kılar (Kurt, 2022, s. 219). Kierkegaard da varoluşun daima bireye özgü olduğunu, bundan dolayı her bireyin kendi varoluşunu anlamlandırmaya çalışırken kendine özgü tanımlar yapacağını ifade eder (Taşdelen, 2017, s. 131). Weil'e göre bunalım, Mounier'e göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunalı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm, Foulquié'ye göre saçmalık felsefesi (Sartre, 1985, s. 7) olarak karşılıklar bulan varoluşçuluk insanın kendi özüne dönme çabası olarak genellenebilir (Kurt, 2022, s. 220).

Temeli kutsal kitaplara ve Sokrates'e kadar dayanan anlayışın bugünkü anlamıyla düşünce temelleri Søren Kierkegaard (1813-1855) ve Friedrich Nietzsche (1844-1900) tarafından 19. yüzyılda atılmıştır. Aydınlanma çağının bilim üzerindeki etkisiyle yaşanan baş döndürücü gelişmeler, her şeye rasyonalizm ile çözüm üretme isteği, II. Dünya Savaşı'nın yarattığı kaos, insanlığın çevreye ve Tanrı'ya yabancılaşmasına neden olmuş, insanlığı özüne ulaşmaya ve kendi doğrularını aramaya itmiştir. Bunların sonucu olarak 1940'lı yıllarda Varoluşçuluk akım hâline dönüşmeye başlamıştır. Felsefi bir akım olmasına rağmen Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960) ve Gabriel Marcel (1927-2014) gibi Fransız varoluşçularının edebiyatla içli dışlı olması bu iki alanın arasındaki bağı kuvvetlendirmiş ve varoluşçu edebiyat anlayışı belirlemiştir (Çakmaker, 2020, s. 63). Bunun yanı sıra eserlerinde varoluşçu anlayışın izlerine rastlanan, eserleri bu gözle okunabilecek yazarlar da varoluşçu edebiyat anlayışının güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821- 1881), Lev Nikolayeviç Tolstoy (1828- 1910), Franz Kafka (1883-1924) ve Samuel Beckett (1906- 1989) gibi isimler bu yazarlara örnek verilebilir (Körpe, 2019, s. 65).

Bireyi merkeze alarak yalnızlaşma, yabancılaşma, saçma, bunalım, sıkıntı, ölüm, intihar gibi temaları irdeleyen, bireyin zamandan ve mekândan uzaklaşarak kendi "iç ben"ine döndüğü edebî bir anlayış üzerine kurulan varoluşçu edebiyat, bireyin varoluşunu gerçekleştirip gerçekleştiremediği sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Edebî eserlerde bu sorunun anlamlandırılmasına yardımcı olan yapı unsurları ve dil özellikleri tercih edilmiştir. Çoğu kez kurgu ve olay silikleşmiş, birey ön plana çıkarılmıştır. Zaman algısının kırıldığı, anlatıların akronik bir düzlemde ilerlediği varoluşçu anlayışta mekân da çoğu kez bireyin özüne dönmesini destekler niteliktedir. Eserlerde, bireyin zihinsel sorgulamalarını rahatça yapmasını sağlayan ve kendi varoluşunda kaybolmasına olanak veren kapalı mekânlar seçilmiştir. Özellikle kişinin kimlik kartının oluşmasını sağlayan, iç

dünyasını yansıtan ve psikolojik-sosyolojik çözümlemeler için bir laboratuvar işlevi gören evler (Elçi, 2003, s. 17) eserlerde mekân olarak tercih edilmiştir. Bu mekânlarla bütünleşen anlatı kişilerinin, kendi evreninde yaşayan, sosyal ilişkiler kurmakta zorlanan ve çeşitli arızalar gösteren özelliklere sahip olduğu görülür (Şengül, 2010, s. 533). İçe bakış yöntemi, iç konuşma, iç çözümleme, geriye dönüş gibi teknikler kullanılarak psikolojik çözümlemeler de yapılan varoluşçu edebiyatta kendini gözlemleyen, sorgulayan, kendi varlığını anlamlandırmaya çalışan bireylerin iç monologları, geçmişle hesaplaşmaları, gelecek belirsizliğinin yarattığı kaygı hâli eserlerdeki uyumsuz ve anti kahramanlarda vücut bulmuştur (Akyıldız, 2019, s. 126; akt. Kurt, 2022, s. 229).

1940'lı yılların sonlarına doğru varoluşçu edebiyatın ilk izleri Sait Faik ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserlerinde görülmeye başlar. Sait Faik *Alemdağ'da Var Bir Yılan*; Ahmet Hamdi Tanpınar *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* ve *Huzur* adlı eserlerinde insanın içine düştüğü çıkmazı varoluşçu anlayışın izleriyle gözler önüne serer. Tanpınar, özellikle 1949 tarihli *Huzur* romanında geçmiş, günümüz ve gelecek arasında sıkışan Suat üzerinden Nietzsche, Sartre ve varoluşçuluğa açık atıflarda bulunur. Bu yönüyle de *Huzur*'un Türk edebiyatında varoluşçu anlayışla yazılan ilk roman olduğu söylenebilir. Varoluşçuluk, Türk edebiyatında tam anlamıyla bir temsilci bulamamasına rağmen Sartre ve diğer düşünürler ile bu anlayışta olan yazarların da etkisiyle 1950'li yıllarda yazılan eserlerde karşımıza çıkar. "Birey"i önemli bir konuma getiren, varlığın sorgulandığı bu anlayış doğrultusunda bireyin toplum içinde yalnızlaşması, aile üyelerinden ve etrafından kopması, seçimlerinde özgür olmayı istemesi sanatçıların işlediği konular arasına girer. Dönemin sosyal ve siyasi yapısının etkisiyle özellikle 1950 Kuşağı sanatçılarını etkileyen varoluşçuluk, Demir Özlü (1935-2021), Ahmet Oktay (1933-2016), Ferit Edgü (1936-2024), Vüs'at O. Bener (1922- 2005), Edip Cansever (1928-1986), Turgut Uyar (1927-1985) gibi isimlerin eserlerinde kendini gösterir (Kurt, 2022, s. 230-245). Demir Özlü bu durumu şöyle ifade eder: "1950 Kuşağı adı verilen yazar kuşağının, Türk yazınında yeni bir değişim yaratan genç üyeleri- o dönemde, belirli açılardan- J.P. Sartre'ın düşüncesiyle ve yazın anlayışıyla ilgileniyordu." (Özlü,1982, s. 123; akt. Kurt, 2022, s. 241).

1950 Kuşağı sanatçıları arasında gösterilen Vüs'at O. Bener, öyküleriyle öne çıkmış, roman, şiir, oyun ve eleştiri türlerinde de eserler kaleme almıştır. 1950 yılında *New York Herald Tribune* ile *İstanbul* gazetesinin ortaklaşa düzenlediği Dünya Öykü Müsabakası'nda "Dost" öyküsüyle üçüncülük ödülünü kazanmasının ardından tanınırlığı artmış (Karagülle, 2020), 1950'lerde yayımladığı *Dost* ve *Yaşamamız* ile kuşağının yazarlarını etkilemiş, daha ilk kitaplarıyla kişilikli, özgün bir ses yaratmıştır (Tosun, 2011, s. 48).

Enis Batur, "Vüs'at O. Bener'in Romanı Tam Bir Hüzün Konçertosu" başlıklı yazısında "Vüs'at O. Bener, *Dost* (1952) ve *Yaşamamız* (1957) adlı hikâye kitaplarıyla, Sait Faik sonrasında, yazınımız için özgün bir arayışa girmeyi başarmıştı. 1950 kuşağı hikâyecileri (Karasu, Edgü, Özlü, Kutlar, Duru, Şipal, Öz) üzerinde sanıyorum Sait Faik kadar olmasa bile, önemi küçümsememeyecek bir etkisi oldu" diyerek Bener'in Türk edebiyatındaki yerini vurgular (Batur, 2005, s. 62; akt. Tutumlu, 2007, s.2).

Vüs'at O. Bener, bireyin iç dünyasına eğilen, olaydan ziyade durum öyküleri kaleme alan bir yazardır. Otobiyografik izler de taşıyan öykülerinde bir taraftan gündelik hayatın sıradan insanlardaki etkilerini gözler önüne sererken bir taraftan da bunalım, sıkıntı, yaşamayı anlamsız bulma, yabancılaşma gibi temaları sıklıkla işler. “Ben ak anlatı değil, kara anlatı yazarıyım, bu karanlığın griye dönüşmesi bile zor! Hele bundan sonra.” (Gültekin, 2004, s. 146, akt. Şahin, 2006, s.46) ifadesi onun ruh hâlini, yazma sürecinin arka planını da açıklamaktadır. Dirlikyapan, yaşadığı dönemin bunalımlarını ve kendi iç sıkıntılarını yansıtan Vüs'at O. Bener'in, Sait Faik'ten sonra saplantılı ve tedirgin bireylerin iç dünyalarına odaklanan ve onların dünyalarını incelikli bir dille yoğunlaştıran kişi olduğunu düşünmektedir (Dirlikyapan, 2010, s. 64).

Vüs'at O. Bener ilk öykülerinden itibaren bireyi merkeze almıştır. Bu tutumunda 1950 Kuşağı öykücülerinin dönem gereği içinde bulundukları varoluşçu anlayışın da etkisi vardır. Bener, varoluşçuluğun temel ilkelerini, o ilkeleri destekleyen dil ve anlatım özelliklerini eserlerinde kullanmıştır. Özellikle 1957 yılında basılan ikinci öykü kitabı *Yaşamaz*'da bu anlayış daha baskındır. Yazar, bu öykü kitabı ile içe dönmüş; şiirsel bir dille, çağrışımlara dayanan bir anlatım tercih etmiştir. Bu iki kitabının ardından uzun bir süre kitap çıkarmamıştır. 1993'te *Siyah-Beyaz*, 1997'de *Mızıkalı Yürüyüş*, 1998'de *Kara Tren* ve 2001'de de *Kapan* adlı kitapları basılır. Yazarın kendi yaşamından büyük izler taşıyan bu eserler bazı edebiyat eleştirmenlerince dörtleme olarak kabul edilir. Dört eserde yer alan tüm öykülerde ben anlatıcısının hâkim olduğu, yazarın geçmişiyle yüzleşerek anılarını anlattığı, Türkiye'de yaşanan bazı toplumsal olayların kendisi üzerindeki yansımalarını göstermeye çalıştığı anlaşılır (Tutumlu, 2007, s. 94-120). Bener, bu öykülerde seçtiği konular hakkında “Belli ölçülere, belli toplum kesitinin sivrilttiği ve o toplumun yöneldiği karamsarlıklara dikkat çekmeye çalışıyorum. Karamsar bir toplumuz her şeye rağmen. Ama nedeni bilinmeyen, o çelişkileri yaşamayan bilinçsiz bir karamsarlık da var.” (Bener, 2004, s. 145; akt. Körpe, 2019, s. 67) ifadelerini kullanır. Yine *İhlamur Ağacı* (1962) adlı oyunun yazım süreci hakkında söylediği, “İhlamur Ağacı'nın yazılış dönemini ele aldığımızda belli bir anlayışın peşindeyiz. Nedir o? Sartre, Camus okuyoruz bol bol, hep o varoluşçu yaklaşımlarla. Sevgi Nutku'yla (Soysal) konuşmalar yapıyoruz, açık oturumlar yapılıyor.” (Bener, 2004, s. 145; akt. Körpe, 2019, s.67) ifadelerinde onun varoluşsal felsefeden etkilendiği görülür.

“İlki” Öyküsünde Anlatı ve Şahıs Kadrosu

Vüs'at O. Bener'in “İlki” adlı öyküsü 1957 yılında basılan *Yaşamaz* adlı kitabında yer alır. YKY tarafından daha sonra *Dost-Yaşamaz* adıyla birlikte basılan kitapta yer alan öyküler, Çehov hikâyesi şeklindedir. Bir anın, durumun ifadesi verilir. Genel olarak dar vakitler içinde geçen öykülerde öykü kişilerinin psikolojik ve ruhsal özelliklerini; mekâna, zamana dair ayrıntıları yakalamak zordur (Şahin, 2006, s. 80).

“İlki” adlı öykünün anlatısı ergenlik bunalımı yaşayan, birey olarak kendini arayan genç bir çocuğun ağzından anlatılır. Okumak için ayrıldığı evine bir sene sonra dönen

karakterin hissettikleri, ailesine yabancılaşması ve hatıralarında çocukluğuna dönmesi öykünün akışını oluşturur. Öykünün başkışisi hem olayları anlatan hem de olayı yaşayan, hisseden kişidir. Bunalım duygusu yaşayan ve yaşadığı şehre yabancılık duyan başkışı, yalnız ve karamsar bir tablo çizmektedir. Hayata karşı endişelidir. Annesine göre zayıf, babasına göreyse sersemdir. Ruhsal özellikleri verilen karakterin fiziksel özellikleri öyküde ayrıntılı olarak yer almaz. Bu durum ben anlatımın tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Öyküde fiziksel özellikleri hakkında yeterli bilgi verilmeyen başkışinin adı da geçmez. Otobiyografik izler taşıyan öyküde yazarın karaktere ad vermemesinde onunla kurduğu bağın etkisi olduğu düşünülebilir. Bener, kendi isminin yazımı ve telaffuzu konusunda sıkıntılar yaşadığı için buna tepki olarak karakterlerine isim vermediğini dile getirir (Şahin, 2006, s. 134). Nitekim babasının kendisine koyduğu Vüs'at adını arkadaşları bir türlü telaffuz edemez. Bunun üzerine kardeşi Erkan doğduğu sıralarda babasından kendisine bir ad daha koymasını ister. Babası da Erkan'a uyumlu bulduğu Orhan adını koyar. Bir süre Orhan adıyla yazar. Ancak bundan da sıkılır ve Vüs'at O. Bener adını kullanmaya başlar. Orhan isminin yerine "O." harfini kullanmasından kaynaklanan merak duygusunun hoşuna gittiğini de belirtir (Şahin, 2006, s. 6).

Öyküde başkışı dışında anne, baba ve kardeş bulunmaktadır. Karakterin anılarında iz bırakan diğer kişiler figüratif olarak geçer. Hiç kuşkusuz Bener'in, Çehov tarzı yazmasının bunda payı vardır.

"Öykülerim olay öyküsü değil, durum öyküsüdür. Olay öyküsü yazmayı beceremiyorum. Öykülerim iç olay, iç serüvenle ilgili yazılardır. Kişi sayısına gelince evet öykülerimdeki kişi sayısı azdır; çünkü bu öyküler olay öyküsü değildir. Olay öyküsünün uzunluğuna ve karmaşıklığına sahip değildir. Ayrıca ben kişilerin üzerinde yoğunlaşmak ve derinleşmek istediğim için sayılarını az tuttum. Hatta oyunlarım da öyledir. Çok az kişiler kullanıyorum. Çünkü bireyin iç dünyasına eğilmek istiyorum. Benim için önemli olan da o zaten." (Antakyalı, 2002, s. 120; akt. Şahin, 2006, s.133) ifadelerinde bu durumu açıklar.

Öyküde karakterlerin, fiziksel ve ruhsal tasvirleri başkışinin hatıralarıyla çizilir. Bu tasvirlerde ayrıntılar dikkat çeker. Bener, bu ayrıntılarda karakterlerin ruh durumları hakkında okura ipuçları verir. Annesi, ondan ayrıldığı için üzgündür. Hüznünü de saklamaz. "Çok ağlıyordu. Sicim gibi yaşlar iniyordu gözlerinden."¹ (s. 115), "Başımı bir eliyle düz, zayıf göğsüne bastırıyordu. Düz saçlarını, dümdüz, telleri kalın, kestane saçlarını..." (s. 117) diye tarif ettiği annesi onun hayalinde hep kaygılıdır. Kaygılarına ağır basan ise annesinin "*tuhaf, dayanılamayacak denli sevgi dolu, üsteleyen bakışlarıdır.*" (s. 117). Annesinin zayıf göğsünde nahifliği, anne şefkatini bulur. Ancak bu sevgi ona aşırı gelmekte ve onu bunaltmaktadır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik'* te insanların diğer insanlarla ilişkisini, aşk ve sevgi konusunu ele aldığı bölümde tam da burada olduğu gibi sevginin insanda bir iç çatışma yarattığı üzerinde durur. Ona göre insan doğası gereği sevilme

¹ Bu çalışmada yapılan alıntılar Bener, Vüs'at O. Dost- Yaşamasız, İstanbul, YKY,2019 adlı kitaptan alınmıştır.

arzusuyla doğar. Ancak bu arzu bir başkasının varoluşundaki ben'i zedeler. Sevilme isteği, kişinin kendi olgusallığını başkasına bulaştırarak karşısındakinin kendisine bağlanmasını gerektirir. Bu durum da kişiye, karşı tarafın özgürlüğünü engellediğini düşündürerek onu karamsarlık duygusuna iter (Sartre, 2009, s. 470-488).

Başkişi babasının gücünü onun kızdırılmış tuğla gibi sıcacık, nar gibi kıpkırmızı ellerinde hisseder. Bu güç ona bazen korku bazen mutluluk bazen de güven verir. Babasının kılsız göğsü gözlerinde canlanır. Gövdesi ak bir kadın gövdesi gibidir. Annesi, babasının merhametsizliğini buna bağlar. Annesine göre tüysüz erkekler merhametsizdir çünkü. Belki annesini böyle düşündüren sıklıkla darılmalarıdır. Öykü boyunca annesini kırılganlığı, sevgi dolu yüreğiyle anlatırken babasına karşı hep mesafelidir. Sadece önemli bir konuyu konuşacakları anı hatırlarken onun yumuşaklığından bahseder. "Gözleri yumuşak, mavimsi, parıltılı. Gözlerinin parıltısı acayip, dudakları ıslak..." (s. 121) diye tarif ettiği babasına karşı hissettiği sevgisini içten içe yaşamaya, belli etmemeye çalışır. Küçükken duyduğu o sıcak sevgi, babasının tütün kokan o sıcak ellerinin özlemi yüreğindedir. Kierkegaard, sevgiyi, söze dökülmemesi gereken, ifşa olduğu takdirde sırrının bozulacağına inandığı bir kavram olarak görür (Taşdelen, 2017, s. 285). Başkişi de öykü boyunca babasına duyduğu sevgiyi ifade eden cümleler kurmaz.

Başkişi kardeşini kabullenmemiş gibidir. Hatta zamanla kardeşine yabancılaşmıştır. Dönüşte adıyla ona seslenmediğinin, onun da kendisine ağabey demediğinin farkındadır. Onu tarif ederken "Şaşkın, kamaşık bakan çocuk... Kocamandı başı. Sarıydı. Saçsızdı. Kirpiksizdi. İpince boynunun üzerinde zor tutabiliyor gibiydi başını. Yalnız değirmi, iri bal gözler. Sırıtır gibiydi. Ağzı karalıktı. Kararmış seyrek dişleri sivri sivri görünüyordu. O çocuğun ağzının karanlık çukuru üzerimdeydi... Sokakta bulunmuş bir çocuk zavallılığıyla küskündü duruşu" (s. 118) ifadelerini kullanır. Kardeşinin fiziksel özelliklerini anlatırken ona karşı karamsar ve mesafelidir. Geri döndüğünde kardeşiyle karşılaşmalarını da yine bu hava içinde anlatır. "Annem, öpsene ağabeyinin elini demişti o çocuğa. Bulaşık bir hayranlıkla iki elimi birden kavrayıp alınına götürmüştü." (s. 118). Sanki anlattığı "o çocuk" kardeşi değil, yabancı biridir. Bu şekilde davranmasında varoluşçuluğun doğasında yatan özgürlük anlayışı sezilir. Sartre'a göre insan seçimlerinde özgür olduğu için Tanrı buyruklarını, ahlak kurallarını, geleneksel verileri tanımaz. Zamanla bu değerlere yabancılaşan insan boşluk içinde, dayanaksız kalır ve kendi içine kapanır (Sartre, 1985, s. 16). Başkişinin yatılı askerî okula gitmek için evden ayrılması onun kendi içine kapanmasını destekleyen önemli bir unsur olmuştur. Eve döndüğünde var olan toplumsal ilişkiler onu sıkar. Evdekilere geleneksel aile bağlarında olduğu gibi değil de alelade kişiler gibi davranır.

Öyküde, yatılı askerî okuldan bir yıl sonra dönen başkişinin gözlemlerine dayanan arabacı, sokak, şehir ve ev izlenimlerinde; annesi, babası ve kardeşiyle ilişkilerini anlatan hatıralarında varoluşçuluk felsefesinin yapı taşlarından yabancılaşma ve bunalımın izleri

vardır. Daha çok karakterin yaşadığı yoğun duygu verilmeye çalışıldığı için kurgu silikleşmiş, anlatı kaotik ve parçalı bir düzlemde ilerlemiştir.

Öznel Zaman ve Mekân Anlayışı

Anlatı okura nasıl sunulursa sunulsun inşa edilmiş bir yapının ürünüdür. Bir amaç uğrunda oluşturulan bu yapıyı anlamlı kılan ve anlaşılmasını sağlayan unsurlardan biri zamandır. Anlatının oluşmasını sağlayan zaman bazen kesin çizgilerle verilirken bazen sezdirilir (Tekin, 2010, s. 110). “İlki” adlı öykü başkışının yatılı askerî okuldan bir yıl sonra dönüşündeki izlenimlerine dayanır. Öykü, bir akşam vakti gencin istasyondan arabacıyla eve dönüş yolculuğu ile başlar.

Vüs’at O. Bener, “İlki” öyküsünde olduğu gibi diğer öykülerinde de kısa zaman dilimlerini kullanmıştır. Bu durumu kendisi şöyle ifade eder:

“Öykülerimde birkaç saatlik zaman dilimini kullanıyorum. Bütünlüğü verebilmek amacıyla kısa süreleri tercih ettim. Zaman, mekân, olay ve anlatmak istediğim şeyler tamamlandığında ve vermek istediğim mesajı verdiğimde öyküyü tamamliyorum. Dolayısıyla bu daha çok birkaç saat sürüyor. Aslında ben öykülerimde bir bütünü anlatıyorum.” (Antakyalı, 2002, s. 92-93; akt. Şahin, 2006, s. 239).

Anlatılanlar birkaç saati kapsayan kısa bir zaman diliminde geçmesine rağmen karakterin geriye dönüşleriyle anlatı zamanı kırılır, genişler. Akronik bir şekilde ilerleyen zamanda nesnel zaman durur. Öykünün başkışısı içinde bulunduğu “an”ı anlatırken geçmişte yaşadığı olayların, üzerinde bıraktığı etkiyi, hissettiği duyguları anlatır. Duyguları arasında geçiş yaparken kendisinin de zamanla değiştiğini ifade eder. Çocukluktan ergenliğe geçiş sürecinde hayata ve olaylara karşı duruşu değişmiştir. Vüs’at O. Bener’in varoluşu anlamlandırma noktasında ergenliğe geçen bir karakteri kullanması isabetli bir seçimdir. Varoluşçu anlayışta önemli bir unsur olan kimlik kavramı Erikson’a göre ergenlik döneminde ağırlık kazanır. Bilişsel, bedensel ve psikolojik değişimlerin yoğun bir şekilde yaşandığı bu dönemde birey kimlik karmaşası yaşamakta, etrafına ve içinde bulunduğu değerlere karşı bir sorgulama içine girmektedir. Bu sorgulamayı yaparken birbirinden farklı statülere ait kimlikleri oluşturmaya çalışmaktadır (Atak, 2011, s. 163-169). Bener, öyküde zamandaki kırılmalarla başkışının varoluşsal sorgulamalarını ve kimlik arayışını göstermeye çalışır.

Mekân, en basit şekliyle anlatmaya dayalı metinlerde olayın geçtiği yer olarak tanımlanabilir. İnsan ve mekân ilişkisine baktığımızda ise insanı şekillendiren, mizacını oluşturan ve tamamlayıcı görevi üstlenen konumdadır. Olayların veya durumların okurun zihninde somutlaşmasında, duygu ve düşüncelerin bir temele oturtulmasında önemli bir yardımcıdır (Tekin, s. 129-130). Aynı zamanda edebî eserde temayı destekleyen katmanlı ve kurgusal yapılanmayı somutlaştırırken bunları kaydeden bir bellek rolündedir (Balık, 2016, s. 119). “İlki” öyküsü adı verilmeyen bir Anadolu kasabasında hayat bulur. Bener, “İlki” öyküsünde olduğu gibi diğer öykülerinde de genellikle belirsiz mekânları seçtiğini, kendi içinde sürekli didişme yaşayan bireyin iç meseleleri üzerine odaklandığı için bilinçli olarak çoğu kez de mekân kullanmadığını ifade eder (Şahin, 2006, s. 204).

Dış mekânın tasviriyle başlayan öyküde başkişinin bir sene önce ayrıldığı bu şehre karşı hiç özlem duymadığı sezilir. “İstasyon gerilerde kaldı. Büyük, yoğun, taş. Puslu ışıkları yaygın. Acı soğuk... Sokak lambaları ölü ölü mat aydınlıkta... Ağaçlar çıplak, donuk, katı. Şehir tortoptu, dumansızdı, büzülmüştü... Odalar soluk kokuyordur. Ağır, kekre... Şehri yabancıliyordum.” (s. 115) ifadeleriyle anlatılan şehrin tasvirinde bunalımın, yabancılaşmanın ve sıkıcı havanın izleri vardır. Sokak lambaları mat ölü bir aydınlık vermektedir. Şehir büzülmüştür. Dirlikyapan’a göre onun bu başlangıçları bilinçlidir. “Kısa, yüklemsiz ve vurucu çevre betimlemeleriyle okuru, öykü dünyasının içine alır ve onu kahramanların sıkıntılı ve çoğu zaman takıntılı içselliklerine hazırlar.” (Dirlikyapan, 2010, s. 84).

Karakterin yoğun olarak hissettiği sıkıntılı durumun öykü boyunca mekâna dair izlenimlerini etkilediği görülür. “Bavulum elimde, ıpıssız sokakta, ortada kaldım. Tekerlekler, atlar göçük sesler çıkararak uzaklaştılar hızla. Yok oldular. Bir yumuşaklığa dalıvermiş gibi. Sesler hiç yankılanmadı. Evler, duvarlar kaskatıydı... İpıssızdı her yan.” (s. 116) ifadeleriyle sokağı tasvir ederken hissettiği duygu yalnızlıktır. Hatta seslerin bile karşılığı yoktur. Sokakta hiçbir ses olmamasına rağmen uzaklaşan arabanın sesi duyulmaz.

Öykünün başkişisi evden ayrılmasının üzerinden bir yıl geçmiş olmasına rağmen büyüdüğü eve, mahalleye yabancılaşmıştır. Evden koptuğunu, eve uzaklaştığını ve yabancılaştığını gösteren “İpıssızdı her yan. Orada çömeldim. Bu evin tokmağı böyle miydi? Tunç el, kara binek taşı burada mıydı?” (s. 116) betimlerinde karşılık bulur. Yaşadıkları anlamsızlaşmış ve kaybolmuştur. Kendi evi mahalledeki sıradan evlerden birine dönüşmüştür. Evi tasvir ederken gözlerinin önüne çocukluğu gelir. Bu anlar da çoğu kez onun için can sıkıcıdır. Babasının aşık oynamasını yasaklayarak, bütün aşıklarını yaktığını hatırladığında içi bir kez daha yanar. Anlatının bu kısmında geçmişe gitmiş öznel zaman onun için genişlemiştir. Kendine geldiğinde hep çevirdiği evin tokmağını yadırgar. Eline yapışan tunç tokmağın soğukluğu içini üşütür. Tokmak şehrin sessizliğine ve yalnızlığına vurulmuştur âdeta. Bachelard’a göre tokmağın gerçek bir işlevi vardır. Çoğu kez açma işleviyle bütünleşen tokmağın aynı zamanda kapatma işlevi olduğunu düşünmek çoğu kez mantıklı bir akla dayanır (Bachelard, 1996, s. 92). Burada başkişi tokmakla şehrin sessizliğini ve yalnızlığı kapatarak eve girmiştir.

Varoluşçu edebiyatta, kendi varoluş paradigmasını oluşturmaya çalışan ve bu yolda çoğu kez tökezleyen karakterlerin içsel yolculukları çoğunlukla dış dünyadan izole ortamlarda gerçekleşir (Çıraklı, 2021, s. 649). Ev, varoluşçu edebiyatta sıklıkla kullanılan kapalı mekânlardan biridir. Bachelard’a göre ev cansız bir dam altı değildir. İçinde oturulan mekân geometrik mekânı aşar (Bachelard, 1996, s. 72). Anıları saklayan, belleğimizin dekorunu ve baskın kişileri koruyan bir yer hâline dönüşür (Bachelard, 1996, s. 36). Kimliğimizin oluşmasında büyük etkisi olan doğduğumuz ev, fiziksel olarak da içimize kaydedilmiş, en küçük ayrıntısına kadar hafızamızda duran, hiçbir eşyanın

konumunu ve işlevini unutmadığımız bir mekândır (Bachelard, 1996, s. 42) Kişinin kimliğinin oluşmasında mekânın büyük etkisi olduğunu düşünen Walter Benjamin, “iç mekân, bireyin yalnızca evreni değil, aynı zamanda mahfazasıdır. Bir mekânda yaşamak, orada izler bırakmaktır.” der (Elçi, 2003, s. 18). Ancak öykü evin içinde devam etmesine rağmen başkişiyi derinden etkileyen izler ve evin içini anlatan ayrıntılı bir tasvir yoktur. Başkişi içeri girdiğinde babasının yatağında doğrulduğundan, kardeşinin uyandığından, sobanın gürüldediğinden bahseder. Ancak bunları geçiştiriyormuş gibi verir. Ne yatağın ne sobanın ne de diğer eşyaların ayrıntılarına dair ifadeler yer almaz. Bu durum onun eve yabancılaştığının göstergelerinden biridir. Gitmeden önce kardeşiyle beraber paylaştıkları odayı tasvir ederken de aynı tarzda bir anlatımı vardır. Kardeşinin artık tek başına kaldığı bu odayı betimlerken karamsar bir tablo çizer. “O çocuk yatak odasına bitişik küçük sandık odasından çıkmıştı. Bir vakitler ben de orada onunla yatardım. Odaya sinmiş paslı soluk kokusu, yanık limon kabuğu, marsık kokusu yüzüme çarpmıştı birden. Döşeme sallanmıştı.” (s. 118).

Başkişi, mekânla iç içe olmasına rağmen ifadelerinde mekândan nihai bir kaçış, mekâna yabancılaşma duygusu hissedilir. Şehre girmesiyle başlayan bu duygu evin girişi ve içinde de devam eder. Kilimin değişmesi, saatin satılması, dedesinin fotoğrafının duvara asılması gibi değişikliklerden ve yanan sobadan bahsederken bunların kendisinde uyandırdığı bunalım, sıkıntı, yalnızlık, yabancılaşma, hayata karşı belirsizlik sezilir. Yazar, bireylere ve onların iç dünyalarına eğildiği, öykünün atmosferini yoğunlaştırmaya çalıştığı için bilinçli olarak kapalı bir mekân seçmiş ve başkişinin varoluşsal kırılmalarını okura göstermeye çalışmıştır.

Varoluşçuluğun Temel İlkeleri Ekseninde Tematik Yapı

Anlatma esasına bağlı metinlerde vaka örgüsünü meydana getiren bölümler arasındaki karşılaşma ve çatışma temayı oluşturur. Tema, insana has gerçekliği dönemin şartlarına bağlı olarak ortaya koyar. Bir eserin toplumsal hayatla ilişkisi de tema çevresinde değerlendirilir (Tekin, 2010, s. 84). Bu doğrultuda bakıldığında dönemin koşulları, hissedilen belirsizlik, endişe ve kaygının izleri, yalnızlaşma, bunalım, öyküde işlenen temalardır. Kahramanın yaşadığı psikolojik sıkıntılar; topluma, hayata, ailesine karşı hissettiği yabancılaşma, varoluşçu terminolojiye ait olan bu dünyanın boşluğu, anlamsızlık; modern insanın bunalımı, öyküde görülür. Aynı zamanda Vüs’at O. Bener’in yaşamından izler de vardır. Öyküde anlatıldığı gibi, kendisi annesi hiç istememesine rağmen babasının isteğiyle Bursa Askerî Lisesi’nde yatılı okumuş ve öykünün temasına yerleştirdiği sıkıntıları yaşamıştır (Şahin, 2006, s. 12).

“Kişinin duygularının, hislerinin diğerleri tarafından reddedildiğinde, göz ardı edildiğinde ya da yanlış anlaşıldığında, sosyal aktivitelerde ve duygusal yakınlıkta eşlik eden birinin olmaması durumunda ortaya çıkan stres yaratan olumsuz duygusal durum.” (Rook, 1984, s. 239-264; akt. İmamoğlu, 2008, s. 90) olarak tanımlanan yalnızlaşma varoluşçuluk anlayışının temel ilkelerinden biridir. Sartre’a göre insan manasız bir evrenin içine fırlatılmış, sorumlu ancak yalnız bir varlıktır (Magill, 1991, s. 83-84; akt. Erdem, 2018, s. 22). Bedia Akarsu kişinin ayırık bir varlık olduğunu, yalnızca kendisine ve

Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu ifade eder (Akarsu, 1987, s. 196). Yalnızlık, varoluşçu anlayışta bir yandan insanın ilk günahından dolayı Tanrı tarafından terkedilmesini ve hiçliğin bağına bırakılmasını ifade eden “var olanın kökündeki yalnızlığı”nı işaret ederken diğer yandan yabancılaşma kavramı ile ilişkilendirilerek, “başkası”nın yokluğundan değil onun varlığından kaynaklanan bilinçli tek başınalık isteğine bağlanır (Çakmaker, 2020, s. 150). Öyküde ailesinin yanına dönen başkişinin kendi evinde ve aile üyelerinin yanında olmasına rağmen hissettiği yalnızlık duygusu baskın bir şekilde karşımıza çıkar. “Bavulum elimde, ıpıssız sokakta, ortada kaldım. Tekerlekler, atlar göçük sesler çıkararak uzaklaştılar hızla. Yok oldular.” (s. 115). “Tüm şehri çekirdeğine çekilmiş sıcaklıklarından sıyracaktım.” (s. 116) “... Bir köpek bile yoktu sokakta. Bir inilti bile duyulmuyordu.” (s. 117) ifadeleri başkişinin koptuğu kalabalığın, yaşadığı yalnızlığın yansımasıdır. Geçmişe döndüğü anlardan birinde de okula ilk başladığı gün hissettiği yalnızlık duygusunu anımsar. “Okulun avlusunu çeviren demir parmaklıkların gerisinden onun el sallayarak gidişini görüyordum. Arkasından: “Baba beni burada bırakma!” diye haykırmak istemiştin. O, uzaklaşıyordu. Uzun boyu gitgide ufalıyordu.” (s. 120). Babası onu bıraktığında koca bir okulun içinde yapayalnız kalmıştır. Yalnızlık, varoluşçu anlayışta istenen bir durumdur. Sartre, toplum içinde yalnızlaşan insanın kendi varoluşunu derinleştireceğine inanır. Kierkegaard da bireyi ana gerçek sayar ve toplumdaki sıyrılması gerektiğine inanır (Sartre, 1985, s. 11).

Doğal bir süreçte birdenbire meydana gelen aykırılık anlamına gelen bunalım için bunluk ya da bun sözcükleri de önerilmiştir. Kavram, varoluşçu anlayışta bunalım olarak kullanılmıştır (Hançerlioğlu, 1993, s. 200). Varoluşçu anlayışın temelinde yatan duygulardan biri olan bunalım, insanın doğduğu andan itibaren atıldığı evrende, düştüğü boşluk karşısında çoğu kez hissettiği güçlü bir duygudur. Öyküde, başkişinin babasının onu yatılı okula bırakması da evrende düştüğü boşluğu simgeler. Heidegger, bunalımın temelinde yatan can sıkıntısının, umutsuzluğun bireyi olgunlaştırmada ve varoluşunu anlamlandırmaya çalışmada önemli bir unsur olduğunu düşünür (Strathern, 1999, s. 36). Ona göre insanların bir kısmı “bırakılmışlık”, “fırlatılmışlık” duygusunun sonucu doğan bu duyguyu göz ardı ederek gündelik hayatını devam ettirirken bir kısmı bu duyguda kalmaya yürekli olarak göstererek kendinde olan iç çekirdeği yakalayabilir (Akarsu, 1987, s. 223). Heidegger ile aynı fikirde olan Sartre da bulantının öznel bir duygu olmadığını, insanla uyumlu bir şekilde kurulmamış zalim, acımasız ve pis olan bu dünya karşısında yapışkanlık hissinden kurtulmayı sağlayan bir duygu olduğunu düşünür (Akarsu, 1987, s. 226). Sartre'ın öğrencisi Simone de Beauvoir ise varlığın neden olduğu bulantıyı kadın olmanın haksız utancının daha fazla artırdığını savunur. Toplumun dayattıkları karşısında kadın yaşadıklarını savunmada yetersiz kalmakta ve bu bulantıyı daha fazla hissetmektedir (Foulquie, 1991, s. 49). Özellikle gelenekten koparak farklı temaları, dilin incelikleriyle verme anlayışının hâkim olduğu 1950 Kuşağı öykücülerinin eserlerinde bunalım duygusuna sıklıkla rastlanılır. Öykünün farklı noktalarında karşımıza çıkan bu duygu karakterin ruh dünyasına işaret etmektedir. Ölü mat yanan sokak lambalarının

aydınlattığı sokakta soğuk acıdır. Şehir tortop, dumansız, büzülmüştür. Ağaçlar çıplak, donuk, katıdır. Evin içine giren güneş ışıkları çapraz, cılız ve soluktur. Evin kapısının önünde beklerken annesinin neler düşüneceğini hayalinde canlandırırken de umutsuz bir görüntü resmeder.

“Merdivenin başına gelmişti şimdi. Orada duruyordu. Korkulu. Sessizliği dinliyordu. Sessizlik çatlamıyordu. Sokak araları, odaların boşlukları, yer, gök katılmıştı. Çocuğunu kaçırmışlardı. Ölüsünü, karlara belenmiş, ağzından daha kan sızan sıcak bedenini, küçücük bedenini getirip kapı önüne atıvermişlerdi! İz bile bırakmayan apak, çıplak, enli ayaklar ortadan savuşmuşlardı. Kapının önünde çocuğunun ölüsü. Geri gelen çocuğu. Bağırarak istemişti. Sesi çıkmıyordu. İliniyordu içi. Eziliyordu. Dizleri kesiliyordu. Üşüyordu. Dilinmiş gibiydi derileri. Oydu gerçekten. Kapıdaki. Oğlu.” (s. 117).

Annesinin aşırı sevgisinin de onu bunalıttığı “Başımı bir eliyle düz, zayıf göğsüne sımsıkı bastırıyordu bilmeden, bütün gücüyle. Bunalmışım.” (s. 117) ifadelerinde görülür. Hatta kardeşini zihninde ağzını burnunu kanatacak kadar dövdüğünü hayal ederken de boğulacak gibi olduğunu fark eder. Çayı içtiği zaman, içinin bunalısından bahsederken kardeşi de topu isteksizce evirip çevirmektedir. Onunla birlikte öyküdeki diğer kişiler de bunalmışlık duygusu içindedir. Bu durum hatıralarına döndüğünde de aynıdır. Babasıyla annesinin dargın olduğu ana döndüğünde “Kaşını, gözünü oynatarak, mırıltıyla bir şeyler soruyor, cevaplar veriyordu. Kırgındı. Kırgın gülüyordu. Bir şeylerden iğrenir gibiydi suratı. Eğri gülüyordu” (s. 121) diye tasvir eder babasını. Tüm bu ifadelerde bireyin içinde yaşadığı topluma, aileye, eve uzaklaşmasıyla hissettiği bunalım duygusu hâkimdir.

Ezâ, Kasvet, Kasavet, Endişe; belli bir nedene bağlı olmayan iç burkulması ve hoşlanmazlık duygusu; daralma ve sıkışma anlamlarına gelen (Hançerlioğlu, 1993, s. 80) sıkıntı, varoluşçu anlayışta kullanılan temalardan biridir. Heidegger, sıkıntıyı dünyadaki her şeyin anlamını yitirdiği bir duygu olarak tanımlar. Sıkıntının sebebinin insanın kendi benliğinde bulur (Akarsu, 1987, s. 223). Heidegger ile aynı görüşte olan Jaspers, benliğin insanı sıkıntıya sürüklediğini ve insanın çıkışı olmayan bir boşlukta bu sıkıntıda kalarak varoluşunu bulacağını ifade eder (Akarsu, 1987, s. 223). Foulquie de iç sıkıntısının insanın fırlatılıp atıldığı dünyada karşılaştığı belirsizlikler ve seçim yapma zorunluluğundan kaynaklandığını ancak buruk bir acı olmasına rağmen soylu bir duygu olduğunu savunur. Çünkü insanı gerçek varoluşa bu sıkıntının götüreceğine inanır (Foulquie, 1991, s. 47). Sıkıntının tüm kötülüklerin ana kaynağı olduğunu düşünen Kierkegaard da insanın uçsuz bucaksız özgürlük içinde seçim yapmakta zorlanarak sorumluluklarının altında ezilmesiyle hissettiği bu temel duygunun hayatın her alanında ortaya çıkacağını, bunun için insanın sıkıntıyla yüzleşerek varoluşunu anlamlandırmaya çalışması gerektiğini savunur (Kierkegaard, 2013, s. 54). Öyküde başkisi içinde bulunduğu sıkıntıyı bir türlü atamamaktadır. “Annem övüntülü: ‘Bak geldi demişti!’ Sıkılarak yüzüne bakmışım.”, “Parlak siperliğimi okşamaya koyuldu. Sıkılıyordum.” (s. 118). “Annem yaşlanmış. Ben ne çabucak büyümüşüm! Şununla ben nasıl olmuş da oynamışım!” (s. 120) ifadeleri öykünün tamamına sinmiş sıkıntı durumunu örnekleyen cümlelerdir.

Geleneksel toplumun dayattıkları karşısında kendi özünü bulmaya çalışan bireyin içinde yaşadığı duygular varoluşsal kırılmalar yaşamasına neden olur. Bu kırılmaların sonucu olarak toplumdan uzaklaşmaya ve topluma yabancılaşmaya başlar. “Bir şeyi ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hâle getiren eylem ya da gelişme; normalden sapma; şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi.” (Cevizci, 2013, s. 1617) anlamlarına gelen yabancılaşma duygusu, kişinin içinden çıkamadığı durumlarda kendisine, ailesine ve çevresine koyduğu mesafeler olarak tanımlanabilir. 1950 Kuşağı’nda varoluşçuluk anlayışıyla pek çok eserde kendine yer bulan yabancılaşma kavramı eserin temel duygusudur. Öykünün başkışisi yatılı okula başlamasından dolayı koptuğu şehre ve evine yabancılaşmıştır. “Şehri yabancıliyordum.” (s. 115) ifadesi bunun açık kanıtlarından biridir. Daha eve girmeden yabancılaşmanın göstergeleri başlar. Tokmağın biçimi ve rengi gerçekten de böyle miydi? Kara binek taşı orada mıydı? Evin kapısının budaklarını kim, ne zaman temizlemişti? Eve geldiğinde evin bildik eşyalarının değişmesi, alışık olduğu saatin yumuşak vuruşlarının olmaması ona bu evde kendini yabancı hissettirir. Aile üyelerine de yabancılaşmıştır. Eve dönüş yolunda, at arabasının içinde, hayalini canlandırdığı babasının sevgisini ve sıcaklığını hissettiği, tütün kokan elleri artık öyle kokmamaktadır. Hatta sigarayı bıraktığını düşünür. Laf arasında sorduğunda sigarayı bırakmadığını öğrenir. Kokuyu alamamasını heyecanına bağlasa da babasından uzaklaştığını hisseder. Kardeşine de yabancılaşmış, yatılı okuldayken ondan uzaklaşmıştır. Eve geldiğinde onunla eskiden yaptığı hiçbir şeyi yapmamış, hatta ona sarılmamıştır bile. Bu paylaşımsızlıktan dolayı hiçbir eksiklik de hissetmez. Ondan bahsederken “öteki”, “o çocuk”, “zavallı küçük”, “şu” gibi mesafe bildiren ifadeleri kullanır. Öykü boyunca “kardeşim” ifadesi bir kez geçer. Başkışinin kardeşine yönelik duygularının bu ifadelerle dile getirilmesi, yazarın başkışinin ruhsal durumuna dair önemli ipuçları verdiğinin göstergesidir (Dirlikyapan, 2010, s. 84).

Öykünün sonunda başkışı duvara dedesinin büyütülerek asılmış fotoğrafına bakarken geçmişe dalar. Dedesinin ona kızıp suratına tükürdüğünü hatırladığı sırada kardeşi yavaşça yanına sokulup onun öldüğünü söyler. Dedesi öldüğü için asılan bu fotoğraf onda pek bir etki uyandırmaz. Bu ölüm karşısındaki davranışı sadece kardeşinin başını okşamak olur. Böyle bir tepki vermesinde varoluşçu anlayışın ölüme yaklaşım tavrının etkisi vardır. Marcel, ölüme nesnel ve fonksiyonel olarak yaklaşır. Ona göre ölüm, kullanılmaz olanın, yitip gitmekte olanın ve kayıp olarak yazılması gerekenin defterden kaydının düşülmesinden ibarettir (Marcel, 1999, s. 53). Sartre da *Varlık ve Hiçlik* eserinde ölümün doğal bir durum olduğunu ve insan hayatını sınırlamadığını belirtir (Sartre, 2009, s. 663). Heidegger ölümün dışsal bir olgu değil, insanın içselleştirdiği bir gerçek olarak algılandığını ve insanla bütünleşerek varlık kazandığını ifade eder (Barrett, 2016, s. 227-229; akt. Çakmaker, 2020, s. 234).

Varoluşçu anlayışla bütünleşen sıkıntı, bunalım, yalnızlık ve yabancılaşma temalarının derin izleri öyküde karşımıza çıkar. Modern insanın içine düştüğü boşlukta

kendisine yer bulmaya çalışması, özüne dönerken etrafından uzaklaşması ve yaşamını sorgulaması esnasında yaşadıkları hikâyenin ana karakteri üzerinden okura verilmiştir.

Varoluşçuluğun İnşa Edildiği Yapı

Varoluşçu felsefede öze dönme anlayışı bazı anlatım tekniklerini, anlatıcı ve bakış açısını baskın kılar. Bir edebî eserde ele alınan olaylar ve durumlar kadar bunların başkalarına aktarılma süreci de oldukça önem arz eder. Yazar, metni oluştururken ne anlatacağından çok nasıl anlatacağını teknik sayesinde belirler (Aslan, 2007, s. 47). Bu açıdan bakıldığında anlatıcı, anlatıda en belirgin noktadır. Çünkü hikâye ve romanı okura sunan, okurda hayal gücünün penceresini açan ve onu peşinde sürükleyen odur. Anlatıcı olmadan hikâye etme, olayları nakletme ve olayların akışında rol alan figürleri tanıtmaya mümkün olmaz. Çünkü o, anlatı dünyasının hem yapıcı hem yansıtıcı unsurudur (Tekin, 2010, s. 17).

1950 Kuşağı öykücülerinin yazdıkları eserlere genel olarak bakıldığında, bu öykücülerin çoğunlukla birinci kişi anlatıcıyı tercih ettikleri gözlemlenir. Bireysel konuların önem kazandığı, yazarlar tarafından öncelikle bireyin düşüncelerini, hayallerini, sevgi ve nefretlerini en dolaysız biçimde yansıtmanın amaçlandığı bu dönemde, anlatıcı olarak birinci kişinin seçilmesi doğaldır (Dirlikiyapan, 2010, s. 162). Vüs'at O. Bener de pek çok öyküsünde ben anlatıcıyı tercih etmiştir. *Dost-Yaşamasız* adıyla basılan eserdeki bütün öykülerinde birinci tekil anlatıcıyı kullanmıştır.

Öyküde anlatıcı, başkışı konumundaki ergen çocuktur. Anlatılanlar onun ağzından kahraman bakış açısıyla verilmiştir. Otobiyografik karakterli bu bakış açısından yazılmış metinlerde kahraman-anlatıcı hem vakanın yaşandığı devirdeki hâlini hem ferdi geçmişini hem de anlatma zamanına ait dikkatlerini nakledebilir. Böylece üç farklı zamanın sosyal özelliklerini verebilir (Aktaş, 1991, s. 94). Bu yönüyle okur hikâyede kahramanın gözlemlerini, hissettiklerini birinci ağızdan dinlerken onun geçmişine gittiği anlarda zamandaki kırılmalarla farklı pencereleri görür. Aynı zamanda öyküdeki olaylar anlatma zamanıyla eş zamanlı olarak aktarıldığı için okur anlatıcıyı bu olaylara bağlı olarak tanır (Aslan, 2008, s. 238). Yazar, karakterin derinliğini sunarken, okurun karaktere doğrudan ulaşmasını ve karakterle bağ kurmasını sağlar. Ben anlatıcı, karakterin içinde bulunduğu yalnızlaşma, yabancılaşma, sıkıntı ve bunalım durumlarının etkili bir şekilde verilmesinde güçlü bir araç olmuştur. Özellikle içsel yalnızlığı, varoluşsal anlam arayışını, psikolojik derinliği, modern dünyanın sunduğu pek çok ihtimal arasında seçim yapma durumunu aracısız olarak vermeyi sağlamıştır. Başkışının öznel perspektifinden duygu durumunu ve varoluşsal sorgulamalarını okura sunmuştur.

Modern anlayışta bu anlatıcı hikâye estetiğini ve anlatım tekniklerini de değiştirmiştir. Bilinç akışı, monolog, iç monolog gibi tekniklerle bireye ve içe dönmeyi de olanaklı kılmıştır (Kurt, 2022, s. 248). Varoluşsal anlayışta olan sanatçılar kahramanın ruh dünyasını belirgin kılmak için iç monolog, geriye dönüş ve bilinç akışı tekniklerini bu anlatıcı sayesinde uygulamışlardır.

İç monolog, karakterin hiç durmadan konuşan, zihninde yeni alanlar açan onun sorgulamalarını yapmasını sağlayan en önemli araçtır. Karakterin, iç sesinin aracısız bir şekilde okurla bütünleşmesini sağlar. Bu teknik uygulanırken dil, dilbilgisi kurallarına uymak zorunda değildir. Konuşma dilinin yalınlığı içinde ve doğaldır. Bu özelliği de anlatıda karakterin gerçekçi olmasını sağlar (Tekin, 2010, s. 265). Kendisiyle ilgili "Savaşa gidiyormuşçasına ürkek ama güçlü görünmek zorunda saymıştım kendimi." (s. 115) ifadesinde; babasıyla ilgili "Küçükken karnım ağrıyınca çabucak üşüyüverir, sancılanır, durmadan ağlarmışım, kocaman elini karnıma kor komaz susarmışım." (s. 116) "Bu kez iyice koklayayım diye düşünmüştüm." (s. 119), "Arkasından: 'Baba! Beni burada bırakma' diye bağırarak istemiştin." (s. 120) cümlelerinde; kardeşiyle ilgili "Sinirlenip, ağzını burnunu kanata kanata dövdüğümü tasarlamıştım çabucak. Eskiden olsa döverdim onu belki. Bağırırdım ona." (s. 119) ifadelerinde yazarın kendisiyle baş başa kaldığı ve zihninden geçenleri olduğu gibi okura sunduğu görülür.

Babasıyla ilgili "Babam avurtlarının içinden homurdanırdı. Kendi kendine konuşurdu. Gene dargın oldukları bir gün onu gözetlemiştim." (s. 120); kardeşiyle ilgili "Ben onu bisikletin kadrosuna bindirir, elime geçen parayı bisiklet kiralamaya verirdim, uzak yollara götürürdüm... Jandarma Kumandanı'nın oğlu ile pil çalmaya yeltendiğimiz gün o da vardı. Ona yaptığım eziyetleri utançla, bir bir anımsıyordum." (s. 119) ifadelerinde yazar geriye dönüş tekniğini kullanır. Anlatının sahilik kazanması için yazarlar okurun merak duygusunu kamçıladıktan sonra olayların gerçekleştiği anlardan ve kişilerin geçmişlerinden kesitler sunar (Tekin, 2010, s. 239). Geriye dönüş tekniği, "Kronolojik düzeni genellikle ileri doğru giden iç zamanın, yer yer bu düzenliliğinden kopup geriye dönük bir yönelim içine girmesini karşılayan bir terimdir." (Sazyek, 2023, s. 139) Öykünün merkezine konumlandırılan kişi, içinde bulunduğu andan sıklıkla koparak geçmişinin arka planına gitmekte ve okuru da beraberinde sürüklemektedir. Varoluşsal anlayışta bireyin kendisini tanımaya çalışırken geçmişine dair yaşantılarını, olaylar karşısında tavır ve davranışlarını sorgulamalarına olanak veren geriye dönüş tekniği yazarın öykü boyunca sıklıkla kullandığı yöntemlerden biridir. Ancak Tekin, bu öyküde olduğu gibi ayrıntıların fazla verilmediği, kaba çizgilerle yaşananların hatırlatıldığı bu teknik için "geriye bakış" yöntemi tabirini kullanır. Ona göre gerçek hayatta olduğu gibi anlatıda geçmişe şöylece bir gidip gelmek anlatıcının marifetiyle gerçekleşen ve gerçeklik duygusunu pekiştiren bir tekniktir (Tekin, 2010, s. 241).

Varoluşsal anlayışın hâkim olduğu eserlerde kullanılan tekniklerden birisi de bilinç akışıdır. Modern dünyada insanın çok katmanlı yapısını gözler önüne sermeye çalışan bilinç akımı tekniği insan gerçekliğini sorgulayan varoluşçu anlayışta karşımıza çıkar. Karakterin zihninden art arda dökülen birbirinden bağımsız düşünceler onun karmaşık zihnini anlamlandırmaya çalıştığına işaret eder.

"Şimdi dönüyordum işte. Önceleri bitmek bilmeyen aylardan sonra. Babamın tütün kokan ellerini öpecektim. Babamın elleri sıcaktı." (s. 115) "Parmaklarım duygusuz. Atlar

öksürüyordu! ‘Çarşı Camii’ nin minaresi delip geçti mor soğukluğu. Arabanın fenerleri çizik çizikti. Lambanın kızarık aydınlığı gözlerimi sulandırıyor.” (s. 116). Her biri farklı bir duruma işaret eden bu ifadelerde düşünceler arasındaki geçiş okura verilmeye çalışılır. Bu teknikte anlatı “anlatma” değil “gösterme” ağırlıklı bir hâle gelmekte, bireyin iç dünyasını yansıtarak anlatılanlara psikolojik bir derinlik kazandırılmaktadır (Tekin, 2010, s. 271). Bilinç akımı, iç monolog ve iç çözümleme gibi tekniklerin geliştirilmiş bir üst boyutu olarak bu derinliği güçlendirir (Aslan, 2007, s. 240).

Öyküde incelikli bir şekilde kullanılan dil ve anlatım teknikleri aracılığıyla başkişinin kendini tanıma yolculuğunda geçmişin izleri, yaşadığı andan uzaklaşma ve geleceğin belirsizliği harmanlanmış; ailesiyle kurduğu bağı sorgulamasına olanak veren bu tekniklerle varoluşçu felsefenin temel kavramları işlenmiştir.

Sonuç

İnsanın kendi varoluşunu ve içinde bulunduğu modern dünyayı anlamlandırmaya çalışmasını ifade eden varoluşçuluk, bireyselliğin baskın olduğu bir anlayıştır. Birey, insanın atılmış olduğu bu evrende kendi seçimleriyle anlam kazanan yaşamını sorgular. Geçmiş kutsal kitaplara dayandırılan varoluşçuluğu güçlendirmede, temel ilkelerini belirlemede ve felsefi bir akım olarak ortaya çıkmasında Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche etkili olmuştur. Varoluşçuluğun dayandığı özgürlük, seçme, bulantı, hiçlik, yalnızlık, yabancılaşma, korku, kaçış gibi tematik unsurlar zaman içerisinde sanatın çeşitli dallarında da kendini göstermiştir.

Varoluşçu felsefenin kitlelere duyurulmasında büyük etkisi olan Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus ve Gabriel Marcel’in edebiyat ile yakın ilişki içinde olması temel ilkelerin edebî eserler aracılığıyla yaygınlaşmasını sağlamış, varoluşçu edebiyatın doğmasına zemin hazırlamıştır. Bireyin kendi yolculuğunu anlamlandırmaya çalışmasını ifade eden bu anlayışta zamanın kırılmasına olanak veren kapalı mekânlar tercih edilmiş, zamandaki kırılmalarla bireyin hissettiği duygular geriye dönüş, bilinç akışı, iç monolog gibi anlatım teknikleriyle güçlendirilerek gözler önüne serilmiştir. Varoluşçuluk, Türk edebiyatında tam anlamıyla bir temsilci bulamamasına rağmen dönemin sosyal yapısının etkisiyle özellikle 1950 Kuşağı sanatçılarındaki derin izler bırakmış, bu izlerin yansımaları edebî eserlerde karşılık bulmuştur. 1950 Kuşağı öykücülerinden Vüs’at O. Bener bunalım edebiyatı olarak da adlandırılan varoluşçu anlayıştan etkilenmiş, öykülerinde tematik olarak varoluşçuluğun kavramlarını, içsel bir yaklaşımla ve incelikli bir dille kullanmıştır.

Bener, otobiyografik özellikler taşıyan “İlki” öyküsünde duygu ve düşüncelerini sergilemiş, çizdiği karakter üzerinden bir nevi kendi yaşamıyla ve hissettikleriyle bir iç hesaplaşma gerçekleştirmiştir. Yatılı okuyan başkişinin varoluşunu anlamlandırmaya çalışırken hissettiği yalnızlık, yabancılaşma, iç sıkıntısı, bunalım duyguları ben anlatıcının gözünden güçlü bir şekilde verilmiştir. Bunun yanı sıra aile üyelerinin iç dünyaları da okura sezdirilmiştir. Bir annenin çocuklarının büyümeleri karşısında hissettiği kaygılar, babanın geleneksel toplum yaşamında ailenin direği olmanın dayattığı otoriteyi gösterme çabası, küçük bir çocuğun kabul görme, ilgi ve sevgi ihtiyacı arka planda sunulurken 1950

Kuşağı'nın hissettiği duygular, hayat karşısındaki düşünceleri ve hayatı sorgulamaları yansıtılmıştır. Bener'in "İlki" öyküsü varoluşçuluğu bir yaşama felsefesi olarak içselleştirmesinin bir sonucu olarak okunulabilir.

Kaynakça

Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe- Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp.

Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ.

Aslan, C. (2007). *Sait Faik Abasıyanık'ın Öykülerinde Kurgu ve Anlatım Teknikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Aslan, C. (2008). Sait Faik Abasıyanık'ın öykülerinde otobiyografik anlatım. *MEB*, 238-250.

Atak, H. (2011). Kimlik gelişimi ve kimlik biçimlenmesi: kuramsal bir değerlendirme . *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 163-213.

Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. İstanbul: Kesit.

Balık, M. (2016). Edebiyat ve mekân bağlamında Safiye Erol'un Ülker Fırtınası romanı. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 119-128.

Bener, V. O. (2003). *Dost- Yaşamaz*. İstanbul: YKY.

Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma .

Çakmaker, S. (2020). *1950-1970 Arası Türk Şiirinde Varoluşçuluğun Görünümleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Çıraklı, A. N. (2021). Feyyaz Kayacan'ın Şişedeki Adam adlı eserinde Varoluşçu unsurlar. *HARS*, 631-651.

Dirlikyapan, J. Ö. (2010). *Kabuğunu Kıran Hikâye*. İstanbul: Metis.

Elçi, H. İ. (2003). *Roman ve Mekân*. İstanbul: Arma .

Erdem, M. Y. (2019). *Tezer Özlü ve Leyla Erbil'in Romanlarında Varoluşçuluk*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Gümüş, S. (1999). *Öykünün Bahçesi*. İstanbul: Adam Yayınları.

İmamoğlu, S. (2008). *Genç yetişkinlikte kişilerarası ilişkilerin cinsiyet, cinsiyet rolleri ve yalnızlık algısı açısından incelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Karagülle, D. Ö. (2020, 11 20). *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ocak Pazartesi, 2025 tarihinde Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Web Sitesi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vusat-bener>

Kierkegaard, S. (2013). *Kahkaha Benden Yana*. İstanbul: Ayrıntı.

- Körpe, S. (2019). *Varoluş Felsefesinin Türk Romanına Yansıması Vüs'at O. Bener Örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Kurt, M. (2022). Varoluşçu Edebiyat Kuramı. V. Şahin içinde, *Edebiyat Kuramı ve Eleştiri* (s. 219-259). Ankara: Akçağ.
- Marcel, G. (1999). Ontolojik Muamma. G. Marcel, H. Bergson, ve R. Guénon içinde, *Metafizik Nedir?* (s. 49-98). İstanbul: Birey .
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. İstanbul: İthaki.
- Strathern, P. (1999). *90 Dakikada Kierkegaard*. İstanbul: Gendaş.
- Sazyek, H. (2023). *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece.
- Şahin, Ü. (2006). *Vüs'at O. Bener'in Hayatı, Eserleri ve Hikâyeciliği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Şengül, M. B. (2010). Romanda mekân kavramı. *Journal of International Social Research*, 528-538.
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece.
- Tekin, M. (2010). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken.
- Tosun, N. (2011). *Modern Öykü Kuramı*. Ankara: Hece.
- Tutumlu, R. (2007). *Vüs'at O. Bener'in Yapıtlarına Anlatımbilimsel Bir Yaklaşım - Yayınlanmamış doktora tezi*, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Dijital Dönüşüm Çağında Liderlik: Turizm Organizasyonlarında Kalabalık Yalnızlık ve Dijital Bağımlılıkla Mücadele

Cemile ŞEKER *
Deniz ÇINAR**

Derleme Makalesi

*Dr. Öğr. Görevlisi, Cemile Şeker
Yakın Doğu Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-9150-6845
E-posta: sekercemile@gmail.com

**Dr. Deniz Çınar
Bağımsız Araştırmacı, Türkiye
ORCID: 0009-0000-0373-901X
E-posta: deniz.cinarr@gmail.com

ÖZET

Bu çalışma, dijital dönüşüm sürecinde turizm sektöründe giderek belirginleşen “kalabalık yalnızlık” ve “dijital bağımlılık” olgularını liderlik bağlamında kavramsal düzeyde incelemeyi amaçlamaktadır. Kalabalık yalnızlık, bireylerin dijital araçlar aracılığıyla sürekli bağlantı hâlinde olmalarına rağmen sosyal ve duygusal açıdan kendilerini izole hissetmeleri durumunu ifade ederken; dijital bağımlılık, teknolojik araçlara aşırı ve kontrolsüz düzeyde yönelimi kapsamaktadır. Bu olguların, insan odaklı hizmet sunumunun temel olduğu turizm sektöründe çalışanların ruh sağlığı, örgütsel aidiyet ve performansları üzerinde olumsuz etkiler doğurabileceği öngörülmektedir. Çalışma, bu bağlamda liderliğin dönüştürücü rolünü tartışmak üzere betimleyici bir literatür taraması yöntemi benimsemiştir. Scopus, Web of Science, Emerald Insight, ProQuest ve EBSCOhost gibi önde gelen akademik veri tabanlarından elde edilen çalışmalar tematik bütünlük çerçevesinde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, empatik iletişim, dijital yeterlilik ve psikolojik güvenlik unsurlarını içeren insan merkezli liderlik yaklaşımlarının, dijitalleşmenin neden olduğu izolasyon ve tükenmişliği azaltmada kritik rol oynadığını göstermektedir. Bu doğrultuda çalışma, dijital çağın psiko-sosyal risklerine liderlik literatüründe özgün kavramlar üzerinden dikkat çekmekte ve turizm örgütlerinde dijitalleşmenin insan üzerindeki etkilerine yönelik stratejik çözüm önerileri sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dijital çağda liderlik, kalabalık yalnızlık, dijital bağımlılık, turizm sektörü, örgütsel refah, insan merkezli yönetim.

Başvuru Tarihi: 12.05.2025
Kabul Tarihi: 16.06.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Şeker, C., Çınar, D. (2025).
“Dijital Dönüşüm Çağında Liderlik:
Turizm Organizasyonlarında
Kalabalık Yalnızlık ve Dijital
Bağımlılıkla Mücadele”. *BUEFD*, 10(1),
271-284.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1698047>

Leadership in the Age of Digital Transformation: Addressing Crowded Loneliness and Digital Dependency in Tourism Organizations

Cemile ŞEKER *
Deniz ÇINAR**

Review Article

*Assist. Prof. Cemile Şeker
Yakın Doğu Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-9150-6845
E-mail: sekercemile@gmail.com

**PhD Deniz Çınar
Independent Researcher, Türkiye

ORCID: 0009-0000-0373-901X
E-mail: deniz.cinarr@gmail.com

Submitted Date: 12.05.2025
Accepted Date: 16.06.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Şeker, C., Çınar, D. (2025).
"Leadership in the Age of Digital
Transformation: Addressing Crowded
Loneliness and Digital Dependency in
Tourism Organizations". *BUEFD*,
10(1), 271-284.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1698047>.

ABSTRACT

This study aims to conceptually examine the emerging phenomena of "crowded loneliness" and "digital addiction" in the tourism sector within the framework of leadership in the digital transformation era. Crowded loneliness refers to a paradoxical state in which individuals feel emotionally and socially isolated despite being constantly connected through digital technologies, while digital addiction denotes an excessive and uncontrolled reliance on technological tools. These phenomena pose significant risks to employee well-being, organizational commitment, and service quality, particularly in labor-intensive and socially interactive industries such as tourism. Adopting a narrative literature review approach, this study synthesizes academic sources retrieved from leading databases including Scopus, Web of Science, Emerald Insight, ProQuest, and EBSCOhost. The findings underscore the importance of human-centered leadership practices—characterized by empathetic communication, digital competence, and psychological safety—in mitigating the isolating and exhausting consequences of digitalization. Accordingly, the study contributes to the literature by integrating emerging psychosocial risks into leadership discourse and proposing strategic solutions tailored to the challenges faced by tourism organizations undergoing digital transformation.

Keywords: Leadership in the digital age, crowded loneliness, digital addiction, tourism sector, organizational well-being, human-centered leadership.

Introduction

The rapid development of information technologies has had a profound impact on the operations of individuals and organisations. In the tourism sector, an industry centred on the needs of the human host, this transformation has engendered both opportunities and challenges. Digitalisation has been shown to enhance operational efficiency, reduce costs, and streamline business processes. However, it has also been demonstrated that digitalisation can erode social relationships among employees and foster excessive reliance on digital technologies. A salient consequence of this phenomenon is the emergence of "crowded loneliness," a term used to denote the state in which individuals, despite being digitally connected and physically surrounded by others, experience a sense of emotional and social isolation.

The central problem that this study seeks to address is that, while digitalisation has been shown to enhance productivity, it has concomitantly been demonstrated to engender social isolation and digital addiction among employees, exerting a detrimental effect on their organisational commitment and job performance. These challenges are especially evident in labour-intensive sectors, such as tourism, where interpersonal interaction is pivotal to employee well-being and service quality.

Cascio and Montealegre (2016) emphasised that digitalisation reengineers business processes and organisational structures, requiring revolutionary changes in work arrangements. Digitalisation, while enhancing efficiency, concomitantly introduces new risks, including job insecurity, work-life imbalance and weakened interpersonal communication. In the absence of adaptation to these dynamics by organisational structures through prioritisation of the human factor, problems such as digital addiction and emotional detachment may intensify. As stated by Çelik (2021), organisational commitment is founded upon face-to-face relationships, shared values, and a robust organisational culture. The decline of these elements due to digitalisation has the potential to engender a decline in employee motivation and an increase in turnover intentions.

In this context, the importance of human-centred leadership is increasing. In the context of digital environments, leadership styles that emphasise emotional connection, social bonding, and trust-building are imperative to mitigate the isolating effects of technology. Avolio and Kahai (2003) were the first to introduce the concept of e-leadership, which emphasised the need for leaders to effectively utilise digital tools while cultivating trust-based relationships. The authors' work differentiates between traditional and e-leadership models, emphasising the role of virtual team management and communication dynamics in shaping organisational outcomes.

A substantial number of studies have explored the structural and managerial aspects of digitalisation; however, its emotional and psychosocial consequences, particularly in

service sectors such as tourism, have received limited scholarly attention. The concepts of crowded loneliness and digital addiction are nascent in the leadership literature, and there is a paucity of studies that have examined how empathetic leadership can address these challenges in digitally mediated work environments.

In order to achieve the aforementioned aims, the present study employs a narrative literature review methodology. This methodology allows for a flexible and interpretive synthesis of academic research on digitalisation, psychosocial risks, and leadership in the context of tourism organisations. This approach is distinct from systematic reviews in that it does not employ rigid inclusion/exclusion protocols; rather, it prioritises conceptual integration and critical interpretation.

The purpose of this study is twofold: firstly, to explore how digitalization-related phenomena, specifically the concepts of 'crowded loneliness' and 'digital addiction', impact employee well-being and organisational performance in tourism organisations; and secondly, to identify leadership strategies that can mitigate these effects within a theoretical framework.

The present study makes two distinct contributions to the extant literature. Firstly, it makes a theoretical contribution by introducing a conceptual framework that integrates hitherto under-addressed psychosocial risks into contemporary leadership discourse. Secondly, it proffers a pragmatic contribution in the form of sector-specific strategies for tourism organisations, wherein human interaction is paramount for ensuring both staff and customer satisfaction. It is evident that the present study addresses a critical gap in leadership research. Furthermore, it enhances the understanding of digital transformation's human dimensions in service-intensive settings.

Methodologically, the research adopts a qualitative approach grounded in an interpretive paradigm. The present study employs document analysis as the data collection technique, with a review of current academic literature from the following databases: Scopus, Web of Science, Emerald Insight, ProQuest, and EBSCOhost. The review process was guided by keywords such as "Leadership in the Digital Age," "Crowded Loneliness in Organizations," "Digital Addiction," "Tourism Leadership," and "Employee Well-Being." The objective of the present study is to provide a conceptual foundation for leadership practices in the age of digital transformation, by synthesising and interpreting the relevant sources.

Conceptual Framework

Digital addiction has been defined as a behavioural and psychological disorder caused by excessive and uncontrolled use of digital devices and the internet (Young, 1998). Specific forms of addiction, such as social media addiction and compulsive use of virtual environments, have been shown to have a detrimental effect on individuals' daily functioning (Andreassen, 2015). These forms of addiction have been found to lead to a number of issues, including interpersonal detachment, cognitive difficulties and time management problems. These digital dependencies frequently engender a psychosocial

condition known as "crowded loneliness," whereby individuals experience feelings of isolation despite being digitally connected and physically surrounded by others (Bauman, 2013). In the tourism sector, this paradox is especially evident due to the sector's reliance on emotional labour and social interaction. The present paper sets out to explore the interconnectedness between digital overexposure and emotional detachment, and to highlight the emerging need for leadership practices that can address the human consequences of digitalization. As employees increasingly experience disengagement and social disconnection, the leadership approach adopted within organisations becomes a key variable in mitigating these effects. Social leadership, defined as the guidance and motivation of individuals towards shared goals with consideration for social needs (Northouse, 2021), provides a foundation for the resolution of these challenges. Nevertheless, conventional leadership models frequently prove to be inadequate in the context of digitally mediated environments. In such a context, the concept of e-leadership assumes particular significance. As Avolio and Kahai (2003) contend, digitalisation has a profound effect on communication patterns and demands new competencies from leaders. These include the ability to manage remote teams, build trust in a virtual environment, and maintain engagement in screen-dominated workspaces. Consequently, leadership must evolve to encompass not only the technical guidance of digital transformation, but also the psychological well-being of employees. In summary, the intersection of digital addiction, crowded loneliness, and leadership response forms the conceptual triad of this study, thereby establishing the basis for a theoretical model focused on human-centred leadership in digitalised tourism settings.

Method

The present study adopts a qualitative narrative literature review approach within an interpretive paradigm to conceptually examine the phenomena of "crowded loneliness" and "digital addiction" in tourism organisations through a leadership lens. The study is predicated on the assumption that the process of digitalisation engenders a dissolution of social bonds among employees, concomitantly resulting in an augmentation of individual dependencies. The present study explores how leadership can strategically respond to these emerging psychosocial challenges in the digital age.

In contradistinction to systematic reviews, which are characterised by the rigour of their inclusion/exclusion criteria and the objective of analysing a defined corpus of studies, narrative reviews are distinguished by their greater flexibility and interpretive nature. The objective of this research is to synthesise and critically evaluate theoretical developments, identify conceptual patterns, and reflect on emerging issues within a broader intellectual context (Snyder, 2019). Consequently, this approach is well-suited for elucidating the intersection of leadership literature with digital transformation and its human-centred ramifications within the tourism sector.

Narrative reviews also serve to structure existing academic knowledge, identify gaps, and suggest new perspectives (Webster & Watson, 2002; Okoli & Schabram, 2010). In this study, relevant sources were identified through searches conducted in major academic databases, including Scopus, Web of Science, Emerald Insight, ProQuest, and EBSCOhost. The selection of literature was guided by thematic relevance rather than formal coding procedures. No rigid inclusion/exclusion protocols were applied, as the aim was not to quantify findings but to interpretively map key concepts and approaches.

The following keywords were utilised in the literature search: The following papers were selected for review: 'Leadership in the Digital Age', 'Crowded Loneliness in Organizations', 'Digital Addiction', 'Leadership', 'Organizational Challenges in Digitalization', and 'Employee Well-Being in Tourism'. Research addressing the intersection of these themes was prioritised. The present review encompasses scholarly work published primarily between 2010 and 2024, thereby encapsulating the evolution of leadership theory in response to digital transformation.

This methodological approach facilitates the conceptual integration of fragmented literature, thereby providing a theoretical foundation for future research and practical strategies related to leadership and employee well-being in digitalised tourism settings.

Findings: Thematic Analysis of the Literature

1. Challenges of Digitalization in Tourism Leadership

Digitalization has had a profound impact on the manner in which organizations communicate and coordinate their activities. In the tourism sector, which is predicated on face-to-face interaction, personalisation, and emotional labour, this transformation introduces a series of organisational and managerial challenges. The transition to remote and virtual structures has precipitated a shift in the manner in which leaders and employees interact with one another. As posited by Bell and Kozlowski (2002), logistical issues such as time-zone discrepancies, the absence of informal communication opportunities, and excessive reliance on technology are identified as significant impediments to the effective leadership of virtual teams. These difficulties are further compounded in the tourism sector, where employee satisfaction and service quality are closely intertwined with interpersonal dynamics. Gibson and Gibbs (2006) observe that geographically dispersed teams may experience a deterioration in psychological safety, a pivotal component for innovation and team cohesion. It is imperative for leaders to formulate bespoke strategies to engender a culture of trust and inclusivity, for virtual communication alone is inadequate for maintaining optimal team dynamics. The advent of the pandemic represented a pivotal moment in this regard, prompting a swift and substantial shift in the prevailing paradigm. As Contreras et al. (2020) assert, the abrupt and compulsory transition to telework revealed both the possibilities and the vulnerabilities inherent in leadership models. In the context of rapidly evolving expectations for flexibility, empathy and adaptability, traditional hierarchical models have been shown to be inadequate. Tourism organisations were no exception to this; the

need to guide dispersed teams through emotional uncertainty and technological overload emerged as a new frontier in leadership competency.

2. Digital Addiction and Its Organizational Consequences

The issue of digital addiction has become a significant concern in the context of employee well-being, particularly within digitalised work environments where screen time is pervasive and digital devices have become predominant in work processes. As Young (1998) defined, internet addiction may be considered a psychological disorder arising from excessive online engagement. This concept has since evolved to encompass social media dependency, compulsive online communication, and work-related digital overexposure. Andreassen (2015) posits that digital addiction can result in diminished attention spans, cognitive overload, inadequate time management and impaired interpersonal skills. In the context of tourism organisations, the repercussions are especially evident. The nature of the sector necessitates emotional presence and high social interaction. However, as digital platforms become increasingly pervasive in the realm of communication, the space for authentic human connection is gradually diminishing. Bauman (2013) introduces the concept of "crowded loneliness" to describe this paradox: individuals may be surrounded by people and hyper-connected via digital tools, yet still experience feelings of isolation and emotional disconnection. In their 2023 study, Skogli and Weierød explored this phenomenon through their concept of Workers' Experience with Digital Communication (WEDC). The findings of the study indicated that remote work was associated with increased emotional fatigue, mental distancing, and feelings of detachment, particularly among individuals who lacked autonomy or social support. This underscores the dual nature of digitalisation, which, while concomitantly enhancing efficiency, concomitantly engenders the risk of alienation and emotional burnout, unless judiciously managed through leadership.

3. Leadership Styles and Digital Competencies

Leadership is a pivotal factor in determining the impact of digitalization on employees and organizational culture. Avolio and Kahai (2003) were the first to introduce the concept of e-leadership, which extends traditional leadership theories into virtual contexts. E-leaders must cultivate trust in the absence of physical presence, provide psychological support via virtual channels, and maintain team cohesion despite geographic and temporal dispersion. In their study on telecommuting, Liao et al. (2024) demonstrated the moderating role of digital leadership. While the efficacy of remote work in predicting job performance was not a direct outcome of the study, the analysis did demonstrate a significant enhancement in performance outcomes through the fostering of a sense of structure, direction, and belonging through digital leadership. These findings emphasise that digital leadership entails more than merely the utilisation of technological tools; it also encompasses the consideration of the emotional needs of remote employees. As Strielkowski et al. (2022) further emphasised, sustainable and resilient leadership

models are of particular necessity in the post-pandemic business world. The study posits that leadership must evolve in tandem with digital transformation, incorporating sustainability values, ethical considerations, and emotional intelligence. This is of particular pertinence to tourism organisations that are undertaking digital transformation processes whilst endeavouring to preserve service quality and staff morale.

4. Organizational Communication, Belonging, and Psychological Safety

In the context of virtual workplaces, effective communication, satisfaction with communication, and perceived organisational respect have been identified as fundamental elements for employee engagement and commitment. Bartel et al. (2012) posited that physical isolation is associated with diminished feelings of inclusion and organisational identification. The relationship between perceived respect and physical proximity is of particular importance in the tourism sector, where service quality is often dependent on the internal climate of emotional connection and collaboration. Akkirman and Harris (2005) investigated whether communication satisfaction levels differ between physical and virtual office workers. Contrary to prevailing expectations, the study revealed no significant differences, suggesting that effective communication systems and strong leadership can mitigate the impact of physical distance. This finding suggests that the efficacy of virtual work is not contingent on the nature of the work itself, but rather on the manner in which it is managed and supported by leadership. Grant et al. (2013) conducted a study that explored the psychological dimensions of remote work. The study identified factors such as trust, management style and technological fluency as critical for balancing work-life integration. Gibson and Gibbs' (2006) research also demonstrated that psychological safety in communication, as opposed to mere access to tools, emerged as the most reliable predictor of innovation and collaboration in distributed teams. Collectively, these findings underscore the significance of emotionally intelligent, inclusive, and responsive leadership in cultivating a sense of belonging in digitalized work environments.

Synthesis of Findings

The extant literature on the subject converges on a clear insight: namely, that digitalization brings both operational advantages and psychosocial vulnerabilities. Whilst digital tools offer expediency, scalability, and remote accessibility, they also disrupt traditional modes of communication, increase the risk of emotional detachment, and reshape organisational culture in complex ways. In sectors such as tourism, which are inherently social and interaction-heavy, these effects are even more pronounced. The role of leadership emerges as a critical mediating force in this transformation. The extant literature suggests that digital leadership, characterised by adaptability, empathy, trust-building, and communication fluency, is imperative for sustaining employee well-being and organisational effectiveness in virtual environments. Leaders who recognise the psychological costs of digital dependency and crowded loneliness are better equipped to

develop inclusive strategies that foster belonging, mitigate burnout, and support sustained engagement in digitalised workspaces.

Result, Discussion and Recommendations

In the tourism industry, concepts such as "Loneliness in a Crowd," "Digital Addiction," and "Leadership" have increased even more meaning due to the effects of digitalization. It can be viewed here that digitalization has mixed effects on workers. Firstly, issues such as digital addiction and loneliness in a crowd can affect the productivity, work-life balance, and mental health of the employees who are engaged in the tourism sector. Digitalization, especially in people-related industries like tourism, requires employees to be online at all times and use digital means to perform their jobs. Digitalized companies can also implement distant working habits, and this can lead to social exclusion, feelings of loneliness, and increased digital addiction among employees.

Loneliness among many has gained more evidence, especially post-pandemic and in the wake of remote work and digitalization processes. In a sector like tourism, with high human interaction, employees can be physically present in crowded places but feel isolated emotionally with the rise in online communication. It becomes difficult for employees to juggle their work and personal life under this state. Further, the need to be continuously online can also accelerate digital addiction, preventing employees from maintaining a normal social life while fulfilling their responsibilities.

Digital Addiction is now a concern since employees began performing their work using only digital devices and mediums of communication. In the case of the tourism industry, digitalization, particularly through social media, online reservation systems, and digital advertising, might compel workers to remain connected all the time. This keeps employees within reach even after working hours, experiencing the feeling of "being always reachable." Digital addiction may have negative impacts on personal health and reduce productivity. Furthermore, managing in a time of digitalization and achieving an equally healthy work-life balance for employees is now one of the biggest managerial challenges. The problem is best addressed by means of leadership. Strong leadership is required to reduce the feeling of isolation among employees, allow them to control digital addiction, and achieve a balance between work and life. Workers' confidence, proper use of virtual means, and leadership that keeps the well-being of workers at the forefront of its agenda can be helpful in addressing these issues. To be successful in virtual environments, leaders need to have the ability to deal with virtual teams efficiently. E-leadership is strictly required here. In highly developing and transforming sectors such as the tourism sector, leaders are required to catch up with digitalization, manage virtual teams, and empathize with employees' well-being. By helping employees cope with digital addiction and isolation, leaders not only enhance workplace productivity and employee satisfaction, but also contribute to the creation of a sustainable work environment.

Skogli & Weierød (2023) examined the association between home office work and web-based digital communication experience (WEDC), exploring variables like transformational leadership, work pace autonomy and decision control, burnout, social support, and working hours. The research found that home office use was positively associated with WEDC, and gender and mental distance influenced digital communication experiences. The study concluded that home office use would mitigate burnout, and gender impacted WEDC negatively, and autonomy and mental distance significantly impacted WEDC (Skogli & Weierød, 2023). Strielkowski et al. (2022) talked about the impact of COVID-19 on leadership abilities and organizational adaptation. The study emphasized business leadership and economic policy after the pandemic and digitalization. The research used the concept of designing new leadership styles that complement sustainability goals and emphasized the significance of leadership styles based on digitalization and sustainability in resolving pandemic issues (Strielkowski et al., 2022). Liao et al. (2024) carried out a study that explored the impact of telecommuting on work performance within the context of digital leadership. Their study showed that digital leadership greatly impacts telecommuting performance but that telecommuting had an indirect effect on job performance. The study reflected the critical nature of digital leadership in coordinating work-life relationships along with reducing negative remote work repercussions, such as loneliness and dependency on digital media (Liao et al., 2024).

Akkirman & Harris (2005), compared levels of communication satisfaction of virtual and actual office workers, highlighting the impact of virtual communication on job satisfaction. There was no difference between the two groups in terms of communication satisfaction, rejecting the null hypothesis that virtual workers are less satisfied due to limited social contacts. The results suggested that variations in the samples might have influenced these results (Akkirman & Harris, 2005). Contreras et al. (2020) discussed revolutionary changes in working styles due to the COVID-19 pandemic, and companies accelerating digital transformation processes. The authors emphasized the importance of successful e-leadership in adapting to new work environments. Their study argued that organizations with successful e-leadership might make teleworking an opportunity for greater productivity and sustainability, although traditional leadership might be difficult in virtual settings. Cortellazzo et al. (2019) explored the impact of digitalization on organizational processes and leadership. They explained how digitalization affects working environments and the role of leaders in creating digital culture. The study highlighted that the leaders must develop relationships with multiple stakeholders and work in complex contexts while addressing ethical concerns in virtual environments (Cortellazzo et al., 2019).

Grant et al. (2013) conducted a research on the influence of remote e-working on well-being, performance, and work-life balance. The research showed dominant themes including the management practices and the role of trust in the success of telework. It also highlighted that overworking and lack of recovery time affected well-being negatively, whereas management style and trust significantly affected the success of

remote workers (Grant et al., 2013). Gibson & Gibbs (2006) investigated the relationship between virtuality and innovation in organizations. They concluded that characteristics like geographic dispersion, electronic dependence, and national diversity did not always affect innovation, but each of them individually affected innovation. They had put forth that an environment of psychological safety communication has the capability to reverse the negative impact of such variables (Gibson & Gibbs, 2006). Bartel et al. (2012) studied physical isolation of virtual workers and how it correlated with perceived organizational respect. The result was that more physical isolation had a negative relationship with perceived respect, and in turn, had a negative correlation with less strong organizational identification. The research highlighted the lesser-explored physical distance and status perception role in virtual workers' organizational identification (Bartel et al., 2012).

In conclusion, the issues of loneliness among crowds, addiction to digital media, and leadership as a result of digitalization in tourism organizations constitute a major area for the future of tourism organizations. In order to address these issues, effective leadership is required to create good relationships among employees, utilize digital technologies in a healthy way, and have a work-life balance. It is crucial here that leaders foster a healthy and effective work culture during the virtual age for long-term organization success. Based on this inference, the following recommendations can be made to address the challenges of loneliness among individuals, virtual addiction, and tourism industry leadership induced by digitalization:

1. **Developing Strategies to Combat Digital Addiction:** Policies need to be drafted that would remind workers not to remain connected with digital tools after work hours. Strategies need to be designed that would draw boundaries between work life and personal life, thereby avoiding digital addiction. Digital detox programs can be organized at intervals to reduce digital addiction at work. The programs can make the employees let go of technology and develop a healthier work-life balance.

2. **Methods to Cope with Loneliness in Crowds:** In order to beat the loneliness introduced by digitalization, there must be face-to-face events and social meetings held occasionally. In such events, workers will have chances to create a more profound sense of rapport between themselves. In workplaces, social events can relax the employees from feelings of loneliness. Events such as art therapy, team building activities, and team games can create healthier rapport between the workers.

3. **Effective Digital Leadership Practices:** Leaders need to inspire employees to interact with each other through virtual tools but manage this interaction with a healthy balance. Second, leaders should also communicate well on virtual platforms to guide employees in how to overcome loneliness and digital addiction. Leaders need to develop their ability of managing virtual teams to become successful in guiding virtual spaces. Leaders should be trained on digital leadership, which will equip them with knowledge on how to assist employees in balancing their work and life.

4. Employee Well-being Support Practices: The employees' mental health has been all the more important due to the effects of digitalization. Therefore, psychological support and counseling services should be provided for the employees. Flexible work-ing times and blended work patterns can be implemented to help the employees maintain a work-life balance. The patterns can reduce digital addiction and the feeling of being lonely in a crowd.

5. Communication and Engagement-Enhancing Strategies: Platforms can be de-signed to enable employees to interact in a healthy way in the virtual world. Such platforms can maintain a balance between work and social interactions. To boost soli-darity among employees in the virtual world, team projects and teamwork should be encouraged. Increasing social relationships among employees can reduce feelings of loneliness.

As a summary, leaders and managers need to take an active part in addressing the leadership, digital addiction, and loneliness in the crowd challenges that come with digitalization. Good leadership can offer employees the capacity to operate in a healthy and productive environment in the digital space, thereby ensuring the sustainable success of organizations.

References

Akkirman, A., & Harris, D. (2005). Organizational communication satisfaction in the virtual workplace. *Journal of Management Development*, 24(5), 397–409.

Andreassen, C. S. (2015). Online social network site addiction: A comprehensive review. *Current Addiction Reports*, 2(2), 175–184.

Avolio, B. J., & Kahai, S. S. (2003). Adding the “E” to E-leadership: How it may impact your leadership. *Organizational Dynamics*, 31(4), 325–338.

Bartel, C. A., Wrzesniewski, A., & Wiesenfeld, B. M. (2012). Knowing where you stand: Physical isolation, perceived respect, and organizational identification among virtual employees. *Organization Science*, 23(3), 743–757.

Bell, B. S., & Kozlowski, S. W. (2002). A typology of virtual teams: Implications for effective leadership. *Group & Organization Management*, 27(1), 14–49.

Cascio, W. F., & Montealegre, R. (2016). How technology is changing work and organizations. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, 3(1), 349–375.

Contreras, F., Baykal, E., & Abid, G. (2020). E-leadership and teleworking in times of COVID-19 and beyond: What we know and where do we go. *Frontiers in Psychology*, 11, 590271. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.590271>

Cortellazzo, L., Bruni, E., & Zampieri, R. (2019). The role of leadership in a digitalized world: A review. *Frontiers in Psychology*, 10, 1938. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01938>

Çelik, G. G. (2021). Örgüt kültürünün örgütsel bağlılığa etkisi: Sağlık sektöründe bir araştırma. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 17(36), 2740–2766. <https://doi.org/10.26466/opus.886726>

Gibson, C. B., & Gibbs, J. L. (2006). Unpacking the concept of virtuality: The effects of geographic dispersion, electronic dependence, dynamic structure, and national diversity on team innovation. *Administrative Science Quarterly*, 51(3), 451–495.

Grant, C. A., Wallace, L. M., & Spurgeon, P. C. (2013). An exploration of the psychological factors affecting remote e-workers' job effectiveness, well-being and work-life balance. *Employee Relations*, 35(5), 527–546.

Liao, M., Li, S., & Liu, H. (2024). The impact mechanism of telework on job performance: A cross-level moderation model of digital leadership. *Scientific Reports*, 14(1), 12520.

Northouse, P. G. (2021). *Leadership: Theory and practice* (9th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.

Okoli, C., & Schabram, K. (2015). A guide to conducting a systematic literature review of information systems research. *Working Paper*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1954824>

Powell, A., Piccoli, G., & Ives, B. (2004). Virtual teams: A review of current literature and directions for future research. *ACM SIGMIS Database*, 35(1), 6–36.

Skogli, S., & Weierød, O. (2023). Home office and worker's experience with digital communication: Relationship with organisational, team, and individual variables (Master's thesis, University of Stavanger). <https://uis.brage.unit.no/uis-xmlui/handle/11250/3077311>

Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, 104, 333–339.

Strielkowski, W., Firsova, I., Azarova, S., & Shatskaya, I. (2022). Novel insights in the leadership in business and economics: A post-coronavirus update. *Economies*, 10(2), 48. <https://doi.org/10.3390/economies10020048>

Webster, J., & Watson, R. T. (2002). Analyzing the past to prepare for the future: Writing a literature review. *MIS Quarterly*, 26(2), xiii–xxiii.

Young, K. S. (1998). Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder. *CyberPsychology & Behavior*, 1(3), 237–244.

Çocukların Suça Sürüklenmesinde Sosyal Psikolojik Faktörler: Gözden Geçirme Çalışması

Ufuk SARIGÜL*

Derleme Makalesi

ÖZET

Sosyal psikolojik faktörler, çocukların gelişimini hem doğrudan hem de dolaylı etkileyerek davranışlarını ve etkileşimlerini şekillendirebilmektedir. Son yıllarda çocukların suça sürüklenme sürecinde sosyal psikolojik bağlamın etkisine yönelik daha kapsamlı yaklaşımlar benimseyen araştırmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Sosyal bilimciler, genellikle sosyo-ekonomik düzey, aile ilişkileri, madde kullanımı gibi tek bir faktörün olası etkilerine odaklanarak çocukların suça sürüklenmesine etki eden dinamikleri belirlemeye çalışmaktadırlar. Ancak, çevrenin yapısal ve sosyal özelliklerini bütüncül bir perspektifle ele almak ve buna göre müdahalelerde bulunmak, bu sorunlarla etkili bir şekilde mücadele etmek için gereklidir. Bu çalışmanın amacı, çocukların suça sürüklenmesinde etkili olan sosyal psikolojik faktörlere ilişkin sürecin gözden geçirilmesidir. Çocukların suça sürüklenmesi sürecinde yer alan sosyal psikolojik faktörlerin olumsuz etkileriyle başa çıkmada alan yazında yer alan araştırmaların aktarılması bu çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır. Genel olarak müdahale programlarının, spesifik olarak ise çocukların suça sürüklenmesinde müdahale programlarının olası etkilerinin aktarıldığı bu çalışmada, okul temelli müdahale programlarından da bahsedilmektedir. Suça sürüklenen çocuklara yönelik geliştirilecek müdahale programlarında, iatrojenik zararların önlenmesi ve katılımcıların etiketlenmesinin engellenmesinin önemi, bu çalışmanın vurgulamak istediği bir diğer konudur. Tüm bu özelliklerin ele alınmasının gelecekte gerçekleştirilecek çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu araştırma, çocuk ve ergenlerin olumlu sosyal, psikolojik ve gelişimsel süreçlerine katkı sağlamayı amaçlamakta olup bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilecek araştırmalar ve sosyal politikalara yönelik bilgi birikiminin genişletilmesini ve derinleştirilmesini hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Suça sürüklenen çocuk, müdahale programı, önleme.

*Doktora Öğrencisi, Ufuk Sarıgül
Dokuz Eylül Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-8981-8295
E-posta: ufuksarigul@hotmail.com

Başvuru Tarihi: 06.01.2025
Kabul Tarihi: 14.01.2025
Yayınlanma Tarihi: 20.06.2025

Atıf: Sarıgül, U. (2025). "Çocukların Suça Sürüklenmesinde Sosyal Psikolojik Faktörler: Gözden Geçirme Çalışması". *BUEFD*, 10(1), 285-296. <https://doi.org/10.70916/buefd.1614686>.

Social Psychological Factors In Juvenile Delinquency: A Review Study

Ufuk SARIGÜL*

Review Article

*PhD Student, Ufuk Sarigül
Dokuz Eylül University

ORCID: 0000-0001-8981-8295
E-mail: uufuksarigul@hotmail.com

Submitted Date: 06.01.2025
Accepted Date: 14.01.2025
Published Date: 20.06.2025

Citation: Sarigül, U. (2025). "Social Psychological Factors In Juvenile Delinquency: A Review Study". *BUEFD*, 10(1), 285-296.
<https://doi.org/10.70916/buefd.1614686>.

ABSTRACT

Social psychological factors can directly and indirectly influence children's development, shaping their behaviors and interactions. In recent years, it has become evident that there is a need for research adopting more comprehensive approaches to the impact of the social psychological context on the process of child delinquency. Social scientists often attempt to identify the dynamics influencing child delinquency by focusing on the potential effects of a single factor, such as socio-economic status, family relationships, or substance use. However, addressing the structural and social characteristics of the environment from a holistic perspective and implementing interventions accordingly is essential for effectively combating these issues. The aim of this study is to review the processes related to the social psychological factors influencing child delinquency. Another objective of this study is to convey research from the literature on coping with the negative effects of social psychological factors involved in the process of child delinquency. This study discusses the potential impacts of intervention programs in general and, specifically, intervention programs aimed at preventing child delinquency, while also addressing school-based intervention programs. The importance of preventing iatrogenic harms and avoiding the stigmatization of participants in intervention programs for child delinquency is another key point emphasized in this study. Addressing all these aspects is expected to contribute to future research. This study aims to support the positive social, psychological, and developmental processes of children and adolescents and seeks to expand and deepen the knowledge base for future research and social policies aimed at achieving this goal.

Keywords: Child delinquency, intervention program, prevention.

Giriş

Bu çalışmada, çocukların suça sürüklenmesinde etkili olan sosyal psikolojik faktörlerin etkisi hem bireysel hem de çevresel boyutlarıyla ele alınacak ve bu faktörlerin olası etkileri incelenecektir. Bu amaç doğrultusunda alan yazında suça sürüklenen çocuklarla ilgili gerçekleştirilen çalışmalar gözden geçirilecektir.

Ergenlik dönemi; bireylerin biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel değişimlerle karşılaştığı kritik bir gelişimsel dönemdir (Sawyer vd., 2018). Bu dönemde çocuklar, fiziksel ve cinsel gelişimlerinin yanı sıra kimlik oluşturma ve özerkleşme çabalarıyla çeşitli zorluklarla karşılaşabilirler. Bu karmaşık gelişim süreci, çevresel faktörlerle birleştiğinde ergenlik dönemindeki bireylerin davranışlarını şekillendiren belirleyici bir faktöre dönüşebilir.

Kritik bir gelişimsel dönem olan ergenlik döneminde, çocukların suça sürüklenme riski artabilmektedir (Bülbül ve Doğan, 2016). Biyolojik, psikolojik ve sosyal değişimlerin neden olduğu belirsizlik, çocukların yasalarca suç sayılan davranışları sergileme olasılığını artırabilir. Aile ilişkileri, okul, akran etkisi ve sosyal faktörler, çocukların suça sürüklenme süreçlerinde gözlemlenen süreçleri daha da karmaşık hale getirebilir.

Suç ve suçu açıklayan bireysel, çevresel ve sosyal etmenler hem araştırmacılar için hem de içinde yaşanılan toplumlar için önemli çıktıları olan çok katmanlı bir olgudur (Reid, 2011). Bu nedenle suç ve suç davranışı bütüncül bir bakış açısıyla tanımlanmalıdır (Bartol ve Bartol, 2021). Suç davranışı, mevcut toplumsal normlara ve kurallara aykırı olarak gerçekleştirilen davranışların tamamını tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır (Morgado, 2020).

Suç çalışmalarında sıklıkla ele alınan konulardan birini de suça sürüklenen çocuk konularına odaklanan çalışmalar oluşturmaktadır. Suça sürüklenen çocuk kavramı, on sekiz yaşın altında olan ve konusu hukuki sistem içerisinde ceza gerektiren eylemleri gerçekleştiren kişileri tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır (Karataş ve Mavili, 2019). Bu tanım, suça sürüklenen çocuk kavramını diğerlerine az ya da çok ciddi zarar veren davranışlar olarak kabul edilen antisosyal davranışlarla ilişkilendirmektedir.

5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu'nda da suça sürüklenen çocuk tanımlaması farklılaşmakta ve suça sürüklenen çocuk "kanunlara göre hakkında ceza soruşturması veya kovuşturması yürütülen çocuk" olarak ifade edilmektedir (Çocuk Koruma Kanunu, 2005). Adli süreç içerisinde, suça sürüklenen çocuk tanımının yaş unsuru, koruyucu ve destekleyici tedbirler, cezai ehliyet ve sorumluluklar, eğitim ve rehabilitasyon odaklı yaklaşım gibi faktörler bakımından diğer suç davranışı ve suçlu tanımlamalarından farklılaşması söz konusudur. Bu nedenle konu yalnızca hukuki bir alan olarak değil, aynı zamanda çok boyutlu çıktıları olan bir süreçte gerçekleşmektedir.

Suçta sürüklenen çocuk sayısındaki artış, yalnızca Türkiye'nin değil, dünya genelinde birçok ülkenin karşılaştığı önemli bir sosyal sorun hâline dönüşmüştür. Türkiye İstatistik

Kurumu (2023) verilerine göre 2021 yılında yaklaşık 133 bin çocuğun suça sürüklenmiş olduğu ve bu çocukların %36,6'sının yaralama, %27,2'sinin hırsızlık, %5,1'inin ise uyuşturucu madde kullanma, satma veya satın alma, %3,8'inin ise cinsel suçlar gibi çeşitli suçları işlediği anlaşılmaktadır. Adalet Bakanlığı istatistiklerine göre ise 2023 yılında suça sürüklenen çocuklarla ilgili yürütülen iş ve işlemler kapsamında toplam 262.927 soruşturma dosyasını açıldığı görülmektedir (Adli Sicil ve İstatistik Genel Müdürlüğü, 2023).

Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma 2030 Eylem Planı da bu soruna dikkat çekmekte, 'Gençlerin Suça Karşı Dayanıklılığını Güçlendirmek' başlıklı eylem planıyla (alınması gereken tedbirler konusunda) ülkelere tavsiyelerde bulunmaktadır (United Nations Office on Drugs and Crime, 2021). Kaldı ki suça sürüklenen çocuk sorunu, yalnızca çocuklarla ilgili sorun olarak görülmemelidir. Suça sürüklenen çocuk sorunu bireysel, sosyal, kültürel ve toplumsal boyutları düşünüldüğünde küresel bir tehdit unsuru haline dönüşmüştür.

Suçta Sürüklenen Çocuk Araştırmaları

Suçta sürüklenen çocuk olgusu, çok uzun yıllardır sosyoloji, psikoloji, hukuk, kriminoloji ve sosyal hizmetler gibi geniş bir alanda araştırmacılar tarafından çalışılmaktadır (Altınsoy ve Kara, 2022; Kayma ve Gökler, 2021; Lokmanoğlu vd., 2024; Yüksel, 2024). Bu nedenle çocukların suça sürüklenme sürecinde var olan sorunların bütüncül olarak tüm boyutlarını ortaya koymak ile var olan sorunlarla mücadele etmek ve sosyal fayda sağlamak önemli bir yer tutmaktadır.

Andrews ve Bonta (2010) tarafından oluşturulan suçun sosyal psikolojik modeline göre geçen on iki yıllık sürede küçük yaşlarda gözlemlenen antisosyal davranış, olumsuz ebeveyn ve aile yaşantıları, bireysel özellikler (saldırganlık, zayıf problem çözme becerileri, öfke vb.), okul ve mesleki başarısızlık, suçlu olan akranlarla artan etkileşim, antisosyal tutumların olumlu algılanması gibi etkenler suç davranışını ortaya çıkaran risk faktörlerindendir. Ayrıca Kennedy ve arkadaşları (2020) tarafından suç davranışında etkili olan risk faktörleri; (1) psikiyatrik tanılar ve kişilik özellikleri, (2) alkol ve madde kullanımı, (3) travmatik yaşam olayları, (4) akran etkisi, (5) bilişsel özellikler, (6) çevresel ve (7) biyolojik özellikler şeklinde kategorize edilmiştir.

Suçta sürüklenme bakımından kritik bir önemde olan ergenlik döneminde suç davranışı, çeşitli sosyo-kültürel değişkenlere bağlı olarak normatif etkiyle gerçekleşebilmektedir. Örneğin, çocukların yaşadıkları mahallelerde hırsızlık ya da şiddet olayları gibi davranışların yaygın görülüyor olması, bu tür davranışların sosyal bağlam içerisinde normal ve kabul edilebilir olduğu algısını kuvvetlendirebilir. Çoğu çocuk ve ergen, gelişimsel dönemlerine özgü davranışlarıyla saldırı, yaralama, hırsızlık, tehdit, hakaret, alkol ve narkotik ilaç kullanımı, zorunlu eğitimden veya okuldan ayrılma ve cinsel suçlar gibi konusu suç olan antisosyal davranışları gerçekleştirebilmektedirler (Rode vd., 2024). Erten ve Yazar (2024), çocukların suça sürüklenme sebeplerini ve çocuklar tarafından en sık işlenen suçları Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verilerine dayanarak incelemişlerdir. Betimsel araştırma yöntemi kullanılarak yapılan araştırmanın

sonuçlarına göre salgınlar, ekonomik koşullar ve sosyal psikolojik durumlar gibi faktörler özellikle 15-17 yaş grubunda olan çocukların suça sürüklenmesinde etkili olan temel faktörlerdendir.

Hem bireysel hem de toplumsal açıdan ciddi sonuçları olan ve her geçen yıl dinamikleri karmaşıkleşan çocukların suça sürüklenmesi sorunu ile mücadelede, sosyal psikolojik risk faktörlerinin belirlenmesinin önemi giderek artmaktadır. Alan yazın incelendiğinde ailede suç işlemiş ebeveynin varlığı (Öğüt vd., 2020), aile içi sorunlar, düşük sosyo-ekonomik düzey ve okulla ilgili sorunlar (Aazami vd., 2023), aileden algılanan sosyal destek (Güneş, 2019), benlik saygısı ve empati kurma düzeyi (Alpaslan, 2022), risk alma davranışı ve problem çözme becerisi (Öztürk, 2013), psikolojik semptomlar ve benlik uyum düzeyleri (Arıkan, 2021) ve akran etkisi (Yüce, 2019) gibi faktörler çocukların suça sürüklenmesinde etkili olduğu belirtilen değişkenlerdendir.

Bu faktörlerin yanı sıra günümüzde internet, sosyal medya ve diğer bilgi iletişim teknolojilerinin kullanımına odaklanan çalışmalarda da artış görülmektedir. İnternet ve sosyal medya, çocuk ve ergenlerin bilgiye ve akran gruplarıyla etkileşimlerini her zaman ve her yerden kolayca yapabilmesine imkân sağlamaktadır. Çocuk ve ergenlerin günlük hayatlarının önemli bir parçası haline gelen internet ve sosyal medya, çocuk ve ergenlerin suça sürüklenmelerini, mağdur olmalarını ya da konusu suç unsuru olan içeriklere maruz kalmalarını da beraberinde getirebilmektedir. Çevrimiçi platformlara kolay erişim, anonimlik, suç işleyen akranın varlığı ve suçlunun mağdurdan daha güçlü olduğuna dair algı, öz kontrolün azalması ile çevrim içi çocuk suçluluğunu etkileyen bir diğer faktördür (Marcum vd., 2014).

Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya’da yapılan çalışmalar çocukların suça sürüklenmesi ile internet ve sosyal medya gibi teknolojik gelişmeler arasında karşılıklı bir etkileşime işaret etmektedir (Mlay ve Mpeti, 2023). Söz konusu bu olumsuz etki, okul ve okul kaynaklı sorunların etkisinin artmasını da beraberinde getirebilmektedir. Çocuk ve ergenler arasındaki düşük akademik başarı, okul devamsızlığı ve okul terki, akranlara zarar verici davranışların artması ve zorbalık, sınıfa ve okula aidiyetin düşmesini etkileyen sorunlardan bazılarıdır (Bae, 2017).

Her ne kadar suça sürüklenen çocuk alanındaki araştırmaların büyük bir bölümünü Batı ülkelerinde gerçekleştirilen çalışmalar oluşturuyor olsa da Türkiye’de de çocuk ve ergenlerin suça sürüklenmesini önlemeye yönelik sosyal psikolojik araştırma ve müdahalelerin sayısında artış olduğu gözlemlenmektedir. Aslan’a (2021) göre ise Türkiye’de bu alanda gerçekleştirilen çalışmaların büyük bir bölümünü nicel araştırmalar oluşturmakta ve nitel araştırmalar yok denecek kadar az sayıdadır. Bu durum, özellikle sosyal psikolojik değişkenlerin olası etkilerinin belirlenerek suça sürüklenen çocuklarda gözlemlenen dinamiklerin belirlenmesine ve müdahale çalışmalarına olan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Çocukların Suça Sürüklenmesinde Müdahale Programları

Çocukların suça sürüklenmesinde etkili olan sosyal psikolojik faktörlerin olumsuz etkilerini azaltmada çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımlardan biri olan müdahale programları, çocukların suça sürüklenmelerinden önce ve suça sürükledikten sonra da gerçekleştirilebilen çalışmalardan oluşabilmektedir. Bu tür müdahale programlarının temel amacı risk odaklı çalışmalar ile çocuk ve ergenlerin suça sürüklenmelerinin önlenmesinin yanı sıra pozitif yaşam becerileri aracılığıyla çocuk ve ergenlerin olumlu günlük yaşam becerileri kazanmalarınıdır (Topçuoğlu, 2014).

Müdahale programları, bireysel ve toplumsal sorunlar ortaya çıkmadan önce uygulanabilir. Ancak alan yazınında gerçekleştirilen müdahale programlarına bakıldığında program içeriği ve gerçekleştirilme zamanı araştırmacılara göre farklılaşabilmektedir. Müdahale programları tüm grubun üyelerine gerçekleştirilebildiği gibi risk grubunda yer alanlara yönelik (seçici önleme), problem duruma yönelik (sorunun tekrar ortaya çıkmasını önleme), tüm topluluğa hitap edecek şekilde (evrensel önleme) çeşitli biçimlerde gerçekleştirilebilir (Çorapçı ve Doğan, 2023).

Müdahale programları, çocukların suça sürüklenmeleriyle mücadele etme sürecinde de önemli bir yer tutmaktadır. Loeber ve arkadaşlarının (2003) da belirttiği üzere, suça sürüklenme riski olan çocuk ve ergenlere, içinde bulundukları gelişim dönemlerinde karşılaşacakları sorunlarla başa çıkabilmelerine katkı sağlayacak beceriler kazandırmak suçun ortaya çıkmasını önleyebilmektedir. Müdahale programlarının temel amacı, çocuk ve ergenlerin çeşitli risk faktörleri dolayısıyla zarar görmelerini önlemek ve günlük yaşam becerilerini artırarak psikolojik sağlamlıklarını ve sosyal işlevsellik düzeylerini artırmaktır (Osher vd., 2003). Bireysel ve toplumsal düzeydeki etkilerinin azaltılması çabası, çocukların suça sürüklenmelerinin önlenmesi amacıyla gerçekleştirilecek işlevsel müdahale programlarına olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır.

Werner-Seidler ve arkadaşlarına (2021) göre risk faktörleri taşıyan gençlere yönelik problemin çözümü odaklı önleme programları diğer müdahale programlarına nazaran daha işlevsel ve yüksek etki büyüklüğüne sahip olabilmektedir. Alan yazın incelendiğinde bu tür müdahale çalışmaları, aile içi sorunlar, eğitim eksiklikleri, akran etkisi gibi risk faktörlerini hedefleyerek suça sürüklenmeyi önlemeyi amaçlayan programlar olabildiği gibi duygusal düzenleme, iletişim, problem çözme gibi sosyal beceri kazandırmayı hedefleyen müdahale programları da olabilmektedir. Kingston ve diğerlerinin (2016) çocuk ve ergenlerde antisosyal davranışların etkisini önlemeye yönelik davranışsal sorunlara yönelik gerçekleştirilen müdahale programlarının işlevselliğini inceledikleri çalışmalarına göre müdahale programları, çocuk ve ergenlerin işlevsellik düzeylerini artırmakta ve bu etki çok uzun yıllar etkilerini korumaktadır.

Müdahale programları, çok çeşitli hedefler doğrultusunda çeşitli bağlamlarda gerçekleştirilebilmektedir. Müdahale programlarının uygulandığı yerlerden biri olan okullar, çocuk ve ergenlere yönelik gerçekleştirilecek müdahalelerin düzenli ve sistematik bir şekilde gerçekleştirilebileceği bir bağlam sunabilmektedir. Çocuk ve ergenlerin günlerinin önemli bir bölümünü okulda geçiriyor olmaları okul temelli

müdahale programlarının önemini daha da artırmaktadır. Okul temelli müdahale programlarının işlevselliği üzerine yapılan araştırmalar, bu tür programların öğrencilerin sosyal, duygusal ve akademik gelişmelerini desteklemede etkili bir rol oynadığını göstermektedir. Baş'a (2019) göre okul temelli programlar, çocukların kendilerini rahatça ifade edebilmeleri, yaşam becerileri kazanmaları ve bu becerileri günlük hayatta da kullanabilmeleri bakımından son derece önemlidirler. Bu durumun temel nedeni okulların yalnızca çocukların akademik eğitim aldıkları bir yer olmamasından kaynaklanmaktadır. Okullar Beames ve arkadaşlarına (2020) göre öğrencilerin toplumsal yaşama dair pratikleri öğrendikleri, gelişimlerinde katkı sağlayacak becerileri öğrendikleri yerlerdir. Öyle ki sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı grupta yer alan çocukların toplumsallaşma süreçlerinin önemli ve bazen tek bir yer olduğu da unutulmamalıdır.

Kosterman ve arkadaşlarının (2019) gerçekleştirdiği boylamsal çalışma, okul temelli sosyal gelişime odaklanan müdahale programlarının özellikle eğitimin ilk yıllarında başlatılan çok bileşenli, sürdürülebilir ve kuramsal temele dayalı sosyal beceri programlarının, yetişkinlik döneminde sosyal işlevsellik, fiziksel sağlık ve psikolojik iyi oluş üzerinde 30'lu yaşlara kadar kalıcı etkiler yaratabileceğini göstermektedir. Ayrıca, bu tür müdahale programlarının düşük sosyoekonomik düzeye sahip bireyler ve erkekler üzerinde daha etkili olduğu görülmektedir. Baş'a (2019) göre işlevsel müdahale programlarının ortak özellikleri; bütün okul yaşamını içermesi, yeterli uzunluk ve kapsama sahip olması, sosyo-kültürel ve gelişimsel özelliklerine duyarlılık göstermesi, teori temelli olması ve öğretmen eğitimini içermesi gibi unsurları içermektedir.

Öte yandan okul temelli gerçekleştirilen programların her zaman işlevsel olmayacağı ve hatta bazen müdahale programından kaynaklı zararların hedef kitle üzerinde olumsuz etkiler oluşturabileceği unutulmamalıdır. Özellikle risk grubunda yer alanların etiketlenmesi, müdahale programları geliştirilirken üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur. Ayrıca yalnızca katılımcıların müdahale programına katılıyor olması bile önlenmek istenen risk faktörlerinin ortaya çıkmasını etkileyebilmektedir. Bu süreç literatürde 'iatrojenik zarar' olarak tanımlanmaktadır. Foulkes ve Stringaris (2023) okul temelli müdahale programlarında ortaya çıkan olumsuz durumların bir bölümünün iatrojenik zarardan kaynaklandığını belirtmektedir. Özellikle risk gruplarına yönelik müdahale programlarının yanlış planlanması ve uygulanması, beklenilenin aksine, çocuklarda olumsuz davranışların daha da artmasına yol açabilir.

Dishion ve diğerleri (1999) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, akran grubu müdahale programlarında ortaya çıkan iatrojenik zararın olası etkileri incelenmiştir. Bu çalışmada incelenen iki farklı deneysel kontrollü müdahale çalışmasından elde edilen bulgulara göre akran gruplarına yönelik gerçekleştirilen müdahalelerin ergenlerde, kontrol grubunda yer alanlara kıyasla problem davranışlarını ve yetişkinlikte olumsuz yaşam sonuçlarını artırdığı görülmektedir. Her iki çalışmada da yüksek risk grubu

içerisinde yer alan gençlerin, düşük risk grubundakilere göre iatrojenik zarardan daha olumsuz etkilendiği görülmektedir. Bu çalışmalar, özellikle yüksek risk grubundakilerin, akran grubu etkilerine karşı daha savunmasız olabileceğini ve bu tür işlevsel olmayan müdahale uygulamalarının problem davranışların pekişmesine neden olabileceğini göstermektedir.

Tüm bu bilgiler doğrultusunda, çocuk ve ergenlerin problemleriyle başa çıkmalarını sağlamak amacıyla gerçekleştirilen çalışmaların, suça sürüklenme süreci başlamadan önce bütüncül risk faktörlerini içerecek şekilde kazandırılması büyük önem taşımaktadır. Ancak, bu tür müdahale programları düzenlenirken uygulamaların hedef kitle üzerinde önlenmek istenen davranışların ortaya çıkmasına sebep olabileceği ihtimali ve uygulama grubunda olanların etiketlenilebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Sonuç

Bu çalışma, çocukların suça sürüklenmesi sürecinde etkili olan sosyal psikolojik faktörlere ilişkin kapsamlı bir gözden geçirme amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çocukların suça sürüklenme nedenleri, yalnızca bireysel faktörler bağlamında değil, çevresel ve toplumsal dinamiklerle ilişkilendirilerek bütüncül bir perspektifle ele alınmıştır. Bu noktada ilgili gözden geçirme çalışması sosyal psikoloji ve suç literatürünün kesişiminde konumlanmaktadır.

Araştırmada, çocukların suça sürüklenme sürecinde risk faktörlerinin dinamik yapısı incelenmiş ve zaman içerisinde değişebilecek bu faktörlerin olası etkilerine dikkat çekilmiştir. Çocukların suça sürüklenme süreci, çok boyutlu bir süreçtir ve bu sürecin olası etkilerini anlamak için yalnızca bireysel değişkenlere değil, sosyal, kültürel ve ekonomik etkenlerin bir arada toptan etkisine odaklanmak gerekmektedir. Bu çalışma ile çocukların suça sürüklenmesiyle ilgili mevcut çalışmaların politika yapıcılara ve bu alanda çalışmalar gerçekleştirecek uzmanlara, sorunun karmaşıklığı ve çok boyutluluğu hakkında farkındalık kazandırma amacı taşımaktadır. Bu kapsamda çocukların suça sürüklenmesiyle ilgili yapılacak çalışmalar, yalnızca bireysel faktörlere değil, aynı zamanda toplumsal yapıya ve çevresel faktörlere de odaklanmalıdır. Ayrıca bu çalışmada, internet ve sosyal medya kullanımının da etkisi ile çocukların riskli davranışlarına olan etkileri de ele alınmış ve çevrim içi süreçlerin bu bağlamdaki rolü vurgulanmıştır. İnternet ve sosyal medyanın, çocukların suça sürüklenmesinde kolaylaştırıcı bir ekosistem oluşturması bakımından gerçekleştirilecek araştırmalarda bu faktörlerin olası etkilerinin göz önünde bulundurulmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Çocukların suça sürüklenmesinde müdahale programlarının önemli bir yeri olduğu vurgulanmıştır. Okul temelli müdahale programlarının uygulamadaki pratikliği ve örnekleme ulaşabilmedeki kolaylıkları bakımından işlevsel olabileceği düşünülmektedir. Ancak, müdahale programlarının uzun vadeli etkileri üzerine yapılan araştırmalar göstermektedir ki müdahale programları her zaman hedef kitle üzerinde olumlu etkiler ortaya koymamaktadır. Bazı durumlarda müdahale programları, istenmeyen sonuçlara yol açabilmekte ve bu olumsuz etkiler uzun yıllarca devam edebilmektedir. Bu olgu, iatronik zarar olarak tanımlanmaktadır ve müdahale programı geliştirilirken ve

uygulanırken dikkate alınması gereken önemli bir faktördür. Bu tür zararların en aza indirilebilmesi için müdahale programlarının sürdürülebilir, kuramsal temele dayalı ve olası uzun vadeli etkilere odaklanarak tasarlanması büyük önem arz etmektedir. Ayrıca müdahale programlarının işlevselliği yalnızca kısa vadeli etkileriyle değil, uzun vadeli sonuçları da göz önünde bulundurularak değerlendirilmeli ve iyileştirilmelidir.

Sonuç olarak, çocukların suça sürüklenmesinin önlenmesi için daha kapsamlı ve uzun vadeli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Hazırlanan müdahale programlarının yalnızca çocukların suça sürüklenmesini önleme amacı taşımayıp aynı zamanda çocukların psikososyal gelişimlerini destekleyecek şekilde tasarlanmaları gerekmektedir. Gelecekte yapılacak çalışmalar, çeşitli müdahale programlarının karşılaştırmalı etkilerini derinlemesine incelemeli ve farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip çocuklar üzerinde yapılan müdahalelerin uzun vadeli sonuçları değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Aazami, A., Valek, R., Ponce, A. N. ve Zare, H. (2023). Risk and Protective Factors and Interventions for reducing Juvenile Delinquency: a Systematic review. *Social Sciences*, 12 (9), 474.

Adli Sicil ve İstatistik Genel Müdürlüğü (2023). *Adalet İstatistikleri*. 3 Ocak 2025 tarihinde adlisicil.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/22042024115644ADalet_ist-2023CALISMALARI59.pdf adresinden erişildi.

Alpaslan, E. (2022). *Suçta sürüklenen çocuklarda algılanan anne ve baba tutumlarının empati kurma becerileri ve benlik saygısı arasındaki ilişkiyi incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Mersin Çağ Üniversitesi, Mersin.

Altınsoy, E. ve Kara, A. (2022). Children driven to crime and a criminal analysis of child crimes. *Güvenlik Bilimleri Dergisi*, 11 (1), 75–108.

Andrews, D.A. ve Bonta, J. (2010). *The Psychology of Criminal Conduct* (5th ed.). Routledge.

Arıkan, M.F. (2021). *Suçta sürüklenen çocukların benlik uyum düzeylerinin ve psikolojik semptomlarının incelenmesi*. Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Aslan, Y. (2021). Suçta sürüklenen çocuklarla ilgili yapılan yayınların incelenmesi. *Anatolian Journal of Health Research*, 2 (3), 79-86.

Bae, S. M. (2017). The influence of strain factors, social control factors, self-control and computer use on adolescent cyber delinquency: Korean National Panel Study. *Children and Youth Services Review*, 78, 74–80.

Bartol, C. R. ve Bartol, A. M. (2021). *Criminal Behavior: A Psychological Approach* (12th ed.). Pearson Education.

- Baş, A. U. (2019). Okul-temelli önleme: Etkili okul-temelli önleme programlarının özellikleri. *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 2 (1), 73–94.
- Beames, J. R., Johnston, L., O'Dea, B., Torok, M., Christensen, H. ve Werner-Seidler, A. (2020). Addressing the mental health of school students: Perspectives of secondary school teachers and counselors. *International Journal of School and Educational Psychology*, 10 (1).
- Bülbül, S. ve Doğan, S. (2016). Suça sürüklenen çocukların durumu ve çözüm önerileri. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 59 (1), 31-36.
- Corapci, F., ve Doğan, A. (2023). Çocuk ve ergenler için önleyici müdahale programları [Prevention programs for children and youth]. Nobel Akademik. 3 Ocak 2025 tarihinde https://www.researchgate.net/publication/372409606_Cocuk_ve_ergenler_icin_onleyici_i_mudahale_programlari_Prevention_programs_for_children_and_youth adresinden erişildi.
- Çocuk Koruma Kanunu, *T.C. Resmî Gazete* (25876, 15 Temmuz 2005).
- Dishion, T. J., McCord, J. ve Poulin, F. (1999). When interventions harm: Peer groups and problem behavior. *American Psychologist*, 54 (9), 755–764.
- Erten, A. ve Yazar, Y. (2024). Children driven to crime and types of crimes frequently committed according to TUIK data. *International Journal of Düzce Educational Sciences*, 12 (2), 112-130.
- Foulkes, L. ve Stringaris, A. (2023). Do no harm: can school mental health interventions cause iatrogenic harm? *BJPsych Bulletin*, 47 (5), 267–269.
- Güneş, B. (2019). *Suça sürüklenen çocuklarda aileden algılanan sosyal desteğin incelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi. Konya.
- Karataş, Z., ve Mavili, A. (2019). Çocuk adalet sisteminde suça sürüklenen çocuklara yönelik uygulamalarda karşılaşılan sorunlar. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 19 (45), 1013-1043.
- Kayma, D., ve Gökler, R. (2021). Investigation of the correlation between crime and sociodemographic characteristics of juvenile delinquency. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 10 (1), 1–10.
- Kennedy, T. D., Detullio, D. ve Millen, D. H. (2020). *Juvenile Delinquency*. (p. 47). Springer.
- Kingston, B., Bacallao, M., Smokowski, P., Sullivan, T. ve Sutherland, K. (2016). Constructing “Packages” of Evidence-Based Programs to Prevent Youth Violence: Processes and illustrative examples from the CDC’s Youth Violence Prevention Centers. *The Journal of Primary Prevention*, 37 (2), 141–163.
- Kosterman, R., Hawkins, J. D., Hill, K. G., Bailey, J., Catalano, R. F. ve Abbott, R. D. (2019). Effects of social development intervention in childhood on adult life at ages 30 to 39. *Prevention Science*, 20 (7), 986–995.

Loeber, R., Farrington, D. P. ve Petechuk, D. (2003). *Child Delinquency: Early Intervention and Prevention*. Child Delinquency Bulletin Series.

Lokmanoğlu, E., Çakmakaya, B. Y., Altun, Z. ve Yıldırım, F. (2024). Sosyal medya bağlamında suça sürüklenen çocukların incelenmesi. *JSHSR*, 11 (112), 2149-2157.

Marcum, C. D., Higgins, G. E., Ricketts, M. L. ve Wolfe, S. E. (2014). Hacking in high school: cybercrime perpetration by juveniles. *Deviant Behavior*, 35 (7), 581–591.

Mlay, C. W. ve Mpeta, I. F. (2023). Factors associated with juvenile delinquency: A case of Arusha juvenile remand home in Arusha City-Tanzania East African. *Journal of Interdisciplinary Studies*, 6 (1), 147–161.

Morgado, A. (2020). O comportamento antissocial na adolescência: Continuidades e descontinuidades da transgressão à delinquência. *Revista de Psicologia da Criança e do Adolescente*, 10 (2), 87–103.

Osher, D., Quinn, M., Poirier, J. ve Rutherford, R. (2003). Deconstructing the pipeline: Using efficiency, effectiveness, and cost-benefit data to reduce minority youthincarceration. *New Directions for Youth Development*, 99, 91120.

Öğüt, O., Dursun, Y., Şişmanlar, Ş. G., Coşkun, A. ve Sarı, U. (2020). Suça sürüklenen çocukların sosyo-demografik özellikleri, algılanan aile işlevselliğinin ve anne baba tutumlarının suça sürüklenme üzerine etkisinin değerlendirilmesi. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 21 (5), 531-536.

Öztürk, N. (2013). *Suçta sürüklenen çocukların risk alma davranışlarının ve problem çözüme becerilerinin incelenmesi*. Yüksek lisans tezi. Haliç Üniversitesi, İstanbul.

Reid, J. A. (2011). Crime and Personality: Personality Theory and Criminality Examined. *Inquiries Journal*, 3 (1).

Rode, D., Kabzińska, J., Rode, M., Habzda-Siwiek, E. and Boduszek, D. (2024), "Forensic mental health assessments of juvenile misdemeanor cases involving demoralization (status offenses) and delinquency". *Journal of Criminal Psychology*, 14 (2), 180-195.

Sawyer, S. M., Azzopardi, P. S., Wickremarathne, D. ve Patton, G. C. (2018). The age of adolescence. *The Lancet Child and Adolescent Health*, 2 (3), 223–228.

Topçuoğlu, T. (2014). Çocuk suçluluğu ve gelişimsel (risk-odaklı) suç önleme. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (Özel Sayı 1), 217-226.

Türkiye İstatistik Kurumu (2023). *Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri-2022*. 5 Ocak 2025 tarihinde tuik.gov.tr adresinden erişildi.

United Nations Office on Drugs and Crime. (2021). *Strengthening the resilience of youth against crime*. United Nations. 3 Ocak 2025 tarihinde <https://www.unodc.org/unodc/en/justice-and-prison-reform/cpcj-crime-prevention-youth.html> adresinden erişildi.

Werner-Seidler, A., Spanos, S., Calfar, A. L., Perry, Y., Torok, M., O'Dea, B., Christensen, H. ve Newby, J. M. (2021). School-based depression and anxiety prevention programs: An updated systematic review and meta-analysis. *Clinical Psychology Review*, 89, 102079.

Yüce, O. (2019). *Suçta sürüklenen çocukların rehabilitesinde çocuk mahkemelerinin rolü: Sakarya örneği*. Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Yüksel, T. K. (2024). Suçta sürüklenen çocuklara yönelik değerlendirme. *Kırklareli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 69–110.

Türkçenin Eğitimine Emek Verenler (1839-1938)

Those Who Contributed to the Education of Turkish (1839-1938)

M. Selda KARAŞLAR*

Kitap incelemesi

Book review

*Dr. M. Selda KARAŞLAR, MEB

ORCID: 0009-0009-9881-3416

E-posta: cobanselda@yahoo.com

Başvuru Tarihi/Submitted:

06.01.2025

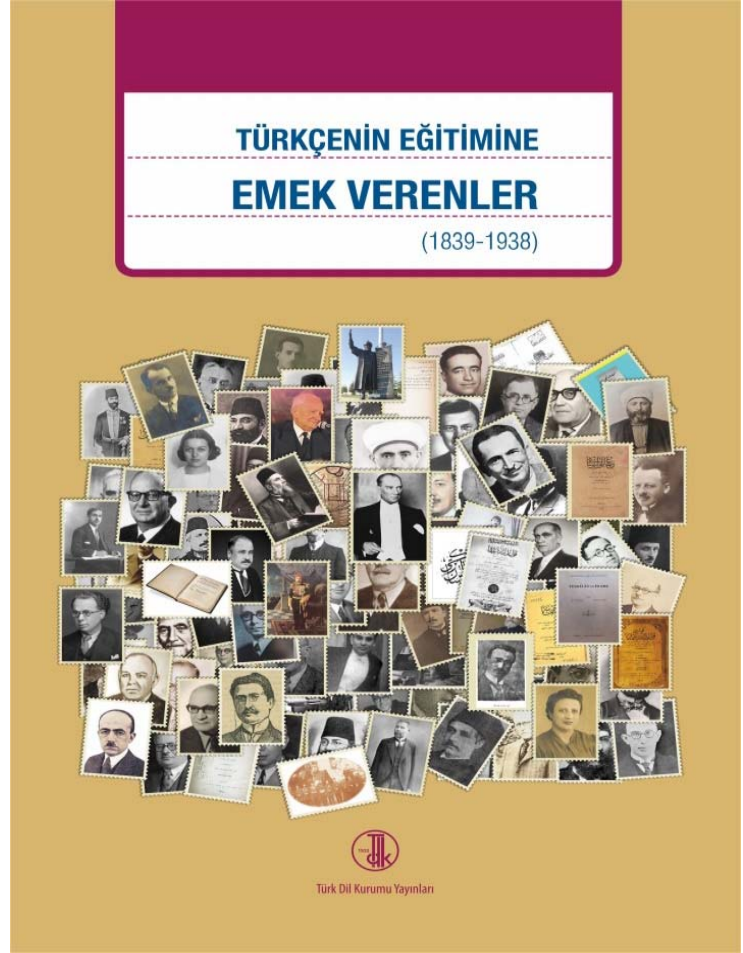
Kabul Tarihi/Accepted:

12.02.2025

Yayınlanma Tarihi/Published:

20.06.2025

Atıf/Citation: Karaşlar, M., S. (2025).
"Türkçenin Eğitimine Emek Verenler
(1839-1938)". *BUEFD*, 10(1), 297-
304.



Tanzimat Dönemi'nden İkinci Meşrutiyet Dönemi'ne uzanan süreçte başlatılan çalışmalar, Türk dilinin gelişmesine kaynaklık eder. Cumhuriyet'in ilk yıllarında da önemi gittikçe artan dil bilinci, bu alana önemli birçok eserle katkı sunan kişiler ve onların eserleri ile güçlenir. Bu bilinçle Türk dilinin hem kendi insanına hem de yabancılara yeni ve geçerli yöntemlerle nasıl öğretileceği konusunda çok değerli çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Türk dilinin kökeni konusunda yapılan çalışmalar da bu araştırmaları destekler. Dolayısı ile bugüne kaynaklık eden şahsiyetleri ve onların eserlerini iyi bilmek gerekir. Bu gereksinimden hareketle Prof. Dr. Celal Demir başkanlığında “Türkçenin Eğitime Emek Verenler (1839-1938)” adlı bir seçki kitap hazırlanmıştır. Bu çalışmanın amacı, Türk diline ve edebiyatına önemli bir katkı sağlayan bu kitabı tanıtmaktır.

Eserin şekil özelliği

Eser, 1848 sayfa hacmindedir. **Türk Dil Kurumu Yayınları:** 1576 yayın numarası ile 2024 yılında e-kitap olarak yayımlanmıştır. İlk sayfasında birçok tanınmış araştırmacı yazar ve siyasetçinin fotoğrafı yer almaktadır. Oldukça özenli hazırlanan bu fotoğraf daha baştan okurda kitaba karşı bir ilgi ve merak uyandırmaktadır. Kitabı hazırlayanlar başlığının altında şu araştırmacıların isimleri yer almaktadır: **Başkan:** Prof. Dr. Celal Demir. **Üyeler:** Prof. Dr. Abdullah Azmi Bilgin, Prof. Dr. Ahmet Güneş, Prof. Dr. Erdoğan Uygur, Prof. Dr. Fahri Temizyürek, Prof. Dr. Gülsün Leyla Uzun, Prof. Dr. İsmet Çetin, Prof. Dr. İsmet Emre, Prof. Dr. Kamil İşeri, Prof. Dr. Fatih Kirişçioglu, Prof. Dr. M. Mete Taşlıova, Prof. Dr. Musa Çiftci, Prof. Dr. Nesrin Sis, Prof. Dr. Yavuz Kartallıoglu. **Kol Uzmanları:** Dr. Reşide Gürses, Canan Kanoğlu, Elif Karakuş. **Yayına Hazırlayanlar:** Prof. Dr. Celal Demir, AYK Uzmanı Dr. Reşide Gürses. **Metin Denetimi:** YK Uzmanı Dr. Reşide Gürses. **İnceleyiciler:** Prof. Dr. Latif Beyreli, Prof. Dr. Zekeriya Batur. **Sayfa ve Kapak Tanıtımı:** TDK-Dilek Şerbetçi.

Kitapta, sembolik bir tarih olan 1839'dan Atatürk'ün vefatı olan 1938'e kadar geçen süre içinde Türk diline ve Türk edebiyatının öğretimine eserleriyle katkı sağlayan 116 şahsiyet yer almaktadır. Bu kişiler, kaynak tarama yöntemiyle tespit edilmiştir.

İçindekiler kısmında ise ilk önce Türk Dil Kurumu Başkanı Prof. Dr. Osman Mert'in “Sunuş” (s. 13) başlıklı yazısı, ardından da Prof. Dr. Celal Demir'in “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkçe ve Türkçenin Dil Bilgisi Öğretimi” başlıklı (s. 15-24) yazısı yer almaktadır. Sonra ise kitabın asıl bölümüne yer verilmiş olup burada 116 araştırmacının makalesi (s. 25-1849) bulunmaktadır. Makaleler aynı formatla kaleme alınmış olup önce şahsiyetlerin öz geçmişine, eserlerine yer verilmiş ve sonra da eserleri tanıtan değerlendirmeler yapılmıştır. Bu şahsiyetlerin eserleri yoğun olarak dil bilgisi konularındadır. Eserlerin türlere ve konulara göre ayrı alt başlıklar altında değerlendirilmesi, makalelerin okuyucularına büyük bir kolaylık sağlamıştır. Özellikle “Türkçenin Öğretimi ile İlgili Eserler” başlığı altında araştırmacıların kendi devirlerine

yönelik olarak dil bilgisi eğitimi ile ilgi çalışmaları; ‘Türk Dili ile İlgili Çalışmalar’ başlığı altında da Türk dili tarihi ve lehçelerine ait eserlere yer verilmiştir. Bu çalışmada kitabın içerisindeki yer alış sırasına göre birkaç yazar seçilerek onların her iki türe de dâhil edilebilecek eserlerinden örnekler verilmiştir. Çalışmanın hacminin elverdiği kadarıyla Eski Türk dili alanında çalışmış araştırmacılara ve onların eserlerine öncelik verilmiştir. Nitekim bu eserlerin, bugünkü dil bilgisi çalışmalarına kaynaklık etmesi bakımından ayrı bir önemi bulunmaktadır. Kitapta şu isimlerin Türk dili sahasında çalıştığı tespit edilmiştir: Karamanoğlu I. Mehmet Bey, Kâşgarlı Mahmud (1008?-1105?), Abdullah Âtîf (Tüzüner) (1869-1954), Agâh Sırrı (Levend) (1894-1978), Ahmet Hâdi Maksudi (1868-1941), Ali Ulvi (Elöve) (1881-1975), Besim (Atalay) (1882-1965), Hasan Tahsin (Banguoğlu) (1904-1988), Mehmed Sadık (D.-Ö.), Mehmet Şakir (Ülkütaşır), Necip Asım (Yazıksız), Şemsettin Sami (1850-1904), Tahir Kenan (1863-1927).

Eserin içeriği

Prof. Dr. Osman Mert “Sunuş” (s. 13) başlıklı yazısında, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e uzanan süreçte Türkçenin öğretimiyle ilgili sayısız çalışma yapıldığını, birçok doküman ve programlar üretildiğini; bu çalışmaları yapan şahsiyetlerden bazılarının edebî eserleriyle, bazılarının siyasi, bazılarının da sanatçı yönleriyle de tanındıkları için çeşitli vesilelerle araştırma ve incelemelere konu olduklarını belirtir. Hatta bazıları hakkında yüksek lisans ve doktora tezleri yapıldığını ancak bazıları öğretmen/eğitimci oldukları için ve sadece ders kitabı yazdıkları için kişilikleri, düşünceleri ve eserleriyle günümüze kadar kapalı kaldıklarını ifade eder. Mert’e göre, bu kitap alanında ilk çalışma veya ilk deneme olarak kabul edilebilir. Eser, araştırmacılara bu şahsiyetleri ve alanla ilgili temel eserlerin birçoğunu burada görme fırsatı sunar. Dolayısıyla Türkçenin geçmişte hangi program, hangi yöntem ve hangi materyallerle öğretildiğini araştıran eğitimci, yazar ve akademisyenler bu çalışmadan yararlanma fırsatı bulacaklarını söyler.

Celal Demir’in “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkçe ve Türkçe Dil Bilgisi Öğretimi” başlıklı (s. 15-24) makalesinde, Türkçe ve dil bilgisi öğretiminin şimdi olduğu gibi Osmanlı eğitim kurumlarında da sorunlu olduğunu belirtmiştir. Çalışmasının amacı, temel olarak 1900’lü yıllardan başlayarak yaklaşık olarak 2000’li yıllara değin Türkiye’deki dil bilgisi (gramer) öğretimi hakkında bilgi vermek olduğunu söyler. Bu doğrultuda tespit edebildiği birçok dil bilgisi kitabının listesini de vererek araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlamıştır. Onun belirttiğine göre, Osmanlı eğitim kurumlarında Türkçenin formel yollarla öğrenimine ancak Tanzimat Dönemi’nde başlanabilmektedir. 1940’lı yıllara kadar ‘dil bilgisi öğrenimi’, ‘imla öğrenimi’, ‘okuma eğitimi’, ‘yazma eğitimi’ ve ‘konuşma eğitimi’ gibi Türkçe derslerinin her biri, ayrı ayrı öğrenme alanları olarak değerlendirilmiş; ‘Türkçe eğitimi’ ile ‘Türkçe dil bilgisi öğretimi’ için farklı adlarla dersler açılmıştır. Ancak program layihalarında bu derslerin birbiriyle ilişkilendirilerek okutulması gerektiği ifade edilmiştir.

Kitabın ana bölümünde ise 116 araştırmacının makalesi (s. 25-1849) bulunmaktadır. Bunların bazılarının içeriğine kısaca değinmek gerekirse şöyle bir değerlendirme yapılabilir:

Cengiz Dönmez, “Mustafa Kemal Atatürk” (1881-1938) başlıklı (s. 25-53) makalesinde, Atatürk’ün öz geçmişini vermiş ve Türkçenin öğretimiyle ilgili çalışmalarını değerlendirmiştir.

Yahya Başkan, “Karamanoğlu I. Mehmet Bey” başlıklı (s. 56-65) makalesinde, Karamanoğlu Mehmet Bey’in Konya’yı ele geçirmesi ve ardından yaptığı icraatlara değinmiş, tarihî kaynaklardan hareketle onun Türkçeyi resmî lisan ilan (Mayıs 1277) etmesine yer vermiştir.

Musa Çiftci, “Kâşgarlı Mahmud” (1008?-1105?) başlıklı (s. 67-84) makalesinde, öncelikle ‘Öz geçmiş’ başlığı (s. 69) altında asıl adı Mahmut Bin Hüseyin Bin Muhammed’in yani Kâşgarlı’nın hayatı hakkında bilgi verir. İncelemeler açısından ‘Türkçenin Öğretimiyle İlgili Çalışmaları’ başlığı (s. 72) önem taşımaktadır. Bu başlık altında sırasıyla *Kitabu Cevahirü’n-Nahv* ve *Dîvânu Lugâti’t-Türk* adlı eserleri tanıtmıştır. *Dîvânu Lugâti’t-Türk* başlığı altında ise (s. 72-82) eserle ilgili kapsamlı bilgiler vermiştir.

Seyfullah Yıldırım, “Abdullah Âtîf (Tüzüner)” (1869-1954) başlıklı (s. 85-98) makalesinde, yazarın öz geçmişini vermiş, Türk dili ve edebiyatı alanındaki eserlerini tanıtmıştır.

Celile Eren Ökten, “Abdullah Cevdet” (1869-1932) başlıklı (s. 99-120) makalesinde, yazarın; öz geçmişi, toplum hayatı hakkındaki pozitivist düşünceleri, sanat anlayışı, şiirleri, eğitim-öğretim hakkındaki fikirleri üzerinde durmuş ve eserleri hakkında bilgi vermiştir.

İlhan Erdem, “Abdurrahman Fevzi (Efendi)” (1802-1864) başlıklı (s. 121-131) makalesinde, yazarın Türk gramer yazarlığı açısından önemli bir dil bilimci olduğunu vurgulamış, eserlerini tanıtmıştır.

Namık Kemal Şahbaz, “Adviye Öktem (Kayral)” (1909-1985) başlıklı (s. 133-140) makalesinde, Adviye Öktem’in ilk okuma ve yazma öğretimi üzerine çalışmalar yaptığını belirtmiştir.

M. Mete Taşlıova, “Agâh Sırrı (Levend)” (1894-1978) başlıklı (s. 141-168) makalesinde, yazarın eğitimci, yazar, edebiyat tarihçisi ve dilci olduğunu söyler.

Alev Şeyda Duman, “Ahmet Cevat (Emre)” (1876-1961) başlıklı (s. 169-185) makalesinde, Ahmet Cevat’ın Türkoloji alanındaki bilgi birikimiyle bir eğitimci olarak Türkçenin öğretimi alanında elde ettiği tecrübeleri birleştirerek dil eğitimi alanında pek çok eser kaleme aldığını ifade etmiştir.

Nevzat Özkan, “Ahmet Cevdet (Paşa)” (1823-1895) (s. 187-215); Aslınur Timurhan, “Ahmet Hâdi Maksudi” (1868-1941) (s. 217-226); Mehmet Ali Bahar, “Ahmet Hilmi (Güçlü)” (1899-1976) (s. 227-243); Kudret Savaş, “Ahmet Mithat (Efendi)” (1844-1912) (s. 245-267); Metin Demirci, “Ahmet Rasim (Arık)” (1865-1932) (s. 269-290); Enfel

Doğan, “Ahmet Reşad Ziya” (?-1926?) (s. 291-309); Mustafa Özşarı, “Ahmet Yusuf” (1900-?) (s. 311-336); Erol Ogur, “Ali Canip (Yöntem)” (1887-1967) (s. 317-336); M. Mete Taşlıova, “Ali Haydar (Taner)” (1883-1956) (s. 337-361); Ali Fuat Arıcı, “Ali Nazîmâ (Yiğit)” (1861-1935) (s. 363-372); Namık Kemal Şahbaz, “Ali Nusret” (1872-1913) (s. 373-388); Şükrü Halûk Akalın, “Ali Seydi (Armaner)” (1870-1933) (s. 389-399); Ezgi Dadaş, “Ali Ulvi (Elöve)” (1881-1975) (s. 401-411); Sabire Ceren Demir, “Ali Vasfi” (18..?-19..?) (s. 413-428); Sibel Çapan Tekin, “Anton Tıngır” (1812-1908) (s. 429-436); Yavuz Kartallıoğlu, “Artin (Hindoğlu)” (1870-?) (s. 437-444); Gürsoy Şahin, “Avram Galanti (Bodrumlu)” (1874-1961) (s. 445-462); Talat Aytan-Mustafa Yıldırım, “Baha (Dürder)” (1912-1983) (s. 463-483); Muhammed Eyyüp Sallabaş, “Bedros Zeki (Garabetyân)” (1871-1937) (s. 483-488); Ulviye Bayramova, “Bekir Sıtkı (Çobanzade)” (1893-1937) (s. 489-503). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Talip Yıldırım, “Besim (Atalay)” (1882-1965) başlıklı (s. 505-512) makalesinde Besim Atalay’ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Türk Dili Kuralları, Türkçemizde Men-Man, Türk Dilinde Ekler ve Kökler Üzerine, Dîvânü Lugâtî’t-Türk Tercümesi, Dîvânü Lugâtî’t-Türk İndeksi, Bir Doçentin Türkçe Okutuşu ve Münakaşalarımız, Divanu Lugati’t-Türk, Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-Lûgat-it Türkiye, Türkçede Kelime Yapma Yolları, Müyessiretü’l-Ulûm (Tıpkıbasım, Çeviri Yazı Ve Dizin), Eş-Şüzûrû’z-Zehebiye ve’l-Kitabü’l-Ahmediyye fî’l-Lûgat-it-Türkiye, Seng-Lah-Lûgat-i Nevaî (Mebaniü’l-Lûga), Arapça ile Türkçenin Karşılaştırılması, Türk Dilinde Ana Kelimeler veya Türkçede Türetme Sözlüğü, Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü.*

Mehmet Kurudayıoğlu-Büşra Kiraz Ayverdi, “Beşir (Göğüş)” (1915-1999) (s. 515-526); İsmet Emre, “Celal Nuri (İleri)” (1882-1938) (s. 527-546); Tufan Bitir, “Cemil (Sena)” (1894-1981) (s. 547-554); Mustafa Ergün, “Emrullah (Efendi)” (1858-1914) (s. 555-576); Deniz Melanlıoğlu, “Faik Reşad” (1851-1904) (s. 577-591); Ahmet Akkaya-Yahya Kemal Beyitoğlu, “Ferâizcizâde Mehmet Şakir (Efendi)” (1852-1911) (s. 591-607); Erol Duran-Ebru Öztürk, “M. Fevzi (Selen)” (1901?-?) (s. 609-618); Ebru Öztürk, “Gaspıralı İsmail” (1851-1914) (s. 619-631); Kürşat Kaya, “Halil Vedat (Fıratlı)” (1902-1969) (s. 633-643); Fatih Kirişcioğlu, “Halit Fahri (Ozansoy)” (1891-1971) (s. 645-660); Mehmet Ali Bahar, “Halit Ziya (Bey)” (D.?-Ö.?) (s. 661-667); Erol Duran-Nazmiye Topbaşoğlu, “Hasan Âli (Yücel)” (1897-1961) (s. 669-678); Salim Pilav, “Hasan Şefik” (1857-??) (s. 679-687); Ahmet Benzer, “Hasan Tahsin” (D.?-Ö.?) (s. 689-703). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Hatice Şahin, “Hasan Tahsin (Banguoğlu)” (1904-1988) başlıklı (s. 705-717) makalesinde, yazarın Türkçenin öğretimi ve Eski Türk dili alanında önemli çalışmalar yaptığını belirtmiştir.

Mustafa Güçlü, "Hasip Ahmet (Aytuna)" (1895-1980) (s. 719-737); Tuncay Böler, "Hocazade Ahmet Cevdet (Öğretmenoğlu)" (1866-1943) (s. 739-750); Dilek Ergönenç, "Hüseyin Cahit (Yalçın)" (1875-1957) (s. 751-764); Esim Mergen Türk, "Hüseyin Namık (Orkun)" (1902-1956) (s. 765-778); Ayşe İlker, "Hüseyin Nazmi" (D.-Ö.?) (s. 779-797); Ahmet Akkaya-Yahya Kemal Beyitoğlu, "Hüseyin Ragıp (Baydur)" (1890-1955) (s. 797-812); Ayşe Derya Eskimen, "Hüviyet Bekir (Örs)" (1901-?) (s. 813-828); Kamil İşeri, "İbnü'l-Âkîf Abdülfeyyaz" (D.-Ö.?) (s. 829-847); Zeki Gürel, "İbrahim Alâettin (Gövsâ)" (1889-1949) (s. 849-874); Celal Demir, "İbrahim Necmi (Dilmen)" (1887-1945) (s. 875-893); Abdullah Uçman, "İbrahim Şinasi" (1826-1871) (s. 895-906); Alpaslan Okur-Safa Eroğlu, "İshak Refet (Işıtman)" (1891-1946) (s. 907-923); Abdullah Uçman, "İsmail Hikmet (Ertaylan)" (1889-1967) (s. 925-936); Tufan Bitir, "İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu)" (1886-1978) (s. 937-947); Kürşat Kaya, "İstepan Karayan" (1849?-1933) (s. 949-961); Fahri Temizyürek, "Kâzım Nami (Duru)" (1877-1967) (s. 963-973); Kürşat Kaya, "Kâzım Sevinç (Altınçağ)" (?-1951) (s. 975-989); Mustafa Türkyılmaz, "Mahmut Ziya (Dalat)" (1901-1974) (s. 991-1003); Ferhat Tamkoç, "Manastırlı Mehmet Rıfat" (1851-1907) (s. 1005-1027); Kürşat Kaya, "M. Baha (Arıkan)" (D.-Ö.?) (s. 1029-1045); Dilek Kara Yağcı, "Mehmet Abdülkadir" (D.-Ö.?) (s. 1047-1066); Hülya Aşkın Balcı, "Mehmet Asım (Us)" (1884-1967) (s. 1067-1087); Reşide Gürses, "Mehmet Emin (Erişirgil)" (1891-1965) (s. 1089-1112); Gıyasettin Aytaş, "Mehmet Fuat (Bey)" (1850-1925) (s. 1113-1128); İsmet Çetin, "Mehmed Fuad (Köprülü)" (1890-1966) (s. 1129-1152); Ali Duymaz, "Mehmet Gazali (Saltık)" (1890-1965) (s. 1153-1165); Mehmet Ali Bahar, "Mehmet İhsan (Efendi)" (D.-Ö.?) (s. 1167-1181); Bahri Ata-Murad Ali Cehri, "Mehmet İhsan (Sungu)" (1883-1946) (s. 1183-1197); Hatice Altun Alkan, "Mehmet Orhan (Dikmen)" (1915-2007) (s. 1199-1208); Tuncay Böler, "Mehmet Raşit" (1856-1908?) (s. 1209-1224); Erol Duran-Şeyma Özdiş, "Mehmet Rauf (İnan)" (1905-1996) (s. 1225-1241). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Recep Toparlı-Ali Ilgın, "Mehmed Sadık" (D.-Ö.?) başlıklı (s. 1243-1248) makalelerinde, Mehmed Sadık'ın *Üss-i Lisân-ı Türkî* adlı çalışmasının, diğer gramer çalışmalarından farklı olarak, Çağatay Türkçesinin dil özelliklerini Osmanlı Türkçesi ile karşılaştırmalı olarak ele aldığını ifade ederler.

Bora Bayram, "Mehmet Şakir (Ülkütaşır)" (1894-1981) başlıklı (s. 1249-1271) makalesinde, Mehmet Şakir'in edebiyat araştırmacısı ve dil bilimci olduğunu ve *Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, Hayatı-Şahsiyeti-Divan-ı Lügat'ı, Atatürk ve Harf Devrimi* vb. eserlerinin olduğunu belirtir.

Aslı Koçak, "Mesud Remzi" (D.-Ö.1914?) (s. 1273-1278); Yalçın Balkan, "Mihran Apikyan" (1855-1938) (s. 1279-1287); Abdullah Azmi Bilgin, "Mithat Sadullah (Sander)" (1890-1961) (s. 1289-1296); Bilal Çakıcı, "Muallim Naci" (1849-1893) (s. 1297-1306); Mustafa Özşarı, "Mustafa Rahmi (Balaban)" (1888-1954) (s. 1307-1319); Nesime Ertan Özen, "Mustafa Satı (Bey)" (1880-1968) (s. 1321-1335); Galip Yüksel, "Mustafa Şekip (Tunç)" (1886-1958) (s. 1337-1356); Erol Duran-Tufan Bitir, "Muvaffak (Uyanık)" (1905-

1975) (s. 1357-1363). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Abdurrahman Özkan, “Necip Asım (Yazıksız)” (1861-1935) başlıklı (s. 1365-1382) makalesinde, Necip Asım’ın Türkçenin öğretimi ve Türk dili üzerine bir hayli çalışması olduğunu belirtmiş, çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Kemalettin Deniz, “Necmettin Halil (Onan)” (1902-1968) (s. 1383-1399); Esra Aydın Öztürk, “Nihat Adıl (Erkman)” (1901-1980) (s. 1401-1410); Kadir Kaplan, “Orhan Rıza (Aktunç)” (D.?-Ö.?) (s. 1411-1426); Abdullah Azmi Bilgin, “Ömer Asım (Aksoy)” (1898-1993) (s. 1427-1434); Mahir Kalfa, “Ömer Seyfettin” (1884-1920) (s. 1435-1449); Faysal Okan Atasoy, “Ömer Sıdkı” (1962-1941) (s. 1451-1465); Erhan Akdağ, “Peyami Safa” (1899-1961) (s. 1467-1476); Ayhan Vergili, “Ragıp Hulusi (Özdem)” (1893-1943) (s. 1477-1502); Bedri Sarıca, “Râşit Aşkî (Binbaşı)” (D.?-ö1335) (s. 1503-1519); Yusuf Ergünöz, “Refik Ahmet (Sevengil)” (1903-1970) (s. 1521-1539); Bekir Gökçe, “Reşat Nuri (Güntekin)” (1889-1956) (s. 1541-1562); Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik (Bölükbaşı)” (1869-1949) (s. 1563-1576); Kudret Savaş, “Ruşen Eşref (Ünaydın)” (1892-1959) (s. 1577-1598); İlknur Doğan Kamalı, “Sabri Cemil (Yalkut)” (1882-1957) (s. 1599-1612); Mustafa Öner, “Sadri Maksudi (Arsal)” (1880-1957) (1613-1630); Reşide Gürses, “Saim Ali (Dilemre)” (1880-1954) (s. 1631-1649); Bünyamin Toksoy, “Salih İhsan” (1850?-?) (s. 1651-1661); Fahri Temizyürek, “Selim Sâbit (Efendi)” (1829-1911) (s. 1663-1674); Recep Toparlı-Dilek Yücel Kubat, “Süleyman Hüsnü (Paşa)” (1838-1892) (s. 1675-1685); Arife Ece Evirgen, “Süleyman Şevket (Tanlı)” (1885-1972) (s. 1687-1700). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Celal Demir, “Şemsettin Sami” (1850-1904) başlıklı (s. 1701-1716) makalesinde, Şemseddin Sami’nin Türk dili ve edebiyatı araştırmalarına yoğunlaştığını vurgular. Türk dili ile ilgili *Orhan Abideleri*, *Kutadgu Bilig*, *Et-Tuhfetü’z-zekiyye* (Basılmamıştır.), *Lehce-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır* (Basılmamıştır.), *Kıraat-ı Türkiyye* (Basılmamıştır.), *Nev Usul Nahv-i Türkî* (Basılmamıştır.), Türkçenin öğretimiyle ilgili *Kâmûs-ı Türkî*, (1317/1901), *Nev-Usûl Sarf-ı Türkî* (1308/1892), *Küçük Elifba* (1300/1884), *Yeni Usûl Elifba-yı Türkî* (1308/1892), *Usûl-i Tenkîd ve Tertîb* (1303/1886) adlı çalışmaları hakkında bilgiler verir.

Mustafa Özsarı, “Şeyh Vasfî” (1851-1910) başlıklı (s. 1717-1733) makalesinde, yazarın sadece bir şair olmadığını aynı zamanda muallim olduğunu verdiği derslerle ilgili notları düzenleyip kitap olarak yayımladığını belirtmiş ve eserlerini kısaca tanıtmıştır.

Leyla Karahan, “Tahir Kenan” (1863-1927) başlıklı (s. 1735-1746) makalesinde, Tahir Kenan’ın *Kavâid-i Lisân-ı Türkî* adlı eserinin 4 defterden meydana geldiğini belirtir. Karahan’ın belirttiğine göre eser, döneminin diğer kavait kitaplarından farklı olarak çoğu, edebî eserlerden seçilmiş 550 civarında örnek barındırır.

Melek Dosay Gökdoğan, “Tüccarzâde İbrahim Hilmi” (1879-1963) (s. 1747-1762); Dinçer Atay, “Vasfı Mahir (Kocatürk)” (1907-1961) (s. 1763-1780); Seher Erdoğan Çeltik, “Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)” (1889-1974) (s. 1781-1791); Selcen Çifci, “Yanyalı Ali Rıza” (1859-1916) (s. 1793-1806); Umut Başar, “Yüzbaşı İhsan (Çoşkundeniz)” (1882-1945) (s. 1807-1823); İsmet Çetin, “Ziya Gökalp” (1876-1924) (s. 1825-1848). Bu çalışmalarda da yazarların öz geçmişleri verilip Türkçeye yaptıkları katkılar üzerinde durulmuştur.

Kaynakça

(2024), *Türkçenin Eğitime Emek Verenler (1839-1938)*, Ankara: Türk Dil Kurumu.