



**T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ**

**&**



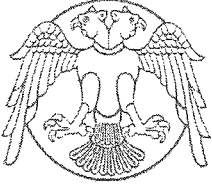
**MEVLÂNA ARAŞTIRMA VE  
UYGULAMA MERKEZİ**

**2007 UNESCO MEVLÂNA YILINDA**

**ULUSLARARASI VII. DİL, YAZIN,  
DEYİŞBİLİM SEMPOZYUMU**

**02-05 MAYIS 2007**

**BİLDİRİ KİTABI  
I**



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ**

&

**MEVLÂNA ARAŞTIRMA  
ve  
UYGULAMA MERKEZİ  
İŞBİRLİĞİYLE**



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
MEVLÂNA ARAŞTIRMA VE UYGULAMA MERKEZİ**

**2007 UNESCO MEVLÂNA YILINDA**

**ULUSLARARASI  
VII. DİL, YAZIN, DEYİŞBİLİM  
SEMPOZYUMU  
(02 - 05 MAYIS 2007)**

**BİLDİRİ KİTABI  
I. CİLT**

**Yayına Hazırlayanlar  
Durmuş BULGUR - Hatice BÜYÜKKALAYCI**

**ARALIK - 2007  
KONYA**



2007 UNESCO MEVLÂNA YILINDA

ULUSLARARASI  
VII. DİL, YAZIN, DEYİŞBİLİM  
SEMPOZYUMU  
(02 - 05 MAYIS 2007)

BİLDİRİ KİTABI  
I. CİLT

978-975-448-180-8 (TK.)  
ISBN: 978-975-448-181-5 (I.C)

Bu kitap T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Konya Büyükşehir Belediyesi, Selçuklu Belediyesi (Konya), Konya Ticaret Borsası ve Beysu A.Ş.'nin katkıları ve Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi ile S.Ü. Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi işbirliği ile 02-05 Mayıs 2007 tarihinde düzenlenen 2007 UNESCO MEVLANA YILINDA ULUSLAR ARASI VII. DİL, YAZIN, DEYİŞ BİLİM SEMPOZYUMU'nda sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Kitabın bütün yayın hakları Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığına aittir. Kitaptaki yazılardan yazarları sorumludur.

**Adres:**

Selçuk Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Ardıçlı Mh. Yeni İstanbul Cd.  
No: 343, PK: 42003  
KONYA

**Tel:** 0090 332 2410107 - 2231505

**E-mail:** [dilyazindevis@selcuk.edu.tr](mailto:dilyazindevis@selcuk.edu.tr)

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ BASIM EVİ

**ONUR KURULU**  
Prof.Dr. Süleyman OKUDAN  
**Selçuk Üniversitesi Rektörü**

Prof.Dr. Kürşat TURGUT  
**Selçuk Üniversitesi Rektör Yardımcısı**

Prof.Dr. Ahmet A. TIRPAN  
**Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı**

**DÜZENLEME KURULU**  
**BAŞKAN**  
Doç.Dr. Abdullah ÖZTÜRK  
Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı

**BAŞKAN YARDIMCISI**  
Yrd.Doç.Dr. Nuri ŞİMŞEKLER  
Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürü

**SEMPOZYUM SEKRETERLİĞİ**  
Yrd.Doç.Dr. Hüseyin KANDEMİR  
Yrd.Doç.Dr. Sinan GÖNEN  
Arş.Gör. Bahadır Cahit TOSUN

**ÜYELER**  
Öğr.Gör. Ayşen ÖZÇİMEN  
Dr. Durmuş BULGUR  
Arş.Gör. Yağmur KÜÇÜKBEZİRCİ  
Arş.Gör. Hatice BÜYÜKKALAYCI  
Arş.Gör. Fatih ERBAY  
Arş.Gör. Mehmet YASTI  
Arş.Gör. Süleyman UZKUÇ  
Arş.Gör. Aslı KUTLUK  
Arş.Gör. Emel KAYA  
Arş.Gör. Faris DEMİR  
Madame Martine CHERY

## BİLİM KURULU

- Prof.Dr. Abdülvahid ÇAKIR / Gazi Üniversitesi  
Prof.Dr. Adnan KARASMAILOĞLU / Kırıkkale Üniversitesi  
Prof.Dr. Ahmet SEVGİ / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Ali Osman ÖZTÜRK / On Sekiz Mart Üniversitesi  
Prof.Dr. Altan AYKUT / Ankara Üniversitesi  
Prof.Dr. Assia DJEBAR / Fransız Akademi Üyesi  
Prof.Dr. Cemal YILDIZ / Marmara Üniversitesi  
Prof.Dr. Cengiz ERTEM / Hacettepe Üniversitesi  
Prof.Dr. Doğan GÜNAY / Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof.Dr. Emine YENİTERZİ / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Gabriel Mandel KHAN / Milano Üniversitesi  
Prof.Dr. Gönül AYAN / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Gül Durmuşoğlu KÖSE / Anadolu Üniversitesi  
Prof.Dr. Gürsel AYTAÇ / Ankara Üniversitesi  
Prof.Dr. Hüseyin AYAN / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Hüseyin GÜMÜŞ / Marmara Üniversitesi  
Prof.Dr. İsmail YAKIT / Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof.Dr. Johann STRAUSS / Strazburg Üniversitesi  
Prof.Dr. Johann TISCHLER / Technische Universität / Dresden  
Prof.Dr. Judith SPENCER / Alberta Üniversitesi / Kanada  
Prof.Dr. A. Kazım ÜRÜN / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Kenan GÜRSOY / Galatasaray Üniversitesi  
Prof.Dr. Kubilay AKTULUM/Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof.Dr. Mahmut Erol KILIÇ / Marmara Üniversitesi  
Prof.Dr. Mehmet DEMİREZEN / Hacettepe Üniversitesi  
Prof.Dr. Michel BALIVET / Marsilya Üniversitesi / Fransa  
Prof.Dr. Michel BAREAU / Kanada / CIRMSB-Portekiz  
Prof.Dr. Muharrem ŞEN / Adnan Menderes Üniversitesi  
Prof.Dr. Murat DEMİRKAN / Marmara Üniversitesi  
Prof.Dr. Mustafa ÖZCAN / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Nasuhi Ünal KARAASLAN / On Sekiz Mart Üniversitesi  
Prof.Dr. Nedim KULA / Ankara Üniversitesi  
Prof.Dr. Paul DUMONT / Strazburg Üniversitesi  
Prof.Dr. Sevim SÖNMEZ / Ufuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Sophie BASCH / Poitiers Üniversitesi  
Prof.Dr. Tahsin AKTAŞ / Gazi Üniversitesi  
Prof.Dr. Talât S. HALMAN / Bilkent Üniversitesi  
Prof.Dr. Tanju İNAL / Bilkent Üniversitesi  
Prof.Dr. Tuğrul İNAL / Hacettepe Üniversitesi  
Prof.Dr. Tuna ERTEM / Ankara Üniversitesi  
Prof.Dr. Yakup KARASOY / Selçuk Üniversitesi  
Prof.Dr. Zeynep GÜNAL / Gazi Üniversitesi  
Doç.Dr. Abdullah ÖZTÜRK / Selçuk Üniversitesi  
Doç.Dr. Mehmet ÇELİK / Hacettepe Üniversitesi  
Doç.Dr. Nalan BÜYÜKKANTARCI OĞLU / Hacettepe Üniversitesi  
Doç.Dr. Yılmaz KOÇ / Selçuk Üniversitesi  
Yrd.Doç.Dr. Gülbün ONUR / Selçuk Üniversitesi  
Yrd.Doc.Dr. Levent DOĞAN/Trakya Üniversitesi  
Yrd.Doç.Dr. Naile HACIZADE / Selçuk Üniversitesi  
Yrd.Doç.Dr. Nazan TUTAŞ / Ankara Üniversitesi  
Yrd.Doç.Dr. Nazlı GÜNDÜZ / Selçuk Üniversitesi  
Yrd.Doç.Dr. Nuri ŞİMŞEKLER / Selçuk Üniversitesi  
Fernande GONTHIER / Fransız Yazar

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### SUNUŞ / PRESENTATION

#### AÇILIŞ KONUŞMALARI

- PROF.DR. ASSIA DJEBAR (FRANSIZ AKADEMİ ÜYESİ)  
PROF.DR. HALİL CİN (UFUK ÜNİVERSİTESİ)  
PROF.DR. TALAT S. HALMAN (BİLKENT ÜNİVERSİTESİ)  
PROF.DR. CENGİZ ERTEM (HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ)  
PROF.DR. PAUL DUMONT (STRAZBURG ÜNİVERSİTESİ)

### BİLDİRİLER / PROCEEDINGS

#### MEVLANA BİLDİRİLERİ

<b>Abdullah ÖZTÜRK</b> Une Approche Psychanalytique Chez Mevlana-----	1
<b>Abdurrahman GÜZEL</b> Mevlâna ve Kaygusuz Abdal'da Ortak Tasavvufi Unsurlar ile Hoşgörü-----	9
<b>Ayla KAŞOĞLU</b> Mevlana ve Dostoyevski'de İnsan -----	29
<b>A. Hümeyra ASLANTÜRK</b> Mevlânâ'nın Sevgi Özlü İbadet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi-----	37
<b>Ayşe Sıdıka OKTAY</b> Mevlana Düşüncesinde Din Dili Ve Dini Sembolizm -----	45
<b>Ayşe Tokaç KAN - Sema DURMAZ</b> Promoting Cross-Cultural Understanding in a Foreign Language Class by Using Mevlana's Stories-----	55
<b>Leonardo Alaeddin CLERICI</b> Par Le Refuge Vert Sombre, La Négation -----	61
<b>Emek ÜŞENMEZ</b> Menâkıb-ı Mevlâna'da Geçen Yüz, Göz, Gönül Kelimeleri Kullanımları Üzerine Notlar-----	65
<b>Emine YENİTERZİ</b> Mesnevi'de Söze Dair Benzetme Unsurları -----	73
<b>Gönül AYAN</b> Mevlana ve Hüsamettin Çelebi -----	83
<b>Harun ŞİMŞEK</b> Comparison of Prospective English Teachers' Understanding of the Mathnawi in English and Turkish -----	89
<b>Hurişül EKEN</b> Mevlâna'nın Toplum Düşüncesi Işığında Günümüz Toplumuna Bakış -----	97
<b>Melek ÇAKAR</b> Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Mevlevilik -----	105
<b>Metanet Azizgızı ALIYEVA</b> The Similarities between Visions of Mawlana and in the Modern World -----	113
<b>Mohammad ZIAR</b> Rumi, Poete-Philosophe Sans Frontieres-----	131
<b>Möhtsin NAĞISOYLU</b> Mevlana Şiirlerine Şeyh Safiaddin'in Açıklamaları-----	135
<b>Naile SÜLEYMANOVA</b> Azerbaycan'da Mevlana'nın Eserlerinin El Yazma Nüshaları-----	143
<b>Nezaket MEMMEDLİ</b> Mevlana Celalettin Rumi ve Attar Şiirinde Tasavvufi Simge ve Mecazlar-----	147
<b>Nurgül ÖZCAN</b> Mevlâna'nın Mesnevisi'nde Bir Metafor Olarak "Kör"lük -----	157
<b>Roida RIZAYEVA</b> Mevlâna Dehası-----	167
<b>Saadet KARAKÖSE</b> Mevlâna'nın İki Gazelinde Yaşam ve Ölüm -----	173

<b>Seadet ŞİHİYEVA</b>	
Arif Mevlana'nın Ruhi Durumu: «Enel-Hak» ve «Hamuş» Arasında-----	183
<b>Süheyla SARITAŞ</b>	
Konya and Mevlana from a Viewpoint of an American Folklorist: Henry Glassie-----	193
<b>Şafak ALİBEYLİ</b>	
Mevlana Şiirinde Tezat Oluşturan İrfani Terimler-----	201
<b>Шедале Ана Шимметли</b>	
ИНСАНЛИБЫН АЙНАСЫ, ИМАН КАПЫСЫНЫН ДЕВЕТЧИСИ ИЦЗ.МЕВЛАНА ЕСЕРЛЕРИНИН АЗЯРБАЙЖАНДА ЕЛИАЗМА НУСЦАЛАРЫ-----	207
<b>Şirvan KALSIN</b>	
Mevlana'nın Rubailerinde Aşk-----	213
<b>Nazlı GÜNDÜZ - Nuri ŞİMŞEKLER</b>	
Mevlana ve Shakespeare'in Hoşgörüne Bakışı-----	219

### ÇEVİRİBİLİM BİLDİRİLERİ

<b>Asalet ERTEN</b>	
Oscar Wilde'in "Mutlu Pren" Başlıklı Masalının Üç Ayrı Çevirisine Eleştirel Yaklaşımlar-----	235
<b>Aysel Nursen DURDAĞI</b>	
Çeviri ve Disiplinler Arasılık-----	243
<b>Ayşe Banu KARADAĞ</b>	
Disiplinler Arası İlişkiler Bağlamında Çeviri Bilim, Dilbilim, Deyiş Bilim ve Yorum Bilgisi Etkileşimi-----	249
<b>Deniz Koçak KURMEL</b>	
Disiplinler Arası Etkileşim Bağlamında Çeviri Bilim-Terim Bilim İlişkisi-----	257
<b>Ehif ERTAN</b>	
Teknik Çeviri Eğitiminde Başarı Karşılaştırmalı Uygulamalar-----	265
<b>Esra Birkan BAYDAN</b>	
Foreword to an Untranslated Novel: The "Indissolubility" Of Style and Content in Bay Muannit Sahtegi'nin Notları-----	273
<b>Esra CEYLAN - Zeynep SÜTER</b>	
Dünden Bugüne La Fontaine Masalları-----	279
<b>Gönül BABATAŞ-İREN</b>	
Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Mütercim Tercümanlık Bölümlerinde Çeviri Dersinin Önemi ve Amacı-----	285
<b>Gülperi SERT</b>	
Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Also Sprach Zarathustra Adlı Eserinin Türkçeye Çevirisi Üzerine Bir İnceleme-----	289
<b>Harun ŞİMŞEK</b>	
Pre-Service English Teachers Problems in the Translation of the Mathnavi-----	297
<b>İbrahim DAMİRA</b>	
Çeviri Bilim Teorisinde "Çevirmenin Yalancı Dostları" veya Kardeş Dillerden Çeviride Yanıltan Hususlar-----	303
<b>Johann Strauss</b>	
Tercüme -Çeviri: La Transformation D'Un Art Ancien A L'Epoque Republicaine-----	311
<b>Muharrem TOSUN - Filiz ŞAN</b>	
Die Übersetzungskritik Zwischen Werk Und Text-----	329
<b>Neslihan Kansu YETKİNER - Kamer SERTKAN</b>	
Ideology, Lexical Manipulation and Translation: Pollyanna in Turkish-----	337
<b>Recep AKAY - Nesrin ERDOĞAN</b>	
Çevirmenden Kaynaklanan Biçim ve Biçem Kullanımıyla İlgili Dilbilimsel Bir Çözümleme Arayışı-----	345
<b>Selin KAYHAN</b>	
Çok Dilli Bir Çeviri Karşılaştırması; Seta, Soie, İpek-----	353
<b>Yeliz YALIN</b>	
Bilgi ve Teknoloji Çağında Çeviri(Bilim)de Son Yönelimler: Çevirmenin/Yerelleştirmenin Kültürler Arası İletişimdeki Yeni Konumu-----	361

## DEYİŞBİLİM BİLDİRİLERİ

<b>Emine ERSÖZ</b> Arapça Deyim ve Atasözlerinin Türkçe Karşılıkları Üzerine Deneme -----	373
<b>Margaret J-M SÖNMEZ</b> Evaluating the Foreignness of Foreign Speech in English Prose Fiction: Towards A Scale of Affective Devices-----	387
<b>Murat ULUOĞLU</b> Rusça Hleb-Sol' (Ekmek-Tuz) Birleşimi ve Rusçadaki Kullanım Alanları -----	397
<b>Zümrül ÖLMEZ</b> Raymond Queneau'nun "Mavi Çiçekler" Başlıklı Romanında Yazım Yöntemleri-----	405

## DİLBİLİM BİLDİRİLERİ

<b>Ayşe Dolar KARAKAYA</b> Schreibförderung Im Daf-Unterricht? Aber Wie? -----	415
<b>Bahadır TOSUN</b> A Thematic and Stylistic Appreciation of Daniel Defoe's A Tour Thro' the Whole Islands of Great Britain, Volume I -----	425
<b>Bekir SAVAŞ - İmran KARABAĞ</b> An Analysis of Fil Programs Designed For Tertiary Education in Turkey -----	433
<b>Cengiz TOSUN</b> Türkçe'ye Giren Yabancı Sözcüklere Türkçe Karşılık Bulma Sürecinde İzlenecek Yollar -----	443
<b>Emel KAYA - Fatih ERBAY</b> Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti /Lefkoşa Bölgesindeki Yer Adları Üzerine Bir Deneme -----	451
<b>Fatma ŞENYÜZ - Fulya TOPÇUOĞLU</b> Türkiye Türkçesinde Tamlamalar Hakkındaki Görüşler ve Bazı Düşünceler -----	463
<b>Getibe Vakıfı GülüYEVA</b> Azerbaycan'da Eski Türk Yazıtları ve Türk Dillerinin Öğrenilmesi Tarihi-Azerbaycan Türkolojisi Tarihi-----	471
<b>İlhami SİĞİRCİ</b> Göstergebilimsel Açından Reklam Çözümlemesi: "14 Şubat Sevgililer Günü"-----	479
<b>İmran KARABAĞ</b> Die Sprachbarrieren Und Ihre Gründe (Dil Engelleri ve Nedenleri)-----	489
<b>İsmail YAKIT</b> Felsefi Bir Anlatım Yolu: Metafor-----	495
<b>Kâmile HASAR</b> Deyimlerde Sevgi, Hoşgörü ve Dayanışma-----	503
<b>Kâzım KARABÖRK</b> Bazı Yer İsimlerinde Görülen Değişmeler-----	509
<b>Mehmet KARA - Atakan KURT - Cihan OKUYUCU</b> Aruz Vezninin Bilgisayarla Çözümlemesinde Ön Adımlar-----	517
<b>Ufuk Deniz AŞCI - Mehmet YASTI</b> Anadolu Ağızlarında Kullanılan Gün Adları -----	527
<b>Mustafa TOKER</b> Furâti "Sirâcü'l-Kulüb"unun Yeni Bir Nüshası Üzerine -----	545
<b>Naile HACIZADE</b> Türkçe ve Rusça Sözcelerde Dolaylı Anlatım-----	557
<b>Nihal YETKİN</b> A Logical Perspective to Prejudice and Derogation in the Turkish Parliament (TBMM) -----	565
<b>Safiye AKDENİZ</b> Ömer Seyfettin'in "Gizli Mabet" Hikâyesinde Anlatı Zamanı-----	573
<b>Sema ASLAN-DEMİR</b> İstek Kipliği, Gerçeklik ve Gerçekleştirilebilirlik -----	581
<b>Suzan ULUOĞLU</b> Rus Edebiyatında Görsel Şiir ve Onun Temel Görsellik Aracı Olarak Şiirsel Grafik-----	591
<b>Yağmur KÜÇÜKBEZİRCİ</b> İletişim ve Dil -----	599





## AÇILIŞ KONUŞMALARI



## MEVLÂNÂ VE EVRENSELLİK

Prof.Dr. Halil CİN

### Giriş

Konya'da daha çok genç iken hocalık etmeye başladığı zaman, "sevilen ulu kişi" manasında sevgi ve saygı işareti olarak kullanılan "Mevlânâ" ünvanı ile anılmaya başlayan büyük alim, mutasavvif Muhammed Celaledin eski bir Türk kültür merkezi olan Belh'de 30 Eylül 1207 tarihinde doğmuştur.

Bütün insanlığı din, dil, renk ve cinsiyet farkı gözetmeksizin kucaklayan düşünceleriyle uluslar ve çağlar üstü olma derecesine yükselmiş olan Mevlana Celalettin-i Rûmi, çağımızda her geçen gün daha çok insan tarafından anlaşılın,sevilen, sırlarına daha çok vakıf olunan bir ışık; sosyal ve ruhsal bunalımlardan sıkılan insanlık için bir sığınak, manevi bir önder olmuştur. Mevlana'yı okuyan, O'nun sevgi, hoşgörü ve ahlâk dünyasından nasibini alan bireyler ve böyle bireylerden oluşan toplumlar gerçek kurtuluşu ve manevi huzura ve barışa ulaşabilmektedirler.

### Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Kongreleri

Mevlana 20-30 yıldan beri ülkemizde çeşitli vesilelerle anılır ve bu münasebetle Mevlânâ anlatılır, semâ gösterileri yapılır; bu anma törenleri Konya'da Turizm derneği tarafından icra edilirdi. Selçuk Üniversitesi Rektörlüğüne atandığım Kasım 1984 tarihinden itibaren Mevlânâ'nın bilimsel platformda anılması ve Selçuk Üniversitesinin bu görevi üstlenmesi gereğini tespit ettim. Bu amaçla her yıl bir milli Mevlânâ kongresi yapılmasını; kongrenin tarihinin 3 Mayıs olmasını kararlaştırdık. Bu günün seçilmesinin sebebi Mevlânâ ailesinin 1228 yılının 3 Mayıs günü Konya'ya gelip yerleşmiş olmasıdır. Mevlânâ'nın babası alimler sultanı Bahâeddin Veled 3 Mayıs 1228 tarihinde Sultan Alaeddin Keykubat'ın (1219-1238) özel daveti üzerine Konya'ya gelip yerleşti. Selçuklu Sultanı, Bahâeddin Veled'in şerefine sarayında bir toplantı düzenledi ve O'nun alimler sultanı olduğunu kabul etti.. Selçuk Üniversitesi bünyesinde bir Mevlânâ araştırmaları enstitüsünün kurulması herkesin ortak isteği idi. Talebimizi YÖK'e resmen intikal ettirdik. Ancak YÖK önerdiğimiz ismi değiştirerek ve 02.05.1985 tarihli kararı ile Selçuk Üniversitesi Rektörlüğüne bağlı Selçuklu Araştırmaları Merkezinin kurulmasını kabul etti.Bu merkez rektörlük görevinde kaldığım 1995 yılı sonuna kadar 7 milli, 3 uluslar arası kongre ve 3 milli sempozyum düzenlemiştir.Bu kongreler 3 yılda bir uluslar arası düzeyde gerçekleştirilmiştir. Mevlânâ kongreleri dışında Selçuklu kültür ve medeniyeti konusunda da iki sempozyum ve beş adet milli nitelikte seminer gerçekleştirmiş ve bütün bu toplantılarda sunulan tebliğlerin hemen hepsi kitap halinde yayınlanmıştır.

### Mevlânâ Kongrelerinin Amacı

Mevlânâ kongrelerinin amacı, yalnız tarihi ve kültürel dini, edebi ve felsefi nitelikli tebliğlerle Mevlânâ'yı anlatmak değil, 13. asırdan beri yaşayan ve sonsuzluğa akıp giden bütün çağların insanlarını, özellikle Türk-müslüman toplumlarını bütünüyle kucaklayan, etkileyen bir düşünce sistemini anlatmak; mesajları daha anlaşılır hale getirmek;pek çoğu yaşanan hayatın parçası olan insanî,ahlâkî ve manevî değerleri sürekli canlı tutmak ve geliştirmektir.

Mevlânâ tasavvuf, ahlâk ve felsefesindeki sevgi, hoşgörü, tevazuu, ilim ve eğitim esasları ile anlatılmalı; tüm insanlığa vermek istediği mesajlar ile tanıtılmalıdır. O zaman bu Büyük düşünürü anmak gerçek amacına ulaşır.Çünkü O'nun düşüncelerine, hoşgörü ve güzel ahlâkına insanlığın dünden daha çok ihtiyacı vardır.Gelecekte de ihtiyacı olacaktır. Diğer taraftan Mevlânâ'yı sadece (aşk) sevgi unsuruyla anlatmak yeterli olmadığı gibi, O'nu yalnız bir turizm veya tanıtım konusu gibi ele almak da büyük düşünürü saygısızlık teşkil eder. Bu kongrede şiir ve dil açısından ele alınması çok yerinde olmuştur.

#### **Mevlânâ Tasavvufunda Temel Kavramlar**

Allah, insan, insan ve ilahi sevgi; sevgi; dinler arası hoşgörü, insan-ı kâmil, güzel ahlâk, evrensellik; akıl, çalışkanlık, bilgi ve taassupsuzluk, yeniliğe ve değişime açık olma.

Mevlânâ başlı başına bir ilim, eğitim ve ahlâk ekolü, bir hayat felsefesidir. Mevlânâ İslam dini ve Türk kültürünün olduğu kadar evrensel insanlık anlayışının gerçek temsilcisidir.

Mevlânâ Celalettin-i Rûmî'nin bütün çağların insanlarına hitap eden, insanı olgunluğa ulaştırmaya matuf görüşlerinden bazılarını satırbaşlarıyla temas etmek istiyorum.

Gerçekten Mevlâna tasavvufunda her sevin temeli ve amacı insandır. İnsan Allah'ın yervüzündeki halifesidir; Tanrı'nın yervüzüne vansımasıdır. O halde Yaradan'ın eseri olan insanın mükemmelleştirilmesi, başka bir deyimle kâmil insan derecesine ulaştırılması Mevlânâ'nın temel gayesidir. İnsanın olgunlaşması bencilliğini, ihtiras ve kin duygularını aşarak aynı zamanda başkaları, toplumu, milleti ve devleti için yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu inancına ulaşabilmesi, hoşgörü ve sevgiyi insanlık aleminin barış ve huzuru için vazgeçilmez manevi bir unsur olarak görmesiyle mümkün olur. Bu olgunluk evrensel değeri olan bir ahlâk ve eğitim gerçeğidir ki insanlığı ebedi barışa götürür.Bu sebeple günümüzde bütün dünya insanların Mevlânâ'dan gelecek ilhama ve bu ilhamın vereceği şifâya ihtiyacı vardır. Mevlânâ İslam'ı özü ve sözlerle doğru yorumlamakta; İslam'ı taassuptan, bağnazlıktan, sekilden ve hurafeden kurtarmaktadır. İslam kendisinden önceki kitabi dinleri de kucaklar. Bu açıdan evrenseldir. Din ve ırk farkı gözetmeksizin bütün insanlığa açıktır. Onun içindir ki, Mevlânâ dini, dili, ırkı ne olursa olsun bütün insanlara seslenebilmiş ve onlar günahlarla dolu olsa bile gönüllerine girip ver etmiş, insanlığın kurtuluş ümidi olmuştur.

Uluslar ve insanlar arasında savaşın sona ermesi, barışın egemen olması için ulusların yöneticileri ve bütün bireyler insanın kutsal bir değer olduğuna inanmalıdır. Mevlânâ'ya göre insan Tanrı'nın bir mucizesidir. İnsan maddi ve manevi değerlerin sentezi olan bir varlıktır. Biyolojik varlığın tam ve mükemmel olması onu aynı zamanda mutlu ve mükemmel insan yapmaya yetmez Maddi ve biyolojik varlığa ruh veren mânâdır; manevi değerlerdir.Manevi değerlerden soyutlanmış insan, sadece şeklen insandır.Mevlânâ'nın dediği gibi "İnsan yalnız görüntüsü ile insan olsa idi Muhammed ile Ebucehil eşit olurdu."

Mevlânâ tasavvufu sıradan, bilinen, tasavvuf türlerinden farklı olup dinamik, hayatla iç içe bir karakter taşır. Mevlânâ'yı hayattan soyutlamak mümkün değildir.Bu sebeple O, hayatın daha güzel ve mutlu bir olay haline gelmesini önleyen sosyal hastalıklara çok sık temas eder ve onların iyileştirilmesi yollarını gösterir.

Bu amaçla Mevlânâ tembelliğe savaş açar; çünkü İslamiyet çalışmayı hararetle teşvik etmekte, kendisi, ailesi ve toplumu için çalışmayı ibadet telakki etmektedir.<sup>1</sup> İslamiyet'in bu üstün yönüne rağmen, İslam ülkelerinin büyük çoğunluğunun geri kalmış ülkeler olmalarının sebebi tembellik, İslamiyet'i anlayış ve yorumdaki cehalet ve taassuptur.

<sup>1</sup> Kur'an Hier suresi; 20.âyet, Nebe suresi;11. âyet, Cuma suresi âyet

Mevlânâ insan hayatında aklın rolünü ön plana alır; kaderciliği reddeder. Akıl Allah'ın insana en büyük ihsanı ve yaradılmışlar içinde insanın en belirgin üstünlüğü sayar."Akıl insanın bedeninde bir hükümdardır. Beden organları ona uyarlırsa işler düzeninde gider; itaat etmezlerse bütün işler bozulur. Aklın ışığında çalışmak pek iyidir, pek güzeldir, pek faydalıdır."<sup>2</sup> Sözleriyle akıl ve çalışma ilişkisini tahlil eder.

Aklı, çalışkanlığı, güzel ahlâkın bir parçası sayar; çünkü insanı güzelleştiren, olgunlaştıran güzel ahlâktır. Ahlâklı insanlardan oluşan toplum, huzur ve barışı kolay bulur ve onu korur. Gerçekten çağımızın sosyal hastalıklarının temelinde yatan asıl sebep bireysel ve sosyal ahlâktaki zaaflardır.Çağında bu gerçeği tespit eden Mevlânâ güzel ahlâkı insanlığın evrensel değerlerinden biri olarak görür. Mevlânâ ahlâkçı yönü ile eğitimciler, ilahiyatçılar, psikolog ve sosyologlar tarafından çok dikkatle ele alınmalıdır. O'nun ahlâk anlayışı İslamiyet'in öngördüğü kurallardan ibarettir. Çünkü bütün dinler gibi İslamiyet güzel ahlâkı, dinin temeli ve mükemmel insan olmanın başta gelen şartı kabul eder.

Mevlânâ'nın güzel ahlâka dair görüşleri bireysel ve objektif ahlâkı kapsayan evrensel esaslardır. İnsanları kin, nefret ve düşmanlıktan arınmaya davet eden Mevlânâ,"Yaratılandan şikayet Yaratan'dan şikayettir", "Düşmanlık, düşman olanın eti, derisi değildir.Ondaki aşağılık düşüncedir", "Düşmanı da yalancılığının açığa çıkmasından fazla utandıracak bir şey yoktur." diyerek bireysel ahlâk esaslarının toplumsal ahlâka sağlam bir zemin oluşturduğunu kabul etmektedir.

Ahlâk bize egomuzu, peşin hükümlerimizi aşmayı öğretir. Dışa dönük hareketlerimizle içsel değerlerimiz arasında bir denge sağlar. Bu dengenin merkezi doğruluk ve güvenilirliktir.

O'na göre doğruluk,"Olduğu gibi görünmek veya görüldüğü gibi olmaktır" Bu esas güzel ahlâkın, kâmil insan olmanın; insanlar arasında kurulacak sağlıklı diyalogun vazgeçilmez şartlarından biridir.

Güzel ahlâka ancak büyük bir mücadele sonunda ulaşılabilir. Bu mücadele insanın nefsi (egosu)ile yaptığı savaştır. Nefsi ile savaşmak cihad-ı ekber'dir.<sup>3</sup> Bu mücadeleyi kazanamayanlar, kendi kendileriyle kavga ederler. Kendileri ve toplum için sorun olurlar; kazananlar ise doğruyu bulurlar, kâmil insan olma mutluluğuna ererler.

Mevlânâ'ya göre haklının hakkını teslim etmek, kendisi için istediğini başkası için de istemek; doğruluğun, olgunluğun ve güzel ahlâklı olmanın bir başka yönüdür. İnsan bu değerlere hak ve adalet için, Allah için sahip çıkarsa gerçek mutluluğu bulur. Kişi yaptığını Allah için yapmalı, çünkü Allah onun gönlündekileri bilir. İnsan doğruyu bulmada, kâmil insan olmada akıl yolundan ayrılmamalıdır. Mevlânâ'nın bütün eserleri bizi Hz. Peygamberin bir hadisini göz önünde bulundurmaya sevk eder. Bu "Allah güzeldir, güzeli sever "hadisidir.Bu şu demektir: Her insan için gerekli olan şey Allah, aşk ve güzelliktir.İnsan her işini amelini, Allah'ın huzurunda yaptığını ve ölümünden sonra hesap vereceğinin bilincinde olursa; her işini kendisine ve başkalarına olan sevgi ile yaparsa; sanat ve kültür eserleri vererek ya da onlara sahip çıkarak değerlendirirse, onlardan yararlanarak güzel ameller yaparsa dünyamız huzur ve barış içinde olur.

Mevlânâ, insanın olduğundan başka görünmeye çalışmasının günümüzün deyimiyle takiyye yapmasının onun gerçek durumunu değiştirmeyeceğini; bunun riya olacağını belirtmektedir. Mevlânâ'nın her zaman geçerli olan evrensel ahlâk kuralı "Olduğu gibi görünmek veya görüldüğü gibi olmak" çok az kişinin sahip olduğu yüksek haslettir.

<sup>2</sup> Mevlânâ, Fihi Mâ Fih sh.110-111 İstanbul 1959

<sup>3</sup> Mevlânâ age.sh.147



Olduğundan farklı görünmek ise İslam'ın en büyük günahlardan biri saydığı riyanın çok bariz ve insanı küçültücü bir seklidir.<sup>4</sup>

Sevgi, hoşgörü, hakkı teslim ve farklılığa saygı, farklı din ve ırktan insanları birbirine yaklaştıran, onlar arasında sıcak insani bağlar tesis eden en güçlü âmillerdir. Yunus'un deyişiyle, yaratılmışı Yaradan'dan ötürü seven mutasavvıflar Türklerin Anadolu'ya girişinden itibaren Anadolu insanının gönüllerini kazanmışlar; dinleri ve kültürleri farklı insanları kucaklayarak onlara din ve vicdan özgürlüğünün tanınmasını savunmuşlar. Siyasi ve askeri güç sahibi hükümdarlar da onların bu görüşlerine aynen uymuşlardır. Bu şekilde 13. ve 14. asrın mutasavvıfları Anadolu'nun mânevi fatihleri olmuşlardır. Sadece askeri, siyasi ve idari fetih Anadolu'yu bir Türk ve İslam yurdu yapmaya yetmeyebilirdi. Türk hükümdarlarının ve kumandanlarının ehliyet, dirâyet ve müsâmahası, Türk mutasavvıflarının insancılığı, merhameti, sevgi ve hoşgörülerini maddi ve manevi bir fetih gerçeğini sağlamıştır. Böylece Türkler, milliyet ve dinlerini muhafaza eden çeşitli toplumları da bağrılarına basarak, hakim oldukları her yerde huzur, güven, sevgi ve anlayış içinde maddi ve manevi barışı tesis etmişlerdir. Tarihte ve günümüzde sözde medeni insanlığın büyük bir kısmının kendi din ve ırklarından olmayanlara bir türlü tanıyamadığı eşitlik, kardeşlik, din ve vicdan hürriyeti, İslam'da Mevlânâ'nın ve diğer Türk-İslam mutasavvıflarının şahsında en güzel ve en kesin ifadesini bulmuştur.

Anadolu'nun manevi fethinde yani çeşitli milletlerin gönüllerini kazanıp Türklüğün Anadolu'da süratle yayılıp genişlemesinde Mevlânâ diğer mutasavvıflar arasında bir yıldız gibi parlar. Mevlânâ'nın ışığı çağımıza kadar ulaşmış ve ruhlarımızı aydınlatmaya devam etmektedir. Esasen çağımızın, Mevlânâ'ya en ziyade muhtaç bir çağ olduğunu geçen asırda dünyanın yaşadığı iki büyük savaş; 2. dünya savaşındaki soykırımlar, halen Irak'ta yaşanan katliamlar göstermektedir. Zira bütün insanlık, ulusal veya uluslar arası barış ve huzurun sağlanmasında büyük güçlüklerle karşı karşıyadır.

Birleşmiş Milletler Teşkilatı 1986 yılını barış yılı ilân etmişti; ama barış gerçekleşmedi. Çünkü barış siyasi ve hukuki kararlarla suni bir biçimde elde edilen bir değer değildir. Temelinde insani ve ahlâki değerlerin yer almadığı siyasal icraatlarla sürekli barışı sağlanamaz. Mevlânâ tasavvufu, insana sevgiyi, saygıyı, hoşgörüyü hayatın ve barışın temeli saymaktadır. Bilim ve teknolojinin yarattığı üstünlük insanlığı bu duygulardan ayırmamalıdır. Atatürk'ün "Yurtta sulh Cihanda sulh" özdevisinin temelinde, Mevlânâ'daki insan sevgisi ve hoşgörünün aydınlığını görmekteyiz. Ancak Mevlânâ ve Atatürk'teki insan sevgisi, barış düşüncesi, bencil duygulara, art niyetlere ve kötülöklere teslimiyet göstermez; dinamik ve mücadelecidir.

Büyük Türk dostu ve bilimsel çalışmaları ve yayımları ile Mevlânâ konusunda Avrupa'da en yetkin bilginlerden biri olan Milâno Üniversitesi emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Gabriele Mandel Khan Atatürk ve Mevlânâ konusunda şöyle demektedir "Türkiye'de M.C.E. Rûmi, düşünce; Atatürk de aksiyondur. Düşünce ve aksiyon birlikte, paralel gider. İnsanlığın sosyal ve ahlâki yapısını oluşturmada işbirliği yaparlar. Atatürk'ün "yurtta sulh cihanda sulh" sözünü gerçekleştirmek, bugün bütün insanlığın başına gelen kötülük ve felaketlere gerçek bir çözümdür. Atatürk'ün aksiyonu " Ne mutlu Türk'üm diyene" sözünü gerçekleştirebildi. Dünyamızın gerçek barışa ulaşabilmesi için Mevlânâ'nın düşüncesi ve Atatürk'ün aksiyonu örnek bir öğretilerdir." Prof. Dr. Mandel'in bu düşüncesi Atatürk'ün 1923-24 yıllarında ifade ettiği şu görüşlere çok uygun düşmektedir. " İnsan ait olduğu halkın varlığını ve mutluluğunu düşündüğü kadar bütün dünya halklarının huzur ve

<sup>4</sup> Gazali, İhya, C.II.S.162. İstanbul 1975

mutluluğunu da düşünmeli ve kendi halkının mutluluğuna ne kadar değer veriyorsa, diğerlerinin mutluluğu için de çalışmalıdır... İnsanlığın hepsini bir beden ve her halkı da bunun bir organı saymak gerekir. İşte ancak bu yaklaşım insanları, halkları ve onları yönetenleri bencillikten kurtarır. Dünyanın herhangi bir yerinde rahatsızlık varsa tıpkı kendi aramızdaki gibi ilgilenmeliyiz.<sup>5</sup> Gerçekten Mevlânâ'nın siyasi ve coğrafi sınır tanımaksızın bütün insanlara değer veren, onları kardeş sayan insanlık düşüncesi 20. asırda Atatürk de siyasi ve hukuki aksiyon haline gelmiştir.

BMT. dünyamızda terör ve insanlık dışı katliamların temelinde sevgisizlik ve hoşgörüsüzlüğün yattığını ve bunun medeniyetler çatışmasına sebep olduğunu görekerek 2006 yılında Türkiye ve İspanya başbakanlarının eş başkanlığında Medeniyetler Barışı Komitesinin kurulmasını kararlaştırmış ve doğumunun 800.yılı olan 2007 yılını sevgi ve hoşgörü sultanı Mevlânâ yılı ilân etmiştir.

İslam dini 1500 senedir aynı ahlâki ve insani değerleri bütün insanlık için savunmaktadır. Türk dünyasında Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli ve diğer İslam ülkelerinde birçok fikir adamları yaşamları boyunca İslam'ın özünde mevcut olan insan sevgisi ve hoşgörüyü savunmuşlardır. Bu mutasavvıflar dünyada medeniyetler barışına önderlik etmişlerdir. 20.asırda ise Atatürk'ün "yurtta sulh cihanda sulh" ilkesi siyasal ve hukuki çerçevede yeni bir medeniyetler barışı çağrısıdır.

Tasavvuf, insanların gönüllerinde bir bahar sıcaklığı ve rahatlığı, bir sevgi ve hoşgörü ortamı yaratarak onların hayata yeniden ümitle bakmalarına hizmet eder.13.asır Anadolu insanı Moğol istilasının ve Haçlı seferlerinin zulüm ve yıkıntıları altında maddeten ve manen inlemektedir. İnsanlar bezgin, yarımından ümitsiz ;küçük menfaat hesapları ile birbirlerine her kötülüğü yapabilecek bir ortam içindedirler. Onları bu durumdan kurtaracak;gönüllerini sevgi, hoşgörü ve empati ile dolduracak; bu güzel duyguları sadece aynı milletten olanlar için değil bütün insanlık için istisnasız geçerli sayacak mânevi liderlere ihtiyaç vardı.İşte Anadolu ve temelde bütün insanlık 13.asırda Mevlânâ'nın şahsında bu büyük eşsiz "Manevi lideri, Fatih"i bulur.

Mevlânâ, sadece mutasavvıf, şair değil aynı zamanda müsbet ilimleri çok iyi bilen bir mütefekkindir. O,birçok bilimsel konulara da ışık tutmuş; dünya'nın yuvarlak oluşundan, fizik ötesi aleme, uzaya kadar çeşitli konularda fikirler serdetmiştir. Bu sebeple aklı duygudan önce ele alır;aklın sağlam yol göstericiliğine inanır.<sup>6</sup>

Bilgiyi de güzel ahlâk ve insan-ı kâmil ilkesi ile bütünleştirir.Bu sebeple Mevlânâ'ya göre, ilim sahibinin aynı zamanda irfan ile dolu olması gerekir.İrfanı olmayan ilim sahibi makbul sayılmaz. O sadece ilmin taşıyıcısı, muhafızıdır.İlim sahibine ve insanlığa ışık olursa sahibi âlim sıfatını kazanır.Şekil ve kıyafetleriyle âlim gibi görünenler âlim değildir." "Milleti ve insanlık için makbul bir amacı, bir davası olan kişi gerçek insandır." "Kuş yuvasına kanadıyla uçar; insanın kanadı da dâvası ve himmetidir." Görülüyor ki her şeyin temelinde ahlâklı, olgun insan vardır. Dünyada her türlü güzelliğin, huzurun ve barışın yapıcısı insandır. Nitekim Hacı Bektaş-ı Veli de

"Dervişlik hırkada taçda değil,  
Hararet nardadır sacta değil;  
Her ne arasan insanda ara,

Kudüs'e Kâbe'ye hacda değil." sözleri ile insan merkezli evrensel barışa işaret etmektedir.

<sup>5</sup> Atatürk. Atatürkçülük I.Kıtap Atatürk'ün görüş ve direktifleri. Ankara 1983 sh.377

<sup>6</sup> Mevlânâ age.sh.104

Prof. Dr. Gabriele Mandel'e göre, İnternette Mevlânâ ile ilgili sitelerin sayısı 220 binin üstündedir. Semâ ile ilgili olanların sayısı ise 20 binin üzerindedir. Bu, Mevlânâ'nın evrenselliğinin bir kanıtıdır. İnsanlık barışa ve kardeşliğe susadığı için manen Mevlânâ'ya sığınmaktadır.

Prof. Dr. Arthur J.Arberry Mevlânâ'nın evrenselliğini şöyle ifade etmektedir: Mevlânâ "Yedi yüzyıl evvel dünyayı büyük bir kargaşalıktan kurtarmıştır. Günümüzde Avrupa'yı kurtaracak tek şey O'nun eserleridir" Mevlânâ, divanında yer alan "Biz ilâhi hekimleriz; kimseden tedavi ücreti istemeyiz" " Yetmiş iki millet sırrı bizden dinler. Biz bir perde ile yüzlerce ses çıkaran neyiz" \*beyitleri ile de mesajlarının evrenselliğine işaret etmektedir. Mevlânâ farklı din ve ırktan insanları Tanrı sevgisi çatısı altında birleşmeye davet etmektedir. İnsanlar yaratandan ötürü yaratılanı sevebilip din ve ırk farklılıklarını hoş görebilirlerse, barış olur.

Aynı dinden halklar arasındaki savaşlar sevgisizlikten, insanın değerini anlamayıştan; farklı dinlerden halklar arasındaki savaşlar da dinler veya medeniyetler çatışması düşüncesinden doğmuştur. 1. dünya savaşı sonunda Osmanlı devletini yenen batılı devletlerin 23 haziran 1919 tarihli bildirisi medeniyetler çatışması kavramını doğrulayan bir tarihi belge; farklı dinden bir toplum için beslenen ön yargıların kanıtıdır. ifade etmektedir. Şimdi şu satırlara dikkat edelim:"... tarih boyunca hangi ülke Türklerin eline geçtiyse, o ülke maddi ve kültürel geriliğe gömülmüş; hangi ülke Türklerin elinden kurtulduysa maddi ve kültürel bakımdan yükselmiştir. Tarih boyunca Türkler ellerine geçirdikleri ülkeleri geliştirmemiş, yıkmıştır: çünkü Türklerde geliştirme yetisi yoktur, yalnız yıkmayı, savaşmayı bilirler. Bu nedenle ülkelerini parçalayacak ve Türkleri biz yöneteceğiz..." İnzalar: Fransa, İngiltere, Amerika, Yunanistan, Japonya, Sırbistan<sup>7</sup>

Bu bildiriye yer alan sözler bir milleti din ve kültür ayrılığı sebebiyle yargısız infaz etmektedir. Böyle bir hüküm ancak medeniyetler çatışması düşüncesinin türünü olabilir. İmza eden devletlerin her birinin tarihinde farklı dinlerden ve kültürlerden olan halklara karşı işlenmiş olan cinayetler, katliamlar, soykırımlar vardır. Bunları görmezden gelmek açık bir çifte standart örneği olduğu gibi Türklerin 11-12. yüzyılda Anadolu'da, 14-16. yüzyıllar arasında Balkanlarda ve İstanbul'un fethinde kendi dinlerinden olmayan halklara gösterdikleri hoşgörü, tanıdıkları din ve vicdan hürriyetini, eşitlik ve kardeşliği; İspanya'daki engizisyon zulmünden kaçan Musevileri Osmanlı ülkesine kabul edip onları vatandaşları olarak din ve inançlarında özgür bırakmasını; 2. dünya savaşında Hitlerin zulmünden kaçan Yahudi bilim adamlarını ülkesine kabul edip onlara vatandaşlık vermesini görmemek tarihi bir nankörlüktür. Türkler tarih boyunca farklı din ve kültürlerden insanlarla kardeşçe barış içinde yaşamayı bir hayat kuralı ve dünya görüşü olarak kabul etmişlerdir. Bunun içindir ki bazı halklar gönüllü olarak Türk egemenliğine girmek istemişlerdir. Örneğin 16.asırda Hıristiyan zulmünden bıkan Cezayirli Osmanlı sultanı Kanun-i Sultan Süleyman'dan Cezayir'i Osmanlı idaresine alarak Cezayir halkını korumasını istemişlerdir. Yalnız bu tarihi olay bile başlı başına yukarıdaki bildiriye yer alan ithamların büyük bir haksızlık ve ne çok insafsız bir iftira olduğunu göstermektedir.

1244 yılı sabahı Konya'ya bir güneş doğdu. Şems-i Tebrizi, Kasım 1244 sabahı Konya'ya geldi. Şems, tasavvuf yolunda çok ileri bir mutasavvıf, çocukluk çağından itibaren fikren ve rühen hür bir dervişti. Şems, Mevlânâ'ya Mevlânâ'da Şems'e âşıktır.

Sokrates'ten etkilenen Platon gibi, Mevlânâ'da Şems-i Tebriz'in derin etkisinde kalmış ve nasıl platon dialogları vasıtasıyla Sokrates'in ismini ebedileştirmişse aynı şekilde

<sup>7</sup> (Osman Olcaıy Sevr Anlaşmasına Doğru AÜSBF yayınları 1981)

Mevlânâ da Divân-ı Şems-i Tebriz'de lirik şiirleri ile Şems-i Tebrizi'nin ismini ebedileştirmiştir.

Mevlânâ- Şems ilişkisi, Mevlânâ'nın mânevi gelişmesini zirveye çıkarır. O, bunu şöyle belirtir."Hamdım, piştım, yandım."Pişmesi, baba Sultânü'l ülemâ ve Seyyid Burhâneddin'in gizli nefesiyle; yanması Şems'in nurlu aynasında gördüğü kendi eşsiz güzelliğine aşık olmasıyla gerçekleşti veyahut Mevlânâ gönlündeki Allah aşkını Şems'te yaşattı. Mevlânâ'nın Şems'e karşı sevgisi, Allah'a olan aşkının miyâdır;çünkü Mevlânâ Şems'de Allah Cemâlinin parlak tecellisini gördü.

İrfan ve sevgi güneşi Mevlânâ, 5 Cemaziye'l-ahir 672/17 Aralık 1273 Pazar günü gurup vakti öldü. Ölümü sevgiliye kavuşma gecesi kabul ettiği için ölüm gecesine düğün gecesi(Şeb-i Arûs) adı verildi.

Mevlânâ'nın ölümünde bütün Konyalı Müslümanlar gibi, bu şehirde yaşayan Hristiyan ve Müseviler de çok üzüldüler. Onlar üzüntülerini idrak edemeyen Müslümanlara, "Mevlânâ hakikat güneşidir. Güneşi bütün dünya sever. O'nun nûruyle evler aydınlanır. Mevlânâ ekmek gibidir. Ekmekten kaçan hiçbir aç gördünüz mü?"(A.Eflâki, C.II sh . 14) diyerek, O'na olan sevgi ve saygı ve üzüntülerini dile getirdiler.

Mevlânâ'nın tevâzûu, sevgisi, vefâsı,yumuşak huyluluğu , ilmi ve hikmeti; dini, inaniş ne olursa olsun bütün insanları kendisine hayran bırakmış ve onları kendi yoluna çekmiştir."Müslüman olmaya hor gözle bakmayın; ömrü nasıl bitecek ne haberi var ki beyiti ile bunu ifade ediyor.<sup>8</sup>

Kibir, gurur, kendini beğenmişlik güzel ahlâkın ve insan-ı kâmilin düşmanıdır.

"İnsan toprak gibi alçak gönüllü olmalıdır" diyen Mevlânâ'ya ;zamanında yaşamış olan Emir Bedreddin Yahvâ,"Sen halk için Allah tarafından nâzil olmuş bir rahmet âyetisin" demektedir.

Mevlânâ, affedici engin hoşgörüsü ile terk edilenleri, suçluları rehabilite etmek, topluma yeniden kazandırmak isteyen gerçek bir eğitimcidir."Ey kerim olan Allah, eğer sen yalnız iyileri kabul ediyorsan suçlular kime yalvarıp yakarsınlar""Ey yüce Allah, senin merhametini yalnız iyilerin ümid etmesi lâzımsa mücrimler kime gidip sığınsınlar?" sözleri bu hoşgörülü ve eğitimci karakterin müstesnâ bir ifâdesidir. İnsanları ümitsizliğin karamsarlığından yıkıcı sonuçlarından bu şekilde korumak ister.

Mevlânâ eğitimi ve metotlarını da iyi bilmektedir. Felsefi konuları halk tabakasına anlatabilmek için hikayeler ve semboller kullanıyordu. Tabii bunları herkesin anlaması kolay değildi.

Mevlânâ eserlerinden öğrenilebilir. Türkçeye ve çeşitli yabancı dillere çevrilen manzum eserleri :Divan-ı Kebir , Mesnevi,Rubâiyât' dır.

Mensur Eserleri ise, Fihi mâ Fih, Mecalis-i Seb'a , Mektûbat' dır.

Takriben 50 bin beyitten teşekkül eden, altı cilt olan Mesnevi'si için Mevlânâ,"Benim her beyitim beyit değil bir mânâ iklimidir. Hezlim (latife, şaka)de hezl değil talim için söylenmiş sözlerdir."diyerek ondaki hikmeti beyan eder.

Mevlânâ'nın söylediği her şey Kur'an'da vardır. O'nun Mesnevisi Farsça Kur'an tefsiri sayılabilir. Mesnevinin ruhu, Kur'an'ın İslam'ın özüdür.O'nu anlamayanlar İslâmiyet'ten farklı şeyler söylüyor zannetmişlerdir.

Mevlânâ, düşüncelerini açıklarken nesirden, şiirden ve musikiye karşı bir kısım tasavvuf erbabında ve halk da bir tepki varken musiki ve rakstan yararlanır.Müzik ve rakı

<sup>8</sup> Mesnevi. VI. 2458 beyit. Gölpınarlı VI. sh. 580

ilahi sevgiye konsantre olma vasıtası olarak görür. Müzik bütün insanları birleştiren evrensel bir sanat olduğu için Mevlânâ musikiye tasavvufu içinde önemli bir rol yükler.

Mevlânâ her türlü yeniliğe açıktır. Kur'an'ı ve İslam'ı, özündeki dinamizme ve engin hoşgörüyü uygun olarak yorumlar. İnsanlığın ve toplumun yararına olan yeniliği teşvik eder, taassup ve tutuculuğu reddeder. Mevlânâ, bu inancını “Eski mallar satanın nöbeti geçti, biz yeni şeyler satıyoruz. Bu Pazar bizim pazarımız şimdi.” “Düneye ait her şey dün ile birlikte gitti, bugün yeni şeyler söyleme zamanıdır” gibi sözleri ile hayatın sürekli bir değişim ve dinamizm içinde olduğuna işaret eder.

Mevlânâ bütün dinleri bir gördüğü için bütün insanları tek Tanrı'nın eseri olarak görüp kardeş telakki ettiği için evrensel olmuştur. O'na göre “Ayrılık gidiş tarzındandır, yolun hakikatinde değil” “Her peygamberin bir yolu vardır, fakat hepsi halkı Hakka ulaştırdığı için birdir.” Nitekim Divan-ı Şemsi Tebrizi'de İslamiyet'i iman dini, Museviliği umut dini, hristiyanlığı sevgi dini olarak niteler. İslam'ın yüce Peygamberinin “ İman etmedikçe Müslüman olamazsınız. Birbirinizi sevmedikçe iyi mümin olamazsınız” hadisi ise iman ile sevginin sentezine işaret etmektedir.

Mevlânâ, insanları bu dünyada birleştirip bütünleştirmek ister. Çünkü O Yüce Peygamberin “Ayrılık ve bölücülük yapan bizden değildir.” hadisini rehber edinmiştir. İnsanlar nihai olarak Yaratan'a dönerek ebedi âlemde O'nda birleşecek ve aralarındaki bütün sorunlar bitecektir. Geçici dünyada birleşmek ise daha zordur. Bunun için ilahi ve beşeri sevgi, hoşgörü, sabır, tevazuu ve empati gerekir.

Mevlânâ, sevgiyi ruh hastalarının tedavisinde bir ilaç olarak görür; gerçekten bir tabib-i ilahi olan sevgi, hastanın şuur altındaki sıkıntı ve problemlerini aklın emrinde olan üst şuura çıkarır. Mevlânâ'ya göre insan, kendi varlığında Allah'ın varlığına şahâdet eder. İnsan kendini tanırsa, başka insanları severse Allah'ı da tanımış olur. Bu sevgi hangi dinden olursa olsun bütün insanlar için geçerli olmalıdır.

Mevlânâ her devirde çağdaş olmuştur. 13. asırda adeta 20. asrı yaşamış ve meselâ 761 yıl önce kadına bugünün çağdaş toplumunda görebildiğinin çok üstünde değer vermiştir. “Kadın Hak unsurudur, sevgili değil. Yaratıcıdır, yaratılmış değil.” Sözleri geçmişte geleceği yaşadığını; çağlar üstü karakterini ve sonsuzluğa uzanan evrenselliğini ifade eder.

Atatürk Konya ziyaretlerinin birinde Mevânâ müzesini ziyaret eder ve şöyle der: “O büyük bir dahi, çağlar aşan bir yenilik âşığıdır”; “Mevlânâ'dan sonra devam eden Mevlevilik, Türk ananesinin müslümanlığa nüfuz örneğidir” “Bu müzeye irticadan kaçanlar sığınır” Atatürk'ün bu sözü Türk'ün kültür ve yaratılışındaki sevgi, hoşgörü ırmağının, İslam dininde bulunan beşeri ve ilahi sevgi, hoşgörü, tevazuu, güzel ahlâk ve ilahi aşk denizine katılmasının ifadesidir. Türk milleti ve İslam dini, bunun için cihanşumul olabilmüş, çeşitli kıta ve iklimlerin insanlarını etkilemiştir .

Yirminci asrın son 10 yılında dünyamızda cereyan eden olaylar, bilhassa eski Doğu Blokundaki büyük değişiklikler, insanlığa şu gerçeği göstermiştir. Temelinde Allah ve insan sevgisi, tolerans bulummayan din, vicdan ve düşünce hürriyeti mevcut olmayan bir rejim, eninde sonunda yıkılmaya mahkûmdur. Sevgi, hoşgörü dini ve ahlâki değerler , kültürün çok önemli bir cephesi olduğundan bunların yokluğu veya noksanlığı toplumun gelişmesini, maddi ve manevi kalkınmasını yavaşlatmakta, hatta bütün gayretlere rağmen durdurmaktadır.

<sup>9</sup> Riyazüssalihin S.288

Mevlânâ ilhamını, ışığını İslam'dan alan ve bütün dünya insanlarını aydınlatan bir manevi önderdir. Birleşmiş Milletler Teşkilatının doğumunun 800. yılını da anma kararı almasının sebebi budur. Mevlânâ'nın din farkı gözetmeden bütün insanları kapsayan mesajları İslam'ın "dinde zorlama yoktur" emrinden doğan geniş anlamda laiklik mesajları olarak kabul edilmelidir.

Türk toplumu ve bütün insanlık bugün, her zamankinden daha fazla Mevlânâ'ya, inanç, din ve vicdan özgürlüğüne ihtiyaç duymaktadır. Mevlânâ'dan herkes nasibini alsa, toplum bir özgürlük, kardeşlik adalet, huzur ve güvenlik bahçesi olur. Mevlânâ'nın bütün düşünceleri İslam'a dayandığına göre, İslam dinini katı bir formalizm, durağanlık, bağınazlık ile ilişkilendirmek ne kadar yanlış ve İslam adına büyük bir şanssızlıktır. İslam güzel ahlâkı da ibadet saymıştır. Taassup bütün dinlerde mevcuttur. Mevlânâ onlar için de bir kurtuluş reçetesidir.

Bu sebeple Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yi, tasavvufun çok ince mânâ,duygu ve zeka örgüsünden biraz müşahhaslaştırarak daha çok faydacı bir anlayışla ele almak gerektiğine olan inancımı tekrarlıyorum. Bir hukukçu olarak şunu söyleyebilirim ki, hukuk kuralları sosyal düzen ve barışı tek başına sağlamaya yeterli değildir. Ahlâk ve din kuralları da sosyal düzen kuralları içinde yer alır. Bu iki tür kural insanı olgunlaştırarak hukuka saygıyı artırır. Ahlâk temeline dayanmayan; ahlâka ters düşen hukuk kurallarının sosyal düzeni ve barışı sağlama şansı yoktur.

Mevlânâ Tanrı inancı olmayanı da hoş görmekle birlikte ilâhi aşkı tatmayanın, insanı sevmesinin, ona hoşgörü, tevazu ve af ile yaklaşmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü aşk okuldur. Öğreten Tanrı'dır. Biz de öğrenciyiz. Allah aşkı olgunluk güneşidir. Tanrı aşkıdan başka bir şey ruh için ızdırıp verir.

Bu sebeple Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yi anarken düşüncelerini çağımız insanının ilham kaynağı, 21. asır insanının daha aşırı derecelerde ihtiyaç duyacağı çok sade ahlâk ve eğitim esasları olarak görmek gerekir. Mevlânâ'nın düşüncesinde, sevginin yanında hoşgörü, birlik ve beraberlik çok güçlü unsurlardır. Bunu kendi sade dili ile Tanrı'ya yalvaran çobanı azarlayan Musa'yı Tanrı'nın uyarışı ile anlatır. "Ey Musa sen dünyayı birleştirmeye geldin (sevgiyi dağıtmaya geldin ayırmaya gelmedin)"<sup>10</sup>

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin evrensel barışa, sevgiye ve huzura temel teşkil eden ferdi ve sosyal ahlâk ile eğitim esaslarını anlatmak ve hayata geçirmek mümkün olursa Mevlânâ gerçekten anlaşılmiş ve ebedileşmiş olur.

Mevlânâ vefayı imanın, Allah ve dolayısı ile insan sevgisinin ve güzel ahlâkın en önemli unsuru sayar. İnsanların vefasızlıktan kaçınmasını isteyen Mevlânâ, "Yüzümüzü toprağa turalım, ondan bittik, geliştik. Neden gönlümüzü vefasızlara verelim" demektedir, Nitekim sevgi ve vefanın ibadetten de üstün olduğunu vurgulayan şu sözleri İslamiyet'in, insan ve Allah sevgisini her şeyin üstünde tutan evrensel bir sevgi dini olduğunu göstermektedir. "Ebu Bekir'in başkalarından üstün oluşu çok namaz kıldığından çok oruç tuttuğundan değil; O'na Allah lütfetmiş de o yüzden; o da sevgidir Kıyamette namazları, oruçları, sadakaları teraziye koyarlar; fakat sevgiyi getirdiler mi teraziye sığmaz. Demek ki temel sevgidir. O'nu iste de çoğalt."<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Mesnevi, II, 751

<sup>11</sup> Fihî Ma Fih.sh.222



Sevginin tabii sonucu hoşgörüdür. Bu dünyada insanların en az sahip olduğu meziyetlerden biri de hoşgörüdür. Her türlü taassubun, sevgisizliğin sebebi hoşgörüsüzlüktür.

Mevlânâ, insan-ı kâmil olmada tevazuun da kaçınılmaz olduğunu, tevazuu sahibi insanın toprak gibi cömert ve verimli olduğunu güzel benzetmelerle açıklar. “Baharların tesiriyle taş yeşerir mi? Toprak ol ki, renk renk çiçekler bitsin.Yıllarca gönüller yırtan, kalplere elem veren taş oldun; bir tecrübe et, bir zaman da toprak ol .”

Güzel ahlâkı tamamlayan çok önemli bir unsur da sabırdır. Hayatımızda en çok kullandığımız deyimlerden biri, ihtiyacımız olan vasıflardan biridir sabır .

“**Susmak sabırdır. Sabırsa sıkıntımun, darlığın anahtarındır.**”Susun da acınmış olun “ Susmak cahilin, bilgisizin bilgisizliğine bir örtüdür; bilgineyse süstür; insana en güç şey susmaktır; fakat en faydalı şey gene susmaktır . Dilini koru, çünkü o bir canavardır, yer seni “ derken, büyük ve çok yaralı bir edep dersi vermekte; yersiz ve lüzumsuz konuşmanın sebep olacağı sıkıntıları dile getirir. İranlı büyük şair ve düşünür Şirazlı Sadi'nin “iki şey var ki hayatımızı mahvedebilir: susacağımız yerde konuşmak; konuşacağımız yerde susmak” sözü de Mevlânâ'yı doğrulamaktadır.

Mevlânâ'nın insanın önce kendi nefsi ile savaşması, otokritiğini yapması gerektiğini vurgulayan düşüncesi insanlık tarihinin her devrinde, bugün özellikle ve insan var olduğu müddetçe geçerli bir ahlâk ve davranış kuralı olup, toplumları yönetenleri doğru karar ve icraata götüren evrensel barışın amilî olacak insanların yolunu aydınlatan bir ruhbilim ve sosyoloji kuralıdır.”Kişinin önce kendisiyle savaşması, kendi huylarını güzelleştirmesi gerek... Bütün öğütleri önce kendine vermek gerek... İnsan kendi kulağını kendi burmak, gece gündüz ne yaptın, elinden ne biçim bir iş çıktı da makbul olmuyorsun, seni kabul etmiyorlar diye kendisiyle savaşmalıdır .”sözleri, bütün kusuru başkasında arayan, kolay yolu seçerek kendisini eleştirmekten kaçınan insana ne güzel bir öğüttür.

İnsan-ı kâmilî özleyenler dünyayı, evrensel barış ve huzur içinde, insan şeref ve haysiyetine, insan hak ve hürriyetlerine yakışır biçimde yaşanacak geçici bir zaman parçası olarak görür, Onu yaratılış amacına uygun yaşamak isteyenler için Mevlânâ, ibret dersleri ve güzellikler hazinesidir.

“Yol odur ki doğru vara  
Göz odur ki Hakkı göre  
Er odur ki alçakta dura  
Yüceden bakan göz değil

İlim ilim bilmektir  
İlim kendin bilmektir  
Sen kendini bilmezsen  
Ya nice okumaktır

Cümle yaradılmışa  
Bir göz ile bakmayan  
Halka müderris ise  
Hakikatte âsidir.”

diyen Yunus Emre de aynı eğitim ve ahlâk mesajlarını vermiştir. Her iki mutasavvıf da mesajlarını halk ve Hak için vermişlerdir. Yalnız biri edebi ve felsefi bir dille diğeri ise Türkçe ve halkça vermiştir

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi Türk ve müslümandır. Ancak O mesajları ile bütün insanlığın ortak bir değeri, evrensel bir önderi olmuştur. Mevlânâ'nın mesajları her an taze ve zamanın akışından etkilenmemektedir. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi'nin düşüncelerinin evrensel olmasının sebebi yalnız söylediklerinin bütün insanlık için geçerli olmasından değil aynı zamanda mensubu olduğu din, ırk ve költürdür. Çünkü İslamiyet evrensel bir dindir. Bütün dinleri içine alır. Kendisinden başka dinlerin kitap ve peygamberlerini kabul eden ve içinde onlara yer veren tek kitap Kur'an, tek din İslamiyet'tir. Türk költürü de evrenseldir. Çünkü ona vücud veren millet, en az üç kıta da insanlara barış, huzur ve medeniyet götürmüştür.

Allah insanı en şerefli varlık olarak yaratmıştır. Allah insanlardan melek olmalarını istememiş, fakat onlara verdiği en büyük nimet olan akılla doğruyu ve güzeli bulmasını istemiştir.

Mevlânâ, "insan görünüşte cihanın bir fer'idir. (Onun cüz'üdür.) Fakat sıfat bakımından insanı cihanın aslı bil " diyerek, insanı kâinatın kalbi olarak görmüş, varlığın en kâmil şekliyle insanda gizlendiğini kabul etmiştir. İnsana bu durumunu hatırlatırken de "Görünüşte sen küçük bir alemsin ama, hakikatte en büyük âlem sensin" demiştir.

Ahlâk ister sübjektif, ister objektif olsun ancak eğitimle elde edilebilen bir değerdir. Eğitimde ise öğretmenin rolü temel unsurdur. Mevlânâ bu konuya açıkça işaret etmektedir. O'na göre "Öğretmen eğitimin merkezindedir", "Öğretmen hastasına gıda ve meyva suları veren doktora benzer. O insanın ruhunun hekimidir. Öğretmen ilâhi nurun ışığıyla hastaların manevi yaralarını tedavi eder."

"Öğretmen denize benzer. Deniz nasıl sürekli olarak buharlaşır ve durmadan suyunu yenilirse öğretmen de daima kendisini yenilemelidir. Eğitim çok yönlü, maddî ve manevî değerleri ihtiva eden bir iştir. Her konunun eğitimi bahis konusudur. Şüphesiz eğitimin en başta geleni ahlâk eğitimidir. Bununla insan olgunluğa, kemâle erer.

Mevlânâ manevî değerlerle ruhu temizlenmiş; ahlâkı güzelleşmiş insanın ilimle topluma daha çok yararlı olacağına inanır; başarı için anahtar olacak bazı esaslara temas eder. Bunlardan en çok söylediği öfkenin ve sabırsızlığın güzel ahlâkla bağdaşmadığı; sabrın imanla birlikte bulunduğuudur.

"Sabır güzel hayallerle tatlılaşır .Çünkü her şeyden önce içinde bulunduğun sıkıntıdan kurtulma hayaline düşersin. Sabrın iman yüzünden baş tacı olur. Bundan dolayıdır ki, sabrı olmayanın imanı da yoktur

Mevlânâ, "Sözü eğer iyi söylüyorsan bin söze değer. Eğer iyi söylemiyorsan bin söz bire değmez" demektedir.

Mevlana, insanların dostluk ve ahlâk temeline dayalı ilişkilerinin hayatın zevki ve tadı olduğuna inanır.

Sözüne güvenilir, ahde vefayı şeref telakki eden insanların çok fazla olmadığı dünyamızda. Mevlânâ'nın bu öğüdü ne kadar yararlıdır. Ahde vefa aynı zamanda kadırşınasıdır. Kadırşınası insanların çoğalması insanlık için ferahlatıcı bir durumdur.

İslamiyet'te ilim büyük bir yer tutar. Güzel ahlâk, iyi insan olmak için yeterli değildir. İnsan aynı zamanda faydalı olmalıdır. Fayda ise ilimle olur. Ancak ilim güzel ahlâkla birleştiği zaman bütün insanlık için yararlı olur. Bu sebeple ilim öğrenmek ve onu faydalı hale getirip, hem ilim sahibi hem de başkalarının faydalanmasını sağlamak görevdir. İlim faydalı olmadığı takdirde, sahibine yük olur. Böyle insanlar sırtlarında kitap taşıyan hamallar gibidir. Bu "insanların en hayırlısı insanlara yararlı olanıdır." Diyen Hz. Peygamber'in hadisinin bir yorumudur.

Mevlana İslam'ın ilme verdiği değeri götür ve ilmin icraata ve kalkınmaya dönüşmesi gerektiğini vurgular.

“Gönüle vuran, adamı gönül ehli yapan ilim insana fayda verir. Yalnız tene tesir eden, insana mal olmayan ilim yükten ibarettir.”

Mevlana'yı anlayabilmek, barışa ve sevgiye yaklaşmak demektir. 20. asrın sonunda komünizm yıkıldı. Mutsuz insanlar bıraktı. Liberalizmin getirdiği refah açgözlü, amaçsız, doyumsuz insanlar yarattı. Bu ise insana sevgi ve güzel ahlak veremedi ve onu şiddete, alkolizme ve uyuşturucu kullanmaya itti. Yaradan'a sevgi, O'nun eseri olan insana sevgi, tevazuu, farklı görüş, düşünce ve inanışları hoşgörüyle karşılayabilme; din ve vicdan hürriyeti; eşitlik, adalet ve kardeşlik gibi insani, İslami, ahlâki ve manevi değerleri bütün insanlık için vazgeçilmez prensipler kabul eden Mevlânâ tasavvufu, evrensel barış ve huzurun vazgeçilmez şartıdır. Mevlânâ'nın mesajları anlaşılıp benimsedikçe, “İnsan insanın kurdu” olmaktan çıkacak, insanlık, barış ve huzura daha çok yaklaşacaktır.

## ULUSAL BİRLİĞİMİZ ve DİLİMİZ

Prof. Dr. Cengiz Ertem

Ulusal birlik ile onu ayakta tutan dil arasındaki bağın varlığı yadsınamaz. Ulus, sahip olduğu topraklar üzerinde dilini ve birliğini koruyarak varlığını sürdürür. Anadolu'nun, yani ulusumuzun üzerinde yaşadığı toprakların, kısaca, yurdumuzun Türkleşmesi 11. yüzyılda tamamlanmıştır. Bu saptamanın, bizim dışımızda bir uzman tarafından, ünlü Osmanlı ve İslam tarihi araştırmacısı İngiliz Bernard Lewis tarafından yapılması önemlidir. Bernard Lewis Anadolu'ya Türkiye adını verenlerin Türkler değil Avrupalılar olduğunu da belirtmektedir. Anlaşılacağı gibi Misak-ı Milli çerçevesinde oluşun yurdumuzun yalnız hukuksal değil tarihsel, kültürel, manevi dayanaklara sahip olduğu açıktır.

Bin yıldan beri Türkiye olarak adlandırılan Anadolu'da tarihsel-kültürel birikimle, gönül birliğine dayanan bir kaynaşma sağlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'ne yurttaşlık bağı ile bağlı olan herkesin din, mezhep, cinsiyet, dil, ırk ayrımı gözetilmeksizin eşit sayılması ve aynı yurttaşlık haklarına sahip olması bu durumun doğal bir sonucudur. Bu gerçeği göz önünde bulunduran Atatürk "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk halkına Türk ulusu denir" diyerek ulusumuzla ilgili demokratik ve bilimsel bir tanım yapmış, içimizde bulunan Hristiyan, Musevi gibi çeşitli dinlerden, farklı etnik kökenlerden olan yurttaşlarımızın Türk ulusalcılığına gönülden bağlı kalmaları durumunda kendilerine yabancı gözle bakmanın Türk ulusunun soylu ahlakına yakışmayacağını dile getirerek ulusal birliğimizi ön düzeye çıkarmıştır. Onun bu düşünceleri çağdaş ulus kavramını ortaya koymaktadır. Çeşitli ansiklopedik kaynaklara dayanarak ulusun genel tanımını şu şekilde yapabiliriz: "Zengin bir anılar mirasına sahip olan, birlikte yaşamak konusundaki istek ve görüşünde içtenlikli bulunan ve sahip olduğu mirasın korunmasını birlikte sürdürme konusunda ortaklaşa istence sahip olan insanların birleşmesinden ortaya çıkan topluma ulus denir." Bu genel tanımın Atatürk'ün ulusumuzu tanımlarken ileri sürdüğü düşüncelerle birebir örtüştüğünü söyleyebiliriz. Mustafa Kemal'in ulusumuzla ilgili tanımı dünya uluslarını dışlayıcı değil, tam tersi, kucaklayıcı bir tanımdır. Ona göre "Türk ulusu ulusal duyguyu insancıl duyguyla yan yana düşünmekten zevk alır. Vicdanında ulusal duygunun yanında insancıl duygunun şerefli yerini her zaman korumakla övünç duyar. Çünkü Türk ulusu bilir ki, bugün uygarlığın büyük yolunda bağımsız, ama kendileriyle koşut yürüdüğü bütün uygar uluslarla karşılıklı insancıl ve uygar ilişki, kuşkusuz, gelişmemizi sürdürmek için gereklidir...".

Atatürk'ün bu tanımı hem barışçı hem de sömürüye boyun eğmeyen bir anlayışı içermektedir. Çanakkale'de yaşamlarını yitiren yabancı askerlere ve onların analarına seslenişi onun, her koşulda ne kadar barışçı ve birleştirici bir ruh ve düşünce yapısına sahip olduğunun en büyük kanıtıdır. "Bu toprakların üstünde kanlarını döken kahramanlar! Burada bir dost vatanın topraklarındasınız. Huzur ve sükun içinde uyuyunuz. Sizler Mehmetlerle yan yana koyun koyunasınız. Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar! Göz yaşlarınızı dindiriniz. Evlatlarınız bizim bağrımızdadır. Huzur içindedirler ve huzur içinde rahat rahat uyuyacaklardır. Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra artık bizim evlatlarımız olmuşlardır" diyebilen bir lidere, bir devlet adamına dünyada başka bir ulusta rastlamak olası mudur?

Ancak, Atatürk'ün birleştirici, barışçıl ve tüm toplumları kucaklayıcı bu ulus tanımı sömürgeci ve yayılmacı devletlerin ülkemize uygulanmasını istemedikleri, bizim ulusumuz için söz konusu olmasını istemedikleri bir tanımdır. Çünkü bu tanım, sömürgeci ve yayılmacı düşüncenin böl-yönet oyununu boşa çıkarabilecek anlayışı sergilemektedir. A.B.D.'deki, Batının, Avrupa Birliği gibi çeşitli kuruluşlarındaki yetkililer ve sözcüler ve ülkemizde, onların yönlendirdiği kimi akademisyenler ve siyaset adamları Atatürk'e, ve Kemalizme karşı olduklarını açıkça dile getiriyorlar. Atatürk'e karşı çıkanlar onun ulus anlayışına da karşı çıkıyorlar. Çünkü, bu anlayış sömürgecinin istediği etnik ayrılıkları ön plana çıkarmaz. Yurttaşlar arasında tam eşitliğe dayalı ulusal kimliği ve birliği öngörür. Toplum, ulusal birliğin koruyucu şemsiyesi altında birleşmiş olur böylece; uygarlığın her alanında ileri gitme olanağını kazanmış olur; bağımsızlığını, özgürlüğünü güvenceye alır. Mustafa Kemal'in deyişiyle “zengin bir anılar mirasına sahip olan” ulus bu birliktelik içinde yöresel özelliklerini hiçbir zaman kaybetmez. Tam tersi, yöresel renkler ortak dayanışma bilinciyle kendilerini toplumda daha canlı tutabildikleri gibi topluma da yaşam kazandırır. Kültür ayrımcılığına “hayır” diyen toplum, kültürel özelliklerinin değerini bilen toplumdur.

Toplumumuzun birliğine, kaynaşmasına kancayı takanlar “mozaik” ve “gri renk” sözcüklerine sarılmakta, bu sözcükler üzerinde oynayarak, yorumlar geliştirerek insanımızın bilinç altına, toplumda ayrışmanın çok da kötü bir şey olmadığı düşüncesini yerleştirmek istemektedirler. Mozaik bildiğimiz gibi taş, mermer, pişmiş toprak v.b. parçacıkların bir resim oluşturmak üzere yan yana getirilmesiyle elde edilen bir bütündür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta mozaığı oluşturan parçalardan her birinin ancak o bütün içinde değer taşıdığıdır. Bütünden ayrılacak bir parçanın tek başına bir anlamı olmayacağı açıktır. Ancak mozaikte bir taşın yerinden oynatılmasıyla bütünün yapısının ve görüntüsünün bozulacağı da bellidir. Bunun yanında, mozaik, bildiğimiz gibi birbirleriyle kaynaşmış değil yan yana getirilmiş parçalardan oluşur. İşte, içte ve dışta, “Türkiye bir mozaiktir” diyenlerin söylemlerine bu açılardan dikkat etmek gerekir. Atatürk ilkelerine karşı çıktuktan, Lozan'ı tartışmaya açtıktan, devletimizin laik yapısını boşladıktan, cumhuriyetimizin, dönemini tamamladığını ileri sürdükten sonra ülkemizi egemen-sömürgeci devletlerin boyunduruğu altında tutabilmek, teslimiyetçi görüşü halkımıza benimsetebilmek için gizli ya da açık çaba gösteren aydın maskeli akademisyenlerin, yazar çizerlerin, basın yayın adamlarının, siyasilere oluşturduğu bazı guruplar ve kuruluşların “Türkiye bir mozaiktir” deyişinin altında yatan amacı iyi bilmek gerekir. Bu kişiler her şeyden önce ülkemizin, etnik-kültürel değerleri açısından kaynaşmış bir bütün olmadığı, her an ayrıştırmak istedikleri parçalı bir yapıya sahip olduğu düşüncesini yaymak istemektedirler. Bunun sonucunda bu topraklarda yaşayan toplumumuzun bin yıllık kaynaşmış yapısı daha kolay bozulabilecek, bütünü oluşturan etnik-kültürel parçalardan biri toplumdaki ayrılarak postmodern kültürün sanatsal ve yazınsal bağlamda açıklanan “yapı bozma” ilkesi toplumsal düzlemde ülkemizde uygulanmış olacaktır.

Bu süreçte toplumumuzun yapısında ve yönetim anlayışında bir gri renk oluşturma söylemi devreye girmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gurup içinde yer alarak bu söylemi dillerinden düşürmeyenler mozaığın belli bazı taşlarını ön düzeye çıkarıp, onların renklerini (yapısını) ulusun genel renginin (özelliğinin) üstünde tutarak ya da en azından onun düzeyine yükselterek, aynı zamanda, ulusal rengi (ulusal değerleri) daha silik (daha önemsiz) duruma getirerek bir gri renk oluşturma, sözüm ona, uçlara kaçmayan, aşırılıklardan kaçman, kendilerine göre, “özgürlükçü”, “bireye önem veren” bir ortam yaratma çabasındadırlar. Sözünü ettiğimiz guruplar, kişiler ve kuruluşlar şu son günlerde

ülkemizin, toplumumuzun varlık nedeni olan kemalizmi, laikliği uç noktalar ve aşırılıklar olarak gösterme eğilimine girmişlerdir. Avrupa Birliği ülkelerindeki kimi yetkililer ve Avrupa Parlamentosu'nun sözcüleri kemalizmi, Türkiye'nin birliğe katılma sürecinin önünde bir engel olarak gördüklerini açıklayarak içimizdeki bu gri renk sevdalılıyla aynı ağız kullanıyorlar mı? Onların söylemlerine kanıp oyuna gelmemek gerekir. Mustafa Kemal'in önderliğinde yeni düşüncelere sahip yeni insanıyla doğan Türk ulusu, Hitleri tarihe armağan edenlerden, 20. yüzyılda, insanların yüreğine korku salmak için giyotin kullananlardan, Hindistan'da, Avustralya'da, İrlanda'da ve halen de Irak'ta insanlık nedir bilmeyenlerden daha mı az barışçıdır? Mozaik sözcüğüne ve gri renk kavramına sarılarak Türkiye'de etnik bölünme yaratmaya çalışan Batı ülkeleri, kendi toprakları üzerinde ulusal birlikten ödün vermemektedirler. Mustafa Kemal'in görüşleri ile Batı'nın "kültürel özelliklerin korunmasına evet, ama kültür ayrımcılığına hayır" diyen genel uygarlık anlayışı bire bir örtüşmektedir. Öyleyse, içerde ve dışarda, Kemalizmi kendi düşüncelerinin gerçekleşmesinde bir engel olarak görenler bir çelişkiye düşüyorlar mı? İşin doğrusunu söylemek gerekirse, Mustafa Kemal barışçı, birleştirici, uygar düşünce yapısıyla Batı'nın çifte standardını açığa çıkarmış oluyor.

Laik cumhuriyet ve Kemalizm karşıtı çevreler bir de korku sözcüğünü kullanıyorlar sık sık. Korkularla yaşamamayı öğütüyorlar insanımıza. Bu çevrelerin maddi manevi çıkarlar uğruna, seslendirdikleri Atatürk ve ulus karşıtı söylemleri anımsanacak olursa kullandıkları korku ögesi şöyle açıklanabilir ancak: Vatanın bölünmesinden, Lozan'ın delinmesinden, Sèvres'in geri gelmesinden, ulusun parçalanmasından, laik cumhuriyetin yıkılmasından, Atatürk ilkelerinin ortadan kaldırılmasından korkmayın. Bunların gerçekleşmesine karşı koymayın. Korkuyla yaşamaktansa bırakınız yapınlar, bırakınız yıksınlar.

Ulusal birliğimizi ortadan kaldırmayı hedef alanların bu amaçla kullandıkları en önemli öğelerden biri dildir.

Dil toplumsal, etnolojik, ruhsal vb. öğeleri içerir. Tüm bu öğeleri kültür sözcüğü altında birleştirmek olasıdır. Kültürün kaynağında da insan bulunduğuna göre dili kültüre, kültüre de insana eşitleyebiliriz. Claude Lévi-Straus insan sözcüğü ile dil sözcüğünü eşdeğer tutar. Ona göre insanın incelenmesi onun dilinin incelenmesiyle aynıdır. Emile Durkheim'e göre insanın dilini değiştirirseniz onun kültürünü de değiştirmiş olursunuz. Böylece dil-kültür bütününe değiştiren bir güç, insanın davranışlarını, düşünce yapısını, anlayış biçimini de değiştirmiş olur. Çünkü, Lacan'a göre birey dili yaratmaz dil bireyi yaratır. Bunun bilincinde olan yayılmacı uluslar daha tarihin ilk dönemlerinde, gittikleri yerlere ordularıyla birlikte şairlerini, sanatçıları da götürmüşlerdir. Romalılar bunun bir örneğini oluşturur. Yalnızca adlandırmamız bile bir sömürgeleştirme ve ele geçirme eylemi olduğunu ileri süren araştırmacılar vardır Todorov ve Luis-Jean Calvet bunlar arasındadır. Değer bir dil araştırmacısı Henri Gobard'ın görüşlerine kulak verecek olursak bir toplumun dilini etkilemek ile o toplumun topraklarını ele geçirmek arasında bir ayrım yoktur.

Dolayısıyla sömürgeleştirme her zaman güç kullanılarak yapılmaz. Söylemler yoluyla ve dili bozarak, kanca atılan ulusların bireylerine, sezdirmeden kabul ettirilir. Başka bir deyişle sömürenin işine yarayan ideolojiler dil yoluyla içselleştirilerek topluma benimsetilir.

Bu noktada, Mustafa Kemal'in "ulusal duygu ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin ulusal ve zengin olması, ulusal duygunun gelişmesinde başlıca etkendir" yolundaki düşüncesinin ne denli doğru olduğu ortaya çıkmaktadır.

Unutmamak gerekir ki sömürgeci ve yayılmacı düşünceye sahip ülkeler küreselleşme aldatmasıyla bir yandan, sömürmek istedikleri toplumlarda ulus bilincini yok etmeye



çalışırlarken öte yandan kendi ulusallıklarından hiçbir ödün vermemekte, bu uğurda savaşımalarını sonuna dek sürdürmektedirler.

Dili dışarıdan saldırılarla bozmak ve insanı değiştirmek, böylece sömürge anlayışını içselleştirmek, o ulusun bireylerine benimsetmek işin bir yönüdür. İkinci yönü ulusumuz için ayrıca bir tehlike göstermektedir.

Batı dünyasının yayılmacı-sömürgeci güçleri ülkemizle ilgili olarak , şu günlerde kancayı anadil konusuna takmışlardır. Bu kavramı kullanarak, sahte aydınlarımızın da içeriden desteğiyle, ülkemiz üzerinde tehlikeli oyunlar oynamayı amaçlamaktadırlar. Anadilin öğretilmesine kimsenin karşı çıkması söz konusu olamaz. Türk ulusunu oluşturan çeşitli etnik kökenlerdeki yurttaşlarımızın kendi ana dillerini öğrenmeleri, ülkemizin çeşitli yörelerinde yaygın biçimde olduğu gibi, konuşmaları kültürümüzün zenginliğini oluşturur. Bilindiği gibi, yakın zamanda, ne kadar ilgi çektiği tartışmalı olsa da, farklı anadilleri öğreten kurslar açılmıştır. Batı'nın sömürgeci devletlerine, kültür çerçevesinde kalan bu uygulamalarımız yetmemektedir. Ülkemiz için, kendilerinde olmayan, dahası, kendi ülkeleri için şiddetle karşı çıktıkları bir düşüncenin uygulanmasını istemektedirler ülkemizde: anadille eğitim. Ülkemizin, ulusumuzun bölünmesi için kesin darbeyi vuracak olan uygulamalardan biri, belki de en önemlisi budur. Böylece, ilköğretim okulunda kendi anadilinde eğitim alan bir yurttaşımız, diyelim herhangi bir devlet dairesine o anadilde dilekçe verme hakkına sahip olacak, kurumlar, eğitim alınan her anadil için ayrı ayrı gruplandırılacaktır. Bu, verilebilecek en basit örneklerden biridir yalnızca. Bu uygulamayla idari , yöresel bölünmelere daha kolay yol açılabileceğini de düşünürsek, anadille eğitim dayatmasının amacı daha kolay anlaşılabilir. Böylece, ulusal birlik kavramı anlamsızlaşacak, ulus olma bilinci zayıflayacak, ülkemiz bitmek bilmeyen bir sorunlar ve bölünmeler yumağı içinde, kolay yutulur bir lokma haline gelecektir.

ABD'ye ve sömürücü anlayışa sahip diğer devletlere bağımlı kılınmaya çalışılan ülkemizdeki bazı aydınlar bu duruma yıllarca direndikten sonra bir kırılma noktasına gelmiş ve yön değiştirerek aydın olma kimliklerini kaybetmişlerdir. İşte, Batı'nın yayılmacı-sömürgeci devletleri bu durumdan yararlanmakta ve ulusumuzu içten çökertmeye yarayan söylemlerini, görüşlerini bu kişiler aracılığıyla da yaymaktadırlar. Ülkemizde kendilerine ikinci cumhuriyetçi diyenler, bazı akademisyenler, basın yayın organlarında çalışan kimi köşe yazarları, program yapımcıları, bir takım yazarlar bunlar arasındadır. Toplumumuzun laik ve bölünmez yapısına dolaylı ya da doğrudan karşı çıkan, bu yapıyı içerden ve dışardan bozmak isteyenlere gizli ya da açık destek veren eskinin aydınları, şimdinin sahte aydınları, önceleri eleştirdikleri yayılmacı-sömürgeci politikaların hizmetine girmiş bulunmaktadırlar. Bu kişiler, sonunda hiçbir zaman başarıya ulaşamayacak olsalar da, eski kimliklerinin halkta bıraktığı izlenimin arkasına gizlenerek toplumun bazı kesimlerini zaman zaman yanıltabilmektedirler. Şunu unutmamak gerekir ki gerçek aydın, ulusal değerlerin savunulması konusunda, koşullar ne olursa olsun, yaşamının hiçbir döneminde kırılma noktasına gelmez.

Bundan bir süre önce, diyelim 20-25 yıl önce ülkemizde herhangi bir alanda anadil konusu gündeme geldiğinde örneğin, anadili doğru ve düzgün öğrenmenin yararları belirtilir ya da dil eğitimcileri anadilinin öğretilmesinin yöntemlerini bilimsel açıdan tartışırlardı. Eğitim alanında bugün de aynı tartışmalar yapılmakta, örneğin, modern yabancı dil öğretim yöntemlerinin ana dili öğretim biçimine uygun olması gerektiği ileri sürülmektedir. Bu konu o dönemlerde etnik-siyasal alana kaydırılmadan ele alınırdı. Oysa şimdi durum farklı. Son günlerde ülkemizde herhangi bir alanda “anadili” sözcüğü daha ağıza alınır alınmaz, ulusumuzun birliğini bozmaya çalışan yerli ve yabancı güçler, bu

amaçla, kasıtlı olarak, “hangi ana dili ?” sorusunu yöneltiyorlar o konudan söz açanlara, hem de hiç duraksamadan, saldırıya hazır, eğitilmiş, öğretilmiş biçimde. Ulusal birliğimizi sarsmanın yolunun dili sarsmaktan geçtiğini bilenler Türkçe’mizi toplumu birleştirici konumundan uzak tutabilmek için anadil kavramına sarılmakta, toplumumuzda konuşulan diğer dillerin varlığı gerçeğinden hareketle bu dilleri Türkçe’nin düzeyine çıkarmak istemekte, böylece toplumumuzda Türkçe’nin dışında da taşıyıcı, birleştirici diller olduğu savını yaymak istemektedirler. Onların bu silahlarını ellerinden almak ve düşüncelerini boşa çıkarmak çok kolaydır. Bunun yolunu Atatürk “ulusal dil” kavramını kullanarak göstermiştir. Bir toplumda en yaygın olarak kullanılan dilin o toplumun ulusal dili olmasından daha doğal ve akla yatkın ne olabilir? Bu dil de ülkemiz için Türkçe olacaktır hiç kuşkusuz. Çeşitli konferanslarda, konuşma ve yazılarda “ulusal dilimiz Türkçe” ifadesinin kullanılması durumunda, Atatürk’e, laikliğe, cumhuriyete karşı çıkanların Türkçe’miz karşısında diyecekleri bir şey kalmayacak, Türkçe tüm dünya dilleri arasında güçlü, zengin, köklü ve yetkin bir dil olmasının yanısıra, Türk ulusunu oluşturan ve Türk sözcüğü altında birleşen yurttaşların yüzyıllardır ortak tek dili, kaynaştırıcı dili, ulusal dili olarak toplumdaki saygın yerini korumayı sürdürecektir.

Atatürk’ün ulus ve ulusal dil konusundaki görüşleri Batı’nın görüşleriyle birebir örtüşmektedir. Öyleyse Atatürk’e ve onun ilkelerine bu karşı çıkış neden?

Yayılmacı ve sömürgeci devletler, kültürü, gelenek ve görenekleri kendilerine yabancı bir ülkenin, kendileriyle yarışabilecek güçlü bir konuma gelmesini istemezler. Bunlar, yayılmacı öğretilere karşı gelemeyen, tam bağımsız olamayan toplumları bölüp sömürebilirler ancak. Kendi toplumları için şiddetle savundukları ulusalcı, laik, demokratik düşüncelerin sömürgeleştirdikleri ya da kendilerine bağımlı kılmak istedikleri ülkelerde uygulanmasına katlanamazlar. İşte, Atatürk ilkeleri, laik ve demokratik bir düzende, ulusun her açıdan tam bağımsızlığını öngörür, yayılmacılığa ve sömürgeciliğe karşıdır. Unutulmamalıdır ki Türkiye Cumhuriyeti yayılmacılığa ve sömürgeciliğe karşı verilen ve dünyada benzeri olmayan soylu bir kurtuluş savaşıyla kurulmuştur. Atatürk’ün düşünceleri, ulusumuzun birliğini yok etmek isteyenlerin, onun tek ve bir bütün olarak var olmasına katlanamayanların, bu birlikten doğan gücünü eritmek isteyenlerin hedefi halindedir bugün. Ulusumuzun birliğine karşı çıkanlar onu bölmenin en iyi yolunun ulusal dile darbe vurmaktır bilerek, içeriden ve dışarıdan saldırılarını yoğunlaştırmakta, bu amaçla çeşitli oyunlara girişmektedirler. Unutulmasın ki, Atatürk gibi bir kahita sahip olan toplumumuzun, bu saldırıları püskürtecek, bu oyunları boşa çıkaracak, gücü her zaman olacaktır.



## La connaissance de la culture et de la langue turque en France: les hommes et les institutions

Paul DUMONT

À partir de l'installation durable des Turcs en Anatolie, au 11<sup>ème</sup> siècle, commence à se poser avec plus d'acuité que jamais, d'abord pour les Byzantins mais aussi, assez rapidement, pour les autres peuples d'Occident, la question de la communication avec ces nouveaux voisins. Comprendre la langue de l'Autre, se familiariser chemin faisant avec ses modes de vie et d'action, savoir interpréter ses faits et gestes constituent, pour les populations en contact une nécessité vitale. L'Autre est souvent un adversaire qu'il s'agit de tenir à distance, d'asservir, d'exploiter. Mais il peut être aussi un interlocuteur commercial, un client et même, parfois, un allié, un compagnon d'armes, voire un frère en religion. Turcs et chrétiens d'Orient dans un premier temps, Turcs et Occidentaux -marchands, hommes de guerre, négociateurs, moines et ecclésiastiques de toutes sortes- dans une phase ultérieure vont se trouver en quelque sorte contraints de s'intéresser les uns aux autres, de déchiffrer des codes de comportements jusque-là inconnus, d'apprendre les mots, les phases, les façons de dire d'une langue étrangère afin de mieux lutter, mais aussi de mieux échanger, avec un partenaire devenu incontournable.

Pour les périodes les plus anciennes, la mémoire historique ne conserve que de peu de traces de ces échanges/confrontations linguistiques et culturels. Grâce aux chroniques byzantines, nous savons, par exemple, que les dirigeants de l'Empire romain d'Orient entretenaient, dès le 6<sup>ème</sup> siècle, des relations avec les peuples turcophones d'Asie centrale<sup>1</sup>. Avec un peu d'imagination, nous pourrions remonter plus loin encore. Hérodote ne mentionne-t-il pas, au 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, les peuples d'au-delà la Caspienne et, au cœur même du monde grec, ne désigne-t-il pas les Troyens sous le nom de *Teucriens* ? Dans l'Europe de la Renaissance, il ne faisait pas de doute, pour un certain nombre d'humanistes, que ces *Teucriens* n'étaient autres que de lointains ancêtres des Turcs<sup>2</sup>. Mais quoi qu'il en soit de ces contacts anciens entre le monde turc et les civilisations du pourtour méditerranéen, ce n'est qu'avec l'installation des Seldjoukides en Anatolie que les choses se sont véritablement précisées. Les lecteurs du *Livre de Dede Korkud* savent la place qu'y occupe la cohabitation des Turcs oghouz avec les Byzantins. Lorsque l'on regarde du côté des chroniques byzantines, on constate, de même que les Turcs y font constamment partie du paysage. Et non pas seulement comme des adversaires à redouter et à combattre. Mais aussi comme des voisins à ménager, des interlocuteurs à choyer en vue de quelque intérêt mutuel. Dans la capitale byzantine, dès le 12<sup>ème</sup> siècle, des intellectuels, des notabilités politiques, des commerçants, des hommes d'Église sont capables de communiquer en turc, parfois avec aisance. Les chroniques en conservent les traces, parsemées qu'elles sont de termes empruntés à cette langue<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Balivet, « Avant les Jeunes de Langue. Coup d'œil sur l'apprentissage des langues turques en monde chrétien, de Byzance à Guillaume Postel (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », dans Frédéric Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, Paris, l'Harmattan, 1997, p.68.

<sup>2</sup> Stéphane Yerasimos, « De la Collection de voyages à l'Histoire Universelle : la Historia Universale de Turchi de Francesco Sansovino », *Turcica*, XX, 1988, p. 28.

<sup>3</sup> M. Balivet, *op. cit.*, p. 68.

Il ne peut évidemment pas s'agir, dans cette communication, de dresser un panorama exhaustif des relations linguistiques et culturelles que l'Occident a pu nouer avec le monde turc depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. L'objectif, ici, ne peut être que faire ressortir les grandes lignes, mettre en évidence quelques traits généraux. Les pages qui suivent focalisent sur le dispositif d'apprentissage de la langue turque que la France a bâti pierre, dès le 16<sup>ème</sup> siècle, dans le but de faciliter ses rapports politiques et économiques avec l'Empire ottoman d'abord et, depuis 1923, avec la République de Turquie. Parallèlement, toutefois, nous nous intéresserons également à l'autre volet de la relation à l'Autre : celui de la confrontation et de l'exclusion. Singulièrement, l'hostilité aux Turcs, et plus encore à la religion dont ils sont les porte-étendards, passe elle aussi par une certaine familiarité avec la langue et la culture turques. Mais une familiarité offensive : jusqu'en plein 19<sup>ème</sup> siècle, alors même que la turcologie s'érige progressivement en discipline académique, la connaissance des choses de l'Orient demeure, entre les mains de bon nombre d'intellectuels d'Occident, hommes de religion et laïcs confondus, arme de réfutation idéologique autant que de combat politique.

### **1. Les Turcs. Une image changeante au gré des nécessités du moment.**

Si Byzance a su s'accommoder assez vite de la cohabitation avec les Turcs, explorant les voies du dialogue – y compris sur le plan religieux – sans renoncer pour autant à la résistance armée, la chrétienté d'Occident, elle, va s'en tenir durablement à une stratégie d'affrontement. Dès la fin du 11<sup>ème</sup> siècle, et pour longtemps, les relations avec le monde turc seront conçues de manière presque exclusive, en Europe, comme une entreprise de reconquête religieuse et militaire. Alors que Byzance tente le dialogue, allant jusqu'à accepter que des commerçants et artisans musulmans viennent s'installer à Constantinople<sup>4</sup>, une bonne partie du continent européen s'abandonne à l'idéologie de la Croisade. Singulièrement, même la quatrième croisade, qui devait déboucher en 1204 sur la mise à sac de Constantinople et la création sur les rives du Bosphore d'un éphémère État latin a pu être présentée aux esprits crédules comme une expédition menée en réalité contre les Turcs. Les chroniqueurs occidentaux de cette équipée, Geoffroy de Villehardouin en tête, racontent en effet qu'il s'agissait de punir les Byzantins d'avoir fait alliance avec les musulmans et, plus encore, de chasser de Constantinople les Turcs qui s'y étaient si bien installés qu'ils n'hésitaient pas à y faire résonner leurs appels à la prière<sup>5</sup>.

Dans un tel climat, l'apprentissage de la langue turque, lorsqu'il est attesté, vient souvent s'inscrire dans un contexte de confrontation religieuse. Nous devons à Johann Schiltberger, un captif allemand resté longtemps au service des Ottomans, un des premiers textes en langue turque qui aient été transcrits, dans les premières années du 15<sup>ème</sup> siècle, à l'intention de lecteurs européens<sup>6</sup>. Il s'agit de la version tatare du *Pater Noster*, une prière connue de tous les chrétiens. Ce n'est certainement pas par hasard que cette traduction a vu le jour. D'évidence, l'objectif visé est celui de la conversion des Turcs à la religion du Christ. Armés de tels *Pater Noster*, les missionnaires européens font concurrence, dès le 13<sup>ème</sup> siècle, aux Croisés. Ils utilisent l'arme de la persuasion, là où la fougue guerrière s'est avérée inopérante. Pour mener à bien leur apostolat, des Frères Prêcheurs, des Franciscains, des Dominicains n'hésitent pas à apprendre du turc, quitte à se rendre sur les marges de l'Europe pour se familiariser avec cette langue. Parallèlement, les traductions de textes

<sup>4</sup> Balivet,...

<sup>5</sup> Villehardouin, ...

<sup>6</sup> *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger (1396-1427)*, trad. J. Buchan Telfer avec des notes de P. Bruun, Londres, Hakluyt Society, 1879, p. 102.

religieux se multiplient. C'est que le recrutement de nouveaux adeptes passe nécessairement par l'enseignement des formules rituelles adéquates.

À côté des prières, l'arsenal des hommes de religion comprend aussi des glossaires, des répertoires de noms de lieux, des modèles de phrases, des précis grammaticaux, des ouvrages historiques, des récits de voyage... À l'aube des Temps Modernes, alors que la dynastie ottomane a pris son envol après s'être emparée de Constantinople, la langue et la culture turques ont déjà fait l'objet d'une assez large curiosité. Certes, les textes qui en témoignent sont peu nombreux. Mais souvent réimprimés, ils donnent à voir une attention de plus en plus marquée à l'égard des choses de l'Orient.

Un pas décisif sera franchi, au 16<sup>ème</sup> siècle, avec l'entrée de l'Empire ottoman dans le concert des négociations internationales. En Occident, les Turcs ne sont plus perçus seulement comme des adversaires. Il arrive de plus en plus souvent qu'ils soient traités en partenaires et que leur alliance soit recherchée. Dans une Europe en proie aux conflits dynastiques et religieux, François I<sup>er</sup>, roi de France, n'est pas le seul à pactiser avec le sultan. Au gré des circonstances, d'autres rapprochements ont lieu : Venise, les Luthériens d'Allemagne, et même, à l'occasion, les Habsbourgs... Traiter avec le Turc est une nécessité d'autant plus impérieuse que les armées ottomanes sont désormais installées au cœur du continent européen et la Méditerranée est livrée aux galères du *kapudan pacha*. Dans un tel contexte, la connaissance de la langue turque, des us et coutumes en vigueur chez les Ottomans ne peut que progresser. En France, c'est Guillaume Postel, une de ces figures complexes dont la Renaissance eut le secret, féru de langues orientales tout autant que de sciences ésotériques, tantôt bénéficiaire de hautes protections, à d'autres moments suspecté d'hérésie et déclaré fou, c'est Guillaume Postel donc, dont on sait notamment qu'il accompagna l'ambassadeur de François I<sup>er</sup>, Jean de la Forest, dans sa mission auprès du souverain ottoman entre 1535 et 1537, qui va jeter les bases de ce qui deviendra plus tard la turcologie. De ses périples en Orient, il ne ramène pas seulement une remarquable moisson de manuscrits rares ; il revient aussi chargé de connaissances linguistiques et d'observations ethnographiques qui vont nourrir son œuvre. On lui doit notamment, placée en tête de ses *Histoires orientales*, une description du turc qui témoigne d'une assez bonne connaissance, tant théorique que pratique, de cette langue<sup>7</sup>.

Cependant, se rapprocher des Turcs, pactiser avec eux en cas de besoin, n'implique pas de renoncer aux phobies d'antan. L'Europe des Humanistes ne va pas hésiter à reprendre à son compte les diatribes anti-turques héritées de la chrétienté médiévale. Même un Erasme, pourtant zélé apôtre du pacifisme, admit en 1530 la nécessité, dans sa *Consultatio de bello Turcis inferendo* (« Consultation sur la guerre à mener contre les Turcs »), d'une guerre défensive contre les Turcs<sup>8</sup>. Dans les mêmes années, Luther mêle lui aussi sa voix à ceux qui souhaitent mener la guerre contre les Turcs, présentant il est vrai la pénétration ottomane en Europe comme un châtimeut infligé par Dieu aux chrétiens pour les punir de leurs péchés<sup>9</sup>. A Strasbourg, les théologiens Martin Bucer et Wolfgang Fabricius Capiton, le pédagogue Jean Sturm participent de même, à côté d'autres notabilités locales, au grand combat idéologique du moment. Dans le monde catholique, toute l'Eglise est engagée dans

<sup>7</sup> *Des histoires orientales. Et principalement des Turcs ou Turchiques et Schitiques ou Tartaresques et autres qui en sont descendus*, éd. de Jacques Rollet, Istanbul, Isis, 1999.

<sup>8</sup> Pour une traduction française de ce texte qui a beaucoup circulé, cf. *Consultation des plus utiles sur la guerre à mener contre les Turcs*, traduit du latin par Alain van Dievoit, Bruxelles, Éditions du Hazard, 2006.

<sup>9</sup> Cf. à ce propos Nicole de Laharpe, *Image de l'autre image de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, qui examine plus particulièrement dans cet ouvrage les « propos de table » (*Tischreden*) de Luther.

la lutte, organisant à tour de bras, à travers l'Europe méridionale et centrale, des messes « *contra turcos* ».

Cette Europe saisie par la peur n'a pas renoncé à convertir les Turcs. En France, Guillaume Postel, habité par l'esprit de la mère Jeanne, celle qu'il nomme aussi tantôt la « vierge vénitienne » tantôt la « mère du monde », formule dans son *De orbis terrae concordia* (1544) un projet d'unification politique et religieuse du monde dont on retrouvera aussi les échos dans un ouvrage plus tardif, *De la République des Turcs* (1560). Prise d'une nouvelle fièvre missionnaire, l'Europe, qu'elle soit catholique ou protestante, veille à adjoindre aux armées en guerre des prédicateurs chargés non seulement de veiller au salut spirituel des soldats chrétiens mais aussi de mettre la bonne parole à la portée de l'ennemi.

Mais à côté de ceux qui, face aux Turcs, ne voient pas d'autre issue que la guerre ou la propagande religieuse, il y a aussi les pragmatiques, les partisans de la conciliation et de l'entente. Les missions diplomatiques qui font la navette entre la capitale ottomane et la cour du Roi de France participent de ce climat-là. Quelques hommes de lettres se singularisent également par leur bienveillance à l'endroit du peuple conquérant. Par exemple, tel est le cas, à Venise, de Francesco Sansovino. Ce polygraphe, connu principalement pour ses commentaires sur Dante, Pétrarque et l'Arioste, a publié en 1560 une *Historia Universale de' Turchi* qui n'hésite pas à présenter l'État ottoman comme le continuateur légitime de l'Empire romain d'Orient. A l'appui de cette thèse, l'auteur fait appel à la mythologie et aux Anciens. Reprenant à son compte un motif en vogue parmi les auteurs de la Renaissance, il évoque la parenté des Turcs avec les *Teucriens*, fondateurs de Troie, et rappelle que c'est de cette cité qu'Enée, un des membres de la famille régnante, était parti pour aller fonder Rome. La démonstration généalogique débouche sur une apologie de la nation turque, présentée comme l'héritière de la grandeur romaine<sup>10</sup>.

Que Sansovino ait, dans les éditions ultérieures de l'*Historia Universale*, apporté de nombreuses modifications à son texte, incluant même, dans la version de 1582, deux pamphlets anti-turcs comparables à bien d'autres écrits du même type ne constitue pas un détail anecdotique. De fait, il est frappant de constater que l'image du Turc présentée à l'opinion européenne est loin d'être stable et varie de manière assez systématique au gré de la conjoncture politique et militaire. Ainsi, s'agissant de l'œuvre de Sansovino, on note une étroite corrélation entre les retouches apportées au texte, tout au long des éditions successives, et les diverses péripéties de la cohabitation ottomano-vénitienne en Méditerranée. Le même phénomène se laisse observer, à de rares exceptions près, dans l'ensemble de la production occidentale relative aux Turcs. Et cela jusqu'à nos jours. Les crises, la guerre engendrent de manière presque mécanique une nuée de pamphlets « *contra turcos* ». Le rapprochement, les rapports pacifiés ouvrent la voie à une littérature apologétique rarement en mal d'arguments. À un Jean Bodin qui, dans la France de la Renaissance, n'hésite pas, à travers sa *Methodus ad facilem historicarum cognitionem* (« La méthode de l'Histoire », 1566), à louer le système impérial ottoman – afin de mieux dénigrer dans le même mouvement la monarchie germanique – font écho, au 18<sup>ème</sup> siècle, un Volney, un Rousseau, un Voltaire qui, tout en brochant sur le thème du despotisme oriental, sauront mettre en évidence les aspects positifs de la civilisation ottomane – à commencer

<sup>10</sup> Sur Sansovino et son Histoire universelle, voir notamment Stéphane Yérasimos, « De la collection de voyages à l'histoire universelle : la *Historia Universale de' Turchi* de Francesco Sansovino », *Turcica*, XX, 1988, pp. 19-41.

par son « humanité » et sa tolérance- et les apports de celle-ci à la philosophie des Lumières<sup>11</sup>. De toute évidence, l'homme de lettres sait, lorsqu'il le faut, se mettre au diapason de la diplomatie et de la raison d'État.

Si l'Europe tend, à partir du milieu du 17<sup>ème</sup> siècle, à envisager les Turcs avec une certaine bienveillance, ou tout au moins avec un semblant de compréhension, c'est aussi tout simplement parce que l'Empire ottoman a amorcé son déclin et fait moins peur qu'auparavant. Chez Molière, déjà, Monsieur Jourdain est ravi à la perspective d'avoir pour gendre le fils du Grand Turc. Dans les nombreuses « turqueries » de la même époque, les Ottomans n'ont plus ce caractère cruel et menaçant dont ils étaient affublés jusque-là. Ils présentent souvent comme des individus inoffensifs et quelque peu ingénus. Bientôt, Mozart, dans *l'Enlèvement au Sérail* (1782) ira jusqu'à faire de Sélim, pacha d'Alger, un héros positif d'une remarquable grandeur d'âme.

Dans la république des lettres, toutefois, l'inconstance constitue la règle. Parfois, il arrive qu'un même auteur oscille sans cesse entre des points de vue opposés. C'est le cas, en particulier, de Voltaire qui peut à la fois exalter la tolérance des Turcs, l'offrant en modèle (voir son *Traité sur la tolérance*, 1763), et appeler à la mobilisation contre la présence turque en Europe. Son Abdallah, dans le *Baron d'Otrante*, un *opéra buffa* écrit pour Grétry en 1769, préfigure le pacha Sélim de Mozart. Mais en beaucoup plus violent et en chef d'une bande de pillards.

En tout état de cause, à partir de la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, les perspectives vont se compliquer. Porteuse des idées de la Grande Révolution, mais aussi engagée dans une dynamique d'expansion coloniale, la France cherchera à exploiter les failles de l'Empire ottoman vieillissant. Elle se mettra à l'écoute des évolutions internes de la Turquie balkanique et, lorsqu'elle y verra son intérêt, n'hésitera pas à soutenir les nationalismes émergents. Mais dans le même temps, elle devra aussi tenir compte des menaces pesant sur l'équilibre de l'Europe. Les partenaires qu'elle côtoie au sein du concert européen – l'Angleterre surtout, mais aussi la Russie, l'Autriche-Hongrie, l'Allemagne- constituent à ses yeux des éléments de risque bien plus sérieux qu'une Turquie en crise. Au gré des fluctuations de la conjoncture internationale, elle saura donc pratiquer avec brio l'art du double langage, adoptant à l'égard de l'Etat ottoman tantôt une stratégie de la main tendue, tantôt une posture faite de réprobation et de morgue.

La littérature connaît les mêmes balancements. Avec son *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Chateaubriand donne, en 1811, un classique de la turcophobie. Injure et mépris s'y conjuguent pour déboucher sur une condamnation sans appel du peuple turc. Même verdict, une quinzaine d'années plus tard, sous la plume de Victor Hugo, auteur de *l'Enfant*, un poème d'une rare violence sur les massacres de Chios (1827). Chez l'un comme chez l'autre, la haine du Turc forme le contrepoint naturel du philhellénisme, un courant en pleine vogue. Mais vers la fin du règne de Mahmud II, dans un contexte de rapprochement politique entre la France et l'Empire ottoman, changement de ton. Au fanatisme borné de Chateaubriand, Lamartine oppose, dans son *Voyage en Orient* (1835), un regard empreint de sympathie et même d'admiration<sup>12</sup>. L'auteur des *Méditations* n'est pas le seul représentant de cette nouvelle façon de regarder l'Orient. Dans les mêmes années, de nombreux voyageurs et écrivains participent à la réhabilitation de la civilisation ottomane.

<sup>11</sup> Cf. à ce propos S. Neaimi, « Un fantôme philosophique : le despotisme oriental », dans P. Dumont et R. Hildebrand, *L'horloger du Sérail. Aux sources du fantôme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, pp. 155-166.

<sup>12</sup> Cf. Moënis Taha-Hussein, *Le romantisme français et l'Islam*, Beyrouth, Dar al-maaref, 1962, p. 128.



Gérard de Nerval et Théophile Gautier, en particulier, louent la piété, le courage, la sagesse, la politesse, la tolérance, l'hospitalité des Turcs et opposent volontiers la vitalité et la « barbarie » (le terme est chargé, ici, de connotations positives) de l'Orient à la décadence morale et spirituelle de l'Occident<sup>13</sup>.

Toutefois, les voyageurs romantiques ne vont pas tarder à céder la parole à une nouvelle génération de porte-drapeaux de la croisade antiturque. Ni Pierre Loti ni Claude Farrère ne suffisent à faire contrepoids, dans les dernières décennies du 19<sup>ème</sup> siècle, à la fanatique campagne de détraction que suscite en Europe le régime d'Abdulhamid II. Comme à l'époque de la révolution grecque, la question des nationalités est au cœur du débat. Les élites d'Occident, toujours en quête de quelque cause à soutenir, ont trouvé de nouvelles victimes à défendre : les Arméniens, les Bulgares, les Albanais, les Koutzovaques, les Kurdes, les Crétois, les Assyro-chaldéens, les Arabes... Dans cette mêlée, la France lettrée, plus que d'autres, s'érige en donnesse de leçons. Mais désormais le rythme des événements s'accélère. 1908 : la révolution jeune-turque s'accompagne d'une lune de miel franco-turque. 1909 : le ciel s'est déjà assombri. 1910-1914 : le démembrement de l'Empire ottoman suit son cours, suscitant à travers l'Europe une abondante littérature de dénigrement à l'endroit d'un monde pourtant solidement amarré à l'Occident. 1918 : au lendemain d'une guerre désastreuse, la France, par la voix de Clemenceau, se souvient des vers terribles de Victor Hugo « les Turcs ont passé là. Tout est ruine et deuil »<sup>14</sup> et accable l'adversaire vaincu d'opprobre. 1921 : la réconciliation. Cette fois, c'est Mustafa Kemal qui est passé là. L'admiration que voue la France laïque et progressiste au libérateur de la Turquie va ensoleiller durablement le climat des relations franco-turques.

Même si les choses, en 1921, se terminent plutôt bien, il n'en demeure pas moins étrange que deux mondes en contact l'un avec l'autre depuis dix siècles (et même davantage, si nous prenions le risque de remonter jusqu'aux *Teucriens* d'Hérodote !) en aient été encore à partager, à l'aube de notre temps, invectives et préjugés. Faut-il expliquer tant d'attachement à une posture d'affrontement par un réflexe de fermeture à l'Autre venu du fin fond des Âges ? Peut-être. Quoi qu'il en soit, le fait est que les clichés ont eu de toute éternité la vie dure. Cela tient notamment au fait que les hommes de lettres, peut-être parce qu'une bonne partie de leur vie s'écoule dans la fréquentation des livres, n'hésitent pas à transmettre de génération en génération un savoir dont ils ne réalisent pas toujours qu'il est décalé par rapport à la réalité. Pour ce qui concerne le thème de ce travail, un exemple donne bien à voir cette particularité –passablement problématique– de la transmission écrite. Commençons par ouvrir l'édition de 1933 du *Guide Bleu* consacré à la Turquie<sup>15</sup>. Les paragraphes consacrés à la culture turque y reprennent, en les synthétisant, des éléments qui figuraient déjà, en 1860, dans l'*Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient* d'Adolphe Joanne et Emile Isambert. De leur côté, ces deux auteurs semblent avoir très généreusement puisé dans le *Constantinople* que Théophile Gauthier a publié en 1853. Enfin, il est évident que Gautier, quant à lui, a beaucoup emprunté aux voyageurs qui l'ont précédé en Orient, quelque Paul Lucas (*Voyage dans le Levant*, Paris, 1704) ou quelque Jean-Baptiste Tavernier (*Nouvelle relation de l'intérieur*

<sup>13</sup> Outre M. Taha-Hussein, *op. cit.*, voir aussi sur ce thème P. Dumont, « Le voyage en Turquie. Du tourisme romantique au vacancier d'aujourd'hui », *Journal Asiatique*, tome CCLXX, n° 3-4, 1982, p. 355.

<sup>14</sup> « L'Enfant », poème de 1827 repris dans le recueil des *Orientales*.

<sup>15</sup> *Roumanie – Bulgarie – Turquie*, Paris, Hachette, 1933.

du sérail du Grand Seigneur, 1675)<sup>16</sup>. Et il y a tout lieu de supposer que la chaîne de transmission ne s'arrête pas là. En d'autres termes, le voyageur qui débarque à Istanbul vers le milieu du 20<sup>ème</sup> siècle, armé de son *Guide Bleu* (qui ne fera l'objet d'une révision complète qu'en 1958), est invité à découvrir une Turquie qui, pour une bonne part, n'existe plus depuis longtemps.

## 2. De l'« école des Jeunes de langues » à la « turcologie ».

Cela dit, il serait injuste de ne voir dans la connaissance du monde turc, telle qu'elle a pu se développer en France, qu'une collection de clichés, certains hérités de la polémique « *contra turcos* », d'autres frappés au sceau de la bienveillance intéressée. En réalité, dès le moment où la diplomatie française commence à se faire à l'idée d'une coopération avec le Grand Turc, se manifeste aussi le besoin de disposer, sur cet allié redoutable, d'éléments d'information dignes de foi et régulièrement actualisés. Il s'agit d'asseoir les relations politiques entre le Royaume de France et l'Empire ottoman sur des données solides. Il s'agit aussi, bien entendu, de favoriser par une bonne intercompréhension les échanges commerciaux entre les deux pays.

Dès le 16<sup>ème</sup> siècle, les interprètes attachés aux missions diplomatiques ont, parmi leurs fonctions, celle de fournir des éléments d'appréciation sur le sultan, ses vizirs, les différents rouages de l'administration ottomane, les us et coutumes des Turcs... Avec la création de l'école des *Jeunes de langues*, en 1669, les choses se précisent. Formés à la fois à Paris et à Istanbul, les élèves de cette institution, pour certains originaires des communautés chrétiennes d'Orient, y font certes l'apprentissage des langues et des techniques de la traduction, mais s'y initient aussi, dans le même temps, à l'histoire, à la littérature, aux us et coutumes, au droit de l'Empire ottoman. L'objectif visé est multiple : les bénéficiaires de cette formation ne se contenteront pas de faciliter le dialogue diplomatique entre la France et l'Empire ottoman ; ils auront également pour tâche de favoriser la pénétration économique française en Orient ; par ailleurs, ils devront être capables d'« aider (...) les missionnaires à ramener ces peuples à la vraie religion »<sup>17</sup> ; enfin, il leur faudra s'atteler, pour le compte des collections royales, à un travail de collecte et de traduction de manuscrits orientaux. Un premier pas en direction d'une approche érudite de la culture ottomane.

Vers 1750, la Bibliothèque du Roi de France possède déjà, grâce aux Jeunes de langues, plus de 120 traductions d'œuvres en langue turque. Il s'agit d'un bilan considérable, surtout si l'on tient compte du fait que pour leur part les langues européennes, à la même époque, échangent fort peu entre elles. Les drogmans en herbe ont surtout traduit des textes relatifs à l'histoire, aux institutions, à l'art militaire, aux mœurs, aux lois de l'Empire ottoman. Toutefois, on trouve aussi dans le lot des contes et histoires fabuleuses, de la littérature religieuse, des biographies, des travaux scientifiques, un ouvrage de cosmologie, un traité sur les pyramides d'Égypte, un manuel de conversation et deux dictionnaires<sup>18</sup>. Exercices d'écoliers encore assez maladroits. De fait, à Paris, les traductions réalisées dans la capitale

<sup>16</sup> Voir à ce propos Frédéric Tinguely, « Le despotisme des modèles : dire Constantinople à l'époque classique », dans P. Dumont et R. Hildebrand (ed.), *L'horloger du Sérail*, op. cit., pp. 103-118.

<sup>17</sup> Lettre du comte de Ponchartrain, secrétaire d'État, à Royer, consul à Smyrne, en date du 8 septembre 1699, cité par Andre Pippidi, « Drogmans et enfants de langue : la France de Constantinople au XVII<sup>e</sup> siècle », dans F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, op. cit., p. 136.

<sup>18</sup> Pour une présentation détaillée de ces traductions, voir Annie Berthier, « Turquerie ou turcologie ? L'effort de traduction des jeunes de langues au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans dans F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, op. cit., pp. 283-317.

ottomane étaient contrôlées, corrigées et, au terme d'une toilette passablement superficielle, revêtues de la propre main d'Alexandre Louis-Marie Pétiſ de La Croix, secrétaire-interprète du roi, d'une formule rituelle valant approbation<sup>19</sup>. « Turquerie ou turcologie ? », se demande à propos de ces traductions Annie Berthier, conservatrice des manuscrits orientaux à la Bibliothèque Nationale de France. De fait, plusieurs des textes rendus en français se signalent par leur pittoresque et doivent avoir alimenté les fantasmes des lecteurs qui y eurent accès. Toutefois, il ressort clairement de la correspondance de l'ambassade de France à Constantinople avec Paris que la politique suivie dans le choix des ouvrages à traduire était réfléchie et ordonnée. Le programme de traduction auxquels les Jeunes étaient censés se plier privilégiait clairement l'histoire, l'art militaire, les institutions, les réformes de l'armée. De toute évidence, le gouvernement du Roi souhaitait obtenir des informations sur des questions qui le préoccupaient.

Ce qui se met progressivement en place est donc une « turcologie » qui vise à l'érudition, certes, mais qui doit être aussi utile. Dans la capitale ottomane, les diplomates français chargés de coiffer l'entreprise prennent en compte les besoins de l'État et s'efforcent de faire prévaloir leurs directives. À Paris, ce sont des politiques – dans les années 1720, le ministre de la Marine – qui dirigent les opérations. Reste à préciser que l'administration royale n'est pas la seule à vouloir tirer bénéfice des Jeunes de langues. Ceux-ci doivent une bonne partie de leur formation aux Jésuites du Collège Louis-le Grand et, à Istanbul, aux Capucins installés à la lisière de l'ambassade de France. Ces deux ordres religieux ont leurs propres objectifs et s'emploient à les faire partager à leurs élèves. Avec le plein soutien des autorités du Royaume, ils entendent témoigner de la vraie religion à travers l'Orient et gagner des âmes au catholicisme. Ce ne sont plus les musulmans qui sont visés – encore que ceux-ci soient encore en butte à un discret prosélytisme –, mais les Grecs, les Arméniens, les membres des multiples églises orientales. Bien évidemment, les futurs drogman ont eux aussi un rôle à jouer dans ce projet de conquête religieuse. Le fait qu'ils soient originaires, pour une partie d'entre eux, des nations d'Orient les rend particulièrement aptes à une telle mission. En théorie tout au moins. Dans la pratique, Jésuites et Capucins auront bien souvent l'occasion de se plaindre de leurs élèves, jugés peu fiables, notamment en matière de propagande religieuse.

Même si certains d'entre eux ont pu être accusés d'avoir trahi la cause de l'Église romaine, les interprètes au service de la France ou de telle autre puissance catholique ne vont pas manquer, en règle générale, de se signaler comme de bons chrétiens. Tel est le cas, en particulier, des Fonton, grande famille drogmanale, qui entretint avec l'Église des liens si étroits qu'elle lui donna même un prélat, Mgr. Jean-Baptiste Fonton. Après avoir servi comme curé de l'église Saint-Antoine de Péra entre 1782 et 1784, celui-ci devait accéder à la dignité d'évêque de Syra, puis à celle d'archevêque de Marciapolis et, enfin, au poste de vicaire apostolique de Constantinople (jusqu'à sa mort en 1816). Tel est le cas aussi des Testa, une dynastie de traducteurs protéiforme dont la branche aînée est connue, entre autres, pour avoir détenu pendant plusieurs siècles une précieuse relique de la Sainte-Relique.

Il faut également citer, dans ce contexte, le cas de Jean-Daniel Kieffer (1767-1833). Nous avons affaire, ici, à un protestant, originaire de Strasbourg. Après des études au collège Saint-Guillaume, un des principaux établissements réformés de la ville, cet élève

<sup>19</sup> Cf. Gilles Veinstein, « Le jeune de langues Dantan avait-il bien traduit ? », dans F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, op. cit., pp. 319-332.

des grands philologues Oberlin et Schweighaeuser avait été recruté en tant traducteur-interprète d'allemand par les autorités révolutionnaires françaises, comme c'était l'usage, à l'époque, pour les Alsaciens. Cependant, quelques années plus tard, nous le retrouvons dans la capitale ottomane, désormais second interprète pour les langues orientales auprès de l'ambassade de France. Emprisonné au château des Sept-Tours pendant trois années (1798-1801) avec les autres membres de la légation, il va tuer le temps en leur enseignant le turc et les autres langues de la région. Une nouvelle carrière va commencer pour lui lorsque le gouvernement napoléonien va créer, en 1805, une chaire de langues orientales au Collège de France et qu'il y sera attaché en tant que professeur de turc. Mais le linguiste est aussi, à sa manière un missionnaire. Dans sa jeunesse, il avait voulu être pasteur. Dans son âge mûr, il est membre du consistoire de l'Église évangélique de la Confession d'Augsbourg. L'apôtre qu'il n'a jamais cessé d'être devait notamment se signaler en donnant la première traduction en langue turque du Nouveau Testament, publiée en 1818<sup>20</sup>.

Propagandistes du catholicisme ou, dans certains cas (comme l'illustre l'exemple de Kieffer), du protestantisme, les drogmans ont-ils joué le rôle qui leur était dévolu en la matière avec efficacité ? Il est difficile de répondre à cette question avec précision. Ce qui est certain, en revanche, c'est que la politique de pénétration religieuse mise en œuvre par les puissances européennes, France en tête, a donné des résultats tangibles et globalement conformes à l'objectif visé. Dans la deuxième moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, l'État ottoman doit compter avec tout un patchwork de populations converties, non seulement dans les grandes villes mais aussi dans des provinces reculées. Rattachées à Rome ou à quelque autorité protestante, les nouvelles Églises d'Orient – fort mal vues des Églises indigènes qu'elle viennent concurrencer – ne sont peut-être pas très peuplées, mais elles n'en constituent pas moins, au cœur même du monde ottoman, des postes avancés de l'expansion européenne.

En tout état de cause, le domaine de la propagande religieuse n'est pas le seul où les traducteurs-interprètes ont la possibilité de se faire remarquer. À partir de la Révolution française, en particulier, on va les voir aussi participer activement à la propagande politique et idéologique de la France, mettant leurs aptitudes linguistiques au service des intérêts français. Ainsi, dans les années 1790, l'ambassade de France auprès la Sublime Porte publiera non seulement, en français, un *Bulletin de nouvelles* (1795-1796) rebaptisé ultérieurement *Gazette française de Constantinople* (1796-1797), mais aussi, épisodiquement, une version turque de ces feuilles de propagande, grâce au concours de drogmans zélés, bien qu'assez peu expérimentés, à l'exception du jeune Michel Dantan<sup>21</sup>. Quelques années plus tard, Jean-Daniel Kieffer, secondé pour l'arabe par Sylvestre de Sacy, promis à une grande carrière d'orientaliste, va se spécialiser, pour sa part, dans la traduction de la littérature de propagande napoléonienne, à commencer par les *Bulletins de la Grande Armée*<sup>22</sup>. À la même époque, Pierre Ruffin, autre figure majeure de la profession, met lui

<sup>20</sup> Sur Jean-Daniel Kieffer, voir Henri Dehérain, « Un orientaliste alsacien : Daniel Kieffer, *Bulletin de la Société de Géographie*, 1920 ; Jean Bianquis, *Jean-Daniel Kieffer, un servent et ami des Missions alsacien, 1767-1833*, Strasbourg, 1922 ; « Nécrologie », *Journal Asiatique*, série 2, n°XI (1833), pp. 186-188 ; Georges Livet, « Strasbourg et la turcologie », *Turcica*, XV, 1983, pp. 14-15.

<sup>21</sup> Cf. Gérard Groc et İsmail Çağlar *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue*, Istanbul, Editions Isis, 1985 ; voir aussi, Gérard Groc, « Les premiers contacts de l'Empire ottoman avec le message de la Révolution française (1789-1798) », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 12, 1991, pp. 28-29.

<sup>22</sup> Cf. Frédéric Hitzel, « Les interprètes au service de la propagande », dans F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, op. cit., pp. 362.

aussi, à son actif la traduction de quelques brochures à la gloire du nouveau régime français. Cette activité, du reste, lui sera de quelque utilité puisque Paris le désignera, en 1798, comme chargé d'affaires dans la capitale ottomane.

Face à toute cette agitation, la réaction turque connaît des variations. Dans un premier temps, les « idées françaises » ont été plutôt bien accueillies à Istanbul, comme l'a bien montré Bernard Lewis<sup>23</sup>. Mais à partir du moment où la France va s'intéresser d'un peu trop près à une terre ottomane, l'Égypte, y débarquant des troupes (1798), le ton change. Contraint de défendre une de ses possessions par les armes, l'Empire ottoman va aussi s'embarquer, face à l'expédition de Bonaparte, dans une guerre idéologique, à coups de manifestes et de proclamations. Quelques années plus tard, nous voyons Asım Efendi, historiographe officiel de l'Empire ottoman, condamner sans appel, dans sa chronique des années 1791-1808 (*Târîh*), les « idées pernicieuses » que les Français s'employaient à répandre à travers le monde. Chemin faisant, l'auteur n'oublie pas de clouer aussi au pilori ceux qui avaient facilité la diffusion de la propagande révolutionnaire, les drogmans. Kieffer est nommément désigné. Un des acolytes de celui-ci, un Égyptien de religion copte, sera quant à lui, voué à la malédiction divine<sup>24</sup>.

Plus d'un siècle après, au moment de la Grande Guerre, les drogmans sont toujours là, se pliant aux directives de leur hiérarchie et prenant part à leur manière aux hostilités. Jean Deny, le père de la turcologie française actuelle, est l'un d'eux. Issu du corps des traducteurs au Quai d'Orsay, il a succédé, en 1908, à Barbier de Meynard au poste de professeur de turc à l'École des Langues orientales. Mais lorsque le conflit mondial a éclaté il a été, comme bien d'autres, mobilisé. Affecté à l'armée d'Orient, il fait partie de ceux qui vont traverser les années de guerre et de l'immédiate après-guerre en effectuant des traductions et des synthèses de la presse locale pour le compte des autorités civiles et militaires françaises. Dans les bureaux de l'armée, comme dans ceux du ministère des Affaires étrangères, la maîtrise des langues doit d'abord répondre, bien entendu, à un certain nombre de besoins pratiques et notamment à celui de disposer de renseignements fiables sur l'adversaire du moment. Pour Jean Deny, cependant, le temps des casernes n'allait pas être un temps totalement perdu puisqu'il put en profiter pour peaufiner sa *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*, en chantier depuis plusieurs années. Cet ouvrage fondamental allait paraître dès le lendemain de la guerre, en 1921, dans le même temps où la France et la Turquie kémaliste signaient l'accord d'Ankara mettant fin à leur longue brouille.

Jean Deny n'est pas le seul traducteur professionnel à avoir pris le chemin de l'érudition. Le milieu des drogmans abonde en spécialistes de la traduction ayant réussi à mettre à profit leurs connaissances linguistiques pour bâtir une œuvre scientifique. Tel est le cas, par exemple, de Mouradgea d'Ohson, un diplomate d'origine arménienne au service de l'ambassade de Suède à Constantinople. Son monumental *Tableau général de l'Empire ottoman*, publié à Paris en 1788, constitue aujourd'hui encore un ouvrage de base pour qui veut s'informer sur les institutions, le droit, les pratiques religieuses, les us et coutumes de l'Empire ottoman au 18<sup>ème</sup> siècle. Tel est aussi le cas de plusieurs membres de la grande famille drogmanale des Testa, répartis sur trois générations. On leur doit le *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, un ouvrage en onze volumes publié entre 1864 et 1911, très tôt considéré par les diplomates et les orientalistes comme

<sup>23</sup> Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*. Paris, Gallimard, 1985, pp. 86-98

<sup>24</sup> B. Lewis, *op. cit.*, p. 97 et F. Hitzel, *op. cit.*, p. 362.

indispensable. On doit encore citer ici le nom de Charles Fonton (1725-ap.1792), drogman à Smyrne, auteur de plusieurs ouvrages savants, et notamment d'un intéressant *Essay sur la musique orientale comparée à la musique européenne* (Constantinople, 1751) que les musicologues connaissent bien. D'une manière générale, le 19<sup>ème</sup> siècle constitue, pour les traducteurs-interprètes, une période de production intense. Retenons encore, ici, le nom de Joseph-Michel Tancoigne (1787-1855), à qui l'on doit un *Voyage à Smyrne, dans l'Archipel et l'île de Candie* (Paris, 1817) et surtout, nourries d'observations de première main, les *Lettres sur la Perse et la Turquie d'Asie* (Paris, 1819), pleines de renseignements sur le climat, la population, le commerce, la religion et les coutumes des provinces orientales de l'Empire ottoman. Enfin, parmi d'autres travaux de lexicographie dus à des drogman, doivent être mentionnés le *Dictionnaire turc-français* de Jean-Daniel Kieffer et Thomas-Xavier Bianchi publié à Paris en 1835-1837 et le *Dictionnaire français-turc* signé du seul Bianchi (Paris, 1843). Ces ouvrages ne sont pas irréprochables, mais ont le mérite d'être commodes et peu onéreux, ce qui va leur valoir d'être assez largement diffusés.

Si l'érudition marque des points, ce n'est pas seulement en raison du contact prolongé avec les langues orientales dont ont pu bénéficier un certain nombre de diplomates, de missionnaires ou de professionnels de la traduction mais aussi, parce que la France s'est progressivement dotée d'un dispositif d'enseignement et de recherche relativement performant. À l'école des Jeunes de langues instituée au sein du Collège Louis-le-Grand est venue s'ajouter, en 1795, à l'initiative de la Convention thermidorienne, une *École spéciale des langues orientales* établie – provisoirement – dans l'enceinte de la Bibliothèque nationale et noyau initial de la future *École des langues orientales*<sup>25</sup>. Vers la même époque, il existait aussi, depuis une vingtaine d'années, une chaire de turc au Collège royal, futur Collège de France. C'est Denis-Dominique Cardonne, ancien drogman, qui en avait été le premier titulaire, entre 1773 et 1783. L'enseignement du turc se maintiendra dans ce prestigieux établissement jusqu'en 1889, pour disparaître, plus d'un siècle plus tard (1999), sous la forme d'une chaire d'histoire turque et ottomane confiée à Gilles Veinstein<sup>26</sup>. Enfin, à partir de 1822, l'étude du monde turc va disposer d'un remarquable outil de développement et de diffusion des connaissances, la *Société Asiatique*. L'organe de cette société savante, le *Journal Asiatique* s'impose, dès sa création, comme un des moyens d'expression privilégiés de l'orientalisme érudit. Il l'est encore aujourd'hui.

Dans ces différents lieux, les grands maîtres vont se succéder, bâtissant pierre à pierre la turcologie française : Pierre Ruffin, Jean-Daniel Kieffer, le comte Alix Desgranges, Joseph-Maturin Cor, Jean-Baptiste Pavet de Courtelle, Casimir Barbier de Meynard, M. Belin, Jean Deny, sans compter les orientalistes plurilingues, assez nombreux, héritiers de la polyvalence d'un Sylvestre de Sacy, fondateur de la Société Asiatique. En cette France du 19<sup>ème</sup> siècle et des premières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle, l'érudition a de toute évidence le vent en poupe.

Mais il serait naïf de penser qu'il s'agit désormais d'une science gratuite, sans lien avec les évolutions du moment. Ceux qui, dans leur cabinet de travail, épluchent les manuscrits rares et accumulent les fiches savantes ne songent assurément qu'à faire avancer le savoir humain. Il n'en demeure pas moins que l'essor de l'orientalisme va de pair avec

<sup>25</sup> Par la suite, cet établissement allait changer plusieurs fois de nom et de statut. Il porte aujourd'hui le nom d'*Institut national des langues et civilisations orientales* (INALCO). Il a un statut d'établissement public à caractère scientifique, culturel et professionnel. Ses enseignants sont assimilés à des professeurs d'université.

<sup>26</sup> A propos de l'enseignement du turc au Collège de France, voir la *Leçon inaugurale faite le vendredi 3 décembre 1999 par M. Gilles Veinstein*, Paris, Collège de France, 1999, 14 p.

l'expansion coloniale. Les enseignements, les bibliothèques et les autres outils de recherche dont se dote fiévreusement la France, au moment même où ses horizons s'élargissent, ne visent pas seulement, comme dans le passé, à faciliter les contacts et échanges avec les peuples de l'Orient. Ils s'inscrivent de manière manifeste dans une stratégie d'appropriation du monde. Les études turques ne sont guère plus détachées des contingences que les autres branches de l'orientalisme. A l'heure où la Turquie des sultans cherche désespérément des recettes de survie, elles doivent leur paradoxal essor à l'effondrement de la puissance ottomane et à l'intensification concomitante de la pénétration française en Méditerranée orientale.

### **3. Les évolutions contemporaines : vers une diversification des études turques.**

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les données changent. L'Empire ottoman, démembré, a disparu. Sur ses cendres, une nouvelle Turquie est née, laïque et progressiste. Celle-ci fonde son effort de reconstruction sur une volonté fortement affirmée d'indépendance. Elle a retenu les leçons de l'Histoire. Si l'Occident demeure pour elle un modèle, il est aussi une menace. Elle lui entrouvre ses portes, mais avec précaution, préférant l'isolement à des amitiés encombrantes, jouant la carte de la neutralité, ne comptant que sur ses propres forces pour avancer dans la voie du développement économique et social. Il faudra qu'elle prenne conscience des risques que cette aspiration à l'indépendance lui fait courir pour qu'elle renoue, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, avec une stratégie d'ouverture aux interférences extérieures. Parallèlement, le pays va se transformer. L'essor démographique, les mutations sociales et culturelles, une croissance économique spectaculaire vont s'y conjuguer pour en faire une puissance régionale de premier plan. Dans le même intervalle, la France, à nouveau confrontée à un cataclysme majeur entre 1939 et 1944, devra s'accommoder, dès la fin du conflit, de l'effritement de son empire colonial et se faire à l'idée de la décolonisation. Bientôt, elle se lancera dans une nouvelle aventure : celle de la construction d'une puissance européenne. Par la force des choses, sa vision du monde évolue. Certes, elle a conservé des liens forts avec bon nombre de ses anciennes possessions d'Outre-Mer. Ses élites politiques et intellectuelles n'ont pas encore renoncé à lui assigner une « mission civilisatrice ». Mais l'idée que les civilisations soient capables de dialoguer sur un pied d'égalité commence à y faire son chemin.

Dans un tel contexte, la turcologie française change elle aussi. Désormais, les études turques, comme l'ensemble des études orientales, ne sont plus marquées au sceau de l'idéologie coloniale. Est également mise à l'écart la posture d'affrontement qui avait pu inspirer certains travaux jusque vers la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, et même au-delà. Déjà solidement implantée dans les milieux savants de la *Société asiatique* et de l'*École des langues orientales*, l'approche scientifique, volontiers encline aux étalages d'érudition, tendra à devenir la norme.

Toutefois, dans l'entre-deux-guerres, cette turcologie devenue discipline universitaire est encore assez discrète. Elle est essentiellement représentée par Jean Deny, qui a repris son enseignement de turc à l'*École des langues orientales* en 1919, et Paul Pelliot (1878-1945). Ce dernier, une sorte d'aventurier de génie, s'est notamment illustré en rapportant de l'une de ses expéditions en Asie Centrale quelque 6 000 manuscrits conservés dans les grottes de Dzungu au Turkestan. Professeur au Collège de France depuis 1911, il y exerce ses talents de sinologue, mais y enseigne aussi l'histoire des langues turques et mongoles. Dans les mêmes années, en exil à Paris (1929-1939), le Dr. Adnan Adıvar y donne des cours de turc auprès de Jean Deny, tout en se consacrant à la rédaction de son

œuvre maîtresse, *La science chez les Turcs ottomans*, publiée en 1939. C'est au cours de ce séjour parisien qu'il jette aussi les fondations de l'un des projets scientifiques majeurs de la nouvelle Turquie, la réalisation d'une édition turque de l'*Encyclopédie de l'islam*, élaborée à partir d'un ouvrage en plusieurs volumes portant le même titre réalisé par la fine fleur de l'orientalisme européen. Au lendemain de la Seconde guerre mondiale, un autre savant turc, Pertev Naili Boratav (1907-1998), folkloriste de grand renom chassé de l'université d'Ankara pour raisons politiques, allait prendre le relais, jouant un rôle décisif dans la formation des nouvelles générations de spécialistes français du domaine turc.

À la même époque, en marge de cette turcologie institutionnalisée, une abondante littérature consacrée à la Turquie d'Atatürk voit le jour<sup>27</sup>. Politologues, historiens, géographes, sociologues, journalistes, mais aussi un linguiste comme Jean Deny, sont fascinés par le modèle kémaliste et ne se lassent pas d'en détailler les réussites : la laïcité, la souveraineté nationale, l'émancipation féminine, le progrès économique, la réforme de la langue et de l'alphabet, la construction d'un espace de paix en Méditerranée orientale et dans les Balkans, la mise en place d'institutions et d'un système juridique calqués sur ceux de l'Occident... Cette littérature empreinte d'enthousiasme est à son apogée – du point de vue quantitatif, mais aussi pour ce qui est des couronnes tressées à la Turquie kémaliste – au début des années 1930, dans le contexte des célébrations du dixième anniversaire de la proclamation de la République turque. Publié à Paris en 1933, le *Petit manuel de la Turquie nouvelle*, œuvre de Jean Deny et René Marchand, en est un spécimen typique, tant il excelle à véhiculer une image positive du régime républicain. Mais à la veille de la Seconde guerre mondiale, le climat apparaît déjà dégradé. Oubliés, les panégyriques, à l'exception notable du livre de Tekin Alp, *Le kémalisme*, qui paraît en 1937 avec une préface d'Édouard Herriot, un supporter de longue date de l'œuvre accomplie par Mustafa Kemal. Les pamphlets anti-turcs refont surface. Le dossier du sandjak d'Alexandrette, source de sérieuses tensions entre la France et la Turquie, y est pour quelque chose. Paul du Véou, avec son *Désastre d'Alexandrette* (Paris, 1938), n'est, en cette période de crise, que l'un des multiples détracteurs d'une Turquie à nouveau perçue par une partie de l'opinion comme inamicale.

Dans l'histoire pluriséculaire des relations franco-turques, l'affaire du sandjak d'Alexandrette ne constitue cependant qu'une sorte d'incident de parcours, vite gommé des mémoires. Confrontée en Europe à la menace hitlérienne, la France n'avait pas tardé à comprendre l'utilité qu'il y avait pour elle à clore ce dossier au plus vite et à jouer la carte de la réconciliation. De son côté, la Turquie, après avoir donné la priorité à ses intérêts nationaux et opté pour une neutralité jugée suspecte pendant le conflit, saura, à l'issue de la Seconde guerre mondiale, prendre à temps le virage d'une politique de rapprochement avec les puissances occidentales, resserrant du même coup ses liens avec la France.

Une France confrontée, de son côté, aux défis de l'après-guerre. Une des tâches qu'elle doit mener à bien est la reconstruction de son infrastructure universitaire et de ses institutions de recherche, dans un contexte de boom démographique et de forte croissance économique. Une France qui n'a pas oublié, non plus, son passé de grande puissance coloniale, même s'il lui faut désormais gérer, difficilement, les crises de la décolonisation. Les circonstances y sont favorables à une diversification de l'offre universitaire, et plus

<sup>27</sup> Cf. Marielle Kalus, « Bibliographie des publications en langue française sur Atatürk et son époque (1919-1938) », dans Paul Dumont et Jean-Louis Bacqué-Grammont (eds.), *La Turquie et la France à l'époque d'Atatürk*, Paris, Association pour le Développement des études turques, 1981, pp. 297-320.



spécifiquement, pour ce qui concerne les études turques, à la création de nouveaux lieux d'enseignement et de recherche spécialisée.

À Paris, à l'*École des langues orientales*, la succession de Jean Deny est assurée depuis 1953 par Louis Bazin (né en 1920). Celui-ci apporte à la turcologie française en cours de refondation ses compétences d'agrégé de grammaire, sa connaissance d'une large gamme de parlers turcs (turc de Turquie, azéri, turkmène, kirghiz...), son ouverture à l'anthropologie culturelle, son intérêt pour le comparatisme turco-mongol. Dans les mêmes années, Xavier de Planhol (né en 1926), jette les bases, à l'université de Nancy, et plus tard à Paris, d'une géographie du monde turc faisant une large place à l'histoire, aux données socio-culturelles, à l'évolution politique des sociétés turques. Sa production protéiforme inspirera plusieurs autres géographes (Marcel Bazin, Stéphane de Tapia...) qui sauront contribuer de manière substantielle à l'essor des études turques en France.

Il faudra attendre quelques années encore pour que l'enseignement de turc, jusque-là monopolisé par des établissements parisiens, soit également mis en place à Aix-en-Provence et à Strasbourg, deux universités de vieille tradition. Ces créations n'ont rien de fortuit. À Aix, dans l'arrière-pays de Marseille, cela fait longtemps que l'Orient méditerranéen est à la portée des regards. Pour que la langue turque s'y implante, il suffira d'attendre le moment propice. C'est Robert Mantran, auteur d'une monographie remarquée sur Istanbul au 17<sup>ème</sup> siècle<sup>28</sup>, qui va créer cet enseignement en 1962, en marge de ses cours d'histoire ottomane. À Strasbourg, on se souvient volontiers que l'illustre orientaliste allemand Théodore Nöldeke a donné des cours de turc à l'université, dans les années 1880, lorsque celle-ci faisait partie du réseau des universités germaniques. Une tradition maintenue, non sans difficulté, jusqu'à la Seconde guerre mondiale. Au lendemain du conflit, lors de la reconstruction de l'université française, les urgences sont nombreuses et les moyens limités. Ce n'est qu'en 1962 qu'une chaire de turcologie verra le jour dans la capitale alsacienne. Elle est d'abord confiée à René Giraud, spécialiste de l'histoire des Turcs d'Asie centrale<sup>29</sup>, puis à Irène Mélikoff (de 1968 à 1988) dont les travaux portent sur les mouvements hétérodoxes en Anatolie et les Balkans<sup>30</sup>. Sous l'impulsion de cette dernière, l'Institut d'études turques de Strasbourg gagnera beaucoup en visibilité, surtout grâce à la revue *Turcica* fondée en 1969.

Tandis que la turcologie consolide sa présence à Aix-en-Provence et Strasbourg, de nouvelles structures se mettent progressivement en place, essentiellement à Paris, mais également en province.

Dès le milieu des années 1950, Alexandre Bennigsen<sup>31</sup> a jeté les bases, dans la capitale, d'un centre de recherches sur le monde turc dans le cadre de la *VI<sup>e</sup> section de l'École Pratique des Hautes Études*, future *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. D'abord axée sur l'étude des populations turkophones de l'URSS, cette structure, qui doit beaucoup

<sup>28</sup> *Istanbul dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Maisonneuve, 1962.

<sup>29</sup> On lui doit notamment une thèse intitulée *L'Empire des Turcs Célestes. Les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734)*. Contribution à l'histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris, Maisonneuve, 1960.

<sup>30</sup> Parmi les nombreux ouvrages de cette spécialiste du bektachisme et de l'alévisme, contentons-nous de citer ici un livre qu'il faut peut-être considérer comme son « testament » académique, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill, 1998.

<sup>31</sup> Voir à propos de ce grand spécialiste des sociétés turkophones de l'URSS S. Enders Wimbush, « Alexandre A. Bennigsen : a somewhat casual and not altogether dignified portrait », dans Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein, S. E. Wimbush (eds.), *Passé turco-tatar, présent soviétique. Etudes offertes à Alexandre Bennigsen*, Paris-Louvain, éditions Peeters, 1986, pp. 3-10.

aux compétences polymorphes de Pertev Naili Boratav, mettra en chantier à partir des années 1960 un ambitieux programme de travaux historiques réalisés à partir de l'immense trésor des archives ottomanes de Turquie. Vers la même époque, l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* et le *Centre National de la Recherche Scientifique* multiplient les recrutements de chercheurs versés, à des titres divers, dans les choses turques<sup>32</sup>. Plus tard, une direction d'études consacrée à l'histoire ottomane sera également créée à la IV<sup>e</sup> section de l'*École Pratique des Hautes Études*. Elle sera confiée à Irène Beldiceanu-Steinherr<sup>33</sup>. Il y a, soudain, une telle profusion de spécialistes, jeunes et moins jeunes, que le CNRS est en mesure de donner son aval à deux équipes recherche différentes – et quelque peu en concurrence –, l'une à dominante historique sous la direction d'Alexandre Bennigsen, l'autre, dirigée par Louis Bazin, tournée vers l'étude des aspects linguistiques et anthropologiques. Cette dynamique va aussi profiter à la province.

En province, hors d'Aix-en-Provence et de Strasbourg, les potentialités sont moindres. Toutefois, vers la fin des années 1970, Bernard Caporal, auteur d'une thèse sur *La femme turque à travers le Kémalisme et le post-kémalisme* (1976)<sup>34</sup>, parviendra à installer un enseignement de turc à l'université de Lyon. Là encore, les choses ne sont pas dues au seul hasard. Lyon s'est souvenue que ses soyeux ont, sur plusieurs générations, entretenu des liens étroits avec les principaux centres de production de la soie dans l'Empire ottoman. La présence dans l'agglomération d'une communauté d'origine turque a également joué en faveur d'un enseignement qui ne devait pas tarder à bénéficier, au sein de l'université, d'un environnement globalement favorable aux études orientales.

Par ailleurs, cette turcologie en plein essor va aussi migrer vers... la Turquie. Dans ce pays, les chercheurs français pouvaient compter depuis 1930 sur l'hospitalité d'un Institut d'archéologie fondé à l'initiative d'Albert Gabriel, grand spécialiste de l'architecture seldjoukide et ottomane. Installé à Istanbul, dans des locaux mis à sa disposition par l'ambassade de France<sup>35</sup>, cet établissement avait dès sa création manifesté un esprit d'ouverture à des disciplines autres que l'archéologie en accueillant, dans les années 1930 et 1940, des figures comme celles d'Edmond Saussey (études turques modernes), Henry Corbin (études iraniennes), Pierre Prost et Marcel Colombe (études turques) Georges Dumézil (linguistique indo-européenne), Xavier de Planhol (géographie du monde musulman), Robert Mantran (histoire ottomane). Toutefois, ce n'est qu'en 1975 qu'un pas décisif est franchi. Cette année-là, la vénérable institution, menacée de fermeture, est réorganisée, change de nom pour prendre celui d'*Institut français d'études anatoliennes* et s'ouvre, avec une timidité vite mise au rancart, d'abord aux études ottomanes, puis aux études turques dans le sens le plus extensif du terme, le spectre couvert allant de la linguistique à la politologie, en passant par la géographie, l'histoire, l'économie, l'anthropologie, les arts des sociétés turcophones.

<sup>32</sup> James Hamilton, Jean-Paul Roux, Nicoara Beldiceanu, Irène Beldiceanu-Steinherr, Jean-Louis Bacqué-Grammont, Rémy Dor, Paul Dumont, François Georgeon, Gilles Veinstein, Altan Gökalp, Michèle Nicolas, Mihnea Berindei, Dilek Desai... Liste non limitative.

<sup>33</sup> Depuis, cette chaire est occupée par Nicolas Vatin.

<sup>34</sup> Cet ouvrage a connu plusieurs éditions en langue turque sous le titre *Kemalizmde ve Kemalizm Somrasında Türk Kadını* (première édition, Ankara, İş Bankası, 1982)

<sup>35</sup> L'ancien drogmanat, construit en 1871 pour héberger les traducteurs-interprètes de l'ambassade.

Sous la conduite de ses directeurs successifs<sup>36</sup>, la nouvelle structure s'est vite imposée comme un des éléments fondamentaux du dispositif français en matière de recherche sur le monde turc. La maison d'Istanbul ne se contente pas d'accueillir, comme par le passé, des universitaires et des chercheurs en mission. Désormais, elle compte régulièrement parmi ses membres permanents des doctorants et post-doctorants en cours de formation. Elle propose aussi à un nombre grandissant de jeunes chercheurs des bourses pour des séjours de courte durée. D'autre part, elle abrite plusieurs programmes collectifs de recherche ainsi que des « observatoires » ayant pour mission de collecter des matériaux sur les évolutions contemporaines de la société turque (*Observatoire urbain d'Istanbul* depuis 1988, *Observatoire de la vie politique turque* créé en 2005). Cette intense activité débouche sur une production scientifique abondante : dans le seul domaine des études turques, *lato sensu*, plus d'une cinquantaine de volumes ont paru depuis le début des années 1980, sans compter les publications périodiques ou assimilées (revue *Varia Turcica*, bulletin d'information de l'*Observatoire urbain d'Istanbul*, collection des *Dossiers de l'IFEA*, blog électronique de l'*Observatoire de la vie politique turque*).

En somme, une réussite. Cependant, il faut bien reconnaître qu'avec la création de l'*Institut français d'études anatoliennes*, c'est d'une sorte de retour aux sources qu'il s'agit. De fait, comme à l'époque de l'école des Jeunes de langues, les études turques se retrouvent désormais, à Istanbul, sous la tutelle de la diplomatie française. C'est le ministère des Affaires étrangères qui nomme le directeur et l'ensemble du personnel scientifique de l'établissement ; c'est lui qui distribue les bourses ; lui encore qui évalue le travail accompli. Une tutelle peu encombrante, dans la mesure où les pensionnaires de l'Institut, choisis sur la base d'un projet dont ils portent l'entière responsabilité scientifique, bénéficient dans les faits d'une très large autonomie. Il n'en demeure pas moins que l'ambassade est là, veillant au grain et se réservant le droit d'intervenir à tout moment. À l'âge des drogmans, les diplomates n'hésitaient pas à mobiliser leurs traducteurs-interprètes pour les besoins du service, quels que fussent ces besoins. Depuis, les choses n'ont pas vraiment changé. Dans les bureaux, la tentation est toujours présente de rentabiliser au mieux les compétences et le savoir. Bien que les fonctionnaires du Quai d'Orsay soient désormais prêts à se faire à l'idée que leurs préoccupations et celles du monde académique puissent ne pas se recouper, l'environnement administratif dans lequel s'enracine l'*Institut français d'études anatoliennes* apparaît de toute évidence peu propice à une recherche « gratuite », insensible aux contraintes du dialogue bilatéral. Il est significatif, à cet égard, que les études contemporaines n'aient pas cessé de gagner du terrain au sein de l'établissement. Leur « utilité » - à vrai dire sujette à discussion - est beaucoup plus facile à faire admettre que celle de travaux qui porteraient sur l'un de ces thèmes ésotériques dont seuls les spécialistes ont le secret.

En 1993, sur le modèle de l'Institut d'Istanbul, le ministère des Affaires étrangères allait récidiver en jetant les bases, à Tachkent (Ouzbékistan), un *Institut français d'études sur l'Asie centrale*. Dirigé par Pierre Chuvin, spécialiste de l'Antiquité tardive, cet établissement sera bientôt doté d'annexes à Almaty (Kazakhstan) Douchanbe (Tadjikistan) et Bichkek (Kirghizistan). Ici encore, on voit la recherche se développer sous le regard de la diplomatie. Les directeurs successifs de l'*IFEAC* (Pierre Chuvin, 1994-1998 ; Vincent

<sup>36</sup> Henri Metzger de 1975 à 1980, Georges Le Rider de 1981 à 1984, Jean-Louis BacquéGrammont de 1984 à 1991, Jacques Thobie de 1991 à 1995, Stéphane Yerasimos de 1995 à 1999, Paul Dumont de 1999 à 2003, Pierre Chuvin à partir de 2003.

Fourniau, 1998-2002 ; Rémy-Dor, 2002-2006 ; Bayram Balci, à partir de 2006) sont tous issus du monde universitaire et ont à leur actif une production scientifique d'une rigueur tout académique ; cela ne les empêche pas de pratiquer, dans leurs nouvelles fonctions, une politique – non exclusive - de large ouverture à des disciplines comme la sociologie, l'ethnographie ou la politologie fondées sur l'observation et l'analyse des évolutions contemporaines.

La création du centre de Tachkent et de ses filiales n'est évidemment pas le fruit d'une simple lubie de l'administration parisienne. Elle s'insère dans une politique volontariste de présence dans les républiques issues du démembrement de l'URSS en 1991. La France, en la matière, ne fait que suivre le mouvement général. Elle marche sur les traces non seulement des puissances occidentales, Etats-Unis en tête, mais aussi d'Ankara qui, tablant sur la parenté linguistique et religieuse des peuples turkophones, n'a pas tardé à adopter une stratégie particulièrement pugnace de pénétration en Asie centrale. Dans un tel contexte, les chercheurs n'ont pas seulement pour mission de contribuer à une meilleure connaissance des sociétés auxquelles ils consacrent leurs investigations ; ils doivent aussi, comme le précise le site internet de l'IFEAC<sup>37</sup>, s'employer à diffuser une bonne image de la France et promouvoir les sciences humaines « à la française », en d'autres termes jeter des ponts entre l'intelligentsia locale et la patrie de Voltaire et des Droits de l'Homme.

Une approche identique prévaudra lorsqu'il s'agira, en 2002, de fonder une modeste filiale de l'*Institut français d'études anatoliennes* à Bakou (Azerbaïdjan). Pour la France, il était de toute évidence urgent de se positionner sur l'échiquier académique de l'Azerbaïdjan, un pays doté de considérables potentialités géopolitiques et économiques. Les responsables de l'antenne, d'abord Bayram Balci (de 2002 à 2006), puis Thomiké Gordadzé (à partir de 2006), sont vite allés à l'essentiel, mettant en chantier des recherches sur l'islam dans le Caucase ainsi que sur les « processus de construction de l'État et des bureaucraties publiques », sans oublier de s'intéresser, chemin faisant, aux conflits sécessionnistes, aux guerres civiles, aux phénomènes de corruption et au rôle revenant dans la région aux acteurs non étatiques<sup>38</sup>.

Il n'est pas nécessaire d'avoir l'esprit mal tourné pour voir que la recherche scientifique, ici, est directement tributaire des préoccupations de la diplomatie française. D'une manière plus générale, il est aisé d'observer que l'essor des études turques en France, quels qu'en soient les manifestations – création de nouveaux enseignements dans les universités, mise en place d'équipes de recherche du CNRS, multiplication d'institut spécialisés à l'étranger -, doit beaucoup au politique et à l'économique. S'il n'y avait pas eu resserrement des liens entre la France et la Turquie, surtout perceptible à partir du voyage historique que le Général de Gaulle effectua à Istanbul et Ankara en 1968, s'il n'y avait pas eu le dynamisme des échanges économiques franco-turcs, la turcologie française n'aurait probablement pas bénéficié de la remarquable diversification de ses moyens humains et matériels qui a marqué son parcours dans les dernières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle. De même, les travaux menés à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales par l'équipe d'Alexandre Bennigsen, entre le milieu des années 1950 et la fin des années 1980, ne peuvent se comprendre que si on les replace dans le contexte de la Guerre Froide : entre le début des années 1950 et la fin des années 1980, s'intéresser aux turkophones, et notamment à ceux du Caucase et d'Asie centrale, c'était contribuer à la lutte idéologique

<sup>37</sup> <http://www.ifeac.org/pres1.htm>, en date du 10 avril 2007 (8 h 56).

<sup>38</sup> <http://www.ifea-istanbul.net/nouveau/Portailbakou.htm>, en date du 10 avril 2007 (9 h 26).

contre l'Union soviétique. L'écho considérable que ces travaux ont rencontré aux États-Unis et les vives critiques dont ils ont fait l'objet, parallèlement, dans le monde communiste constituent de bons indices de leur efficacité. Autres temps, autres pratiques : après 1991, l'envoi de chercheurs français à Tachkent, Almaty, Douchanbe, Bichkek ou Bakou est directement lié à la mise en œuvre d'une politique de coopération avec les nouveaux États du Caucase et de l'Asie centrale. C'est également en écho à une stratégie de rapprochement avec les jeunes républiques turkophones qu'ont été mis en place à l'*École nationale des Langues orientales*, dans les années 1990, des initiations à diverses langues – qazaq, tatar de Kazan, turkmène, azéri – ainsi qu'un « diplôme supérieur d'études centre-asiatiques contemporaines ». Enfin, la création à Strasbourg, en 1993, d'une unité de recherche portant sur les mondes turcs et iraniens s'inscrit elle aussi dans le sillage de la restructuration des relations internationales suite à l'écroulement de l'Empire soviétique.

Reste à dire que les fluctuations des rapports entre la France et le monde turc n'ont pas été seulement porteuses, pour la turcologie française, de croissance. Au cours de ces dernières décennies, les études turques ont eu fréquemment à pâtir, en France, de coups de froid dans les relations entre Ankara et Paris. La question arménienne, les réticences françaises à l'endroit de la candidature de la Turquie à l'intégration européenne, le dossier chypriote : autant de raisons, parmi d'autres, pour mettre en doute, à intervalles réguliers, un partenariat pourtant pluriséculaire. Dans les domaines de l'enseignement et de la recherche, ces crises successives n'ont pas été sans conséquence : elles ont fréquemment conduit à l'annulation de projets élaborés en coopération, des missions scientifiques ont été remises à plus tard, des échanges fructueux entre universitaires turcs et français ont été interrompus. Parallèlement, en France, on a pu voir le capital de sympathie dont avaient pu bénéficier les études turques s'effriter à chaque regain de tension. Un effritement assorti de conséquences concrètes : réduction des subventions, mise en veilleuse de certains programmes de recherche, révision à la baisse des créations de postes, notamment dans l'enseignement secondaire...

Mais de tels déboires ne peuvent pas faire oublier les avancées. La création, en 1999, d'une chaire d'histoire turque et ottomane au Collège de France et l'élection à cette chaire de Gilles Veinstein, ottomaniste de renom, a constitué à n'en pas douter un moment faste dans l'histoire de la turcologie française, même si une intense controverse est venue ternir l'événement<sup>39</sup>. Dans un ordre d'idées différent, la mise en place à l'université Marc Bloch de Strasbourg d'un cursus complet de turc réparti sur huit années a permis à cet enseignement de prendre rang parmi les disciplines sanctionnées par un diplôme national – licence, master, doctorat – et non plus, comme c'était le cas jusque-là, par un simple diplôme d'établissement. À partir du début des années 1990, l'*École des langues orientales* a elle aussi mis des innovations à son actif. Elle s'est notamment ouverte à l'enseignement de plusieurs langues centre-asiatiques et, s'agissant du turc de Turquie, a considérablement élargi l'éventail son offre, proposant des cours sur des thèmes aussi variés que la langue ottomane, l'économie, la sociologie politique de la Turquie, la langue commerciale et juridique, le cinéma, la littérature turque contemporaine...

Cette diversification de l'offre, que l'on retrouve dans tous les établissements où les études turques sont présentes, ne tient pas seulement à l'existence, en France, d'un

<sup>39</sup> Auteur d'un article sur la déportation des Arméniens en 1915, publié dans l'*Histoire* en avril 1995, Gilles Veinstein y avait estimé que le terme de « génocide » ne pouvait pas s'appliquer aux événements de l'époque, ce qui lui avait valu d'être cloué au pilori pour « négationnisme ».

substantiel vivier d'universitaires et de chercheurs aux compétences variées. Elle s'explique aussi par l'évolution de la demande. Dans un souci d'efficacité sociale, les universités et les organismes publics de recherche tendent à encourager les projets en prise sur les réalités de l'époque. Quant aux spécialistes du domaine turc, contraints de prendre acte des directives ministérielles, ils sont bien obligés, par ailleurs, de tenir compte du profil et des besoins de leurs étudiants. Impossible, en la matière, de passer outre à une donnée fondamentale : la présence, dans les classes de langue et de civilisation turques, d'une proportion considérable de jeunes gens issus de l'immigration. Lorsqu'ils abordent l'université, ces jeunes gens sont déjà porteurs d'un substantiel capital linguistique et culturel. Ils ont également des attentes spécifiques. Ils sont en pleine quête identitaire. Ils veulent retrouver leurs racines. Ils sont là pour qu'on leur parle d'eux-mêmes, de leur itinéraire à travers les siècles et l'espace. Face à une telle demande, la turcologie traditionnelle, érudite et tatillonne, s'avère souvent déroutante. D'où la mise en chantier de nouveaux enseignements : étude des faits migratoires (notamment à Strasbourg et à l'*École des langues orientales*), sociologie et anthropologie du monde turc, langues spécialisées (droit, économie, sciences), politologie... En somme, à travers le dialogue qu'elles ont su nouer avec l'immigration, les études turques, sans s'en rendre véritablement compte, ont franchi un seuil : désormais, elles ne visent plus seulement à la connaissance de l'Autre, elles accompagnent aussi un travail de découverte de soi-même.

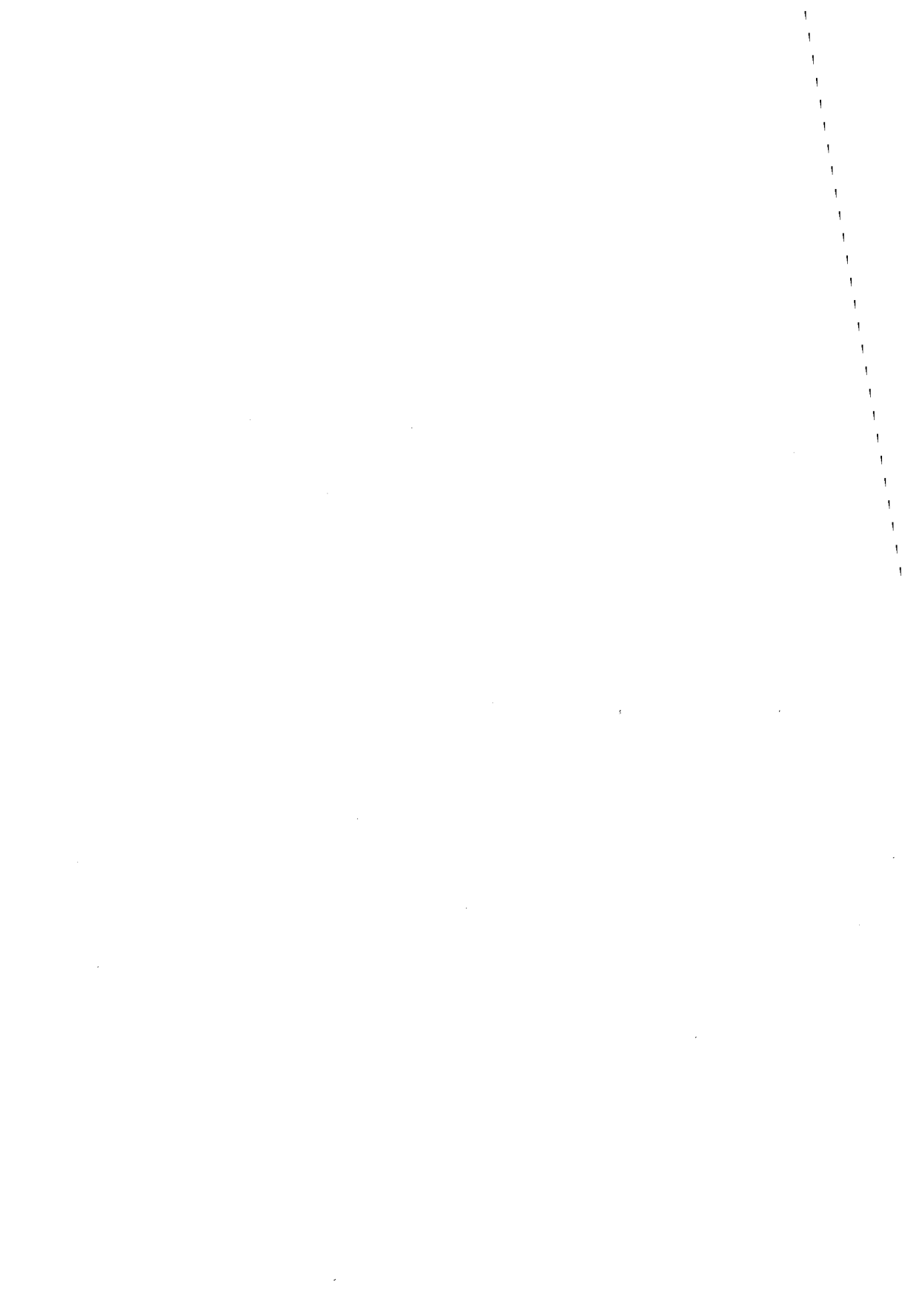
\*\*\*

En définitive, comment la turcologie française se positionne-t-elle par rapports aux autres « écoles » qui, à travers le monde, défendent les couleurs de cette discipline ? La question se pose, mais chercher à y répondre impliquerait de s'engager ici dans une enquête comparative qui serait hors de propos. Mais nous sommes en droit, pour le moins, que les études turques, telles qu'elles se sont développées en France, ont bien une « couleur » propre qui les distinguent des autres écoles turcologiques. Cette « couleur », elles la doivent pour l'essentiel à l'héritage dont elles sont porteuses. Ainsi, même si la page du combat idéologique mené contre les Turcs depuis les Croisades est tournée depuis longtemps, il est aisé d'en déceler des traces dans certains travaux d'aujourd'hui. En particulier, la recherche française n'est pas près d'oublier que le monde turc a embrassé la religion du Prophète ; il lui arrive encore assez fréquemment de l'observer à travers le seul prisme de son appartenance au monde de l'Islam. Fidèle à son passé de fille aînée de l'Église, la France n'a rien perdu non plus de son intérêt militant pour les minorités chrétiennes de l'Orient. Mais dans le même temps, puisant ses racines lointaines dans le rapprochement franco-ottoman du 16<sup>ème</sup> siècle, l'ouverture bienveillante à la culture et à la langue turques est également là, solidement implantée dans des établissements prestigieux comme le Collège de France, l'École des langues orientales, l'École des hautes études en sciences sociales, les universités d'Aix-en-Provence et de Strasbourg. Vu de France, le monde turc est depuis plusieurs siècles celui qu'avaient dessiné les sultans ottomans. Il a pour cœur l'Anatolie, mais couvre aussi les Balkans, les terres arabes du Machrek, les possessions lointaines d'Afrique du Nord. Le Caucase et l'Asie centrale n'en ont jamais été que les marches périphériques. D'où la focalisation de la turcologie française actuelle sur la Turquie et ses extensions des Balkans et du pourtour méditerranéen. D'où, aussi, le nombre relativement limité de travaux consacrés aux populations turkophones de l'Asie intérieure, même si toute une pléiade d'universitaires et de chercheurs, relayés sur le terrain par l'Institut français d'études sur l'Asie Centrale et ses diverses antennes, sont en train de changer les choses, progressant dans la voie ouverte par Paul Pelliot et ses collaborateurs.

L'exemple du décollage récent des recherches sur les sociétés centre-asiatiques est au demeurant emblématique : il donne à voir l'adaptabilité des études turques, telles qu'elles sont pratiquées en France, à la demande publique actuelle. L'histoire est toujours là, avec ses clichés, ses obsessions, ses peurs, ainsi que ses oublis volontaires et ses concessions. Mais revivifiée, nourrie d'échanges fructueux avec les communautés scientifiques de la Turquie et des républiques turkophones, tablant aussi sur l'apport d'enseignants et de chercheurs issus de l'immigration, la communauté turcologique d'aujourd'hui sait aussi qu'il lui incombe de saisir le présent, de l'ausculter, de le comprendre. Qu'elle s'y applique en demeurant fidèle à une certaine « couleur », une certaine façon d'aborder les choses, n'est pas forcément malvenu.

MEVLANA





## UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE CHEZ MEVLANA

Doç.Dr. Abdullah ÖZTÜRK  
Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Mevlana'nın mesnevisindeki birinci hikâyede geçen bir aşk hikâyesi Freud'da görülen bir ruhsal çözümleme örneği sergilemektedir. Kralın satın aldığı bir halayık hastalanır ve doktorlar hastalığının nedeninin bilemez. Bir manevi doktor, kız ile yalnız bir odada kalır. Hastanın nabzını tutarak ona geçmişle ilgili sorular sorar. Sonunda doktor hastanın bilinçaltında yatan ve hastalığa sebep olan nedeni keşfeder. Kızın âşık olduğu ve ayrı düştüğü bir kuyumcu, kız ile evlendirilir ve kadın iyileşir. Burada bastırılmış duyguların sonucu olan klinik bir durum söz konusudur.

**Anahtar Kelimeler:** ruhsal çözümleme, tedavi, bilinçaltı, bastırılmış duygu, hastalık, klinik, manevi doktor

### Resumé

Dans le premier récit du Mesnevi ,le cas clinique et le traitement d'une jeune esclave montrent bien une ressemblance théorique et pratique de la psychanalyse de Freud. Il s'agit bien d'une jeune femme malade qui ne trouve pas de remèdes chez les médecins invités par un roi qui l'avait achetée après être tombé amoureux d'elle à la première vue, lors d'un voyage.Un médecin sprituel entend le récit des symptômes et des signes de ses maladies. Tout en lui posant des questions, une par une concernant son passé, il tâte son pouls. La femme se met à raconter d'où elle vient, qui elle connaît, quels sont ses maîtres.Le médecin découvre enfin la cause pirincipal de sa maladie. Car elle a été séparé par le roi d'un jeune orfèvre dont elle était amoureuse. On la fait marier avec l'orfèvre en question et la jeune fille retrouve sa santé. Ici il s'agit bien d'un cas clinique d'un patient refoulé.

**Mots Clés :** pschychanalyse, traitement, inconscience, refoulement, maladie, clynique, le médecin spirituel

Déjà le titre de notre article qui implique une sorte de thèmes comparatifs appartenant à des sources et à des temps différents nous oblige à se rendre compte d'un certain nombre de problèmes singuliers.

Quelque soit le contenu d'un texte, tout fait linguistique écrit ou orale peut s'analyser selon deux aspects: Celui d'un "énoncé", produit fini et clos, ou celui d'une énonciation, c'est à dire de l'acte de communication qui l'a généré: quelqu'un a produit cet énoncé pour quelqu'un d'autre, dans un temps et un lieu donnés, avec une intention déterminée. On s'intéressera donc au récit soit en considérant son énonciation (histoire, sociologie, religion, psychologie, psychanalyse..) soit son énoncé : l'organisation des idées qui l'expose (la narratologie). En effet, le sens d'un énoncé ne peut souvent être véritablement compris qu'en fonction de l'énonciation.

Dans un énoncé littéraire comme le notre, il existe aussi des problèmes singuliers dans le cas de son énonciation: l'auteur et le lecteur peuvent être séparés de plusieurs siècles, les conditions de production et de réception peuvent varier infiniment. En outre, en fonction des multiples possibilités de création et de simulation constitutives de la littérature, il est souvent difficile de savoir ce que l'auteur voulait "dire réellement", quel effet il voulait obtenir, etc. C'est ce qui explique les débats, souvent spéculatifs, sur le sens du texte ou "idéologie" de l'auteur.

Bien qu'il soit un auteur ou un poète mystique de tous le temps, Mevlana Celaleddin Rûmi se plaignait déjà de ce problème spéculatif de son temps:

*"Chacun m'a compris selon ses propres sentiments; mais nul n'a cherché à connaître mes secrets."*

*"Mon secret, pourtant, n'est pas loin de ma plainte, mais l'oreille et l'oeil ne savent le percevoir."<sup>1</sup>*

Tous ces problèmes de perception et de communication posés à tous les niveaux et à tous les temps entre les auteurs et les lecteurs sont résumés encore par Mevlana en une phrase qu'on peut traduire:

*"Vous pouvez être compris autant que votre lecteur ou votre interlocuteur vous pourrait comprendre."*

A ce propos, voilà ce que nous avons pu comprendre d'un texte mystique de Mevlana du XIII. Siècle avec une petite approche psychanalytique de Freud, fondateur de la psychanalyse en XIX. siècle. Dans cet article, nous nous permettons de traiter un thème de la psychanalyse, dans une histoire d'amour passée dans « le Mesnevi », œuvre monumentale de Mevlana Celaleddin Rûmi, maître spirituel de son temps et de tous les temps : une présence vivante et fraternelle dans le monde entier, de l'Inde en Amérique. Dans cette œuvre immense présentant cinquante et un mille vers (25630 distiques), nous trouvons, à part ses conceptions philosophiques et métaphysiques, une étude approfondie de la psychologie et un document inégalé » sur la psychologie sociale de l'époque de Rûmi (1207- 1273). Voilà déjà la première histoire du Mesnevi exposant un exemple de « refoulement » en psychanalyse que Mevlana nous propose de lire en disant : « *Ô mes amis, écoutez cette histoire : en vérité, c'est l'essence même de notre état spirituel* ». <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mevlana Celaleddin , Mesnevi 1/ 6.7; La Quête de l'Absolu, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerowitch et Djamechid Mortazavi publié par Municipalité de Konya, octobre 2006

<sup>2</sup> Mevlana Celaleddin. Mesnevi 1/ 35

### Histoire du roi devenu amoureux d'une jeune esclave et l'achetant :

#### Résumé :

*“Un roi achète une jeune fille esclave dont il est très épris. Peu de temps après, elle tombe malade. Le roi fait appel à tous les médecins à la ronde, leur promettant un trésor s'ils réussissent à la guérir. Ils s'y engagent, mais, aveuglément confiants en leur science, omettent de s'en remettre à Dieu. Tous leurs remèdes demeurent sans effet, la jeune fille commence à dépérir de plus en plus, et le roi se désespère. Quand le roi voit l'impuissance de ces médecins, Il se rend en courant à la mosquée et prie Dieu en pleurant. Tout à coup, il s'assoupit et rêve qu'un vieillard lui apparaît, lui disant: “Bonnes nouvelles, ô Roi! Tes prières sont exaucées. Si demain un étranger vient de te voir, c'est de ma part. Il est praticien habile et digne de confiance.”*

*Dès l'aube, le roi se poste aux augets sur balcon et voit approcher un homme au noble visage; il est aussitôt convaincu qu'il arrive de l'Invisible et il va à sa rencontre. Il lui baise la main, la serre sur son cœur, et l'emmène auprès de la jeune fille malade.*

*Le médecin observe son teint, lui prend le pouls, examine ses urines, et s'informe des symptômes. Il déclare: “Aucun des médicaments que lui donnent ces faux médecins ne sert à rien; ils ignorent son état intérieur.” Il voit sa peine, et comprend son secret, mais il ne dévoile pas au roi. Il se rend compte que sa douleur n'est pas physique, mais morale. Il dit au roi; “ Ô Roi, vide la maison; que personne ne reste ni n'écoute ce que je vais dire à la jeune fille.*

*Ils demeurent donc seuls, la malade et le médecin. Doucement il lui demande: “ Quelle est ta ville natale? Car le traitement diffère selon le dieu d'origine. Et dans cette ville, quels sont tes proches? Avec qui es-tu liée?”*

*Tout en lui posant des questions, une par une, il tâte son pouls.*

*Elle se met à raconter d'où elle vient, qui elle connaît, quels sont ses maîtres. Ils continuent à ausculter son pouls car si celui-ci se met à battre plus vite, cela indique qu'elle est émue par le nom prononcé.*

*De sa ville natale, il passe à une autre. Aucun changement ne se produit dans ses couleurs ni son pouls, jusqu'à ce que le médecin mentionne Samarkand. A ce nom, elle rougit et pâlit et son pouls bat la chamade, car elle est séparée d'un homme qu'elle aime, un orfèvre demeurant dans cette cité. Il s'informe de son adresse, et va trouver le roi à qui il raconte une partie de l'histoire, et lui dit que pour guérir la jeune fille, il convient qu'on envoie chercher l'orfèvre en question.*

*Deux messagers le trouvent et l'amène devant le roi à qui le médecin conseille de le marier avec la jeune fille.*

*Le roi tient le conseil et fait le nécessaire. La fille recouvre entièrement la santé.*

*Au bout de six mois, le médecin prépare pour l'orfèvre une potion qui le rend malade, lui fait perdre sa bonne mine, et le rend acariâtre. L'amour de la jeune fille disparaît peu à peu: l'amour qui n'a pour objet que la forme extérieure n'est pas un véritable amour. Il finit par mourir, et la jeune fille l'oublie.<sup>3</sup>*

*Cette histoire d'amour de Mesnevi narrée (dite) dans un “état d'extase” comme dans les autres oeuvres de notre poète mystique, est composée de 246 vers, y compris les vers d'interprétation relatives au sujet traité. Pour le texte qui est un peu long, nous nous*

<sup>3</sup> Mevlana Celaleddin, Mesnevi 1/36,246

sommes contentés de faire un résumé qui puisse donner les traits pertinents de l'histoire en question.

### **La rencontre de la littérature avec la psychanalyse**

C'est bien un texte qu'on peut certainement aborder ou analyser dans des thèmes différents ou disciplines diverses. Mais nous essayons de l'étudier dans une approche psychanalytique, car nous y trouvons une rencontre de la psychanalyse avec la littérature à laquelle s'intéressait beaucoup S. Freud au XIX. Siècle. En précisant les conditions d'une étude pertinente de l'œuvre littéraire, Freud faisait appel à la littérature et il en disait : « *Poètes et romanciers sont de précieux alliés, et leur témoignage doit être estimé très haut, ils connaissent entre le ciel et la terre bien des choses que notre sagesse scolaire ne saurait encore rêver. Ils sont dans la connaissance de la psyché nos maîtres à nous, hommes vulgaires, parce qu'ils s'abreuvent à des sources que nous n'avons pas encore accessibles à la science* »<sup>4</sup>. Au début de son analyse de la *Gradiva*, Il dit encore, en parlant des poètes : « *Nous puisons à la même source, pétrissons la même pâte, chacun avec nos méthodes propres* »<sup>5</sup>. Une analogie semble donc s'esquisser entre le poète et le psychanalyste. Il semble que pour Freud qui éprouve une attitude de vénération pour les poètes, la littérature est d'abord un lieu de savoir pour connaître le psychisme humain. En tout cas, la littérature et la psychanalyse lisent l'homme dans son vécu quotidien aussi bien dans son destin historique. Quand on exclue tout métalangage, il n'y a pas de différence entre le discours qui se tient sur elles (*littérature et psychanalyse*) et les discours qui les constituent. Finalement la découverte de l'inconscient remet en question la connaissance que nous avons du psychisme humain, connaissance dont nous vivons à chaque minute dans notre vie actuelle comme dans l'histoire d'amour citée par Rûmi aux XIII<sup>ème</sup> siècle. Voilà un exemple d'une approche psychanalytique qui expose bien la connaissance de l'inconscient à propos d'une malade refoulée.

### **Le traitement d'une fille refoulée:**

Ce qui attire d'abord notre attention dans le texte de Rûmi, c'est le traitement d'une malade avec une approche psychanalytique. Le cas clinique et le traitement du patient montrent bien une ressemblance théorique et pratique de la psychanalyse de Freud. Il s'agit bien d'une femme malade qui ne trouve pas de remèdes chez les médecins invités par un roi qui l'avait achetée après être tombé amoureux d'elle à la première vue, lors d'un voyage. Voyant le dépérissement de sa bien aimée devant l'impuissance des médecins mondains, le roi prie Dieu en pleurant à la mosquée. Après ses prières exaucées, on lui annonce l'arrivée d'un médecin divin (spirituel) dans son rêve. Le lendemain le médecin spirituel arrive et poursuit une approche psychanalytique comme un psychanalyste du temps moderne. Il demande d'abord au roi de vider la maison afin qu'il puisse demander certaines choses à cette jeune esclave.

Après avoir écouté l'histoire de la malade et de sa maladie, le médecin s'assoit au chevet de la jeune fille, restant seul avec elle. Il observe la couleur de son visage et lui prend le pouls et examine son urine. Il entend le récit des symptômes et des signes de ses maladies. Il constate ainsi que ces faux médecins ne lui ont causé que ruine parce qu'ils étaient ignorants de l'état intérieur du patient.

<sup>4</sup> Freud S, Le délire et les rêves dans "La Gradiva" de Jensen (1912) traduction nouvelle Paris Gallimard, 1986

<sup>5</sup> Marcelle Marini, III La critique psychanalytique, dans Méthodes Critiques pour l'analyse littéraire, Armond Colin, 2005, pp93

Il continue à interroger ensuite la jeune femme au sujet de ses amis lui demandant son histoire. Son pouls reste normal, inaltéré jusqu'à ce qu'il l'interroge sur Semerkande. Alors son pouls bondit et son visage palit et rougit, car elle avait été séparée d'un homme de Semerkande, un orfèvre. Le médecin découvre ainsi le secret de la jeune malade et il discerne l'origine de son chagrin et de sa souffrance. Il se lève et va voir le roi pour lui expliquer ce qu'il faut faire pour la suite de son traitement :

« *“ Le meilleur plan, dit-il, est que nous amenions l'homme afin de guérir cette maladie.”* »

« *Convoque cet orfèvre de ce pays lointain ; attire-le avec de l'or et des robes d'honneur.* »

« *Lorsque l'étranger arrive de la route, le médecin l'amène en présence du roi.* »

« *Le roi le regarda, lui témoigna beaucoup d'égards et lui confia la garde du trésor rempli d'or.* »

« *Alors le médecin lui dit: “ô puissant sultan, donne la jeune fille à ce seigneur, ”* »

« *Afin que la jeune fille trouve le bonheur dans l'union avec lui, et que l'eau de l'union éteigne le feu de sa passion.* »

« *Le roi lui accorda cette beauté au visage de lune et maria ces deux qui désiraient être ensemble.* »

« *Durant six mois, ils satisfont leur désir, jusqu'à ce que la jeune fille recouvre complètement la santé.* »<sup>6</sup>

Comme on vient de comprendre par ces citations de Rûmi, la jeune femme vient de retrouver sa santé après le traitement du médecin.

Quand on examine jusqu'à ici le traitement du patient par le médecin spirituel, on y trouve une démarche psychanalytique qui vise à provoquer l'émergence d'un fait vécu, dans le souvenir et dans le discours du patient. On voit bien que le médecin se conduit comme un psychanalyste qui est en quête d'une donnée historique enfouie dans la mémoire du sujet.

D'autre part, le médecin qui contrôle ainsi les changements produits dans le comportement du patient essaye d'arriver à la découverte d'une cause relative à l'origine du trouble. Il faut dire aussi que pendant la cure, tout le processus se réalise par le truchement du langage comme dans la littérature. L'ensemble des symptômes de nature diverse que l'analyste rencontre à travers les discours, lui permet de déchiffrer ce qui reste caché dans l'inconscient du patient.

Finalement la démarche de la cure du médecin qui témoigne de la santé du patient, nous permet de constater que le cas clinique de la jeune femme présente bien « *un mécanisme de refoulement* » dans l'inconscient que Freud essaye de définir de la manière suivante :

*Le refoulement : opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à une pulsion. Le refoulement se produit dans les cas où la satisfaction d'une pulsion — susceptible de procurer par elle-même du plaisir — risquerait de provoquer du déplaisir à l'égard d'autres exigences. Le refoulement est particulièrement manifeste dans l'hystérie mais joue aussi un rôle majeur dans les autres affections mentales ainsi qu'en psychologie normale. Il peut être considéré comme un processus psychique universel en tant qu'il serait*

<sup>6</sup> *Mevlana, Mesnevi, 1/183, 184, 195, 197, 198, 199, 200, 201*

à l'origine de la constitution de l'inconscient comme domaine séparé du reste du psychisme.<sup>7</sup>

Tous ces définitions ou notions théoriques que Freud essaye de décrire au nom de la psychanalyse, nous montrent bien que cette partie du texte de Rûmi expose bien une approche psychanalytique à propos du traitement d'une jeune femme devenue malade chez le roi qui l'avait séparée inconsciemment de son amant, en l'achetant. Ce type d'approche psychanalytique connue en occident avec Freud est déjà très répandue en orient même avant Mevlana dans d'autres auteurs ou philosophes comme Nizâmî-i Arûzî-i Semerkandî (*Çhar Makale* 249-250) et Avicenne, (*Kaanûn fî'l-Tıp*)<sup>8</sup>. Mais chez Avicenne l'histoire se passe comme un traitement d'amour, non pas comme un récit. Selon Gölpinarlı, Bedî-uz Zaman Furuzan-fer donne dans son œuvre, *İskendernâme*, une histoire pareille : « Un roi présente une jeune fille à un garçon qu'il aime beaucoup. Le garçon tombant amoureux d'elle, abandonne ses études. Alors le roi consulte un médecin qui prépare une boisson qu'on fait boire à la jeune fille. Elle perd ainsi sa beauté et devient très laide et déplaisante. Avec l'amour disparu, le garçon la quitte. »<sup>9</sup>

En parlant encore de cette histoire de Rûmi, Dr.Feridun nafiz Uzluk cite en même temps un traitement d'amour pareil, appliqué par Avicenne, à un garçon amoureux, dans son article *Genel Tıp Tarihi (Histoire de la Médecine Générale)*.<sup>10</sup>

Mais cette histoire mystique de Rûmi contient aussi d'autres approches et d'autres interprétations thématiques. Car Mevlana, en tant qu'un poète mystique emporte en même temps son récit et ses interprétations dans le monde sprituel comme il expose dans les citations suivantes :

« "Ensuite on lui prépare une potion, de sorte que lors qu'il la boit, il commence à s'éloigner d'elle."

"Lorsque, à cause de la maladie, sa beauté disparaît, l'âme de la jeune fille ne demeure pas dans la tristesse."

"Comme il est devenu laid, déplaisant et pâle, peu à peu il se refroidit dans son coeur."

"Ces amours qui sont pour une apparence extérieure ne sont pas l'amour: à la fin, elles sont une calamité." »<sup>11</sup>

« "Ce monde est une montagne, et Notre action est l e cri: C'est à nous que revient l'écho de ces cris:"

"Il dit, et en cet instant rendit l'esprit. La jeune fille est guérie de la peine et de l'amour."

"L'amour pour les morts ne dure pas, car celui qui est mort ne revient jamais auprès de nous."

"Mais l'amour du vivant est à chaque instant plus frais qu'un bouton de fleur dans l'esprit de la vue."

"Choisis l'amour de ce Vivant qui est éternel, qui te donne à boire de ce vin qui augmente la vie." »<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, presses universitaires de France, Paris, 1967, pp392

<sup>8</sup> Abdülbaki Gölpinarlı, *Mesnevi Şerhi Cilt I* pp 70, T.C Kültür Bakanlığı, 1974

<sup>9</sup> *Ibid*, pp 70

<sup>10</sup> Feridun nafiz Uzluk, *Genel Tıp Tarihi*, I, Ankara Üniversitesi tıp fakültesi Yayınlarından sayı : 68 Ankara 1958.

<sup>11</sup> Mevlana, *Mesnevi*, 1/ 202-205

<sup>12</sup> Mevlana, *Mesnevi* 1 / 215-219

*“Les amoureux vident la coupe de la joie au moment où les beautés les tuent de leur propre main.”<sup>13</sup>*

*“Si le roi n'avait pas considéré que c'était un avantage pour l'orfèvre que de lui témoigner de la violence, comment cette compassion absolue aurait-elle pu recourir à la violence?”<sup>14</sup>*

### **La notion d'amour chez Rûmi**

Selon Rûmi tout se fonde sur l'amour de Dieux. Tout amour ou toute beauté qui n'a pas de référence à Lui est éphémère. Tout ce qui est l'apparence d'autre (que Dieux) est le produit de ton imagination, dit t-il. Le début et la fin de l'histoire d'amour de la jeune femme pour l'orfèvre nous explique bien ce que signifie la nature de l'amour et de la beauté chez les êtres humains. Ces amours ne sont que pour une apparence extérieure. Car l'amour et la beauté ne deviennent qu'une calamité à la fin pour les jeunes amoureux. Par cette histoire, Rûmi essaye de montrer aussi le rôle et la capacité de la raison de l'homme (*Akl-ı cüz-i*) devant ceux de la Raison universelle (*Akl-ı Külli*). Eva de Vtray Meyerovitch fait, dans ce sens, une analyse suivante concernant le même texte de Mevlana :

*« Dans la première parabole du Mathmawî (celle du roi et de la jeune fille, I, 36), Rûmi raconte l'histoire d'une jeune servante qui représente l'âme charnelle (nafs). Elle tombe malade parce qu'elle est séparée par le Roi (l'esprit de l'homme, rûh) de l'objet de sa passion terrestre. Le Roi, qui l'aime, souhaite la guérir. L'intellect ('aql), qui est le vizir de l'esprit, intervient sous l'apparence d'un médecin, mais ne réussit qu'à aggraver l'état de la jeune fille. Alors, l'esprit implore humblement le secours de Dieu, qui lui envoie Sa Beauté (Djamâl), reflet de la Raison universelle ('aql-ı kull), sous la forme d'un saint, d'un Homme parfait, directeur spirituel (nurshid-i kâmil). Après lui avoir administré la potion de la gnose spirituelle ('irfân), le Médecin divin la guérit et elle s'unit au Roi, l'esprit, qui est l'objet de son véritable amour. Car « l'amour est le médecin de tous les maux » (Mathmawî, I/23). « Il est l'astrolabe des mystères de Dieu » (Mathmawî, I/110).<sup>15</sup>*

En tant qu'un poète mystique Mevlana se présente avant tout comme un maître spirituel, et il conçoit son rôle comme celui d'un médecin divin, éveillant les âmes endormies pour les faire accéder à une nouvelle vie. D'ailleurs, l'arrivée du médecin spirituel, et sa rencontre avec le roi prennent une valeur importante et son amour pour la jeune femme reste presque au deuxième plan. Car le roi dit : *« C'était toi Mon Bien-Aimé en réalité, et non pas elle jamais en ce monde l'action provient de l'action »*<sup>16</sup>.

Selon Abdülbâki Gölpınarlı la rencontre du médecin divin avec le roi rappelle en même temps la rencontre de Shams-i Tabrîzî avec Mevlana Celaledin à Konya. Les vers du 123 au 142 justifient d'ailleurs cette idée :

*« Quand les nouvelles arrivèrent de la face de Shans-ed Din, le soleil du quatrième ciel se coucha de honte »*

*« Ne cherche pas trouble, le bouleversement, l'effusion de sang : ne dis plus rien du Soleil de Tebriz »*<sup>17</sup>

Comme Mevlana vient de dire au début, cette histoire d'amour permet à nous tous d'exprimer notre propre état spirituel.

<sup>13</sup> Ibid, I / 230

<sup>14</sup> Ibid, I / 243

<sup>15</sup>

<sup>16</sup> Mevlana, Mesnevi, I/ 76

<sup>17</sup> Mevlana, Mesnevi I / 123 , 142



### Conclusion

Pour conclure notre sujet au nom de la psychanalyse, il faut dire qu'à part une sorte de traitement psychanalytique qu'on constate dans les interprétations de Rûmi, il existe aussi d'autres thèmes mystiques comme *l'image de Dieux et l'interprétation du rêve religieux* qu'on puisse peut-être traiter dans la conception de Jung, au niveau de « *la psychologie des profondeurs* »<sup>18</sup>, non pas dans celle de Freud. La psychologie de Jung, à cet égard, introduit un élément nouveau dans « la nouvelle » psychologie. Il admet que le prêtre ou le pasteur sont mieux habilités que le médecin en matière de la spiritualité. Pour certains auteurs, la psychologie de Jung a eu le grand mérite d'approfondir la découverte initiale de Freud, en développant la fonction symbolisante de l'inconscient. Il remet ainsi en question bien des aspects du psychisme humain trop négligés jusqu'à alors, par le positivisme en particulier. A ce propos, Charles Baudouin dit :

« *Il a réintégré, dans la psychanalyse matérialiste d'hier, « l'âme » naguère refoulée ; mais s'il a pu le faire efficacement, sainement, c'est bien parce que nul, plus que lui, n'a su conserver ce que Nietzsche appelait « le sens de la terre »*<sup>19</sup>.

Bien évidemment nous sommes loin d'aborder tous ces notions mystiques traités dans les œuvres de Jung telles que « Types psychologiques »<sup>20</sup> et « Psychologie et Religion »<sup>21</sup>, qui restent encore des sujets complexes et discutables pour des psychanalystes

Finalement le texte de Rûmi nous offre beaucoup de thèmes mystiques qu'il nous est difficile de traiter au nom de la psychanalyse sauf le traitement d'une malade refoulée montrant un exemple d'une approche psychanalytique qu'on vient d'aborder ci-dessus.

### Bibliographie

- Mevlana Celaleddin, Mesnevi 1/ 6,7; La Quête de l'Absolu, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerowitch et Djamchid Mortazavi publié par Municipalité de Konya, octobre 2006
- Freud S, Le délire et les rêves dans "La Gardiva" de Jensen (1912) traduction nouvelle Paris Gallimard,1986
- Marcelle Marini, III La critique psychanalytique, dans Méthodes Critiques pour l'analyse littéraire, Armond Colin, 2005, pp93
- Laplanche Jean et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, presses universitaire de France, Paris, 1967, pp392
- Gölpınarlı Abdülbaki, *Mesnevi Şerhi* Cilt I pp 70, T.C Kültür Bakanlığı, 1974
- Uzluk Feridun nafiz, *Genel Tıp Tarihi I*, Ankara Üniversitesi tıp fakültesi Yayınlarından sayı : 68 Ankara 1958.
- Eva de vitray Meyerovitch, *Mystique et Poésie en Islam* pp, 283, Desclée de Brouwer 1972
- La psychologie des profondeurs: <http://www.megapsy.com/HISTOIRE-psycho/hist009.htm>
- C.G.Jung, *Types psychologiques*.- Pfef et trad. de Yves Le Lay.-2eme ed., Geneve : Librairie de l'Université, Georg, 1958.
- C.G. Jung, *Psychologie et Religion*.-Trad.par M. Bernson etG Cahen.-1ere ed. Paris : buchet / Chastel, 1958.

<sup>18</sup> La psychologie des profondeurs: <http://www.megapsy.com/HISTOIRE-psycho/hist009.htm> (05.04.2007)

<sup>19</sup> La psychologie des profondeurs:<http://www.megapsy.com/HISTOIRE-psycho/hist009.htm> (05.04.2007)

<sup>20</sup> C.G.Jung, *Types psychologiques*.- Pfef et trad. de Yves Le Lay.-2eme ed., Geneve : Librairie de l'Université, Georg, 1958.

<sup>21</sup> C.G. Jung, *Psychologie et Religion*.-Trad.par M. Bernson etG Cahen.-1ere ed. Paris : buchet / Chastel, 1958.

## MEVLÂNA VE KAYGUSUZ ABDAL'DA ORTAK TASAVVUFİ UNSURLAR İLE HOŞGÖRÜ

Prof.Dr. Abdurrahman GÜZEL  
Başkent Üniversitesi, Eğitim Fakültesi  
Türkçe Eğitimi Bölümü

### Özet

13. yüzyılın büyük düşünürü Mevlâna ile Mevlâna'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşayan büyük mutasavvıf-şair *Kaygusuz Abdal*'ın İslami/tasavvufi esaslar çerçevesinde benzerdüşünceler/ortak düşünceleri dile getirdiklerini görmekteyiz. Her ikisi de İslamî-tasavvufi düşünce çerçevesinde insanlığa ışık tutan eserler vermişlerdir. Her iki mütefekkir de düşünce yapısı itibariyle '*bilim, inanç, tasavvuf, vahded-i vücud ve gönül..vb*' konularını dile getirmişlerdir. Biz de her iki düşünce adamının "*tevhid, tevhidin "ene'l-hak" boyutu, namaz, sabır ve kanaat, kibir ve riyâ, mürşid-mürîd, hoşgörü*" gibi ortak unsurlar eksenindeki görüşlerini irdeleyeceğiz.

Bu bağlamda "Mevlâna ve Kaygusuz Abdal'da Ortak Tasavvufi Unsurlar İle Hoşgörü" başlıklı bildirimizde Mevlâna ve Kaygusuz Abdal gibi '*iki büyük şâir, mütefekkir ve mutasavvıf*'in görüşlerindeki '*müşterekler*' üzerinde ayrıntılı bir karşılaştırma yapacağız. Mevlâna ve Kaygusuz Abdal'ın düşünce dünyalarının en önemli '*ortak unsurları*'nı kısa anekdotlar halinde vermeye çalışacağız.

**Anahtar Sözcükler:** Mevlâna, Kaygusuz Abdal, tasavvuf, müşterek unsurlar.

### Abstract

We observe that *Mevlana*, the great thinker of the 13th century and the great poet of *tasavvuf*, *Kaygusuz Abdal* who lived nearly two centuries later than *Mevlana* have put forward similar thoughts/ common thoughts within the framework of Islamic/*tasavvuf* thoughts. Both of them have produced works of art throwing light on humanity and dealt with issues such as science, belief, *tasavvuf*, *vahdedi vücud* and *gönül*. We will be scrutinizing the views of these two figures on the basis of common elements such as *tevhid*, "*ene'l-hak* dimension of *tevhid*, *namaz*, patience and conviction, arrogance and hypocrisy, *mürşid-mürîd* and tolerance.

In this regard, in this presentation on "Common *Tasavvuf* elements and Tolerance" according to *Mevlâna* and *Kaygusuz Abdal*, we will be making a detailed comparison on common points in the views of two great poets, thinkers of *tasavvuf*. Then we will be attempting to submit the most important common elements of the thought worlds of *Mevlâna* and *Kaygusuz Abdal* in the form of anecdotes.

**Key Words:** Mevlâna, Kaygusuz Abdal, tasavvuf, common elements.

Bu kongre tebliğ çerçevesi içinde *Mevlâna*<sup>22</sup> ve *Kaygusuz Abdal*<sup>23</sup> gibi ‘iki büyük şâir –mütefekkir ve mutasavvıf’ın görüşlerindeki ‘müşterekler’ üzerinde ayrıntılı ve doyurucu bir karşılaştırma yapmak, takdir edileceği gibi, mümkün değildir. Ben burada İslâm âleminin ve bütün dünyanın *medâr-ı iftiharî olan Mevlâna Celâleddin-i Rûmî* ve *Kaygusuz Abdal*’ın fikir dünyalarının en önemli ‘müşterek unsurları’<sup>24</sup> nı kısa anekdotlar halinde vermeye çalışacağım.

*Mevlâna ile Kaygusuz Abdal* arasında üç asrı bulan bir zaman kesiti olmakla beraber, her ikisinin yaşadığı dönemler, yaşadıkları mekanlar bir çok bakımdan benzerlikler göstermektedir. Her ikisinin yaşadığı dönemde *Anadolu ve İslam âlemi* ciddi problemlerle karşı karşıya bulunuyordu. Türklerin ‘*ilk Türk-İslam Devleti*’ni Orta Asya’da kurmaları, daha sonraki yüzyıllarda Orta Asya’dan Anadolu’ya başlayan *Göç*’lerle yeni bir *Türk dünyası* oluşuyordu. Anadolu’nun tekrar bir *Türk Yurdu* olması, Türk yurtlarının asıl yerlerini bulması, Anadolu’nun ve Balkanların *Türkleştirilmesi*, *islamlştırılması* gibi yerleşim, fikir hayatı vb durumlar sebebiyle *Türk-İslam dünyası*, maddesindeki parlaklığa rağmen, manada ise bazı çöküntü alametleri taşıyordu.

*Kur’an*’ın insanı, fikri ve siyasi sebepler yüzünden eski dinamizmini yitirmiş, Mevlana’nın deyişleriyle ‘*merd-i Hakk*’ olma mevkiinden uzaklaşmıştı. Yunus’un;

*Müslümanlar zamane yathı oldu,  
Helal yenmez haram kıymetli oldu,*

....

*Peygamber yerine geçen hocalar,  
Bu halkın başına zahmetli oldu*

dediği gibi Kaygusuz’un da ‘*bilimsel çalışmalardan yoksun, ahlaki çöküntülerin içinde kalmış bir toplumun, elbetteki tasavvufi vecdi yakalayabilmeleri fikrini*’de düşünülemezdi. Bu sebeple toplumun her şeyden evvel bilimsel çalışmalarını yerli yerinde yapması gerekmektedir.

İşte bu tehlikeleri başta *Mevlana* 13. asırda görürken ve bunlarla bizzat mücadele ederken, aynı durum için 15. asırda *Kaygusuz* da bu tür mücadeleleri sürdürür. Mevlana.<sup>24</sup> asırlardan beri her devre ve her zekâyı tatmin edecek bir bilgi, bir ilham ve tefekkür kaynağı olan ve dünya çapında haklı bir ün kazandıran *Mesnevi*’sinde;

*‘yalnız tarikât bilgileri vermiyor; aynı zamanda Şark’ın eski efsânelerinden; peygamberlere ve evliyâlara ait menkibelerden faydalanmış Hikmet’leri’* de sunuyordu. Bu yüzdendir ki; *Astronomiden Tıbbâ; din, felsefê ve sosyal bilgilerden psikolojiye kadar, maddî ve maneî nice ilimlerin ışığı altında söylenmiş bu manzum hikmet’ler* ve hikmet dolu *hikâyeler kitabında toplumu* , *istikbalin lider milletini yapma amacını güdüyordu.*

*Kaygusuz* ‘da eserlerinde ‘*yalnız tarikât bilgileri veya tasavvufi vecd’i vermiyor. Aynı zamanda Astronomiden ubba, teknolojiyen felsefeye, akaid’ten fikha, maddî ve maneî bütün bilim dallarında bilgiler verir ve bilim adamlarını da ‘İlim adamları peygamberlerin varisleridir’* hadisiyle müjdele. O’nun burada ifade etmeye çalıştığı âlimlerden murad, *mürşid-i kâmil*lerdir. Zira bunlar *mecmu’ü esrâr-ı ilâhiyyeye muttali* olmuşlardır. Yâni âlim olmuşlardır.

*Âdem mevcûdat ağacının yemişidir. Ağacın yemişi olmasa revnâkı olmaz. Âriflerin bildiği ağacın tohumudur. Nâ-danlar kendülerini hayalda zâyî iderler, zira bilür ile*

<sup>22</sup> bak: Güzel, A., *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 3. baskı, Ankara 2006, s. 286-292.

<sup>23</sup> Bak: Güzel, A., *Kaygusuz Abdal*, 2. baskı, Ankara 2004.

<sup>24</sup> Banarlı, N.S., a.g.e., s. 308-314.

*bilmezın farkı, uyur ile uyanık gibidir.” Eğer Hakk dilemez ise bir şey vücuda gelmez. Burada cümle insanlar birdür. Lâkin bilen ehliyle, bilmeyen arasında fark vardır.” “Ey tâlib-i esrâr-ı ilâhi gel ve âgâh olğ ki, bu ilme “ilm-i ledün-i ilâhi ve ilm-i Rabbâni ilmi” dirler”<sup>25</sup>*

Bilindiğı gibi *Mevlâna*, aradığma ‘*Merd-i Hakk*’ diyordu. *Kaygusuz* ise ‘*nüşhâ-i âlem*’ diyordu. Aslında her ikisinin de aradığı Kur’an’ın tarif ettiğı insandı. Bu insan, Kur’an’ın bir teşbihini kullanarak ifade edecek olursak;

‘*Kökü sağlam, dalları göğe doğru olan Rabbinin izniyle daima meyve veren bir varlıktır.*’

Bu insan ki, *Kaygusuz*’un deyimiiyle kâinatın yaradılışının sebebi olarak *Hız Muhammed*’in habibullah, huyunun güzelliğı ve ‘*alamlere rahmet olarak gönderilişi*, *Hız Âdem*’in seyfullah, *Hız İbrahim*’in halilullah, *Hız Mûsâ*’nın kelimetullah, *Hız İsâ*’nın rühullah, *Hız Yakub*’un yaşlı gözleri, *Hız Yusuf*’un güzelliğı, *Hız Eyüb*’ün sabrı, *Hız İsâ*’nın nefesindeki ‘*asil sır*’ı açığa vuran ‘*sahib-i levhâk*’ olandır.

*Mevlâna* ve *Kaygusuz*’un yaşadığı dönemlerde Türk-İslam dünyasının üstesinden gelmek zorunda olduğı bazı proplemlerin başında *siyasi veya iktisadi* esaret altına yaşayan müslümanların, ruh tutsaklığı, manevi çözülme ve çürümelere gelmekteydi. Zira *Mevlana* döneminde *Moğolların* baskısı, *Kaygusuz* döneminde ise belli başlı savaşların toplum üzerindeki olumsuz etkileri sebebiyle kişilerin,

‘*hayatla mücadele, kendileri ve âilelerini koruma ve yaşatma gayelerine yönelik endişeler*’ bu sıkıntılarının başında geliyordu. Bu sebeple toplumdaki bazı çözümler, zamanla kendilerini *tekke ve zaviyeler etrafında toplamaya* mecbur kıldı.

*Kaygusuz Abdal*’ın fikri yapısı ‘*bilim, inanç, tasavvuf, vahded-i vücud ve gönül*..vb’ konularına yer vermektedir. O eserlerinde ‘*Feridü’l-din-i Atar, Hoca Ahmed Yesevi, Sâdi, Âşık Paşa, Şibli, Bâyezid-i Bistami İbrahim Edhem, Cümejd-i Bağdadi*..vb’ gibi şahsiyetlerden bahseder. *Kaygusuz*, toplumun bazı kesimlerinde, Kur’an ve sünnette ifadesini bulan ve İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren bütün ağırlığı ile tarihe damgasını vuran *sâde ve dinâmik müslümanlığın* dünya görüşüne uyması gerektiğı ve islâm’ın bütün benliği ile hayata uyarlanmanın zorunlu olduğı üzerinde durmuştur. Ancak Türk toplumu, Kur’an’da belirtilen, ‘*ilim, ahlak, çalışma, üretim, birlik ve beraberlik, hoşgörü, sevgi vb*’ konularının yine hayata uyarlanması ile toplumun kalkınan, büyüyen, liderleşen ve mutlu olacağı bildirmiştir.

Bilindiğı gibi dünya genelinde *Mevlana*’dan ilham alanlar ve O’nun tesirinde kalanlar az değildir. Bu cümleden olarak Anadolu dışında, ‘*Peyâm-i maşrik*’de (*Şark’tan haberler*) *Mevlâna* ile Goethe ve Hegel buluşur. Akıl ve aşk münasebeti konusunda büyük müşid’in dersi dinlenir. Ayrıca İkbâl, Annamaria Schimmel.vb daha nice batılı şâir, feylosof, Türkolog’lar *Mevlana*’mî âdeta âşıkı olarak dersler vermekte ve kürsüler kurmaktadırlar.

Bütün bunları söylerken, *Kaygusuz*’un *Mevlâna*’yı aynen tekrar veya taklit ettiğı anlaşılmalıdır. Bu bakımdan her iki mütefekkinin görüşlerini genel çerçeveleri içinde göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki;

‘*Mevlâna ve Kaygusuz’un ilham kaynağı Kur’an-ı kerim, Sünnet olan dinamik bir hayat felsefesidir.*’ Yukarıda kısaca durduğumuz hususlar doğrultusunda *Mevlana* ile *Kaygusuz*’daki ‘*müşterek unsurlar*’dan birkaç örnekleme yapmaya çalışalım:

**1. Tevhid:** *Mevlâna*, tevhid anlayışını genel tasavvufî yaklaşım içerisinde açıklar. Ona göre tevhid; *bilinen ve ikrar edilen bir bilgi meselesi olarak, salt epistemolojinin (bilgi*

<sup>25</sup> Güzel, A., *Kayguz Abdal*, Ankara 2004, s.316.

felsefesinin) konusu olmanın ötesinde, müşâhede edilen ve iç tecrübenin verileriyle desteklenen bir *şuur hâlidir*. Buna binaen tevhidi bir sınıflamaya tabi tutan Mevlâna, *dille ikrar edilen* kısmından başka, tevhidin bir de *hakikatinden* bahseder.

Mevlâna, bu hakikate ermenin yolunu ise algı ikileminden kurtulmaya bağlar. Bunun için muvahhidin yapması gereken şey; Hakk'ın rızasından başka hiçbir şeye, *şuur hâli* olarak *ikiliği ortadan* kaldırmaya çalışmaktır.

Mevlâna'nın bu *tevhid* anlayışı, *'esasen subjektif yoruma dayalı bir tevhid önermesidir ve kişinin kendi tecrübeleri üzerinde dinî teâmüle sahip olması sonucu gerçekleşir. Bu da bireyin iç dünyasında Allah'ı ikilemesinden kurtulmasına bağlıdır. Bu, her ferdin kendi iç dünyasında tevhid devriminin gerçekleşmesi anlamına gelir. O halde Mevlâna'nın tevhid anlayışının esas ögesini; müminlerin vahdaniyet sıfatına sahip bir Allah'a inanmalarından ziyâde, bu sıfatı haiz varlığın, tecelli ve fülleri kendi benliklerinde ve kâinatta hissetmeleri oluşturmaktadır. Bu da tevhidi, inanılmanın ötesinde yaşanılan bir olgu olarak karşımıza çıkarı'*<sup>26</sup>

Mevlâna, tevhidi ele alırken, *Hakk'ın birliğinin ispatı ve bunun tavsifi* gibi Hakk'ı ilgilendiren kısmından ziyâde, kulun meseleye nasıl baktığı, bakması gerektiği, bu bakışı elde etmek için geçireceği evreler ve kulun aksiyonu ile ilgili yönleriyle konuyu değerlendirir. Kendisine *"Allah'ı tevhid etmeyi öğrenmek nasıl olur?"* diye soran birine şöyle karşılık verir:

*"Kendini tek olan Allah'ın önünde yakıp yok etmekle. Gündüz gibi aydınlanmak istersen gece gibi karanlık olan varlığını yak, varlığını o varlığı bahşeden Allah'ın varlığında; bakırı kimya içinde eritir, yok eder gibi erit, yok et de altın ol. Ey sâlik! Sen ise kendi benliğine iyiden iyiye yapışmışsın. Dolayısıyla bütün düzeni bozuk işler, bütün bu pişmanlıklar, iki varlık tanınandan ileri gelmektedir."*

Burada unutulmaması gereken; benliğin, fenâ ile altına çevrilmesinden sonra hedeflenen şey, kulun iradesiz bir varlık olarak varlığını sürdürmesi değil, altına çevrilen varlığı ve iradesi ile faaliyetlerini sürdürmesi yani *fenâ'da kalmayıp bekâ'*ya ermesidir<sup>27</sup>

*Kaygusuz Abdal'da ise tevhid* ' Kelime-i şâhadet'le başlar. O'nun, özellikle *Dil-güşâ* adlı eserinde da nakarat halindeki mısraı *"Lâ ilâhe ila'l-lah"* olan şiirden sonra ayrıca;

*"Lâ ilâhe illa'l-lah demekde ağız tadı gelür, Muhammed rasûlullah demekde 'akul kuvvet tutar'"*<sup>28</sup> diyerek Kelime-i tevhid'in önemini belirtir.

*Sarâyname* 'de ise, kelime-i tevhid'in zâhiri ve bâtinî mânâlarını şöyle açıklanmaktadır:

*"Zâhiri ol, Allâh'ı bir, peygamberi hak bile, evliyâyâ muhib ola, dahı nefsün tekebbür itmeye."*

*Bâtını ol ki, nefsin külli fenâ bile, zîrâ kim "lâ-ilâhe illa'l-lâh" demek nefy ü isbât dur. Nefy yok bilmekdür, isbât var bilmekdür. Zîrâ kim "lâ-ilâhe" demekde mâlîn ve evlâdın, dahı kendü nefsün yok bile. "İlla'l-lâh" demekde bile ki kendü bir âletdür, her işi işleyen Hak'dur. Öyle olsa vücûdında tasarruf iden hakikat kerîm ü zü'l-celâl'dur. Sen ü ben demek arada perde vü hayâldür."*<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi *Kaygusuz*, kelime-i tevhidi, vahdet-i vücûdun ifâdesi olarak ele almakta ve ona tasavvufî mânâ yüklemektedir. *"İlâh"* kelimesini Allah'tan başka her şeyi ifâde eden bir kelime olarak düşünür ki, aynı görüşü Kaygusuz sık sık *"gayr-ı Hak"*

<sup>26</sup> Küçük, Osman Nuri, a.g.e., s. 40.

<sup>27</sup> Küçük, Osman Nuri, a.g.e., s. 42.

<sup>28</sup> Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, Mar., v. 231b.

<sup>29</sup> Kaygusuz Abdal, *Sarâyname*, Mar., v. 66a.

taamlamasıyla da ifade eder. *Kelime-i tevhid*, bu bâtinî mânâsıyla *Kaygusuz*'da coşkunun ve heyecanlı söyleyişlere sebep olur:

*Mâl ü altun arada oldu hicâb  
Nitekim şemse hicâb oldu sehâb*

*Ger dilerse bu hicâbı geçersin  
Dost yüzünden hem nikâbı açarsın*

*Cân ü dilden sudk-ıla Allâh di  
Ya'nî lâ ilâhe illallâh di<sup>30</sup>*

*'Âşıklar mest oluban "yâ hû" dirler  
"Lâ" bilmezler hemân "illâ hû" dirler<sup>31</sup>*

Mevlâna'nın yukarıdaki görüşlerinin benzeri olarak *Kaygusuz Abdal* da bir *ilâhî*sinde;  
"Herkes neyi arzu ederse onu bulur, yalnız bunların hepsi Allah'ın birliğinde kendini gösterir. Yani, bülbül de, tütü de, sarraf da ...vb hepsi kendi arzuladıklarını bu şekilde elde ederler. Ama bütün bu varlık-yokluk surlarını yalnız Allah bilir... vb" demektedir.

*Bülbül'e gülcâ gerek  
Tütü'ye şeker gerek  
Sarraf'a gevher gerek  
Lâilâhe illallah*

*Sâfi ol altun gibi  
Tecelli kıl gün gibi  
Leylâ di mecnûn gibi  
Lâilâhe illallah*

*Tesbihü zikr eylegil  
Allah'a şükür eylegil  
Bu sözi fikr eylegil  
Lâilâhe illallah<sup>32</sup>*

## 2. Tevhidin "Ene'l-Hak" Boyutu

Mevlâna, tasavvuf tarihinin renkli siması *Hallâc*'a sık sık değinir ve onu *Feridüddin Attâr* gibi

"İnsan-ı kâmilin en seçkin örneği" diye tanımlar. Mevlâna, "Ene'l-Hak" sözünü de şöyle yorumlamaktadır:

"Ene'l-Hak (Ben Hakk'ım)' demeyi insanlar büyüklük iddia etmek sanıyorlar. Esasen 'Ben Hakk'ım' demek büyük bir alçakgönüllülüktür. Çünkü bunu diyen kişinin gözünde varlık olgusu bire indirgenmiştir. Bunun yerine

<sup>30</sup> Kaygusuz Abdal, *Sarcıynâme*, Mar., v. 65b - 66a.

<sup>31</sup> Kaygusuz Abdal, *Birinci Mesnevî*, Mar., v. 77b.

<sup>32</sup> Güzel, A., *Kaygusuz Abdal*, s.175-6.

'Ben Hakk'ın kuluyum, kölesiyim' diyen; biri kendi varlığı, diğeri Hakk'ın varlığı olmak üzere iki varlık ispat etmiş oluyor. Halbuki ben Hakk'ım diyen, kendini yok ettiği için, 'Ene'l-Hak' diyor. Yani ben yoğun, hepsi O'dur, Tanrı'dan başka varlık yoktur. Ben sırf yokluğum ve hiçim. Bu sözde *alçakgönüllülük* daha fazla mevcut değil midir? İşte bu yüzden halk bunun mânâsını anlamıyor.

Mevlâna'ya göre *Allah dostluğu velî* de öyle bir dereceye ulaşır ki, onun gözünde ikiliği icap ettiren her şey adeta ona düşman olur. Hatta dostluk ve düşmanlık gibi ikiliği gerektiren kayıtlardan dahi kurtulur. Çünkü orada ikiliği olmayan bir âlem mevcuttur. Mevlâna şöyle der:

"Meselâ; Mansur'da Hakk'ın dostluğu son hadde varınca, kendi kendinin düşmanı oldu ve kendini yok ettirdi, "**Ene'l-Hak**" dedi. Yani ben *fenâ* buldum, yok oldum, yalnız Hakk kaldı, işte o kadar! demek istedi. Bu ise bir *alçakgönüllülüktür*. Kulluğum, köleliğim son sınırdır. Yani yalnız O'dur demektir."<sup>33</sup>

Mevlâna'ya göre Hakk'ın dostluğuna erişebilmek, kendini dost uğruna feda edilebilmek, dost için mücadeleye atılmaktan geçer. *İmanın eseri ve İslam'ın şartı* da budur.

"Mümin, mademki kendisini Hakk'a feda ediyor, o halde onun için belaya uğradığı, tehlikeyle karşılaştığı zaman, elini ve ayağını niçin bırakmıyor? *Firavun'un* sihirbazları birazcık bunu bilip anlayınca vücutlarını feda ettiler. Kendilerinin bu vücut olmadan da kaim olduklarını gördüler. Vücûdun onlarla hiçbir alakası yoktur. Bunun gibi İbrahim, İsmail ve diğer nebi ve velîler de bu işin hakikatine vakıf olunca, vücûdun varından, yoğunundan geçtiler."<sup>34</sup>

*Kaygusuz Abdal* da ise 'Ene'l-Hakk', Allah'ın kâinattaki herşeyin vücûdu olduğu ve insanın da "*Hak'dan gayrı*" olmadığı şeklindeki muhâkeme, tabii olarak **ene'l-hak** kavramıyla neticelenir. Kaygusuz sık sık "*ene'l-hak*" tâbirini kullanır ve *Hallâc-ı Mansur*'u zikreder:

Cihân başdan başa küllî nûr oldu  
Her eşyâda hakikat menşûr oldu

Dahi her bir sadâ kıldı **ene'l-hak**  
Rûşen oldu bu ma'nî surr-ı muğlak<sup>35</sup>

**Ene'l-hak** urub her nefesi 'ışk bâzârında  
*Mansûr* benim uş nâdânî giümâna getürdüm<sup>36</sup>

Degme bir zerrede togdı âfitâb  
Cümle şeyden ene'l-hak geldi cevâb

Hakkı söyler dinle ahı her sadâ  
*Zirâ gayrı nesne yoktur ortada*<sup>37</sup>

"**Ene'l-hak**" kavramını Kaygusuz Abdal, bu tâbiri zikretmeden de işler:

<sup>33</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., 46-47.

<sup>34</sup> Küçük, Osman Nuri, a. G. e., 47-48.

<sup>35</sup> İkinci Mesnevi, Mar., v. 111b.

<sup>36</sup> Divân, Mar., v. 313b.

<sup>37</sup> Saray-nâme, Mar., v. 51a.

*Cânım hakikat veli ki cândan münezzehem  
Nâm ü nişânım nâm u nişândan münezzehem*

*Fi'lüm fâ'ilüm mecmû'iyamı gayrı nesne yok  
Kân ü mekânım kân u mekândan münezzehem*

*Be-küllî benem 'ârız u cevâhir ü cevher  
Gevher-i kânım gevher-i kândan münezzehem*

*Küllî zamân u mekân u ihvân benem velî  
Ben bir zâtım ki küllî zamândan münezzehem*

*Cümle sıfâtım cümle zâtım cümle mesmû'ât  
Cân-ı cihânım cân-ı cihândan münezzehem*

*Zâhir ü bâtın fi'l-cümle benim vücûdumdur  
Ben nûr-ı pâküm küfr ü îmândan münezzehem.*

*N'ola zâhirâ ismiyle Kaygusuz Abdâl'am  
Ben bir cânım ki bu ad u san'dan münezzehem<sup>38</sup>*

Kaygusuz, *Kitâb-ı Miğlâte*'de bu düşüncesini şöyle ifâde eder:

*Göklerde benem sır-ı ilâhî  
Serâser cümle varlık mihr ü mâhî*

*Benem hüsni kamu şekl ü sûretün  
Kamu başda benem devlet küllâhı*

### 3. Namaz

*Mevlâna*, namazdan bahsederken onun şeklinden ziyâde, huşû ve vecd içinde kılınmasının önemi üzerinde durur ve bedenimizin namazda yaptığı hareketler yanında ruhun da yapması gereken şeyler olduğunu söyler. Allah'a çok yaklaşır ibadetin kendisine sorulması üzerine Mevlâna,

"*ruhla birlikte kılınan namaz*" şeklinde cevap verir. Bunun ise ancak nebi ve velilerin başarabildiklerini hatırlatır<sup>39</sup>.

Mevlâna, "*Onlar namazlarını dosdoğru kılarlar*" ayetinde bildirilen sürekli namaz şuurunun ancak bedenle birlikte ruhun da namaz kılmasıyla kazanılacağını söyler.

*Peki daimî bir namaz nasıl kılınacaktır?* Mevlâna bu soruya şöyle cevap verir:

"*Namazdan maksat, insanda namaz sayesinde ortaya çıkacak Allah'ı hatırlama hâlidir. İşte namazın daimî olması, bu hâlin de sürekli seninle birlikte olmasıdır. Uykudayken, uyanırken, yüzerken, okurken ve bütün hâllerinde Allah'ı hatırlamaktan ayrı kalmamalıdır. İşte ayet, böyle namaz kılınmaya yöneliktir.*"<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Divân. Mar.*, v. 307a - b.

<sup>39</sup> Küçük, Osman Nuri, a. G. e., s. 164.

<sup>40</sup> Küçük, Osman Nuri, a. G. g., 164-165.



*Kaygusuz Abdal*, ‘*Namaz*’ı İslâm’ın ibâdetle ilgili beş şartından biri olarak kabul eder. Kişilerde bu şartların oluşması halinde Allah’ın emrini tutmakla mükellef olan her erişkin, aklı yerinde Müslüman kul üzerine ödenmesi gerekli olan farzlardır. Kur’an-ı Kerim’deki ‘*İslâm’ın beş şartı*’ ile ilgili olan emirleri :

“*Namazı dosdoğru kılınız, zekatı veriniz.*” “*Ramazân ayında oruç tutunuz.*”<sup>41</sup>  
“*Beytullah’a haccediniz.*”<sup>42</sup> şeklindedir.

*Kaygusuz Abdal*’da *Namaz*; *Gülîstan*’da “*merâtib-i erbaa*”nın “*şerîat*” mertebesinden bahsedilirken de temas edilir:

*Şerî’at hâli budur kim bir kişi*  
*Şart u kânûn ile kula her işi*

*Öz cânına her neyi kalsa kabûl*  
*Cümleye de hem anı isteye ol*

*Günde beş vakit namâza hâzır ola*  
*Hak ne kim virse ana şâkir ola*

*Uşda budur şerî’at şartı hemân*  
*Tarîkatdan dahu işit bir nişân*<sup>43</sup>

Yine Kaygusuz’un “*Namaz*” için müstakil “*Salat-nâme*”<sup>44</sup> adlı bir “*Şathiye*”si de bulunmaktadır. O bu şiirinde; beş vakit namazın; sünnet, farz, vacib ile; cuma, bayram, cenaze ve teravîh namazlarının yıllık rek’at ve tahiyyat sayılarını matematiksel olarak vermektedir. Bu itibarla onun namaz hakkındaki bilgisi bir din adamı kadar zengindir. O *Salat-nâme*’sinde şöyle der:

*Ey Emîr efendi bana*  
*Dahu namâz sorar mısın*  
*Dur haber vireyim sana*  
*Dahu namâz sorar mısın*

*Yanar yüregüm od’dur*  
*Bilmeyene müşkil dertdür*  
*Sabah namâzı dörtdür*  
*Dahu namâz sorar mısın*

*Gâh ağlaram gâh gülerem*  
*Tanrımdan hâcet dilerem*  
*Ögleyi hem on kılarım*  
*Dahu namâz sorar mısın*

<sup>41</sup> Bakara Suresi, a. 183.

<sup>42</sup> Âl-i İmran, âyet, 97 .

<sup>43</sup> Kaygusuz Abdal, *Gülîstan*, Mar., v. 183b.

<sup>44</sup> Daha fazla bilgi için bak:Güzel, A., *Kaygusuz Abdal Velâyetnâme*’si, s. 141-142.

Namâz sorucusun bildüm  
Tefîş itdüm ben de buldum  
**İkindiyi** sekiz kıldum  
Dahu namâz sorar mısın

**Ahşam** namâzı hod beşdür  
Amı kılmak bize hoşdur  
**Yatsı** namâzı on üçdür  
Dahu namâz sorar mısın

Gündüzle gice kırk rek 'at  
On yidi farz yigirmi sünnet  
**Vitir vâcib** üç rik 'ât  
Dahu namâz sorar mısın

Adımı sorarsın fakidür  
Mektebde çocuk okıdur  
**Cum**'a hem Bayram ikidür  
Dahu namâz sorar mısın

Efendi sarıgun degirmi  
İşit kulagun sagır mı  
**Terâvîh** namâzı yigirmi  
Dahu namâz sorar mısın

Zâtumdan hayrân oluram  
Farz u sünneti kıluram  
Bir yulluk namâzı bilürem  
Dahu namâz sorar mısın

Câmilerde olan imâm  
Bun bilmez çoğı tamâm  
Dört bin âltü yüz seksen selâm  
Dahu namâz sorar mısın

Kimine vâcibdür zekât  
Kimine vâcibdür salât  
Yidi bin biş yüz altmış tahıyyât  
Dahu namâz sorar mısın ,

Pîrimützden olsun himmet  
Yaradan Allâh 'a mimmet  
Yidi bin iki yüz Sünnet  
Dahu namâz sorar mısın

*Tamâm oldu çünkü namâz  
Kimini okı kimini yaz  
Altı bin yüz yigirmi farz  
Dahi namâz sorar mısın ,*

*Kâmillerde olur 'îrfân'  
Göster hoca bende noksân  
Vütir vâcib bin seksen  
Dahi namâz sorar mısın*

*Bir namâz vardır Cenâze  
O da getir bir gün bize  
Kaygusuz gibi akılsuza  
Dahi namâz sorar mısın<sup>45</sup>*

#### 4. Sabır ve Kanaat

Benliğin, zorluklara tahammülü diye tanımlanan *sabır*, herhangi bir sıkıntıya karşı olabileceği gibi, haramlardan uzak kalma ve dinî emirlere uymada gösterilen sebatı ifade için de kullanılmaktadır.

Ancak İslam düşüncesinde ızdırabın sonsuzluğundan söz edilemez. Kur'an'ın öngördüğü hayat anlayışı başlangıç ve bitişin mutlu olacağını gösterir. Sıkıntı, başlangıçla son arasında, fakat mutlaka tanımamız gereken, hayatın bir gerçeğidir.

*Mevlâna* da sıkıntının erdirici vasfına dikkat çeker ve olgunlaşmak için muhakkak tadılması gereğine işaret eder. Dert, *Mevlâna*'ya göre insanın rehberidir. Dünyada hiçbir iş, dertsiz, zahmetsiz meydana gelmez. Bu yüzden uyanık insan, ona göre dertli insandır.

*Mevlâna*'ya göre her insanın içinde bir "*İsa*"sı vardır. Bu *İsa*'nın dünya yüzüne getirilmesi de *Meryem* gibi çekeceği doğum sancısına bağlıdır.

"Bizde eğer o dert peydâ olursa *İsa*'mız doğar; eğer dert olmazsa, *İsa* da o geldiği gizli yoldan tekrar kendi aslına döner. Biz de ondan faydalanamayız."<sup>46</sup>

İnsanın dünyadaki sıkıntılara karşı silahı, *sabırdır*. Sabır, hayatın zehir gibi sıkıntılarını etkisiz hâle getiren bir panzehirdir. Sabır;

"Yüzü ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmedi." Bu ise ancak işin sonunu görebilenlerin başarabileceği zor bir tutumdur. Çünkü karşılıksız olarak kimse bir faaliyeti sürdürmez. Sabretmek ise *zaferden emin* olma tavrıdır. *Mevlâna*, sabrı hiç elden bırakmamayı, insan nazarının bütün işleri idare eden bir varlıkta olmasına bağlıdır. Nebiler ve veliler bunu kâmil mânâda gerçekleştirdiklerinden, dünyadaki sıkıntılara en iyi sabredenlerdir. Çünkü ötelevi görme yetileri daha fazla olduğundan zaferden daha emindirler.

*Mevlâna*'ya göre dünyada ve ahirette en korkunç şey Allah'ın gazabıdır. Ondan kurtulabilmenin yolu ise insanın kendi öfkesini yenip hiddetini yutması şeklindeki sabırdır. Nefis, sabrın zıddı olan şikâyeti isteyince, insan onun aksini yapmalıdır. *Mevlâna* bu bağlamda babasının şu sözünü nakleder:

"Yaratılardan daima şikâyet, bir anlamda Yaratana da şikâyet etmektir."<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Güzel, A., *Menâkıbnâme*, AG. nüshası, a. 51- 52; Ank. Gnl. ,Ktp., nu: 687, v: 75a - 76a; A. Sırtı Baba, a. g. e., s. 59 - 61; Dağlı, Muhtar Yahya, *Bektâşî Tomarı*, İstanbul 1935, s. 20 - 21.

<sup>46</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., 138-9.

<sup>47</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 139.

Mevlâna, öfkeyi yutma şeklindeki sabretmenin uzlaşmacı fonksiyonuna da şöyle dikkat çeker:

*"İnsanın öfkesini uyandıran düşmanlıklar, birer kıvılcım gibidir. Kıvılcımın sana sıçradığını görünce onu söndür ki geldiği yokluk diyarına dönsün. Eğer kıvılcıma ateşle karşılık verirsen yangın çıkarmış olursun. Kötülüğü iyilikle savarsan iki yönden düşmanlığı ortadan kaldırırsın.*

***Birincisi;** karşında sana düşmanlık edenin o kimsenin tüm kişiliği değil, ondaki birtakım kötü düşüncelerden kaynaklandığını bilir; yaptığın iyilikle, ondaki o kötü düşünceleri kaldırırsan, bütünüyle senin dostun olur.*

***İkincisi;** yapılan kötülüğe aldırış etmemen, o kötülüğü kısa zamanda bitirir. Mevlâna buna şöyle bir misal verir:*

*"Hani çocuklar birine lakap takıp onu bu lakapla kızdırırlar. O kimse, çocukların böyle yapmasına kızarsa çocuklar, inadına onu iyice yaparlar. Ancak yaptıklarının onu kızdırmadığını görünce bu işten vazgeçerler. Bunun gibi sana yapılan kötülüğe kötülükle mukabelede bulunmaman, çoğunlukla sana bir daha kötülüğün yapılmaması sonucunu doğurur. Ancak karşılık verirsen karşı tarafta yaptığı kötülüğü devam ettirecektir. Mevlâna kötülüğe kötülükle cevap vermeyip sabretmenin bir diğer faydasını da şöyle açıklar:*

*"Seni kötülerinin seni asıl kimliğine tanımadığından bu işi yaptığma inanıyorsan, kötilediği vasfın sende olmadığını **sabır**la göster. Böylece düşmanın yalanını ortaya çıkarmış olursun. Çünkü o senin kusurunu gösteriyor, sen ise **sabrederek** bunun böyle olmadığını ispatlıyorsun."*

Mevlâna'ya göre yaşam boyunca her insan az veya çok sıkıntı çekecektir. Bu sıkıntı karşısında daima sızlanma ve şikâyet etme, insanın yaşam direncini kıracak, bunun aksini yapması yani sabretmesi ise onun olgunlaşmasına bir vesile olacaktır.<sup>48</sup>

***Kayguusuz Abdal'da ise Sabır;** ma'rifet mertebesinin üçüncü makamı, imânın ise sıfatlarından. Sabreden kul için hesapsız sevap olduğu aşağıdaki âyet-i kerime de delil getirilerek gösterilmiştir.*

*"Sabredenlere ecirleri hatsız hesapsız ödenecektir."<sup>49</sup> Şeytanın sıfatlarından olan *gybet, kahkaha, maskaralık* vs. sabır ile düzelir.*

*Kayguusuz Abdal; sabır, utanmak ve kanaatin akıl içerisinde olduğunu, bunların riyâ ve tana'î gönül şehrinde çıkarıldıklarını ve şeytanın bu üç nesne ile yenildiğini söyler. Bu üç nesne ile Veliler makamına ulaşır.*

*"Dünyada harab ol ki ma'mur olasun Cefâya **sabr** ü ki vefâya iresün."<sup>(s.73)</sup>*

*"... Derviş bakdı çepeçevre etrafın deniz gördi. Artuk nesne görmedi. Akıl tahtasından bir gemi düzdi. Fikr mihniyle mihladi. Tevekkül sakızıyla berkitti. İkrâr ipini tınab çekdi. **Sabr u kanaatı** azık yaragın eyledi. Himmetün lenker eyledi. Giçüb ol gemi içine girdi, oturdu. Işk yeli sürdi. Ol gemi bir zaman deniz yüzünde çalkalandı..."<sup>50</sup>*

<sup>48</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 139-140.

<sup>49</sup> İbrahim Suresi, a. 7.

<sup>50</sup> Güzel, A., *Mensur Eserler*, s. 117.

### 5. Havf<sup>51</sup> u Recâ<sup>52</sup>

*Mevlâna* da bu iki kavramın birbirinden bağımsız ele alınmasına karşıdır. Bu bağlamda *korku ve ümit* arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

“*Bana korkusuz bir ümit, yahut ümitsiz bir korku gösterebilir misin? Bunlar birbirinden ayrı olamazlar. Meselâ; biri buğday ekerse, elbette buğday biteceğini ümit eder. Fakat yine de Allah korusun! Bir afet, bir engel çıkıp zarar vermesin diye içinde bir korku da vardır. Öyleyse ümitsiz bir korku yahut korkusuz bir ümit asla tasavvur olunamaz.*”<sup>53</sup>

Mevlâna, ümit ve korkunun işlevsel değerini ise şöyle açıklar:

“*İnsan bir işte ümitli olur da karşılık olarak bir lütuf beklerse, kesin olarak o işe daha sıkı sarılır, daha ciddi davranır. Ümit, onun kanadadır ve kanatları kuvvetli olan daha yükseklere uçar. Umutsuz kalırsa tembelleşir, kendisinden bir hayır beklenmediği gibi kullukta bulunamaz. Meselâ; bir hasta birçok tatlı şeyleri terk ederek acı ilaçları içer. Eğer onun sağlığa kavuşma ümidi olmasaydı buna nasıl tahammül ederdi?*”

O halde Mevlâna'ya göre *ümit*, yani bir şeye duyulan inanç, insanları daima ötelere taşıyan bir kanat gibidir.

Mevlâna, *havf* ve *recânın* derecelerinden ve ârifin korku ve ümidinin diğer insanlarınkinden farklı olduğundan bahseder. Bu bağlamda *evliyânın* korkusunun onları, günahlardan alıkoyucu vasfına işaret eder. Meselâ bütün nebiler güven içinde olmalarına rağmen Mevlâna'ya göre, Hz. Muhammed'in diğer nebilerden üstünlüğü, bu güven farklılığındandır<sup>54</sup>.

Mevlâna, “*Ben, kulumun Ben'im hakkındaki zammına göre ona muamele ederim.*” hadisine işaretler, kulun daima Allah hakkındaki ümidin güzel tutmasını ister. Ancak tabii ki, onu rehavete düşürecek derecede olmamalıdır (a.g.e., s. 144).

*Kaygusuz Abdal* ise *Havf u Reca'yı*; dünyayı terk edip, ahireti isteyen kulların *havf u reca* kavminden olduğunu söyler. Bunlar Mevlâ'ya ulaşmayı ve onu görmeyi arzu ederler. Allahu Ta'âlâ,

“*İnayetim havf u reca ortasında olanlar iledir.*” buyurmaktadır. Bir başka yerde *zahidlere* ait olduğunu söyler. Kaygusuz, özellikle *havf u reca*'nın;

“*Bî-hodluk şarâbın içip ölmenden öndin soru ve hisâbın virenlerdür. Anlar havf ü recâdan kurtulup hayr u şerden geçüpçürler.*” “*Hak Taâlâ buyurur ki:*

“*İyi bilin ki ,Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyecektir.*”<sup>55</sup>

<sup>51</sup> *Havf*: “*Korkmak, sakınmak, emin olmamak*” manasındadır. Ayrıca tasavvufi hayata giren kimseye gelen ilk hal “*havf*” olup kendisinde “*Allah sevgisi ve korkusunun*” yerleştiğini gösterir.

“*Ve annâ ibadet havf u recâ ve ilme'l-yakîn zahidlerindedir.*”

*Reca* ise; “*ümit etmek, ummak, yalvarmak; rica etmek, temenni etmek, dilemek, korkmak*” manalarına gelir. *Havf* dan sonra gelen *recâ* istikbalde çıkacak olan ve arzu edilen her şeye karşı kalbin duyduğu ılıdır.

<sup>52</sup> Allah'ın ihşanı anlamında yerini alan *Recâ*, *tarikât mertebesinin altıncı makamı* olarak ele alınmaktadır. Korkudan sonra *ümit* gelmektedir. Çünkü aşağıdaki ayetler gereğince kul, korku ile ümit arasında olmalıdır. *Reca* Allah'ın ihşanını ümit etmektir.

“*O halde hemen Allah'a koşun.*” “*Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz.*”

*Havf*, bazı mutasavvıflara göre üç mertebeye ayrılır. Onlar da : a. *Havf* imanın, b. *Haşiyet* ilmin, c. *heybet* de marifetin şartlarındandır. Allahu Ta'âlâ'nın ; “*Rabbimın makamından korkanlara iki cennet vardır.*” ; “*Allah, münafik erkek ve kadınlar ile kâfirlerle cehennem ateşini vaad etti.*”<sup>52</sup> ayet-i kerimeleri ile Allah'tan korkmayı emretmiştir.

<sup>53</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 142--143.

<sup>54</sup> Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 143.

<sup>55</sup> Yunus Suresi, a. 62; Güzel, A., *Mensür Eserler*, s. 57.

*‘Öyle olunca hiçbir şeyden fâide okumam ve hiçbir şeyden keyf eylemem. Ancak Allah’ü azîmü’ş-şân ki bâlâda zıkr olundu. Ol Tanrı’dan gayrıya meyl virmem ,*

*Yine geldi bize bayram olan gün  
Dâim Sultân ile hem-dem olan gün  
Yine fırsat eli vuslata irdi  
Aşuklar(a) ışk ile dirhem olan gün.”*

*“ Selâm olsun eyâ Sultân-ı Ekber  
Hakikat ma’deni kıymetlü gevher  
İnâyetün kamuya dest-girdür  
Ki lütfun cümleye delîl ü rehber.”(s.127)*

*“Şükür gördüm seni iy Şâh-ı Sultan  
Yüzündür cümleye kible-i imam  
Sâyen altında cümle şey sâkindür  
İşün dâim kamuya lütf u ihsân”(s.127)*

*“ Eyâ Sultan ki ebed Kadîm ’sin  
Bu cümle iş içinde sen Hakîm ’sin  
Virürsün cümle maksudun cümle tâlibe  
Senün işin keremdür sen Kerîm ’sîn”(s.128)*

### 6. Kibir ve Riyâ

Gösteriş, ikiyüzlülük ve sahtekârlık anlamlarına gelen *riyâ*; ibadetlerin samimiyetsiz ve ihlâssız olması durumunda kullanılır. Özellikle *sûfiler riyâdan* kaçınmak için özel bir gayret sarf etmişler ve onlar arasında riyâdan kaçınmayı kendisine temel gaye edinen, bağımsız bir melâmet ekolü tesis edilmiştir. Esasen melâmet tavrı, tüm sûfilerde rastlanan bir unsur olsa da, kimi gruplar bu tavra diğerlerinden daha fazla dikkat çekmiş ve riyâdan kaçınıp ihlâşlı ibadet etmenin bir bir inceliklerinden bahsetmişlerdir<sup>56</sup>.

Mevlâna da *riyâ* konusuna değinir ve hiçbir ibadetin gösterilmemesi gereği üzerinde durur. *Riyânın* belirtileri üzerinde de duran Mevlâna, bu konunun teferruatına dalmak yerine zevk ve gösteriş için yapılan her türlü işte *riyâ* kokusunun varlığına işaret eder. Mevlâna ayrıca riyâkâr kimselerin bariz bir diğer vasfının;

*sıkıntı ve dara düşüklerinde Allah’ı hatırlayıp, rahat ve huzura kavuştuklarında O’nu unutmaları olduğunu söyler*<sup>57</sup>.

*Kaygusuz Abdal’da Kibir ve Riyâ* : Kaygusuz’un eserlerinde en çok öğütlediği hususlar; “*kibirli ve riyâkar olmamak, mütevâzı olmak ve olduğu gibi görünmektir.*” Bu karakter unsurlarından *menfi olanlarını* ifade etmek üzere; “*kibir, tekebbür, ‘ucb, magrur olmak; riyâ, sâlûs, zerk, ‘ayyârlık, iki yüzlülük’; müspet olanlarını* ifade etmek ‘üzere de, *‘tevâzu’, sıdk, safâ, kendini (özünü) bilmek*” gibi kelime ve terimler kullanır. O, bilhassa ibâdetin riyâ ile ve gösteriş için yapılmasına hiç tahammül edemez. *İbâdet ve tâatlarıyla* mağrur olup, dervişleri tahkîr ve inkâr edenlere şiddetle çatar. Ona göre böyle insanların

<sup>56</sup> Kütük, Osman Nuri, a. g. e., s. 148.

<sup>57</sup> Kütük, Osman Nuri, a. g. e., s. 149.

zikirleri kendilerine put, tâatleri gözlerine perde olmuştur. İnsan saf ve sâdık olmalı, şuna buna göstermek için ibâdet etmemelidir. Esâsen bütün kulların sırlarını yalnız Allah bilir; bu hususta kimseye söz söylemek düşmez:

*Gelsün ol ri'yâ ile 'ibâdet eyleyen  
Zerk ile halka nasîhat söyleyen*

*Ol sâlûs kim dervişi münkir olur  
Cümle kulun sırrını Allâh bilür*

.....  
*Ben sâdıkum zerk u tezvîr bilmezem  
Hem bir işi gayr-i takdîr bilmezem*

*Vefî ki sâlûsi sevmez yıldızum  
Hakka hâzır gör nedir bu sözüm*

.....  
*Kim ri'yâ-tâ'at 'âkiller kulmaya  
Riyâlu tâ'atda hâsil olmaya*<sup>58</sup>

*Riyâ ehlinüm hiç oldı tâ'ati  
Râhatundan artuk oldı zahmeti*<sup>59</sup>

*Zerk ü ri'yâ tarîkine harc etmeyem 'ömrümi ben  
Mey-fürûşa kulluk idem koyam bu menzilden geçem*<sup>60</sup>

*Zikr ü tesbîhün put olmuş özüne  
Tâ'atün perde olupdur gözüne*<sup>61</sup>

*Toprak ol 'acâib tekebbür eyleme  
Haddünden artuk kelecî söyleme*<sup>62</sup>

.....  
*Kibri terk eyle başundan iy Hoca  
İy sâlûs u zerk u 'ayyâr ustaca*

*'Ucbla zerk u sâlûsluk satmağul  
Sâfi nesneye 'illet katmağul*

*Göricek ta'ne urursın bu dervişi  
Üstâdundan mı dutarısın bu işi*<sup>63</sup>

<sup>58</sup>Gülüstan, An. Gnl. Kıp., nu: 645, s. 61- 62.

<sup>59</sup>Gülüstan, Mar., v. 143a.

<sup>60</sup>Dîvân, Mar., v. 299b.

<sup>61</sup>Gülüstan, Mar., v. 153b.

<sup>62</sup>Birinci mesnevî, Mar., v. 82a.

<sup>63</sup>Gülüstan, Mar., v. 153a.

.....  
*Sıdk u safâyım zerk u sâlûs'dan haberim yok  
 Âşüfte-sîfât 'ışk-ıla sabr ü karârım yok'<sup>64</sup>*

**Tanrıyı hâzır göre bu ortada**  
*Tevâzu' eyleye bilişe yâda'<sup>65</sup>*

### 7. Mürşid-Mürid

Mevlâna'ya göre, insanın en önemli görevlerinden birisi, kendini Allah'tan alıkoyan engelleri aşarak *âlemin aynası* hâline gelebilmektir. Böyle bir manevi yola düşen *mürîd* ise bu zor yoldaki her arayış ve düşüncesinde, hataya düşme riski ile yüz yüzedir. Görev, o kadar tehlikelidir ki, Mevlâna, *mürîdin* tecrübe kazanmış ve yolu mükemmel bilen bir *rehber* edinmesini şiddetle tavsiye eder. Çünkü hiç kimse, davranışını, eylemini ve duygularını ölçecek mihenk taşına sahip değildir. Diğer yandan her kişi, arzuya tepkide bulunur ve bazı bakımlardan kendi davranışlarına imrenir. Zorluk, kendi kusur ve istenilmeyen davranışlarını tarafsız olarak ölçemediği için ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, hem davranışsal, hem de ruhî değişiklikler için, kişiyi, içinde bulunduğu durumdan haberdar eden ve kendini aşması için *mürîde rehberlik* eden bir kılavuza ihtiyaç vardır (a.g.e., s. 158-159).

Manevi yükseliş ve *ahlâkî kemâle erişmede*, kılavuzluk edecek Allah ereninin özelliklerini ise Mevlâna şöyle sıralar:

*"Allah ehli olanlar kendilerini tümüyle Allah'a adanmışlardır. O'nunla ve O'nun rahmetiyle meşgul olurlar. Dünyaya ait istekler onların kalplerinde, bir şimşek çakması gibi gelip geçicidir. Nasıl ki dünyaya ehlinin kalbine ahirete dair istekler gelip geçici oluyorsa, Allah erleri için de durum böyledir."*

Mevlâna, *Merd-i Hak* dediği kâmil bir insan olan *mürşidin* eğitici ve erdirici fonksiyonu üzerinde durur ve *mürşidi*, insandaki *akla* benzetir:

*"Bedenin sağlıklı hareket etmesi nasıl ki akla bağlı ise manevi gelişim için de hakiki Allah dostu, akıl işlevi görür."* der. Bu nedenle Mevlâna'ya göre *sâfi*, manevi gelişimini ilgilendiren konularda kılavuzuna itaat etmelidir.<sup>66</sup>

Mevlâna, *mürşidin* rehberliğinin, ders vererek öğretme olmadığını, bunun yerine *mürîdin* neyi tecrübe etmesi gerekiyorsa onun için müridine zemin hazırlaması gereği üzerinde durmaktadır.

Bunun yanında Mevlâna, böyle bir arayışta olanları gerçek kılavuzu bulmaları konusunda uyarır ve gerçek bir kılavuzun yetiştireceği müridle diğerlerini şöyle kıyaslar:

*"Gerçek bir Allah adamı tarafından yetiştirilen öğrencinin ruhu tertemiz; iki yüzlü, yalancı bir kimse tarafından yetiştirileninki ise aciz ve kederli olup, tereddütler içerisinde. Duyguları da noksan ve iyi çalışmamız durumundadır."*

Mevlâna, samimi bir *mürîdin* düzmece bir rehber eline düşmesi durumunda da *mürîdin* samimiyetinin, onu, sonunda hak ettiğine kavuşturacağını temin etmektedir.<sup>67</sup>

*Kaygusuz Abdal'ın* eserlerinde *Mürşid-Mürîd'*<sup>68</sup>, tarikatın beşinci makamı olarak kabul eder ve bu konuda;

<sup>64</sup>Divan, Mar., v. 317a.

<sup>65</sup>Birinci mesnevi., Mar., v. 85b.

<sup>66</sup>Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 159.

<sup>67</sup>Küçük, Osman Nuri, a. g. e., s. 160.



"Pes imdi yohsa sen seni bilmezsen ehl-i diller sohbetine gir, bir *mürşid-i kâmil*'e iriş, kim sen seni bilesin."; "Derviş ilerü yürüdü. Şâh-ı merdân'un elün öbdi, ayagına yüzün sürdü."<sup>69</sup>;

"İşk ile tabı melâmet çalagör.  
Dünyâ murdardur elünden salagör  
Pâtıya düşmek dilersen okun  
Ma'ni-yi ma'na bilenden alagör."<sup>70</sup>

"Ve pes imdi cemî eşyanun hakikati âlem-i âdemdür ve âdemün hakikati Hak'dur. Çünkü âdem cümle eşyanun güzidesi oldu. 'Lâ cerme mazhar-ı zâtu'llah' oldu. Süretden zuhûr eyledi ve Hak'un birliğini ol sûretle beyân eyledi. Zira biri *mürşid*'dür, biri *rehber*'dür ve âlem halkuna dahi bildürdü. Ol kelâm-ı Hak'ı Hak zâhir kaldı ve mahbûb-ı Rahmân oldu. Ve sâlik bir makâma irüşür ki aynı tevhidî ayne'l -yakîn Hakke'l-yakîn görür."<sup>71</sup>;

"Kavmin efendisi onlara hikmet edinendir." hadisi ve "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun."<sup>72</sup> âyetiyle de bu fikirlerini de desteklemektedir.

### 8. Hoşgörü

*Hoşgörü*'yü; 'her şeyi anlayışla karşılamak, olabildiği kadar hoş görme hâli, müsamaha, tesâmüh, tolerans, sevgi, sabır, tahammül.vb' şeklinde tarif edebiliriz. Fakat ifade gücü itibarıyla '*Hoşgörü*', bu kelimelerden daha da ileridedir. Çünkü, müsamaha ve toleransta, görmemezlikten gelmek ve katlanmak, tahammül etmek gibi nüanslar da vardır. Halbuki *Hoşgörü*'de; bunları da aşarak düpedüz hoş görmek, hoşnut olmak, iyi bulmak söz konusudur. Yani '*hoşgörü*', daha yüksek bir ruh hâlini ve üstün ahlâk tavrını ifade edebilmektedir.

Tasavvuf terimleri içinde '*sabır ve rızâ*' kavramları yer alır<sup>73</sup>. *Sabır*; katlanmak, şikâyet etmemek demektir. *Rızâ ise, seve seve kabullenmek, hoş görmek*' demektir. *Rızâ*, sevginin sonucudur ve;

*Hoştur bana senden gelen  
Ya hil'ât ü yahut kefen  
Ya tâze gül yahut diken  
Kahrın da hoş lütfun da hoş*<sup>74</sup>

diyebilmektedir. İşte dilimizdeki '*Hoşgörü*' kelimesi, tasavvuftaki '*rızâ*' kavramının karşılığı olmaya elverişlidir.

*Türkler*'in İslâm öncesi ve sonrası dönemlerinde en önemli vasıflarından birisi '*Hoşgörü*'dür. Biz millet olarak bu hasleti, harpte de sülhta da dünyada gösterebilen tek milletiz. Çünkü bizim milli ve manevi kutsal değerlerimiz bunu emreder. Çünkü bu dinin Peygamberi, Kur'an'ın ifadesiyle

<sup>68</sup> *Mürîd*, tarikat yolunda şeyhinden el alıp ilerlemek isteyen saliktir. Mutasavvıflara göre ise *mürîd* üç gruba ayrılır. Onlar da;

- Mürîd-i Mutlak*: Şeyhine "niçin?" diye sormayan, ona karşı delil getirmeyen gerçek *mürîd*'dir.
- Mürîd-i Mecâzî*: Görünüşte şeyhinin buyruğunda, içte ise kendi nefsinin arzusunda olan *mürîd*'dir.
- Mürîd-i Mürted*: Dönek müriddir. Şeyhinin değişik bir hâlini görünce ilminin eksikliğinden nefsinin arzularına uyup şeyhini terk eden *mürîd*'dir.

<sup>69</sup> Güzel, A., *Mensur Eserler*, s. 62, 88.

<sup>70</sup> Güzel, A., *Mensur Eserler*, s.130.

<sup>71</sup> Güzel, A., *Mensur Eserler*, s.143.

<sup>72</sup> Nahl Suresi, a. 43.

<sup>73</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

<sup>74</sup> Aşık İbrahim Tennüri, V.M.Kocattürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Anka 1955, s.115.

'*Âlemlere rahmet olarak*' gönderilmiştir .

'*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin nefret ettirmeyin*' diyen o Peygamberdir. O, kendisi için istediğini, başkası için de istemeyi ' gerçek mümin olabilmenin şartı sayar.

'*Ne mutlu o kimseye ki, kendi kusurunu, başkalarının kusuru olarak görmüştür.*' der. *Yine Hz. Muhammed'in ifadesiyle 'Güzel söz sadakadır'*. Öyleyse başkalarına güler yüz göstermekte sadakadır.

Kanaatimce dünyada tek '*Hoşgörü örneği Hz. Muhammed*'tir. Çünkü gördüğüm kadarıyla O'nun ülküsüne sahip olan her kişi veya mutasavvıf, mutlaka O'ndan esinlenmiş ve O'nun ifade buyurduğu '*Hoşgörü*'yü aynen hayata uyarlarken, ayrıca kendisi de bu bağlamda pek güzel sözler söylemişlerdir. Bu cümleden olarak '*Hz. Muhammed'in hoşgörüsü*'nü örnek alanlardan, onları özümseyip yaşatanlardan *Cüneyd-i Bağdadi*(öl.297/909)de şöyle bir *Süfi* tarifi var.

'*Süfi, yeryüzüne benzer, ona her türlü kötü şey atılır, ama ondan ancak iyi şeyler biter. O güneş gibidir, her şeyi ısıtır; bulut gibidir her yeri gölgelendirir; yağmur gibidir, her yeri sular.*'

Tasavvuftaki '*hoşgörü*'nün kaynağı da '*Allah Sevgisi*'dir. Çünkü '*yaradılmışı hoş gör, Yaradan'dan ötürü*' sözü bunu ifade eder.

*İbrahim Edhem, Pir-i Türkistan Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, nihayet Mevlana ve Kaygusuz Abdal*'da doruğa çıkan '*hoşgörü ve insan sevgisi*'nin çarpıcı örnekleri bunların eserlerinde günümüze kadar gelebilmiştir

*Mevlana*'ya göre '*Ayıp gören, gayp âleminin kokusunu bile alamaz*'<sup>75</sup>;

'*Nar alıyorsan gülen(çatlamış) nar al ki, gülmesi sana, tanesi olduğumu haber versin*'<sup>76</sup>;

'*Yâriyle hoş geçinen yâr'sız kalmaz, müştəri ile iyi anlaşan iflas etmez*'<sup>77</sup>;

'*İyilik yap, böylece kişi sana dost olmasa bile hiç olmazsa kîni azalır. Çünkü ihscanda bulunmak, kîne âdetâ merhemdir*'<sup>78</sup> demektedir. O'nun şefkati ve hoşgörüsü bütün canlılara yöneliktir. Diyor ki;

'*Biz kâfirlere acırız. Ben, beni ısırın köpeğe du ederim, yâ Rabbi, sen onu bu huyundan vazgeçir, adamları ısırmasın da halkın taşını sopasını yemesin derim.*'<sup>79</sup> Bununla *Hz. Ebu Bekir*'i hatırlamamak mümkün mü? O da diyor ki,

'*Ya Rab, benim vücudumu ahirette öyle büyük tut ki bütün Cehennem'i de kaplasın ve oraya hiçbir mü'min girmesin*' der.

Mevlana ile ilgili daha pek çok '*hoşgörü örnekleri*'ni hem eserlerinde, hem de *Menâkıbu'l-Ârifin*'de görmek mümkündür. Mevlana, yalnız kendi insanımız veya hayvanlara karşı hoşgörülü değil, aynı zamanda her sınıftan insanlara karşı da hoşgörü ve sevgisini göstermiştir. Nitekim O'nun *cenaze töreni* esnasında hazır bulunan Hristiyanlar

'*O bizim İsâ'mızdır; Yahudiler de 'O bizim Mûsâ'mızdır'* demişlerdir. Müslümanlar ise, O'nu '*Hz. Muhammed'in nûru*' diye çağırışlardır<sup>80</sup>.

Hoşgörü ve insan sevgisini en etkili biçimde dile getirenlerden *Yunus Emre* de merkez fikir '*İlâhi aşk*'tır. Allah'ı seven bir kimsenin, insanları da sevmesi gayet tabiidir. Hoşgörü ise sevginin olmazsa olmazıdır. *Yunus*'un diliyle söylersek;

*Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir.*

<sup>75</sup> Mevlana, Mesnevi, C.II, beyit 571.

<sup>76</sup> Mesnevi, C.I, beyit:718.

<sup>77</sup> Mevlâna, Rübâiler, çev. M.N.Gençosman, İstanbul 1974, s. 45.

<sup>78</sup> Mesnevi, c. II, beyit: 2151.

<sup>79</sup> Mesnevi, c.II, beyit: 1800-3.

<sup>80</sup> Sultan Veled, *İbtidînâme*. Çev. A.Gölpınarlı, Ankara 1976, s. 153.

Yine şöyle seslenir:

*Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen  
Tâ âşıklar safinda imam olasın sâdik*

Yunus Emre'ye göre, bütün insanlara aynı gözle bakmayan, büyük din bilgini de olsa gerçekte hata ve isyan içindedir.

*Cümle yaradılmışa bir gözle bakmayan  
Halka müderris olsa hakikatte âsîdir*  
demektedir.<sup>81</sup>

Başka bir *Hoşgörü* temsilci de *Kaygusuz Abdal*'dir. O, *Hoşgörü*'nün ıstılahı manada yüklendiği anlamlarla, 'kimseyi incitmemeyi, yumuşak huylu olmayı, tevazu'yu elden bırakmamayı, sevecen olmayı, yetmiş iki millete de aynı gözle bakmayı, taş atana bile ekmek atmayı, kendisine şiar edinmiştir'. Kısacası Mevlana'da bulunan bütün 'Hoşgörü sembolleri' Kaygusuz da bulunmaktadır. O Kur'an-ı Kerim'deki

"*Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır ve Allah her şeyi kuşatmıştır*"<sup>82</sup>..  
ayetini delil aldıktan sonra der ki;

*Gel gör ki aferiden gayrı bir ferde dilimizden elimizden ve fi'limizden fikr ve kötülük olunmaya. Evvel kalben mü'min ve muvahhid olalar. Yohsa dilümüzden mü'min ve muvahhid incinüp, yine dilümüz ve elümüz ile mahlûku rencide ederiz. Bu rast bir olay degüldür. Zira ki mahluk sıfat-ı Hak'dur. Çünkü sıfatı rencide olur ise, zâtı dahı rencide olur.' Çünkü "Akıl Allah'ın terazisidir." Gerekdür ki egri yola gitmeyüz. Hayr u şerri fark ederiz, eşyâ-yı mahlûk Hâlik'den ayrı degüldür"*<sup>83</sup> demektedir.

*Kaygusuz* aynı zamanda *tevâzu*'yu da, "alçak gönüllü olmak, her yaratığa karşı sevgi ve hoşgörü ile yaklaşmaktır." şeklinde tarif eder. Daha doğrusu kulun, yalnız insanlar arasında değil, diğer yaratıklar arasında da aynı sevgi ve hoşgörüyü göstermesi ve onların karşısında tıpkı *toprak* gibi (*mütevazı ve verimli*) olması, hiçbir kimseyi incitmemesi ve kendinin de incinmemesidir. Eğer kendisi için bir incinme olacak olursa ona asla üzülmemesi, hatta aksine kendine rastlayan her türlü musibetlerin Allah tarafından gelebileceğini kabullenmesi ve o başına gelen musibetlerin tümüne rıza göstermesi ve istemesini (iradesini) Allahu Ta'âlâ'ya terk ve havale etmesi ve dilemenin (meşîyyet) ve istemenin ise (irade) sadece Allah'a ait olduğunu bilmesidir. Çünkü: Allahu Ta'âlâ dilediği ve istediği şekilde hükmeder.

Kaygusuz'a göre *tevâzu*, daha çok ahlaki unsurlarda müsbet olan "*tevâzu, sıdk, safa, kendini (özünü) bilmek*" gibi kelimelerle beraber kullanılır. Bunun için O, birinci Mesnevi'sinde;

*Tanrı'yı hâzır göre bu ortada  
Tevâzu' eyleye bilişe yâda*<sup>84</sup>  
demektedir.

*Kaygusuz Abdal Hoşgörü*'yü bir atasözümüzden hareketle "*Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır*" ifadesiyle anlamlandırmaya çalışır. O, insanlara daima iyi muamele edilmesi, güzel sözler söylenmesi, hoşgörülü olunması gerektiğini vurgular. Hatta O, öyle ki, tıpkı Yunus'un

<sup>81</sup> Bak: Mehmet Demirci, *Hoş Gör Yâ Hü*, Erdem, Türklere Hoşgörü Özel Sayısı-I, C.8, Sayı: 22, Ankara 1996, s.173-183.

<sup>82</sup> Nisa Suresi, a. 126.

<sup>83</sup> Güzel, A., Mensur Eserler, s. 148.

<sup>84</sup> Birinci Mesnevi. Mar., v. 85b.

“yetmiş iki milleti bir bilmek ve onların aybunu görmemeyi” müjdeli. Yani O’na göre bütün mülke (kainata) tek bir bakışla bakıp,

“bu kişinin işlediği iyidir, bunun işlediği kötüdür, dememek ve (kişileri söz konusu etmeden) yalnızca iyiliğin ve kötülüğün, kişinin kendi nefsinde olduğunu görmesidir. Çünkü, hiç bir kimse diğer bir kişi yerine azaplandırılacak veya mükafatlandırılacak değildir.

Allahu Ta’âlâ;

“Bizim işlediklerimiz bize, sizin işlediklerimiz de size aittir.”<sup>85</sup> yani kişilerin kesinlikle ayıplanmaması gerektiğini belirtmektedir.

Ayrıca kişilerin başkalarına “elinden gelen iyiliği de esirgememesi” fikrini; Allah’ın kendisine ikram eylemiş olduğu her türlü yiyeceklerden, giyeceklerden bir şeyi sakınmamak, aksine Allah’ın rızasını kazanmak isteğiyle onun yolunda bol bol vermek, ihsanda bulunmak, eli açık olmaktır. Yine Allahu Ta’âlâ;

“Mallarını Allah yolunda harcayanlar, her birinde yüzer tane tohum mevcut yedi başak bitiren bir tohum tanesi gibidir.”<sup>86</sup> buyurarak herkesin elinden geleni esirgememesini istemektedir.

Kaygusuz Abdal ise bu hasletleri; “Câhile hilm ile söyle. Ârifler katında sâkin ol.”<sup>87</sup> şeklinde tarif eder. Ayrıca da insanlara nasıl davranılması gerektiğini de öyle bir ‘hoşgörü’ örneği verir ki, bunun başkaca bir örneğine bile ihtiyaç olmadığını ifade edebiliriz. O da:

*Bize ağıyâr olana Hakk yâr olsun  
Göreyim dünyâda berhüdâr olsun*

*Bizim önümüzce kuyu kazana  
Ona yardımcı Pervedigâr olsun*

*Bizim aramızca taşlar atanın  
Kollarına kuvvet, eli vâr olsun*

*Bizi dünyâda ölsün diyenler  
Dünyâlar durdukça ömri vâr olsun*

*Bizi cehennemelâyık görenler  
Yeri cennet, makâmı gülzâr olsun*

*Bizi her kim ki bunda zemm ederse  
Şefâatçi ona Muhtâr olsun*

*Kaygusuz Abdal’a her kim sögerse  
Onun Hakk’ından nasibi didâr olsun*

beyitleriyle anlatmaya çalışır.

<sup>85</sup> Kasas Suresi, a. 55; Sûra Suresi, a., 15.

<sup>86</sup> Bakara Suresi, a. 261.

<sup>87</sup> Güzel, A., *Mensur Eserler*, s. 62.

Elbetteki Kaygusuz'un bu eserini, Mevlana'nın meşhur "Gel, gel, her ne isen yine gel!" dörtlüğünde Anadolu'yu birleştirici eski Türk toleranslarından da ilham alan insanî hoşgörüsüyle örtüşmekte olduğunu da açıkca ifade edebiliriz. Yani Mevlana da:

"Gel, gel, her ne isen gel!

Eğer kâfirsen, ateşperestsen, putperestsen yine gel

Yüz kere tövbeni bozdıysan yine gel

Bizim dergâhımız umutsuzluk dergâhı değildir."

"Biz insanları birleştirmek için geldik, ayırmak için gelmedik." beytinden de anlaşılacağı üzere, Mevlâna'nın amacı; Anadolu'da çeşitli kültürlerin etkisi altında bulunan insanların bir araya getirmek ve engin bir hoşgörü ortamı oluşturmaktır<sup>88</sup>

*Mevlâna ve Kaygusuz*, bütün eserlerinde 'edep, haya, terbiye, zekâ ve ferasetin' her şeyden önce Allah'ın kutsal bir emaneti olarak gördüklerini ve dolayısıyla insana hoşgörüyle bakmaya büyük değer vermişlerdir. *Haçlı Seferleri*'nin derin acı ve izler bıraktığı Anadolu'da insanlığı kine değil, birlik ve beraberliğe çağırmıştır.<sup>89</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki, *Mevlana* ile *Kaygusuz Abdal*'in eserlerine bir bütün halinde baktığımız zaman, her ikisinin *ana kaynağı ve yol haritası*, *Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in Hadisleri*'dir. Bu cümleden olarak yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığımız '*müşterek unsurları*' kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Her ikisinin gayesi, Kur'an ve Hadislerin ışığında insanın ferdi ve sosyal benliği içinde yeniden hayata uyarlılığını sağlamaktır.
2. Her ikisi de beşeri varlığın tekâmülü için nefsin inkarını değil, tasdikini savunur.
3. Her ikisi de duygu ve iradeyi ön planda tutar, aşk ile fikrin, iman ile akılın terkiibini savunur.
4. Her ikisi de dünyaca tanınan ve eserleri belli yabancı dillere tercüme edilen mutasavvıf şâirlerdir.
5. Her ikisi de toplumun hocası olma yolundadır.
6. Her ikisi de cömertlik, merhamet ve şefkat'de islami kurallar içinde hareket etmektedirler.
7. Her ikisi de tevazu ve alçak gönüllülükte toprak gibi olmayı tercih etmişlerdir.
8. Her ikisi de Hoşgörülü olmakta Kur'an ve Hz. Muhammed yolunu seçmişlerdir.
9. Her ikisi de, sabrın sevincin anahtarı olduğunu, eğer insanları hayırlı kişiler olmak istiyorlarsa, mutlaka sevgi ve acımanın yanında, bütün canlılar için her türlü hiddet ve şehvetten kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadırlar.<sup>90</sup>

Denilebilir ki; Kuzey İrlanda'da Protestanlarla Katoliklerin kavgalarını, Filistin'deki *İsrail-Filistin savaşlarını*, Afaganistan'daki isyanları, Irak'taki Soy kırımların önüne geçilmesinin en önemli buluşma noktası '*Mevlana Höşgörüsü*' ve *Atatürk*'ün 'yurtta sulh, cihanda sulh' düşüncelerinin dünya liderleri tarafından kabulleri ile dünya , '*Yaşanan Güzел, mutlu bir Dünya*' hâline gelebilir.

<sup>88</sup> Girilti, İsmet, *Mevlâna ve Hoşgörü*, Mevlâna ile İlgili Yazılardan Seçmeler, Derl: Vedat Genç, Ankara: MEB Yay., 1997 s. 157.

<sup>89</sup> Ceran, Ahmet Şerif, *Hız. Mevlâna'nın Tasavvuf Sistemi*, Mevlâna ile İlgili Yazılardan Seçmeler, Derle. Vedat Genç, Ankara: MEB Yay., 1997 s. 157.

<sup>90</sup> Şehsuvaroğlu, Bedi N., *Mevlâna'da Hoşgörü ve İnsan Sevgisi*, Mevlâna ile İlgili Yazılardan Seçmeler, Derl. Vedat Genç, Ankara: MEB Yay., 1997 s. 157.

## MEVLANA VE DOSTOYEVSKİ'DE İNSAN

Doç.Dr. Ayla KAŞOĞLU  
Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Mevlana ve Dostoyevski'nin esas meseleleri insan ve insanın mutluluğudur. Mevlana'ya göre yeryüzünün yaradılış sebebi olan insan, dünyaya niçin geldiğini bilir, kendi iç dünyasını tanır, sever ve sevilirse daha mutlu olacaktır. Bir anlamda kendinden haberdar olan insan, ruhuna yüklenen ilahi emaneti yerine getirebildiğinde daha ölmeye ölümsüzlüğü tadacaktır. Tanrıyı seven yaratandan dolayı insanı da sever. Mevlana, insanı topluluk içinde ele alır ve insanları birlik olmaya davet eder. Ünlü Rus yazarı Dostoyevski de tüm insanları kardeşçe kucaklamak gerektiğini vurgular. Ancak Mevlana'dan ayrıldığı nokta bu kucaklamayı Rus Ortodoksluğu altında gerçekleştirmek istemesidir. Çünkü ona göre bunu hak eden halk, çok acılar çekmiş ve çekmeye devam eden Rus halkıdır. Gerek Mevlana gerekse Dostoyevski insanın zorluklara göğüs germesi ve gerekirse bu uğurda acı çekmesi gerektiğini savunurlar. Çünkü insan, acı çekerek hayatı daha iyi kavrayabilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Mevlana, Dostoyevski, insan, acı çekmek, mutluluk

### Abstract

Main concerns of Mevlana and Dostoevsky are man and his happiness. According to Mevlana, the man, for whom the Earth is created, will be happier if he knows the reason why he is in this world, recognizes his own inner world, loves and is loved. In one sense, the man, aware of himself, will taste immortality before death only when he fulfills the divine responsibility his soul is charged with. He who loves God loves the man due to the creator. Mevlana deals with man as part of community, and invokes them for unity. Famous Russian author Dostoevsky, too, emphasizes that all human beings be embraced friendly. However, the point he digresses from Mevlana is his desire to realize this embrace under Russian Orthodox belief. He believes that the people that deserve this is the Russian people who have suffered a lot, and still are. Both Mevlana and Dostoevsky hold that man should defy against difficulties, and if necessary, they must suffer to that end. It is because man can conceive the meaning of life better through suffering.

**Key words:** Mevlana, Dostoevsky, man, to suffer, happiness

1946 seçimleri öncesinde çok partili demokratik düzene geçiş sürecinde partilerin örgütlenme çalışmaları esnasında ortaya çıkan olayları anlatan günümüz yazarlarından Tarık Buğra'nın (1918-1994) "Dönemeçte" adlı romanındaki Doktor Şerif Bey, şiirde Yahya Kemal'e, Yunus Emre'ye, romanda Dostoyevski'ye, tiyatrodaki Çehov'a hayrandır. Doktor

Şerif, aynı zamanda Mevlana da okur. "Mevlana, Dostoyevski'nin sağlıklı. Mevlana ruhları sağlıklı insanların Dostoyevski'si mi?" şeklinde bir soru yöneltir (BUĞRA, 2004:154). Bu çıkış noktasından hareketle Mevlana'nın insanları /ruhları sağlıklı da Dostoyevski'nin insanları/ruhları sağlıklı mı? Sağlıklı ve sağlıklı ruhlarla rağmen Mevlana ve Dostoyevski'de birbirine benzer öğeler söz konusu mudur? Bu soruların cevabını bulabilmek için esas meseleleri insan, insanın mutluluğu olan ve insan ruhuna derince nüfuz etmeyi başarabilen Mevlana ve Dostoyevski'yi bir arada inceleyeceğiz.

Hepimizin de bildiği gibi dünyadaki tüm insanların ortak arayışı mutlu olmaktır. Mutlu olmak için öncelikle birbirimizi sevmemiz gerekir. Seveceksiniz ve sevilleceksiniz. Böyle diyor Yunus Emre ve Mevlana ilave ediyor:

"Kul -euzu, kul- hüvallah surelerini  
Ne diye birbirimizi sevmek için  
Okuyup üflemiyoruz!"(UZEL,2003:173).

Mevlana düşüncesinin özünü insan sevgisi oluşturur. Bir anlamda bu sevgi Tanrı sevgisidir. Çünkü Tanrı'yi insanda ve onun yarattıklarında görerek sevmek, kimseyi suçlamadan insanları zengin-fakir, siyah-beyaz, Hristiyan-Müslüman şeklinde ayırt etmeden sevmek Mevlana'ya göre Tanrı'yi sevmektir. Varlıkların en değerlisi olan insanların Müslüman, Zerdüşti ve Musevi şeklindeki ayrılıkları sadece bakış açılarından ileri gelir (HALICI,1983:25). Dolayısıyla hangi dinden olursa olsun tüm dünya insanları kardeşlerdir. Yaratanı tüm yüreğinle, tüm canınla ve tüm anlayışınla sevmek en önemli ve en başta gelen buyruktur İncil'de de. İkinci buyruk ise insanın kardeşini kendi gibi sevmesidir. "Birbirinizi sevin. Tıpkı benim sizleri sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin" (İNCİL, 1998:213).

3 Nisan 1878'de Moskova'da öğrenciler Kiev'de tutuklanan arkadaşları ile ilgili karara karşı olduklarını belirtmek için gösteri yaparlarken saldırıya uğrarlar ve saldırıyı gerçekleştirenlerden bir grup Dostoyevski'ye serzeniş mektubu yazar. Dostoyevski, 18 Nisan 1878 tarihinde yazdığı cevap mektubunda ilkin halka inmek, halkı hor görmemek ve ona yüksekte bakmamayı öğrenmek gerektiğini belirtir (DOSTOYEVSKİ,1967:139). İkinci olarak insan, Tanrı'ya inanmalıdır. Dostoyevski ölüm döşeğindeyken çocuklarını yanına çağırır ve Tanrı'ya mutlaka güvenmelerini ve onun bağışlayıcılığında asla umutlarını yitirmemelerini söyler (TROYAT,1973:447).

Mevlana'ya göre insanın dünyadaki var oluşunun nedeni ona yüklenen ilahi emaneti yerine getirmektir. İnsan, bu dünyaya bir görev için gelmiştir. Eğer görevini yerine getirmezse hiçbir şey yapmamış sayılır. Kendinden haberdar olan insan, ruhunun varlığını idrak eder ve bu ruha yüklenen ilahi emanetin gereklerini en iyi bir biçimde yerine getirmeye çalışır. Bu sayede daha ölmeden ölümsüzlüğü tadacaktır (KÜÇÜK, 2006:96).

Dostoyevski'nin "Ölü Bir Evden Hatıraları"nda hiçbir insanın belli bir amaç olmadan ve bu amaç uğrunda çalışmadan yaşayamayacağı, insanın ve umudun yok olması durumunda ise insanın bunalıma girip adeta canavarlaşabileceği vurgulanır (GIDE, 1965:62).

Mevlana'ya göre insan, yeryüzünün yaratılış sebebidir. Her türlü hayatın menşinde hakiki varlık olan Tanrı'ya ait bilgiler kainatına ve insana yansımıştır şeklindeki düşünceler

Panteizm'in ya da Vahdet-i Vücut felsefesinin özünde yer almaktadır. Aslında Mevlana'nın ünlü "Hamdım, Piştım, Yandım" sözleri de bir hayat boyunca insanın ne olması gerektiğini vurgular. Bu noktadan hareketle dünyaya niçin geldiğini bilen, kendiyile barışık, iç dünyasını iyi tanıyan, onu gerektiğinde eğitebilen, seven ve sevilen insan daha mutlu ve hayat karşısında daha dirençli olacaktır (KÜÇÜK,2006:301-302).

Mevlana, insana sevgi ile yaklaşmayı salık verir. İnsana sevgi ile yaklaşıldığı takdirde bilinçaltındaki sıkıntı ve problemler çözülecektir. İnsanın ruh sağlığını koruması toplumun ruh sağlığını korumasıyla paraleldir. Mevlana'ya göre insanların suça itilmesinde toplumdaki gelen etkiler de önemli rol oynar. Çünkü bir insanın işlemiş olduğu suçu başka bir insan da işleyebilir (İMİLLETLERARASI MEVLANA KONGRESİ,1987:64-65). Ancak yine de Mevlana "suçu kendinde bul, tohumu sen ektin" der. "Kendi değerinden kendinin haberi yoksa elden ne gelir?" diyerek Rum idam mahkumuna arka çıkar (FİŞ, 2005:242).

Bilindiği gibi 19.yüzyıl filozoflarından Nietzsche'nin düşünce hareketi mevcut olan her şeyi, idare sistemini ve ahlaki değerleri reddedip hiçbir şeyi tanımaz. Dostoyevski'nin "Suç ve Ceza" romanındaki odak figür Raskolnikov, polise verdiği ifadeyle nihilistliği reddeder, ancak Dostoyevski'nin çağdaşları onu "ıstırap çeken bir nihilist" (suffering nihilist) olarak tanımlarlar. Dostoyevski, diğer romanlarında olduğu gibi "Suç ve Ceza"nın ana meselesini dini açıdan ele alarak "ortodoks düşüncesine göre rahat bir mutluluk yoktur, mutluluk acılarla yıkanmalıdır. İnsan, mutluluk içinde doğmaz. İnsan, mutluluğu ancak acılarla hak eder. Raskolnikov, topluma karşı aşırı bir nefret duymakta ve kin beslemektedir. Hiçbir çare bulamadığı için güttüğü yol despotluktur" der. Kendine her şeyi yapma özgürlüğü verilmiş biri sayan Raskolnikov, sadece Nietzsche'nin üstün insan felsefesiyle değil, aynı zamanda eski yasaları yıkıp yenilerini koyan ve gerektiğinde kan dökmekten çekinmeyen Napolyon tarzında suç işlediğini ona gerçek yolu gösterecek olan inançlı Sonya Marmeladova'ya açıklayacaktır (DİL DERGİSİ,2001:52). Sonya'nın ayaklarına kapandığında "sana secde etmedim" der Raskolnikov, "insanlığın tüm ıstırapları önünde secde ettim". Dostoyevski'nin dini ve ahlaki inancının temel taşı olan kurtuluşa acı çekme yoluyla varma görtüşünün tohumlarını görürüz Sonya'da. Manevi kuvvete giden yol, fiziksel zayıflık ve fiziksel acıdan geçecektir (CARR,2000:190-191). Dostoyevski, Raskolnikov ile insanın istediği her şeyi yapabileceği, ahlak normlarını göz önüne almayacağı savının yanlışlığını gösterir, ahlak yasasını güvence altına almak yolunda başvurulacak son yer Tanrı'dır (WALİCKİ,1987:282).

Sufilik adımı alacak olan çileciliğin temellerini büyük Şeyh İbrahim Şah atmıştır. "Kendini bilen Tanrı'yı bilir" şeklindeki hadisin değişik bir yorumundan yola çıkan Sufiler, kendileri için hiçbir şey istemez, her şeyi Tanrı'yı anarak ve Tanrı adına insanlar için isterler. Tanrı'yı ve onun yarattıklarını her şeyin üstünde tutarlar (UZEL,2003:47). Hz. İsa'yı ideal tip yaparlar. Sufi literatüründe Hz. İsa'nın ve diğer peygamberlerin öğretilerine yer verilir. Örneğin, Mevlana, ünlü Mesnevisi'nde Hz. İsa'nın hikayelerinden de söz eder. Bunu yaparken meseleleri hiçbir şekilde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında çatışmaya yol açacak biçimde ortaya koymaz, aksine Hz.İsa'nın misyonunun ve müminin Tanrı'yla olan ilişkisinin ona neler kazandırdığından söz eder. Bir Batılın ilk defa karşılaştığı bir şeyhten ayrıldıktan sonra yaşadığını söylediği şu mistik tecrübe Mevlana'nın bu yaklaşımının ne derece etkilediğini ortaya koymaktadır:

"Şeyhi ziyaret ettiğimin ertesi günü bir vizyon gördüm. Sanki uyanırken rüya görüyordum. Sevecen ve şefkatli gözleri olan bir adam geldi. 'Sen kimsin, niye buraya geldin?' dedim. 'Ben Muhammed, diye karşılık verdi. Görüntüşün İsa'ya benziyor dedim.



Farklı mı görünecektim, aynı zamanda Musa'ya da benzerim dedi" (III. ULUSLARARASI MEVLANA KONGRESİ,2003:62).

Mevlana'dan yaklaşık iki yüz önce söylenen ünlü rubaide, "gel yine gel, ne olursan ol ve nasıl olursan ol öyle gel" diyerek tüm dünya insanları kucaklanır. Mevlana da insanı bireyden ziyade bir topluluk içinde kavrar ve şöyle der:

"İnsanlara katıl, insanlara,

İnsanlarla bir ol.

İnsanlarla bir oldun mu bir madensin, bir ulu deniz.

Kendin de kaldın mı bir damlaşım bir dane (...)" (UZEL,2003:95).

Mevlana, din, ırk, ulus ve sınıf ayrımı gözetmeksizin tüm insanları birlik olmaya davet eder: "Gelin, birlik şarabından içelim. Çünkü hepimiz bir ağacın dalı, bir ordunun askerleriyiz" (FİŞ,2005:265) der. Mevlana, Müslim gayri Müslim herkesi İslamiyet'e çağırır. Hatta zaman zaman Sille'deki Yeni Eflatun Kilisesi'ne gider, oradaki papaz ve insanlarla sohbet ederdi. Ölümünde de cenazeyi taşımak için koşuşan, kilise ve havralarında ayinler düzenleyen Hıristiyan ve Yahudilere müdahale etmek isteyen hain bir insana bağırarak Hıristiyan ve Yahudiler, "o bizim İsa'mızdı, Musa'mızdı. Musa'nın, İsa'nın sırrını biz O'nda gördük. O'nda bulduk. O, bir güneşti. Güneş bir yeri değil tüm dünyayı aydınlatır. Bu sırada bir papaz gözyaşlarını siler ve hıçkırıklarla bağırır: "Mevlana, ekmeğe benzer, ekmekten kaçan aç var mıdır ki?" diye cevap verir. Görüldüğü gibi din, dil ve ırk ne olursa olsun tüm insanlar Mevlana'dan ilham alarak manevi huzur ve gerçek varlık olan Tanrı'ya kavuşurlar (I. MİLLETLERARASI MEVLANA KONGRESİ,1987:350).

Dostoyevski'nin 22 Şubat 1854 tarihinde kardeşi Mihail'den kendisine göndermesini istediği eşyalar arasında Kuran da vardır. Ünlü yazarın "Ölü Bir Evden Hatıralar" eserindeki 22 yaşındaki Dağıstanlı Aley, Rusça okuma ve yazmayı İncil'den öğrenir ve şöyle der: "İsa da Allah'ın peygamberiymiş. İnanırdımki, o da Allah'ın sözlerini tekrarlıyordu"(DOSTOYEVSKİ, 1994:107).

Dostoyevski'nin Mevlana'yla ortak olan noktalarından biri insanların mutluluğudur. Ama bu mutluluğa ve refaha ulaşma başka insanların/milletlerin milli özelliklerini ezerek değil de, kardeşçe tüm insanları kucaklamak şeklindedir. Ayrıldığı nokta ise Dostoyevski'nin bu kucaklamayı Rus Ortodoksluğu altında gerçekleştirmek istemesidir. Çünkü ona göre Rusya, Tanrı'yı kendi içinde taşıyan bir millettir ve Rus insanı geçmişte çok acılar çekmiştir ve çekmeye devam etmektedir. Ünlü Rus şairi ve yazarı Puşkin anısına düzenlenen anma konuşmasında Dostoyevski, "gerçek bir Rus olmak, tamamiyle Rus olmak, tüm insanların kardeşi demektir. Evrensel insan olmak deyiniz isterseniz" şeklinde bir açıklama yapar (TROYAT,1973:438). "Ecinniler"deki Şatov'un ağzından da "Tanrı'yı taşıyan halk Rus halkıdır(...) Rusya'ya inanıyorum" sözleri dökülür (DOSTOYEVSKİ, 1957:267-268).

Dostoyevski'nin insanları içe yöneliktir, hatta "Yeraltından Notlar" da olduğu gibi bir yeraltı dünyaları bile vardır onların. Kendilerini tanımaya ve kanıtlamaya çalışırlar. Ancak her türlü kötülükten arınıp temizlendikleri zaman topluma katılırlar. Dostoyevski'nin kahramanlarının yöneldiği toplum sosyal değil, dindir ve aslında onlar topluma katılmayı değil, evrensel kardeşliğe ulaşmayı kendilerine hedef belirlemişlerdir. "Karamazov Kardeşler"deki din adamı Zosima, "Tanrı'yı ve hayatı lanetleyenler, kendi kendilerini lanetlerler. Her şeyi sevecek olursan, Tanrı'nın sırrı her şeyde açığa çıkacaktır ve tüm dünyayı evrensel bir sevgiyle kucaklayacaksın" der (DOSTOYEVSKİ,1987:334-339).

"Karamazov Kardeşler"deki Dmitriy Karamazov, mahkumiyetine ve zincirlerine rağmen sırf "varım" diyebilmek için tüm acılara katlanır. Ne kadar acı çekerse çeksin var

olduğunu bilmesi, bir kadirga üzerinde ayağında zincirlerle kürek çekerken bile güneşi görebilmesi, görmese bile hiç değilse yaşaması ve var olması onun için çok önemlidir. Dostoyevski'nin insanları acı çekmekten zevk duyarlar adeta. Descartes'in ünlü "düşünüyorum, o halde varım" cümlesinin yerini Dostoyevski'de "acı çekiyorum, demek ki varım" cümlesi alır (ZWEIG,2000:166).

İnsan yaşamı ünlü yazarda hayatı tümüyle yaşamak, iyilik ve kötülüğü en yoğun bir biçimde kendi içinde duymak demektir. Dostoyevski'ye göre insan özgür olmadan var olamaz. Çünkü yazar, insan ve insanın yazgısı konusunu özgürlük olarak algılar. Zaten, özgürlük yolu insanın sonuna kadar acı çekmeyi kabullendiği bir yoldur (BERDYAEV, 1984:47-49). Acı çekmeyi adeta teşvik eden Dostoyevski'ye göre insanın acısı masum değildir. Kötülüğe bağlıdır. Kötülük de özgürlüğe. İnsandan özgürlüğünü almak ve onu acı çekmekten kurtarmak hayalden başka bir şey değildir. Sınırsız özgürlük ise anlamsızdır, boştur, keyfi davranışlarla soysuzlaşır. Tanrı'sız bir özgürlük, aftan yoksun bir özgürlük ise ters yönde işlemeye de başlayabilir. Bu noktada insanın özünün yitirilip ikiye bölünmesi ve boş bir özgürlük olan hiçliğin devreye girmesi önem kazanır (BERDYAEV,1984:82). İnsan özgürlüğü seçim özgürlüğü demektir. İyiyi, kötüyü, akıl dışılığı acıyı ve trajik durumu da seçme kişinin iradesine bağlıdır. Bu konuda Dostoyevski gizli bir diyalektiği de ortaya çıkarır. Ruh özgürlüğü sadece iyiyi değil, aynı zamanda kötüyü de seçer. Ancak kötüyü seçmek, insanı keyfi davranışlara götürür, keyfi davranışlar ise insanın ruhsal özgürlüğüne başkaldırma sonucunu doğurur. Böylece dizginlenemeyen davranışlar insan özgürlüğünden ayrılmış olur. Dostoyevski'ye göre bu çelişkiden kurtulmanın tek yolu Hz. İsa'dır. Hz. İsa'ya giden yol özgürlükten geçer. İsa'daki özgürlük, tanrısal lütfâ erişmekte ve sonsuz bir sevgiyle birleşmektedir (BERDYAEV,1984:111). Dostoyevski, 1 Ocak 1868 tarihinde Cenevre'den yeğeni Sofya Aleksandrovna'ya yazdığı mektubunda "dünya üzerinde gerçek ve mutlak güzelliği temsil eden bir kişi vardır, o da Hz. İsa'dır" der (DOSTOYEVSKİ, 1967:124).

Mevlana'ya göre yaratanın bir sureti olan insan, "eşref-i mahluk" olan insan fitratındaki asaleti ahlaklılığı sayesinde koruyacaktır. Gerektiğinde bu uğurda çile de çekmelidir. Bu konuda şöyle der: "Dünyada yalansız define olmadığı gibi, külfetsiz iş de olmayacaktır. Zorluklara göğüs germeden manen yükselmek mümkün değildir"(I. MİLLÎ MEVLANA KONGRESİ,1985:317).

Hayatın anlamından ziyade hayatın kendisini sevmek gerekir. Çünkü Mevlana'ya göre hayatı sevmek ancak acı çekerek öğrenilebilir. Mevlana, insanın dünyada sadece rahat ve huzurun peşinden gitmesinin, mutluluk ve huzuru saf ve katıksız olarak elde etmeye çalışmasının mümkün olmadığını söyler: "Sen gece gündüz dünyada huzur arıyorsun. Sonunda dünyada rahat ve huzura kavuştuğunu zannetsen bile o huzur çıkıp giden bir şimşek gibidir. Hem de nasıl bir şimşek! Dolularla, yağmurlarla, karlarla ve her türlü mihnetlerle dopdolu bir şimşek. Dünya işi zahmet çekmeden müyesser olmadığı gibi ahiret işi de öyledir. Bunun için hiç olmazsa bu zahmeti ahiret için çek de emeğin boşa gitmesin"(KÜÇÜK, 2006:45).

Dert, bir anlamda Mevlana'ya göre insanın rehberidir. Dünyada dertsiz, zahmetsiz hiçbir iş yoktur. Yine ona göre her insanın içinde bir İsa vardır. Bu İsa'nın dünyaya getirilmesi Meryem gibi çekeceği doğum sancısına bağlıdır: "Bizde eğer o dert peyda olursa İsa'mız doğar, eğer dert olmazsa İsa da o geldiği gizli yoldan tekrar kendi aslına döner" (KÜÇÜK,2006:139). Hatta Mevlana daha da ileri giderek hayatın içinde bin bir türlü kahır ve acıyla yoğrulmuş insanın gamdan bile neşe duyacağını söyler:

“Neşeliyim, çünkü gamın, gönlüme sığıyor,

Neşeliyim, çünkü gamın ancak aydın yere sığar” (UZEL,2003:189).

Yaşadığımız sürece dertlerle mücadele etmeliyiz. Bu güç bir imtihan, ancak azap, çile yolunun sonunda kendimizi bulup öz kimliğimize kavuşacağız. “Adem, yeryüzüne ağlamak, feryat etmek, inlemek, hüznülere batmak için geldi”. İzdırapla mücadele, tembel tembel yatmaktan iyidir diyen Mevlana, hayatın hareket olduğunu, hareketsizliğin ise ölüm olduğunu dile getirir (I. MİLLİ MEVLANA KONGRESİ, 1985:104).

Dostoyevski'nin “Yeralından Notları”nda yeraltı, anlatıcının gizli duygularının gömülü olduğu karanlık bir mahzendir adeta. Bu eserde “Tembellik, bütün kusurların anasıdır” denilir. Eserde insan yapıcı olmasına, yeni yollar açmayı sevmesine rağmen, neden bir yandan da yıkmaya ve her şeyi kaos haline getirmeye bayılır? şeklinde bir soru yöneltilir ve hemen ardından cevabı da şu sözlerle verilir: “(...) belki de insan yalnız refahı sevmiyor, ıstıraptan da aynı derecede hoşlanıyor”. Ya da benzer bir şekilde “(...) insan gerçek ıstırapı tatmak istediğinden etrafta kargaşalık uyandırmak, yok etmek hevesine ayak uydurmaktan asla kendini alamaz. Manevi varlığımızın biricik kaynağı ıstırap değil midir?” (DOSTOYEVSKI, 1956:124).

Ölüm döşeğinde karısı Anna, Dostoyevski'nin isteği üzerine İncil'den şunları okur: “Ve İsa cevap vererek ona şöyle dedi: Acı çekiyorum şimdi, çünkü tüm kurtuluşu gerçekleştirmek bize yaraşır”(TROYAT,1973:447).

Dostoyevski'nin “Ecinniler” romanındaki saralı Kirillov, insanları kurtarmak adına kendini öldürür, tıpkı bir zamanlar İsa'nın onları kurtarmak için çarmıha gerilmiş olması gibi. Daha iyi ve daha mutlu bir insanlık doğabilsin diye kendini feda etmek. Benzer bir biçimde Yuhanna'da, İsa,“ağlayıp dövüneceksiniz, ama dünya sevinecektir. Üzüntü çekeceksiniz, ama üzüntünüz sevince dönüşecektir. Kadın doğuracağı vakit sancı çeker, çünkü saati gelmiştir. Ama çocuğu doğurduktan sonra çektiği acıyı anımsamaz, çünkü bir insanın doğmasının sevinci içindedir” der (İNCİL,1998:217).

Dostoyevski'ye göre insanın yalnız kalması tıpkı yemek ve içmek gibi tabii bir ihtiyaçtır. Mevlana da her kitabın başlangıcında olduğu gibi yalnız kalmak ister. Bu amaçla sık sık eski Sencer camisine giderdi.

Dostoyevski kardeşine yazdığı mektupta “insan bir muammadır, ömrünü bu muammayı çözmeye harcarsan boşuna vakit kaybettiğini sanma” der. Henüz eser vermeye başlamadığı bir dönemde on sekiz yaşındayken ileri sürdüğü bu görüşe hayatı boyunca sadık kalacaktır (AKAY,1959:31-32)

Hangi yüzyılda olursa olsun var olduğumuz sürece “insan” konusu işlenmeye devam edecektir. İnsandan yola çıkarak düşüncelerini aktaran Mevlana ve Dostoyevski, insanın acı çektiği sürece Tanrı'ya ve onun peygamberlerine kısaca “ideal insan” kavramına yakın olacağını vurgular ve Tanrı'ya yakın olmanın ve onu sevmenin yarattıklarını sevmek demek olduğunu dile getirirler.

**KAYNAKÇA**

- AKAY,İhsan,(1959):Dostoyevski, İstanbul, Varlık Yayınevi
- AKTUNA,Yıldırım,(1987):“Ruh Sağlığı Açısından Mevlana Düşüncesi”, I.Milletlerarası Mevlana Kongresi, Konya, s.64-65
- BERDYAEV,Nikolay Aleksandroviç, çev:Ender Gürol,(1984):Dostoyevski, İstanbul, Adam Yayıncılık
- BURAK,Tarık,(2004):Dönemekte, İstanbul, İletişim Yayıncılık
- CARR,Edward Hallet,çev: Ayhan Gerçeker,(2000):Dostoyevski, İstanbul, İletişim Yayınları
- CİN,Halil,(1987):“I.Milletlerarası Mevlana Kongresi Kapanış Konuşması”, I. Milletlerarası Mevlana Kongresi, Konya, s.350
- DOSTOYEVSKİ,Fyodor Mihayloviç,çev: S.Demirci,(1994):Ölümler Evinden Anılar, Ankara, Öteki Yayıncılık
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihailoviç, çev: Z.Özalpsan,(1967):Dostoyevski'nin Mektupları, Ararat Yayınevi
- DOSTOYEVSKİ,Fyodor Mihayloviç,(1987):Bratya Karamazovi, çasti pervaya i vtoraya, Moskva, Sovetskaya rossiya
- DOSTOYEVSKİ,Fyodor Mihayloviç,(1956):Sobraniye soçineniy proizvedeniya 1862-1869, Zapiski iz podpolya, Moskva, Hudojestvennaya literatura
- DOSTOYEVSKİ,Fyodor Mihayloviç,(1957):Sobraniye soçineniy, Besi, tom sedmoy, Moskva, Hudojestvennaya literatura
- FİŞ,Radi,çev: Mazlum Beyhan,(2005):Bir Anadolu Hümanisti Mevlana, İstanbul, Evrensel Basım Yayın
- GİDE,Andre,çev: Ertan Onaran,(1965):Dostoyevski, İstanbul, De Yayınevi
- HALICI,Feyzi,(1983):Mevlana, Konya, Ülkü Basımevi
- HALICI,Feyzi,(1985):“Mevlana Dostları”, I.Milli Mevlana Kongresi, Konya, s.104
- İNCİL,(1998): İncil'in Yunanca Aslından Çağdaş Türkçe'ye Çevirisi, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi
- KAŞOĞLU,Ayla,(2001):“Dostoyevski'nin ‘Suç ve Ceza’ Romanındaki Suç Teması”, Ankara Üniversitesi Dil Dergisi, sayı 106, Ankara, s.52
- KÖSE,Ali,(2003): “Avrupahıların Mistik İslam'la Tanışmaları”, III. Uluslararası Mevlana Kongresi, Konya, s.62
- KÜÇÜK,Hasan,(1985):“Mevlana İdealizminin Felsefi Analizi”, I. Milli Mevlana Kongresi, Konya, s.317
- KÜÇÜK,Osman Nuri,(2006):Fihi Ma Fih Ekseninde Mevlana'nın Tasavvufi Görüşleri, Konya, Rumi Yayınları
- TROYAT,Henri,çev: S.Demirci,(1973):Dostoyevski, İstanbul, Cem Yayınevi
- UZEL,Nezih,(2003):Mevlana ve İnsan, İstanbul, Elif Yayınevi
- WALİCKİ,Andrzej,çev:Alaeddin Şenel,(1987):Rus Düşünce Tarihi 1760-1900 Aydınlanmadan Marksizme, Ankara, V Yayınları
- ZWEIG,Stefan,çev:Ayda Yörükhan,(2000):Üç Büyük Usta: Balzac, Dickens,Dostoyevski, Ankara, T.İş Bankası Kültür Yayınları



## MEVLÂNÂ'NIN SEVGİ ÖZLÜ İBADET ANLAYIŞININ KUR'ÂN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd.Doç.Dr. A. Hümeýra ASLANTÜRK  
SDÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

### Özet

İbadetler, Allah'a olan sevgi ve saygının tezahürleridir. Özünde sevgi olmayan, şekilde kalan ritüellerin kıymeti yoktur. İslâm'da gösterişle ve bilinçsizce yapılan ibadetler makbul sayılmamıştır. Mevlânâ, böyle bir ibadeti özü olmayan kabuğa benzetmiştir. Ona göre, "iman aşktır". Çünkü Allah'ı sevmek, O'nun yarattığı şeyleri de sevmeyi gerekli kılar. Peygamberimizin şu hadisi bunu açıkça ifade etmektedir: "Sizler iman etmedikçe Cennet'e giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız".

Mevlânâ, ibadette özün süretten önemli olduğunu, meselâ belli vakitlerde kılınan namazın; sembolik olarak gönlün sürekli saygıya alıştırılması olduğuna dikkati çekerek şöyle demiştir: "Namaz süretten ibaret değildir. Süret namazın kalıbıdır. Namazın rûhu namazdan efdaldir. Çünkü namazda ve diğer bütün ibadetlerde aslanan mânâdır. İbadetlerdeki süretler, insanları dinin özüne götüren vasıtalaradır. Kur'ân'da buyrulan: "Onlar namazlarında devanlıdır", âyetinin mânâsı, insanın her hâlinde, her zaman Allah'ı hatırında tutması ve daima O'nun huzurunda bulunduğunu unutmamasıdır".

**Anahtar kelimeler:** Sevgi, ibadet, Kur'ân, Mevlânâ, namaz.

## MEVLANA'S IDEA OF LOVE-BASED WORSHIP AND ITS EVALUATION IN KORAN

### Abstract

The worship is expression of love and respect for God. Devoid of love, rituals are of no value. In Islam, the worship performed for effect or unconsciously, cannot be accepted. Mevlana resembles such worship to a bark without pulp. To him, "faith is love", for to love God means loving all His creations. Our Prophet vividly expresses it in the following hadith: "Unless you are faithfull, you will not go to heaven. Also without loving each other, you cannot be considered faithful".

According to Mevlana, it is the spirit of worshipping that is important, not the way we perform worshipping. He expresses it as follows: "Praying is not a frame. The spirit of praying is superior to praying itself. It is the esense that is fundamental both in worshipping and praying. The act of worship is a means of taking believers to the esense of their religion. The following a verse of the Koran: "They are regular in their praying", means that a human being should always keep God in his mind and should not forget his presence before God".

**Key words:** Love, worship, Kur'an, Mevlana, praying.

İbadetler, Allah'a olan sevgi ve saygının tezahürleridir. Gerçek kulluk; dostluk ve sevgiyi Allah'a has kılp, ondan başka hiçbir şeyi ilah kabul etmemek, nefsin bâtil isteklerine uymamaktır. Kul iyi niyetinden ve samimi maksadından dolayı sevap kazanır. Bu da insanın, akıl ve iradesini kullanarak imanını tahkike, amelini ihlâsa ulaştırmasıyla mümkündür. İbadet ve taat hususunda kulun, yaptığının idrakinde olması çok önemlidir. Çünkü İslâm'da, şuursuzca ve riya ile yapılan ibadetler makbul sayılmamıştır.

Kur'ân'a göre; makbul bir ibadet için beden temizliği kadar gönül temizliği de gereklidir. Namaz için abdestin beden azalarını temizleyip kişiyi ibadete hazırlaması gibi, gönlün manevi kirlerden arındırılması da kulu, Allah'ı manen müşahede etmeye hazırlar. Gönlün arınması ise; insanın, iman ve ahlâk esaslarına uygun düşünce ve yaşayış içinde olmasıyla mümkün olabilir. Zira; Hakkın huzuruna gönül huzuru ile varıldığında maksat hasıl olur. Bu da ancak Allah'a inanmak ve Allah'ı sevmekle gerçekleşebilir. Zaten sevmek inanmak, inanmak da sevmek demektir. Hz. Mevlânâ'nın deyişiyle: *"İman aşktır"* (*Divân-ı Kebîr*, 5/330, b.4054).

*"Sevgi acıyı tatlıya çevirir. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir"*. (Mesnevî, Veled İzbudak, 1/2580)

*"Sevgiden acılıkları tatlılaşır, sevgiden bakırlar altın kesilir. Sevgiden acılıklar tatlılaşır, arı duru bir hâle gelir, sevgiden dertler şifa bulur. Sevgiden ölü dirilir, sevgiden padişahlar kul olur. Fakat bu sevgi de bilgi neticesidir. Saçma sapan şeylere kapılan kişi nasıl olur da böyle bir tahta oturur ki? Noksan bilgi nereden aşkı doğurur ki!"* (age., 2/1529-33).

*"Allah sevgisi ilimle elde edilir. İlimden nasibi olmayanlar ve akılsızlar bu sevgiden uzaktır"*. (age., 2/1545-49).

İbadetin mahiyetini tam olarak idrak edebilmek için akıl-ilim- iman ilişkisinin iyi bilinmesi ve doğru değerlendirilmesi gerekir. Aklın, bilgi yoluyla elde edip kabul ettiği hakikatin kalple onaylanması olan "iman", aynı zamanda bilinenin sevilmesini de beraberinde getirmektedir. Tanımadan sevmek, her halde eşyanın tabiatına uygun değildir. Gönül kelimesiyle ifade edilen kalbin dinde önemi büyüktür. Çünkü imanın ilk şartı kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar ondan sonra gelmektedir. Kalp (gönül) ilâhî hitabın mahalli ve tecelli aynasıdır. Mevlânâ; dinin bazı soyut kavramlarını, insan idrakine yaklaştırmak amacıyla çeşitli semboller kullanmıştır. Eserlerinde mahir bir şekilde kullandığı bu semboller, iman ve ibadet konusunda mühim bir yer tutar.

Farklı sembollerle ifade ettiği "gönül" hakkında en çok dikkati çeken "ayna" metaforudur. Ona göre; Allah'ın esma ve sıfatlarının tezahür ettiği yer olan gönlün daima saf ve duru olması, temiz ve cilâlanmış bulunması gerekir. Ancak o zaman gönülde muhabbet ve marifet gerçekleşebilir. Ve bunun tabii bir sonucu olarak da kul Rabbini müşahede edebilir. Kalbinde Allah aşkını hisseden bunun açığa çıkmasını engelleyemez. Çünkü sevgi gizlenemeyen bir duygudur. Kulda ilâhî aşkın zuhûru ise; o aşkın gereğini ifa olarak tezahür eder ki; bu da ibadet olarak isimlendirdiğimiz her türlü salih ameli içine alır. Yani; "Allah'ı bilmek, bilerek sevmek ve bu sevginin gereğini yapmaktır".

*"Kur'ân'da 'Onlar Allah'ı severler' sözünü okudun ya, bu söz, 'Allah da onları sever' sözüne eşittir."*

*"Şu halde muhabbeti de Tanrı sıfatı bil azizim, aşkı da. Korku Tanrı sıfatı olamaz"*. (age., 5/2186-87)

Bu sözleriyle; Allah'a duyulan muhabbetin korkudan daha önemli olduğuna dikkati çeken Mevlânâ, cennet ümidi ve cehennem kaygısıyla ibadet eden zâhit ile Allah aşkıyla ibadet eden arif arasındaki farkı da şu şekilde açıklar:

"Suretler içinde boşuna elem çekip durma. Suretle başını ağrıtmadan manayı avlamaya bak.

Zâhidin her an derdi, işin sonu ve "hesap günü hâlim nice olur?" diyedir.

Ariflerse başlangıçtan haber almışlardır. Onlarda başka hâllerin kederi yoktur.

Arifte de daha önceleri hayf ve recâ vardı. Fakat Hakk'ın takdirini bildiği ve akibetinden haberdar olduğu için o, her ikisinden de kurtulmuştur.

Önceden mercimek ektiğini bildiği için somunda mahsulün ne olacağını da bilir.

Arif, korkulardan kurtulmuştur. Hak kılıcı hay huyu ikiye bölmüştür.

Önce onda korku ve ümit vardı, sonra korku yok oldu, ümitse bâki kaldı". (Nahîfî Tercümesi, 5/787).

Zühdün korkuya, aşkın sevgiye dayandığını vurgulayan Mevlânâ, aşkın her hal ve hareketindeki yeğâne hedefin Hakk'ın yakınlığını istemek olduğunu söyler.

Aşk gibi, imanın da davranışlara yansıyan alametleri vardır. Yaradana kulluğun esası; aslında ilâhî aşktan doğan imanın şekle bürünmüş halidir. Mevlânâ, ibadeti, sevginin bir göstergesi olarak dosta sunulan hediye ile sembolize etmektedir:

"Sevgi, düşünce ve mânâdan ibaret olsaydı senin oruç ve namazının zâhirî sûretleri de kalmaz, yok olurdu. Dostların birbirlerine armağan sunmaları, dostluğa nazaran ancak görünüşe ait şeylerdir. Fakat bu sûretle o armağanlar, gönüllerde gizli bulunan sevgilere şahadet eder. Çünkü ey ulu kişi, zâhirî iyilikler gizli sevgilere şahittir". (Mesnevî, haz.A. Gölpınarlı, 1/211).

Allah'a ibadet, kesinlikle körü körüne boyun eğme veya bir borç ödeme mecburiyeti olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü mecbûrî bir itaat ile gönülden çıkan bir sevginin gereği olan itaat arasında ciddi farkların bulunduğu inkar edilemez. Hz. Mevlânâ'nın üzerinde ısrarla durduğu ve Kur'ân'ın ruhuna uygun olan ibadet; Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmenin yanısıra, aynı zamanda O'nun yarattıklarını O'nun hatırına sevip hoşgörmektir de.

Gönül aynası cilâlandığında oraya akseden nakışların artık toprak ve su ile ilişkisi bulunmadığını söyleyen Hz. Mevlânâ; ilâhî tecellilerin yansıdığı bu parlak aynada tanınan ve sevilen bir yüzün seyredilebileceğini, bunun da bilgisiz ve bilinçsiz olamayacağını söyler.

"Sarhoş, 'Rabbimiz, bizi pislikten arut', diyor, sidiğiyle abdest alıyordu. Tanrı da, 'Önce pislği bil, tanı. Eğri-büğrü, tersine dua olmaz. Çünkü duâ bir anahtardır, anahtar eğri olursa kilidi açmana imkan yoktur' dedi. (Şerh-i Mesnevî, Tâhirî'l-Mevlevî, 5/15, b.188-190).

"Akıl kadıysa nerde fermanı buyruğu? İşin sonunu görmek, dayanmak, ağırbaşlılık, vefâkârlık fermanı, buyruğu O'nun!" (age., 4/318, b3073).

Her işte olduğu gibi, ibadette de irâdî olarak gerçekleştirilenin değeri daha üstündür. Taklit veya gösterişten ibaret olan ibadetler şekil itibariyle mükemmel görünse de aslında eksik ve değersizdir. "Dilediğini yapmak kudreti ibadetin tuzudur, lezzetidir. Yoksa bu gökyüzü de isteği dışında dönüp duruyor ama, dönüşünden dolayı ne sevap kazanıyor, ne de gımah! Zaten bütün âlem Allah'ı tesbih eder, fakat bu zoraki tesbihten bir sevap elde edilemez". (age., 3/859-860).

Nitekim Kur'ân'daki; "Allah'a ihlâs ile ibadet et" (Zümer, 39/2).

"De ki: Bana, din ve ibadetimi yalnız Allah'a has kılarak kulluk etmem emrolundu" (Zümer, 39/11).

"De ki: Ben ibadetimi yalnız ona has kılarak kulluk ederim". (Zümer, 39/14)

"Kim Allah'a kavuşmayı umuyorsa, salih ve riyâsız amelde bulunsun ve Rabbine ibadetine hiçbir şeyi ona ortak koşmasın" (Kehf, 18/110).



*“Başka her şeyden geçerek ona gönül verin ve ona karşı gelmekten sakının, namazı yalnız Hakk’ın rızası için kılın, gösteriş için kılıp ta Allah’a kulluk hususunda ona şirk koşanlardan olmayın” (Rum, 30/31).* gibi âyetlerde Yüce Allah, kullarından samimi davranışlar ve sadık bir sevgi istemekte, yalnız bu kalitede olan iş ve ibadetleri kabul edeceğini bildirmektedir.

Mevlânâ’nın; *“Keşke, secdeden de kiblede de yüzünü döndürmüş olaydın da tek “Sübhanе rabbiye ’l-a’lâ”nın mânâsına ereydin. “Allah’ım, secdem de varlığım gibi sana layık değil. Sen kötülüklerle iyilikle mukabele et” diyevdiğin”* şeklinde itiraz ettiği ibadet şekli, kulun ne yaptığıının farkında olmadığı, yani bilinçsizce yerine getirdiği ibadetlerdir.

*“Eğer sûrette kalırsan putperestlikten kurtulamazsın. Sûreti bırak ta mânâya bak”.* (Dîvân-ı Kebîr, 5/2894).

*“Eğer bu harap zindandan, yani benlik gururundan kurtulmak istersen dostun emrine karşı serkeşlik etme. Allah’a secde et ve ona yaklaş. (Şerh-i Mesnevî, Tâhirü’l-Mevlevî 5/3600).*

Kulluğun sevgiyle, aşkla olmasını zarûrî gören Mevlânâ; kulun aşkla ulaşmasının yine ibadetten geçtiğini ifade ederek, ibadete devamı öğütlemektedir:

*“Kulluk kul ki sen de aşka nail olasin. Kulluk hayırlı amelle elde edilen bir kazançtır. Kul, azad olmaya gayret eder, aşksa ebediyen azad olmak istemez. Kulun maksadı mükâfat ve kazançtır. Aşğın mükâfâtı ise sevgilinin cemalidir”.* (Dîvân-ı Kebîr, 5/533-535).

*“İbadetle, itaatle aydın bir hâle gelir, yoksa isyanla kararır gidersin. Şunu bil ki çaresiz gönül çareye muhtaçtır. Yoksul gönül şu ibadete muhtaç olmasaydı küfürden de, imandan da öte bir yerde boyuna seyirde seyranda olurdu”.* (age., 5/98, b8).

Muhabbet; sevenin sevdiğine karşı sorumluluk bilincinde bulunmasını ve vefâkârlığını gerekli kılar. Çünkü seven sevdiğine inanır ve vefalı olur. Bağlılığını bir şarta ve bedele göre değil, sevdiği kimse bu vefâyâ layık olduğundan sürdürür. Allah sevgisinden doğan kulluk iştiyakı, kulun her hâl ü kârda vefâlı olmasını gerektirir.

Hak Teâlâ bu konuda: *“Kim Allah ile olan ahbine vefâ gösterirse Allah ona büyük bir mükâfât verecektir” (Fetih, 48/10)* buyurmuştur.

Mevlânâ; Allah’a karşı gösterilmesi gereken ahde vefâyı; *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, bizim Rabbinizsin” (A’raf, 7/172)* âyetinde geçtiği şekilde, kulun “elest bezmi”nde Rabbine verdiği söze sadık kalması olarak yorumlamış ve şöyle demiştir:

*“Dosta karşı vefâkâr ol, vefâ elest bezminin borcunu ödemektir. Korkarım ölürsün de borçlu gidersin”.* (Şerh-i Mesnevî, Tâhirü’l-Mevlevî, 7/65, b880).

*“Gâibâne ibadet güzel ve lâtifdir. İbadette gaybı muhafaza etmek hoştur. Şahın karşısında onu medheyleyen nerde, gıyabında ondan utanan ve ta’zimde bulunan nerde!”* (Dîvân-ı Kebîr, 5/3628-3629).

*“O halde gâibâne olarak bir değil, yarım zerre kadar ameli muhafaza etmek, huzurda bulunanların amelinden yüz bin derece iyidir. İman etmek ve taatte bulunmak şimdi, yani hayatta iken makbuldür. Ölümden sonra, hakikat ortaya çıktıktan sonra işe yaramaz. (age., 5/3632-3634).*

“Kur’ân’a göre ihsan, bir müslümanın en önemli vasıflarından biridir. Hz. Peygamber bunu gönül temizliği ile ilgili olarak psikolojik bir perspektifle tanımlamaktadır. **Cibrîl hadîsindeki “ihsan nedir?” sorusuna cevaben Hz. Peygamber: “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni görüyor” buyurmuştur.** Bir kişinin Allah’ı görür gibi ibadet edebilmesi için onun her türlü nefsanî ve ahlâkî kötülükten gönül dünyasını arıtmuş olması lâzımdır. Her yerde olduğu gibi, özellikle ibadet anında kendini bütün benliğiyle Allah’a verebilmesidir. Kişi nefis tezkiyesi

ve ahlâkın olgunlaşmasıyla gönül dünyasını artabilir ve kendini hem normal halde hem de ibadet halinde derin bir iç huzuru içinde bulabilir. Zaten Kur'ân'da zıkr tabir edilen kavram, kişinin Allah'ı hatırla tutması, O'nu işinde, düşüncesinde ve her türlü faaliyetinde hatırlamasıdır ki, böyle bir kişinin haksızlık etmesi, bir başkasına zarar vermesi mümkün olamaz. Böyle olunca da gönüllü pırıl pırıl bir yapıda olur ve o kişi Allah'ı görür gibi ibadet edebilir. Eğer kişi bunu tam yapamıyorsa, Allah'ın kendisini görmekte olduğunu idrak etmesi, yani ilâhî murakabenin şuurunda olması yeterlidir. Bu bir anlamda "huzurda olma" dır. İşte Kur'ânî anlamda Hz.Peygamberin yerine getirdiği ve her mü'min için idealize ettiği ihsan hali budur". (Yakıt,İ., *İslâm'ı Anlamak*, s.30-31).

*"Çok kimse vardır ki, taat ü ibadet hususunda sapık olduğu halde, onunla Allah'ın rızasını kazandığını, sevaba nâil olduğunu ve o sayede cennete gireceğini ümit eder.*

*Halbuki onların taat diye yaptıkları bu hareketler hakikatte gizli bir masiyettir. Nitekim birçok bulanık su vardır ki sen onu duru sanırsın". (Şerh-i Mesnevî, Tâhirü'l-Mevlevî, 5/3379-80).*

*"Ey mürailer, tutuşturduğunuz ateşten sakının. Siz günah hususunda hakikaten ileri gittiniz.*

*Hz.Peygamber, huzurunda namaz kılan bir müraiye: "Yeniden kıl, çünkü kıldığın namaz olmadı" buyurmuştur.*

*Bu korkuların çaresi olmak üzere her namazda fatiha okunması ve "bizi dosdoğru yola iler" (Fâtîha, 1/5) denilmesi emredilmiştir.*

*Ki bu; "İlâhî, namazımı sapkınların ve riyakârların namazlarına karıştırma", demektir". (age., 5/3384-87).*

*"Eğer bu harap zindandan, yani benlik gururundan kurtulmak istersen dostun emrine karşı serkeşlik etme. Allah'a secde et ve ona yaklaş. (age., 5/3600).*

*"Ey sûretperest, git de mânâyı elde etmeye çalış. Çünkü mânâ, sûretin kanadı mesabesindedir.*

*Mânâ ehliyle beraber otur ki, hem atâ bulasın, hem de bir merd-i mânevî olasın.*

*Şu cisim içindeki mânâsız ruh, km içindeki tahta kılıç gibidir". (age., 2/704-706).*

*"İnsan yaratılış bakımından sûret ve mânâdan ibarettir. Bu dünyada mânâsı ve sûreti olmayan bir iş meydana gelmez; mânâ zaten sûretsiz müşâhede edilemez. Çekirdek bile kabuğuyla ekilirse neşv ü nemâ bulur".*

*"Mânâyı bilen ve mânâ olmuş olan kimseye göre asl olan mânâdır. "İki rek'at namaz dünyadan ve dünyada bulunan şeylerden hayırlıdır" sözü herkese göre değildir".*

*"Nereye dönerseniz Allah'ın vehi oradadır" (Bakara, 2/115) âyetinden murat; aşıkların sürekli müşâhede ettikleri Hakk'ın cemâlidir. Onlar kendilerini bu veche feda etmişlerdir. Başka bir gayeleri ve beklentileri yoktur". (Fihî Mâ Fih, s.21).*

*"Amel ve fiil sadece görünen şekiller değildir; belki o şekiller o amelin sûretidir". (age., s.27). "Namaz dahî bâtında olur. Nitekim; "Namaz ancak kalp huzuru ile olur", buyurulmuştur".*

Emir Pervâne'nin; "Hak Teâlâ'ya namazdan daha yakın bir şey var mıdır?" sorusu üzerine, Hz.Mevlânâ:

*"O, namazdır, ancak namaz sadece sûretten ibaret değildir. Sûret namazın kalıbıdır. Namazın evveli ve âhiri vardır; evveli ve âhiri olan şey ise kalıptır. Onun evveli tekbir, âhiri selâmdır. Kelime-i şehadet de böyledir. Şehadet yalnız dille söylenen değildir. Onun da harflerle seslendirilen bir başı ve sonu vardır. İşte bu sûret kalıptır. Onun rûhu ise nihayetsizdir. Evveli ve âhiri olmaz". (age., s.14).*

“Namazın rûhu namazdan efdaldır; çünkü namazda ve diğer bütün ibadetlerde aslanan mânâdır. İbadetlerdeki sûretler insanları dinin özüne götüren vasıtalaradır. Kur’an-ı Kerim’de işaret buyrulan; ‘Onlar namazlarında devamlıdırlar’(Meâric, 70/23) âyet-i kerimesinden murat, bu namazın rûhudur. Çünkü kılınan namazın sûreti devamlılık arzemez”

“Binaenaleyh;rûhın rûku ve secdesi vardır; bu rukû ve sucûdu sûret ile zâhir kılmak lazımdır. Zira mânânın surete ittisâli vardır. Namazda olan rûku ve secde, mânânın sûret ile zâhir olan cihetidir”. (age., s.131).

“Vaktiyle, müridlerini, huzurunda el bağlayarak ayakta tutan bir şeyh vardı. Ona: “Ey şeyh, bunları niçin oturtmuyorsun; bu tarz dervişlerin değil, emirlerin ve meliklerin âdetidir” diyenlere: “Susunuz! Ben onların ber-hordâr olmaları için bu tariki muazzam tutmalarını isterim. Gerçi ta’zim gönüldedir ama, zâhir bâtının ünvanıdır”, diye cevap verdi”.(age., s. 135).

“Namazda devamlılıktan Maksat ise; bütün hâllerde Allah’ı hatırlamaktan hâli olmamaktır”.(age., s.158).

“Hz.Ebû Bekir namaz ve orucunun çokluğu ile değil, kalbinde karar bulan şeyle üstün oldu”. Mevlânâ buyurur ki: “Hz. Ebû Bekr’in diğer insanlara üstünlüğü namaz ve orucunun çokluğu cihetinden değil, belki Hakk’ın ona inayeti cihetindedir, o inayet onun kalbindeki muhabbettir. Kıyamette namazları, oruçları ve sadakaları getirip mîzama koyarlar. Lakin muhabbeti getirirler, teraziye sığmaz. Çünkü aslanan muhabbettir. Öyleyse kendinde muhabbet görüyorsan onu artır”. (age., s.194).

“Namazın rûhu namazdan efdaldır, fakat iman namazdan efdaldır. Zira namaz beş vakitte, iman ise daima farzdır; namaz edadan sonra sakıt olur ve te’hirine ruhsat vardır. İman hiçbir özür ile sakıt olmaz ve te’hirine ruhsat yoktur. Namazsız iman fayda verir; fakat münâfikların namazı gibi imansız namaz fayda vermez. Namazın şekli ve kiblesi dinlere göre değişir, iman ise hiçbir dinde tebeddül etmez, ahvâli ve kiblesi değişmez”. (age., s.32).

“Mescid-i Haram, zâhir ehline göre ziyaret edilen Kâbe’dir, âşıkların indinde ise visâl-i Hak’tır”. (age., s. 93).

“Makam-ı İbrahimî Kâbe civarında bir mahaldir. Ehl-i zâhir: “Orada iki rek’at namaz kılmak lâzımdır”, derler. Bu güzeldir, eyvallah. Ancak muhakkikler indinde işin aslı; İbrahim gibi kendini Hak için ateşe atarak Hak yolunda cehd ü gayretle bu makama ulaşmandır. Ancak o zaman, İbrahim’in kendini feda ettiği, yani nefesine dair bir talebin kalmadığı bu makamda iki rek’at namaz güzel olur; ve işte böyle bir namazın kıyamı bu âlemde, rukûu o âlemde olur. Kâbe’den maksûd; Hakk’ın vahiy mahalli olan nebilerin ve erenlerin gönlüdür, Kâbe onun fer’idir. Eğer gönül olmazsa Kâbe ne işe yarar!” (age.,s.150).

Hz. Peygamberin; “Sizler iman etmedikçe Cennet’e giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız” şeklindeki evrensel mesajı, Allah’a inanmanın ancak insanların birbirini sevmesiyle mümkün olacağına dikkatimizi çekmektedir. Dolayısıyla; “Kendisi için arzuladığı şeyi din kardeşi için de istemeyen iman etmiş olmaz”, ve tabii ki; “Mü’min elinden ve dilinden diğer insanları emin olduğu kimsedir”.

Mevlânâ’ya göre, emin olunan yer Ka’be’dir. Ka’be, Allah’ın nazargâhudur. Mü’minin kalbi de Allah’ın nazargâhı olduğuna göre âşığın kiblesi Hakkın tecellî ettiği gönüldür. İşte bu yüzden asırlardır Türk-İslâm medeniyetinde gönül kırmak ka’be yıkmak kadar büyük bir günah, gönül almak da makbul bir ibadet sayılmıştır.

"O kâfirlikten, dindarlıktan geç de gel, gir gönül fırınına, seyret de gör, âşıkların canları altın kesilmiş; aşk da kuyumcu dükkânı. (age., 7/162, b.2051

Tapımızda riyâzet yok; burada hep lütuf, bağış var; hep sevgi, hep gönül alış; hep aşk, hep luzur var burada". (age., 5/420, b5709).

"Aşk mescide girdi, a irşat eden hoca dedi, varlık bağını kopar, ne diye namaz yerine bağlanır kalırsın. (age., 6/171, b742).

Mevlânâ'ya göre; imanlı bir kimsenin gönül kırmayan, emin bir kişi olması ve ilâhî aşkı tadabilmesi için nefsinin benlik duvarlarını yıkıp kendini Allah'a teslim etmesi gerekir. Çünkü varlık duvarı kavuşmaya mani olmaktadır:

"Her kerpiç koparışında duvar biraz daha alçalıyor, ben de suya daha fazla yaklaşıyorum.

Duvarın alçalması bir yakınlık; ortadan kalkması ise kavuşma olacak.

İşte namaz kılariken secde etmek te "**Secde et ve yaklaş**" (Alak, 96/19) âyetinde olduğu gibi, duvardan kerpiç koparmaya benzer. Hakk'a manen yaklaşılmaya sebep olur.

Bu varlık duvarı yüksek bulundukça, baş eğmeye yani secde etmeye engel olur.

Bu toprak bedenden kurtulmadıkça, eğilip âb-ı hayata secde etmenin ve ondan doya doya içmenin imkanı yoktur.

Bu benlik duvarı üstünde bulunanlardan kim daha fazla susanırsa, duvarın kerpicini daha çabuk koparır atar". (Mesnevî, 2/b.1192-1214).

Sevenle sevilen arasındaki bu varlık engeli ortadan kalkınca artık kavuşmanın vakti gelir ve dinin Allah'ı sevmekten başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Mevlânâ , İslâm Dini'ni "Allah sevgisi" olarak açıklar ve şöyle söyler:

"Senin sevgini istiyorsun ya, dinimiz odur...İşi onunla başa çıkarmışız, işe onunla başlamışız biz". (age., 7/493 b440).

"Şunu iyi bil ki, kainatta var olan her şey sevgilinin tecellisinden ibarettir. Onun yaratıkları da O'nun kudretini gösterir. Aslında aşk bir perdedir. Var olan diri ancak sevgilidir. Aşık ise bir ölüdür, var gibi görünen bir yoktur. Sevgilinin inayeti ve lütfu olmasa, nuru yolunu aydınlatmasa, ben nereden geldiğimi, nereye gideceğimi ne bilirdim?" (Mesnevî, 1/16)

"Aşk, güzellik padişahının damına çıkılacak bir merdivendir; sen gel de mi'rac hikayesini âşığım yüzünden oku!" (age., 3/372, b3627).

"**Üstünlük Allah'ındır**' âyetini duydunuz ya; artık bıyık-sakal, külâh-sarık düşüncesine dalmayın". (age., 7/16, b209).

"Şeyhin biri Cenâb-ı Hakk'a der ki. "Ey Rabbim, ben sana âşığım. Senden başkasına meyledersen fâsığım.

Eğer sekiz cenneti görmek istiyorsam veya ibadetlerim cehennem korkusuyla ise,

Sadece bedenimin selâmetini dileyen bir mü'min olurum. Zira cennet de, cehennem de bedene aittir.

Aşık için Hakk'ın aşkı gıda olursa ona mukabil yüzlerce beden bir dut yaprağı gibidir". (age, 5/531).

Mevlânâ'ya göre, canın hedefi daima yaradan ile olmaktadır.

"...Seni dilemekten başka ne kiblesi var, ne de övüncü". (Tâhirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, 7/132, b1650)

"Nereye baş koyarsam koyayım, secde edilen O'dur; altı yönde de altı yönden dışarıda da tapacak ancak O'dur. Bağ, bahçe, gül, hülbül, sema', güzel, bunların hepsi bahane... Maksat hep O'dur". (Ankaravî, İsmail, "Ankaravî Şerhi", VII/452).

“Yüce Hak, bir kulu yakınlık durağına lâayık kıldım mı, ona ebedi lütuf şarabını tattırır; zâhîrini de gösterişten, münâfıklıktan arıtır, bâtınını da; kendisinden başkalarının sevgisini gönline sokmaz; gizli lütuf gösterir ona. Varlık âleminin hakikatlerine ibret gözüyle bakar, yapıp düzülen sanat eserlerinden, yapıp düzen sanatçıyı görür; takdir edilmiş olanlardan, takdir edene ulaşır o kul. Artık yapıp düzölmüş şeylerden usanır, yapıp düzenle oyalanmaya koyulur; onca dünyanın bir önemi, bir tehlikesi kalmaz; ahiret de aklından geçmez. Gıdası sevgilinin zikri olur; bedeni kulluk edilenin özlemiyle heyecanlanır, o heyecanla nazlanır, canı sevgilinin sevgisiyle yanar, erir; ne çekilmeye gücü kalır, ne itiraza kudreti”. (Mecâlis-i Seb’a, haz. A.Gölpınarlı, s.73-74)

Allah’a karşı yapılacak kulluğun, Allah sevgisinden kaynaklandığını ve bu sevginin gereği olarak O’na gizli-âşikar itaat etmenin mecburiyetinden bahseden Hz. Mevlânâ, bunun istenen değerde olabilmesi için elzem olan şartları da açıklamıştır. Bu husustaki bütün öğüt ve açıklamalarında, Kur’ân âyetlerini kendisine ana kaynak edinmiştir. İbadet adına yapılacak iş ve davranışların şekilden ibaret kalmamasını, Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınmayı, Allah’ın yarattıklarına O’nun hatırına sevgi ve şefkât göstermeyi öğütlemiştir. Bildirimizi; Mevlânâ’nın, Allah’ın dileğine uygun kulluk anlayışını özetleyen vasiyeti ile sona erdirmek istiyoruz:

“Ben size, gizlice ve açıkça Allah’tan korkmayı, az yemeyi, az uyumayı, az söylemeyi, günahlardan çekilmeyi, oruca, namaza devam etmeyi, daima şehvetten kaçınmayı, halkın eziyetine ve cefasına dayanmayı, ayak takımıyla ve akılsızlarla düşüp kalkmaktan uzak bulunmayı, kerim olan salih kimselerle beraber olmayı vasiyet ederim. Çünkü insanların en hayırlısı, insanlara faydası dokunandır. Sözün hayırlısı da az ve öz olandır. Hamd yalnız Allah’a mahsustur. Allah’ı birleyen kimseye selam olsun”. (Ahmed, Eflâkî, Âriflerin Menkabeleri , II/55).

#### KAYNAKLAR

EFLÂKÎ, Ahmed, *Âriflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1973.

MEVLÂNÂ, Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, Haz. Abdölbâkî Gölpınarlı, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000.

-----, *Fihî Mâ Fih*, Ter. A.Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul, 2002.

-----, *Manzum Nahîfi Tercümesi*, Haz. Âmil Çelebioğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1972.

-----, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, Göz.Geç. Abdölbâkî Gölpınarlı, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991.

-----, *Şerh-i Mesnevî*, Tâhirü’l-Mevlevî, Şâmil Yayınevi, İstanbul, ty.

YAKIT, İsmail, *İslâm’ı Anlamak*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005.

# MEVLANA DÜŞÜNÇESİNDE DİN DİLİ VE DİNİ SEMBOLİZM

Yrd.Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY  
Süleyman Demirel Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Din Felsefesi ABD

## Özet

Din dili doğası gereği semboliktir. Dini semboller işaret ettikleri gerçekliğin anlamına ve gücüne katılarak insani tecrübeye gizli kalan dini hakikatleri açmaya, dinin aşkın ve içkin tecrübelerinin gerçeklik boyutunu ifade etmeye çalışırlar. Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları, Tanrı alem ilişkisiyle ilgili tüm kavramlar ve açıklamalar, mistik yaşantılar ve tecrübeler din dili çerçevesinde dinin sembolik anlatımıyla somutlaştırılmaya gayret edilir.

Türk İslâm kültüründe dinin sembolik anlatımına dair örnekler sayılmayacak kadar çoktur. Ancak Mantıkçı pozitivism veya analitikçi filozoflar tarafından 1930'lu yıllarda başlatılan tartışmalar özellikle din dili ve dini sembolizm konusunda din felsefesi alanında farklı bir bakış açısının gelişmesine sebep olmuştur.

Mevlana düşüncesinde de ney, sema gibi pek çok dini sembol vardır. Tebliğde bu ve benzeri sembollerin statüsü ve ifade ettiği anlamlar din dili çerçevesinde anlamlandırılmaya ve açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, din dili, sembolizm, dini tecrübe, mistisizm

## Religious Language and Religious Symbolism in Mevlana Thinking

### Abstract

The nature of religious language is symbolic. Religious symbols participate in the meaning and power of reality they point. By this way, they try to show religious truths hidden from humanly experience, and express the reality dimension of experiences of religion, transcendent and immanent. God's existence, nature, qualities, all concepts and explanations about God-universe relation, and mystic experiences are tried to be concretized with the symbolic expression of religion.

There are innumerable examples of symbolic expressions of religion in Turkish-Islamic culture. However, discussions started by logician, positivist and analytical philosophers in 1930's have caused the formation of a different point of view, especially in religious language and religious symbolism in terms of philosophy of religion.

In Mevlana thinking, there are also lots of religious symbols like nay, reed flute and sema (a religious ritual of Mevlana thinking). In this paper, the status and meanings of these symbols and similar ones will tried to be explained.

**Key words:** Mevlana, religious language, symbolism, religious experience, mysticism.

### Din Dili

İlk çağlardan itibaren kutsal metinlerin nasıl anlaşılması veya aşkın varlıkla ilgili açıklamaları insanın nasıl anlaması ve yorumlaması gerektiği tartışılmıştır. Sonlu ve sınırlı alana ait olan dil, sonsuz, sınırsız olan Tanrı ve aşkın varlıkla ilgili olarak da kullanılmaktadır. Bu nasıl mümkün olabilmekte veya gerçekten mümkün olmakta mıdır? Bu şekilde elde edilen bilgilerin mahiyeti ve doğruluk derecesi nedir? gibi sorular zaman içinde gündeme gelmiştir. İlkçağ filozofu Ksenophanes eğer aslanlar veya öktüzler Tanrıları çizebilseylerdi kendi şekillerinde çizerlerdi söyleriyle aşkın varlığı anlamının ve dile getirmenin sınırlı insan açısından zorluğuna ve bundan kaynaklanan problemlere kendi döneminde işaret etmektedir. (Erdem, 2000:104)

Felsefede yeni bir bakış açısının oluşması ve dil felsefesinin önem kazanmasıyla “felsefenin fonksiyonunu dilin anlamını analiz etmeye” (FERRÉ, 1999, 7) indirgeyen anlayışın getirdiği dil-dünya, dil-metafizik, dil-düşünce konularında yaşanan tartışmalar Mantıkçı pozitivism veya Analitikçi filozoflar tarafından 1930’lu yıllardan sonra daha da ileri götürülmüş ve özellikle din dili ve dini sembolizm konusunda din felsefesi alanında farklı bir bakış açısının gelişmesine sebep olmuştur. Wittgenstein’in II. döneminde dine ve din diline imkân tanyan dil oyunları teorisi yanında pozitivistler ve mantıkçı pozitivistler ahlâk, sanat ve metafizik dolayısıyla din hakkındaki konuşmaları anlamsız sayan ateist bir anlayış sergilemişlerdir.

Din dili dar anlamında “Tanrı hakkında konuşmak” olarak ifade edilir. Ancak din ile ilgili dualar, tövbeler, temenniler, hamd, şükür ve öğüt ifadeleri, kutsal kitaplarda yer alan kıssalar, keramet ve mucizeler, vaaz ve uyarılar, dini tecrübe, dini davranış ve ahlâki ifade eden kavramların hepsi din dili çevresinde değerlendirilir. (KOÇ, 1998: 20-21) Din dili problemi Tanrı ve din ile ilgili konuları konuşmak dışında dini bilginin anlam ve imkanı, din dili ile dini bilgi arasındaki ilişki gibi bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Din ile insanın hayata ve kendi varlığını ele alışında çok sıkı bir bağ olduğu için dini terimlerin içten ifade ediliş biçimi dili insanın hayata bakışını ve kanaatlerini yansıtan bir araç haline getirmekte dolayısıyla din dili insanın dini kanaatlerini ortaya koyan bir mahiyet arz etmektedir. (KOÇ, 1998: 18)

Din dilinin mahiyeti ve din dili teorisi hakkında filozoflar farklı bakış açılarına sahiptirler. Ancak genel olarak din dili teorisiyle yaşanan dünyanın bilinen, anlaşılabilir ve tecrübe edilebilen gerçekliklerini ifade eden terimlerin ve bağlamların, Tanrı ve onunla ilgili manevi gerçekliklerin ifadesinde nasıl kullanıldığı, bilinen alemde manevi aleme nasıl taşındığı açıklanmaya çalışılır. (PETERSON-ve diğerleri, 2006: 315)

Din dilinin mahiyeti ile ilgili teoriler içinde en dikkati çeken mistik ve dini tecrübeci anlayışa sahip filozofların görüşleridir. Bu düşünürler Tanrı hakkında dilin sembolik ve mecazi olarak kullanılmasının mümkün olduğunu ancak hiçbir zaman bu ifadelerin doğrulama konusu yapılamayacağını savunurlar. Paul Tillich ve A. Sabatier, P. Ricoeur, E. Cassirer bu anlayışın temsilcileridir. Din dilini din fenomeninin varlık nedenine bağlı olarak ele alan Fârâbî de din fenomeninin kavramsal olarak var olanı şiir, sembol ve temsil yoluyla anlatıldığını düşünmektedir. Fârâbî günlük dilde Tanrı kavramıyla ilgili ifadelerin dile getirilmesinin zorluğu sebebiyle analogi yönetimine başvurmuştur. İbn Sinâ, İbn Rüşd ve Spinoza Fârâbî’ye benzer görüşler sergilerler. (geniş bilgi için bkz., TOKAT, 2004: 28-32)

Dini sembolizm din dili problemine diğerlerine nazaran daha makul bir çözüm getiren bir anlayış olarak görülmektedir.

### Sembol ve İşaret

Sembol kelimesi Eski Yunanca'daki "sumbolon (sum-ballein)" kelimesinden gelmektedir ve IV. Yüzyılda "symbolum" olarak Latince'ye, daha sonra "symbole, symbol, simbolo" şeklinde diğere batı dillerine geçmiştir. Sumbolon kelimesi iki insan tarafından paylaşılan ikiye bölünmüş veya kırılmış parçaların tekrar bir araya getirilerek iki kişi arasındaki tanınmayı sağlaması veya ilişkiye işaret etmesi için kullanılan her bir parçaya denirdi. Etimolojik açıdan kelime iki temel anlamda kullanılmıştır. 1.Hukuki antlaşma ile bu anlaşmalarda kullanılan nesne veya dokümanlar 2.Gizemli, mistik ve dini olanı ifade eden her şey ve onun bilgisidir. Sembol kelimesi kökeni itibariyle parçalardan bütünü ifade eden, parçanın bilinmesiyle bütün hakkında fikir sahibi olunan somut realiteyi ifade etmektedir. Bu sebeple sembol düâlitede birliğe işaret eder. Sembol kelimesinin "alamet, nişane, mühür, temsil, mecaz, istiare, teşbih, rütbe veya makam işareti, teminat, vergi tahsili, iane, toplantı gibi pek çok aralarında nüans olan farklı karşılıkları olsa da Türkçeye "remiz, timsal ve simge" olarak çevrilebilir. (YAKIT, 2006: 61-62; TOKAT, 2004: 9-11)

Sembol kelimesi farklı alanlarda değişik manalarda kullanıldığı için işaret kelimesiyle karıştırılmaktadır. Alamet, im, nişan, belirti, iz, remiz, gösterge olarak eş anlamlıların verilen işaret kelimesi "bir başka şeyi gösteren, bir şeyi anlatan, dile getiren şey; algılandığında belli bir şeyin tasavvurunu bizde uyandıran şey" manasına gelir. (AKARSU, 1988: 90; TOKAT, 2004: 13) İşaretler genel olarak dumanla ateş arasındaki ilişki gibi doğal veya kimyasal elementlerin işaretleri, trafik işaretleri, matematiksel işaretler gibi uzlaşım olmaları üzere ikiye ayrılır. Bu açıdan bakıldığında işaretler aslında kısaltmalardır ve gösterdikleri şeye doğrudan ulaşılabilir veya doğrulanabilir. (TOKAT, 2004: 15-16)

Sembolle işaret arasında hem yapısal özellikler hem de kullanıldıkları alanlar açısından farklar vardır. Sembollerin ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi için aralarındaki farklılıkların açıklanması gerekir. Bu farklar kısaca şöyle sıralanabilir: (TOKAT, 2004: 16-21, TILLICH, 2000:45-47, TILLICH, 2001:379-385, Ç. ÇINAR, 2002: 227-236)

1-Sembol kendisinden ötesinde bir şeye gönderme yapar. İşarete aynı işleve sahip görünmektedir ancak her işaret sembol değildir. Çünkü semboller gösterdikleri şeye iştirak ederken işaretler etmezler.

2-Semboller dual niteliklidir. Sembolün bir yönü onun sembol olmadan önceki haline işaret ederken diğere yönü sembolize ettiği niteliklere iştirak eder. Sembol kendi taşıdığı anlamın dışında kendisinin ötesine gönderme yapmaktadır.

3-Semboller çok anlamlı, belirsiz ve değişken bir yapıdadırlar. İşaretlerden farklı olarak semboller birçok anlama sahiptirler ve bir defada bütüncül tek bir anlamla açıklanamazlar. Anlamını tüketmek veya bire indirgemek mümkün değildir.

4-Semboller dolaylı bir bilgi yolu olarak insan tecrübesine kapalı olabilecek bir boyutu ve gerçekliği ortaya çıkarırlar. Semboller görülemez, açıklanamaz, tarih ve doğaüstü gerçekliklere gönderme yaparlar veya onları açıklarlar. Böylelikle insan kendisinin ötesindeki bir şeyi ifade edebilir hale gelir.

5-Sembollerin lafzı-formel veya sembol olarak ele alınışlarına göre yapıcı, bütünleştirici, birleştirici gücü yanında yıkıcı ve bölücü gücüde vardır.

6-Semboller sisteminde semboller birbirlerine bağlı olarak yorumlanmalı, biri lafzi diğere sembolik yorumlanmamalıdır.

İnsanın sembol yapma yeteneğinin ilk insan Hz. Adem'in eşyayı adlandırmasıyla başladığı söylenir. İnsan genel olarak iki çeşit sembolleştirme işi yapmaktadır. Birincisi matematik ve mantıkta kullanılan işaret ve semboller gibi zihnin doğrudan algıladığı ancak düşünürken algıladığının yerine kullandığı semboldür ki buna zihinsel semboller denilir.



Diğeri din, dil, sanat ve mitoloji gibi bir tecrübeyi veya yaşantıyı ifade etmek veya bir amaç için kullanılan, zihinsel bir zorunluluktan kaynaklanmayan sembollerdir.

Rasyonalist veya dini tecrübeci yaklaşımların her ikisinde de insan sembolleri pek çok yerde kullanmakta ve ruhsal hayatını semboller aracılığıyla ifade etmektedir. Rasyonalistlere göre semboller zorunlu olmamakla beraber mistikler ve dini tecrübecilere göre semboller kendileri olmazsınız insanın ulaşamayacağını dile getirdiği için zorunludurlar. Dini semboller kültürel hayatın en güçlü sembolleridirler. (TOKAT, 2004: 37)

Filozoflar ve mistikler dini sembollerle ifade edilen gerçekliğin tam olarak anlaşılacağı ve bilinmeyeceği düşüncesindedirler. Gazzâlî dini sembollerin anlaşılacağı ve karşılıklarının tam olarak bulunamayacağını görüşündedir. Ayrıca yorumlanabilmesi için de insanın ruhsal açıdan hazır bulunması gerektiğini belirtir. P. Tillich'e göre de semboller onlar olmasa hiçbir zaman bilinmeyecek ve kapalı kalacak olanın bilgisini haber verirler ve felsefe hiçbir zaman sembollerin kavramsal olarak amacını açıklayamaz. (TOKAT, 2004: 56-57)

Din dili doğası gereği semboliktir. Dini semboller işaret ettikleri gerçekliğin anlamına ve gücüne katılarak insani tecrübeye gizli kalan dini hakikatleri açmaya, dinin aşkın ve için tecrübelerinin gerçeklik boyutunu ifade etmeye çalışırlar. Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları, Tanrı alem ilişkisiyle ilgili tüm kavramlar ve açıklamalar, mistik yaşantılar ve tecrübeler din dili çerçevesinde dinin sembolik anlatımıyla anlaşılır kılınmaya, somutlaştırılmaya gayret edilir.

#### **Mevlâna ve Din Dili**

Türk İslâm kültüründe dinin sembolik anlatımına dair örnekler sayılmayacak kadar çoktur. İslam'da hac sırasında ihrama girmek ve Arafat'ta vakfe yapmanın kıyamet gününü sembolize etmesi bunlardan birisidir. (örnekler için bkz. YAKIT, 2006: 62-68)

Din dilinde sembolizmi yukarıda da ifade edildiği gibi en çok dini tecrübeciler, mistikler ve İslâm kültüründe sūfler kullanırlar. Dini tecrübelerin iki boyutu vardır. Birincisi yaşanan, diğeri de bu yaşantının ifadesi olan boyutu. Bu sebeple tasavvuf alimleri tasavvufu "kal ilmi değil hal ilmi" olarak tanıtlar. Mutasavvıfın yaşadıklarını dile getirmesi ve karşısındaki insanlara birebir anlatıp aktararak bilgiye dönüştürme çabası din dili problemini beraberinde getirmektedir. Dini tecrübe son derece sübjektif bir durum olduğu için bunu yaşayan mistiğin hisleri, bu yaşantıya ait bilgileri birebir karşısındakine anlatması zor hatta imkânsızdır. Bu yaşanan halin ifade etmesi ancak benzetmeler, remizler ve sembollerle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla sembollerin neyi dile getirdiği veya anlattığının da açıklanmaya yorumlanmaya ihtiyacı vardır.

Mevlana da dini tecrübeyi yaşayan bir sūfî olarak içinde bulunduğu hali, yaşadığı, tecrübe ettiği duyguları ifade etmekte ve bilgi olarak insanlara aktarmakta zorlanmış, bu durumu dile getirmeye yönelik olarak bol bol sembollere, remizlere benzetmelere başvurmuştur. Onun bütün ifadeleri neredeyse semboliktir. Hatta Mesnevî'si "Dinle neyden" sözleriyle başlamakta, ilk satırında okuyucuyu ney sembolüyle karşılamaktadır. Mevlana Mesnevî'deki "*Onun için senin halini, ancak başkalarının hallerini anarak remiz ve kinaye ile söylerim*" ifadesinde sembollere başvurduğunu, insanın halini başkalarının halini sembolleştirerek anlattığını bizzat kendisi de belirtmektedir. (Mevlâna, 1990: 17, VI/191.) Sembolik anlatım Mesnevî'nin ve diğer eserlerinin tamamında kendisini fazlaca hissettirmektedir. Onun anlattığı hikâyeler dahi belli sembolleri içermekte o semboller aşkın bir gerçekliğe işaret etmektedirler. Nitekim o insanın bu dünyada bulunuşunu ve

sebeplerini (ÇINAR, 2006: 3-12), ahlâkî yapısını (YAKIT, 2000:134-135) sembolik dille anlatmıştır. Özellikle sema ve ney Mevlâna'nın kullandığı başlıca sembollerdir.

Mevlâna dili gemi anlamı ise deniz olarak tanımlar. Bu yaklaşım tarzı dilin mana karşısındaki sınırlılığını ifade etmektedir. Bir mistik olarak Mevlâna'nın düşünceleri dine ve ilahî aşka dayanmaktadır. Onda konuşan mistik arkadaşlarının sesi olsa da sonuçta Tanrı'nın sesidir. "*Nazmettiğimizi bildirip anlatmak Tanrı'ya aittir; mefâilün, mefâilün, faülün*" (Mevlâna, 1992: 347, VI/3576) Bu sebeple Mevlâna'nın gazellerinin sonuna diğer şairler gibi kendi adını koymadığına işaret edilir. (EMİROĞLU, 2005: 15) Dolayısıyla ilahî ilhama dayanan bu tür mistik bilginin olabildiğince açıklanmaya ihtiyacı vardır.

Mevlâna'nın eserlerinde Allah-insan, Allah-âlem ilişkisini açıklamayı hedeflemekte, insanın hakka nasıl ulaşacağı, yakine ermenin imkânı anlatılmaktadır. İnsanın aşkın varlık hakkındaki bu içsel tecrübelerini dile getirip aynen başka insanlara aktarması mümkün değildir. Mevlâna ayrıca aşkın varlık olan Tanrı'nın sıfatları, lütuf ve güzelliği gibi konuları ifade etmenin ve onları sıradan insanlar için anlaşılır kılmanın zorluğunun da farkındadır. Dilin sınırlarının ve bu konulardaki hedefi tam olarak anlatmaktan aciz olduğunun bilincindedir. "...*Dilin gücü kuvveti yok...*" (MEVLÂNA, 1992: 383, IV/3686) "*Ben o sözleri anlatamam ki!*" (MEVLÂNA, 1990: 87, VI/1067) Dilin sınırlı oluşundan dolayı fizik ötesi âleme ait konuları anlatmakta zorlanmış hatta anlaşılması için verdiği örnekleri kendisi dahi beğenmemiştir. "*Bu örnek de sudan oldu, hiç uymadı. Fakat duygu aleminde bundan güzel bir örnek de bulunmaz*" (MEVLÂNA, 1990: VI-369, b.4933) sözleri, örneklere rağmen dilin duyular üstü âlemini anlatmaktaki aciziyetini göstermektedir. Oysa insanların ebedî saadete ve ilahî rahmete ulaşabilmeleri için bunları bilmeleri ve ona uygun davranmaları gerekmektedir. Mevlâna da kendisinde insanları bu saadet ve rahmete yönlendirme sorumluluğunu hissetmekte, bu yolda hizmet etmeyi istemektedir. Bu istek ve niyetle eserlerinde duyular üstü âlemi ve aşkın varlığı olabildiğince açıklıkla anlatma çabasına girer. Mesnevî içinde sırların gizlendiği sembolleri barındırdığı için "manevi deliller kitabı" olarak tanıtılır. Ancak bu manevi deliller duyular üstü âleme ait konuları da içerir ve buranın bilgisi insanı cansız bırakacak türdendir. "*Fakat bu tabiat âleminin ötesinde öyle haberler, öyle bilgiler vardır ki, bu canlar, o meydanda cansız hale gelirler.*" (MEVLÂNA, 1990: VI-14, b.151)

Mevlâna bir yandan insanları bizzat dini tecrübe yoluyla müşahede ettiği Allah'ın varlığı, sıfatları ve O'nun sonsuz rahmet ve merhametini en doğru bir şekilde karşısındaki insanlara anlatma ve onları doğruya, Hakka ulaşturmaya sorumluluğu ve gayreti içindeyken diğer yandan dilin bu duyular üstü âlemi anlatma konusundaki sınırlarını aşma çabasıdır. Mevlâna yaşadığı dini tecrübeyi anlatma ve insanları uyarıp doğru yolu gösterme sorumluluğuyla dilin, dini ve mistik yaşantıyı ifade etmedeki aciziyetinden dolayı halkın anlayamayacağı endişesi arasında sık sık tereddütler yaşar. "*İşte bir topluluk bizim yanımıza geliyor. Eğer susacak olursak incinirler. Bir şey söylersek, onlara göre söylemek lazım geldiğinden o zaman da biz inciniriz. Çünkü gidip 'Bizden sıkıldı, usandı ve bizden kaçıyor' diye dedikodu ederler.*" (MEVLÂNA, 1969: 169) "*Nerede bizim delilimizi duyacak kulak, burhamızın anlayacak akıl?*" (MEVLÂNA, 1992: I, 18, b.129) "*Bu söz, çok misal ister, çok şerh ve izah ister. Fakat avamın anlayışı sürçer diye korkuyorum...*" (MEVLÂNA, 1990: II, 64, b.840) "*Başka sözlerimde var ama onları söylemeyeğim.*" (MEVLÂNA, 1988:I, 142, r.700) "*Bu sırlara herkes dayanamaz, başı döner, darmadağın olur, gider.*" (MEVLÂNA, 1965:65) "...*bu türlü sırlar halka nasıl söylenebilir? Kalem buraya geldi ucu kırıldı.*" (MEVLÂNA, 1969:157) "...*Ben bu sözü kısa kesiyorum, her açığılık kişi, sırları duymasın diye.*" MEVLÂNA, 1969: V, 219, b. 2685)

Mevlâna bazen dilin sınırlılığundan ve anlatmanın zorluğundan şikâyet ederek kendisine susmayı tavsiye etmektedir. Özellikle Divân’da bentlerin sonunu “sus” diyerek bitirmesi dikkat çekicidir. Onun kendisine susmayı tavsiye etmesi yaşadığı yoğun dini tecrübeyi dile getirmenin zorluğu yanında dilin yetersizliğine, susarak hal dilinin yeteceğine veya yaşadıklarını dile getirmeye çalıştığında hazmedilemeyip yanlış anlaşılacağı endişesine bağlanmaktadır. (EMİROĞLU, 2005:21)

Bir yandan kendisine sus telkininde bulunurken diğer yandan insan sevgisi ve sorumluluk duygusu onu konuşmaya itmektir. İşte bu sebeple o dilin eksikliğinden kaynaklanan anlatım zorluklarını öncelikle şiir yoluyla duygulara hitap ederek ve semboller, örnekler ve remizlerle aşma gayretine girer. Böylelikle dilin el verdiği ölçüde ve muhatabının anlayışına uygun olacak şekilde konuları açıklamaya çalışır. Onun “*Biz de sözü herkesin anlayacağı, kavrayacağı ölçüde söylüyoruz. Çünkü peygamber: “İnsanlarla, onların akılları nispetinde konuş” buyurmuştur.*” (MEVLÂNA, 1969:160) İfadesinde belirttiği gibi herkesin anlayışına uygun şekilde konuları anlatmaya çalışmıştır. Yine “*Ben de bunu aklının miktarınca söylüyorum, derine gitmiyorum*” (MEVLÂNA, 1992: 228, III/2130) beytinde işaret ettiği gibi muhatabının anlayış seviyesine uygun olarak bazen sembollere, bazen de teşbihlere başvurmuştur. Bütün bu çabalarına rağmen paradoks gibi görünen ifadelerine rastlanmaktadır. Ancak paradokslar onun anlatım eksikliği olarak algılanmamalıdır. Mevlâna da zaman zaman karşılaşılan paradoksal ifadeler dilin sınırlı oluşu yanında, yaşadığı dini tecrübenin yoğunluğuna, bunun sonucunda onun yanıklığına ve pervasızlığına bağlanmaktadır.(EMİROĞLU, 2005: 19) Aslında paradokslar gerçeğin farklı yansımalarıdır.

Mevlâna dini tecrübelerini sembollerle anlattığını şu beyitle ifade ederken “*Gönül kulağına mana dair remizli sözleri yavaşa yavaşa söyle*” (MEVLÂNA, 1992: 89, II/3059) “*Perdeyi kaldır ve açıkça söyle ki ben, güzelle gömlekleli olarak yatmam dedi. Dedim ki: “O, apaçık soyunur, çırılçırak bir hale gelirse ne sen kalırsın, ne kucağın kalır, ne belin!”*” (MEVLÂNA, 1990: 11, II/139-138) beytiyle bazı şeylerin sembolik anlatılmasının gereği üzerinde durur. Şu beyitlerde de gerçeği, anlayışlı kişilere sembolik anlatımla açıkladığını belirtmekte ve bunları kavramaya davet etmektedir. “*Ambardan bir avuç buğdaydan; gül bahçesinden bir demet gülden başka bir şey numune olarak bir yere götüremezsin.*” (Mektuplar, I, s.10, mektup 3.) “*Sözler sana kabuklardan ibarettir ama başka anlayışlara göre tamamıyla içtir. Gök arşa göre aşağıdadır ama bu bir yığın toprağa göre pek yücedir.*” (MEVLÂNA, 1990: 6, V/1921) “*Gönül ırmağının bendi yıkıldı; söz ırmağı akıp duruyor; fakat sen can meşalesine bak; dilin oyalanmasına bakma.*” (MEVLÂNA, 1992: 117, VII/1452) “*Kıssaları duyup... o kıssaların suretine bağlanan, dış yüzüne kapılan kişiye benzeme... kıssa bir ölçeğe benzer, mana içindeki tane, Akıllı kişi taneyi alır... Ne mutlu mana anlayana!*” (MEVLÂNA, 1990: II/3616-3628.) “*Sanır mısın ki Mesnevî sözlerini okuyasın da ucuzca, bedavaca duyusun, anlayasın! Yahut hikmet sözleri ve gizli sırlar, kolayca kulağına girsın aklına gelsin!, Duyarsın, duyarsın ama sana masal gibi gelir... dış yüzünü duyarsın, iç yüzünü değil! Bir güzel, başına, yüzüne inadından Kur’an, sana nasıl gelirse Şehnâme yahut Kelile ve Dimne de öyle gelir! İnayet sürmesi gözünü aydınlatır, açarsa doğrucuyla mecazı o vakit ayırır eder, anlarsın! Yoksa koku almayan adama mis de bir fişki da... değil mi ki koku almıyor!*” (MEVLÂNA, 1990:277, IV-3459-3465)

Semboller gerçeğin kendisine işaret eden cüz’ler, ipuçlarıdır. “*Sakin bana, çok söylüyorsun deme. Ben yüzde birini söylüyorum, söylediğim de pek cüz’i, muhtasar!*” (MEVLÂNA, 1990: 269, II/3505) “*Bu ince ve gizli kıyâyetlerden daha açık, daha anlayışlı*

*bir tarzda anlatılır.*" (MEVLÂNA, 1990: 3, VI/7) "*Parça bucuğu bırak tümü söyle, dikenini bırak gülden bahset. Onun sıfatlarından geç, zata bak, Tanrı'dan bahset.*" (MEVLÂNA, 1992: 144, VII/1806) "*Bütün bu sesler, bu nağmeler, kıyası bulunmayan denizdendir; kıyasızdır, fakat coşar, dalgalanır, köpürür.*" (MEVLÂNA, 1992:335, VI/3444) "*Bu şahrem şahrem yarılıp parçalanmış anlatışa sığmayan aşk, halvetir, aşkı anlamak istiyorsan gel de huzuruna götürüyüm seni.*" (MEVLÂNA, 1992: 290, V/2686) "*O şey örnektir, onun misli değildir. Bu örneği de dommuş kalmış akıl, bunu anlamas diye getirirler.*" (MEVLÂNA, 1990: 11, VI/116-118) "*Ben yarım söyledim... gizlilik (sır) günü için yarısını da gizleyeyim.*" (MEVLÂNA, 1992:19, IV/130) Mevlâna'nın bu ifadelerinden sembollerin temsili özellikler verdiği anlaşılır. Yani örnek oldukları, pay aldıkları gerçekliği temsil ederler. Ancak bu sembolize ettiği gerçekliğin kendisi değildir sadece onun temsildir. Nitekim onun sembolleri sadece gerçeği ima eden remizler olarak kullandığına dair "*Gerçi oğul, o manadır, bunlar suret. Fakat anlayışına yaklaşım için lazım bu. Kaderi dikene benzetirler. Dikenin kendisi değildir, bu benzetiş ancak bir anlam uyandırmak, anlatmak içindir. Katı gönüle taş derler. Gönülün taşla münasebeti yoktur, fakat bir örnektir verirler işte.*" (MEVLÂNA, 1990: 224, V/2745-2747) "*Sevgili ait ne söyledimse hep dışa ait; öze ait surlardan canın ne haberi var?*" (MEVLÂNA, 1992: 330, I/3033) "*Sırrın onun içine giremiyorsa hastanın sidiğine bak. İşte söz, hastaların sidiğine benzer, beden doktoruna bu bir delildir.*" (MEVLÂNA, 1990: 218, V/237-238) beyitleri örnek verilebilir.

Sözlerin anlamlarının kapalı görünmesinin sebebi de aslında sembolik anlatıma sahip olmasıdır. Semboller onun anlatımında adeta perde gibi, kabuk gibi işlev görürler. "*Şu sözde hem açılış, anlatış var, hem kapayış, gizleyiş, bir perdeyi kaldırıp, yüz perdeyi saldın adeta!*" (MEVLÂNA, 1992: 215, II/1746) "*Sözüm içini elde etmek için harf kabuğunu yar; saçlar da sevginin yüzünü gözünü örter.*" (MEVLÂNA, 1992: 442, V/6013) Semboller gerçeğin kendisi olmadıkları için yeterli olmadığı yerler de vardır. "*Ne vakte dek remizlerle konuşacaksın, remizlerin şaşırıyor insanı, daha aydın anlat, daha açık söyle de gönül gözün görsün, gördüğünü de anlat.*" (MEVLÂNA, 1992: 249, I/2329)

Mevlâna bazı sembolleri kullanırken yanlış anlaşılacağı endişesini de taşımaktadır. "*Sus ham adanın yanında şaraptan bahsetme, söyleme o adı, çünkü hatırına, o adı-sanı kötü şarap gelir onun.*" (MEVLÂNA, 1992: 345, II/2878)

Semboller onları anlayan kişiler tarafından kolayca anlaşılabilir. Nitekim o, "*Sus, hikaye yeter, bir işaret kafı; akl uzun uzadıya, tomarlarca söz söylemeye ne hacet!*" (MEVLÂNA, 1992: 218, III/2041), "*Dinleyen susuz ve arayıcı olursa vazeden ölü bile olsa söyler!*" (MEVLÂNA, 1990: , I/2379)

Mevlâna sembolleri öncelikle sıradan insanın anlamasına yönelik olarak; anlaşılmayan anlaşılır hale getirmek için kullanmaktadır. Semboller burada gerçeği temsil etme işlevini görmektedirler. Bu din dilinin kıyaslama yoluyla (analojik) kullanımını hatırlatmaktadır. İkinci olarak ise hal veya gönül dilini anlayanların ortak dili anlamında kullanılmaktadır. Öyle ki hal dilinden anlayan kişiler arasında bir sembol onun temsil ettiği gerçekliği hatırlatan ortak bir dildir gibidir. Sembol olarak kullanılan bir kelime onu anlayan binlerce şeyi bir anda anlatır, hatırlatır. "*Mustafa gibi bir dinleyici bulunca her kılı, ayrı bir dil olur!*" (MEVLÂNA, 1990:81, VI/985) "*...idrak edebilenler için bu göklerin yerlerin hepsi sözdür. Hafif bir sesi duyana çağırıp çağırılmaya ne lüzum var?*" (MEVLÂNA, 1969:34) Buna karşılık sembolleri anlamayanlar için ise "*İncilerin alametlerini söyledim ama ne yapayım? Köstebek bakıp seçmeyi bilmiyor ki!*" (MEVLÂNA, 1992: 372, VII/4822) şeklinde şikâyet eder. Onun için Mevlâna "*...Sonra söylenmesi inkânsız olan başka bir şey daha var ki, onu konuşmak için hem zaman ve mekân, hem de dost ister.*" (MEVLÂNA,

1988:I, 142, r.1214) Demektedir. Özellikle son sözleri açıkça ifadelerindeki sembolik dili kavrayıp ortak sembolik dilden anlayan Şems gibi gönül dostlarını aradığına işaret etmektedir.

Sonuç olarak Mevlâna'nın sembolleri işlevine göre iki şekilde kullandığını görmekteyiz. Onun ilk olarak ulvi ve aşkın âlemi ve yaşadığı dini tecrübeyi sembollerle anlattığı, hatta bunlara ihtiyacını dahi sembolik ifadelerle dile getirdiği görülmüştür. O hal dili ve gönül dili olarak isimlendirdiği dini tecrübeyi yaşayamayanların ancak bu yolla haberdar olduğuna işaret eder. Ayrıca sembolleri hal dili ve gönül dilini okuyabilenler için, yaşanan tecrübeyi temsil eden ortak bir dil olarak kabul eder. Bu durumda semboller sırrın işaretleridir ve özellikle bunları anlamaya müsait olmayan halk arasında sırrın ifşa edilmeden gönül ehli tarafından anlaşılması sağlanır. Bu sebeple o "*Mahiyetleri anlamaktan aciz olmak, halkın halidir ama bu sözü istisnasız söyleme. Çünkü mahiyetlerle onların sırrının sırrı, kâmillerin gözü önünde apaçuktur.*" (MEVLÂNA, 1990: 298, III/3651-3652) demektedir. Aşk, sarhoşluk, yanmak gibi semboller bunu tatmayanlar için o halin kıyas yoluyla kavranılmasını sağlayan simgeler olduğu gibi bunu tadan ve hal dilini bilenler için o mistik yaşantıyı temsil eden ortak dilin işaretleridir. Mevlâna'nın aşkın varlık, duyular üstü alem ve dini tecrübelerini yani mistik yaşantısını ifade etmede sembolleri kullanmakta son derece başarılı olduğu görülmektedir. Eğer aksi olsaydı düşünceleri doğumunun 800. yılına kadar kalıcı olmaz, binlerce insan o sembollerin temsil ettiği gerçekliği anlama ve onun düşüncelerini dile getirmek konusunda bu kadar istekli olmazdı.

#### Kaynakça

- AKARSU, Bedia, (1988), Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, İnkılâp Kitapevi, 4. Baskı.
- ÇINAR, Aliye, (2006), "Mevlâna Düşüncesinde Allah-Dünya Tasavvuru: Güneş ve Örtü", Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, 14-16 Aralık, Konya.
- EMİROĞLU, İbrahim, (2005) Sûfi ve Dil (Mevlâna Örneği), İstanbul, İnsan yayınları.
- ERDEM, Hüsamettin, (2000), İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, Hü-er yayınları, 4. baskı.
- FERRÉ, Frédéric, (1999), Din Dilinin Anlamı, ç. Doç.Dr. Zeki Özcan, Bursa, Alfa yayınları.
- KOÇ, Turan, (1998), Din Dili, İstanbul, İz Yayıncılık.
- MEVLÂNA, (1963), Mektuplar, çev. ve hazırlayan Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul.
- MEVLÂNA, (1965), Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis), çev. ve hazırlayan, Abdülbaki Gölpinarlı, Konya.
- MEVLÂNA, (1969), Fihri Mâfih, çev. Meliha Ülker Ambarcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 3. Basılış.
- MEVLÂNA, (1988), Mevlâna'nın Rubailer, I-II, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- MEVLÂNA, (1990), Mesnevî, çev. Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- MEVLÂNA, (1992), Divân-ı Kebîr, çev. ve hazırlayan Abdülbâki Gölpinarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı yayınları.
- PETERSON, Michael- HASKER, William- REICHENBACH, Bruce- BASINGER, David, (2006), Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre yayınları.
- TILLICH, Paul, (2000), İmanın Dinamikleri, ç. TERKAN, Fahrullah, ÖZER, Salih, Ankara, Ankara Okulu yayınları.

- TILLICH, Paul, (2001), "Religious Language as Symbolic", Philosophy of Religion, ed., PETERSON, Michael- HASKER, William- REICHENBACH, Bruce- BASINGER, David, New York, Oxford University press, makalenin ç. ÇINAR, Aliye, (2002), "Din Dilinin Doğası", Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:11, sayı:2, ss.227-236.
- TOKAT, Latif, (2004), Dinde Sembolizm, Ankara, Ankara Okulu yayınları.
- YAKIT, İsmail, (2000), Batı Düşüncesi ve Mevlâna, İstanbul, Ötüken yayınevi.
- YAKIT, İsmail, (2006), "Mevlânâ'da Sembolizm ve Ney", Ney'e Dair, Konya, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.



## PROMOTING CROSS-CULTURAL UNDERSTANDING IN A FOREIGN LANGUAGE CLASS BY USING MEVLANA'S STORIES

Ayşe Tokaç KAN - Sema DURMAZ  
Selçuk Üniversitesi  
Yabancı Diller Yüksek Okulu

### Abstract

More and more often, the term global village is used to describe the world. Technologically, the greatest contributor to the globalization is the information technologies such as satellites, computers and the internet. These forms of communication make people more aware of their neighbors around the world. Through television and internet, we are exposed to many cultures. Despite the increasing communication among people of different nationalities, people have been divided in opposing groups. Because of the growing polarization in the world we are desperately in need of peace and understanding across cultures. One obvious place to promote cross-cultural awareness and understanding is language classes.

In this study, the researchers explore ways and strategies of promoting cross-cultural understanding in a foreign language class. They also present how Mevlana's stories from Mesnevi have been exploited in a language learning class to develop sensitivity to others' point of view and to promote cross-cultural understanding.

**Key words:** Cross-cultural understanding, Teaching culture in a foreign language class, Mevlana's stories.

## BİR YABANCI DİL SINIFINDA MEVLANA'NIN HİKÂYELERİNİ KULLANARAK KÜLTÜRLER ARASI ANLAYIŞ VE HOŞGÖRÜYÜ GELİŞTİRMEK

### Özet

İletişim teknolojisindeki gelişmeler sayesinde farklı milliyetteki insanlar kolay bir şekilde birbirleriyle iletişim kurabiliyorlar ve dünya küresel bir köye dönüşmektedir. Kullanımı kolay iletişim araçlarına ve artan iletişime rağmen farklı kültürlerden insanlar arasında artan bir kutuplaşma vardır. Bu artan kutuplaşma yüzünden, dünyanın kültürler arası anlayışa ve hoşgörüye her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Kültürel farklılıklara hoşgörünün geliştirilebileceği yerlerden bir tanesi de yabancı dil sınıflarıdır.

Bu çalışmada, yabancı dil sınıflarında kültürler arası hoşgörüü geliştirmek için kullanılacak stratejiler ve yaklaşımlar ele alınmıştır. Ayrıca, bir yabancı dil sınıfında Mesnevi'deki hikâyelerden yararlanılarak kültürler arası anlayışın ve duyarlılığın nasıl geliştirilebileceği gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürler arası hoşgörü, Yabancı dil sınıfında kültür, Mevlana hikâyeleri



We are living in a global world. People all around the world have become mobile and with the advent of information technology, many people of diverse nationalities communicate with each other easily. As a result, people from different cultures have formed an international mosaic that is beginning to fray at the edges because of miscommunication and cultural prejudices. Therefore, the need to have cross-cultural understanding and awareness has become more important than ever before. One obvious place to promote cross-cultural awareness and understanding is language classes. We, as language teachers, must prepare our students for this new world and help them develop a deeper understanding of other cultures besides their own.

It is an established fact that the culture is an inherent part of the language. Culture and language are inseparable and culture is taught implicitly in a foreign language classroom (Byram, Grundy, 2002, p:2; Corbett, John 2003 p: 33). Thus, in most EFL course books, we see parts and units allocated to teaching the culture of the target language (Wandell, 2002 p: 72; Corbett, 2003, p: 1, 22, 31). The approach adopted in these materials generally seems to suggest that studying the culture only involves transmission of information regarding the life and institutions of the target culture. This approach, however, has certain limitations since it does not mainly aim to furnish learners with skills to discover, interpret, and relate cultural knowledge. The current developments in the world require a shift in the learning goals from the memorization of cultural facts to learning how to learn about the culture.

This paper discusses how language teachers can make students aware that there are no such things as superior and inferior cultures and that there are differences among cultures just as there are differences among people from the same culture. It also provides classroom tasks that can help learners develop curiosity and tolerance for other cultures. Prior to classroom tasks, a brief overview of the relevant literature is provided.

Up to now, two main perspectives have influenced the teaching of culture in the field of English language teaching. One pertains to the transmission of factual and cultural information such as customs and habits of target language speakers. Learners are immersed in cultural readings, films/videotapes, recordings, realia (cultural artifacts) and personal anecdotes (Corbett, 2003 p: 194). All that learners are asked to do is to show a mastery of the information. The other perspective claims that language learners need to learn how to learn about other cultures rather than factual knowledge about a specific culture. In other words, equipping learners with skills and strategies that will enable them to discover cultural information is more beneficial for language learners than stuffing language learners' heads with facts about a specific culture. Our study aspires to contribute to the second perspective by incorporating Mevlana's concept of tolerance and by using his stories as teaching materials.

This perspective benefits from some tributary disciplines such as anthropology, sociolinguistics, cultural studies and media research (Corbett, 2003 p:54). One of the most important of them is the discipline of ethnography, that is, the systematic observation and description of how a community behaves. Students are engaged in classroom tasks in which learners are supposed to behave like ethnographers. These learning tasks based on principles of ethnography aim to train learners to observe the culture of others with an objective point of view (Corbett, 2003, p35). Just like ethnographers, they try to suspend judgements and approach the cultural issues with curiosity. The learning tasks are shaped in a way that they promote curiosity, tolerance, sensitivity, and empathy in learners. The tasks are not aimed to transfer cultural facts but to provide learners with opportunities to learn

how to learn culture of others and to enjoy learning other cultures while developing tolerance and interest (Wandel, 2002, p73).

At this point, a special mention of Mevlana's tolerance is essential since his tolerance is appealing to many people regardless of their cultural background. In his philosophy, tolerance does not mean bearing differences for the sake of not having conflicts but accepting, embracing and enjoying these differences (Demirci, 2006, p:27). One of the main premises of this paper is that language teachers' cultural teaching objectives do not include heightening students' capacity to endure cultural differences and trying to develop an unresponsiveness in students to cultural differences but trying to promote genuine curiosity and tolerance towards other cultures (Johns, 1992 p:197). Furthermore, the learners are encouraged to become the mediators between their own culture and the target one (Corbett, 2003, p31; Sercu, 2005, p:2).

Review of the related literature on teaching culture in a foreign language classroom (Bromley, 1998 p: 141; Corbett, 2003 p: 107) has revealed a number of activity types to raise such cultural awareness mentioned above. Before explaining them, it is convenient to note that they are aimed to give intercultural teachers a general idea what these activities are. We believe that they can serve as samples and language teachers can adjust them according to different situations, needs and purposes. Teachers can also create new ones based on the guiding principles of these sample activities. These activities can be listed as following: concept training, negative etiquette and critical incidents.

#### **Concept training**

This activity can help learners develop strategies to observe people from other cultures in order to learn the cultural behavioural patterns in a specific situation (Corbett, 2003 p: 107). In a typical concept training class activity, the teacher sends the learners to a place where learners can observe people from other cultures. In countries where language is thought as a foreign language, students can be sent to a tourist attraction place such as a museum or a shopping area in which they can systematically observe the people from other cultures. Students are given some questions and they are expected to answer these questions related to cultural behaviour patterns of people from different cultures. After the observation, students write a report about their observations and compare what they have learned with their own cultural behaviours in a similar situation.

For example, in Konya, students can be canalised to a souvenir shop near the Mevlana Museum. The questions that students are expected to answer can be: Do tourists bargain with the shop assistants for a better price? Do the tourists touch the item or look at it from a distance? Do tourists behave in a formal way or in an informal way? What kinds of sale strategies help shop assistants to sell the product?

#### **Negative etiquette**

This activity aims to help students recognize and manage intercultural encounters with a bit of fun component in it (Corbett, 2003 p: 110). Etiquettes are "how to's" of a given situation. In a negative etiquette activity, students are given some negative forms of etiquettes and in this initial stage students learn some facts related to a specific culture. In the next stage, students role play these situations. For example, students can simulate the following situations in pairs in the classroom.

1- Pretend to have never heard of Turkey, and have no knowledge about its location on the world map.

2- Pretend to have never heard of Atatürk.

3- Say it would be better if Turkey had one football team instead of many.

4- Tell that Raki is a traditional Greek drink.

In this activity, based on the given situations one student acts the role of a foreigner telling annoying things about Turkish culture. The other student acts the role of a Turkish student who has found himself in a situation where a foreigner tells negative things about Turkish culture and this student needs to deal with the foreigner peacefully. After students have acted out their role plays, a class discussion is held and students identify the successful and unsuccessful strategies used by their peers during the role plays. Through engaging students in simulated problematic intercultural encounters, teachers can prepare students to manage similar difficult situations strategically in the real world.

**Critical incidents:**

In a critical incidents activity, the teacher presents learners realistic situations where communication problems occur as a result of different cultural communication patterns (Corbett, 2003 p: 111). Learners are encouraged to identify why the problem has arisen, to discuss the problem, and to find a peaceful solution.

The critical incidents the teacher brings into the class should involve the following features: “(1) a conflict about values, goals or meaning arises; (2) the solution to the conflict is not apparent or it is controversial; (3) the cultural context of the conflict is clearly and concisely presented.” (Corbett, 2003 p: 111) The critical incidents can be fabricated based on personal experiences or they can be found in literary texts. When the features provided by Corbett are taken into consideration, Mevlana’s *Mesnevi*, among others, seems to be a rich source of critical incidents that can be used in a language classroom as cultural learning materials.

Another reason as to why *Mesnevi* is a pertinent source of critical incidents is that Mevlana’s works mainly focus on tolerance and understanding. In *Mesnevi* there are many fables, stories including scenes from everyday life. These stories are seemingly simple but they have deeper meanings (Demirci, 2006, p: 149). They are written to persuade the reader to abandon their egos in order to find the truth and true love towards all the created without discrimination against beliefs, races, classes and nations (Demirci, 2006, p 27; Ahmed, Nazeer 2000 p 58). As we mentioned earlier tolerance and understanding towards other cultures are the main objectives of recent cultural teaching approaches in the field of foreign language teaching.

In the remaining part of the study we present steps of a lesson plan based on Mevlana’s story “The Elephant in the dark”. The story is as follows:

Some Hindus had brought an elephant for exhibition and placed it in a dark house. Crowds of people were going into that dark place to see the beast. Finding that ocular inspection was impossible, each visitor felt it with his palm in the darkness.

The palm of one fell on the trunk.

‘This creature is like a water-spout,’ he said.

The hand of another lighted on the elephant’s ear. To him the beast was evidently like a fan.

Another rubbed against its leg.

‘I found the elephant’s shape is like a pillar,’ he said.

Another laid his hand on its back.

‘Certainly this elephant was like a throne,’ he said.

The sensual eye is just like the palm of the hand. The palm has not the means of covering the whole of the beast. (Arberry 2007)

This story illustrates how different people can have distinctly different perceptions of the same thing. Students will readily see the faulty thinking behind the men's arguments, but they might need some help understanding that even when presented with a real elephant, each man could "see" only what he already believed to be true. In the lesson plan provided below, the story is used to encourage students to develop cultural awareness—awareness that each of us creates a unique view of the world based on personal experience, language, and culture.

#### **Objectives of the lesson:**

Students will develop sensitivity to others' points of views. Students will understand the importance of having as much information as possible before coming to conclusions.

#### **Procedures**

Before presenting the story, teacher asks students to name some of Mevlana's works and encourages them to talk about Mevlana's philosophy. After that, teacher gets students to read the story and answer the following question: What does Mevlana want us to learn from this tale?

After students have read the story, teacher uses the following questions to guide discussion of how differences in perspective can make it difficult for people to communicate. Students should be encouraged to apply the moral of the story to real-life situations.

1-How does it feel when another person doesn't "see" something the same way you do?

2-What happens in the story when each man "sees" the elephant? Why were there four different ideas about the elephant? Were any of the men right about the elephant? Were any of them completely wrong?

3-Do problems like this happen in real life? Think of times when arguments or misunderstandings have occurred because people saw situations from different points of view. Describe what happened.

4- What if the men in this story could see the elephant completely in the daylight? Would they still have different ideas about elephants?

5- Does the story give you any ideas about how these problems can be solved? What are some steps you can take to understand why another person doesn't see things the way you do?

#### **Variations and extensions**

1-Ask students to write an extension of the story that includes the conversation the four men might have had as they were going home.

2-Have students write original stories that illustrate the importance of perspective-awareness.

3-Ask students to write and perform a dialogue based on the story.

4-Encourage students to talk about misunderstandings they experience or observe that seem to be the result of clashes between points of view.

5- Work with students to role-play behavior that resolves the misunderstanding.

The lesson plan and the activity types presented above reflect the principles of an approach where teaching culture is not only considered transmission of factual cultural facts. In this approach, students have a chance to learn how to learn another culture and develop understanding besides having a chance to learn factual information about another culture.

### References

- AHMED, N. (2000) *Islam in global history: from the death of prophet Muhammed to the first World War*. Concord, CA, American Institute of Islamic History and Culture.
- ARBERRY, A.J., tr. (2007) Tales from Masnavi, retrieved from [http://www.khamush.com/tales\\_from\\_masnavi.htm#The%20Elephant](http://www.khamush.com/tales_from_masnavi.htm#The%20Elephant)
- BROMLEY, C.M. (1998) Seeing through Language: Preparing Second or Foreign Language Learners to Explore Culture in Finkelstein, Barbara (Editor). *Hidden Messages: Instructional Materials for Investigating Culture*. Yarmouth, ME, USA: Intercultural Press, Incorporated, p:137-178
- BYRAM, MICHAEL & GRUNDY PETER (2002) Context and Culture in Language Teaching and Learning in Byram, Michael(Editor). *Languages for Intercultural Communication and Education, 6 : Context and Culture in Language Teaching and Learning*. Clevedon, GBR: Multilingual Matters Limited, p: 1-3
- CORBETT, JOHN (2003) *Languages for Intercultural Communication and Education, 7 : Intercultural Approach to English Language Teaching*. Clevedon, GBR: Multilingual Matters Limited
- DEMIRCI, MEHMET (2006) *Mevlana'dan Düşünceler*, Konya, Bahçivanlar Basım San.
- JOHNS, A. M. (1992) Towards developing a cultural repertoire: A case study of a Lao college freshman in D. E. Murray (ed.) *Diversity as Resource Alexandria*. (pp. 183– 201).
- SERCU, LIES (2005) *Foreign Language Teachers and Intercultural Competence : An International Investigation*. Clevedon, GBR: Multilingual Matters Limited.
- WANDEL, REINHOLD (2002) Teaching India in the EFL-Classroom: A Cultural or an Intercultural Approach? in Byram, Michael (Editor). *Languages for Intercultural Communication and Education, 6 : Context and Culture in Language Teaching and Learning*. Clevedon, GBR: Multilingual Matters Limited, p:72-80

## PAR LE REFUGE VERT SOMBRE, *la négation*

Leonardo Alaeddin CLERICI  
Président ISTITUTO DI SKRIPTURA  
Bruxelles

MAANI, LE STYLE HERMENEUTIQUE, MAANI LA CONJONCTION (ittisal) et l'œuvre de philosophie eidétique dont les *al maqulat al nazariyyah* vont devenir matière littéraire ou formules : *homérique, coranique, tragique*. Les prédicats *al maqulat* par les opérations de la langue arabe syriaque (ezrangelo) hellénique latine ou carthaginoise ou persane (masnawi) vont agir, concept (tasawwur) et assentissement (tasdiq). Il faut affirmer le style nouveau de *l'ittisal preconisé* par le ayat coranique *surat Al Rahman 6* :

WALNAJMU WAL SAGARU YASGUDANI,

cette prosternation sujet (assajat & sagitta) dont l'énigme nœud anajmu engendre éternellement *l'arbor arbre qui arbore*, la sphère qui ne *change jamais*, éternel éthère, qui retrouve (nostoi) son *ittisal*, conjonction SEPARÉE ET A L'EXTREME (AL AQSA), le galab de la préminence ou arbre verdoyant de dyonisos. (1)

ON DONNE ICI LES POINTS d'une recherche scripturale (cf. archives Istituto di Skriptura) qui se manifeste dans *masnawi, al mizan du jjinn, surat Rahman 33*, le feu fumant, le sultan d'une énorme *abstraction yukaddibu* (43) dont l'interprétation parvient au vert sombre (64) MUDDAHAMMATAN de surat Rahman,

l'espace de l'abstraction par la négation du visible et imaginable, la nomination de Jusuph (misra) aux extrêmes dont *Surat Baqara* (142) par Ibrahim amène *raina ou unzurna* (104), l'abrogation véritable dont la nomination d'Adam (*31 bakara*) confirme le sujud vers son ombre du nuage (*210 et effacement scribale 282*). Cette prosternation extrême (*bakara 104*) se tient aux *surat furkan 11* qui réitère le *kaddabu*. On la retrouve dans la *théogonie medee eneide* par le sommeil (UMENTEM UMBRAM), le style perse *fonique virgilien*, les sortes dont l'article VIRGILE dans le *Dictionnaire de Bayle* (1697) nous introduit a l'ÉTONNEMENT (2).

MASNAWI INTENSIFIE LE KADDABA dans *surat al Qiyama 32* mort (mawt) immédiate (vivant non vivant) dont ayat coranique *11 al Qiyama* rend le refuge et le cri (29). Le présage du *kaddaba est l'immensité de qiyamat* et encore en *surat Jusuph*, à la fin de *l'ordre kudibu* face au *Rabbi ahirati* (101), une prison qui répond a l'art du *tawil ahadit* (6) :

INNI RAA YTU AHADA ASARA (5)

par le commencement du *nombre ALR en jusuph*. Cette *Bakara en Jusuph* est manifeste dans le daimon élu (eilhcotos), angegarde, arbredon & matière philosophique *plotinienne* (3) jusqu'à la *fuga*.

ÆNEÏDE, ANAIQ PERSICE, ENNEADE, MATIÈRE CORANIQUE par le *standpunktfreiheit* de Husserl ou le tentative ontologique de Pascal par l'invention des *instruments dyonisiaques* (technologie) :

QUAND TOUT SE REMUE EGALEMENT RIEN NE SE REMUE EN APPARENCE, . . .

le point fixe étoile, coniuctio, ittisal, figura du tourne (tornw) dyonisiaque, la grande anabasis de *byzance* (xeno phon dyonisos) dont masnawi gardent le double langage éphésien, l'énorme *topique* sacrée anatolique.

CUMAESYBYLLA, LA VAGUE CUMA KALYPSO, YTALIA, *véritable elegie* dont Valery et Gide ont tissu l'œuvre comme dit Valery "il n'avait pas encore été question des Droits de l'Homme". La fureur sybilla, l'allegorie *divagation* de Gide et Mallarmé, le vestige d'un

sacrifice dont la ponctuation symbolise la conjonction du cœur (frhnas) et le *futurisme elegiaque italique* de Marinetti le dervishi d'egypte moteur stellaire, on est toujours aux commencement des *enneades plotiniennes ou platonistae ou simplement eidétiques*, ittisal d'une SPHERE D'AME SEPARÉ INCHANGE, l'ordre même d'une syntaxe platonicienne, presque le projet d'un film ou d'un *théâtre laboratoire* (Grotowsky, Bunuel, Pasolini, Bresson, Losey...) l'ange napoléonien d'Egypte, *Corydon*

" J'AI GRAND PEUR" du Pascal,

déclamation et phénoménologie de *l'esprit européen*, l'esprit d'inquisition, l'intoxication à rectifier avec la tentative du *begriffé sophiste* empeiria heideggerienne, logica du *begriffé, declamation de Corydon: J'AI GRAND PEUR*, fasti napoleonici de Appiani, Heyne, Eneide du théologien Norden (4), cynisme comme meta ennoia héroïque et utilisation de la ponctuation (kommatike lexis abstrahet) vers le *Cyzikus* d'une lumière (lampas faustienne) d'écriture (caractère *eszrangelos, evangel samarie, ephraïmi syrae* à Edessa Urfa chaldaea *Abgar*, l'œuvre de Mingana (5) sur Kerbala et Ibn Arabi, la source olympique de Moesia face à la nomination d'Achille, véritable *dyonisus niée* capable de VÉNGÉANGE ÉPIPHANIQUE phénoménologie du *de ira*, incipit *iliaque eNneide*, PRAEFIGURATION du vase d'ombre évangile (thesaurus Isaias xlix.8; Psalm il0) upebole apocaly (epla II Corinth xii.7), préfiguration d'un *mewlana* en Bythinia., l'approche d'Achille (6) dans le *Dictionnaire* de Bayle (Drelincourt) like a *basket in Cleopatra* :

BUT SOME THING GIVEN TOLIE,

a room *unarmed* par le Nile de Thetis, *to lye, let me sit downe*, tell Cleopatra face au papyrus (payrologie d'archive)(7):

GET ME INKE AND PAPER,

l'égypte de Dyonisus aux branches vertes, *proche et niée*, couronne de vert (sthfanos) aux fruits d'ombre selon le dithirambe euripidien du lit (qalamos) chorale, a *basket of Cleopatra*, shakespeare othoman, qui tourne dans la prosternation sujud, kudiba de la négation infinie et séparée, *champ et compasse* conique d'une écriture qui engendre : fallus alif fallus cypranique de la pythie pindarique, daktulos doigt graphique selon johann VIII, *inclinans ad terrae, stans, in medio stans* sans parole (kudiba coranice).

LA FLEUVE (REETRA HOMÉRIQUE) DE LA FORMULE ypnotique permet *ainsi a chaque sommeil* TONANTE (cf. rimae danthis) d'élaborer la branche (elaqh) et la montée (anhb) d'une nostalgie (*nestor en ilias* XIV incipit) ab olympos, la formule *telesmata afroditè & Hera* par l'achillyppolite (8) oiseau rituel: ego eimi fws kosmou.: *galab* du AL HAWY, vivant.

#### NOTAE

1. AL KİNDİ, ed. R. Rashed, J. Jolivet, Leiden 1998 et A. ELAMRANI JAMAL, *Averroes de l'Épitome au commentaire moyen de l'âme*, questions de méthode, Napoli 2004.

On doit considérer l'effort de P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes. Remarque nouveau fragment paraphrase Enneade arabe*, Bullet. Inst. Egypte 23. 1940-1941. K. GEORR, *Les catégories d'Aristote dans leur version syro arabe*, Beirouth 1948. L'œuvre d'Alkindi SUGUD GIRM ALAQSA constitue une véritable méthodologie *dyonisienne* et islamique sur l'idée cosmique *de sa* langue.

2. Le tonant étonnement aux vastes échos. L'article de l'averroïste *Bayle dans son Dictionnaire* : VIRET, VIRGILE commence par la preuve du crime du *désisme* contre lequel le calviniste Viret avait écrit, avec *esprit*, persécuté par les *jesuites de l'inquisition* (terrorisme) continuelle. La logique de *Ramus* et le surnom *virgile parle* du *peuplier*, arbre

de VIRGILE. On peut considérer aussi l'article VIRGILE (polydore) de *inventio rerum* peut être aux sources de l'histoire anglaise *utilisé aussi par shakespeare*. L'article VITELLIO par son *optique ULEFELD* et ULYSSE sont aussi *articles de toute destruction du déisme*. La formule DATSOMNOS ADMITQ LUMINAMORT ERESIGNAT me paraît intéressante dans la technique *camena, carmina, canatur* selon le commentaire *plotinien de macrobe* a propos de l'idée..... EFFLUIT.

3. EILHCOTOS. Le daimon se réfère au mouvement ouranique de la plante *qui monte en donnant (futikw)*, il s'agit de la disposition parfaite du *daimon garde electos*, élu, dont l'arbrescience continuelle garde toute âme (yuch) vivante *du vivant*, ΤΙΜΑΙΟ. Le traité porphirien plotinien *est d'ordre dyonisiaque*.t

4. E. NORDEN, *Agnostos theos*, 1913. Œuvre à traduire en arabe, persan et turc immédiatement. La tentative de *montrer après la philologie* réfugié protestante de Wettstein et Nietzsche que la rime énéide virgilienne *garde l'évangile* coranique de l'ars philologiae du jugement (art d'hercule, *act d'Heracles*, amaqeiou claudii, acta praxis). Cette méthodologie est idéologiquement interdite en Europe dans toutes les universités.

5. L'œuvre du nestorien *Mingana* et Lewis sur le Qur'an, l'estrangelo, le livre iudices, kerbala, ibn Arabi correspond à l'unique opération *arianiste* manichéenne effectué en Europe à Cambridge et Manchester *pendant* les découvertes *surement révolutionnaires mais occultés* papyrologiques de Rendell Harris en Egypte, Dura Ourapos...herculaneum etc . Ce corpus arabe nestorien de gnosis dont Mingana a été le maître obscur et oriental en *terre de nihilisme dogmatique* , manifeste maintenant le désir de voir surgir une nouvelle *lumière gnostique et théologique dont l'estrangelo* (cf. Leloir sur le *diatesseron et la vetus latina* Beuroni) garde la puissance coranique.

6. L'article ACHILLE dans le *Dictionnaire* de Bayle nous amène au *consentement* divin effectuée par cette nomination ou persona, l'art d'abrégé jusqu'à la mouelle du lion, bref une *ouverture médicale chirurgicale* (cf. Drelincourt ami de Bayle) des Achéménides dont la *Syria Seleukide* continue la région achillique pres du mont Taurus, Konia, Chypre, Lydia Dyonisii , Pysidia, Sardi et la nomination de ACHMET dans le *dictionnaire* de Bayle (mamoun) à l'époque moderne & othomane.

7. La papyrologie constitue l'art du *palimpseste* de l'Istituto di Skriptura, son ARCH.

8. La formule TELESMATA (ilias x, 282-351 & 282-154) tonante de l'EFFLUVi hra afrodite REEQRA constitue probablement la goutte EERG, EERS de l'oiseau oyos.





# MENÂKIB-I MEVLÂNA'DA GEÇEN YÜZ, GÖZ, GÖNÜL KELİMELERİ KULLANIMLARI ÜZERİNE NOTLAR

Arş.Gör. Emek ÜŞENMEZ  
DPÜ, Fen Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

## Özet

Büyük mutasavvıf Mevlâna'nın menkıbeleri hakkında yazılmış Menâkıb-ı Mevlâna kitabı ile karşı karşıyayız. Bu eserde geçen yüz, göz ve gönül kelimeleri ve bunlarla yapılmış kelime birlikleri üzerinde duracağız. Öncelikle bu kelimeler hakkında kısa sözlük bilgileri verilecektir. Daha sonra bunların eserdeki kullanımını örnekleriyle verdikten sonra bu kullanımların tasavvufî anlamları üzerinde durulacak. Böylelikle söz konusu kelimelerin Menâkıb-ı Mevlâna'da hangi şekillerde ve anlamlarda kullanıldıklarını ortaya koymuş olunacaktır. Türk dilinin abide eserlerinde geçen söz konusu kelimelerin kullanım şekilleri ayrıca örnekleriyle gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Menâkıb-ı Mevlâna, yüz, göz, gönül

## NOTES ON THE USE OF THE WORDS "FACE, EYE AND GÖNÜL (HEART<sup>1</sup>)" IN MENÂKIB-I MAWLANA

### Abstract

We are face to face to the book Menâkıb-ı Mawlana, written about the stories of the great scholar Mawlana. We are to focus on the words "face,eye and heart" apart from the clauses made with those words.Firstly, the literary meanings of those words are to be said.Then,we are to mention the use of those words in this work with several examples and focus on the tasavvufi meangings of them.In that way, it is to be seen in which forms and how those words are used in Menâkıb-ı Mawlana.Besides all above,the forms of use of those words in the great works of Turkish language will be shown together with examples.

**Key Words:** Menâkıb-ı Mawlana, face, eye, gönül (heart)

---

<sup>1</sup> İngilizce'de gönül sözünün tam karşılığı bulunmamaktadır.

Menâkıb-ı Mevlâna<sup>2</sup>'nın müellifi Lokmanî Dede'dir. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Lokmânî Dede'nin ölüm tarihi olarak kaynaklar 1519 yılını göstermektedir. Mevlevî tarikatının bir mensubu olarak Konya'da Mevlâna türbedarı iken, rüyasında, Mevlâna'ya ait bir menâkıp kitabı yazmayı arzuladığını gören Lokmanî Dede, uyanınca Mevlâna'nın Mesnevi'sinden "tefe'ül ederek" gördüğü rüyayı manevî bir işaret saymış ve Menâkıb-ı Mevlâna'yı Sultan Bayezid adına kaleme almaya başlamıştır. (ERSOYLU, 2001: XIII-XIV) Lokmanî Dede, eserini iki yıl gibi kısa bir sürede tamamlayarak Hicrî 910 yılında bitirmiştir. Eserin toplam altı nüshası bulunmaktadır.

Eser yazılış tarihi olarak Eski Anadolu Türkçesinin sonlarına, Klâsik Osmanlı Türkçesinin başlarına rastlamaktadır.

**GÖNÜL:** Gönül kelimesi Türk dilinin en eski ve en güzel kelimelerinden birisidir. Türkçenin yazılı eserlerle takip edilebildiği günden bugüne dek kullanılan bir kelimedir. Kelime anlam olarak "gönül, kalp, kişinin manevî varlığını oluşturan duygu, düşünce, inanç, sevgi, hatır gibi şeylerin kalpte varsayılan kaynağı" anlamlarına gelmektedir. Bu kelime aslında tarifi en zor yapılan sözlerden birisidir. Kişinin iç dünyası ile ilgili olduğu için ona belirli bir anlam yüklemek hiçbir zaman yeterli olmamıştır. Çünkü gönül tıpkı evren gibi uçsuz bucaksızdır. Türkçeden başka bir dilde de bu kelimenin tam karşılığı yoktur. Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü adlı eserinde kelimeyi şu şekilde izah eder:

Köngül: Gönül, kalp, fikir, istek, tefekkür, arzu, ülkü (CAFEROĞLU, 1993: 77).

Hasan Eren, söz konusu kelimelerden sadece gönül kelimesinin etimolojisi üzerinde durmuştur (EREN, 1999: 162-163).

Eski Türkçede "köñül" biçiminde yazılan bu kelime Batı Türkçesine geçişte "gönül" haline gelmiş daha sonra İstanbul Türkçesinde nazal "ŋ" seslerinin düşürülmesiyle "gönül" olarak varlığını devam ettirmiştir.

Orhun Yazıtlarında Bilge Kağan:

"Köñülteki sabımın urturtum" (TEKİN, 2003: 60-61). Sözüyle gönlündeki sözleri ebedi taş vurdurduğunu, yazdırdığını ifade etmektedir.

Divânü Lügâti't-Türk'te kelime köñül şeklinde kullanılmakta olup "gönül, kalp, yürek, anlayış" anlamlarında kullanılmıştır (ATALAY, 1986: 361).

"köñül tun boldı" gönül rahatladı (ATALAY, 1986: 137).

Kutadgu Bilig'de söz konusu kelimenin anlamı ve geçtiği beyitlerden birisi şöyledir:

Köñül: Gönül, yürek, anlayış.

Köñül kodkı tuttu tilin söz süçig

Budunuğ isitti taşığ hem içig (1696) (ARAT, 1991: 187).

Atebetü'l-Hakayık'te kelime köñül şeklinde geçer.

Köñül bamakıñ bil hatalar başı (220) (ARAT, 2006: 57).

Divân-ı Hikmet'te kelime köñül olarak geçmektedir.

Kay köñülge tecellisi pertev salsa (ERASLAN, 1983: 204).

Dede Korkut'ta kelime köñül olarak geçmektedir.

Köñül virüp sevdüğüm (ERGİN, 2004: 132).

Gönül kelimesinin Türk lehçelerindeki kullanımını şöyledir:

Türkiye Türkçesi: gönül, Azerbaycan Türkçesi: könül, Başkurt Türkçesi: küñil, Kazak Türkçesi: köñil, Kırgız Türkçesi: köñül, Özbek Türkçesi: köngil, Tatar Türkçesi: küñil,

<sup>2</sup> Halil Ersoylu, Menâkıb-ı Mevlâna. TDK Yay., Ankara 2001.

Türkmen Türkçesi: gönül, Uygur Türkçesi: gönül (Türk Lehçeleri Sözlüğü I, 1991: 280-281).

Menâkıb-ı Mevlâna'da gönül kelimesinin geçtiği bir beyit şöyledir:

İşkula idüben anı dem-sâz

Oldı cân u gönül mahrem-i râz (150)

Tasavvuf edebiyatında gönül Allah'ın evidir. Bu yüzden gönül çok kıymetlidir. Bir kimsenin gönlünü kırmak, onu incitmek Allah'ı incitmekle aynıdır. "Ben hiçbir yere sığmam, ancak mümin kululumun kalbine sığarım" mealindeki hadis-i şerif, insan gönlünün büyüklüğünü, yüceliğini ortaya koymaktadır. Gönül Hakk binasıdır (CEBECİOĞLU, 2005: 232).

Gönül âşıkın aşkıyla ilgili her türlü gelişmenin algılandığı yerdir. İnsanın yaşaması için gönle olan ihtiyaç ve can mefhûmu ona daha da önemli bir yer hazırlar. Tasavvufta gönül bir ayna olarak ele alınır. Bu aynada Tanrının tecellisi zuhur eder. Yûnus bir dörtlüğünde şöyle der:

Yüz Kabeden yeğrekdir, bir gönül ziyareti (CEBECİOĞLU, 2005: 233).

Tasavvuf gönle çok önem verir. İnsan bütün âlemin özü olduğu için insanın hakikati de gönüldür (PALA, .... : 185-187).

Fatih Sultan Mehmet Han'ın "gönül" redifli şu şiir onun ince zevk ve hissiyatının bir ürünüdür.<sup>3</sup>

Sevdün ol dilberi söz eslemedün vay gönül

Eyledün kendözünü âleme rûsvây gönül

Sana cevrev eylemede kılmaz o pervây gönül

Cevre sabr eyleyemezsin n'ideyin hay gönül

Gönül eyvây gönül vay gönül eyvây gönül

Bilmedüm derd-i diltün ölmek imiş dermânı

Öleyin derd ile tek görmeyeyin hicrânı

Mihnet ü derd ü game olmağičün erzânı

Avnîyâ sencileyin mihnet ü gam-keş kanı

Gönül eyvây gönül vay gönül eyvây gönül

(<http://www.dallog.com/tdsa/hukumdarlar/fatih.htm>)

Menâkıb-ı Mevlâna'da gönül kelimesi ile yapılmış diğer kelime gurupları şöyledir:

Gönle aydın vir:- (Deyim) Gönül açmak, insanın içini ferahlandırmak.

GÖZ: İnsanın beş temel duyusundan birisi de gözdür. Sahip olunan en kıymetli vücut uzuvlarından birisidir. Göz mukaddes ve azizdir. Göz kişinin dünyaya açılan penceresidir.

Divânü Lügâti't-Türk'te kelime göz şeklinde kullanılmaktadır.

Yamlıg köz (içine çöp kaçmış göz) (ATALAY, 1986: 42).

Kutadgu Bilig'de söz konusu kelimenin anlamı ve geçtiği beyitlerden birisi şöyledir:

Köz: Göz (ARAT, 1979: 287).

Köngül kimni sevse körür közde ol

Közün kaçsa baksa uçar yüzde ol

Köngülde negü erse arzu tilek

Ağız açsa barça tilin sözde ol (BANARLI, 1987: 79).

Negüke mandıñ aya muñluğ öz

Kayuka tayandıñ körür köz köre (6640) (ARAT, 1991: 653)

<sup>3</sup> Nihat Sami Banarlı, Fatih'in bu şiirini, gönül şiirleri yarışmasında yazmış olduğunu belirtmektedir (Banarlı, 1987: 79).

Atebetü'l-Hakayık'te kelime közl şeklinde geçer.

Tirip könlü todmaz közi suk bahıl (255) (ARAT, 2005: 60).

Dîvân-ı Hikmet'te kelime köz olarak geçmektedir.

Seherlerde köz yaşını ummân kılır (ERASLAN, 1983: 206).

Dede Korkut'ta kelime göz olarak geçmektedir.

Vay göz açup gördüğüm (ERGİN, 2004: 132).

Göz kelimesinin Türk lehçelerindeki kullanımını şöyledir:

Türkiye Türkçesi: göz, Azerbaycan Türkçesi: göz, Başkurt Türkçesi: күз, Kazak Türkçesi: көз, Kırgız Türkçesi: көз, Özbek Türkçesi: көз, Tatar Türkçesi: күз, Türkmen Türkçesi: göz

Uygur Türkçesi: köz (Türk Lehçeleri Sözlüğü I, 1991: 284-285).

Divan edebiyatında en çok sözü edilen güzellik unsurlarından biridir. Sevgiliye ait bütün özellikleri üzerinde taşır. Sevgili âşık üzerinde gözünü çok etkilidir. Onun gözleri manalı bakışlarıyla âdeta âşığa bir şeyler anlatır. Sevgilinin gözi daima sihir gücüne sahiptir. Âşıkları büyülemekte üstüne yoktur. (PALA, ... : 115-116).

Tasavvufta göz, genellikle gönül gözü, kalp gözü gibi ifadelerle birlikte kullanılır. Bilhassa iki göz arası çok kıymetlidir. Hz. Peygamber'in Allah'a Mıraç'ta iki göz arası yakınlığı kadar yaklaştığı varsayılır. (kabekavseyin)

YÜZ: Başta alın, gözler, burun, ağız, çene ve yanakların yer aldığı ön bölüm, surat, yüz. Tabiki yüz kelimesinin başka anlamları da vardır. Burada esas alınan anlam insanın yüzüdür.

Dîvânü Lügâti't-Türk'te kelime yüz şeklinde kullanılmaktadır.

Kökge sudhsa yüzge tüşür (ATALAY, 1986: 132).

Kutadgu Bilig'de söz konusu kelimenin anlamı ve geçtiği beyitlerden birisi şöyledir:

Yüz: Yüz, çehre (ARAT, 1979: 562).

Ölüm yüz kılır erdi erse körüp

Ağır savçılar kalgay erdi turup (1200) (ARAT, 1991: 137).

Atebetü'l-Hakayık'te kelime yüz şeklinde geçer.

Resullr örün yüz bu ol yüzke köz (25) (ARAT, 2005: 43).

Dîvân-ı Hikmet'te kelime yüz olarak geçmektedir.

Ulug künde kızıl yüzlüğ bolmas bolur (ERASLAN, 1983: 202).

Dede Korkut'ta kelime yüz olarak geçmektedir.

Dahı karnum toymadı, yüzüm gülmedi (ERGİN, 2004: 76).

Yüz kelimesinin Türk lehçelerindeki kullanımını şöyledir:

Türkiye Türkçesi: yüz, Azerbaycan Türkçesi: üz, Başkurt Türkçesi: yöz, Kazak Türkçesi: жүз, Kırgız Türkçesi: cüz, Özbek Türkçesi: yüz, Tatar Türkçesi: yöz, Türkmen Türkçesi: yüz, Uygur Türkçesi: yüz (Türk Lehçeleri Sözlüğü I, 1991: 1002-1003).

Konuya bu cihetten bakıldığı zaman söz konusu kelimenin Menâkıb-ı Mevlâna'da geçtiği beyitlerden birisi şöyledir:

Çün-ki Mûsâ işitdi işbu sözi

Secdeye vardı hâke sürdi yüzü (132)

Tasavvufta manaların nur ve suret olarak tecelli etmesi, iman nurlarının, irfan kapılarının açılması olarak ifade edilen yüz sözü Menâkıb-ı Mevlâna'da şöyle zikredilmektedir:

Yir yüzü secde-gâhı oldı anuñ

Dost yüzü kible-gâhı oldı anuñ (566)

Sevgilinin güzelliğinin büyük bölümünü didâr (yüz) oluşturur. Çünkü o kaş, göz, dudak, yanak, vs. güzelliklerine sahiptir. Bu bakımdan o bir güzellik meydanı veya güzellik harmanıdır (PALA, ... : 131).

Menâkıb-ı Mevlâna'da, yüz, göz ve gönül kelimeleri ile kurulan kelime birlikleri ve anlamları şu şekildedir:

göze görün- : görünür duruma gelmek, ortaya çıkmak (1532)<sup>4</sup>.

gözi gönli toy- : gözü gönli doymak, çok istenilen ve yeterince elde edilen bir şeyin daha fazlasını istememek (2730).

gözi ile gör- : bir olaya şahit olmak, tanık olmak (2881).

(dünyaya) gözünü aç- : dünyaya gelmek, doğmak (91).

gözinden yaş akıt- : ağlamasına yol açmak, ağlatmak (2496).

gözine görünme- : ilgilendiği konu yüzünden zihni, başka hiçbir şeyi farkedemeyecek derecede dolu olmak, zihnini kaplayan, benliğini saran konunun dışındaki her şey önemini yitirmek, değersiz olmak (48)

gözine sür- : saygı ve sevgi belirtisi olarak bir şeyi göze dokundurmak (3287)

gözünü aç- : görüşünü değiştirecek bilgi sahibi olmak, kavramak (47); uyanmak, dikkatli bulunmak (73)

gözi tol- : duygulanmadan dolayı ağlayacak gibi olmak (1442)

gözi yaşla tol- : gözü yaşarmak, ağlamak (529)

gözi yaş tolu (ol)- : gözü yaşlı (olmak), ağlamaklı halde (bulunmak) (2560)

göz kuyruğu: gözün şakak tarafındaki ucu (649)

göz(ler)i kal- : gözü kalmak, elde edemediği bir şeye karşı isteği kuvvetle sürmek (2681)

göz(ler)i aydın : “Eriştiği mutlu durum kutlu olsun.” anlamına gelen bir tebrikte bulunma sözü (707)

gözlerinden dur olma- : gözden uzak olmamak, görünür durumda bulunmak (1841)

gözleri pür-nem ol- : gözleri bulutlanmak, ağlayacak gibi olmak (399)

göz süz- : baygın ve anlamlı bir şekilde bakmak (2072)

göz üzre : baş üstüne, peki (3327)

göz yaşı : göz yaşı (1098)ü

göz yaşı dök- : ağlamak (1413)

göz yumup aç- : çok kısa bir süre geçmek (2991)

yüz dut- : meyletmek, yönelmek (1354)

yüze el sür- : yapılan duadan sonra sağ eli veya iki eli birden, yukarıdan aşağıya doğru olmak üzere, yüzün iki yanına dokundurmak (1890)

yüz göster- : kendini göstermek (3276)

yüzi ag ol- : yüzü ak olmak, utanılacak bir durumu veya suçu bulunmamak (3561)

yüzi kir ol- : yüzü kara olmak, utanılacak duruma düşmek (2863)

yüzine bakma- : önem vermemek, dikkate almamak, ilgilenmemek (2464)

yüzine gül- : dostmuş gibi görünmek (1017)

yüzine hak kon- : yüzü kara çıkmak, utanılacak duruma düşmek (1952)

yüzünü ayagina hak eyle- : ayağına yüz sürmek, ayağının toprağı (türabı) olmak, bir kimseye kul olarak her enrini yerine getirmek, büyük saygı göstermek (1272)

yüzi suyu : şeref, itibar, manevi değer (3088)

yüz sür- : secdeye kapanmak, saygı ve bağlılığı belirtmek (1808)

<sup>4</sup> Beyit numaralarına işaret etmektedir.

- yüz sürü- : yüz sürmek, secdeye kapanmak, saygı ve bağlılığı dile getirmek (1075)
- yüz sürü- : yüz sürmek (3059)
- yüz tut- : rağbet etmek, yönelmek (681)
- yüz ur- : secdeye kapanmak, yüz sürmek (3048); yönelmek, gitmek (3055)
- yüzünü görme- : uzun süre görmemek; hasret kalmak, özlemek (1637)
- yüz üze : yüzükoyun, yüzü yere gelecek şekilde (623); bir dileğin içtenlikle yerine getirileceğini belirten bir söz, baş üstüne (3327)
- yüz üze kadem bas- : baş üstünde yeri olmak, büyük bir saygı ve sevgi ile konuk edilmek, ziyaret ettiği yerde çok iyi ağırLANmak; gittiği yeri şerefliendirmek (747)
- yüz yire koy- : secdeye varmak, yere kapanmak (1319)
- yüz yire vur- : secdeye varmak (4030)
- yüz yüze ur- : karşılıklı duyulan saygı, sevgi ve bağlılık belirtisi olarak yüzleri birbirine dokundurmak, birbirini yanaklardan öpmek (1419)
- yüz yüze vir- : baş başa vermek, dayanışmak, birlikte yapmak (2090)
- gönle aydın vir- : gönül açmak, insanın içini ferahlandırmak. (1224)
- gönlinde görün- : kalbine doğmak, hissetmek, sezmek; (Tas.) kalbinde manevi bilgiler belirir olmak, kalbiyle ilahi ilimleri kavrar duruma erişmek, kendisine ilahi sırlardan verilme, bağışlanma. (48)
- gönline düş- : aklına düşmek, hatırlamak. (2530)
- gönline görün- : içine doğmak, hissetmek; (Tas) kalbinde manevi bilgiler belirir olmak. (693)
- gönlini al- : gönlünü çelmek, bir kimseyi kendine aşık etmek. (1471)
- gönlini ele al- : kalbini kazanmak, ince davranış veya güzel söz ile birinin sevgisini kazanmak. (4300)
- gönlini muhkem it- : gönlünü berkitmek, kendini bir şeye bağlamak. (1167)
- gönlini şıkar eyle- : gönlünü avlamak, gönlünü çelmek, bir kimseyi kendine aşık etmek. (1616)
- gönlini yap- : bir kimseyi razı ve memnun etmek(1077).
- gönül ayinesi (; ayine-i dil : F.) : gönül aynası, Hakk'ın tecelli ve nazar ettiği yer. (1572)
- gönülden dur it- : gönülden irak etmek, sevmemek veya anmamak. (3684)
- gönül eri ol- : "ehl-i dil" olmak, temiz kalpli bulunmak, gönül adamı olmak. (3215)
- gönül evi : kalp. (3343)
- gönül gözi : kalp gözü, insanın ilahi aleme, manevi aleme ait hususları görmesini, temaşa etmesini sağlayan vasıta, keşif, sezgi. (2610)
- gönül jengi : gönül pastı, vesvese; (Tas.) gönül gözünün görmesini engelleyen şey, ilahi aleme ait nurların kalbe ulaşmasını engelleyen maddi kir. (1632)
- gönül kabesi : gönül, sufilere göre iki kabe vardır. Birincisi Mekke'deki Kabe (zahirdeki Kabe), ibadet; ikincisi batındaki kabe, yani gönül ise temaşa olup asıl önemli olan da budur. (3602)
- gönül kurban (it-) : gönlü, tek bir kimsenin veya şeyin sevgisi ile doldurarak, diğer bütün sevgilerden arındırma(k), yürekte bağlanma(34)
- gönül mürği : "mürğ-ı dil", gönül kuşu. (3214)
- gönül sı- : gönül kırmak, gücendirmek. (3526)
- gönül tahtıgahı : can evi, gönül evi, kalp. (519)
- gönül ut- : birinin kalbini fethetmek, sevgisini kazanmak. (3972)

## SONUÇ

1. Göz, gönül ve yüz kelimeleri Türkçenin bütün lehçelerinde yaşamaktadır. Lehçeler arasında söz konusu kelimelerin yazılışında bazı ses değişiklikleri meydana gelmiştir. (göz, köz, yüz, cüz gibi).

2. Yüz kelimesi sestüş olup hem sayı adı, hem de bir şeyin yüzünü ifade etmektedir.

3. Söz konusu kelimelerin birden fazla anlamları vardır. Yani kelimeler tek bir anlam çerçevesinde kalmamış, değişik anlamlar da üstlenmişlerdir.

4. Kelimelerdeki anlam genişlemesi zamanla artış göstermektedir. Mesela bugün için, Türkçe Sözlükte tespit edilmiş on iki anlamı bulunmaktadır. Bu durum Türk dili için bir kazançtır. Doğan Aksan Türkçedeki anlam genişlemesini şöyle ifade eder:

“Anlam genişlemesi olarak, ancak bazı kelimelerin kimi edebî eserlerde yeni deyim aktarmaları yoluyla yeni anlamlar kazanmasını ve dil devriminden sonra bazı kelimelere ve terim olarak kullanılmaya başlanan bir bölük sözlere yeni anlamlar verilmesini gösterebiliriz” (AKSAN, 1987: 142).

5. Söz konusu kelimelerin Menâkıb-ı Mevlâna’da isim, deyim, birleşik fiil ve tamlama şekillerinde kullanıldığını görmekteyiz. Bilindiği üzere Türk dili deyimler yönünden zengin bir dildir. Üzerinde durduğumuz kelimelerle Menâkıb-ı Mevlâna’da çok sayıda deyim oluşturulmuştur. Bugün Türkçe Sözlükte göz kelimesi ile kurulmuş iki yüz iki adet deyim ve birleşik fiil, 103 tane de birleşik söz bulunmaktadır. Atasözleri ve deyimler, bir milletin kültür seviyesini, hayat tecrübesini, dünyaya bakışını gösterirler (YETİŞ, 1993: XI).

6. Yüz kelimesinin bugün için on bir farklı anlamı tespit edilmiştir. Bu kelimeyle kurulmuş deyim, atasözü ve birleşik fiillerin sayısı seksen iki, birleşik sözlerin sayısı ise kırk dörttür.

7. Gönül kelimesinin günümüzde iki anlamı tespit edilmiştir. Bu kelimeyle yapılan deyim, atasözü ve birleşik fiillerin sayısı altmış üç, birleşik sözlerin sayısı ise otuzdur.

8. Göz, gönül ve yüz kelimelerinin aynı zamanda tasavvufî anlamları vardır. Bu anlamlara konu bütünlüğü içerisinde değinilmiştir.

9. Dilimize Arapça ve Farsça’dan çok sayıda kelime girmiştir. Alıntı kelimeler neticesinde Türkçe pek çok kelime kullanımdan düşmüş veya arka planda kalmıştır. Fakat göz, gönül ve yüz kelimeleri, alıntı sözler karşısında dahi kendini muhafaza etmiş ve işlerlik sahasını artırmışlardır. Nihat Sami Banarlı Türkler’in gönül kelimesini, alıntı kelimeler karşısında bir tarafa atmayıp aksine onu bütün gönüyle sevip hayatının her anında kullandığını belirtmektedir (BANARLI, 1987: 82).

10. Göz, gönül ve yüz kelimeleri Türk dilinin başlangıcından günümüze kadar varlığını devam ettirmiş nadide kelimeleridir. Yüce insan Mevlâna’yı anlatan bir eserde bu kelimeler yaygın biçimde kullanılmışlardır. Söz konusu kelimeler temel anlamlarının yanında birleşik isim, deyim ve atasözü şekillerinde karşımıza çıkmaktadır. Büyük mutasavvıf Mevlâna’yı anlatan eserde şüphesiz kelimelerin tasavvufî anlamları da yer bulmuştur. Bunlar eserdeki beyitlerden hareketle gösterilmiştir. Türkçenin tarihi gelişimi içerisinde bu kelimelerin anlam genişlemesi ile dallandığını görmekteyiz. Menâkıb-ı Mevlâna’da da kelimelerin anlam genişlemesine bağlı olarak, oluşturduğu yeni kavramları görmekteyiz. Bu durum Türk dilinin ne kadar zengin ve verimli kelimelere sahip olduğunu göstermektedir.



**KAYNAKÇA**

- AKSAN, D., (1987): Anlambilimi ve Türk Anlambilimi-Ana Çizgileriyle-, Ankara, DTCF Yay.
- ARAT, R.R., (1979): ): Kutadgu Bilig İndeks, (Hz. Kemal Eraslan vd.), İstanbul, TKAE Yay.
- ARAT, R.R., (1991): Kutadgu Bilig I Metin, Ankara, TDK Yay.
- ARAT, R.R., (2006), Atebettü'l-Hakayık, Ankara, TDK Yay.
- ATALAY, B. (1987), Dîvânü Lügâti't-Türk III, Dizin, Ankara, TDK Yay.
- BANARLI, N.S., (1987): Türkçenin Sırları, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.
- CAFEROĞLU, Ahmet, (1993): Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul, Enderun Yay.
- CEBECİOĞLU, E., (2005): Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul, Anka Yay.
- DEVELLİOĞLU, F. (2003): Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara, Aydın Yay.
- ERASLAN, K., (1983): Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara, KB Yay.
- EREN, H., (1999): Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, Ankara, Bizim Büro Yay.
- ERGİN, M., (1997): Dede Korkut Kitabı II, Ankara, TDK Yay.
- ERGİN, M., (2004): Dede Korkut Kitabı I, Ankara, TDK Yay.
- ERSOYLU, Halil, (2001): Lokmanî Dede Menâkıb-ı Mevlâna, Ankara, TDK Yay.  
<http://www.dallog.com/tdsa/hukumdarlar/fatih.htm>
- KOMİSYON, (1991): Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara, KB Yay.
- PALA, İskender, (...): Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara, Akçağ Yay.
- TEKİN, Talat, (2003): Orhon Yazıtları, İstanbul, Yıldız Yay.
- TÜRK DİL KURUMU, (2005), Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, TDK Yay.
- YETİŞ, K., (1993): Türkçe'nin Nakışları, (Sâmiha Ayverdi), İstanbul, Kubbealtı Yay.

## MESNEVÎ'DE SÖZE DAİR BENZETME UNSURLARI

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ  
Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı

### Özet

Söz ve anlam şiirin iki temel malzemesidir. Bu yüzden edebiyatımızda söz ve sözle ilgili unsurlar şairler tarafından önemle ele alınmış; söze dair birçok benzetme yapılmış, şiirin ve iletişimin bu değerli yapı taşının görev ve nitelikleri şairlerce belirtilmiştir. Mevlâna da **Mesnevî**'de; dinlemenin ve konuşmanın önemi, sözün değeri ve tesiri, sözü söyleyenin ve muhatabın durumu, söz söylemenin adabı ve sözün sıfatları yanında söze dair çok ilginç teşbih veya istiâreler kullanır. Bu benzetmeler; sözün güzel veya kötü/acı, doğru veya yalan olması gibi özelliklerine bağlıdır. Sözün anlama bağlı bu zenginliği **Mesnevî**'de çok sayıda teşbihe konu olurken; bu benzetmelerden bazılarının bilinen türden, ancak büyük çoğunluğunun orijinal oluşu ve edebî yönde olanlar yanında günlük hayata ilişkin her alandan malzemeye ele alınması dikkat çeker.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, Mesnevî, söz, teşbih, istiâre

### METAPHORS ABOUT WORD IN MESNEVÎ

#### Abstract

Word and meaning are the essence of the poetry. Therefore in Turkish literature word and word related matters are handled with great importance; many metaphors are done regarding to word, function and properties of the main component of the poetry and communication are emphasised by many poets. For instance in Mesnevi, Rumi made use of many interesting comparisons or metaphors related to word besides the importance of listening and speaking, the value and effect of word, manner of speaking and attributes of word. These metaphors are related to properties of word like being lovely or bad/bitter, or being accurate or lie. Word has richness in terms of its meaning. This became the essence of many metaphors in Mesnevi. Some of these metaphors are known types but many of them are original and besides the literary ones some of these metaphors are very related to daily life.

**Key Words:** Rûmî, Mesnevî, word, metaphore, comparison

Mesnevî'nin; dinle, işit, duy gibi karşılıklarla ifade edilen "bişnev" kelimesiyle başlaması sözün değeri hakkında yeterli bir ipucudur. Klasik şerhlerde kelimenin harfleri üzerinde değişik yorumlar yapılırken, dinle hitabının yorumuna ve önemine fazlaca yer verilmemiştir. Ancak, "dinle" ikazıyla başlayan bu temel eser, bir söz sultanı olan Mevlâna'nın söze ilişkin tespitleri yönünden son derecede zengindir.

### Sözün Muhtevası

Söz; bukalemun gibi, taşıdığı veya içerdiği mânâya göre şekillenen, nitelik kazanan bir kavramdır. Uçsuz bucaksız mânâ denizinin her damlası, söze farklı bir anlam yükler. Söz de adeta bir zarf/kap gibi bu anlamın rengine bürünür. Bu anlamların yer yer birbirine zıt olması da sözün nitelik bakımından zenginleşmesini sağlar. Zira söz; iman-küfür, şükür-şikâyet, itaat-isyan, tasdik-inkâr, tövbe-günah, irşad-sapkınlık, sevgi-düşmanlık, övgü-yergi (medh-zemm, hicv), nefy-isbât, doğruluk-yalan, iyilik-kötülük, nasihat-hile, sır-ifşâ, barış-savaş, müjde-acı haber gibi birbirine zıt mefhumları içinde barındırma özelliğine sahiptir.

### Söz Karşılığında Kullanılan Kelimeler

Söz kelimesini ifade etmek için Mesnevî'de Arapça veya Farsça birçok karşılık kullanılır. Bunlar; beyân, güft, güftâr, suhan, hadîs, harf, hitâb, ibâret, ikrâr-ı zebân, kavî, kelâm, lafz, elfâz, makâl, mantık, nutk ve nâtık gibi kelimelerdir. Saçma, abes, faydasız söz veya lakırdı anlamındaki karşılıklar ise: güft u gû, güzâf, jâj, lâf, lâg ve yâve; şaka veya latife için hezel; yalan için de dürûg ve kizb şeklindedir. Sözle ilgisi açık olan dil karşılığında; lûgat, lisan ve zebân kelimeleri kullanılırken; nükte ve sohbet yanında, zıkr ve tesbîh de söze ilişkin kavramlar olarak ele alınır.

### Sözün Nitelikleri

Mesnevî'de söz; içerdiği mânâ sebebiyle çok sayıda sıfatla birlikte ele alınmıştır. Bu sıfatlar şöylece sıralanabilir: Ayân, sarîh (açık), bâ-fer (parlak), bâkir, bîkr (el değmemiş, söylenmemiş), bârîk, dakîk (ince), bâtil (geçersiz, boş, yalan), bed (kötü), bî-nazîr (benzersiz, eşsiz), cân-fezâ (cana can katan), çâplûsî (hilekâr), dirâz (uzun), duruş, haşin (sert), ferâh (geniş), firîb (aldatıcı), güzîde (güzel, seçkin), hâm (çiğ, münasebetsiz, boş), hoş (tatlı, güzel), işkeste (kırık dökük), kâsır-rütbe (aşağılık), kej (eğri), kem ü bîş (eksik artık), latîf (güzel, hoş), leyyin, nerm (yumuşak), munkalib (ters), mürr, telh (acı), müttehem (kusurlu), nâdir, nevâdir (duyulmamış), nâkıs (eksik), nâ-savâb (yalan yanlış söz), nev, ter (yeni, tâze), nîm (yarım), perâkende, perîşân (karmakarışık, dağınık), râst, râstî, rüşd, savâb, sıdk (doğru), rüsvâyî (rezilce), serd (soğuk), süst (gevşek), şîrîn (tatlı), tebâh (abes, boş), teng (dar), tîre (kötü, yanlış), zıt (zıdd) ve zinde (diri, canlı).

### Söze Dair Terkipler

Sözün zengin sıfatlara sahip olması, çok sayıda terkiplerle ele alınmasına zemin oluşturur. Mesnevî'deki söze dair terkiplerden bazıları şunlardır: Bestegî-i nutk (söz söyleyememek), cûş-ı nutk (sözün coşması), elfâz-ı ter (yepyeni sözler), güftâr-ı dürûg (yalan söz), güftâr-ı serd (soğuk söz), güftâr-ı bed (kötü sözler), güft-i hâm (münasebetsiz söz), güft-i ma'nâ (anlamlı söz), güft-i nâ-savâb (yalan yanlış söz), güft-i tîre (kötü, yanlış söz), güzîde der-beyân (güzel sözlü), hadîs-i cân-fezâ (cana can katan söz), hadîs-i hoş-peyî (hoş, güzel söz), harf-i bîkr (söylenmemiş söz), harf-i rüşd, harf-i sıdk (doğru söz), harf-i tebâh (abes söz), hoş-lebî, hoş-lehçe, hoş-zebân (güzel sözlü), kej-hitâb (eğri sözlü), kelâm-ı bî-nazîr (benzersiz, eşsiz söz), kelâm-ı hikmet (hikmetli söz), kelâm-ı telh (acı söz), lâf-ı kej (eğri laf), lafz-ı nâdir, makâlât-ı nevâdir (duyulmamış sözler), nev-suhan (tâze söz), nîm-güfte (yarım söz), sultân-ı suhan (söz sultanı), tezyîf-i suhan (sözün bayağılığı), zinde-suhan (sözü diri).

### Söze Dair Benzetmeler

Söz taşıdığı anlam itibarıyla *Mesnevî*'de çok sayıda benzetmeye konu olur. Teşbih veya istiâre sanatları ile kurulan bu benzetmelerin bazıları edebî eserlerde kullanılan türdendir. Ancak pek çoğu orijinaldir. Ayrıca bu benzetmelerin edebî yönde olanları yanında günlük hayata dair malzemeye ele alınması dikkat çeker. Tespit ettiğimiz teşbih veya istiâre unsurları aşağıda alfabetik sıra ile verilmektedir.

#### Söz-âb-ı hayât (âb-ı hayvân)

"Bu söze söz deme, âb-ı hayat de. Bu sözü, eski harfler teninde yepyeni bir ruh olarak gör." (I/2596)<sup>1</sup>

#### Söz(ibâret)-âlet

"Esasen her söz bir hâlete âlâmettir. Hâl ele benzer, söz de âlete." (II/302)

#### Söz(sohbet)-altın (zer, zer-i kühen)

"Halkın seni övmesini, sana yaltaklanmasını, halkın tatlı ve kandırıcı sözlerini alıyor, altın gibi cebine indiriyorsun!" (II/2584)<sup>2</sup>

#### Söz-araz

"Çünkü gönül cevherdir, söz söylemekse araz. Bu yüzden araz âriyettir, maksat cevherdir." (II/1761)

#### Söz-ateş (sûhtî)

"Bu dil, çakmak taşıyla çakmak demiri gibidir. Dilden çıkan da ateşe benzer." (I/1593)<sup>3</sup>

#### Söz-ay, yıldız (kamer, sitâre)

"Bu söz, yıldızta benzer, aya benzer. Fakat Tanrı buyruğu olmaksızın tesir etmez." (VI/104)

#### Söz-ayna, terazi (âyîne, mîzân)

"Aynan, kılıftan çıktı. Ayna ve terazi yalan söyler mi? Ayna ile terazi, kimse incinmesin, utanmasın diye sözünü saklar mı? Ayna ile teraziye yüzlerce yıl hizmet etsen onlar yine doğrucu ve kadri yüce mihenklerdir." (I/3545-3547)

#### Söz-badem helvası (levzîne)

"O kâfir vezir, din nasihatçisi olarak hile ile badem helvasına sarımsak karıştırmıştı!" (I/445)

#### Söz(zikir)bahçe, elmalık (hadîka, sîbistân)

"Kanadımı aç da uçayım, zikir bahçesine ve elmalıklarına gideyim." (V/1452)

#### Söz-bal (şehd)

"Lûtufluk ve kahr yeli olmadıkça söz olmaz... Söz, bir bölük halka baldır, bir bölüğüne zehir!" (IV/136)<sup>4</sup>

#### Söz-beden (cism)

"Söz, bil ki şu bedene benzer, mânâsı da içindeki candır." (VI/653)

#### Söz-boyun halkası (tavk)

"Vezirin sözleri, uyanık ve zevk sahibi olanlardan başkaları için bir boyun halkasıydı." (I/452)

#### Söz(zikir ve tespîh)-bülbul

"Oradaki zikir ve tespîh bülülleri, yeşillikte, ırmak kıyısında güzel bir tarzda ötüşmeye koyuldular." (II/2566)

<sup>1</sup> Benzer örnekler için ayrıca bk. I/2595; III/4302.

<sup>2</sup> Ayrıca bk. II/3589; VI/1418.

<sup>3</sup> Ayrıca bk. III/4081, 4755.

<sup>4</sup> Ayrıca bk. II/1754.

**Söz-can (nutk-ı cân, ravza-i cân)**

“Harfle sesle alverişin yok ama yine de can sözlerine can bahçesinin sen!” (IV/3820)

**Söz (çok söz)-çan (ceres)**

“Söze başladı mı çan gibi susmak bilmez, boyuna söyler. Yemeğe girişti mi yirmi kişinin öğtününden fazla yemek yer.” (II/3509)

**Söz-çivi (mismâr)**

“O binlerce delili, o binlerce kötü sözü, pis bir çivi gibi ağzımı kapatmış.” (V/1812)

**Söz (yalan söz)-çöp (has)**

“Yalan, çerçöpe benzer, gönül de ağza. Çöp ağızda gizlenmez. Ağızda çöp oldu mu dil dolanır durur, nihayet onu ağızdan atar.” (VI/2577-2578)

**Söz (yalan söz)-çürümüş, kof ceviz (nûşîş-i rîşhâ)**

“Verdi, farz edelim, fakat o hilebaz nereden verecek? Hilebazın sözü çürümüş cevizdir.” (III/224)

**Söz-dalga (mevc)**

“Ama lâtif bir söz dalgası görünce onun denizinin de kadri yüce bir deniz olacağını anlarsın.

Sözden bir şekil doğdu, yine öldü. Dalga kendini yine denize iletti.” (I/1138, 1140)

**Söz-deri (pöst)**

“Bu söz deri gibidir, mânâ onun içi; bu söz, ceset (nakış) gibidir, mânâ, can.” (I/1097)

**Söz-devâ**

“Çünkü vesvese ve gussa ateşi, bu sözle yatıştır. Bu söz, insanın derdine deva olur.” (IV/3467)

**Söz-duman (dûd)**

“Onun bu sözü duman gibidir. Ey Tanrı, elimi tut, yoksa kilimim elden gider.” (II/2706)

**Söz-düğüm (giriş)**

“Biz ince sözlere dalmışız, onlarla uğraşıp duruyoruz. Düğümleri çözme sevdasına tutulmuşuz. Düğümleri bağlayıp çözdükçe şüpheye düşmeyi, cevap vermeye kalkışmayı uzatıp gideriz.” (II/3733-3734)

**Söz-ekmekteki delice tohumu (der-nân tohm-ı sar’)**

“Onların sözlerinin dış yüzü tevhit ve şeriattir; fakat iç yüzü, ekmekteki delice tohumuna benzer.” (I/2150)

**Söz-efsun, sihir (füsûn, sihr)**

“Onun sözü sihirdir, seni yıkar harap eder... Benim sözüm de sihir ama onun sihrini defeder” der!” (III/4078)<sup>5</sup>

**Söz (sohbet)-ganîmet**

“Şu halde o tevfiğe erişmeyi ganîmet bil. Eğer bir doğru erin sohbetini bulduysan bunu fırsat say!” (IV/713)

**Söz-gıda (kût-ı melek)**

“İş, söz ve doğruluk, meleğin gıdasıdır. Melek, bunlarla göğe ağar.” (III/4188)

**Söz-gök gürültüsü (ra’d)**

“Sözlerim, bu feryad ü figanın âdeta gök gürültüsü; yeryüzüne bulutlardan yağmur yağdırmak istiyor!” (III/4708)

**Söz-göz (dîde)**

“Onun için şahidin sözü, göz yerine geçer. Çünkü o, garezsiz olarak sırrı görmüştür.” (VI/2870)

<sup>5</sup> Ayrıca bk. I/319; II/2711.

**Söz(kötü söz)-gübre (sergîn-i huşk)**

“Kuru fişkiyi, gözü açık erin önüne götürmüş; bunu misk yerine satın al diyorsun!” (IV/2084)

**Söz(zikir)-gül, susam çiçeği(sûsen)**

“Onun zikretmesi külhanda biten yeşillige, aptes bozulan yerde yetişen gül ve süsene benzer.” (II/270)

**Söz(sohbet-i merdân)-gülen nar (nâr-ı handân)**

“Gülen nar bahçeyi güldürür. Erler sohbeti de seni erlerden eder.” (I/721)

**Söz (zikir)-güneş (hurşîd)**

“Zikir, fikri titretir, harekete getirir. Zikri bu donmuş fikre güneş yap.” (VI/1476)

**Söz-güzel (sanem, pâkîze, dil-ber)**

“Her ikisi de; yani hâl de, söz de; tertemiz iki güzele benzer. Vuslat sırrına iki âdil şahittir bunlar.” (VI/1817)<sup>6</sup>

**Söz-hayâl**

“Uyuyan kişinin ne gördüğü şey işe yarar, ne söylediği lâf! Gördüğü şey de söylediği söz de bir hayalden başka bir şey değildir, ondan elini çek.” (IV/3235)

**Söz-Hz. Mûsâ'nın asâsı, Hz. İsâ'nın can bağışlama mucizesi (asâ-yı Mûsâ, efsûn-ı İsâ)**

“Velîlerle, velîlerin sözleri Mûsâ'nın asâsıyla İsâ'nın efsununa benzer.” (III/başlık-4258)<sup>7</sup>

**Söz(medih)-helvâ**

“Tatlı (helva) yersen onun zevki bir andır, tesiri öbürü kadar sürmez.” (I/1864)

**Söz-hırsız (düzd)**

“Fakat söz söylerken de nefes öldüren bir pezevenk olsa gönüldeki nükteler hırsız gibi kaçır.” (IV/1320)

**Söz-ırmak, nehir(cû, seylâb-ı hikmet, revân)**

“Bu dil denen et parçasından hikmet nehri ırmak gibi akmakta..” (II/2452)<sup>8</sup>

**Söz-ıdrar (bevî)**

“Sırrın, onun içine giremiyorsa hastanın sidiğine bak. İşle söz, hastaların sidiğine benzer, beden doktoruna bu bir delildir.” (V/237-238)

**Söz-iğ (dûk)**

“Şimdi gizli şeyler, alacalı öküze benzer. Söz iği, âlem içinde yüzlerce renkte bir iplik gibi görünür.” (VI/1868)

**Söz (acı söz)-iğneli ekmek (der-nân-ı sûzen)**

“Dedi ki: ‘Senin sözlerin, içinde iğne olan ekmek gibidir. Benim gönlümden senin gönlüne pencere var.’ “ (I/352)

**Söz(hikmetli söz)-iğreti elbise(hulle-i âriyet)**

“Ey temiz kalpli, hakîm olmayan kişinin dilindeki hikmet sözünü de iğreti elbise bil!” (II/670)

**Söz(kınama sözü)-ilaç (matbûh, hab)**

“Kınanmak, kaynatılmış ilaç ve hap gibidir; içer yahut yutarsa uzun bir müddet ıstırap ve elem içinde kalırsın.” (I/1863)

<sup>6</sup> Ayrıca bk. I/136, 138; IV/3462.

<sup>7</sup> Ayrıca bk. III/1210.

<sup>8</sup> Ayrıca bk. II/3293; IV/2062.

**Söz(sohbet)-ilkbahar (fasl-ı nev-bahâr)**

“Sohbet vardır, ilkbahar gibidir. Her tarafı yapar, sayısız meyveler verir.” (III/266)

**Söz-inci (dür)**

“Ey gönül, bu söz, kırık dökük geliyor. Bu söz incidir, Tanrı gayreti de değirmen. İnci küçük ve kırık bile olsa hasta göze tuya olur.” (IV/341-342)<sup>9</sup>

**Söz-kabuk (kışr)**

“Sözler sana göre kabuklardan ibarettir ama başka anlayışlara göre tamamıyla içtir.” (V/20)

**Söz-kaftan (kabâ)**

“Çünkü söz, dinleyene göre söylenir; terzi kaftanı adamın boyuna göre biçer.” (VI/1241)

**Söz (yalan-doğru)-kalp-sağlam akçe(kalb-nakd-i dürüst)**

“Benim sence mâlum olan kalp akçelerimi sağlam para gibi kabul ettin.” (III/4701)

**Söz-kapı, kapı gıcirtısı (der, bang-ı der)**

“Bu bir bahaneydi. O tek Tanrı, at sahibinin yalvarması yüzünden padişahu attan soğuttu. Atın güzelliğini örttü ona göstermedi. O söz de arada kapı gıcirtısı gibiydi. (VI/3479)<sup>10</sup>

**Söz (sohbet, nükte)-kılıç(şemşîr, tîg-i pûlâd)**

“Sohbet vardır, keskin bir kılıca benzer, bostanı, ekini kış gibi kesip biçer.” (III/265)<sup>11</sup>

**Söz-kimya (kîmyâ)**

“Sen, gülün sözünü terk etme, söyleye dur! Bu söz pek büyük bir kimyadır. Bir bakır senin sözünden nefret eder, kaçmaya kalkışırsa yine sen kimyayı ondan esirgeme!” (IV/2025-2026)<sup>12</sup>

**Söz-koku (bûy)**

“Akl-ı külden gelen bu sözler de, o gül bahçesinin, o servi ve sümbüllerin kokusudur.” (I/1899)

**Söz-kum (rîg)**

“Sözler, yazılar, tuzaklara benzer. Tatlı sözler, bizim ömrümüzün kumudur.” (I/1061)

**Söz-külhandaki yeşillik (sebze-yi külhan, sebze-yi tûn)**

“Gönül istemeden ağza gelen lâtif sözler, külhandaki yeşillığe benzer dostlar.” (II/2840)<sup>13</sup>

**Söz-küpe (zerrîn halka, halka ender-gûş, halka-i gûş)**

“Bayezid, o nükteleri dinledi, altın bir küpe gibi kulağına taktı.” (II/2250)<sup>14</sup>

**Söz-mâlihulyâ (mâlihûlyâ-yı nâ-pezîr)**

“Bu, kabul edilmeyecek bir malihulya. Bu, olmayacak bir lâf, ahmak aldatmak için kurulmuş bir tuzak!” (II/1150)

**Söz-mamure (suhan-âbâd)**

“Şimdi söz ülkesine (suhan-âbâd) yol aldık... Fakat vakit geçti, söylemeye imkan yok!” (IV/318)

**Söz-nakış(nakş)**

“Bu söz deri gibidir, mânâ onun içi; bu söz, ceset (nakış) gibidir, mânâ, can.” (I/1097)

<sup>9</sup> Ayrıca bk. VI/816.

<sup>10</sup> Ayrıca bk. VI/3482-3485.

<sup>11</sup> Ayrıca bk. I/691.

<sup>12</sup> Ayrıca bk. IV/3508.

<sup>13</sup> Ayrıca bk. II/270.

<sup>14</sup> Ayrıca bk. II/3588; V/305; VI/2712.

**Söz-Nil suyu (âb-ı Nîl)**

“Bu cana canlar katan söz, Nil suyudur... Yarabbi sen onu Kipti'nin gözüne kan göster!”  
(IV/3430)

**Söz-ok (tîr)**

“Ağzından bir kere çıkan söz, bil ki yaydan fırlayan ok gibidir. Oğul, o ok gittiği yerden geri dönmez, seli baştan bağlamak gerek.” (I/1658-1659)

**Söz-perde**

“Âdemoğlu dilinin altında gizlidir. Bu dil, can kapısına perdedir. Bir rüzgâr esti de kapıyı kaldırdı mı evin içinde ne varsa görürüz. O evde inci mi var, buğday mı.. Altın hazinesi mi var, yoksa yılan ve akreplerle mi dolu?” (II/845-847)<sup>15</sup>

**Söz-ruh, ruh ışığı (pertev-i rûh)**

“Söz, göz, kulak... Hep ruhun ışığıdır. Suda coşan pırıldayan, ateşin parlıtısıdır.”  
(I/3272)<sup>16</sup>

**Söz-sihir(sıhr)**

“Onun sözü sihirdir, seni yıkar harap eder... Benim sözüm de sihir ama onun sihrini defeder” der!” (III/4078)<sup>17</sup>

**Söz-sofra (hân)**

“Söz söyleyen kemal sahibi olursa söz söyleme sofrasını yaydı mı sofrası, her çeşit aşlarla doludur.” (III/1895)

**Söz (yalan ve kötü söz)-soğan, sarımsak (piyâz, sîr)**

“Mis[k]ten bahsetme... Ağzından soğan kokusu gelmede, sırrını açığa vurmada! Sen daima gülbeşeker yedim diyorsun ama nefesinden gelip duran sarımsak kokusu, yavelenme be demekte!” (IV/1775-1776)<sup>18</sup>

**Söz (feyzli, doğru söz)-su (âb, âb-ı nutk)**

“Bir şarap var. O içildi mi söz suyu dilsizden bile kaynar, köpürür.” (VI/2655)<sup>19</sup>

**Söz (mânâsız söz)-su üstüne yazılan yazı (nakş-ı ber-âb)**

“Mânâsız söz, su üstüne yazılan yazıdır. Ondan vefa umarsan iki elini ısıarak dönersin.” (I/1100)<sup>20</sup>

**Söz-su (bir yudum su-yek cur'a)**

“İki çift söze bile tahammül edemez, haykırır. Bir yudum suyu bile hazmedemez, kusuverir!” (II/3099)

**Söz (yalan)-suyla karışık yağ(âb u revgan)**

“Gönül, yalan sözden istirahat bulmaz. Suyla yağ karışık olursa çırağ aydınlık vermez.”  
(II/2735)

**Söz-süt (şîrest der-pistân-ı cân)**

“Bu söz can memesinde süttür. Emen olmadıkça güzelce akıyor.” (I/2378)

**Söz-hikmet sütü (şîr-i hikmet)**

“Biz senin güzel sohbetine alışmışız. Biz senin hikmet sütüyle beslenmişiz.” (I/560)

**Söz-şâhit, tanık (güvâh, şâhid-i âdil)**

“İş ve söz, için tanıklardır. Bu ikisine bak da için nasıl anla.” (V/236)<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Ayrıca bk. VI/3480.

<sup>16</sup> Ayrıca bk. I/2596.

<sup>17</sup> Ayrıca bk. II/2711.

<sup>18</sup> Ayrıca bk. I/445; III/166-169

<sup>19</sup> Ayrıca bk. III/4137, 4317.

<sup>20</sup> Ayrıca bk. I/1096; IV/1094.

<sup>21</sup> Ayrıca bk. I/2701-2702; V/245-246; VI/1817.



**Söz-şeker (kand, şeker)**

“Başka birini de görürsün ki eski elbiseler giyinmiş ama o köhne libaslar içinde kamaşa benzer, sözü de şeker gibidir.” (III/137)<sup>22</sup>

**Söz-şeker denizi, şekerli gül şerbeti (bahr-i kand, cullâb-ı kand, şeker-âb)**

“Ey tulum, burası mademki ırmak kıyısı değil, ağzını kapat. Bu şeker denizinin ne kıyısı var, ne kenarı!” (III/1156)<sup>23</sup>

**Söz (doğru söz)-yem, tane (dânc-yi dâm-ı dil)**

“Doğru söz kalbe istirahat verir. Doğru sözler, gönül tuzağının taneleridir.” (II/2736)

**Söz-taş (seng-i mancınîk)**

“Bu söz, mancınktan atılan taş gibi gelir, Firavun’un sırçadan yapılmı sarayını kırıverirdi!” (IV/1244)

**Söz (dedikodu)-toz (gerd, gubâr)**

“Sakın dil süpürgesiyle ona toz kondurma. Göze tozu toprağı hediye götürme.” (II/29)<sup>24</sup>

**Söz (sohbet)-tûfân**

“Her velîyi Nuh ve kaptan bil, bu halkın sohbetini de tûfan say.” (VI/2225)

**Söz-tulum (meşk-i suhan), dağarcık (enbân)**

“İçinden sözler alıp âleme saçtığın tulumun ağzını kapa... Saçma sapan sözler dağarcığını açma!” (IV/3810)

**Söz-tuzak (dâm, dâm-ı gûl-gîr)**

“Düşman her ne kadar dostça söylerse de, her ne kadar taneden, yemden bahsederse de sen onu tuzak bil!” (I/1192)<sup>25</sup>

**Söz-Türklerin yarı pişmiş eti, tatarî (nîm hâm)**

“Ben bu sözü, Türklerin et yemeği gibi yarı pişmiş, yarı ham bir halde anlattım. Sen tamamını Hakîm-i Gaznevî’den duy!” (III/3749)

**Söz-usturlap(usturlâb)**

“Söz, hesapta usturlaba benzer. Usturlap, göğü güneşi ne kadar bilebilir ki?” (II/3014)

**Söz-yankı(sadâ)**

“Bu âlem dağdır, senin sözlerin, yine ses vererek sana gelir’ dedi.” (II/2188)

**Söz-yelpaze (mirvaha)**

“Yelpaze, birisini serinlendirmek için sallanır... Fakat şivrisineklerle karasinekleri de kahretmek içindir!(IV/137)

**Söz (kötü söz)-yılan, akrep (mâr, kejdum)**

“O yılan, akrebe benzeyen sözlerin yılan ve akrep olur da seni kuyruğundan yakalar.” (III/3475)

**Söz-yuva (vekr)**

“Söz yuva gibidir, mânâ kuş gibi. Cisim ırmak gibidir, ruh akıp giden su gibi.” (II/3292)

**Söz-(kötü söz)-zehir (zehr, semm, semm-i kühen)**

“Tatlı sözlü cahil dostun sözlerine pek kapılma. O sözler eskimiş, yıllanmış zehire benzer.” (VI/1431)<sup>26</sup>

**Söz-Zülfikâr**

“Nerede o Zülfikâr gibi sözler, nerede o akılları kararsız bir hale getiren laflar?” (VI/3313)

<sup>22</sup> Ayrıca bk. I/1600, 2552; II/1679, 2957; III/20, 189.

<sup>23</sup> Ayrıca bk. I/447; II/844.

<sup>24</sup> Ayrıca bk. I/577.

<sup>25</sup> Ayrıca bk. I/1061; II/1150.

<sup>26</sup> Ayrıca bk. I/447, 2554; II/1754; IV/136.

### Sonuç

**Mesnevî**'de söze dair teşbih ve istiâreler tasnife tabi tutulursa, güzel veya tatlı sözler için; ay, yıldız, âb-ı hayât, ruh/can, dilber, Nil nehri, mamure, bahçe, elmalık, yeşillik, bülbül, deva, gül, susam çiçeği, helva, ırmak, altın, inci, küpe, kum, misk, sofra, su, süt, bal, helva, badem helvası, şeker, şeker denizi, şerbet, nar, ganimet, gönül tuzağının taneleri gibi benzetme unsurlarının kullanıldığı görülür.

"İnsan dilinin altında gizlidir" hadisine işaret ederek; sözün, hâlin tercümanı olması, sahibini tanıtmaya ilgisizliğiyle yapılan teşbihlerde ise; ayna, terazi, gök gürültüsü, idrar, kapı, kapı gıcirtısı, perde, koku, ruhun ışığı, şahit, usturlap, âlet gibi birbirinden çok farklı benzetme unsurları tespit edilmektedir.

Sözün muhatap üzerindeki tesirini anlatan benzetmelerde ise; Hz. Mûsâ'nın asâsı, Hz. İsmâ'nın can bağışlama mucizesi, ateş, duman, sihir, kîmyâ, boyun halkası, gıda, güneş, ilkbahar, tufan, ok, kılıç, Zülfikâr, mancımaktan atılan taş, tuzak, yelpaze ve göz gibi unsurlar dikkati çeker.

Söz ve anlam ikilisini ifade eden benzetmeler; beden-can, dalga-deniz, deri/kabuk-iç, kaftan-ınsan, nakış/ceset-can, yuva-kuş şeklindedir.

Acı, kötü, yalan veya zararlı sözler için kullanılan benzetmeler; çürük ceviz, ekmekteki delice tohumu, iğneli ekmek, soğan, sarımsak, suyla karışmış yağ, acı ilaç, yılan, akrep, kalp para, zehir, toz, pis çivi, çer çöp ve gübre gibi olumsuz çağrışımlar yapan unsurlarla ilgilidir. Diğer yandan çok sözün çana, mânâsız sözlerin su üstüne yazılan yazıya, anlaşılması zor sözlerin düğüme; meramı anlatamayan eksik sözün yarı pişmiş ete, kişinin hâline uymayan sözün de iğreti elbiseye benzetildiği görülür.

Teşbih veya istiâreye malzeme olan bu benzetme unsurlarının zenginliği, orijinalliyi ve günlük hayata dair malzemeye ilişkin olması Mevlâna'nın şairlik gücünün, ustalığının ve farklılığının bir göstergesidir.

### Kaynaklar

Mevlâna, **Mesnevî**, (çev.: Veled İzbudak), C. I-VI, İstanbul 1971.

Gölpınarlı, Abdülbâki, **Mesnevî ve Şerhi**, I-VI, İstanbul 1989.

**The Mathnawi of Jalâlu'ddin Rûmî**, ed. and trans. Reynold A. Nicholson, Text Vols. I, III, V, London 1925-1940.



## MEVLANA VE HÜSAMETTİN ÇELEBİ

Prof. Dr. Gönül AYAN  
Selçuk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi  
Türkçe Eğitimi Böl. Başkanı

### Özet

Türk oğlu Ahi Hüsametdin Çelebi (1225-1284), Mevlana Celalettin Rumi'yi yirmi altı bin beyti aşan Mesnevi'yi yazmaya teşvik etti. Bundan dolayı esere Hüsam-name, Hüsami gibi isimler bizzat Mevlana tarafından verildi. Hüsametdin Çelebi, Mevlana'nın hayatı boyunca sadakat ile ona hizmet ederek, Mevlana'nın yaşadığı dönemde, özellikle, Tebrizli Şems ve Selahattin Zerkubi'den sonra onun en büyük yardımcısı oldu. Bu sadakat ve hizmeti Hazreti Mevlana tarafından takdir edildi. Hüsametdin Çelebi, baba mesleği Ahilikten olsa gerek, ticareti de iyi bilmektedir. Hüsametdin Çelebi zamanında, vakıf malları arttığı gibi vakıf gelirleri de çok arttı. Hüsametdin Çelebi'nin vakıf mallarını korumada gösterdiği titizlik menkıbeler oluşturdu. Mevlana'nın ölümünden sonra Mevleviliğin teşkilatlanmasını Sultan Velet ile birlikte sağladı. Ölümüne kadar da Mevlana ve Mevleviliğe kendini adadı. Mevlana'nın ölümünden sonra ona ilk türbeyi Hüsametdin Çelebi yaptırdı.

**Anahtar Kelimeler:** Hüsameddin Çelebi, Ahi, Rûmî, Mevlana

### MAWLANA and HUSAMEDDIN CELEBI

### Abstract

Turkish Ahi Husammeddin Celebi (1225-1284) encouraged Mawlana Jalaluddin Rumi to write Mathnavi which has more than twenty-six thousand verses. That is why Mawlana himself named the masterpiece Husam-name and Husami. Husammeddin Celebi served to Mawlana with great devotion all his life and was his third most prominent assistant after Shams al-Din Tabrizi and Salah al-Din Zarqubi. These devotion and care of him were appreciated by Mawlana. Husammeddin Celebi was also skillful in trade probably because of his father's being an Ahi (Merchant). In his time, the revenues and the properties of the charity increased. Husammeddin Celebi's being very sensitive to charity properties was the subject of many epics. After Mawlana passed away, he together with Sultan Valad contributed to the institutionalization of Mawlavism. He devoted himself to Mawlana and Mawlavism all his life. It was he who built the first tomb for Mawlana.

**Key Words:** Hüsameddin Çelebi, Ahi, Rûmî, Mevlana

Mesnevi'nin yazılmasına sebep olduğu için Halık-ı Mesnevi (Mesnevi yaratıcısı) (Kazım,1385-55) olarak vasıflandırılan Hüsametdin Çelebi, 1225 yılında Konya'da doğdu. Bugün İran sınırları içerisinde bulunan Urmiye vilayetinden Konya'ya göç etmiş bir ailenin oğludur. Babası Hasan oğlu Muhammet'tir. Hazreti Mevlana, Mesnevi'nin 1. cildinin önsözünde, Hüsametdin Çelebi'nin "Kürt olarak yattım. Arap olarak kalktım" diyen bir şeyhin soyundan geldiğini bildirir. Bu şeyhin, Vefaiyye tarikatının kurucusu Bağdatlı Şeyh Ebu'l-Vefa (ö.1107) veya Urmiyeli Hüseyin bin Ali bin Yezdanyar (ö.944-945) olduğu öne sürülmektedir.(Sevgi, 1998:512) " Kürt olarak yatıp Arap olarak kalkmak" ifadesi Hüsametdin Çelebi'nin menşei konusunda daima dile getirilen hususdur. Mümin bir şeyhin bu şekilde ifadesini ırkçılık olarak değerlendirmemek gerekir. Kürt kelimesi bir ırktan ziyade cahil, inancı tam olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bu yorumun menkıbe ile de ispatı mümkündür. **Hüsametdin Çelebi'nin soy kütüğü'nün bağlandığı "Şeyh Ebu'l-Vefa, Şeyh Selahattin gibi okuryazar değildi. Hatta bilim ehli olmayan kimse nasıl şeyh olur? dediler. O gece, rüyada Peygamberlerin Sultanını gördü. Peygamberimiz buyurdu ki, Düşmanları susturmak için bilim denizinden bir damla nasibindir! Zapt eyle, deyip mübarek ağzının barından akıttı. O anda bütün bilimler kendisine açıldı. Sabahleyin minbere çıktı. Acaba ne söyleyecek derlerken, önce "Kürt olarak yattım. Arap olarak sabahladım."dedi. Bundan sonra incelemeye girişip o kadar manalar yayımladı ki, mecliste niceler can teslim etti.** (Ayan,Bab6:204a)

Hüsametdin Çelebi'nin üç nesil öncesine giden şeceresinde, Dede adı, Ahi Türk olarak geçer. Babası, Konya yöresinde bulunan ahilerin reisidir. O da Ahi Türk oğlu Muhammet olarak anılır. Hüsametdin'in, Ahi Türk oğlu adından başka Çelebi adı da vardır. Çelebi, Mevlana soyundan gelenlere verilen bir unvan olmasına rağmen Hüsametdin'in Çelebi ismi kibar, nazik, efendi, Allah'a bağlı manasına kullanılan ve halkın sevdiği kimselere verdiği bir isimdir.

Türk oğlu Hüsametdin Çelebi, babasını küçük yaşta kaybeder. Fütüvvet ehli onu, babasının yerine Ahi reisliğine getirmek isterler. Fakat Hüsametdin Çelebi Hazreti Mevlana'nın müridi olmayı tercih etti.. Şems-i Tebrizi ve Selahattin Zerkubi'den ders gördü. Ergenlik çağına gelince mal varlığını Hazreti Mevlana ve müritlerine bağışladı.. Bütün Ahiler ve dostlarıyla Hazreti Mevlana'nın hizmetine girdi.. Tebrizli Şems'in ve Selahattin Zerkubi'nin ölümünden sonra Hazreti Mevlana'nın en yakın müridi ve halifesi oldu. Hüsametdin Çelebi'nin Meram bağlarındaki konağı Mevlana dervişlerinin sığınağı ve toplantı yeridir. Hüsametdin Çelebi de Mevlana tarafından bu sevk ve idarenin başına getirildi. Hüsametdin Çelebi yeniden mülk, servet, toprak ve köy sahibi oldu. Vakıf malı olarak hiçbirine dokunmadan ihtiyaç sahiplerine gönderdi..Onu yakından izleyenler, gösterdiği mertlik, insanlık ve olgunluğun bereketiyle zahirde ve batında , Peygamberin şeriatına uymada, Mesnevi'nin yoluna girmekte, Peygamberin hakikatini anlamada, Mevlana'nın aşkıni gözetmede olgun ve başkalarını olgunlaştıran bir insan olduğunu (Eflaki,1966-155) ifade ettiler.

Hüsametdin Çelebi'nin kültür, düşünce ve inanç dünyasına en önemli katkısı ve hizmeti Hazreti Mevlana'nın Mesnevi'sini meydana getirmesi konusunda yaptığı teşvik ve hizmetiyle oldu. Mevlevi dervişleri, Hazreti Mevlana'dan öğrendiklerini Feridüddin Attar'ın Mantku't-Tayr ve Musibet-name isimli eserlerini, Hakim Senai'nin İlahi-name isimli eserlerini okuyarak pekiştirirken, bu eserlerdeki fikir ve düşüncelerden çok zevk almaktadırlar. Bir bakıma nefis terbiyesinin eğitiminde başvurdukları kaynaklardır. Bu sualarda Hazreti Mevlana Divan-ı Kebir'i de yazdığı gazellerle hayli büyülmüştür. Hüsametdin Çelebi uygun bir ortam bulup, Hazreti Mevlana'dan Divan-ı Kebir'de

söylediklerini okuyanların, bu sözlerin yüceliği karşısında şaşırıp kaldıklarını, dolayısıyla Mantuku't-Tayr, İlahi-name, Musibet-name gibi bir eser yazabileceğini ve müritlerinin başka kaynaktan feyz almaları yerine onun eserlerinden feyz almaları için Mesnevi'yi yazmasını teklif etti. .Mevlana Celalettin Rumi, hemen sarığının içerisinden Mesnevi'nin ilk on sekiz beytinin yazılı olduğu kağıdı Hüsamet'tin Çelebi'ye uzattı. Arkasından da;”Bu fikir sizin kalbinize gelmeden, böyle manzum bir kitabın yazılmasını Tanrı, bilinmeyen alemden bana ilham etmişti. Şimdi gel Muhammet'e uyarak hakikatler Miracı yönüne yürü. Bizim iç alemimiz, senin ahengine uyup harekete gelsin ve bu manaların kelimelerini nazma başlasın.”(Eflaki,1966-158) dedi. Hazreti Mevlana, Cenabı Hakk'ın cazibesiyile heyecanlar ve kararsızlıklar içerisinde semada, hamamda, otururken, ayakta, sükunet ve hareket halinde Mesnevi'yi söylemeğe devam etti. Bazen akşamdan başlar, gün ağarınca kadar birbiri arkasından söyler ve yazdırır. Hüsamet'tin Çelebi de bunu hızla yazar ve yazdıktan sonra hepsini güzel ve yüksek bir sesle Mevlana'ya okurdu. Birinci cilt tamamlanınca Hüsamet'tin Çelebi eseri tekrar gözden geçirip Mevlana'ya sunup onun onayını almış oldu. Fakat Hüsamet'tin Çelebi'nin eşinin ani ölümü üzerine Mesnevi'nin yazıya geçirilme işlemi sekteye uğradı.Aradan iki yıl geçti. Hüsamet'tin Çelebi, tekrar Mevlana'nın huzuruna varıp Mesnevi'nin geri kalan kısmına devam etmelerini hal diliyle istedi. Mevlana iki yıllık fasılayı fetret dönemi olarak değerlendirerek “her kulun böyle bir dönem geçireceğini” söyleyip esere başlanmasını kabul etti. Bu başlangıçla da her zaman olduğu gibi Hüsamet'tin Çelebi'nin esere katkısını;” Hakkın ışığı Hüsamet'tin, yükseldiği göklerden atının dizginini bu tarafa döndürüp geldi..... onun yokluğunda mana çiçekleri açılmamıştı..... geldiği zaman Mesnevi şiirinin çengi, ahengini buldu. Ruhların cilası olan Mesnevi, onun dönüp gelmesi ile yine başlangıç dönemine ulaştı.” şeklinde ulvi teşbihlerle dile getirdi.. Mevlana devamlı olarak Mesnevi'yi söylüyor, Hüsamet'tin Çelebi'de yazıyordu. Yazdıklarını tekrar tekrar okuyup Hazreti Mevlana'nın kontrolüne sunuyordu. Yirmi altı bin beyti müteceviz Mesnevi'nin yazılması nihayet tamamlandı. Mevlana'nın düşüncelerini, eğitimini doğrulayan, açıklayan, gözler önüne sergileyen Mesnevi kitabına kavuşmanın, suyu kaynağından içmenin zevkine ulaşan müritler memnundurlar. Fakat Hüsamet'tin Çelebi'nin Mesnevi ile amel etme konusundaki gayreti, günümüze kadar gelen menkıbelerden neşet eden doğrularla da inkâr edilemez.

Hüsamet'tin Çelebi, Bilal Habeşi'nin başının üstünde Kuran-ı Kerimi taşırken, Hazreti Peygamber'in Mesnevi'yi okuduğunu, çok hoşlandığını ve ne güzel söylemiş şeklinde sözler söylediğini ve sonunda da “Allah mübarek etsin” dediğini, rüyasında görür. Rüyasını Hazreti Mevlana'ya anlatır. Hazreti Mevlana;”Gördüğün doğrudur. Hazreti Peygamber hadisinde; Beni gören, hakkıyla görür diye buyurmuştur. Doğrudur, haktır. Peygamberin, Mesnevi'yi eline alıp beğenmesini, rüyada gördüğünde şüphe yoktur!” sözleriyle tasdik eder (Ayan.6Bap,210b).

Hüsamet'tin Çelebi bir gün Hazreti Mevlana'nın huzuruna gelip, ”Arkadaşlar Mesnevi'yi okudukları ve huzurda bulunanlar onun nuruna daldıkları zaman gayb aleminden ellerinde sopalar ve kılıçlar olduğu halde bir topluluğun geldiğini ve bu sözleri candan dinlemeyenlerin, bunlara içten gelme bir doğrulukla kulak vermeyenlerin imanlarının kökünü ve dinlerinin dallarını kestiklerini ve onları sürükleye sürükleye cehennem götürdüklerini görüyorum.”(Eflaki, 1966-161) dedi. Mevlana Hazretleri “Evet gördüğün gibidir.”şeklinde doğruladı. Mesnevi'nin dördüncü cildinde bu meseleyi;”Bu sözlere düşmanlık besleyenin, bu Mesnevi'yi inkâr edenin şu anda baş aşağı cehennemde bulunduğu görüldü. Ey Hakk'ın ziyası Hüsamet'tin sana onun hali göründü. Tanrı onların bu

hareketlerinin cezasını sana gösterdi.” (Mesnevi, 2006:s279/34-35) şeklinde tekrar gündeme taşıdı.

Hüsametdin Çelebi Hazreti Mevlana'nın düşünce, duygu, inanç dünyasındaki bütünleşmeden ve ona duyduğu sevgi ve saygıdan dolayı, mensubu olduğu Şafî'i mezhebini bırakarak Hanefî mezhebine geçme arzusunu, Mevlana'nın olmadığı halde, onun hoşgörüsüne yakıştırılan “Gel gel yine gel! Tevbeni yüz defa bozmuş olsan da yine gel. Bizim Dergahımız ümitsizlik dergahı değildir.” Sözlerine ve düşüncesine uygun olarak kabul etmez. Ve ona;” Hayır, hayır.. Uygun olan kendi mezhebinde kalman ve onu gözetmendir. Fakat bizim yolumuzda yürü ve halkı bizim aşk caddemize doğru yönelt.”(Eflaki,1966:175) der. Hüsametdin Çelebi Hazreti Mevlana'ya ne kadar bağlı ise Hazreti Mevlana'nın ona itimadı da o derece sınırsızdır.

Hazreti Mevlana; emirler, melikler, şehrin büyükleri ve zenginlerinden gelen bütün hediyeleri Hüsametdin Çelebi'ye gönderip işlerin idaresini ona bıraktı.. Bu tavır Mevlana'nın haram-helal konusundaki titizliğine bağlanır. Aksaray Emiri Mevlana'ya, hayır ve hasenat yapması için yedi bin sultani dirhemi gönderip kabul etmesini ve bunun cizye malından geldiği için helal olduğunu yazar. Mevlana parayı, hiç dokunmadan Hüsametdin Çelebi'ye gönderince Sultan Velet itiraz etti. Bunun üzerine Mevlana; “Bir dilim ekmeği de olsa, durumu iyi olduğu halde Hüsametdin Çelebi'ye vereceğini, onun Tanrı eri olduğunu, bütün işinin Tanrı için olduğunu ve dünyanın malının mülkünün Hüsametdin Çelebi'nin olduğu halde, Dünya malının Çelebi'ye zarar vermeyeceğini” söyledi. Hüsametdin Çelebi kendisine emanet edilen bu değerlerin sarf edilinde kılı kırk yarar derecede titiz davrandı. Öyle ki oğlu ve damadının bahçe duvarlarının yıkılması üzerine, onlara gerekli parayı Hazreti Mevlana'nın haberi ve rızası olmadan vermedi.

Hazreti Mevlana, Hüsametdin Çelebi'ye olan itimat ve saygısını bütün hayatı boyunca devam ettirir. Başkalarını da bu konuda teşvik eder.Öyle ki, Hüsametdin Çelebi'nin evine zenbil ile yiyecek taşıyan kişiye özenir: Onun yerinde olma arzusunu yineleyerek, sırtındaki feraceyi yiyecek sahibine giydirip bir bakıma onu ödüllendirirken başkalarını da bu konuda teşvik etmiş olur.

Hüsametdin Çelebi'nin olmadığı toplantıda Mevlana'nın sohbete katılmamasını, Muinittin Pervane, derin sezgisiyle Hüsametdin Çelebi'nin orada olmadığına bağlayıp Çelebi'nin meclise gelmesini temin etti. Hazreti Mevlana, Hüsametdin Çelebi'yi ayakta; “ Benim canım merhaba, Benim İmanım merhaba, benim oğlum, Hakk'ın sevgilisi, peygamberlerin sevgilisi!” sözleriyle karşıladı. Bu ifadelerin samimiliği hususunda Pervane'nin gönlüne şüphe düştü. Bu şüpheyi sezen Hüsametdin Çelebi Pervane'ye dönerek;” O derece bizde yoksa da Hazreti Mevlana deyince var oldu. Zira Hüdavendigar'ın gücü buna yeter. Bunu istemişse Allah'ın izniyle yapıp, müritlerini sevdiğini gösterir. Mesela; bu meclis ve içindekiler sizin istemenizle var oldu” dedi. Böylece keşif makamında gönülden geçenleri bildiklerini işaret etti. (Ayan, Bap 6, 206a)

Hazreti Mevlana'nın Hüsametdin Çelebi'ye verdiği değer menkıbelere aksetmiştir. Bu değer verişin gayesi de yine eğitimin, şeyh-mürit, öğretmen-öğrenci ilişkisinin temelini sağlamlaştırmak içindir. Bunu Hazreti Mevlana ;” Şeyh müridi bu derece gözetirse, müridin şeyhine ne derece uyması gerektiğini var kıyas eyle, haberdar ol!” mealindeki ifadeleriyle de zaman zaman belirtir.

Hazreti Mevlana ölüm döşeginde iken zamanın büyükleri, şeyhleri ona, “Sizden sonra hilafet kime verilecek, bu makam kime nasip olacak, yerinize kim kaim olacak?” diye üç defa soru sordukları halde aldıkları cevap “Çelebi Hüsametdin” oldu. Hazreti Mevlana'nın ölümünden sonra hilafete Sultan Velet'i layık görenler de vardı. Fakat Sultan Velet her

hususta babasına uyan ve onun sözünden zerre kadar dışarı çıkmayan bir evlattı. (Gölpınarlı, 1983-22) Babasının sağlığında Şems'e uymuş, ondan sonra Selahattin Zerkubi'ye, Selahattin Zerkubi'den sonra da Hüsametdin Çelebi'ye uydu. Sultan Velet, babasının ölümünden sonra bizzat Hüsametdin Çelebi'nin ısrar ile postnişinliğe kendisini uygun bulup ısrar ettiğini belirtmesine rağmen, kendisinin kabul etmediğini ve " Babamız zamanında da sen halifemizdin. Değişen bir şey yok. Önde de halifemiz sensin, sonda da. Muktedasin, iki alemde de şeyhsin. O gözü açık er, bu makamı kabul etmem için çok ısrar etti, o makam senden başkasına yakışmaz dedi, ama ben riya ile değil, dille, gönülle çeşit çeşit yalvarıp yakardım. Nihayet lutf etti, sözümü kabul etti " (Gölpınarlı,1983-22) açıklamasında bulunur..... Hazreti Mevlana'nın ölümünden (1273) sonra postnişinlik makamına Çelebi oturdu. On yıl kadar halifelik yaptı(1284). Halifeligi süresince takva ve dindarlık şartlarını koruma ve gözetmede çok titiz davrandı. Şeriat işlerinin inceliklerini korumada ve Hazreti Peygamberin gerçeğinin yoluna uymada üstün gayret gösterdi. Türbeyi ziyarete geldiği vakit abdest alacak suyunu yanında getirir, o suyla abdest alıp onu içerdi. Türbe için alınan sudan içmez, abdest almazdı. Çünkü o vakıf parası ile alınan bir su idi. Hüsametdin Çelebi zamanında Türbenin çok vakfı vardır. Çelebi vakıf gelirlerini müritlere dağıttı. Onlar, istedikleri gibi harcıyorlardı. Hüsametdin Çelebi ise asla vakıf parasına dokunmaz, ondan sakınırdı. Hüsametdin Çelebi vakıf malını sirkeli çorba olarak niteleyip, "Hazreti İsa o çorbaya dokunmadığı için dünya onun elinden deva buldu" örneğini gösterirdi.

Hüsametdin Çelebi, Mevlana'nın ölümünden sonra, halifelik ve seccade de oturma şartını yerine getirerek, Mevlana Celalettin'in vasiyeti ile amel edip, sohbet bulunanları, cemaatı gerektiği gibi korumayı; evlatlarına ve kutuplara uyma işinde önemli hizmet yaptı. Yıldan yıla vakıfların gelirini, ileri gelenlerin adaklarını, dostların hediyelerini bütün fakirlere, hizmetlilere, derecelerine göre ulufelerini verip, gelenlere, gidenlere, misafir ve komşulara (Ayan,6Bap,213a) değerlerine göre muamele etti. Şerefli türbenin Mesnevi okuyanlarına, hafızlarına, ilahi okuyanlarına, temizlikçilerine, mutrıblara teker teker maaş belirleyip maaş ve elbise paralarını eksiksiz karşıladı. Hüsametdin Çelebi'nin önünde beş yüz kişi derviş olup hırka giydiler. Sema usulünü cuma günü öğleden sonra, pazartesi, Perşembe günleri sabah vakitleri Kuran okunduktan sonra düzenleyip, Mesnevi okunması, İlahi okunması, gazel taksimi, saz çalanların, rebaba eşlik edenlerin, kudüm çalanların âşıkların, sadıkların çarh etmelerini ve raks hizmetini terk etmeyip teşkilatlandırdı. (Ayan, 6Bap,213a)

Hüsametdin Çelebi'nin ölümü Mevlana Hazretlerinin türbesinin alemi'nin düşme zamanına rastlar. Bu gibi haller, Mevleviler arasında Mevlana'nın ölüm haberini yakınlarına ısharet etmesine bağlanır..

Netice olarak; Türkoğlu Ahi Hüsametdin Çelebi, Mevlevilik tarihinde Mevlana'nın sadık müridi ve buna bağlı olarak da mümtaz bir kimlik sahibidir. Mevlana ve Mesnevi söz konusu edildikçe Hüsametdin Çelebi'de hayırla yad edilecektir. XVII. yüzyılım Erzurum doğumlu Dadaş şairi ve 1965 yılında Mevlana'nın türbesinin bahçesinde Pakistan'ın Büyük şairi İkbal ile kendisine bir makam verilen Nef'i, Hüsametdin Çelebi'yi hayırla yad etmektedir;

Husrev-i endişe kim aşk-ı Hüsametdin ile  
Oldı tığ-ı bâtinî dünyaya bürhan-ı kavî



**Kaynakça**

Ahmet Eflaki, (1966), Ariflerin Menkıbeleri, İstanbul, MEB.

AYAN, Hüseyin- Ayan, Gönül-Erol, Erdoğan, Sevakıb-ı Menakıb, Basılmak Üzere.

**GÖLPINARLI**, Abdülbaki, (2006), Mesnevi, Konya

**GÖLPINARLI**, Abdülbaki, (1983), Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul, Aka Kitabevleri.

**GÖLPINARLI**, Abdülbaki, (1985), Mevlana Celaleddin, İstanbul, İnkılap Kitabevi.

KAZIM Muhammedi, (1385), Hüsameddin (Halık-ı Mesnevi-yi Manevi), Tahran,

**SEVGİ**, H. Ahmet, (1998), "Hüsameddin Çelebi", İslam Ansiklopedisi, S. 18, İstanbul.

## COMPARISON OF PROSPECTIVE ENGLISH TEACHERS' UNDERSTANDING OF THE MATHNAWI IN ENGLISH AND TURKISH

Arş.Gör. Harun ŞİMŞEK  
Selçuk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi  
İngiliz Dili Eğitimi

### **Abstract**

Prospective teachers of English, currently studying at the Foreign Languages teacher Education Department of Selçuk University, were presented texts from the Mathnawi in English and Turkish. Their understandings of both texts were then discussed in the classes. The underlying reasons for the differences in their interpretations of the verses in English and Turkish were determined, discussed and categorized.

### **Abstrakt**

Versen von der Mesnevi wurden den zukünftigen Englisch Lehrem, die derzeitig Studenten an der Englisch Abteilung der Pädagogischen Fakultät der Selçuk Universität sind, auf English und auf Türkisch präsentiert. Die Unterschiede Interpretation der Studenten von den Englischen und Türkischen Versen wurden im Unterricht festgestellt, diskutiert, und unterliegende Gründe kategorisiert.

### **Özet**

Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi İngilizce Bölümü öğrencilerine Mesneviden aynı beyitler önce İngilizce sonrasında Türkçe olarak verildi. İngilizce beyitlerden anladıkları ile Türkçe beyitlerden anladıkları arasındaki farklılıkların altındaki yatan nedenler tespit edildi.

Mathnawi has been translated into several languages. In 1799 Jaques de Wallenbourg translated Mathnawi into French; but, in the great fire of Pera in 1799 a great majority of the translations turned into ashes. This event made the translator give up this endeavor. Afterwards several translations of the Mathnawi emerged. Georg Rosen translated a third of Mathnawi into German. Sir J.W.Redhouse translated the verses of Mathnawi into English. After Sir J. W. Redhouse, E.H. Whinfield translated 3500 selected verses of Mathnawi from the six volumes of Mathnawi. C.E. Wilson was the first one to translate the second volume of the Mathnawi into prose from the persian. The complete translation of Mathnawi was made for the first time by Reynold A. Nicholson and published with the title *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, edited from the oldest manuscripts available, with critical notes in 8 volumes in the beginnings of the 21st century. Further translation appeared in 1990ies.

In this study Prospective teachers of English, currently studying at the Foreign Languages teacher Education Department of Selçuk University, were presented the same verses from the Mathnawi in English and Turkish. The Turkish texts were taken from the most recent publication of the Mathnawi by Konya Kültür A.Ş. which is published as Municipality of Metropolis Konya Culture Publications: 78 in 2006.

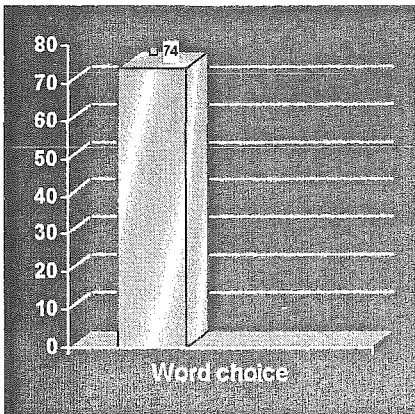
The texts of the English version were taken from the most recent re-publication of the Mathnawi in English by Reynold A. Nicholson. This publication too is a publication of the Municipality of Metropolis Konya Culture Publications enumerated as 62 in 2004.

After the presentations of the same texts in both languages students were questioned whether the translations were understood appropriately and whether both texts aroused the similar feelings and understandings. Their comprehension of the text in English was questioned and possible reasons for misinterpretations discussed.

The participants of this study are students at the ELT department of Selçuk University. These students were presented the same verses from volume II of the Mathnawi in English and Turkish.

There were some differences in the comprehension of these verses by the students. The reasons for these differences are presented below in the sequence of their significance. These differences will be highlighted with some examples.

The main reason leading to differences in the understanding of the Mathnawi in English and Turkish is the choice of the words by Reynold A. Nicholson and Veled İzbudak.



The words used in the English version of the Mathnawi aren't the exact equivalent of the Turkish ones. Below are some examples of the words leading to differences in the understanding of the students in regard to the related verses.

velvele - jubilation(522)

Velvele a word of arabic origin means according to the Turkish Dictionary hubbub, noise (Türk Dil Kurumu 1988, p.1557);but jubilation is either the action of jubilating or an expression of joy according to Webster's Third New International Dictionary (1993, p.1222)

zembil - wallet(523)

Zembil is again a word of arabic origin which means a bag made of rye (TDK 1998, p.1668) but wallet is a bag for carrying different materials or any of the folding pocketbooks (Webster's Third New International Dictionary 1993, p.2573).

tekke - monastery(522)

Tekke, originally tekye is a place where the dervishes lodge, perform their prayers, or a place where the unemployed find a lodge and food(TDK 1998, p.1442). It is open for the public. There is even an expression that might be translated as "The one who waits at the Tekke will have soup". Monastery on the other hand is "a house of religious retirement or of seclusion from the world for persons under religious vow" (Webster's Third New International Dictionary 1993, p.1457).

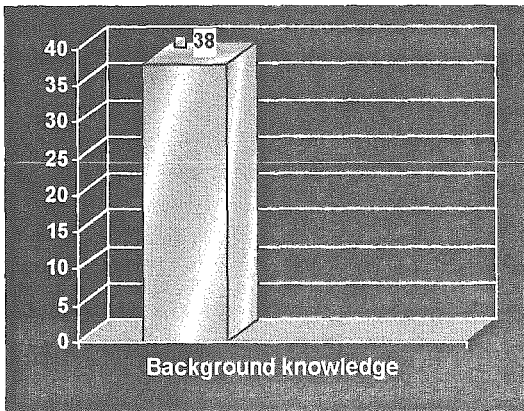
yürük semai-minstrel (535)

Yürük semai is one of the meters in Turkish music (TDK 1998, p.1654). Minstrel is a musical entertainer (Webster's Third New International Dictionary 1993, p.1444).

kilim:blanket(360)

Kilim is of Persian origin. It is like a carpet or rug used to cover the divan (TDK 1998, p.871). A blanket is a piece of white and undyed cloth (Webster's Third New International Dictionary 1993, p.1444).

The next reason for the differences in the understanding of the students is the fact that the background knowledge regarding the story told in the verses is missing. This background knowledge is supposed to be about the divine books such as the Koran and bible. In order to understand the following verses is an indispensable element while reading the Mathnawi.

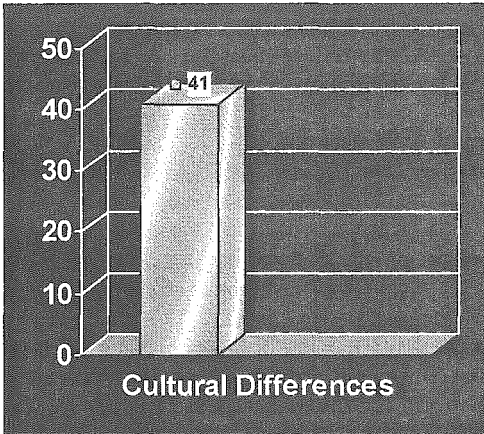


Therefore I will sleep, I will be like one of the men of the Cave: that prisoner of woe (that sorely distressed one) is better than Decianus (37).

For these verses to be understood one has to have some information about the 18th Al- Kahf (the cave) surah in the Koran that deals with some youth who took refuge in a cave from persecution and were preserved as if they were sleep for a long time (The Holy Qur'an, p.292)

O thou that hast borne the baggage of thy senses to the Unseen, put forth thy hand, like Moses from thy bosom (52).

A further reason for the discrepancy in the understanding of English and Turkish couplets for the Mathnawi are the cultural differences between the authors and the readers. It is the case that many English words don't cover the meanings expressed by the words in Turkish. These are words that are related especially to the culture of the Target Language community

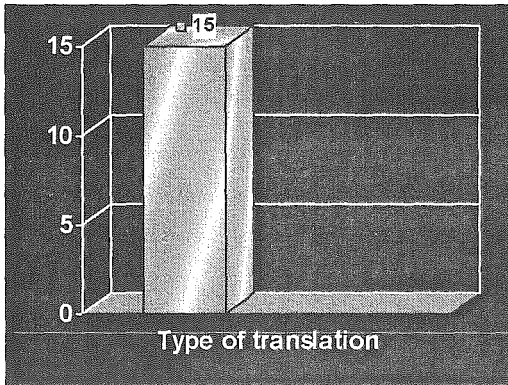


As above mentioned, for instance, in couplet 522 "monastery" is generally related with monks in Christian culture, however "tekke" is generally related with dervishes in Moslem culture. Whereas one is used for abstinence from the worldly live and pleasures the latter is within the society and open to the public.

The next reason for the difference in the conceptions of the couplets from the Mathnawi in English and Turkish is the approach of the writers regarding the texts. Whereas Nicholson favored the semantic translation, İzbudak was more in favor of a communicative approach. Communicative translation attempts to produce on its readers an effect as close as possible to that obtained on the readers of the original. Semantic translation attempts to render as closely as the semantic and syntactic structures of the second language allow, the exact contextual meaning of the original.

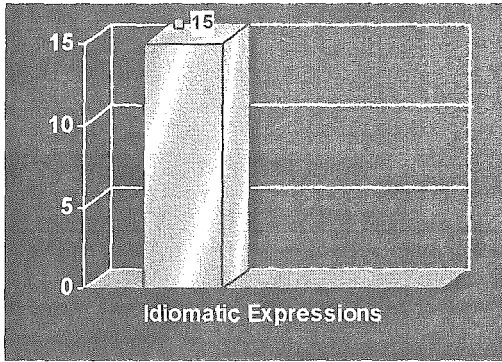
The table below excerpted from Newmark (1988) expresses the difficulties of these two approaches to translation.

SEMANTIC TRANSLATION(ST)	COMMUNICATIVE TRANSLATION(CT)
<p>1. ST remains within the original culture and assists the reader only in its connotations if they constitute the essential human message of the text.</p> <p>2. ST tends to be more complex, more awkward ,more detailed, more concentrated and pursues the thought-processes rather than the intention of the transmitter. It tends to over translate, to be more specific than the original, to include more meanings in its search for one nuance of meaning.</p> <p>3. Where there is a conflict the semantic must emphasize the content of the message rather than the force. As a result it is more informative but less effective.</p>	<p>1. CT addresses itself solely to the second reader who doesn't anticipate difficulties or obscurities and would expect a generous transfer of foreign elements into his culture as well as his language where necessary.</p> <p>2. Generally a CT is likely to be smoother ,simpler clearer, more direct, more conventional, conforming to a particular register of language, tending to undertranslate,i.e. to use more generic, hold-all terms in difficult passages.</p> <p>3. Where there is a conflict the communicative must emphasize the force rather than the content of the message.</p>



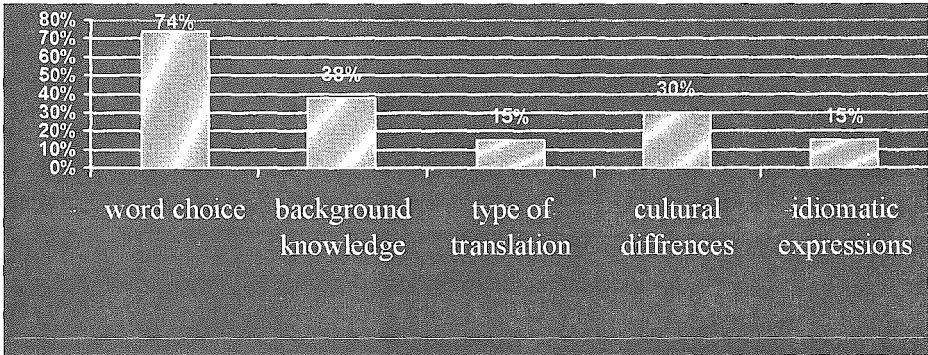
In the couplet 791 there is a phrase “in the veil of its own blindness” (semantic translation) but in the Turkish version it says “hicaba girmiş” what means more shyness or shy (communicative translation).

The last reason leading to differences in the perception of the Mathnawi in English and Turkish are the idiomatic expressions used.



In the couplet 217 it says “The servant said this and briskly girded up his loins.” The flows of the text make us understand that the servant got ready to perform the job. But in the Turkish version it says "eteğini sıkıca beline doladı". The closest association to this statement is “eteği belinde” (TDK 1998, p.474). It means a fast and industrious woman who is very good at housekeeping. However thinking back at the traditional outfit of the people in the past gives us a hint. That is in the past people used to wear loose robes. When they went into the barn with their loins loose they might become dirty or entangled with straw. This idiom, not well known nowadays, might have a similar meaning to grind up one’s shirts sleeves.

The reasons for the differences in the understanding of the same couplets of Mathnawi in English and Turkish are given altogether below:



**References**

- Mesnevi II (2006) Çev. İzbudak V. Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları:78, Konya Kültür A.Ş
- The Mathnawi of Jalaluddin Rumi II translated by Reynold A. Nicholson. Konya Metropolitan Municipality Book: 62 İstanbul, Yazıevi İletişim Hizmetleri A.Ş
- The Holy Qur'an with English Translation (1996), İstanbul, Acar Matbaacılık Yayıncılık A.Ş
- Newmark,P.(1988) Approaches to Translation, Singapore: Prentice Hall International.
- Webster, M. (1993), Webster's Third New International Dictionary Cologne, Könemann Verlagsgesellschaft M.B.H.,
- Türkçe Sözlük (1988) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, Ankara.





## MEVLÂNÂNA'NIN TOPLUM DÜŞÜNCE Sİ İŞİĞİNDA GÜNÜMÜZ TOPLUMUNA BAKIŞ

Yrd.Doç.Dr. Huriğül EKEN  
Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü

### Özet

İnsan sevgisini her şeyin üstünde tutan, toplumsal mutluluğun temelini de insan sevgisinde gösteren Mevlâna, birleştirici ve barışçı düşünceleri ve iletileriyle yaşadığı dönemde toplumsal birliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştır. Sevgiye dayalı evrensel öğretisinin ve inancının yanı sıra, kültürleri bir arada tutan düşüncesiyle de Mevlâna yaşadığı topraklarda barış ve huzur ortamının oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur.

Mevlâna yaşadığı çağda olduğu gibi bugün de tüm dünyanın ulaşmaya çalıştığı barış ortamının ilkelerini içeren hoşgörü, doğruluk, güzellik ve iyiliği öğütleyen yaşamı ve dünya görüşü ile ulusal sınırları aşarak geniş kitlelere ışık tutmaya devam etmektedir. Bu çerçevede Mevlana'nın engin hoşgörüsünün ve barışçı felsefesi üzerine temellenen toplum anlayışının iyi anlaşılması ve benimsenmesinin, gerek ulusal gerekse uluslar arası boyutta barış ve huzura katkıda bulunacağı şüphe götürmez bir gerçektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ Celalüddin Rumi, sosyoloji, toplum, birey, sosyolojik bakış

### A LOOK AT TODAY'S SOCIETY IN THE LIGHT OF MEVLANA'S COMMUNAL THOUGHT

#### Abstract

Mewlana, who regarded love form an above all else and who explained that the basis and essence of human happiness also lied in love for man, played a crucial role in creating a social unity in his lifetime. In addition to his universal teachings and beliefs based on love, he brought peace to his land with his thoughts unifying the cultures.

Mewlana, as he did in his lifetime, eve today continues to enlighten a wide range of people by crossing the national boundaries, with his tolerance comprising the principles of peace, his honesty, beauty and his life advising goodness and general philosophy of life. In this respect, there is no doubt that a better appreciation and adoption of the understanding based on Mewlana's great tolerance and conciliatory philosophy will contribute to conciliation and peace in both national and international dimension.

**Key Words:** Mawlana Jalaluddin Rumi, sociology, sociological reading, society, indivudial, sociological view

## GİRİŞ

Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin toplumsal konuları ele alış biçiminin bilinmesi, günümüz sosyolojisinin bazı temel problemlerinin çözümüne katkıda bulunabileceği gibi, Türkiye'nin gittikçe karmaşıklaşan tabaka ve güç yapısının daha iyi ve sağlam bir tahlilinin yapılmasını sağlayacağı düşünüldüğünde (Çelebi, 2001: 50), Mevlâna'nın "sosyolojik" boyutunu anlamamanın önemi daha net ortaya çıkmaktadır.

Mevlâna'nın aşkın dünya görüşü ve insanlık anlayışının, günümüz insanların olabildiğince "farklılaştırıcı" ve "öteki kılan" modern seküler düşüncenin fikir formatlarının egemenliğine dur diyecek derinliğe sahip olması da, Mevlâna'nın toplum düşüncesinin tahlilini elzem hale getirmektedir.

Mevlâna'nın, adeta "küreselleştigi", Batılılar tarafından İslam adına neredeyse sloganlaştırıldığı, akademik çalışmalara sıklıkla konu edildiği günümüzde, Mevlâna ile ilgili yapılan her ilmi çalışma, Mevlâna'nın doğru anlaşılmasına önemli bir katkıdır. Özellikle Mevlâna'nın hoşgörü konusunda örnek olarak gösterilmesi, onun tüm dünyada medeniyetlerarası, milletlerarası, dinlerarası, toplumlararası ilişkilerde bir tür görünmeyen aktör olmasını beraberinde getirmiştir. Kaldı ki Mevlâna'nın kendisi, zamanında çok dinamik ve hareketli bir yaşam sürmüştür. Bütün kitaplarında bunu görebilmek, hissedebilmek de mümkündür. Gerçektende Mevlâna, bir kenara çekilip oturmuş, hayattan kopuk, dünyadan el etek çekmiş bir insan olarak karşımıza çıkmıyor. Yaşadıklarını, düşündüklerini, anladıklarını adeta sansüstsüz olarak şiirlerine ve konuşmalarına, vaaz ve nasihatlerine yansıtmıştır (Aktay, 2005: 10). Bütün bu hususlar Mevlâna'nın sosyal bir kişilik olarak önemini ortaya koymaktadır. Onun bugün tüm dünyada düşünceleriyle var olmasını da salt düşüncelerinde, şiirlerinde vs. değil, hareketli bir hayata sahip olmasında aramak, daha doğru gibi geliyor.

Hiç kuşkusuz Mevlâna bugünkü anlamında bir "sosyolog" değil; ancak toplumda bir düşünür, sufi, bilge ve sorumlu bir kimse olarak sosyal konularda kafa yormuş, toplumu, birey-toplum ilişkilerini, sosyal olayları, fablalarla ve çeşitli sembolik izah biçimleri ve örneklerle somutlaştırarak ele alıp, onlarla ilgili ilginç ve bugünde geçerliğini koruyan ve tartışıla da bilecek görüşler ortaya koymuştur.

Bütün bu hususlar göz önünde tutulduğunda, Mevlâna'da "toplum düşüncesi" üzerinde bir çalışma yapmanın önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır.

### MEVLÂNA'NIN TOPLUM ANLAYIŞI

Mevlâna'ya göre toplum, bireylerin matematiksel toplamından ibaret değildir. Toplum salt bireylerin suretlerinin tek tek bir araya gelmesiyle oluşmaz. Toplumu toplum yapan şey suret değil, mânâ ve ruhtur. Bir mânâ etrafında birleşmeyen bireylerin oluşturduğu birliktelik, bir sürüden farksızdır.

Tanrı kudreti, ona öyle bir ordu vermiş ki tek başına bir ümmete saldırıyor.

Gözüm o eri görünce sayı çokluğu gözümden düştü.

Yıldızlar çoksa da güneş biridir ve bütün yıldızlar da onun önünde darmadağın olur, görünmezler.

Binlerce fare baş kaldırırsa kedi, ne korkar, ne çekinir.

Nasıl olur da fareler, toplamı kedinin karşısına çıkarlar? Onlarda böyle bir yürek yoktur ki.

*Topluluk, suret bakımından olursa beyhudedir. Kendine gel de Tanrı'dan mânâ topluluğu iste.*

*Topluluk bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yel üstünde duru bir şey bil!*

Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir;

Fedâî gibi aman vermeden kediye saldırırdı.

Bir tanesi gözünü ısırır, oyar, öbürü kulağını dişleyip yırtar,

Bir başkası yanını delerdi. Kedi de bu topluluktan kurtulamazdı.

Fakat faredede topluluk için yürek yoktur. Kedinin sesini duydu mu aklı başından gider.

Hilebaz kedinin önünde kuruyup kalır. İsterse farenin sayısı yüz bin olsun, ne çıkar?

Koyun sürüsü çok olmuş kasaba ne gam? Akıl çokluğu, uykuyu defedebilir mi?

Mülkün sahibi Tanrı'dır. Topluluğu o verir, bu yüreği o ilhsan eder de aslan, yaban sığırı sürüsüne atılır (Gölpınarlı'da yaban eşiği-1985:VI,462) sürüsüne atılır.

On çatallı boynuzları olan yüz binlerce yiğit geyik aslanın saldırısına karşı, âdeta yok olur.

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, Mevlâna'ya göre grup, topluluk veya toplum, kuru kalabalıklardan farklı bir olgudur. Yukarıdaki metinde yıldız ve güneş, kedi ve fare, aslan ve geyik, koyun ve kasap, akıl ve uyku metaforlarıyla sayıca çokluk, topluluğu veya toplumu ifade etmez (Tekin, 2005: 66). Topluluk, cemaat veya toplumu meydana getiren bireyler, bir mânâ ve ruh birliği oluştururlar. Nitekim Mevlâna yukarıdaki beyitlerde topluluğun, suret bakımından olması durumunda beyhude olacağını; topluluğun bedenlerin çokluğundan meydana gelmeyeceğini belirterek, bu gerçekliği açıkça vurgulamaktadır. Mevlâna aynı hususu (Gölpınarlı, 1985: I, 553-554), Mesnevî'nin başka bir yerinde şöyle ifade etmektedir.

Adları yayılmış Hârut'la Marut'a gibi hani. Onlarda ululanmaları yüzünden zehirli ok yediler.

Onlar mukaddes, kutlu yaratışlarına güvendiler. Fakat su sığırının aslana güvenmesi de nedir?

Onun yüz boynuzu olsa da bunlarla korunmaya bir çâre arasa, erkek arslan, gene onun boynuzunu kırar, gene onu paralar gider.

Oklu kirpi gibi bedeni boynuzlarla dopdolu olsa arslan, çaresiz, öldürecektir onu.

(...)

Balta ağaç dallarının çokluğundan korkar mı hiç? Ağacı keser, biçer, paramparça eder-gider. (...)

Odun çok olmuş, yalına ne gam. Kasap, koyun sürüsünden hiç korkar mı?

Mânâya karşı şekil, sûret, pek zayıftır; göğü baş aşağı eden, onda ki mânâdır.

Mesnevî'de bu beyitlerde ve diğer pek çok beyitte toplumu toplum yapanın mânâ, ruh anlam etrafında toplanmak olduğu, ve bunların şekil, sayı gibi niceliksel özelliklerden daha önemli olduğu; toplumun insanların ancak *biz şuur* ile bir arada bulunmaları sonucu gerçekleştiği, inşa olduğu vurgulanmaktadır.

Mevlâna'nın bu yaklaşımının, modern sosyolojinin toplum görüşleri ile mukayese edildiğinde, yüzyıllarca önce ne kadar da ileri bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

Mevlâna'nın toplumsal yaşamda insanlar arasındaki ilişkilerin, insanların birbirleriyle buluşup tanışmalarının önemini belirtmesi meyânında zikrettikleri de (Gölpınarlı, 1985: 399), toplumdaki anlamsallığı anlatması bakımından buraya getirilebilir:

İşte o ulular ulusu Peygamber, bu yüzden rahipliği, dağlara çekilip yalnızca kulluk etmeyi men'etti.

İnsanlar birbirleriyle **buluşsunlar, görüşüp tanışsunlar** diye rahipliği kaldırdı; çünkü o bakış, o görüş, bahuttur, devlettir, ölümsüzlük iksiridir.

Mevlâna'ya göre (1957:IV,231) insanın insan olması toplumsallığına bağlıdır, yani toplum hayatı yaşamak insanın aslı özelliğidir. Öyle ise benlikten geçmek ve sarılmak gerekir. “hadî şu benlikten geç, herkesle karış kaynaş. Kendinde kaldıkça habbesin, bir zerresin, fakat herkesle birleştin kaynaştın mı ummansın, madensin.”

Mevlâna, genel insan ve toplum yaklaşımlarından anlaşıldığına göre, insanı toplumdaki ayrı bir varlık olarak düşünmemektedir. Birey, toplumsal bir varlıktır ve toplumun bir parçasıdır. Toplumun bir parçası olarak birey, bir bütün olarak toplumdaki ayrı düşünülemez. Mevlâna (1990:112) bunu “bir şeyin cüz’ü, küllü’nden ayrı olamaz ve her zaman cüz, küllü ile beraber bulunur.” şeklinde ifade etmektedir.

### “Topluluk Rahmettir”: Toplumun Birliği

Mevlâna, “topluluk rahmettir” hadisinden hareketle birlik halinde yaşamının toplumdaki ayrı hareket etmemenin önemine atıfta bulunur. Örneğin fare ile kurbağanın dostluk hikâyesini (Gölpınarlı, 1985: IV, 407 vd.) anlatırken de, aslan, kurt ve tilkinin avlanma hikâyesini anlatırken de, daha baştan bu hadisi zikretmektedir.

Mevlâna (1990: 100-101), evlenmenin önemini anlatırken de aynı hadisi zikretmekte ve topluluğun insan için ne kadar anlamlı olduğunu izah etmeye çalışmaktadır:

İslam dininde evlenmemek yoktur. **Topluluk rahmettir.** Hz.Muhammed (Allah’ın salâtı ve selâmı onun üzerine olsun) **toplulukta çalıştı.** Çünkü ruhların topluluğunun çok büyük eserleri vardır. İnsan tek ve yalnızken bu eser hasıl olmaz. Mescidleri yapmanın sırrı, mahalle halkının orada toplanması, Allah’ın rahmeti ve (elde edilecek faydanın) artmasıdır.(...) Cami’yi şehir halkının toplanması için yapmışlardır. Kabe’yi ziyaret etmeyi de dünyadaki insanların çoğunun, birçok şehirlerden ve iklim bölgelerinden gelip orada toplanmaları için vacip kıldılar. Mevlâna (1991:II, 165),

Topluluğa dost ol.(...)

Zira kalabalık ve kervan halkının çokluğu, yol vurucuların belini kırar, onları kahreder.”

diyerek birlik olmanın, dayanışma halinde bulunmanın birey için ne kadar önemli olduğunu (Tekin, 2005:64) belirtmiş olur.

Mevlâna için (1988:131) toplumda birlik halinde olmak, son derece önemlidir:

Dostlar, dostlar! **Birbirinizden ayrılmayın!** Başınızdan kaçamak heveslerini atın!

Mademki hepiniz birsiniz, ikilik havası çalmayın. Vefa sultanı emrediyor: Vefasızlık etmeyin!

Cemaatten bir an bile ayrılmanın şeytanın hilesinden ibaret olduğu görüşünde olan (1991: II, 166) Mevlâna, topluluktan ayrılmanın çok tehlikeli bir şey olduğunu kurt-kuzu metaforuyla anlatmaya çalışır. Mevlâna’nın yaklaşımında (1985:90)

Kurt, çok kere sürüden ayrılıp yalnız başına giden kuzucağızı tutar. Sünneti, topluluğu bırakan kişi, bu yırtıcı canavarlarla dolu yerde kendi kanını dökmeyiz de ne yapar? Sünnet yoldur, toplulukta yoldaşa benzer; yolsuz, yoldaşsız, darlığa düşersin.

Mevlâna, aynı yerde buradaki kurdun şeytan olduğunu da belirterek topluluktan ayrılmanın tehlike boyutlarını ortaya koyar.

Esasen Mevlâna’nın topluluk vurgusu, onun tevhid ve vahdet-i vücüd anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Birlik her şeyden önce gelir. Tevhidi birliktelik, sadece Allah’ın birliğini değil, sosyal birliği de ifade eder. İslâm, tevhid inancıyla iman planında Allah’ın birliğine, Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına inanmayı getirirken sosyal planda hem kurumları arasında anlamlı bir bütünleşme olan sosyal bir yapı meydana getirmekte, hem de bireyleri böyle bir sosyal yapının gerektirdiği rolleri icra etmeye hazırlamaktadır (Bilgiseven, 1985: 312). Böylece birey toplum ilişkisi de denge temelinde sağlanmış

olmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Mevlâna'nın yaklaşımında birey ve toplum aynı bütünüň değişik boyuttaki görünüşleridir.

Mevlâna'nın toplum ve cemaat görüşünü toplumu öncelediği düşüncesiyle sosyolojist eğilimler içinde değerlendirenler olduğu gibi, bireyi öncelediği varsayımıyla psikolojist eğilimler içinde görenler de olmuştur. Örneğin Nilgün Çelebi'ye göre (2001:49) Mevlâna Celaleddin Rumî, sosyolojisttir; zira Mevlâna "birey-toplum ilişkisinde toplumu yücelten bir tavır içindedir. Mevlâna'nın "Topluluk rahmettir, ayrılık azap" hadisiyle alakalı yaptığı yorum bireyciliği dışlayan, cemaatçiliği üstün tutan bir yorumdur." A.Kurtkan Bilgiseven'e göre (1986: 57-62) ise Mevlâna psikolojist bir toplum görüşüne sahiptir; çünkü Mevlâna, toplumu izah ederken bireye önem vermekte, toplumun mahiyetini insanın kendini tanımak suretiyle (introspektif) anlayabileceğini ve toplumun mahiyetini anlamakla da kendini anlayabileceğini düşünmektedir.

Aslında Mevlâna ne sosyolojist ne de psikolojist ekolün toplum yaklaşımının dar kalıpları içerisine sıkıştırılarak izah edilebilir (Okumuş, 2006: 553). Mevlâna kendi sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. şartlarının etkisi altında yaşayan bir düşünür olarak kendine özgü yaklaşımıyla toplumu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmış ve aslında bireyi de toplumu da ayrı ayrı ele almış ve ikisi arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğunu, bireyin toplum tarafından üretildiğini, ama toplumun bireyin ürünü olduğunu savunmuştur.

Bir başka ifadeyle, Mevlâna toplum görüşleri itibariyle, herhangi bir sosyolojik kuram içerisine tam anlamıyla yerleştirmek mümkün değildir. Mevlâna'nın özellikle dinin subjektif yönüne, bireye ağırlık verdiği bir gerçektir. Ama bu, toplumu ve toplumsal kurtuluşu reddettiği anlamına gelmez. Kendisinin bireyi ağırlık vermesi "herkesle birleştin, kaynaştın mı ummansın, madensin" (Gölpınarlı, IV: 231) şeklindeki toplumu vurgulayan ifadeleriyle bir paradoks arz etmez. Sosyal değişme konusunda da Mevlâna değişmeye bireyden başlamış, sosyal kurtuluşun sağlanmasını ilk önce bireyden başlayarak yapmak istemiş; kurtuluşu tamamen bireysel yaşamda görmemiştir. Zaten kendisi de toplumdan uzak, kendi başına yaşayamadığı gibi, toplumda yaşayarak diğer insanlara da kurtuluş için önderlik yapmıştır (Tekin, 2005: 47). Dolayısıyla onda birey, toplumun küçük bir örneği gibidir.

Mevlâna'nın insan üzerinde bu yoğun duruşu çoğunlukla onun hümanist olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Ancak hümanizmin kavramsal olarak bir tanımlaması bakıldığında bunun yanlış bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Hümanizm (İnsanpererestlik-Beşerperestlik): İlahî nitelikte ve öte dünya ile ilgili olanın değil, bu dünya ve insanla ilgili olanın yüceltildiği bir genel eğilimin uç noktasını teşkil eden ve insanı kendi üzerinde sınırlayıcı hiçbir otoriteye ihtiyacı olmayan, kendine yeten ontik bir kategori tanımlayıp, onu hakikatin yegâne ölçüsü ve kaynağı kabul ederek evrenin merkezine yerleştiren, insan merkezci, insanbiçimci dünya görüşüdür (Demir ve Acar, 1992: 166), şeklinde tanımlanmaktadır.

Her şeyden önce hümanizm tarifi, Antikçağdaki Sofistlerin insan merkezci dünya görüşünü hatırlatmaktadır. Tanıma yoğunlaştığında üç noktanın altının çizilmesi gerekmektedir. Birincisi; aşkın olanın değil, bu dünyanın öne çıkması, ikincisi; kendi üzerinde sınırlayıcı tüm otoriteleri (Allah da dahil) reddetmesi, üçüncüsü ise; öte dünya anlayışını kabul etmemesi. Halbuki Mevlâna'da insan Allah ile beraber vardır. Allah insanın varlık sebebidir. İnsan onsuz bir hiçtir. Mevlâna'nın düşüncelerine baktığımızda, onda aşkın olanın öne çıktığını, Allah'ın bir otorite olarak mutlak biçimde kabul edildiğini ve öte dünyanın bu dünyadan daha değerli ve önde olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Mevlâna'nın topluma olan vurgusu, örneğin Kur'an ve hadislerden hareketle cemaat hayatının rahmet olduğunu dile getirmesi, sosyolojist olduğunu, toplumu her şeyin ölçüsü olarak gördüğünü, bireyin toplumun salt ürünü olarak değerlendirdiği anlamına gelmez. Nitekim onun bireye yüklediği anlam, toplum içindeki bireysel farklılıklara vurgusu, cemaat veya topluluk içindeki insanların çeşitli bireysel özelliklere sahip olduğuna dair yaklaşımı vs. Mevlâna'nın sosyolojist olmadığını göstermektedir. Mevlâna'nın bireye verdiği önemden hareketle de onun psikolojist ekole dahil edilebileceği hükmüne varmak doğru olmayabilir. Çünkü o son tahlilde toplumun ve cemaatin birey için ne kadar önemli olduğunu ispat etmeye çalışır. Hatta Mevlâna bireyi, bazen toplum içinde toplum olarak tespit eder (bkz. Tekin, 2005: 49).

### SONUÇ

Hiç şüphesiz Mevlâna'nın sosyolojik yaklaşımları bu çalışmadakinden çok daha geniştir. Onun yönetici, alim ve halk(yönetilen), zengin-fakir, hakikatı ayırteden-etmeyen, Müslüman-kafir, samimi-gösterişçi, avam-aşık, avam-havas, köylü-şehirli, köle-hür gibi ayrımlara dayanan toplumsal tabakalaşma yaklaşımı, statüyle ilgili görüşleri, toplumu iş bölümüne göre okuması, ekonomik yaklaşımları, toplumsal değişim görüşü, lider ve büyük adama dair yorumları, toplumu çeşitli kategoriler dahilinde değerlendirmesi, sosyal gruplar hakkında getirdiği yaklaşımlar, sosyalleşme yaklaşımı, aşkın toplumsal boyutuyla ilgili görüşleri vs. Mevlâna'nın sosyal konulara olan ilgisinin büyüklüğünü göstermektedir.

Onun eserlerini sosyolojik açıdan ele almak, Mevlâna'yı daha doğru anlamaya, onun temsil ettiği çizginin zihniyet dünyasını daha iyi kavramaya, İslam toplumunun bazı özelliklerini doğru okumaya çok önemli katkılarda bulunacaktır.

Bu sınırlı çalışmada yapılmak istenen, Mevlâna'nın olaylara sosyolojik yaklaşımının anlaşılmasına çalışmaktır. Mevlâna, genel düşüncesine paralel olarak toplum değerlendirmesi yapmış, bireyin toplum içindeki yerini tespit etmeye çalışmış, insanını hem bireysel hem de toplumsal yönü dikkate alınarak anlaşılabilirliğini ortaya koymuş ve kendine özgü "sosyolojik" yaklaşımıyla sosyolojist ve psikolojist, pozitivist veya realist vs. ekollere dahil edilerek değerlendirilemeyeceğini göstermiştir. Mevlâna'nın "sosyolojik okuması"nda dikkati çeken ve üzerinde düşünülmesi gereken hususlar, insanın toplumsal bir varlık olmasının vurgulanması, topluluğa sarılmanın birey için rahmet olduğunun işlenmesi, görünün/zahir-görünmeyen/batın, biçim-içerik, mânâ-sûret, söz-eşya gibi karşılıklar içinde gerçekliğin anlaşılması ve görünen şey veya olayların arkasında yatan asıl unsurların ortaya çıkarılması ve özellikle de insan davranışlarını anlamak için onların arka planında yatan zihniyet, düşünce ve bilginin anlaşılması gerektiğinin belirtilmesidir.

Sonuç olarak denilebilir ki, barış ve uzlaşma fikrinin yerine, olabildiğince "öteki" kılma çabalarının egemen olmaya yüz tuttuğu çağımız dünyasında, Mevlâna'nın barış ve hoşgörü eksenli yaklaşımlarına ne denli muhtaç olduğumuz son derece açıktır. Doğusundan batısına kadar çoğu düşünür, sanatçı, siyaset, iktisat ve bilim adamlarını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiş bulunan Mevlâna gibi büyük bir düşünürün, farklılıklar içerisinde bir arada yaşayabilme hedefine katkıda bulunabilmesi tabii bir öngörü olsa gerektir.

**KAYNAKÇA**

- AKTAY, Yasin, (2005): Mevlâna'ya Sosyolojik Bir Yaklaşım (Mülakat), *Bilgi Yolu*.5/8,ss.5-10
- BİLGİSEVEN, A. Kurtkan, (1985): *Din Sosyolojisi*, İstanbul, Filiz Yayınları
- BİLGİSEVEN, A. Kurtkan, (1986): *Genel Sosyolojisi*, İstanbul, Divan Yayınları
- ÇELEBİ, Nilgün, (2001): *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara, Anı Yayınları
- DEMİR Ömer ve ACAR Mustafa, (1992): *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, Ağaç Yayınları
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, (1985): *Mesnevi ve Şerhi*, İstanbul, MEGSB
- MEVLÂNA, (1990): *Fihri Mafih*. Çev. M.Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul, MEGSB
- MEVLÂNA, (1991): *Mesnevî*. Çev. A.Gölpınarlı, İstanbul, İnkılap ve Aka yay.
- MEVLÂNA, (1957): *Divanı Kebîr*, Çev. A.Gölpınarlı, İstanbul, İnkılap ve Aka yay.
- OKUMUŞ, Ejder, (2006): "Mevlâna'da 'Sosyolojik' Okuma" Düşünce ve Sanatta Mevlâna, Konya, Rumî Yayınları, ss. 553
- TEKİN, Mustafa, (2005). *Mevlâna Pergelinde Toplum*, Konya Büyükşehir Bel.Kültür Yay. No.64





## HALİDE EDİB ADIVAR'IN ROMANLARINDA MEVLEVİLİK

Araş. Gör. Melek AKAR  
Fatih Üniversitesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Abstract

Being one of the first Turkish woman novelists, Halide Edip Adıvar is an important figure in the Turkish Literature. More importantly her success in her work attracts much attention and it is worthwhile to have a detailed and closer look in her novels.

One of the foremost elements in Adıvar's novels is Mawlawilik. It is the Mawlawi characters and their influence in the social life taking part in her work most. We will focus on the Mawlawi characters in Adıvar's work, in our study "Mawlawilik in Halide Edip Adıvar's Novels".

In Adıvar's novels, Mewlevi characters are tolerant, merciful, softhearted people. In her works Mewlevilik is important for the Mewlevi characters and their effects in the social life and can not be seen used in a different form.

**Keywords:** Mawlawi, Halide Edip Adıvar.

### Özet

Halide Edip Adıvar, Türk Edebiyatının ilk kadın yazarları arasında yer alması dolayısıyla önem arzetmekle birlikte asıl önemi ve incelenme kıymeti eserlerindeki başarısıdır.

Mevlevilikte Halide Edib'in eserlerinde dikkat çeken unsurlardandır. Mevleviliğin, Halide Edib'in romanlarının kurgusunda yer alışı Mevlevi kahramanlar ve onların etkileri dolayısıyladır. "Halide Edip Adıvar'ın Romanlarında Mevlevilik" başlıklı çalışmamızda da kahramanlar dolayısıyla Mevleviliğin yer alışı incelenmiştir.

Mevlevilikle münasebeti olan kahramanlar, taassub sahibi kahramanların katı din anlayışına karşı dinin sevgi, merhamet yönünü gösteren kahramanlardır. Halide Edip Adıvar'ın eserlerinde Mevlevilik, Mevlevi kahramanlar ve onların etkileri dolayısıyla önem arzeder.

**Anahtar Kelime:** Halide Edip Adıvar, Mevlevilik.

Edebiyatımızda önemli bir yere sahip olan Halide Edib Adıvar'ın eserlerinin büyük kısmını romanları oluşturmaktadır. Yazarımızın en yetkin eserleri romanlarıdır ve şöhretini de romanlarıyla kazanmıştır. Romanlarını tarihimiz ve edebiyatımız için büyük önem arz eden ve birçok değişimin yaşandığı Meşrutiyet, Milli Mücadele ve Cumhuriyet dönemlerinde meydana getirmiştir.

Roman, tür olarak diğer edebi türlerden belki de daha fazla hayatla iç içedir. Edebiyatımızda da romanın ortaya çıkışında sosyal faydanın belirleyici olması da bu hususla alakalıdır. Servet-i Finun akımının etkisiyle Türk romanında oluşan değişimden sonra roman yazmaya başlayan Halide Edib'in romanlarında; sosyal fayda değil, fakat sosyal meselelerin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu meseleler arasında dinin daha özel ve önemli bir konumu olduğu, romanlarında dinle ilgili unsurların çokluğundan hareketle varılabilecek bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın din anlayışında, romanlarında din meselesini ele alışında Mevlana ve Mevleviliğin önemli olduğu görülmektedir. Bu nedenle Halide Edib'in eserlerinde Mevlana ve Mevleviliğin nasıl ele alındığının açıklanması gerekmektedir.

Yazarımızın romanlarında karakterler ön plandadır. Tanpınar'ında ifade ettiği gibi Halide Edib'in romanlarını karakter romanı olarak kabul edebiliriz (TANPINAR, 1995: 551). Mevlevilikte daha ziyade roman kahramanları dolayısıyla söz konusu edilmiştir. Bu nedenle incelememizde yazarın Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde yazdığı romanları tek tek ele alarak, bu romanlarda roman kahramanları etrafında Mevleviliğin nasıl ele alındığı ve bundan hareketle de yazarın Mevlevilikle ilgili nasıl bir anlayışı eserlerinde somutlaştırdığını ortaya koymaya çalışacağız.

## I. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE YAZILAN ROMANLAR

### 1. HANDAN

Halide Edib'in ilk romanlarında daha çok ferdi duygular işlenmiştir. Fakat her ne kadar ferdi duygular daha fazla yer alsın da kahramanlar çevresinden uzak, ilişkisiz bir şekilde oluşturulamazlar. Kahramanların ferdi duygularını toplum, gelenekler, inanışlar etkiler. Bunlarla yazar istediği ölçüde romanını şekillendirir. Bunu ne kadar ustaca yaptığı ise eserin kalitesini ve romancının başarısını belirler. Halide Edib, her eserinde aynı başarıya da olmasa da toplumda bulunan düşünce ve inanışları eserlerinde işlemiştir.

Handan, yazarımızın ilk dönem romanlarından en bilineni ve önemlilerindedir. Bu roman Handan'ın aşkları, buhranları üzerine kurulmuştur. Yazar Handan'ın ailesi, eğitimi, yetişme şekli ve üzerindeki tesirlere de esrinde yer verir. Bunlar içerisinde bizim için önemli olan Selim Paşa'nın Handan'a etki eden inanışlarıdır.

“İşte İslamlık, Selim Bey'in İslamlığı. Kimseyi cennetten kovmuyor. Kimseye, ama kimseye işkence etmiyor. Aylarca gecelerim, cehenneme gidecek milyonlarca insanların işkencesi hayaliyle nasıl karanlık bir dizi acıların kabusu olmuştu. Ne kadar yanımsız, ağlamıştım. Hatta ne çok zaman namaz kılarken Tanrıya beni başkaları yerine hiç kurtulmamacasına yakışın da onları kurtarsın diye yalvarmıştım. Şimdi Selim Bey'i dinlerken bütün insanlığa kapısını açan bir dine bağlılık duygusu geliyor. Hepsini, günahkârları ve sefiller, hepsi hepsi yanmaktan kurtulacak. Ne güzel, ne güzel bir iyilik bilme ile doluyum.” (ADIVAR, : 46)

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi romanın baş kişisi olan Handan'ın çocukluğunda yer alan Allah inanışında korku ön plandadır. Selim Bey'in inanışında ise sevgi merkezdedir. Romanda Selim Paşa'nın Mevlevi olduğunu dair her hangi bir bilgi yer almamaktadır. Fakat yazarın daha sonraki romanlarında karşılaşacağımız Mevlevi kahramanların din anlayışı ile Selim Bey'in din anlayışı arasında tam bir paralellik bulunmaktadır. Dolayısıyla

Selim Bey'in Halide Edip'in romanlarındaki Mevlevi kahramanların prototipi olduğu söylenebilir. Bizim de burada onu söz konusu etmemizin sebebi de bu nedenledir.

## 2. YENİ TURAN

Yazarımızın Handan'la aynı yıl tefrika edilen diğer romanı Yeni Turan'dır. Romanda Yeni Turan ve Yeni Osmanlı partileri arasında siyasi mücadeleler yer almaktadır. Romana ismini veren de Yeni Turan partisi, Türk milletinin bütünlüğüne önem veren, eski Türk medeniyetlerinin etkisi ile yeni bir toplum ve medeniyet oluşturmayı hedefleyen ve romanda başarıya ulaşmış bir partidir. Yeni Turan partisi, mimari ve güzel sanatlarda oluşan öz değerlerimize dönüşü musikide de hedeflemektedir. Bunu ise Mevlevi musikisinin tesiriyle gerçekleştirmeyi planlamaktadır.

“Önce beş altı Mevlevi, ellerinde neyleyle geldiler. On ile on dört yaş aralarında; gene Mevlevi kılığında on iki çocuk sıra ile arkalarına dizildiler. Ellerinde ufak notaları vardı. Yeni Turan, musikisine özellikle dinsel bir biçimde olursa, mutlak bir Mevlevi karakteri veriyor. Musikide, mimarlıkta hep meslek kaynağını Selçuklulara kadar yükseltiyordu.”

Mustafa Kara'nın da ifade ettiği gibi “Mevleviye, İslam dünyasının en önemli ve yaygın tarikatlarından biridir. Güzel sanatlarla özellikle musiki ile olan ilgisi, sanat tarihi açısından mühimdir.” (KARA, 1993: 293)

Mevlevi musikisi, Türk musikisi ve tarihi içersinde yer alan önemli zenginliklerimizdendir. Bu romanda yazarımız diğer romanlarından farklı olarak Mevleviliğe kahramanlar etrafında değil de tarikatın en önemli unsurlarından olan musiki dolayısıyla yer vermiştir.

## II. CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAZILAN ROMANLAR

### 1. VURUN KAHPEYE

Yazarımızın Cumhuriyet dönemi romanlarında Mevlevilik ilk romanlarına oranla daha fazla yer alır. Bunun nedeni bu devir romanlarında toplumsal unsurların ön planda yer alması ile alakalıdır. Nazan Bekiroğlu, yazarımızın romanlarını muhtevaya dayalı olarak ferdîyetçi ve psikolojik romanlar, milli/ toplumsal romanlar ve töre romanları olmak üzere üç guruba ayırır (BEKİROĞLU, 1999: 45). Bu ayırımında bize sosyal meselelerdeki artış ifade eder.

Vurun Kahpe'ye romanında Anadolu'da yaşanan Yunan işgali sırasında kasabaya İstanbul'dan gelen Aliye öğretmenin İlhami Efendi'nin taassubuna karşı verdiği mücadele anlatılmaktadır.

Romanın kahramanlarından Fettah Efendi, roman boyunca etkisini ve önemini devam ettiren bir kahramandır. Fettah Efendi, hacca gitmiş, taassup sahibi olan dindar bir kişidir. Toplumda dini hassasiyetleri dolayısıyla bir yer edinmiştir. Fakat kötü hususiyetlerini din dolayısıyla değiştirmek, iyi davranışlarda bulunmak gibi bir çabası da bulunmamaktadır. Roman boyunca da kendi çıkarım düşünen bunun için insanlara, hatta memleketine zarar veren bir kişidir.

Romanda din dolayısıyla Fettah Efendi'den farklı olarak yer alan kişi, kasabada şehitler için mevlit okuyan Mevlevi Dede'sidir. Dede romanda başka hiçbir yerde bulunmamaktadır. Hiçbir kahramanla münasebeti yoktur, okuduğu mevlit dışında hiçbir konuşması yer almaz. Fakat romanda Dede'nin okuduğu mevlidin okunduğu zamandan itibaren halk üzerinde özellikle Aliye üzerindeki tesiri roman boyunca devam eder. Bizde ancak buradaki tesirler ve Fettah Efendi ile karşılaştırmalar dolayısıyla Mevlevi Dede hakkında bir yorum yapıabiliriz.

“Dede ışığın tesiriyle kafeslerin arkasında uzak ve rüyaya benzeyen bir ziya içinde kürsüde oturuyordu. Sarı yüzü çenesine doğru inen seyrek ve beyaz sakallı bir ihtiyardı. ....

İhtiyar Dedenin sesinde asırların getirdiği bu Mevlevi harsının ince hassasiyeti, her perdede derece derece yükselen büyük bir sanatın sükun ve sadeliği çerçevesinde çıkan bir heyecanı vardı...” (ADIVAR, 2004: 60)

Burada olduğu gibi romanda Dedenin etrafına sükun, sevgi gösteren hali ifade edilir ve Fettah Efendi ile kıyaslanır.

“Bu Dedenin derin yüzü, güzel sesi onu Allah’a temas eden bir aziz vecdiyle sarsmıştı. Halbuki bu güzel camii durduğu meydanda daha kaç gün evvel başka bir adam, vazifesi kutsi olan bir din adamı, ona cehennem ve azap dakikaları yaşatmıştı. Nasıl olurdu bu kadar beşeri, bu kadar merhamet ve iyilikle dolu bir dinden Hacı Fettah Efendi o kadar kabusa benzeyen bir azap ve işkence çıkarıyordu.” (ADIVAR, 2004: 60)

Dede, asırlar öncesinden oluşturulan Mevlevi geleneği ile dinde bulunan sevgi ve hoş görüyü ifade etmek için Halide Edib tarafından kullanılmış bir tiptir.

## 2. SİNEKLİ BAKKAL

Sinekli Bakkal, Halide Edib Adıvar’ın en başarılı romanlarında biridir. Mevlevilik konusu da diğer romanlarına oranla daha geniş bir şekilde işlenmiştir.

İnci Engin’in ifade ettiği gibi “eserin şahıs kadrosu şehzadesi, zaptiye nazırı, ihtilalcisi, ortaoyuncusu, derviş, mahalle imamı, kabadayısı ile bütün imparatorluk mensuplarını içine alır.” (ENGİNÜN, 1989: 74) Bu kahramanlar içerisinde yer alan İlhami Efendi ve Vehbi Dede özellikle din dolayısıyla yer alır ve romanlardaki diğer kahramanlarada din anlayışları ile tesir ederler. İlhami Efendi, Sinekli Bakkal mahallesinin imamıdır. Kuvvetli mizacı, etkili sesi ve düşüncesine sonuna kadar bağlılığı ile insanları etkiler. Fakat sadece cennet ve cehennemden oluşan anlayışı ve sevgiden yoksunluğu ile de insanlar tarafından eleştirilir. Bu sebeple ölürken yalnızdır.

Vehbi Dede ise bir Mevlevi dervişidir. Vehbi Dede’nin insanlar üzerindeki tesiri ve din anlayışı dolayısıyla roman içerisinde önemli bir yere sahiptir. Romanda aşk-korku, doğu-batı ve genç Türkler’le padişah taraftarları arasında bir zıtlık mevcuttur. Bu zıtlıklar Vehbi Dede’nin ve anlayışının tesiri ile bir neticeye ulaşır.

Romanın baş kişisi olan Rabia, imam olan dedesi İlhami Efendi’nin eğitimi ile yetişir. İlhami Efendi Rabia’yı mahalle mektebine dahi göndermeden tamamen kendi düşünceleri etrafında yetiştirir. İmam’ın Rabia’ya tesiri ve inancını aşağıdaki ifadelerde açıkça görülür:

“Rabia da o kadar cennet ve cehennem denilen yerlerle aşına idi. İmam Hacı İlhami Efendi torununa bu iki yeri kendisine göre bütün hususiyetleriyle tanıttı. Cehennem onda daha derin alaka uyandırdı. Büyük babası söylerken dişleri kilitlenir, arkası ürperirdi. Fakat gözlerini açar dinlerdi. Evvela İmam, Dante’yi solda sıfır bırakacak bir dehşetle bu ukubet diyarını canlandırıyor, sonra babasının, ezeli yurdu, orası olduğunu, şüphe götürmez bir katıyetle söylüyordu. Kız, cehennemden korktu, fakat İmam’ın tarif ettiği cenneti de pek cazip bulmadı.” (ADIVAR, 2005: 24-25)

İlhami Efendi’nin bu korku merkezli inancı ile yetişen Rabia, Selim Paşa konağında Vehbi Dede’den ders almaya başlar. Böylelikle İlhami Efendi’den ve onun anlayışından uzaklaşarak Vehbi Dede’nin tesirine girer. Vehbi Dede’nin inancında ise aşağıda da görüldüğü gibi her şeyde Allah’ın yansımaları dolayısıyla aşk vardır.

“Bence Şeytan ve Allah diye kâinatta iki kuvvet yoktur. Hepsi, herşey bir tek hakikatin bir tek kudretin görünüşü.

Cüz ve fertlerden muazzam güneşlere kadar, insandan, göze görünmeyen böceklerle kadar hep bir tek yaratıcı kudretin eseri. İyi-kötü, güzel-çirkin, Allah-Şeytan bunlar, icat edilen isimler. Hepsinin arkasında, kendi kendini halketmiş olan, ve mütemadiyen halketmekte olan bir kudret var. O, o Kainat denilen perdeye, gölgelerini aksettirmek için

yaratmak filinde devam eden Halik. Adı Allah, Rab, ne olursa olsun. Nurunun en parlak, en ezeli olduğu bir yer, sırrının makesi bir tek şey vardır: Aşk! ... Hepsi aynı nurun gölgesi, hepsi aynı ilahi ressamın kullandığı başka başka boyalar ...” (ADIVAR, 2005: 79)

Vehbi Dede ve İlhami Efendi'nin inanışlarında temelde aşk ve korku dolayısı ile bir zıtlık vardır. Bu iki farklı inanışın tesirleri Rabia'da görülür. Fakat zamanla Rabia, İlhami Efendi'nin tesirinden kurtulur. Vehbi Dede'nin anlayışının tesiri ile Pegrini ile evlenir ve kendine yeni bir hayat kurar.

Doğu ve Batı arasındaki zıtlık ise romanda Vehbi Dede'nin ve Pegrini'nin icra ettikleri musikiyle ifade edilir. Rabia, her iki musikide faydalanmak suretiyle bir terkiib oluşturur.

Zaptiye nazırı Selim Paşa, padişahı ve onun iradesini temsil ederken oğlu Hilmi, genç Türkler arasında yer alır. Bu baba ile oğulda ülke siyasetinde bir birine muhalif iki gurubu temsil ederler. Zamanla yaşadıkları sıkıntılardan her iki kahramanda Vehbi Dede'nin hayat görüşünü benimsemekten başka bir yol bulamazlar. Ve romanın başında yer alan ifadelerdeki herşeyin bir hayal ve gölgeden ibaret olduğu düşüncesini benimserler.

Berna Moran, Vehbi Dede'nin din anlayışının Doğu'nun yarattığı en ince, olgun, gerçek din anlayışına örnek olduğunu söyler. (MORAN, 2002: 159)

Romanda Mevlevi olan bir diğer kahramanda mabeynci Saffet Bey'dir. Romanda Saffet Bey'in ileride mesneviye nazire yazma planından söz etmektedir. Bunun dışında önemli bir hususiyeti yer almaz.

### 3. SONSUZ PANAYIR

Yazarımızın 1946 yılında tefrika edilen Sonsuz Panayır romanında Ali Bey isimli Mevlevi bir kahraman yer alır. Ali Bey, Galatasaray'da ve Sorbon'da eğitim almış bir aydındır. Yaşantısı ve evinde kendine göre oluşturduğu bir düzen ve sadelik hakimdir. Romanda Ali Bey'in halveti olarak ifade edilen odası, sıradan bir çalışma odasıdır. Eserde halvet olarak ifade edilmesi ise Ali Bey'e ait hususiliği ifade etmek için kullanılmıştır. Bu onun Mevlevi olması ile de alakalıdır. Yine Mevlevi olması dolayısıyla evinde yaptığı toplantılar “can sohbeti” olarak ifade edilir.

Ali Bey'in dindarlığı taassub derecesinde değildir. İnsanlara kendi düşüncesini kabul ettirmeye çalışmaz, inançlarını kendi dünyasında samimiyetle yaşar. Etrafındaki insanlarla münasebet halindedir ve onlara maddi ve manevi yardımda bulunmaktadır. Çeşitli eğlence meclislerine katılır. Bu da romanda şu şekilde ifade edilir:

“Ali Bey, gerçek dindar olmakla beraber, dünya zevkine karşı olan softa anlayışı ile hiç ilgisi yoktu. Aksine, zararsız ve tabii zevklerin insanları birbirlerine yaklaştırdığına inanırdı...” (ADIVAR, 1987: 49)

Ali Bey'in Mevlana ve Mevlevilik ile münasebeti öğrencilik yıllarından itibaren devam etmektedir. Üniversite arkadaşları ve öğrencileri arasında da Mevlana olarak anılmaktadır.

Romanda iki defa ruh çağırma seansı düzenlenir. Bu seanslarda yer alan kişilerin alaka duydukları şahsiyetlerin ruhları çağırılır. Bu seanslarda Ali Bey dolayısı ile de Vehbi Dede'nin ruhu çağırılır.

Ali Bey, öncelikle Mevlevi olması, musiki ile Vehbi Dede kadar olamasa da münasebeti ve müsamahalı, zevke de yer veren din anlayışı dolayısıyla Vehbi Dede'ye benzer. İnci Enginün'de muhtemelen bu benzerlikler dolayısıyla Ali Bey için “adeta Cumhuriyet Türkiye'sinin Vehbi Dede'sidir.” (ENGİNÜN, 1978: 314) yorumunu yapar. Bizimde yukarıda ifade ettiğimiz gibi birçok benzerlik vardır. En önemlisi de din anlayışlarındaki benzerliklerdir. Fakat Ali Bey Mevlevi dedesi değildir. Bu nedenle din anlayışı daha ferdidir. İçki içer, çeşitli eğlence meclislerinde bulunur.

Vehbi Dede gibi tamamen Doğuyu da yansıtmaz, aldığı batılı eğitiminin etkisi ile herhangi bir Batılı aydınla da benzerir.

#### 4. HAYAT PARÇALARI

Halide Edib Adıvar'ın 1963 yılında yayınlanan son romanı Hayat Parçaları'nda Mevlâna'nın tesiri ve Mevlevilik bir Amerikalı profesör olan George Martin dolayısı ile anlatılır.

George, Halim Kalem isimli yazarın arkadaşıdır ve Türk hayranıdır. Uzun süre Türkiye'de bulunur. Yazar Halim Kalem'in çevresinde halktan ve aydınlardan oluşan kişilerle tanışır ve Türk kültürünü tanır.

Romanın sonunda ise Eyüp Sultanda küçük bir kulübe de yaşamaya karar vermiştir. Bunun nedenini şu sözlerle ifade eder:

“Eyüp Sultan benim ruhumun bir numaralı merkezidir. Orası bana tasavvur edemeyeceğim kadar bir sabır ilham der. Tevekkeli değil, Allah, Eyüp Sultan sabrı versin dersiniz. Evet, ben sabır ve sükunu orada öğrendim, yahut öğrenir gibi oldum. Çünkü sabırla sükun daima birlikte gelmez. Evet, Eyüp Sultan ve Mevlana insanların birlikte olmasını dost olmasını istemiştir. Mevlana'yı anlayanlar her şeyi hoş görür, herkesi olduğu gibi kabul eder...” (ADIVAR, 2000: 132-133)

Bu sözleri arkadaşı Halim Kalem “Sen sahiden Mevlevi oldun” (ADIVAR, 2000: 133) diyerek yorumlar. Romanda Goerge'nin yaşadığı değişim ve Mevlevi oluşu hakkında çok kısıtlı bilgi yer almaktadır. Bizde ancak George'nin okuyarak ve Türkiye'de araştırarak İslamiyet, Mevlana ve Mevlevilik hakkında bilgi sahibi olduğunu ve böylelikle Mevlevi olduğunu söyleyebiliriz.

#### SONUÇ

Adıvar'ın Hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet romanlarında Mevlevi kimliği taşıyan önemli bazı kahramanlar yer almaktadır. Bu kahramanlar; müsmahalı, hayatın zevklerinden tamamen yüz çevirmeyen, yardımsever ve merkezinde sevginin yer aldığı kişilerdir. Handan'da Selim Paşa, Vurun Kahpeye romanında Mevlevi Dede, Sinekli Bakkal'da Vehbi Dede şahsiyetleriyle özellikle roman başkişilerine sadece cennet-cehennem, korku ve taassup üzerine kurulu din anlayışından kurtarırlar.

Halide Edib Adıvar'ın romanlarında Mevlevi kahramanlar ile mutaassıp kahramanlar bir arada yer alır. Bu kahramanlar inanışları dolayısıyla zıtlık oluşturmaktadırlar.

Sonsuz Panayır romanındaki Ali Bey'in karşısında taassup sahibi bir din adamı bulunmaz. Ama Ali Bey'in karşısında da yozlaşmış bir topluluk vardır.

Yazarımızın son romanı Hayat Parçaları'nda ise Amerikalı profesör George Martin toplumda yer alan herhangi bir kahraman aracılığı ile Mevlevilikle karşılaşmaz. Mevleviliğe doğrudan Mevlana ile ulaşır.

Halide Edib Adıvar'ın Mevleviliği, karşı olduğu ve tenkit ettiği mutaassıp din anlayışına karşı müspet din anlayışının nasıl olduğunu göstermek amacıyla romanlarında söz konusu ettiğini söyleyebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- BEKİROĞLU, NAZAN, (1999), Halide Edib Adıvar: İstanbul, Şule Yayınları.
- EDİB ADIVAR, Halide, (?): Handan, İstanbul, Özgür Yayınları.
- EDİB ADIVAR, Halide, (2000): Hayat Parçaları, İstanbul, Özgür Yayınları.
- EDİB ADIVAR, Halide, (2005): Sinekli Bakkal, İstanbul, Özgür Yayınları.
- EDİB ADIVAR, Halide, (1987): Sonsuz Panayır, İstanbul, Atlas Kitabevi.
- EDİB ADIVAR, Halide, (2004): Vurun Kahpeye, İstanbul, Özgür Yayınları.
- EDİB ADIVAR, Halide, (?): Yeni Turan, İstanbul, Özgür Yayınları.
- ENGİNÜN, İnci, (1989): Halide Edib Adıvar, Ankara, Kültür Bakanlığı.
- ENGİNÜN, İnci, (1978): Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu Batı Meselesi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- KARA, Mustafa, (1993): Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi, İstanbul, Dergah Yayınları.
- MORAN, Berna, (2002): Türk Romanına Eleştirel Bakış, C. I, İstanbul, İletişim Yayınları.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, (1995): Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul, Dergah Yayınları.





## THE SIMILARITIES BETWEEN VISIONS OF MAWLANA AND IN THE MODERN WORLD

Metanet Azizgizi ALIYEVA  
The Researcher of Azarbaijan State  
Economical University, Baku

### Abstract

Today our global world surmises that Mawlana's vision is the key for modern man's understanding space. That is why Mawlana's an 800 year birthday is celebrated by UNESKO as "International Mawlana's year". Mawlana's vision comprising mythological and Islamic factors getting identical with modern human's thought is attempting to make us realize the mysteries of the world. Nowadays Mawlana's works are highly appreciated, as they have religious-mythological, religious-sociological and general-philosophical character beginning from the early cultural visions of mythological periods. Mawlana, a great poet, philosopher and theologian unlike other theologian scientists tried to clarify the coded words in Kuran and it facilitated the realization of Islam in a scientific way. The sameness of "Varlık Ağacı (Wealth Tree)" in Mawlana and "Dünya Ağacı (World Tree)" in mythology and "Zeytin Ağacı (Olive Tree)" in Kuran helps modern man to understand the mysteries of the world and realize the world model. Mawlana is the greatest scientist paving the way to help the Islamic philosophy and its understanding in the world.

"Zeytin Ağacı (Olive Tree)" in Kuran: ALLAH is the light of the heavens and the earth; the example of his light is like a niche in which is a lamp; the lamp is in a glass; the glass is as if it were a star shining like a pearl, kindled by the blessed olive tree, neither of the east nor of the west - it is close that the oil itself get ablaze although the fire does not touch it; light upon light; allah guides towards his light whomever he wills; and allah illustrates examples for mankind; and allah knows everything. (*the holy prophet is a light from allah* (Ahmed Raza Khan: Mohammed Aqib Qadri))

**Keywords:** Mythological, Kuran, the similarities between visions in the modern world, Varlık Ağacı (Wealth Tree), Zeytin Ağacı (Olive Tree), Dünya Ağacı (World Tree), the world model.

## MEVLANADAKİ EVRENSEL BAKIŞLA MODERN DÜNYADAKİ EVRENSEL DÜŞÜNCELERİN ÖZDEŞMESİ

### Özet

Küresel dünyamız bu gün, Hz.Mevlananın evrensel bakışının modern insanın kozmik alemi anlamasının bir anahtarı olduğu kanaatindedir. Bu sebeple de UNESCO tarafından Hz.Mevlananın 800.doğum yılı hatırası, tüm dünyada "ULUSLARARASI MEVLANA YILI" olarak kutlanılıyor. Mitoloji ve islami deyerleri içine alan Mevlananın evrensel bakışı modern insan düşünceleriyle özdeşerek evremin sırlarını bizlere aktarmaktadır. Büyük şair, filozof ve ilahiyatçı olan Mevlana, şariat bilimcilerinden farklı yaklaşımla çeşitli boyutları ortaya koyarak **KURANDAKİ** şifrelenmiş kelimelerin daha aydın izahını vermeye çalışmıştır ki, bu da modern dünyada İslamın ilmi yolla derk edilmesini kolaylaştırıyor. Hz. Mevlanadaki "**VARLIK AĞACI**" kavramının mitolojideki "**DÜNYA AĞACI**" kavramıyla aynı mana taşınması ve Kuranın Nur suresindeki **ZEYTUN AĞACI-NUR** hakta ayetinde tasdikını bulması, modern insana evremin sırlarına ulaşmaya ve dünya modelini kavramaya yardım ediyor. Dünya modeli kavramını anlayan insanlar ise İslami

deyerleri taşımaya doğru yöneliyor. Yani bu gün Hz. Mevlana İslam felsefesinin tüm dünyada kavranmasına yol gösteren en büyük bilgidir. Hz. Mevlananın dini-felsefi görüşünü yakından izledikçe onun eski dünya bakışları ile yeni dünya bakışlarının kesiştiği bir ortak nokta olduğu düşüncesine gelmekteyiz. Mifoloji çağların ilkel kültüroloji görüşlerinden başlayarak orta yüzyılların dini-mitoloji, dini-sosyoloji ve toplumsal-felsefi görüşlerini de içine alan Hz. Mevlananın yazılarının ortak deyerler toplusu olması artık günümüzde dünyevi deyerini bulmaktadır. Bu kanaata mitolojiyi, kutsal kitapları ve günümüzdeki yeni fikirlere bir biriyle ilişkili şekilde araştırmakla varırız, yeni araştırmalar daha mükemmel bir sonuca vara biler deye biliriz.

Kuranın Nur suresindeki **ZEYTUN AĞACI-NUR** hakta ayet (24/ 35): **Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma misalidir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır; ne doğuya, ne batıya nisbet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur Onun yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık verir; nur üstünü nur! Allah, dilediyini kendi nuruna yöneltir ve insanlara bir çok misaller verir. Allah her şeyi bilendir.**

**Anahtar kelimeler:** Mifoloji, evrensel düşüncelerin özdeşmesi, Varlık Ağacı, Dünya Ağacı, Zeytin Ağacı-Nur, dünya modeli.

## GİRİŞ

Türk halklarının ilkin mitoloji- felsefi ve toplumsal görüşleri, kam- şamanlığın kökenini yaratan toplumsal dünya, tüm türk dünyasına mahsustur. Eski devrlerde insan ve doğa ilişkilerinin kavranması için kam-şaman görüşleri insanlara yardım etmiş ve insanlar daha çok doğal enerjilerin yönlendirilmesi yollarını aramışlar. Yani parapsikoloji biliklerin taşıyıcısı olmuşlar. Bu sebeptende mitolojiyi bir efsane deyil, hem de doğanın sırrını kendinde toparlamış bir ilmi arşif gibi deyerlendirmenin zamanı çatmıştır. Tesadüf deyildir ki, mitoloji araştırmacısı M. Seyidov da, kam-şaman görüşlerini ilkin dini tefekkürün kaynağı saymıştır. Türklerin mitolojisi vahit dünya bakışına esaslanır ve bu mitolojiden görüyoruz ki, o devrlerdeki düşünme tarzı, dünyanın kavranılması aynı yönde olmuştur. İnsanların doğa ile ve bir biri ile karşılaşmasındaki ünsiyet, ilişki inamla yaranmıştır. Yani ilk insan rast geldiği varlığın ona zarar vermeyeceyi inamından sonra münasibet- ilişki kurmuştur. Yani ister doğayla ilişkileri, isterse de toplumsal ortamları yaratan ilkin faktor “inam” faktorudur. Bu “inam” faktörü ise mit ve törenin mevcutluk kaynağı olmuştur. Bunlar ise kendinde enerji kaynaklarının toparlayıcısı olmuştur. Enerji kaynaklarını ise maddi olarak insanlara anlatmak için kozmik cisimleri (güneşi, ayı, gezeyenleri ve b.) ve doğanı (ağacı, suyu, odu, hayvanları ve b.-ni) maddi obje olarak göstermişler. Sonradan bazı halkların felsefi kavramlarında bu objeler o kadar kabardılmış ki, sonucda ifrat inanc sistemi simgesi, ibadet objesi olarak hakiki mezmunundan uzaklaşmıştır. Bu simgeler aslında gözle görünmeyen enerji kaynaklarının abstrak tesfirleri olmuştur. Bellelikle mitoloji “**türk halklarının felsefi bakışının ilkin gelişmiş formasıdır**” düşüncesine geliyoruz. Felsefe mitolojiden kaynaklandıysa onun çeşitli kolları olsa bile bir hat üzerinde gelişimi ve bu günkü günümüz için bir hat üzerinde sonucu olan bir yolu da olmalıdır. Yani ilkin Yaratılış felsefesi çeşitli düşünceleri bir araya toparlayan ve günümüzde bizi vahit bir düşünceye vardırان güce maliktir ki biz bundan yararlanmalı, araştırarak ortak noktaları bulmalı ve bir araya getirmeliyiz.

Türk mitoloji sistemi, kam-şaman inancında vahit Tanrıdan söz ederek, Vahitlik kavramını eski zamandan bu günümüze taşıyan türk düşünce sisteminin en deyerli evraklar

toplusu olduğu için ilk olarak mitolojiyi araştırarak onu, KURAN ayetleri ve Mevlananın düşünceleri ile karşılaştırmaya çalışacağız.

### **Mitolojideki “DÜNYA AĞACI” ve evreme genel bakış**

Eski dünyadan söz eden mitoloji sistemde Yaratılışla bağlı olan bir çok efsaneler vardır ki, onlardan biri de “AĞ OĞLAN” miti-destanıdır. M.Seyidovun araştırmalarından destanın 4 çeşitinin bulunduğunu görüyoruz ve bu çeşitler ayrı-ayrı araştırmacılar tarafından toparlanmıştır. Yakut mit- efsanesi sayılan “Ağ Oğlan” destanında söz edinen “DÜNYA AĞACI” modeline ise Azerbaycanın eski toprağı olan Karabağdaki “Ağ Oğlan” tapmağında ve efsanesinde rastlarız. Eski türk kültüründe ortak bakışları kendinde toparlayan dünya ağacı modeli inamin ve mitolojinin tüm türkdilli halklarda aynı olduğunu günümüze taşımaktadır. Mitolojide taşın, ağacın, suyun canlı gibi gösterilmesinin bu güntkü zamanımızda kendine mahsus sırrı olduğunu anlamaktayız. Kuran ayetlerindeki şifrelerin açıklanmasından ve bilginlerin araştırmasından bize kendi sırrını açmaktadır ve dünya evrensel bir hakikatı görmektedir.

Araştırmacıların bulduğu “Ağ Oğlan” destanının çeşitlerine göre, Dünya Ağacı ya ortada, Yerin göbeyinde (merkezinde), ya da güncıxanda mevcut olmuştur. Destanın ilk toplayıcılarından biri A.The.Von Middenfort (1) bu destanda ilk insanın isminin Er-Cofotoh-Ağ Oğlan olduğunu, onun bir yurdun ortasında evi, evin gündoğanında her şeyin annesi Ağachakan- Dünya Ağacı olduğunu bizlere sunuyor. Ağacın tam kökünde bir dirilik suyu pınarı-bulak vardı. Bu ağacın sahibi Kadın Tanrının iki büyük tuluk gibi döşleri vardı. Ağ Oğlan ağactan soruyor ki; “beni kim doğmuş”, ağac demiş ki, “senin Gök Tanrısı- Et-Toyon Baban, Küveyhatun Annendir”. Ağ Oğlan Gökte doğmuş, babası-annesi ona dirilik suyu verip yere endirmişler.

Destanın bu çeşitinden görüyoruz ki, ilk insan Gökte doğmuştur. Dünya Ağacı ise Goyün güncıkanında, merkezde, tam ortada mevcuttur ve dirilik suyu- hayat çeşmesi ise tam bu ağacın kökeninde oluşmuştur.

I.A.Yudakovun bulduğu destanın bir nevinde ise Yerin ortasında, göbeyinde bir büyük ağac varmış başı Göklere deymiş. Ağacın tepesinden çıkan sarı su içeni yaşatmış.

H.Korokhovun bulduğu destan nevinde ise ağac dünyanın göbeyinden (merkezinden) lap göklere gibi uzanmış ve Yerin ve Goklerin merkezi vardır ki cennet de buradadır. Dünya ağacı Göyün gündoğanındadı ve yeddi Göyü delen dağ başındaki bu ağaca Göklerin Tanrısı (Şptü +Ayı) Toyon atını bağlamış. Ağ Oğlan gündoğanda süt denizi görmüş. Gun batan karanlık ormanlık arkasında beyaz başlı dağ varmış ki, rüzgarın karşısını alıyormuş.

M. Seyidov yazıyor ki, araştırmacıların fikrine göre Er-Cofotoh –Ağ Oğlan destanının en iyi nevinin alman bilgini O. Böhtlink toparlamıştır. Ağac, Ağ Oğlana; ”sana insanların babası olmak buyrulmuştur.Sarı atına min cenuba git!” deye yol göstermiştir. Onun atının bazen uçtuğu yazılmıştır. Burda ağac Kayın ağacı gibi gösterilir, ama bazen Demir ağac gibi de gösterilir. Ağac ağ oğlana gelecek hayatından söz ediyor. Ona kadın gibi görünür. Ağacın kökeninden çıkmış kadının gur saçları yıldız gibi ışık sacıyormuş. O Ağ Oğlana od veriyor. Ağacın içinden çıkan şire ise güc veriyor. Ağ Oğlan Dünya Ağacına böyle muracaatda bulunmuştur:

“Ey benim sayın, güzel, uca kadın Tanrım,  
Bana hayat veren, ey benim büyük annem!  
Varlığım neyim varsa, hepsi seninle dolmuş  
Dünyadaki varlıklar hepsi sende doğmuştur.  
Ama öyle yalnızam, o kadar yalnızam bilsen,  
Barı bana benzeyen, bir tay kadın versene!

Dolaşıram dünyayı, işsiz-gücsüz, başıboş...  
 Umud ver bana annem, beni yalnız besleme!  
 Başka Tanrım yoktur, ben seni görüyorum!..  
 Ağacın tam kökeninden bir yarık açılmış,  
 Bu yarıktan ağaca bir delik açılmış  
 Ağacın yarığında bir kadın çıkmış,  
 Belinden aşağısı ağacın kökenindeydi.  
 Kadının gur saçları uçuşup yanıyordu (yakılırdı).  
 Memesinden süt kaynıyordu.  
 Oğlan oka yaklaşmış, memesinden süt emmiş,  
 Artık bir kereden doymuş,  
 Bedenin her yerine güc dolmuş.  
 Bundan başka annesi ona demiş kutlu ol...  
 Ağ Oğlana ayrıca su, od, demir vermiş  
 Sonra kayp olarak, yerine girmiş.”(2)

Ağac onu istediğini bulmaya göndermiş, ulu Toyonun, han Tanğaranın soyundan olan Karahanın küçük kızını almış ve Yere enmiş böylece yakutlar, yani türkler yaranmış. Ağ Oğlan hem de cehennemın sahibi **Buraa-Dohsunun** kafasını kesmiş o ölmemiş karğaya dönüp gitmiş.

Bu mitoloji ayrı- ayrı araştırmacılar tarafından toparlansa da ve bir az farklılıklar olsa da aynı mahiyeti taşıyor. Buradan bize malum olan;

- **Tanrının vahitlik kavramı,**
- **Hayat yaratıcısının bir ağac kökündeki dirilik suyu olması,**
- **Bu hayat verici çeşmenin- pınarın tam merkezde ve göyün güncikanında mevcutluğu,**
- **Bu ağaca Tanrının atının bağlanması,**
- **Bu ağacın gündoğandaki süt denizi ile karanlık dünyanın ayırıcısı olması,**
- **Ağ Oğlanın atının sarı olması ve bazen uçması,**
- **İlk insanın- Ademin yaratılışı; Maddi bedensiz halının Yerde deyil de Göklerde oluşumu.**

Ağ Oğlan destanını okurken geldiyimiz bu son ilkeleri ayrı ayrı araştırarak Kuran ayetlerimiz ve diğer bilgilerle karşılaştırsak bu ilkelerin bütünlükte hanki sonuca bağlandığını görürüz.

#### **Tanrının Vahitlik Kavramı**

Mitolojiden görünür ki, Vahit Tanrı kavramı eski türk dünyagörüşünde mevcut olmuştur. Ağ Oğlanın Dünya Ağacına muracaatı vahit Tanrıya taşınmanı en besit formada ortaya koyuyor. Mitolojide ki;

“Ey benim sayın, güzel, uca kadın Tanrım,  
 Bana hayat veren, ey benim büyük annem!  
 Varlığım neyim varsa, hepsi seninle dolmuş  
 Dünyadaki varlıklar hepsi sende doğmuştur.”  
 ve ya

“Umud ver bana annem, beni yalnız besleme!  
 Başka Tanrım yoktur, ben seni görüyorum!..  
 düşüncesi mehz bu kanaati bize veriyor.

Hız. Mevlananın söz ettiği **VARLIK AĞACI** da, bu vahitliyi ifade ediyor ve her bir şeyin bu ağaca ait olmasından konuşuyor. Mevlana **Varlık Ağacını** anlatırken tüm alemin

bu Varlık Ağacında doğduğunu ve yaratana var olan her nesnenin bir olduğunu ve sonunda her nesnenin o Varlık kökeninden geldiği için sonunda da ora döneceğini açıklamıştır. Kutsal KURAN ayelerinde de Evrem yaratılışı ile bağlı mesajların bir merkezden gelişinin tastığı bulmuştur. Kuran Nur suresi 24, ayet 35.

**“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma hücre misalidir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır; ne doğuya, ne batıya nisbet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur Onun yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık verir; nur üstünü nur! Allah, dilediyini kendi nuruna yöneltir ve insanlara bir çok misaller verir. Allah her şeyi bilendir.”(3)**

Kutsal kitabımız KURANIN bu ayetinde **Göklerin ve Yerin Nurundan** bahs edilmektedir. Burada Allahın Nurunun bir kandile- lambaya (kandil- içinde sivi bir yağ ve fitil bulunan kaptan oluşmuş aydınlatma aracı) (4) benzeyen bir oyma hücre içinde, onun da bir sırça icinde olduğu, o kandilin inciye benzer bir yıldız gibi olduğu ne doğuya ne de batıya nisbet etmeyen, yani merkezde oluşan bir Mubarek Ağacdan- Zeytinden çıkan yağdan tutuştuğu vahy edilmiştir. Bu ağacın yağının, ateş düşmeden daha çok ışık verdiğini, bu ışığın ise Nur üstüne Nur olduğu ve istediğini bu nura kavuşturduğunu insanlara ayan etmiştir.

Kutsal Kuranın bu ayetini okurken eski mitoloji Yaratılış destanlarındaki **Dünya Ağacı** ve Hz. Mevlananın **Varlık Ağacı** hafızamızda yer almaktadır. Kuranda **Zeytin olarak gösterilmiş Nur ağacı** mitolojideki **Dünya Ağacı** ve Hz. Mevlanadaki **Varlık Ağacı**, bu üç banzerlik bir daha dünyanın ta ezel başlangıcından bu günümüze kadar gelip çıkan inanc ve dinlerin vahit bir sistem oluşturduğunu ve bu sistemin ilk başlangıcının doğayla çok ilişkide olan insanların yarattığı kam-şeman inancından bu tarafa bütün dinleri ve peygamberleri (ateşperestlik (Zerdüş-Mani), yehidi-musevilik (Davut, Musa), hristianlık (İsa), müslimanlık (Muhammed (s.s)) ve aynı zamanda tüm dünya felsefesini içine aldığı önümüze sermektedir. Bu sistemin İslam dini-felsefi sistemi olması kaanatına **Kuranimızın ET-DAĞ suresinin 52/1,2,3,4,5,6,7 ayetlerini** okurken de gelmekteyiz. Bu ayeler bize Evrimin ta ezelden sonuna kadar bir Tanrının yarattığına ve tüm dini-felsefi düşüncelerin bir Allahdan geldiğine işaret ediyor. **“3. Ant olsun açık deri üzerinde (olan kitaba)” (5)** ayetini okurken, bu ayetin Avestaya ait olduğu ve Zerdüş peygamberin oda tapınmasında da Nurun ışık-od şeklinde ona görünmesi düşüncesine varırık. Bu kanaata Avestanın sonradan tahrif olunmuş şekle salınması hakta tedqiqatçıların araştırmalarının olduğundan gelirik.

El – Tebrizi Avestada **“Ahura Mazda dünyayı 6 gahenbaharda yaratmıştır”** kaynağına dayanarak yazıyor ki, **“gahlar ve gahenbar, bu iki kavramın bir manası var ve 6 gündür ki, bu günlerde ulu ve büyük Tanrı alemleri yaratmıştır.”** (4). Aynı ile **Kuranimızda** da Dünyanın 6 günde yaratılışından söz edilir. Bu bir daha vahit bir idare edicini bizlere aydınlatır. Bu kanaata **Kuranın El-Bekara suresinin 2/213, 5/ 48 surelerindeki ayetleri** okurken, eski türk mitoloji görüşlerle tanıştıkça ve eski Yunan felsefesinde Platonun (m.ö. 427-347) Ruh kavramının Tanrısal bir kaynaktan geldiği açıklamasını okurken de gelmekteyiz.

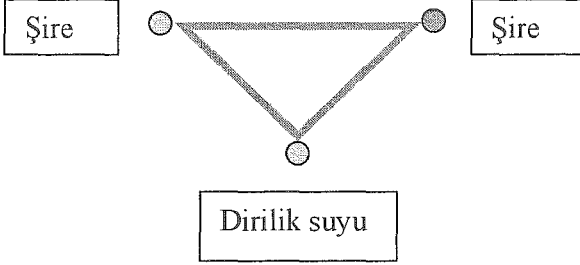
**“İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve ...kitapları hak olarak indirdi. ...kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler.”** ((3).*El-Bekara suresi*2/213) ve ya **“... Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık. ...ancak (bu,) verdikleriyle sizi denemesi içindir. ...Tümünüzün dönüşü allah’adır...”** ((3).*Medine suresi* 5/ 48)

Türklerde Gök Tanrıçılık ve Zerdüştlükteki (ateşperesatlıkde-ateşetapınma) oda tapınma bile vahit Tanrıya tapınmanın çeşitli yolları olmuştur.

#### **Hayat Yaratıcısının- bir ağac kökündeki dirilik suyu olması**

Hayat yaratıcısının bir ağac kökenindeki dirilik suyu olmasını düşünürken önce bir **Varlık Ağacının** mevcutluğunu kabul ediyoruz. Bu ağac her nesnenin annesidir, hayat vericidir ve gelecek hayatı biliyor. Böyle bir gücün yalnız **Allaha** mahsus olduğunu biliyoruz.

Mevlananın tasvir ettiği **Varlık Ağacı** mahiyettece Yaratılış mitolojisindeki **Dünya Ağacı** ve **Kurandaki Zeytin Ağacı** ile aynı görünmektedir. Bir nur dolu, ruh dolu **Yaratıcı** mitolojide kökünde dirilik suyu, döşlerinde hayat şiresi ve yaratıcı olduğu için kadın suretli bir ağac gibi gösterilmiştir ki, bu da bir bütün oluşümü (kök, dal,meyve, yaprağı) temsil ediyor. Hem de aynı zamanda bu tüm oluşumun 3 faktörden; kökünde dirilik suyu ve iki döşlerindeki şireden canlandığını, yani bir yaratılış üçgen oluşumun olduğundan söz ediyor (*resim 1*).



Resim 1

Mitolojide Dünya Ağacına muracaat anne gibi seslenmesinin sebebi onun her nesnenin yaratıcısı olmasıdır ve onun kökünden çıkan kadının oğlanı yalnız bir kere sütle doyuzturması insana bir kere hayat verilmesi faktörü ile aynı gözüktür. Gültekin abidesinde de Dünya Ağacının kadın ilahesi Umayla Gökten endiyi Kayın ağacı olduğu gösterilmiştir.

Mevlana Mesnevi de “**kadın bir nurdur, sevgili deyil, kadın yaratıcıdır, yaratılmış deyil**” deyimini mitolojideki ağacın içinde yatan kadının fonksiyonu ile aynılık taşıyor. Yani Tanrı kendi yaratıcılık yeteneyini kadına verdiyi için de Dünya Ağacının içinde bir kadının yatdığı gösterilmektedir. Mevlananın kadını, Yaratıcılığın simgesi olarak göstermesi ile mitolojideki kadın ağac aynılık taşıyor.

**Ağacın yarığında bir kadın çıkmış,**

**Belinden aşağısı ağacın kökenindeydi.**

**... Memesinden süt kaynıyordu.**

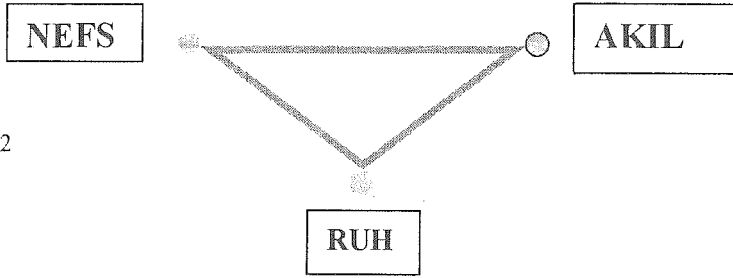
**Oğlan oka yaklaşmış, memesinden süt emmiş,**

**Artık bir kereden doymuş,**

**Bedenin her yerine güc dolmuş.**

**Bundan başka annesi ona demiş kutlu ol..**

Bundan ilave Dünya Ağacının içinde yatan kadının iki döşlerinden axan şire ile ağacın kökenindeki dirilik suyu Yaratandaki sırlardan söz etmektedir ki, dirilik suyu ve iki döşteki şireler ilkin yaratılışın başlangıcını; ruh, akıl ve nefsi ifade etmektedir düşündürtüz. Nasılkı **Mevlana** da aynı ile insanın **nefs, ruh ve akıldan** oluştuğunu yazıyor (*resim 2*).



Resim 2

Tanınmış bilgin Nasrettin Tusi, Nefsin Ruhtan farklılığından bahs ederken bile nefsin de, üç nefsdendir; nebati (bitki), hayvani ve insani nefsdendir ibaret olduğundan söz ederek üçkenlik prenesinden bahs ediyor.

Hz. Mevlananın Ruh ve Nefs hakkında düşüncelerinde de, bu farklılık görülmektedir ve şunu, Varlık Ağacının meyvesi- İnsanlara Mesnevîdeki revayetlerle anlatmaktadır. Mevlana, bizlere muracaatı olan kelimelerinde;

**Kardeşim sen düşünceden ibaretsin,**

**Geriye kalan et ve kemiktir.**

**Gül düşünürsün, gülüstan olursun**

**Diken düşünürsün, dikenlik olursun**

deyirken insanın ruh ve beden ayrılığından da söz ediyor ve aynı zamanda nefse hakim olmak tavsiyesinde bulunurken insani nefsin korunması yollarını anlatmaya çalışıyor. Kuranda da “...nefs aşırı şekilde kötülüğü emreder ”((3).yusuf/ 53) ayetinde, nefsi kötülüğün emr edicisi olarak göstermenin sebebi de farklı nefslerin hepsinin insanda bulunması ve insani nefsin diğer nefslere hakim saklanması vacipliyi anlatılır.

Mevlana Ruhla bağlı düşüncelerinden bahs ederken Varlık Ağacına bir model çizmiştir. Ruh ağacın toprakta gizli olan köküne, gizli alemde bu evremi idare etmesini ise ağacın dallarına, yaprak ve meyvesinin ise köke bağlılığına benzeterek, mahiyetini ağacın kökünün meyvede tezahür ettiği kimi açıklamıştır.

Mevlananın beden har tarafında ruhun olduğunun ve ona el sürmenin mümkün olmadığını ifadesini K. Sözen bir elektrik enerjisinin mahiyeti ile anlatmaya çalışmıştır. Nasıl ki, Mevlananın düşüncesinde Ruh Tanrının aynası gibi yer almıştır, yani Ruh görmek olmasa bile varlığını kavramak mümkündür.(6)

Hz. Mevlana, İnsan Varlık Ağacının meyvesidir derken bahs ettiği üçgen bütünlükte meyveni, Varlık Ağacının mevcudluk sebebi gibi değerlendirmiştir. Bu ise, Yaratanın hem paylayıcı, hemde alıcı olduğunu, yani Yaraticıdan ayrılan her nesnenin yerine- geri döneceğine bir işaretidir. Mevlana kainatın-evremin varlığını sürdürülmesinin sebebinin yok olan yaratılanların yerine yenilerinin gelmesinde görerek bu Varlık Ağacının her zaman sistemli hareketli olması izahında bulunmuştur. Aynı düşünceye XX yüzyılın başında (1922) rus fiziki Alexandre Friedmann gelmiştir ki, onun araştırmasına göre evren bütünlükte harekete sahiptir.

Mevlananın bu vizyon-bakışında bir model çizilmektedir ki, haman modeli ağac olarak tasvir ediyor. Hz. Mevlana “ya rebb, benmi arıyorum seni, senmi arıyorsun beni,” sorusunu verirken, aslında bu bütünün bir birinden ayrı mevcut olmadığını, yaratıcının yaratılanla iç-içe olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Nasıl ki, Ağ Oğlan Dünya Ağacına “varlığım neyim varsa, hepsi seninle dolmuş” söylemiştir. Hz.



Mevlana beyninde şekillendirdiği Varlık Ağacının modelini de maddi olarak gordüğümüz ağaçtan farklı olduğunu anlamış, yalnız fonksiyonları benzer olan bu ağaçları farklılandırmak için ona Varlık Ağacı ismini takmıştır.

Hız. Mevlana bu Varlık Ağacı modelinin izahını neyle bağlı düşünceleri ile daha güzel açıklamıştır. Bu modeli insanlara anlatmak için neyin kökenini araştırmış, onun feryadının sebebinin izahında bulunmuştur. Neyin inleyen sesi aslında kökeninden ayrılık feryatıdır ki, her kes onu çalırken bu feryadı duyurur. Aslında Mevlana yaratılanın yaratandan ayrı düşmesinin dahşetini insanlara anlatmış, bu dahşetin bir cehennem azabı olduğunu bildirmiştir. Rumi insanlara **“hem padişahsınız, hem de yoksul”** (7) deyirken de bu bütünlükten konuşmuştur. **“her şey sensin; her şeyden öte ne varsa o da sensin; o da senden ibaret”** (8)

Türk halkları tarafından Demir ağac, Kayın ağac gibi isimlendirilse de, Hız. Mevlana bu ağaca Varlık Ağacı demiş, yani tabii ki, bu ağacın gerçek ismi eski dönemlerde aranmış ve en layikli bildiklerinin ismi ile isimlenmiştir. Kuranın Nur suresinde bize gönderilen aye ile Mevlananın Varlık Ağacı ve mitolojideki Dünya Ağacının mahiyet benzerlikleri çoktur belkide aynıdır. Her birinde yaratıcı gücün bu ağacda toplanmasından söz ediliyor.

**Hayat Verici Çeşmenin- Pınarı Tam Merkezde ve**

**Göyün Günçikanında Mevcutluğu**

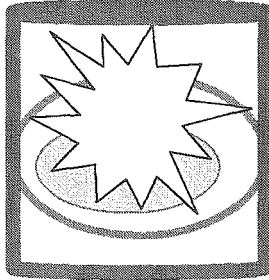
Mitolojide ağacın kökündeki dirilik suyundan bahs edilir ve ağacın sözle- lingivistik tasvirinde bir srtuktur model çizilir. Aşağıdaki satırlara dikkat edersek şunu göreriz:

**Ağacın tam kökeninden bir yarık açılmış,**

**Bu yarıktan ağaca bir delik açılmış**

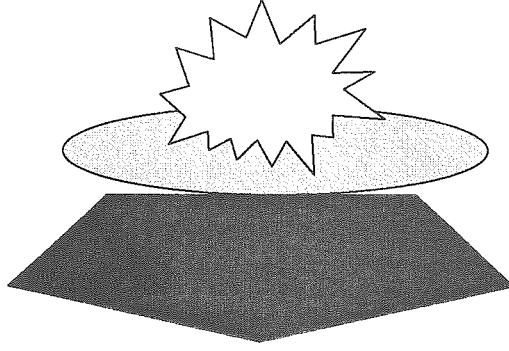
**... Kadının gur saçları uçuşup yanıyordu (resim 3)**

Resim 3



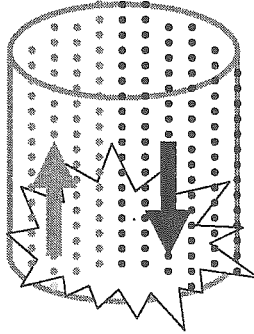
Bu satirleri okurken Kuranın Nur suresindeki **“Onun Nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma hücre misalidir. Kandil bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır, ne doğuya ne batıya nisbet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur.”** ayeti ile bir benzerlik götürüz (resim 4).

Resim 4



NURUN ne doğuya ne batıya nisbet edilen mübarek bir Zeytin ağacından tutuşturulması bir oktan söz ediyor. Haman OK, hiç bir tarafa nisbet etmeden Nur yaratarak payladığı için içinde zıtlıkların hareketde bulunduğu SILINDİR şeklindedir (*resim 5*).

Resim 5



Mitolojide ise, hayat verici ağacın ve oyuğundaki çeşmenin- pınarın tam merkezde oluşması ve bu ağaca Tanrının atının bağlanması bize **merkezleşmiş bir noktadan** ve bu **"nokta"dan geçen oktan** söz ederek, her tarafa aynı enerji, nur verici yaratmanın nerde görülmesine işaret ediyor. Yani bu bütünleşmeyi sağlayan **bir merkez- nokta, bu noktadan geçen bir hatt-ok** vardır ki, türk mitolojisinde o oktan da söz edinmektedir.

Bu **merkezleşmiş "nokta" ve Oktan (Silindir)** ise Mevlana Varlık ağacındaki Külli Ruhdan bahs ederek model çiziyor. Mevlana ferdi Ruhları Külli Ruhdan ayrılan parçalar saymayarak ve sonunda hepsinin bir araya toparlanacağından söz ederken Nur ve Ruh başlanğıcı Vahitlik kavramınının izahında bulunmaktadır. Mevlana Tanrının **"Ol"** demesi ile **6 gunde yaranan evremin insan için altı bin il zaman içinde yarandığından** bahs etmiştir. Nasıl ki, fizika bilimcileri Dünyanın büyük bir patlama soncu "Big Bang"

(Büyük Patlama) ve yavaş-yavaş geliştii kanaatına gelmişler ve bu patlamanın sıfır hacme sahip bir noktanın patlamasından doğduğunu ispatlamışlar. Sıfır hacim "yokluk" anlamına geldiğine göre, evren "yok" iken "var" hale gelmişti ve **Bu da izahını Kuranda bulmuştur**. Bu izahlar aslında merkezleşmiş bir "nokta" ve **Okun** mövcutluğunun lingüvistik tahlille anlatılmasıdır.

#### **Ağaca Tanrının Atının Bağlanması**

**Ağ Oğlan** mitolojisinde; "Oğlan oka yaklaşmış, memesinden süt emmiş" deyiminde Kadın Tanrı **Ok** gibi gösterilmiştir. Hem de Dünya Ağacına Tanrı atını bağlamıştır. Dünya Ağacının Göyün gündoğanında yeddi göyü delen dağ başında olması ve bu ağaca Göklerin Tanrısı (Şpü +Ayi) Toyonun atını bağlaması büyük bir oktan söz ediyor. Bunu daha iyi anlamak için kazakların "Maday Kara" destanına muracaat ediyoruz;

**Doksanbucaklı (doksangenli) yurdun gireceyinde**

**Dokuzbucaklı atbağlanan gümüşdirek durur.**

**Aşağı hissesi aşağı dünyada**

**Ayibistana atbağlayandır**

**At bağlanan direk kulluk edir.**

**Onun yukarı ucu yukarı dünyadır.**

**Üç- qurbustana atbağlayan**

**Orta hissesi**

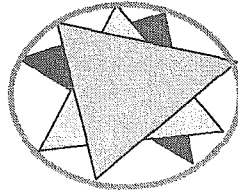
**Bahalı keher at belinde giden**

**Bahadır maday karaya**

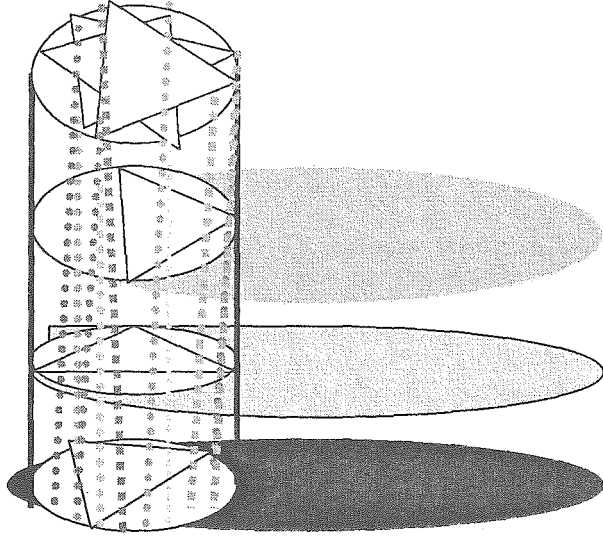
**Atbağlayır direk kulluk edir. (9)**

Bu mitolojiden bize evremin kozmik alemlerle birlikte (kainatın) bir modeli verilmektedir. Destanda Dünyanın doksanbucaklı (doksangenli), okunun ise dokuzbucaklı (dokuzgenli) atbağlanan gümüşdirek olduğundan ve bu okun üç dünyayı birleştirdirdiyinden ve bu üç birleşmenin de yine bir tepe noktaya bağlılığından ve bu noktaların ise bir düz hatt boyunca yerleştiyinden söz edilir. Doksanbucaklı (doksangenli) dünya bize bir küreşekilli (ellipis) dünyadan söz etmektedir, aynı zamanda dokuzbucaklı (dokuzgenli) oka dikkat etsek onun yaratıcı faktörü (yani bu bucakların/genlerin) yaratıcısı en küçük bucak(gen) vardır (**resim 6**). Aslında dokuzbucaklı ok üç dünyayı birleştiren üç tane üçgen okun birleşimidir ki, bu da doksanbucaklı dünyayı bir merkeze bağlıyor (**resim 7**).

Resim 6



Resim 7



Doksan bucağın yaratıcısı dokuz, dokuzun yaratıcısı ise üçtür. Bu üçgenleri oluşturan noktalardan devr zamanı geçen yol bir çevre -küre ciziyor ki, her ilkin yaratılan üçgeni kapayan bir kurenin oluşumu bir nesnenin yaratılışını, yani mevcudluğunu ortaya koyuyor. Bu küreler ise mevcut olma koşullarının hepsini içine aldığı için yaşam zamanını da içine alır. Bu sebeptende yaşam farkına göre küreler farklı gözüktür ve tam küre deyil, ellipsis şeklinde oluyor (*resim 8*).

Resim 8



Yani aslında Kayın, Demir, Ağaçları gibi insanların zihninde şekillenen ağac ilkin hayatverici üçgenlerden ve ondan ayrılan dokuz koldan ibaretdir düşüncesine gelirik.

#### **Dünya Ağacının gündoğandaki süt denizi ile**

#### **karanlık dünyanın ayırıcısı olması**

Ağ Oğlamın gündoğanda süt denizi, Günbatanda ise karanlık ormanlık arkasında rüzgarın karşısını alan beyaz başlı dağ görmesi ise bu okun beyazla (nurla) karanlığın, yani varoluşla yokoluşun keşişiyi bir hat- **Ok** olduğunu göstermektedir.

Mitolojide rüzgarın karşısını bir dağın almasından söz edilir ki, bu da Nurun karanlıktan ayrılışı ve hemde birlikdeliyidir.

### **Ağ Oğlanın Sari Atının Olması Ve Bazen Uçması**

Aşağıdaki mısralara dikkat etsek;

**“Bedenin her yerine güc dolmuş.**

**Bundan başka annesi ona demiş kutlu ol...”**

Mitolojide Ağ Oğlanın bedenleşmesinden ve sonra sarı atına minip ona tay kadını aramaya gitmesinden bahs edilir. Atın sarı olması ve uçmasına ve Ağ Oğlanın Gökte doğduğuna dikkat edersek, onun maddi bedensiz şekillenmesi, yani suretin yaranması halını ve o halın bir ışıkla Yere endiyi kaanatına gelirik. Yani düşüncemize göre AĞ Oğlan Gökte İnsanın maddi bedene girmeden önceki halıdır ve destanda Ağ Oğlan bu tür de temsil edilmiştir.

**“İnsanın babası burda yaratılmış..**

**Bu ağacı görmüş, onun altına gelmiş,**

**Bu sudan içmiş, hayat elde etmiş.”**

Mevlana, **“Ruhum nasıl oldu da bedene büründüm?”** sorusuna verdiği cevapta insan yaratılırken önce Lövhi-i Mahfuzdan Suretinin alındığı ve şekil tamamlanınca Ruhun Tanrı tarafından verildiğini yazıyor ve bu fikre **“Ben insana ruhumdan Ruh üfürdüm” ((3).hicr, 15/29; Sad 38/72)** mailindeki ayetlere atıfta bulunarak gelir.

Şamanizm inancında kutsal olan Kayın ağacı koruyucu ve merhametli ana Tanrı Umay ile Beraber Ülgen tarafından Yere indirilmiş sayıldığından şamanlar Kayın Ağacına bele hitap etmişler: **“Altın yapraklı mübarek kayın, sekiz gölgeli mukaddes kayın, dokuz köklü, altın yapraklı bay kayın!”**

**Kuranın 70.17 ayesinde** Rebbimizin erşinin 8 melek koruduğu diyor.

Bu muracaat dünya ağacının bu güne kadar bize açılmayan sırlı modelini kendinde saklıyor. Buradaki dokuz kökün her birinin bir üçgenden başlayan kökü, her kökü yaratan bir üçgeni, bu üçgenleri yaratan tepe noktaları, bu tepe noktaların ise bir düz hatt üzerindeki yerleşimi ve bu hattı yaratan noktaların ise bir merkezi (varoluş, yokoluş) noktasının olması söz konusudur. Dokuz kök bu merkezden çıkan haman kollara işaredir ve her kolun yaratılışının kendi üçgeni vardır. Ağacın sekkiz gölgeli olması düşüncemize göre Mevlananın Fihi Ma Fih **“Onun içindeki içindedir.”** eserinde açıklanan cennet, cehennem, dünya, ahiret, mürşit mürid, aşk ve sema ile aynılık taşıyor.

N. Tusinin **“her çokluğun nizamı salınması onun terkiğine dahil olan vahitlerin nasıl düzülmesinden asılı olur”(10)** fikrinden yararlanarak bu modeldeki varoluş- yokoluş kavramının açılışını yalnız arkaik medeniyetlerden başlayarak, nizamı araştırma ile bula bileriz.

**„Otuz dişli ateş anam, karanlık gecelerde bizi (kötü ruhlardan) koruyorsun. Ulusun koruyucusu, sürülerimizin bekçisisin. Ülger yıldızı arkadaşım bir (Tanrı) dan fermanlısın. Üç köşeli taş ocak, alevli yanan al ateşim!”** Bu deyimde de sakral üçgenden ve bir merkezden idareden söz ediliyor.

**İlk insanın- Ademin Yaratılışı;**

**Maddi Bedensiz Halının Yerde Deyil De Göklerde Oluşumu.**

İlkin insanın yani kutsal kitaplardan bize malum olan ilk insanın- Ademin yaratılışı ve ya maddi yaratılışından önceki maddi bedensiz halının Yerde deyil de Göklerde oluşumunu Ağ Oğlan Mitolojisinde Ağacın Ağ Oğlana; **”sana insanların babası olmak buyrulmuştur. Sarı atma min cenuba git!”** deye yol göstermesi ve onun atının bazen uçması ilk İnsanın yaratılışından bahs edir.

Bu oluşum hakta eski Sumer destanında da melumat vardır.

M.Ö.III. Bin yıllıkta şumer dilinde şifahi yaranmış ve II bin yıllıkta akkat dilinde 12 gil lövheye yazılmış “Bilgamış” (Gilgamış) destanında Arur Tanrısının Enkidünü nasıl oluşturduğu böyle yazılmıştır:

**“Gilden bir şey yoğurup Göklerden yere atdı,  
Kuvvetli bir Kahraman – Enkidünü yaratdı.”(11)**

Destandan gözükkürtü, İlk İnsan yerde deyil Gökte yaratılmıştır. Destandaki Enkidünün, sumer yazılı abidelerindeki Törotanın da, Tövatrdaki, Bibliyadakı Adamın da, Kuran dakı Ademın de yaranışı aynıdır ve bu yaratılış faktörleri eski türk kaynaklarında da, özel olarak “Ağ Oğlan” mitolojisinde güzel açıklanmıştır. Ağ Oğlanın Dünya Ağacına;

**“Ama öyle yalnızam, o kadar yalnızam bilsen,**

**Barı bana benzeyen, bir tay kadın versene!”** muracaatı ise zıtların yaratılmasına işaret ediyor.

Mevlananın “Zevciyet” adlandırdığı “zıtların vahtedi” aslında Varlık Ağacında var oluşla- yok oluşun kaynağının aynılığını göstermektedir. Bu zıtlıkta aslında bir aynılık vardır ve bu aynılık vahtedi yaratmıştır. Mevlana, bu zıtların bir savaşta olduklarını ve bir birinin zıttına hareketde bulunduğunu, birinin sağa giderken diğerinin sola gettiğini açıklarken Fihi-Mafih (12) kitabında, bu zıtlığın yalnız insan için bir görüntü olduğunu, aslında hiç zıtlık olmadığı düşüncesinde olduğunu ve bu aynılığı çile çıkararak, ölümü tadan ve yeniden dirilen insanların anlaya bileceğini söylemiştir. Nasıl ki simya ilminde diğer metalları altına çevire bilen adam kendi bedeninde antropolojik düzeyi deyiştirerek, önce parçalara ayrılmalı, yanmalı ölümü tadmalıdır. Nasıl ki, Ayten Aydının söylediği gibi simya çalışmalarındaki ruh dönüşümü Mevlananın “**hamdim, piştim, yandım**” sözleri ile ifade edilmektedir. (13)

Kutsal kitaplarda ve sonuncu kitap olarak Kuranda Ademle Hevvanın yaratılışı da zıtların yaratılışından konuşur ve bu zıtlıkların vahtedi ile yanakı, hem de, onların bir faktörden oluştuğunu gösterir. Kuranın El-Nisa(Kadınlar) 4/1suresinde;

**“Ey insanlar sizi tek bir kişiden (Ademden) yaratan, ondan zevcesini (Hevvanı) yaratan ve onlardan da bir çok kişi ve kadınlar töreden Rebbinizden korkun!” (El-Nisa(Kadınlar) 4/1)**

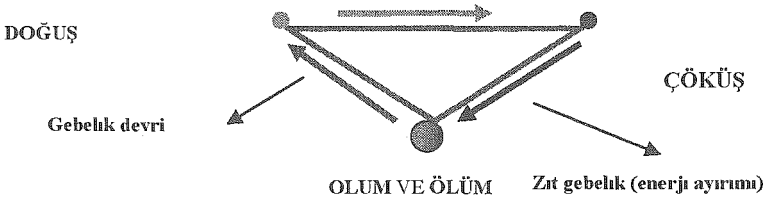
Yani, Hevvanın Ademden yaratılığını açıklayan ayette insanın timsalında zıtlıkların aynı merkeze bağlılığından söz edilir. Zıtlıkların aynı merkeze bağlılığını daha aydın anlamak için başka bir mitolojiye de muracaat ediyoruz.

Türk mitoloji sistemindeki Ay ve Güneş hakkındaki büyük bilgiler doğuş – yaşam – çöküş kavramlarını yansıtan üçgenlik prensipini önümüze sermektedir. Güneş ve Ayın Yeraltı denizde yaşaması, Güneşin her akşam Yeraltı denize girip kayb olması ve sabahleyin ise gündeğandan yine yaşamını sürdürmesi fakti mitolojide ölüp - dirilme kimi anlaşılır ki, bu ölüp-dirilme de başlangıcın aynı noktada olmasını, sağ –sol yaruklara ayrılma ise bir noktadan ayrılan doğuşun ve çöküşün yollarının ayrılığını gösterir. Bu ayrılığın başlangıcı ise bir noktadır – ölüm ve olumun birleştiği yer. Bu mite göre ölümle olumun birleştiği nokta aşağıda – Yeraltı denizde, karanlık – kutsal yerde, hem de suda mevcut olmaktadır. Güneş Gökte doğmakta ve batmaktadır. Mitoloji düşünceye göre, başlangıcı olmayan şeyin anlamlı sonluğu da yoktur ve o, mahve mahkumdur. Y.M.Lotman gösteriyor ki, belirli tefekkür tipi için “başlangıcı olan mevcuttur” (14) yani başlangıcı ele dağıdıcı kaosdur.

Güneş Gökte doğduğu için yaşam üçgeninin tepe noktası sayılan ölüm-olum noktası yukarıda deyil aşağıdadır. Güneş ve Ayın Gökte doğma noktasına kadar olan mesafe ise doğuş için hazırlık (gebelik) yoludur ki, bu marhele başlangıcını ölüm-olum noktasından

alır. Güneşin (hem de Ayın) günbatan noktasına kadar kat ettiği yol onun yaşamıdır. Yaşam üfiki hatla Gökte görürük. Yani yaşamak için verilen enerji Göktedir. Bu sebeptende Tanrıya dua etmek için göklere el açılıp dua edilir. Yaşamın sonu – Güneşin batması çöküştür. Bu nokta da üfiki hatt üzerinde Göktedir. Yani akılla kavranılan (süurla derk edilen), gözle görükendir. Bu nokta **ölüm** deyil, **çöküş noktasıdır** ki, biz buna **“gözle görükken ölüm”** deye bileriz. Bu nokta gerçek ölüm olamaz, çünkü enerji dövriyesi kapanmaz ve yani olum ile ölüm noktaları arasında boş bir yol kalar ki, bu da Güneşin yeniden doğmasını engeller. Demeli, **bu noktadan ölüm-olum noktasına kadar yol vardır** ki, bu zaman **gebelik devrinin zıttı olan** bir hal da mevcuttur. Bu süreçte gebelikde yığılmış enerjinin bölünmesi baş veriyor. Araştırmadan böyle sonuc yarar ki, ölüm-olum noktası bir enerjinin toplandığı yerdir ki, ordan **döğüşa doğru geden yolda (gebelikde) enerji birleşimi, çöküşten ise enerji ayırımı** halı baş verir. Bu **mitolojide** tüm yaratışların **yaratış modeli** bulunmaktadır ve burdan bize aydın olan insanın maddi ölümlünden sonraki (göremediyimiz) gebelik zamanına beraber (9 ay, 9gün...) zaman içerisindeki enerji (ölümü) ayırımıdır (*resim 9*).

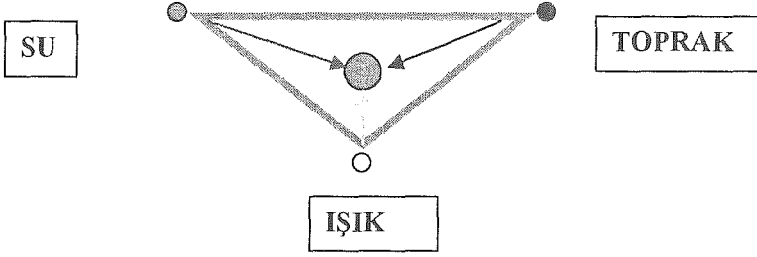
Sakral üçbucağın beraber tepe noktasının (enerji alan) aşağıda olması sonucuna mifolojiyi araştırırken vardık. Araştırmalarımızdan melum oldu ki, enerji kaynağı olan **varoluş ve yokoluş noktası mehz karanlık dünyadaki sudadır**. Bu noktadan başlayan gebelik devri ile maddi ölümden sonraki enerji ayrılma prosesi (gebeliye zıt süreç) beraber zaman ayırımında başverdiyi için üçgen eşit yanlı, maddi yaşam süreci farklı olduğu için üçüncü taraf farklı olur. Yani üçgen beraber taraflı deyil, beraber yanlı oluyor. Sonuc olarak deye biliriz ki, sakral saydığımız üçgenler eşit yanlı üçgenlerdir. Üç noktaya, üç rakama, üç sese de önem verdiren (sakrallık) bu üçgendir.



Resim 9

Çöküş, Doğuş, Zıt gebelik (enerji ayırımı), Gebelik devri, Olum ve ölüm

Güneş şuaları ile mağaraya dolan selden - balçıklı sudan (toprakdan) insan yararır. M. Seyidovun mitoloji araştırmasına önem vererek insan yaratışını da ayrıca tadtık etsek, güneş şuaları ile mağaraya dolan selden - balçıklı sudan (topraktan) insan yaratışındaki üçgenlik ilkesinin bir daha şahiti olacağız (15).



Resim 10

**KURANIN Embiya suresi 30 ayesinde** de her bir şeyin sudan yarandığı deyilir.

**“O inkar edenler görmüyorlar mı ki (başlangıçta) Göklerle Yer birbiriyle bitişki iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?” (Enbiya suresi, 30)** Bir çok mitoloji sistemlerde kainat ilkin sudan (lil, kaos) yaranmıştır (16).

Ağ Oğlana ağactan çıkan kadın su, od ve demir vermiştir deyiminde de ilkin yaratılış üçgeninden söz edilmektedir.

**Bundan başka annesi ona demiş kutlu ol...**

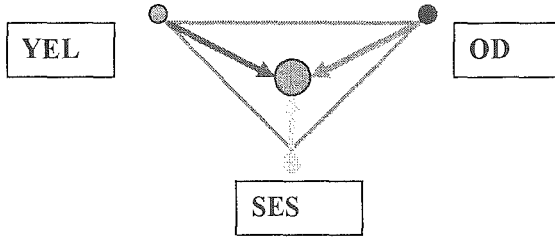
**Ağ oğlana ayrıca su, od, demir vermiş**

**Sonra kayp olarak, yerine girmiş.**

Güneş ışınının çok olmasından eril ilke (erkek), az olmasından ise dişi ilkenin (kadın) yaranması sürecinde işığa (şüya) katkıda bulunan sıcaklığı (odu) görürük ki, bu da enerji birleşmelerinin (ışık(işin) ve odun) hayat verdiyine işaredir. Yani insan maddiye dönüşmeden önce ışık ve odun tezahürü gibi mevcuttur, bunun da biri o birisinin yaratıcısı, töremesidir. İlk insan yaradan **İŞİN** daha sıcaktır. Işık gelirken odun yaranması burda bir hızlanmanın olduğunu gösteriyor. Hızlanma varsa burada ses de yaranmaktadır. Bu üçgenin yaranışında olan hareket (ışının gelişi) **sesi ve odu** yaratmış. İlk hareketdeki (gelişdeki) yaranan **ses** çok hafif olmuş ve bu da onu gösteriyor ki, en etkili **ses** en zayıf(piçiltili) sestir. Zıt gebelikde ise bu **ses** en sonuncu dağıtıcıdır. Yani hem en yaratıcı, hem de en dağıtıcı olan en hafif sesdir. Mehz bu sebeptende Tanrıya isteyini hafif sesle bildirmek tavsiyye edilir.

Hızlanmayı yaratamı ise **“YEL”** adlandırmak olar. Nasıl ki, K. Sözen Mevlananın “can” kelimesini araştırırken, Ruh kelimesinin manaaca sözlükde “ rüzgar, nefes, soluk, sevinc, can, rahat, ferahlanma, hareket veren enerji, koku” gibi anlamlara geldiğini, farsca “hareket ve rüzgar” anlamına gelen “revan”, ıbranicice “revah” sözlüklerini ifade ettiğini yazmıştır. (17.) Belelikle gelen **İŞİNİN** üçgen oluşumunununu Yel, Ses, Od başlangıçlardan olduğu kanaatındayız.





Resim 11

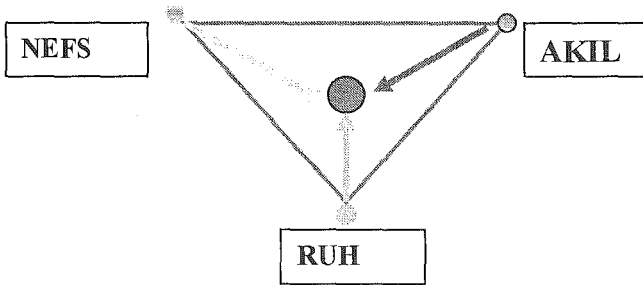
**SES:** Sesle bağı Hz. Mevlana yazılarında açıklama vermiştir. İnsanları tanımmanın en kolay yolu onun sesini dinlemektir düşüncesini böyle izah etmiştir ki, **“siz testi alırken ona vurup sesini dinlersiniz. Kirik testi sesinden belli olur.”** Yani maddi bedeni görmeden bile ses sahibi hakta fikir yürütmek olar, çünkü ses bedenden önce mevcuttu.

**OD:** Beklenen Hızır-Hıdır peygamberin de gelişini arzulayan türkler **“hıdır, hıdır, hid getir, var dereden od getir”**. **Od = ışık ele hıdırıdır.** M. Seyidov Hızir isminin “Azerbaycan türkçesindeki **“his”** (**“hız”**) istilikle, kızmak anlayışları ile bağı olduğunu tendir alovlanma erefesinde olanda halk bele bir deyim işledir. **“tendir his eyleyir”** **“his” alovdan önce tüstü ile odun karşılığma deyilir.”** (18).

Hürufilekte 32 ve 28 rakamları Kurandaki ses ve harfla ilişki olduğu için önemi sayılır.

**YEL:** Özlüyünde bir üçgeni oluşturmuştur ki, bu da nefis, ruh ve nur birliyidir. Bu da maddi bedene dönmeden önce mövcud olma anlamını verir. Işık(işın) bütün yaratılışın başlangıç mayası olduğu için onun insanı, heyvanı, dağı ve başka şeyleri yaratmasında üçüncü bir katkısı da olmalıdır ki, bu da **SURET** oluşturur ki, o nefse bağıdır. Üçgenin bir noktasını da **AKIL** oluşturuyorki, o da yaratılanı bir birinden farkı hale getirendir.

**YEL:** Akıl, Ruh, Nefs (canlıları bir-birinden ayıran nesne) üçgeni



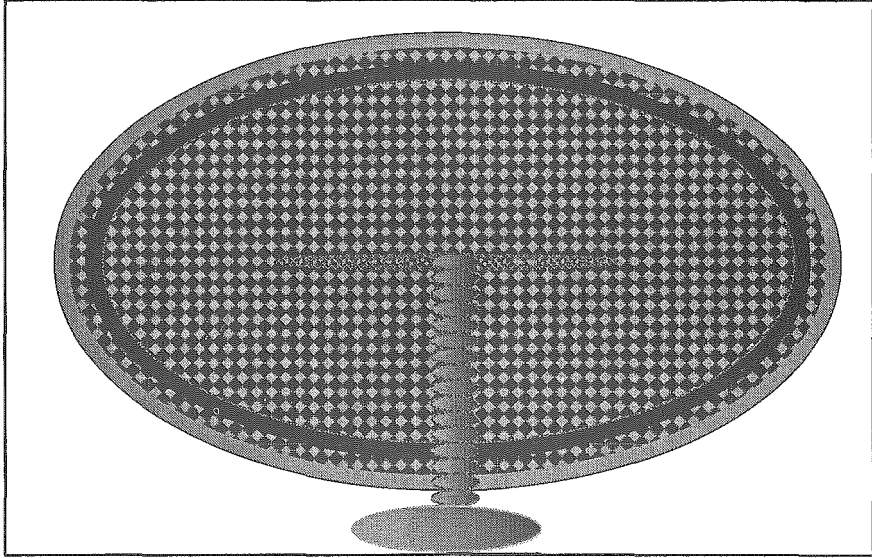
Resim 12

Kozmik sürecin mitoloji düşüncede belirli zaman ve mekan hududları olan devri hadise gibi kavranıldığına esaslanarak yaradılışın kaostan başlayan üçgenli gruplaşmadan doğduğunu ve zencirvari ilişkide bulunduğunu anlamak olar. Yani ikilik (iki nokta ve ya iki bucak) üçüncü hareketverici noktaya bağlandıktan sonra hayat işığı (enerjisi) yaratmaktadır. Üçgenlik tamlık, bütünlük anlamındadır ve bu tamlıklar kendisi de yeni yaratılanın bir tam olmayan bölümü sayılır.

Kül- Tigin yazıtları (büyük yazı) böyle başlıyor: **“Yukarıda Gök Tanrı, aşağıda Boz Yer yarananda ikisinin arasında İnsan Oğlu yaranmış.”** Bu yazıdan da üçgenli sistemin (Gök Tanti – Boz Yer – İnsan Oğlu) yaranışın başlangıcı olduğu görünmektedir. Arkaik mitoloji sistemlerde Göy ile Yerin çok yakın (bazen hatta bitişik) olması ve sonra birbirinden ayrılması çeşitli şekilde açıklansa da, ortak yön ondan ibarettir ki, kainatın nizama salınması, mitoloji kozmosun formalaşması süreci bütün enenelerde mehz bu aktla – **Göyün Yerden ayırması ile verilir(19)**

Tüm araştırmalardan **Dünya Ağacı ve Varlık Ağacı modeli** bir merkezden kaynaklanan en besit forması üçgenleri ifade eden kürelerden ibarettir ki, bütün küreler bir-biri ile **zencirvari karşılıklı ilişkiindedir**. Bu küçük kürelerde ve aynı ile her bir büyük kürede zit hareketlilik mevcuttur ki, bu zit hareketlilik evremi yaşatır.

Medeniyetlerde dünya modelinin strüktüralist tehlilini yapan A.Acalov da, doğru olarak gösteriyor ki, **“arxaik sinkretizmin özülü ve başlıca şartı mifolojidir”.**(20) Yani, Yaratanın vahitlik kavramını mitoloji bu günümüze aktarmaktadır.



Resim 13

## SONUÇ

Mitolojide verilen bir çok olayların **Evrimin** yaratılışını anlamağımıza yardım ettiği kanaatına gelirik. Dünyada kabullenmiş materialist bakışların bir اساسı olan **Darwinizm kavramı**, bu gün kendi deyerlerini yıpratmaya doğru gediıyor. Bu gün gerçekliklerin eski mitolojimizde, kutsal kitaplarda ve Mevlana gibi düşünürlerin yazılarında yer aldığı görürüz.. Tüm evremin bir zerre kadar da olsa bir-birinden ilişkisiz olmaması yani bir bütün olması, bu gün araştırmacılar tarafından deyilse de, 800 yıl önce Mevlana ve 14 yüzyıl önce Kuran ve en eski çağlarda mitoloji de verilmiştir. Bu gün dünyayı şimdiye kadar yönlendiren materialist kavramlar sanırım hakikatların bilgi ile bulunmasına yol açmak ünsürü olmuştur. Artık dünya materialist bakışları ilmi araştırma yolu ile idealist bakışlarla birleştirerek kutsalın yolunu bulmağa can atıyor. Kecmiş ve çağdaş medeniyetlerdeki mifoloji strüktürlerin düzgün ayırt edilmesi, mifoloji strüktürlerin yaranma ve deyişme mekanizmasının öyrenilip somut medeni sistemlere has olan mifoloji dünya modelinin açıklanmasının yol göstercidir. Buna küreselleşmedeki evrensel ahlak kavramının yardım edeceyine inanıyoruz.

## KAYNAKKA

- M. Seyidov** (1994). *Qam-ŞamanVe Onun Kaynaklarına Ümumi Bakış*. Baki:Genclik: s. 221. bah.1. sah 222-225  
<http://www.multimediaquran.com/quran/turkce/024/024-035.htm>  
**Türkçe sözlük**. Atatürk kültür dil ve tarih yüksek kurumu türk dil kurumu. 2.K-z. Yeni baski  
**Kuran**. *Azerbaycanca ceviri Z. Bunyadov., V. Memmedeliyev*  
**K.Sözen**. *Mevlana düşüncesinde ruh tasavvuru*. Uluslararası “Düşünce vüe Sanatda Mevlana” Sempozyumu Bildiurileri. 25-28 mayis. 2006. Çanakkale. Türkiye.say.83-93  
**Mevlana C. R. Mesnevi C.I-VI** (tr..veled izbulak, cev. *Abdulgölpınarlı*)milli eğitim basm evi.istanbul 1990  
**Mevlana C.R. Divanı Kebir, C.I-VII**, (haz. *Abdulgölpınarlı*) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.1992  
**M.Seyidov. bak.** sah 175.  
**N.Tusi** (1980). *Ahlaki-Nasiri. ilm neşriyyati*. Baki: 145-146  
**E.Alibeyli**. *Azerbaycan halkının manevi medeniyet tarihi(islama kadarki devr.)*. Genclik. Baki. 1998. seh 90-95.  
**Mevlana C.R. Fihi-Mafih**, (Tc.M.Ü.Anbarcıoğlu), MEB Yayınları, İstanbul 1990,s  
**Ayten Aydın**. *Manevi Simya Geleneğinde Ruh Dönüşümü Ve Mevlanada Manevi Yolculuğun Aşamaları*. SAH 111. Uluslaerarası Düşünce Ve Sanatda Mevlana Sempozyumu Bildiurileri. 25-28 mayis. 2006. Çanakkale. Türkiye.say 111.  
**Ю. М. Лотман** (1970). *О моделирующем значении понятия «конца» и «начала» в художественных текстах. Статьи по типологии культуры, вып. 1* тарту: 53  
bak.M.Seyidov 161,174.  
**Мм 1980: 240, с. М. Мелетинский 1976:206-207, М.Шахнович: 1971**  
**K.Sözen. bak.sah 84**  
**M. Seyidov**, *Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Kaynakları*, Genclik. Baki. 1983, s.101-131.  
**М. Мелетинский** *Поэтика мифа* м:206-207. (1980). *Мифы Народов Мира-энциклопедия*, т.1. м.: 240.  
**A.Acalov** (1988). *Azerbaycan Mifoloji Metnleri*.Elm Neşriyyati Baki:s. 9.

## RUMI, POETE-PHILOSOPHE SANS FRONTIERES

Mohammad ZIAR  
Université Azad Islamique de Téhéran-IRAN

### Özet

Afganlılar, İranlılar, Türkler ve ayrıca Tacikler büyük mutassavif Rûmi'nin kendi ülkelerine ait olduğunu ispatlamak için çok neden öne sürmüşler.

Fakat Mevlana, aslında kimdi? Kendisi, bir tek ülkenin sınırlarının içinde kalmak istediğini hiç belirtmiş miydi? "*Benim ülkem ne Mısır, ne Irak, ne de Suriye'dir*" diyen Rûmi, Horasan'ı memleketini olarak belirtmekte; ancak bu ad, etimolojik olarak Eylül 1207 yılında sadece doğduğu bölgeyi değil, bütün Doğu'yu kapsamaktadır.

Zira doğduğu Balkh kenti, 20nci yüzyılda İran, Afganistan ile Türkmenistan arasında bölünmüş olan Büyük Horasan'da bulunmakta, sonra Vakhsh, Semerkand, Nişapur gibi kentlerde yetiştikten sonra Moğol fatihi Cengiz Han'dan kaçarak Konya'ya yerleşen Rûmi, coğrafi olarak İslam dünyasının Doğusundan Batısına geçmiş oldu. Bu gerçek manevi açıdan da doğrudur. İslam dünyasının bir ucundan diğerine onu götüren yolculuklar aynı zamanda kendisini tam bir kosmopolit yapmıştır.

### Résumé

Les Afghans, les Iraniens, les Turcs voire même les Tadjiks, sont les nations qui ont eu beau chercher des arguments pour dire que le grand mystique Rûmi n'appartient qu'à eux.

Mais au juste, qui était Mevlana? Avait-il eu jamais la velléité de se limiter dans les frontières d'un pays quelconque? Lui qui disait "*mon pays n'est ni l'Égypte, ni l'Irak, ni la Syrie,*" mais le Khorasan; mot équivoque qui étymologiquement ne désigne pas uniquement la région où il est né en septembre 1207, mais tout l'Orient.

En effet, né à Balkh ville du Grand Khorassan (région divisée depuis le XX<sup>e</sup> siècle entre l'Iran, l'Afghanistan et le Turkmenistan), élevé tour à tour à Vakhsh, Samarkand, Nichapur et émigré finalement en Turquie à Koniya fuyant les massacres du Conquerant mongol Gengis Khan, Rûmi a, géographiquement parlant, parcouru le monde musulman de l'Est à l'Ouest et il a fait de même spirituellement. Ce grand voyage d'un bout à l'autre du monde musulman a fait de lui un cosmopolite au sens plein du terme.

**Mots-clés:** mysticisme, cosmopolitisme, orient, occident, poésie, langue

Les Afghans, les Iraniens et les Turcs sont les nations qui cherchent des arguments pour dire que Rûmi n'appartient qu'à eux.

Les Afghans parce que la ville natale de Mevlana se trouve en Afghanistan actuel; les Iraniens parce que Balkh jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle faisait partie de l'Empire perse; et les Turcs parce qu'il a passé la majeure partie de son existence à Konya capitale du pays sous les Seldjoukides.

En effet, né à Balkh, une des quatre mégapoles du Grand Khorasan,<sup>1</sup> en septembre 1207 d'un père qui s'appelait Bahaoddin Valad, originaire de cette même ville, et d'une mère qui se nommait Moméneh Khatoun elle, originaire de Sérakhs (dans le nord du Khorasan iranien), élevé et formé à Vakhsh, Samarkand, Nichapur, Damas, Alèp, Bagdad et émigré finalement en Turquie, à Konya fuyant les massacres du conquérant mongol Gengis Khan<sup>2</sup>, Djadaladdin Muhammad connu sous le nom de Mewlana ou Mewlavi, voulant dire maître spirituel, a géographiquement parlant, parcouru le monde musulman de l'Est à l'Ouest et spirituellement il a fait de même. Ce grand voyage d'un bout du monde musulman à l'autre a fait de lui un cosmopolite au sens plein du terme.

Mais Rûmi a-t-il jamais eu la velléité de se limiter dans les frontières d'un pays quelconque? Lui qui disait "*mon pays n'est ni l'Égypte, ni l'Irak, ni la Syrie,*" mais "*le Khorasan*" mot équivoque qui, étymologiquement désigne d'abord tout l'Orient et non pas seulement sa région natale.

Alors, bien que les Iraniens, les Afghans et les Turcs voient exclusivement en lui leur propre citoyen, il reste le citoyen du monde, lui qui a pourtant noué, sa vie durant, de solides liens avec tous ces peuples.

Il disait que son pays est nulle part et partout. Aussi la poésie de Rûmi ne s'adresse-t-elle pas exclusivement aux Persans, aux Turcs ni aux Arabes, mais elle vise l'humanité tout entière; même la prédilection du poète pour le persan, faut-il le dire, n'a rien à voir avec le nationalisme.

En effet, outre le persan sa langue maternelle, il savait d'autres langues comme l'arabe et le turc. Dans le Mesnavi il nous laisse entrevoir le secret de son choix:

*"Parle persan bien que l'arabe soit langue exquisite  
L'amour, lui, ne connaît-il pas une centaine de langues?  
Dès que l'odeur du Bien Aimé se fait sentir,  
Ces langues demeurent toutes perplexes et confuses."*

Ou encore nous pouvons lire ceci:

*"Parlons persan, laissons de côté l'arabe"*

C'est exactement la même chose que constatera Chevalier Chardin, grand voyageur et orientaliste du XVII<sup>e</sup> siècle. Le persan a, selon lui "*la douceur propre et requise pour les vers (citée par Cheybany p.82).*" Gaspard Drouville, diplomate, grand voyageur et orientaliste lui aussi partageant le point de vue de Chardin a écrit dans sa relation de voyages:

<sup>1</sup> À savoir Merv, Herat, Nichapur et Balkh. La région est divisée depuis le XX<sup>e</sup> siècle entre l'Iran, l'Afghanistan et le Turkménistan.

<sup>2</sup> Il est à noter que quelques jours seulement après le départ de Bahaoddin accompagnés de 300 de ses proches, la ville fut mise à sac et il ne resta presque rien de ses monuments et habitations.

" La langue persane étant riche et sonore, la poésie en tire un avantage précieux, d'après le rapport des savans (sic) orientalistes en état d'en juger sainement." (Gaspard Drouville, p 43)

*Donc le choix du persan déjà, reste bien comme un mystère. Mais il arrive des moments où cette même langue n'est pas pour lui le meilleur moyen de communiquer et c'est exactement là où notre poète mystique dépasse toutes les frontières qui divisent les hommes en des nations différentes.*

*L'anecdote des quatre hommes naïfs à qui on avait donné un deram, (pièce de monnaie ancienne) pour acheter ce qu'il désirait et qui sont tombés dans une querelle absurde et ingrate faute de ne pas connaître la langue d'autrui, est bien connue de tous. Le problème est donc résolu dès qu'un expert de langues s'en occupe:*

*C'est bien de connaître les langues, dit Mevlana dans le Mesnavi, mais le langage du cœur vaut mieux encore.*

*Le langage du cœur vaut donc mieux que toutes les langues du monde. Mais pour comprendre ce langage et savoir bien l'appliquer, il faudrait bien se rendre apte et les disciples de Mevlana ont créé à cette fin une confrérie, un nouvel ordre mystique mowlaviyeh ou mowlavilar ce qui est bien différent, en fait, de ce qui existait jusque-là chez d'autres soufis.*

*Contrairement à d'autres mystiques Mevlana ne reconnaît pas l'existence pour ainsi dire, d'une ligne de partage entre la Loi (la Sharia) et la Voie ou le chemin des vrais mystiques. Ce qui les réunit c'est l'unicité même de Dieu (towhid).*

*La Loi est à son optique comme un flambeau qui éclaire et illumine le chemin du disciple et l'empêche, par conséquent, de s'embrouiller dans le dédale de la multitude et de la dispersion.*

*Mevlana attache en effet une importance capitale à l'amitié et à la sincérité dans l'amitié et cela parce que la vraie amitié nous préserve de l'égoïsme et de la vanité. C'est en partageant son bonheur avec les autres que l'homme parviendra à assurer son propre bonheur. Pour qu'on puisse s'aimer il faut d'abord aimer les autres ; voilà pourquoi Mevlana tombe amoureux de tous les atomes de l'Univers parce que tout est à ses yeux l'œuvre d'une seule volonté, celle de Dieu c'est à dire La Vérité Vraie.*

*Le monde idéal recherché par Rûmi est un monde marqué par l'évolution et basé sur l'humanisme. Puisque l'homme passe plusieurs phases pour devenir homme, il faudrait que cette évolution continue ; et d'après Mevlana on ne court aucun risque dans ce parcours, même si cette évolution s'effectue à travers le mal et le bien. Autrement dit le salut de l'humanité sera bien la synthèse de la confrontation du mal et du bien.*

*Les vingt-cinq dernières années de la vie de Mevlana passées à Konya lui ont donné l'occasion de présenter un mode de vie qui depuis, a servi de modèle pour beaucoup de gens mis à part leur nation, leur religion, leur naissance et leur appartenance sociale.*

*Pendant ce temps, lui qui avait retrouvé la paix et la quiétude grâce au sema et à une vie saine et pieuse, a rassemblé autour de lui un grand nombre de disciples qui étaient pour la plupart des gens ordinaires ou les citoyens de Konya. Parmi eux il y avait des ouvriers, des couturiers, des marchands voire même des bandits, des délinquants repentis etc. et ils étaient en plus issus de différentes communautés religieuses. On y trouvait des musulmans à côté des juifs ou des chrétiens.*

*Mevlana leur avait suggéré qu'il fallût bien se comporter en hommes parfaits, en honnêtes hommes; c'est à dire ne pas se laisser aller par l'ignorance, le fanatisme, l'égoïsme, le racisme etc. et par contre aimer et respecter les autres.*

*Il y avait, par exemple, un Roûmi, un certain Sureyanus qui avait été jugé coupable et finalement condamné à mort pour avoir commis un crime, Mevlana lui a sauvé la vie et il s'est converti à l'islam. Mevlana lui a alors donné le nom d'Allaéddin. Comme ce dernier se sentait profondément redevable envers Mevlana, toujours sous l'influence de son ancienne religion, s'adressant à Mevlana il l'appelait mon Dieu.*

*Et Mevlana de son côté, trouvant des assimilations entre l'histoire de Sureyanus et ce qui s'était déjà passé entre lui et Chams Tabrizi, appelait ce dernier mon Dieu.*

Le monde, Mevlana le considérait comme un grand temple où, grâce à Dieu, toutes les divergences toutes les disparités et toutes les rancunes reculent pour céder leur place à l'amitié, à la fraternité et à l'unité. Ainsi le sema, danse mystique pratiquée par Mevlana et par la suite par les derviches tourneurs imitant le mouvement des astres et des constellations met-il en jeu une expérience extraordinaire et métaphysique à savoir la fusion de l'âme humaine et l'âme divine.

L'effet de cette expérience ne se manifeste pas uniquement sur le plan individuel ou personnel mais aussi et surtout sur le plan social et universel.

Le maître spirituel autour de qui tourment les disciples, symbolise bien le soleil (Chams) ; un vrai point de convergence. Le regard est donc porté sur l'essence même de l'existence à savoir Dieu: l'âme de l'univers.

Le *khanghah*, lieu où se déroule cette danse mystique, n'est donc pas pour les disciples un simple lieu comme les autres, c'est bien un lieu saint, une sorte de temple où, avant tout, la simplicité se fait remarquer.

Mais chose curieuse que ce petit espace exceptionnel ne se limite pas à ses quatre murs ; l'univers tout entier est bien semblable à un grand *khaneghah* et doit par conséquent se transformer en un lieu de concentration, de *zîkr*.

Avec cette conception que Mevlana et ses disciples se font du monde et la pratique qui s'ensuit, les différences ethniques, les points de vue différents, les croyances et surtout les frontières ne présentent plus de sens réels mais des illusions provisoires et absurdes et ne paraissent aux yeux des initiés que sous forme de fausses apparences ce qui occulte quelque chose d'incomparable à savoir l'humanité, l'amitié et l'amour.

Une fois ces frontières abolies, une unité profonde surgit et commence à se faire apercevoir. Et voilà comment Mevlana a atteint l'Universel.

Espérons bien que l'année 2007 de Mevlana sera bien pour nous tous l'occasion de nous pencher plus que jamais sur nous-mêmes.

### **Bibliographie**

Fouladvand Haméd, Les sept fidèles d'amour, ed Yassavoli, Téhéran 1380

Chardin(Jean dit Chevalier), Voyage de Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient chez lecoint éditeur Paris 1830

Cheybany Jeanne, Les voyages en Perse et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle Téhéran Ministère d'Information d'Iran 1971

Drouville Gaspard, Voyage en Perse en 1812, St, Petersbourg, 1819

Zarrinkoub Abdol-Hosseïn: Peleh peleh ta molaghate Khoda, éd Elmi Téhéran 1996

Zarrinkoub Abdol-Hosseïn: Serré Ney (Le mistère du Ney), éd Elmi, Téhéran, 1991

Zarrinkoub Abdol-Hosseïn: Bahr dar kouzeh (La mer dans une cruche), éd Elmi, Téhéran, 1997

Mevlavi Djalaledin Mohammad Balkhi: Masnavi Maanavi, éd, Negah, Téhéran, 1990

## MEVLANA ŞİİRLERİNE ŞEYH SAFİEDDİN'İN AÇIKLAMALARI Sheikh Safiaddin's commentaries to Mevlana's poetry

Prof.Dr. Məhsün NAĞISOYLU  
Azerbaycan Milli İlimlər Akademisi  
M.Füzuli adına Elyazmalar Enstitüsü

### Özet

Mevlana Celaleddin Rumi's poetry, especially his "Masnawi" from the time of creation was spread widely in the countries of The Near and Middle East, including in Azerbaijan and was influenced deeply on Classic literature. One of the first source which gives evidence to Mevlana's poetry's popularity and it's spreading in Azerbaijan is "Saffat as-safa" of Ibn Bazzaz Ardabili in Persian written in 1357. There was given some sufi commentaries of Rumi poems in the separate part of "Saffat as-safa", which was devoted to the famous Azerbaijani philosopher-poet, sect builder Sheikh Safiaddin Ardabili (1252-1334). This commentaries are belong to Sheikh Safiaddin and there are commentaries to 50 beyts. In this commentaries was given explanation of some sufi terms, such *ruh*, *mey*, *dəlg*, *kadeh*, *rəl*, *tərsabəççe*, *çəşm*, *çerağ* was used in Mevlana ghazals. There was given commentaries of some beyts of Mevlana from Sheikh Safiaddin as example in this article. It is supported to Koran in this commentaries. Sheikh Safiaddin commentaries are very important as one of the first commentaries to poetry of the famous Turkish poet Mevlana Celaleddin Rumi.

**Anahtar sözlər:** Şeyh Sefiəddin, "Saffet-as-sefa", Mevlana şiirleri, Sufi terminləri, Sufi yorumları, "Şeyh Sefi tezkiresi"



Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) orta asırlar müslüman Şarkının nadir ve parlak şahsiyetlerinden biri, klasik farsdili edebiyatının fahri ve iftiharî, türk halkının büyük oğlu, dahi şairi ve mütefekkiridir. Mevlananın eserleri, hususile de bedii yaratıcılığının zirvesi olan “Mesnevi”si dünya edebiyatının nadir incilerinden, benzersiz sanat eserlerinden sayılır. Mevlana eserleri yarandığı devirden başlayarak uzun bir müddet arzında Yakın ve Orta Şark halkları edebiyatına, o sıradan Azerbaycan edebiyatına büyük tesir göstermiş, klasik poeziyada derin ve silinmez izler bırakmıştır.

Mevlana eserlerinin Azerbaycan’da şöhreti ve geniş yayılması ile bağlı ilkin kaynaklardan biri İbn Bezzaz Erdebili’nin 1357. yılda tamamladığı “Safvet es-sefa” kitabı sayılabilir. Fars dilinde kaleme alınmış bu iri hacimli kitap Azerbaycan’da tarikat kurucusu olmuş Şeyh Safiaddin Erdebili’nin (1252-1334) hayatı ve kerametleri hakkındadır.

Şeyh Səfiəddin Erdebili orta yüzyıllıkların Azerbaycan ictimai-siyasi ve bedii-felsefi fikrinin görkemli nümayendelerinden biri sayılır. Erdebil şehrinde yarattığı “Darül-irşad” adlı hanegaha 35yıl rahberlik eden Şeyh Safiaddin çoklu sayıda irfan ehli terbiye edip boyabaşa çattırılmış ve yaşadığı devrin ictimai-siyasi hayatında mühim rol oynamıştır. Elhani yüksek rutbeli hükümdarlarından Ebu Said, Muhammed Ulcaytı, baş emir Emir Çoban ve diğer devlet adamları Şeyh Safiaddin’i tez-tez ziyaret etmiş, onun maslahatlarından bahrelenmişler. Elhaniler devletinde vezirlik vazifesini taşımış, meşhur tarihçi alim Raşideddin Fezrullah Hemadani (1247-1318) ise Erdebil’deki “Darül-irşad” hanegahına her yıl maddi yardım gösterilmesine nail olmuştur.

Şeyh Safiaddin bedii yaratıcılıkla da meşgul olmuş, doğma ana dili olan türkçe ile yanaşı, fars ve gilek dillerinde şiirler yazmıştır. Kaynaklarda Şeyh Safiaddin’in sufi edeb-erkamına dair risaleleri ve şiirlerinin “Kara mecmua” adlı iri hacimli bir kitapta olması ve orada toplanması hakkında malumat verilir. Lakin bu kitap tam şekilde günümüze kadar ulaşmamış, ondan yalnız bazı hisseleri İran alimi Prof. Dr. Hüseyin Düzgün Sadık ayrı-ayrı elyazma toplularından aşkar ederek Tehrande “Kara mecmua” adı ile neşrettirmiştir (8). Kaydedek ki, bu kitaba dahil edilmiş şiirlerden bazılarının mahz Şeyh Safiaddin Erdebili’nin kaleminden çıkması bir kadar mübahiselidir ve hususi araştırma talep ediyor.(bak:7;8;14)

Şeyh Safiaddin’in hayatı ve kerametleri Şeyhin küçük çağdaşı olmuş İbn Bezzaz Erdebili’nin “Safvet es-Sefa” kitabında geniş ve dolgun şiirler toplusu olan “Kara mecmua” kitabı tam şekilde aks olunmuştur. Şeyh Safiaddin’in oğlu ve halifesi Şeyh Sadreddinin tavsiyesi ile yazılmış “Safvet es-Sefa”da XIII-XIV. yüzyıllarda Azerbaycan’da baş vermiş ayrı-ayrı hadiseler, devrin ictimai-siyasi durumunun umumi manzarası halkın hayatı ve meişeti, gündelik kaygıları, muhtelif peşe sahiplerinin inanç ve dünya görüşleri, elece de etnoğrafya, felsefe ve edebiyatla bağlı bir sıra ince makam ve matlebler kendi eksini tapmıştır. Bununla yanaşı, “Safvet es-sefa” ilk növbeye orta yüzyıllıklarda geniş yayılmış sufiliyi, onun başlıca mahiyetini, muhtelif yön ve istikametlerini, seciyyevi cihetlerini öğrenmek bakımından değerli kaynaktır. Bu manada “Safvet es-sefa” sufiliyin en ünlü nümayendelerinden biri olan büyük türk şairi Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) yaratıcılığı ile bilavasita bağlıdır ve bu büyük sanatkarın dünya görüşünün, eserlerinin hertarafılı öğrenilmesi bakımından ehemmiyetli kaynaklardan biri sayılabilir.

On iki babdan ibaret olan “Safvet es-sefa” Şeyh Safiaddin Erdebili’nin yakın adamlarının, onu tanıyanların dilinden söylenen küçük hikayeler şeklinde kurulmuştur. Esasen nesirle yazılmış kitapta metin arasında arap ve fars dillerinde küçük şiir parçaları da verilmiştir. “Safvet es-sefa”nın tenkidi metnini İran alimi Kulamrza Tabatabai Mecid 1994. yılda Tebriz’de neşr ettirmiştir(bax:2).

“Safvet es-sefa”nın dördüncü babının büyük bir bölümünde Şeyh Safieddin’in ilkin orta asırların farsdilli meşhur sufi şairlerinden Şeyh Sanai (1070-1140), Ferideddin Attar (1120-1230), Evhededdin Kırmani (ö.1237), Fahreddin İraki (1213-1289) ve Mevlana Rumi eserlerindeki bazı beytlere yazdığı sufi yönümlü açıklamaları, şerhleri verilmiştir. Burada Mevlana şiirlerinin toplu şerhleri önemli yer tutar. Bölüm Mevlana’nın iki beyti ve onların şerhi ile açılır. Umumiyetle, kitapta Mevlana’nın elliye yakın beytinin toplu açıklaması verilmiştir. Şiir örnekleri beytler şeklindedir ve Mevlana Divanındaki (Divani-Şems Tebrizi)” muhtelif gazellerinden götürülmüştür. Açıklamalarda hem beytlerin ümumi mezmunu kısaca açıklanır, hem de onlarda işlenen sırf sufi anlayışları, sufi terimlerinin yorumu veriliyor. Beytlerdeki sufi terminolojiler sırasında sufi edebiyatında bol-bol işlenen *ruh*, *mey*, *delğ*-(derviş elbisesi), *kadeh*, *retl* (cam), *tersabeççe*- mürşidin yüzündeki (ilahi nur), *çeşm* (göz), *çerağ* (çırak) gibi sufi remzlerinin açıklamaları dikkati çeker. Meraklıdır ki, bütün açıklamalar, çok güman ki, Şeyhin kendi kaleminin mahsulu olan küçük şiir parçaları ile müşaiyet olunur. Fars dilinde olan şu şiir parçaları bilavasita kitapta izah verilen poetik numunelerin mezmunları ile bağlıdır.

Şeyh Safieddin şiir numunelerine yazdığı toplu şerhlerinde tez-tez Kur’ani-Kerime de istinad ederek fikrini İlahi kitaptaki ayetler ile sübuta getirmeye çalışmıştır. Açıklamalarda bir sıra hallerde şerh olunan mesele ile bağlı küçük örneklere de müracaat edilmiştir.

Şeyh Safieddin açıkladığı beytlerde işlenen bazı anlayışların farklı şekilde yozulduğuna da dikkat yetirmiş ve bu meseleye aydınlık getirerek kendi şahsi düşüncelerini de bildirmiştir. Meselen, faslın evvelinde verilen:

Tersabeççe-ye mestem hemço bot-e ruhani,  
Ez deyr borun amed sermest benadani

(*sarhoş bir kafir balasıyam, sanki bir ruhani güzel  
kilseden nadan gibi sarhoş halda dışarı çıktı*)

beyti ile alakalı kitapta gösterilir ki, bu numune Şeyhin huzurunda düzenlenen sema meclisinde okunurken müridler semaya kalkarak “aleyhis-salat vassallam” derlermiş. Müridler bu beytteki “tersabeççe” sözünün Hazreti Peyğambere(s.) aitliyini düşünerek güman ederlermiş ki, bu söz ile o hazretin kafirler içinden (“tersa” sözünün lügevi manası “kafir” demektir) peygamberlik makamına yükseldiğine işaret edilmiştir. Şeyh Safieddin bu meselede müridlerin yanıldığını göstererek “tersabeççe” sözünün şu beyitte aslında aşağıdaki manada işlendiğini bile açıklamıştır. Salıkların (yolcuların, dervişlerin) önündeki çoksaylı yollardan biri de ruhaniler alemidir. “Tersabeççe” de bu alemin adamıdır, çünkü tersaların hepsi Ruhullah lakabı ile tanınan Hazreti İsanın ümmetleridir. Şeyh Safieddin bu beytin açıklaması ile alakalı kayıtlarında onu da vurgular ki, salık, ruhaniler alemine baş vururken orada güzel yüzler ve güzel yerler görür, ona göre de tersalar (hristiyanlar) gibi kilise, haç və zünnarla yüz-yüze gelerek bu alemde takılıp kalar. Şeyh Safieddin hemçinin sufi edebiyatında “çelipa” sözünün güzellerin iki zülfü anlamında işlendiğini kaydederek yazar ki, gönülünü bu züflere bağlayan salık imanını itirerek sırtında zünnar görmüş olur. Şeyh salıkların bu aşkıni taklit sevgisi adlandırarak hakiki aşka yetişmek için muhabbet şarabının tadılmasının ve onun zevkinin duyulmasının gerekli olduğunu kaydeder. Şeyhin fikrinde salık yalnız bu halden sonra hakikat alemine kadem basabilir. “Safvet es-sefa” müellifi onu da ilave eder ki, kitapta Şeyh Safieddin’in bu beytteki “tersabeççe” sözünün manasını oğlu Sadreddin’in ricası ile açıklamıştır.

“Safvet es-sefa”nın bir çok elyazmalarında yukarıdaki şiir parçasının müellifi gibi Şeyh Ferideddin Attar’ın ismi geçiyor. Eserin türkçeye 1543. yıl tarihli tercümesinde ise beyit rumuzlu Mevlana Celaleddin’e ait ediliyor(7,441). Bu beyitte Mevlana Divanının meşhur

Tahran neşrinde (hazırlayan: Bediüzzaman Fîruzanfer) rastlamıyoruz. Demek o, hakikakat , Attara mahsustur. Bununla bile, beytin Rumiye ait edilmesi, tabii olarak, Mevlana'nın orta asır Azerbaycan'ında daha meşhur olmasına dalalet ediyor. Yukarıdaki beyitteki "tersabeççe" sözlüğü ile alakalı onu da kaydedek ki, bu söz Veli (Elvan) Şirazi'nin "Gülşeni-raz" tercümesinde(1426) de işlenmiştir:

Rafik etmişler ekabir hüzeni  
Ki, her yüzdə görə sübhani nuri.  
Büttü tersabeççə ol nurə derler,  
Alem ol manzarğaği manzure derler. (4, 344).

Göründüyü gibi burada "tersabeççe" kamil mürşidin yüzündeki İlahi nur manasında kullanılmıştır. Meşhur türk alimi Prof. Abdülbaki Gölpınarlı bu sözün XV. asır müellifi İbrahim Tennurinin "Gülzar" adlı mesnevisinde de aynı manada kullandığını göstermiştir:

Şu nuru kim, vali yüzünde parlar,  
Bu dildə ana tersəbeç derler (5,112).

Kitapta Rumi'nin daha birkaç beytinin müeyyen münasibetle söylenmesi ve şeyhin müridlerinin ricası ile açıklanması olunur. Bu delil açık ve aşıkâr şekilde sübut ediyor ki, Mevlana şiirleri XIII-XIV. yüzyıllıklarda Azerbaycan'da çok geniş yayılmış ve büyük şöhret bulmuştur.

"Safvetüs es-sefa"da açıklanan ve Rumi'ye aitliği hiç bir şüphe doğurmayan beyitlerden bir neçesine nazar salak:

Beyar bade ke, dirist der xomar-e toem,  
Egerçe delğkeşanem, ne yar-e ğar-e toəm.  
*(Badeyi getir ki, çokdandır sana humar olmuşam,  
Dervişelbisesii geyersen de, senin mağaranın ardaşı deyilem)*

Şeyh Safieddin bu beytin açıklanmasında Kur'anı-Kerime yüz tutarak burada Eraf suresindeki "elestü birabbiküm" (ben sizin Rabbiniz deyil miyim) ayetine, yani Allahla kulun ruhu arasındaki ünsiyete işaret edildiğini vurgular: Şeyh yazıyor ki, önce o, insanın ruhu, sonra ise kalıbdır: cismi, bedeni yaranmıştır. Ruh ezel günde Allahla temasta olduğu için bu lezzetten içtiği İlahi şerabından humardır-mesttir. İnsanın kalıbı delğle (kaba sufi elbisesi ile) örtülse de, ruhu halen o mestliyin tesiri altındadır. Şeyh Safieddin'e göre, beyitteki "delğkeşan" (k elbisesi) sözlüğü cismin (bedenin) kalıbı manasında kullanmıştır. Cismin kalıbı elbiseye bürünse de, ruh İlahi şerabını tatmak (Allah'a kavuşmak) arzusundadır.

Kitapta Rumi qazelinin yukarıdaki metle beytinin izahından sonra bu gazelin daha iki beyti ayrı-ayrılıkta numune olarak verilmiştir:

Beyar retl-e geran<sup>1</sup>, karem ez ğadeh boqzeşt,  
Ğolam-e hemmet-o dad-e bozorgvar-e toəm...  
Eceb ke şişe şekafid-o mey nemirized,  
Çequne rized<sup>\*\*</sup> daned ke, der kenar-e toem?

*(Büyük cam getir ki, işim kadehden geçti,  
Senin cesaretli ve büyük işlerinde kulamam...  
Çaşıyorum ki, cam zann ediblerr, (ancak) mey dökülmiyor,  
Nasıl dökülsün ve bilsin ki, ben senin yanındayam).*

<sup>1</sup> Rumi külliyyatının Tahran çapında: ratl-o sebu (3, 651)

<sup>\*\*</sup> Rumi külliyyatının Tahran çapında: rized (3, 651)

Birinci beytin açıklamasında kayd olunur ki, buradaki “kadeh” sözü “yarım kişi” (kamil olmayan insan) manasında, “ratl” (cam) ise “kamil insan” anlamında kullanmıştır. Başka sözle desek, “kadeh” sıfatın bulağı, “ratl” ise ruhun bulağıdır ve bunların her biri sıra ile kendi bulağından içiyor. Bu beytün açıklamasını Şeyh Safieddin Kur'anı-Kerim'in Bakara suresindeki 60. ayet ile tamam ediyor: “Kad elime küllü ünasin meşrebehim” (Her kes kendi çeşmesini tanıdı). Bu açıklamadan sonra ise kitapta Şeyh Safieddin'in kendi kaleminin mahsulu olan aşağıdaki beyti veriliyor:

Nigarun meşrəbindendür kögöl sermestü can mahmur,

Hoşa ol can ki, cananun elinden cami-mey alur<sup>\*\*\*</sup>

Şeyh Safieddin açıklamasında yazar ki, ikinci beyitle bağlı izahda gösterilir ki, burada “mey” sözünden maksat manadır, “şişe” sözü ise insanın sıfatı anlamında kullanmıştır. Sıfat fani olsa da, mana yok olmaz, kendi halinde kalır. Çünkü o, vüsala kavuşmuş oluyor. Şeyh Safieddin, Mevlana'nın bu beytinin açıklamasını da kendinin aşağıdaki beyti ile tamamlıyor:

Çün dodağından nigarun tapdı can mey qoxusi,

Sehldür ger olmasa toprağlı sağər ortade.

“Safvetüs es-sefa” da verilen Mevlana'nın aşağıdaki iki beytinin açıklanması da dikkati çekiyor:

Her xoşi ke, fout şod ez to, mebaş enduhgin,

Ku be neğşi digər ayed piş-e to, midan, yeğin.

İn xoşi çizist biçun kayed ender neğşha

Gerded ez hoşğə be hoşğə der miyan-e ab-o tin.

(Her hoşluk ki, senden yok oldu, kam yeme, kederlenmə,

*Çünkü o, başka bir görkemde k arşına çıkar, yeğin bil.*

*Bu yahşi ki, sözsüz, müeyen şekillerde geler,*

*Su ile gilin arasında şekilden şeile kadar)*

Birinci beytin izahı ile alakalı Şeyh Ssfieddin yazıyor ki, bu fani dünyanın beden için lezzetli ve zevkli olan herbir şeyi müvakkati ve geçicidir. Ne onun varlığına sevin, ne de yokluğuna kaygılan, çünkü o, başka bir görkemde karşına çıkar. Şeyh Safieddin yine de fikrini Kur'anı-Kerim kelamı ile kuvvetlendirir: “Likeyla ta'su ala ma fatekum ve la tefrehu bima atakum” (Bu, sizin elinizden çıkana üzülmeğin ve size verilene de sevinib gururlanmamanız içindir-Hadid, 23).

İkinci beyitle alakalı Şeyh Safieddin yazıyor ki, onun mezmunu başkalarının düşündüğü gibi “tenasüh”<sup>2</sup> anlamında düşünmemelidir, buradaki fikir aşağıdaki gibi kavranılmalıdır: Uca Tanrının lütfü ile su və toprak aleminde, insanlar için her zaman çeşitli nimetler: faydalar ve iyi maddeler hazır olur. Açıklama müellifi buna örnek olarak yağışın yağmasını gösteriyor: Yağış yağandan sonra ondan türlü-türlü otlar çıkar ve bu bitkiler yer yüzündeki hayvanlar için yeme dönüşür. Bu hayvanlar da insan bedeni için gıda oluyor. İnsandan hem çocuk doğulur, hem de ki, tullantı şeklinde yer yüzüne düşerek onun için yem oluyor, yeni ekinlere kuvvet veriyor. Bu şekilden-şekle dönme halleri yer yüzünde daima devam ediyor ve çeşitli hallerde kendisini belli ediyor. Şeyh Safieddin bu açıklamasını da bir beyitlik şiir parçası ile bitiriyor.

<sup>\*\*\*</sup> Türkçe şiir parçaları “Safvat es-sefa”nın aşağıda hakkında bahs edeceğimiz XVI. yüzülliye ait türkoeceye tercümesinden verilir.

Hüqqeyi-teqdirde vardır müxalif möhreler,  
Türlü-türlü suret ilen zahir olur dembedem.

Şunu burada demek doğru olurdu ki, yer yüzünde baş veren bu halden-hale, şekilden-şekle düşme prosesini Şeyh Safieddin'in çağdaşı meşhur Azerbaycan şairi-felsefecisi Şeyh Mahmud Şebüsteri (1287-1320) de meşhur "Gülşeni-raz" (Sırlar bağçesi) mesnevisinde kendisine mahsus bir şekilde tasvir etmiştir (6-47,48). "Gülşeni-raz"ın türk diline serbest-yaratıcı tercümesi olan Veli (Elvan) Şirazinin aynı adlı mesnevisinde de (1426) bu hadise bedii şekilde verilmiştir:

Feleklerden güzer eyledi canun,  
Zamininde bulundun bu zamanun.  
Nebate, medene, heyvane geldün,  
Bulardan keçdinü insane geldün (4-202).

Bu mesele ile alakalı onu da kayd edek ki, Şebüsterinin "Gülşeni-raz" mesnevisinde Mevlana eserleri ile bu cür üst-üste düşme makamları çoktur. Şebüsterinin sözü giden eserindeki Mevlana tesirinin olmasına ilk defa Prof. Abdülbaki Gölpınarlı dikkat yetirmiştir (bak:5). Umumiyetle ise kayd ettiğimiz gibi Mevlana'nın sonraki devir Azerbaycan edebiyatına da büyük tesiri olmuştur ki, bu, tabii ki, müstakil bir araştırmanın mevzusudur.

Şeyh Safieddin'in Mevlana şiirlerine yazdığı dikkati çeken açıklamalarından daha birine nazar salak:

Ey gövm-e be-Hecc refte, kocayid, kocayid?  
Meşuğe hem incast, beyayid, beyayid.  
(*Ey Hacca gidenler, neredesiniz, nerede?*  
*Maşuka ele buradadır, gelin, gelin).*

Şeyh Safieddin bu beyitle bağlı açıklamasında sufizmde meşhur olan bir metlebi bir daha müridlerinin dikkatine çattırır. Şeyhin buyurduğuna göre Kabe iki cürdür: biri yerdeki palçıklı Kabe ve biri insan kalbindeki gönül Kabesi. Mevlana'nın yukarıdaki beytindeki hitabı-müraciati palçıklı Kabe'nin taliblerine yönelmiştir. Mevlana'ya göre islâmın mühim kaydalarından biri Kabe ziyareti ile hasıl olur. Marifetullah ile Tanrıyı tanımak ise yalnız gönül Kabesi ile mümkün olur. Buna göre de Mevlana yüzünü Kabeye gidenlere-orada Tanrıyı isteyen hacılara tutarak diyor: Ey Tanrıyı isteyen hacılar, marifetullahı talep eden insanlar, gönül Kabesine-gönül Hacca gelin. İstediginizi yalnız burada bulabilirsiniz. Şeyh Safieddin bu beyitle bağlı açıklamasını devam ettirerek yazar: Allah-Tealayı istemek suret ayağı ilâ asla mümkün olmaz. Şeyh yine de fikrini esaslandırmak için Kuranı-Kerime yüz tutarak ilahi kitaptan örnek getirir: "Ve iza se'eleke ibadi enni feinni qeribün"- Bakara, 186 (Bendelerim beni senden sorduğunda söyle: Ben onlara yakınım); "Ve nahnü agrabü ileyhi min heblilveridi"-Qaf, 16 (Biz ona şah damarından da yakınız).

Şeyh Safieddin hemçinin bu beyitle bağlı yazar: Erlərin oturak yeri kabarrı, namerdlerin ise ayağı altı. Birinciler-kamil insanlar oturarak Tanrıya doğru sefer etmeyi arzularlar və sonda da arzuladıklarına çatarlar; ikinciler ise gece-gündüz ayak döyerler, ancak istediklerine yetmezler. Şeyh Safieddin yine de açıklamasını küçük bir şiir parçası ile bitirir:

Kabeyi-dilğe müşerref ol ki, doğru yol budur,  
Olma sergerdan yabanda, haciya, vargil otur.

"Safvetüs-essafa"da bu fikrin devamı olarak Mevlana'nın yukarıdaki matleli qazelinin sonraki-ikinci beyti de verilir:

Maşuğ-e buhəmsəyev<sup>3</sup> divar bedivar,  
 Dər badiye sərgəştə şoma dər çe həvayid?  
 (Məşukakomşuda divarın o tərəfindədir,  
 Siz isə sehrada şaşkın kalmışınız, neyin hayındasınız)

Şeyh Safiəddin bu beytin açıklamasında da böyle bir fikri hususi olarak vurgular ki, Allah-Teala kuluna kendi kullarından daha yakındır. Buna göre de Tanrıyı uzakta, hayret düzlerinde istemek doğru olmaz. Bunun için insan öz içindeki benliği-ortadaki hicabı mutlak aradan götürmelidir. O, yalnız bundan sonra isteyine kavuşa, muradına yetebilir.

İbn Bezzaz Erdebili'nin "Safvet es-sefa" eseri 1543. yılda Safevi hükümdarı I. Şah Tahmasib'in (1524-1576) emri ile türkçeye tercüme edilmiştir. Muhammed Katib bin Hüseyin Nişati Şiraz şehrinde tamamladığı bu tercümeye şarti olarak "Şeyh Safi tezkeresi" ("tezkire" sözü burada biyografi manasındadır) adını vermiştir. Edebi dil tarihinin, sufizmin araştırılması için çok ehemiyetli olan bu değerli tercümenin Nişati'nin kendi eliyle yazdığı iki elyazma nüshası günümüze kadar yetişmiştir: onlardan biri Sankt-Peterburgda-Saltıkov Şedrin adına kültüvi kütüphanede, diğerleri ise Tebriz'deki Milli kütüphanede korunur. Tercüme 2006. yılda ilk defa, bu satırların rehberliği ve iştirakı ile Bakude neşre hazırlanmıştır. (bak:7)

Şeyh Safiəddin'in Mevlana şiiirlerine yazdığı açıklamalar aynı Nişati'nin "Şeyh Safi tezkiresi"nde de (tabii ki, türkçe) vardır. Nişati tercümesinde Mevlana'nın adını tam olarak böyle vermiştir: Rumlu Mevlana Celaleddin. Şeyh Safiəddin'in yukarıda verdiğimiz açıklamalarında bu tercümesini kullandık. Bundan ilave açıklamaların sonunda verilen türkçe beyitler de şu tercümeden alınmıştır.

"Safvet es-sefa"da öylece de "Şeyh Safi tezkiresi"nde Rumi'nin hayatı ile alakalı küçük epizodlar da verilmiştir. Onlardan birinde Erzinganlı Kazi Celaleddin'in dilinden denilir: Rumlu Mevlana Celaleddin önceden haber vermiştir ki, sonra Şeyh Safiəddin adlı bir veli dünyaya gelecektir. Mevlananın müeyyen manada Şeyh Safiəddin'in çağdaşı olduğunu göz önüne alanda bu malumatın gerçekliği bir o kadar da inandırıcı görünmez. Bununla ise, bu epizodun kendisi o devirde Mevlana'nın nasıl şahsiyet büyüklüğüne ve nüfuzuna sahip olduğuna açık ve aşikar bir şekilde dalalet ediyor.

"Safvet es-sefa"da aynı zamanda birkaç yerde Mevlana şiiirlerinin aşiklar-sufiler için büyük bir ilham kaynağı olması hususi olarak vurgulanır. Kitapta sufilerin sema etmeleri alakalı epizodlarda da Mevlana'nın adı büyük muhabbet ve ihtiramla yad ediliyor.

Sonda ise şunu bildirmekte fayda vardır. XIII-XIV. yüzyıllıkların meşhur Azerbaycan mütefekkeri Şeyh Safiəddin Erdebili'nin büyük türk şairi Mevlana Celaleddin Rumi'nin şiiirlerine yazdığı açıklamaları umumiyetle bu istikamette ortaya koyulan ilk çalışmalar - Mevlana şiiirlerine yazılan şerhlerden biri gibi değerlendirilebilir.

<sup>3</sup> Rumi külliyyatının Tehran çapında: Məşuğ-e to həmsəyevə

**Edebiyat**

Kurani-Kerim

İbn Bezzaz Erdebili. "Safvet es-sefa". Moğeddeme ve teshih Kolamreza Tebetebai Mecc, Tebriz, 1373

Külliyat-e Divan-e Şems Tebrizi: ba enzemam-e şerh-e hal-e Mövleni beğelem-e Bedioozzeman Foruzanfer, çap-e dehhom Tahran, 1363.

M.Nağısoylu "Şirazinin "Gülşeni-raz" tercümesi Baku, 2004.

Şebüsteri. Gülşeni-raz. Çeviren Prof. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1989

Şeyh Mahmud Şebüsteri. "Gülşeni-raz" (elmi-tenkidi metn, tertipçi Q. Memmedzade) Baku, 1978

"Şeyh Sefi tezkeresi" Tertipçiler: M.Nağısoylu, S.Cabbarlı, R.Şeyhzamanlı, Baku,2006.

Şeyh Safieddin Erdebili. Kara mecmua (tertup eden: Prof. Dr. Hüseyin Düzgün Sadık), Tahran, 2001. (Arap alfabesi ile)

## AZERBAJCAN'DA MEVLANA'NIN ESERLERİNİN EL YAZMA NÜSHALARI

Dr. Naile SÜLEYMANOVA  
Hazar Üniversitesi

Azerbaycan arazisinde günümüze kadar kalmış islam medeniyetine ait bir sıra kitabelerin öğrenilmesi, islamın ilk yıllarından itibaren sufiligin Azerbaycanda mevcut olduğunu gösterir. Bu kitabelere esasen, sufiligin merkezleri ve onların Azerbaycandaki kurucuları müeyyenleşmiştir (Nemet M. Azerbaycan pirleri. Bakı-1992 s.7-8). Halkımızın asırlardan beri ziyaretgah ve daha çok pir adlandırarak koruduğu islam dininin abideleri aslında alim veya tarikat kurucularının, şeyhlerin zaviyesi, dergahı olmuştur.

Sufiliyin tasavvuf devri Azerbaycanda X.(h.III) asra tesadüf eder ki, bu asırda Ebu Hüseyin Dünderi-Şirazi, Hüseyin bin Yezdinyar, Ebu Züra, Ebu Said Abdal Bakuvi, Ehi Ferec Zencani gibi sufiler yaşamıştır (Rıhtım M. Seyid Yahya Bakuvi ve halvetilik. Bakı-2005. s.75-76). Tasavvufun tarikatlar devrinin başlangıcı Azerbaycanda XII.(h.VI) asra aittir. Bu devirde Azerbaycan tarikatlar merkezi haline çevrilmişti. Suhraverdilik, hurufilik, zahidilik, sefavilik, halvetilik gibi tarikatlar Azerbaycanda yaranmış ve buradan bütün islam dünyasına yayılmıştır. Azerbaycanda bundan başka bir çok diger tarikat temsilcileri de olmuştur. Mesela, beктаşilik, nemetullahilik, kadrilik, melamilik, mevlevilik ...

Mevlevilik, islam tarihinin en büyük manevi şahsiyetlerinden biri sayılan Mevlana Celaleddin Rumi (ö. 672/1273) tarafından kurulan tarikatın adıdır. Bu tarikatta her devirde Konyadan sonra başta İstanbul olmak üzere Şam , Haleb, Kahire, Burasa, Balkanlar ve Osmanlı ülkesinin önemli merkezlerinde Mevlevi dergahları ve mensupları bulunmuştur (Yılmaz K. Anahtarlarıyla tafavvuf ve tarikatlar. İstanbul-2002. s.253). Mevlevi dergahları, Mesnevi okunan, zikir ve sema yapılan eğitim merkezleri olduğu kadar, mûsiki ve hüsn-i hat gibi güzel sanatların da meşk edildiği mahallerdi.

Menbalarda Mevlana ve Mevlevilik'in Azerbaycanın kültür tarihinde önemli bir yeri olduğu hakkında malumatlara rastlamadık. Fakat Mevlevilik tarikatının yaşandığını sübut eden delillerden en mühimi Mesnevi adlı abide eserinin muhtelif asırlara ait olan elyazma nushalarının Azerbaycanda bulunuyor olmasıdır.

Azerbaycan elyazma kitapları mevzu ve mezmun bakımından zengin olduğu gibi onların çok eskiye dayanan bir yaranma tarihi de vardır. Orta asırlardan başlayarak Azerbaycanın ayrı ayrı bölgelerinde elyazma kitap sanatı ile meşgul olan çok sayıda katip, hattat, müzehib, ressam ve ciltçiler faaliyet göstermişlerdir. Onlar saray kütüphanelerinde, medreselerde, muhtelif talim ocaklarında, mescitlerde ve evlerde elyazma kitap hazırlamakla meşgul olmuşlardır. (Şerefli K. a.g.e. s.9) Bu arada Azerbaycanın kütüphane ve medrese tarihine bir gözatalım..

Azerbaycanda kütüphaneler, medeniyetimizin mühim bir parçası sayılır. Bunu bize tarihimiz haber veriyor. Şöyle ki, Azerbaycanda orta asırlardan başlayarak bir çok kütüphaneler yaranmıştır. Bunların ilklerinden sayılan Hemedan şehrindeki Ebul-Vefa ibn Selemin kütüphanesi (VIII-IX asırlar), Marağa kütüphanesi (XIII asr), Erdebildeki Şeyh Safi kütüphanesi (XIV-XV asırlar) , Ahalsihi kütüphanesi (XVII-XVIII asırlar) ve s. gibi kütüphanelerin faaliyetinden anlaşılıyor ki, Azerbaycan doguda en zengin kitap medeniyetine ve manevi irsa sahip olan ülkelerden biridir (Şerifli K. a.g.e., s.56). Medreselere gelince, Azerbaycanda ilk medreseler VII-X. asırlarda açılmağa başlanmıştır (Memmedov Z. Azerbaycanda felsefe tarihi. s.26). Atabeyler devrinde (1136-1225) medreselerin yapımı daha da hızlanmıştır. Bunlardan, Hoydaki "Ferec el-Hüveyyi"



,Maragadaki “Atabeykiyye” ve “el-Qazi” medreselerini örnek verebiliriz(Nuraliyeva T., a.g.e. s.15). Azerbaycanda 1920. yıla kadar medrese tahsil sistemi geniş faaliyette idi. En son medreselerden Bakıda “Seadet”, Gencede “Ruhaniyye”, Ağdaşda “Darul-urfan”, Göyçayda “İqbal” ,Nuhada “Darul-Şafak” medreselerini misal göstermek olur (A. S.E., VI cilt., s.482-483)

Fakat Azerbaycanda sovyet devrinde ateizm siyaseti neticesinde islam dini, arap dili ile bağlı olan , hatta arap alfabesi ile ana dilimizde yazılmış ilim ve medeniyetimizin köklü elyazmaları ve kitaplarımızın büyük bir çoğunluğu yakılıp mahfedilmiştir. Medeni hayatımızda vaktiyle mühim rol oynamış dini merkezlerden olan cami, mescit, ribat, pir, medrese ve mektepler gibi manevi servetlerimiz dağıtılmıştır.

Buna rağmen yine de sovyet döneminden kalma elyazma kitapları,Azerbaycanın muhtelif bölgelerinden şahıslardan ve kütüphanelerden toplanarak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Bu işin bu gün de devam ettiğini arz edebiliriz.

Gunumuzda Azerbaycan Milli İlimler Akademisinin Elyazmaları Enstitüsünde ister Azerbaycan, isterse de diger şark ülkelerinin medeniyet tarihinin öğrenilmesi bakımından son derece değerli olan yüzlerce elyazmalar bulunur. Azerbaycan türklerinin asırlar boyu Araplarla ve Farslarla sık edebi ve medeni alakada bulunması ve müşterek İslam medeniyetinin oluşması,Azerbaycan’da bu halkların dilinde elyazmaların bulunmasına imkan sağlamıştır.

Bu elyazmalar içinde hem metni, hem de tertibatı itibari ile Mevlananın Mesnevisi diger eserlerden seçilir. Mesnevinin metni muhtelif asırlarda Azerbaycanın bir çok bölgelerinde çoğaltılmıştır. Azerbaycan’daki medrese ve kütüphanelerden toplanan bu elyazmalardan anlaşılıyor ki, Mevlana’nın edebi mirasına Azerbaycan’da değer verilmiştir. Bunun mühim bir sebebi ise elbette ki mevlevilik tarikatının Azerbaycan’ın arazisinde yaşanmasıdır. Mesnevi elyazmalarından birkaçının tahliline bir bakalım...

Mesnevi elyazmasının iki nushası miladi XV. asra aittir. Nestelik hattı ile siyah mürekkeple yazılmış bu elyazmalar (C-133) kendi paleoğrafik hususiyetlerine göre bir çok elyazmalardan üstündür. Şark üslubunda bütünlükle haşiyeye alınmış bu elyazmalar altınla,gül-çiçekle süslenmiştir ve orta asırda hattatlık,muzehhiblik sanatının tarihini öğrenmek için ehemiyetlidirler. Bu elyazmalar Yakub ibn Bahaddin ibn Hacı Hasan tarafından miladi takvimle 1490 ( hacmı-283 s.) ve 1491. (hacmı-287 s.) yıllarda yazıya alınmıştır.Hattından ve yazılma uslubundan katibin bilgili bir şahsiyet olduğu anlaşılır.Lakin elyazmaların yazıldığı mekan malum deyildir.

Miladi takvimle XVII. asra ait olan Mesnevinin üç nushasının katibi Muhammed Sadık Tabatabai el-Hafızdır. Elyazmaların Tabatabaide yazıldığı bellidir. Birinci elyazma (B-3160/21658) 1648. yılda yazıya alınmıştır. Bu elyazmanın ilk iki sayfası tamamile gül ve çiçek resimleri ile süslenmiştir (hacmı-485 s.). Diger sayfalar iki sütuna bölünerek altın renkli çerçeveye alınmıştır.İkinci elyazma (B-3160/4785) miladi takvimle 1651. yılda yazılmıştır.Bu elyazmanın tertibi birinci elyazmanın tertibi gibidir. Yani sayfalar iki yere ayrılarak altın çerçevelidir (hacmı-496 s.). Üçüncü elyazma (D-30) ise miladi takvimle 1665. yıla aittir. Bu elyazmada digerlerinden farklı olarak bazı notlar vardır. Burada elyazmanın katibin şahsi kütüphanesine ait olduğu belirtilir. Aynı zamanda bu elyazmanın miladi 1830. yılda yeniden düzenlendiği hakkında malumat da vardır (hacmı-290 s.).

Katib her üç elyazmayı da nestelik hattı ile siyah ve kırmızı mürekkeplerden istifade ederek yazmıştır. Bu elyazmalar çok nefis işlenmiş yazılı abidelerdir.

Katibin Tabatabai’de yaşadığı malum olduğu gibi , onun mevlevilik tarikatından olduğuna da inanabiliriz. Buradan da bu neticeyi çıkartabiliriz ki , mevlevilik XVII. asr

Azerbaycanının bölgelerinden biri olan Tabatabaide bir tarikat olarak faaliyette bulunmuştur.

Miladi takvimle 1643. yılda yazıya alınan başka bir elyazmasının (C-208) evvelinde ise Şamsi Tebrizinin iki gazeli yazılmıştır. Bu elyazmanın katibi, tarihi ve yazıldığı yer belli deyildir. Lakin bu elyazmanın tertibi ve kuruluşu diğer Mesnevi elyazmalarına çok benzerdir. Burada da Mesnevinin metni (hacmi-327 s.) iki sütunda yazılmış ve mühtelif renkli hatlarla çerçeveye alınmıştır.

Miladi takvimle 1676. yılda katib Muhammed Saleh tarafından nesih hattı ile siyah mürekkeble kaleme alınmıştır. Bu elyazmada bütün sayfalar (hacmi-245 s.) ornamentle süslenmiştir. Ornamentler için katib mühtelif renkli boyalar kullanmıştır.

Elyazmalar Enstitüsünde korunup saklanılan çok kıymetli yazılı abidelerden biri de Mevlanın Mesnevilerinden biridir. Bu Mesnevi elyazmasının (M-272) tarihi ,paloğrafik hususiyetlerine göre XIII. asra ait olduğu zannediliyor. Bu elyazmayı diğer Mesnevi elyazmalarından ayıran onun içindeki minyatür resimlerdir. Bu resimlerden birinde bir-birine doğru eğilmiş iki adam çekilmiştir. İkinci resim ise bir derviş resmidir. Her iki resim Mevlana müzesindeki minyatür resimlere çok benziyor.

Mesnevinin diğer bir elyazması (D-30) sülüs hattı ile siyah mürekkeble, sayfaları (290s.)

mavi ve kırmızı çerçeveye alınarak, miladi takvimle 1830. yılda yazıya alınmıştır. Katibi ve yazıya alındığı yer hakkında hiçbir malumat yoktur.Elbette ki burada bütün Mesnevilerin tahlilini yapamıyoruz ,ancak onların icinden en önemlilerini açıklamış bulunuyoruz.

Bütün Mesnevi elyazma nushalarını tahlil ettikten sonra bu elyazmaları yazıya alanların mevlevilik tarikatının mensupları oldukları kanaatine varıyoruz. Çünkü, mevlevilik tarikatında hat ve el sanatlarının öğrenilmesine hususi bir dikkat verilirdi. Umumiyetle çoğu zaman elyazmaların tertibinden, onun siparişle veya şahsi kütüphane için yazıya alındığı belli oluyor. Siparişle yazılan elyazma nushalar hem tertibatının güzelliği ile hem de yazılışı ile diğerlerinden farklıdır.

Bu elyazmalardan yola çıkarak Mesnevinin nushalarının da bir ihtimal siparişle yazıldığını söyleyebiliriz. Eğer Mesnevi, mevlevilik tarikatının okunulan kitabı idiye, bu durumda bunların yazıya alınmasını bu tarikatın mensuplarına ait etmemiz doğru olur.

Çünkü, bu elyazmaları yazıya almak için sadece güzel hat ustası olmak yeterli değildir. Mesnevi elyazmaları büyük bir sevgi ve nezaketle hazırlanmıştır.

## KAYNAKLAR

Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi. VI cilt, Baku-1882.

Adilov M.M. Azerbaycan elyazmalarında feliqranlar. Baku-2001.

Nasr S.H. Tasavvufi makaleler.(Türkçe tercüme) İstanbul-2002

Nuraliyeva T. Azerbaycan edebiyatının tadvikinde elyazma kolleksiyonlarının ehemiyeti.Baku-1998.

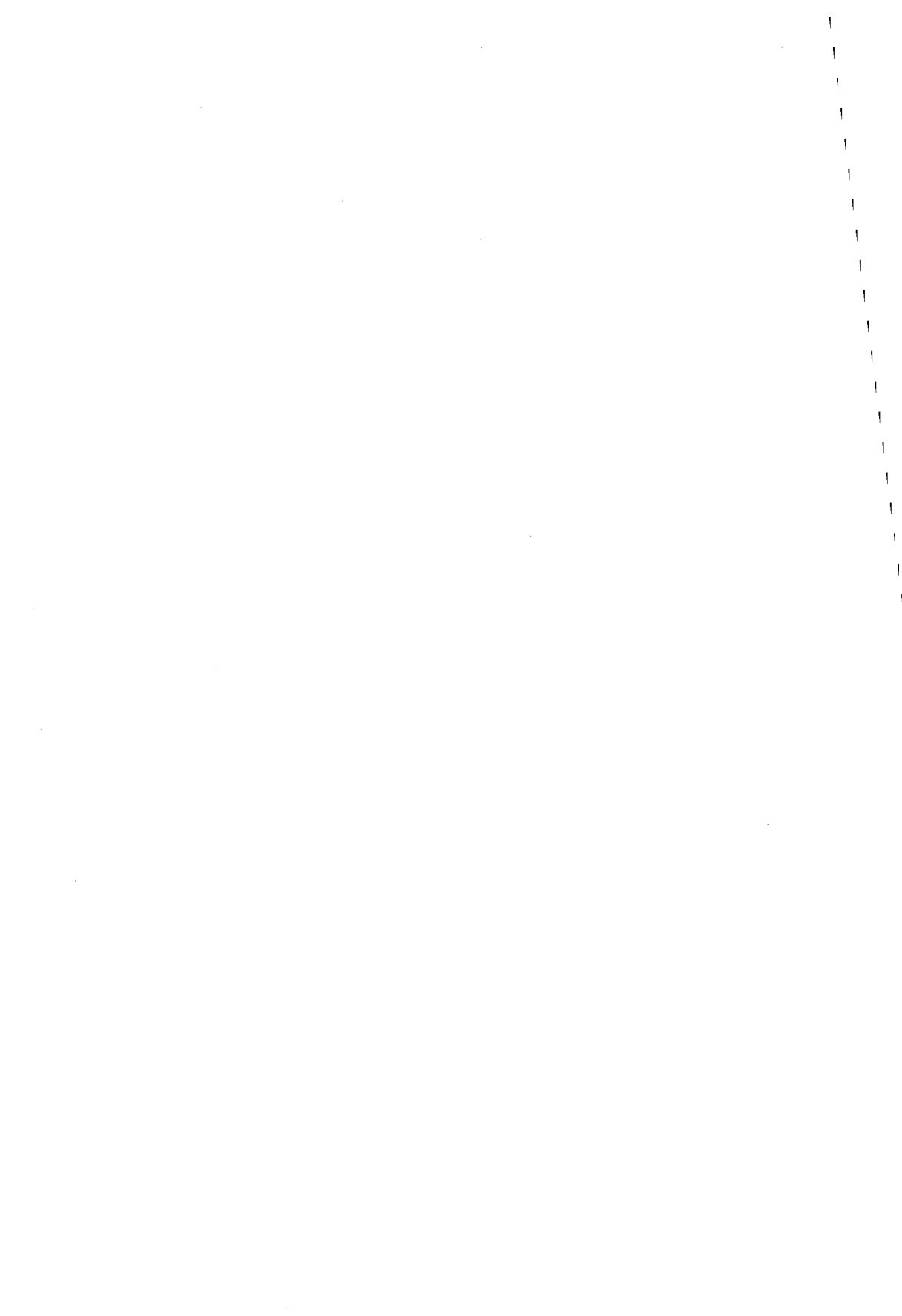
Nemet M. Azerbaycanda pirlər. Bakı-1992

Menmedov Z. Azerbaycanda felsefe tarihi. Bakı-2000

Şerifli K.Metiştinaslık. Baku-2001.

Rıhtım M. Seyid Yahya Bakuvi ve halvetilik. Bakı-2005

Yılmaz K.Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar.İstanbul-2002.



## MEVLANA CELALETTİN RUMİ VE ATTAR ŞİİRİNDE TASAVVUFİ SİMGE VE MECAZLAR

Dr. Nezaket MEMMEDLİ  
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi  
Nizami adına Edebiyat Enstitüsü

### Özet

İslam dünyasının iki büyük adamının şiirleri bir birini tamamlıyor ve biri diğerinin mantıksal devamı gibi ortaya çıkıyor. Attar ve Mevlana olay ve nesnelere çeşitli açılardan bakıyor ve görecelik kuramı teorisini öne sürerek dünyada salt iyi ve kötü bir şeyin olmadığını kanıtlanıyorlardı. Her iki sanatkarın şiirlerinde maddi alemdeki olay ve nesnelere simge gibi alarak İlahi gerçekleri açıklama özelliği taşıyor. Mutasavvıf edebiyatında kuşlar, ağaçlar, gök cisimleri ve alegorik biçimde insan ve İlahi varlık ilişkilerini belirtiyorlardı. Attar şiirlerinde kuşların Allah'a doğru yol alan salık, hakikat yolcusunun simgesi gibi alınmasına sık rastlıyoruz. Attar'da kuş ve sema, gökyüzü anlamları Hakikat göklerine yükselmeye çalışan arifi belirttiği gibi, Mevlana'da daha çok derya ve balık gibi irfanî terimleri daha çok kullanılıyor. Derya, gemi, balık sözleri Hakikat, mürşit ve salık gibi irfanî anlayışları belirtiyor. Hakikat deryasına dalan ilahi nimetlerden zevk alan, fakat bunu dile getirmeyen, dilsiz olan Hak yolcusu balık örneğinde veriliyor. Balığı avlamak için türlü ağ ve oltaları kullanan balıkçı ise insanı Hak yolundan caydırmaya çalışan güçlere, nefsanî isteklere ve İblis'in simgesi olarak verilir. Balığın bu olta ve ağlardan kurtulma yolunu da Mevlana 'ölümünden önce ölmek'te (mövt gebl mövt) görüyor. İnsan evladı devamlı olarak kendi Yaratan'ına eğiliyor, ona benzemeğe çalışıyor, hatta en insan bile kendisine güzellik, mükemmellik gibi özellikler ait etmek istiyor. Mükemmelliğe götüren yol ise insanın içinden geçer. İnsanın içinde akılla nefsin savaşı gibi ortaya çıkan bu mücadele Mevlana şiirinde Mecnun'un devesi ile yaptığı savaşa benzetiliyor. Deve burada insanın maddi varlığı anlamına geliyor. 'Üştür' (deve) sözü Attar şiirinde her taraflı, en ince tasavvufî çâhlarına kadar kullanılmış bir karakterdir. Mevlana Celalettin Rumi şiirinde deve insanın maddi varlığı, nefsi ve genellikle cismanî alem anlamında veriliyor. Bir çok tasavvufî tarikatlarda deve şehvet ve hayvani ihtirasların, bazen de öfkenin simgesi gibi yorumlanıyor. Mevlana şiirinde sık rastladığımız 'üştür-i mest' terimine ise ilahi çekime kapılmış, yetkisi kendi elinde olmayan Hak aşığının simgesi gibi de rastlıyoruz. Develerin saf dizilerek yola konulması, belli aşamadan geçmesi ilahi yolculuğa adım atan salikin Hakka yönelmesine teşbih ediliyor. Rumi ve Attar şiirinde ortak simge ve mecazlar üstünlük oluştursa da bir çok mecazlar anlam çâhları ve belirtme biçimleri ile bir birinden seçiliyor.

### THE MISTICAL SYMBOLS and METAPHORS in MEVLANA JALALADDIN RUMI'S and ATTAR'S POEMS

#### Abstract

The poems of these two geniuses of Islam world are supplemented each other and they became as a logical continuation of one another. Attar and Mevlana came conclusion that there is no absolute good and bad thing in universe. From this point of view Mevlana said: "Every enemy is your remedy and alchemist, your drive benefit from him. The enemy is characterized as a passion, a snake, a dragon in both poet's poems, and describes them as a fearful force annihilating the human. We meet with the explanation of divine truths shown

as symbol of things and events of material world in both master's poems. The birds, trees, heavenly bodies describes the relation between human and heaven in allegorical style. In his famous "Mantig-it-Teyr" work Attar showed birds looking for Firebird as human's search for God. In Attar's poems the bird and the sky notions notifies the wise, who tries to rise to the heaven then in Mevlana's work these notions are mostly used by sea, fish and ship terms.

According to Mevlana and Attar mystic's struggle is only by himself. The things which he likes are his enemy, but the things torments are called friend lover. The poet shows that any one who didn't want to strangle in time storm and in material needs whirl, he must step toward courtesy way. The man who takes delight from heaven gifts split into truth but didn't pronounce it is given as an example fish. The net and the hook which is used for fishing is taken as a symbol of power who tries to corrupt from suffering in the cause of justice, passion and devil. The death is valued as an act of reaching heaven and likened to a guest, harbinger in Mevlana's and Attar's works. There is noted that the human is directed to the death from the day he was born. In the way directed from the birth to the death you must choose such a suitable time and direction that to reach the place safe and sound and to deliver God's holy trust – body to possessor.

İslam dünyasının Attar ve Mevlana gibi iki büyük adamının şiirleri bir birini tamamlıyor ve biri diğerinin mantıksal devamı gibi ortaya çıkıyor. Attar ve Mevlana ilişkileri defalarca araştırılmıştır. Mevlana'nın henüz çocukken Attar'la görüşmüş ve Attar ona kendi 'Esrarname' eserini bağışlamış ve bu görüş Mevlana'nın hafızasında sonsuza kadar kalmış. Mevlana hayatı boyunca Attar'tan öğrenmiş, onu kendi hocası hesap etmiştir. Mesnevi eserinin birinci cildinde Mevlana 'Ferideddin Attar'ın – Allah ruhunu takdis etsin – sözünün tefsiri gibi 'Kamile rağmen bilgisizlik bile bilgi olur, Nakıs kimsenin ne iş yaparsa, kusur, kamil kafir bile olsa, o küfür din ve şariat haline gelir' – fikrini onaylıyor ve bu konuda kendi düşüncelerini söylüyor.

Attar ve Mevlana olay ve nesnelere çeşitli açılardan bakıyor ve görecelik kuramı teorisini öne sürerek dünyada salt iyi ve kötü bir şeyin olmadığı kanısına varıyorlardı. Attar bu açıdan hatta 'İblise' de anlayışla yaklaşıyor, onun olumlu yönlerini açıklıyor.

Mevlana da bu fikri onaylayarak diyordu: 'Dünyada kesin olarak kötü bir şey yok. Pis bununla kıyasta kötüdür. Dünyada hiçbir zehir ve tatlı yok ki, birisine ayak, birisine ayakkabı olmasın. Bu fikrin onayı gibi 'Mesnevi' eserinde 'bir vaizin vaazı' çok ilginçtir. Her zaman minberden kötü insanlara dua eden vaize 'Neden bir defa da olsun iyilere dua etmiyorsun?' – diye sorulduğunda 'Ben onlardan iyilik gördüm, bu yüzden de onlara dua ediyorum. Bana o kadar zülüm ve eziyetler ettiler ki, sonunda beni şerden kurtardılar. Ne zaman dünyaya yöneldiysem, onlardan eziyet gördüm, çile çektim. Bu yüzden de zülüm ve kötülükten nefret ettim. Beni o canavarlar yola getirdiler. Benim iyi insan olmama neden oldukları için onlara ne kadar dua etsem, yine de az kalır'.

Bu ide Attar'da da vardır. Attar İblis karakterini oluştururken çok ince irfanı konulara da değiniyor. İlk bakışta İblis Tanrı'ya karşı çıkan, ona itaat etmeyen kimse gibi görünse bile bu öyle değil. Attar'a göre, İblis – Tanrı karşılaşması aslında diyalizimle sonuçlanabilir. İblis Tanrının sadakatli bir meleği olduğu halde hiçbir zaman onun iradesine karşı bir şey yapamazdı. Bütün olmuş ve olacaklar Tanrıdan. İblis ise yalnız o nurun bir gölgesi. Işık yakıldığında karanlık aradan kalkmış olur. Işık karanlıkta da parlar, fakat karanlık ışık içerisinde nasıl varolabilir ki? İblis insan evladının bir türlü denenmesi, mükemmelleşmesine hizmet ediyor. Kendi nefsi, içindeki şehvet, çekemezlilik, haset,

duyguları ile mücadele eden insan sınavı kazanırsa, Tanrı dergahına çıkmakla ödüllenebilir. Bu duyguların hepsi insan evladına ait özelliklerdir. Fakat insandaki en korkunç özellik kendini beğenmişlik, bencilliktir. Su ve çamurdan yaratılmış Adem'e secde etmeyen, 'Sen beni saf ateşten yarattın, onu (Adem'i) ise topraktan' – söyleyerek kendi pak aslı ile övünen bu kendini beğenmişliğine göre cezalandırıldı. Allah insana arkadaş olarak akıl veriyor ve aklın yardımıyla kendi içindeki kötü yönleri görüyor ve onlardan utanç duyuyor, kurtulmağa çalışıyor. Fakat insan bencil ve kendini beğenmiş olursa hiçbir kusur görmez ve doğal olarak da, kendi kusurlarından kurtulamaz, tam tersine üst üstüne kusur ve günah kazanır. Kendini fazla beğenen insanın Tanrıya giden tüm yolları kapanır ve tamamen İblis'e uyar. Oysa ki, İblis'in yaratılışının amacı insanın manen gelişmesidir. İblis olmazsa toplumda her şey donup kalır, eğer şehvet hissi olmazsa insan soyu tükenir, para kazanmak, tamah hisleri olmazsa sanat ve sanayi, hatta bilim ve eğitim gelişemez, ticaret olmaz, toplumun hayatında ölgünlük ve durgunluk başlar. İnsan evladı daima uyanık olmalı, kendi içindeki İblisin kölesine dönüşmemeli, onunla mücadelede kazanmalıdır.

Mevlana da bu açıdan yaklaşarak 'Gerçekte her düşman senin ilacındır, kimyadır, sana faydası dokunur' – diyordu.

Her iki şairin şiirlerinde nefis yılan, ejderha, mar ve diğer sözlerle belirtilerek insanı mahveden korkunç, feci bir etken gibi sunuluyor. Şair 'Mesnevi' eserinde böyle bir olay anlatıyor: 'Bir kişi çölde uyurken ağzına yılan girer. Yol ile geçen bir atlı bunu görür ve bu adamı kurtarmak için atın önüne alarak kovar. Adam olayı bilmediği için acı acı ağlayarak şikayet eder: 'Benim ne suçum var ki, canımı böyle acıyorsun?' – diyerek feryat eder, göz yaşını akıtır. Atlı ise onun feryatlarına aldırmayarak onu kovmaya devam eder. Sonunda bu adam güçsüzleşir, midesi bulanır ve yılanı kusar. Yalnız bundan sonra atlının onu neden kovduğunu, ona verilen azap ve işkencelerin gerçek nedenini anlar, althıdan özür diler ve ona teşekkür eder'.

Bu öyküden Mevlana böyle bir sonuca varır ki, insan cahilliği, bilgisizliği nedeninden Allah'ın verdiği dert ve beladan şikayette bulunur, onların aslında en büyük lütuf ve ödül olduğunu anlayamaz. Fakat bu azaplar sonucunda içindeki iğrenç ihtiraslardan, nefisinden kurtulup kamillik aşamasına ulaştığında, içindeki yilandan kurtulduğunda ona verilen azap ve çilelerin gerçek anlamını anlar ve Allah'a şükranında bulunur. Mutasavvıf edebiyatında ejderha karakterinin anlam çaraları çeşitli olduğu gibi mücadele yolları da çeşitlidir. Nefs-i emmare ile önemli mücadele yolu gibi zöht ve riyazeti gören, kendisini gönüllü olarak maddi nimetlerden alıkoyarak terki dünyalığa kapılan zahitlerden farklı olarak maddi aleme, dünyevi güzelliklere ilahi güzelliğin inikası gibi bakan, Allah'ı sevdiği için O'nun yarattıklarını da, yani 'canı için cananını' seven vahdet – i vücutçular böyle hesap ediyorlar ki, zöht ve riyazetle bu ejderhayı ölmüş sananlar aldaniyorlar:

Nefs ejderhast, o key morde est

Ez gemo bialeli efsorde est.

(Mevlana, 1384: 84)

(Nefis öyle bir ejderha ki, nereden ölü? Üzüntüden ve durgunluktan yorulup elden düşmüş).

Anlaşıldığı gibi yılan soğukta hareketsiz bir hale gelir. Ancak onu 'Irak Güneşinin' (insani ihtirasların simgesi gibi) altına getirdikte cana gelerek insanı öldürebilir.

Her iki sanatkarın şiirlerinde maddi alemdeki olay ve nesnelere simge gibi olarak İlahi gerçekleri açıklama özelliği taşıyor. Mutasavvıf edebiyatında kuşlar, ağaçlar, gök cisimleri alegorik biçimde insan ve İlahi varlık ilişkilerini belirtiyorlardı. Attar kendi ünlü 'Mantık-ı Teyr' eserinde kuşların Simurg'u aramalarında insanın Tanrı arayışlarını, kendisinden

Allah'a doğru yolculuğunu yansıtıyordu. İlginç ki, uzun ve azaplı yola dayanarak ağır sınavlardan çıkan otuz kuş Simurg'un meskenine yaklaşıyor ve oradaki aynada bir tek kendilerini görüyorlar. Simurg zaten 'se morğ' imiş. Attar buradan böyle bir sonuç çıkarıyor ki, Allah insanın kalbinde, özünde, varlığında, içindedir. Eğer maddi varlığın bağlarından kurtulursan, kalp aynasına konan 'benlik' tozlarını temizlersen aynada gördüğün zaten Hak'ın kendisi olur. Allah'ı algılamak için ilk sırada kendisini tanıyıp algılamalıdır. Mesnevi eserinde Mevlana böyle bir öykü anlatır: 'Adamın birisi uykusunda birisini gördü. Gördüğü insan ondan 'zengin olmak ister misin?' – diye sorar. Bu amaçla Mısır'a gitmen gerek. Orada bir gömü var. Adam Mısır'a vardığında 'Bağdat'ta filan mahallede, filan evdedir' – deyip, mahallenin ve ev sahibinin adını söyler. Oysa adamın kendi eviymiş. Adam 'Mısır'a gelmeme neden bu gömünün kendi evimde saklı olduğunu bilmemiş' düşülmüş'.

Öyküde Mısır ve Bağdat şehirleri de tesadüfen seçilmemiş. Bir köle gibi Mısır'a götürülen ve sonda padişah olan Yusuf Peygamberin taht, taca, saygınlık ve yüceliğe layık görüldüğü Mısır şehri mutasavvıf edebiyatında 'Mısır Mana' adlandırılıyor ve Hakkın makamına işaret olunur. Bağdat şehri ise ünlü Helaç Mensur'un 'enelhak' söylediği ve asıldığı şehir. Mutasavvıf edebiyatında vuslat, Tanrı'ya kavuşma makamı gibi yorumlanıyor. Öyküde adamın gömü aramak uğruna Bağdat'tan Mısır'a yolculuk yapması mutasavvıfların 'ez suye – hod be suye – Hoda' (kendisinden Allah'a) diye nitelendirdikleri manevi yolculuğa, süluka işaretir. Hazine sonsuz hayata, ilahi lütfeye işaretir.

Attar ve Mevlana şiirlerinde insanın yaratılmasının nedeni Allah'ı algılamak olduğu fikrini onaylıyorlar. 'Görüntüde sen, ey insan küçük bir alemsin. Gerçekte ise en büyük alem sensin. Görüntüde meyve ağacı meyvenin aslıdır, ama aslında ağaç meyve için var olmuştur. Meyve alacağına umudu olmasaydı, hangi bahçıvan ağaç dikerdi?'

Bu bakımdan Mevlana da Attar da insana da, bu dünyaya da büyük önem verirdiler. Onlar dünyayı göz önünden silmek dedikte yalnız maddi nimetlere ifrat meraktan kaçmayı, hayvani ihtirasların kölesi olmamayı düşünüyorlardı. Bu maddi dünya ona göre büyük önem taşıyor ki, sonsuz hayat için gereken erzakı – iyi emelleri, sevabı yalnız bu dünyada kazanılabilir. İnsan nefsinin yönetiminden kurtulduktan sonra dünyanın bütün nimetleri onun yönetiminde olur. Küçük çocukta bazı yemekler olmaz, fakat çocuk onu ister, anne babası ondan alır. Bu dünyada da öyle, istediği her şey ona verilmez. İnsan büyüyünce istediği her şeyi yer. Mevlana da bu yüzden 'Helva hastaya zarar, doktora zarar değildir' – demiş. Mutasavvıfların çile çıkarmak için açlık, susuzlukla nefislerini terbiye etmeleri de yalnız geçici yöntemlerdir. Attar 'Tezkiret – ül Evliya' eserinde belirtiyor ki, öyle evliyalardan vardır ki, sıradan insanlardan da çok yer, fakat bu onların derecesini azaltmaz. İslam tasavvufunda zahitlik yok.

Her bir söz ve hareketlerinde Kuran-i Kerim'e ve Peygamber (s.a.v.) hadislerine uymaya çalışan Attar ve Rumi günlük hayatta her bir kesin başına gelebilecek olaylar aracılığıyla en derin ayetleri, hadisleri açıklıyor, sıradan insanların da onları anlamasına çalışıyorlardı. Her iki şairin önünde duran ilk görev nefsin terbiyesi, insanın nefsin egemenliğinden kurtulması idi. Mevlana diyordu:

Morğ ke ze dame-nefse-xod rest

Her cayi ke bepered netersid

(Мевлана, 1385: 300)

(O kuş ki, kendi nefsinin kapanından kurtulup, nereye uçarsa uçsun, korkusu yok.)

Mevlana'ya göre kuşun kapandan korkusu yok, kuşun korkması gereken taneye tamah ederek onu kapana düşüren nefsidir. Yani insan kendi nefsanî arzularından kurtulursa özgür olur, hiç kimseye ve hiçbir şeye bağımlı olmaz.

Attar şiirlerinde kuşların Allah'a doğru yol alan salık, hakikat yolcusunun simgesi gibi alınmasına sık rastlıyoruz. Mevlana'da ise 'Mesnevi' eserinde papağanların olayı dikkate alınmazsa, kuşlar bir kadar farklı irfanı yorumda sunuluyor. Attar'da kuş ve sema, gökyüzü anlamları Hakikat göklerine yükselmeye çalışan arifi belirttiği gibi, Mevlana'da daha çok derya ve balık gibi irfanı terimleri daha fazla kullanılıyor. Derya, gemi, balık sözleri Hakikat, mürşit ve salık gibi irfanı anlayışları belirtiyor. Fikrimizi onaylamak için 'Divan-i Kebir'den birkaç gazele göz atalım:

Geştıyî-şoma mand der in ab şekeste  
Maħi sefetan, yek dem ez in ab ber ayid!  
(Mevlana, 1385: 257)

(Sizin geminiz bu suda kırılıp kalmış, ey balık yüzlüler. Bir anlık kafanızı bu sudan çıkarınız!)

Diğer bir şiirde:  
Çu maħi baş der deryayı-meni  
Ke coz ba abi-huş hemdem negerdid  
Melali nist maħi ra ze derya  
Ke bi derya hod u horrem negerdid.  
Yeki deryast der alem nihani  
Ke der vey coz beni-a Adem negerdid.  
(Mevlana, 1385: 284)

(Anlam denizinde balık gibi ol ki, tatlı su dışında arkadaşı yok; Balığın sudan korkusu yoktur, o susuz yaşayamaz, mutlu olamaz; Bu dünya da gizli bir deryadır; onun Adem evladından başka dalgıcı yoktur).

'Mesnevi' eserinde bu anlamı belirtmek için Mevlana Peygamberin (s.a.s) bu hadisini örnek veriyordu: 'Ben zamane fırtınasında gemi gibiyim'. Yine 'Divan – i Kebir'de şair 'Recep birun şod ü şaban der amed; Birun şod can ze ten, canan der amed' matlalı gazelinde

Çü geştıyî – Nuħi mest hofte  
Çe ğem dari, eger tufan der amed?  
(Mevlana, 1385: 499)  
(Eğer Nuh'un gemisinde mest olup uyumuşsan, fırtınadan ne korkun var?)

Nuh Peygamber ve onun gemisi Mevlana şiirinde bir çok irfanı yorumlarda sunuluyor:  
Doşmane – hişim ve yare – anke mara mikişed,  
Ğerge – deryayim ve ma ra mövce – derya mikişed  
(Mevlana, 1385: 318)

(Kendimize düşman ve bizi öldüren ne varsa, ona dostuz; Deryada gark olmuşuz ve bizi dalgalar öldürür).

Mevlana ve Attar'a göre gerçek salikin mücadelesi bir tek kendisiyledir ve onun hoşuna giden şeyleri düşman, azap veren şeyleri ise 'dost', 'var' adlandırılıyor. Şaire göre her kim zamane tufanında, maddi istekler girdabında boğulup mahvolmak istemiyorsa, marifet yoluna yönelmeli.

İned an Nuħ – i ke lövhe – merifet geştıye – ust,  
Her ke geştıyeş nayed, ğergeyi – tufan koned.  
(Mevlana, 1385: 320)



(Bu o Nuh ki, akıl levhası onun gemisidir. Kim onun gemisine binmezse fırtına onu mahveder).

Hakikat deryasına dalan ilahi nimetlerden zevk alan, fakat bunu dile getirmeyen, dilsiz olan Hak yolcusu balık örneğinde veriliyor. Balığı avlamak için türlü ağ ve oltaları kullanan balıkçı ise insanı Hak yolundan caydırmaya çalışan güçlere, nefsane isteklere ve İblis'in simgesi olarak verilir. Balığın bu olta ve ağlardan kurtulma yolunu da Mevlana "ölümden önce ölmek"te (mövt gebl mövt) görüyor. 'Mesnevi' eserinde balık ve balıkçılar hakkında öyküde bu konuları çok güzel belirtiyor. Balıkçıların koyduğu yiyeceğe tamah eden balık tava içerisinde kızartılıyor. (Tava içinde kızarmak maddi ihtiraslar girdabında yolunu kaybederek cehennem ateşine düşmek demek) . Diğer balık ise balıkçıları görerek ölmüş gibi yapar, karnını yukarıya dönderer, su onu gah yukarı, gah aşağı atar. Balıkçılar üzülür, 'eti güzel balığa yazık oldu' derler. Balık ise ağdan kurtularak deryada yüzmeye devam eder. Mevlana buradan böyle bir sonuca varıyor: 'Sen de ölü balık ol ki, derya seni başında taşısın'. İnsan maddi dünyayla ilişkisini, umacak ve bağımlılığını kestikten sonra onun hiçbir dünyevi sorunu kalmaz. Hiçbir düşmanı olmaz, suyun yüzüne çıkan ölü balık gibi kendisini suyun akınına bırakır, yaşamak ve yiyecek için endişe etmez.

Balık sözünün tasavvufi terim gibi kullanılmasına mutasavvıf edebiyatında çok rastlanıyor. Nizami Gencevi'nin 'İskendername' eserinde Hızır Peygamber dirilik suyunu yanına aldığı kuru balığın canlandığını gördükten sonra bulur. Kuru balığın dirilip deryaya dalması 'mövt gebl ez mövt' makamında olan salikin Hakka kavuşmasına, sonsuzluğa, ilahi aşk deryasına dalışını benzetiliyor. Ölüm Tanrıya kavuşma süreci gibi değerlendirdiğine göre kavuşma makamı gibi çok değerlendiriyor, saygın misafire, iyi habere, müjdeciyeye ve diğerlerine benzetiliyor. İnsan doğduğu günden ölüme doğru yol alır. Olumdan ölüme doğru giden bu yolda öyle duraklar, öyle bir makamlar seçmeli, yönünü öyle tutmalısın ki, gideceğin yere sağ salım varasın ve canı, Allah Talanın sana ödünç verdiği bu kutsal emaneti kendi sahibine iade edesin. İnsan kendi nefesine ve cismine eziyet ederek onu terbiye eder. Bu eziyetler boşuna, anlamsız değil, amacı ve düzenli şekilde yapılmalı. Örneğin, nasıl ki, üniversite kazanmak isteyen genç kendisini bazı şeylerden kısıtlamalı, bir çok isteklerinden vazgeçmelidir. Cennete girmek isteyen, en büyük nimet olan İlahi lütfü kazanmak isteyen salık de belli azaplara dayanmalı, nefesine bir şeyleri yasaklayarak onu terbiye etmeye çalışmalı. Bu yüzden de Mevlana diyor ki, 'mutasavvıfın fakirliği ona bakıcı ve gıda olur. Çünkü cennet hoşla gitmez şeylerden oluşmuş'. Kur'an-i Kerimin "el-İnşirah" suresinin "İnne meel usri yursa" (Gerçekten her zorlukta bir kolaylık vardır) ayetine dayanan Mevlana da Attar gibi her şeyin yansıyarak ortaya çıkması, her hayırsız görtünen işte bir mutluluk, hayır saklandığı düşüncesine varıyor. Her şey boş, geçicidir. Yok sandığımız alemler ise baki ve sonsuzdur. Mevlana 'Mesnevi'nin bu bölümünde yine de Attar'a başvuruyor. Attar 'İlahiname'de çok nasihatlerde bulunmuş, 'tozu dumana ver, varlığın kökünü kazı, kendinden kurtul, cismini kaybet ki, kendini bulasın' demiş.

İnsan evladı devamlı olarak kendi Yaratan'ına eğiliyor, ona benzemeğe çalışıyor, hatta en kötü insan bile kendisine güzellik, mükemmellik gibi özellikler ait etmek istiyor. Mükemmelliğe götüren yol ise insanın içinden geçer. İnsanın içinde akılla nefsin savaşı gibi ortaya çıkan bu mücadele Mevlana şiirinde Mecnun'un devesi ile yaptığı savaşa benzetiliyor. Mecnun Leyla'nın yanına yol alıyor. Arkasında yavrusunu bırakıp giden deve ise onu arkaya çeker. Mecnun dizgini çekip deveyi öne çeker. Deve ise yeniden geri döner. Mecnun'un sevdası Leyla'dır, devenin sevdası ise yavrusudur. Mecnun bu yüzden 'devenin sevdası arkasındakinedir, benim sevdam ise karşımdakinedir' – demiş. Mecnun bu yüzden de Leyla'sına ulaşamıyor. 'Ey vatan aşkıyla ölmüş deve, sen benimle oldukça canım

Leyla'dan uzak kaldı. Top olup doğruluk yoluyla git, aşk çövkanyla yuvarlanarak git. Çünkü bu yolculuk binitten indikten sonra Tanrı çekişyle olur. Oysa, önceki yolculuğumuz deveyleydi'.

Deve burada insanın maddi varlığı anlamına geliyor. Ferideddin Attar yaratıcılığında, özellikle 'Oştorname' eserinde deve bir çok irfanı konuları belirtiyor.

Mevlana ve Attar şiirinde insanın manevi kamilleşmesinde bir çok aşama ve makamlar, irfanı anlayışlar günlük, sıradan hayatta rastladığımız bir sıra olay ve nesnelere örneğinde açıklanıyor. Bu dünya bir oyun yeridir. İnsan ise çocuğa benzetiliyor. Oyun oynayan çocuk oyuna öyle dalar ki, hayatının ne zaman gelip geçtiğini anlayamaz. Her an bizi ölüme yaklaştırır. 'Her kes, her an can vermede, ölmade'.

Der kefe eşgest mehare-heme

Oştor-e mestim der in zire-bar

(Mevlana, 1385: 256).

(Her kesin meharı aşkın elinde,

Bu yük altında mest develer gibiyiz).

'Oştor' (deve) sözü Attar şiirinde her taraflı, en ince irfanı çalarlarına kadar kullanılmış bir karakterdir. Attar'ın hatta "Oştorname" adlı ayrıca bir eseri de vardır. Mevlana Celalettin Rumi şiirinde deve insanın maddi varlığı, nefsi ve genellikle cismani alem anlamında veriliyor. Bir çok tasavvufi tarikatlarda deve şehvet ve hayvani ihtirasların, bazen de öfkenin simgesi gibi yorumlanıyor. Mevlana şiirinde sık rastladığımız 'oştor-i mest' terimine ise ilahi çekime kapılmış, yetkisi kendi elinde olmayan Hak aşığının simgesi gibi de rastlıyoruz.

Yar mera ço oştoran baz mehar mikeşed,

Oştor-e mest-e hiş ra der çe getar mikeşed?

Cano tenem bebest u, şişeyi – men şekest u

Gerdan-e men bebest u ta be çe kar mikeşed?

Şost-e veyem, ço mahiyan, canib-e hoşk mibered,

Dame – delem becanibe – miri – şekar mikeşed.

Anke gatar-e ebr ra zir-e felek ço oştoran

Sagi-yi deşt mikoned, ber kuh-o ğar mikeşed.

(Mevlana, 1385: 250)

(Yar beni develer gibi dizginimden tutup çekiyor; Kendisi mest olmuş devesini hangi safa doğru çekiyor? O benim ruhumu ve bedenimi kendisini bağlayıp, benim kalbimin camını kırıp; Benim boynumu bağlayıp hangi işe götürecektir? Balık gibi onun aşkının deryasında islanmışım, o beni karaya sürüklüyor; kalbimin kapını beni avcunun ayağına götürüyor. Bulutların safını feleğin altında develer gibi çeken beni de sahraların sağısı yapıyor) Görüldüğü gibi bu gazelde deve Hak aşığına benzetiliyor (Biz bir bölük nageleriz deşti – aşkıta). Develerin saf saf dizilerek yola konulması, belli aşamadan geçmesi ilahi yolculuğa adım atan salikin Hakka yönelmesine teşbih ediliyor. Deşt, sahra terimini ise İlahi Aşk ve manevi yolculuğu simgeliyor. 'Sahra' terimi 'şehir' terimine karşı konularak Alemleri-ervah ve alemleri-ecsam ilişkilerini de belirtiyor. 'Dağ' ve 'mağara' ise manevi yücelme, barış anlamlarına yorumlanıyor.

Büyük alim İmam Gazali'nin 'İhyai – ülümid – din' eserinde sahabelerin alimlerinden olan Bin Abbas'ın dilinden böyle söylediği belirtiliyor: 'O Allah ki, 7 sema yaratmış. Arştan onların 4 mislini. Aralarından emir alıp durur!' (Talak, 12) ayeti – celilisinin tefsirini yazacak olursam, beni taşlardınız'. Bir başka hikayede: 'Beni tekfir ederdiniz'.

Başka bir hikayede hazret – i peygamberin yakınlarından biri olan Ebu Hüreyre'nin dedikleri söylenilir:

'Peygamber hazretlerinden iki kap ilim aldım, birisini döktüm... Eğer diğerinin ağzımı açarsam, bu başımı kesirdiniz!...'

İmam Gazali'ne göre İlahi zatı anlamamanın olanaksızlığı Allah Talanın celalinin saklı olmasından değil, tam tersine çok açık olmasındadır. Onun cemali çok nurlu, insanın gözleri ise çok zariftir, bu nura bakmaya dayanamaz. Ona bakarsa, kendinden geçer, şaşırıp kalır. Bu nurun önünde insan öğleyin uçamayan yarasa gibidir. Yarasanın gözleri öğleyin güneşe bakamıyor, akşam güneş batmaya başlayınca yarasa da gözünü açıp bakabilir. Bilgisiz insanlar da böyleler. Fakat sıdıklar ve din büyüklerinde, öğleyin bakmaya kuvvet vardır. Ama onlar da hep bakamazlar. Güneşe çok bakan şahsın kör olma sakıncası olabildiği gibi din büyüklerinin Hakkın celaline hep bakmasında da delirmek, aklını kaybetmek korkusu vardır (bkz; Меммедли, 2004)

Deliliğin ayrılmaz simgesi olan dert ve bela insan ruhunun çimlenmesi, kamil insanın boy verip filizlenmesi için bir çekirdektir. Bu bakıma cununlar (aşktan delirenler) yarın hicrini vuslatından yüce tutarlar. Çünkü Onun vuslatı hicrinden haber veriyor, hicri ise vuslatından. (Gönlümü vuslatından şad gören anda ayrılığın araya adım attığımı görüyorum, senin hicrinde vuslatının gizli, senin vuslatında hicrini apaçık görüyorum).

Ferideddin Attar'a kadar ve onun yaşadığı dönemde cununluk konusu, mecnunluk anlayışı ilahi aşkı belirtmek için formalaşmıştı.

11. yüzyılda yaşamış, tasavvufun ünlü teorikisi Abdülhasan Cüllabi 'Keşf el – Mehcup' eserinde Mecnun karakterini mutasavvıf aşkı idesini belirlemek için kullanıyor . Yine aynı dönemde yaşamış ünlü mutasavvıf ve şair Ensari ünlü 'Münacat' eserinde Allah'a müracaatla diyor:

Sen kıpkırmızı lalesin ve gizli incisin,  
Ben Mecnun'un, sen ise Mecnun'un Leyla'sısın.  
Senin çok zengin müşterin var,  
Şimdi fakir müşteriyle aran nasıl?  
(Меммедли, 2004: 42).

Bu da onu belirtiyor ki, Mecnun karakterine daha ilkin mutasavvıf edebiyatında da değinmiş. Leyla ve Mecnun adlarına Baba Kuhi Şirazi'nin 'Divan'ında da sık sık rastlanılıyor .

Mutasavvıf edebiyatında 'gül – bülbül', 'mum – pervane', 'ay – güneş' gibi mitoloji aşık karakterleri, o sıradan da Doğu hikayelerindeki ünlü aşık karakterleri – Yusuf ve Zeliha, Vis ve Ramin, Verga ve Gülşâ, hatta Mahmut ve Ayas, Mehr ve Müşteri ve diğer çok yaygın kendine özgün önem taşıyor, Allah aşığı olan insanın, salikin kendi mabuduna, tanrıya olan aşkının simgesi gibi veriliyordu. 'Mecaz hakikatin köprüsü' – söyleyen mutasavvıflar, insana sonsuz azaplar getirerek onu çevredeki dünyadan koparan, toplum kurallarından izole eden mecazi aşkı da beğeniyor ve onu gerçeğe ulaşmak için bir araç gibi kullanıyorlar. Bu açıdan yürek parçalayan sahnelerle dolu olan bu hüznüli destan – Leyla ve Mecnun hikayesi de tasavvuf idelerinin belirtilmesinde mutasavvıflar için amaçlarına ulaşmakta oldukça uygundu. Tasavvuf edebiyatında 'Leyla ve Mecnun' destanlarına verilen mistik – irfanî içerik bütün İslam edebiyatına oldukça güçlü etki yaparak, büyük bir edebi olay gibi değerlendirebileceğimiz 'cununluk' anlayışının oluşmasına neden oldu. 'Mecnun'

dendiğinde bir çok hallerde ‘Leyla ve Mecnun’ destanının kahramanı Geys bin Mülevveh’e işaret olursa da, bazen bu sözün sözlü anlamının belirttiği içerik göz önünde tutuluyordu.<sup>1</sup>

Mevlana Celaleddin Rumi Attar şiirlerinden aldığı bir çok konu ve olayları bir kadar farklı sunumda okurların dikkatine ulaştırılıyor. Örneğin, ‘Mesnevi’ eserinde böyle bir hikaye veriyor: ‘Bir padişah bir şeyhe der ki, ‘Benden bir şey iste’. Şeyh der: ‘Utanmıyor musun, bana böyle bir şey dersin? Benim iki kölem var. Her ikisi rezil ve aşağılık bendelerdir. Sen kölelerimin kölesisin. Onlar seni yönetirler’. Padişah sorar ki, o köleler kimler? Şeyh birincisi öfke, öteki ise şehvettir’ – der.

Bu hikaye Şeyh Ferideddin Attar’ın ‘İlahiname’ eserinde ‘Hikayeti – İskender ve Hekim’ bölümüne bakalım:

İskender bir yere varır. Her zaman olduğu gibi o, ülkenin en akıllı adamını görmek ister ki, ona talebe olsun. Ona çok akıllı ve bilgin bir şahsı gösterirler. İskender onu huzuruna getirmelerini emreder. Bu şahıs onun huzuruna çıkmak istemez, onu ‘kölelerinin kölesi’ adlandırır ve belirtiyor ki, onun karşısına çıkmak bana yakışmaz. İskender bu sözlere çok kızar. O bu şahsın yanına gider, bu sözlerinin amacını sorar. Alim yanıt verir ki, sen kendi tamahının, yaşamak ihtirasının kölesine dönüşerek yedi ülkeyi fethettin, dirilik suyu arayarak yollara düştün. Ben ise tamah ve ihtiraslarımı kendime tabi tutarak kendime köle yapmışım. Bu yüzden de seni ‘kölelerimin kölesi’ adlandırıyorum. İskender bu sözleri duyduğunda gözünden kanlı yaşlar boşanır, öfkesi söner, ruhu huzur bulur:

İskender goft: Ez u divaneyi nist  
Ke ağılter ez u ferzaneyi nist.  
Besî rahet ez u amed beruhem,  
Temamest ez sefer in yek fotuhem.

(Attar, 1345: 179)

(İskender dedi: onda delilik yok, ondan akıllı bir kimse yok. Ondan ruhuma rahatlık geldi. Seferden sadece bu fethim (buluşum) bana yeter).

Attar bu öyküden böyle bir sonuca varıyor:

Vocude – to tora sedd est der piş,  
To peyveste der an sedd mande ba hiş.  
Toyi der sedde – hod Yecucü Mecuc  
Ke tövge – gerdenet bendist çon uc  
Eger azad kerdî gerdene – hiş  
Beresti zin heme hun hordene – hiş

(Attar, 1345: 180).

(Senin vücudun önüne çekilmiş (Çin) settir. Sen o settin arkasında kendi içinde bağlı kalmışsın. Settin o tarafındaki Yecuc ve Mecuc da zaten sensin, kendi boynuna organ gibi bağlayıp kalmışsın. Eğer bu organı boynundan çıkarıp atarsan, kendi kanını içmekten kurtulursun).

Mesnevide Mevlana şöyle bir hikaye de anlatıyor: ‘Birisi gece bir ayak sesi duyar. Hemen çakmak çeker ki, ışığı yaksın. Önünde duran hırsız ise her defasında üfleyerek ışığı söndürür. Bu şahıs çakmağın nem kapıp, kendiliğinden söndüğünü sanır. Fakat her taraf karanlık oluşu için önünde dayanarak ateşi söndüren hırsız göremez’. Mevlana: ‘Senin gönlünde de böyle bir ateş söndüren var, kafir gözünün körlüğünden göremiyor’ diyor.

Attar ve Mevlana kendi şiirleri, her zaman aramızda olan büyük ruhları ile çevremizi kapsayan karanlıkları ışıklandırır, önümüzde duran nefis adlı hırsız bize gösteriyor,

<sup>1</sup> Mecnun Arapça delirmiş, çıldırmış, içerisine cin girmiş olan demek.

zatomızda, özümüzde olan iman çirasını yakmamıza yardımcı oluyor. Sanki her birimizin elinde tutup ilahi nurlar saçan ışıklı, sonsuz bir memlekete sesler: ‘Gel, bizim dergahımız unutsuzluk dergahı değildir, yüz defa tövbeni bozmuş olsan bile yine gel!’

### **Kaynakça**

Attar, Şeyh Ferideddin Nişaburi, (1345): İlahiname, Tahran.

Attar, Şeyh Ferideddin Nişaburi, (1381), Divan, Tahran.

Bertels A.E., (1970): Pyat filosofskix traktatov na temu “Afak va anfus”, Moskva.

Kerlot X.E., (1994): Slovar simvolov, REFL BOOK.

Memmedli, Nezaket, (2004): ‘Attar ve Fuzuli Sanatında Cununluk Anlayışı’, ‘Bilimsel Araştırmalar’, 6. sayı, Bakü, s.24-32.

Mevlana Celaleddin Rumi, (1385): Külliyate – Divani – Şems Tebrizi, Tahran.

Mevlana Celaleddin Rumi, (1959): Fih-i Mafih, İstanbul.

Mevlana, (1990): Mesnevi. İstanbul.

Мевлана Ёлаледдин Руми (1384): Месневийе-Меневи, Ташран.

## MEVLÂNÂ 'NİN MESNEVİSİ'NDE BİR METAFOR OLARAK “KÖR”LÜK

Öğr.Gör. Nurgül ÖZCAN  
Fatih Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Tasavvuf, zengin semboller ve mecazlar sistemidir. Sûfiler sembollerden, teorik ve pratik bilgi arasında bağ kurmak; maddeden mânâya, somuttan soyuta; ortak duygu, düşünce, davranış modeli oluşturmak, bunları ifade etmek ve sûfi kimliğini paylaşmak vb. amaçlarla yararlanırlar. Sâfi kültürünün bir boyutunu oluşturan dinî-tasavvufî edebiyatta sembol, eğitimi kolaylaştırmak, anlatımı güçlendirmek, estetik etkiyi pekiştirmek işlevlerini üstlenmiştir. Bir semboller sistemi olan sûfilik temelinde gelişen edebî gelenek de, mutasavvıfların konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle dile getirmelerinden dolayı, bir mecaz, rumuz/remiz ve sembol edebiyatı olarak gelişmiştir. Mecazi bir dilin kullanıldığı Mesnevi’de de tasavvufun felsefi ve ahlaki esasları temsili birer hikaye halinde aktarılır. Mevlânâ, kurguladığı ya da alıntı yaptığı hikayelere sembolik anlamlar yükleyerek vermek istediği mesajı daha anlaşılır ve kalıcı hale getirmiştir. Çalışmamızda, Mesnevi’de “kör” kavramının geçtiği hikayeler tespit edilerek; “kör” kavramına yüklenen gerçek ve sembolik anlamların edebiyat değeri ifade edilecek, Anadolu tasavvuf kültürünün semboller dünyasına katkılarda bulunan Mevlânâ’na terminolojisini değeri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevi, Sembol, Tasavvuf, Metafor.

### “BLINDNESS” AS A METAPHOR IN MEVLANA’S MESNEVİ

#### Abstract

Mysticism is a system of rich symbols and metaphors. Mystics benefit from the symbols in order to relate theoretic and practical information, form a common model of emotions, ideas and behavior ranging from concrete to abstract, to express them and to share the mystic identity. In religious mystic literature, which forms a dimension of Sufi culture, symbol serves to facilitate the education, strengthen the narration and reinforce the aesthetic effect. The literary tradition that develops on the basis of Sufism, which is a system of symbols, has developed as a literature of metaphors and symbols because mystics mostly express their ideas and emotions about the subject by similes and representations. Philosophical and ethical principles of mysticism are narrated as a representative story in Mesnevi in which metaphoric language is used. Mevlana conveyed the intended message in a more comprehensible and permanent way by loading symbolic meanings to the stories that he had created or quoted. In our presentation, we will determine the stories in which the concept of “blind” is used in Mesnevi, express the literary value of the real and symbolic meanings that are given to the concept of “blind”, emphasize the value of Mevlana’s terminology which contributes to the world of symbols belonging to Anatolian mystic culture.

**Key Words:** Mevlana, Mesnevi, Symbol, Mysticism, Metaphor

Sembol ve mecazlar sanatçının edebi değerini ve kudretini gösteren unsurlardır. Sanatçı bu ifadelerle kendisini etkili ve estetik bir şekilde ifade eder. Sembolik dil ve mecazlar aynı zamanda bilginin anahtarlarıdır. Kişiyi anlamak üzere eyleme geçirir, zihni faaliyetler için etkin rol oynarlar. Bu tarz ifadeler aynı zamanda dinleyenler arasındaki kavrama seviyesinin farklılığını da ortadan kaldırmaya yönelik bir üst dil konumundadır. Bu ifadeleri herkesin anlamaya çalışması beklenir. Sonuçta herkes algılama gücüne göre belli bir seviyede meseleyi kavrar. Bazen daha anlaşılır olmak için sembol ve mecazlar kullanılırken bazen de dinleyenin çözmesi beklenen bir sır için bu ifadeler tercih edilir.

Tasavvuf zengin semboller ve mecazlar sistemidir. Tasavvuf kültürünün kaynaklarından biri olan Kur'ân-ı Kerim de bir çok meseleyi sembollerle anlatmıştır.

Kur'an'da geçen yüzlerce mecaz arasından, "Herşeyin yönetimi O'nun elindedir." (Yâsîn: 36/83) ve "Onun iki eli de açıktır; dilediği gibi infak eder." (El-Mâide Suresi, 5/64) Bu ifadelerde ilk anlaşılan, mecazî mânâlardır, yani "elinde" ve "eli açık" tâbirleri, gerçekte "âdiyet" ve "cömertlik" anlamına gelir. Bu itibarla, ifadelerin zâhirleri, "Herşeyin yönetimi Ona aittir." ve "O mutlak cömerttir; dilediği gibi infak eder." şeklinde anlaşılır. Diğer bir örnek: "Rabbinin kararına kadar sabret; kesinlikle gözlerimiz önündesin." (Et-Tûr Suresi, 52/48) Bu beyân da sarîh mânâlıdır. Mecaz bildiren "gözlerimiz önündesin" ifadesi, "seni görüp kolluyoruz" anlamına gelir. Lügat, burada bilinen "göz" mânâsını sağlamaz. (Et-Tûr Suresi, 52/48)

Klasik kültürün diğer bir ürünü olan şiir açısından bakacak olursak, şiirin bünyesinde çok daha derin bir başkalaştırma ve dolayısıyla "sır" olduğunu görürüz. Çünkü şiir, tıpkı musiki gibi soyuttur ve gizlemeye, diğer sanat dallarından daha yatkındır. Eski yeni birçok araştırmacı ve şair, şiirin bu yönüne dikkat çekmiş ve kimi zaman da onu "sırlı, remizli bir dil" şeklinde tarif etmiştir... Bazı kültür ve sanat akımları "açıktan söylememeyi", bir tür oyun haline getirirken ya da estetik kaygılarla bu tavrı benimserken, bazıları bir ideal uğruna yahut da anlattığı konudan dolayı bu şekilde hareket ederler. Demek ki herhangi bir sanat tarzının, "gerçek dünyayla sanatın dünyası arasında durduğu yer kadar", niçin orada durduğuna da bakmak gerekmektedir. (ÇETİNDAG, 2006) Klasik Kültür ve Şiirde Örtülü Söyleme Geleneği Yağmur Dil Kültür ve edebiyat dergisi, İstanbul, Mart)

Sufi için aslolan hakikatin aktarılması gönüllere aksettirilmesidir. Onu bu gayeye ulaştıracak olan ifadeler kısaca dil, önemli bir araç, sujenin objeyi aktarmada kullandığı bir araçtır.

Sûfiler sembollerden ve mecazlı söyleyişlerden teorik ve pratik bilgi arasında bağ kurmak; maddeden mânâyâ, zâhirden bâtına, somuttan soyuta, kutsal olmayandan kutsala geçişi sağlamak; ortak duygu, düşünce, davranış modeli oluşturmak ve bunları ifade etmek; sûfi kimliğini paylaşmak vb. amaçlarla yararlanılır ve özellikle "bilgi aktarma aracı olarak kullanılır." (SHAALAN, 2000: 145-172)

Sûfi kültürünün bir boyutunu oluşturan dinî-tasavvufî edebiyatta sembol, eğitimi kolaylaştırmak, anlatımı güçlendirmek, estetik etkiyi pekiştirmek işlevlerini üstlenmiştir. Bir semboller sistemi olan sûfilik temelinde gelişen edebî gelenek de, mutasavvıfların konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle dile getirmelerinden dolayı, bir mecaz ve rumuz/remiz/sembol edebiyatı olarak gelişmiştir. Dinî-tasavvufî Türk Edebiyatı'nda sembol, genellikle "teşbih, teşhis, intak, istiare, mecaz" söz sanatları aracılığıyla anlamlandırılmış; yoğun kullanımlı semboller mazmunlaşmıştır. (AKARPINAR, 2005)

Sufi edebiyat içerisinde mazmunlaşan bu ifadeler, sufinin sanat gücüyle orantılı olarak çoğu kere estetik değeri olan bir sanat şeklinde tezahür eder.

Mecazi bir dilin kullanıldığı Mesnevi'de, tasavvufün felsefi ve ahlaki esasları temsili birer hikaye halinde aktarılır. Bu hikayelerin içerisinde mütefekkirler için yazılmış çok ince ve derin anlam ifade edenlerden, halk ve çocuklar için yazılmış çok basit ve kolay

anlaşılanlarına kadar muhtelif çeşitleri vardır. Kullanılan materyal itibariyle Mesnevi, Feridüddin Attar, Senâî ve Beydeba'dan alınmış öykü ve masallardan kurulmuştur. Ayrıca Kur'an ve Hadis yorumlarında yine bundan başka Mahmud Gaznevî ve Ayaz kıssalarından, Leyla ve Mecnun'dan, Kısas-ı Enbiya ve Menâkıb- ı Evliya'dan parçalar alınmıştır. (ÇELİK, 2002: 21-38)

Halkın arasında yaşayan sufi, onun dünyasını iyi bilir ve muhababının anlayacağı bir dille konuşur, onun sosyal hayatından seçtiği örneklerle maksadını anlatır. "Edebiyat toplumun aynası" olması sebebiyle her edip yaşadığı sosyal çevreyi eserlerine bir şekilde taşır.

Mevlana Celaleddin Rûmî'nin imgeleri hem lirik şiirinde hem mesnevisinde çağının bütün geleneklerini yansıtmaktadır.O okuyucusunun ilgisini çekmek için hayatın en basit durumlarından bile yararlanır. (SCHİMMELE, 2000: 363)

Tasavvuf edebiyatı sadelik içinde bir derinlik taşır. O bir anlamda sehl-i mümteni edebiyatıdır. Bununla birlikte asıl gaye ilgili mesajın kitlelere doğru bir şekilde ulaştırılmasıdır.

Mevlânâ, mümkün olan en basit ifade tarzını seçmiştir. Çünkü onun maksadı "anlaşılır olmak"tır. Geniş kitlelere kadar da inmek istediği için olmalıdır ki o, hikâyeler, mecazlar ve sembollerden yararlanmış. Onun, mecaz, sembol, kinaye, hikâye ve tiplemelere başvurmasının bir nedeni de kelimelerin, kendi düşüncelerini ve ruhunun sırlarını ifade etmede yeterli olmadığıdır. Klasik mecazların yanı sıra, kendi icadı olan sayısız teşbih ve istiareler de şiirlerine ayrı bir zenginlik katmaktadır. (EMİROĞLU, 2007: 76)

"Kör" sözcüğü bir çok sembol ve mecazlı söyleyişe uygun bir anlam taşımaktadır. Mevlana, isim ve sıfat olarak kullanıma imkanı olan bu sözcüğe bir çok sembol yükleyerek ve sözcüğün mecaz anlamlarından yararlanarak ustalıklı kullanmıştır. Mesnevi'sinden seçtiğimiz bazı örneklerle "kör" sözcüğüne yüklenen anlamlara örnekler vermeye çalışacağız.

Ey başkasının yüzünde kötü bir ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme! "Müminler birbirinin aynasıdır." Bu haberi Peygamber'den rivayet etmediler mi? Gözünün önüne gök renkli bir cam koymuşsun, o sebepten âlem sana gök görünüyor. Kör değilsen bu körlüğü kendinden bil. Kendine kötü de, başkasına deme!

(C.1/ 1326-1332)

Tasavvufi düşünceye göre insan gönlü aynaya benzer. Karşı tarafta her ne görülüyorsa gönlüde var olan odur. Eğer insan baktığı kişi ve olaylarda bir olumsuzluk görüyorsa bu kendi eksikliğindedir. Bakışını ideal bakış açısına göre ayarlamayan insan kendindeki eksiklikten ziyade başkalarının kusurlarını görür. Mevlânâ burada "körlük" kavramını eksiklik noksanlık anlamında kullanmıştır.

Elbiselerinize bürünüp yüzünüzü, başınızı sardınız; ondan dolayı gözünüz olduğu halde görmediniz" dedi. İnsan gözden ibarettir. Geri kalanı bir deridir. Göz de, dostu gören göze derler. İnsan, dostu görmeyince kör olsun, daha iyi.

(C.1/ 1405-11408)

Bu bölümde "İnsan gözden ibarettir" cümlesiyle insan mahiyetinde gözün ne kadar önemli olduğuna vurgu yapılmaktadır. Öyle ki insanın gözün dışında kalan kısmının deriden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Beyitlerde göz, insanın ruhunu; deri insanın bedenini, dost da Allah'ı sembolize etmektedir. Gözün gerçek görevi kendini yaratan "dost"u tanımadır. Bu görevi yerine getirmeyen gözün "kör" olması daha iyidir.

Çakıl üstüne baş aşağı düşmemek için körün ayağı sopadır sopa. Askerin, yani din ehlinin üstünlüğüne sebep olan o binici kimdir! Gören padişah! Her ne kadar körler sopa ile



yol görmüşlerdir ama yine gözlükler sayesinde. Dünyada gözlükler ve padişahlar olmasaydı bütün körler ölürlendi. Körlerin elinden ne ekmek gelir, ne biçmek gelir, ne alışveriş gelir, ne de kâr ve kazanç. Tanrı onlara merhamet ve inayet kılmasaydı onların istidlâl değnekleri hemencecik kırılırdı. Bu sopa nedir? Kıyaslar, deliller. O sopayı onlara kim verdi? Gören Tanrı! Sopa, mademki savaş ve kavga âletidir; ey kör, o sopayı kır, paramparça et! O size sopa verdi de öyle meydana çıktınız. Sonra da kırgınlıkla o sopayı yine ona vurdunuz. Ey körler güruhu! Ne istesiniz, ne yapıyorsunuz? Aranıza bir gören kişi alın!

(C.1/ 2130-2135)

Burada körün acizliğinden ve kendi başına yol almasının inkânsızlığından bahsedilmektedir. Görme özelliği olmayan bir kişi daima kendisine yol gösterecek birine ihtiyaç duyar. Hikayede önem sırasına göre kör olan birinin ihtiyaç duyacağı üç unsur üzerinde durulmaktadır. Bunlar; sopa, gözlük ve padişahır. Gözleri görmeyen birisi için sopa önemlidir ama tek başına bir şey ifade etmez. Çünkü gidilecek yolun bilinmesi için ya görmeye yardımcı olacak bir alete ya da yolu gerçekten gören birine ihtiyaç vardır. Kendisine yol gösteren şeyleri bulamayan kör hayatına devam edemez. ...

Parçada, sembolik olarak padişah, her şeyi gören Allah'a; sopa ise insanlara kendini koruması için verilen bir imtihan vesilesine ve hayatlarını devam ettirmeleri için gerekli "yaşam gücü"ne, bunun mahiyetini idrak edemeyen insan da yardıma muhtaç zavallı bir köre benzetilmektedir. Metinde, kendine gösterilen delil ve kıyasları kötüye kullanan insana Yaratıcı'nın merhamet etmemesi halinde, insanın başına pek çok felaket gelebileceği de ima edilmektedir.

Mevlânâ "ey kör" diyerek elindeki kıymetini bilmeyen insana seslenir. Elindeki sopayı savaş ve kavga aleti olarak kullananlara, sert bir üslupla sopalarını kırıp atmalarını önerir.

Yazıklar olsun; bu dükkân benimdi. kör müydüm ki buradan bir fayda elde etmedim! Yazıklar olsun, bu bizimdi yel götürdü! Biz kullara da ebediyen hasretlere düşüp evvahlar olsun demek kaldı dersin!

(C.4 / 2560-2562)

Hikayenin bütününde altı gizli hazinelerle dolu kiralık bir dükkandan ve buranın değerini bilmeyen bir kişiden bahsedilmektedir. Burada dükkân kelimesiyle kastedilen dünya, kör kelimesiyle de kastedilen ebedi hayatı adına dünyadaki fırsatlardan istifade edemeyen insandır. Kendisine bahşedilen nimetleri ölüm gelince yolun sonunda fark eden insan "kör müydüm" diye hayıflanarak pişmanlığını dile getirmektedir.

Kör Dervişin Kur'an'ı Yüzünden Okuması ve Kur'an okurken gözlerinin Görmesi

Yoksul şeyhin biri, bir vakitler kör bir dervişin evinde bir mushaf gördü. Temmuz ayı idi, ona misafir olmuştu: O iki zâhit, birkaç gün bir araya gelmişlerdi. Kendi kendisine misafir şeyh "Burada mushafın ne işi var? Bu adam kör" dedi. Bu düşünceye düştü, huzuru kaçı; "Burada bu körden başka kimse de yok, bu ne iş? Burada yalnız o var, bir de buraya mushaf koymuş. Ben ne bunağım, ne sersem...Onun için hiçbir şey sormayayım, sabredeyim de sabırla muradıma erişeyim" dedi. Sabretti, bir müddet gönülü sıkıldı, fakat nihayet meseleyi anladı. Çünkü sabır, genişliğin anahtarıdır. 1855. Konuk da sabretti. Ansızın müşkül halloldu, anlamak istediğini anladı. Gece yarısı Kur'an sesini duydu. Uykusundan sıçradı, şu acayip şeyi gördü: Kör, mushaftan Kur'an okumaktaydı. Hem de doğru olarak okuyordu. Sabırsızlandı, bu hali sordu, dedi ki: "Gözün kör olduğu halde şaşım doğrusu, bu satırları nasıl okuyabiliyorsun sen? Okuduğun satıra bakmakta, elini okuduğun harflerin üstünde gezdirmekte. 1860. Parmağımı satırlar üstünde gezdirişinden

anlaşıyor, mutlaka harfleri görüyorsun.” Kör dedi ki. “Ey beden bilgisizliğinden kurtulan, bunu Allah yapamaz mı ki? Neye şaşırıyorsun? Ben Allah’a, ey yardımcım olan Allah, ey yardım dilenen Rabbim, adam canına nasıl düşkünsen ben de Kur’an okumaya öyle düşkünüm. Fakat hafız değilim ki, Ya Rabbi Kur’an okuyacağım vakit gözlerime illetsiz bir nur ver. Benim gözlerimi aç da Kur’an’ı elime alıp okuyayım diye dua ettim. 1865. Allah’dan ey Kur’an’a düşkün adam, ey her dertte bize yüz tutan, bizden ümidini kesmeyen kişi, senin bize karşı öyle bir hüsnü zan, o ümit, sana daima yücel, yüksel demekte. Ne vakit Kur’an okumak istersen, ne vakit mushafı eline alırsan, ben de o zaman sana gözlerinin nurunu bağışlayacağım ey yaratılışı büyük kişi, diye nida geldi. Öyle de yaptı Allah’ım ben ne vakit okumak üzere mushafı elime alır, açarsam, kaybettiğimiz şey büyük ve değerli bir şey bile olsa mademki bize karşılık olarak ihsanlarda bulunuyor, şu halde itiraz etmemize imkân yok.Ortada ateş olmadığı halde bana hararet verdikten, beni ısıttuktan sonra ateşimi söndürse de razıyım. Madem ki mumsuz da aydınlık vermekte, mumun sönüşüne neye feryat ediyorsun? Bazı velîler, Allah hükümlerine razı olurlar Yarabbi, bu hükmü çevir diye niyaz etmezler

(C.1/ 1835-1870)

Hız. Mevlana bu hikâyede yürekten yapılan duanın kabulüne, hem de bize olumsuz gibi görünen bazı musibetlerin başka güzelliklerle telafi edildiğine vurgu yapmaktadır. Hikâye, gözleri kör olan birinin karamsarlığa düşmeyip Allah’tan ümit kesmemesi sonucunda kazandığı güzellikler üzerine kurgulanmıştır. Allah, Kur’an-ı Kerim’i okumayı aşk derecesinde isteyen bir kişinin “Yarabbi Kur’an okuyacağım vakit gözlerime illetsiz bir nur ver, Benim gözlerimi aç da Kur’an’ı elime alıp okuyayım.” duasını kabul etmiş onun parmaklarına harfleri görme yeteneği bahşetmiştir.

Maddi manevi bir musibete maruz kalan kişi bu halinden şikayet etmez, bununla barışık olursa farklı güzellikler kazanabilir. Mevlânâ “**Madem ki mumsuz da aydınlık verilmekte, mumun sönüşüne neye feryat ediyorsun?**” cümlesiyle bütün körlere seslenip, kör dervişin körlüğünden şikayet etmeyip, sonuçta istediğine kavuşmasını örnek göstererek benzer durumda bulunanlara ümit vermektedir.

Körün gözü, güneşin doğduğunu hararetinden anlar. Fakat bu hararet, her duyulan hakikat görülsün diye gözü açar... Ve hararetinde bir sıkıntı bir hal vardır... hakiki güneşin hararetiyle gönlü açar, gönle bir ferahlık, bir genişlik verir! Kör, evveline evvel olmayan Allah nuruyla hararetlendi mi ferahından, ben görüyorum, gözlerim açıldı benim der. Güzelim, adamakıllı ve hoş bir sarhoşluktur bu...yalnız can göztünün açılması için aşılacak az bir yol vardır.

(C.4/ 500)

Bir insanın gözünün görmemesi o insanın Yaratıcı’yı ve onun yarattığı güzellikleri görmemesine engel değildir. Kör bir kişi güneşi görmez ama onun sıcaklığını hissedebilir. Gözleri gören biri güneşin sıcaklığının verdiği mesajı derinden hissetmeyebilir. Güneşi göremeyip onun hararetini hisseden kör, gönlünde güneşi görememenin ıstırapını yaşar. Yaşadığı ıstırap sonunda da gönlü gözü açılır ve ruhu Yaratıcı’nın sonsuz nuruyla aydınlanır.

O kör sarhoşlara bak da aldandı kuyusuna baş aşağı nasıl düştüler, açıkça gör! Gözün varsa körcesine gelme, göztün yoksa eline bir sopa al. Tedbir ve ihtiyat sopan yoksa bir gözlüyü kılavuz edin.Tedbir ve ihtiyat sopan yoksa kılavuzsuz her yolun başında durma. Körün adım atması gibi ihtiyatla adım at da ayağın kuyudan da kurtulsun, köpekten de.

(C.3 /275)

Burada “kör” kavramı “aldanış kuyusuna baş aşağı düşenler” için kullanılmıştır. Bunlar dünyada kendine verilenleri değerlendirme yeteneğinden yoksun, ömürlerini heba eden kişilerdir. Mevlânâ aldanan kişilerin sonlarına dikkat çekerek insanları ikaz etmektedir. İnsan muhtemel tehlikelere karşı kendini savunabilecek durumda yaratılmıştır. Ancak kendinde bunları keşfetmesi gerekmektedir. “Körcesine” davranıp attığı adımın sonucunu düşünmeyen, plansız-programsız, tedbirsiz davranan kişi türlü belalarla karşılaşır. Eğer kişi, karşılaşacağı tehlikeleri önceden tahmin etme ve bunlarla ilgili tedbir alma olgunluğundan yoksunsa, kendisinden daha üstün birinin yardımına başvurmalıdır.

Hikayede kör, insan olmanın kurallarını idrak edemeyen, tedbir ve ihtiyat din ve toplum kuralları, kılavuz da peygamber, şeyh ya da alim kişi, kuyu , dünyanın tuzakları köpek de nefis anlamında kullanılmıştır.

Bir göze Allah, hışım perdesini salınca mum bile aydınlatmaz, karanlığını çoğaltır. Sizden ne reisliği arayacak, ne gibi bir ululuk isteyeceğiz? Bizim ululuğumuz göklerden bile üstün! Yazıklar olsun ki o bozarmış kör göze güneş bile bir zerre göründü. İblis’in gözü, eşsiz, örneksiz Âdem’i topraktan başka bir şey görmedi.

(C.3 / 2755)

Hikayede kör kavramını açıklamadan önce hışım kelimesi üzerinde durmak gerekmektedir. Hışım, kelime anlamı olarak; kızgınlık, hiddet, öfke anlamına gelmektedir. İnsan kızgınlık anında iradesinin dizginlerini kaybeder, mantıklı hareket etme özelliğini yitirir. Etrafında cereyan eden olayları basiretli bir şekilde tahlil edemez. Adeta kör olur. Bu halin ne kadar kötü bir hal olduğunu anlatmak için İblis örneği verilmiştir. İblis’in hışımın sebebi kibrindendir. Topraktan yaratılan Adem’i görünce deliye dönen İblis, kendinin ateşten yaratıldığını bunun için daha üstün olduğunu düşünür. Öfke onun mana gözünü kör etmiştir. Kızgınlık anında insan küçük meseleleri bile çok büyümüş gibi görür, meselelere bakışı bulanır. İblis Allah’ın yüceliğini, onun hiçbir işi hikmetsiz yapmayacağı hakikatini bildiği halde bile bile isyan etmiştir. Allah’ın en büyük mucizesi karşısında ebediyen kaybetmiştir.

Ölüyü dirilten o yemekten Şeytan yiyip içmese nasıl olur da Müslüman olur?  
Şeytan dünyaya aşiktir. Kördür, sağırdır.

(C.5 / 290)

Burada şeytan yine körlükle birlikte anılmıştır. Bir önceki bölümde hışım sahibi olduğu için kaybeden şeytan burada geçici olan dünyaya aşık olduğu kör olarak nitelendirilmiştir.

İnsana kimse, gözü gibi lalalık edemez. Kör, öğütle arınıp temizlense bile yine her an sürçer, pislenir. Ey Adem, senin gözün var, kör değilsin... fakat kaza geldi mi göz kör olur! Gözülü adamın, bir tesadüf neticesi kuyuya düşmesi için ömürler lazım. Fakat bu kaza, körün yoldaşdır. Çünkü düşmek, onun tabiatıdır, huyudur. Kör, pislige düşer de bu koku nedir, kendisinden midir, yoksa bir pislige bulaşmış da ondan mı? Bilemez ki. Ona birisi miskler saçsa onu da kendisinden bilir, sevgilinin lütfundan değil! Hasılı ey gözü açık kişi, bu iki göz, sana yüzlerce anadır, yüzlerce baba!

(C.4 / 330-335)

Mevlânâ bu bölümde gözü hem lalaya, hem de anne ve babaya benzetmiştir. Benzetilen bu üç varlığın ortak özellikleri insanı yetiştirmeleri, eğitici ve öğretici olmalarıdır. İnsan kendine verilen eğitimi, dışındaki olayları gözlemleyerek pekiştirir, gözlemleri sonucunda da bir olgunluk elde eder. Tecrübe sahibi olan insan kendine güvenmeye başlar. Mevlânâ, insana

-kibre kapılmaması için- hayatın sonu olmayan bir eğitim mekanı olduğunu hatırlatıyor.. Ömür devam ettikçe her evrede insan daima yeni bir şeylerle karşılaşacak,

daha önce karşılaşmadığı bu yeni durumlar karşısında bir kör gibi nasıl hareket edeceğini bilemeyecektir. Çünkü her şeyi bilmek sadece Allah'a mahsustur. Beşer daima şaşkıncıdır. İnsan ne kadar alim olursa olsun yaratıcının sınırsız ilmi karşısında kördür. Bu körlük manevi körlüktür ve bedensel körlükten çok farklıdır. Kör nasıl her an düşme tehlikesiyle karşı karşıya ise geleceği göremeyen kişi de her an hata yapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Mevlânâ "kaza" kelimesiyle insan başına gelecek olayları kast etmiştir. Ona göre insanın iki gözünü gördüğü olaylar insan için laladan da anadan da babadan da daha eğitici-dir.

Şehvet isteği, gönüllü sağır ve kör yaptı mı eşeği bile Yusuf gibi nurdan meydana gelmiş bir ateş parçası gösterir.

(C.5 / 1365)

İnsanı manevi anlamda kör eden duygulardan biri de şehvet duygusudur. Mesnevi'nin değişik yerlerinde şehvet duygusunun zararlarından ve bu duyguyla savaşmanın yollarını sık sık bahsedilmektedir. Şehvet duygusu insana en çirkin bir varlıkları bile dünyanın en güzel özelliklerine sahip bir şeyi gibi gösterir. Mevlânâ bu duygunun insanı kör ettiğini ve cehenneme sürüklediğini ima etmektedir.

Can nedir ki kerem sahibinden esirgeyeyim? Pire de nedir ki onun yüzünden yorganı yakayım? Ben, onun hayrından başka bir hayır bilmem. Ondan başkasına sağırım, dilsiz, körtüm.

(C.5 / 1680)

Tasavufî anlayışa göre insan can ve ten olmak üzere iki unsurdan müteşekkildir. Can insanın bekâya, ebedî hayata bakan ulvî özelliklerini temsil eder. Ten de ,fenâyâ, dünyaya bakan süflî özelliklerini temsil eder. Can içinde asıl gizli olan şey Allah'tır. Onun için canın gerçek sahibi de odur. Burada Mevlânâ insanın Hak'tan gayri her şeye kör ve sağır olması gerektiğini ifade ediyor. her şeyin ondan geldiğini ve ona gideceğini ima ediyor.

Sevgi, acıları tatlıya çeker, tatlılaştırır. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir. Kahr ise, tatlıyı acılığa çekmektedir. Acı, tatlı ile bir arada bulunur, bağdaşır mı? Acı tatlı; bu gözle görünmez. Basiret ehli, onları, akıbet penceresinden görmeyi bilir. Akıbeti gören göz, doğruyu görebilir. Âhiri gören göz ise gururdan, körlükten ibarettir. Nice tatlılar vardır ki şeker gibidir, fakat o şeker içinde zehir gizlidir.

(C.4 / 2580-2585)

Basiret kelimesi Türkçe sözlükte; doğru görüş, uzağı görüş, sezîş, uyanıklık, anlayış, kavrayış, dikkat, sağgörü, önsezi anlamlarında geçmektedir. Sevgi ve kahr sözcükleriyle acı ve tatlı kavramları birlikte kullanılmıştır. Mevlânâ'ya göre, hayat sevgi ve kahurdan (acı ve tatlıdan) dolayısıyla iyi ve kötünden ibarettir. Basiret ehli olayların nasıl sonuç vereceğini, hikmet boyutlarını baştan hesap eder, iyi ve kötü olanı ayırır ve ona göre hareket eder. Burada basiret sahibi olmayanlar "kör" olarak vasıflandırılmıştır. Bu kişilerin en belirgin özelliği olarak da gururlu olmalarıdır.

**Kör kelimesi Mesnevîde şu anlamlarda kullanılmıştır:**

- Meselenin iç yüzünden haberdar olmayan (C.1/105)
- Kendilerini peygamber velileriyle aynı makamda sanan (C.1/ 265.)
- Hakk'ın kahr ve celâli karşısında kendi kısır görüşünü yitiren (C.1/ 510)
- Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeden hareket eden (C.1/ 520, 2020, C.2/ 1035, C.3/4230)
- Allah'ın varlığından şüphe eden (C.1/ 1010)
- Başkasına kötü deyip kendi eksikliğini görmeyen (C.1/ 1330)
- Dünya nimetleri içinde boğulup Allah'ı göremeyen (C.1/ 1405, 2720)
- Doğru yolu bırakıp da dalalet yoluna sapıklığa düşenler (C.1/ 2125)

- Gurur ve kibir ile hareket eden (C.1/ 2580, C.2/ 505)  
 Aşırı derecede mecazi sevgiye müptela olan (C.1/ 2645)  
 Anadan doğma basiretsiz olanlar (C.1/ 3065)  
 Her arzunun, her isteğın, her zerrenin Hakk'a açılan bir pencere olduğunu görmeyenler (C.1/3765)  
 Canâna ulaşmayan canlar (C.1/ 3905)  
 Herhangi bir vasıta olmadan yolunu bulamayan (C.1/ 230, 1465, 3920)  
 Başa gelenlerin sebebini bilemeyip körün sopasını oraya buraya sallaması gibi ulu orta saçma sapan konuşan (C.2/ 430)  
 Yaptıklarından tamamen mesul olmayan (C.2/ 70, 485,1540, C.3/ 675)  
 Sabır gösterip hataları görmeyen (C.2/ 70)  
 Allah'ın ziyasını, nurunu görmeyen (C.2/ 445, C.3/ 2825)  
 Kötü zanda bulunan (C.2/ 475, 1120)  
 Gam ve üzüntü artıran hayaller görüp onlara göre davranan (C.2/ 720)  
 Kur'an harflerini ezberleyen ama bundan nasipsiz olan (C.2/ 720)  
 Hak ateşle ocak gibi yanmayan (C.2/ 1375)  
 Can korkusuna düşüp sorumluluklarını yerine getirmeyenler (C.2/ 1390)  
 Hocasıyla kendini aynı makamda gören talebe (C.2/ 1580)  
 Putperestler (C.2/ 1605)  
 Her kapının dilencisi ve fişkıda debelenen (C.2/ 2105)  
 Firavun (C.2/ 2305, 2665)  
 Bilgisizlikten sarhoş olan (C.2/ 2365)  
 Sevilen şeylere aşırı bağılılık (C.2/ 2365)  
 Asıl itibarıyla Allah'a ait olanlara kendine aitmiş gibi bağlanan (C.2/ 2720)  
 Tamah sahibi olan (C.2/ 2720, C.3/ 65)  
 aklı bozulmuş ömrü hiçe gitmiş olan (C.2/ 3080)  
 Layık olmayan kişiye hürmette bulunan (C.2/ 3220)  
 Halkın merhamet duygusuyla oynayıp duygularını sömüren (C.2/ 3280)  
 Bütün sırlara karşı gönlü kapalı olan (C.2/ 3370)  
 Günahı ısrar eden (C.2/ 3380)  
 Yakınındakini görmeyip uzağa bakan (C.2/ 3730)  
 Tedbir ve ihtiyattan uzak olan (C.3/ 275)  
 Dünyada Allah'ı anmaktan çekinen kişi (C.3/ 350)  
 Elini taklit ve huccete atmış şeyh (C.3/ 520)  
 Tembel ve kırgınlık sahibi olan (C.3/ 690)  
 Münafıklar (C.3/ 830)  
 Ciddiyetle bir işe koyulup hastalığını görmeyen (C.3/ 1600)  
 Hayatta korkarak yol alan insan (C.3/ 1735)  
 Görünmeyen pisliklere bulaşan kişi (C.3/ 2090)  
 Allah'a gerektiği gibi dua edemeyen, riyayla isteyen (C.3/ 2320)  
 Halkın ayıbının en incisini bile gören (C.3/ 2625)  
 Kendini beylerle bir gören (C.3/ 3825)  
 Taklitle iş yapan (C.3/ 4300)  
 Faydalı şeyleri görmeyen (C.3/ 4585)  
 Şehvete tabi olup Haktan uzaklaşan (C.4/ 235)  
 Erenlerin yoluna candan meyli olmayan (C.4/ 1015)  
 Gönlünde hile ve düzen barındıran (C.4/ 1470, 2335, 2500)

Hak'tan başkasını görmeyen (C.5/ 1680)

mal ve mevki arzusuna kapılan (C.5/ 1950)

Kötü arkadaşın etkisinde kalan (C.5/ 2635)

İnsanları sapıklık yoluna çeken (C.5/ 4120)

**Kör sözcüğünün sıfat olarak kullanıldığı örnekler şunlardır:**

Kör cân (canâna ulaşmayan) (C.1/ 3905)

Kör göntül (Her arzusunun, her isteğinin, her zerrenin Hakk'a açılan bir pencere olduğunu görmeyen,) (C.1/ 3765, C.2/ 2380, 2385) Bütün sırlara karşı kapalı olan(C.2/ 3370) ,(C.3/ 2265)

Kör akıl : Zahirde kendininmiş gibi görünüp, asıl itibarıyla Allah'a ait olanlara bağlanan (C.2/ 2720, C.3/ 465)

Kör düşünce: Aklın bozulup ömrün hiçe inmesine vesile olan düşünce (C.2/ 3080)

kör kuş (C.1/ 2720, C.4/ 2590, C.5/ 810, C.5/ 1410, C.5/ 2520, C.5/ 3595)

Kör nergis : Gözü kapanır tekrar açar. Gerçek sanatçısının farkındadır. Ölürlür tekrar dirilir. (C.1/ 3915)

Kör doğan : Baştan başa nurdan Yarattılıp yolunu şaşırın, baykuşların arasına düşen.(C.2/ 1030, 2105)

Kör yarasa: Her kapının dilencisi ve fıskıda debelenen (C.2/ 2105)

Kör sıçan: Kendi küçüklüğüne bakmadan deveyle boy ölçüşmeye kalkan (C.2/ 3445)

Kör kaza : (C.3/ 280)

Kör eşek: Tembel, muhteris ve kırgınlık sahibi olan (C.3/ 690)

kör koyun: (C.3/ 1050)

Kör köpek: (C.3/ 2420, C.3/ 2555, C.6/ 1185)

Kör kılıç : (C.3/ 3925)

Kör deve : boynundaki yular seni yeder durur; fakat sen çekeni gör, yuları değil! (C.4/ 1320)

Kör şeytan: (C.5/ 290, C.6/ 405)

Kör nefis: (C.5/ 1330)

Kör yılan : mal ve mevki arzusuna kapılan (C.5/ 1950, C.6/ 3840)

**Sonuç olarak; Tasavvuf** edebiyatında kullanılan bazı kelimeler bu edebiyat dışındaki edebi metinlerde de tabii olarak kullanılmaktadır. Fakat bu kullanımdaki anlam ile tasavvufi anlam arasında farklar bulunmaktadır.

“Bu kelimelerin tasavvuf şiirindeki anlamları başka bir ruhani alemdeki gerçeklerdir ve bu kelimelerin ledünni ilimde kullanılan kelimeler gibi remzi ve sembolik boyutları vardır. İstilah boyutlu kelimelerin lafız ve anlam bütünlüğü bu kelimeleri ayrı ve bir başına ele almamıza ve anlamlarını tanımlama yoluyla açıklamamıza izin vermektedir. Oysa ikinci tür kelimeleri bir başına ve metinden ayrı olarak ele almamız ve anlamlarını tanımlama yoluyla açıklamamıza izin vermemektedir. (PÜRCEVADİ, 1998: 441-442)

Mevlâna sembolizmini inceleyen Schimmel onun sembollerinin tek anlamlı olmadığını, aynı sembolün farklı bağlamlarda farklı anlamlara işaret ettiğini ve yine bağlama göre aynı sembolün olumlu ve olumsuz anlam yüklenebileceğini ifade ederek “*kalpleri arındıran aşk ateşi*” ve “*cehennem ateşi*” örneğini vermiştir. (SCHİMMELE, 1955: 162) Kör kelimesi de Schimmel ‘in bu tespitine uygun olarak kullanılmıştır. Mevlana bir ifadesinde “Ondan başkasına sağırım, dilsizim, körüm” derken “Dünya nimetleri içinde boğulup Allah’ı göremeyen” kişileri de kör olarak nitelendirir.

Edebi metnin edebiliği onun dilinde gizlidir. Tabii dilden hareketle sanatkara bir sezgi ve yaratışla elde edilen edebi dil, bütünüyle amaç haline gelmiş dil içinde bir üst dildir.

Dilin bütün incelikleri, zenginlikleri ve imkanlarını en üst seviyede tasarruf eden edebi dil, sanatkarın elinde, okuyucunun dikkatini kendi üzerinde toplayan bir güzellik objesine dönüşmüştür. (ÇETİŞLİ, 2001: 116-124)

İslam sonrası Şark sanatlarında oluşan bu üslup, varlığın görünen kısmından ziyade, ondaki “öteki anlamı”, “aşkın anlamı” bulmak ve çözmek gayretindedir. Ancak varlığın aşkın ya da işari manasını arayan bu üslup, varlığın kendisinden de tamamen kopmamaktadır, çünkü hareket noktası da bizzat varlığın kendisidir. Diğer taraftan klasik sanatçının gayesi varlığın kendisini anlatmak değildir, zira sanat bir ayna değildir ve tabiattaki nesnelere üzerinde gezinmek gibi bir niyeti yoktur. Bu yüzden ne tamamen varlığa odaklanır, ne de varlıktan koparak hareket eder. Nakıştan Nakkaş’a, kesretten vahdete, fizikten metafiziğe, mecazdan hakikate doğru gerçekleşen bu gizemli yolculuğu ve yolu, ifadeye dökmek için çalışır durur. Yegâne gayesi bu sırları, sırlara vakıf olmayanlara anlatmaya çalışmaktır. (ÇETİNDAG, 2006: a.g.m.)

Kısaca irşad ve tebliğ olarak özetlenebilecek bu iş insan-ı kamilin temel vazifesidir. Onun için sanat sadece bir araçtır. Mevlana, sanatın bu gayesini şu beyitlerinde çok açık bir şekilde belirtir: “Hiçbir nakkaş veya ressam yoktur ki bir takım süslerle bezediği resmi, hiçbir fayda görmeksizin yalnız resim yapmak için yapsın. Hiçbir testici yoktur ki testisini içine su konmak için değil de yalnız testi yapmak için meydana getirmiş olsun. Hiçbir hattat yoktur ki yazısını okumak için değil de yalnız güzellik için yazsın. Dıştaki nakış veya suret, içteki sîret içindir.” (Mevlana Celaleddin Rumi: Mesnevî Tercümesi, (Haz: Şefik Can) C.5, İstanbul 2003, s.67.)

Mevlana Anadolu tasavvuf kültürünün semboller dünyasına ciddi katkılarda bulunmuştur. Kendine has üslubuyla oluşturduğu terminoloji, alegorik hikayeleri ile kendinden sonrakileri etkilemiş, bir çok sufiye örnek olmuştur. Aşkı ve insanı merkeze alan Mevlana, halkın kavrayışına uygun sosyal hikayelerle geniş halk topluluklarına ulaşmıştır. Kurguladığı ya da alıntı yaptığı hikayelere tasavvufi anlamlar yükleyen, bir takım benzetmeler kuran Mevlana bu şekilde vermek istediği mesajı daha anlaşılır ve kalıcı hale getirmiştir.

#### **Kaynakça**

- AKARPINAR, Bahar, (2005): “Mevlana Celaleddin Rûmî'nin Mesnevi ve Rubâiyyat'ında “Meyve” ve “Üzüm” Sembolleri”, Bilig Dergisi, S.32, Ankara.
- ÇELİK, Celaleddin (2002): “Mevlana'nın Fikirlerinin Türklerin Dini hayatına Etkileri”, Erciyes Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 12, Kayseri.
- ÇETİNDAG, Yusuf, (2006): “Klasik Kültür ve Şiirde Örtülü Söyleme Geleneği” Yağmur Dil Kültür ve Edebiyat Dergisi, S.30, İstanbul.
- ÇETİŞLİ, İsmail (2001): “Edebiyat Dili-Edebi Dil”, Türk Yurdu, S.162-163, Ankara.
- EMİROĞLU, İbrahim (2007): “Mevlana'nın Üslubu, Metodu ve Edebiyatımızdaki Yeri”, Yeni Ümit Dergisi, S.76, İstanbul.
- KURT, Erkan, 2003: “Kalam Açısından Kuran'ı Anlamanın Temel Prensipleri”, Kalam Araştırmaları Dergisi, S.1, İstanbul.
- PÜRCEVADİ, Nasrullah (1998): Can Esintisi, İslamda Şiir Metafiziği (Çev. Hicabi KIRLANGIÇ), İstanbul, İnsan Yayınları.
- SCHİMMEEL, Annemarie (1955): “A Glimpse of Mevlana Celaluddin Rumi's Immortal Symbolism”, Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni, İstanbul.
- SCHİMMEEL, Annemarie (2000): Tasavvufun Boyutları (Çev. Yaşar Keçeci), İstanbul, Kırkambar Kitaplığı.
- SHAALAN, Muhammed: Sûfi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paralellikler, (2000): Sûfi Psikolojisi, (Hazırlayan: K.Sayar), İstanbul, İnsan Yayınları.
- Mevlana Celaleddin Rumi: Mesnevî Tercümesi (1957), (Çev: Velet Çelebi İZBUDAK), emğ.g. Abdülbâki GÖLPINARLI, İstanbul. MEB Yay.

## MEVLÂNÂ DEHASI

Dr. Roida RIZAYEVA

### Özet

Mevlâna mahlâsıyla tanınan Celâlettin Rûmî, Batı'da en çok bilinen Doğu düşünürüdür. İslam dünyasının en büyük mutasavvıf şairi Mevlânâ, Doğu ülkelerinde, özellikle İran, Pakistan, Hindistan ve Afganistan'da en çok okunan ve sevilen şairlerden biridir, kendisinin kişiliği Bethobven, Mozart, Rambrand gibi bir çok Avrupalı ünlü sanatçıların eserlerinin konusuna çevrilmiştir.

Onun şiirlerini evrensel kılan başvurduğu konuların her zaman güncel, her millete, her insana yakın oluşudur. Bu sebepledir ki, bu gün de kendisinin şiirleri okunmakta, "Mevlânâ Müzesi"ni ise her dinden, her soydan insanlar ziyaret etmektedir. Mevlânâ şiirleriyle, felsefesiyle dünya edebiyatında kendine özgü yer edinerek, en büyük şairleri, örneğin büyük Alman şairi Goethe'ni, kendisine hayran bırakmıştır. Akı, sanatı yücelten, fikir özgürlüğüne çok değer veren Rûmî, tasavvufî aşkın gizemli, mistik dünyasını şiir, musiki, semâ, raksla birleştirerek kendisinden hem Batı'da (Fransız şairi Maurice Barrés: "Mevlâna ışığından bir kez nurlanan başka nur istemez"), hem Doğu'da (Muhammed İkbâl felsefesini onun düşünceleri üzerine kurmuş) söz ettirmiştir. Mevlânâ'nın üstün zekası, bilgin kişiliği, felsefi fikirleri çağımızda da bizleri düşündürerek kendisinin dehasına hayran bırakmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Mevlânâ, deha, evrensellik, hoşgörü, Doğu-Batı.

## MEVLANA'S GENIUS

### Abstract

Mevlana Jelaleddin Rumi is one of the most well-known thinkers of the East. Mevlana, a great Sufi poet of the Islamic world is one of the most readable and honoured poets in the Eastern countries, especially in Iran, Pakistan, India and Afghanistan. Having inspired many famous European figures of art, such as Beethoven, Mozart and Rembrandt, his personality underlay their works.

Urgency of topics he touched as well as their closeness for every nation and every person make his creations universal. Therefore, his poems are also read today, and people of different religions and nationalities visit "Mevlana's Museum". For his philosophy and poetry, Mevlana occupied an inherent special place in the world literature. The greatest poets such as German Goethe admired his genius. Rumi, who ennobled intellect, creative activity and appreciated freedom of thoughts as well as the united mysterious and mystic world of Sufi love with poetry, music and dance, was spoken about both in the West (French poet Maurice Barrés: "One lit by Mevlana's light once would not want another light"), and in the East (Muhammad Iqbal drew up his philosophy based on his concepts). It is even today Mevlana's greatest wit, wisdom, philosophical ideas make us think and amaze his genius.

**Key words:** Mevlana, genius, universality, tolerance, East - West.



Mevlânâ mahlâsıyla tanınan Celâlettin Rûmî, Batı'da en çok bilinen Doğu düşünürdür. İslam dünyasının en büyük mutasavvıf şairi Mevlânâ, Doğu ülkelerinde, özellikle İran, Pakistan, Hindistan ve Afganistan'da en çok okunan ve sevilen şairlerden biridir, kendisinin kişiliği Bethobven, Mozart, Rambrand gibi birçok Avrupalı ünlü sanatçıların eserlerinin konusuna çevrilmiş, Mevlânâ tarzı ve felsefi düşüncesi birçok dünya yazarına feyiz kaynağı olmuştur. Rûmî'nin savunduğu manevi değerleri de içeren insanlara sevgi, hoşgörü, tevazu, birlik ve beraberlik, diyalog, kardeşlik, barış, adalet gibi birçok yüksek değerler, asırların süzgecinden geçerek bugün evrensel hale gelmişlerdir.

Onun şiirlerini evrensel kılan başvurduğu konuların her zaman güncel, her müllete, her insana yakın oluşudur. Bu sebeplerdir ki, aradan yaklaşık 800 yıl bir zaman geçmesine rağmen bugün de kendisinin şiirleri okunmakta, "Mevlânâ Müzesi"ni ise her dinden, her soydan insanlar ziyaret etmektedir. Bu durum, Mevlânâ'nın verdiği mesajların çağları aşmış olduğu gerçeğini açıkça ifade eder. Mevlânâ, şiirleriyle, felsefesiyle dünya edebiyatında kendine özgü yer edinerek, en büyük şairleri, örneğin büyük Alman şairi Goethe'ni, kendisine hayran bırakmıştır. Aklı, sanatı yücelten, fikir özgürlüğüne çok değer veren Rûmî, tasavvufî aşkın gizemli, mistik dünyasını şiir, musiki, semâ, raksla birleştirerek kendisinden hem Batı'da (Fransız şairi Maurice Barrés: "Mevlânâ ışığından bir kez nurlanan başka nur istemez", İngiliz doğubilimcisi A.J.Arberry: "dünyanın en büyük şairlerinden biri"), hem Doğu'da (Muhammed İkbâl felsefesini onun düşünceleri üzerine kurmuş) söz ettirmiştir. Profesör A.J.Arberry Mevlânâ için şu sözleri sarfetmiştir: "Bundan sonra hayatımı Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerini incelemekle geçireceğim, çünkü onlarda asrımızın hastalıkları için manevi bir ilaç ve teselli bulmak mümkündür". İngiliz doğubilimcisi Nicholson 30 yıl çalışarak Mesnevi'yi İngilizceye çevirmiş ve yapıtın Batı dünyasından tanınmasını sağlamıştır. Fars, Türk ve Arap edebiyatının ünlü çevirmeni Hammer-Purgstall (1774-1856) Mevlânâ Divanının bir kısmını çevirdikten sonra, muasırı ve öğrencisi Friedrich Rückert (1788-1866), Rûmî'nin tarzında gazeller yazmıştır. Rückert'in Alman şiirine uyarlanmış gazel şeklinin yer aldığı kitabı (1819), Mevlânâ dehasının en iyi göstergesidir. Ayrıca Rückert'in çevirileri, Alman edebiyat tarihinde Rûmî imajının oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Hegel, Rückert'in çevirileri sayesinde Mevlânâ'yı tanıyarak "Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi"nde kendisine gereken değeri verdiğini göstermiştir (HEGEL, 1997: 400-402). Yüzyıl sonra ise Konstantin Brunner, Rückert'in Mevlânâ çevirilerinden esinlenerek, deha ve dâhilik konusunda felsefi kavramların incelemesine başladı (SHİMMELE, 1999 - <http://www.sufism.ru/rumi/shimmel.html>).

Azerbaycanlı araştırmacı profesör doktor Yusif Rüstemov'un "Mevlânâ Celâlettin Rûmî'nin Tasavvuf Felsefesi" kitabında şu sözleri dikkat çekmektedir: "Öyle mutasavvıflar ve düşünürler vardır ki, onlardan yalnız birinin hayatını ve dünya görüşünü araştırmak bilim adamının tüm hayatının özünü, içeriğini oluşturur. Bunlardan biri, belki de en seçkini Mevlânâ Celâlettin Rûmî'dir" (RÜSTEMOV, 2006: 3). Tolstoy, sevdiği bir Rûmî hikayesini "Her gün için" adlanan derlemesinde teolojik yorum getirerek bir gün yayınlamıştır. Neticede Tolstoy'u kiliseden ayırmışlardır. Ünlü Rus bilim adamı Lev Qumilyov, Rûmî'nin dünya tarihinde esas rol oynadığını belirtiyordu.

Mevlânâ'nın şiirsel yaratıcılığının zirvesi olarak nitelendirilen ve insanlığın dinsel, felsefî, sosyal problemlerini ele alan "Mesnevi" için, daha çok Molla Câmi unvanıyla tanınan Abdurrahman Câmi "Pehlevice (Farsça) yazılan Kur'an" demiştir. Kimilerine göre ise şairin "Divan-ı Kebir" eseri kendisinin dünyanın en büyük şairleri arasına sokmuştur. Alman doğubilimcisi Annemary Shimmel'in ifadesiyle "Mistiklerin arasında onunki kadar

zengin sözcük ve imgesel repertuara çok az sayıda şairde raslayabilirsiniz" (SHİMMEL, 1999 -[http://www.livejournal.com/users/hojja\\_nusreddin/722185.html](http://www.livejournal.com/users/hojja_nusreddin/722185.html)). "Rûmî'nin ekstatik şiirlerini yeni biçimde kavramanın daha birçok olanaklarının mevcudiyetinin ve hem Doğu'da hem Batı'da bilim adamlarının bu tükenmez şiirsel hazineyi öğrenmeye devam ediyor olduklarının bilincinde olmak iç açıcıcıdır" (SHİMMEL, 1999 - [http://www.livejournal.com/users/hojja\\_nusreddin/721978.html](http://www.livejournal.com/users/hojja_nusreddin/721978.html)).

Mevlânâ Batı'ya çok önemli ideolojik ve edebi (yazınsal) tesir göstermiştir. Celalettin Rûmî yalnız sade şair-mistik, mutasavvıf değildir. Mevlânâ'nın sözlerine, fikirlerine katılarak, eserlerinin çevirileri yapılmış ve bütün dünyaya yayılmıştır. Bugün Rûmî ile ilgili birçok yazıya raslamak mümkündür. Örneğin, kendisinin gezegenimizin en ünlü yazarına dönüşüyor olduğunu veya Coleman Barks'ın çeviri kitaplarının satışlarına ve tekrar baskılarına dayanarak, Amerika'da tüm devir ve zamanların neredeyse en ünlü şairine dönüşmüş olduğunu okuyabilirsiniz. Rûmî, Shakespeare'in Batı'da bilindiği kadar, müslüman ülkelerinde geniş ölçüde tanınıyor. Rûmî'nin İngilizceye çevirilerinin baskı sayısının son on beş yılda William Shakespeare'inkilerden (Shakespeare'in okul ve üniversitelerin zorunlu programlarına girmesine ve kütüphaneler tarafından toplu halde satın alınmasına rağmen) daha çok oluşu, İngiliz şiirinde son üç yüz yılda olağanüstü olay olarak değerlendiriliyor. Birkaç sene içerisinde ABD'de ve başka İngilizce konuşan ülkelerde (İngiltere, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Hindistan'da) Coleman Barks'ın "Essential Rûmî" kitabının 250000'den çok nüshası satılmıştır, tirajı ise şiirsel baskılar için onların tarihinde en yüksek rakama ulaşmıştır.

Coleman Barks yeteneğiyle canlanmış Rûmî, asırların kalın tabakasını delerek Amerikalıların ve İngilizce konuşan birçok insanın çağdaşı oluyor. Bugün Mevlânâ'nın zarif yapıtların en ünlü çevirmeni Coleman Barks şöyle diyor: "... Rûmî gibi böyle akıl durdurucu ölçüde ve derinlikte bir şairinin birçok farklı çevirmenleri ve yorumcularının olması gerekir. Her gün dünyada Rumi'nin benim tarafımdan çevirilmiş yüzden çok kitabı satılıyor, benim kendi şiir kitaplarımla ise satışı ayda beş tane gibidir... Böyle bir kıyaslama mütevazı olmayı gerektiriyor" (BARKS, 2007: 209).

"...Erbapları düşünce derinliği, ihtiras azgınlığı, acayip müzik yeteneği ve nazm (şiirsel) şekillerin mükemmeliği ile hayran bırakıyor. ...Onun bütün eserlerinin sayfalarından, Batı'da Yunanistan'dan Doğu'da Hindistan'a kadar uzanan muazzam coğrafi bölgenin diyalektik düşüncesini genelleştiren Doğu'nun büyük bilgesinin imgesi canlanıyor". (FİŞ, 1987: 3).

2000 yılında "Time" dergisi, dünya kültür adamlarının anketi sonucunda, Rûmî'ni geçen yüzyılın en seçkin yüz şahsı (kişi) arasına dahil etmiştir. Rûmî'nin şiirlerine üç opera yazılmıştır. Önemli şiirsel miras bırakmış tasavvuf şairi ve düşünce adamı Mevlânâ Celâlettin Rûmî'nin 800. yıldönümünü kutlamak için 2007 yılı UNESCO tarafından "Uluslararası Rûmî Yılı" ilan edilmiştir.

Rûmî'nin şiirleri ve dini-felsefi görüşleri, Yakın ve Orta Doğu'nun edebi görüşler sisteminde derin iz bırakmıştır. Henüz yaşadığı devirde canlı efsaneye dönüşen ve azizlerden (ermişlerden) biri ilan edilen bu şahsiyet hem fazlasıyla ovulmuş hem de korkunç biçimde eleştirilmiştir.

Mevlânâ'nın düşüncelerinde birkaç kültürün (Türk, Arap, Fars) ve Yunan felsefesinin tesirini gözlemek mümkündür. Bu duruma birkaç lisanı bilmiş olmasının da katkısı olabilir, çünkü kendisi Türkçe, Farsça, Arapça, halk Rumcası, eski Yunanca biliyordu. Ayrıca felsefenin yanı sıra diğer dinleri ve çağının tüm bilimlerini şiirlerinde yansıtmıştır. Bundan dolayı Orta Doğu'nun en ileri gelen bilginlerinden sayılıyordu.

Mevlânâ, felsefeyi inkar etmesine rağmen felsefi düşüncelerini her zaman dile getirmiş ve bunlar eserlerinde akis bulmuştur. Nitekim devrinde şairlerin dine ve tasavvufa dayalı eserlerinin arasında kendisinin eserlerini farklı kılan özellik, entellektüel nitelikte oluşlarıdır. Yani kendi felsefi sisteminin olmamasına rağmen Mevlânâ'nın felsefi görüş ve düşüncelerinden birçok kişi etkilenmiş ve "Mevlânâ'nın söylediği gibi" veya "Mevlânâ'ya göre" diyerek ve kendisine atıfta bulunarak bugüne ulaşan ve kendisine atfedilen birçok söylemler çağımızda da çok yaygındır. Bu da kendisinin gerçekten filozof ve düşünür oluşunun bir ispatıdır.

*"Ayrılan kâsem önümde oldukça,  
Vallâhi kimsenin balını düşünmem bile  
Azıksızlık, ölümle kulağımı bursam bile  
HÜRRİYETİ KULLUĞA SATMAM BEN! "*

Zengin felsefi ve bilimsel çağrışımlara sevk eden kıtalardan oluşan Mevlânâ felsefesinin ana konusu insandır. Ayrıca tasavvufun temelini aşk oluşturduğu için ve Mevlânâ'nın da tasavvuf felsefesinden etkilendiğini göz önünde bulundurursak, Mevlânâ felsefesinin iki ana konusunu insan ve aşk, sevgi gibi belirtebiliriz. Mevlânâ'ya göre Tanrı'yı tüm benliğiyle sevebilen tek varlık insandır. Belki büyük düşünce ve sanat adamı Mevlânâ'nın tüm insanlığı kendisine hayran bırakmış olması, insana çok değer vermesi ve derin bir sevgi beslemesinden ileri gelebilir.

*"İnsan bir hamur teknesi boyundadır ama herşeyden, her varlıktan yücedir."*

Yani Mevlânâ'da insan adeta kutsal bir varlıktır, çünkü insan Allah'ın zuhur ve tecellisidir:

*"Dağ, taş, su, ateş, yel bile insana secde etmededir. Birkaç lüzumsuz münafik secde etmemiş noksan mı gelir insana"* (MEVLANA CELALETTİN, Fihî Mafih, 1959: 226).

İnsanın yüceliğini gösteren ve kendisinin gururla insan oluşunu haykıran şu kelimeler Mevlânâ'nın insana ne denli değer verdiğinin bir göstergesidir:

*Ben kemik değilim ki, kemikte iliğim. İlik değilim ki, damarda kanım. Kan değilim ki, bedende canım. Can değilim ki, pek çok şeyim. Yok yok, pek azıcık bir zamanım. Dilime bak, dost, dilime bak. Ne Doğu'dan, ne Batı'danım. Gözüme bak, hey, gözüme bak: Küçüklere, büyüklere, eşeklere, bitkilere hayranım. Kaf dağından zalimleri taşıyan iyicil devim. Zayıfım; aptalım, deliyim, sıfırım, insanım!*

İnsanın öneminden bahsettiği bir başka şiiri Divan-ı Kebir'deki şu gazeldir:

*"Nice dileklerin var, bağış istemedesiniz;  
bir kendinize gelin artık, bağışın ta kendisi sizsiniz.  
Gece gündüz kavuşup buluşma aşkıdasınız;  
fakat kavuşmanın da ışığı sizsiniz, buluşmanın da;  
bundan haberiniz yok, bunu anlamıyorsunuz."*

Mevlânâ, Doğu'nun en büyük şairlerinden biri olup, tasavvuf felsefesine inanarak, hayatını onun prensiplerine göre yaşamıştır. Tasavvuf felsefesi ile birebir ilintili olan Tanrı'ya duyulan aşk konusu Mevlânâ'nın şu dizelerinde ifade ediliyor:

*"Dünyada aşk gibi bir üstad, bir mürşit ve insanı doğru yola ulaştırılan bir kimse yoktur"* (EFLAKİ, 1995: I: 408).

*"Aşksız yaşama ki, ölü olmayasın;*

*Aşkla öl ki diri olasın"* (MEVLANA CELALETTİN, Mektuplar, 1963: 36).

*"Aşıklık nedir? kendi varlığından, benliğinden söz etmemektir"* (MEVLANA CELALETTİN, Mecalis-i Seba, 1965: 60).

Fakat aşkın bile akılla, ilimle ilintili olduğunu Rûmî şu dizelerinde açıkça ifade eder:

*"Allah sevgisi ilimle elde edilir. İlimden nasibi olmayanlar ve akılsızlar bu sevgiden uzaktır"* (MEVLANA CELALETTİN, Mesnevi, 1989: II/1545,49).

*"Nur ve kemal, helal lokmadan doğar.*

*İlim ve hikmet, aşk ve merhamet helal lokma ile olur"* (MEVLANA CELALETTİN, Mesnevi, 1989: I:1707).

*İnsanlara akılları miktarınca söz söyleyin, akıllarınıza göre değil"* (MEVLANA CELALETTİN, Fihi Mafih, 1959: 87).

*"Akıl bir ışıktır her adım için; duygu, bir güneştir bütün yol boyunca, vicdan bir sestir ufuklar genişliğince..."*

Mevlânâ, Tanrı'nın güzelliğinden bahseder, onun yüceliği ve kudreti hakkında şöyle der:

*"Tanrı erlerinin kalbi, Tanrı'nın nazarının kiblesidir ve evrenden de daha yüksek ve yücedir"* (EFLAKİ, 1995: I: 673).

*"...Dünya, insan, yerde ve gökteki herşey, kendi mahsulü olan bir ressamın eseridir"* (EFLAKİ, 1995: II:125).

*"Yedi deniz de ondan bir katredir. Bütün varlık, onun dalgasından bir damla"* (MEVLANA CELALETTİN, Mesnevi, 1989: V:1880).

*"Herkes, herkese bir lokma birşey verebilir ama, boğaz bağışlamak, ancak Tanrı işidir..."*

Mevlânâ tüm insanlara hep aynı yaklaşımlarda bulunarak, insanlar arasında ayırım yapmazdı, yani aralarında fark gözetmeksizin herkesi aynı gözle görürdü. Farklılıkların tolere edilmesinden yana olduğunu gösteren şu çağrı da belirttiklerimizin bir simgesidir:

*Yine de gel... Yine de gel! Ne olursan ol, yine de gel!*

*Hıristiyan, Mecusi, putperest olsan yine de gel...*

*Bu bizim dergâhımız umutsuzluk dergâhı değildir;*

*Yüz kere tövbeni bozmuş bile olsan yine gel...*

Mevlânâ gururla türklüğünden ve türklük sevgisinden bahsederken *"Aslen Türkest egerçi Hindu guyem"* (Her ne kadar Farsça söylüyorsam da aslım Türk'tür) demiştir.

Mevlânâ'nın bir özelliği, musiki, ritm duygusunun oluşudur. Rûmî'ye göre *"Allaha giden yol çok çeşitlidir. Müzik ve dans bunlardan biridir"*. Mevlânâ'nın tüm şiirlerinde müzik ve mistik danstan alınmış semboller vardır. Dans onun için canlandırıcı bir hareket, yıldız ve meleklerin de katıldığı sema dansının bir parçasıdır (SHİMMEL, 1999 - [http://www.livejournal.com/users/hojja\\_nusreddin/722185.html](http://www.livejournal.com/users/hojja_nusreddin/722185.html)):

*"Müziğin ahenginde bir sır saklıdır. Onu çıkartabilirsen dünyayı altüst eder"*.

Sema dansı bugün Türk geleneği, tarihi, inancı ve kültürünün bir parçası olarak bilinmektedir.

Mevlânâ şiirinin ana motiflerinden birini ölüm motifi ve ölümden sonraki yaşam oluşturuyor. Rûmî, ölümü Tanrı'dan kopan bir ruhun tekrar Tanrı'ya kavuşması olarak görür, yani ölümü vuslatla özdeşleştiriyor ve şöyle der:

*"Ölüm Allaha kavuşmaktır; benim öldüğüm gece bir gelin gecesidir, en büyük sevgiliye kavuşma anlamında bir vuslat gecesidir olacaktı"*.

*"Ömrümün özeti şu üç sözden ibarettir: Hamdım, piştim, yandım"*.

Mevlânâ çok iyi söz (kal) adamıyken iyi bir hal (iyi ahlak) adamı olması doğrultusunda bir süreç geçmiştir, yani Şems-i Tebrizi ile tanışmasından sonra Mevlânâ fikir adamı kişiliğine bir gönül adamı ünvanını katmıştır. Kur'ana hayranlığını *"Ben Kur'an'ın bendesiyim"* sözleriyle açıkça ifade ederdi. Fakat fikir adamı niteliğini koruyarak insanlığa felsefi içerikli mesajlarını bıraktı:

*Mevlânâ Celalettin Rûmî'den 7 öğüt!  
Cömertlik ve yardım etmede akarsu gibi ol  
Şevkat ve merhamette güneş gibi ol  
Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol  
Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol  
Tevazu ve alçak gönüllülükte toprak gibi ol  
Hoşgörülükte deniz gibi ol*

*Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol*

Ayrıca Mevlânâ'nın şu sözleri de meşhurdur:

*Kötülerle kötü, iyilerle iyi ol. Güle karşı gül, dikene karşı da diken ol...*

*Ağızdan bir kere çıkan söz, bil ki yaydan fırlayan ok gibidir...*

*Dostum, şeker mi iyidir, yoksa şeker yapan mı?*

*Ayın güzelliği mi daha üstündür, yoksa ayı yaratanın güzelliği mi?*

Mevlânâ işte şu sözlerde saklıdır:

*"Ben size gizli ve açık olarak Tanrı'dan korkmayı, az yemeyi, az uyumayı, az söylemeyi ve daima şehvetten kaçınmayı, halkın eziyetine ve cefasına dayanmayı, avam ve sefihlerle düşüp kalkmaktan uzak bulunmayı, kerim olan salih kimselerle beraber olmayı vasiyet ederim. Çünkü insanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır. Sözün hayırlısı az ve öz olanıdır."* (EFLAKÎ, 1995: II:165).

Mevlânâ'yı bizce en iyi anlatan M.K.Atatürk'ün "*O, büyük bir dahi, çağlar aşan bir yenilik âşığıdır*" sözünden ileri çıkarak, Rûmî'nin engin ve modern düşüncesiyle yaşamla ilgili bize verdiği mesajların her zaman güncelliklerini koruduklarını ve bizlere gerçekleri anlayabilmek için çağımızda bile ışık tutacak nitelikte oldukları kanaatindeyiz.

Türk kültürel mirasının bir parçası olan Mevlâna, ilmi ve bilgeliği ile insancılığın bir sembolüne dönüşerek dünya kültürüne önemli katkıda bulunmuştur.

Mevlânâ'nın üstün zekası, bilgin kişiliği, yenilikçi ruhu, felsefi fikirleri çağımızda da bizleri düşündürerek kendisinin dehasına hayran bırakmaktadır.

#### **Kaynakça**

- MEVLANA Celalettin, (1959): Fihi Mafih, Çev: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul;  
MEVLANA Celalettin, (1963): Mektuplar, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul;  
MEVLANA Celalettin, (1989): Mesnevi ve Şerhi, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, Cilt 1- VI, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını;  
MEVLANA Celalettin, (1964): Rubailer. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul;  
MEVLANA Celalettin, (1965): Mecalis-i Seb'a-Yedi Meclis, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, Konya Turizm Demeği;  
EFLAKÎ, Ahmet, (1995): Ariflerin menkıbeleri I, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62;  
EFLAKÎ, Ahmet, (1995): Ariflerin menkıbeleri II, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62;  
Rustemov, Yusif, (2006): Mevlana Celeleddin Ruminin Sufilik Felsefesi, Bakı, «Nurlar» Neşriyyat-Poligrafiya Merkezi;  
БАРКС, Колман, (2007): Суть Руми . Пер. с англ. С.Сечива. – Москва, «Гаятри»;  
ШИММЕЛЬ, Аннемари, (1999): Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт, Москва, издательство "Алетей" - <http://www.sufism.ru/rumi/shimmel.html>  
ФИШ, Радий, (1987): Джалаледин Руми, Москва, Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»;  
ГЕГЕЛЬ, (1997): Энциклопедия философских наук. Т.3 Философия духа. Москва.

## MEVLÂNA'NIN İKİ GAZELİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

Yrd. Doç.Dr. Saadet KARAKÖSE  
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

### Özet

Divan'dan alınmış olan (IV.s.358 ve III,s.414) gazellerdeki, Mevlâna'nın yaşam ve ölüm hakkındaki görüşleri günümüz insanının yararlanması gereken mesajlar içermektedir. En basit şekliyle bizim idrakimiz, yaşamı nefes alıp verdiğimiz sürece devam ettirdiğimiz canlılık; ölümü de bu canlılığın sona ermesi şeklinde algılar. Oysa tüm ölümsüzlük arayan mutasavvıflarda olduğu gibi Mevlâna'da da yaşam ve ölüm bizim yargılarımıza tamamen tersdir: Yaşam ve ölüm zıddıyla kaim ve zıtlar birbirini oluşturup tanımlanmasına yarar. İleri görüş, ölümden sonrasını da kapsadığı için, ileri görüşlü insan ilerisini, yani, ölümden sonrasını düşünebilen kimsedir.

Mevlâna'ya göre bizim "yaşam" dediğimiz şey, gelecekteki ebedî hayata hazırlık için ölüm süreci; bizim "ölüm" dediğimiz kavramsa, ölümden sonra yeni bir dirilişe adım atmak, başka bir boyuttaki ebediyete mutluluğu hak etmiş olarak geçmektir. Bu geçişte rehber, aşk olmalıdır. Yaratıcıyı, onun eseri olan insanı sevmek, ebediyete götürecek bir vasıta olmanın yanında, yaşadığımız sürece de hem bireysel hem de toplumsal barış için gereklidir. Aşkla yaşamalı, aşkla ölmeli, aşkla yeniden dirilmeli.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, yaşam, ölüm, aşk, ebediyet

### LIFE AND DEATH STICK TO MEVLÂNA'S TWO GAZELLES

#### Abstract

At the two gazelles which taken from Divan involves Mevlâna's opinions about life and death for modern human. While at the today's become small world universality depends on global exploitation net time flows speedly and human has no time for thinking. Whereas according to Mevlâna time flows speedly and also human has to being in a way of searching for deadles life.

At least our capacity perceives life is a period of breathe time and vivid, death is the end of these. Whereas as did the other mystics Mevlâna's sight is opposite to ours about life and death: Every thing is being with its opposite and its creates the other. An intellectual can perceive after death. According to Mevlâna concept of life is a death of time and concept of death is an eternity life on the contrary of our perfect. Love must be a guide for this trans. To love God and to love his created are means to deserve eternity. Love requires also social and personal peace. Human must live in love and dead in love.

**Key words:** Mevlâna, life, death, love, eternity.

Ölüm, yaşamın içinde ve ona bağlı olarak var olan bir gerçek; yaşansa var olduğu ölümle birlikte anlaşılan ve cana emaneten sunulmuş bir süreçtir. Birbirini bütünleyip tanımlayan bu iki kavram, aynı zamanda birbiri içinde var olur. Bütün değişim, bütün kültür birikimi ve kültürel yaşam biçimleri bu iki kavram çekirdeği içinde var olan mücadeleden ibarettir. Günümüzün bütün toplumlara hasredilmiş en basit değeri, ilerisi için yatırımlar yapmaktır. Yaşlılığımızda rahat etmek, mutlu yaşamak, bizden sonraki neslin hayatını garantiye almak gibi kaygılar çağdaş insanın ileri görüşünün yansımasıdır.

İleri görüş, yarımı düşünme Mevlâna'ya göre aynı şekildedir. Ancak Onun ileri görüşü ölümden sonrasını kapsadığı için, yaşam felsefesi de yaşamla ölümü iç içe değerlendirir.

Divan'dan rastgele seçilmiş iki gazelden ((IV.s.358 ve III,s.414) birincinin temasını yaşam, ikincinin temasını ölüm oluşturmaktadır. Ancak iki kavram birbirinden farklı düşünülmediği için yaşam içinde ölüm, ölüm için yaşam işlenmiştir. Her ikisinde de mukayeseye, muhasebeye davet vardır; akıl yoluyla eğitici konumunda olan Mevlâna'dan, anlık yaşayan bizlere. Ölüm ötesini sezebilen bir bilinçle bizleri bilmeye, idrak etmeye ve sevmeye çağırırken yaşamın ve mutluluğun sınırını veriyor aslında.

### Gazel 1. Divan IV-s.358

#### 1. Aşksız geçen ömrü hesaba alma; âb-ı hayattır aşk, canla gönülle kabullen onu.

Aşksız geçen ömrü, boş geçmiş say. Aşk can suyudur, aşkı candan gönülden kabul et. Şiir, aşkın tanımı ve onsuz yaşanmayacağı ilgili bir tavsiye ile başlıyor. Tasavvufî istilah olarak aşk, şarap; bu şarapla kendinden geçen sufinin hali, sarhoşluk; manevî duyguları ilk hissetme hali zevk (tatma), sonraki aşama şürb (içme) ve sekr (sarhoşluk, kendinden geçme) olarak adlandırılır (Şentürk, 2004,57). Mevlâna'nın tanımı aşka ayrı bir hüviyet kazandırır: "Aşka dair sözleri gene aşktan dinlemek gerek; çünkü aşk aynaya benzer, hem sözler-konuşur hem dilsizdir, susar durur." (Divan III, 279) Eflakî, aşkın başka bir tanımını yine Mevlâna'dan nakleder: "Dünyada aşk gibi bir üstat ve bir mürşit (doğru yola ulaştırıcı) yoktur" (Yazıcı, 1995,408). Âb-ı hayatı da 'can şarabı' diye nitelendiriyor Mevlâna bir beytindeki mukayeseye: "İki bin şarap kûpü senin bir yudum şarabınla bir değil. Nerde topraktan meydana gelen şarap, nerde can şarabı? Bu dünyanın şarabı da mezesi de dünya gibi vefasız. Tanrı şarabı, Tanrı sağrağı, Tanrı gibi ölümsüz." (Divan VII, 262). İki şarap arasındaki farkı Nesimî de şöyle dile getirir:

Gel şarâb-ı hamrı nûş it içme her peymânenen

Tâ ebed yârûñ gamından içmişüm peymâneyi (Ayan,1990, 324)

#### 2. Şu âşıklardan başkasını sudan ayrılmış balık bil, bey bile olsa onu ölmüş, çürümüş-dağılmış bil.

Bu beyitte aşk, hayatın olmazsa olmazı şeklinde tanımlanmış, sudan çıkmış balık örneğiyle. Zenginlik (bay), ancak gönül zenginliği olduğunda değerlidir. Ululuk zehirdir, insanı kibre götürür (Yeniterzi, 2007,76). Mevlâna'ya göre aşk, sonsuz ve hayat bahşeden bir deniz gibidir ve bu denizin içinde olmayan kişi, yok olmaya yüz tutmuştur. Çünkü aşksız yaşamak, hayatı ve kendini bilmeden mahrum kalmak; âşik olmak ise her şeyden önce idrak etmek ve kendini bilmektir. Kainatın mihreri aşk kabul edilir ve kainatın nizamına uymaktır âşik olmak, aşk acısı çekmek. Zıtlık ilişkisi içinde Fuzulî de aşk derdinin sağlık, sağlıklı olmanın bir hastalık olduğunu vurgular.

‘Aşk derdinden olur ‘âşik mizâcî müstakîm

‘Âşıkûñ derdine demnân itseler bîmâr olur (Tarlan, 1998,226)

### 3. Aşk dengini açtı mı her ağaç yeşerir; kocamış dallardan her solukta genç yapraklar biter.

Ateşle ifade edilen aşk, sanki coşku dolu bir hediye paketiyle gelip ölü tabiatın yeşermesini sağlıyor. Aşkın denk olarak düşünülmesi, kışın ölü tabiatın işlevini yitirmesi ve baharda canlanmasıyla tabiatın bir dengenin varlığıyla açıklanabilir. Baharda sıcakla gelen genleşme, aşkın "inbisat" hali ile tanımlanıyor. Inbisat hali tasavvufta manevî neşe anlamındadır (Uludağ, 1999, 266). Tabiat aşkla hayat bulurken, neşeyle yeşerip çiçekleniyor. Aslında tabiata yansıtılan coşku gönülde cereyan etmektedir. Nef'i Tuhfetü'l-Uşşâk'ında gönülün ayrı bir âleminden bahseder: "Gönül 'âleminin baharıyla övünürüm ki, onun havasından âteşgede bir gülîstân, dumanı da yağmur bulutu olur" (Tarlın, 1990, 166). Aynı coşkuyu Kadı Burhaneddin de ses unsuruyla ifade etmekte.

Gönülde kopalı sanemâ bir safâ-yı 'aşk

Toldı bu 'âleme yine bizden nidâ-yı 'aşk (Alparlan, 1977, 90)

### 4. Aşka avlanan, nasıl olur da ölüme avlanır? Ayı kalkan edinen, ok yarası mı alır hiç?

Bu beyitte de aşkın sonsuzluğu av örneğiyle anlatılmakta. Aşk ve ölüm birer avcı durumunda. Aşk, yakaladığına ölümsüzlük verip yüceltirken, ölüm aşksızları yakalayıp yok etmekte. Aşk, avını coğrafyanın dışına çıkarıyor ve ölüm oklarından korunmak için ayı kalkan ediniyor. Bu benzetmedeki amaç da âşğın zaman ve mekan kaydından kurtulmuş olması mantığına dayanıyor.

Aşk için av benzetmesi edebiyatımızda çok kullanılan bir mazmundur. Bazen aşk tuzak kurup gafili yakalar; bazen de ârif tuzak kurup aşkı yakalar. Birincisi kaderle ilgili bir saptama, ikincisi Yunus'un ifade ettiği gibi bilinçli bir eylemdir:

Câna tuzak kuralım şâyed 'aşk ele gire

'Aşkı niçe avlarlar soralum tutmuşlara (Tatcı, 1990, 336)

### 5. Tanrı'dan baş çektin-gittin amma bir yol bulabildin mi hiç? Yola gel, sersemce kaybolup gitme.

Mevlâna âsî olanları "Biz onun kuluyuz ve yine ona döneceğiz", mealindeki (Kur'an, Bakara/ 156) ayete telmih yaparak, açık ve samimî bir üslupla Tanrı yoluna çağırılmaktadır. Kaybolup gitmek, yolunu şaşırarak, sapmak anlamında kullanılmış. Mevlâna ile aynı çağda yaşayan Şeyyad Hamza da aynı düşünceyi benzer şekilde ifade eder:

Nice ecelden kaçuben 'işret kurasın dün ü gün

Uş ilteler çeke çeke İnnâ ileyhî ra'ceün (Kocatürk, 1970, 104)

Mevlâna, Fihî maFih'te de aynı öğüdü insanlığın gereği olarak nitelendirir: "Şu dünyada hayvanlığın payı olan şu özentilerdir, şu dileklerdir. Onun özüne gıda olanlarsa bilgidir, hikmettir. Tanrı'yı görüştür. İnsanın hayvanlığı Tanrı'dan kaçmadadır; insanlığı dünyadan kaçmada." (S.118-110)

### 6. Belâsını şeker kamışı dengi gibi satın al; almazsan yürür sirke kesil, bu beye âşik ol, almazsan var yıkıl geber.

Şeker kamışından şeker elde edildiği (Onay, 2000, 278) için şeker kamışı, tatlıyı temsil ediyor. Aynı zamanda şeker kamışı ney yapımında kullanılır. Ney birçok anlam ifade etmesine rağmen, (Çelebioğlu, 1998, 525-545) burada 'âşiklik sembolüdür. Mevlâna, aşkın belâsının tadının karşısına eşliği temsil eden sirkeyi koyarak bir alternatif sunmaktadır. Sirke, kültürümüzde asik suratlı zahit tipini çağırır. Paralel olarak ikinci mısradaki yaşam-ölüm alternatifi verilmiştir. "Bu bey"den kasıt kendisi de olabilir, herhangi birisi de. Burada vurgulanmak istenen, âşik ol ve yaşa, yoksa ölü gidersin.



Aşk, hayat bahşettiği için elbette kolay erişilen bir hedef değildir. Acılarına sabretmek, belasını çekmek gerekir. Mevlâna burada belayı kabullenmekten değil, onu bilhassa talep etmekten, narhını ödeyip almaktan bahsediyor. Tasavvuf düşüncesinde genel yargı, acıların, gözyaşlarının insanı olgunlaştırdığı yönündedir. “Bence toprak için yağmur damlaları ne ise gönül için gözyaşı da odur. Suyun olmadığı yerde yeşillik olur mu? Acı çekmeyen gönülde sevgi fidanı yeşermez.” (Sevgi, 2004, 105)

**7. Bütün temiz canlar toprak tutsağı olmuş; aşk, tutsakları kurtarmak için altınlar saçmada.**

Bu beyitte beden, saf canları esir alan toprağa benzetilmiş ve toprak nefsin bitimsiz arzularını temsil ediyor. Canları bu esareten kurtarmak için, istiare yoluyla güneşe benzetilen aşk bedel olarak altınlar saçıyor. Beyitte konum olarak toprak ve güneşin makamları mukayese edilerek; ham insan toprak aşk da onu işleyen güneş olarak düşünülmüş ve aşkın özgürlükle ilişkisi vurgulanmıştır. Mesnevi'nin 19. beytinde de “Oğul, bağını kopar ve kurtul. Ne vakte kadar altın ve gümüş kaydında olacaksın?” (Mesnevî I, 2) şeklinde insanları hürriyete çağırır. Mevlâna'nın bu daveti bir yeniden doğuş veya varoluşun farkına varma, bilinçlenme ve kimlik bulmayı tavsiye ettiği malumdur: “Kimileri Rumi'nin mısralarını daima, daha yüksek bilinç düzeyine çıkan nefsin (ego) özgür gelişiminin bir ifadesi olarak ya da yaratılıştaki aslını koruyabilme çabasının bir ifadesi olarak görmüşlerdir.” (Schimmel, 2001, 315)

**8. A zenbiline kimseciğin eklemek komadığı kişi, a yok-yoksul, gene zenbilinin dibinde ara ekmegi.**

Yaygın istiare ile gönül zembile, eklemek de aşka benzetilmiş. Bu benzetmedeki amaç, yeme içme eylemlerini karşılayan bir temsil olması nedeniyle hayatı bir unsur özelliği taşımasındandır. Mevlâna burada aşkın, yemek içmek kadar insan yaşamında elzem olduğunu vurgulamaktadır. O'na göre zahirî yaşamda eklemek (besin) neyse, batınî anlamda aşk odur; eklemek hayatı idame için, aşksa ebediyete erişmek gereklidir.

Yoksulluk, düşünce fakirliğini temsil ediyor. Gönül, aşkın mekanıdır ve kişinin kendisi ortaya çıkarmadıkça hiç kimse kimseye âşıklık yeteneği kazandıramaz; çorak bir gönülde kimse aşk meyvesini yetiştiremez. Halbuki, bilginin kaynağı ve sırrı insanın duyularına bağlıdır. “Duyularla elde edilen duyular üzerinde düşünmek, yargılara varmak ve davranışlarımızı düzenlemek de aklın görevidir” (Mengi, 1991, 75).

**9. Çevikleş, er ol Tanrı yüzlerce kumaş verir sana; kara toprak da bak, altın olmuş, kapkara kan süt kesilmiş.**

Önceki beyitte bahsedilen yoksulluğa çözüm öneriliyor bu beyitte. İlk tavsiye, dinamizim, yani bir işe bütün enerjiyi toplayarak, cesaret ve şevkle başlamak. “Er olmak” da azimli ve dürüst olmak, anlamındadır (Aksoy, 1988, 270). Sonra ibret gözüyle bakmak geliyor, en kolay ulaşılabilecek unsura. Toprağa bakmak, eylem olarak gözünü yukarılardan aşağı indirmek; tevazuu temsil eden toprağın ne çeşit nimetler sergilediğini görmek içindir. Bir taraftan değerli madenler üretiyor, diğer taraftan meyveler yetiştirmek için sarı, beyaz çiçeklerle bezenmiş. Bu toprak aynı zamanda, insanın aşkla verim kazanmış bedenidir. Nâbî'nin şu beyti de ibret gözüyle toprak ve testiye, yani toprağın biçimlenmiş şekline bakmayı tavsiye ediyor.

İmtiyâzuñ sebebin asldan isterseñ eger

Hâke bak dide-i 'ibretle sebûyı seyr it (Bilkan, 1997, 474)

### 10. Tebrizlilerin övüncü Tanrı ve din Şems'i, gönül ayağını şu katran gibi balçıkta apaçık kurtarsın gitsin artık.

Mevlâna'nın öğüdü yine devam ediyor. Bu defa toprak, balçık sıfatıyla anılmış ve burada bedeninin insana ayak bağı teşkil eden arzuları konu edilmiş. Katran benzetmesi, içinden çıkılması zor bir durumu ifade etmek ve cehennemi hatırlatmak için seçilmiştir. Gönül heves bağlarından kurtar da Tebrizlilerin övüncü olan Tanrı ve Şems'e yönel. "Şems" in güneş anlamı da yüksek ideal anlamıyla ötelere işaret ediyor. Güneşin hakikati temsil etmesi, ışık unsuru olması yönüyledir; yüceliği, veren-almayan olması özelliğiyle bâtinî anlamda 'gönül tokluğu'nu ifade eder. Sultan Veled, Maarif'te gönül tokluğunu duyular ötesi bir haz olarak izah eder: "Gönül kendi manevî lezzetini (hazzını) tamamen bulunca, artık hiçbir şeye bakmak lüzumunu hissetmez. Bu beş duyu olmadan da mahzuz olabilir. Hatta beş duyu onda gark olurlar." (Anbarcıoğlu, 1993,213)

#### Gazel II: C.III, S.414

### 1. Kendimizin düşmanınız da bizi öldürenin dostuyuz; denize gark olmuşuz, denizin dalgası öldürüyor bizi.

Bugünün insanını, bizi anlatıyor Mevlâna bu beyitte. Birbiri ardınca gelen heva ve heves içinde çırpınarak ölüme doğru sürüklenen fanileri... Kötü alışkanlıklarımız, sahip olma hırsı, tüketim çılgınlığı, lüks özentsi vb. yazık ki boğuştuğumuz dalgalara birkaç örnek. Tûl-ı emel, kesret haldeki dalgalarıyla tehlikeli bir denize benzetilmiş. Bu ardi kesilmeyen dalgalar bizi öldürmekte ama, biz yaşamak için ona tutunmuşuz. İnsan yokluğa götüren arzularla barışık olmak, gerçekte ebediyete layık olan insanın kendine düşmanlık ettiğinin göstergesidir. Bir anı yaşamak için bir ömrü feda etmek gibi bir gaflet içinde görüyor Hazret bizi. Sinan Paşa bu öldürücü dalgalardan bir kaçını üç azim âfet diye dile getirir: "Biri vessâs-ı şeytânî ki saña sığınuram şerrinden ve biri hevâ-yı nefsanî ki halâs eyle mekrinden, ve biri gurûr-ı nâdânî ki sen saklayıver sükründen" (Tulum, 2001,157).

### 2. Bu çeşit gülerек, seve seve tatlı canımızı veriyoruz, çünkü o ecel bizi ballar şekerler gibi tatlı tatlı öldürüyor.

Bu beyit önceki beytin devamı mahiyetinde. Ecele can vermek, yani ölüm anı gelinceye kadar ölüme yüzleşmek, ölüm gerçeğinden kaçmaya çalışmak cahillik olarak ifade edilmiş. Mevlâna, başka bir gazelinde bir nispetle açıklar fânî ve bâkî olanı: "Kabiliyyet zevklerinden, nübüvvet dairelerinden ve dahi velîlik tecelliyat derecelerinden bir danecik ve bir zerrecik düşmüştür ki, hakan kucagında buldum. Zahirî taht ve saltanat ki âsumânî sofradan bir lokmadır." (Çelebioğlu, 1998, 523) Bu şerhten de anlaşılacağı gibi, Mevlâna fenayı bekaya tercih edenleri uyarıyor. Onlara "ölmeden önce ölünüz" hadisini hatırlatıyor. Bu hadisin yorumu ise şöyledir: "Ölmeden önce ölmek" mecazi bir ifade olup, nefsin öldürülmesi demek, onun iyileştirilmesi, kontrol altına alınması demektir (Demirci,2002, 119)

### 3. O nursuz-pîrsiz şeytan, ondan mühlet isteyip duruyor; yarın değil öbürsü gün öldürürüm diye o da mühlet veriyor ona.

Şeytanın vaatleriyle ilgili "Şeytan size kötülüğü, çirkin işleri ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyi söylemenizi emreder" mealindeki ayete (Kur'an, Bakara /169)telmih yapılmıştır. Şeytan yoldan çıkarmak için görevli olduğu halde, verdiği vesveseyle ölüme karşı kendince tedbirler almasını sağlar zavallı esirinin. Mecâlis-i Seb'a'daki Barsisa hikayesi bu duruma güzel bir örnektir (Ayvazoğlu, 1989, 163-166).

Ecelin şaşmadığını bildiğimiz halde ömrümüzü uzatmaya çalışmamız, azık katlığından kaynaklanan ölüm korkusunun verdiği bir panik halidir. Bu durumda, vesvese için gerekli

zemini, yine insanın zaafları hazırlamış oluyor. Oysa, tasavvuf inancında iradî ve zarurî olmak üzere iki çeşit ölümden, iradî ölümü seçenler (Yeniterzi, 2006, 87) için ölüm bir vuslattır.

**4. İsmail gibi bir güzelce boyun ver hançerine, boğazını çekme sakın, çekip bağırna bassa da o basıyor, öldürse de o öldürüyor.**

Hız. İsmail'in ölüme bakışı örnek olarak sunuluyor bu beyitte. Hız. İbrahim'in oğlu İsmail'i Allah yolunda kurban edeceğini açıklaması üzerine Hız. İsmail'in cevabı "Babacığım, sana ne emrediliyorsa yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın" (Kur'an, Saffat / 102) şeklindedir. Şüphesiz, Hız. İsmail sabrederken ölümden sonraki halinin bilincinde ve kaderine razıdır. Bu rıza ve sabrın bir ödülü olarak canı kendisine bağışlıyor. Mevlâna, insanları Hız. İsmail gibi bilinçli ve teslimiyet içinde olmaya davet ediyor.

**5. Azrail'in haddi değildir âşıklara el uzatmak; aşka düşmüş âşıkları gene aşk öldürür, gene sevda öldürür.**

Ölüm meleği Azrail, ölümden korkanlara eziyet vermek için görevli olduğundan (Kur'an, Enfal / 50) avamın korkusudur. Aşk uğruna ölenler için ölüm, şüphesiz diğer ölümlerden farklıdır; bir esaretten kurtuluş, ebedî mutluluktur. İstigrak denilen aşırı vecd haliyle söylenmiş olan bu sözle, ebedilik içinde zaman ve mekandan kopmuş (Tahirü'l-Mevlevî, 8)olarak bakıyor bizim vehmimize.

Ölüm ve yaşam, birbirine zıt olan iki kavram, metafizik felsefede birbiri içinde ve birbirine dönüşebilen kavramlar olup birbirinin tamamlayıcısı (mütemmim cüz) ve tanımlama ölçüsüdür. Zıtlıkların bir bütünün farklı yüzleri olduğu klâsik edebiyatımızda da işlenmiştir. (Mengi, 1991,52) Mevlâna da yaşamı "ölmeden önce ölüntüz" hadisiyle ölüm içinde; ölümü de ebedî bir yaşamın başlangıcı olarak ifade eder.

**6. Öldürülenler keşke kavmim bilseydi diye nâralar atmakta; sevgili görünüşte öldürüyor ama gizlice yüzlerce can vermede.**

Bu beyit ölüm ötesini, aşkın aldığı canların ser encamını en bildik bir delille, Yasin suresinden mealen alınmış bir ayetle (Kur'an, Yasin/26) açıklıyor. Kavmini inanmaya davet eden Habibü'n-Naccâr'ın, kavmi tarafından öldürüldükten sonra, kendisine ödül olarak verilen cennete girerken söylediği bir sözden ibaret. Gerçekte dünyada öldürülüyor, cennete girerken o kavmini hatırlıyor ve onların idrak edememelerine üzülüyor. Ancak, onun ölümünden sonraki kısmı kavmi bilmiyor. İşte Mevlâna'nın ölümsüzlüğe çağrısı, gizlice yüzlerce can bağışlayan sevgiliyi ölmeden önce tanımak ve o sır perdesini kaldırıp sonraki canlanmayı idrak edebilmeyedir. O da insanlık adına endişe duyuyor olmalı.

**7. Yeryüzüne benzeyen bedeninden bir baş çıkar da bak; seni göge mi çekiyor, yoksa öldürüyor mu?**

Bu beyitte Mevlâna, insanlığı muhasebe ve idrake davet ediyor. Beden yeryüzüne benzetilmiş, baş çıkarmak ise bir bitkinin topraktan çıkıp büyümesi örneğiyle bir uyanış telkin ediyor. Hesabımızı bilen bizlerin en büyük zaafı, galiba kendi hesabımızı görmek ve kendi kendimizle yüzleşmekten kaçınmamızdır. Belki de bunun için bir sürü meşgale icat edip kendimizi yargılamaya vakit ayırmıyoruz. Aslında bunun önemini idrak edemiyoruz, kupkuru yüreklerimizle. Mevlâna'nın bir rubaisi üzerine Ali Nihat Tarlan, muhabbetin idrak ve kudretten kaynaklandığını belirtir: "Bu muhabbet yalnız insanın idrakinden değil, bütün zerrelere fişkıran kudrettir." (Tarlan, 1990,130)

**8. Can bir yeldir, ahyor, şarap bir candır, veriyor; can doğanını kurtarıyor, salıyor, gam kuzgununu öldürüyor.**

Can, nefes alıp vermekle ilgili olarak, alıp götüren rüzgara benzetilmiş. Nefes (dem) aynı zamanda bir zaman birimidir. Zaman bitişi gösterir. Yele benzetilen can, ömrün tükenişine delalet eder. Burada anasır-ı erbaadan hava unsuru seçilmiştir. Hava, nefsi arzuları ifade eder. Havanın karşısına şarap benzetmesiyle ateş, yani aşk konulmuş. Şarap, renk ve yakıcılık bakımından ateşe benzetilir. (Kurnaz, 1996, 508) Aşk da şarap ve ateş örnekleriyle somutlaştırılan bir duygudur. Böylece nefis can alıcı, aşk can verici özelliğe sahip olarak tanımlanmış.

Mevlâna, sonuç ilişkisini anlatmak için ikinci bir benzetmeyi kuşlar arasından seçmiştir. Şarabın (aşkın) bahsettiği can doğana, gam ise doğan tarafından avlanıp öldürülen kuzguna benzetmiştir. Şarabın safası gamı öldürüyor. Edebiyatımızda çok işlenen bu mazmunun güzel bir örneği Şeyh Galib'e aittir:

'Aşkda keder neyler gam halk-ı cihânuñdur

Koyma kadehi elden söz pîr-i mugânuñdur. (Kalkışım, 1994, 192)

**9. Aşıkların her biri bir Mansur'dur, kendini öldürtür, âşık olmayansa kendini bile bile öldürür gider.**

Hallâc-ı Mansur (ö.309/922) tasavvufun gelişmesinde önemli katkıları olan ve 'Ene'l-Hak' dediği için idam edilen mutasavvıftır. Hallac, idam edileceği gün işkence gören vücudundan akan kanlarla abdest almış ve "aşk namazı için abdest ancak kanla alınır", demiştir. (Uludağ,1997,379) Buradaki tartışma konusu 8.beyitle ilgili olarak, ölüm şekilleri arasındaki zıt ilişkiyle Hak için öldürülmek ve kendini öldürmek üzerinedir. Hak için öldürülmek, en yüce ölüm şekli olan şehitliktir. Bakara suresinin (Kur'an, Bakara, 154) "Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hakikatte onlar diridirler, fakat siz farkında olamazsınız", mealindeki ayete telmih yapılmıştır. Diğer taraftan rahat yaşamayı tercih edenin tutkular esaretinde sürdüğü yaşam, kötü sona götüren bir yok oluştur.

Nizami'nin Mansur'un menkıbelerini anlatan Mansur-nâme'sinde ana tema canla canan arasında seçim yapan âşığın tercihi 'ille de canan' şeklindedir:

'Âşık olan ma'sûka kurbân gerek

Cânı terk itsün kime cânân gerek (Tatçı, 1997, 145)

**10. Ecel insanlara her gün yüzlerce defa çatar. Tanrı âşıkysa ecel çatmadan sebepsiz olarak kendini ölüme teslim eder.**

Teslimiyetin işlendiği bu beytin teması, Tanrı âşığının kader karşısında ölü gibi durması gerektiğidir. Yani iddiasız, benliksiz ve bunun sonucu olarak ne kadar âşıkysa o kadar korkusuz. Mevlâna diğer beyitlerde olduğu gibi bu beyitte de, bizim yargılarımızın tersine, insanın nasıl yaşaması gerektiğinin formülünü de veriyor: "Yapılma yıkılmadadır; topluluk dağınıklıkta; sağlamlık kırılmada... Murat muratsızlıktadır; varlık yoklukta. Her şey buna benzer. Öbür zıtlar ve eşler de hep bunlar gibidir." (Mesnevi, IV,189) Bir rubaisinde de Mevlâna aşkı ölümün çaresi, yaşamın sebebi olarak ifade eder: "Âşıka ölüm ve fanilikten söz açmak, yahut aşk yolunda can vermekten bahsetmek hep laftan ibaret kalır. Ama aşka dair söz söylemek bengîsu kaynağından su içirmek sayılır." (Gençosman, 1994, 120).

**11. İnkâr eden kendini öldürür amma ben susayım mı, yoksa âşıkların ölümlerindeki sırrı söyleyeyim mi?**

Aşksız yaşamak ölüme ifade edilirken, aşkın hayatta ve ölümden sonraki hayat verici lezzetinin değeri ifade ediliyor. Sır, sözlükte 'mevcut olan var-yok arası kapalılık' anlamındadır ve çeşitleri vardır. Ruh gibi insan bedenine tevdi edilen bir latife. Kalp, ruh ve sır sıralamasında sır ruhtan sonra gelir ve ondan daha latiftir (Uludağ, 1999, 469). Âşıklık sırlarından biri Mesnevi'de şöyle işlenir: "...Ölümden kurtulsun, kurtuluşa ersin. Çünkü sevgiliyi görmek âb-ı hayat içmektir. Ey iştîyak çeken sarhoş, iş o iştir ki sen o iştîyken

ölüm bile gelip çatsa sana hoş gelsin.” (Mesnevi, III, 377) Bu yaşam ve ölüm biçimi âşıklara mahsustur. Örneğin, Nesimî’ye ölüm korkusunu hiçe saydırır. Bir başka gazelinde de yine susmayı tercih eder: “Sustum, çünkü vasıflarını saysam döksem de gönül düşünceye sığmazsın” (Divan VI, 198).

Sırr-ı ezel oldı âşikâra

‘Âşık nice eylesün müdâra (Ayan, 1990, 13)

**12. Tebrizli Şems, tan yerinden güneş gibi doğdu, pervasızca yıldız mumlarını söndürüyor.**

Güneşin doğmasıyla zulmet bitti, hakikat aşık oldu. Güneş tek olduğundan vahdeti, yıldızlar çokluğundan dolayı kesreti temsil etmekte. Yıldızlar, hayatımızı aydınlatmak için yaktığımız mumlar, yani küçük ışık parçacıkları, umutlarımız, hayallerimiz, arzularımızın binlercesi; güneşe, tüm gerçeği apaçık gösteren tek bir ışık unsuru. Gece tasavvufta âlem-i ceberrüt, âlem-i batın; güneş de zâhirdir (Tarlın, 1998, 140). Pervasızca yıldız mumlarını söndüren güneş bu âlemi âşık etmektedir. Teşbih yoluyla hüsn-i talil sanatıyla, bizim görüşümüz ve Tebrizli Şems’in görüşü mukayese edilmektedir. Mevlâna, Şems’i, hakikati gösteren gönül güneşi olarak tanımlar: “Bu hakikat güneşinin fer’i ve mecazıdır. Siz de akl-ı cüz’i nispetinde bu gönül güneşinden bilgi nuru alınız” (Anbarcıoğlu, 2006, 163)

### SONUÇ

Birinci gazel yaşamla ilgili ve genel tema aşksız yaşamayacağı hakkında. İkinci gazel ölümle ilgili ve aşksız ölmemesi gerektiği hakkında. Mevlâna samimî bir üslupla çeşitli yaşam ve ölüm örnekleri vermiştir bu iki gazelde. Her ikisi de değişik dallara, modellere şekillere ayrılmasına rağmen, tek hecede birleştirilmiş: Aşk. Kendinden başka her şeyi yok eden bu duygu; bu şekilde temizleyici özelliğe sahip olan düşüştüğü yerde kendinden başka bir şey bırakmayan, hamları pişirip yakarak eğiten, gerçek bene ulaştırın ateşe benzetilir. Âşık olmayan, ölmeden önce ölmeyen, ilerisini düşünmeyen kimse, arzularının esiri olarak yaşarken zaten ölmüş, çürümüştür. Bir düalizmle tanımlanır yaşam ve ölüm: Ölüm içinde yaşam, yaşam içinde ölüm vardır. Yaşamayı tercih edenler, moda tutkuların öldürücü etkisiyle hakikatte öldürüldü; ölmeyi tercih edenlerse bin yaşayacak olanlardır. Tabiatın kopan insanın bozulmuş tabiatı, bugün şiddet ve vahşet tehdidi altındadır. Sömürü metali haline gelmiş modern insanın nasıl da ihtiyacı var bu sözleri içitmeye, idrak edip düşünmeye ve de en önemlisi sevmeye.

Mevlâna’ya göre yaşarken ölmek, ölümden sonra yaşamayı hak etmek yaşamla ölümü birbirine dönüşen zıtlıklar olarak ezel-ebed boyutunda düşünmekle mümkündür. Bu düşünceyi geliştirebilmek, idrak edebilmek için, gerekli gücü aşktan almalıdır. Mealen veya telmihen alınmış âyet ve hadislerle destekler, şüphe götürmez gerçeklikteki düşüncelerini. Her iki gazelin de ana teması “O hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı”, mealindeki ayete (Kur’an Mülk / 2) dayanır. Mevlâna, gönül coşkusuyla akla hitap ederken de yaşam ve ölümü aşka birleştirdiği gibi alık ve gönül de insanda birleştirir. En azından yaşantımızı tatlandırmak ve ölümümüzü kutlandırmak içindir Mevlâna’nın aşka çağrısı. Bu yönüyle bütün evrenin Mevlânası, bir mütefekkir olmaktan ziyade insanlığın endişesini taşıyan bir eğitimidir. En basit şekilde Mevlâna’nın günümüz insanına mesajı, “insan yaşama gücünü sevğiden almalıdır”, şeklindedir.

**KAYNAKÇA**

- AKSOY, Ömer Asım (1988), Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, İnkılap, İstanbul.
- ALPARSLAN, Ali(1977), Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler, KB, Ankara
- ANBARCIOĞLU, Meliha (1993), Maarif Sultan Veled, MEB, İstanbul.
- ANBARCIOĞLU, Meliha (2006) Fihi Mâ Fih Mevlâna, Konya.
- AYAN, Hüseyin (1990), Nesîmî Divanı, Akçağ, Ankara.
- AYVAZOĞLU, Beşir (1989), İslam Estetiği ve İnsan, Çağ Yay. İstanbul.
- BİLKAN, Ali Fuat (1997), Nâbî Divanı I, MEB, İstanbul.
- ÇELEBİOĞLU, Amil (1998), "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevi'nin İlk Beyti İle İlgili Düşünceler", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB, İstanbul, s.525-545.
- ÇELEBİOĞLU, Amil (1998), "Hz. Mevlâna'ya İfade Edilen Bir Gazelin Şerhi", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB, İstanbul, s.519-524.
- DEMİRCİ, Mehmet (2002), Mevlâna'dan Düşünceler, Akademi Yay. İzmir.
- GENÇOSMAN, M.Nuri (1994), Mevlâna'nın Rubailerı I,II, MEB, İstanbul
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1985), M. C. Rumî, Fihi Mâ-fih, ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler, KTB, Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1992), M. Celaleddin Rumî, Divan-ı Kebîr, 7 Cilt, KB, Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1990), M. Celaleddin Rumî Mesnevî VI cilt, MEB, İstanbul
- KALKIŞIM,Muhsin (1994), Şeyh Gâlib Divanı, Akçağ Yay. Ankara.
- KOCATÜRK, Vasfi Mahir (1970), Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyatı Yay. Ankara.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Alisi (1967), Haz. Fikri Yavuz, Sönmez, İstanbul.
- KURNAZ, Cemal (1996),Hayâlî Divanı'nın Tahfili, MEB, İstanbul.
- MENGİ, Mine (1991), "Nâbî'nin Şiirinde Hikmet", Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî, AKM, Ankara, s.43-69
- ONAY, Ahmet Talay (2000), Mazmunlar ve İzahı, Akçağ, Ankara.
- SCHIMMEL, Annemarie ((2001), İslamın Mistik Boyutları, İstanbul.
- SEVGİ, Ahmet (2004), Şeb-i Yelda Düşünceleri", Beyitlerin Gölgesinde, Konya,s.103-105.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2004), "Osmanlı Şiirinde "Aşk"a Dair" Doğu Batı, S.26 s.55-68, Ankara.
- Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî I, Şamil Yay. İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1998), Fuzuli Divanı Şerhi, Akçağ, Ankara
- TARLAN, Ali Nihat (1990), "Bir Rubainin Düşündürdükleri", Prof.Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler, AKM, Ankara, s.127-132.
- TATCI, Mustafa (1990), Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin, KB, Ankara
- TATCI, Mustafa (1997), Mansur-nâme Niyâzî, MEB, İstanbul.
- TULUM, Mertol (2001), Yusuf Sinan Paşa Tazarru'nâme, MEB, Ankara.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1997), "Hallâc- Mansur", TDV İslam Ans, XV.s.377-381.
- ULUDAĞ, Süleyman (1999), Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay. İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1995), Ahmet Eflakî Ariflerin Menkıbeleri I, MEB, İstanbul.
- YENİTERZİ, Emine (2007), "Mevlâna'nın Eserlerinde Ahlakî Unsurlar", Kubbe-i Hadra'nın Gölgesinde, Rumî Yay. İstanbul, s. 67-86.
- YENİTERZİ, Emine (2006), Mevlâna'nın Celeleddin Rûmî, TDVY, Ankara.



## ARİF MEVLANA'NIN RUHİ DURUMU: «ENEL-HAK» VE «HAMUŞ» ARASINDA

Doç.Dr. Seadet ŞİHIYEVA  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi  
Akad. Z. Bünyadov adına Şarkiyat Enstitüsü

### Özet

“Tasavvuf şiirinin en cesaretli şairi” (S.Nefisi) adlandırılan Mevlana'nın şiirinin temel konuları insanın ruhunun yaratılıştan önceki hali, bu aleme gelişi ve yaşamının ali hedef ve maksatları, insanın ilahi hakikate ulaşmasının yol ve vesileleri, bu alemle değil, geldiği ilahi alemle ilgili telaşları gibi meselelerdir. Mevlana'nın bu yönündeki düşüncesinde tezat teşkil eden iki kavram (“*ehelhak*” ve «*hamuş*») dikkatimizi çekti. Her iki tasavvufi kavram ruha mahsustur. Birinci ifade cismani varlıkla ilişkilerini kırarak “Hakta hak” olan ruhun, ikinci ise cisim dahilinde olduğundan dolayı hakikatlerin aşılmasında susmağa mecbur kalan ruhun dilinden belirtiyor. Mevlana birinci kavrama “Fihi ma fihi” ve “Masnevi”sinde hak kazandırsa da, ilahi ruha ait olarak değerlendirdiği “*ehelhak*”a ortak çıkarmıyor ve onu Hallac Mansurun dilinden söylüyor. Oysa ilahi alemle ilgili düşüncelerinin açıklık ve şaht niteliğinde olmasına göre selef ve haleflerini çok geride bırakan Mevlana “Divani-kebir”indeki şiirlerinin çoğunu «*hamuş*” ve onunla yakın anlamlı ifadelerle bitirir. Ünlü düşünürün bu görüşlerinin hareket noktası ise çok vakit “Biz hakikati söylemedik ki, toplumun nizamı bozulmasın” mülahasasıdır. Bu «*hamuş*”a her beytinde değişik ve yeni bir irfani incelik katan Mevlana bununla bazen ilahi hakikatin sırlarının “namahrem”den, “*amm*”dan gizli tutulması maksadını izliyor, bazen «*hamuş*”tan “*zeban-e bizebani*”ye geçidi kasd ediyor vs. Çünkü düşünürü göre, «*hamuş*”dan sonraki merhalede deha “harf”, “söz”, “dil” vs. ye ihtiyaç kalmıyor. Bundan sonraki hakikatler dilsiz dille (“*lisan-e bilisani*”) söylenir. Bazen ise o sadece “içinden gelen sesi dinlemek için susar” (M. Kaplan). Mevlana'nın «*hamuş*” ifadesi ruhun “ağzı”, batini (ruha ait) duygu uzuvları hususundaki tasavvufi düşünceler, tasavvufi divan şiirinde çok rastlanan ağzın yok olarak tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Araştırmalarımızdan böyle bir sonuca vardık ki, «*hamuş*”, birtakım araştırmacının söylediği gibi, Mevlana'nın mahlası olmayıp, “*ehelhak*” gibi onun tasavvufi görüşlerini ifade için ferdi ve özgün karakterli bir edebi-tasavvufi vasıta olarak kullanılmış, takipçilerinden Yunus Emre, Nesimi ve Füzuli için de bir ilham kaynağı olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Mevlana, Hallac Mensur, “*enel-hak*”, tasavvuf, mahlas, «*hamuş*”.

### SPIRITUAL CONDITION DEVOTED of MEVLANA: between "ENELHAK" and «KHAMUSH»

#### Abstract

The basic themes of poetry of outstanding thinker Mevlana, considered as one of the most courageous Sufi poets, are such as condition of soul before creation, the basic purposes of the arrival to this world and life, ways of achievement of divine true, confusion of the soul connected not with this world, but whence has arrived. In this direction our attention has involved two contrast concepts – “enel-hak” and “khamush”. Both these Sufi concepts concern to condition of soul. The first concept is connected with the soul which broken off connections with a body and has become «true in true», and second one is connected with the soul, compelled to keep silence about essence of true because is found



in the body. Despite of the justification of the first concept by Mevlana in “Fihi ma fih” and “Mesnevi”, he does not share a place of divine soul, being a true source of “enel-hak” and this expression is according to Hallage Mansur. Though Mevlana had surpassed the predecessors and successors by his frank ideas on the divine world, which can be compared only with Sufi shath, he finishes the majority of verses in “Divan-e kebir” by expression “khamush” (be silent) and its semantic synonyms. These views of the well-known thinker are founded on sights that, “We know about current come, therefore our mouths are sealed...” Almost in each quatrain Mevlana gives new and distinctive Sufi meaning of expression “khamush”, pursuing sometimes the purpose of concealment of divine true from crowd (“amm”) and another’s (“namahrem”), and sometimes means transition from “khamush” to “zeban-e bizebani” etc. In opinion of the thinker there is no necessity for the “letter”, “word” or “language” after “khamush”, because the true is expressed “by language without language” (“lisan-e bilisani”). Sometimes he simply is silent to listen to an internal voice. The expression “khamush” is closely connected with Sufi ideas on “mouth” of soul, internal sense organs (concerning to soul) and representations about “non-existence of mouth”, which often meets in Sufi classical poetry.

In summary we have come to such conclusion, that “khamush” is not a pseudonym of Mevlana, as assumed the majority of researchers, and is individual and original literary – mystic method as “enel-hak”, which was a source of inspiration for the followers such as Yunus Emre, Nassimi and Fuzuli.

**Key words:** Mevlana, Hallac Mansur, “enel-hak” (“I am God”), mysticism, pseudonym, “khamush” (be silent).

Tasavvuf şiirinin en cesaretli temsilcisi sayılan Mevlana Celaleddin Rumi’nin ilahi alem, insan ve evren, insanın Hak’a ulaşmasının yol ve vasıtaları hususundaki düşünceleri onun gerek nesir, gerekse de şiirle kaleme aldığı eserlerinde bazen açık, bazen de esrarengiz ifadelerini bulmuştur. Diğer deyişle, Mevlana’nın şiirinin temel konuları insanın ruhunun yaratılıştan önceki hali, bu aleme gelişi ve yaşamının ali hedef ve maksatları, bu alemle değil, geldiği ilahi alemle ilgili telaşları gibi meselelerdir. Mevlana’nın bu yönündeki düşüncesinde tezat teşkil eden iki kavram (“*enel-hak*” ve “*hamuş*”) dikkatimizi çektir. Her iki tasavvufi kavram ruha mahsustur. Birinci ifade cismani varlıkla ilişkilerini kırarak “hakta hak” olan ruhun, ikinci ise cisim dahilinde olduğundan dolayı hakikatlerin aslı hususunda susmağa mecbur kalan ruhun dilinden belirtilmiştir. Mevlana birinci kavrama “Fihi ma fih” ve “Mesnevi”sinde hak kazandırsa da, ilahi ruhun özelliği gibi değerlendirdiği “*enel-hak*”a ortak çıkmamış ve onu Hallac Mansur’un dilinden söylemiştir. Oysa ilahi alemle ilgili düşüncelerinin açıklık ve şath niteliğinde olmasına göre selef ve haleflerini çok geride bırakan Mevlana “Divani-kebir”indeki şiirlerinin çoğunu “*hamuş*” ve onunla yakın anlamlı ifadelerle bitirir. Ünlü düşünürün bu görüşlerinin hareket noktası ise çok vakit aşağıdaki mülahazalarıdır:

“Biz işlerin gidişatını öğrenmiş olduğumuzdan ağızlarımızı mühürlediler.

Gayb sırları faş olmasın, şu hayat şu geçim yıkılmasın diye bizi söyletmiyorlar.

Gaflet perdesi tamamiyle yırtılmasın, mihnet tenceresi yarı ham kalmasın diye susturdular bizi.

Kulağımız kalmadı amma baştan ayağa kulağız. Ağızımız söylemiyor, dudağımız yok amma baştan başa sözüz.

Ne verdiysek burada bulduk şimdi. Bu alem perdedir, o alemse asıl hakiki alem”.

(alıntı Yücebaş, 1959: 105-dendir).

Bu «hamuş»'a her beytinde değişik ve yeni bir irfani incelik katan Mevlana bununla bazen ilahi hakikatin sırlarının «namahrem»den, «*ammi*»dan, yabancıdan gizli tutulması maksadını izlemiş, bazen «hamuş»tan «*zeban-e bizebani*»'ye geçidi kast etmiştir vs. Çünkü düşünüre göre, «hamuş»tan sonraki merhalede daha «harf», «söz», «dil» vs. ye ihtiyaç kalmıyor. Bu ruhi merhaleden sonraki hakikatler dilsiz dille («*lisan-e bilisani*») söylenir. Bazen o sadece «içinden gelen sesi dinlemek için susar» (Kaplan, 1994: 270). Mevlana'nın «hamuş» ifadesi ruhun «ağzı», batını (ruha ait) duyu organları hususundaki tasavvufi düşünceler, tasavvufi divan şiirinde çok rastlanan ağzın yok olarak tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Denebilir ki, Mevlana tekçe «*enel-hak*»'ı değil, birtakım diğer tasavvufi mülâhazalarını belirtirken çok zaman o kadar cesaretlidir ki, tasavvufi şâth konusunda tasavvuru olmayanları, düşünürün tarikatı ve mezhebi hususunda belirli bir bilgiye sahip olmayanları hayrete düşüre bilir. Doğal şairlik ilhamı, derin ve sınırsız duyguları, ince gözlemciliği ve geniş bilgi çevresinden hareketle Mevlana ilahi gerçekler konusunda bazen çok geniş söz açmakta, bazen ise kitlenin onu doğru anlayamayacağından ihtiyat ederek susmağı tavsiye etmektedir. Hem de bu tavsiye onun kendisine, daha doğrusu, kendi ruhuna hitaben söylenmiştir. Onun susması Hallac Mensur'un «*enel-hak*»'ı kadar çok anlamlı, sukuta daveti ise büsbütün onun kendisine özgü bir üslubudur. Hallac Mensur'un «*enel-hak*»'ı çeşit çeşit bedii-felsefi yorumlara yol açtığı gibi, Mevlana'nın «hamuş»'u da felsefi-bedii düşüncenin ilham kaynağı, mecazlar sistemini zenginleştiren ifadelerden olmuştur.

İslami-tasavvufi şiir tarihinde birtakım terimlerin felsefi-dini düşünceden süzülerek, bedii söz sanatına gelişi ve bedii-felsefi düşünce tarihini zenginleştirmesi bellidir. Bu terim-mecazlar yüzyıldan-yüzyıla, şiirden-şiire gelişerek, anlam tutumunu genişletmiş ve çoklu sayıda tasavvuf kavramlarının ortak kelime hazinesini oluşturmuştur. Bu çeşitli terim-mecazların bedii dil ve şiire gelişi ve oluşumunun tarihini tespit etmek, tabii ki, oldukça zordur. Aynı kavramların kullanılmasında divan şiiri geleneğinden yararlanılması, bundan dolayı aynı mecazların hem dini, hem de dünyevi çoklu sayıda yorumlara yol açması da belli bir gerçektir. Ancak bu kavramlar içerisinde nice yüzyıllardan beri mutasavvıfları ve arif şairleri düşündüren, bir çok tezatlı düşüncelerin şekillenmesine zemin oluşturan bir tasavvuf terim-mecazı vardır ki, o belli tarihi bir insanın adı ile bağlıdır. Bu, «*enel-hak*» ifadesidir. «Ben hak'ım (Allah'ım)» anlamında olan bu mecazın müellifi de bellidir: bu Hallac Mensur'dur. Kuran'daki «*İnni enellah*» («Taha», 14) ifadesinin etkisiyle söylendiği belirtilen bu mecazın taşıdığı anlam ve söylenmesinin tasavvufi-psikoloji sebepleri konusunda ise mutasavvıf ve araştırmacıların çeşitli mülâhazaları mevcuttur. Aynı mülâhazalardan belli olmaktadır ki, İslam ilahiyatçılarının bir kısmının Hallac Mensur'u kafir sayması, diğer bir kısmının ona mutedil münasebet beslemesi, mutasavvıfların onu ideal sayması (bu hususta bak: Knış, 2004: 92-93; Şimmel, 2000: 59) tasavvuf şiirine de tesirsiz kalmamıştır. Belirtmeliyiz ki, ilk mutasavvıflardan olan Hallac Mensur'un Bağdat'ta idam edilmesi (922) onun ölümü ile bağlı birtakım yorumlara yol açtı. Bu trajik akıbeti onun döneminin devlet adamları ile ihtilafı ile irtibatlandırılanlar olsa da, mutasavvıflar arasında Hallac Mensur'un «*enel-hak*» («Ben Allah'ım») söylediğinden dolayı darağacından asılması rivayeti daha geniş yayılmış ve çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır.

Genellikle, Hallac'ın «*enel-hak*» sözüyle Beyazıt Bistami'nin «Leyse fil-cübbeti (fil-cübbe) sevallah» veya «Sübhani me azamu şeni» deyimleri şâth<sup>1</sup> söylemenin zirvesi

<sup>1</sup> Ислаһи cezbe (ekstaz) halinde örtüsüz açık fikir söyleme

sayılmıştır (Hurremşahi, 1378: 1039). B.Hurremşahi haklı olarak, böyle bir kanaate varmıştır ki, bu iki hak aşığıın amacı bencillik (enaniyyet) veya kendini ispat etme olmamıştır. Aslında onlar hak karşısında masevallahım ve kendilerinin varlığına iddiaı değillerdi ve kendilerini Tanrı da saymıyorlardı. Onların amacı “Kullu şeyin haleke illa vechehu” (“Kıyas”, 88) ve “Leyse fid-dar ğeyr-e deyyar” deyimlerini teyit ve tasdik olmuştur, ancak onlar bunu daha açık bir dille söylemişler (Hurremşahi, 1378: 1039).

“*Enel-hak*”a tasavvufi divan edebiyatında, özellikle Mevlana ve Nesimi’nin şiirinde sempati ifade olursa da, tasavvuf tarihinde aynı ifadeye münasebet her zaman bir manalı olmamış, bazen mutasavvıflar (Şibli, Attar, Şems Tebrizi, Hafız ve başkaları (bu hususta bak: Nurbahş, 1373: 273-289)) ona menfi münasebetlerini de ifade etmişler.

Güvenilir irfan kaynaklarından olan Ruzbihan Begli’nin “Şerhi-şathiyyat”ında Hallac Mensur’un dilinden onun “*enel-hak*” iddiasını ispat için Musa peygamberle ilgili belli rivayet tam serbest açıklanmış ve ona büsbütün yeni anlam yüklenmiştir (Begli, 1344/1966: 263). Yazar Hallac Mensur’un dilinden ona karşı çıkanlara – “*enel-hak*”ı inkar edenlere der: “Neden ilahi tecelli ağaçta mümkün olsun, fakat tüm yaratılmışın en kamili ve faziletli olan insanda imkansız olsun? Ben de o ağacın bir örneğiyim... Ondan “İnni enellah” (“Hakikaten, ben Allah’ım”) zahir olmuştur, benden ise “*enel-hak*” (“Ben Tanrırım”). Eğer ağacı kesmek reva görülüyorsa, acaba ne için bizleri öldürmek ve yakmak reva görülsün?” (Begli, 1344/1966: 475-476).

Ruzbihan Begli’nin ardından Şebüsteri (Lahici, 1377: 386-387, 735-736), o sıradan Ferideddin Attar (Attar, 1374: 314) da neden bir ağaçtan “*enel-hak*” sesinin gele bileceğinin kabul edildiğine, insandan bu sözün duyula bilmesinin makbul sayılmamasına hayretlerini belirtmişler.

“*Enel-hak*” ifadesi Mevlana’nın da sık sık hatırlattığı, onun gerek nesir (“Fihi Mafih”), gerek nazım (“Mesnevi”), gerek divan şiiri, gerekse de mesnevi tarzında yazdığı eserlerinde büyük mutasavvıfın aşağı yukarı her beytinde yeni açıklama verdiği bir tasavvuf tabiridir.

Özellikle “Fihi Mafih” adlı eserinde Mevlana’nın “*enel-hak*”e verdiği şerh ilgi çekicidir: «...bu “*enel-hak*” demeyi halk büyük bir dava sanır. “*Enel-hak*” büyük bir tevazudur. Oysa “Ben kulum” demek, büyük bir davadır, çünkü bunu deyen, iki varlık ispat eder; bir kendisini, bir de Tanrı’yı ispata kalkışır. Ama “Ben Tanrırım”, - deyen, kendisini yok etmiştir; yele vermiştir. “Ben Tanrırım”, yani ben yokum, hep O’dur. Tanrı’dan başka varlık yoktur, ben yokluktan ibaretim, hiçim”, - der. Bunda daha fazla tevazu vardır. Bundan dolayı halk anlamaz” (Mevlana, 1382: 37; Mevlana, 1989: 40).

Mevlana’nın bu alıntıdaki mülahazaları ile tasavvuf edebiyatının ilk temsilcilerinden Abu Said Abulheyr (IX) ve Ferideddin Attar’ın (XIII) aşağıdaki beyitleri aynı manayı taşımaktadır:

منصور حلاج آن گھنگ دریا کر پنبہ تن دانہ جان کرد جدا

روزی کہ انالحق بہ زبان می آورد منصور کجا بود؟ خدا بود، خدا.

(Nurbahş, 1373: 293)

(*Can pamuğundan can tanesini ayıran Hallac Mensur – o deniz azmanı diline “enel-hak”ı getirdiği gün Mensur neredeydi? (Var olan) Allah idi, Allah.*)

Ferideddin Attar:

وانگھی می گفت بر گوید راست کانکہ او میزد انالحق او کجاست.

(Attar, 1374: 262)

(*O zaman ki söylenirdi, doğru söyledi,*

Çünkü “*enel-hak*” *deyen neredeydi?*)

Ariflerin “*enaniyyet*” (“*benemlik*”) iddiası hususundaki düşüncelerine Mevlana’nın aşağıdaki mısraları bir aydınlık getirmektedir. “*Mesnevi*”de yer yer Hallac Mensur’u Firon’la karşılaştıran Mevlana der:

گفت فرونی انالحق گشت پست      گفت منصورى انالحق و برست.

(Celaledin, 1373: 473)

(*Firon “enel-hak” söyledi, alçaldı,  
Mensur “enel-hak” söyledi ve kurtuldu.*)

آن انا بی وقت گفتم لعنت است      آن انا در وقت گفتم رحمت است

آن انا منصور رحمت شد یقین      آن انا فرعون لعنت شد بین.

(Moulevi, 1372: 279).

(*Yersiz (harfen: vakıtsız) o «ene»ni söylemek lanettir,  
Yerinde o “ene”ni söylemek rahmettir,  
Mensur’un “ene”si, kuşkusuz, rahmet oldu,  
Gör ki, Firon’un “ene”si lanet oldu.*)

بود انالحق در لب منصور نور      بود انالله در لب فرعون زور.

(Moulevi, 1372: 191)

(“*Enel-hak*” *Mensur’un dilinde nur oluyor,  
“Enellah” Firon’un dilinde yalan oluyor.*)

Mensur’un İblis ve Firon’la karşılaştırılması “Şerh-ı şahtıyyat”ta ise farklı mevkiden ifadesini bulmuştur. Bu eserde Hallac’ın dilinden söylenir: “Eğer onu tanımıyorlarsa, onun eserini bilsinler. Ben o eserim. Enel-hak. Her zaman Hak’la hak oldum. Benim sahibim ve üstadım İblis ve Firon’dur. İblisi odla korkuttular, iddiasından dönmeydi. Firon’u denizde batırdılar, iddiasından dönmeydi...” (Begli, 1344/1966: 373-374). Ancak Ferideddin Attar ve İbn Arabi gibi Mevlana da Firon’un “ben” demesiyle Hallac’ın “ben” demesi arasında büyük fark görür. Mevlana’nın yukarıya aldığımız beyitlerinde bu konuya dönüşü ve verdiği yorumu nispi anlamda “Şerh-ı şahtıyyat”ın yazarı Ruzbihan Begliye gayabi cevap gibi de değerlendirmek mümkündür.

Ashında dünyevi tekebbür ile ariflerin “*enaniyyet*” ve “*mağrurluk*” kavramları değişik manevi değerlerdir. Birinci anlamda cismani varlığın “*benem*”liyi, bencilliği kast edilmektedir. İkincide ise manevi alemin ifadecileri kaynağına göre iki kısma ayrılır: ilahi ve şeytani-nefsani kökenli “ben”. “*Enaniyyet*” tabiri ve mağrurluk kavramı yakın anlamlı olsalar da, tasavvuf edebiyatında onlardan birincisinin müspet, ikincisinin ise menfi anlamda kullanıldığı gözlemlenir (Şihyeva, 2006: 5-6).

İrfanda “*enaniyyet*” “*benlik*” gibi kast edilen ıstıhlardandır ve “*la ilahe*”nin manasının ayıdır. Kuran’ın aşağıdaki ayeti esasında «*enaniyyet*» Allah’a ait olunur. Allah’ın “*enaniyyet*”i kendisine ait olan şeyle meydan okumasıdır (Uludağ, 1996: 172):

أَئِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

*Şüphesiz Ben Allah’ım, Benden başka tanrı yoktur; Bana kulluk et; Beni anmak için namaz kil.* («Taha», 14).

Mağrurluk ise irfanda nefse uymamanın alametlerinden ve şeytani sıfatlardandır.

Bu batini ferdiyetin, ehdiyyetin zahiri ifadesi sayılan “ene” sözü sonralar Hallac Mensur ve Nesimi’nin dilinde çeşitli anlamlar kazandı...

İlginçtir ki, Mevlana ile Şems “*enel-hak*”a değişik mevkilerden münasebet ifade

etmişler. Şems Tebrizi “Makalat”ında tasavvufi tevhit (vahdet) merhalesine farklı bir bucaktan ışık salmıştır:

“Ruh Mensur’a kendi cemalini henüz tam olarak göstermemişti. Yoksa “*enel-hak*” (“Ben hak’ım”) (sözünü) nasıl söyleye bilirdi?! Hak nereye, ben nereye?! Bu “*ene*” (ben) nedir? Bu ne sözdür? Eğer ruh alemine dalmışsın, söz nereye sığar? “*Elif*” nereye sığar, “*nun*” nereye sığar?...” (Şems, 1349: 334).

Şems Tebrizi’nin bu ilahi visal makamı ile ilgili mülâhazaları “Şerh-ı şathiyyat”la eşleşiyor:

“Tevhit hakikatinde evren Hak’la görülür. Hak’ı müşahadede evrenin görülmesi şirkir” (Begli, 1344/1966: 278). “Hak’tan Hak’a bakılır. Daha evrene bakılmaz...” (Begli, 1344/1966: 263). “Tevhit insanlık belirtilerinin mahvıdır” (Begli, 1344/1966: 186). Bu eserde ittihatta<sup>2</sup> can aynasında yalnız o kadimin (hak, Allah - S.Ş.) görüldüğü belirtilmektedir (Begli, 1344/1966: 293).

Şems Tebrizi’nin “*enel-hak*”ın sözle ifadesine karşı çıkmasının nedeni de “Şerhi-şathiyyat”tan belli olmaktadır: “Hak’ta dilsiz oldum” (Begli, 1344/1966: 89). Bu eserde hatta bütün yaratılmışın dilsiz “*enel-hak*” söylemesinden de söz edilmiştir (Begli, 1344/1966: 107).

Ariflerin bir kısmının Şems’in, diğer bir kısmının ise Mevlana’nın mevkiinden bu meseleyle şerh vermesi dikkatimizi çekti. Türk mutasavvıflarından Mehmed Sadık Kehribar der: «Tasavvuf ehlinden bazıları “*enel-hak*” demekle kemal hasil olacağını sanırlar. Halbuki, kemal **Ene = Ben**’i ortadan kaldırıp atmaktır, **Ben**’i esla dile getirmemelidir. Hak’ın varlığına düşenlerin dilleri **lal** (dilsiz) ve kalbleri **mat** (ölü) olur. Onlar, hiçbir kayıt ile mukayyat olamazlar ve ancak tecelli-i zati ile müşerref olacaklarını bilerek, alemi-hayrette kalırlar” (Kehribar, 1974: 89).

Fars divan ve tasavvuf şiirinde Hallac Mensur ve onun “*enel-hak*” sözüne münasebet çeşitli olsa da, Türk divan ve tasavvuf şiirinde böyle bir farklılık gözüküyor. Türk tasavvufi divan şiirinde Hallac Mensur’un şahsiyeti ve onun “*enel-hak*” sözü konusunda mülâhazalar Mevlana’nın konumuna uygun tarzdadır. Tasavvuf ile ilgili düşünceleri daha çok Mevlana’nın mülâhazaları esasında şekillenmiş Seyid İmadeddin Nesimi’nin (1360-1417) “*enel-hak*” hususundaki görüşlerinde de bu selefînin tesiri net bir şekilde görülür. Genellikle Türk tasavvuf şiirinde “*enel-hak*” ifadesine en çok Nesimi şiirinde rastlanır ve tasavvuf ıstılahı olarak bedii-felsefi sembol yaratıcılığında yakından kullanımı ile seçilir. Azerbaycan-Türk şiirinde “*enel-hak*” kavramını en çok savunan şair de Nesimi’dir. Şerhi ve tercümesinde birtakım tartışmalar mevcut olan bu terimleşen ifade Nesimi şiirinin temel konusu olan kamil insan kavramı ile yakından bağlıdır ve onun Hallac Mensur’dan söz ettiği her bir beytinin ayrı ayrılıkta incelenmesi de onun Mevlana ile aynı mevkide durduğunu ispat etmektedir.

Nihayet, Mevlana şiirinde Hallac Mensur’un şahsiyeti ve “*enel-hak*” sözüne verilen anlamlardan birtakımını kaydediyoruz:

Mevlana’nın bedii-felsefi düşüncesinde Hallac Mensur’un yerini onun hayranı Nesimi ile karşılaştırdığımızda birtakım meselelerin değişik konumlardan sunulması dikkatimizi çekti. Mensur’un kişiliği ve “*enel-hak*” sözünü çeşitli nazım şekillerinde yazdığı yapıtlarında hatırlatan Mevlana’da Nesimi kadar bu mutasavvıfa tutkunluk duyulmuyor. Onca kamil insanın örneği Şems Tebrizi’dir ve onun konumu, denebilir ki, bölüştürülüyor. Mevlana’nın yapıtlarında Hallac Mensur zahit, kamil insan ve mümindir.

<sup>2</sup> Yaratan’la yaratılmışın birliği

Bununla bile, Hallac Mensur hatta ideal zahit mevkii'ni de Mevlana'nın şiirinde Beyazıt Bistami ile paylaşmaktadır. Belirtmeliyiz ki, Beyazıt Mevlana şiirinde zahit tiplmesi gibi daha sık sık göze çarpmaktadır. Remiz yaratıcılığına katılmasa da, o, zahitliği ile Mevlana'nın örnek saydığı şahsiyetlerdendir. Mevlana Abu Said Abülheyr gibi Hallac Mensur'un sanatına – hallağına da tasavvufi anlamlar katarak, tasavvufi kontekstde yorumlamıştır. Mevlana bazen Şems Tebrizi ile kendisini özdeşleştirse de, Hallac Mensur'a münasebetinde böyle bir eğilime rastlamadık. Birtakım beyitlerinde Mevlana Hallac Mensur'u "*enel-hak*" söylediğine göre adeta Firon, ara sıra Nemrut ile, darağacından asılmasından dolayı ise Hazreti İsa ile karşılaştırmıştır. Özel araştırmamızın sonucu olarak böyle bir kanaata vardık ki, Mevlana eğer 200 gazelde, diyelim ki, bir kaç defa Hallac Mensur'u hatırlatmışsa, Nesimi'nin şiirinde bu hak aşığının "*enel-hak*" ifadesi ve akıbeti onu her zaman düşündüren ve çoklu sayıda edebi-felsefi düşüncelerini ifadeye yararlandığı bir kaynaktır.

Genellikle felsefi fikir tarihinde hulul, ittihat, ittisal ile alakalandırılan, vahdeti-vücudun bir ifadesi veya vahdeti-vücuda karşı olması konusunda yoğun tartışmalar olan «*enel-hak*» kavramından bedii söz yaratıcılığında da yararlanılmıştır (Şihyeva, 2006: 118-119).

Mevlana şiirinde böyle bir özellik de dikkatimizi çekti ki, o çoğu zaman ilahi alem hususundaki bilgilerini diğerlerinin dilinden söylemeği tercih etmiştir. Düşünür eğer "*Mesnevi*"'sinde Hak'ın maddi varlıkların aracılığı ile tecellisinden çoğu zaman Mensur'un dili ile söz ederse, divanında bunun için esas vasıtacı Şems'tir. Şiirlerinin çoğunu "*Hamuş!*", "*Hamuş kon!*" ("Sus") sözleri ile bitirerek, gayb aleme ait haberler konusunda birtakım sırları bildiğini, ancak onları açıklamaya maksada uygun olmamasını belirten Mevlana çoklu sayıda makta beyitlerinde aynı konumu savunur. Burada A.Knişin aşağıdaki mülâhazalarını hatırlatmak yerinde olardı:

Mutasavvıfların simgesi dili maksatlı idi. Bu dil kendi hakikatlerini cahillerden gizletmek, kafirlikte suçlandırılmaktan kaçmak, mümin kitleni (amma) yolundan döndürmemek için kullanılırdı (Kniş, 1984: 85).

Mevlana maddi alemle ilgili olduğuna göre harflere ve beşere – insana özgü söze menfi münasebet belirtmektedir. Onun söze münasebetinde böyle bir mevkii hatta «Batıl söz nasıl olur da Hak'a ulaşır?» (Mevlana, İstanbul: 22) kanaati ile sonuçlanır. Harfleri suret aleminden sayan düşünür onları gerçeğin (bak: Mevlana, 1990: 276) değil, kesretin sembolü saymıştır (bak: Mevlana, 1990: 234, 272 vs.). Mevlana'ya göre, "... peygamberler Allah'la sessiz-harfsiz alemde sohbet ederler, onun sözünü duyarlar... Peygamberler, o sözleri harfsiz alemde harf alemine getirirler..." (Mevlana, 1989: 42). Onun "*Fihî Maftih*" eserinin ayrı ayrı bölümlerinde, divan ve «*Mesnevi*»sinde bu meseleye hususi bir dikkat yetirilmiştir. Hatta bazı araştırmacılar «*hamuş*»un Mevlana'nın mahlaslarından biri olduğunu ileri sürerek onu bu açıdan da yorumlamışlardır. A.Kabaklı'ya göre, Mevlana gazellerinde (taç beyitler) Şems, Hamuş ve bazen Salâheddin mahlaslarını kullanmış, kendi isim ve sıfatlarını hiç kullanmamıştır (Kabaklı, 1991: 323). Betül Fahri-İslama göre, Hak'a ulaştıktan sonra o susmağı ("*hamuşî*") kendisine peşe eder. «Aşık-ı vasıl»in sahip olduğu hakikat sırlarını kitleler karşısında gizlemeğe veya Mevlana gibi yarıda kesmeğe mecbur olmasından söz açan araştırmacı "vasıl" için harflerin bir «tikan», yani bir engel değerinde olmasını açıklıyor (Fahri-İslam, 1380: 47-48).

Mevlana harfsiz sözü, dilsiz dili (dilsiz konuşmayı) ("*zeban-i bizeban*", "*bi leb goften*", "*guya-i bigoftar*") tercih eder. Çünkü düşüncüte göre, mana harfe sığmaz (Moulevi, 1372: 76). Belki de böyle bir mevkide olduğundan dolayı o, divan şiiri tekniğine

ilgi göstermemiş, “divan estetiği dahilinde mümkün olduğu kadar şiiri çevreleyen bağlardan bile sıyrılmıştır” (Gölpınarlı, 1959:251).

“*Enel-hak*” ve «hamuş» mecaz-terimleri Mevlana şiirinin “sırları açıklayan” ve “sırt-ı esrar” sıfatları için kod – anahtar niteliğine sahiptir.

Mevlana’da “dilsiz dil” o kadar sözün yerini tutmuştur ki, diğer şairler sözü “şeker” sıfatıyla vasıflandırdığı halde, Mevlana susmağı “şeker” adlandırmıştır. O kendisinin söz insanı olmadığını da açık ve net şekilde belirtmiştir: “*merd-i makalat neyem*” (söz insanı değilim). Diğer mistikler gibi Mevlana da söze fazla değer vermez. Zira söz dışı yönelir (Kaplan, 1994: 269).

Mevlana’nın sayısız denecek kadar çok olan şiirlerini «hamuş» diye bitirmesi de bu düşüncelerden kaynaklanmaktadır. «hamuş»un yeri, söyleye bileriz ki, değişmez olarak kalır: sonuncu (Mevlana’nın şartı olarak taç beyit, yahut makta adlandırılan beyitlerinde), yahut sonuncudan önceki beyitte.

Mevlana’nın “Divan-ı Kebir”indeki şiirlerinin makta beyitlerinden onun «hamuş» konusunda düşüncelerinin bir kısmını aşağıda genellemeler şeklinde kaydediyoruz:

«Hamuş» sırları korumak içindir:

عاشق هموش خوشتر، دریا بجوش خوشتر...  
...حاموش که این گفتار ما می پرد از اسرار ما...

(Sus ki, bu sohbet bizim sırrımızdan uçup (ortaya çıkar)...)

(Mevlana, 1376: 15)

«Hamuş» ruhun gil – bedenle bağlı haletinin ifadesidir. Çünkü “içten yaşanan gerçeklerin dil ile anlatılması” (Kaplan, 1994: 266-267) imkansızdır. Mutasavvıfa göre, konuşma bu alemle bağlıdır.

- “Enel-hak” nidası ruha, «hamuş» ise cismani varlığa aittir. Bununla bile, Mensur’un “enel-hak”ına hak kazandırıp onu hak aşığı saysa da, Mevlana aşağıdaki beytinde Ferideddin Attar gibi aşğın susmasını tercih eder:

عاشق هموش خوشتر، دریا بجوش خوشتر...

(Susan aşık daha hoştur, coşkun deniz daha hoştur).

(Mevlana, 1376: 64)

Mesnevisini “beşnou” (“dinle”) ile başlayan ve “dinleme”ni “görme”den önce sayan Mevlana’nın gazellerinde önce konuşmadır, sonra «hamuş» (sükut).

Mevlana sustuktan sonra sözsüzlüğün yerini ruh bağışlayan sözün tuttuğu kanaatindedir.

Bu aleme açılan duyu organları kapanmalıdır ki, hakikat alemine dair sırlar açılımsın.

- Mevlana’ya göre, hakikat sırları susanda açılır.

Mutasavvıflar maddilikle, cisimle ilgili olduğundan beş duyu organını inkar etmiş ve cismani varlığın bu duyu organlarına karşı adeta ruhun muvafık “duygu uzuvları”nı koymuşlar. Örneğin; “Şerh-ı şathiyyat”da arifin ruhi-hissi durumu konusunda denilmektedir: “Eğer istiyorsan ki, akıl ve can ebedi olarak, aşkın kulu olsunlar, hissini beş kapısını bağla” (Begli, 1344/1966: 288).

«Hamuş»un kullanıldığı makamlarda ara sıra bu ifade ile eşanlamlı ifadelerden de yararlanılmıştır: “der keş zeban” (dilini çek), “reha kon goft” (konuşmayı bırak)... Yene de «hamuş» “gofteni” (söylenmeli), “zengule”(burada: söyleme), “perde” (müzik), “red” (yıldırım) gibi sözlerle tezat oluşturarak kullanılır.

«Hamuş»luk fenanın başlangıç makamıdır. Hakla hak olmadan önceki ruhi duruma aittir:

هموش باش و فنای بحر حق شو...

(Sus ve hak fenasının denizinde ol)

(Mevlana, 1376: 106)

- Mevlana ondan dolayı «hamuş» der ki, ilahi gerçeğin sırları sayısızdır, saymakla kurtaramaz.

- Hakikat sırlarını sözle söylemek imkansızdır.

Ağzın yok olarak tasavvurunun etkisi Nesimi (“Dediler”, “Etmek dilersen, etmegil”...) ve Fuzulî'nin (“Eylar arizu”, “Lafz”...) şiirlerinde de görülmektedir (bu hususta bak: Şihyeva, 1990: 108-111). Tasavvufta ağzın “fenafillah”ın sembolü olması alışık bir mecaz olsa da, bu şairlerin fikrini ifadesinde Mevlana'dan etkilenme de göze çarpmaktadır. Nesimi'nin Türkçe “epsem” nidası ve “leşger-ı hamuş” mecazının şekillenmesinde Mevlana'nın bu deyimimin etkisini görürüz. Nesimi'nin tuyuglarından birinde Hurufilik görüşlerinden hareketle insanı “harf-ı sakıt” adlandırılması da, düşünürüz ki, Mevlana'nın «hamuş» anlayışından kaynaklanır.

Hafız ve Nesimi de bazen Mevlana üslubunda şiirlerini «hamuş» diye bitirmişler. Halili Nesimi'nin vasıtacılığı ile benimsediği «hamuş»un Türkçe karşılığı olan koşa “epsem”i redif makamında yerleştirmiştir.

Bu istilâhın kullanımında şairin hangi gayeni izlemesi doğrultusunda yaptığımız araştırmanın sonucu olarak böyle bir kanaate geldik ki, «hamuş» tasavvuf geleneği ve Mevlana'nın söz ve konuşmaya (nutuk) münasebeti açısından değerlendirilip araştırılmalıdır. Kanaatimize göre, Mevlana sırlı bir biçime sahip «hamuş»u mahlas gibi değil, şiirine değişik bir biçim ve farklı ifade tarzı getirmek amacıyla kullanmıştır:

Eğer «Hamuş» ve Şems birtakım araştırmacının iddia ettiği gibi mahlas gibi kast edilirse, onda neden bir kaç şiirde her iki “mahlas” kullanılmıştır. Belli olduğu üzere, divan şiiri geleneğinde aynı bir şiirde şairin iki mahlasının kullanılmasına rastlanmıyor.

Onun son beyitlerinde neden bu ifade özel isim gibi değil, «hamuş», “hemuşid”, “hemuşane”, “hemuş kerden”, “fenn-ı hamuşı”, “cehan-ı hamuş”, “ders-ı hamuşan”, “hamuş kerdem hemuşane”, “hemuşî”, “hemuşiyet”, “hemoş buden”, “hamuş baş” gibi şekillerde kullanılmıştır. Eğer «hamuş» mahlas olsaydı, o, özel isim gibi kullanılmaydı, oysa bu ifadeler fiil ve sıfat niteliğine sahiptir. Divan şiiri geleneğinde sairin mahlasını bu kadar çeşitli şekillerde, hem de fiil olarak kullanımına da rastlamadık.

Adeta «hamuş» sonuncudan önceki beyitte kullanıldıkta, «hamuş» ifadesinin anlamından kaynaklanan konu sonuncuda da devam ettirilerek bitirilir. Bu da düşünürün «hamuş» ifadesinin kullanımında onun tasavvufi anlamını kastettiğini belirtmektedir.

«Hamuş» ifadesi ile şair rakibine, “müddei”ye de hitap etmiştir. Oysa diğer mahlas karakterli ifadelerde böyle bir duruma rastlanmıyor ve sair adeta kendisine, kendi ruhuna hitap eder. İster Türk, isterse de Fars divan şiirinde adeta mahlasın kullanıldığı şekillerden biri de onun hitap tarzında ifadesidir. Oysa Mevlana divanında «Hamuş», “Ey Hamuş” veya “Hamuşa” varyantlarında hitaba rastlamadık.

Genellikle divan edebiyatı geleneğinde mahlassız divanlar olmuştur. Gazı Bürhaneddin'in Türkçe divanı, Fazlullah'ın adına bağlanan Farsça laedri bir divan (bak: Gölpinarlı, 1989: 45-46) bunun bariz örnekleridir. Bu bakımdan Mevlana şiirinde mahlas aranmasını onun esas gayesinin tahrifi olduğunu düşünürüz.

Araştırmalarımızdan böyle bir sonuca vardık ki, «hamuş», birtakım araştırmacının söylediği gibi, Mevlana'nın mahlası olmayıp, “ehelhak” terimi gibi onun tasavvufi görüşlerini ifade için ferdi ve özgün karakterli bir edebi-tasavvufi vasıta olarak kullanılmış, takipçilerinden Yunus Emre, Nesimi ve Fuzulî için de bir ilham kaynağı olmuştur.



### Kaynakça

- Attar, Şeyh Ferideddin Nişapuri, (1305): Tezkiret-ol övliya, ehtemam-e Gazi Abdulkerim, Bombay, Gazi Feth Mehemed Gofrulle.
- Begli, Şeyh Ruzbehan Şirazi, (1344/1966): Şerh-e şathiyyat, Tehran, Gesmet-e İranşenasi-ye Enstitu-ye Iran ve Feranse.
- Celeleddin, Mehemed bin Mehemed bin Hoseyn Belhi, (1373): Ferheng-e loğat ve tebirat-e Mesnevi, gerd averende dr. Seyyid Sadig Gouherbin, Ketabforuşi-ye Zavvar.
- Fahri-islam, Betul, (1380): Çera Moulevi bernam-e «Hamuş» ra bera-ye hod ber mi gozined? «Keyhan-e ferhengi», s. hicdehom, ş.176 (hordad 80), s. 20 ta 21, nakl ez: «Sohen-e eşg», sal-e sevvom, şomare-ye sevvom, tabestan, şomare-ye peyapey-i 13.
- Gölpınarlı A., (1989): Hurufilik Metinleri Kataloğu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hurremşahi B., (1378): Hafezname, Şerh-e elfaz, elam, mefahim-e kelidi ve ebyat-e doşvar-e Hafez, behş-e dovvom, Şerket-e enteşarat-e elmi-vo ferhengi.
- Kabaklı A., (1991): Mevlana, İstanbul, Türk edebiyatı vakfı yayınları.
- Kaplan M., (1994): Yunus'un şiir sanatı, Yunus Emre (makalelerden seçmeler), hazırlayanlar: Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kehribar, Mehmed Sadık, (1974): Tasavvuf'un incelikleri, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi yayınları.
- Kniş A.D., (1984): Mirovozzrenie İbn Arabi (k istorii sufıyskih uçeniı), «Reliqii mira», istoriya i sovremennost, ejeqodnik.
- Kniş A.D., (2004): Musulmanskiıy mistisizm, Moskva, izdatelstvo «Dilya».
- Lahici, Mehemed Gilani, (1377): Şerh-e Golşen-e raz, Tehran, Neşr-e «Elm».
- Mevlana, Celeleddin Rumi, (1989): «Fihı Mafih» ve «Mecalisün-seba»dan seçmeler, hazırlayan: Abdulbakı Gölpınarlı, Ankara, Kültür bakanlığı.
- Mevlana, (1382): Fihı Mafih, be kuşeş-ı Mehemed Sedri, Tehran, Neşr-e «Namok».
- Mevlana, (1990): Mesnevi, I c., çeviren: Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Moulevi, Celeleddin Mehemed bin Mehemed bin Hoseyn el-Belhi el-Hoseyn, (1372): Mesnevi-ye manevi, be teshih-e Reynold Elin Nikolson, Enteşarat-e «Behzad».
- Nurbahş C., (1373): Hallaç (Şehid-e eşg-e ilahı).
- Şihryeva S., (1990): Nesimi'nin lirikası, filologiya elmleri namizedi alimlik derecesi almak için takdim olunmuş dissertasiya, Bakı.
- Şihryeva S., (2006): «Enel-hak» Mevlana ve Nesimi'nin yozumlarında, Mevlana Celeleddin Rumi'nin 800 illik yubileyine hesr olunmuş beynelhalk konfransın materialları, Azerbaycan MEA Felsefe ve Siyasi-Hugugi Tedgigatlar İnstitutu, Bakı, «Seda» neşriyyatı.
- Şimmel A., (2000): Mir islamskogo mistisizma, Moskva, «Aleteya», «Enigma».
- Uludağ S., (1996): Tasavvuf terimleri sözlüğü, İstanbul, Marifet yayınları.
- Yücebaş H., (1959): Edebiyatımızda Mevlana, İstanbul, «Yeni matbaa».

## KONYA AND MEVLÂNÂ FROM A VIEWPOINT OF AN AMERICAN FOLKLORIST: HENRY GLASSIE

Yrd.Doç.Dr. Süheyla SARITAŞ  
Balıkesir Üniversitesi  
Necatibey Eğitim Fakültesi

### Abstract

Henry Glassie is one of the most distinguished American folklorists in the world. His magnificent book called *Turkish Traditional Art Today* has received numerous awards as the best book written on Turkish traditional art. With geographically arranged, the book examines the traditional folk arts of modern Turkey, such as woodwork, carpets, and weaving. One of the chapters of the book is called *Anatolia* in which Glassie talks about folk art in Konya. After doing an extensive fieldwork in the city and the villages of Konya, Glassie finds out how Mevlâna is an effective and powerful figure to define folk art of Konya and the three styles in Turkish traditional art. This article is about Henry Glassie's fieldwork in Konya and description of Turkish folk art in general.

**Key words:** Henry Glassie, folk art, Mevlâna spoon, *testi*, *rahle* and *keçe*.

## BİR AMERİKALI HALK BİLİMCİ GÖZÜYLE KONYA VE MEVLÂNÂ: HENRY GLASSIE

### Özet

Henry Glassie bugün dünyada en seçkin Amerikalı bir halk bilimcidir. *Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı* adını taşıyan muhteşem eseri, geleneksel Türk sanatı hakkında yazılmış en iyi kitap olarak sayısız ödül almıştır. Coğrafi bölgelere göre düzenlenen kitap, modern Türkiye'nin halı dokumacılığı, tahta işçiliği, ve dokumacılığı gibi geleneksel kimi halk sanatlarını inceler. *Anadolu* adını taşıyan eserin bu bölümünde Henry Glassie, Konya halk sanatından bahseder. Konya'nın merkezinde ve köylerinde yaptığı titiz alan çalışması sonucunda Glassie, Mevlâna'nın bu şehrin geleneksel sanatındaki etkisini ve gücünü gözlemler. Bu makalede Henry Glassie'nin Konya'da yaptığı alan çalışmasının yanısıra, Türk sanatını oluşturan üç tarz üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Henry Glassie, halk sanatı, Mevlâna kaşığı, *testi* *rahle* ve *keçe*.

Henry Glassie bugün Amerikalı halk bilimciler arasında çalışmalarıyla belki de adından en çok söz ettiren kişidir. Glassie ile ilk defa 1998 yılında Amerika'nın özellikle halk bilimi ve halk müziği alanlarında ülkenin en iyi programlarına sahip olan Indiana Üniversitesi'nin bulunduğu Bloomington şehrinde yüksek lisans ve doktora öğrenimi yaparken tanıştım. Çalışmalarım boyunca Glassie'nin sadece Türk ve dünya halk bilimine kazandırdıklarını öğrenmekle kalmadım; aynı zamanda hocamın tarih, sanat, antropoloji, edebiyat gibi daha pek çok disipline katkılarını da yakından görme imkânı buldum. Yüksek lisans öğrenimime başladığım ilk dönemde Glassie'den "*Turkish Traditional Art Today*" (*Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı*), adlı dersi almıştım. O dönem, henüz kendisini çok iyi tanımadığım bu Amerikalı halk bilimci, bizzat kendisinin geliştirmiş olduğu teorilerle ve çekmiş olduğu yüzlerce siyah beyaz fotoğrafı kullanarak, Türk kültürünü, tarihini ve sanatını analiz etmişti. Ülkesinden binlerce kilometre uzakta kendi kültürünü son derece doğru ve ilginç tespitlerle bir yabancı araştırmacıdan dinlemek o zaman bende biraz buruk bir mutluluk yaratmıştı. Nedenini tahmin edersiniz ki, Türk kültürü ile ilgili böylesi derin bir çalışmanın biz Türk halk bilimcileri tarafından daha önce yapılmamış olmasıdır. Glassie'nin o dönem verdiği "*Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı*" dersi, sosyal alanlardaki birçok bölümün lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencisi tarafından yoğun bir ilgiyle karşılanmıştı. Dönem sonunda öğrencilerin hocayı saatlerce ayakta alkışlamaları, onun bilimsel anlamda öğrencilerine kazandırdıklarının ve öğrencileri ile kurmuş olduğu samimiyet ve içtenliğin göstergesi idi.

Halen Indiana Üniversitesi'nde Folklor ve Etnik Müzik bölümünde öğretim üyesi olan Profesör Henry Glassie, 40 yıllık kariyeri boyunca dünyadaki pek çok geleneksel toplumlar üzerinde çalışmıştır. Halk masalları, müziği, mimarisi ve özellikle halk sanatı gibi pek çok alanda yapmış olduğu derin ve zengin alan çalışmalarının yanında, yayınlamış olduğu pek çok eser ile sayısız ödüle de layık görülmüştür. Amerika'nın Virginia eyaletinin kırsal bölgeleri ile Kuzey İrlanda, Türkiye ve Bangladeş gibi ülkelerde yaptığı alan çalışmaları onun en önemli çalışmalarıdır. Son derece insancıl bir yapıya sahip olan Glassie, pek çok alanda kendisinden sonra gelen bilim adamları üzerinde etkisi olmasına rağmen, sık sık kendisini her zaman bir öğrenci gibi hissettiğini ve hayatını bu şekilde yaşadığını ve başkalarından öğrenmeye her zaman son derece istek duyduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre başka insanların hayatlarını ve yaptıklarını öğrenmek gerekir ve insanların başkalarıyla hayatlarını ve yaptıklarını paylaşmaları onur vericidir.

Henry Glassie'nin Türk halk bilimine kazandırdıklarına değinmeden önce, kendisini tanımayanlar için onun kısa bir hayat hikâyesi üzerinde durmak isterim. 1941 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin Washington şehrinde doğan Henry Glassie, 1964 yılında lisans eğitimini Tulane Üniversitesi'nin İngilizce ve Antropoloji bölümünde, 1965 yılında New York Devlet Üniversitesi'nin (State University of New York) Halk Kültürü bölümünde yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1969 yılında ise Pensilvanya Üniversitesi'nin (University of Pennsylvania) Folklor bölümünden doktora derecesini aldı.

Henry Glassie 1967-1969 yılları arasında Pensilvanya Tarih ve Müzecilik komisyonunda, etnik kültür araştırmaları ve eyalet folklorcusu olarak çalıştı. 1969-1970 yılları arasında Pensilvanya Devlet Üniversitesi'nde Amerikan Kültürü Çalışmaları bölümünde yardımcı doçent olarak görev yaptı. 1970-1972 yılları arasında Indiana Üniversitesi Folklor bölümünde de bu görevini yürüttü. 1973 yılında Indiana Üniversitesi'nde Folklore Enstitüsü'nün müdür yardımcılığı, 1976-1988 yılları arasında Pensilvanya Üniversitesi'nde Folklor ve Amerikan Medeniyeti ana bilim dalında Folklor bölüm başkanlığı görevlerini yaptı. 1988 yılından itibaren Indiana Üniversitesi'nde profesör

olarak görev yapan Glassie, Türkiyat Çalışmaları, Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri, Orta Asya Çalışmaları ve Hint Çalışmaları gibi bölümlerde öğretim üyeliğinin yanında, bu bölümlerin bölüm başkanlıklarını da yürütmektedir.

Neredeyse yarım asırlık akademik kariyere sahip olan Glassie, başta Amerikan Folklor Derneği (American Folklore Society) olmak üzere pek çok sanat ve bilim kurumunun seçkin üyesidir. 300'den fazla yayımlanmış olan kitap ve makaleleri ile kazandığı ödüllerin yanı sıra, pek çok sempozyum ve konferans bildirileri, sergileri, editörlüğünü yaptığı çalışmaları bulunmaktadır.

"*Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı*" (*Turkish Traditional Art Today*) adlı eseri ile Kültür Bakanlığı'ndan ödül alan bu anıt eser, ancak maalesef henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir. Sadece 1991 yılında Amerika'nın Santa Fe şehrinde Uluslararası Halk Sanatı Müzesi'nde açılan, "*Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı*" adını taşıyan büyük Türk sergisini tanıtmak için küçük bir kitapçık Türkçe olarak yayımlanmıştır. Glassie'nin modern Türkiye'nin kırsal kesimlerinden elde ettiği yirmi yıla yakın alan çalışmasının sonucu olan, *Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı* adlı eserin ana malzemesini İslâm, tarih, kültür ve sanat gibi kavramlar oluşturmaktadır. Bu kavramları Glassie, Türk halkının günlük hayatının ürünleri olarak ele alır ve tahlil eder. Glassie'nin öğrencisi olma şerefine nail olan sayın hocam Profesör Özkul Çobanoğlu 1994 yılında *Türk Maddi Kültür Çalışmalarında Bir Anıt Eser ve Henry Glassie'nin Düşündükleri* adlı makalesinde Henry Glassie'den ve onun yukarıda sözü edilen eserinden bahseder (ÇOBANOĞLU, 1994: 13). Bir giriş, dört bölüm ve bir sonuç olmak üzere toplam 900 sayfa ve 1000 adet fotoğraftan oluşan *Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı* adlı eserin bölümlerini ana ve ara başlıklarını Profesör Çobanoğlu Türkçeye çevirerek okuyuculara tanıtır. Eserin ana başlıkları şu şekildedir: ilk bölüm *İstanbul*, ikinci bölüm *Anadolu*, üçüncü bölüm *Kütahya*, dördüncü bölüm *Çanakkale* ve sonuç bölümü *Türk Üslubu* olarak çevrilir.

Henry Glassie'nin eserinin *Anadolu* başlığını taşıyan, ikinci bölümün ara başlıklarından birisi "Konya: Sanatkârların Mevlânası"dır. Bu bölümde Glassie, Anadolu'da devam eden gezisinde 1987 yılının Mayıs ayında Konya'ya da uğrayarak, şehirde üretilen kimi maddi kültür ürünlerini ele alarak, Türk sanatını analiz etmek ister. Çünkü Glassie, Türk tarihinin ve kültürünün en güvenli ve zengin katmanlarından birinin Konya'da yattığına inanır. Bu şehrin 13. yüzyılda Selçukluların merkezi olduğunu, ve pek çok dini şahsiyetin ve sanatçının yetiştiğini, camilerle dolu bir yer olduğunu bilir. O Konya'ya geldikten kısa bir süre sonra tıpkı Edirne'deki Eski Cami ya da Erzurum'daki Ulu Cami gibi, eskiden Konya'nın merkezinde Sultan Alâaddin Keykubad tarafından yapılan Alâaddin Camii'nin bulunduğunu öğrenir.

Glassie Konya'nın merkezinden başlayarak şehirde gördüklerini anlatmaya ve yorumlamaya başlar. Glassie Konya gezisinde sayısız sanatçısı bulunan bu şehre asıl tarzı veren ve şehre anlam veren kişinin, 13. yüzyılda yaşamış olan Mevlâna Celaleddin Rum-i olduğunu keşfeder. Nitekim Mevlâna "Konya'yı kalplerin Mekke'si, sevenlerin Kabe'si" olarak tanımlar ve Mevlâna, oğlu Sultan Veled'e kendi türbesinin pek çok insanı derinden etkileyecek bir yere dönüşebileceğini söylemiştir.

Mesşur söz insanlara "gez dünyayı, gör Konya'yı" nasihatını verir. Yerli ve yabancı turistler Konya'ya geldiklerinde mutlaka Mevlâna türbesini ziyaret ederler. Glassie, Mevlâna Müzesi'nde Mevlâna'nın, babasının, karısının ve çocuklarının türbeleri önünden saat yönünün tersi istikâmetinde, sırasıyla geçen yerli ve yabancı turistleri gözler. Sessizce ve saygıyla tek tek türbelerin önünden geçen Türklerin aksine, yabancı turistlerin tam olarak Mevlâna felsefesini ve Türk ibadet geleneğini yeterince bilmediklerinden ve

özellikle kendilerine özgü giyim tarzları ile o ortamda gerçekten tuhaf göründüklerini ifade eder. Glassie, daha çok fotoğraf çekmekle meşgul olan yabancı turistlerin de bir süre sonra o ruhani ortama uyum sağladıklarını gözlemler.

Glassie, turistlerin Mevlâna'nın türbesini ziyaret ettikten sonra, onun felsefesini, hayata bakış açısını yansıtan hediyeler aldıklarına şahit olur. Glassie, bu hediyeler arasında en yaygın olanının ise oymalı ve boyanmış tahta kaşıklar olduğunu öğrenir. Aziziye Camii'nin yanında satıcılık yapan Osman Parlak adındaki kişinin, kalitesine göre gruplayarak, turistlere sattığı tahta kaşıklarından bahseder. Tahta kaşıklar hakkında daha fazlasını öğrenmek isteyen Glassie, Konya'da kaşıkların en iyilerinin Karaaslan Elmalıköy'de Mustafa Yaşamış tarafından yapıldığını öğrenir. Bir süre sonra Glassie, bu kaşıkların gerçek ustasının Mustafa Turşucu olduğunu tespit eder. Çünkü O kendine özgü bir tarz oluşturmuştur. Bu tarz, parlak, canlı renkleri ve şekilleriyle minyatürleştirilmiş Mevlâna tarzıdır. Glassie ucuz, küçük ve taşınması kolay olan ve Konya otobüs terminalinden bile satın alınabilecek olan Mevlâna kaşıklarını, Hıristiyanlar arasında da kullanılan, üzerinde kutsal kişilerin resimlerinin bulunduğu küçük ikonlara benzetir.

Glassie, hediyelik Mevlâna kaşıklarının derinliğine inmek ister. O tahta kaşığın şekli itibarıyla, kullanım amacıyla ve üzerindeki figürleri ile dini içerikli olduğunu ve bir anlamda dindarlığı ifade ettiğini belirtir. Çünkü Hz. Muhammed tahta kaşıkla çorba içmiştir. Müslümanlarca yemek yerken gümüşün ve altının kullanımı yasaktır. Glassie bundan dolayı tahta kaşığın bir obje olarak Türk geleneğinde ayrıcalıklı bir yer tuttuğunu, farklı bir konuma geldiğini ve diğer değerli metallere oranla daha çok ilgi odağı haline geldiğini söyler. Glassie'ye göre tıpkı bir çini tabak gibi evin duvarını süsleyen Mevlâna tahta kaşığı Konya gezisinin bir anısı olacaktır. Ancak bu kaşığın asıl manası zihinlerde Mevlâna'yı ve onun felsefesini anımsatmış olmasıdır.

Glassie genel olarak iki tür tahta kaşığı betimler. Bunlardan ilki, üzerinde yer alan Mevlâna figürü, yere çömelmiş, kafası yana eğik, donuk bakışıdır. Arkasında Selçuklu mimarisi konik tarzda yapılmış Mevlâna türbesi ve iki çift Osmanlı tarzı minare yer almaktadır. İkinci tür tahta kaşık üzerinde ise geniş eteği ile kollarını gergince ve genişçe açmış, sağ avucu cenneti, sol avucu yere doğru yeryüzünü gösteren ve bütün enerjisini âleme aktaran, dönen bir Mevlevi derviş figürü vardır. Genel olarak her iki tarz Mevlâna kaşığında bir figür ve kelimeler vardır. Glassie'ye göre bu kaşıklarda asıl anlamı veren resimler değil; kelimelerdir (Bkz. Resim 1).

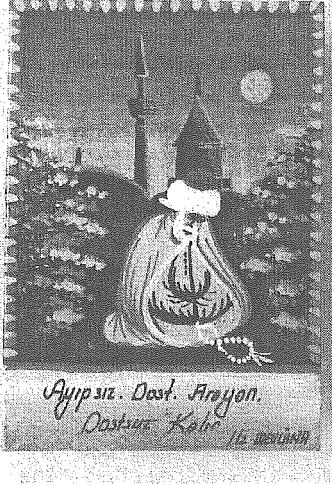


Resim 1.

Mevlevi Dervişlerini Gösteren  
Tahta Kaşıklar, Konya 1987

Glassie, Mevlâna'nın sadece kaşıklarda değil; başka objelerde ve kelimelerde de görüldüğünü ifade eder. Üstelik Mevlâna Farsça yazmasına rağmen, Konya'da satılan objelerde onun daha çok basit Latin harflerle anlatıldığını gözlemler. Glassie, Mevlâna kaşıklarının sapında sürekli tekrar edilen ve Mevlâna türbesinin girişinde de yana yatık kelimelerle yazılmış olan *Ya Hazret-i Mevlâna* kelimelerinin Arapça olarak yazıldığını aktarır.

Glassie, Mevlâna kaşıkları üzerinde dört çeşit metin kullanıldığını tespit eder: *Ya olduğum gibi görün, ya görüldüğüm gibi ol; kusursuz dost arayan dostsuz kalır; hamdım, piştim, yandım; ve gel, gel.* Glassie “gel, gel” sözünün sanatçılar tarafından çok sık kullanıldığını ve bu sözün insan birliğini, dostluk ruhunu ve Mevlâna felsefesini anlatan bir söz olduğunu ifade eder. Nitekim bir Türk evinin duvarını süsleyen Mevlâna kaşığı üzerindeki sakin, belki de üzgün, babacan ve bilge Mevlâna görüntüsü cömertliği, arkadaşlığı ve mistik bir aşkı anlatır (Bkz. Resim 2).



Resim 2.

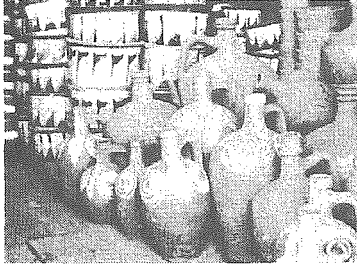
Mevlana ve türbesinin resmi.  
Mustafa Turşucu, Konya 1987

Glassie Türk sanatını daha iyi öğrenmek ve analiz etmek için Konya'nın merkezinde dolaşır. Mevlâna Müzesi'nden çıkarak, Selimiye Camii'ni gezer. Otellerle dolu geniş sokakları olan Mevlâna Caddesi'ni bütün yönleriyle anlatır. Batıdan doğuya doğru giderek demirciler, dericiler, sepetçiler, el işi dokuma ürünleri ve çeşitli ev eşyası satan pek çok dükkânı gezer. Glassie'nin Mevlâna Caddesi'deki gezisi kalaycılar ve keçecilerle ünlü Selimiye Caddesi'ne kadar uzanır.

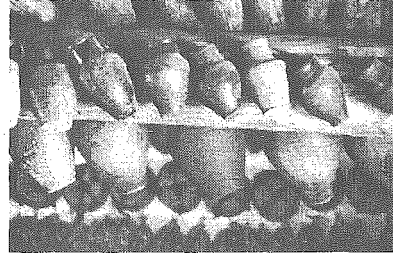
Glassie, Konya'daki gezisinin sonunda Erzurum gibi Konya'nın da çok zengin bir pazara sahip olduğunu ifade eder. Erzurum'da yaptığı araştırmasından şehirde bulunan ürünleri yerel, dini ve uluslararası açılardan ele alan Glassie, Konya'daki ürünleri de aynı şekilde tahlil etmekten kaçınır. Bu nedenle Konya'da elde ettiği bilgilere de başvurarak, kil, tahta ve keçeyi örnek vererek bu bölümün sonunda, Türk sanatı hakkında bir değerlendirme yapmak ister. Ona göre Türk tarihinin üç büyük merkezi Selçuklu Konya, Osmanlı İstanbul ve Cumhuriyetçi Ankara'dır. Bu şehirler tarihlerinde bulunan medeniyetleriyle beraber, usta sanatçılar tarafından birer şahsiyetle özdeşleştirilmiş veya somutlaştırılmıştır. Glassie, Selçuklu dönemi Konya'sında Mevlâna, Osmanlı dönemi İstanbul'unda Mimar Sinan ve modern Türkiye Cumhuriyeti dönemi Ankara'sında Atatürk'ün, şehirlere ve medeniyetlere damgalarını vurduklarını ve bu bölgelerde yaşayan usta sanatçıların geçmişten söz ederlerken, mutlaka bu şahsiyetlerden bahsettiklerini aktarır. Glassie'ye göre bu üç şahsiyet sanat, inanç ve sivil otoriteyi temsil ederek ve Türk sanatının şekillenmesinde etkili olmuşlardır.

Glassie, *kil, tahta ve keçeyi* örnek aldığı “*Üçüncü Sonuç*” adını verdiği bu değerlendirme bölümünde de Konya'dan ve Mevlâna'dan bahsetmeye devam eder. Bu bölümde Glassie, Türk sanatını oluşturan üç önemli tarz üzerinde durur. Bu üç tarzdan ilkini anlatmak için Glassie, Konya'nın merkezinden ayrılarak, Konya'dan sadece yedi

kilometre uzaklıkta olan Sille'de testi yapımını öğrenmeye gider. O Sille'de Roma döneminden beri yapılmakta olan testilerin 1987 yılında en iyilerini yapan Yaşar Bulut usta ve ona yardım eden Mehmet Çalışkan ile tanışır. Glassie testinin yanında maşrapa ve bardak da yapan bu ustaların kendilerine özgü tarzlarının olduğunu gözlemler. Çünkü Glassie'nin Sille'de gördüğü bu maşrapalar ne Ürgüp'tekilere, ne de Ezine'dekilere benzer. Örneğin Ürgüp'te yapılan maşrapaların kenarları yuvarlak, ağız kısımları daha geniş ve öne yatık bir şekilde, tutacak yeri daha dikey, boyun kısmı daha az keskin boğumlu, çizgileri daha az sık bir şekilde yapılmıştır. Gerçekte farklı bölgelerde yapılan ve yapımı esasında belirli bir emeği gerektiren bu maşrapaların arasında işlev açısından hiçbir fark olmadığını gören Glassie, aralarındaki tek farkın estetik görüntüleri olduğunu görür. Glassie, Sille'de yapılan bu tarz maşrapaların Türk sanat tarzını oluşturan karakteristik özelliklerinden birinin örnekleri olarak karşımıza çıktığını ifade eder. Bu tarz başka bir eğriden yeni eğrilerin oluşması değil, bu eğrilerin düz bir çizgiye dönüşmesidir. Yaşar Bulut testilerdeki desenlerini oluştururken farklı boyutlarda testiler yapar. O zaman da başka bir kuralı uygular. Bu kural, boyutun ve süsün zıt orantılı olarak değişmesidir. Tıpkı Osmanlı mimarisinde olduğu gibi boyut küçüldükçe daha çok süs, boyut büyüdüğüçe daha keskin çizgili testiler ortaya çıkar (Bkz. Resim 3 ve 4).



Resim 3. Satılık Testiler, Konya, Mayıs 1987



Resim 4. Maşrapalar, Sille, 1987

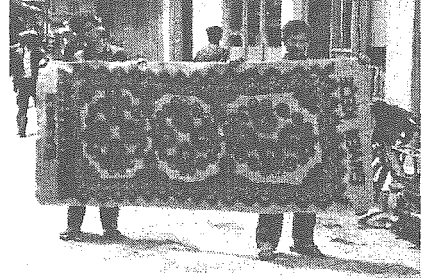
Glassie, Türk sanatının ikinci bir tarzını aktarmak için Konya'da pek çok sanatçı tarafından tanınan, asıl işi tahta işçiliği olan Ömer Bilge ile tanışır. Glassie, Ömer Bilge ile onun Musalla Bağları semtindeki evinde uzun uzun sohbet etme ve kendisini rahle yaparken seyretme imkanı bulur. Ömer Bilge, Glassie'ye kendisinin yazmış olduğu ve rahle yapımını anlattığı 40 sayfalık bir kitapçığı hediye eder. Bu nedenle Glassie için Ömer Bilge'nin sanatını anlatmak daha kolay hale gelir. Rahle yapımında kakma, oyma ve kafes tekniklerini kullanan usta, bu üçü içinde en zor olanının, en çok gayret, sabır ve işçilik gerektirenin kafes tekniği olduğunu ve bu tekniği 13.yüzyılda yapılan ve Mevlâna Müzesi'nde bulunan rahleden aldığını ifade eder. Ömer Bilge, Glassie'ye bir sanatçıda üç önemli özelliğin bulunması gerektiğini söyler: İlki ustalık, ikincisi erdem ve üçüncüsü Mevlâna'nın övdüğü erdem olan sabır. Glassie, Ömer Bilge'nin özellikle kafes tekniği ile yaptığı rahlelerinde görülen Türk sanatındaki ikinci bir tarzı inceler. Bu tarz genel olarak özenle süslenerek tasarlanan ve yaşamda kullanılan objelerde uygulanan bir tarzdır. Sanatçının becerisini ve sabrını gösteren bu tarzın aynı zamanda dini ve tarihi kaynağı da bulunmaktadır. Levhalar üzerine kaligrafik yazılar da yazan usta, en çok besmele yazar. Usta kendi şehrinin en önemli figürü olan Mevlâna'yı unutmaz. Oyma tekniği kullanarak, Kufi harflerle yazdığı *Ya Hazret-i Mevlâna*, adlı sanat eseri Mevlâna'nın felsefesini anlattığı levhalardan birisidir (Bkz. Resim 5).



Resim 5. Ömer Bilge, Konya, Mayıs 1987

Müzesi'ne hediye edilmek amacıyla bir kilim dokurlar(Bkz. Resim 6). Keçeden yapılan bu kilimde geometrik unsurlar bulunmaktadır. Kenarları süslenmiş üç simetrik madalyon kilimde tekrar edilir. Glassie, nasıl Ömer Bilge'nin sanatında sabır ve kontrol anahtar kelimeler ise, Recep Tekkalan ustanın sanatında ise özgürlük kavramının desenlerin belirleyici özelliği olduğunu görür. Recep ustanın sanatı Ömer Bilge'nin sanatı gibi çok fazla zaman harcamayı gerektirmez. Ancak onun sanatı da son derece canlı, simetrik ve özgürce dir.

Glassie, son olarak Türk sanatını oluşturan üçüncü tarzı anlatmak için Konya'nın merkezinde bulunan keçe yapan dükkanları dolaşır. Keçenin yanında kilim ve kepenek de yapan Güven Keçe'nin sahibi Recep Tekkalan usta ve yardımcıları Glassie için Amerika'da bulunan Uluslararası Halk



Resim 6. Güven Keçe Kilimi, Konya, Mayıs, 1987

Glassie'nin Türk halk sanatını anlatmak amacıyla, daha çok Konya ve Mevlâna'dan örnekler verdiği eserinin ikinci bölümünün sonunda Türk halk sanatının üç tarzı belirlenir. Bunlardan ilki Yaşar Bulut'un maşrapalarında olduğu gibi doğal maddelerden yapılmış ve süslemenin az kullanıldığı tamamen kullanıma yönelik objelere uygulanan tarzıdır. Diğeri ise örnek olarak Ömer Bilge'nin rahlelerinde ve özellikle kaligrafik eserlerinde görülen yaratıcı ruhun hakim olduğu, uzun zaman içinde sabrın ve emeğin özenle sarfedildiği, tarihsel boyutu da bulunan tarzıdır. Üçüncü tarz ise, tıpkı Recep ustanın kilimlerinde olduğu gibi simetrisinin baskın olduğu, desenin ve rengin ortaya çıktığı özgür uygulamalardır.

Yukarıda Glassie'nin *Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı* adlı eserinin sadece Konya ile ilgili bölümünü aktarmaya çalıştığım bu yazıda, genel olarak Glassie'nin Konya tarihini, kültürünü ve sanatını yansıtan bazı önemli maddi kültür ürünlerini ele alarak, Türk halk sanatını tahlil ettiğini görüyoruz. *Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı* adlı eserinde, Glassie modern Türk milletinin geleneksel sanatındaki güzelliği, ciddiyeti ve aşkı titiz ve uzun bir çalışmasının sonucu olarak bizlere aktarmıştır. Türk maddi kültürü açısından son derece önemli olan bu eser, özellikle kültür araştırmacıları için temel eser olma özelliğine sahiptir.

Glassie'nin Türk kültürüne hizmeti bu eserle bitmiş değildir. Kendisi halen gerek kendi ülkesinde verdiği çeşitli derslerde, konferans ve sempozyumlarda, açtığı sergilerde; gerekse dünyanın başka ülkelerinde Türkiye'yi ve Türk insanını tanıtmaya ve anlatmaya devam etmektedir. Türk kültür, tarih, din ve sanat yapısını son derece doğru olarak özümseyen bu



değerli bilim adamı Henry Glassie ve eseri bizler için son derece kıymetlidir. 1999 yılı depreminde Kütahya'daki dostlarına moral vermek için dört günlük on iki saatlik Amerika-Türkiye yolculuğu yapan Henry Glassie hoca, aynı zamanda onu tanıyan pek çok kişinin gönlünde büyük değer kazanmıştır. Bu yazımı Henry Glassie'ye Türk halk bilimine katkılarından dolayı gönülden teşekkür ederek bitirmek isterim.

#### **KAYNAKÇA**

- ÇOBANOĞLU, Özkul, (1994): "Türk Maddi Kültür Çalışmalarında Bir Anıt Eser ve Henry Glassie'nin Düşündükleri," Ankara, Milli Folklor, Yaz 22, 11-14.
- GLASSIE, Henry, (1993): Turkish Traditional Art Today, Indiana University Press, Bloomington, ABD, sayfa 319-368.
- GLASSIE, Henry, (1993): Günümüzde Geleneksel Türk Halk Sanatı, Çev: Yasemin A. Süha OĞUZERTEM, İstanbul, Pan Yayıncılık.

## MEVLANA ŞİİRİNDE TEZAT OLUŞTURAN İRFANİ TERİMLER (Fuzulî'nin farsca divanı ile mukayesede)

Dr. Şafak ALİBEYLİ  
Akademiya Şarkşunaslık İnstitutu  
Baku-Azərbaycan

### Özet

Mevlana diyor: «Kuran'dan Tanrı'nın kokusu gelmektedir ve hadislerden Mustafa'nın kokusu. Bizim kelimelerden kendi kokumuz gelmektedir». Mevlana şiirini irfan kokusu bürümüştür. Şairin remizlerle dolu şiir dili çeşitli irfani deyim ve terimleri kapsamaktadır. Mevlana'nın kullandığı irfani terimler arasında tezat oluştranlar hususile dikkati çekmektedir. Dublet biçiminde kullanılan böyle terimler insan, tabiet, din vs. gibi konularla ilgilidir: gölge-güneş, bahar-hazan, batin-zahir, varlık-yokluk, gecə-gündüz vs.

1. Bu tezat yönümlü terimlerde göze deyen en inginc makam dubletlerin (koşa kelimeler) tarafleri arasında mevcut olan gizli ve icazkar vahdettir. Sanki tezatlı tarafler arasında gizli ilahi vahdet üzere ilişki kurulur ve onlar aslına dönerek küllün cüzvüne çevriliyorlar.

2. Diğer ilgiçekici makam aksliklerin taraflerinin paradoksal bir bağlamda verilmesidir. Örneğin; “aşkar bir gizli”, “dilsizlik dili”, “nişansızlık nişanı”.

3. Mevlana şiirinde tezat oluştran irfani dubletlerin tarafleri, sanki genel bir mahrece getiriliyor. Şair batini duygularını, irfani durumlarını ve derin duyularının beyanı için bu özüle dayanıyor.

4. Mevlana'nın her zaman yeni anlamlar arama peşinde olan düşüncesi tekce irfani konularla yetinmiyor, onun soruları hem de felsefi karakter kazanmağa başlıyor. Bunda da o, tezatlardan yararlanıyor.

Mevlananın kullandığı irfani terimleri kapsayan örtünü kaldırmak o kadar de kolay değil. İrfan ehli böyle bir fikir söylüyor ki, bazı kavramların idrakı kayrı -arifler için kolay iş değil. Onlar boş yere söylememişler ki:

Biri soruşdu: “Aşiklik nedir? Dedim ki, bizim gibi olarsan, bilersin.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlana, İrfan, Term, Tezat, Vahdet, Paradoks, Mahrec, Fuzuli.

### THE CONTRAST “IRFAN” TERMS IN MEVLANAS POETRY

(In comparison with Persian “divan” of Fizuli)

### Abstract

Mevlana says: “There is fragrance of God from Koran, and the fragrance of Mustafa (chosen one – Prophet Mohammed) from hadis (Mohammed’s words). So, our words should have our fragrance”. Abounded by the symbols poetic language of Mevlana really has fragrance of the poet. Especially, the contrast terms attracts attention between the other “irfan” terms of Mevlana. These terms, which used in twin form, spread to next subjects: human, nature, religion. For example: shadow-sun, spring-autumn, hidden-evident, existence-inexistence, night-day, etc.

1. Most interesting in this contrast terms is presentation of concealed connection between the contrast sides. Allegedly, this connection rising between contrast sides on the ground of concealed, godlike unity and they resolves itself in foundation and becomes the part of general.

2. Second point, which attracts attention, is oxymoron (paradoxical contact between words). For example: <language of still>, <evident concealment>.

3. The sides of “irfan” twin forms, which carrying contrast, in Mevlana poetry have common denominator. The poet leaning on this common denominator, to express of concealed feelings, irfanic positions and deep senses.

4. Mevlana’s thoughts which always aspire for new concepts, was expressed not just by irfanic terms, but also began to assume philosophic character. Here, poet again used the contrast terms.

It is not easy to unveil the irfanic terms of Mevlana. Irfan’s adherents say: “It is difficult for not **versant** to understand some notions”.

Quidam asked: “what is amorousness?”

I said: “When you will become alike us, you will understand”.

**Keywords:** Mevlana, Irfan, Term, Contrast, Unity, Paradox, Denominator, Fizuli.

İrfan ve tasavvufun şiir, sanat ile sık ilişkisinin kadim tarihi geçmişti vardır. Arifane, felsefi, dini, ahlaki düşünceler taşıyıcısı gibi şöhretin bulan farsdilli şiirde bu bilergin ifadesi bulmuştur. Bunun örneği büyük edebi yapıtların sahibi, irfani şiir zirvesine yükselmiş Mevlana siiridir. Onun bütün yapıtları arif bir şairin zevk ve düşüncesini sergilemektedir. Mevlana diyor: «Kuran’dan Tanrı’nın kokusu gelmektedir ve hadislerden Mustafa’nın kokusu. Bizim kelimelerden kendikokumuz gelmektedir». (Hüsrev Feriştverd. Der bare-ye adebiyyat ve nağd-e adebi, s. 638). Mevlana siirini irfan kokusu bürümüştür. Şair bu letif etri kalbinin, şiirinin dili ile kendi mühatibine catdırır.

Mevlananın dili istiarelerden çok fazla, remzlerle dolu bir dildir. Ebese deyil ki, Mevlana üslubunu sembolik tarz adlandırmışlar. Bu da irfani şiir için karakterik yönlereindir. Şairin remizlerle dolu şiir dili çeşitli irfani deyim ve terimleri kapsamaktadır. Aynı sembollar arasında tasevvuf yönlü poetik anlamlar, siyr ve süluk marhalelerini içine alan irfani terimler geniş yayılmıştır. Bütün bunlar arif şair için “büyük alem” ve “küçük aleme” münasibetini ifade etmeğe, ruh ve Hudavənd ilişkisini aks etdirmeye hizmet eden bir vasıttadır.

Mevlana’nın kullandığı irfani terimler arasında tezat oluştranlar hususile dikkati çekmektedir. Dublet biçiminde kullanılan, tezat ve mukabellik bulunan, iki manayı ibarede toplayan böyle terimler insan, tabiet, din gibi konularla ilgilidir: gölge-güneş, bahar-hazan, batin-zahir, varlık-yokluk, gece-gündüz ve saire. Bu tezat yönlü terimlerde dikkati çeken en ilginç makam mukabil kelimelerin- dubletlerin (koşa kelimeler) tarafları arasında mevcut olan gizli ve icazkar vahdettir. Sanki tezatlı taraflar arasında gizli ilahi vahdet üzere ilişki kurulur ve onlar aslına dönerek küllün cüzvüne dönüşüyorlar. Aynı vahdet tezat taşıyan tarafları, denebilir ki, mutlaklıktan nisbilige istikametlendiriyor ve sonda kasedilmeyen hafif manalar meydana gelir.

Şairin aşağıdaki mısrası kendi mühatibini kötülük ve iyiliğin mutlak değil, nispi oluşması hüsusunda düşünmeye zorlayır.

بد به نسبت باشد این را هم بدان

پس بد مطلق نباشد در جهان

Cahanda mutlak kötü olamaz,

Bunu da bil ki, kötü nisbetle olur.

İrfan erbabının böyle bir fikri bellidir ki, bütün evrem ve alemin zarrelerinin hamısı birlikte bir macmunun paralarını teşkil eder. Onlar bir-birine aşq yetirer, sever, bir-birini cazb ederler. Ve bu düşünce vahdeti-vücut felsefesinde felsefi yozumunu bulmuştur.

Mevlana şiirinde tezat oluştran irfani terimlerin tarafları arasında da aynı cezbe, vahdeti gözlenmektedir. Bu tezatlı taraflar mantik ve mana bakışından bir-birini teleb

eder, birinin anlaşılması değerine bağlı olur. Elâ bu makamla ilgili “gece-gündüz” teriminin kullandığı Mevlana mısralarına bakalım:

مختلف در صورت اما اتفاق	شب چنین با روز اندر اعتناق
لیک هر دو یک حقیقت میتند	روز و شب این هر دو ضد و دشمنند
از بی تکمیل فعل و کار خویش	هر یک خواهان دگر همچو خویش

Alar ağışuna **gece**ni **gündüz**  
Surâter müxtelif , ittifakı düz  
Zittidir, düşmendür **gündüzle gece**,  
Amma bir hakikat , gör hörür nice!  
Kendi tek bir-birin isterler, niye?  
Bu minvalla çatar iş kamilliyeye.

Bu anlam Fuzulinin farsca divanında tezat taşıyan “rahatlık-mohnet” dubletinin kullanıldığı aşağıdaki beyti hatırladır.

در عالم نیست راحت بی محنت      شرط است تا این نشود آن نشود

Dünyada **mohnetsiz rahatlık** yoktur  
Biri olmasa, diğeri olamaz, bu şerhtir.

Sanki tezatlı tarafler mevcut gizli vahdetin zemininde bir- birine bağlanır ve vahid bir küllün cüzvüne döner.

Veya aşağıdaki mısradaki yukarıdaki örnekte gördüğümüz şekilde zitt tarafler arasında birbirilerine karşı durum ve vahdet vardır.

تا دل زغم هجرت پریشان نشود      شایسته ذوق وصل جانان نشود

Kalbini **ayrılık, hicran** inletmezse,  
Vusalın zevkini heç zaman bilmezsen.

Mevlanada “gece-gündüz” gibi diğeri bir beyte bakalım:

حیران شده است شب که رویش سیاه کرد؟      حیران شده است روز که خویش که آفرید؟

**Gece** hayrandır ki, onun yüzünü siyaha kim rengleyib?

**Gündüz** hayrandır ki, kim onu böyle iyi yaratıb?

Bu beyitlerde “Mevlananın yenilik peşinde olan akli irfani konularla yetinmir, onun sorulari felsefi mahiyet kazanmağa başlıyor... Gecenin gündüzü evez etmesi ölümden sonraki hayatı hatırladır.” (Sirus Şemisa. Kolliyyat-e sâbkşenasi, s.397).

Fuzuli beyitinde de “ölümden sonraki hayat” tezatı bulunmaktadır.

مردم بودم بحیات ابدی پیوستم      یافتم راه بسرحد حقیقت زبحاز

Hakikat serhetinden mecaza yol taptım,

Ölmüş idim, ebedi hayata kovuştum.

Genellikle, Şark felsefi ve edebi fikrinde akslikler sık-sık yer almaktadır. Masalan, Nesreddin Tusinin “Ahlak-i Naseri” yapıtında bütün bir bölümden aksliklere söz edilmiştir. “Fazilet ve rezalet” adlanan bu bölümde insanın dört leyaqetli yönünü onlara zit olan yönlerle karşılaştırır: 1. Müdrüklük-ahmaqlıq, 2.Cesaretilik-korkaklık, 3. Kamillik-manevi nakislik, 4.Adaletlilik- zalımlık. (Nâsirêddin Tusi. Əxlağ-e naseri, s.367).

Mevlana bazen insana ünvanlatdığı tezatları tabiet anlamı taşıyan terimlerle vermiştir. Boyie bir örnege bakak : “bahar-hazan” . Bu tezat taşıyan istilah şaire yalnız tabiet tasviri degil, diğör matlableri açmak için de imkan yaratır. Çünkü baharın gelişi irfani şiirdə yeni

oyanış, ölümden sonra yeni yaratış gibi makamlara işaretir. Bahar kalbin sevinci, vacd halidir. “Hazan” irfanda sakinleşme makamına işaretir.

ای برادر عقل یک دم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار

Ey kardeş, bir an akılla düşün,  
Her an sende **hazan və bahardır**.

Her iki tarafın, yani zıt kavramların bir-birini evezlemesi yokluktan varlığa doğru olan bir doğrultunu belirtir.

Mevlana “Masnevi-ye manevi”de olan “Papağan ve tacir” dastanında beyitlerin birinde böyle söylüyor:

هست یارب کاروان در کاروان ازعدمها سوی هستی هر زمان

**Yokluklardan varlığa** doğru her zaman  
Ya Rebb, karvanlar vardır.

Tezat ifade edən irfani istilahların tarafleri arasındaki vahdeti Mevlananın bütün yapıtları boyu izlemek olur.

Daha bir örnek: “ölü-diri”. Mevlananın böyle bir beyti var:

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای

Bütün varlık məşuktur ve aşik perdedədir,  
**Diri** olan məşuktur, aşik **ölüdür**.

İrfanda yalnız maşuk - Haqqın zatı diridir. Ondan başka her şey fanidir. Ölü -Hudaya ulaşan kimsedir. Aşik ve maşukun vahdeti mütlakdir. Bakdığımız beyitte bu vahdet bedii ifadesini bulmuşdur.

Diğer ilginç bir makâmı da zikr etmek gerekdik. Şair tezat bulunan irfani terimlerin taraflerini paradoksal bir alakade vererek çok ilgiçekici ve bedii oksyumoronlar (paradoksal terkipler) ortaya koymuşdur. Aşağıdaki beyitte “aşk” istilahı ile aynı sıraya takılan “aşkar bir gizli” terkubi bu irtibatı gösteren çok güzel bir örnektir.

مثال عشق پیدایی و پنهان ندیدم همچو تو پیدای نهانی

Aşk gibi, aşkar ve gizlisen,  
Senin gibi aşkar bir gizli görmedim.

“Dilsizlik dili” زبان بی زبانی və “nişansızlık nişanı” نشان بی نشانی gibi oksyumoronlar da Mevlana şiiri için karakterikdir. Fuzilinin farsca divanında da böyle paradoksal terkiplerin olduğunu söyleyebiliriz: “korluğun gözü” دیده نابینایی, dilsizlik dili زبان بی زبانی, “sübh gibi gece” وری بشب برابر “geceye baraber gündüz”, شامی چو صبح

Yukarıdaki örneklerde gördüğümüz şekilde, sosyal ve felsefi fikirde mevcut olan zıtlık problemi Mevlana şiirinde bedii şekilde yozumlanarak, tezat taşıyan daha etgileyeci irfani terimlere nüfuz ediyor. Şairin bu konuya sırayet eden dialektik fikri zıt manalı mukabil koşa kelimelerin, irfani istilahların yardımıyla mühatibə çattırılıyor. Mevlanaya göre dünya zıt durumların mübarizesidir. Dünya da zıt durumların sonucudur. Mahz buna göre de dünyada her şey nisbi ve deyişkendir. Zıt unsurlar bir-birine nüfuz edir, bir-birini evezleyir. Aynı zıtlığın birbirilerine karşı durumlarından, mübarizesinden ise bir vahdet doğur. Aşağıdaki mısralarda kastedilen tezatlarda bu düzeni izlemek olur:

این جهان جنگ است و چون کل بنگری  
ذره ذره همچو دین با کفری  
این یکی ذره همی برد به چپ  
وان دگری سوی یمن اندر طلب  
ذره این بالا و آن دیگر نگون  
جنگ فعلی ست آن جنگ نمآن  
جنگ فخالف آن فخالف را بدان

Bütövlükde baksan, bu dünya bir savaştır,  
Zarre-zarre ile, din ile küfr gibi.  
Bir zarre sola çekiyor,  
Diğeri ise sağa çekmek istiyor.  
Bir zarre yuxarı, diğeri aşağı çekmektedir.  
Sükunetde onların tavam eden savaşını gör!  
Savaş gediyor, o gizli savaş.  
O zıtlık bu zıtlıktan bill!

Mevlana şiirinde tezat oluşturan irfani dubletlerin tarafleri, sanki genel bir mahrecc getiriliyor. Şair batini, irfani duyularının beyanı için bu özüle dayanıyor.

Örneğin, "Masnevi-ye manevi"den gətirdiyimiz aşağıdaki mısralarda "mahabbet" kelimesine dikkat yetirek. Ali hissi ifade eden mahz bu kelime her bir mısradaki koşalıkda kullanan zıt anlamları mahrecci gibi çıxış edip, onları tümümi bir vahdete gətiriyor.

از محبت تلخها شیرین شود  
از محبت مسنها زرین ش  
از محبت دردها صافی شود  
از محبت دردها شافی شود  
از محبت مرده زنده می کنند  
از محبت شاه بنده می کنند

Mahabbetden acılar şirin olur,  
Mahabbetden ihtiyarlar cilvelenir,  
Mahabbetden bulanıklar saflaşır,  
Mahabbetden dertler şəfa tapır,  
Mahabbetden ölü dirilir,  
Mahabbetden şah qul olur.

Mühatibi tazatlarla üz-üzə koyan bu mısralardaki derin fikir şirin ahəng və güzel bedii forma ilə tamamlanır.

İnsanlara sevgi besleyen, insan ruhunun bütün inceliklerine beled olmağa çalışan Mevlana bu tazatlı yolda geldiği kanaetleri maharetle kelime kalıbına sala bilir. Radiy Fiş kayd edir ki, selib yürüşleri, fanatizmin tüğyan etdiği bir zamanda Mevlana irkinden, ciltinden, renginden, dilindən, dinindən asılı olmayarak insan barabarliyini tarannüm etmiş, başaar evladının ezminden konuşmuşdur. (Radiy Fiş. Calaleddin Rumi, s.3). Başarı hissarlarda da insanları saflığa sesleyen şair kendi fikirlərini bu yolda müşahidə etdiyi zıtlığı "adeb-biadeb" terimiyle kelime kalıbına salarak deyir:

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از لطف رب

**Adeb** yetməyi Hudadan (dileyirik) arayırık.

**Biadeb** Rəbbin lütfündən mahrum olur.

Fuzilinin Hz. Muhammed hakkındaki kıtasında da aynı tezatı buluruz.

ظهور کرد وجودش که بود محض ادب  
از آن گروه که بودند محض بی ادب

**Adeb** için zuhur etmiş onun vucutunu

O kovmden ki, **biadeb** idiler.

“Adeb” tasavvuf anlamında böyle izah olunur: reftar ve tavrınısında hiç neyi şişirtmeden ve yahud küçültmeden orta ölçünü götürmek. Ölçünü keçmek tarazlığı pozur.(Nesib Göyüşov. Tasavvuf anlamları və dervişlik remzleri, s.74). Bundan doğan “biadeblik” sufilerin nazerince ilahi feyzen mahrumiyyete götürür.

Mevlananın hayatına, nazm və nasrine nazer saldıkdı tezat oluşturan irfani bir istilah yada düşür: “beğa-fena”. Şair saf manevi deyerlerle yaşayarak “beğa”ya yükselmiş, nefsinin asiri olmayarak Haqqın zatında “fena” olmuşdur. Balke öyle buna göre onun hisletindeki tavazokarlık kendi yerini hudbinhiye vermemiştir. Hüsrev Ferşidverd deyir: “Mevlana şiirinde tavazokarlıq dalğası çağlayır. Mevlana o kadar hudbinlikden bizar olub ki, kendi masnevi və kazellerini Sabahettin Zerkub, Hüsamettin Çelebi, Şams Tebrizinin adına çıkarıb.” (Hüsrev Ferşidverd. Der bare-ye adebiyyat ve nağd-e adebi, s.637). Burada da onun arifliyi şan-şöhret hevesini, nafsini fena etmekte kendini gösteryor.

Şarkın müdrik şahsiyyetlerinden olan Mevlananın kullandırdığı irfani terimlerin bazı hususiyetlerini nazerden keçirmeye cahd gösterdik, onun kendine mahsus bir irfan sahibi olduğunu bir daha sezdik.

Hayatı aşıkane ve irfani tecrübelerle dolu olan, Mevlana adebiyyat tarihinde çeşitli adlarla tanınır: Calalettin Muhammet Rumi, Mevlana Celal bin Muhammet, Mevlevi-ye Rumi-ye Balhi, Mevlane-ye Rumi, Mevlevi-ye Rumi, Molla-ye Rumi, Mevlavi, Mevlane Hodavendegar. Amma onun bir tahallüsü de olup: “Hamuş”- “susan”. Yağın ki, çok vakit dili susmuş, kalamı ise çok mubhemleri beyan etmiştir.

Fuzulinin farsca divanında kelime hakkında söyleydiği fixir zencirinin son halkası da “sükut” olup: mana → söz (kelam) → idrak → dil → nitq (tutiye natige) → mazmun → tenizim → gözellik → hayret → zevk → **sükut**.

Balke öyle buna göre de Mevlana ve Fuzuli yapıtlarında işlenen irfani terimleri bürüyen nikabi kaltırmak, bu şairlerin iç dünyasını, heyecanlarını açmak o kadar de asan degil. İrfan erbabı böyle bir fikir söylüyor ki, bazı mafhumların derki kayri- arifler için asan iş degil. Onlar ebes yere söylememişler ki:

گفتم که جو ما شوی بدانی

یرسید یکی عاشقی چیست؟

Biri sorudu: “Aşıklık nedir?”

Söyledim ki, bizim gibi olursun, bilersin.

### Kaynakça

Mevlana. Masnavi-ye manavi. Tehran, 1375

Fuzuli. Fars divanı. Tehran, 1374

Hüsrev Ferşidverd. Dar bare-ye adebiyyat ve nağd-e adebi. Tehran, 1378

Nəsirəddin Tusi. Əxlağ-e naseri. Tehran, 1361

Sirus Şəmisa. Kollıyyat-e səbkşenasi, Tehran, 1375

Mevlana. Divan-e kebir. Tehran, 1372

Radiy Fiş. Calaleddin Rumi, Moakva, 1987

Nesib Göyüşov. Tasavvuf anlamları və dervişlik remzleri. Baku, 2001.

**ИНСАНЛЫБЫН АЙНАСЫ, ИМАН КАПЫСЫНЫН ДЕВЕТЧИСИ  
ЩЗ.МЕВЛАНА ЕСЕРЛЕРИНИН АЗЯРБАЙЖАНДА  
ЕЛЙАЗМА НУСЩАЛАРЫ**

Шелале Ана Щдметли  
АМЕА Мушаммед Фцзули адына Елйазмалар Институт  
шанр-йайымчы  
Бақы, Азербайжан

**Resume**

Бүйцк ашкы, тцкенмез илщамы иле бцтцн инсанлыбы Аплащ севэисине, ужалыба, камиллие чабыран Мевлана Желаледдин Руми бу бүйцкццц иле йалныз Шарк алеминде дейил, дцнйа мйкйасында да эюркемли философ, мцтасаввиф киби ад казанмышдыр. Руминин есерлери башдан-баша тевшидин сыррына, ислами щакикатлара есасланыр. Калби Аплащ ашкы, «Курани-Керим» севэиси, Пейьямбер (с.а.с.) мушаббети иле долуб-дашан Щз. Мевланани есерлери илаши ашк, едеб ве тербийе мектебидир. Бу эцн Руми есерлеринин, дцнйанын щер йеринде, щем Шарк, щем де Гарб юлкелеринин кутубханелеринде, ялйазма коллексийопларында корунуб саһланылан йцзлерже елйазмасынын варлыбы, онларын тадкики ве таблыи иле мешьюл олан алим ве арашдырмачыларын эцнбеэцн артмасы да мещз бу себебдендир. Есерлериндеки мана деринлийи иле инсанлыбын айнасы олан Щз.Мевлана бензерсиз йазы цспрунун эцзеллийи иле де сенеткарлыбын зирвесиндедир. Бу бүйцк мцтасаввифа Азербайжанда да тцкенмез мараг ве сонсуз севэи вар. Щазырда Азербайжан Милли Ілімлер Академисинин Мушаммед Фцзули адына Елйазмалар Enstitüsünde Руми есерлеринин 20-йе йахын елйазма нусщасы саһланылыр. Шаирин щижри 1299 йылында йазыйа кючцрцлмщ фарсжа «Диван»ы, щижри 897, 1062, 1087, 1446-жы иллере аид «Месневи»си бу елйазмалар ичерисиндедир. Бу эцн Азербайжан МЕА М.Фцзули адына Елйазмалар Enstitüsünde Руминин елйазма китабларындан елаве, 30-дан йуһары дашбасма чап китаблары да саһланылыр. Щемин китабларын ексерийети мцһталиф улларда Тебризде, Тешранда, Истанбулда, Бомбейдя вя с. щещірлерде чап олунмушдур. Ж.Руминин елйазма нусщалаг ве чап китаблары метнщцнас алимлер, арашдырмачылар тарафындан юйренилиб ве юйренилмекдедир. Азербайжанда суфизмле, ирфанла илэили арашдырма апаран алимлер цццн Щз.Мевлана есерлери ен дейерли кайнаглардан щесаб олунур.



Бюйүк ашкы, тцкенмез илцамы иле бцтцн инсанлыгы Аллац севзисине, ужалыга, камиллийа чавыран Мевлана Желаледдин Руми бу бюйүклийц иле йалныз Шарк алеминде дейил, дцнйа мигйасында да эюркемли философ, мцтесеффиф кими ад газанмышдыр. Шиирлерини «ашк эелди, дамарларында, деримде кан кесилди, бени кендимден алды, севзэйле долдурду. Бенден калан йалныз бир ад, ондан ютеси щеп о...» – дийе ашкдан сюз ачан Цз. Мевлана «ашксыз олма ки, юлц олмайсан, ашкда ол ки, дири каласан» егидеси иле йашамышдыр. Шериаатдан Ццакиката – Щакк дерзашынадек ужалмакда олан Цз. Мевлана Шемс Тебризи иле эюрцщиден сонра илаши фейзлерин ен эцзелени – «Йоклукда варлыгы тапманын» щикметини дерк едир. «Руми ашк, вежд ве мефтунлукла долу щейатыны цч келме иле ве цч мерщеле олараг беле ифаде едир: «Щамдым, Пиштим, Йандым!»» (1, 45). Руминин есерлери башдан-баша тевщидин сыррына, ислами щакикатлара еасланыр. Онун «дцнйа дуйумунун есасында «Куран» дурур. Арашдырмаларда «Месневи» де шаирин 760 дефе мукаддес китаба мпражиат етдийи кайд олунур» (2, 30). Калби Аллац ашкы, «Курани-Керим» севзиси, Пейхамбер (с.а.с.) мушаббети иле долуб-дашан Цз. Мевлана бу севзи ве сайгыны шойле диле эетирмишди: «Жаным тенимде олдукжа «Куран»ын кюлесийим. Бен Щаккин сечкин пейхамбери Мушаммед (с.а.с.)ын йолунун топраыйым. Щер ким бундан башка бенден бир сюз накл едерсе, она чок цццлцр ве о сюзден де чок цццтц дуйарым». Бу эцн бизлер, Цз. Мевлананы бюйүк бир тевазю ве сонсуз ашкла сюйледийи бу келмелерле ювмекден елаве, айны заманда онун ади бир «кюле», ади бир кул олмадынын да фаркындайыз. Насыл да олмайалым ки, пейхамбер ефендимизин (с.а.с.), Аллацын мешц о ужа зат кими сечме куллари щакда шойле буйурдуьундан хябардарыз: «Аллацын бир кысым куллари вардыр ки, онлар пейхамберлерден деьиллердир, щещитлерден де деьилдир. Факат пейхамберлерле щещитлер онларын Щакк'а йахынлыгына ве Щакк катындакы макамларына гыгта едерлер». Мешц бюйле, сечкин бир кул олан Цз. Мевлана бу ужа мертебейе щер щейден юнже камил иманы, Йарадана олан сонсуз ашкы иле улашмышдыр. Илаци щакикатлары дерк едерек дцнйа неметлерине уймайыб, нефсине алданмайан, рущуну саф сакламагы башаран инсанлар Ццакикат мертебесине ужаларкен «Щакк беним» – «Енелщакк» демейе меневи щакк казаныр... Бу хошбахтлик макамында – «фенафиллац»а йетипшен ирфан ещлини исе дини, иманы щащирчиликле щцдудлананлар, малесеф ки, дерк еде билемешиди. Бюйүк ариф Сейид Имаддедин Несиминин сюзлери иле десек, «бир пармаын кесец, дцнцб Щаккдан качан» щащидле щакики ашык – Щакк ашыгы арасында Йерле Эюк кадар фаркын бюйүклийцнц дцщцнде ашыкларын макамына, ужалыгына щайран олурсан!» (3, 45). Кюнцллер султаны, Щакк ашыгы Цз. Мевлана суфилер устады Щаллаж Мансурун бюйүк мертебесини «Месневи»синде шойля диле эетирмишди: «Фироун – бен таурыйым» деди, алчалды. Мансур «Бен щаккым» деди, куртулду. О, Таурь ланетине улашды, бу таурь ращмети казанды. Зира о кара дашды, бу агиг. О, нура душманды, бу ашык». Бюйелеликле, суфизмде, о сырадан Желаледдин Румиде инсан кенди «бен»ини инкар етмекле Аллацла айнылашыр ве илаци «Бен»де заман ве мекан харижинде йашамагда девам едир, юлмезлик казаныр» (2, 86). Эерчекден де, йалныз «Юлмешиден юнже юлцнцз!» келмесинин асл анламына варанлар ебеди куртулуша улашмыш, юлмезлик казанмышлар. Бу щакикаты Цз. Мевлана символик щекилде шойле ифаде етмишди: «Дениз суйу, юлцнц башында ташыр. Факат денизе дцщен адам дири олурса, нерде куртулажак? Сен де еьер бешерийет васыфларындан юлдцнсе, щакикат сырлары денизи, сени башынын цстцне кор» (4,

228). Эюнцллер султаны Шз. Мевлананын кендиси де мешц буйлеже ужа макама улашмаы башармышдыр. Кендини бейенмиш, дцнйа севэсийле мест олмуш, нефсине уймуш инсанлары имана девет еден бу буюцк вели, онлары нефсе галиб эелмекде Велийи-Мцршид Шз.Али алейщисселамын ардыжылы олмаыа чабырырды.

Шз.Мевлананын, щакикат денизиндян топладыы, сюз-сюз, мисра-мисра сеирлерине дцзцен бу мцжеверлер бу эцн де юз кийметини, дейерини сахламакдадыр. Оун есерлери илащи ашк, едеб ве тербийе мектебидир. Бу эцн Руми есерлеринин, дцнйанын щер йеринде, щем Шарг, щем де Гарб юлкелеринин кутубханелеринде, ялязма коллексийаларында корунуб сахланылан йцзлерже елязмасынын варлыы, онларын тядгиги ве таблии иле мешуул олан алим ве арашдырмачыларын эцнбецц артмасы да мешц бу себебдендир. Есерлериндеки мана деринлийи иле инсанлыын айнасы олан Шз.Мевлана бензерсиз йазы цслубунун эцзеллийи иле де сенеткарлыын зирвесиндедир. Бу буюцк мцтесеффифе Азербайжанда да тцкенмез мараг ве сонсуз севэи вар. Щазырда Азербайжан Милли Елмлер Академсинин Мущаммед Фцзули адына Елязмалар Институтунда Руми есерлеринин 20-йе йахын елязма нусщасы сахланылыр. Шаирин щижри 1299 йылында йазыа кючпрцлмщ фарсжа «Диван»ы, щижри 897, 1062, 1087, 1446-жы иллере аид «Месневи»си бу елязмалар ичерисиндедир. Щемин елязма китаблары проф.др.Мюцсцн Набысойлунун рещберлик етдийи фарс елязмалар шобесинде эенж шаргщнас Айнуре Щасанова тарафындан тесвир едилмиш, елязмаларын йазылма тарихи, щатгы, катиби вя с. мцяйянлящдирилмишдир. Есасен нестелик щатгы иле кючпрцлмщ бу елязма китабларындан 6-сы Елязмалар Институтунда мщафизя олунан ен гийметли нусщаларден олуб «М» шифреси алтында сахланылыр. Йери эелмишкен, гейд етмек истердим ки, институтумзда мщафизе олунан Руми елязмаларындан 2-си узун йыллар щемин институтда чалышмыш, фцзулищнас алим, газелхан-шаир, мерщум Щажы Маил терефинден щедийе едилмишдир. Шз.Мевлананын мана дейери ве йцксек сенеткарлыы иле сечитен есерлери йанлыз елязма китаблары шеклинде сахланылмамыш, заман-заман чап едилмиш, мцхтелиф диллере тержцме едилерек, дцнйанын щер йерине йайылмышдыр. Бу эцн Азербайжан МЕА М.Фцзули адына Елязмалар Институтунда Руминин елязма китабларындан елаве, 30-дан йухары дашбасма чап китаблары да сахланылыр. Щемин китабларын ексерийети мцхтелиф иллере Тебризде, Тешранда, Истанбулда, Бомбеяда вя с. щешерлерде чап олунмушдур. Ж.Руминин елязма нусщалери ве чап китаблары метнщнас алимлер, арашдырмачылар тарафындан юйренилиб ве юйренилмекдедир. Азербайжанда суфизмле, ирфанла илэли арашдырма апаран алимлер ццн Шз.Мевлана есерлери ен дейерли кайнаглардан щесаб олунур. Эюркемли шаргщнас алим, Багы Дювлет Университети Илащййат факцлгесинин деканы, академик Васим Маммедалиев, др. Фирудин Гурбансой, др. Незакет Меммедли, др. Несиб Эюйщпов, др. Сеадет Шыхыйева ве башгалары Мевлана иле илэли мараглы тедгигатлар калеме алмыш, др.Йусиф Рцстямов «Мевлана Желаледдин Руминин суфилик фелсефеси» (5), проф.др. мерщум Азаде Рцстемова «Мевлана Желаледдин Руми» (2) адлы монографийалар чап етдирмишлер. Руминин «Меневийат месревилери»нден I китабы Сяфяр Ширинов тяряфиндян тержцме едилерек 2002-жи илде Багыда нешр едилмишдир (6).

Ж.Руминин есерлеринден даща эениш шекилде йайылмасында, даща чок охунуб, даща чок севилмесинде тержцмечилерин ролу олдугжа буюцкдир. Заман-заман

йазылдыбы дилден мхтелтф диллере тержме едилен бу есерлери, хисусен де «Месневи»ни тиркжеке чевирен илк ве дейерли мцеллифлерден бири XV есрде Тиркийеде добуллуб, илк эенжлийинде Азербайжана эелерек, Сейид Йащя Ширванинин талелеси олмуш суфи шаир, мтгесеввуф алим, Шейх Деде Юмер Рювшенидир. Рювшенинин есерлери ве Щз.Мевлананын «Месневиси»нден етдий тержмелер, Елйазмалар Институтунун тиркдилли елйазмалар шобесинин мдири, проф.др. Азаде Мусайева терефинден арашдырылмыш, 2003-жц илде трансфонелитерасийа ве елми-тенгиди метн иле берабер 2 жылдик бир китаб мейдана чыхмышдыр. Йери эелмишкен, гейд етмек истердим ки, проф.др. шаргшнас алим Меммед Адилонун рещберлийи иле феалийет эюстерен Елйазмалар Институтунда сон йыллар йцзлерле китаб чап олунмушдур ки, бу китабларын шер бири классик едебиййатгымызын тедгиги ве теблйи йолунда эюрцлен буюцк хидмет кими гийметлендиримелидир. Проф.др. А.Мусайеванын «Деде Юмер Рювшени елйазмалары цзеринде арашдырмалар» (7) китабында Рювшенинин Руми «Месневи»синден етдийи ики тержме иле таньш олуруг. «Чобаннаме» ве «Нейнаме» адлы щекайетлери тирк дилине тержме етмиш Деде Юмер Рювшени, Щз.Мевланайы ве онун «Месневи»сини йцксек дейерлендиререк йазырды:

«Месневидир, ей эюцмцн ровшени,  
Нурбехши бир хош чешми-Рювшени.  
Месневи бир хош эцзел пслубдур,  
Хубдур, мешубдур, мярьубдур».(7)

Рювшенинин юз сюзлери иле сюйлесек, о «Щезине кими Мюлевенин «Месневийе-меневи»синин кцнжцнде эизли калмыш «Гиссейи-Чобан»ы – «Чобаннаме»ни ещабанын – достларынын шаиши иле калеме алмышдыр. Щекайети дилер езбери олан «Месневи»нин «Фатище»си сайылан «Нейнаме» Деде Юмер Рювшени тержмесинде олдугжа эцзел сесленир:

«Динле нейден не щекайетлер гьлур,  
Айрылыгдан не щикайетлер гьлур.  
Най идим, найи нейистандан бени,  
Ол жещан баьц бустандан бени,  
Кесди ишбу аleme салды бени,  
Беним ичцн инледцб, мердц зени.  
... Кимсене билмез бени ким бен нейим,  
Бен бени йахшы билщрем Бен нейим».  
(7, 270).

Гейд етмек лазымдыр ки, Ж.Руминин текже кенди есерлери дейил, онун щейаты, йарадыжылыы иле илэили калеме алынан есерлеринин де тержмеси бу буюцк ариффи мхтelif щакклара таньтмаг бахьмындан олдугжа ещемийетлидир. Бу анямда, Елйазмалар Институтунун емеқдашы, эенж тирколог Сеадет Мцрщцдованын тирк дилинден рус дилине тержме етдийи ве ютен йыл – 2006-жы илде «Велилер шещери» олан Конйада чапдан чыхан «Мевлана Желаледдин Руми» адлы китабыны хцсуси гейд етмек эерекир.

Щз.Мевлана есерлеринден, эюрщилеринден заман-заман еткиленмиш ве илщам алмыш инсанлар бу буюцк велийе юз севэи ве шайранлыгларыны чешидли цсулларла – шаирлер шиирлери, бестекарлар ноталары, щаттатлар чектиьи шарфлерин инже ве мцжцзели кыврымйла бизтере дуйурмушлар. Буюле

сенеткарлардан бири де ааж цзеринде хеттойма сенетинин устады Сейфеддин Мянсимольдур. Узун йыллардыр ки, Елйазмалар Институтнун фотолабораторийасынын мцдири олмага йанашы, айны Азербайжанда ааж цзеринде хеттойма сенетинин бюйцк устады сайылыр. Онун бир-биринден дейерли сенет есерлери ичерисинде Шз. Мевлана иле Шемс Тебризинин – бу «ики денизин кавушмасы»на щеср етдийи Низами Эенжеви адына Ядебиййат музейиндя сахланылан айны адны есери устад сенеткарын Аллащын вели кулларына олан севзисинин парлаг ифадесидир.

Аллащын вели кулларына севэи исе, щцбщесиз ки, Аллащын юзцне олан бюйцк севзиден, сонсуз ашкдан кайнагланыр. «Фищи ма-фищ» есеринде «езер биринин севирсенсе, бу ашк еслинде Аллаща истигаметлениб, Она чатыр, Она сюйкенир ве Аллащ ццци севирсен» суйлемин ужа Мевлана. Бу ашк йолунда кендинден кечен щер бир кес исе мутлага дирилик тапараг, юлмезлик казаныр.

Шз.Мевлана «Дивани-Кебир»инде ашк уруна юлмейи щойле дейерлендирмищдир:

«Юлци, юлци! Бу ашк йолунда юлци!

Бу ашк йолунда еле ки юлцици, щамыныз руцен ужалажаксыныз.

Юлци, юлци! Бу юлциден горхмайын,

Еле ки бу топрагдан аяаынызы цзцици, семалары фетци едежесиниз» (2,56).

Ней киби айрылыг дерди иле инлейен, ашк ньемелери «охуйан», ашк йолунда юлцици ве бу юлцици иле руцен ужалмыш, семалары фетци етмищ Шз.Мевлана юз дюврцинде олдуу киби бу эци де имам капысынын деветчиси, ашк ве едеб мектеби кими бцтци инсанлыг ццци дейерин сахламакда, бизлери меневи камиллийе, ужальа, Аллащ ашкына девет етмекдедир.

«Зе щешре пор теб о лерзе бежосте

Бе шади сакене дарицлемай шо!

(Бу гыздырыб – титрийян щящярдян (оху: бядяндян) силкиниб щадлыг иман гапысына доору йоллан!) – суйлейен Шз.Мевлана тцркже йаздыы бищга бир бейтинде де бцтци инсанлыы щемипе олдуу киби, йене де имам капысына Аллащ ашкына вар сесийле чаырыр:

«Челебцир Каму дирлик Чалаба эел не езер сен?

Челеби кулларын истер Челебийи не санурсен?!»

\* \* \*

«Эел, эел, йене эел!

Не олурсан ол, йене де эел!

Истер щиристилян, истер межуси,

истер путперест ол,

Бизим дерзашчымыз умутсузлуг дерзашы деэл.

Тевбени йцз кере

бозмуш биле олсан йине эел» – дийерек бцтци инсанлыы умут ве севэи йурдуна чаырымыш Шз.Мевлана. Чцнки «Онун еврэнсел дщщцжесине эюре инсанлар, калып ве жесет итибарийле чоктурлар; ама инсанлык руц ве манна итибарийле текдир.» (8)

800 йылдыр, «Эел, эел, йене эел» – дейе чаыран, еткисини кайб етмейен бу илащи чаырыш бу эци, елщемдщпилащ, бизлери де бу велилер щешерине эетириб чыхартды. Сюзцици еткиси, нейинин седасы эетирди бизлери, йа Шз.Мевлана! «Нейлерин седасы ашык дерсидир.» (9)

Сенинле булушмаг, Сенден дерс алмаг, не буюцк шанс. Сени юйренен, сенинле баылы арашдырмалар апаран, есерлерини ташчили едерек энцимци инсанынын файдасына сунмагла эюревли, илэили билим адамларына не мутлу! Сени, «нур долу инсаны няинки Тцрк дциасында, щабеле бцтци дунйада танытмаг Аллащы севен цер кесин манави боржудур».(10) Сенинле илэили малесеф не йапа билдик ки? Ашыб-ташан Дежледен хебердар ола-ола, бир тести йаыш сују иле эелдим ицзуруна. Утаныйорум, чцнки щекайетини сюйледийим бедевиден фарклы олага, бен щедийемиц дейерсизлийинин фаркындайым. Амма йене эелдим... Чцнки «эел, эел!» – дедин бана! Иште, эелдим! Ашыклар Кабесине ашк долу кюнцмле эелдим. Елщемдцлийлащ!

### **Кайнаклар**

Осман Нури Топбаш, «Мевлана дерэащындан есинтилер», Бақы, 1997.

Р.Азаде, «Мевлана Желаледдин Руми», Бақы, 2005.

Щелале Ана, «7 китабдан бири, йаху д «Саликликден арифлийедек», Бақы, 2004.

Мевлана Желаледдин Руми, «Месневи», I жилт.

Йусиф Рцстямов «Мевлана Желаледдин Руминин суфилик фелсефеси» Руми «Меневиыйат месревилери», I китаб, Бақы 2002.

Азаде Мусайева, «Деде Юмер Рювщени елийазмалары цзеринде арашдырмалар», Бақы, 2003.

Месут Юзцнлц, «Мевлана ве севэи», Дийанет Аврасийа дерэиси, 2002, сайы 5

Й.В.Щемензеинли, «Гызлар булаы», «Кан ичинде», Бақы, 1976.

Себуци Рещимли, «Ен буюцк евлия Мевлана», Гороскоп гезетеси, 16-31 йанвар, 2007

## MEVLANA'NIN RUBAİLERİNDE AŞK

Yrd.Doç.Dr. Şirvan KALSIN  
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Mevlana bir aşk piridir. Onun bütün eserlerinde bunu görmek mümkündür. Yaradılışın amacı olarak aşkı gören Mevlana, aşkı her şeyden üstün tutar. Akıldan bile. Ona göre aşk karşısında akıl çaresiz kalır. Bunun için de rubaisinde der ki 'Ey akıl var git, burada hep aşıklar var. Tek akıllı bile yok. Sen kıl kesilsen, yine burada sığacak yer bulamazsın. Gündüz oldu. Gündüz yakılan her ışık, uyandırılan her akıl mumu, aşk güneşi karşısında hiçbir işe yaramaz' Aşka aşkıdır Mevlana ve aşkın hem yakan hem de onaran bir durum olduğunu düşünür. '...kırığı eski haline getirecek onaracak biri varsa, yine aşkıdır. Aşkın tövbe şişesini kırıp onarmasından nasıl kurtulabiliriz. Nerelere kaçmamız gerek.' Mevlana aşkı ab-ı hayat olarak değerlendirir. Ona göre aşk canın cevheri, özü, mayasıdır.

Mevlana'da aşk sevgili de yok olmak, onunla karışmaktır. Bunun içinde şu rubaiyi söylemiştir. 'Aşk geldi, derimin, damarlarımın içinde akan kan oldu. Beni benden boşaltarak dost ile doldurdu. Vücudumun her tarafını bütün zerrelerini dost kapladı. Benden bana ancak aşk kaldı ve arta kalan hep O oldu'Bütün eserlerinde aşka verdiği önemi özlü sözlerle dile getiren Mevlana rubailerinde de bu konuya sıklıkla değinmiştir. Biz de bu çalışmamızda Mevlana'nın rubailerinde aşk kavramı ve söyleşi üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Sözcükler:** Mevlana, aşk, rubailer, şiirler.

### Abstrac

Mevlana is a poet of love. This theme is reflected in all of his poems. Mevlana gives priority to love, because for him it is the aim of the creation of the world. To him it is even higher than wisdom. According to him, love is more important than wisdom, so he maintains in one of his stanzas that, "wisdom come and go, because lovers are all here. There is not even wisdom, here, so you can not make a shelter among us. It is maybe the day and the light is in everywhere and the candle of wisdom is working, but all are useless where there is light of love. Mevlana loves loving and believes in love's igniting and fixing power. He highlights that "if there is one to repaired a broken thing that is, also, love." He states that how we can overcome the love's repent, where we can escape. Mevlana evaluates love a source of eternal love. He sees love as body's essence, gist and ferment. According to Mevlana, love is melting in lover and joining within it, this is reflected in his following poem; "love came, and changed to blood in my skin and vein. It turned out me from me and filled me with friendship. The friendship filled my whole body. What remained to me was love and what was left over to me was also love. According to Mevlana, love is melting in lover and joining within it, this is reflected in his following poem; "love came, and changed to blood in my skin and vein. It turned out me from me and filled me with friendship. The friendship filled my whole body. What remained to me was love and what was left over to me was also love.

Giving importance to the theme of love in all his works rhetorically, Mevlana maintains also this theme in his stanzas. In this study, we will examine the concept and conversation of love in Mevlana's stanzas.

**Key Words:** Mevlana, love, stanzas, poems.

### Giriş

Mevlana, Allah'a yalnızca aşkla ulaşılabileceğini düşünmüş, akli ve ilmi bunun gerisinde görmüştür. Çünkü yaradılışın amacı da aşktır. Bununla ilgili olarak Mesnevisinde şunları söylemiştir: *Temiz aşk Muhammed ile eşti. Allah aşk yüzünden ona: "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, gökleri yaratmazdım" dedi. O aşta tekti. Onun için Allah, onu peygamberler içinden seçti.* (Mesnevi V)

"Mevlana, aşkla yanmış, aşkla yok olmuştur. Aşkla aklın, fikrin çok ötesine varmıştır. Bunun için hayatını:

Ham budem, pohte şudem, sühtem

(Hamdım, piştım, yandım) sözleriyle" (Lermioğlu, 1974: 10) ifade etmiştir. Burada geçen *yandım* sözünde ifade edilen *Ben yandım, kav isteyen var mı ki benden alsın da çerçöp nevinden şeylere ateş versin* (Mesnevi 1718. beyit) beyiti ile başka bir yerde de *Allah'ın tevhidini öğrenmek nedir? Kendini, Ahad'ın huzurunda yakmak, ifna etmektir.* sözlerinde de görüleceği gibi Allah aşkıyla yanmaktır. (Lermioğlu, 1974:10)

Lermioğlu *hamdım* sözüyle Mevlana'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşmadan önceki dönemini ifade ettiği görüşündedir. Çünkü Şems-i Tebrizî ile karşılaşmadan önce Mevlana Konya medreselerinde müderrislik yapmaktadır: Büyük bir alim ve zahittir; ilim ve irfan konusunda oldukça ileri durumdadır. Fakat kendisi bu durumu "ham"lık olarak değerlendirmiştir. *Ülkenin zahidi idim, minberde vaiz idim, gönül kazası beni sana karşı ellerini çırpan bir aşık etti* sözleriyle de yukarıda söz ettiğimiz bu durumu anlatır.

Mevlana bir Hak aşığıdır. Aşkın değerini bildirmek için de *Aşkı seç ki seçilmiş insan olasın* buyurmuştur. (Lermioğlu, 1974, 11-17)

Mevlana Aşkı altına benzetir ve gerçek aşkın yani altının belalar, sıkıntılar içinde daha da güzelleşeceğini düşünür. *Aşk altına benzer, bela ateşe; halis altın ateş içinde hoştur.*

Aşkın saklanamaz olduğunu aşkın sırlarının ortada olduğunu düşünen Mevlana, *Aşk altın değildir, saklanamaz; aşığın bütün sırları meydandadır der.*

Ona göre cefa çekmeden aşka ulaşamaz bunun için de *der ki aşk davaya benzer, cefa çekmek de şahide; şahidin yoksa, davayı kazanamazsın ki* (Elitez, 2004:72)

Aşkı saygıya sığmaz, ölçüye gelmez sevgi olarak değerlendiren Mevlana'nın aşkı bildiği gibi Allah aşkıdır. Bütün eserlerinde bu konuyla ilgili yoğun ifadeleri bulmak mümkündür.

Aşk Piri olarak değerlendirilen Mevlana'da aşkı anlatmak bir yazıya sığamayacak kadar derindir. Bu sebeple bu çalışmamızda konuyu Mevlana'nın rubailerıyla sınırlandırmaya çalıştık.

### Bulgular

Dünyada, doğada var olan ve güzel olan her şeyin sebebi olarak aşkı gören Mevlana, *aşk ateşinden dünyada sıcaklıklar vardır. Aşkın vefa sütünden cefa bile yumuşar. Güneşin bile utandığı bu ay'dan utanmayan kişi, ne utanmazdır, hem ne utanmaz.* Derken aşkın sebebi olan sevgili olmayınca da doğanın canlanmayacağı görüşündedir. *Ey güneş gibi eşsiz olan sevgili, gel! Senin güzel yüzün olmadıkça, bağ da yapraklar da sarı sarıdır. Gel, sevgilim gel Dünya gel sensiz, tozdu, topraktı. Şu meclis, şu neşe, şu zevk alemi, sensiz tatsızdır, soğuktur*

*Sevgili güneş gibi parlamaya başlayınca aşık zerre gibi oynar, titrer döner. Aşk baharının rüzgarı esince, herşey canlanır, kum olmayan her dal oynamaya başlar.*

Mesnevisinde de bu durumu şöyle ifade etmiştir: *Aşk büyükler için bal, çocuklar için süttür. Aşk her gemiyi batıran istiap fazlası son yüküdür.* (Mesnevi VI: 4032)

Mevlana, aşık olmanın bir olgunluk hali olduğunu düşünür ve aşk için her türlü fiziksel yok oluşu kabullenir. *Benim zatım, bahr-ı küll, bütünlük aleminin denizi haline gelince, zerrelere güzelliği, Hakk'ın yarattığı bütün varlıkların hoşluğu, nizamı, bana aydınlanıp görünür. Ben ilahi tecellilerin heyecanına kapılırım da bütün vakitlerimin bir vakit olması için, aşk yolunda gece gündüz mum olup yanmak isterim.*

*Aşkta ne aşâğılık, ne süflilik vardır ne üstünlük. Aşkta ne kendinden geçiş vardır, ne aklı başında oluş vardır. Aşkta hafızlık, şeyhlik, müridlik de yoktur. Aşkta düşkünlük, kalenderlik, rindlik vardır.*

*Aşk yolculuğunda yaşadıklarını Beni önce binlerce lütuf ile okşadı. Sonra tuttu binlerce kahır ile, binlerce dertle beni eritti... Benimle sevgisinin zarı gibi oynuyordu. Ben, benliğimden geçip o olunca, ben onda yok olunca, beni bırakıp gitti. Dizeleriyle anlatmıştır.*

*Yaradılışın gayesi olarak aşkı görmüş ve şu dizelerle ifade etmiştir. Peygamberimizin yolu, izi aşktır. Biz aşk oğullarıyız. Aşk, bizim anamızdır. Ey ten çadırında gizlenen anamız, sen bizim hakikati örten, gerçeği göremeyen tabiatımızdan, nefsimizden...*

Bu durum Mesnevi'de de birçok yerde geçmektedir: *Aşk olmasaydı varlık neden olurdu, ekme nasıl olur da gelir senin vücuduna katılırdı.* (Mesnevi V: 2012)

Her yerde her şeyde aşkı gören Mevlana, aşkın kölesi değil aşkı kendisine köle edenin yani Allahın kulu kölesi olduğunu şöyle anlatır: *Kadehinin nakışları aşk olan bir şarapla mest olmuşum. Öyle bir at üstündeyim ki onun ağzına aşk gemi vurulmuştur. Benim ay yüzlü sevgilimin aşkı az bulunur aşklardan değildir. O çok büyük bir aşktır. Fakat ben aşka köle olanın değil de aşkı kendisine köle yapanın kulu kölesi olmuşum.*

*Aşkın sınır tanımazlığını da şu dizelerle anlatır: Gece geldi. Şu gönüldeki yanışın sebebi nedir? Ben sanıyorum ki tanyeri ağardı, acaba gündüz mü oldu? Şaşılacak şey! Aşkın gözüne ne gece sığar ne gündüz... Şu aşkın gözü acaba, gözleri mi bağıyor... İnsanı görmez hale sokuyor.*

*Aşka aşiktir Mevlana sevgi ve aşkı insanlık vasıfları olarak değerlendirir ve aşkı yaşamayanları bazen hayvanlarla eş görür bazen de yaşıyor saymaz: Biz aşkın aşığımız. Çünkü aşk kurtuluştur. Can Hızır gibidir. Aşk ise ab-ı hayata benzer. Aşk padişahından berati olmayana yazıklar olsun! Hayvanın aşkı besleyen, ruha gıda olan manevi tatlılıklardan, can şekerinden ne haberi olacak.*

*Herhangi bir kimsede, gizli bir aşk derdi yoksa, o yaşıyormuş gibi görünse de onun gönüllü ve canı yoktur. O adeta gezen dolaşan bir ölüdür. Eğer aklın varsa git de Hakk'dan dert iste! Çünkü dertsiz olmak, aşk derdine düşmemek, tedavisi imkansız bir hastalıktır.*

Benzer bir yaklaşımı Mektuplarında da buluruz: *Sen aşık olmadıysan, sevgi nedir bilmiyorsan yürü git, ot otlar, eşeksin sen* (Mektuplar: 95)

*Dünyada sabırsız aşkıktan daha zavallı kim vardır? Çünkü bu aşk devasız bir derttir. Aşk gamının dermanı, ne cimriliktir ne de riyadır. Gerçek aşkta ne vefa vardır ne de ceffa... der ancak aşkın hainliği de hoş görmeyeceğini şu dizelerle dile getirir: Ey dost, böyle yapma, bugünlerin bir de yarını vardır. İyilik de kötülük de gün gibi görünür., meydana çıkar. Aşkılık mezhebinde hainlik reva değildir. Ben doğru de sen eğri gidesin, bu doğru değil.*

*Aşkın hem yakan hem de onaran bir duygu olduğunu söyler: Senin aşkın neden böyle hikmet sahibi, pek bilgili ve hünerli? Sevgin ve şefkatin neden böyle sağlan ve sarsılmaz bir halde? Aşk, eğer hoş ve güzel değilse neden onun üstüne böyle titriyorum, onu çok seviyorum? Eğer aşk hoşsa güzelse bu feryadlar, bu sızlanmalar, bu şikâyetler neden?*

*Sevgilimiz her ne kadar, yumuşak huylu olduğundan çok cefalar çeker, çok sıkıntılara katılursa da aşıkların ağlayıp inlemeleri de hoştur. Aslında aşıkların tenleri sıtmaya yakalanmış hastalar gibi titirirse de canları gül bahçesi gibi güzel kokular yayarak güler.*



*Aşk geldi tövbeyi bir şişe gibi kırdı. Kırdıktan sonra, onu kim eski haline getirebilir? Kim onarabilir? Kırığı eski haline getirecek onaracak biri varsa, yine aşktır. Aşkın tövbe şişesini kırıp onarmasından nasıl kurtulabiliriz. Nerelere kaçmamız gerek.*

*Aşk ateşiyle yanmak aşığa zevk ve mutluluk verir: Aşıkların naraları zevk ve neşe mumunun yüzündedir. Şaşılacak şey şu ki mum geldi yanıyor fakat perveneden eser yok, görünmüyor. İşte bu mum öyle bir mumdur ki gündüzden de geceden de üstündür. Ey can, koş koş ki gönül mumu can istiyor.*

*Senin aşkın yüzünden tehlikeye düşmüş, felakete uğramış olan bir can için, bilgisizlikleri, irfansızlıkları sebebiyle ona acıyanlar, ağlayanlar, feryad edenler vardır. Aslında o aşık canın yüzünde, onun mutluluğundan haberdar olan binlerce belirtiler vardır,göz onu görür fakat gerçeği anlayamaz.*

*Aşk insanın başına tatlı belalar getiren hoş bir şeydir. Bu yüzdendir ki aşkın getirdiği belalardan çekinen korkan kişi aşık değildir. Aşk işinde mert kişi odur ki aşk ateşi canına düşünce o uğurda canını verir, canından geçer.*

*Aşıkların meclisindeki durum başkadır. Bu aşk şarabındaki mahmurluk da başkadır...Medresede öğrendikleri o ilim başka bir iş, aşk gene başka bir iştir.*

*Aşkın Tanrının kuluna verdiği en güzel vazife olduğunu düşünür ve der ki O kimseye ki Allah senin gibi çok güzel bir sevgili lütfetti, ona kararsız, huzursuz bir gönül can verdi...Öyle bir kişiden sakın bir iş bekleme, bir istekte bulunma. Çünkü Cenab-ı Hakk, ona bambaşka, hiçbir işe benzemeyen, görülmemeiş bir iş vermiştir. Onu aşkla vaziflendirmiştir.*

*Mevlana'ya göre kötü olan aşk değil, şehvet ve gelip geçici sevdalardır. Gerçek aşk canın cevheri özü, mayasıdır. İnsaf et aşk güzel bir iştir. O'nun bozulması, güzelliğini kaybetmesi, tabiatın kötü niyetli oluşundandır. Sen, kendi şehvetine aşk adını koymuşsun, halbuki şehvetten kurtulup aşka ulaşabilmek için çok uzun yollardan geçecek.*

*Aşkla beraber ol , birlikte yaşa ! Çünkü aşk, canın cevheri, özü, mayasıdır. Gelip geçici sevdaların peşinde koşma, ebdıyyen senin olarak dostu ara! Canıma dert olana, gam olana can diye seslenme. Eğer o senin ekmeğin bile olsa, onu kendine haram say.*

*Sevgilide yokolmak onunla karışmaktır. Aşk geldi, derimin damarlarımın içinde akan kan oldu. Beni benden boşaltarak dost ile doldurdu. Vücudumun her tarafını bütün zerrelere dost kapladı. Benden bana ancak ad kaldı ve arta kalan hep O oldu.*

*Bana öyle bir aşk geldi ki benim aşkımla bütün aşklar aşk oldu. Ben yandım küll oldum. Hatta küllüm de yok oldu. Fakat sevgilim! Senin aşk ateşinde tekrar yanmak arzusuyla küllüm yeniden canlandı, suretler bağladı. İşte bu böylece binlerce defa tekararlandı durdu.*

*Aşkın varlık meselesi değil yokluk meselesi olduğunu düşünen filozof, gerçek aşkın gizemli bir sır olduğunu şu dizelerle anlatmıştır:*

*Bu aşk bir padişahdır, sancağı görünmez. Bu Hakk'ın Kur'an'ıdır, ayetleri esrarı gizlidir. Her aşık, aşk avcısından bir ok yemiştir. Kan ağlar, kan yutar fakat yarası görünmez.*

*Aşk yolunda bir sır vardır fakat bir dava bir yorum yoktur. Çünkü aşkın manadan başka vasfı yoktur. Gerçekten de aşık fetvaya cevap vermez, bu mesele yokluk meselesidir varlık meselesi değildir.*

*Aşkta içki, ancak beka şarabın içmektir. Aşkta yaşamaya delil ancak can vermektir. Sevgilime dedim ki: "Seni tanyayım da ondan sonra öleyim"Sevgilim: "Beni tanyana ölüm yoktur" diye cevap verdi.*

*Aşkın gücünü anlattığı aşağıdaki dizelerde, bu gücün sınır tanımazlığını ve gizil bir hazine olduğunu da belirtir.*

*Aşkın şarabının küpünün ağzını örttüm ama kokusu çıkıp gitti. Her yola her diyara yayıldı. Onun kokusundan aşık gönüllerin kanı ırmaklar gibi aktı, aktı çıkıp geldiği ezal alemine doğru aktı.*

Aşkın kişiyi tüm dünya dertlerinden uzak tutacağını ve insanı büyüteceğini şöyle anlatır:

*Her tarafı gam kaplasa, bütün insanlar kederli olsalar, aşık olan aşka sıkıca tutnan kişi gamsızdır, kedersizdir. Zerreye bak. O zerre aşka ayak bastı da öyle bir hale geldi ki o zerre bir cihan oldu, iki cihanı da tuttu. Değişlikle aşıklık birarada olursa sultanlıktır. Aşkın gamı gam değil çok kıymetli bir hazinedir. Fakat bu hazine gizlidir. Ben gönül evini kendi elimle yıktım, viran ettim. Çünkü definenin viranede saklı olduğunu bildim.*

*Aşk odur ki halkı neşelendirir, sevinç içinde bırakır. Aşk odur ki neşelere neşe katar. Bizi anamız doğurmadı bizi aşk doğurdu. Bizi doğuran o anaya yüzlerce rahmet, yüzlerce aferin!*

*Bu aşk yiğitlerin yanlarına gelir. O aslanlarla dönüp dolaşan bir ceylandır. Bu aşk evi, ezelden mamurdur. Sensiz yıkılıp gideceğini mi sanıyorsun? Aşkın zor bir iş olduğunu anlattığı bu dizelerde aynı zamanda aşkın aşktan bağımsız olarak hep varolacağına da vurgu yapmaktadır.*

Mevlana'ya göre akıl, bu dünya işlerini yürütmede ihtiyaç duyduğumuz bir yol gösterici fakat ilahi yolda ilerlerken de bir engeldir. Bu sebeple akla değer verir ancak bazen över bazen de yerer. Mevlana'nın karşı olduğu yerdığı akıl, bu alemin ötesine dair hükümler veren ilahi hakikati idrak etmeye çalışan metafizik akıldır. Burada aklın yetersiz kalacağını düşünür. Bu sebeple mesnevisinde, rubailerinde sık sık aşk ile akli karşılaştırır ve aşkın akla üstünlüğünü belirtir:

*Ey akıl var git, burada hep aşıklar var. Tek akıllı bile yok. Sen kıl kesilsen, yine burada sığacak yer bulamazsın. Gündüz oldu. Gündüz yakılan her ışık, uyandırılan her akıl mumu, aşk güneşi karşısında hiçbir işe yaramaz, rezil rüsva olur.*

*Akil geldi, aşıklara öğüt vermeyi tasarladı, gitti yola oturdu. Yol kesmeye başladı. Gelen geçen aşıklara nasihat ediyordu. Fakat aşıkların başında nasihat kabul edecek yer bulamayınca hepsinin ayaklarını öptü sonra başını alıp gitti.*

Mesnevisinde aşkın akla üstünlüğünü şöyle anlatmıştır. *Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış merkep gibi yattı kaldı. Aşkı aşıklığı yine aşk şerh etti. Güneşin vücuduna delil yine güneştir. Sana delil lazımsa güneşten yüz çevirme.* (Mesnevi I, 15-16)

Mevlana ayrıca "Akıl ve zeka taslamak İblis'tendir aşk ise Adem'den" (Mesnevi IV, 1402) derken de aklın insanı aşktan uzaklaştırarak şeytana, yanılığa götüreceğini ifade etmiştir.

Eserlerinde duygu ve düşüncelerini etkili metaforlarla anlatan Mevlan'ın iyi bir söz ustası olduğu açıktır. Onun rubailerinde bazen aşkın tek cümleyle yapılmış metaforik tanımlarını buluruz. Bu tanımlar çoğunlukla sayfalareca ifade edilebilecek bu durumun, duygunun bir iki cümleyle yapılmış etkili ifadeleridir.

Aşk ab-ı hayat kaynağından su içmektir.

Aşk padişahdır, sancağı görünmez

Aşk canın cevheri, özü, mayasıdır.

Aşk yokluk meselesidir, varlık meselesi değildir.

Aşk, arslanlarla dönüp dolaşan bir ceylandır.

Aşk, insanın başına tatlı belalar getiren hoş birşeydir.

Aşk, can şekeridir.

Aşkın gamı gam değil, çok kıymetli bir hazinedir.

### Sonuç

Bilindiği gibi Tasavvuf felsefesinde evrende var olan her şey Allah'ın yansımasıdır. Dolayısıyla aşk da kulu Allaha ulaştırın, onunla birliğe ulaşmasını sağlayan bir bağıdır. Mevlana'nın felsefesinde de aynı yaklaşımı görürüz. Hatta Mevlana felsefesinin temel anlayışı aşktır diyebiliriz. O yaradılışı, insanı, evreni, Allah'ı anlayabilmek için aşkı yaşamak gerektiğini düşünmüştür. "Aşk, geldiği ve tekrar döneceği mekanı düşünmesi ve insanın kendini tanımaya çalışmasıdır." sözüyle bu durumu açıkça ifade etmiştir.

Aşkı doğadaki en üstün değer olarak görür Mevlana çünkü bu aşk Allah aşkıdır ve bu aşk sayesinde kul sevgiliye yani Allah'a ulaşabilecektir. Ölüm de bir yokoluş değil ilahi aşka kavuşma gündüdür ve gerçek ölümsüz hayat o zaman başlar.

*Aşkın gönlünün dünyaya bakmasına, dünyaya kapılmasına imkan yoktur. Haşa bu olamaz. Zaten aşktan başka bakılacak, görülecek ne vardır? Ecel günü aşkı bırakıp da can derdine düşen, cana bakan gözden bıkmışım, usanmışım.*

*Aşık olan kişiye ya ölüp yok olmak gerek, yahut aşk yolunda can vermek ve ölümsüz hayata kavuşmak gerek. Yoksa "aşk ab-ı hayat kaynağından su içmektir." Sözü, bir laftan ibarettir.*

### KAYNAKÇA

- Ahmet Eflaki (1995), *Ariflerin Menkıbeleri I* (Çev: Tahsin yazıcı): İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62.
- Ahmet Eflaki (1995), *Ariflerin Menkıbeleri II* (Çev: Tahsin Yazıcı): İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62.
- Can, Şefik, "Rubailer": <http://www.semazen.net>.
- Elitez, Ziya (2004), *Mevlana'dan Altın Öğütler Handım, piştim, yandım...*, 1. bs. İstanbul: Kozmik Kitaplar.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1982), *Mevlana Celaleddin Rubailer*, Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayi.
- Lermioğlu, Ayten (1974), *Mevlâna ve Aşk*, İstanbul: Murat Matbaacılık Koll. Şirketi.
- Kadir, A. (1958), Bugünün Diliyle Mevlana, 2. bs. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Köse, Zeynep, "Mevlâna'nın Mesnevisinde Aşk": <http://www.semazen.net>.
- Mesnevi ve Şerhi*
- Şimşekler, Nuri, "Mevlâna'ya Göre Nefis-Akıl-Aşk Üçgeni": <http://www.semazen.net>.
- Arslandoğlu, İbrahim, "Mevlâna'nın Aşk ve İnsan Felsefesi": <http://www.semazen.net>.
- Demirci, Mehmet, "Mesnevi'de Akıl-Aşk Karşılaştırması": <http://www.semazen.net>.
- Keklik, Nihat (1989), "Mevlana'da Metafor Yoluyla Felsefe", *1. Milli Mevlana Kongresi Tebliğleri*, s. 39.
- Yücel, Hasan Ali (2007), *Mevlana Rubailer*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

## MEVLÂNA VE SHAKESPEARE'İN HOŞGÖRÜYE BAKIŞI

Yrd.Doç.Dr. Nazlı GÜNDÜZ  
Selçuk Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi  
İngiliz Dili ve Edebiyatı

Yrd.Doç.Dr. Nuri ŞİMŞEKLER  
Selçuk Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi

### ÖZET

XIII. yüzyılda yaşamakla birlikte tarih boyunca güncelliğini koruyarak, sadece yetiştiği topraklarda değil tüm dünyada tanınan ve ilgi gören Mevlâna ile aynı şöhrete sahip, sadece çağı, dili, dini ve kültürü farklı olan William Shakespeare benzer söylemleri farklı bakış açısıyla dile getirmişlerdir. Mevlâna'nın insan sevgisiyle birlikte ilahî aşkı ön planda tutması, Shakespeare'in ise hümanizm felsefeli bakış açısı yine eserlerindeki benzer anlamlı, ancak farklı mesaj veren dizelerin söylenmesine sebep olmuştur. Doğunun ve Batının en çok tanınmış bu iki şair-düşünürü, doğal olarak dünya görüşlerinde de farklılık arz etmiş, her ikisi de dönemlerinin yöneticileriyle yaşamakla birlikte, Mevlâna hep gösterişten uzak fakîrâne bir yaşam sürmeyi tercih etmiş, Shakespeare ise paranın gücünü keşfedip buna göre hareket etmiştir. Bu tebliğde Mevlâna ile özdeşleşen, hoşgörü, aşk, sevgi, dostluk, ölüm; ayrıca konuşmak, susmak ve dinlemek gibi konu başlıklarının Shakespeare'deki anlatım ve bakış açıları verilmeye çalışılacaktır. Tabii ki Shakespeare'in - Mevlâna'dan etkilenen Goethe ve Hegel gibi- onu okuduğuna dair bir bilgimiz olmamakla birlikte dünyaya mal olmuş bu iki düşünce adamının farklılıklarına rağmen benzer şeyleri söylemiş olmaları "erdem" in evrenselliğini yansıtmaları açısından da önemli olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, Shakespeare

### ABSTRACT

The world famous poets Rumi, who lived in the 13th century, and Shakespeare, who lived in the 16th century, are still preserving their up-to-dateness throughout the history and are not only known on the lands they lived, but also throughout the world. Although they lived in different geographies, spoke different languages, had different religions and cultures they uttered similar words about similar things from a different point of view.

Rumi highlighting spiritual love with human love and Shakespeare's humanistic point of view of love made them utter the similar lines bearing similar meanings. These most well known poets naturally had different perspectives and although both had been protected by the governing rulers Rumi preferred to live a very simple life, whereas Shakespeare after having discovered the power of money lived in wealth.

This paper takes from both poets some quotations which are mainly related with tolerance, love, friendship, death, speaking, listening and silence, and which have been widely recognized to be belonging to or identified with them. Though we cannot be sure whether Shakespeare had ever read Rumi or if had ever been affected by him- as Goethe and Hegel did, the fact that they uttered similar statements for similar situations shows us how their thoughts and utterances reflect the universality of 'virtue'.

**Key Words:** Mawlana, Rumi, Shakespeare

## GİRİŞ

İngiltere'nin gelmiş geçmiş en büyük ve en yetenekli oyun yazarı ve şairi olarak kabul edilen William Shakespeare o yıllarda tutulan kilise kayıtlarına göre 23 Nisan 1564'de İngiltere Stratford-upon-Avon kasabasında hayata gözlerini açar ve 1616'da, ne tesadüftür ki, yine aynı gün (23 Nisan) ve yerde hayata veda eder. Stanley Wells babasının eldiven tüccarlığından belediye başkanlığına ve daha sonra da sulh yargıçlığına kadar yükselen 'orta sınıf' a ait bir tüccar olduğunu yazar (11).

Mevlâna Celâleddin Rumi ise çağının en önemli ilim adamlarından olan Sultânü'l-Ulemâ lâkablı Bahâeddin Veled'in oğlu olarak Harzemşah ülkesinin Belh şehrinde 30 Eylül 1207 tarihinde, yani Shakespeare'den 357 yıl önce dünyaya gelir ve ömrünün yaklaşık 45 yılını geçirdiği Konya'da 1273 senesinin 17 Aralık günü vefat eder.

Talat Sait Halman'ın deyişiyle Shakespeare'in piyeslerinde kullandığı dil 'düz yazı' değildir (9-12). O uyaksız ölçü (blank verse) kullanır ve Cevat Çapan'm da vurguladığı gibi bu sayede "az sözle çok şey anlatır" (9). Shakespeare Rönesans çağının adamı olduğunu hem kendisinde hem de eserlerinde çok iyi yansıtır. Güzel konuşmayı, iyi yaşamayı, kadınları ve parayı çok sever. Ortalama 38 piyes ve 154 sone ile dünya edebiyatı klasikleri arasında adım yazdırır ve gelmiş geçmiş en iyi oyun yazarları ve şairleri arasında gösterilir.

Mevlâna ise çağının edebî üslup geleneğine uygun olarak, Mesnevî, Gazel ve Rubaî tarzında şiirler söyler. 26 bin beyite yaklaşan "Mesnevî"si, 40 bin beyite yakın Gazeller Divanı ve 2000 civarındaki Rubaî divanıyla; ayrıca entelektüel meclislerde yaptığı sohbetlerini içeren "Fihî mâfih", camide verdiği vaazları kapsayan "Mecâlis-i Seb'a" ve çoğunu Selçuklu sarayı ileri gelenlerine yazdığı 147 adet mektuptan oluşan "Mektûbât" adlı eserleri günümüzde dahi ilgi görmekte ve Mevlâna'nın şiirde ve düz yazıda vukufiyetini ortaya koymaktadır.

Shakespeare'in 52 yıllık, Mevlâna'nın 66 yıllık uzun sayılamayacak yaşamları boyunca meydana getirdikleri eserler ise hangi dinden olurlarsa olsunlar, hangi millete ait olurlarsa olsunlar günümüz insanlarının hâlâ ilgi gösterdiği fikirleri barındırmaktadır.

Bu bildiride ayrı dönem ve ayrı kültürel ortamlarda yetişen; böyle olmakla birlikte, dünya kültürünün "evrensel değerleri" olarak kabul edilen bu iki düşünce adamının eserlerinin ışığında hoşgörü, aşk, sevgi, dostluk, ölüm, konuşmak, susmak ve dinlemek gibi konu başlıklarının ayrı bakış açısıyla ele alınışları yansıtılmaya çalışılacaktır.

### Yetiştikleri Çağ

Shakespeare'in yaşadığı çağ Kraliçe I. Elizabeth (1558-1603) ve Kral I. James (1603-1625) dönemlerine denk gelir ve Park Honan bu çağın genellikle kraliçenin sanata ve özellikle tiyatroya çok önem vermesinden dolayı tarihte 'Elizabeth Çağı' olarak adlandırıldığını ifade eder. Rivayete göre kraliçe tiyatro oyunlarını yerinde izlemek için sarayında oynattığı temsillerle yetinmez tiyatro binasına gider ve oyunları halkın arasında izlemiş. O dönemde tiyatro tüm halk kesimleri arasında çok popüler bir eğlence kaynağıdır ve tiyatrolar dolar taşarmış. Rönesans'ın san'at ve kültüre olumlu yansımalarının görüldüğü ve matbaanın icadı ile İngiltere'nin de bu sahalarda ilerlemeler kaydettiği bu dönemde, Londra'da kurulan matbaa ve Oxford'daki büyük kütüphane kültürel ortamı desteklemesi açısından önem taşımaktaydı.

Mevlâna ise 22 yaşında gediği Anadolu Selçuklularının (1077-1306) başkenti Konya'da yaşamı boyunca 6 Selçuklu Sultanının tahta oturmasına şahit olmuş; ayrıca Haçlı Seferlerinin olumsuz tesirlerine ve Asya'dan gelen Moğol saldırıları ve işgaline de tanıklık etmişti. Selçuklu kardeşlerinin taht kavgalarına da yakından tanık olan Mevlâna,

XIII. yüzyıl Konya’ında bilim, edebiyat ve san’at ortamında yetişmiş; tanınmış mutasavvıf ve düşünürlerin etkisi altındaki ortamda kendini kanıtlamış, belirgin bir yer edinmişti (Furûzânfer, s. 151 vd.).

Kendini yetiştirip ilmiyle halkı aydınlatan Mevlâna, Selçuklu devlet adamları tarafından da büyük saygı görmüş, özellikle Sultan İzzeddin Keykavus II ve Rükneddîn Kılıç Arslan’ın “mürşidi-babası” derecesinde saygılarını kazanmıştı. Yine döneminin etkin devlet adamı Muîniddin Pervâne, eşi Gürcü Hatun, damadı Mecdüddin Atabek, Vezir Sahib Ata Fahreddin; ayrıca diğer devlet adamları Alameddîn Kayser, Celâleddin Karatay ve Emînüddin Mikâil de Mevlâna’nın müridi yada sohbetlerine devam eden kişiler arasındaydı (Furûzânfer, s. 167-171).

#### **Aldıkları Eğitim ve Eserleri**

Shakespeare’in doğduğu kasabada 14-15 yaşına kadar mahalle okullarına gittiği ama sonrasında üniversite okunmuş olduğu kanaatine tüm eleştiri kitaplarında yer verilir. Onun oyunlarında İngiltere tarihini, taht kavgalarını, İngiliz insanının psikolojisini, Avrupa coğrafyasını çok detaylı vermesi kendisini çok iyi yetiştirmiş olduğunun büyük bir kanıtıdır.

O dönemde eğitim dilinin Latince olması da Shakespeare’in Latince bildiğini ve Latince yazılmış eserleri de okumuş olduğunu gösterir. Okul kayıtlarına göre o dönemlerde mahalle okullarında önce dil bilgisi, söz söyleme sanatı (retorik), mantık okutulur, daha sonra klasik edebiyat metinleri okutulup incelenmiştir.

Wells, *Shakespeare-Yazar ve Eserleri* adlı kitabında Shakespeare’in tiyatro tutkusunun küçük yaşta başlamış olduğunu vurgulayarak babası John Shakspeare’in Belediye başkanlığı yaptığı dönemlerde denk geldiğini anlatır. O dönemlerde babasının kasabalarına gelen tiyatro kumpanyalarına belediye binasında oynama izni verdiği ve Shakespeare ailesinin de bu piyesleri ailecek izledikleri büyük bir olasılıktır. Çocuk Shakespeare’in hayatını renklendiren bu piyesler muhtemelen onun gelecekteki yaşamının temelini atmıştır. Hayatını kazanmak için ilk adım olarak bir tiyatro kumpanyasına katılarak Londra’ya kadar gitmiş, orada hayatının basamaklarını oyunculuktan oyun yazarlığına kadar tırmanmış, daha sonra başarılı ve zengin bir oyun yazarı olarak kasabasına geri dönmüş, son piyeslerini orada yazmış ve hayatının son yıllarını orada geçirmiştir.

Mevlâna ise Shakespeare’in aksine önce babasından, daha sonra da Kayserili Muhakkık-ı Tirmizî (ölm. 1241) den aldığı eğitimle döneminin gerektirdiği dinî bilgilerle donatılmış olarak babasının vefatından sonra henüz 24 yaşındayken onun müderrislik görevini üstlenmiştir. Ancak bilgisini yeterli görmeyen Mevlâna Halep ve Şam’a giderek farklı hocalardan eğitim almış (Eflâkî, I, 129; Sipehsâlâr, s. 40) ve Konya’ya aynı görevine geri dönmüştür.

Ama kuşkusuz onu asıl “Mevlâna” yapacak olan müderrislik görevi yaptığı dönemde 1244 yılında Konya’da karşılaştığı ve 3 yıla yakın dostluk kurduğu Şems-i Tebrizî’dir. Şems’le birlikteliğinden sonra daha fazla şiir söylemeye başlayan Mevlâna, genelde Farsça’yı tercih etmiştir. Ancak eserlerindeki Arapça ve az sayıdaki Türkçe ve Rumca bölümler onun bu dilleri de bildiği konusunda bize bilgi vermektedir. Ayrıca eserlerinde zikrettiği, başta Senâ’î-yi Gaznevî (ölm. 1131) ve Attâr-ı Nişaburî (ölm. 1220 ?) olmak üzere bazı şâirlerin; *Kur’ân* ve *Hadisler* başta olmak üzere *Kelile* ve *Dimne* gibi birçok eserin etkisini görmek mümkündür.

Henüz yaşadığı dönemde Konya ve Anadolu’da tanınmaya başlayan Mevlâna, Şems’le dostluğundan sonra zahiri (dış) bırakıp batına (iç) yönelmiş, başkalarının yazdığı kitapları değil kendi “iç kitabı”nı yani insanı okumaya çalışmış; eserlerini ise kendi eliyle değil,

doştlarının yoğun isteği ve dikte etmesiyle oluşturmuştur (Fihî mâfih, s. 116; Eflâkî, II, 155; Sipehsâlâr, s. 74)

Mevlâna'nın öğretici eseri *Mesnevî* ve çoğunluğunu "Şems" mahlası ile yazdığı şiirlerini kapsayan ve onun iç dünyasının coşkuları yansitan *Divân-ı Kebir*'i her ne kadar edebi eserler olarak değerlendirilse de içerdigi bilgiler bakımından XIII. yüzyıl Anadolu'sunun kültürel, siyasal, ekonomik vb. ortamını yansitan orijinal tarihi kaynaklardan biridir. Bu iki eserde, belki Mevlâna'nın kendisi ile ilgili bilgiler bulmak çok zordur, ama onun düşünce dünyasının merkezinde bulunan "eşref-i mahlûkât" sıfatlı insanı, iyi-kötü bütün yönleriyle görüp tanımak mümkün olmaktadır. Ancak bu da Mevlâna'nın deyimini ile eserlerini "objektif ve şartsız" okumak; dış görünüşe ve sözlerin basit anlamlarına takılmadan, onların ruhunu ve mânâsını kavrayabilmekle olabilmektedir (Mesnevî, IV, 758, 32, 3459-3461). Musa'nın da, Firavun'un da insanın kendi içinde olduğu; buna paralel olarak insanın hem Rahman, hem de şeytan sıfatlarına sahip olduğunun altını çizen Mevlâna (Mesnevî, III, 1253; Mecâlis-i Seb'â, s. 73), verdiği örneklemelemlerle ve insan tipleriyle de eserlerinde bunu çok iyi yansıtmaktadır.

Maalesef Shakespeare kendi hakkında hiçbir yazı bırakmamıştır, ama oyunlarından onun hayata sıcak ve olumlu baktığını, insanları ve yaşamayı sevdiğini anlayabilir, gününün insanını çok iyi tanıdığını ve oyunlarını dâhice onların zevklerine hitaben yazdığını açıkça görebiliriz. Halman ve Çapan'a (7) göre O "Rönesans" çağının adamıdır, o çağı hem kendisinde hem de eserlerinde en iyi şekilde yansıtmaktadır. Da Vinci gibi çok yönlüdür, bilgiye susamıştır, sürekli okur, güzel konuşmayı, para kazanmayı ve kadınları sever, dahası insana âşiktir. Oyunlarında çizdiği değişik karakterlerde gördüğümüz gibi her kesimden insanı çok iyi tanımaktadır ve yansıtmaktadır.

Döneminde yazılmış olan tarih kitaplarının çevirilerini ve antik Roma oyun yazarları Terence, Platus ve Seneca'nın piyeslerini okumuş olduğu; kendi piyeslerinde esin kaynağı olarak kullandığı ve hatta Greenblatt'a göre onun hiçbir oyununun kendisine ait olmamasına birer kanıttır. O antik oyunların ve yazarlarının şu anda dünya çapında Shakespeare ve oyunları kadar bilindik ve ünlü olmaması onun oyunları tekrar ele alırken kullandığı kelime kullanma dehasına eleştirilenlerce bir kanıttır.

### Gördükleri İlgi

Shakespeare eserlerinin özgün olmamasından dolayı çok eleştiri almıştır, ama Urgan'ın da belirttiği gibi "önemli olan anlatılan öyküden çok, bu öykünün nasıl işlendiği, kişilerin nasıl canlandırıldığı, öykünün ele alınış biçimi ve ona katılan anlam, şiir ve düşüncedir. Shakespeare'in yüceliğini tam kavrayabilmek için en iyi çare ilkin onun başvurduğu kaynağı, sonra yazdığı oyunu okumaktır" (261). Mîna Urgan Shakespeare'in elinden çıkan eserlerinde esinlendiği konuların ana hatlarını pek değiştirmediği halde izleyenini büyülercesine etkilediğini ve ana metni unutturup sihirli bir değnekle dokunmuş gibi tümüyle kendisine ait olan birer ölümsüz şaheser ortaya çıkardığını ifade eder. Yazdığı oyunların 38'i de günümüze kadar gelmiştir ve dünya edebiyatında önemli bir yer işgal eder; örneğin, Julius Caesar denince akla Roma İmparatorluğu Hükümdarı, büyük kumandan ve savaşçı yerine Shakespeare'in ünlü 'Julius Caesar' (1599) oyununda ki karakteri ve onun Brutus'e söylediği unutulmaz 'sende mi Brutus!' sözleri gelir. Şairliğine gelince, Shakespeare'in yazmış olduğu 154 sone birbirinden güzel ve anlamlıdır ve Türk şair ve edebiyatçılar tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled (ölm.1312) babasının Mesnevî'si hakkında "Geçmiş erenlerin kıssalarını zikretmiş; onların kerametlerini, makamlarını beyan buyurmuştur ki, bunları anlatmaktan maksadı da kendi keramet ve makamlarını belirtmekti..." (Velednâme,

s. 1, 2; ayrıca bkz. Mesnevî, I, 2900-2902; aynı eser, III, 976) diyerek Mevlâna'nın amacının eskiden meydana gelen bu olayların kendi zamanında da olduğu ve bunlardan dersler çıkartmak gerektiğini belirtir. Buradan ve Mevlâna'nın eserlerinde (özellikle Mesnevî'de) diğer eserlere ve müelliflere yapılan atıflardan da onun eserlerinin kaynağı hakkında bilgi edinmek mümkündür. Mevlâna'nın kendi döneminde yapılan eleştiriler ve eserini (Mesnevî) basit olarak görenler karşısında (Mesnevî, III, 4232-4234) yine onun aynı eserindeki cevabı; "*Bu kitap Mesnevî kitabıdır. Mesnevî, hakikate ulaşma ve yakîn sırlarını açma hususunda din temellerinin temellerinin temelidir. Allah'ın en büyük fıktı, Allah'ın en aydın yolu, Allah'ın en açık delilidir... Şüphesiz ki, Mesnevî gönüllere şifadır; hüznüleri giderir, Kur'an'ı apaçık bir hale koyar...*" (Mesnevî, I, Önsöz) şeklinde olmuştur. Mevlâna'nın Divân-ı Kebîr adlı eserinde ise kendisine ait olmayan bazı şiirlerin yer aldığı ve bunların ayırt edilmesinin de çok zor olduğu bilim adamları tarafından dillendirilen bir gerçektir (Furûzânfer, s. 202-211).

Shakespeare'le aynı dönemde yaşamış oyun yazarlarından bazıları onun hakkında yazılar yazarak onu ya övmüşler ya da yermişlerdir. Reese'in deyişle Robert Green onunla "*aktörden dönme*" (10) bir oyun yazarı olarak alay eder ve ona "*kendini ülkedeki tek sahne titreteni (shake scene)*" olarak yererken, Henry Chettle ise Shakespeare'i öve öve bitiremez ve onun hakkında şöyle der: "*Davranışları ne kadar nazikse, kişiliği de o derece mükemmel. Ayrıca saygın kişilerin onun iş ahlakından ve yazdıklarının zarafetinden övgü ile söz etmeleri bir yandan dürüstlüğü, diğer yandan sanatçı kişiliğinin kanıtıdır*" (Urgan 23). 17. yüzyılın ünlü şair ve eleştirmenlerinden Dryden'a (Harrison 15) göre Shakespeare çok yetenekli ve duygu dolu bir yazardır; "*Onun tasvir ettiği her hangi bir şeyi sadece görmez aynı zamanda hissedersiniz de*". 1589'da Londra'da yayınlanan *Palladis Tamia: Wit's Treasury* adlı kitabında yazar Frances Meres Shakespeare'i İngiliz yazarlar arasında en iyi komedi ve trajedi yazarı olarak över ve Roma İmparatorluğu döneminde yaşayan ünlü oyun yazarları Platus ve Seneca ile karşılaştırır. Ayrıca, Shakespeare'in o günlerde de bilinen oyunlarının isimlerini tek tek sıralar: *Gentlemen of Verona, Errors, Love's Labour is Lost, Love's Labour is Won, Midsummer Night's Dream, Merchant of Venice, Richard II, III, Henry IV, King John, Titus Andronicus, Romeo and Juliet*, vs. O dönemin en ünlü şair ve oyun yazarlarından Ben Jonson'un Shakespeare'e ithafen; "*O Avon nehrinin tatlı nağmeli kuğusudur*" diye övgü dolu bir yazı yazar" (Sevgen 17). Urgan'ın da dediği gibi bazı rakiplerinin Shakespeare'e çatmaları onun başarısını gösterir; çünkü meyve veren ağaç her zaman taşlanır.

Mevlâna'nın eserlerinin (özellikle Mesnevî) ilk tesiri onun Hakk'a yürüyüşünden hemen sonra başta oğlu Sultan Veled'e (ölm.1312) olmuş ve onun ilk mesnevîsi olan *İbtidânâme* (Velednâme; telif trh. 1291) meydana gelmiştir. Sultan Veled bu konuda, babasına her hususta çok benzediğini, mesnevî usulünde de onun yolunu takip etmek istediği için bu eserini kaleme aldığını söyler ve "Gücüm yettiğince o hazrete benzemeye çalıştım, ama buna imkan yoktu" der (Velednâme, s. 2).

Sultan Veled'den başka onun çağdaşları arasındaki Ahmed Fakih ve Yunus Emre de Mevlâna'dan etkilenen şairlerimiz arasında yer alırlar. Yunus Emre'nin;

**"Mevlânâ'dur evliyâ kutbı, bilün - Ne kim ol buyurdısa anı kılın**

Tenriden rahmetdür anın sözleri - Körler okırsa açıla gözleri..."

şeklindeki beyitleri de Mevlâna'nın etkisini göz önüne sermeye kâfidir.

Mevlâna'nın Türk Edebiyatında etkisi için ise; XIV. yüzyıldan günümüze kadar artarak devam eden bir ilgiyle karşılaşmıştır, tespitini yapmak yanlış olmaz. Hattâ Mevlâna'yı tanımadan Anadolu'da teşkil edilen edebiyatımızı anlamamız mümkün olmadığı;



edebiyatımızın kuruluş dönemlerinde en büyük âminin Mesnevî olduğu da bilim adamlarının savunduğu bir husustur (Karahan, s. 34; Mazıoğlu, s. 33; Çelebioğlu, s. 29-53; Karaismailoğlu, s. 51-61; Sevgi, s. 269-274; Yavuz, s. 355-381).

İslâmî edebiyatlarda Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i şeriflerden sonra en fazla ilgiyi gören *Mesnevî*, hemen hemen bu sahayla uğraşan bütün şair ve ediplerin ilgisini çekmiştir. İranlı Mevlâna araştırmacısı Prof.Dr. Bedüzzamân Furûzanfer (ölm. 1970) ve Müslüman olarak "Havva" adını alan Fransız Doğu bilimci Prof. Dr. Eva de Vitray Meyerovitch'in (ölm. 1999) 'Mesnevî tereddütsüz ve mübalağasız en kapsamlı manzum tasavvufî eserdir ve dünya edebiyatının şâheserlerinden biridir' tespitinde bulunmaları Mevlâna'yı ve eserini bu mânâda sınıflandıran en güzel örneklerdir.

Mesnevî etkileyici mesajlarıyla Batılıların da dikkatini çekmiştir. Avusturyalı Joseph von Hammer'ın (ölm. 1856) *Persian Literature* (Viyana, 1818) adlı eseri *Mesnevî*'den örnekler içermesi bakımından ilk olma hüviyetindedir. Fransa'nın Türkiye Büyükelçisi J. D. Wallenbourg ise Mesnevî'yi Fransızca'ya tercüme etmiş, ancak 1799 yılında yayınlamak üzere iken Beyoğlu'ndaki yangında eserinin büyük bir bölümünü kaybetmiş, daha sonra da neşre muvaffak olamamıştır. İngilizce ilk *Mesnevî* tercümelemesi ise, sözlük yazarlığıyla tanınan S. James Redhouse'un (ölm. 1892), *Mesnevî*'nin I. cildini manzum olarak çevirdiği (1881) ve E. H. Whinfield tarafından hazırlanan ve VI ciltten seçilen 2500 beytin tercümesinin yer aldığı eserlerdir (1887). Günümüzde ise Prof.Dr. Reynold A. Nicholson'un kırk yıl üzerinde çalışarak hazırladığı, Mesnevî'nin metni ve İngilizce'ye tercüme ve şerhini kapsayan *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (1925-1940, Leiden-Cambridge University Press) adlı eseri sahasındaki en önemli çalışmalardan biri olma özelliğini korumaktadır.

Günümüzde de Mevlâna'nın eserlerinin hemen hemen bütün dünya dillerine tam metin veya seçkiler halinde tercüme edilmiş olması; bu metinlerin oratoryo, opera ve tiyatro gibi sahne sanatlarına yansması; resim, heykel ve gravür gibi güzel sanatlara uyarlanması, Mevlâna'nın sadece İslâmî kültürlerde değil, dünya kültürlerinde de etkilerini göstermekte ve evrenselliğinin kanıtı olmaktadır.

Wells Shakespeare'ın oyunlarının Kraliçe I. Elizabeth tarafından çok beğenildiğini söyler ve yukarıda da belirtildiği gibi kraliçe oyunları tiyatrodaki izlemek için tebdili kıyafetle tiyatroya gidirmiş. Kral I. James ise Shakespeare'ın bulunduğu Lord Chamberlain tiyatro kumpanyasını himayesi altına alarak onları maddi ve manevi desteklemiştir. Kumpanyanın adı 'Kralın Adamları' (King's Men) olarak değişmiştir. Bu da Shakespeare'ın o dönemde olan saygınlığını gösterir. Bir rivayete göre de Kral James I Shakespeare'i kendi eli ile yazdığı davetiye ile saraya davet eder. Fry'ın ifadesiyle "*Shakespeare zaten doğuştan saraylıdır*" (Greenblatt 37). Yaşadığı dönemde tiyatronun her kesim tarafından beğenilmesi Shakespeare'e büyük bir servet kazandırmıştır; Urgan onun vefalı bir evlat olduğundan çünkü babasının borçlarını kapatıp ona bir unvan satın aldığından bahseder. Ayrıca, oyun yazarlığının son dönemi kasabasına dönüp aldığı büyük evinde yaşar. Adına kurulan resmi internet sitesi Shakespeare'ın evlerinin halen eşyaları ile birlikte muhafaza edildiğini ve müze olarak kullanıldığını bildirir. Dünyanın dört bir yanından ziyaretçi akımına uğrayan bu müze evlere gelen misafirlere Shakespeare döneminde ait aktivite, yemek ve eğlenceler düzenlenmekte olduğu da ayrıca vurgulanır.

## MEVLÂNA VE SHAKESPEARE'DE BENZER DEYİŞLER

### Aynı Söylem, Farklı Balık Açısı

Bildirinin ana başlığını oluşturan bu bölümde Mevlâna ve Shakespeare'ın hoşgörü, aşk, sevgi, dostluk, ölüm, konuşmak, susmak ve dinlemek gibi konularda söyledikleri benzer

özlü sözler verildikten sonra, her ikisinin de o sözü söyleme nedenleri ve o konudaki diğer görüşleri yansıtılarak fazla kıyaslamaya girmeden değerlendirmesi dinleyicilere-okuyuculara bırakılacaktır. Mevlâna ile Shakespeare daha önce bir konferans içeriğinde birkaç dizesi ile karşılaştırılmıştı (Kulluk 2006), bu tebliğde ise biraz daha detaylı olarak incelenmeye çalışılmış oldu.

*“İyi bir dost arkadaşının hatalarına katlanmalıdır.”* (Shakespeare)

*“Ancak dikene katlanabilen gül gibi kokar.”* (Mevlâna)

Shakespeare Julius Caesar (1599) adlı tragedyasında arkadaşı Brutus’tan hoşgörüyü bekleyen Cassius’a **“İyi bir dost arkadaşının hatalarına katlanmalıdır.”** (Jül Sezar, IV, iii, 90 / Sevin) dedirtir. Brutus Cassius’a kanarak onunla birlik olmuş ve Caesar’ı öldürmüştür, fakat başı paraya sıkışınca dost bildiği Cassius’a gönderdiği elçi eli boş dönünce Cassius’a gücendir ve “Alaylarımın tayınımı vermek için sizden borç istettim, bunu benden esirgediniz; bu Cassius’a yakışır mı?” (Jül Sezar, IV, iii, 85 / Sevin) diye sitem eder.

Cassius ise “Benim cevabımı size götüren serserinin biriymiş, Brutus kalbimi parça parça etti. İyi bir dost arkadaşının hatalarına katlanmalı; halbuki Brutus benimkilerini haddinden fazla büyütüyor.” (Jül Sezar, IV, iii, 90 / Sevin) diyerek kendini ustalıkla aklamaya çalışır.

Mevlâna “dünyalık dostu” önemsemekle birlikte “gerçek dost”un Allah olduğu konusunu sıkça vurgular. Bununla birlikte dünyalık dostun iyi seçilmesi gerektiği, aksi takdirde hem bu dünyada, hem de öbür dünyada insanın yüzünün kızaracağı imasında bulunur. Ancak, iyi-kötü bütün insanların Allah’ın bir takdiri olduğunu, bu türlü insanların takdirin kağıda çizdiği iyi-kötü resimler olduğunu belirterek; “Resimler aynı kalemden çıktıklarını bilselerdi, her resim süt ile bal gibi kaynaşır, birleşirdi.” (Divan, Gazel, I, 1384, 9. beyit) diyerek insanların birlikte olmaları gerektiğine atıfta bulunur. Yine diğer insanlardan gelecek dertlere sabretmek gerektiği, bunun insanları olgunlaştıracağını da altını çizerek; “Başına gelen derde razı olur da ses çıkarmazsan, o anda hemen sana cennet kapısı açılır.” (Divan, Gazel, II, 2675) der. Bir başka gazelinde de **“Ancak dikene katlanabilen gül gibi kokar.”** (Divan, Gazel, I, 75) diyerek herkesten gelebilecek dertlere sabretmenin; altına atılan kötü kokulu gübreye ve dikenine sabreden gül gibi insanı “manen” güzelleştireceğini vurgular. Yalnız Mevlâna Shakespeare’in aksine daima vefasına alışık olunan dosttan bir belâ gelmişse bunun düşmandan gelen derdin üç yüz bin katına eşit olduğuna değinerek; “Çünkü insan dostun eziyette bulunacağını ummaz; onun vefasına alışmıştır.” (Mesnevî, III, 623 , 624) der.

*“Çatık kaşın yarası bir tebessümle geçer.”* (Shakespeare)

*“Kızgınlığı sevgiden başka bir şey yatıştırılmaz.”* (Mevlâna)

Mina Urgan’ın ifadesiyle, ilk yayımlanan şiiri olduğu için Shakespeare’in “hayal gücümün ilk evladı” dediği *Venus and Adonis* (1593) adlı şiirinde aşktan öte erotik bir hava vardır. Konusunu Yunan mitolojisinden alan bu şiirde aşk tanrıçası Venüs yakışıklı bir delikanlı olan Adonis’e âşıktır ve onu baştan çıkartmak için her yolu dener, ama pek fazla karşılık bulamaz ve bir gün Adonis ona kaş çatınca kendini yerden yere atar ve bayılma numarası yapar:

**“Bakışlarımdan ötürü düşüp bayıldı**

**Çünkü öyle bir bakış vardır ki aşkı öldürür**

**Öyle bakış vardır ki aşkı tekrar canlandırır**

**Çatık kaşın yarası bir tebessümle geçer**

**Sevgi ise yağmurdan sonra açan güneş gibi avuttur.”** (Venus ve Adonis, 77, 542).

Bayılan Venüs'e kıyamayan Adonis onu yanaklarından hafifçe okşar gibi tokatlayarak ayıltmaya çalışınca Venüs bir umutla ayağa kalkar çünkü muradına ermiştir; Adonis onu bırakıp gitmemiştir hatta bayılmasını hoş görmüştür.

Mevlâna'ya göre Sevgili Allah'tır; çünkü o bâkîdir, geçici değildir; gelişimiz O'ndandır, dönüşümüz de O'nadır (Mesnevî, III, 1418). İnsan da geldiği ve parçası olduğu bütünü, yani Allah'ın huyuyla huylanması gerekir. Allah'ın rahmeti gazabından üstün olduğu için insan da sevgiyi benimsemelidir. Sevgi aynı zamanda insanlığın bir vasfıdır; hiddet ise hayvanlığın (Mesnevî, I, 2436).

Mevlâna, değil dosta, düşmana bile iyilik yapılması, sevgiyle yaklaşılması gerektiği üzerinde durarak;

**“düşmanın bile olsa bağış yapman iyidir ona.**

**bu bağış yüzünden düşman bile dost olur insana.**

**çünkü kızgınlığı yatıştırılmaz bir şey, sevgiden başka”** (Mesnevî, II,2151; III, 838)

der.

*Sevgi değişmez kısacık günlerle haftalarla... (Shakespeare)*

*“Ölümlü olanların aşkı ebedî değildir.”* (Mevlâna)

Shakespeare sadece piyesleri ile tanınmaz aynı zamanda çok güzel 154 soneyi kaleme almıştır. Halman 'Türk Şekspir' adlı eserinde bu soneleri çevirmeye en uygun dilin Türkçe olduğunu savunur.

116. sonesinde Shakespeare gerçek aşkı şöyle tanımlar:

**“Sevgi demem sevgiye bir dönemlik yaparsa bir değişme görünce,**

**Sevgi değişmez kısacık günlerle haftalarla, direnir ve katlanır mahşerin ucuna dek.”** (sone 116, Halman).

Burada sevginin kısa sürede değişmeyeceğini hatta kıyamet gününe kadar süreceğini iddia eder.

Mevlâna ise Shakespeare'in aksine “sevgi”den kastın insana duyulan değil, ilâhî makâma duyulan aşk olduğunu belirtir; çünkü insana olan aşk zamanla değişir, bir gün sona erer, ancak Allah'a duyulan aşk daimi olduğundan dolayı hiçbir zaman değişmez:

**“Aşk, kimseye ihtiyacı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. Ondan başkasına âşık olmak geçici bir hevestir.”** (Mesnevî, VI, 971)

**“Dış görünüşe ait aşklar aşk değildir. Ölümlü olanların aşkı ebedî değildir.”**(Mesnevî, I, 205, 219)

**“... sen cana canlar kafan diriyi sev!”** (Mesnevî, V, 3272)

**“Gerçek aşkın yolu dikensiz olmazmış hiç”** (Shakespeare)

**“Aşk dikentlerle karşılar seni”** (Mevlâna)

*Bir Yaz Gecesi Rüyası* (1595) adlı gülmecesinde birbirlerini seven ve evlenmek isteyen üç çift vardır. Bu çiftlerden birinin üyeleri Hermania ve Lysander birbirlerini severler ama Hermania'nın babası buna karşı çıkar çünkü kızını soylu ve zengin Demetrius ile evlendirmek ister. Babasının dayatmasına karşı çıkan Hermania Lysander ile Atina dolaylarında bir ormana kaçır ve aşka giden yolun engelsiz olmadığını bir kez daha gösterir. Sevdiği kızın babasından hoşgörü bekleyen Lysander kendisinin zengin ve asil olmadığını ama onun kızını ‘çok sevdiğini’ dile getirir:

**“Yazık, tarih ve masallara göre gerçek aşkın yolu dikensiz olmazmış hiç.**

**Kimi sevenlerin de uyuşmazmış soyu...”**(Bir yaz gecesi rüyası I, i, 134, Sanders; Bozkurt). Mevlâna da aşkı anlatırken değirmen taşının altında ezilmek (Mesnevî, VI, 1968), tıpta tedavisi mümkün olmayan bir çeşit delilik veya hastalık (Mesnevî, VI, 1979, 1980) gibi benzetmeler kullanır. Ama aşkın anlatılmasının yine de mümkün olamayacağını

ve sözlere sığmayacağını (Mesnevî, V, 2731) belirterek, aklın bu aşkı açıklamada çamura saplanmış eşek gibi kalacağını söyler ve “aşkı, ancak aşk açıklayabilir” der (Mesnevî, I, 115). Yine aşkı bir ava benzeten Mevlâna, onun zorlu bir av olduğunu söyler ve herkesin bunu yakalayamayacağını altını çizerek (Mesnevî, V, 409).

**“Allah aşk kapısının önünü dikenlerle ördü;  
çünkü aşk sevdasında olmayanların bu kapıya gelmesini istemedi.”** (Rubailer, No: 818)

*“Yaşayan her şey bir gün ölür.”* (Shakespeare)

*“Ebedî yaşam, ölümün içindedir.”* (Mevlâna)

*Hamlet* tragedyası (1600-1) ise bizi, babasının gizemli ölümü ile yıkılan oğul Hamlet’in dünyasına sokar. Annesinin kral babasının ani ölümünün yasını tutmadan tahtı ele geçirmek için can atan amcasıyla evlenmesi Hamlet’i derinden sarsar ve psikolojisini bozar. Onun bu kadar üzülmesine anlam veremeyen annesi onu teselli etmek için;

**“At üstünden şu karanlık geceyi**

**Bırak gözlerin dostça baksın**

**Kaldır gözlerini artık soylu baban sonsuzluğa dek toprağa girdi**

**Yaşayan her şey bir gün ölür.”** (Hamlet I, ii, 72, Edwards; Bozkurt)

diyerek ölümün mutlaka bir gün geleceğini belirtir.

Mevlâna’ya göre ise “ölüm” aslında gerçek âlemde doğumun ta kendisidir. Ölüm “son” değil, geçici olan bu dünyadan daimi olan diğer âleme bir göçmedir, bir müddet (ömür süresince) ayrı kalınan Sevgili ile tekrar buluşmadır (Divan, Gazel, II, 2037; Mesnevî, III, 4612). “Herkes ölümden korkar. Biz ise ona bıyık altından güleriz.” (Mesnevî, I, 3495) diyen Mevlâna Hz. Ali’nin ağzından da “Gerçek hayat mutlaka ölümdedir” (Mesnevî, I, 3935) tespitinde bulunur. Bilindiği gibi Mevlevîlik kültürü içerisinde de yüzyıllardır Mevlâna’nın ölüm günü, “ölüm” kelimesi ile anılmaz ve Hakka kavuşma ve Sevgili’yle buluşma olarak değerlendirilerek düğün gecesi anlamındaki “Şeb-i Arûs” deyimiyile karşılanır.

**“Tatlı meyve dalların, yaprakların arasında gizlidir; ebedî yaşam, ölümün içindedir.”** (Mesnevî, VI, 3576)

**“Coşup köpürmedikçe, şu dünya küpünden çıkamayız.**

**Küpten çıkmadıkça, Sevgili’nin dudağına ulaşamayız.**

**Tohum gibi yere ekilmedikçe, ağaç gibi doğamayız.”** (Divan, Gazel, I, 1649)

**“Gücü bir dev gibi kullanmak zorbalıktır.”** (Shakespeare)

**“Diğer gönüllere ateş saldın mı, cehennem ateşinin aslı oldun gitti!”** (Mevlâna)

*Kısasa Kısas* (1604) adlı kara gülmece 1604 Noel şenliklerinde sarayda gösterilmiş bir piyestir. Erdemli Isabel nişanlısını hamile bıraktığı için ölüme mahkûm edilen ağabeyini kurtarmak için yargıcın evine giderek onun ayaklarına kapanır ve ondan böyle önemsiz bir suçu ölümlü cezalandırmaması için ona yalvarır, fakat katı kalpli yargıcı bir türlü ‘hoşgörüyü’ ikna edemeyen Isabel’in ağzından şu dize dökülür:

**“Bir devin gücüne sahip olmak harikadır**

**Ama o gücü bir dev gibi kullanmak zorbalıktır.”** (Kısasa Kısas II, ii, 107, Penguin Books; Bozkurt).

Mevlâna’ya göre her suç mutlaka “âdil” bir şekilde cezalandırılması gerekir. Ancak yönetici veya karar merciinde olan kimseler Allah’ın huyuyla huyulanmalı. Çünkü Allah’ın bağışlaması cezalandırmasından üstündür. Bu makamda oturan kişiler eğer gazabı fazla olan şeytanın huyunu alırlarsa gereksiz yere çok kan dökerler (Mesnevî, IV, 2436, 2437).

**“Bir mazluma karşı elinden bir zulüm çıktı mı, o zulüm bir ağaç olur ve ağaçtan zakkum biter.** (Mesnevî, III, 3471).

**“Her şeyin nedeni, yeri ve zamanı vardır.”** (Shakespeare)

**“Gölge gündüz ararır”** (Mevlâna)

Shakespeare’in tarihi oyunlarından biri olan ‘V. Henry’de (1599) yüzbaşı Fluellen kendisi ile alay eden soytarı Pistol’u yer ve ortamın müsait olmadığı için hoşgörüyü göstererek o anlık affetmiş gibi durarak cezalandırmaz, ama daha sonra bir fırsatını yakalayınca güzelce bir azarlar. Neden böyle yaptığını da arkadaşı Gower’a şu özlü sözlerle özetler:

**“Her şeyin nedeni, yeri ve zamanı vardır.”** (Henry V, V, i, 3, Walter; Neyzi).

Buradan insanların sabırla beklerlerse muratlarına ereceklerinin anlamını çıkarabiliriz.

Yine aynı piyeste Kral V. Henry Fransa’ya savaş açmıştır. Fransız askerlerinin sayısı üstün olmaları ve Fransız kampından gelen böbürlenme sesleri kralı ve askerlerini çok rahatsız ederek umutsuzluğa itmektedir. Kral ülkesinin ne durumda olduğunu geç de olsa fark edince bu durumdan bir ders çıkarır ve ‘hoşgörüyü’ yaklaşarak şöyle der **“Anlamlandırmayı bilen her kötülükte iyiliğin biraz izini bulur”** ve devam eder; **“Kötü komşular bizim erken uyanmamıza neden oldu, oysa biz daha önceden fark etmeliydik”**.

Mevlâna’ya göre de her şeyin bir yeri, zamanı ve sebebi vardır. Gölge gündüz aranmalıdır (Mesnevî, V, 3483), maksada erişmek için de atın ayağını değil yularını tutmak gerekir (Mesnevî, IV, 464). Bununla birlikte yapılması gereken şeyin vakti gelince de çok iyi değerlendirmek, geç kalmamak ve “yarın yaparım” gafletinde olmamak gerek. Çünkü nice yarınlar geçer, ancak maksada bir türlü ulaşamaz (Mesnevî, II, 1269). Kısaca yine Mevlâna’nın deyişiyle “Kavun, karpuz oldu, sulandı mı yanmazsın telef olur gider” (Mesnevî, V, 3718).

**“Yoksula yapılan öyle cezalar vardır ki sevap bakımından, ekmekten de iyidir, helvadan da.**

**Çünkü helva, vakitsiz yenirse safra yapar. Halbuki helva verilecek yerde ona bir sille vurulursa kötülükten, hastalıktan kurtulur.**

**Vurmak, gerçekte kötü huya işaret eder; ama kilim dövülmez tozu dövülür.”** (Mesnevî, VI, 2600, 2601, 2603)

**“Olan oldu bir kere geriye dönülmez asla”** (Shakespeare)

**“Ok güttiği yerden geri dönmez”** (Mevlâna)

*Macbeth* (1606) tragedyasında Shakespeare yine insanlık zaaflarından birine değinir: “İktidar Hırsı” yani Koltuk Sevdası. Tahtı geçirmek için kocasıyla birlikte işlediği cinayetin ardından hiç belli etmese de çektiği vicdan azabı Lady Macbeth’i buhrana sürükler ve işledikleri cinayeti rüyasında gördüğü halüsinasyonların etkisi altında uykusunda uyurgezer bir vaziyette oda hizmetçisi ve saray doktoruna itiraf eder. Ele geçirmek için yanıp tutuştuğu iktidarı ele geçirdikten sonra “kendisine hoş” görünmeyen Lady Macbeth **“Olan oldu bir kere geriye dönülmez asla”** der ve kendini öldürür. (Macbeth V, i, 71, Elloway; Bozkurt)

Döneminde kardeşlerin taht kavgasına tanık olan Mevlâna, özellikle Mesnevî’inde isim vermeden genel anlamda bu çekişmelere değinir ve “Padişahların tahtları, aşkın yanında basit bir tahta parçasından ibarettir” (Mesnevî, III, 4721) diyerek kendisine yakışan bir benzetmeyle olayı vasıflandırmaya çalışır.

Yapılan işlerden sonra duyulan pişmanlığa da değinen Mevlâna, insanların bir işe giriştiklerinde o işin olumsuz yönlerini hurslarından dolayı görmediklerini belirtir ve

mutlaka iyi birilerinden damışmanlık almak gerektiğini söyler (Mesnevî, I, 1043, II, 2268, IV, 1332, 1333). Çünkü Mevlâna'nın benzetmesine göre her insan bir "kandil"dir; ve yirmi kandilin ışığı her zaman bir kandilin ışığından daha fazladır (Mesnevî, VI, 2611-2614).

**"Ağızdan çıkan söz, bil ki yaydan fırlayan ok gibidir.**

**O ok gittiği yerden geri dönmez; seli suyun başından engellemek gerek."** (Mesnevi, I, 1658, 1659)

**"Yaradan sana bir suret vermiş, sen ise bir diğerini yapmışsın."** (Shakespeare)

**"Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol!"** (Mevlâna)

Hamlet (1600-1) adlı tragedya da Shakespeare Hamlet'e; **"Yaradan sana bir suret vermiş, sen ise bir diğerini yapmışsın kendine."** (Hamlet, III, i, 137, Edwards; Bozkurt) sözlerini söyler; çünkü nişanlısı Ophelia süslenip karşısına çıkmıştır ve öz annesi gibi Hamlet'in halinden anlamamaktadır. Onu oyuna getirmek isteyen Hamlet'in amcası olan yeni kral ve onun veziri olan babasının oyunlarına aldanmıştır. Fakat Hamlet olayı fark etmiştir ve ona gerçek kimliğini sormaktadır. Son olarak ta "baban nerde" diye sorar çünkü kızın babasının perdenin arkasında saklandığını görmüştür.

"Mevlâna" denince belki de akla ilk gelen sözlerden biridir **"Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol!"** özdeyişi. Mevlâna'nın eserlerinde bulunmayan bu söz, kendisinden sonra yazılmaya başlanan menkıbe kitaplarının en önemlilerden Eflâkî Dedenin eserinde geçer ve yaşanan bir olay üzerine Mevlâna'nın söylediği bir sözün çok sonraları "redakte" edilmiş halidir. Bu menkıbeye göre Mevlâna Konya sokaklarında dolaşırken hayat kadınlarının olduğu evin önüne gelir. Burada Mevlâna'yı gören evin patronu kadın evde çalışan diğer kadınlara da haber verir ve hepsi dışarı çıkarak Mevlâna'ya saygı gösterirler. Bu sırada Mevlâna, evin patronu kadına tanınmış bir kadın sufünün adıyla "Rabia, Rabia, Rabia" diyerek üç kere seslenir ve; eğer siz olmasaydınız bu kadar nefsi kim doyurur, iffetli ve iffetsiz kadınlar nasıl anlaşılırdı, tarzında cümleler sarf eder. Mevlâna'nın bir hayat kadınına "Rabia" diye hitap etmesini, onlarla ilgilenmesi ve iltifat göstermesini hazmedemeyen dönemin ileri gelenlerinden biri Mevlâna'ya sitem eder ve o da işte o meşhur sözün kaynağı olan şu cümleleri sarf eder: "Bu kadın olduğu gibi hareket ediyor ve olduğu gibi riyasız görünüyor. Eğer sen de erkeksen onun gibi ol. İçin ve dışın bir olması için ikiyüzlülüğü ve iki renkliliği bırak. Eğer için dışın bir olmazsa işin bätüldür, boştur." (Eflâkî, I, 588 vd.)

Mevlâna içiyle dışı farklı insanlara da değinerek özellikle giydikleri elbiselerinden dolayı insanları sınıflandırmanın yanlış olacağını (Mesnevî, II, 1474), insanların yüz güzelliği olarak mükemmel olsa da eğer huyları kötü ise sahte parayla bile beş kuruş etmeyeceğini (Mesnevî, II, 1018), fiziki olarak çirkin olursa bile bu Allah'ın bir takdiri olduğunu belirtir ve bu tarz insanların huylarının güzel olmasının daha önemli olacağına vurgu yapar (Mesnevî, II, 802).

**"İyi insan az konuşur"** (Shakespeare)

**"Sözü kısa kesmek gerek vesselam..."** (Mevlâna)

Yine dünyaca bilinen **"İyi insan az konuşur"** (Henry V, III, ii, 37, Neyzi) özlü sözünü, bir komutan askerlerine söyler. Shakespeare *Kral V. Henry*'nin (1599) bir sahnesinde sözü savaş alanında çarpışmak yerine Londra'nın eğlence hayatını birbirlerine anlatan askerleri sunar. Komutanın ve üç askerinin konuşmalarını dinleyen genç bir delikanlı, askerlerin iş lafa gelince mangalda kül bırakmadıklarını ve nasıl böbürlendiklerini; bir askerinin bir yerde iyi insanların az konuştuğunu duyduğu için fazla konuşmadığını söylese de aslında düşmana sesini duyurmak için çok konuştuğunu gösterir. Shakespeare burada asker

korkaklığımı ört bas etmek için konuşmadığımı vurgulamak ister ve bazen insanların az ve öz konuşmalarının hiç de hoşgörü ile karşılanmaması gerektiğini bizlere kanıtlar.

Mevlâna ise eserlerinde konuşma, susma ve dinlemenin yerli yerinde olması gerektiğini vurgular ve özellikle bunların niteliği üzerinde durur. Mevlâna'ya göre konuşabilecek için önce dinlemek gerekir (Mesnevî, I, 1627). Çünkü konuşulduğu zaman söylenilecek sözler boş sözler değil, faydalı sözler olmalıdır (Mesnevî, I, 1524). Faydalı söz söyleyebilmek için de, nasıl hayvanlar ot ile beslenir semirirse, insan da kulağıyla, dinlemek suretiyle gelişir (Mesnevî, VI, 290, 291). Yine insan bilmiyorsa susmalı, biliyorsa da ne söyleyecekse, uzatmadan, eğmeden bükmeden doğruyu söylemeli (Mesnevî, VI, 713).

Konuşmanın her şeyi anlatmayacağını, bazen susmanın ve gönül diliyle “sözsüz” konuşmanın daha da faydalı olacağını belirten Mevlâna, mumla kelebeği, gülle bülbülü örnek verir; “Aralarımda bir konuşma yok; ama sırlarının anlamı var” (Mesnevî, II, 3624 vd.) der ve “Susarak konuşma”yı “gönül birliği”yle ilişkilendirir (Divan, Gazel, I, 685).

Bütün bunlarla birlikte Mevlâna'nın nezdinde “susma”nın ve “dinleme”nin apayrı bir önemi vardır. Mesnevî'sine, diğer benzeri klasik edebî eserlerde olduğu gibi “besmele-i şerif”le değil de “bi’şnev” (dinle!) sözüyle başlar, Giriş bölümünün sonu diyebileceğimiz 18. beyiti de “**Sözü kısa kesmek gerek vesselam...**” cümlesiyle bitirir; Divanındaki gazellerin birçoğunda ise “hâmûş” (suskun, dilsiz) mahlasını kullanır.

#### **Sonuç;**

Bilgi ve erdemın evrenselliği farklı kültürlere ait düşünürlerde benzer söylemlerle dile getirilse de, bu farklılık ancak bakış açılarına yansımaktadır. İşte bundan dolayıdır ki Mevlâna geçici olmadığı için “Allah”a duyulan aşkı yüceltirken, İngiliz Rönesans Çağı şairi ve oyun yazarı Shakespeare Hümanizma'nın etkisi altında “insan”a duyulan aşkı yüceltmektedir. Bununla birlikte her ikisinin de eserlerinde kullandıkları dil ve üslup o kadar zengin ve güzeldir ki yüzyıllardan beri dünya kitlelerini etkilemiş ve yayılan su halkaları gibi günden güne daha büyük kitleleri etkilemeye devam edeceklerdir. Yine Mevlâna ile Shakespeare'in çoktan dünya klasikleri arasına girmiş eserlerinin dünya coğrafyasındaki yaygınlığı bu kültür farklılığını “okuyucu kitlesi” bağlamında ortadan kaldırmıştır.

Ancak hangi kültüre ait olurlarsa olsunlar dünyaya mal olmuş düşünürlerin eserlerinin kıyas yöntemiyle incelenmesi büyük bir ihtimalle benzer deyiş ve söylemlerin farklı bakış açısıyla ele alındığını ortaya koyacaktır. Bu da “erdemın evrenselliği”ni kanıtlamakla birlikte dil, din, millet ve kültür farklılıklarının erdem üzerindeki farklı etkisini ortaya çıkaracaktır.

#### **KAYNAKÇA**

##### **Mevlâna**

Çelebioğlu, Âmil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul, 1998, ss. 29-53

Divan, Mevlâna, nşr. Bedî'üzzamân Furûzânfer, *Külliyât-ı Divân-ı Şems*, I-II c., Tahran, 1374 hş./1995

Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkıbeleri*, çvr. Tahsin Yazıcı, I-II c., İstanbul, 1986-1987

*Fihî mâfih*, Mevlâna, çvr. Meliha Ü. Tarıkâhya, İstanbul, 1985

Furûzânfer, Bedî'üzzamân, *Mevlâna Celâleddin*, çvr. F. Nâfiz Uzluk, Konya, 2005

Karahan, Abdülkadir, “Mevlâna'nın Dünya ve Hayat Görüşü ve Bunun Türk İnan ve Urdu Edebiyatlarındaki Etkileri”, *III. Millî Mevlâna Kongresi-Tebliğler*, Konya, 1989

Karaismailoğlu, Adnan, “Klasik Türk Şiiri Geleneğinde Mevlânâ'nın Yeri ve Edebî Miras Tartışmaları”, *Mevlâna ve Kültürümüz*, Konya, 2005, ss. 51-61

- Kulluk, Halil, 2006, "Mevlâna'nın Işığında: Aşk, İnovasyon ve Girişim; William Shakespeare Mevlâna Celaleddin Rûmi ile Tanıştığımızda...", *Aşk, Bilim ve Yaşam Konferansı*, 16 Aralık 2006, Rixos Hotel, Konya
- Mazıoğlu, Hasibe, "Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlamasında ve Gelişmesinde Mevlâna'nın Yeri ve Etkisi", *Mevlâna Sevgisi*, Konya, 1981, s. 33
- Mecâlis-i Seb'a*, Mevlâna, çvr. Abdülbaki Gölpınarlı, 1965
- Mesnevî*, Mevlâna, çvr. Veled İzbudak, MEB. Yay. I-VI c., İstanbul, 1995
- Rubailer, Mevlâna, çvr. M. Nuri Gençosman, *Mevlâna'nın Rubailerini*, I-II, İstanbul, 1997
- Sevgi, Ahmet, "Edebiyatımızda Mevlâna ve Mesnevî Tesiri", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*, Karatay Belediyesi Yay., Konya, 2002, ss. 269-274
- Sipehsâlâr, Feridûn b. Ahmed, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, çvr. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1977
- Velednâme*, Sultan Veled, çvr. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, 1976
- Yavuz, Kemal, "Türk Edebiyatında Mesnevî'den İlk Tercüme Hikâyeler ve Bazı Dikkatler", *Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni, Bildiriler*, 15-17 Aralık 2000, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, ss. 355-381

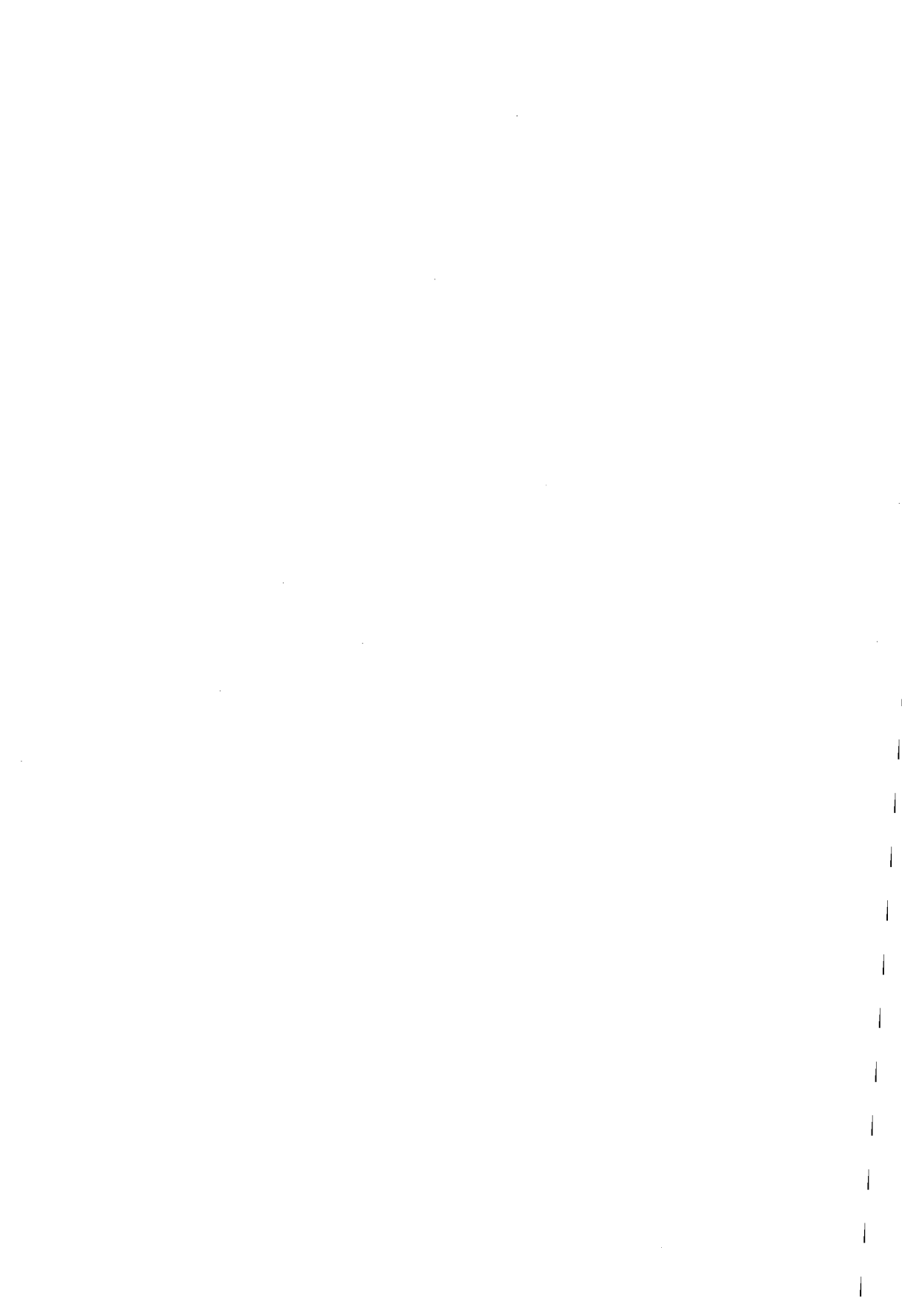
### Shakespeare

- Bozkurt, Bülent. *William Shakespeare, Hamlet*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Güneş Çarkında Gölgele: Shakespeare'den Seçmeler*. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Çapan, Cevat. *Sen Aydınlatırsın Geceyi*. İstanbul: Adam Yayıncılık ve Matbaacılık A.Ş. 2002.
- Edwards, Philip. *Hamlet Prince of Denmark*. Cambridge: CUP. 1985.
- Elloway, D.R. *Macbeth*. London: Macmillan Education Ltd. 1971.
- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiation*. California: University of California, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Shakespeare ve Kültür Birikimi*. Çeviri, Nilgül Pelit 1998, 2001.
- Halman, Talat, S. ed. *Tüm Soneler*. İstanbul: Cem Yayınevi. 2000.
- \_\_\_\_\_, *Türk Shakespeare*. Ankara: Hece Yayınları. 2003.
- Harrison, G.B. *Introducing Shakespeare*. New York: Penguin Books. 1966.
- Neyzi, Ali. *H. V. Henry*. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları. 2002.
- Penguin Books. *Measure for Measure, William Shakespeare*. London: Clays Ltd. 1997.
- Reese, M. M. *Shakespeare His World and His Work*. London: Edward Arnold. 1980.
- Sanders, Norman. *A Midsummer Night's Dream*. Ed. Suffolk: Richard Clay. 1971.
- Sevin, Nureddin. *Tiyatro Eserleri: Julius Caesar, W. Shakespeare*. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi. 1996.
- Urgan, Mina. *Shakespeare ve Hamlet*. İstanbul: Cem Yayınevi. 1985.
- \_\_\_\_\_, *İngiliz Edebiyatı tarihi (vols. 1-5)*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi. 1986.
- Walter, John. H. *King Henry V*. London: Richard Clay Ltd. 1965.
- Wells, Stanley. *Shakespeare Yazar Ve Eserleri / Çeviren Cevza Sevgen*, 1992. 1951.
- Shakespeare. www.shakespeare.org.uk





# ÇEVİRİ BİLİM



## OSCAR WILDE'İN "MUTLU PRENS" BAŞLIKLİ MASALININ ÜÇ AYRI ÇEVİRİSİNE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Doç.Dr. Asalet ERTEN  
Hacettepe Üniversitesi

### Özet

Çocuk yazınında masallar önemli bir yere sahiptir çünkü çocukların masalla tanışmaları çok erken yaşlarda başlar. Bir bakıma çocuklar için masal demek hayat dersi demektir. Bir başka deyişle masallardan kıssadan hisse çıkarılacağı için eğitici ama aynı zamanda da eğlendirici olmalıdır.

Masallar kendi dillerinde yazıldığı ve okunduğu gibi başka ülke çocukları da bunları çeviri yoluyla okumakta ve dinlemektedirler. Çocuk yazını çevirisi, yazın çevirisi kurallarına uymayı gerektirse de söz konusu çocuk olunca çeviride dikkat edilmesi gereken strateji ve yöntemler bulunmaktadır. Bu durumda çevirmen hedef kitle durumundaki çocuk okurların düzeyini iyi bilmelidir. Masallar hem okunduğu hem de dinlendiği için öncelikle kolay anlaşılmalı gerektirir.

Bu bildiriye Oscar Wilde'in Vyan ve Cyril adlarındaki oğulları için yazdığı *Mutlu Prens* başlıklı masalın üç ayrı yayınevi tarafından yayınlanan üç ayrı çevirisi üzerinde durulacaktır. Bu üç çeviri metni birbirleriyle karşılaştırılarak çevirmenlerin çeviri stratejileri, yöntemleri ve kararları kuramsal bir çerçevede çeviri eleştirisi açısından irdelenecektir.

**Anahtar sözcükler:** Masal, çeviri, çocuk okur, çocuk edebiyatı, çevirmen, çeviri stratejisi, çeviri kararı

### CRITICAL APPROACHES TO THREE DIFFERENT TRANSLATIONS OF OSCAR WILDE'S *HAPPY PRINCE*

#### Abstract

Fairy tales have an important place in children's literature because children are introduced to them at an early age. In a way, fairy tales for children mean lesson of life. In other words, since fairy tales give a message they should be educative but at the same time amusing.

Fairy tales being written and read in their source languages are read and listened to by the children of other countries through translation. Translation of children's literature requires taking into consideration the rules of literary translation but when the child is of prominent importance there are strategies and methods to be obeyed in the translation process. In this context, the translator should know the level of children readers very well. Fairy tales primarily require easy comprehensibility since they are both read and listened to.

In this paper, the translation of the fairy tale entitled *Happy Prince* written by Oscar Wilde for his two sons named Vyan and Cyril will be taken into consideration with its three different translations published by three different publishing houses. These three translations will be compared with one another within the framework of translation theory for criticism dealing with the translators' translation strategies and methods.

**Key words:** fairy tale, translation, child reader, children's literature, translator, translation strategy, translation decision

### Giriş

Masalların çocuk yazınındaki yeri çok önemlidir çünkü çocukların ilk dinledikleri ve ilk okudukları yazın türü masallardır. Günümüzde de gerek telif gerekse çeviri masalları çocuk yazınının en ilginç ve merak uyandıran eserleri arasında sayılabilir.

Bir tanımını yapmak gerekirse: genellikle olağanüstü kişilere, olaylara serüvenlere yer verilen ve ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa anlatılarak geçen hayal ürünü hikayelere masal denir (Oğuzkan 2001; 17).

Masalı masal yapan en önemli özelliği olağanüstü olay ve kişilerin yer almasıdır. Ama aynı zamanda olayların ne zaman ve nerede geçtiği pek bilinmez. Masal kahramanları krallar, prensler, fakir kız ya da delikanlı olabilir. Fakat ayrıca cüceler, devler, ejderhalar, cinler, periler gibi olağanüstü yaratıklar da masalarda yer alır. Bu da masalların hayal ürünü olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanoğlu yapmak isteyip yapamadıklarını hayallerinde yaratmış, bunları da olağanüstü olay ve kişilere bağlamıştır. Bu nedenle insanoğlunun deneyim, özlem ve istekleri masalarda dile getirilmektedir.

Masalarda sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Olayların neden meydana geldiği bilinmez. Olaylar birdenbire gelişir. Ali Fuat Arıcı'nın vurguladığı gibi "zengin fakirin, fakir zenginin yerini alabilir. Yoksul bir kız prensle evlenebilir. Kısaca masalda imkansızlık diye bir şey yoktur. Düşünülen ve düşünülemeyen her şey olabilir. Bir küptün üzerine binip gözünüzü açıp kapayınca kadar bir yıllık yolu alabilirsiniz. Bir ejderhanın sırtında on iki kat gökyüzüne bir anda yükselebilirsiniz" (2007:120).

Masallar gelişme özelliklerine göre iki türdür. Halk masalları ve yazınsal masallar (yazınsal peri masalları, sanat masalları). Halk masalları öncelikle halk arasında anlatılmış, yayılmış ve araştırmacılar tarafından yazıya geçirilmiştir. Halk masalları daha çok içinden çıktıkları toplumları ve ülkelerin özelliklerini yansıtır. Geleneklerin, göreneklerin ve kültürün canlı örnekleridirler. Anlatımları sade ve basittir ve bunlarda "olay" önemlidir.

Halk masallarını çocuklar merak ve ilgiyle okur ve dinlerler. Örneğin Alman Grimm kardeşlerin masalları yalnız Alman çocukları tarafından değil bütün dünya çocukları tarafından okunmaktadır. Yine çeviri yoluyla dilimize kazandırılan Asya, Avrupa ve Afrika halk masalları da bu gruba dahildir.

Halk masallarının konusunu çocukların karşılaştığı güçlükler, üvey annelerin kötü muameleleri, aile bireylerinin fedakarlıkları, anne-baba-çocuk sevgisi, hayatın acı ya da komik yönleri gibi temalar oluşturur.

Yazınsal masallara gelince, bu tür masallar yazarların hayal güçlerini kullanarak yazdıkları ve halk masallarına göre yazınsal ve sanat açısından daha önemli sayılan masallardır. Çocuk yazını üzerine çalışmaları olan Ferhan Oğuzkan'a göre yazınsal masalların

Konuları gerçek dışı olup, hayal ürünü ülkelerde geçer. Kahramanlar daima olağanüstü durumlarla karşı karşıya gelirler. Olayların düğümlemesi ve çözülmesinde tılsım, fal, kehanet gibi olağanüstü ve esrarlı güçlerin büyük payı görülür (2001:21).

Yazınsal masalarda yazarların amaç ve mesajı vardır ya da bir düşüncenin ve fikrin verilmesini öngörürler. Bazı durumlarda da toplumun gülünç yanlarını vurgularlar. Halk masallarının yalın ve basit anlatımlarına karşın yazınsal masalların dili daha süslüdür. Yazarlar biçemlerini belli ederler.

Yazınsal masal alanında dünya yazınına mal olmuş bazı yazarlar vardır. Örneğin Danimarkalı Hans Christian Andersen, İrlandalı Oscar Wilde, İngiliz Lewis Carol, İsveçli Selma Lagerlöf, Fransız Alphonse Daudet, Charles Perrault ve Alman Jacob-Wilhelm Grimm Kardeşler.

Halk masalları ve yazınsal masallara ilaveten bir de hayvan masalları vardır. Bu masalların kahramanları hayvanlardır. Kökleri Aisoppos'a kadar giden bu masalların en önemli özellikleri öğüt vermeleridir. Bir örnek vermek gerektiğinde anlatılırlar. Diğer masallarla karşılaştırılınca kıvadırlar. Bu masalların babası Fransız La Fontaine'dir. Hayvan masalları ile La Fontaine'in adı özdeşleşse de bu türün kaynağı Hint ve Anadolu masallarıdır. Konuşan hayvan motifi bu masalları zenginleştirir.

Masallar türlerinden de anlaşılacağı üzere çocuk eğitiminde önemli bir yer tutarlar çünkü çocuğu güzele, iyiye, doğruya yönlendirirler. Masallarla kişiliklerinin gelişmesini öğrenen çocuklar ileride karşılaştıkları güçlükleri yenmenin yolunu öğrenirler. Çocuğa en yakın türün masal olduğu düşünülünce masalların önemi daha da artmaktadır çünkü gelenekler ve görenekler kuşaktan kuşağa masallarla aktarılmaktadır. Ayrıca masallar kültürler arasında köprü kurmaktadır.

### **Mutlu Prens ve Çevirileri**

Masallar kendi dillerinde yazıldığı ve okunduğu gibi başka ülke çocukları da bunları çeviri yoluyla okumakta ve dinlemektedir. İrlandalı yazar Oscar Wilde (1854-1900) Vyvan ve Cyril adlarındaki iki oğlu için yazdığı masallarla dikkat çekmiştir. Daha çok şiir, roman, öykü, deneme ve mektup türleriyle tanınan Wilde masalın babası Hans Christian Andersen'den etkilendiği için yazdığı masallarla masal dünyasında yerini almıştır. Wilde masallarında prenslerden, devlerden, bülbüllerden, güllerden söz ederek aslında bambaşka şeyler anlatmak istemiş, yaşamı ve nasıl yaşanması gerektiğini öğretmeye çalışmıştır.

Yazınsal masal türü örneği olan *Mutlu Prens (The Happy Prince)* başlıklı masal *The Happy Prince and Other Stories* seçkisi içinde yer alan on masaldan birisidir. Seçkiye adını veren Mutlu Prens kentin yüksek bir yerinde bir sütunun üzerinde bulunan bir heykeldir. Yaşarken mutlu bir prens olan ve acıların bahçe duvarından içeriye girmedeği bir sarayda yaşayan heykel şimdi bulunduğu yüksek tepeden şehri gözlemektedir. Gördükleri hep üzüntü ve acıdır. İnsanlar mutsuz, fakir ve çaresizdir. Bu duruma heykel kurşundan olan yüreğiyle bile ağlamaktadır.

Günün birinde aşık olduğu sazlığı kendisiyle birlikte Mısır'a gitmeye ikna edemeyen bir kırlangıç çıka gelir ve heykelin ayaklarının dibine konar. Heykelin gözlerinden yaşlar geldiğini görür ve çok duygulanır. Heykel ayaklarını kaideye yapışık onun için kıpırdayamıyorum bu nedenle sen bana yardım edebilir misin der. Yapılmasını istediği vücudu altın yapraklarla kaplı olduğu için bunları sökerek yardıma ihtiyacı olanlara götürmesidir. Sonra sıra safir gözlerine ve kılıcındaki yakuta gelir. Kırlangıç bütün bunları prensin iyiliklerine araç olmak ve onu mutlu etmek için yapar. Havalar çok soğur ama kırlangıç prensten yine de ayrılamaz. Ne yazık ki sonunda soğuğa ve açlığa daha fazla dayanamaz ve prensin ayakları dibinde ölür. Prensın yüreği de buna dayanamaz, ikiye bölünür. Bir metal yığınına dönen heykel sonunda eritilir ancak yüreği bir türlü erimez. Tanrı meleklerinden birine bana dünyadan iki şey getirin der ve melek de Tanrı'ya ölü kırlangıç ile kurşun yüreği götürür. Böylece cennet bahçelerinde kırlangıç şakır, mutlu prens de ebedileşir.

Çocuk yazını çevirisi, yazın çevirisi kurallarına uymayı gerektirdiği gibi söz konusu çocuk olunca yetişkinler için yapılan yazın çevirisinden daha zor olmaktadır. Bu durumda çevirmen hedef kitle durumundaki çocuk okurların düzeyini iyi bilmelidir, masallar hem okunduğu hem de dinlendiği için kolay anlaşılmalı gerektirir. Masallar sonunda kıssadan bir hisse çıkarılacağı için hem eğitici hem de eğlendirici olmalıdır. Bu hususları çocuk yazını çevirisi üzerine pek çok çalışması olan Finlandiyalı çeviribilimci Tina Puurtinen'de vurgulamakta ve görüşlerini şöyle dile getirmektedir:

Çocuk kitaplarının hem yazılmasında hem de çevirisinde okunabilirlik önemli bir etkidir. Okunabilirlik, metnin dilbilimsel zorluk derecesine göre belirlenen okuma kolaylığı ya da anlaşılabilirliği olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle metnin yüksek sesle okunabilirliğe uygun olması demektir bu. Çocuk yazınının okunabilirliği, çocuk yazınının öncelikle işlevi olan eğlence ya da eğitim aracı olarak - belli bir kitabın hedeflenen okuyucusunun yaşı ve okuma becerileri çocuk yazınının normları ve gelenekleri - yazınsal biçem zorunluluğu görüşüne dayanır (1997:322).

Puurtinen'in görüşlerinden anlaşılıyor ki çocuk yazını çevirisinde metnin okunabilirliği (konuşulabilirliği) hedef okuyucuların yaşı ve okuma becerileri ve de eserin biçemi dikkate alınmalıdır.

Bu yazıda *Mutlu Prens* başlıklı masalın üç ayrı çevirisi Puurtinen'in görüşleri göz önünde bulundurularak eleştirilecektir. Bu çalışma için üç ayrı yayınevi tarafından yayınlanan üç ayrı çeviri seçilmiştir.

Masalın açılış paragrafı şöyledir:

High above the city, on a tall column, stood the statue of the Happy Prince. He was gilded all over with thin leaves of fine gold, for eyes he had two bright sapphires, and a red ruby glowed on his sword hilt. (1994:9)

İş Bankası Kültür Yayınları Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi çerçevesinde yayınlanan Oscar Wilde – *Bütün Masallar – Bütün Öyküler* seçkisi içinde yer alan Fatih Özgüven tarafından çevrilen *Mutlu Prens*'in açılış paragrafı şöyledir:

Mutlu Prens'in heykeli, uzun bir sütunun tepesinde, şehrin ta üzerinde yükseliyordu. Baştan aşağı ince altın varaklarla kaplıydı, gözleri iki parlak safirdi, kılıcının kabzasında da iri kırmızı bir yakut parlıyordu. (2006:3)

İnkılap Yayınevi tarafından yayınlanan Gençler İçin Dünya Klasikleri Dizisi içinde yer alan ve Oya Alpar tarafından çevrilen *Mutlu Prens ve Diğer Öyküler* seçkisi içinde yer alan *Mutlu Prens* çevirisinin açılış paragrafı şöyledir:

Kentin yüksekçe bir yerinde uzun bir kaidenin üstünde Mutlu Prens'in heykeli duruyordu. Tüm vücudu incecik altın yapraklarla kaplanmıştı. Gözlerinin yerinde bir çift gök yakut ile kılıcının kabzasında kocaman bir kırmızı yakut parlıyordu. (2004:11)

Engin Yayıncılık tarafından yayınlanan Dünya Çocuk Klasikleri Dizisi içinde yer alan ve Nihal Yeğinobalı tarafından çevrilen *Mutlu Prens*'in açılış paragrafı şöyledir:

Kentin ta yukarısında, yüksek bir sütunun üzerinde Mutlu Prens duruyordu. Tepeden tırnağa incecik altın varaklarla yaldızlanmıştı, gözleri iki parlak safirdendi ve kılıcının kabzasında iri, kırmızı bir yakut için için ışığıyordu. (1998:9)

Çeviriler incelendiğinde Özgüven ve Alpar'ın çevirilerinde Mutlu Prens'in heykelinden söz edilmekte ama Yeğinobalı çevirisinde Mutlu Prens'in heykel olduğu belirtilmemektedir. Değerli taşlara gelince, kaynak metninde safir sadece Özgüven ve Yeğinobalı çevirilerinde bulunmakta Alpar bunu gök yakut ile karşılamaktadır. Safir ve gök yakut aynı taş değildir. "Glow" fiilinin kullanımı içinde Özgüven "parıldamak", Alpar "parlamak", Yeğinobalı "ışımak" fiillerini kullanmıştır.

Mutlu Prens'i beğenen çocuklar ise beğenilerini şöyle dile getirmektedirler:

"He looks just like an angel", said the charity children as they came out of the cathedral in their bright scarlet cloaks and their clean white pinafores. (1994:10)

Fatih Özgüven çevirisi şöyledir: Yetimhane öğrencileri parlak kıvılcımlı renkli pelerinleri, temiz beyaz önlükleriyle kiliseden çıkarırken, "Tıpkı bir meleğe benziyor", dediler. (2006:3)

Oya Alpar çevirisi: Tertemiz önlüklerinin üstüne parlak kırmızı pelerinler giymiş yoksul çocuklar katedralden dışarıya çıktıkları zaman “Tıpkı bir meleğe benziyor” diye hep bir ağızdan bağırdılar. (2004:11)

Nihal Yeğinobalı çevirisi: Esirgeme kurumunun çocukları sırtlarında o parlak el pelerinli, tertemiz beyaz önlükleriyle katedralden çıkarlarken “Mutlu Prens meleklerle benziyor” dediler. (1998:9)

Bu çeviri metninde Alpar ve Yeğinobalı masalı hedef odaklı çevirmişlerdir. Yani ‘charity children’ yoksul çocuklar (Alpar) ve Esirgeme Kurumu çocukları (Yeğinobalı) olarak çevrilmiştir. Özgüven ise bunu “yetimhane öğrencileri” olarak yani kaynak odaklı çevirmiştir. Alpar ve Yeğinobalı çocukların durumunu yorumlamışlar, onları yoksul ya da Çocuk Esirgeme Kurumu çocukları olarak düşünmüşlerdir. Çocuk Esirgeme Kurumu bize ait bir kurumdur.

Mutlu Prens’e iyiliklerinde yardım eden kırlangıç’a gelince, Oscar Wilde onu şöyle betimlemektedir.

One night there flew over the city a little swallow. His friends had gone away to Egypt six weeks before, but he had stayed behind, for he was in love with the most beautiful reed. He had met her early in the spring as he was flying down the river after a big yellow moth, and had been so attracted by her slender waist that he had stopped to talk her. (1994:10)

Fatih Özgüven çevirisi: Bir gece şehrin üzerinden küçük bir kırlangıç geçti uçarak. Arkadaşları altı hafta önce Mısır’a gitmişlerdi, ama o geride kalmıştı, çünkü güzeller güzeli bir kamyşa tutkunduydu. Ona ilkbaharın ilk günlerinde, sarı bir pervanenin peşinde nehir aşağı uçarken rastlamıştı. Kamyşın ince beli o kadar gönlünü çelmişti ki durup konuşmuştu onunla. (2006:4)

Oya Alpar çevirisi: Bir gece küçük bir kırlangıç, kentin üstünden uçuyordu. Arkadaşları altı hafta önce Mısır’a gitmişlerdi. Fakat o, hayatında gördüğü en güzel su kamyşına aşık olmuş ve arkadaşlarıyla yola çıkamamıştı. İlkbaharın ilk günlerinde nehrin üstünde sarı iri bir kelebeği kovalarken su kamyşına rastlamış, onun ince beline hayran kalınca hemen durup konuşmaya başlamıştı. (2004:12)

Nihal Yeğinobalı’nın çevirisi: Günlerden bir gün kentin üzerinden bir küçük kırlangıç uçup geldi. Arkadaşları altı hafta önce Mısır’a göç etmişlerdi ama o geride kalmıştı. Çünkü son derece güzel bir saz’a aşığı. Bu saz’ı bahar başında, iri, sarı bir pervanenin peşi sıra ırmak boyunca uçarken görmüş, o ince belini öylesine beğenmişti ki durup onunla konuşmuştu. (1998:10)

Üç çeviri metni karşılaştırıldığında görülüyor ki öncelikle çevirmenler ‘reed’ için anlamı aynı olsa da aynı sözcüğü kullanmamışlardır. Özgüven ‘kamyş’, Alpar ‘su kamyşı’, Yeğinobalı ise ‘saz’ sözcüklerini kullanmışlardır. Üç sözcük de ‘reed’ in karşılığıdır ama Alpar ‘su kamyşı’ diyerek daha fazla vurgu yapmıştır. “The swallow had been attracted by her slender waist” cümlesi de üç çevirmen tarafından farklı yorumlanmıştır.

“kamyşın ince beli o kadar gönlünü çelmişti ki” (Özgüven)

“onun ince beline hayran kalınca” (Alpar)

“o ince belini öylesine beğenmişti ki” (Yeğinobalı)

Reed’i tanımlayan ‘the most beautiful’ sıfatı da benzer şekilde Özgüven tarafından ‘güzeller güzeli’, Alpar tarafından ‘en güzel’, Yeğinobalı tarafından ‘son derece güzel’ olarak çevrilmiştir.

Dikiş dikerek hayatını kazanmaya çalışan ama çocuğu hastalanınca çok üzülen anneye yardım ettikten sonra kırlangıç hava soğuk olmasına rağmen üşümektedir.



When day broke he flew down to the river and had a bath. "What a remarkable phenomenon", said the Professor of Ornithology as he was passing over the bridge. "A swallow in winter!" And he wrote a long letter about it to the local newspaper. Every one quoted it, it was full of so many words that they could not understand. (1994:15)

Fatih Özgüven çevirisi: Şafak söktüğünde nehre uçup orada yıkandı. Köprüden geçmekte olan Kuşbilimi Profesörü, "Ne kadar da dikkat çekici bir olay!" dedi. "Kış ortasında bir kırlangıç!" Yerel gazeteye bunun hakkında uzun bir mektup yazdı. Herkes yazıyı konuştu, bir sürü kelimeyle doluydu çünkü. (2006:8)

Oya Alpar'ın çevirisi: Gün ışынca, nehre gidip yıkandı. Köprünün üstünden geçen kuş bilimi profesörü "Akıl almaz bir durum, kış ayında bir kırlangıç!" diye söylendi ve yerel gazeteye uzun bir mektup yazdı. Profesörün yazdıklarını herkes okudu, ama bilmedikleri kelimelerle dolu mektubu hiç kimse anlamadı. (2004:16)

Nihal Yeğınobalı'nın çevirisine gelince, Tan ağardığı zaman ırmağa doğru uçarak yıkandı. O sırada köprüden geçmekte olan Kuş bilimci Profesör "Ne tuhaf, görülmedik bir olay!" dedi. "Kış mevsiminde kırlangıç!" sonra yerel gazeteye bu konuda uzun bir mektup yazdı. Yazı herkesin dilinde gezdi: anlayamadıkları sözcüklerle öylesine doluydu. (1998:14)

Üç ayrı çeviri metninde görüldüğü gibi çevirmenler kendi biçemlerini, yorumlarını ve yaratıcılıklarını kullanmışlardır. Örneğin;

"When the day broke"

"Şafak söktüğünde"

"Gün ışынca"

"Tan ağardığı zaman"

(Özgüven)

(Alpar)

(Yeğınobalı)

"What a remarkable phenomenon"

"Ne kadar da dikkat çekici bir olay!"

"Akıl almaz bir durum"

"Ne tuhaf, görülmedik bir olay!"

(Özgüven)

(Alpar)

(Yeğınobalı)

"A swallow in winter"

"Kış ortasında bir kırlangıç!"

"Kış ayında bir kırlangıç!"

"Kış mevsiminde kırlangıç!"

(Özgüven)

(Alpar)

(Yeğınobalı)

"Everyone quoted it, it was full of so many words that they could not understand"

"Herkes yazıyı konuştu bir sürü kelimeyle doluydu çünkü" (Özgüven)

"Profesörün yazdıklarını herkes okudu, ama bilmedikleri kelimelerle dolu mektubu hiç kimse anlamadı" (Alpar)

"Yazı herkesin dilinde gezdi: anlayamadıkları sözcüklerle öylesine doluydu" (Yeğınobalı)

Örnek olarak verilen çeviri cümlelerden de anlaşıldığı üzere Wilde'in cümleleri sanatsal bir yapıya sahiptir. Basit ve sadece düz anlamlı cümleler değildirler. Bu durum da çevirmenlerin biçemine yansımıştır.

### Sonuç

Çevirilerin basım tarihlerine bakıldığında Fatih Özgüven çevirisinin 2006 (İş Bankası Kültür Yayınları), Oya Alpar çevirisi 2004 (İnkılap Yayınevi), Nihal Yeğınobalı çevirisi 1998 (Engin Yayıncılık) basım tarihidir. Her üç çevirmende saygın yazarların eserlerini

çevirmiş profesyonel çevirmenlerdir. Kitap kapakları incelendiğinde İş Bankası Kültür Yayınlarında çevirmen Fatih Özgüven'in adı kapak üstünde İngilizce aslından çeviren şeklinde yer almakta, arka kapakta da çevirmen hakkında kısa bir bilgi bulunmaktadır. Ayrıca yazar Oscar Wilde hakkında da bir paragraflık bilgi bulunmaktadır. İnkılap Yayınevi çevirisine gelince, çevirmen Oya Alpar'ın adı üst kapakta değil iç kapakta Çeviri Oya Alpar olarak yer almaktadır. Çevirmen hakkında hiçbir bilgi yoktur. Ancak yazar hakkında iç kapaktan sonra üç sayfalık açıklamalı bilgi bulunmaktadır. Kitabın kapağında da Gençler İçin Dünya Klasikleri ibaresi mevcuttur. Engin Yayıncılık çevirisi ise Nihal Yeğinobalı'ya aittir. Çevirmenin adı üst kapakta değil iç kapakta yer almaktadır. Türkçesi Nihal Yeğinobalı denmektedir. Oscar Wilde ve *Mutlu Prens* üzerine iki buçuk sayfalık açıklayıcı bir yazı çocuk edebiyatı üzerine çalışmaları olan yazar Öner Yağcı tarafından yazılmıştır. Yine bu kitabın kapağında da Dünya Çocuk Klasikleri ibaresi bulunmaktadır. Görülüyor ki *Mutlu Prens*'in çevirileri Hasan Ali Yücel Klasikleri Dizisi, Gençler İçin Dünya Klasikleri ve Dünya Çocuk Klasikleri Dizisi içinde yer almaktadır. Bir başka deyişle, *Mutlu Prens* her üç çeviride de Klasikler Dizisi içinde yer almaktadır. Çocuk yazını çevirisi açısından bakılınca *Mutlu Prens* Türk çocukları için de bir klasik olmuştur.

Önceki bölümlerde verilen çeviri örneklerinde görüldüğü gibi çevirmenler kaynak metne sadık kalmışlar ve yazarın biçimini korumuşlardır. Böylece Tina Puurtinen'in deyişimiyle okunabilirlik öğesi yerine getirilmiştir. Her ne kadar verilen bölümlerde çeviri eleştirisi yapılmış olsa da çocuk yazını çevirisi de yetişkinler için yapılan çeviriden hiç de farklı değildir ve çevirmenler de aslında bu durumda yazın çevirisi yapan çevirmenlerdir.

Oscar Wilde'in biçimi basit değildir. Oldukça sanatsal bir dil kullanılmıştır ve bu çevirilerde yansıtılmıştır. Wilde'in masalları masalın da ötesinde masalımsı öyküler olarak da sınıflandırılabilir. Enver Naci Gökşen'in deyişimiyle "bu çeşit yazılar daha çok sanat amacıyla yazılırsa da çocuklarca da yararlanıla gelmiştir (1985:57).

Oscar Wilde'in masal türünü seçmesinin nedeni sadece kişisel ya da ailesel hayatından kaynaklanmakla birlikte bu onun sanatsal kararı ve yaratıcılık motivasyonundan da gelmektedir. Masal türünün seçilmesindeki gerçek de "sihir (magic) ve gerçek dışı (unreality) ve ayrıca öykü anlatma gücünden kaynaklanmaktadır" (Kohl 1989:52). Yapı ve biçim açısından Wilde'in masalları Avrupa halkbilim geleneğinden gelmektedir. Karakterler tek taraflıdır ve isimsiz kahramanlardır. Örneğin *Mutlu Prens*'in ve kırlangıçım isimlerinden bahsedilmemektedir. Masalın geçtiği mekanın hangi coğrafyada olduğu da kesinlikle belirtilmemiştir. Sorunlar ve çelişkiler de sınırlandırılmıştır yani masal zengin/fakir, mutluluk/mutsuzluk temaları üzerine kurulmuştur.

Masallar çocuk okuyucular içindir ancak Oscar Wilde'in masalları sanatsal yanları düşünülünce bu öyküler gerçekten çocuklar için mi yazılmıştır sorusunu akla getirmektedir. Michael Mc. Liammoir'e göre aslında "bu öyküler herkes içindir. Kelimenin tam anlamıyla çocuklara veya bir zamanlar çocuk olanlara ve içlerindeki çocukluğun ölmez coşkusunun bir kısmını yitirmeyip ebediyen saklamak akıllılığını gösteren şanslı kişiler için yazılmıştır." (aktaran Alpar 2004:10). Bu durumda *Mutlu Prens*'in hedef okuyucuları hem çocuklar hem de kendini çocuk hisseden yetişkinlerdir. Gerek masalın biçimi gerekse eğlendirici ve eğitici yanları hedef okuyucu olan çocuklar üzerinde işlevini yerine getirmektedir. Hedef kitlenin yaşı ve okuma becerileri için *Mutlu Prens* masalı uygun bir örnektir. Wilde'in sanatsal cümle yapıları ve sözcük dağarcığı çocukların da sözcük dağarcıklarını zenginleştirip kendilerini daha iyi ifade etmelerine yardımcı olacaktır. Bu görüş Tina Puurtinen'in görüşlerini doğrulamaktadır. İsveçli eğitimci Göte Klingberg de bu görüşe katılarak masal çevirisinin modernleştirilmesi, arılaştırılması ve kısaltılması yerine

estetik özelliğini vurgulayarak kaynak metne çok müdahale edilmemesine inanır (1986:7). Bu durumda *Mutlu Prens* masalının çevirisi hem yetişkin hem de çocuk okuyucuları mutlu etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Arıcı, Ali Fuat (2007) “Hayale Dayalı Türler: Masal” *Eğitim Fakülteleri İçin Çocuk Edebiyatı*. (yay haz) Ömer Yılar ve Lokman Turan. Ankara: Pegem A Yayıncılık. 118-124.
- Gökşen, Enver Naci (1985) *Örnekleriyle Çocuk Edebiyatımız*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Klingberg, Göte (1986) *Children's Fiction in the Hands of Translators*. Lund: CWK Gleerup.
- Kohl, Norbert (1989) *Oscar Wilde: The Works of a Nonformist Rebel*. (trs from German) David Henry Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oğuzkan Ferhan, A. (2001) *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Puurtinen, Tina (1997) “Syntactic Norms in Finnish Children’s Literature” *Target* Vol:9 No:2. 321-334.
- Wilde, Oscar (1994) (ilk basım 1888) *The Happy Prince and Other Stories*. London: Penguin Books. 9-22.
- Wilde, Oscar (2006) *Mutlu Prens içinde Bütün Masallar - Bütün Öyküler*. Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi (çev) Fatih Özgüven. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 3-14.
- Wilde, Oscar (2004) *Mutlu Prens içinde Mutlu Prens ve Diğer Öyküler* (çev) Oya Alpar. İstanbul: İnkılap Yayınevi. 11-28.
- Wilde, Oscar (1998) *Mutlu Prens içinde Mutlu Prens* (çev) Nihal Yeğinoğlu. İstanbul: Engin Yayıncılık. 9-20.

## ÇEVİRİ VE DİSİPLİNLER ARASILIK

Aysel Nursen DURDAĞI  
M.Ü. Yab. Dil. Yüksekokulu

### Übersetzung und Interdisziplinarität

Übersetzung als Handlung existiert seit ewig aber Übersetzungswissenschaft hat eine kurze Geschichte und noch kürzer sind ihre Interaktionen und unvermeidlichen Verknüpfungen an die anderen Wissenschaften, die von Tag zu Tag an Bedeutung gewinnen. Nach dem heutigen Standpunkt der wissenschaftlichen Disziplinen kann man eine Zusammenarbeit mit Translationswissenschaft nicht ausschließen. Im Mittelpunkt der Disziplinen stehend sorgt Übersetzung dazu, dass diese untereinander ihr Wissen und Können austauschen und überhaupt bewusst werden, was in den unterschiedlichen Wissenschaftszweigen vorgeht, wie weit gegangen ist. usw. In der jüngsten Geschichte der Türkischen Republik wurde diese Funktion der Übersetzung, während der Gründung der İstanbuler Universität intensiv miterlebt. Damals wurde durch die Übersetzung, wie Kultur, Wissenschaften, Gesetze usw. jegliche Sach- und Fachbücher, und durch das Unterrichten der Emigranten, die hier in der genannten Universität über mehrere Jahre als Lehrkraft dienten, alles Westliche übertragen.

In diesem Beitrag wurde darauf eingegangen und mit Beispielen die Bedeutung und der Einfluss der Übersetzung bei der Terminologiebildung hervorgehoben.

### Çeviri ve Disiplinlerarasılık

Çeviri geçmişten günümüze birçok bilim alanıyla, çoğu zaman dolaylı da olsa, bilgi trafiğinin iki yönlü olarak işlemlerini sağlamıştır. Böylece de disiplinler arası olma özelliğini edinmiş hatta bazen disiplinler üstü bile olabilmiştir. Bu bilgi aktarımının yakın geçmişimizden örnekleriyle ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk üniversitesi sayılan İstanbul Üniversitesi ile ilintilendirilerek yansıtılması. Çevirinin ülkemizdeki yakın tarihini kapsayan irdelenmesi ve örnekleriyle çeviri bilime doğru ilerlemesindeki kazanımları, diğer bilim dallarına katkıları, değerlendirme ve örneklemeyle aktarılacaktır. Çevirinin bilim dalı olma yönünde kat ettiği mesafe, diğer bilim dalları arasında edindiği bugünkü konumu ve geleceği ile ilgili öngörülen gelişmeler bu bildiri kapsamında ele alınarak Çeviri bilim alanında önde gelen Alman ve Avusturyalı çeviri bilimcilerin görüşleriyle anlatılmaya çalışılacaktır.

Her disiplinin yolu bir gün öyle veya böyle, çeviriden geçmektedir gibi bir iddia ile sunumuma başlamak istiyorum. Nasıl mı? Önce *disiplinler arasılık* kavramıyla neyin kastedildiğine bir göz atalım.

Viyana üniversitesinden Dr. Klaus Kaindl "*İnterdisiplinarität in der Translationswissenschaft*" adlı makalesinde; bilim dünyasında kavram olarak disiplinler arasılık teriminin ilk olarak İngilizce de ortaya çıktığını, Almancaya ise 60'lı yıllarda girdiğini söylemektedir. Saarland üniversitesi Çeviri bilim Profesörlerinden Wolfram Wilss ise DA kavramının çeviri bilim bünyesine Snell-Hornby'nin "*Translation Studies. An Interdiscipline(1994)*" adlı kitabında değinilmesiyle 90'lı yıllarda katıldığını ve o dönemden sonrada popülaritesini gittikçe artan bir şekilde sürdürdüğünü söylemektedir.(1997: 41) Terimler gezegeninin bu yeni üyesini karşılamak adına yorumlar da hazırdır.

Wilss'e göre bilimsel çevrede yeni bir terimin ortaya çıkması olumlu bir yaklaşımdır ve bilinç değişikliğinin göstergesidir. Şu sıralar da tüm bilimsel kurumlarda boy gösteren ulusal veya uluslar arası çalıştaylarda sıkça kullanılan bu kavram **disiplinler arasılık**tır. Ancak bu terimin kullanım sahası da yine Wilss'in deyiimiyle üniversiteler veya onların yakın çevreleridir. Ayrıca ikili kullanımlar diye bildiğimiz öm. Psycho-Linguistik, Sozio-Linguistik, gibi trelı kavram uygulamalarının DA'ğın bilimsel çevrelerde özellikle de çeviri bilim de daha hızlı dolaşıma girmesini sağlamıştır.

Dr. Gisela Thome, ise çok disiplinliliği (Multidisziplinarität) yan yana bireysel disiplinlerin aynı ortamda bulunması olarak sayarken DA'ğı bu disiplinlerin bir birlerinden etkilenmeleri ve bununla da yetinmeyip birbirlerinin içerisine kadar etki alanlarını genişletmeleri anlamına geldiğini söylemektedir.

Kaindl disiplinler arasılık için disiplinlerin koşullar ve yöntemlerinin ortaklaşa çalışmalarının ya da karşılıklı görüş alışverişlerinin bir çıkarımıdır demiştir. Henüz yeni doğmuş sayılabilecek bir kavram olduğu içinde disiplinler arasılığın belli bir sınırı yoktur görüşündedir. Klasik disiplinler her geçen gün biraz daha ayrıştığı sürece de DA daha çok anlam ve önem kazanmaya devam edecektir. Zamanla diğer çok disiplinlilik ve aktarım disipliniyle farklılıkları olduğu gibi ortak noktaları da netlik kazanacaktır. Disiplinler arasılığın günümüze kadar kesin hatlarıyla bir tanımının yapılmamasının temel çekinceleri kavramın henüz olgunlaşmamasından ve çerçevesinin tüm anlamlarıyla oluşmamasından kaynaklanmaktadır. (Kaindl, 1999)

Thome' de Kaindl gibi DA'ın son halini almadığını bunun da çeviri bilim içerisinde disiplin içi konsultasyonların tamamlanmayışından kaynaklandığını, o çalışmalar sonlanınca da sıranın disiplinler arasılığa geleceğini savunmaktadır. Thome "*Neue Perspektiven in der Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft*" adlı armağan kitapta yayınlanan "*Zur Interdisziplinarität der Übersetzungswissenschaft*" adlı yazısında DA 'ğı "Tek bir bilim dalını aşan -farklı bilim dalları ile ortak çalışmaları içeren ve söz konusu tüm bilim dallarını ilgilendiren konuları- kapsayan bir tek bilimle sınırlanılmayacak ve kendi terminolojisini oluşturan form" diye tanımlar.(2004:5) Yine aynı makalede çevirinin doğası gereği -disiplinler arası- olduğunu savunanlar olduğu gibi eklektik bulanlar ve daralmış bilimsel bakış açılarını genişletmek ve zenginleştirmek içindir diyenlerde vardır. Ancak disiplin içi gelişmelerin ve yöntemlerin göz ardı edilerek disiplinler arası bir ortam oluşturmamın da olanaksız olduğuna ek 1'deki sıralamada değinilmektedir.

Yukarıda bahsedilen Kade tarafından (1968a,b) başlatılan, Wilss'le (1977) de devam ettirilen ve Koller'le (1992:125ff) tamamlanan düzenleme bile Translatoloji nin nasıl başlı başına bir karmaşa olduğunun ve DA gerektirdiğinin bir göstergesidir. Zira Wilss'te

bu konuya “Übersetzungswissenschaft: eine Interdisziplin?” Adlı yazısında şöyle değinmektedir “Disiplinler arası kavramı bir paradigma değişimidir, bilgi krizi ve gelişmeleri sonucunda ortaya çıkar” Thome de iki türlü DA’lık olduğunu söyler:

Birincisi **nesne odaklı** diğeri ise **yöntem odaklı** disiplinler arasıdır.

İlkinde bir tek metne veya bir konferansa bağlı olarak dar anlamda bir DA olabileceğini söylüyor. Sözlü veya yazılı çevirinin Sosyoloji, Psikoloji ve İletişim Bilimleri ile temasının kaçınılmaz olduğunu vurguluyor. Kaindl de mekanik yani bilgisayarla yapılan çeviriyi nesne odaklı disiplinler arası kapsamında değerlendirmektedir.

Yöntem odaklı disiplinler arasıda ise belirli bir sorunun çözümünde farklı bilimlerin ortak bir çözüm arayışı vardır. Bu arayışta her bilim sorunun kendi boyutunu en iyi ve başarılı sonucu ortaya koyacak şekilde araştırma yöntemlerini sunma çabasına girer. Bu alandaki ilk çalışmalar ise 1964 de Nida, 1977 de House /Wilss ve 1979 da Koller tarafından yapılmıştır. Çeviri bilim ise başlangıçta başka disiplinlerden yöntemler almış (örn. Karşılaştırmalı dilbilim / iletişim/ Stilistik/ Felsefe’ den Yorum bilim v.b.) ancak sonra onları kendi yöntemleriyle bütünleştirmiş, geliştirmiştir. Böylece de disiplinler arası yöntem alışverişini de içerir görüşünü dile getirmiştir. Tüm bu değişimler sonucunda da disiplinler arası yavaş ta olsa kendi kıstaslarını oluşturmaktadır.

Wilss in deyiş ile DA artık, yalnızca farklı bilim dallarından uzmanların katıldığı bir oluşum değildir, dolayısıyla DA disiplinsel uzmanlığı ön koşul olarak ortaya koyar bu nedenle de acemilere göre değildir. Çeviri bilim çevresinden DA ile ilgili yorumlar ve eleştiriler, kavramın ortaya çıkıp taraftar ve karşıtar kazanmasıyla çoğalmıştır.

İşte özellikle de buradan yola çıkarak biraz geçmişe gidip bizim ülkemizde çeviri çalışmaları ve yöntemlerine çevre olarak ta Wilss gibi üniversiteyi temel alarak yaklaşarsak üniversite kavramıyla birlikte burada yapılan çeviri etkinliği kaynak metin, erek kitle ve erek metin, özellikle de çevirmen profili açısından oldukça dikkat çekicidir. Çevirmenler zira çeviride değilse bile etkinlikte buldukları bilim dalında uzman durumundadırlar. Örn. Fizik alanında eğitim almış bir akademisyen kendi alanında dünyadaki gelişmeleri takip edip, hâkim olduğu yabancı dil aracılığı ile bu bilgileri kendi çevresine kazandırıyor, bunu diğeri bilim çevrelerinin kullanması kaçınılmazdır. Çünkü günümüzde hiçbir bilim diğeriyle etkileşime girmeden tam anlamıyla bilim olamaz.

Geçmişten günümüze ülkemizde veya dünyanın başka bir yerinde olsun bilgi ihtiyacı doğduğunda, en basit anlamda dahi, var olanı bulup önce onu kendi diline aktarmak bir çeviri olduğu için bu karşılıklı etkileşim kaçınılmazdır ve burada çevirinin işlevselliği de öyle. Bilim büyük bir hızla yoluna devam ediyor ve bilimi bizzat yapamayan, yaratmayan toplumlar ona çeviri yoluyla ulaşıyor. Biraz iddialı gibi gelse de bunun böyle olduğunu özellikle teknoloji ile uğraşan herkes bilir. Düşünün ki yeni bir bilgisayar programı yazılıyor ve dünyanın her yerine ulaşması amacıyla çevirisi de hemen arkasından yapılıyor ve neredeyse eşzamanlı olarak piyasaya sürülüyor.

Tıpta bir gelişme olduğunda da bu böyle, hukuktaki yeniliklerde de, yasalar her gün değişirse bile dünyadaki yeni oluşumlar yeni kanunlara gereksinimler doğuruyor. Örn. AB. Yasaları ve Siber suçlarla ilgili yapılan düzenlemeler. Bu kanunlarla uzaktan yakından ilgisi olan tüm ülkeler onunla ilgili girişimleri öncelikle çeviri aracılığı ile gerçekleştiriyorlar. Edebiyatta da artık tüm dünya yazarlarının kitaplarını evinizde kendi dilinizde bulabiliyorsunuz. Felsefede kim en son ne söylemiş, fizikte kim neyi bulmuş, kimyada son gelişme ne, derken alanı ne olursa olsun hangi bilim adamı ne yapmış nerede, nasıl bunların çeviri aracılığıyla çok kısa sürede yanıtlarını bulmak mümkündür. Eskiden beri yapılan çeviri artık daha yoğun ve daha hızlı işler haldedir. Bu yoğunluk ve hızlilik

beraberinde yanlışları getirse de durum bu. Araştırmacıların dil bilgileri Çicero'nun çeviri konusunda yüzyıllar önce söylediklerini bulup anlamalarına yetiyor olabilir ama işleri bununla bitmiyor, edindikleri bilgileri onu geniş kitlelerin anlayacağı durumda ifade etmek ve yaymakta gerekiyor.

Dil bilmek bin yıl önce de önemliydi günümüzde de. Ancak gelişen toplumlar, artan nüfus ve küçülen dünya daha çok dil bilmeyi bir koşul olarak beraberinde getirse de, herkesin tüm yerkürede konuşulan dilleri bilmesi mümkün değildir. Bu açığı gidermek ve diller arası gittikçe artan çeviri ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulan kurumlar, çeviri büro ve demekleri, bireysel girişimler artmış, üniversitelerin bu alandaki açığını gidermek ve diller arası iletişimi sağlamak üzere ilgili bölümleri açmaları da aynı oranda olmasa bile artış göstermiştir. Bu bağlamda Marmara Üniversitesinde yakın tarihte açılan Mütercim Tercümanlık Bölümünden de söz edebiliriz.

Şimdi yukarıda söylediklerimizi biraz somutlaştıracak olursak, çok önceye ve uzağa gitmeye gerek yok. Yakın geçmişimizde, bugün bilim yuvası olarak adlandırdığımız üniversitenin kuruluş yılından bugüne değin hatta Cumhuriyet'in kurulduğu andan itibaren genel kültür ve bilim alanında yapılan çalışmalara göz attığımızda, çevirinin yoğun bir şekilde var olduğunu görürüz. Dünya edebiyatından Klasikler Türkçeye çevriliyor. İstanbul Üniversitesi 1933'te kurulduğunda kütüphanesinde ve bölüm kitaplıklarında yalnızca eski yazı ve Arapça, Farsça, Osmanlıca eserler bulunmaktadır. Kitapların birçoğu yeni yazıya belki de doğu dillerinden oldukları için aktarılmıyorlar. Ancak üniversitenin kuruluşunda ve gelişmesinde katkıları yadsınamayan yabancı bilim adamları beraberlerinde kitaplar getirmişler sonradan ülkelerinden getirilmesini sağladıkları kitapların çevirileriyle döneme özgü sayılan yüksek eğitimin hız almasını sağlamışlardır.

Türkçe konuşma ve yazı dilinin özdeşleştirilme sürecini o günlerde henüz tamamlamadığından ve birçok alanda dil yeni gelişmekte olduğundan; yani henüz o dönemde var olan bilimsel alanların terminolojisi Türkçede bulunmadığından yeni kavramlar üretilmeye çalışılmış ve hatta kavramların bir kısmı zorunlu olarak aktarıldıkları dillerden alınmıştır.( WİDMANN 2000)

Bu konuda Türkiye'deki Astronomi Enstitüsü'nün kurucusu ve bir süre yöneticisi olan E.F. Freundlich şöyle demektedir:

"Astronomi eğitim ve araştırması için İstanbul Üniversitesinde başlangıçta bütün malzeme ve gereksinimler eksikti. Cihazlar ve gözlem araçları bir yana, ne bir astronomi enstitüsü ne de her hangi bir literatürü mevcuttu..."Türk hükümetinin cömertliğiyle yapısal donanım bir yıl içinde tamamlandıktan sonra ise "Literatürün temini için üniversite yeterli imkânı hazırladı ve dış ülkelerden birçok meslektaşımız çeşitli dergi ve yayınları ücretsiz olarak bize göndermek suretiyle yardımcı oldu; öyle ki, pek kısa bir zaman sonra ihtiyacı karşılayan bir enstitü kütüphanesi istifademize sunulmuş oldu."(WİDMANN, 2000. s.150)

Bilimsel sözcük ve terimlerin türetilmesiyle ilgili ise W. Gleissberg şöyle demektedir: "Türkçede hiçbir astronomi terimi mevcut değildi. Tabii uluslararası Latince veya Yunanca kaynaklı terimlere başvurulup bunlar Türkçeye alınabilirdi, fakat yükseklik, yörunge, devir, mil, güneş günü, yıldız zamanı gibi temel astronomi terimlerinin bile Türkçe karşılıkları yoktu... Genç Türk meslektaşlarıyla birlikte çalışarak Türkçe kelime hazinesinden eksik terimler için uygun sözcükler seçtim; bazı durumlarda Türkçe kelime kökenlerinden yeni kelimeler de türettim, o zamanlardan bu yana Türkiye'de yayımlanan astronomi yayınlarını izlediğim zaman memnuniyetle görüyorum ki, benim koyduğum bu terimler yerleşmiş ve Türk bilim lisanının sağlam elemanları olmuş. Bunlar ilk defa 1937'de İstanbul'da yayımlanan, yarı yarıya Prof. Freundlich ile birlikte hazırladığımız Astronomi Ders

Kitabı'nda kullanıldı. *Astronomie in der Türkei* adlı kitabımızın çevirisi de daha sonra fizik profesörü Yeniçay tarafından yapıldı" (WIDMANN, 2000, s.376)

Yukarıda bahsedilenlerden sonra çevirinin disiplinler arası olmadığını söylemek mümkün mü? Bugün bilim dalları ne kadar birbirlerinden besleniyorlarsa ve bir bilim dalını başka disiplinlerden soyutlanmış olarak düşünmek nasıl imkânsızsa aralarındaki devrimde çevirinin katkısı yok saymak da o kadar imkânsızdır.

Çağımızda arama motorlarından tutunda üniversiteler, kütüphaneler, vakıflar ve diğer sosyal-özel ve tüzel tüm uluslararası nitelikli kuruluşlar birkaç dilde hizmet veren web sayfalarına sahipler. Peki nasıl? Sadece dil bilen birine kendi bilgilerinin aktarılmasını sağlatacak mı? Bu ne kadar sağlıklı ve işler olur herhalde tahmin edersiniz?

Son bir örnekle tüm bu söylediklerimi pekiştirmek istiyorum. Çeviriyi doğadaki bitkilerden birine benzetecek olursak, yetiştiği toprak bir disiplini, kökleriyle aldığı su ve mineraller ayrı, soluduğu hava ve faydalandığı güneş ve ışınları başka disiplinleri, o bitkiyi yiyen canlılar ve ondan yapılan diğer ürünlerde (tarımda, kimyada, kozmetik sanayinde) diğer disiplinleri temsil etmektedirler. Bu etkileşim yelpazesi zamanla aynı oranda olmasa da ilerleme ve gelişme, genişleme kaydetmektedir. Kısacası disiplinler arası olarak çeviri bilim çevrelerinde taban edinmiş, nicelik ve niteliklerini her bilim dalıyla ayrı gibi görünse de öзде bütüncül bir yapıyla olgunlaştırmaya başlamıştır.

#### Ek. 1

a) die *Übersetzungstheorie* als Darstellung des Übersetzungsprozesses, seiner Bedingungen, Faktoren und Gesetzmäßigkeiten,

b) die *Sprachenbezogene Übersetzungswissenschaft* als Beschreibung der ausgangs- und zielsprachlichen Zuordnungsvarianten, Äquivalenzbezeichnungen und Übersetzungsprobleme,

c) die *Textbezogene Übersetzungswissenschaft* als Untersuchung text- und textsortenspezifischer Äquivalenzbezeichnungen und Rezeptionsbedingungen,

d) die *Übersetzungsprozedurale Übersetzungswissenschaft* als Erfassung von Analyse-, Transfer-, und Reformulierungsstrategien sowie den damit verbundenen Verstehensbedingungen,

e) die *Wissenschaftlich fundierte Übersetzungskritik* als Entwicklung von Methoden und möglichst objektiven Kriterien der Bewertung von Übersetzungsleistungen und Übersetzungsqualität,

f) die *Angewandte Übersetzungswissenschaft* als Erarbeitung und Optimierung von Hilfsmitteln für praktizierende Übersetzer,

g) die *Theorie- und Rezeptionsgeschichte der Übersetzungswissenschaft* als Ermittlung der translatorischen Grundfragen und Anschauungen verschiedener Epochen sowie der Wirkungen und Einschätzungen von Übersetzungen,

h) die *Didaktik des Übersetzens* als Erarbeitung sprachenpaarbezogen umsetzbarer Lehrformen zum Auf- und Ausbau der translatorischen Kompetenz.



**KAYNAKÇA**

- SNELL-HORNBY, Mary.** 2002 *Übersetzen als interdisziplinäres Handeln*, Campus GmbH, Frankfurt am Main Verlag
- KAİNDL, Klaus.** 1999 *interdisiplinarität in der translationswissenschaft* Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main
- KURULTAY, Turgay.** 2004 *Kültür ve iletişim bilimlerinde disiplinlerin ayrışması: Kopuş mu, ayrımlaşma mı?* İmge, İstanbul
- YAZICI, Mine.** 2004 *Çeviribilimde disiplinlerarası bir yöntem: Sorunlar ve Çözümler.* Multilingual, İstanbul
- WİLLS, Wolfram.** 1997 *Übersetzungswissenschaft: eine Interdisziplin?* Transfer Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2000 *Paradigmenwechsel in der Translation* Festschrift für Albrecht Neubert zum 70. Geburtstag, Stauffenburg Verlag, Tübingen
- THOME, Gisela** 2004 *Neue Perspektiven in der Übersetzungs-und Dolmetschwissenschaft* Festschrift für Heidrun Gerzymisch Abrogast zum 60. Geburtstag, AKS-Verlag Bochum
- WİDMANN, Horst** 1999 *Atatürk ve Üniversite Reformu* (Çev. A.Kazancıgil S.Bozkurt) Kabalcı, İstanbul

# DİSİPLİNLERARASI İLİŞKİLER BAĞLAMINDA ÇEVİRİBİLİM, DİLBİLİM, DEYİŞBİLİM VE YORUMBİLGİSİ ETKİLEŞİMİ

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Banu KARADAĞ  
Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı

## Abstract

The aim of this paper is to analyse the interrelations between translation studies, linguistics, stylistics and hermeneutics. In this respect, Prof. Dr. Halide Edip Adivar's paper entitled "The Role of Translation in Literature" (1944) will be taken as a starting point and her theoretical views on translation and its possible reflections on translator training will be discussed. During the discussion, translation exercises done by the students of the Department of Translation and Interpreting Studies (in French) of Yıldız Technical University will be given in order to exemplify their translation competence/performance.

**Key words:** linguistics, stylistics, hermeneutics, translation studies, translation competence/performance.

## Özet

Bu bildirinin amacı, disiplinlerarası ilişkiler çerçevesinde çeviribilim, dilbilim, deyişbilim ve yorumbilgi etkileşimini incelemektir. Araştırmaya çıkış noktası olarak Prof. Dr. Halide Edip Adivar'ın "Edebiyatta Tercümenin Rolü" (1944) başlıklı bildirisi alınacak ve Halide Edip'in görüşlerinin üniversite düzeyinde verilen çeviri eğitimine olası yansımaları tartışılacaktır. Tartışma sırasında, Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı öğrencilerinin çeviri derslerinde yaptıkları çeviri alıştırmaları öğrencilerin çeviri edinçlerini/edimlerini örneklemek üzere verilecektir.

**Anahtar sözcükler:** dilbilim, deyişbilim, yorumbilgi, çeviribilim, çeviri edinci/edimi.

## 0. Giriş

Bu bildirinin amacı, çeviribilim, dilbilim, deyişbilim ve yorumbilgisi etkileşimini irdelemektir. Bildiride öncelikle çeviribilimin disiplinlerarası kimliği vurgulanacaktır. Daha sonra ise akademisyen, çevirmen Prof. Dr. Halide Edip Adivar'ın "Edebiyatta Tercümenin Rolü" (1944) başlıklı bildirisini incelenecektir. Halide Edip'in öğretim üyelerine ve öğrencilere yönelik yaptığı bu konuşmadaki görüşlerinin üniversite düzeyinde verilen çeviri eğitimine olası yansımaları tartışılacaktır. Tartışma sırasında, görev yapmakta bulunduğum Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı öğrencilerinin çeviri derslerinde sergiledikleri çeviri yaklaşımları örnek olarak sunulacaktır.

### 1. Çeviribilim Tarihine Genel Bir Bakış ve Disiplinlerarasılık

Ülkemizde, çevirinin akademik bir disiplin olarak geçmişi çok eskilere dayanmamaktadır; ilk mütercim-tercümanlık bölümü yaklaşık yirmi dört yıl önce kurulmuştur. Mütercim-tercümanlık bölümleri açılmadan önce, çeviri dersleri yabancı dil eğitimi ve/ya filolojilerde veriliyordu. Ancak bu bölümlerde verilen çeviri dersleri, çevirinin araç ya da amaç olarak öğretilme sorunsalını gündeme getirmekteydi. Çeviriden çeviribilime geçiş sürecinde yaşanan birçok değişim, çeviribilimin diğer bilim dallarından ayrılmasına, özerkliğini ilan etmesine olanak sağladı. Meşruiyetini kazanmış bir bilim dalı olarak çeviri konulu bilimsel yazılarda o dönemde en çok çeviribilimin özerkliği vurgulandı. Bunun başlıca nedeni, çevirinin uzun yıllar boyunca dilbilim ve/ya karşılaştırmalı edebiyatın bir alt-dalı olarak kabul görmemesiydi.

İngilizce "translation studies" ve/ya Fransızca "traductologie" terimlerinin karşılığı olarak Türkçe "çeviribilim" terimine ve bu terimin kavramsal yüküne ilişkin birçok tartışma yapıldı ve belki de farklı açılardan hala yapılmakta. Ancak günümüzde, çeviriyi araştırma nesnesi olarak ele alıp bilimsel olarak inceleyen bir bilim dalının varlığı tartışma götürmez bir gerçek.

Çeviri eğitimi konusuna gelince, Türkiye'de çeviri eğitimi veren bölümlere talep her geçen gün artmaktadır. 1983 yılından itibaren bu bölümlerin sayısı önemli bir artış göstermiş ve hala göstermektedir. Şu an, yalnızca devlet üniversitelerinde değil, birçok özel üniversitede de çeviri eğitimi verilmektedir. Ayrıca, Türkiye'de mütercim-tercümanlık bölümlerinin adları "çeviribilim" olarak değiştirilmeye başlanmıştır.

Çeviri alanında verilen eğitimde de artık yeni bir süreç girildiği iddia edilebilir. Bu süreçte özerklik vurgusunun ötesinde, çeviribilimin disiplinlerarası kimliği ön plana çıkarılmaktadır. Çevirinin/çeviribilimin disiplinlerarası doğası birçok tartışmayı beraberinde getirir. 1998 yılında yayımlanan ilk çeviribilim ansiklopedisinde *-Encyclopedia of Translation Studies-*, bu konudaki önemli bir ayrıntıya değinilmiştir. Ansiklopedinin editörü Mona Baker'in yazdığı "translation studies" maddesinde, çeviribilim "günümüzde çeviriyle ilgili her çeşit çalışmayı -edebiyat çevirisi, edebiyat dışı çeviriler, sözlü çevirinin farklı türleri, dublaj ve alt-yazı çevirisi- ele alan akademik disiplin" şeklinde tanımlanmıştır (Baker 2001: 278).

Baker söz konusu maddede, çeviri literatürünün oldukça eskilere dayandığını (İ.Ö. I. yüzyıla kadar), ancak akademik bir disiplin olarak çeviribilimin oldukça genç olduğunu ileri sürer. Baker'a göre, çeviri üzerine kuramsal görüşlerin oldukça eski dönemlere kadar uzanmasına rağmen çevirinin bir bilim dalı olarak gelişmemesinin başlıca nedeni, sözü edilen dönemlerde çevirinin kendi alanında değil de edebiyat ve karşılaştırmalı dilbilim alanında ele alınmasıdır. Baker ayrıca, günümüzde çeviribilimin disiplinlerarası konumuna da dikkat çeker:

“Çeviri çalışması herhangi bir disiplinin sınırlarını aşmaktadır ve bu alandaki araştırma ihtiyaçlarının var olan herhangi bir alanda karşılanması mümkün değildir. Bazı uzmanlar, çeviribilimi doğası gereği disiplinlerarası olarak kabul etmektedir (Snell-Hornby 1988); ne var ki bu görüş, akademik disiplinin kendine ait tutarlı bir araştırma yöntembilgisi geliştirmedeği ya da geliştiremediği anlamına gelmez.” (Baker 2001: 278).

## 2. Çeviribilim, Dilbilim, Deyişbilim ve Yorumbilgisi Etkileşimi

Çeviribilim uzun yıllar dilbilimin bir alt-dalı olarak görülmüştür. Dünyada ilk kez çeviribilimden söz edilen James S. Holmes tarafından III. Uluslararası Uygulamalı Dilbilim Kongresi’nde sunulan “Çeviribilimin Adı ve Doğası” [“The Name and the Nature of Translation Studies”] (1972) başlıklı bildiride, çeviribilimin ortaya çıkış döneminde dilbilimciler ile çeviribilimciler arasındaki gerginliğe değinilir. Holmes, çeviribilime ilişkin bir bilim dalı ütopyasının oluşturulması ve iletişim kanallarının açılması sürecine bazı dilbilimcilerin karşı çıkabileceğini vurgular (Holmes, 1988: 88).

Türkiye’de çeviribilim alanındaki ilk uzmanların akademik geçmişlerine bakıldığında dilbilim ve filoloji alanlarının etkin olduğu gözlemlenir. Örneğin, Türkçe’de yayımlanan çeviri konulu ilk telif kitap İngiliz Dili ve Edebiyatı uzmanı Akşit Göktürk’e aittir. *Çeviri: Dillerin Dili* (1986). Gerek bu kitabından gerekse diğer yapıtları üzerinde yapılan yüzeysel bir araştırmanın sonucunda Göktürk’ün çeviriyi özellikle yorumbilgisi ile ilişkili bir bilimsel alan olarak ele aldığı söylenebilir (1). Nitekim Göktürk, *Sözün Ötesi* adlı kitabında “hermeneuein” sözcüğünün çağrışımlarını ve bu çerçevede Tanrı Hermes’e gönderme yapar: “bir olguyu anlamak, anlatmak” (Göktürk, 2002: 123). Göktürk’e göre bu anlamlardaki ortak yön, “yabancı, bilinmedik, zamanı-uzamı yaşantı niteliği ayrı bir şeyi, bildik, tanıdık, anlaşılır bir çerçeveye sığdırmak, bildik bir iletişim dizgesinin biçimleri aracılığıyla başkalarına da anlaşılır kılma çabasıdır” ve çeviri, bu tür bir yorumlama sürecini içerir (Göktürk, 2002: 124).

Çevirmen bu tür bir çabayı gösterirken kaynak/ereke kültür ve edebiyat dizgeleri arasında şöyle bir görevi yerine getirir:

“Her şeyden önce bir okur olan çevirmen de, böyle bir dilsel kültürel yaşantı birikiminin gözüyle kaynak metni içeriden kavrayan, sonra da amaç dilin birikimi ile kültürel yaşantısının dizgelerinde özümseyen kişidir.” (Göktürk, 2002: 125)

Bu alımdan yola çıkarak, yorumlama sürecinin kişiden kişiye farklılık göstereceği iddia edilebilir. Nitekim çağdaş çeviribilimci Hans J. Vermeer, disiplinlerarasılık bağlamında çeviribilim ve söz sanatı-biçembilim ilişkisinin irdelendiği “Rhetories and Stylistics in Translation Studies” [“Çeviribilimde Söz Sanatı ve Biçembilim”] (2006) başlıklı yazısında, çeviri sürecinin bireyselliğine değinir ve bu bireysellik anlayışından yola çıkarak bilimin işlevini tanımlar.

Vermeer’e göre yalnızca çeviri süreçleri değil, çeviriye neden olan uyarıcılar ve bunların etkileri de (duygular, değerlendirmeler, amaçlar, işlevler vb.) bireyseldir; benzerlik ve farklılıkları salt genelleyici “bilimsel” kurallarla betimlemek mümkün değildir. Vermeer, bireyselliğin söz sanatı ve biçim olguları için de geçerli olduğunu belirtir ve “biçem”e ilişkin şöyle bir tanım getirir:

“Benim “biçem”den anladığım, “estetik” olarak belli bir amaçla oluşturulmuş veya yorumlanmış bir biçim ya da yapıdır.” (Vermeer, 2006: 632)

Vermeer’e göre “amaçlanan” ve “yorumlanan” biçimler farklılık gösterebilir. Biçimler, “farklı bir durumda farklı amaçlar için farklı eşler tarafından farklı hedefler/işlevler (“skopos”) doğrultusunda işlenen farklı süreçlere gönderme yapar” (Vermeer, 2005: 633). Vermeer, söz sanatsal ve biçimsel özelliklerin bireysel yananamlar içerebileceğine de

dikkat çeker. Yananamlar, değer yargısı içeren duygulara, değerlendirmelere, çağrışımlara göndermede bulunur. Bu noktada Vermeer, bilimin neleri hissedip hissedemeyeceği, neleri yapıp yapamayacağı konusunda önemli bir saptamada bulunur:

"Bilin duyguları hissedemez, bilin yalnızca duyguları bilişsel olarak betimler. Bilim, düzenlamsal (bilişsel) tanımlar ileri sürer, çünkü bilimsellik adına var olmak için bunlara ihtiyacı vardır." (Vermeer, 2006: 633)

### 3. Halide Edip Adivar ve "Edebiyatta Tercümenin Rolü"

Çeviribilimin bir bilim dalı olarak temel özelliklerine kısaca değindikten sonra bu bölümde, Türk çeviri tarihinde önemli bir yeri olan Halide Edip'in "Edebiyatta Tercümenin Rolü" başlıklı bildirisi hakkında genel bilgi verilecektir. Bu metin, Halide Edip'in 1942-43 yılları arasında "Üniversite Konferansları" sırasında yaptığı bir konuşmanın 1944 yılında ayrı bası olarak yayımlanmış halidir (İstanbul: Kenan Matbaası). Bu bildiride Halide Edip'in sözü edilen metnine yer verilmesinin başlıca nedeni, eğitimci, yazar ve çevirmen kimlikleriyle Türk tarihine damgasını vurmuş bir entelektüelin çeviriye nasıl yaklaştığını irdelemek ve bu tür bir yaklaşımın çeviri eğitimine olası yansımalarını tartışmaktır.

Halide Edip konuşmasının konusunu "edebiyatta tercümenin rolü" olarak seçtikten sonra, bu konunun kapsamından ve zorlğundan çekindiğini söyleyerek sözlerine başlar. Halide Edip'e göre edebiyatın tanımını yapmak, çevirinin edebiyattaki konumunu anlatmaktan daha kolaydır. Bunun nedeni yazar tarafından şu şekilde açıklanır:

"Çünkü, tercüme denilince, hudutları olmayan bir saha içinde, sayılması mümkün olmayan şekil ve safhayı düşünmek icap ediyor. Fakat, bu binbir cepheli mevzuda herkesin birleştiği bir nokta vardır: o da, büyük edebiyatların hepsinde, tercümenin yerine göre, büyük küçük, mutlak bir rol oynamış olmasıdır." (Halide Edip, 1944: 263)

Halide Edip'in bildirisi üç ana bölümden oluşmaktadır: a) Şark safhası (Zararları ve Faydaları): b) Garp safhası (Tanzimat dönemi, Millî Edebiyat Dönemi, Cumhuriyet Dönemi) c) Öneri ve Tavsiyeler. İçerik ve yer kısıtlaması göz önünde bulundurularak bu bildiride özellikle çeviri yaklaşımını açıkladığı "öneriler ve tavsiyeler" bölümü kısaca incelenecektir.

Halide Edip öncelikle çeviriye ilişkin önemli iki saptamada bulunur; bu saptamalar yazarın çeviri ve çevirinin rolü konusunda ne düşündüğünü gösterir niteliktedir:

"1) Çok ve zıt membalardan türetime yapıyoruz. Bu bize zengin ve nev'i çok bir edebiyat verebilir. Fakat bundan evvel bu zıt zevkleri, fikirleri ve tarzları birbirine ahenkle örmek lazımdır, yani bunların arasında nazım vazifesi gören bir kıymet olmazsa fikir ve sanat hayatımızda bir anarşi doğabilir: ağız kalabalık, şamatalı ve ölçsüz bir edebiyat çığın açabiliriz.

2) Aciz kanaatimce buna karşı gelebilmek için şekil, metot, ve bol sanat malzemesi arasında tek nazım ve esas unsur kendi yerli ruhumuz, kendi kaynaklarımız, bütün tarih ve edebiyatımızdaki millî mirasımızdır." (Halide Edip, 1944: 275)

Buna ek olarak, Halide Edip iki farklı çeviri stratejisinden söz eder. Birinci çeviri stratejisi sözcüğü sözcüğüne çeviridir ve Halide Edip bu tür çeviriye karşıdır. Ona göre, "alim mütercimler" in denediği, "hatta metnin şekline sadık kalmak için kendi dillerinin sentaksını bile zorladığı" bu tarz "ölü maskesi tesiri" yapar ve bunda aşırıya kaçmanın iyi bir şekilde sonuçlanması mümkün değildir. İkinci çeviri stratejisi ise anlamı anlamına çeviridir. Halide Edip tarafından bu çeviri anlayışının "uyarlama" etkisi yarattığı belirtilir. Bu çerçevede dikkat çekilmesi gereken nokta, çevirmenin "sanatkarlığıdır". Şayet çevirmen "sanatkar" ise, yaptığı çeviriye "telif" bile denilebilir; ancak kötü ise "şaheseri tanınmayacak kadar aşağı bir seviyeye düşürür" (Halide Edip, 1944: 278). Bu noktayla akla

ilk gelen, “çeviri sanat mı, bilim mi?” ve “çeviride alaylı/mektepli” tartışmasıdır. Bu tartışma noktasından hareketle, üniversite düzeyinde çeviri eğitimi çerçevesinde çeviriye farklı disiplinler açısından nasıl farklı yaklaşılacağı üzerinde, çeviri derslerinden örnekler vererek görüş bildirilecektir.

### 3. Çeviribilimde Disiplinlerarasılık ve Çeviri Eğitimi

Bu bölümde, 2006-2007 Güz Dönemi’nde Yıldız Teknik Üniversitesi (Y.T.Ü.) - Fransızca Mütareim-Tercümanlık Anabilim Dalı’nda verdiğim “Çeviriye Giriş” dersinden (1. Sınıf) bir örnek sunmak istiyorum (2). Bu örneği seçmemin temel nedeni, daha önce profesyonel anlamda herhangi bir çeviri deneyimi bulunmayan ve çeviriye salt dilsel aktarım olarak gören öğrencilerin, kendi kültürlerine ait öğeler barındıran bir kaynak metni çevirirken sergiledikleri çeviri yaklaşımındaki farklılıktır.

Öğrencilerime, ders sırasında çevrilmek üzere Antoine de Saint Exupéry’nin *Le Petit Prince* (1971) adlı kitabından iki ayrı bölüm ve bu bölümlerle ilgili yazar tarafından yapılan çizimleri verdim (Bkz. Ek 1). Görev tanımında ise yazar, kitap ve içerik hakkında bilgi sunduktan sonra şu bölümleri Türkçe’ye çevirmelerini istedim:

#### I. Bölüm:

##### Fransızca Özgün Metin:

“J’ai de sérieuses raisons de croire que la planète d’où venait le petit prince est l’astéroïde B 612. Cet astéroïde n’a été aperçu qu’une fois au télescope, en 1909, *par un astronome turc*.

Il avait fait alors une grande démonstration de sa découverte à un Congrès International d’Astronomie. Mais personne ne l’avait cru *à cause de son costume*. Les grandes personnes comme ça.” (Saint-Exupéry, 1971: 15) (*italik bana ait*)

##### İngilizce Çeviri Metin:

“I have serious reasons to believe that the planet from which the little prince came is the astreoid known as B 612.

This astreoid has only been seen through the telescope. That was by *a Turkish astronomer*, in 1909.

On making his discovery, the astronomer had presented it to the International Astronomical Congress, in a great demonstration. But he was *in Turkish costume*, and so nobody would believe what he said.

Grown-ups are like that...” (Saint-Exupéry (çev. Woods), 1978: 17) (*italik bana ait*)

#### II. Bölüm:

##### Fransızca Özgün Metin:

“Heureusement pour la réputation de l’astéroïde B 612, *un dictateur Turc imposa à son peuple, sous peine de mort, de s’habiller à l’Européenne*. L’astronome refit sa démonstration en 1920, dans un habit très élégant. Et cette fois-ci tout le monde fut de son avis.” (Saint-Exupéry, 1971: 15) (*italik bana ait*)

##### İngilizce Çeviri Metin:

“Fortunately for the reputation of astreoid B 612, however, *a Turkish dictator imposed European costume upon his subjects under pain of death*. So the astronomer repeated his demonstration in 1920, dressed in an elegant suit. And this time, everybody was convinced.” (Saint-Exupéry (çev. Woods), 1978: 17) (*italik bana ait*)

Çevirisi yapılması istenen bölümlerin Fransızcalarının yanı sıra İngilizcilerinin de verilmesinin nedeni, İngilizce çeviride “costume” sözcüğüne niteleyen olarak “Turkish” sözcüğünün eklenmesi ve yazar tarafından Türk astronomunun fes, cepken gibi kıyafetlerle çizilmesidir. Öğrenciler, bu çeviri uygulamasına kadar çeviride yorum

yapılamayacağını, önemli olanın birebir dilsel aktarım olduğunu ileri sürmüşlerdi. Ancak bu metni çevirirken yorum ve değişiklik yapmaktan kaçınmadılar: hatta bunları yapmanın şart olduğunu söylediler. Örneğin yukarıda bağlamı sunulan “à cause de son costume” bölümünü, “eski tip Türk kıyafetleri” ve/ya “geleneksel Türk giysileri” şeklinde çevirdiler. Kaynak metinde geçen “Türk diktatörü”nün ise (“un dicateur Turc”), Türk tarihindeki “kılık kıyafet devrimi”ni ve Atatürk’ü çağrıştırıyor diye, “kesinlikle diktatör” olarak çevrilmemesi gerektiğini vurguladılar. Önerdikleri çeviriler ise “sözü dinlenen Türk lideri” ya da yalnızca “Türk lideri” şeklindeydi.

Bu örnek, öğrencilerin soyut olarak savundukları “çeviri birebir aktarımdır”, “çeviride yorum yapılmamalıdır” şeklindeki görüşlerini, uygulamadaki metin gerektirdiğinde değiştirebildiklerini göstermiştir.

#### 4. Sonuç Gözlemleri

Sonuç olarak, çeviribilimin doğası gereği disiplinlerarası bir bilim dalı olduğu ve bu özelliğinin tüm çeviri etkinliğini etkilediği söylenebilir. Nitekim erek metinde, kaynak metne göre saptanan değişiklikler çevirinin birebir aktarım olmadığını göstermektedir. Bu değişikliklerin farklılığı “çeviride yaratıcılığı” gündeme taşıyarak “çeviri bilim mi sanat mı?”; “çeviribilim ne tür bir bilim dalı?”; “alaylı çevirmen mi, mektepli çevirmen mi?” tartışmalarını akla getirmektedir. Bildirinin sınırlarını aştığı düşünülen bu tartışmalara burada ayrıntılı bir şekilde girilmemiş, yalnızca disiplinlerarasılığın çeviri eğitimine yansımaları öğrenci edinci/edimi açısından kısa bir örnekle irdelenmeye çalışılmıştır.

#### Notlar:

(1) Çeviribilim-yorumbilgisi ilişkisini irdelleyen kapsamlı bir çalışma olarak Bkz. Uslu Çaputçu (2007).

(2) Türkçe’deki *Küçük Prens* çevirileri üzerine yapılan araştırmalar için Bkz. Neydim (2005) ve Karadağ (2007).

#### Kaynakça

- ADIVAR, Halide Edip:** 1944 “Edebiyatta Tercümenin Rolü” (ayrı bası). İstanbul. Kenan Matbaası.
- BAKER, Mona:** 2001 “Translation Studies”. *Encyclopedia of Translation Studies* (ed. M. Baker) (1998). Londra. Routledge. 277-280.
- HOLMES, James S.:** 1988 “The Name and Nature of Translation Studies”. *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies* (1972). Amsterdam/Rodopi. 66-88.
- KARADAĞ, Ayşe Banu:** 2007 “Que peut dire un «traducteur-critique» sur les attentes des petits/grands lecteurs du *petit prince*?” (“Küçük/Büyük Okurların *Küçük Prens*’ten Beklentileri Üzerine Neler Söyleyebilir Bir “Çevirmen-Eleştirmen”?). *Actes du Symposium International Théorie et Pratique de la Formation en Langues Etrangères Appliquées* (ed. Mümtaz Kaya). Ankara. Siyasal Kitabevi. 141-156.
- NEYDİM, Necdet:** 2005 “*Küçük Prens* Çevirilerindeki Çevirmen Kararlarına Erek Odaklı Bakışla Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. İstanbul Üniversitesi. *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* (yayımlanmak üzere).
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de:** 1971 *Le Petit Prince*. Paris. Gallimard. 1971 *The Little Prince*. Fransızca’dan çeviren: Katherine Woods. Londra. Heinemann.
- USLU ÇAPUTÇU, Muazzez:** 2007 *Çeviri ve Yorumbilgisi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Muğla Üniversitesi.

**VERMEER, Hans J.:** 2006 "Rhetories and Stylistics in Translation Studies". *Dilbilim, Dil Öğretimi ve Çeviribilim Yazıları* (yay. haz. Prof. Cemal Yıldız ve Yard. Doç. Dr. Latif Beyreli). Ankara. PegemA Yayıncılık. 631-644.







## DİSİPLİNLER ARASI ETKİLEŞİM BAĞLAMINDA ÇEVİRİBİLİM-TERİMBİLİM İLİŞKİSİ

Arş.Gör. Deniz Koçak KURMEL  
Yıldız Teknik Üniversitesi  
Franızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı

### Résumé

Le but de cette communication est d'analyser parallèlement deux domaines scientifiques interdisciplinaires : la traductologie et la terminologie. La terminologie en tant qu'une discipline au carrefour des différents domaines scientifiques a une place très significative dans le domaine de la traductologie. Par le biais de l'article innovatrice de James S. Holmes « The Name and Nature of Translation Studies », nous avons traité, tout d'abord, la naissance de la traductologie comme une discipline autonome, ensuite, avec les travaux de Eugen Wüster nous avons expliqué la naissance de la terminologie. Partant de l'article de Wüster « L'étude scientifique générale de la terminologie, zone frontalière entre la linguistique, la logique, l'ontologie, l'informatique et les sciences des choses », nous avons déterminé le nom et l'objet de recherche de la terminologie. La théorie Générale de la Terminologie développé par Wüster et des nouveaux points de vues sur le domaine ont été mis en valeur. Après cette vue générale sur la terminologie, nous avons examiné les travaux terminologiques menés au Canada, au Québec et en France afin de profiter de ces travaux pour la Turquie.

**Mots-clés:** Traductologie, terminologie, interdisciplinarité, Théorie Générale de la Terminologie, travaux terminologiques.

### Özet

Bildirinin amacı alanlararası kimlikleriyle ön plana çıkan iki alanı – çeviribilim, terimbilim – koştur bir biçimde incelemektir. Birçok alanla etkileşim halinde olan terimbilim, çeviribilim alanında önemli bir yere sahiptir. James S. Holmes'un "Çeviribilimin Adı ve Doğası" adlı yenilikçi makalesinden hareketle çeviribiliminin özerk bir bilim dalı olma süreci incelendikten sonra Eugen Wüster'in çalışmalarıyla terimbilimin özerkliğini kazanma süreci değerlendirilmektedir. Wüster'in, "Dilbilim, mantık, varlıkbilim, bilişim ve terim çalışmasının gerçekleştirildiği bilim dalları arasında bir sınır alanı; Terminolojinin Genel Bilimsel İncelemesi" adlı makalesinden yola çıkarak terimbilimin adlandırılma süreci ve araştırma konusu üzerinde durulmaktadır. Wüster'in ortaya atmış olduğu Genel Terimbilim Kuramı'na ve terimbilim alanında değişen bakış açılarına da yer verilmektedir. Terimbilim konusunda genel bir bakış açısı sunulduktan sonra, Kanada, Québec ve Fransa örneklerinden yola çıkarak terimbilim alanında Türkiye'de nasıl bir çalışma yöntemi oluşturulmalıdır sorusu gündeme getirilmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Çeviribilim, terimbilim, alanlararasılık, Genel Terimbilim Kuramı, terim çalışmaları.

Disiplinler arası kimliğiyle ön plana çıkan çeviribilim ve disiplinler arası doğası tartışılmayan terimbilim güçlü bir bağla birbirlerine bağlıdır. Çevirmen, uzmanlık alanlarına yönelik konularda gerçekleştirdiği çalışmalarda terimlerle karşı karşıya kalmaktadır. Çevirmen, genellikle terimleri çalıştığı metnin içinde çözülmeyi bekleyen birer sorun olarak değerlendirmektedir. Çözüm ise, yine, günümüzde birçok özelliği kendisinde barındırması beklenen çevirmenden beklenmektedir. Terimbilimci Juan Sager, çevirmenin metnini oluştururken doğru terimleri kullanabilmesi veya gerekli durumlarda yeni bir terim üretebilmesi/türetebilmesi için genel bir terimbilim bilgisine sahip olmasının gerekliliğinin altını çizmektedir. (Sager 2001: 251)

### **1. Çeviribilim ve Terimbilim ışığında disiplinler arasılık**

Çeviribilimin ve terimbilimin doğuşunu ve gelişimini irdelemeye başlamadan önce disiplinler arasılık kavramına, disiplinler arası kimlikleriyle ön plana çıkan bu iki alandan hareketle değineceğiz. Yves Gambier, üzerinde çalıştığı uzmanlık alanlarının sınırlarını çizerken, terimbilimin, alan konusunu şöyle açıklamaktadır: “Kendine bağlı alanları olmayan bir alan yoktur: bir alan bağlantılar düğümü olarak algılanabilir.” Bir başka deyişle Gambier, disiplinlerde kesin ayrımların olmadığını vurgulamaktadır; bir “alan”, disiplinler arasılık ve hyperspécialisation (üstuzmanlaşma) arasındaki diyalektik ilişkinin sonucudur. (Gambier 1991: 36) Bir uzmanlık alanının yalnızca o konunun kendisiyle sınırlı olduğu düşünülmemelidir; nasıl bir kimyacı belirli durumlarda fizik, biyoloji, matematik, bilişim vb. alanlardan yararlanıyorsa, çeviribilimcinin ve terimbilimcinin de birçok disiplinle etkileşimli bir biçimde çalışan, çok boyutlu birer bilim insanı olduğu göz ardı edilmemelidir. İçinde bulunduğumuz çağda bilgi ve iletişimin merkeze oturmuş olması disiplinlerin birbirleriyle bağlantısını da gerekli kılmaktadır. Disiplinler arasılık popüler bir kavram olmaktan çok öte, alanların gelişimini destekleyici bir boyutta yer almaktadır.

Terimbilimci Maria Teresa Cabré disiplinler arası özelliğe sahip bir alanın iletişimde olduğu alanların bir birleşimi olduğu yanlışlığına kapılmamak gerektiğini vurgulayarak, disiplinler arası alanın ilgili alanların bazı kavram ve öğelerinden yararlanarak kendine özgü bir çalışma ve inceleme alanı oluşturduğunu belirtir. (Cabré 1992, çev. Cormier ve Humbley 1998: 61 ) Yine aynı şekilde Mona Baker, çeviribilimin, disiplinler arası yapıya sahip bir alan olarak değerlendirilmesinden (Snell-Hornby 1988) hareketle, bir alanın disiplinler arası olarak nitelenmesinin, alanın kendi içinde gelişim göstermediği ya da tutarlı bir araştırma yöntemi geliştirmede anlamına gelmediğinin altını çizer. Gerçekte, çeviri alanında çalışan uzmanların gereksinimleri doğrultusunda başka alanlardan alınan kuramsal ve yöntemsel bilgiler, çeviri alanına uyarlanmaktadır. (Baker 2001: 279)

### **2. Çeviri çalışmalarının bilimsel kimlik kazanma süreci: Çeviribilim**

Disiplinler arası kimliğiyle ön plana çıkan çeviribilimin özerk bilim dalı olarak ortaya çıkışı James S. Holmes “The Name and Nature of Translation Studies” (“Çeviribilimin Adı ve Doğası”) adlı makalesinde anlatılmaktadır. Çeviribilimin özerk bir kimliğe bürünme sürecini, bilimlerdeki ayrılaşma konusundaki çalışmalarıyla tanınan W. O. Hagstorm’un düşüncelerinden hareketle irdelemeye başlar. Buna göre, bilim dünyasında yeni bir sorunla karşılaşıldığında, sorunun yaşandığı konuya yakın bilim dalları kendi uzmanlık alanlarından işe yaramış modelleri getirirler. Bu durum iki şekilde sonuçlanabilir: birinci sonuç başka alanlardan ödünç alınan paradigma ve modellerin sınırları çerçevesinde sorunun kısmen çözümlenmesi bağlı olarak yeni dalmın ilgili alana yasal bir dal olarak eklenmesidir. Diğer sonuç ise ödünç alınan paradigma ve modellerin yetersiz kalması neticesinde yeni yöntemlerin gerekliliğinin fark edilmesi ve yeni bir alanın doğuşuna zemin hazırlanmasıdır. (Holmes’tan Hagstorm 1972: 172)

Holmes'a göre çeviribilim sözünü etmiş olduğumuz bu ikinci süreci yaşamıştır. (Holmes 1972: 173) Yine Hagstorm yeni bir alanın bilimsel arenada özerk bir kimlikle yerini alabilmesi için iletişim kanallarının kurulmasının ve bir bilim dalı ütopyasının oluşturulmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. (Holmes'tan Hagstorm 1972: 172)

Holmes çeviribilimin özerk kimlik kazanmasını engelleyici etkenler arasında, alana yönelik iletişim kanallarının bulunmamasının altını çizer ve çeviri alanında çalışan bütün bilim insanlarına ulaşmak için başka iletişim kanallarına gereksinim olduğunu vurgular. (Holmes 1972: 173)

### 2.1 Çeviribilimin adı

Çeviribilimde, bilim dalı ütopyasının oluşturulma sürecini zorlaştıran iki önemli etken ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki ve görece olarak daha az önemsizmiş gibi görüneni bu alanın nasıl adlandırılacağı sorunudur. Holmes bu bilim dalını kendi konusunun adı olan "çeviri" olarak değerlendirmeye devam etmenin, başka bir deyişle bilim dalı ve araştırma konusu arasında gerekli ayrımın yapılmamasının daha fazla karışıklığa yol açacağını söylemektedir. (agy. 174) Uzun yıllar boyunca çeviri konusunda çalışan bilim dalının nasıl adlandırılacağı konusunda tartışmalar süregelmiştir.

Holmes, bilim dalının tamamını kapsaması düşüncesiyle, insan bilimlerine giren bilim dallarını adlandırmak için kullanılan "studies" teriminden hareketle "translation studies" teriminin kullanılmasını önerir. Bu terimin kullanılmasında, sıfat haline dönüştürülmesindeki zorluktan dolayı, bir takım sorunlar olduğunu bildiğini ancak bu terimin bilim dalının tamamını kapsayacak biçimde kullanılmasının birçok karışıklığı ve yanlış anlaşılmalara ortadan kaldıracığını belirtir. (agy. 175)

Işın Bengi Öner, "Çeviribilim Terimleri Sözlüğüne Doğru" adlı makalesinde (1992), Nida'nın 1964 yılında yayımlanan *Towards a Science Translating (Bir Çeviri Bilimine Doğru)* adlı kitabında çeviri sürecinin bir yönünü ele almak için kullandığı "science of translating" kavramıyla (Holmes 1972: 175), Holmes'un bütün çeviri alanını kapsaması adına önermiş olduğu "translation studies" kavramını yaptığı taramalar sonucunda Türkçe'de iki ayrı terimle karşılamıştır, "science of translating" ifadesinin "çeviri bilimi" biçiminde, "translation studies" ifadesinin ise "çeviribilim" biçiminde Türkçeleştirilebileceğini belirtmiştir. (Bengi-Öner 1992: 186)

### 2.2 Çeviribilimin konusu

Diğer zorlaştırıcı etken ise bu alanın neleri kapsayacağı ya da nasıl bir yapıyla kurulacağı konusunda ortak bir görüşün bulunmamasıdır. Holmes'a göre, çeviribilimin salt bir araştırma alanı olarak iki ana hedefi vardır. Bu hedeflerden ilki, çeviri süreci ve çeviri ürünlerini, kendi deneyim dünyamızda karşımıza çıktıkları biçimde betimlemek; ikincisi ise, bu olguları açıklamak ve önceden tahmin etmek için genel ilkeler oluşturmak. Çeviribilimin bu hedefleri gerçekleştiren iki ana dalı, "betimleyici çeviribilim" (BÇ) ve "kuramsal çeviribilim" (KÇ) olarak adlandırılmaktadır. (Holmes 1972: 176) Holmes'a göre çeviribilimin ayrıca bir üçüncü dalı daha bulunmaktadır: "uygulamalı çeviribilim". Uygulamalı çeviribilim: çeviri öğretimi, çeviriye yardımcı malzemeler, çeviri politikası ve çeviri eleştirisi konularıyla ilgilenmektedir. Terimbilim ışığıyla uygulamalı çeviribilimi inceleyecek olursak, uygulamalı çeviribilimin çeviriye yardımcı malzemelerle ilgilenen alanı dikkatimizi çeker. Holmes, çeviride gereksinimlerin çok sayıda ve çok çeşitli olduğunu, bunların yinede iki sınıfla toplanabileceğini belirtir: 1-Sözlükler ve terim derlemeleri gibi yardımcıları; 2- Dilbilgisi. Holmes'a göre, bu alanlarda gerçekleştirilen çalışmalar çoğu zaman çevirmenin gereksinimini karşılayamamaktadır. Uygulamalı çeviribilim alanında çalışan bilim insanları çevirmenlerin ve çevirmen adayı öğrencilerin

gereksinimlerini karşılamak üzere bu tür yardımcı malzemelerin gereksinimlerini ortaya koymalı ve tanımlamalıdır. Söz konusu alanlardaki çalışmaların geliştirilebilmesi için de çeviribilimciler, sözlükbilim ve karşılaştırmalı dilbilimcilerle birlikte hareket etmelidirler. (Holmes 1972: 181-182)

### 3. Terimbilimin doğuşu

Holmes'un da çeviribilime yardımcı alanlardan biri olarak nitelendirdiği ve uzmanlık alanlarına yönelik çeviri uygulamalarının odak noktasında yer alan terim çalışmalarının, bilimsel özerkliğini kazanması 1930'lu yıllara, yani çeviribilime göre daha eskilere dayanmaktadır. Ancak bazı durumlarda, uygulama temelli doğası gereği, terimbilimin kendine ait model ve paradigmaları olan bir bilim dalı olduğu unutulmakta ve terim çalışmaları salt bir uygulama alanı olarak değerlendirilmektedir. Terimbilim bilim-teknik alanlarında hizmet veren bilim adamlarının özellikle mühendislerin gereksinimi sonucunda doğmuştur diyebiliriz. Hagstorm'un bilimlerde ayrılaşma konusunda savunduklarından hareketle terimbilimin doğuş sürecini incelediğimizde alana yakın bilim dallarına ait paradigma ve modellerin terim çalışmalarında yetersiz kaldığını fark ediyoruz. Kimya alanında uzman bir bilim insanının ya da terimbilimi bakış açısına sahip olmayan bir dilcinin terimlere sunduğu çözümlerin yetersizliği terimbilimin özerk bir alan olduğunu ve kendine ait bir alan olarak bilim dünyasında yer almasının gerekliliğini ortaya koymuştur.

Avusturyalı mühendis Eugen Wüster modern terimbilimin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Wüster 1931 yılında yayımladığı *Internationale Sprachnormung in der Technik, besonders in der Elektrotechnik (Teknikte, özellikle elektroteknikte, uluslararası dilsel norm oluşturulması)* adlı doktora tezinde, terimbilim alanındaki çalışma yöntemlerinin dizgeselliğini doğrulayan nedenleri açıklayarak terim çalışmalarının ilkelerini oluşturur ve terimbilim verilerinin değerlendirilme yönteminin ana hatlarını belirler. Terimbilimci Guy Rondeau'ya göre, Wüster, terimbilimi öncelikle bilim ve teknik alanlarının iletişimde oluşabilecek karışıklıkları engellemeye yönelik bir çalışma aracı olarak değerlendirir. Bu nedenle ilk dönemlerde gerçekleştirdiği çalışmaları daha çok yöntemsel ve kuramsaldır. Kuramsal boyuta ilgisi ise ancak daha sonraları ortaya çıkmaktadır. (Cabré 1992, çev. Cormier ve Humbley 1998: 27)

Wüster'le başlayan süreçte, bir başka deyişle alanın bilimsel kimlik kazanma sürecinde iletişim kanallarının kurulması ve bilim dalı ütopyasının oluşturulması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Wüster'in terimbilim alanında oluşturduğu doktora tezi, alan üzerinde sistemli bir bakış açısıyla düşünülmesine olanak sağlayan ilk harekettir. Wüster'in doktora tezinin Rusça'ya çevrilmesi, alanın iletişim ağını yaygınlaştırmıştır. 1930-1960 yılları arasında Wüster ve Sovyet Terimbilim Ekolü'nün kurucusu Lotte'un gerçekleştirdiği ilk kuramsal çalışmalar alanın özerk bir yapıda temellenmesine olanak sağlamıştır. (agy. 28) Ayrıca, alanın özerk bilimsel kimliğinin oluşturulması, terim çalışmalarının uluslararası arenada da yerini almasıyla hız kazanmıştır. Terimbilimde ölçünleme çalışmalarına yönelik uluslararası ilk komite, 1936 yılında Uluslararası Standartlar Örgütü ISO'nun öncüsü olan ISA bünyesinde ISA 37 adıyla kurulmuştur. 1952 yılında ISO'nun oluşumuyla Wüster'in başında bulunduğu *Komite 37 "Terimbilim"* etkinliklerine başlamıştır. (agy. 243)

#### 3.1 Terimbilimin adı

Bilim dalı ütopyasının oluşturulma sürecinde, terim çalışmalarının bir bilim dalı olarak nasıl adlandırılacağı sorunu bu alanda da karşımıza çıkmaktadır.

Wüster 1972 yılında, önce Viyana Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta ve hemen ardından 3. Uluslararası Dilbilim Kongresi'nde sunduğu "L'étude scientifique générale de la terminologie, zone frontalière entre la linguistique, la logique, l'ontologie, l'informatique

et les sciences des choses" ("Dilbilim, mantık, varlıkbilim, bilişim ve terim çalışmasının gerçekleştirildiği bilim dalları arasında bir sınır alanı: Terminolojinin Genel Bilimsel İncelemesi") adlı bildiride; öncelikle terimbilim sözcüğünün barındırdığı anlamlara değinmekte ve ortaya atmış olduğu "Genel Terimbilim Kuramı'nın ana hatlarını vurgulamaktadır. Wüster Genel Terimbilim Kuramı'nda tek anlamlılığı savunmaktadır: bir kavram tek bir terimle ifade edilmeli, bir terim de aynı şekilde tek bir kavrama gönderme yapmalıdır. Böyle bir bakış açısına sahip olan Wüster temellerini attığı bilim dalının adında da tek anlamlılık arayışına girmiştir. Wüster, söz konusu makalesinde "terminologie" sözcüğünün kendi içinde barındırdığı üç farklı anlama değinir ve alanın bilimsel kimliğini vurgulayacağını ve bilimsel kimliğinde hiçbir karışıklığa yol açmayacağını savunduğu "étude scientifique générale de la terminologie" yani "terminolojinin genel bilimsel incelemesi" adını önerir. Terminoloji'nin içinde barındırdığı anlamları şöyle sıralar: 1. Belirli bir uzmanlık alanına ait terimlerin tümü; 2. Belirli bir uzmanlık alanında gerçekleştirilen bilimsel terminoloji çalışmaları (étude scientifique de la terminologie) 3. Farklı uzmanlık alanlarında ve farklı dillerde gerçekleştirilen terim çalışmalarının ortak yanları üzerine gerçekleştirilen çalışmalar (étude scientifique générale de la terminologie). (Wüster 1972, yay. haz. Rondeau ve Felber 1981: 57-58)

Ancak Wüster'in alan için önermiş olduğu "étude scientifique générale de la terminologie" adlı terimin kabul gördüğünü söylememiz pek olanaklı değildir. Artık terimbilim alanında değişen bakış açıları terimlerde tek anlamlılığın olanaksızlığını vurgulamaktadır. Günümüzde "terminologie": bir alana ait terimler, terimleri açıklamaya yarayan uygulama ve modellerin tümü, terimleri ve ifade ettikleri kavramları inceleyen bilim dalı olmak üzere yine üç farklı anlam barındırmakta ve bu biçimde kullanılmaya devam edilmektedir. (L'Homme 2004: 31) Türkçe'de bir alana ait terimlerden bahsedildiği zaman "terminoloji" ya da "terimce" teriminin kullanılmasından dolayı (matematik terminolojisi/matematik terimesi), "terimbilim" terimi alanın bilimsel bütünlüğünü tek başına kavramsal yük olarak içinde taşımaktadır.

### 3.2. Terimbilimin konusu

Wüster yukarıda sözünü etmiş olduğumuz makalesinin başlığında "zone frontalière entre la linguistique, la logique, l'ontologie, l'informatique et les sciences des choses" ifadesini kullanarak terimbilimi dilbilim, mantık, varlıkbilim, bilişim ve terim çalışmasının gerçekleştirildiği bilim dallarının arasında bir sınır alanı olarak nitelirmektedir. Terimbilimi, başka birçok alana göre, kendi içinde özerk bil bilim dalı olarak, bir sınır alanı olarak tanımlar. (Wüster 1972, yay. haz. Rondeau ve Felber 1981: 60) Terimbilimin alanının araştırma konusu, neleri kapsayacağı yıllardır süren tartışmalara neden olmuştur. Terimbilim kendine ait bir inceleme alanı, amaçları ve ilkeleri olan bir alan mıdır, yoksa alanlararası özelliğe sahip bir yöntem midir? Yves Gambier terimbilim nedir sorusuna verilecek tutarlı bir cevabın, bu bilim dalı üzerindeki kararsızlıkları aydınlatabileceğini belirtmektedir. (Gambier 1993: 233) Uygulamadan doğmuş bir bilim dalı olan terimbilimi, L'Homme uygulama ve kuram boyutunun birlikteliğiyle açıklar (L'Homme 2004: 23) ve Sager'in terimbilim tanımına gönderme yapar: "Terimbilim, terimlerin bir araya getirilmesini, betimlenmesini, işlenmesini ve sunulmasını kendine konu edinen bir bilim dalı ve etkinlik alanıdır." (Sager 1990: 2)

### 4. Genel Terimbilim Kuramı ve değişen paradigmlar

Günümüzde Klasik Kuram adıyla da anılan Wüster'in ortaya attığı Genel Terimbilim Kuramı, terimbilimin kuramsal boyutunu kazanma sürecinde önem taşımaktadır. Söz konusu kuram terimbilimde adbilimsel bir yaklaşımı, yani kavramdan yola çıkarak terime

varan bir bakış açısını savunmaktadır. Bu bakış açısıyla kavram ve kavramlar arası ilişkiler merkeze oturmakta, terimlerin yer aldığı bağlam göz ardı edilmektedir. Ayrıca Genel Terimbilim Kuramı Wüster'in düşüncesinin özünü oluşturan ölçünlemeye de dayanmaktadır. Alanda ölçünleme çalışmalarının yürütülmesiyle terimlerde sorun olarak nitelendirilen eşanlamlılık, çokanlamlılık gibi durumların önüne geçilebilecektir. (L'Homme 2004: 26-27)

Ancak bu kuramdaki en önemli eksiklik uzmanlık alanlarına ait metinlerde kullanılan terimleri göz ardı etmesidir, kuramın terimleri metin içindeki işlevleriyle değerlendirmede yetersiz kalması, terimbilim alanında farklı bakış açılarının gelişmesini zorunlu kılmıştır. Özellikle son yıllarda farklı anlayışlara sahip terimbilim kuramları ortaya atılmıştır. Hepsi birer araştırma konusu olabilecek bu alanları detaylandırmadan şöyle sıralayabiliriz: Toplumterimbilim, metinsel terimbilim, iletişimsel terimbilim ve toplumbilişsel terimbilim. (L'Homme, Heid ve Sager 2003: 154) "Sözlük-Anlambilim Bakış Açısı" ("Optique Lexico-Sémantique") (L'Homme 2004: 24), terimlerin metin içindeki işlevleriyle ilgilenen bu yeni kuramların temel özelliğidir. Bu kuramlarda genel olarak terimlerin belirli uzmanlık alanlarında kullanılış biçimleri, işlevleri önem kazanmaktadır. İşlevsel boyutta, metinler aracılığıyla yürütülen terimbilim çalışmalarında çokanlamlılık ve eşanlamlılık olgularının varlığı göz ardı edilememektedir. Bazı durumlarda, bir terimin tek bir kavram için kullanılmadığı fark edilmektedir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi aynı terim aynı alana ya da farklı alanlara ait farklı kavramları adlandırmış olabilir.

**Ör:**

- Yeni makinede **taranan** resim çok daha kaliteli görünüyor. (**taramak** [*bilişim*]: Bir sahneye ışınlar yollayıp geri yansıyanları kaydederek sahnenin imgesini elde etmek. (Sankur 2002: 715))
- Virüs programı sistemde yer alan bütün dosyaları **taradı**. (**taramak** [*bilişim*]: Parça parça gözden geçirmek. (Sankur 2002: 715))
- İnternette bilgileri **taradıktan** sonra çalışmasına başladı. (**taramak** [*dokümantasyon/bilişim*]: Dikkatle gözden geçirmek.)

Aynı şekilde, kimi durumlarda ise aynı kavram farklı terimlerle adlandırılabilir. Bu durumun, aşağıdaki örnekte olduğu gibi uzmanlık alanlarında kurulan iletişimde karışıklık yaratabileceği savunulmaktadır.

**Ör:**

- **Heat Transfer:** Isı transferi = Isı Aktarımı = Isı Geçişi.

Ancak bir diğer bakış açısıyla, özellikle özel sektörün aynı kavram için farklı terimleri kullanmasını bilinçli bir tercih olarak da değerlendirebiliriz. Bu konuda otomotiv sektörünün kullandığı terimler bize örnek oluşturabilir.

**Ör:**

- **ASR** (Anti Slip Regulation): Patinaj Önleyici Sistem (Alfa Romeo)  
Anti Patinaj Sistemi (Renault)
- **VDC** (Vehicle Dynamic Control): Elektronik denge kontrol programı (Alfa Romeo)  
Elektronik Stabilite Sistemi (Renault)

##### **5. Sonuç: Sistemli Terim Çalışmalarının Oluşturulması**

Bir dilin terimlerinde sorunlar olması uzmanlık alanlarında sağlıklı bir iletişim kurulamayacağı anlamına gelir ve iletişim sorunu olan bir dil görevini yerine getiremeyen bütün organizmalar gibi kaybolmaya yüz tutar. Etkin bir terimbilim çalışması yürütebilmek için her ülke kendi sosyo-politik özelliklerini göz önünde bulundurarak bir çalışma

programı oluşturmaktadır. Terim çalışmalarının sistemli bir şekilde yürütüldüğü Fransa ve Kanada-Québec bize örnek oluşturabilecek çalışmalar sunmaktadır.

Fransa'da, ülkenin resmi dil politikasını 1990'lı yıllardan itibaren yürüten "Délégation générale à la langue française et aux langues de France" (DGLFLF) ("Fransız Dili ve Fransız Dilleri Genel Delegasyonu") bünyesinde "Commission générale de terminologie et de néologie" ("Terimbilim ve Neoloji Genel Komisyonu") yer almaktadır. Fransız dilini korumaya yönelik olarak kurulmuş olan komisyon, terimbilim alanında çalışan diğer kurumlarla da işbirliği yapmaktadır. Komisyonun önerdiği terimler, Fransız Akademisi tarafından da kabul edildikten sonra Resmi Gazete'de yayınlanır ve yayınlanan terimlerin kullanılması zorunludur. Resmi Gazete'de yayınlanan terimler, DGLFLF'e ait "CRITER" ("Corpus du Réseau Interministériel de Terminologie") ("Bakanlıklar arası Terim Ağı Bütüncesi") adlı bir terim veri bankasında toplanmaktadır.

Çift dilli yapısından dolayı terimbilim çalışmaları, Kanada ve Québec'te çeviri süreciyle eş zamanlı bir biçimde gelişmiştir. Kanada ve özellikle Québec'te dilsel düzenlemeye odaklı terimbilim çalışmaları yürütülmüştür. Yürütülen dil politikalarıyla ve yasalarla sistemli bir şekilde terimbilimsel düzenlemeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Québec hükümetine bağlı, Fransızca'nın korunması ve gelişmesi için çalışan "Office de la langue française" ("Fransız Dili Bürosu") terim çalışmaları da gerçekleştirmektedir. (Cabré 1992, çev. Cormier ve Humbley 1998: 54) Bünyesinde, internet üzerinden ücretsiz kullanıma açık olan "Grand dictionnaire terminologique" ("Büyük Terim Sözlüğü") adlı terim veri bankası bulunmaktadır. Kanada Hükümet Sekreterliği'nin bünyesinde yer alan "TERMIUM" adlı terim veri bankasında ise (agy. 54) 3.500.000 adetten fazla İngilizce-Fransızca terim abonelik sistemiyle kullanıcılara sunulmaktadır.

Sözünü etmiş olduğumuz çalışmaların başarıya ulaşmasında ve yaygınlaştırılmasında devlet desteğinin varlığı önemli rol oynamaktadır. Türkiye'de Dil Devrimi ile başlayan süreçte gerçekleştirilmiş olan ve halen yürütülmekte olan birçok terim çalışması detaylı bir biçimde irdelenmesi gereken bir araştırma konusudur.\*\* Ancak genel anlamda Türkiye'de terimbilimin konumu, önemi konusunda toplumun her kesiminin bilinçlendirilmesinin ve bu amaca yönelik iletişim kanallarının oluşturulmasının gerekliliğini belirtebiliriz. Terimbilim alanında önemli çalışmalara imza atmış ülkelerin çalışmaları örnek alınarak devlet desteğiyle terim çalışmalarını planlayacak, terim araştırmalarında bulunacak, terimlerde ölçünleme çalışmalarına başkanlık edecek ve bu terimlerin yaygınlaşmasını sağlayacak bir kurum bağlamında terimbilimciler ve farklı alanlardan gelen uzmanların ortaklaşa yapacakları çalışmalar hiç kuşku yok ki olumlu sonuçlar verecektir.

\*\* Doktora tezim kapsamında bu konuda daha detaylı bir araştırma gerçekleştirilmektedir.



### Kaynakça

- BAKER, Mona, (2001): "Translation Studies". *Encyclopedia of Translation Studies* (ed. M. Baker). (1. Baskı: 1998). Londra, Routledge.
- BİNGİL-ÖNER, Işın, (1992): "Çeviribilim Terimleri Sözlüğü'ne Doğru", *Metis Çeviri*, 20/21. Yaz/Güz. 156-197.
- CABRÉ, Maria Teresa, (1992): *La Terminologie. Théorie, méthode et applications*, (çev. M. C. Cormier et J. Humbley, 1998), Ottawa, Les Presses de l'Université Ottawa.
- GAMBIER, Yves, (1987): "Problèmes terminologiques des pluies acides: pour une socio-terminologie". *Meta*, XXVII, 3. Montréal, Les Presses universitaires de Montréal, 314-320.
- (1991): "Pré-supposés de la terminologie: vers une remise en cause". *Cahiers de linguistique sociale*, 18, URA CNRS 1164/Université de Rouen.
- (1993): "Vers une histoire sociale de la terminologie". *Le Langage et l'Homme*, vol. XXVIII, no 4- spécial SOCIO-TERMINOLOGIE. Brüksel, De Boeck Université, 233-246.
- HOLMES, James, (1972): "The Name and Nature Of Translation Studies". *The Translation Studies Reader*. (yay. haz. L. Venuti.2000). Londra, Routledge, 172-185.
- L'HOMME, Marie-Claude, (2004): *La terminologie : principes et techniques*, Montréal, Les Presses universitaires de Montréal, Collection : Paramètres.
- L'HOMME M-C., HEID U., SAGER J.C., (2003): "Terminology during the past decade (1994-2004)", *Terminology* 9:2, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 151-161.
- Rapport annuel de la commission générale de terminologie et de néologie*, (2005), [www.culture.gouv.fr/culture/dgllf](http://www.culture.gouv.fr/culture/dgllf).
- SAGER, Juan C., (1990): *A Practical Course in Terminology Processing*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- (2001): "Terminology". *Encyclopedia of Translation Studies* (ed. M. Baker) (1. Baskı: 1998). Londra, Routledge.
- SANKUR, Bülent, (2004): *İngilizce-Türkçe Ansiklopedik Bilişim Sözlüğü 2005*, (1. baskı: 2002). İstanbul, Pusula Yayıncılık.
- WÜSTER, Eugen, (1981): "L'étude scientifique générale de la terminologie, zone frontalière entre la linguistique, la logique, l'ontologie, l'informatique et la science des choses". *Textes choisis de terminologie. Vol. 1: Fondements théoriques de la terminologie*. (yay. haz. G. RONDEAU ve H. FELBER). Québec, Université Laval, 57-114.

# TEKNİK ÇEVİRİ EĞİTİMİNDE BAŞARI KARŞILAŞTIRMALI UYGULAMALAR

Ary. G6r. Elif ERTAN  
Yıldız Teknik Üniversitesi  
Fransızca M6tercim Terc6manlık B6l6m6

## 6zet

Teknik 6eviri tıp, hukuk, mimarlık, otomotiv, g6zel sanatlar gibi 6ok 6eşitli 6zel uzmanlık alanlarını konu alır. 6eviri eğitimi alan 6đrencilerin de farklı alanlarda metin 6rnekleri 6zerinde gerek piyasaya y6nelik, gerekse kişitel 6alışmalarda 6eviriyi etkin bir bi6imde yapabilmelidir. Bu nedenle 6eviri eğitiminde, 6zellikle terim araştırmaları, metin incelemeleri aşamasında uzmanlarla ortak 6alışmaları g6nt6m6zde olmazsa olmaz konumuna gelmiştir.

Teknik 6eviri eğitiminin bilgisayar destekli olarak 6eviriye y6nelik yazılımlarla yapılması gerekmektedir. Bu yazılımlar artan 6eviri taleplerine en yetkin bi6imde yanıt verecek bi6imde d6zenlenmeye başlamıştır. 6alışmamızın amacı, bilgisayar destekli 6eviri eğitimi alan 6đrencilerin farklı alanlarda araştırma konularını ele almalarıdır.

Araştırmamızda, teknik 6eviri eğitimi veren Yıldız Teknik 6niversitesi Fransızca M6tercim Terc6manlık 6đrencilerinin uzmanlarla 6alışmalarına 6rneklerle yer verilecektir.

**Anahtar s6zc6kler:** Teknik 6eviri, teknik 6eviri eğitimi, uzmanlık alanları, belge ve terim araştırmaları, 6eviri yazılımları

## R6sum6

Divers domaines sp6cialis6s comme la m6dicine, le droit, l'architecture, les beaux-arts constituent le sujet de la traduction technique. Les 6tudiants des d6partements de traduction aussi doivent traduire dans les divers domaines pour le secteur ou pour leur recherches personnels. Pour cette raison, dans l'enseignement de la traduction les recherches documentaires et terminologiques sont devenues un processus sine qua non.

L'enseignement de la traduction doit 6tre appliqu6 par les logiciels destin6s 6 la traduction. Car les logiciels ont commenc6 6 r6pondre de plus en plus aux besoins des traducteurs. Le but de notre recherche est d'6tudier les diverses domaines de recherches des 6tudiants des d6partements des traductions.

Dans notre communication nous allons donner les exemples des recherches avec les informateurs des 6tudiants de l'Universit6 Technique de Yıldız du d6partement de Traduction et d'Interpr6tation.

**Mots cl6s:** Traduction technique, enseignement de la traduction technique, les domaines sp6cialis6s, les recherches documentaires et terminologiques, les logiciels de traductions

## 1. GİRİŞ

Teknik çeviri eğitimini konu alan çalışmamızda öncelikle teknik çeviriyi diğer türlerden ayıran özelliklerine yer vereceğiz. Teknik materyal örneklerini inceledikten sonra Rennes II Üniversitesi Profesör Daniel Gouadec Teknik Çeviri Eğitimi model olarak Yıldız Teknik Üniversitesi'nde Doç. Dr. Emine Demirel tarafından yürütülen teknik çeviri derslerinde uygulamadaki karşılaştırmalı örnekleri ele alacağız. Araştırma ve çeviri aşamalarından sonra uzmanlarla çalışmanın önemini vurgulayacağız.

## 2. TEKNİK ÇEVİRİ TÜRLERİ

Teknik çeviri materyallerini özel alan uzmanlık materyalleriyle tanımlayabiliriz. Günümüzde çeviri türleri metin ve multimedya araçlarıyla birlikte çeşitlilik gösterdiği için sadece metinlerden söz edemeyiz. (GOUADEC, 2002:18). Özel alan terimlerinin bulunduğu, o alana yönelik hazırlanmış materyallere teknik içerikli materyal denir. Bu materyaller sadece mühendislik, mimarlık gibi teknik alanlarda değil, hukuk, eğitim, toplumbilim gibi sosyal alanları da içerir.

Teknik çeviri materyallerini aşağıdaki biçimde sınıflandırabiliriz.

1. Tıp metinleri: Tıp metinleri içine doktorlara yönelik eğitim materyalleri, biyomedikal metinler, doktorlara ve ilaç kullanıcılarına yönelik hazırlanmış prospektüsler, sağlık raporları.

2. Hukuk metinleri: Mahkeme kararları, icra metinleri, şirket kurulum anlaşmaları

3. Ekonomi ve finans metinleri: Bankacılık, ekonomi ve işletme, şirket içi muhasebe metinleri

4. Ticari metinler: Reklam, tanıtım, halkla ilişkiler materyalleri

5. Görsel işitsel metinler Filmlerdeki alt yazı, tiyatro ve sahne sanatlarında sahne de bulunan üst yazılar.

6. Multimedya materyalleri: Birçok türün bir arada kullanıldığı görsel işitsel kodlar, web sayfaları.

7. Yerelleştirme: Yazılımların ve web belgelerinin uyarlanması, kullanıcıya yönelik internet yardım sayfaları

### 2.1. TEKNİK ÇEVİRİ UZMANLIK ALANLARI VE ALT ALANLARI

Teknik materyallerin bu çeşitliliğinden yeni uzmanlık alanları da ortaya çıkmıştır. Bu nedenle çevirmenlerin konulara göre uzmanlaşması gerekir. Bir çevirmenin her alanda uzman olabileceği düşünülemez. Araştırma ve çeviri çalışmaları sırasında yoğunlaştığı alanlarda bireysel ya da ekip çalışması içinde çeviri etkinliğini sürdürebilir. Yukarıda söz ettiğimiz çeviri türleri de alt alanlara ayrılmaktadır. Bu durumda araştırma süreci gitgide önem kazanmaktadır. Tıp alanında çeviri yapan bir çevirmenin nöroloji, cerrahi ya da göğüs hastalıkları gibi ya da hukuk alanında ceza hukuku, ticari hukuk gibi alt alanlarda derinlemesine araştırma yapması ve bu uzmanlık dilini bulması kaçınılmazdır. (LERAT, 1995:21)

Alt alanlarda çeviri ve terimlerin farklılık göstermesinin yanı sıra aynı alt alanda da terim ya da kalıp tümce çevirilerinde de birbirinden ayrı seçimlerle de karşılaşabiliyoruz.

Örneğin Fransızca'dan Türkçe'ye çeviri etkinliğinde çok sık karşılaşılan otomotiv sektöründe A şirketinde yapılan bir çeviriyle benzer bir metinde B şirketi şirket jargonu, şirket pazarlama ya da satış politikasına uygun olarak başka bir terim kullanmayı seçmiş olabilir.

Tüm bu aşamalara bağlı olarak çevirmenin karşılaştığı çeviri materyali karşısında kendi uzmanlık alanları içindeki alanları seçmesi son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz.

### 3. ÇEVİRİ SÜRECİ

Çeviri süreci çevirmenin iş verenle görüşmesi, sözleşme, materyalin edinilmesi ve işverenle sözleşme yapılması sonrası (GOUADEC, 2002:17) başlamaktadır.

Çevirmenin öncelikle dikkat edeceği unsurlardan birisi işverenle sürekli olarak bağlantı halinde bulunması gerektirir.

Çeviri sürecini aşağıdaki ana başlıklarda verebiliriz.

#### 1. Araştırma aşaması

Araştırma aşaması belge, terim araştırması uzman kişilerle birlikte çalışma aşamaları

#### 2. Çeviri aşaması

Çevirmenin tüm araştırma aşamalarını tamamlamasının ardından geçtiği gerçek çeviri etkinliği süreci

#### 3. Kontrol aşaması

Çeviri aşamasının ardından gelen genellikle çevirmenlerin göz ardı ettiği bölümdür. Çeviri etkinliğinin başarılı ya da başarısız geçmesinin en büyük nedenleri bu aşamanın eksiksiz olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır.

### 4. TEKNİK ÇEVİRİ EĞİTİMİ

Araştırmamızın bu bölümünde Rennes II Üniversitesi Çeviri Bölümünde Profesör Daniel Gouadec'in çeviri eğitimi modeline ve bu modeli Doç.Dr. Emine Demirel yönetiminde uygulayan Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalındaki Teknik çeviri derslerine yer verilecektir.

#### 4.1. RENNES II ÇEVİRİ EĞİTİMİ MODELİ

Rennes II Üniversitesi Çeviri bölümünde farklı düzeylerdeki öğrenciler hiyerarşik bir piramit yapısı oluşturularak bir arada aynı çeviri projesi üzerinde çalışmaktadır. Öncelikli olarak öğrenciler araştırma gruplarına ayrılmakta, terim ve belge araştırmaları yapılmaktadır. Öğrencilerin grup şefleri kontrolünde gerçekleşen bu aşamaların ardından çeviriler uzman kişilerle birlikte çalışılarak yürütülür. Son okuma ve kontrol aşaması sonrası çeviriler grup şeflerine belirlenen süre içinde teslim edilir.

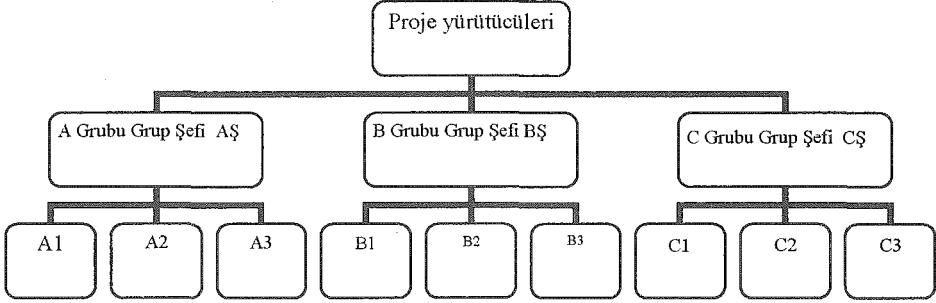
Teknik çeviri derslerine, çeviri yazılımları ve redaksiyon dersleri de yardımcı olmaktadır. Ve uzmanlar kendi alanlarında seminer dersleri vererek öğrencilere soru yanıtı çalışma olanağı yaratmaktadır.

#### 4.2.YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİNDE UYGULANAN TEKNİK ÇEVİRİ DERSLERİ

Doç Dr. Emine Demirel yönetiminde yürütülen Teknik Çeviri Derslerinde öğrencileri öncelikle çeviri sektörünün reel aşamalarını öğretmeyi hedeflemekteyiz. Araştırmamızda, teknik çeviri eğitimi veren Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim Tercümanlık öğrencilerinin uzmanlarla çalışmalarına örneklere yer verilecektir.

Çeviri derslerinde farklı düzeydeki, farklı sınıflardaki öğrenciler bir arada çalışmaktadırlar. Çeviri projesinde sırasıyla proje yürütücüleri, grup şefleri ve gruplarda çalışan öğrenciler bulunmaktadır. Proje yürütücüleri ve proje şefleri üst sınıflardan seçilir. Proje şefleri grup içinde çalışan arkadaşlarının çeviri sürelerini ve teslim aşamalarından sorumludurlar.

### Çeviri projesi çalışma şeması örneği:



Öğrencilerimiz araştırma, çeviri ve kontrol aşamalarını bu şema çerçevesinde yürütmektedirler.

#### 4.3. ÖĞRENCİLER ARASINDA BAŞARI KARŞILAŞTIRMASI

Öğrencilerin çeviri etkinliğindeki başarısı büyük ölçüde araştırma sırasında başvurduğu kaynaklara bağlıdır. Teknik çeviri derslerinde etkili kaynak araştırma yöntemlerini öğrencilerle paylaşmaktayız. Araştırma ve çeviri aşamasında öğrencilerimizin başvuru kaynaklarını şöyle sıralayabiliriz.

- Basılı kaynaklar

Basılı kaynaklar arasında genel ve özel alan sözlükleri, ansiklopediler, özel alan kitapları, dergiler,

- İnternet Araştırmaları

Teknik çeviri konusunun ilk aşaması araştırma bölümüdür. Günümüzde araştırma denilince ilk akla gelen internet sayfalarında gezinmek anlamına gelmeye başlamıştır. İnternet çevirmenler için terim ve belge araştırmalarında en temel unsurlardan biri olmuştur.(AUBIN,2003:5) Özellikle öğrencilerimiz için sihirli bir kutuya dönüşen internet teknolojinin her alanında olduğu gibi teknik çeviri alanında da etkili ve doğru çözümlere ulaşabilmemiz için önemli bir yardımcıdır ancak tek başvuru kaynağı değildir.

Teknik çeviri derslerinde aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi öğrenciler sıklıkla internet sayfalarına başvurumaktadırlar.



Windows XP interface showing a web browser window titled "Liste des sources documentaires". The window contains a form for entering document information and a list of fields to be filled.

Code	TET/1	Número automatique	
Auteur	Daya Şik	Nom de l'auteur ou des auteurs de l'ouvrage, ou nom de l'informateur	
Référence	Peugeot Satış Danışmanı	Titre de l'ouvrage ou du site ou qualité de l'informateur, accompagnée de la dénomination de l'organisme auquel il appartient.	
Adresse du site	*	Adresse du site Internet	
Éditeur		Nom de l'éditeur de l'ouvrage	
Lieu	Aktif - Hiyal Otomotiv /Göztepe	Lieu d'édition de l'ouvrage	
Date	*	Date d'édition de l'ouvrage ou date de consultation du site Internet	
Édition		Número d'édition ou de version	
ISBN		Code ISBN ou ISSN	
Type	Uzman	Type de la ressource	
Rendement	*****	Rendement de la ressource (de une à cinq étoiles)	

At the bottom of the form, there is a "Champ obligatoire" (Mandatory field) section with a "Baslat" (Start) button and a progress indicator showing "Kayıt: 209 / 216".

Bir başka örnekte kızılıtesi uzaktan kumandayla ilgili metninde öğrencilerin birçoğu internet sayfalarında araştırma yapmışlardır. İnternet sayfasının yanı sıra uzman kişilerle çalışan öğrenciler yüz yüze edindiği bilgiler sayesinde başarı yüzdelerini artırmışlardır.



Resim 050 - Windows Resim ve Faks Görüntüleyicisi

Selamın Hoş / Karaköy (Laportör)  
 Kızılötesi / (Mühür)  
 Uzun / Televizyon sadece deyim plati

1) Kondansatör (elektronik) (ad) (değer) Kondansatör (Filtre) (değer)  
 Elektrikli program) sonra diğer deyimler (Çalıştırma seçti?)  
 Enjeksiyon (değer)

2) Kondansatör (Lümeni?)  
 Enjeksiyon led / transistör deyim seçti  
 Rezistans (beton, tane)

3) Kondansatör → çalıştırma seçti (beton)

Bu programı kapatıp resim düzenlemek için açar (Ctrl+E)

Baslat

Konya Bilim D... İşleri Mal... 5 Windows... Teknik Çeviri E... İstatistik

Çeviri araştırması sırasında öğrencilerimiz özel alan uzmanlarıyla birlikte çalışmaktadırlar. Yukarıdaki örnekte kızılötesi kumandalar konusunda öğrencimizin Elektrik ve televizyon mağazasından terimler konusunda aldığı açıklamalarını görmekteyiz.

### 5. SONUÇ

Çeviri birçok alan ve alt alandan oluşur. Araştırmamızda çeviri alanları ve alt alanlarına yer verdik. Teknik çeviri örnekleri doğrultusunda çevirmenin öncelikle farklı alanlardaki çeviri materyalleri konusunda ayrıntılı, tutarlı ve etkin bir araştırma yapması gerekliliğini ele aldık. Rennes II çeviri eğitimini model alan Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim Tercümanlık Bölümümüzde yapılan öğrenci çeviri çalışmalarının örneklerle inceledik.

Öğrencilerimiz gelecekte gerek çeviri sektörüne yönelik, gerekse kişisel ya da bilimsel çalışmalarda çeviriyi etkin bir biçimde yapabilmeleri gerekmektedir. Çeviri eğitiminde, özellikle terim araştırmaları, metin incelemeleri aşamasında uzmanlarla ortak çalışmaları günümüzde vaz geçilmez konuma geldiğinden somut örneklerle yer verdik. Bu bağlamda da araştırma aşamasında internet araştırmalarının yanı sıra uzman kişilerle çalışan öğrencilerimizin daha başarılı olduğunu saptadık.

Teknik çeviri eğitimi alan öğrencilerin derinlemesine araştırma yaparak etkin çeviri örneklerinde dış sektöre aranan geleceğin çevirmenlerini yetiştirmeyi hedeflemekteyiz.



**KAYNAKÇA****Kitaplar**

- BALLARD, Michel, (1984): La traduction de la théorie à la didactique, Lille, Presse Universitaire de Lille.
- DELISLE, J.- Hannelore L-J, (1998): Enseignement de la traduction et traduction dans l'enseignement, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa.
- DURIEUX, Christine, (2000): Fondement didactique de la traduction technique, Collection "Traductologie", no 3. Paris, Didier Erudition.
- DURIEUX, Christine, (1995): Apprendre à traduire, Paris, la maison du dictionnaire.
- GOUADEC, Daniel, (1974): Comprendre et Traduire, Paris, Bordas.
- GOUADEC, Daniel, (2004): Faire Traduire, Paris, La Maison du Dictionnaire.
- GOUADEC, Daniel, (2002): Profession : traducteur, Paris, La Maison du Dictionnaire.
- GOUADEC, Daniel, (1992): Terminologie et Terminotique, Paris, La Maison du Dictionnaire.
- GRELLET, F. (1991): Apprendre à traduire: typologie d'exercices de traduction, Nancy, Presse Universitaire de Nancy.
- LAVAUULT, Evelyne (1991): Traduire ne classe: pourquoi ou pour qui? in Le rôle de la traduction dans l'enseignement des langues, Triangle 10, Paris, Didier-Erudition

**Makaleler Bildiriler**

- AUBÏN, Marie-Christine (2003): L'enseignement théorique dans un programme de formation universitaire en traduction, Université de Montréal, Meta, XLVIII, 3, ,5
- ERTAN, Elif; ERSÖZ, Hande; GÜZEL YÜREK Pınar, (2002): "Situation Actuelle de la Traduction en Turquie" başlıklı, Uzmanlık Alanında çeviri kolokyumu, 2001, Rennes II Universitesi, La maison du dictionnaire, , Paris, 169-179
- FEGHALİ, L.S;(2001): "Évaluation pédagogique de la recherche terminologique", Université de Montréal, Meta XLVI, 2.
- GOUADEC, Daniel. (1981): "Paramètres de l'évaluation des traductions", Université de Montréal, Meta XXVI, 2,
- LERAT,P. (2002): "Vocabulaire juridique et schéma d'arguments juridiques" Université de Montréal, Meta 47-2 p

**FOREWORD TO AN UNTRANSLATED NOVEL:  
THE “INDISSOLUBILITY” OF STYLE AND CONTENT IN  
BAY MUANNİT SAHTEGİ’NİN NOTLARI**

Esra Birkan BAYDAN

**Abstract**

The paper provides examples from Vüs’at O. Bener’s novella *Bay Muannit Sahtegi’nin Notları* to illustrate the elements contributing to a distinctive style, as well as exemplifying his writing that is characterized by irony and a poetic language. Through these examples I intend to argue that style and content are “indissoluble” in Bener’s work in Susan Sontag’s words. The paper concludes by emphasizing that where style and content so indissolubly merge, translating such a work will always inevitably require the transformation (but not the transfer) of its stylistic features that are never “super-added”. Whether one can transform these stylistic features, that are designed within the possibilities of the Turkish language and culture, into another language and into another perspective shared by the members of a different culture is a question that remains to be solved.

**Keywords:** Interpretation, Interference of the reader, translatability/untranslatability, Anti-essentialist views, Postmodernism, Deconstruction, – Derrida, Indissolubility of style and content, – Susan Sontag, Culturemes – Hans J. Vermeer, Translation, Transformation, Transfer, Irony, Covert references

**ÇEVİRİMEMİŞ BİR YAPITA ÖNSÖZ:  
BAY MUANNİT SAHTEGİ’NİN NOTLARI’NDA  
BİÇEM VE İÇERİĞİN “AYRIŞMAZLIĞI”**

Bu bildiriye Vüs’at O. Bener’in “mini romanı” *Bay Muannit Sahtegi’nin Notları*’nın farklı biçemi, Bener’in dilindeki şiirsellik ve ironi örneklendirilmektedir. Bu örnekler yoluyla Bener’in yapıtlarında biçem ve içeriğin Susan Sontag’ın sözleriyle “ayrışmaz” olduğu vurgulanmaktadır. Biçem ve içeriğin böylesine ayrışmaz bir biçimde örtüştüğü bir yapıtı çevirmek asla “eklemlenmemiş” biçemsel özelliklerin (aktarımını değil) dönüştürülmesini gerektirecektir. Türk dili ve kültürünün olanakları dahilinde oluşturulan bu biçemsel özellikleri başka bir dile ve başka bir kültürün bakış açısına dönüştürmenin mümkün olup olmadığı çözülme bekleyen bir sorudur.

**Anahtar kelimeler:** Vüs’at O. Bener, *Bay Muannit Sahtegi’nin Notları*, yorum, okurun müdahalesi, çevrilebilirlik/çevrilemezlik, özcü-karşıtı görüşler, postmodernizm, yapısöküm, – Derrida, biçem ve içeriğin ayrışmazlığı, – Susan Sontag, çeviri, dönüştürüm, aktarım, ironi, örtük gönderimler

## INTRODUCTION

You may copy a painting but do you think it is possible to translate a painting? Picasso did it. He rather transformed it. The original painting *Las Meninas* belongs to Velasquez (see fig.1, Velasquez). And the other one belongs to Picasso (see fig.2, Picasso). These are Picasso's comments on his copy.

If one were to set out to copy *Las Meninas* in all good faith, for example, on reaching a certain point and the person copying was me, I would wonder: How would it be to put this one a little more to the right or left? And I would try to do it my way, forgetting about Velasquez. That attempt would certainly lead me to modify the light or change it because I had moved the characters. And so bit by bit I would paint *Meninas* that would seem detestable to the professional copyist, they would not be the ones he would have thought he saw on his canvas, (because) it would be my *Meninas* (Picasso Museum in Barcelona).

Picasso says, this is his *Meninas*. In other words, this is his interpretation of *Meninas*. Picasso transformed Velasquez's painting through his interpretation of it and made *Meninas* his own. Picasso's *Meninas* is born out of the death of Velasquez. Did Picasso translate it? Yes and no.

Now let us consider the actual act of translation in parallel to this example. Each translation is an interpretation. Indeed, each reading of a text is an interpretation. Interpretation implies the interference of the reader to the text. Therefore, according to Roland Barthes, "the birth of the reader must be at the cost of the death of the Author" (BARTHES, 1977: 161).

In this sense, with reference to Derrida, each and every text, is in fact, both translatable and untranslatable at the same time (DERRIDA, cf. 2001: 179). If we consider "meaning" as separable and strive to transfer a stable meaning which remains untouched and unaltered in translation then we would have to admit that no text is translatable. The counter-argument to this is the anti-essentialist views inspired by postmodernism in general and by Derrida's deconstruction in particular. According to Rosemary Arrojo, they do not rely on the notion of an "intrinsically stable meaning" in any text that could be "repeated elsewhere without the interference of the subjects" (ARROJO, 1998: 25) and thereby "liberate the general reflection on translation from the unrealistic expectations and dead-end arguments" (26). Anti-essentialist views also suggest that there are no "clear-cut opposition[s]". Content and form, signified and signifier, the semantic and the pragmatic are considered as complementary. With these views in mind I would like to move on to Vüs'at O. Bener's novel *Bay Muannit Sahtegi'nin Notları* which constitutes a good example to form and content complementing each other.

The purpose of this paper is firstly to provide examples from Vüs'at O. Bener's novella *Bay Muannit Sahtegi'nin Notları* to illustrate the elements which contribute to his distinctive style, as well as to exemplify his writing characterized by irony and a poetic language. Through these examples I intend to argue that style and content are, in Susan Sontag's words, "indissoluble" in Bener's work. Sontag maintains that the "strongly individual style of each important writer is an organic aspect of his work and never something merely 'decorative'" (SONTAG, 1966a: 137).

Secondly, I intend to focus on stylistic features in *Bay Muannit Sahtegi'nin Notları* that could turn any attempt to translate this novel into a painstaking experience. Covert references rank foremost among these features. Some of them are references to "culturemes" in Hans Vermeer's words. "Culturemes" arise from the cultural pool of a society and are passed on from generation to generation (VERMEER, 1997: 162). These

features are the building blocks of his novel – they have an important role in the bulding of the characters and their transformation. They provide a context. Therefore, reconstructing them in another language gains further importance.

The paper concludes by emphasizing that where style and content so indissolubly merge, as in *Bay Muannit Sahtegi'nin Notlari*, the act of translation inevitably requires the transformation (but not the transfer) of the stylistic features that are never 'super-added'. However, whether one can transform these stylistic features, which are designed within the possibilities of the Turkish language and culture, into another language and into another perspective shared by the members of a different culture is another question that remains to be solved. In order to be able to answer this question, it is obvious that we should consider it from the perspective of non-essentialist approaches to translation.

### 1. THE INTERACTION BETWEEN STYLE AND CONTENT

In her essay titled "On Integrating Stylistics into the Translation Process", Margherita Ulyrch underlines the fact that any language system – in addition to entailing restrictions and limitations on linguistic choice – offers its users "ample scope, [...], for the free selection of appropriate alternatives with which to communicate meaning, a selection based on stylistic variation" (ULRYCH, 1996: 886). Thus, the alternatives for stylistic variation available to the users of different languages would naturally be different within the limits of separate languages. Stylistic variation is a major component of literary texts. It enables writers "to create highly personalized texts and use form to enhance content" (ibid). Consequently, according to Ulyrich, "form and content go hand in hand to produce meaning" (ibid).

Similarly, Brooks and Warren in *Modern Rhetoric* assert that "[i]n a piece of writing, form and content interpenetrate each other and are finally inseparable" (BROOKS and WARREN, 1979: 299). They consider style as "an overall effect" consisting of "the interplay of all sorts of elements – sentence structure, descriptive patterns, figures of speech, rhythm, and so forth" (298). In their view, such elements are not "isolable" from "the writing itself": "Style is not an isolable quality of writing; it is writing itself" (299).

Quoting from Cocteau, Susan Sontag maintains that "[s]tyle is the soul, and unfortunately with us the soul assumes the form of the body" (SONTAG, 1966a: 139). In other words, "our manner of appearing *is* our manner of being. The mask *is* the face" (ibid). According to Sontag,

A work of art encountered as a work of art is an experience, not a statement or an answer to a question. Art is not only about something; it is something. A work of art is a thing *in* the world, not just a text or commentary *on* the world (SONTAG, 1966a: 142).

Therefore, style is the direct expression of the artist's soul and it is this expressiveness, the quality of its style, that we respond to in a work of art. Style, then, becomes the indispensable element of any work of art and serves as the measure of its 'greatness'. Vüs'at O. Bener's works are a good example of such a 'great' style.

### 2. VÜS'AT O. BENER'S DISTINCTIVE STYLE

Bener is an important figure in Turkish literature. He is known to have a very distinctive style. He is not a very productive author though, having only published a total of thirty six stories, two novels (one of which he calls a novella), two plays and a book of *manzumeler* (pieces of verse), in a life span of 83 years. This is a result of his meticulousness as a writer which enabled him to broaden the horizons of Turkish short story in particular and to bring innovation to Turkish literature in general. He received many literary awards; literary journals such as *Dil Dergisi*, *Üçüncü Öyküler Dergisi* and *Düzyazı Defteri* published

special issues about him and a number of distinguished literary critics analysed the intricate features of his work in their essays. Semih Güntüş is one of them. He wrote a book entitled *Kara Anlatı Yazarı (Writer of Black Irony)*, on Bener's works and his style. Based on this work, the elements which make Bener's style distinctive could be summarized as follows:

1) His unique way of abstracting the outside world in a literary reality; 2) narration of the subconscious which reflects the inner world of his characters – differing from the technique of *stream of consciousness* in that it is kept under strict control by the author; 3) a very special way of describing character traits in a few striking details; 4) the way he creates shifts of meaning and divergent meanings by distorting words and; 5) distorted, ungrammatical, divergent and paradoxical sentence structures.

### 3. TRANSLATION PROBLEMS

I would like to present a few examples to illustrate the difficulty these features create for translation. The title itself poses the first problem because of the main character's name in the novel. "Muannit Sahtegi" is a combination of Arabic and Persian. The word "muannit" which comes from Arabic is not used in current, modern Turkish. It means "inat eden, inatçı, direnç, anut" (TDK Türkçe Sözlük) which could be translated as "stubborn, obstinate, tenacious". "Sahte" comes from Persian. It is used in today's Turkish and means "false, fake, phony, bogus". The title translates as "Notes of Mr. Muannit Sahtegi". Considering that it is an unusual name and that it has a meaning which implies something about the character, the translator may choose to explain it with a footnote or s/he may try other solutions.

Another problem arises from distorted words. Bener creates shifts of meaning and divergent meanings by distorting words. These lexical items have a significant function in his writing. They also mark Bener's unique style, enabling his readers to identify his style instantly. Seeing some of these words in their context helps us understand their function better:

Yine öldürgen bir intihar sabahı, yirmi miligram *nobraksin* almama karşın, ellerimin titremesini önleyemiyorum; ... (BENER, 2003: 9)

**A literal translation would be: Another killer (gnawing), suicidal morning; I can not stop the shaking of my hands although I took twenty milligrams of *nobraksin* (medicine). (My translation)**

The underlined word "öldürgen" is a neologism made up of the combination of the verb "öldür" (to kill) and the suffix "gen" which makes it an adjective. This suffix is used with a verb like "kemir" (to gnaw), to create "kemirgen" which means "rodent". From here we arrive at "something gnawing". So the instant associations which come to my mind are words derived from "kill" and "gnaw". Therefore, this word could also be rendered as "gnawing". However none of these words is a neologism like "öldürgen" which could be associated both with "to kill" and "to gnaw". In other words, you can either choose one or the other but not both in the translation.

Senin o köpeksi gülüşümünün, *Çehov* gözlüklerinin ardında yatann, öyle ahım şahım yaşam saltanatı olmadığını, hiçbir şeye güvenmeyerek söylememe izin ver (BENER, 2003: 12).

Both of the underlined words are neologisms. "Köpeksi" is derived from "köpek" (dog). This suffix is used, for example, with "çocuk" (child), as in "çocuksu" which means "childish". Therefore, it can be rendered as "doggyish" in English. "Gülüşüm" is derived from "gülmek" (to laugh, smile). It could be anything between a "smile" and a "laugh",

“laughter” or even a “giggle” if the translator visualizes “gülüşüm” as “laughing lightly in a nervous or silly way” (Oxford Advanced Learner’s Encyclopedic Dictionary).

I assume that these distortions which multiply the word itself in several layers of associations can be evaluated as a resistance against interpretation – a resistance against plucking one definite meaning from single units such as words. In other words, it is not possible to find equivalents or to fix certain meanings. Therefore, Bener saves his work from the “impoverishing” act of interpretation, allowing the reader to “experience” it (SONTAG, 1966b: 6).

These stylistic features serve to create irony and a poetic language in *Bay Muannit Sahtegi’nin Nottarı*. Semih Gümüş defines Bener as the writer of “black irony”. His irony arises from the inner conflicts of Bay Muannit Sahtegi’s grotesque personality and his unconformity with the outside world. The way the feelings and attitudes of such a personality are reflected into the language exceeds the limits of prose and thereby, Bener’s writing acquires a poetic character – through distorted words, sentence structures and word order.

Among the above mentioned features of Bener’s style, ‘covert references’ are the ones that could pose greater difficulty for translation. They take the form of references to social and political events. Through these references, Bay Sahtegi’s inner world becomes manifest. As he gets poorer and his life gets harder his remarks about social and political changes get more pessimistic. They are the reflections of an unstable state of mind, a disintegrating soul that is in constant conflict and that moves gradually into *nothingness*. As Bay Sahtegi’s character and transformation is built up through his reflections of real events, how could they be reflected in translation if these references do not make any sense to the target reader?

Another level of ‘covert references’ or references to “culturemes” concerns songs, idiomatic expressions, advertisements, other literary works and the like. He does not use them in their real sense; he rather plays with them. Here are some examples.

#### **An idiomatic expression**

Hani bunun elektrik, havagazı, su parası, kel başa şimsir tarak telefon gideri? (BENER, 2003: 20)

#### **The name of a political magazine of humour**

*Gırgır* dergisine paydos. Hayatımız gırgır zaten. (BENER, 2003: 20)

#### **A song**

Ben de âşıktım bir zamanlar, ‘*maziye bak ne kadar şen*’ değildik, sandal devrildi kurtulamadık, ... (BENER, 2003: 29)

#### **An advertisement**

Tekel ucuz öbürlerine bakarak, ‘yeşilim, meşilim, bira bira hey!’lere göre. (BENER, 2003: 45)

#### **Another advertisement which gained popularity and turned into a saying**

Yani, bu açıdan bakılınca, galiba ‘*yok aslında birbirimizden farkımız*’, o da ben de *Osmanlı* kuşağının kılıçartıklarıyız. (BENER, 2003: 49)

#### **Tanju Okan’s song**

Aklımda hep, ‘*öyle sarhoş olsam ki, bir daha ayılmasam!*’ (BENER, 2003: 74)

‘Ben içkiyi ciddiye alan adamım, *dipsomanım!*’ Hay ağzını öpeyim *Can Yücel*. (BENER, 2003: 61)

(... Aman ne büyük özveri! Oldu olacak, ‘*Ete kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm!*’ deyiver bari.) (BENER, 2003: 64)

While the first examples are puns derived from “culturemes”, understanding the meaning behind the references to Can Yücel and Yunus Emre, in the last two examples, requires background knowledge. They obviously pose difficulty for the translator. Especially when we consider the following example, it is evident that the translator will be faced with an almost insurmountable challenge. This example is part of Bay Muannit Sahtegi’s internal monologue right after he finds his house in a mess (literally covered with shit).

En iyisi götiçi kadar mutfaktaki patlayacak da beni paramparça edecek korkusunu bir türlü yenemediğim piknik tüpünün düğmesini açayım sonuna dek, yatayım ölüme, ne bu be! *Adalet Ağaoğlu* yatar da ben yatamaz mıyım! (BENER, 2003: 71)

This reference to the famous Turkish writer, Adalet Ağaoğlu’s novel *Ölmeye Yatmak* is only intelligible to the readers who know, and better still, who have read this novel. The target reader cannot be expected to have read it. Thus, the layers of meaning inherent in this reference will by no means be clear to the target reader of the translation.

My question would then be: Do you think it is possible to translate this novel?  
And my answer would be both yes and no.

## BIBLIOGRAPHY

- ARROJO, Rosemary, (1998): “The Revision of the Traditional Gap Between Theory and Practice and the Empowerment of Translation in Modern Times”, *The Translator*, 4: 1, 25-48.
- BARTHES, Roland, (1977): *Image. Music. Text.* (tr. Stephen Heath), New York; Hill and Wang.
- BENER, Vüs’at O, (2003): *Bay Muannit Sahtegi’nin Notları*, İstanbul; Yapı Kredi Yayınları.
- BROOKS, Cleanth and Robert Penn Warren, (1979): “Style,” *Modern Rhetoric*, New York; Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- ÇAPAN, Cevat (ed.), (2004): *Vüs’at O. Bener: “Bir Tuhaf Yalvaç”*, İstanbul; Norgunk Yayıncılık.
- DERRIDA, Jacques, (2001): “What is a “Relevant” Translation” (tr. Lawrence Venuti), *Critical Inquiry*, 27, 174-200.
- GÜMÜŞ, Semih, (1993): *Kara Anlatı Yazarı*, İstanbul; Yapı Kredi Yayınları.
- SONTAG, Susan, (1966a): “On Style,” *Against Interpretation*, New York; Farrar, Straus & Giroux; 15-36.
- SONTAG, Susan, (1966b): “Against Interpretation,” *Against Interpretation*, New York; Farrar, Straus & Giroux; 3-14.
- ULRYCH, Margherita, (1996): “On Integrating Stylistics into the Translation Process,” *XIV World Congress of FIT Proceedings*, V.2.; 885-891.
- VERMEER, Hans J., (1997): “Translation and the Meme”, *Target*, 9:1, Amsterdam; John Benjamins B.V.; 155-166.

## DÜNDEN BUGÜNE LA FONTAINE MASALLARI

Arş. Gör. Esra CEYLAN  
Arş. Gör. Zeynep SÜTER  
Yıldız Teknik Üniversitesi  
Fransızca Muterçim Tercümanlık Bölümü

### Giriş

Bu bildirinin amacı, bir edebiyat metninin çevirisini Gideon Toury'nin "Erek-Odaklı Çeviri Kuramı" ["Target-Oriented Theory"] çerçevesinde incelemektir. Bu amaç doğrultusunda Jean de La Fontaine'nin *Les Fables*<sup>1</sup> adlı kitabı ve bu yapının farklı dönemlerde farklı çevirmenler tarafından Türkçeye yapılan çevirileri üzerinde durulacaktır. Öncelikle Türkçedeki La Fontaine çevirilerine ilişkin bibliyografik bilgi verilecek daha sonra ise seçilen üç çeviri metin üzerine betimleyici bir çalışma yapılacaktır. Ayrıca, incelenen metinlerde elde edilen sosyo-kültürel ve sosyo-politik verilere de değinilecektir. Bildiriye kuramsal temel olarak Toury'nin "Çeviri Normlarının Doğası ve Çevirideki Rolü" ["The Nature and Role Of Norms in Translation"] (1978) başlıklı makalesi alınacaktır. Yöntem olarak Toury'nin kuramında önerdiği üçlü norm modeli çerçevesinde sözü edilen çeviri metinler irdelenecektir. Belirtilen bu içerik ve kuramsal temel bağlamda, çevirmenin yaptığı seçim öne çıkarak erek kültür ile kaynak kültür arasındaki dengesi ve aynı zamanda çevirinin "eşdeğerliliği" yada "kabul edilebilirliği" sorgulanacaktır.

### 1- Jean de La Fontaine ve La Fontaine Masalları

1621 yılında Fransa'da doğan Jean de La Fontaine, varlıklı bir ailenin çocuğuydu. Hukuk tahsilinin ardından orman ve su yolları müfettişliği yaptı. 1657'de maliye müfettişi olarak Nicolas Fouquet'nin korumasına girdi. 1673 senesinde Madame de la Sablière'nin himayesine girerek burada ilim adamları, felsefeciler ve yazarlarla tanıştı. İlk masallarını burada yazdı. Kral, dine ve geleneklere bağlı olmadığı gerekçesiyle La Fontaine'in Académie Française'ye üye seçilmesine karşı çıktıysa da sonunda 1683 yılında akademiye kabul edildi.

İnceleme konusunu oluşturan "*La Fontaine Masalları*" 1668 yılında toplam 238 fabl olarak Jean de La Fontaine tarafından yazılmıştır. İnsanların zayıflıklarını gözler önüne sermek amacıyla anlatılan, kahramanları genellikle insan gibi davranan ve konuşan hayvanlar olan alegorik masallara fabl denir. La Fontaine fabllarındaki konular, şark klasiklerinden alınmıştır. Beydeba'nın "*Kelile ve Dinme*" eserindeki hikayelerin pek çoğu, La Fontaine tarafından şiir şeklinde tekrarlanmıştır. Fabl masalları çoğunlukla herkesin anlayabileceği bir şekilde yazılmıştır. Görünüşleri, davranışları ve konuşmalarıyla son derece canlı masal kahramanları yaratmıştır. Manzum masallarında konu ve anlatım zenginliğinin yanı sıra, dönemin toplumsal hiyerarşisi de göze çarpmaktadır. Derin konuları son derece hafif bir anlatımla yansıtan fabllarının ana teması, insanoğlunun yüzyıllardır günlük yaşamında edine geldiği temel ahlaki deneyimleridir. Kötüyü göstererek, iyimin ne olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Masallarında hayvan karakterler belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Sık sık bahsettiği hayvanlar aslan, kurt, tilki, eşek ve horozdur.

La Fontaine'in birçok fabl Türkçeye çevrilmiştir : "*Ağustos Böceği ile Karınca, Karga ile Tilki, Çiftçi ile Çocukları, Aslan ile Fare*" ...

<sup>1</sup> De La Fontaine, Jean, (1960) : *Les Fables*, Paris, Livre de Poche



## 2- Gideon Toury ve “Erek-Odaklı Çeviri Kuramı”

Çeviribilim alanında öncü bir isim olan Gideon Toury tarafından yazılan “*In Search of a Theory of Translation*” [“Bir Çeviri Kuramı Arayışı İçerisinde”] ve “*Descriptive Translation Studies and Beyond*” [“Betimleyici Çeviribilim ve Ötesi”] iki kitap dilbilimsel paradigmadan betimleyici paradigmaya geçişi sağlamıştır.

Bildiriye kuramsal temel olarak “Çeviri Normlarının Doğası ve Çevirideki Rolü” [“The Nature and Role of Norms In Translation”]<sup>2</sup> başlıklı makale alınacaktır. “Erek-Odaklı Çeviri Kuramında” [“Target-Oriented Theory”] eşdeğerlilik işlevsel ve ilişkisel bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Burada önemli olan eşdeğerliliğin türü ve derecesidir. Çeviri metinler, Toury’nin önerdiği üçlü norm modeli çerçevesinde irdelenecektir. Normlar sırasıyla, “süreç-öncesi çeviri normları”, “çeviri süreci normları” ve “öncül norm” olarak üçe ayrılmaktadır.

**2.1. Öncül Norm :** Çevirmenin, çeviri ediminden evvel çeviride izleyeceği yol konusundaki genel tercihidir. Bir çevirmen kendisini, ya özgün metne ve onun gerçekleştirdiği normlara, ya da erek kültürdeki etkin normlara bağımlı kılabilir. Eğer ilk duruş benimsenirse, çeviri kaynak metnin (dolayısıyla da kaynak dilin ve kültürün) normlarına bağlı kalma eğiliminde olacaktır. Sıklıkla, “yeterli bir çeviri” gerçekleştirme girişimiyle ilişkilendirilen böylesi bir eğilim, erek kültür norm ve uygulamaları açısından birtakım uyumsuzlukları beraberinde getirebilir, özellikle de dilsel normların ötesindekiler açısından. Öte yandan, ikinci duruş benimsenirse, erek kültürün norm dizgeleri harekete geçirilir ve devreye girer. Erek kültür kaynaklı normlara bağlı kalmak çevirinin “kabul edilebilirliğini” belirler.

**2.2 Süreç-Öncesi Çeviri Normları :** Genellikle birbiriyle bağlantılı olarak iki grupta düşünebiliriz. Kesin bir “çeviri politikasının” doğasına ve varlığına ilişkin olanlar ile “çevirinin doğrulanlığıyla” ilgili olanlar. “Çeviri politikası” belirli bir zamanda belirli bir kültüre/dile çeviri yoluyla ithal edilecek olan metin türlerinin seçimini içerir. “Çevirinin doğrulanlığı” ile ilgili düşünceler ise metnin asıl kaynak dilinden başka, aynı metnin farklı dillerden de çevrilmesine karşı tanıman hoşgörüsü eşliğini içerir :

- Hangi kaynak dillerden/metin türlerinden/dönemlerden çeviri yapılmasına izin verilmektedir ?

- Hangi kaynak/ara dillerden çeviri yapılmasına izin verilmektedir/ yasaklanmıştır/ hoş görülmektedir/tercih edilmektedir?

**2.3 Çeviri Süreci Normları :** Çeviri süreci normları çeviri edimi sırasında verilen kararları yönlendiren normlardır. Bunlar “matriks normlar” ve “metinsel-dilsel normlar” olmak üzere ikiye ayrılır.

- “Matriks normlar” : Kaynak dil malzemesinin yerini alacak erek dil malzemesinin varlığını, metin içindeki yerini ve metnin bölümlendirilmesini yönlendirir.

- “Metinsel-dilsel normlar” : Erek metni oluşturacak, ya da özgün metinsel ve dilsel malzemenin yerini alacak malzemenin seçimini yönlendirir.

Bu kuramın tercih edilmesinin nedeni, incelenen çeviri metinlerde, çevirmenin yaptığı seçimin öne çıkarak erek kültür ile kaynak kültür arasındaki dengesi ve aynı zamanda çevirinin “eşdeğerli” ya da “kabul edilebilir” olarak değerlendirilmesidir.

## 3- Türkçe’deki *La Fontaine* Çevirilerine İlişkin Bibliyografik Çalışma

Tümü kapsayıcı olmamakla beraber, geniş bir bibliyografya çalışması sonucunda 1937-2007 yılları arasında 37 farklı çevirmen tarafından Türkçe’ye çevirilen *La Fontaine*

<sup>2</sup> Toury, 1978 : 198-211

masallarına ulaştık. İncelemek üzere Nazım Hikmet, Sabahattin Eyüboğlu ve Orhan Veli çevirilerini seçtik. Yazar ve çevirmen kimlikleriyle beraber siyasi kimliklerinin de birbirine yakın oluşu seçimimizi yönlendirdi.

#### 4- Çeviri İncelemesi

Yukarıda sözü edilen normlar çerçevesinde, seçtiğimiz çevirmenlere ait olan metinleri inceleyeceğiz. Daha kapsamlı olan ve bir taneden fazla fabl üzerinde yaptığımız çalışmayı, zaman ve yer kısıtlaması olması bakımında tek fabla indirgedik. İncelemede sırasıyla Nazım Hikmet, Sabahattin Eyüboğlu ve Orhan Veli'ye ait olan metinler ele alınacaktır. Tüm incelemelerde örnek göstermek ve anlaşılır olabilmek için "Ağustos Böceği ile Karınca" isimli fablın ilk dört satırını temel olarak aldık.

*"La cigale ayant chanté*

*Tout l'été*

*Se trouva fort dépourvue*

*Quand la brise fut venue..."<sup>3</sup>*

Tek tek metin incelemesine geçmeden önce, üç çevirmenimizde ortak bulunan özelliklere değinmek istiyoruz. Süreç öncesi çeviri normları açısından bakıldığında üç çevirmenin de çeviri politikası olarak aynı yolu benimsediği görülmektedir. Bu politika batı edebiyatına ve kültürüne ait olan "saygın" bir yapıtı Türkçeye kazandırmaktır. Çeviri doğrulanlığı açısından incelediğimiz de ise her metnin kendi ana dilinden yani o dönemde son derece saygın görünen Fransızca aslından Türkçeye çevrildiği görüyoruz.

#### 4.1- Nazım Hikmet

Nazım Hikmet'e ait olan çevirileri incelediğimizde karşımıza farklı öğeler çıkmaktadır. Metin içi öğeleri incelemeyen önce, dikkatinizi çekmek istediğimiz bir nokta var. Metin dışı öğeler bağlamında, Nazım Hikmet, çevirilerinde, incelenecek önsöz niteliğinde herhangi bir metne yer vermemiştir. Halbuki kitabın aslında böyle bir önsöz bulunmaktadır. Üç farklı yayınevi tarafından yayımlanan çeviri metinler, birbirinden farklı özellikler taşıdığı için Erek Metin I, II ve III olarak adlandırdık. Bu metinlere geçmeden önce bir diğer ek bilgi de, Nazım Hikmet'in bu fablı 1949 yılında Bursa Cezaevinde yatarken, Ahmet Oğuz Saruhan takma adını kullanarak Ahmet Halit Kitapevinden yayımlamasıdır. 1935 yılında ise Orhan Selim takma adıyla, Akşam Gazetesinde yayımlanmak üzere bir, fabl ile aynı ismi taşıyan bir "öndeyiş" yazmıştır. Bu "öndeyiş", dönemle ilgili siyasi içerik taşımakla birlikte kapalı gönderim ve sezdirimlerden oluşmaktadır.

#### Erek Metin I:

Çeviri süreci normları açısından bakıldığında her üç erek metin için farklılıklar göze çarpmaktadır.

*"Ağustos böceği artisttir. Bütün bir yaz sıcak, sarı kırları; ılık, yıldızlı geceleri, sevinçli türküsüyle doldurur...."*

*"La cigale ayant chanté / Ağustos böceği bütün bir yaz*

*Tout l'été / Şarkı söyledi avaz avaz"<sup>4</sup>*

Matriks normlar açısından kaynak metindeki şiirsel yapı ve uyak düzeni korunmuş, fabl özellikleri erek metne aynen aktarılmıştır. Fabldan önce bir "öndeyiş" eklenmiştir.

#### Erek Metin II:

Matriks normlar açısından bakıldığında Erek Metin I'in fabl bölümü ile aynı metin olduğu için, aynı özellikleri taşımaktadır.

<sup>3</sup> De La Fontaine, 1960 : 63

<sup>4</sup> De La Fontaine (çev. N.Hikmet), 1980 :5-7

### Erek Metin III:

"[...]Ben bu masaldaki karıncadan tiksiniyorum, iğrenirim. Ağustos böceğine gelince, ona bütün bir yaz kendini, özünü düşünmeden türkü çağırıldığı için değil, hayır, bu onun en güzel, en kahraman yanındır...."<sup>5</sup>

Matriks normlar açısından incelendiğinde kaynak metindeki şiirsel yapı ve uyak düzeninin korunmadığını, fabl özelliklerinin kaybolarak, bir düz yazı haline dönüştüğünü görüyoruz.

Her üç erek metinde metinsel-dilsel normlar açısından inceleme yapıldığında, dilsel açıdan kaynak metne uygun seçimler yapıldığını, kaynak metindeki basit ve yalın olan halk dilinin korunarak aktarıldığını söyleyebiliriz. Hicivsel üslup ve mizah öğelerinden de yararlandığı bir diğer önemli noktadır.

Öncül norm açısından bakıldığında çevirmen, Erek metin I ve II de, kaynak metinle erek kültür arasındaki dengeyi sağlamıştır. Bu nedenle, biçimsel açıdan kaynak metne yakın olduğu için "yeterli", dilsel ve metinsel açıdan erek kültüre yakın olduğu için "kabul edilebilir" olarak değerlendirilebilir. Fakat Erek Metin III'te çevirmen kaynak metinle erek kültür arasındaki dengeyi sağlayamamıştır. Kendi fikirlerinin hakim olduğu, kaynak metinden uzak bir başka metin oluşturmuştur. Bu nedenlerle incelenen çeviri, ne yeterli ne kabul edilebilir olarak değerlendirilemez.

#### 4.2 Sabahaddin Eyüboğlu

"La Cigale ayant chanté / Ağustos böceği bütün yaz

Tout l'été / Saz çalmış, türkü söylemiş

Se trouva fort dépourvue / Karakış birden bastırınca

Quand la bise est venue / Şafak atmış zavallıda ..."<sup>6</sup>

Sabahaddin Eyüboğlu çevirisi olan Erek Metin IV, matriks normlar açısından incelendiğimizde, manzum olarak yazıldığını ve erek metinde uyak düzeninin korunduğunu görüyoruz. Metinsel-dilsel normlar bazında, sözcük seçimlerinin kaynak metne uygun yapıldığını, hicivsel ve mizah öğelerine yer verildiğini, fabl özelliklerine uygun olan basit ve yalın halk dilinin korunduğunu söyleyebiliriz.

#### 4.3 - Orhan Veli Kanık

Orhan Veli'ye ait olan Erek Metin V'i incelemek için yine temel olan satırlarımızı ele aldık:

"La Cigale ayant chanté / Cırcır böceği çaldı saz

Tout l'été, / Bütün yaz

Se trouva fort dépourvue / Derken kış da geldi çattı

Quand la bise est venue / Seninkinde şafak attı ..."<sup>7</sup>

Matriks normal açısından bakıldığında kaynak metindeki şiirsel yapı ve uyak düzeninin korunduğunu, fabl özelliklerinin aynen aktarıldığını görmekteyiz. Metinsel-dilsel açıdan ise kaynak metne uygun seçimler yapılmış, basit ve yalın olan halk dili korunmuştur. Kaynak metindeki anlam ve biçimsel özellikler korunarak, erek kültürde de aynı etki sağlanmıştır. .

Erek Metin IV ve V, öncül norm açısından incelediğimizde biçimsel açıdan kaynak metne yakın oldukları için "yeterli", dilsel ve metinsel açıdan erek kültüre yakın oldukları için "kabul edilebilir" olarak değerlendirilebilir.

<sup>5</sup> De La Fontaine (çev. N.Hikmet), 2002 : 178-179

<sup>6</sup> De La Fontaine (çev. S. Eyüboğlu), 2007 : 9

<sup>7</sup> De La Fontaine (çev. O. Veli), 1963 : 7

**Sonuç**

Nazım Hikmet, Sabahaddin Eyüboğlu ve Orhan Veli Kanık tarafından çevrilen fabllar, kaynak ve erek kültür ve edebiyat dizgeleri arasında çok doğru bir denge sağlamıştır. Farklı çevirmenler tarafından çevrilen bu eser ise, bize, çeviride yükselen farklı seslerin varlığını ve çevirmenin “görülebilirliğini” göstermiştir.

**KAYNAKÇA**

- DE LA FONTAINE, Jean, (1960) :Les Fables, Paris, Livre de Poche
- DE LA FONTAINE, Jean, (1960): Masallar (çev. S.Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi
- DE LA FONTAINE, Jean, (1962): La Fontaine'in Masalları (çev. Orhan Veli Kanık), İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları
- TOURY, GİDEON, (1978) : “The Nature and Role Of Norms in Translation”. The 3- Translation Studies Reader (yay. Haz. L. Venuti) Londra/New York.Routledge. 198-211
- DE LA FONTAINE, Jean, (1980) : Ağustos Böceği ile Karınca (çev. Nazım Hikmet), İstanbul, Oda Yayınları
- DE LA FONTAINE, Jean, (2000): Masallar(çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi
- DE LA FONTAINE, Jean, (2002) : Masallar (çev. Nazım Hikmet), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları
- DE LA FONTAINE, Jean, (2003): La Fontaine'in Masalları(çev.O.Veli Kanık), İstanbul, Yapı Kredi Doğan Kardeş Yayınları
- DE LA FONTAINE, Jean, (2007): Masallar, La Fontine(çev. S. Eyüboğlu),İstanbul, T.İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi



# MARMARA ÜNİVERSİTESİ YABANCI DİLLER YÜKSEKOKULU MÜTERCİM TERCÜMANLIK BÖLÜMLERİNDE ÇEVİRİ DERSİNİN ÖNEMİ VE AMACI

Dr. Gönül BABATAŞ-İREN

## Özet

Çok hızlı bir küreselleşme süreci içinde olan dünyamızda, iletişim ve ulaşım, en hızlı gelişen alanlardan olup, bir taraftan bilişim sistemleri, bir taraftan da turizm, dünyamızı hızla küçültmektedir. Günümüz dünyasında, çok iyi dil bilen ve çeviri yoluyla bağlantılar kuracak insanlara büyük ihtiyaç vardır. Avrupa Birliği, Ülkemizin siyasal gündeminde yıllardır yer alan ve görünür gelecekte bir sonuç vermesi umulan hedefdir. Avrupa Birliği, aynı zamanda çevrilmeyi bekleyen binlerce sayfalık resmi metin ve çok sayıdaki toplu sözlü çeviri anlamı da taşımaktadır. Bu amaçlara yönelik yetişmiş eleman açığı da çok büyüktür. Bu nedenle, Yüksekokulumuzun Almanca, Fransızca, İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümleri mezunlarına gerek Ülkemizde gerekse yurtdışında, her gün talep daha da artmakta olup, mezunların iş bulabileceği alanlara eleman yetiştirmek amacımızdır. Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu 6 Mart 2006 yılında kurulmuş olup, daha eğitim hayatının başındadır. Yüksekokul önceleri rektörlüğümüze bağlı Yabancı Diller bölümünün alt yapısı üzerine kurulmuş olsa da yeni açılan bölümleri ile misyonu ve vizyonu değişerek farklılaşmıştır. Belirlediğimiz yeni hedeflere ulaşmak için, eksiklerimiz ivedilikle gidermemiz ve gelişimimizi hızlandırmamız gerekmektedir. 2006 yılı Yüksekokulumuz için kuruluş yılı olduğundan daha önce Yabancı Diller bölümünün devam eden faaliyetleri aynen sürmekte ve bunun yanında yeni kurulan Mütercim Tercümanlık Bölümlerine (Alm-Frn-İng) alınan öğrenciler ile ilgili eğitim öğretim programları başlatılmış ve gelecek yılların programları planlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çevirinin önemi ve amacı, yazılı ve sözlü çeviri

## THE AIM AND IMPORTANCE OF THE TRANSLATION COURSES IN MARMARA UNIVERSITY, SCHOOL OF FOREIGN LANGUAGES, DEPARTMENTS OF TRANSLATION AND INTERPRETING.

### Abstract

In the rapid process of globalization, the fields of communication, intercommunication and means of access to these technologies are among the fastest developing ones. Management Information System on the one hand and tourism and traveling industry on the other, minimize the differences thus paving the road for the 'global village'. Therefore, there is a great demand and need for qualified people who are experts of languages and who can connect and communicate through the means of translation and interpretation from one language to the other. According to our country's political agenda of the recent years, becoming a member state of the European Union has been the expected mission to be reached in the foreseeable future. Accession to European Union also means thousands of pages of official documents to be translated and a massive amount of interpreting to be done. However, in spite of the increasing demand, there is a great shortage of professionals in the field. To meet the great demand for high-qualified professional translators and interpreters -tremendously needed both in Turkey and in foreign countries- M.U. Foreign Languages School, German, French, and English Translation and Interpreting Departments aim to reach the level of education to equip their students to be comprehensively knowledgeable and competent in translation and interpreting and at the same time target to provide their graduates the best job opportunities available in the market.

**Key Words:** Importance of translation and its aim, translation and interpretation

### Çeviriye Giriş

İnsanlar geçmişten beri süregelen kültürel ve ticari alışveriş ve günümüzdeki globalleşme, teknolojik ve bilimsel araştırmalar nedeniyle çeviriye gittikçe artan bir şekilde ihtiyaç duymaktadırlar. Çevirin tarihini bilmek hangi eserlerin neden ve nasıl çevirildiklerini anlamak, çevirinin hangi koşullarda gerçekleştiğini, toplumların gelişimine katkısını, ulusal yazımların nasıl ortaya çıktığını ve geçmişten günümüze çevirmenlerin bu zevkli ama bir o kadarda zahmetli işi hangi nedenlerle katlandıklarını öğrenmek demektir.

Türkiye'nin özellikle son yıllardaki yoğun uluslararası ilişkileri ve Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde çevirmeyi bekleyen binlerce döküman dikkate alındığında günümüzde sözlü ve yazılı aktarımda iyi çevirmenlere olan gereksinimin her zamankinden fazla olduğu görülmektedir.

### Çeviriye Giriş Dersinin İçeriği

Çevirinin amacı değişik dil ve kültüre sahip olan insanların birbirleriyle anlaşmalarına olanak sağlamaktır.

Yazılı çeviride amaç kaynak dilden erek dile çeviri yapmaktır. Bunu yaparken özellikle farklı metin tipleri gözönüne alınacak ve kendilerine özgü çeviri modelleri uygulanacaktır.

Bu dersin amaçları şunlardır:

- Çevirinin öneminin kavratılması
- Çevirinin Temel Sorunlarının netleştirilmesi
- Çeviri kuramlarının tanıtılması
- Çevirilebilirliğinin sınırlarının gösterilmesi
- Çeviri eğitiminin verilmesi
- Çeviri eleştirisi yöntemlerinin aktarılması

Hedef Dil İlişkisi: Aralarındaki benzerliklerin ya da farkların çeviriye etkileri; Çevirinin Hedef Aldığı Okuyucu Kitlesi ve Okuyucu Tipleri; Çeviride Eşdeğerlilik Konusu ve Tartışma; Çeviride Eşdeğerlilikler: Düzenlemsal, Yananlemsal, Metin türüne bağlı eşdeğerlilik, Dil kullanımsal ve biçimsel eşdeğerlilik; Çevirisi yapılmış metinlerde eşdeğerliliğin tespit edilmesi ve örnekler üzerinde incelenmesi.

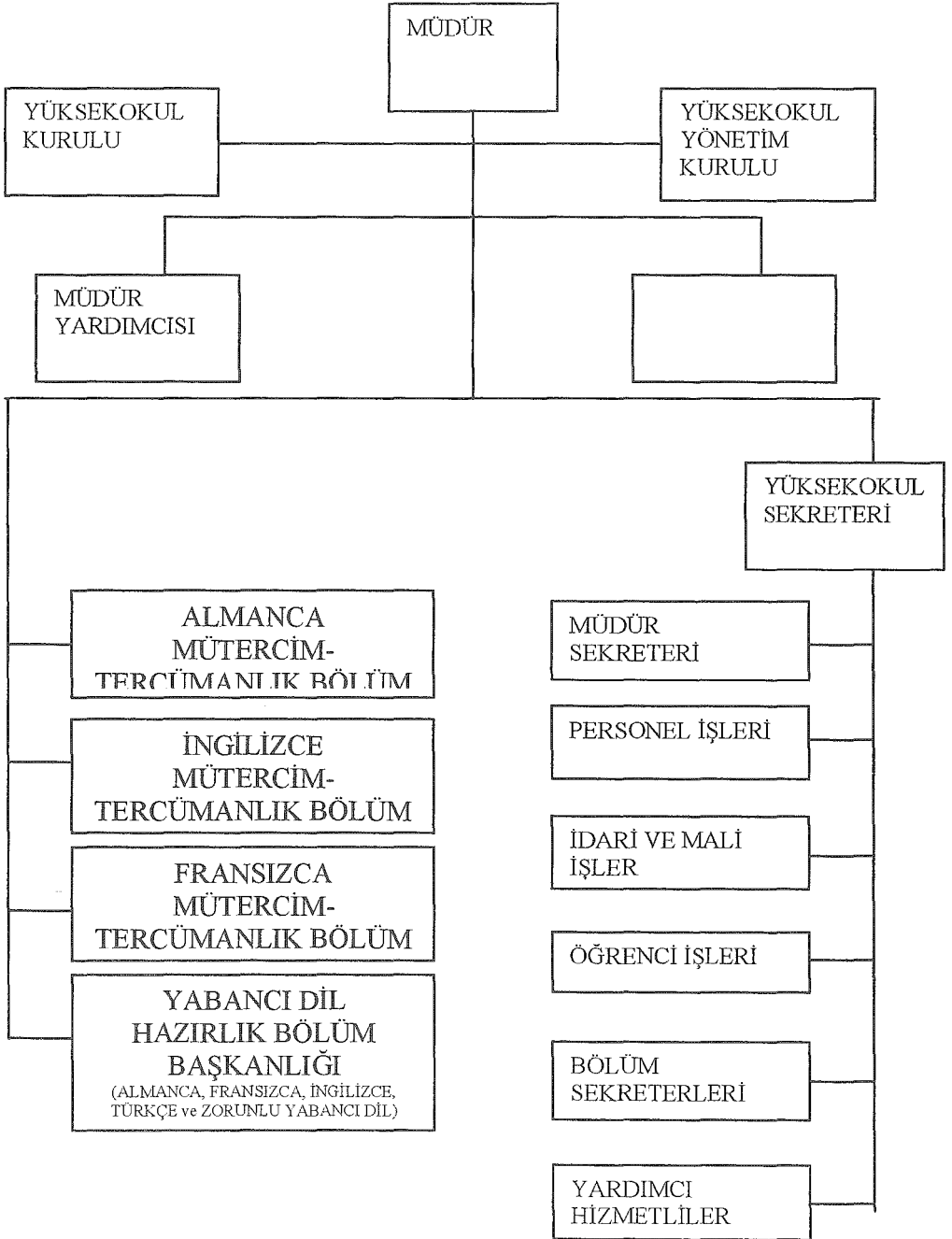
### Amacımız

Öğrencilerin temel Almanca / Fransızca ve İngilizce dil bilgisine sahip olduğu düşüncesinden hareketle, ilk hedef olarak, alanlarındaki dil bilgisinin en üst düzeye çıkarılmasına çalışılacaktır. Bu amaçla eğitim-öğretim programında, öğrencilerin yazılı ve sözlü dil bilgi ve becerilerine artırıcı derslere ve uygulamalara yer verilecektir.

Çeviri alanında çalışan birisinin, her şeyden önce sağlam bir genel kültüre sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle dil bilimi, tarih, edebiyat, felsefe, güzel sanatlar, ekonomi, siyasal ve sosyal yapı, basın dili ve yazışmalar vb. alanlarda öğrencinin ufkunu genişletecek çeşitli konular da programda yer alacaktır. Programı oluşturan başka bir unsur da, çeviri teknik ve yöntemleri ile ilgili dersler ve uygulamalardır.

Yukarıda sözü edilenlerin sonucu olarak, Mütercim-Tercümanlık Almanca/ Fransızca ve İngilizce Bölümünün amacı Türkçe ve Yabancı Dil bilinci gelişmiş, bildiği her dilin kültürü ve kullanım konusunda bilgili, çeviri dalında kuramsal ve eleştirel bilgi birikimine, aynı zamanda uygulama deneyimine sahip, üstelik bir değil en az iki yabancı dile, çeviri yapabilecek düzeyde hakim, sosyal bilimler, siyaset bilimi, ekonomi, edebiyat, tarih, işletme, hukuk, tıp konularda alan bilgisiyle ve terminolojileriyle tanışık yazılı ve sözlü çevirmenler yetiştirmektir.

## 2- Örgüt Yapısı







# FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE'NİN *ALSO SPRACH ZARATHUSTRA* ADLI ESERİNİN TÜRKÇEYE ÇEVİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doç.Dr. Gülperi SERT  
Dokuz Eylül Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi  
Mütercim Tercümanlık Bölümü

## Abstract

In this paper, I have sought the answer to the question “Does perfect translation exist?” taking as an example my 2002 translation of *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Through this translation of Friedrich Wilhelm Nietzsche’s masterpiece, *Also sprach Zarathustra*, the relation between translation and reception aesthetics is highlighted, calling attention to the significance of the method used in literary translation, the objective of the translation and the true reception of the work. It is put forward that a command of German would not be sufficient in order to translate a work like *Böyle Buyurdu Zerdüş*, a work in which Nietzsche used the German Language skillfully with his vivid and brilliant style, a work difficult to receive also for the source culture reader due to its content and style. The translator needs to have a background in literature and philosophy in order to accomplish such a translation. Because the content, full of symbols and parables, makes it even more difficult for the translator with its implicit expression, s/he is obliged to do a comprehensive investigation. In order to exemplify these, the challenges encountered by the translator are presented and some solutions are suggested. It is also stated that the mostly wrong judgments about this work depreciate its value, and the source of these judgments should be discovered. Hence, solutions are suggested both for the right reception and for the correct translation of the work.

**Key Words:** 1. Nietzsche, 2. Thus spoke Zarathustra, 3. Reception Aesthetics,, 4. Translation Criticism, 5. Metonymics.

## Özet

Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin başyapıtı olan *Also sprach Zarathustra*'nın 2002 yılında yaptığım “*Böyle Dedi Zerdüş*” çevirisini örnek alarak “Mükemmel bir çeviri var mıdır?” sorusuna yanıt aradığım bu bildiri, edebi çeviride izlenen yöntemin, çeviri hedefinin, eserin doğru alımlanmasının önemine dikkat çekilerek alımlama estetiği ile çeviri arasındaki ilişki vurgulanmıştır. Nietzsche'nin canlı, kıvrak üslubuyla Alman dilini büyük bir ustalıklarla kullandığı *Böyle Dedi Zerdüş* gibi içeriği ve biçimi açısından alımlanması kaynak kültür okuru için de güç olan bir eseri çevirmek için Almanca bilgisinin yeterli olmadığı, çevirmenin edebiyat ve felsefe birikimine sahip olması gerektiği, sembollerle, benzetmelerle zaten yoğun olan içeriğin örtülü anlatımla çevirmenin işini daha da zorlaştırdığı, böyle bir eseri çevirirken kapsamlı bir araştırmanın zorunlu olduğu belirtilmiş, çevirmenin karşılaştığı güçlükler örneklerle gösterilmiş, getirilen çözümlere yer verilmiş, eser hakkındaki çoğu yanlış olan yargıların eserin değerini olumsuz etkilediğine, bu yargıların nerelerden kaynaklandığının bilinmesi gerektiğine değinilmiş, gerek eserin doğru alımlanması gerekse doğru çevrilmesi için çözümler önerilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** 1. Nietzsche, 2. Böyle Dedi Zerdüş, 3. Alımlama Estetiği, 4. Çeviri Eleştirisi, 5. Metonomi, 6. Tevrat ve İncil

Öğrencilik yıllarımdan beri en sevdiğim derslerden biri çeviri, diğeri de edebiyattır. Dünya görüşünü paylaştığım, seyerek okuduğum yazarları tanıtmamın, onlardan aldığım zevki başkalarıyla paylaşmanın en güzel yoludur çeviri. Bu çalışmada 2002 yılında Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin *Also sprach Zarathustra* adlı eserinin Türkçeye *Böyle Dedi Zerdüşt* olarak yaptığım çevirisi hakkındaki görüşlerimi sizlerle paylaşmak ve "Mükemmel bir çeviri var mıdır?" sorusuna yanıt aramak istiyorum.

Zerdüşt'ü yıllar önce, üniversitede öğrenciyken Türkçe tercümesiyle birlikte okumuştum. Yayınevimi eseri çevirmemi teklif ettiğinde hiç tereddüt etmeden kabul ettim. Nietzsche'yi tanıyan ya da tanımayan herkesin adını duyduğu, hatta içinden bazı özdeyişleri ezbere bildiği, ancak okuyan birçok kişinin, içeriğinin tümünü anlamadığını itiraf ettiği bir kitaptı bu. Kitabın birçok kez çevrilmiş olması bana daha büyük bir sorumluluk yükleyecekti elbette. Zerdüşt'ü çevirmeye niyetlendiğimde - kitabın sunumunda da belirttiğim gibi - önemli bir hedefim vardı: Bir dünya klasiği olan Zerdüşt'ü, okuyan herkesin anlayabileceği bir şekilde çevirmek, Türk okurunda Nietzsche'nin diğer eserlerini okuma merakı uyandırmak.

Hedefimi gerçekleştirip gerçekleştirmediğime geçmeden önce genelde çeviri yaparken uyguladığım yöntemle dair birkaç şey söylemek istiyorum. Çoğunlukla edebiyat çevirisi yaptığım için özellikle yazarın üslubuna dikkat ederim. Edebiyatçı olduğum için ilk aşamada yazarı ve çevireceğim eseri iyi tanımaya, eser hakkında yazılmış yorumları, araştırmaları okumaya, eserin edebiyat dünyasındaki yerini ve değerini anlamaya koyulurum. Çünkü hiçbir yazar ve eseri yazıldığı dönemin koşullarından soyutlanamaz. Dolayısıyla yazar ve yaşadığı dönem iyi bilinirse eser de, okur/çevirmen tarafından daha iyi anlaşılır. İkinci aşamada hedef okur kitlesini düşünürüm. *Böyle Dedi Zerdüşt* her alandan, her yaştan okurun okumak isteyeceği, kendisi için bir şeyler çıkarabileceği bir eser. Bu nedenle çeviride bir yandan yazarın üslubuna sadık kalmaya (kaynak odaklı) gayret ederken, diğer yandan benim kaynak metinden anladığım, algıladığım, doğru yorumladığıma inandığım anlamı, duyduğum hazı Türk okuruna anlatabilecek, duyumsatacak şekilde (okur odaklı) aktarmayı hedeflerim.

Çeviri amaçlı yaptığım araştırmanın sonuçlarını ve çözüm önerilerini belirtmeden önce Nietzsche ve eseri Zerdüşt hakkında kısa bir bilgi vermek istiyorum. 1844 yılında bir papazın oğlu olarak dünyaya gelen ve katı bir dini eğitim alan Friedrich Wilhelm Nietzsche babasını çok erken kaybedince anneannesi, annesi ve kız kardeşi ile birlikte yaşar. Bonn ve Leipzig'de felsefe ve eski filoloji okur. Öğretmenin tavsyesiyile daha doktorasını bile tamamlamadan yirmi beş yaşındayken Basel Üniversitesi'nde klasik filoloji kürsüsünde profesör olarak ders vermeye başlar. Genç yaşlarda çok etkilendiği Wagner ile olan dostluğu, dokuz yıl sonra muhalefete dönüşür. 1870'de Prusya-Fransa Savaşı'na gönüllü hastabakıcı olarak katılır, ancak burada yakalandığı difteri nedeniyle Basel'deki görevini bırakmak zorunda kalır. 1882'de aşık olduğu Lou Salomé'ye evlenme teklifi yapar ancak reddedilir. Yazıları ve düşünceleri nedeniyle zamanla tüm çevresi kendisinden uzaklaşır. İnsansızlaştıkça sesini duyurmaya daha çok gayret eder, hiç kimsenin duymak istemediği sesini. Nietzsche hayatının son yıllarında bilincini kaybetmeden kısa bir süre önce yazdığı bir mektupta yalnızlığına dair şöyle der: "Yaşayanlar arasında, ölüler arasında olduğundan daha az insanım var, kendimi yakın hissettiğim" Gitgide (<http://www.letterm.de/spniet2.htm>. 2007) gömüldüğü yalnızlık ve eski değerlere karşı verdiği amansız mücadeleye bütün gücünü tüketir. Hayatının son yıllarını bilincini kaybetmiş olarak geçirir. Gençlik yıllarında gittiği bir randevuevinde yakalandığı frenginin sebep olduğu sanılan felç nedeniyle 1900 yılında ölür. Elli altı yıllık ömründe birçok eser vermiş

olan Nietzsche 20. yüzyıl edebiyatını ve felsefesini derinden etkilemiş, düşünceleriyle Varoluşçuluk'un temellerini atmış bir filozoftur. Bir Yahudi düşmanı olan Bernhard Förster ile evlenen kız kardeşi Elisabeth, kocasının intiharından sonra ağabeyi Nietzsche'nin yazılarını, bazılarında tahrifler yaparak yayımlar. Kendisinin Hitler'e duyduğu hayranlık, Nietzsche'nin adının Nazilerle birlikte anılmasına yol açar.

*„Also sprach Zarathustra* Nietzsche'nin en önemli eserlerinden biridir. Nietzsche bu eserini bölüm bölüm yazar ve bastırır. Birinci bölümü 1883 yılının başlarında on günde, ikinci bölümü aynı yılın yazında yaklaşık iki haftada, üçüncü bölümü 1884 yılında bir ayda, dördüncü bölümü ise 1884/1885 kışında yazar. Son bölüm için yayıncı bulamayan Nietzsche kendisi ve çevresi için kırk nüsha bastırır. Tüm bölümlerin yer aldığı kitap ise ilk kez 1891'de basılır. Biçim ve içeriğin aynı ölçüde önemli olduğu, Nietzsche'nin en ünlü, en çok okunan eseri sayılan, din, kültür, ahlâk konularının işlendiği *Böyle Dedi Zerdüşt* dört ana bölümden oluşuyor. Her bölüm kendi içinde belli başlıklarla alt bölümlere ayrılmış. Her biri bir konu, bir olay ya da bir şahıs hakkında görüşler içeren bu alt bölümlerin sayısı seksen birdir. Hemen hemen tüm alt bölümler "Böyle dedi Zerdüşt" cümlesiyle bitiyor. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, İsa'nın karşıt figürüdür. Otuz yaşında insanların arasına karışıp öğretisini yaymaya çalışan ve kısa bir süre sonra çarımha gerilen İsa'nın aksine Zerdüşt aynı yaştaiken dağlara, yalnızlığına çekilir, ancak on yıl sonra insanların arasına döner. İsa bu dünyanın Tanrısı'nın elçisidir, Zerdüşt ise güneşin bereketini, bu dünyanın ışığını dileyen. İsa, Musa'nın Yasaları'nı yeni bir birlikle değiştirmeye çalışırken Nietzsche'nin Zerdüşt'ü yeni yasalar bildirmek ister. Onun öğretmek istediği şey, ahlâki ya da metafiziksel olmayan, bu dünyaya dönük bir inançlıktır ([www.raffiniert.ch/snietzsche.html](http://www.raffiniert.ch/snietzsche.html) -2007). Ancak Zerdüşt elle tutulur, somut bir öğretiden bahsetmez, aksine var olan ve yanlış olduğunu düşündüğü öğretilere parmak basarak anlamsızlıklarına ve yıkıcı etkilerine dikkat çeker. Öğrencilerine ona sadık olmamalarını, bağımsız olmalarını ve kendilerinin bir şeyler yaratabilmeleri için onu dinlememelerini söyler. Çünkü eğer öğrencileri öğretmenlerine inanırlarsa, onlar da yine inananlardan ve tanrılarını takip edenlerden olacaklardır. Zerdüşt'teki birçok şey öğreten ve öğrenen, konuşmak ve doğru dinlemek, amaç ve alımlama arasındaki sorunlu ilişkiyi irdeler.

Şimdi de çeviri amaçlı yaptığım araştırmalardan ve çeviri esnasında güçlük olarak gördüğüm yerlerden, bulduğum çözümlerden bahsetmek, sorun olarak kalan yerler için önerilerde bulunmak istiyorum:

1. Eser Türkçede tam olarak anlaşılmamıştır. Ancak eserin anlaşılmasının nedeni mevcut çeviriler değildir. Bir yandan eserin yoğun içeriği ve Nietzsche'nin kullandığı üslup, öte yandan erek kültür okurunun yabancı olduğu Batı kültürü ve Hristiyan dini ilgili yerler eserin alımlanmasını zorlaştırmıştır.

2. Nietzsche'nin diğer birçok eseri gibi *Böyle Dedi Zerdüşt* de hem kaynak kültürde hem de aktarıldığı diğer kültürlerde çok tartışılmış, birbirinden tamamen farklı yorumlara neden olmuş ve eser hakkında yapılan olumsuz eleştiriler erek kültüre taşınmış. Üstinsan, güç istemi, tanrı öldü, kadınlara mı gidiyorsun, kırbacımı unutma!, gibi Nietzsche'nin eserinde geliştirdiği bazı kavramlar ve deyimler eserin tümünün önüne geçmiş ve Nietzsche hakkında hüküm verilmiş: Nietzsche tanrısız, Nietzsche ırkçı, Nietzsche kadın düşmanı.

3. Çevirmen her şeyden önce bir okur olduğuna göre çevirmen/okur olarak ne yapmalıyım, nasıl çevirmeliyim ki, kaynak dil okurunun bile anlamakta güçlük çektiği bu eseri, Türk okuru anlayabilsin ve yazara hak ettiği değeri verebilsin.

Birinci maddeden başlayalım. Bazı eserler vardır, yazarının önüne geçer. Goethe'nin *Faust*'u, Shakespeare'in *Hamlet*'i, Kafka'nın *Dönüşüm*'ü gibi. Nietzsche'nin *Böyle Dedi*

Zerdüşt ü de bu tür eserlerden biridir. Sadece felsefenin değil, edebiyatın da ilgi alanına giren “*Böyle Dedi Zerdüşt*”ün üslubu filologları da çevirmenleri de kendine hayran bırakacak kadar mükemmel ve kusursuzdur. Çünkü Nietzsche söylemek istediği şeyleri çok yalın cümlelerle ifade eder. Öyle ki bazı cümleler, filozofların ve filologların uzun araştırmalarını gerektirirken, bazı cümleler en sıradan bir insanın dahi anlayabileceği kadar kısa, net ve anlaşılırdır. Örneğin “*İnsan Sevgisi Üzerine*” başlıklı bölümde Zerdüşt şöyle der:

*“Kendinizden iyi bahsetmek istediğinizde bir tanık davet edersiniz; ve onu kendiniz hakkında iyi düşünmeye ikna ettiğinizde, siz de kendiniz hakkında iyi şeyler düşünürsünüz. / Yalan söyleyen sadece bildiğinin aksini söyleyen değil, daha çok bilmediğinin aksini söyleyendir. Ve siz kendinizden öyle bahsedersiniz ki, kendinize olduğu gibi insanlarınza da yalan söylersiniz.”* (SERT, 2003: 69-70)

Bir başka örnek “*Yaratıcının Yolu Üzerine*” başlıklı bölümden: “*Koru kendini sevginin nöbetlerinden! Çok çabuk uzatır elini yalnız kişi, karşılaştığı her insana.*” (SERT, 2003: 73) Ancak tüm eserin böyle anlaşılır ifadelerle olduğunu düşünmek yanlıştır. Nietzsche’nin basit gibi görünen söylemi aslında basit değildir. Çünkü Nietzsche Zerdüşt’de birçok dilsel ifade araçlarından yararlanır. Goethe ve Hölderlin’den parodilere yer verir, kendinden önceki ve yaşadığı dönemin görüşlerine eleştirilerde bulunur, basit öyküler, bilmece, meseller anlatır, farklı şeyler arasında benzerlikler kurar. Fabllarda ve kıssalarda olduğu gibi hayvanları, özellikle yırtıcı hayvanları yaşam gücünü ya da özgürlük isteğini dile getirmede sembol olarak kullanır. Bazı canlılar da insanoğlunun dünyasını hicvetmek için fabl özellikleriyle dile getirilir. Örneğin maymun maskaralığı ve göz boyamacılığıyla, deve sabrı ve ahmaklığıyla, tavus kuşu zarafet düşkünlüğüyle. Bir kavramı değil de soyut bir fikri anlatmak istediğinde ise mecaz yerine sembol kullanmayı tercih eder, özellikle üstinsanı anlatırken. Tasvirler ve metaforlar bazen tinselden tensele ve tersine sıçrar, soyut kavramlar ruh kazanır. Örneğin “*onun huzuru henüz güneşe uzanmadı.*”

Eserin hemen tümü aforizmalardan oluşmaktadır. Yunanca fikir kırıntısı, özlü söz, özdeyiş anlamına gelen ve her cümlesinde bir fikrin yattığı, sembollerle dolu bu aforizmalarda peygambervari bir anlatım, Tevrat ve İncil üslubu dikkat çekmektedir. Üç dört satırı geçmeyen bu paragraflarda itiraz kabul etmeyen bir öğretinin yargıları, emir, yasak cümleleri ya da aynı konuyu değişik açılardan irdeleyen retorik sorular... hepsi ama hepsi kuşku uyandıran gerçeği çekici kılmak içindir.

Çevirmen, çevirdiği metnin ilk önce okurudur. Dolayısıyla çevirmen/okurun Nietzsche’nin Avrupa kültürü ve Hristiyanlık’la ilgili düşüncelerini ve eleştirilerini eserde nasıl verdiğini anlayabilmesi, Nietzsche’nin üslup özelliklerine dikkat etmesi, çeviri sürecinin ilk aşamasıdır. Çünkü Nietzsche hiçbir şeyi doğrudan söylemez, sembollerle anlatır, özellikle mecaz sanatını kullanır, en anlaşılır şeyleri bile süslemekten çekinmez, hatta mecazın da ötesine gider ve metonomiye başvurur. “*Bir sözcüğü başka bir akraba kavram yerine kullanma*” (WILPERT, 1979: 508) anlamına gelen metonomiyi “*bir şeyin özelliğinin, şeyin kendi yerine geçmesi veya bir parçanın, bütününe yerine geçmesi ile ilgili bir mecaz*” (TYMOCZKO, 1999: 42) olarak açıklayan Maria Tymoczko, bu dilbilgisel terimi, çeviribilimde yeniden anlatım/ yeniden yazımın (retelling/rewriting) bir özelliği olarak kullanır (ay). Yukarıda Nietzsche’nin eserinde Kutsal Kitap’ın üslubunu kullandığını belirtmiştik, ancak Nietzsche Kutsal Kitap’ın sadece üslubunu değil içeriğini de kullanır, daha doğrusu İncil’i YENİDEN ANLATIR, YENİDEN YAZAR, kendi İncil’ini yazar. Bu İncil’de okura Zerdüşt aracılığıyla anlatmaya çalıştığı şey de, bu dünyaya evet demek, onu olduğu gibi kabul etmek ve başka bir ideal dünya istememektir.

Hayatın anlamı, Tanrı'da ya da bir ahlâkın içinde değil, insanın kendindedir. İnsan bu dünyaya dönük olmalı ve onu yaşamalıdır. Tymoczko'ya göre "Her anlatım bir yeniden anlatım ve her yazım bir yeniden yazımdır" (TYMOCZKO, 1999: 43). Nietzsche yeniden yazdığı bu İncil'le aslında insanların, Hıristiyanlık dinine olan inancını gözden geçirmesini, sorgulamasını, yaşadıklarıyla sentezleyerek kendi yargısını oluşturmasını istemiştir. Yine Tymoczko'ya göre, edebiyat eserlerinde çeşitli metonomik türler kullanılabilir. Örneğin edebi formlar da birer metonomik özelliktir, sone gibi. Bir sone, okura diğer tüm soneleri hatırlatır. Bir edebiyat eseri kendi kültürünün özelliklerini içinde barındırır ve bu anlamda edebiyat eserindeki metonomik özellikler, edebiyatın öğrenilmesinin, tanınmasının ve bilinmesinin yollarının, yani edebiyat epistemolojisinin çok önemli bir parçasıdır (bkz.ay.). Nietzsche bu eseriyle Hıristiyan kültürünü, inancını eleştirirken belki de istemeyerek bu kültürün öğrenilmesinin, tanınmasının, bilinmesinin de yolunu açmıştır. Ancak eserdeki bu metonomik özellikler eserin alımlanmasını zorlaştırmaktadır.

Şimdi de eserden metonomiyle ilgili birkaç örnek vermek istiyorum. "Yaratıcının Yolu Üzerine" başlıklı bölümde Zerdüş şöyle der: "Ey yalnız kişi, yaratıcının yolunda yürüyorsun: bir Tanrı yaratmak istersin sen kendine, yedi şeytanından." (SERT, 2003: 74) gibi basit bir cümleyi "yedi şeytanın" Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günah olan öfke, açgözlülük, tembellik, şehvet, oburluk kibir ve kıskançlık anlamına geldiğini bilmeyen erek kültür okuru bu cümleyi anladığını sanacaktır, ama aslında anlamayacaktır.

Bir başka örnek yine İncil'den; İncil'deki "Fakat kim beni insanlar önünde inkâr ederse ben de onu göklerde olan babamın önünde inkâr ederim." (KİTABI MUKKADES, Matta, 1949: 10, 33) ifadesi Zerdüş'te şöyle karşımıza çıkar: "Şimdi size beni kaybetmenizi ve kendinizi bulmayı emrediyorum; ve ancak sizler hepiniz beni inkâr ettikten sonra geri dönmek isterim size." (SERT, 2003: 91) Zerdüş'ü İsa'nın karşıt figürü olarak koyan Nietzsche, İsa'nın sözlerini doğrudan eleştirmez, bunu, onun sözlerinin aksini Zerdüş'e söyleterek yapar. Bir başka deyişle İncil'de yazılanları eleştirel bir şekilde yeniden yazar. Nietzsche kendisi de, arkadaşı Paul Deussen'e yazdığı bir mektupta bu eserini "Geleceğin İncil'i" olarak nitelendirmiştir (SCHMIDT/SPRECKELSEN, 2000: 31).

Ancak burada şöyle bir sorun vardır. Nietzsche'nin söylemek istediklerini Hıristiyan kültürüne ve Kutsal Kitap'a yabancı olan Türk okurunun anlaması imkânsızdır, hatta dini kültürü zayıf olan kaynak dil okurunun da Nietzsche'nin kurduğu bu ilgiyi anlaması, kolay değildir. Bu nedenle olsa gerek, Nietzsche sık sık kelime oyunları ve tekrarlara başvurur, okurun ikna olması için retorik sorular sorar, söylediklerini anlaşılır kılmak ve okuru etkilemek için sadece kelimeleri, cümle parçalarını değil, bazen tüm cümleyi de tekrarlar.

Ancak 2000 yılında anlaşılacağı söylenen Nietzsche, yanlış anlaşılabilirliğini öngörmüş olarak bu eserin itinayla, "çok dikkatli, ağır ağır, derin derin, her şeyi göz önünde bulundurarak dikkatle okunmasını, okuyan kişinin, okuduğu şeyin ardında ne olduğunu da düşünerek, kendini hiçbir şeye kapatmayarak, hissederek, adeta parmaklarıyla yumuşak dokunarak, yoklayarak bütün benliği ve yüreğiyle" (SCHMIDT/SPRECKELSEN, 2000: 193) okumasını talep etmiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: "Sabırlı dostlarım, bu kitap mükemmel okur ve filologlar arzu etmektedir: beni iyi okumayı öğrenin!, demiştir (ay.). Nietzsche'nin bu sözlerinden onun okura önemli bir sorumluluk yüklediğini anlıyoruz. Bu sorumluluk düşünmektir. Yazar, evren ve din, kültür ve ahlâk hakkında bize sunulanı, daha doğrusu dayatılanı koşulsuz kabul etmememiz gerektiğini, kendi düşüncemizi, yargımızı oluşturmanızı beklerken, edebiyatın eğitmek ve zevk vermek olan iki işlevini yerine getirmektedir.

Çevirmen/okurun Nietzsche'nin bu söylediklerine kulak vermesi, eserdeki bu üslup özelliklerine dikkat etmesi, örtülü söylemi çözmesi, verilen ipuçlarını değerlendirmesi, imaların arkasında yatan anlamı, gizli, karanlık noktaları bulması gerekir. Söyledikleriyle ve söylemiyle okuru sarsan, şaşırtan Nietzsche pasif okuyucu istemez, okurun da onunla birlikte düşünmesini ister. Zerdüşt'ü düşünerek okumayan bir okur, Zerdüşt'ü/Nietzsche'yi anladığı yanlışına düşer, metinde ya da metnin ardında yeni bir din ya da yeni bir ideoloji yattığını sanır. Oysa Zerdüşt'ün/Nietzsche'nin böyle bir hedefi yoktur, daha çok düşünceleri konusunda hem kendisine hem de okura açıklık getirmek için, şimdiye kadar bize öğretilen ve doğru bildiğimiz şeyleri sorgular, ne, nasıl sorularını yönelir. Dolayısıyla burada çevirmen/okurun metninden algıladığı şey çok önemlidir. Herkesin okumak ve anlamak istediği bu eser, alt başlığında da vurgulandığı üzere anlayan "Herkesin" kitabı olabileceği gibi, anlamayan "Hiç Kimsenin Kitabı" haline de gelebilir.

Edebiyatta Zerdüşt kadar göklere çıkarılan ama aynı zamanda yerden yere vurulan başka bir eser hemen hemen hiç yoktur. Nietzsche'yi bu eseriyle gerçekten anlayanlar ile onu işlerine geldiği gibi anlamak isteyenler Nietzsche'yi kendi söylemiyle yüceltmeye ya da aşağılamaya çalışmışlardır. İnsanlar, başkaları hakkında önyargıda bulunmayı severler, çünkü önyargıda bulunmak, bir insanı anlamaya ve tanımaya çalışmaktan daha kolaydır. Bu nedenle Nietzsche'yi de kadın düşmanı, faşist ve dinsiz olarak yargılamak, onu ve eserini anlamaya çalışmaktan çok daha kolay olmuştur. Örneğin kitabın "Yaşlı ve Genç Kadınlar Üzerine" adlı bölümde Zerdüşt'le konuşan yaşlı kadın ona küçük bir sır olarak şunu söyler "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!" (SERT, 2003: 77) Bu cümle, Nietzsche'nin kadın düşmanı olarak algılanmasına yetmiştir. Oysa Türkçedeki "Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin" deyimini gibi "Avradın yanına giderken kırbacını almayı unutma" (Wenn du zum Weibe gehst, vergiss die Peitsche nicht) sözü, Almandada halk arasında söylenen bir deyimdir. Ve eserde ironik olarak söylenmiş olan bu söz, kesinlikle Nietzsche'ye ait değildir, Nietzsche'den tam yüz yıl önce, hatta o zaman da ironik olarak dile getirilmiş bir sözdür. Şöyle ki, 1759-1797 yılları arasında yaşamış filozof Mary Wollstonecraft, her insanın eşitlik, bağımsızlık ve özgürlük hakkıyla doğduğunu, ancak hakim olan siyasi ve toplumsal düzenin bu hakkı gasp ettiğini söylemiş ve otoriter erkek egemenliğinin bunu, kadınlar üzerinde baskı kurarak gerçekleştirdiğini ve bu erkek egemenliğinin, birey olarak kadın ve toplum üzerindeki olumsuz sonuçlarını değinmiş ve şöyle demiştir. "Bırakın kadınlar da aynı haklardan yararlınsınlar. O zaman erkeklerle erdem konusunda yarışacaklardır. Kadına özgürlüğünü ve haklarını verdiğinizde daha da mükemmelleşecektir, aksi halde görev, sorumluluk zincirine vurulmuş aciz, zayıf bir yaratıktan öteye gidemeyecektir" (<http://blogs.pn-agazin.de/PhilosophieBlog/stories/2085.2007>). Wollstonecraft, sözlerini şu alaycı tümceyle bağlamıştır: "O zaman kırbaç her kız babasının, gerdek gecesi damadına vereceği bir hediyeye olacaktır" (a.y).

Nietzsche halk arasında söylenen ve kadınları aşağılayan bu deyimde eserinde ironik üslupla yer verirken aslında yaşadığı dönemin, kadın erkek ilişkilerine bakış açısını, baskıcı tutumu eleştirmek istemiş, ancak yanlış anlaşılmuştur. Nietzsche'nin asıl söylemek istediği, kadının yanına giden erkeğin yanına kırbacını alması değil, kadına gücünü hissettirmesidir. Nietzsche "kadının yanındayken ona gücünü göster, kadın, erkeğin güçlü olduğunu görmek ister", gibi düz bir anlatım yerine ironik ve mecazi anlatımı tercih etmiş, halk arasında söylenen bir deyimde, biçimini değiştirerek yer vermiştir. Tıpkı şu cümlede olduğu gibi, "Kimden nefret eder kadın en çok? – Demir söyle demiş mknatısa. En çok senden nefret ediyorum, çektiğin için, fakat kendine çekecek kadar güçlü olmadığım için." (SERT, 2003:

76). Öte yandan Nietzsche cinsiyetler arasındaki farkı ele alan ilk filozoflardan biridir, hatta düşüncenin, kadın ya da erkek cinsinin öğrendiği önyargılarından bağımsız gerçekleşmeyeceğini ileri sürmüş, felsefesini uzun yıllar daha çok kadınlarla tartışmıştır, çevresinde de çoğunlukla kadın hakları savunucusu kadınlar olmuştur.

Geçişin sembolü, kitabın ana konusu ve Zerdüş'tün öğretisi "üstinsan" Nietzsche'nin yanlış anlaşıldığı bir başka noktadır. Felsefi düşüncede bir kavram olan "üstinsan" ile aslında "sıradan" bir insanın normal hayatının üstünde yaşayan ideal insan kastedilmektedir. Üstinsan sözcüğü ilk kez İ.Ö. 2. yüzyılda Lukians'ın yazılarında "hyperanthropos" olarak ortaya çıkmıştır. Alman dilinde ise ilk kez 17. yüzyılda Heinrich Müller bir eserinde (1664), J. G. Herder ve Hintli filozof Sri Aurobindo da farklı içeriklerle de olsa bu kavramı kullanmıştır. Nietzsche'den önce son olarak Goethe'nin "Zuneigung" (1787) adlı şiirinde aynı kavrama rastlıyoruz. Ancak en çok bilinen, Nietzsche'nin üstinsan kavramıdır. Zerdüş'ten önce *İnsanca Pek İnsanca* (1878) adlı eserinde bu kavramı kullanan Nietzsche bu kavramı "homme supérieur"ü yazan Fransız filozof Claude Adrien Helvétius'dan almıştır (<http://de.wikipedia.org/wiki/Übermensch>.2007). Nietzsche'ye göre insanın görevi, kendisinden daha iyi gelişmiş yeni bir biçim ortaya koymaktır. İnsandan daha üstün olan bu insanı Nietzsche, üstinsan olarak tanımlamaktadır. Üstinsan hiçbir tanıya bağlı değildir, içgüdülerle, eğilimlerle mücadele etmez ve kendini, güce aç mutlak hükümdarlara ya da gözü kara ahlâksızlara teslim etmez. Nietzsche'nin ortaya koymaya çalıştığı üstinsan, genel geçer idealleri ve değerleri aşacak, hiçbir şeye ulaşmak istemeyecek, kendini hiçbir şeye bağlamayacak yeni insandır.

Nietzsche'yi ve Zerdüş'ü tanımayan erek dil okuru "üstinsan" kavramını duymuş Nietzsche'nin bir Alman filozof olduğunu öğrendiğinde, Alman filozof/üstinsan/üstün ırk/Ari ırk/Nasyonal Sosyalizm kavramlarını çağrıştırarak Nietzsche'nin bir faşist olduğunu yargısına varabilir kolaylıkla. Almanca "Übermensch" sözcüğünün karşılığı olan bu kavramın Türkçeye nasıl geçtiğine baktığımda, bazı yerlerde "üstinsan", bazı yerlerde "üstüninsan" olarak çevrildiğini gördüm, ben kendi çevirimde felsefe terminolojisine geçen "üstinsan" kavramını tercih ettim.

Şimdi de çeviride getirdiğim çözümlerden bahsetmek istiyorum. Çeviride izlediğim yöntemle yer verdiğim "Sunu" yazısından sonra eserin alımlanmasında sorun teşkil eden kavramlar ve sembollerle ifade edilen anlatımların anlaşılması, eserin genel olarak neden bahsettiğinin kavranması için "Böyle Dedi Zerdüş Hakkında" başlıklı bir yazı yazdım. Hayvan alegorileri, semboller ve kelime oyunlarının geçtiği pasajların olduğu yerlere dipnot koydum, çünkü bu kültüre yabancı erek okurun bunları bilmesi beklenemez. Nietzsche'nin üslubu gereği açık açık değil de, örtülü ve çoğu zaman ironik bir şekilde verilen ve yukarıda metonomik özellikler olarak açıkladığım Tevrat ve İncil'e yapılan göndermelerin erek okur tarafından anlaşılabilmesi için bunlardan kırk bir tanesini kitabın sonunda yazdığım "Son Notlar" bölümünde gösterdim. Yine kitabın sonuna erek okurun Nietzsche'yi tanıması için "Nietzsche'nin Hayatı Hakkında" başlıklı bir yazıya yer verdim, yararlandığım kitapların listesini ve "Çevirmenin Özgeçmişi" ile ilgili bir yazı koydum. Böylece bu kitabı ilk okuyacaklar için, kitabın önemine, nasıl okunması gerektiğine ve isterlerse başvurabilecekleri kaynaklara dikkat çektim. Hiç kuşkusuz böyle bir açılımı diğer edebiyat eserleri için her zaman gerekli değildir. Ancak kaynak dil okurunun bile anlamakta güçlük çektiği bu eser için, böylesi bir bilginin dahi yeterli olmadığını düşünüyor, filologların ve felsefecilerin *Böyle Dedi Zerdüş* üzerine eğilmeleri, yorumlamaları ve ona hak ettiği değeri vermeleri gerektiğine inanıyorum. Almandaca olduğu gibi Türkçede de "Zerdüş'te Yeni Başlayanlar İçin" ya da "Zerdüş'ü Anlamak"



başlığı altında filologların ya da iyi Almanca bilen felsefecilerin ayrı ayrı ya da ortak yapacakları bir çalışma, Türk okurlarının, Nietzsche'nin bütün eserlerine temel teşkil eden bu başyapıtını daha iyi anlamasına kuşkusuz çok yardımcı olacaktır. Öte yandan *Böyle Dedi Zerdüşt* 'ün daha uzun bir süre farklı çevirmenlerce de yorumlanıp farklı tatlarda dilimize kazandırılmasını ümit ediyorum.

#### KAYNAKÇA

Kitabı Mukaddes. Eski ve Yeni Ahit. İstanbul. 1949.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2003): Also sprach Zarathustra. Böyle Dedi Zerdüşt. Çeviren. Gülperi Sert, İzmir, İlya Yayınevi.

SCHMIDT, Rüdiger und Cord Spreckelsen (2000): Nietzsche für Anfaenger. Also sprach Zarathustra, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.

TYMOCZKO, Maria (1999): Translation in a Postcolonial Context, Manchester. St. Jerome Publishing.

GERO von, Wilpert (1979): Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart, Kröner.

<http://www.lettern.de/spniet2.htm>. Son Giriş: 18 Nisan 2007

<http://blogs.pm-magazin.de/PhilosophieBlog/stories/2085.2007>. Son Giriş: 12 Mart 2007

<http://de.wikipedia.org/wiki/Übermensch.2007>. Son Giriş: 12 Mart 2007.

[www.raffiniert.ch/snietzsche.html](http://www.raffiniert.ch/snietzsche.html) -2007. Son Giriş: 16 Nisan 2007.

## PRE-SERVICE ENGLISH TEACHERS PROBLEMS IN THE TRANSLATION OF THE MATHNAWI

Arş. Gör. Harun ŞİMŞEK  
Selçuk Üniversitesi İngiliz Dili Eğitimi

### **Abstract**

In this study, undergraduate students were presented texts from the Mathnawi. Students were presented Turkish text from the most recent re-publication of the Mathnawi. They were asked to translate these texts consisting of couplets from the fifth volume into English. The problems that the students have in the translation might indicate the problems that they have in the comprehension of the Mathnawi. The messages of Mevlana expressed in his works are universal messages of utmost significance. The underlying reasons for the difficulties they had had were determined, discussed during the course- period and finally categorized and presented in charts.

### **Özet**

Bu çalışmada Selçuk Üniversitesi İngiliz ili Eğitimi Anabilim Dalı öğrencilerine Mesneviden beyitler sunulmuş ve bunları İngilizceye çevirmeleri istenmiştir. Öğrencilerin Mesnevi'nin çevirisindeki karşılaştıkları güçlükler Mesneviyi anlamakta karşılaştıkları güçlüklerden kaynaklanabilmektedir. Öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar tespit edilip tartışıldıktan sonra gruplandırılarak tablo haline getirilmiş ve örneklerle sunulmuştur.

### **Abstrakt**

In dieser Studie wurde einer Gruppe von Schülern der Englischen Lehrerbildung Abteilung der Pädagogischen Fakultät an der Selçuk Universität Texte in Form von Versen aus der Mesnevi gegeben. Sie wurden danach aufgefordert dies auf die Englische Sprache zu übersetzen. Die Schwierigkeiten die sie dabei hatten kann ein Indikation der Schwierigkeit sein die sie bei dem Verständnis von Mesnevi haben. Die Probleme die sie hatten wurden in der Klasse diskutiert, festgestellt, eingruppiert und in Form von Charts präsentiert.

**In this study, undergraduate students were presented texts from the Mathnawi. Students were presented Turkish text from the most recent re-publication of the Mathnawi made by the Municipality of Metropolis Konya Culture Publications enumerated as 78 in 2006.**

These prospective English teachers were asked to translate these texts into English. The difficulties they had had were determined and afterwards discussed during the course-period. According to Marsh (1987, p. 22) "translation is a bipartite exercise involving comprehension and expression. Comprehension requires profound knowledge of the source language in order to perceive the meaning at several levels and also familiarity with the content area of the text".

The problems that the students have in the translation might indicate the problems that they have in the comprehension of the Mathnawi. The messages of Mevlana expressed in his works are universal messages of utmost significant; especially to be comprehended by the students who are studying in Konya, the city of Mevlana Jelaleddin Rumi.

Before presenting the results of the study, it might be a worthwhile endeavor to present the underlying ideas of the study. We deem it important to discuss what a translation is.

According to Newmark (1988,p7) "Translation is a craft consisting in the attempt to replace a written message or statement in one language by the same message or statement in another language" However there are some differences in the definitions of T. H Savory who states the following regarding the issue of translation.

1. A translation must give the words of the original.
2. A translation must give the ideas of the original.
3. A translation should read like an original work.
4. A translation should read like a translation.
5. A translation should reflect the style of the original.
6. A translation should possess the style of the translation
7. A translation should read as a contemporary of the original.
8. A translation should read as a contemporary of the translation
9. A translation may add to or omit from the original.
10. A translation may never add to or omit from the original
11. A translation of verse should be in prose
12. A translation of verse should be in verse

*(Savory1968, p.54)*

Similar to the views of Savory (1968), Sager (1989, p.9) in Çakır (2006) presents the following definitions for translations with hindsight to their status;

1. The translation is an independent document, i.e. a full substitute for the monolingual reader.

2. The translation is an alternative to the original text and co-exists with it, e.g. a multilingual brochure. Either type may serve the same communicative functions of the original.

3. The translation is a full equivalent of the original in all respects and may, therefore, serve as a basis for other translation. This type is frequent in international organizations and some legal documents but is not as common as the other two types.

There are some other authors who prefer the translation to be more like the original script such as Tythler who proposes some laws of translation (cited in Basil and/an Mason,1990:16).

1- That the translation should give a complete transcript of the ideas of the original work.

2- That the style and manner of translation should be of the same character with the original.

3- That the translation should have all the ease of the original composition.

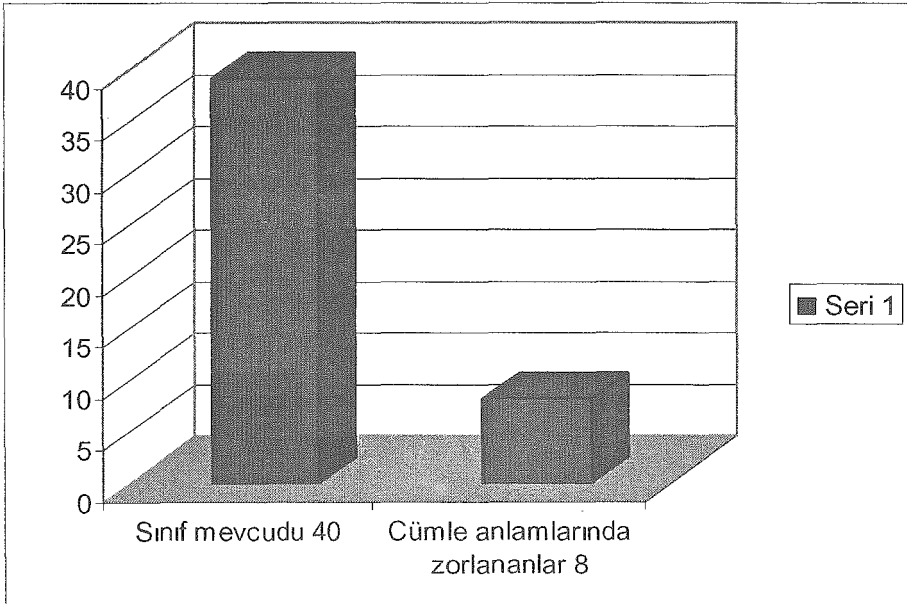
So far there have been opinions on binary positions regarding the approach to translation such as literal -free, faithful- beautiful, exact - natural translation, many times depending on the favor of the translator to be on the author's side or on the reader's side.

The most common parameter has been "free vs. literal", or "word-for-word vs. sense-for-sense". A modern version of this distinction is the one proposed by Newmark (1988) between semantic and communicative translation.

Communicative translation attempts to produce on its readers an effect as close as possible to that obtained on the readers of the original. Semantic translation attempts to render as closely as the semantic and syntactic structures of the second language allow, the exact contextual meaning of the original. The table below summarizes the distinction between these two types of translation shortly.

SEMANTIC TRANSLATION(ST)	COMMUNICATIVE TRANSLATION(CT)
➤ Remains within the original culture.	➤ 1.CT addresses itself solely to the second reader.
➤ More complex and detailed	➤ 2. Simpler,hold-all terms
➤ Emphasis on the content of the message	➤ 3. Emphasis on force

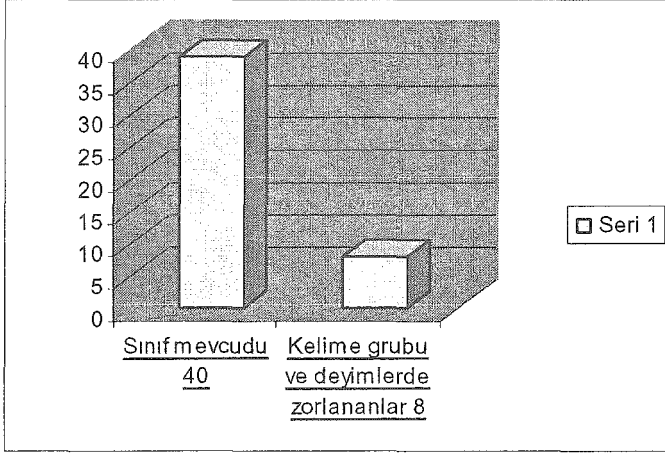
In the present study we tried to be more on the side of semantic translation. Before the actual study the call of Mevlana and Mevlana's advices were translated by the students. Regarding the couplets of the fifth volume of the Mathnawi eight students have had difficulties in understanding the sentences.



Some sample sentence fragments they had difficulty in comprehending and thus translating were as follows:

- 'ham tamaha düşüp ulular kapısındaki hizmeti bırakan buna layıktır'
- 'Çocukların annelerinin hocayı dolaşmaya gitmeleri'
- 'dostların pamuğuna ater urmak'

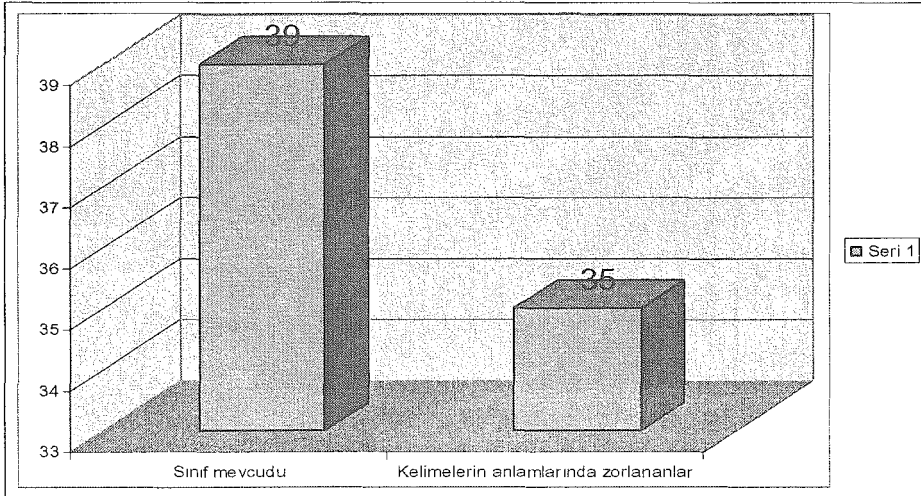
Another difficulty that the students have had was in the meaning of the idioms and words which were of Arabic, Persian, or Turkish origin.



Some sample word groups and idioms they could not understand are the following:

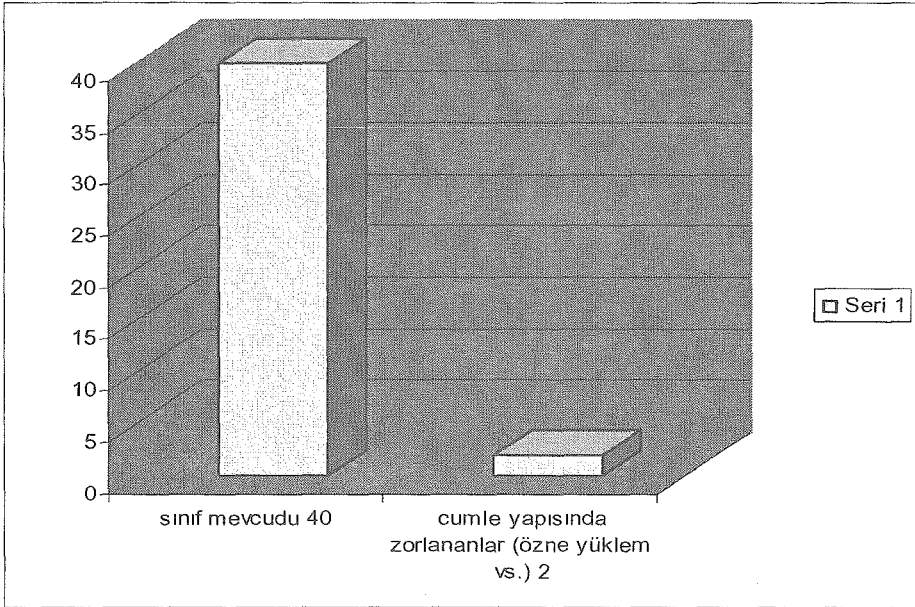
**Nadim olmak, tedip etmek, zevale ermek, herze yemek (yersiz davranışta bulunmak veya gereksiz söz söylemek (Türkçe Sözlük 1988, s. 981)), kan kesilmek, yere batırmak, suya gark etmek.**

Students have had also difficulties in understanding the meaning of some words.



- vecid
- Tirit
- Evrad
- Semirmek (TR)
- lebbeyk
- Geberesi (TR)
- Tavusluk
- Sadr-ı cihan
- Müezzın
- Aleyhisselam

Some of the students have had difficulties in the translation of some sentences as they were not able to determine the sentence structure. The same percentage of students had difficulty in translating the metaphors used.



A sample sentence fragment leading to difficulties in the translation.

■ Sevgilinin âşıkı âşıkın bilmediği, ummadığı, aklına bile gelmediği halde kendisine çekişi...

Almost all of the students have difficulty in understanding the deep meaning of the words. Furthermore, many of them believed that there were no English equivalents of many of the concepts in the Mathnawi in English.

**REFERENCES**

- Basil and Mason (1997) *The Translator as Communicator*, Routledge, London
- Çakır, A. (2006) *Teaching Translation*, Nüve Kültür Merkezi, Konya
- Mesnevi V (2006) Çev. İzbudak V. Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları:78, Konya Kültür A.Ş
- Marsh, M. (1987) "The Value of Language of L1>L2 Translation on Undergraduate Courses in Modern Languages." *Translation in the Modern Languages Degrees*. Ed. Hugh Keith and Ian Mason. London
- Newmark, P. (1988) *Approaches to Translation*, Singapore: Prentice Hall International.
- Savory, T.H. (1968) *The Art of Translation*, Cape, London
- Türkçe Sözlük (1988) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, Ankara.

# ÇEVİRİBİLİM TEORİSİNDE “ÇEVİRMENİN YALANCI DOSTLARI” VEYA KARDEŞ DİLLERDEN ÇEVİRİDE YANILTAN HUSUSLAR

Dr. İbrahim DAMİRA  
Fatih Üniversitesi  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü

## Özet

Dünya çeviribilim literatüründe “çevirmenin yalancı dostları” veya “yalancı eş değer” terimi mevcuttur. Son on beş yılda Türk Dünyasında farklı alanlarda karşılıklı ilişkilerin artması neticesinde Türk lehçeleri arasında aktarma meselesi de gündeme gelmiş olup, her geçen gün bu saha ile ilgili çalışmalar çoğalmaktadır. Kardeş dillerden çeviride de “yanıltan hususlara” çokça rastlanmaktadır. Yapılan karşılıklı çevirilerde Türk dilleri (lehçeler) arasındaki yakınlıktan kaynaklanan “yalancı eşdeğerler”in anlam bozukluklarına yol açtığı görülmektedir. Çalışmada Kazakça ve Türkiye Türkçesi arasında karşılıklı yapılan çevirilerde düşülebilecek yanlışlıklardan bahsedilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kazakça, Türkçe, kardeş diller, yanlış eş değerler

## Abstract

In literature of worldwide science of translation there are terms such as false forthcoming of translation or pseudo-equivalence. Last fifteen years as relations among Turkic world are enhanced in many areas inevitable issue related with quotations among dialects are raised up with its increased works and researches in this area.

In translation from related languages there are many feint or misled cases. Thus, in mutual translation among Turkic languages (or dialects) there are pseudo-equivalence, which is based on similarity of that languages, causing ambiguity. The aim of this study is to refer to the ambiguity comes from the mutual translation among Turkish and Kazakh languages.

**Key words:** Kazakh, Turkish, Related Languages, pseudo-equivalence



Dünya çeviribilim literatüründe “çevirmenin yalancı dostları” veya “yalancı eş değer” terimi mevcuttur. İki farklı dildeki yapı ve ses bakımından bir birine benzeyen, ama anlamları tamamen farklı veya anlam bakımından bir biriyle örtüşme derecesi aynı olmayan kelimelere çeviri kuramında “yalancı eş değer” denilmektedir. A.Resulov, bu kavrama Türkçe’de “sahte karşılıklar” veya “sözde denkteşler” de denilebileceğini kaydederek şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “yalancı eş değer” terimiyle kaynak dildeki bir kelimeyle amaç, dildeki bir kelimenin köken, yazılış ve söylenişlerinin aynı, anlamlarının ayrı olması durumu ifade edilmektedir.”(RESULOV,1995:916) Kaynaklarda görüldüğü üzere bugüne kadar çeviribilimcilerin bu konuda tesbit ettiği örnekler genellikle batı dillerinde yapılan çevirilerden alınmıştır.

Son on beş yılda Türk Dünyasında farklı alanlarda karşılıklı ilişkilerin artması neticesinde Türk lehçeleri arasında aktarma meselesi de gündeme gelmiş olup, her geçen gün bu saha ile ilgili çalışmalar çoğalmaktadır. Kardeş dillerden çeviri meselesi bir bakıma kolay gibi görünse de kendine özgü zorlukları vardır, çünkü akraba dillerden çeviride de “yanıltan hususlara” çokça rastlanmaktadır. Çeviriyi yapmadan önce onun teknik ve teorik yönleri iyi tesbit edilmekle beraber, aktarma yapılacak dillerin her birinin leksikolojik, etimolojik özellikleri ve etnolingüistik yapısının göz önünde bulundurulması gerekir. Ayrıca söz konusu akraba diller olunca “Türk Dünyasının dil bakımından bir bütünlük gösterememesi, yani bugün Türk Dünyasında tarihî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan farklı yazı dilleri ve yazı sistemlerinin kullanıyor olması”(UĞURLU,2000:60) çeviride “yalancı eş değerlerin” çoğalmasına yol açmıştır.

Son yıllarda yapılmış olan karşılıklı çevirilere bakıldığında Türk dilleri (lehçeler) arasındaki yakınlıktan kaynaklanan “yalancı eşdeğerler”in anlam bozukluklarına yol açtığını görmemek mümkün değildir. Bu saha ile ilgili olarak hem Türkiyeli, hem de diğer Türk Cumhuriyetlerindeki türkolog dilbilimciler, çevirmenler ve çeviribilimciler tarafından çalışmalar yapıyorsa da gün geçtikçe çeşitli alanlarda hız kaydeden ilişkiler bu çalışmaların yetersiz olduğunu göstermektedir.

Çeviribilim meselesi daha önce özellikle Sovyet hakimiyeti altındaki Türk boyları arasında genelde Rusça ile alâkalı olarak tanımlanagelmıştır. M.Awezov, M.Karatayev, S.Taljanov, A.Satıbaldiyev gibi büyük Kazak ilim adamları ve çeviribilimcileri, Rusya’da 1919 yılında Korney Çukovskiy ile başlayıp M.P.Alekseyev, A.V.Fedorov, G.Gaçiçeladze, İ.Kaşkinlerle devam eden nazariyelere istinat etmişlerdir. Türkçe’den Kazakça’ya o dönemlerde aktarılmış olan az sayıda eserler – Aziz Nesin’in hikayeleri, Nazım Hikmetin şiirleri, Yaşar Kemal’in bazı eserleri gibi – Rusça’dan yapılmıştır, yani aktarmadan aktarma yoluna gidilmiştir. Kazakça’dan Türkçe’ye aktarma meselesinden bahsetmek bile imkansızdı. Bugünlerde Türk topluluklarının her birinde sayısız eserler yayınlanmakla beraber bunları karşılıklı aktarma meselesi her vesileyle gündeme getirilmektedir. Ancak çeşitli sebeplerden dolayı bunları uygulamada aksaklıkların yaşanmakta olduğu da bir gerçektir.

Çeviri veya başka bir deyişle aktarma, geniş kapsamlı bir kavramdır. Türk dilleri (lehçeler) arasında çeviri yaparken düşülebilecek “kelime, dizin ve yapı yönünden bazı hata tipleri”(UĞURLU,2000:59-80) ile ilgili Ahmet B. Ercilasun, Yusuf Gedikli, Asker Resulov, Mustafa Uğurlu, Fatih Kirişçioğlu, Aliya İbragimova, Ahmet Karadoğan v.s. gibi değerli meslektaşlarımızın çalışmaları bulunmaktadır. Ancak Türk dil ailesinin bir çok kollarının bulunması ve bugün bu dillerin (lehçelerin) geniş bir coğrafyada kullanılıyor olması, bu tür “hata tiplerinin” çoğalmasına meydan vermekte olup, onların ilmî tesbitini gerektirmektedir.

Çalışmamızda genel olarak Kazakça ve Türkçe (ayrıca burada Türk dili veya lehçelerin adlandırılmasıyla ilgili tartışmalı konuya girmeden, Türkçe ve Kazakça demeyi tercih ediyorum) arasında çevirilen edebî metinlerden örnekler vererek aktarma esnasında dikkat edilmesi gereken hususlara değineceğiz.

Türkçe, Türk dilleri ailesinin Oğuz grubuna, Kazakça ise Kıpçak koluna mensuptur. Kazaklar'ın uzun bir tarihî süreç içerisinde Türkiye ile iktisadî ve kültürel anlamda ilişkilerinin kopması, coğrafi olarak komşu oldukları kültür ve dillerden geçen kelimelerin dışında temel kelime dağarcığı aynı olan bu dillerin (lehçelerin) bir birinden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Böylece “XIII. yüzyıldan itibaren farklı siyasî, coğrafi ve tarihî sebeplerden dolayı farklı edebî Türkçelerin ortaya çıkması kaçınılmaz” olmuştur.(ÖÇALAN,2005:232) Türk boylarının farklılaşmalarının ve anlaşamayacak derecede dilde engellerin meydana gelmesinin önemli sebeplerinden biri, 1930’lu yıllardan itibaren Türk boyları arasında uygulanmaya başlanan Kiril esaslı alfabelerdir. Mâhir bir şekilde uygulanan politika sonrasında değişik harfli alfabelerle yazılan zengin kültür mirası sonraki nesiller tarafından okunamaz, anlaşılabilir hale getirilmiştir. Çarlık Rusya'nın uzun vadeli “yabancıları yabancıların eliyle yok etme” (Bu ifade ilk defa Kazak ilim adamı, edebiyat Profesörü Mekemtas Mirzahmetov tarafından kullanılmıştır.) planının önemli bir kısmı İlminkiy, M.Ostroumov gibi müsteşriklerin başarılı projeleri sonucunda gerçekleştirilmiş olup, Türk boylarının değişik alfabelerini, gramer kurallarını ve eserlerini kendi aydınlarına yazdırmakla Türk dilinde konuşan halkların aralarından açılması hedeflenmiştir. Türk dilli halklar bütün bu sebepler sonucunda “bir birini tanımaz, anlamaz hale gelmiş olup, ortak değerlerin çoğunu kaybetme tehlikesiyle yüz yüze gelmiştir.”(ÖÇALAN,2005:234)

Bütün bu saydığımız sebeplerden dolayı Türkçe ve Kazakça'da kullanılan kelime ve ifadelerin büyük bir kısmı günümüzde çevirilmeden anlaşılmemektedir. Gerek edebî metinler, gerekse günlük konuşmalar çevirilirken iki dilin ana dili kadar iyi bilinmemesi halinde “yalancı eş değer” tuzakları kaçınılmaz olmaktadır. Bu tuzaklar sadece çevirmeni yanıltmakla kalmayıp okuyucunun da yanlış bilgi edinmesine sebep olmaktadır. Bu yüzden çevirmen, “yalancı dostlarını”, yani kardeş diller arasında bulunabilecek “yalancı eş değerlerin” çeşitlerini ve onların meydana geliş sebeplerini iyi bilmelidir.

Bunlardan birincisi, kardeş dillerde eş anlamlı, daha doğrusu müteradif kelimeler sınıfından bazılarının başlangıçta olan kök anlamını kaybetmesidir. Meselâ, Türkçe’de “alçak” kelimesi “yerden uzaklığı az olan, yüksek karşıtı – alçak çadırı ev; boy için: kısa - kısa boylu adam; bile bile en kötü, ahlâksızca davranışlarda bulunan, aşağılık, soysuz, rezil, hain” anlamlarında kullanılmaktadır. Kazakça’da da mevcut olan bu kelime, aynı Türkçe örneklerde olduğu gibi kullanılacak olursa ortaya tam anlaşılabilir, hatta gülünç bir tablo çıkardı, çünkü “alçak” kelimesi bu dilde (lehçede) (Kazakça öz kelimelerde “ç” sesi olmadığı için bu kelime “alşak” şeklindedir) mesafeleri belirten bir kavram olup, “uzak” anlamında kullanılır.

Örnek: “Ayrı tüyleri bir birinen *alşak* ornalıydı.” Bu cümlelerin doğru aktarımı şöyledir: “Köy evleri bir birinden *uzak* yapılmışmış.” Ancak “alşak” kelimesinin Kazakça anlamı tam bilinmediği halde cümle “Köy evleri bir birinden *alçak* yapılmış” şeklinde aktarılarak yanlışlığa düşülebilir.

İkinci sebep, başlangıçta iki dilde de aynı anlama sahip olan kelimelerin zamanla bir dilde anlamının genişlemesi veya daralmasıdır. Bu şekilde kelimelerin anlamlarının örtüşme derecesi farklılaşmıştır. Meselâ, “atlanmak” fiili Türkçe’de başta olduğu gibi “ata binmek” anlamında kullanılmaya devam etmesine karşılık, Kazakça’da “yola, sefere

çıkma, yolculuk yapmak, bir yere gitmek, ahirete göçmek, vefat etmek” manalarında karşımıza çıkmaktadır. Kazakça’da “atlanmaktan” maksat, illa da atla bir yere gitmek demek değil, yaya veya her hangi bir taşıyla yolculuğa çıkmaktır.

Örnek: “Akem bugün İtalya’ya saparğa *attandı*. – Babam bugün İtalya’ya *gitti*.”

“Rahmankul öten jıldın küzinde o dünyege *attandı*. – Rahmankul geçen sene sonbaharda *vefat etti*.”

Türkçe kökenli akrabalık ilişkiler bildiren bazı isimler de böyle özellikleri hâizdir, dolayısıyla aktarma esnasında bunlara dikkat edilmesi gerekir. Türkçe’de “ata” kelimesinin çağdaş Kazakça’da karşılığı “baba” veya “ata-baba”dır. “Ata” kelimesi bir Kazak’ın zihninde “dede”yi çağrıştıran, bir Türk bunu “birkaç nesil önceki büyükler” olarak algılar. Türkçe “kardeş” kelimesi de bu bağlamda ele alınabilir. Türkçe’de “aynı soydan gelen, genetik bağı olan insanlar” anlamındaki bu kelime Kazakça’da anlam daralmasına uğrayarak” ancak “erkeğin (abinin) kendisinden küçük kız kardeşi; erkek bir kimsenin tanımadığı bayana hitap şekli” anlamını taşımaktadır. “Baldız” kelimesi için de aynı şey söylenebilir, yani bir Kazak erkeği “baldızım” derken “hanımın kız erkek bütün yaşça küçük kardeşlerini” (JANUZAKOV, 1999:81) kasteder. Ancak Türkçe’de olduğu anlamda bir Kazak erkeği hanımının erkek kardeşine “kaynım” dememektedir. Burada Kazakça’da “ağa” kelimesi ise “abi” anlamını taşıdığını, Türkçe’deki “ağa”nın karşılığı ise “mırza, bek” olduğunu da belirtelim.

Üçüncü sebep, eskiden iki dilde de aynı anlamda kullanılan kelimelerin zamanla bir dilde zit anlamda kullanılmaya başlaması. “Kaldıruw – kaldırmak” fiili bu tesbitin güzel bir örneğidir. Kazakça’da “kaldıruw” fiilinin anlamı “bir şeyi veya bir kimseyi olduğu yerde bırakmak, dokunmamak”, Türkçe’de ise sanılan aksine “bir şeyi olduğu yerden almak, bırakmamak, toplamak, bir kimseyi ayağa kaldırmak” anlamlarında kullanılmaktadır.

Örnek: “Nandı dastarhanda *kaldır*.” cümlesi “Ekmeği sofrada bırak.” diyerek aktarılması gerekirken “Ekmeği sofradan *kaldır*” şeklinde çevirildiğinde anlam zıddına dönüşmektedir.

Dördüncüsü, Kazakça’ya ve Türkçe’ye yabancı dillerden geçmiş farklı anlamlı, ama yazılışı aynı kelimeler, değişik kavramlar için kullanıldığından “yanlış eş değerleri” doğurmuştur. Meselâ, “zor” kelimesi, Türkçe’de “sıkıntı, güçlük, rahatsızlık, sıkıntı veya güçlükle yapılan, yüküm, mecburiyet, baskı”(TÜRKÇE SÖZLÜK, 1988:1677) anlamında kullanılmasına karşılık, Kazakça’da “büyük, kuvvetli, güçlü, özel, güzel, rahat” (JANUZAKOV, 1999:274) gibi olumlu anlamlarda kullanılmaktadır. Türkçe “zor bir iş”ten kasıt “yapılması güç olan, engeli çok olan bir iş” ise, Kazakça’da bu ifade “büyük, rahatlık veren, sağlam, göğüs kabartan ve gurur veren bir iş” anlamına gelmektedir. Burada aslında belli bir derecede anlam örtüşmeleri söz konusu olsa da, yani “engelleri aşarak, zorluklara göğüs gererek yapılan işin” neticesi de “büyük, sağlam, rahatlığa kavuşturucu ve gurur verici” olması gerektiği düşünülebilirse de, zorlukların sonunda mağlubiyet de olabileceği düşünüldüğünde, işbu tesbit çok zayıf kalacaktır.

Doğu dillerinden iki dile de geçmiş olan “misafir”, “efendi” kelimeleri de bu sınıfa örnek teşkil edebilir. Bu kelimelerin Türkçe anlamlarını bilmeyenimiz yoktur, ancak Kazakça’da bu kelimeleri kullanırken dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Çünkü misafirperver Kazaklar’ın dilinde “misafir” kelimesi “biçare, zavallı, gariban, kimsesiz, yoksul, fakir, güçsüz, kuvvetsiz, başı boş terkedilen” anlamlarına, “efendi” ise “aklına gelen her şeyi düşünüp taşınmadan söyleyen, saf” (JANUZAKOV, 1999:70) anlamlarına gelmektedir. Bu durumda buna benzer kelimelerin anlam ve kullanım alanları bakımından iyice öğrenilmesi gerekmektedir, aksi takdirde tuhaf bir durumla karşı karşıya kalınabilir.

Çağdaş Kazak şâiresi Külaş Ahmetova'nın Türk Dünyası Şiir Şöleni münasebetiyle kaleme aldığı aşağıdaki mısralar konumuza örnek teşkil etmesi açısından mânidardır: (AHMETOVA, 2005:129)

“Sol tawda – kemel jiyin, kenen beyne; Kelgender ihlaska bölenbey me.

*Kardeşter, misafirler* degendi estip, Beybit bey jalı karadı Tölen beyge.

*Efendim* deydi bizge azili me, aytewir rizamız saz ünine.

Bir türki bir türkini tüsinbese, bugingi bul bunnın jazıǵı ne?”

(Dağlık bir yer, güzel bir kavuşma, samimi yüzler; Gelenler gark olmuşlar samimiyete.

*Kardeşler, misafirler* diyenleri duyunca, Beybit bey ürkek gözle baktı Tölen bey'e.

“*Efendim*” diyorlar bize, şaka mı yoksa, gülüşüyoruz anlamasak da biz yine.

Bir Türk diğer Türkle anlaşamıyorsa, bugünkü nesillerin suçu ne?)

Batı dillerinden giren ortak kelimeler için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Mesela, iki dilde de mevcut olan eş sesteş “banka” kelimesi, Kazakça'da “kavanoz” anlamına gelmektedir. Türkçe'deki “banka”nın Kazakça karşılığı ise “bank”tır. Türkçe'de kullanılan “bank” ise Kazakça'da “orındık” olarak farklı şekilde bulunmaktadır. Bu durumda “banka” ve “bank” gibi yabancı kökenli kelimelerin yanlıtan hususlardan olma ihtimali yüksektir.

XVIII. yüzyılda başlayan Rusça'nın Kazakça üzerindeki yoğun etkisini de karşılıklı aktarım sırasında göz ardı etmemek gerekir, çünkü çoğu zaman sözlü aktarımlarda, bazen yazılı çevirilerde de bu etkiden kaynaklanan “yalancı eş değerler” çevireni yanıltabilir. Bu tür özel durumlar edebî metinleri aktarırken eser kahramanının Kazakça-Rusça karışık konuşması esnasında karşımıza çıkmaktadır. Bu husuta meşhur örneklerden biri şöyledir: Rusça “başka durak” - Türkçe “deli kafa”dır; “başka bardak” ise “karışık kafa” demektir.

Bir diğer “yanlış eş değeleri” meydana getiren hususu, “anlam alanları da, kullanım alanları da hiç örtüşmeyen “gerçek” yanlış eş değer kelimeler” (UĞURLU,2000:64) oluşturmaktadır. Sayı olarak en sık rastlanılan “yanlış eş değerler” bu türdendir.

Örnek: Türkçe'de “birlikte” anlamındaki “beraber” kelimesinin Kazakça “fark etmez” anlamı “baribir” kelimesi ile karıştırıldığına sık rastalanır. “Mağan baribir. – Benim için fark etmez” yerine Türkçe'ye “Bana beraber” olarak aktarıldığında anlamsız bir durum ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu örneklerden iki kardeş dil arasında aktarma yaparken düşülebilecek hataların, yani “yalancı eş değerler” isim, sıfat, fiil, zarf gibi kelime gruplarıyla sınırlı olmayıp eklerle de ilgili olduğu görülmektedir. Kazakça'dan Türkçe'ye aktarım sorunlarını kelime hataları, yapım hataları ve dizin hataları olarak tasnif eden ve “Abay Yolu” romanından örnekler vererek açıklayan M.Uğurlu'nun çalışması bu konuya ışık tutmaktadır. (UĞURLU, 2000:59-80)

İki dildeki deyim ve atasözlerinin aktarımında da sık sık yapılan yanlışlar yine “çevirmenin yalancı dostları”ndan kaynaklanmaktadır. Bunun bazı örneklerini Türkçe'den Kazakça'ya aktarım esnasında düşülen yanlışlarla açıklayalım:

“Eski pamuk bez olmaz” (ISKAKOV- İBRAYEV, 1986:128) atasözü “*Eski kamıs biz bolmas*”, yani “Eski kamaştan biz olmaz” olarak aktarılmış ve cümlelinin anlamı tamamen yitirilmiştir. Çevirmen, Türkçe “bez”i Kazakça “ayakkabı ustasının veya saraçların deriyi delmek için kullandığı biz”le karıştırmış olup, Kazakça'nın kelime hazinesinde mevcut olan kumaş anlamındaki “böz”ü aklına getirememiştir. Halbuki değil eski, taze kamaştan dahi “biz” aletin yapılamayacağı ortadadır.

Diğer bir cümlede iki “yanlış eş değer” yan yana gelmiştir: “Oğul babadan görmeyince sofa çekmez” (İSKAKOV- İBRAYEV,1986:16) Bu atasözü mahiyetindeki cümlede de

“sofra çekmez”i ses benzerliğinden dolayı “sapar şekpes”, yani “yolculuk yapmaz” diye aktaran çevirmen yine yanılmıştır. Türkçe “sofra”nın Kazakçası “dastarhan”dır, ancak aynı kelime anlam daralması yaşayarak Kazakça’da “sıpıra – hamur açarken, et parçalarken serilen bez” anlamında da yaşamaktadır. Örnek cümlelerin vermek istediği mesajı Kazakça’ya aynı anlamda başka bir atasözü ile serbest aktarmak mümkünken, çevirmenin metnin aslına uyma hedefi “yanlış eş değerler”e teslimiştir. “*Ul atadan körmeyinşe sapar şekpes*” – “Oğlan dededen görmedikçe sefere çıkmaz” olarak aktarılan cümlede “baba” kelimesi çevirmene Kazakça’da “dede” demek olan “ata”yı yansıtmıştır ve ikinci bir “yanlış eş değer” ile anlam kayması olmuştur.

Aynı kaynaktan karşımıza çıkan “Devletli oğul ocağının korudur” (İSKAKOV-İBRAYEV, 1986:16) cümlesi bütünüyle yanlış çevirildiğinden Kazak okuyucusuna anlamsız gelmektedir. Bu cümleyi “*Dawletti ulın bolsa oşağının korı*” – “Devletli oğul ailenin zavallısı” diye aktaran çevirmenin, iki zıt kavramı yan yana kullanırken ne anlam vermek istediği de belirsizdir. Burada da Türkçe’de “ateş parçası” anlamındaki “kor”dan bihaber çevirmen, ses benzerliğinden dolayı dikkatinden kaçırıldığı hususta okuyucuyu da şaşırtmış olmalıdır.

Aynı eserde “İncinip acı sözler söyleme” (İSKAKOV-İBRAYEV, 1986:24) cümlesi de “*İsinip aşşı sözler söyleme*” olarak aktarılmıştır. “İncinmek”in Kazakça karşılığı “renjip” olmak, çevirmenin tercih ettiği “isinip” ise çoğunlukla “hasta insanın şişmesi” anlamında bir kelime olup yanlış kullanılmıştır. “İncindiğinde sabır edemeyip başkasını kırma, acı sözler söyleme, diline hâkim ol” anlamında verilen nasihat içerikli cümle “yanlış eş değer” yüzünden Kazakça anlamsız bir karşılık almıştır.

Buna benzer örnekler sadece edebî metinlerde değil, çeşitli alanlarla ilgili çeviri metinlerde ve sözlü aktarmalarda da çokça karşımıza çıkmaktadır. Türkçe ve Kazakça arasında yapılan aktarmalar fazla olmamasına rağmen, yapılan sayılı çevirilerde “yanıltan hususların” azımsanmayacak ölçüde olması bu konunun güncelliğini gözler önüne sermektedir. Bu meseleye karşılaştırmalı edebiyat, karşılaştırmalı dilbilimi ve çeviribilim yöntemleriyle yaklaşılması gerektiği de bir gerçektir. Ancak Sovyetlerin dağılmasından bu yana Türklük bilimi alanında “en önemli konular arasında olması gereken böyle çalışmaların henüz yok denecek kadar az” olduğu (UĞURLU, 2000:76) daha önce de çeşitli vesilelerle dile getirilmesine rağmen yapılan çalışmalar sayı bakımından çok iç açıcı da değildir.

Kardeş halklar edebiyatlarının, kültürünün, yaşam tarzının karşılıklı aktarılması, Türk halklarının her yönden gelişmesinde etkilidir. Akriba dillerden özellikle edebî eserlerin karşılıklı çevirileri bizleri bir birimize yakınlaştırarak uzlaşmayı, estetik değerleri artıracak, dostluğu ve hoşgörüyü pekiştirecektir. Bundan dolayı Türk dilleri (lehçeleri) arasında aktarmanın teori ve tekniğinin teferruathı araştırılması, öğretilmesi, karşılıklı “yalancı eş değerler”, deyimler ve atasözleri sözlüklerinin hazırlanması önem arz etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- AHMETOVA, Külaş, (2005), Kut, Almatı, Dawir
- JANUZAKOV T, (1999), Kazak Tilinin Tüsindirne Sözdigi, Almatı
- İBRAGİMOVA, Aliya, (2003), Awdarma Maselesi Jane Jalğan Ekvivalent Maselesi, Al Farabi Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Almatı
- İSKAKOV, Bürkit; İBRAYEV, Şakir, (1986): Korkıt Ata Kitabı, Almatı
- ÖÇALAN, Muharrem, (2005): “Kırgız Türkçesi-Türkiye Türkçesi Arasında Halk ve Çocuk Edebiyatı Alanında Karşılıklı Eser Aktarımlarının Önemi ve Moldo Kılıç’ın “Buudayıktun toyı” Eserinin Çevirisi”, III Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Bildiriler, C.I, Celalabad
- RESULOV, Asker, (1995): “Akraba Diller ve “Yalancı Eş Değerler” Sorunu”, Türk Dili, 524, Ankara, 916-924
- TÜRKÇE SÖZLÜK, (1988), Ankara, TDK
- UĞURLU, Mustafa, (2000): “Türk Lehçeleri Arasında Aktırma Meseleleri ve “Abay yolu” Romanı”, Bilig, 15, Ankara, 59-80



## TERCÜME -ÇEVİRİ : LA TRANSFORMATION D'UN ART ANCIEN A L'EPOQUE REPUBLICAINE

(Johann Strauss, Strasbourg)

En 1913 parut à Istanbul un livre avec la page de titre suivante, assez insolite :

**Gök Bayrak**

**Türkceye çeviren : Galib Bahtiyar**

*Çıkaran : « Türk Yurdu » Kitabhanesi*

Ce livre publié par la «Société du pays turc» (*Türk Yurdu*), une version turque de *La Bannière bleue* de Léon Cahun (Haguenau 1841-Paris 1900)<sup>1</sup>, est aujourd'hui, comme son traducteur, oublié<sup>2</sup>. Pourtant, le *Gökbayrak* est peut-être la première publication, où figure, au lieu de *tercüme* («traduction» < arabe), le terme *çeviren* (« traducteur») dérivé d'un verbe qui, selon les dictionnaires de l'époque, signifierait «tourner, retourner, forcer à rebrousser chemin; ramener; renverser»<sup>3</sup>. Pour un lecteur turc contemporain, il n'y a rien d'exotique dans la terminologie figurant sur la page de titre de ce livre<sup>4</sup>. Au contraire, elle lui est devenue tout-à-fait familière. Pourtant, lorsque ce roman fut réédité en 1933, il parut encore, aux yeux d'un observateur contemporain, comme écrit en «pur turc» (*öztürkçe*)<sup>5</sup>.

Il est certain que la transformation de l'art de la traduction, où, entre autres, *çeviri* a fini par remplacer *tercüme*, est le résultat d'un processus très complexe que l'on ne pourra qu'esquisser ici<sup>6</sup>. Cette contribution se propose, à la base d'un certain nombre de traités de traduction, d'étudier notamment l'arrière-plan intellectuel et les fondements théoriques de cette évolution.

<sup>1</sup> Les œuvres de cet Alsacien, notamment son *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405* (1896) ont joué un rôle extraordinaire dans le cadre du développement des idées turkistes et pantouranistes. Sa conférence sur l'«Origine touranienne de l'idiome qui a précédé en France les langues ariennes», présentée au premier congrès international des Orientalistes en 1873, fut traduite, par l'ordre d'Atatürk lui-même, en turc et allait influencer la «Révolution linguistique» (*Dil Devrimi*), notamment la théorie de la «Langue-Soleil» (*Güneş Dil Teorisi*). Quant à la *Bannière bleue* qui date de 1876, elle avait été déjà traduite l'année précédente (publiée sous le titre *Gök Sancak*) par Necib Asım [Yazıksız; 1861-1935], auteur turkiste qui avait utilisé l'*Introduction à l'histoire de l'Asie* pour la composition de son *Türk Tarihi* (1898). La traduction turque du roman *Hassan le Janissaire* de Cahun (tr. Mehmed Subhi) parut aussi en 1912. Voir sur Léon Cahun, voir *Türk Ansiklopedisi*, t. IX, Istanbul, 1970, pp. 1888-1889.

<sup>2</sup> Galip Bahtiyar [Göker; 1881- ?] fut le premier traducteur turc du *Faust* de Goethe, probablement à partir d'une version française (1926). Il figure aussi parmi les traducteurs de *An Outline of History* de H.G. Wells (*Cihan tarihinin umumî hatları*, 5 vol., Istanbul, 1927-1928).

<sup>3</sup> Diran Kélékian, *Dictionnaire turc-français (Kamus-i fransevî)*, Istanbul, 1329/1911, p. 284.

<sup>4</sup> Notons que le terme *çıkaran* (au lieu de *nâşir*, *neşr eden*) était aussi nouveau.

<sup>5</sup> Voir İsmail Habib [Sevük], *Avrupa Edebiyatı ve biz. Garptan tercümelere*, t. 2, Istanbul, 1941, p. 447. L'auteur dit au sujet de ce roman, «...cedlerimiz estî Türklerin Oral'dan Arabistan'a ve Basra'dan Çin sarayına kadar dalgah ve haşmetli hayatını anlatması itibarile bizim için çok alâkah olan bu roman, her Türk tarafından zevkle olunabilir.»

<sup>6</sup> Il existe une vaste littérature à ce sujet qui ne tient pourtant pas toujours compte des aspects qui seront traités ici. Pour une première orientation, voir Klaus Kreiser, «Übersetzen ins Türkische. Ein Kapitel aus der jüngeren türkischen Kulturgeschichte», in *Türkische Miscellen. Mélanges Robert Anhegger*, Istanbul, 1987, pp. 199-211; Ragıp Ege, «La traduction depuis la République», in Paul Dumont, éd., *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul, 1992, pp. 55-77 (avec bibliographie).



## II

Le passage de *tercüme* à *çeviri* ne représente, bien-sûr, qu'une étape dans la longue histoire de la traduction chez les Turcs-Ottomans, qui remonte au débuts mêmes de leur civilisation.

Elle s'étend des gloses du Coran, de la traduction des auteurs classiques persans et arabes, ingrédients indispensables de leur culture traditionnelle, jusqu'à la traduction des œuvres de langues occidentales, dont on trouve des traces dès le XVI<sup>e</sup> siècle, comme le démontrent «Les chroniques des padichahs de France» redécouvertes récemment<sup>7</sup>. Une nouvelle impulsion fut donné à cette activité par l'introduction de l'imprimerie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Son inventeur, le converti hongrois İbrahim Müteferrika (1674-1745), en profita pour publier plusieurs de ses propres traductions<sup>8</sup>. Le Sultan Selim III (1789-1808) qui initia le «Nouvel Ordre» (*Nizam-ı cedid*) fit traduire plusieurs traités classiques de Vauban à son drogman grec, qui furent également imprimés<sup>9</sup>, et dans l'Égypte de Mehmed (Muhammad) Ali (1769-1849), qui y fonda encore une célèbre imprimerie (1822), on voit les premières traductions turques d'œuvres traitant l'histoire occidentale contemporaine<sup>10</sup>. Dans les années '50 et '60, c'est le tour des Arméniens ottomans de continuer l'activité de leurs prédécesseurs grecs<sup>11</sup>, et en 1862 paraît un ouvrage communément regardé comme la première traduction littéraire de la littérature turque, la version turque des *Aventures de Télémaque* (*Tercüme-i Telemak*) de Fénelon par Yusuf Kâmil Pacha (1806-1876)<sup>12</sup>. L'activité de traduction s'accélère dans les années '70. Avec la version turque du *Comte de Monte-Cristo* (1871) par Théodore Cassape (1835-1897), réalisée avec toute une équipe de «nègres», la littérature turque possède sa : «...**garbden yapılan ilk hakikî tercüme**» (İ.H. Sevük<sup>13</sup>). Mais c'est à partir 1880, que cette activité bat vraiment son plein.

Si Recaîzade Mahmud Ekrem (1847-1914)<sup>14</sup>, dans la préface de sa version turque d'*Atala* (1872), qu'il avait composée un peu à la hâte, s'était encore excusé auprès des lecteurs de ses déficiences, signalant notamment que «...**lisanımızın sair kubhiyyat ve**

<sup>7</sup> Voir Jean-Louis Bacqué-Gramont, éd., *La première histoire de France en turc ottoman. Chroniques des padichahs de France 1572*, Paris-Montréal, 1997.

<sup>8</sup> Signalons surtout sa version turque de la *Relatio de mutationibus Regni Persarum* du jésuite et missionnaire polonais Tadeusz Krusinski (1675-1757), publié sous le titre *Târih-i seyyâh der beyân-ı zuhûr-ı Ağvâniyân ve sebeb-i inhidâm-ı binâ-yı Devlet-i şâhân-ı sâfeviyân* (1729). Ce fut la première traduction d'un ouvrage historique dû à un Occidental qui ait été imprimée en Turquie. D'autres traductions d'İbrahim Müteferrika n'ont circulé qu'en manuscrit. Citons sa version turque des *Commentarii Bellici* du comte Montecuccoli, dont un très bel manuscrit est conservé à la Bibliothèque Nationale à Paris.

<sup>9</sup> Sur les traducteurs grecs, voir J. Strauss, «La tradition phanariote et l'art de la traduction», in F. Hitzel, éd., *Istanbul et les langues orientales*, Paris-Montréal, 1997, pp. 373-401.

<sup>10</sup> Il s'agit notamment de *La Storia d'Italia 1789-1814* de Carlo Botta, du *Manuscrit venu de Sainte Hélène d'une manière inconnue*, et des *Mémoires du Duc de Rovigo*. Voir à ce sujet Johann Strauss, «Turkish Translations from Mehmed Ali's Egypt: A Pioneering Effort and its Results», in *Translations: (Re)shaping of Literature and Culture*, édité par Salihâ Pakar, Istanbul, 2002, pp. 108-147.

<sup>11</sup> Citons parmi leurs plus importantes réalisations dans ce domaine les traductions du *Catéchisme d'Economie politique* de J.B. Say (1767-1832) et de l'*Histoire de Russie sous Pierre le Grand* de Voltaire, par Sahak Abro(yan) (1824-1900); la biographie de Napoléon Bonaparte en langue turque (2 vol., 1861-1868), par Vartan Pacha [Osep Vartanian; 1815-1879], et la traduction des *Elementi di filosofia* de Pasquale Galuppi (1770-1846), par Ohannes Tchamitch («Çamiçoğlu»; mort en 1882).

<sup>12</sup> La *Tercüme-i Telemak* fut composé dès 1859.

<sup>13</sup> *Avrupa Edebiyatı ve biçe*, II., p. 237.

<sup>14</sup> Ce grand écrivain et poète ottoman est aussi connu comme le traducteur de *Mes Prisons* de Silvio Pellico (1874). Sur ses autres traductions, voir Zeynep Kerman, «Recaizade Ekrem'in Batı edebiyatından yapmış olduğu tercümelere», *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi (Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı)*, 11/2 (Ankara, 1979), pp. 442-450.

nakayisinden kat'-ı nazar hâlâ muradat ve tasavvuratımızı bile tamamiyle ifadeye kâfi olmadığı kaziyyesi nusfetkârân-ı efâzıl u avârifin ve hususiyle elsine-i garbiyyede birisine âşinâ olan erbab-ı maarifin bilâ tereddüt itiraf u teslim edecekleri şey olub bu kaziyyenin hilafını iltizam edenleri iskâta ise mecburiyet olmadığı gibi öyle bir mes'eleyi burada mevzu-i bahis ve muhakeme etmeğe lüzum görülmedi...»<sup>15</sup>, cela ne semble avoir guère préoccupé ses contemporains. Effectivement, plus rien n'échappe plus alors aux «expériences de plume» (*tecrübe-i kalem*) des traducteurs de plus en plus nombreux, et souvent très jeunes, dont des individus peu qualifiés pour cette tâche. Certains traducteurs d'une fécondité extraordinaire, dont des écrivains célèbres. Citons ici Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) éminent homme de lettres de l'époque hamidienne, à qui l'on doit une trentaine de traductions, presque exclusivement du français<sup>16</sup>.

En effet, pratiquement tout-ce qui est traduit à cette époque, est traduit du français. Rares sont les exceptions. La littérature russe est introduite au public ottoman grâce aux traductions faites par une dame russe, Madame Olga de Lébedew (*Gülânar Hanım*; 1853-?)<sup>17</sup>, soutenue dans ce travail par Ahmed Midhat, tandis que le bosniaque Mehmed Tahir (1855-1903), qui avait fait des études à Vienne, figure parmi les premiers à faire des traductions directement de l'allemand. Mais il s'agit là en premier lieu de traités militaires du baron von der Goltz (1843-1916), dont il était pendant un moment l'aide-de-camp<sup>18</sup>.

Aux yeux de certains, ci-inclus des observateurs turcs de l'époque républicaine, c'est l'époque à partir de 1880 qui est considérée en rétrospective comme le début de l'ère de la traduction<sup>19</sup>. Si la Révolution jeune-turque de 1908 amène des changements, ceux-ci concernent plutôt les auteurs et les ouvrages traduits. L'horizon est élargi. La révolution avait finalement enlevé les barrières posées par le régime despotique du Sultan Abdülhamid II et sa censure rigide. Des ouvrages censés être subversifs avant, et dont les traductions avaient été publiées en partie à l'étranger<sup>20</sup>, paraissent maintenant dans la capitale ottomane. Notamment les chefs-d'œuvre de la littérature russe (Gorki, Tolstoï) sont désormais traduits en grand nombre en turc. Mais aussi de nombreuses traductions d'auteurs classiques comme Shakespeare, Schiller, Omar Khayyâm, d'historiens (Hammer, Dozy, Seignobos), de sociologues (Gustave Le Bon), et de philosophes (Büchner, Nietzsche) datent de l'époque de la Deuxième Constitution (*İkinci Meşrutiyet*)<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Bk. *Atala. Fransızcadan tercüme olunmuş bir hikâye-i garibedir*, İstanbul, 1288, pp. 5-6)

<sup>16</sup> Une exception notable est *Konak* (1879), traduction d'un roman allemand sur le héros du Caucase, le cheïkh Şâmil, par Adolf Mützelburg (1831-1882), réalisée en collaboration avec Wilhelm Wiesenthal («*Vizental Efendi*»; 1845-1900), journaliste et célèbre professeur de langues de l'époque. Sur les traductions de Ahmed Midhat, qui a choisi de préférence des romans populaires français, voir Mustafa Nihat [Özön], *Türkçede roman hakkında bir deneme*, İstanbul, 1936, pp. 202-203.

<sup>17</sup> Sur les traductions de «*Gülânar Hanım*» voir J. Strauss, "Ol'ga Lebedeva (Gülânar Hanım) and her Translations into Ottoman Turkish" in *Arts, Women and Scholars. Studies in Ottoman Society and Culture – Festschrift Hans Georg Majer*, édité par S. Prätör et Christoph K. Neumann, 2 vols., İstanbul, 2002, vol. 1, pp. 287-314.

<sup>18</sup> C'est surtout sa version de «*La Nation armée*» (*Das Volk in Waffen*) de von der Goltz (*Millet-i müsellaha*, 1884; réimpr. 1888), qui est devenue célèbre.

<sup>19</sup> Cf. Ege, *op.cit.*, p. 57; Jiřka Malecková, «Ludwig Büchner versus Nat Pinkerton : Turkish translations from Western languages, 1880-1914», *Mediterranean Historical Review* 9/1 (juin 1994), pp. 73-99; p. 79.

<sup>20</sup> Signalons ici surtout les nombreuses traductions du Dr Abdullah Cevdet [Karlıdağ; 1869-1932], publiées à Genève ou au Caire. Leurs qualités esthétiques ont été contestées. Le lettré Süleyman Nazif (1870-1927) disait au sujet de ses traductions de Shakespeare «*Abdullah Cevdet, Şekspir'i Türkiyede katletti*». Voir İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve biz*, t. 1, İstanbul, 1940, p. 528.

<sup>21</sup> Voir İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve biz*, t. 2, pp. 603-604.

### III

L'art de la traduction avait pourtant atteint bien avant, dès la fin du siècle, un stade de maturité. Quant au public lecteur, on peut même parler, à cette période, de saturation. Notons que la majorité des traductions paraît désormais dans des journaux ou des revues. Dans la mesure où une connaissance du français s'était répandue dans toute la classe instruite, beaucoup de lecteurs ont préféré lire les originaux plutôt que leur versions turques, plus ou moins réussies.

En tout cas, c'est à cette époque, que l'on ne se contente plus de produire des traductions, cette activité même est sujette à un examen critique. Avec les «Erreurs de traduction»<sup>22</sup> du lettré Said Bey «Kemalpaşazâde» («Lâstik Said»; 1848-1921), véritable traité de stylistique comparée du français et du turc-ottoman, elle avait atteint une sorte d'apogée. Familier avec toutes les finesses de la langue française, l'auteur, membre du Conseil d'État et professeur à l'École civile impériale (*Mekteb-i Mülkiyye*)<sup>23</sup>, y entre dans les détails les plus délicats.

Dans certaines revues littéraires, fondées à la fin du siècle, le problème de la traduction est régulièrement discuté. Des traductions parues dans une revue littéraire bilingue (turc-français) de l'époque, du nom de *Mârifet* («Connaissance»), publié 1897-1899 par une dame grecque, Dieudonné Sophroniadès («Théodossia»), et un jeune traducteur turc très fécond, Ali Muzaffer<sup>24</sup>, est issue une des premières anthologies, les «Spécimens de traduction»<sup>25</sup>. A part les traductions de Ali Muzaffer lui-même, cette petite collection contient des spécimens de traductions par des auteurs considérés comme coryphées dans ce domaine, tel que Ahmed Midhat Efendi, auteur de la très populaire version turque de *La Dame aux Camélias*<sup>26</sup>, ou Halid Ziya (Uşaklıgil; 1866-1945), un des maîtres de la «Nouvelle Littérature» (*Edebiyat-ı cedide*) de la fin du siècle, auteur d'une célèbre collection de traductions d'auteurs français, publiée sous le titre *Nâkil* (1893-1894). Les *Tercüme nûmuneleri* contiennent aussi plusieurs versions turques d'un même texte, dont des versions dans ce que l'on appelait alors le «style ancien» (*üslub-i kadîm*)<sup>27</sup>.

En effet, à cette époque, le style de la traduction avait déjà subi une transformation<sup>28</sup>. C'est encore Said Bey, qui, dans une préface élogieuse (*takriz*) à une autre anthologie de traductions, publié en 1890 par deux jeunes diplômés du *Mekteb-i Mülkiyye*<sup>29</sup>, en parle plus en détail. Il observe que parmi les traducteurs ottomans, on peut, comme dans d'autres pays, distinguer entre les «Anciens» (*Mütekaddimîn*) et les «Modernes» (*Müteahhirîn*). Les premiers sont ceux issus du «Bureau de traduction» (*Tercüme Odası*) de la Sublime Porte,

<sup>22</sup> Said Bey, *Galatât-ı tercüme*, 18 parties, Istanbul, 1306 [1889]-1309 [1892]

<sup>23</sup> Sur «Lâstik» Said et ses œuvres, voir Ali Çankaya, *Son asır Türk târihinin önemli olayları ile birlikte yeni Mülkiye târihi ve Mülkiyeliler*, t. 2, Ankara, 1968-1969, pp. 1068-1071.

<sup>24</sup> Ali Muzaffer (mort en 1912), est l'auteur d'une trentaine de traductions, presque toujours publiées sans indication des auteurs.

<sup>25</sup> Ali Muzaffer, éd., *Tercüme nûmuneleri. Edâm-ı üdebadan ba'z-ı zevatın müntahab tercümelerinden müteşekkildir*, Istanbul 1318/1900.

<sup>26</sup> *Lâdam o kamelya*, Istanbul, 1297/1880.

<sup>27</sup> *Tercüme nûmuneleri*, p. 16.

<sup>28</sup> Pour une appréciation de l'activité de la traduction à cette époque du point de vue de la traductologie moderne, voir Saliha Paker, «The Age of Translation and adaptation, 1850-1914. Turkey», in Robin Ostle, *Modern Literature in the Near and Middle East. 1850-1970*, Londres-New York, pp. 17-32.

<sup>29</sup> İbrahim Fehim et İsmail Hakkı, *Müntahabât-ı teracim-i meşahir. Tercüme hakkında bir mütalaa ile âsâr-ı kalemiyyeleri ziver-i müdevvendât-ı osmaniyye olan zevat-ı kirâmın âsâr-ı mergube-i mütercemelerini fransızca asullarıyla beraber hâvidir*, Istanbul, 1308 [1890].

qui avait été fondé à la suite de la Révolution grecque<sup>30</sup>, et où de nombreux intellectuels ottomans avaient été formés. En ce qui concerne le second groupe, Said Bey est moins explicite. Mais il est évident que c'est le *Mekteb-i Mülkiyye*, fondé en 1859, qui était devenue la pépinière de la nouvelle élite des traducteurs ottomans. Notons cependant que les ouvrages des „Anciens“, comme la *Tercüme-i Telemak*, loin d'être méprisés, continuaient de jouir d'un respect certain.

A la même époque, l'écrivain Safvet Nezihi (1871-1939)<sup>31</sup>, visiblement inspiré par la parution des *Tercüme nümuneleri*, publie une série d'articles dans la revue *Mâlumat*, intitulée «Nos Traductions» (*Tercümelerimiz*)<sup>32</sup>. Ces articles sont intéressants à plusieurs égards. Non seulement parce que l'auteur y parle d'une crise de la traduction chez les Ottomans et d'un changement de goût chez le public lecteur<sup>33</sup>, mais aussi dans la mesure où il traite aussi les différentes catégories de traduction, telles que la traduction littérale (*harfiyyen tercüme*), la traduction d'après le sens sans s'éloigner de l'original (*aslından tebaud edilmeksizin mealen tercüme*), et la traduction «libre et détaillée» (*mealen ve tafsilen tercüme*), c'est-à-dire libre avec des notes explicatives.

On sait que la stricte conformité à la lettre du texte a été un des caractéristiques des traducteurs du XIXe siècle<sup>34</sup>. Dans le milieu ottoman, par contre, la traduction littéraire a débuté avec une adaptation libre, véritable re-création, la *Tercüme-i Telemak* de Yusuf Kâmil Pacha. Cette « traduction », qui, au fond, ne mérite guère de ce nom, fut composée dans un ottoman extrêmement élaboré, «dans un style de vizir» (*üslûb-i vezirâne*), comme en disait Şinasi (1826-1871), l'éditeur de la deuxième édition (1863), lui-même un pionnier dans le domaine de la traduction<sup>35</sup>. Par conséquent, une nouvelle version dans un style plus simple s'imposa, qui fut réalisée en 1881 par Ahmed Vefik Pacha (1823-1891)<sup>36</sup>.

Quant au goût des lecteurs turcs, on a l'impression qu'à la fin du siècle encore, les partisans d'une traduction strictement littérale étaient en minorité. Dans un commentaire à un extrait de NâîÂÎ aÖ-NâfadË (1296-1363)<sup>37</sup> concernant la manière de traduire des anciens traducteurs arabes, en particulier leurs traductions parfois très libres des auteurs

<sup>30</sup> Sur cette institution, voir Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, 1980.

<sup>31</sup> Safvet Nezihi, connu comme l'auteur de *Zavallı Necdet* («Le pauvre Necdet»; 1898), roman sentimental très populaire, n'a pas été un traducteur expérimenté. Il s'en soucie d'ailleurs fort peu, comme il explique dans son article.

<sup>32</sup> Voir *Mâlumat*, Nrs. 329-332, (28 Şubat -21 Mart 1319).

<sup>33</sup> Certains auteurs extrêmement populaires avant (Xavier de Montépin, Ponson du Terrail, Eugène Sue, Jules Mary, Pierre Saales, André Theuriet, etc.) avaient perdu beaucoup de leur lustre à cette époque, - ne serait-ce qu'aux yeux de Safvet Nezihi -, tandis que les œuvres de Daudet, Paul Bourget, Lamartine, ou de l'Abbé Prévôt sont appréciées. Safvet Nezihi déplore aussi qu'on ne fasse pas attention au goût des lecteurs dans le choix des ouvrages traduits (il recommande des auteurs «moyens» (*mutavassıttın*) comme Octave Feuillet, Ludovic Halévy, ou Paul Herriot) et de ce qu'on est incapable de traduire d'une manière satisfaisante, qui donne goût à la lecture. L'idée de l'insuffisance de la langue turque, très répandue, comme on l'a vu, paraît quand il dit au sujet de Maupassant, qu'il est impossible de reproduire ou imiter «ce style encantateur en ture, ne serait-ce qu'en partie». Pourtant, il ajoute, «même s'il est brillant, il ne correspond pas à notre goût national.»

<sup>34</sup> Voir Lieven d'Hulst, *Cent ans de théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748-1847)*, Lille, 1990.

<sup>35</sup> Signalons surtout ses *Extraits de poésies et de prose, traduits en vers du français en turc (Tercüme-i manzume; 1859)*, la première publication de ce genre.

<sup>36</sup> Pour une analyse et des spécimens de ces deux versions, voir Guzine Dino, «L'influence française sur la langue littéraire turque dans la seconde moitié du XIXe siècle», *Revue de littérature comparée*, 34 (1960), pp. 561-577; pp. 569-575.

<sup>37</sup> Selon certains, ce grand historien et savant était d'origine turque.

grecs, Ebuzziya Tevfik (1848-1913) célèbre imprimeur-éditeur, chroniqueur et journaliste<sup>38</sup>, en dit en 1896: «Bugün elsin-i ecnebiyyeden lisanımıza nakl-i makal edenlerce dahi mer'î ve makbuldur. Buna [tradüksiyon libr] yâni mefhumen tercüme itlak edilür Lafzan be-lafz tercüme iltizamında bulunanlar ise kendi lisanlarında iktidar-ı tahrirden mahrum olanlardır.»<sup>39</sup> Curieusement, il blâme les traducteurs arméniens, qui ne maîtrisent pas suffisamment le turc, d'être à l'origine de cette corruption. «Hâla bir takım mütercimlerimiz vardırki Türkoğlu Türk oldukları halde vaktiyle fransızca'yı Ermeni muallimlerinden öğrenmiş olduklarından dolayı anlar gibi ruhsuz, hattâ mânasız denecek yolda tercüme ederler. Fakat muahharen Şinasî mektebinden yetişen zevat, Salâh Safedî'nin yunanî için istisvab eylediği usulü ittihaz ve bayağı yeniden bir tarz-ı tercüme icad ettiklerindenirdirki, biraz zamandan berü lisanımıza nakl olunan makalat ve kütüb-i ecnebiyye lezzetle okunmağa ve hele mânası anlaşılmağa başlamışdır.»<sup>40</sup>

Les partisans de la traduction littérale comptent pourtant parmi eux une personnalité d'envergure, Şemseddin Sami (1850-1904)<sup>41</sup>. C'est par ce grand savant que le problème fondamental avait été posé de la manière la plus claire. Dans sa version de *Robinson Crusoe* (1885), traduite d'une adaptation française à l'usage des écoles primaires du célèbre roman de Defoe<sup>42</sup>, qui fut désignée explicitement comme «traduction littérale»<sup>43</sup>, le polyglotte Şemseddin Sami, qui avait été formé dans un célèbre lycée grec, et qui contribua d'ailleurs aussi à la réforme de sa langue materielle, l'albanais, auteur d'un très bon dictionnaire<sup>44</sup> dont Nurullah Ataç (*vide infra*) s'est encore servi, y fait les observations suivantes :

«...Avrupa lisanlariyle lisanımız arasında – tercüme-yi müşkilleşdiren – fark, lafzî ve mânevî olarak, iki cihete münkasımdır.. Lafzî ciheti kelâmî terkiib eden cümlelerin ve cümleyi teşkil eden kelimatın takdim ve ve te'hirinden ibaret olub, buna riayet etmemek mümkün değil ise de, mümkün mertebede kelâmî giriflilikden kurtarub cümleleri kısa kesmekle, ve suret-i ifadeyi şive-i kâtibaneden kurtarub, şive-i tekellüme kalb ve takrible, bu farkın kısım-ı küllîsi izale edilmiş, ve bununla beraber lisanımız dahi, sadeleşmekle beraber, güzelleşmiş olur. Mânevî ciheti ise Avrupa muharrirleriyle bizim kâtib ve şairlerin arasında düşünmece olan farkdır ; efkâr-ı cedide ve terakkiyat-ı hâzıra köhne tarz-ı münşiyane ile ifade etmek müstahıldır. Bu tebeddül belki ibtida garib görünür; lâkin ilk nazarda garib görünen nice şeyler

<sup>38</sup> Ebuzziya Tevfik, excellent connaisseur de la littérature turque du XIXe siècle, est l'auteur de la célèbre *Nümune-i edebiyat-ı osmaniyye* («Spécimen de littérature ottomane»; 1879), anthologie en même temps qu'histoire littéraire.

<sup>39</sup> voir, «Eski Arab mütercimleri», *Mecmua-i Ebuzziya*, XVIIe année, nr. 57, Muharrem 1314 [12.6. 1896], pp. 388-389; 388.

<sup>40</sup> (ibid.)

<sup>41</sup> Şemseddin Sami, le grand lexicographe et encyclopédiste ottoman, a traduit dans sa jeunesse, entre autres, les premiers chapitres de l'*Histoire de France depuis l'établissement des Francs dans les Gaules jusqu'à nos jours* de Louise de Saint-Ouën, un des livres les mieux vendus du XIXe siècle, la *Galathée* de Florian, *Les Mémoires du diable* de Frédéric Soulié, ainsi que plusieurs drames d'auteurs français. Sa traduction la plus célèbre est celle des *Misérables* de Hugo, qui resta inachevée (*vide infra*). Voir sur Şemseddin Sami Agâh Sırrı Levend, *Şemseddin Sami*, Ankara, 1969; «Frashêri, Sami» (Hasan Kareshi), in *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, t. I, Munich, 1974, pp. 543-546.

<sup>42</sup> Ambroise Rendu, *Robinson dans son île, ou Abrégé des aventures de Robinson*, 1re édition, Paris, 1832. Ce livre était aussi utilisé dans les écoles ottomanes.

<sup>43</sup> *Robinson. Fransızcadan harfiyyen tercüme olunmuşdur*, İstanbul, 1302.

<sup>44</sup> *Kamus-i Türkî* (1317-1318/1900)

**vardırki, göz kulak alışmağla, me'nus ve mahub olur. Islâh ve terakkiyi müntic olan bu tebeddüle en ziyade hidmet edecek şey bu suretle edilecek tercümelerdir.»<sup>45</sup>.**

Comme on a vu, l'oreille des lecteurs de l'époque (ci-inclus certains orientalistes occidentaux) était encore loin de s'habituer à un tel changement. Ali Nezihi, lui-aussi, trouve que cette manière de traduire ne convient pas à « notre langue ( *lisanımız* ) ». Elle est «froide» (*soğuk*) et «difficile à comprendre» (*muakkad*)<sup>46</sup>. Mais il n'a pas en vue un auteur comme Şemseddin Sami, dont le but était en même temps un style plus simple. Comme exemple particulièrement rebutant, il cite la version turque du poème «Rappelle-toi» de Musset, que la poétesse Nigâr Hanım («Nigâr bint-i Osman»; 1856-1918)<sup>47</sup>, fille d'un réfugié hongrois, et parfaitement bilingue en français et en turc, avait traduit de la manière suivante<sup>48</sup> (début):

**Tahattur et!**

*Şafak-i hâifâne âfitâbe karşı  
mevki-i dilküşâsını küşâd etdiği zeman tahattur et!  
Tahattur et o demde ki leyl-i mütefekkir  
zir-i perde-i müzerkeşinden hayâl-perverâne geçer  
Ârzu-yı meserretle kalbin halecan etdiği zeman!  
Akşam garibliği seni tatlı hayâlâta dâvet eylediği zeman dinle  
O sadayı ki sana ormanlar içinden „tahattur et!“ devü zemzemehân olacaktır.*

(«Rappelle-toi, quand l'aurore craintive  
Ouvre au soleil son palais enchanté  
Rappelle-toi lorsque la nuit pensive  
Passe en rêvant sous son voile enchanté  
À l'appel du plaisir lorsque ton sein palpite  
Aux doux songes du soir  
Lorsque l'ombre t'invite;  
Écoute au fond du bois  
Murmurer une voix :  
Rappelle-toi!»)

**IV**

Cette traduction célèbre - qui figure dans les *Tercüme nümuneleri* aussi bien que dans les *Müntahabat-ı teracim-i meşahir* - présente un phénomène paradoxal. Bien que son vocabulaire soit tout-à-fait «oriental» et ferait honneur aux poètes Veysi et Nergisî (XVIIIe s.) de l'apogée du style iranisant, elle est tout-à-fait occidentale dans la mesure où elle suit presque mot-à-mot l'original français. Pourtant, ce qui parut à Ali Nezihi comme un étrange charabia, incompréhensible pour ceux qui ignorent l'original, ne doit pas nous étonner. Il nous rappelle un des traits caractéristiques du style de la traduction à cette époque, qui vaut, d'une façon générale, aussi pour la «Nouvelle Littérature» (*Edebiyat-ı cedide*) de la fin du siècle : Malgré un souci indéniable d'occidentalisation de la part des écrivains et des traducteurs, celle-ci n'affecte guère le vocabulaire, toujours de préférence arabo-persan.

<sup>45</sup> Robenson, préface, pp. 3-4.

<sup>46</sup> «Tercümelerimiz», 3, *Mâlumat*. Nr. 331 (14 Mart 1318), p. 1623.

<sup>47</sup> Sur Nigâr Hanım, voir Nazan Bekiroğlu, *Şâir Nigâr Hanım*, Istanbul, 1998.

<sup>48</sup> Le texte reproduit dans *Mâlumat* diffère légèrement de celui qui figure dans les *Tercüme nümuneleri* (p. 5). Sur ce poème et son impacte chez les auteurs turcs voir aussi Ali İhsan Kolcu, *Alfred de Musset. Tercümelere ve tesiri*, Ankara, 1999.

Peu importe aussi la question, si ce style est à la portée de tout le monde : la traduction occidentalisée, elle-aussi, est destinée en premier lieu aux gens cultivées (*havass*). Certes, on admet de différents niveaux de style, qui dépendent dans une large mesure du genre. Said Bey, par exemple, observe dans une préface élogieuse (*takriz*) à une traduction datant de 1893, dont il vante le « *sade ve tekellüfat-ı inşaiyyeden azade bir selika-i kitabet* »<sup>49</sup> que « « *umumen muharrerat ve telifatda tezyinat-ı ibâre lâzım veya caiz olub olmamak maddesi beyne l-üdeba bir mes'ele-i muhtelif fiha velâkin târih için sade yazılmak lüzümü keyfiyeti müttefak aleyhadır* »<sup>50</sup>.

Pour les intellectuels turcs formés à l'époque des *Tanzimat*, il va de soi qu'on forme les termes techniques à la base de mots arabes ou persans. L'exemple suivant, tiré encore des *Tercüme nümuneleri*, nous démontre combien il était naturel pour les lettrés ottomans de l'époque de se servir des ressources fournies par l'arabe et même le persan. Lors d'une discussion, on avait demandé Ahmed Midhat quelle serait, à son avis, une traduction appropriée du mot français «rétrograde». Voilà la réponse de cet auteur, pourtant réputé pour son souci d'écrire dans un style compréhensible à tout le monde :

«...Benden soruldu ki : *Rétrograde* kelimesinin hangi tercümesini muvafık bulursunuz ? „*pes nazar*“ tercümesini mi? yoksa „*püşt niger*“ suretini mi? Zira *Rétro* kelime-i latinesini „*arka*“ ve „*gerü*“ mânasına olmak üzere „*pes*“ yahud „*püşt*“ kelimelerinden başkasiyle tercüme edemedik.

Cevaben dedim ki : Evvelâ bu kelimenin kısm-ı sânisî -*grade* dir, *regarde* değil. Binaenaleyh „...*niger*“<sup>51</sup> diye tercüme edilemez. Latince *gradi* “yürümek” mânasına olduğundan tercüme dahi „...*rev*“<sup>52</sup> olmalıdır. *Rétroya* gelince bunu „*püşt*“ ile tercüme edemeyiz. Çünkü „*arka*“ demektir. „*Pes*“ ile tercüme edemeyiz. Çünkü „*son*“ ve yahud „*sonra*“ mânasındır. Şairin „*Ahû zi tû âmuht vâpes nigeriden*“ suretinde olan sözüne nazaran „*vâpes-rev*“ diyebilür isek de pek umarım ki erbab-ı terceme bu makamda „*bâz*“<sup>53</sup> kelimesini tercih ederek „*bâz rev*“ tercümesini beğenürler»<sup>54</sup>

Inutile d'ajouter qu'un tel terme n'a jamais existé en persan.

#### V. Ali Kemali et ses *Tercüme hakkında düşünceler* (1933)

Sautons une trentaine d'années. C'est dans un coin aussi reculé que Karaköse (l'ancien Karakilise) qu'Ali Kemali [Aksüt; 1885-1962]<sup>55</sup>, alors gouverneur de la province de Bayazıt, composa un ouvrage intitulé *Tercüme hakkında düşünceler ve tabikata ait bazı nümuneler*<sup>56</sup>. L'auteur, qui avait encore été formé au *Mekteb-i Mülkiyye*, ne s'était pas encore fait un nom comme traducteur<sup>57</sup>. On trouve cependant de nombreux exemples de

<sup>49</sup> Par *inşa*, on entend le style de composition selon les modèles classiques arabo-persans, répandu dans la chancellerie aussi bien que dans la littérature.

<sup>50</sup> voir André E. Kopassiss, *Tarih-i keşf ü feth-i Amerika - Histoire de la découverte de l'Amérique*, t. 1, Istanbul 1310/1889, p. 6-7; cet ouvrage est basé d'une large mesure sur une version italienne (!) du *Life and Voyages of Christopher Columbus* (1828) par l'écrivain américain Washington Irving (1783-1859).

<sup>51</sup> < pers. *nigaristan* «regarder, examiner»

<sup>52</sup> < *raftan* «aller, partir»

<sup>53</sup> pers. «encore, de nouveau»

<sup>54</sup> *Tercüme nümuneleri*, pp. 41-42.

<sup>55</sup> Ali Kemali est originaire de Yanina (Épire). Il avait enseigné pendant un moment dans son pays natal, où il occupa en même temps des postes dans l'administration. A l'époque républicaine, Ali Kemali fut nommé successivement gouverneur des provinces d'Ordu (1929), d'Erzincan (province dont il a écrit l'histoire; 1930) et de Bayazıt (1932). Voir Çankaya, *Mülkiye Târîhi*, t. III, 1143-1146.

<sup>56</sup> Ali Kemali, *Tercüme hakkında düşünceler ve tabikata ait bazı nümuneler*, Istanbul, 1933.

<sup>57</sup> Par la suite, Ali Kemali s'est fait un nom surtout grâce à ses traductions d'ouvrages historiques, dont une version turque de *Ali de Tébélen* de Gabriel Remérand, parue en 1939.

son art (dont un extrait du *Télémaque*) dans cette anthologie bilingue qui contient des spécimens de traductions d'une quarantaine d'auteurs – presque exclusivement français – de La Fontaine jusqu'à André Gide.

Ce livre qui, à en juger par l'accueil fait par les contemporains, semble avoir comblé une vraie lacune<sup>58</sup>, est à maints égards frappant.

On constatera d'abord que l'auteur avait apparemment l'impression qu'il n'existait aucun livre en turc capable de le guider. En fait, il ne mentionne que la «Sélection de traductions d'auteurs célèbres» et les «Spécimens de traduction», tous deux d'ailleurs inaccessibles à l'auteur. Contrairement à ses prédécesseurs (et nombre de contemporains), Ali Kemal se fait très peu de soucis de la capacité de la langue turque<sup>59</sup> : «**Biz, dilimizin tekâmüle ihtiyacını kabul ve teslim ile beraber, yüksek bir kabiliyeti haiz olduğuna inanıyor, Türkçemizi çok manalı, tannân ve hattâ zengin buluyoruz.**»<sup>60</sup> Autre problème qui avait beaucoup intrigué les auteurs que l'on a évoqués avant, les méthodes de traduction, c'est-à-dire la traduction littérale (*aynen veya harfiyen tercüme*), la traduction libre (*mealen veya serbest tercüme*), et l'adaptation (*tabik suretile yapılan tercüme*) ne sont traités que d'une manière très superficielle<sup>61</sup>.

Les spécimens de traductions contenus dans cette anthologie, eux-aussi, paraissent étonnants si l'on songe aux changements considérables subis par la langue turque entretemps : l'adoption de l'alphabet latin et notamment les premières tentatives d'une épuration du vocabulaire de ses éléments arabo-persans<sup>62</sup>. Une nouvelle version en prose de «Rappelle-toi», par İsmail Habip [Sevük; 1892-1954], qui figure dans cette anthologie est certes, beaucoup moins «orientale» que celle de Nigâr Hanım. Mais elle nous paraît tout-de-même désuète aujourd'hui. Quant à ses qualités esthétiques, elles sont plutôt douteuses :

#### Tehattur Et

*Titrek ve örkek fecir, füsunkâr sarayını güneşe açtığı vakit, sevgilim, beni tehattur et. Mütefekkir gece, gümüşlü örtüsü altında hulyakâr geçerken, beni tehattur et. Zevku şevkân arzusu ile sinen titredığı, gölgeler seni akşamın nuşûin düşüncelerine davet ettiği vakit beni tehattur et. O zaman ormanın derinliklerinde fısıldayan şu titrek sesi dinle : „Beni tehattur et!“*<sup>63</sup>

Malgré un effort très visible d'employer des mots d'origine turque, cette version porte toujours l'empreinte du vocabulaire poétique arabo-persan – elle contient même un *atf-ı tefsir* (*zevku şevk*) -, ce qui forme un contraste peu harmonieux avec les éléments turcs en

<sup>58</sup> Dans son fameux livre *Uyanış devirlerinde tercümenin rolü* paru deux ans plus tard dans le cadre d'une collection «*Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı*», Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) a emprunté tout un chapitre sur les traductions des langues occidentales après l'époque des *Tanzimat* à l'ouvrage d'Ali Kemal. (Voir «Tanzimattan sonra Garp tercümeleri», in *Uyanış devirlerinde tercümenin rolü*, İstanbul, 1935, pp. 357-387).

<sup>59</sup> On cite souvent un écrivain turc, qui, convaincu que même une phrase comme «Les anciens étaient beaux, mais nous sommes jolies» était intraduisible en turc, en expliquait les raisons de la manière suivante : «„Les anciens étaient beaux, mais nous sommes jolies“ *ibaresini dilimize bihakkin nakletmekden âciziz. Çünkü (Beau) ile (Joli) arasındaki tefavütü gösterecek kelimelerimiz yoktur; burada „beau“ kelimesini olsa olsa „gösterişli“ kelimesiyle tercüme ederek için içinden çıkıncaya çalışırız. (Beau), asil ve haşmetli bir güzeldir (Joli)ince narin, nazik güzeldir. (Beau) ya hayran oluruz, (Joli) sevilir.»* (voir *Tercüme hakkında düşünceler*, p. 23, n. 1; Nurullah Ataç, qui cite encore cet exemple dans *Günlerin getirdiği* (1947), se réfère à Reşat Nuri Güntekin (voir N. Ataç, «Tercüme üzerine», in Saadet Ullugür, *Nurullah Ataç. Hayatı, sanatı, eseri*, İstanbul, 1964, p. 53).

<sup>60</sup> *Tercüme hakkında düşünceler*, p. 24.

<sup>61</sup> *Tercüme hakkında düşünceler*, p. 26.

<sup>62</sup> Pour un état-présent contemporain, voir Jean Deny, «La Réforme actuelle de la langue turque», *En Terre d'Islam* 10 (1935), pp. 223-247.

<sup>63</sup> *Tercüme hakkında düşünceler*, p. 80.



effet beaucoup plus nombreux. En tout cas, l'auteur doit avoir eu la version de Nigâr Hanım sous les yeux. Cela n'est pas seulement suggéré par l'emploi du même verbe (*tahattur etmek*) pour «se rappeler». Aussi «*gümmüşlü*<sup>64</sup> örtü» pour «voile *enchanté*» fait plutôt penser à une traduction de «*perde-i müzerkeş*<sup>65</sup>» de l'ancienne version. Comme Safvet Nezihî fit à l'égard de la version de Nigâr Hanım, on peut se demander si cette nouvelle traduction est vraiment compréhensible si l'on ignore l'original.

À côté d'essais de traducteurs d'une nouvelle génération comme İsmail Habip<sup>66</sup>, on y trouve d'autres auteurs qui appartiennent plutôt à une époque révolue : Cenap Şahabettin (1870-1934), Süleyman Nazif, Hasan Bedrettin (1870-1926), Nuri Şeyda (1866-1901), Tevfik Fikret (1867-1915), Recaizade Mahmud Ekrem, Şemseddin Sami, Muallim Naci (1850-1893), et même Ziya Pacha (1825-1880) !

Apparemment, la «question de la langue» ne s'était pas encore posée pour un spécialiste de la traduction comme Ali Kemalî. Dans son aperçu historique, il évoque tous les célèbres traducteurs de l'époque des *Tanzimat*, de Edhem Pertev Pacha (1824-1872)<sup>67</sup>, jusqu'à Şemseddin Sami, sans trop se soucier du style de leurs traductions. Au sujet de quelques spécimens, il observe : «*Lisan, bu günkü istimala uygun olmamakla beraber, intihap ettüğümüz parçalar Türkçe hocalarınca «récitation» için pekâlâ intihap olunabilir ve olunmalıdır*»<sup>68</sup>.

Mais même si beaucoup de lettrés turcs de l'époque étaient encore familiers avec les traductions du siècle dernier, celles-ci étaient devenues entretemps, à maints égards, illisibles. On ne s'étonnera pas de ce que pratiquement aucune a survécu à la réforme de l'alphabet. Si en 1934 parut une nouvelle édition de la version turque des *Misérables* de Şemseddin Sami (Ire éd., 1880<sup>69</sup>) en caractères latins, il s'agissait plutôt d'un pieux hommage de l'éditeur, l'Arménien Mihran<sup>70</sup>. Du reste, dans la nouvelle impression de *Sefiller* aussi, certains termes vieilliss ont dû être «modifiés et corrigés» (*tâdil ve tashih*) par Orhan Rıza, professeur au *Cumhuriyet Orta Mektebi*. Notons aussi que le choix dans le corpus d'ouvrages traduits est resté pendant longtemps remarquablement conservateur. C'est ainsi que le très actif éditeur İbrahim Hilmi [Çığıracan; 1876-1963]<sup>71</sup>, qui publia à la même époque une «Nouvelle collection de romans» (*Yeni roman kütüphanesi*), commença

<sup>64</sup> «argenté»

<sup>65</sup> Participe passé passif arabe < pers. *zar-kaş* «brodeur en fil d'or et d'argent»

<sup>66</sup> D'autres traducteurs de la nouvelle génération : Behiç Enver, Ebubekir Hazım Tepeyran, Siracüddin Hasircioğlu, Ali Ulvi, Kâmurân Şerif, Reşat Nuri Güntekin.

<sup>67</sup> C'est à Pertev Pacha, que les Turcs doivent la première traduction de Rousseau datant de 1865-1866.

<sup>68</sup> *Tercüme hakkında düşünceler*, p. 15.

<sup>69</sup> Cette traduction n'a pu être achevée. La deuxième partie, publié en 1914, est due à Hasan Bedreddin (1870-1926).

<sup>70</sup> Voir «*Sefiller* hakkında tabiiin düşünceleri» in Viktor Hügo, *Sefiller*, mütercimi Ş..Sami Bey merhum, İstanbul, 1934, pp. 7-10. L'éditeur, Mihran Mardirossian [Acun], (Talas 1870-1936), grand admirateur des activistes jeunes-turcs Abdullah Cevdet et İshak Sükkütü, a été le fondateur de la l'imprimerie et librairie *Cihan* situé dans la Rue de la Sublime Porte (*Bâb-ı âli caddesi*). Il a imprimé presque exclusivement des ouvrages en turc. Notons que l'édition originale de *Sefiller* a été imprimée par un autre éditeur arménien, Mihran Nakkachian («Kayserili Mihran»; 1850-1944).

<sup>71</sup> «Tüccarzade» İbrahim Hilmi, fondateur de la *Kütübhane-i İslâm* (1896), figure parmi les personnages les plus intéressants de l'époque pré-républicaine qui sont injustement oubliés aujourd'hui. Dans les volumes de sa collection «Réveil» (*Kütübhane-i İntibah*), publiés au lendemain de la guerre balkanique, il a exprimé de nombreuses idées concernant l'occidentalisation (*garbîleşme*) qui ne furent réalisées qu'à l'époque républicaine. La liste des traductions qu'il a publiées (et presque toujours préfacées), au cours de sa longue carrière d'éditeur, dont la deuxième édition du *Gökbağrak*, est tout-à-fait impressionnante. Voir sur İbrahim Hilmi, Başak Ocak, *Bir yayıncının portresi : Tüccarzâde İbrahim Hilmi Çığıracan*, İstanbul, 2003.

par trois «vedettes» de sa jeunesse, dont les version turques l'avaient fait verser beaucoup de larmes à l'époque, le *Werther* de Goethe, *Paul et Virginie*, et *Manon Lescaut*.

#### VI. Mustada Nihat Özön'ün düşünceleri

A la même époque, un des plus originaux historiens littéraires turcs, Mustafa Nihat [Özön; 1896-1981]<sup>72</sup>, alors professeur de littérature au *Gazi Orta Muallim Mektebi* et au *Terbiye Enstitüsü* traite le même sujet dans son «Essai sur le roman en turc»<sup>73</sup>, dont seulement la première partie a pu paraître. Certaines de ses observations sur la traduction chez les Turcs méritent d'être retenues ici.

En parlant du développement historique de cette activité, il observe, à juste titre, un manque d'intérêt certain : «**Meselenin bizde olan mazisine dair pek az müsbet şeylere raslanır. Bunun geçmişi ve bu geçmişin oluşu ile tesirleri üzerinde pek fazla durulmaz. Halbuki bu durma gerekli ve pek zarurîdir. Hiç olmazsa eskiden de bir kere geniş bir surette denenip hâlâ süren bu tercüme işinde o vakitler düşülen yanlışlıklara bir daha düşmemek ve her tecrübeden sonra sanki hiç bir şey yapılmamış gibi yeniden başlamak mecburiyetinde bulunmamak için o tecrübeleri sıkı bir tetkikten geçirmek lâzım.**»<sup>74</sup> Cette observation est pertinente dans la mesure où, effectivement, depuis les origines, les traducteurs turcs ne se sont jamais beaucoup intéressés au travail de leur prédécesseurs<sup>75</sup>. Ce que l'on constate, c'est un éternel recommencement. Il n'existe pas de traductions faites au XIXe siècle qui soient devenues «classiques», comme c'est le cas en France et d'autres pays<sup>76</sup>.

Le rapport entre le style de l'original et celui de la traduction est un autre problème, qui n'avait toujours pas trouvé de solution aux yeux de cet auteur : «La plupart des traductions chez nous sont des travaux qui ne donnent pas d'importance à de telles questions de style. Par conséquent, il est impossible de se former une idée tant qu'on ne consulte l'original ou des versions en d'autres langues étrangères, au moins tant qu'on ne lit un article critique qui se réfère à de telles différences».

Ce problème n'est pas nouveau. Il avait été évoqué aussi par de nombreux autres auteurs, dont, comme on l'a vu, Safvet Nezihî. L'indifférence à l'égard du style de l'original n'est cependant pas exclusivement caractéristique pour les traducteurs comme le démontre Özön par un exemple bien significatif : «**Bu gibi meselelerde çok titiz davranan ve bu işlerle uğraşp eserler vücuda getiren bir dostum [...] kendisinin tercümelerini okuyan bir zatın, bir tercümesi hakkında . «Sizin çok iyi bir türkçeniz vardı, tatlı tatlı okuyorduk, Ne oldu, son tercümenizde birdenbire değiştirdiniz ? dediğini naklettikten sonra ; bu zatın, tercüme ettiği muharririn değişmesine dikkat etmemiş olduğunu acılıkla anlattı.**»<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Sur Özön, voir Emin Özdemir, *Mustafa Nihat Özön*, Ankara, 1982.

<sup>73</sup> *Türkçede roman hakk'ında bir deneme*, Istanbul, 1936 (Nouvelle édition simplifiée par A. Kabacalı, Istanbul, 1985).

<sup>74</sup> *Türkçede roman*, p. 181.

<sup>75</sup> Notons qu'un premier repertoire des traductions par Şerif Hulusî, «Tanzimattan sonraki tercüme faaliyeti (1845-1918) paru dans la revue *Tercüme*, nr. 3 (19 septembre 1940), pp. 286-296, était en grande partie basé sur l'article d'un chercheur européen, «Europäische Kultureinflüsse in der Türkei. Ein literärgeschichtlicher Versuch» de Otto Hachtmann, publié dans *Die Welt des Islams*, 6 (1918), pp. 1-23.

<sup>76</sup> A l'exception, peut-être, des adaptations de Molière d'Ahmed Vefik Paşa (et dont Özön avait préparé la réédition) que l'on met encore en scène et qui trouvent aussi leur place dans les anthologies destinées à l'usage des écoles.

<sup>77</sup> *Türkçede roman*, p. 183.

Bien que Mustafa Nihat, traducteur expérimenté lui-même<sup>78</sup>, et d'ailleurs beaucoup mieux renseigné sur l'histoire du mouvement de traduction chez les Turcs que Ali Kemal<sup>79</sup>, analyse les problèmes d'un esprit critique, curieusement, la «question de la langue» n'entre guère dans ses considérations.

### VII. *Şaheserler Antolojisi* (1934-1939)

La «Révolution linguistique» (*Dil Devrimi*), qui battait son plein à cette époque, ne tarda pourtant pas à avoir des répercussions, même dans le milieu plutôt conservateur des traducteurs.

Dans quelle mesure a-t-elle affecté leur activité ? Un ouvrage publié par un jeune diplômé du *Mülkiye Mektebi*, Vasfi Mahir<sup>80</sup> nous permet cette fois-ci de détecter des changements bien réels. L'«Anthologie des chefs d'œuvre» (*Şaheserler Antolojisi*), publiée en deux volumes 1934-1939, et imprimée par l'Imprimerie d'État, contient une fois plus des extraits, traduits de la littérature mondiale<sup>81</sup>, de Andersen jusqu'à Zola. Presqu'un tiers avait été traduit par l'auteur lui-même. Les autres traducteurs appartiennent en grande partie à la même génération<sup>82</sup>.

C'est le deuxième volume de cette collection, paru en 1939, qui illustre les changements intervenus. Ils se manifestent déjà dans les petits détails : l'auteur a adopté entretemps un nom de famille («Kocatürk»)<sup>83</sup>, la *Devlet Matbaası* est devenu le *Devlet Basımevi*, et - changement modeste ! - le *Maarif Vekâleti* s'est transformé en *Maarif Vekillîği*<sup>84</sup>. Désormais, on ne parle plus de *tercüme eden*, mais de *çeviren*. Il y a pourtant aussi de la continuité : les textes, d'Alfiéri à Wordsworth, sont encore de préférence (mais pas exclusivement) traduits du français. C'est ainsi que des auteurs allemands comme Hoffmann et Klopstock sont traduits des versions de Gérard de Nerval, un extrait de *Paradise Lost* de Milton de celle de Chateaubriand<sup>85</sup>.

Quant à l'impact du *Dil Devrimi*, il y est évident dans la mesure où même dans les traductions d'auteurs classiques, on trouve maintenant des néologismes, qui n'avaient été créés que quelques années auparavant (et dont certains sont devenus obsolets aujourd'hui), ou d'autres termes en «turc pur» (*öztürkçe*). Ils sont particulièrement fréquents dans les

<sup>78</sup> Özön a traduit Dumas fils (*La Dame aux Camélias*), Maupassant, Kipling, Jack London ainsi que plusieurs auteurs russes (Dostoyévski, Gorki, Chokolov). Il a aussi présidé le comité qui a traduit le Coran en turc (1959) à la base des traductions en langues occidentales.

<sup>79</sup> Voir ses observations critiques au sujet des *Tercüme hakk'ında dü/ünçeler* et de *Uyan'ı/ devirlerinde tercümenin rolü*, op.cit., p. 185.

<sup>80</sup> Vasfi Mahir [Kocatürk; 1907-1961] fut un autodidacte qui avait appris, à côté du français, lui-même l'allemand, l'arabe et le persan. En tant que traducteur, il s'est attaqué de préférence aux chefs d'œuvre de la littérature mondiale. On connaît de lui des traductions des *Fables de La Fontaine* (1934), du *Don Quixote* (1947), d'Henri Heine (1948), Baudelaire (*Les Fleurs du Mal- Elem* (!) *Çiçekleri*; 1957), Goethe (*Faust*; 1965), et une anthologie de poésies grecques et latines (1965). Vasfi Mahir a aussi traduit des classiques de la littérature orientale comme *Kalila et Dimna*, ou les quatrains d'Omar Khayyâm (1955). Dans le livre de Ali Kemal (op. cit., p. 217) figure une version turque du poème «L'indulgence» (*Mısamaha*) de Sully Prudhomme par Vasfi Mahir.

<sup>81</sup> Les textes ont été pour la plupart pris d'anthologies, comme l'*Anthologie des Littératures étrangères* (Des Granges), ou d'histoires littéraires (Guibillon, *Littératures étrangères*, A. Soergel, *Dichtung und Dichter der Zeit*).

<sup>82</sup> Kâzım Sevinç, Yaşar Nabi [Bayır], M. Turhan, Reşat Nuri [Güntekin], İsmail Vamık, Mustafa Hakkı, Mehmet Şükrü [Erdem], Hasan Cemil [Çambel], Salih Zeki [Aktay], Bedrettin [Tuncel], A. Kasdı, M. Enisi, Kâmrân Şerif, Nizamettin Âli, Şaziye Berin [Kurt], Ziya Osman, Behîl Enver, Refet Avni, Seniha Sami.

<sup>83</sup> Une loi promulguée en 1934 (le *Soyadı Kanunu*) obligea tous les citoyens (sauf les non-musulmans) d'adopter un nom de famille d'origine turque.

<sup>84</sup> Aujourd'hui *Millî Eğitim Bakanlığı*.

<sup>85</sup> Traducteurs (à côté de V. M. Kocatürk) : Samizade Süreyya, Fûruzan Selçuk, Salih Zeki Aktay, Hasan Cemil, Tefvik Âli, M. Nermi, Müfide Muzaffer, Kâmrân Şerif, Reşad Nuri [Güntekin]

textes à tendance patriotique. C'est ainsi que le «peuple le plus hardi de tous ceux qui ont illustré l'Univers» auquel s'adresse Camões dans ses *Lusiades*, devient dans la version turque : «*Ey ulus*<sup>86</sup>, *bütün ulusların en atılganı!*»<sup>87</sup> Une ode patriotique («*Yurdum*») de Klopstock (1724-1803) notamment fourmille de néologismes : «*Senin utku*<sup>88</sup>*nun anıt*<sup>89</sup>*i işte böyle meydana geldi ....hiç bir toprak yabancı değerler karşı senin kadar tüzemen*<sup>90</sup> *olmadı.... Senin törü*<sup>91</sup>*lerin sade ve erdemlidir*»<sup>92</sup>.

Dans *Zadig* de Voltaire, la plus grosse moitié des revenus du roi de Serendib revient «aux administrateurs», dans la version turque aux «*işyarlar*<sup>93</sup>». Dans la version turque du *Rouge et le Noir*, le *maire* de Verrières figure tout naturellement comme «*Verier'in kamunbayı*<sup>94</sup>». Même les auteurs du siècle classique n'échappent pas à cette modernisation. Quelques exemples : Dans la version turque de la célèbre fable de Lafontaine «Les animaux malades de la peste» («*Kırana tutulmuş hayvanlar*») le Lion, qui «tint conseil», rassemble en turc un «*kurultay*»<sup>95</sup>. Dans *Dom Juan* de Molière, La Violette annonce : «*Mösyö tecimer*<sup>96</sup>*iniz Mösyö Dimanş geldi*» («Monsieur, voilà votre marchand») <sup>97</sup>; dans *Bajazet* de Racine (acte V, sc. IV), Roxane avertit son interlocuteur : «Ma rivale est ici», en turc «*Önürdeş*<sup>98</sup>*im burada*»<sup>99</sup>. La nouvelle terminologie littéraire turcisée, elle-aussi, entre déjà en scène : «l'Histoire du berger», extrait du *Ketzer von Soana* de Gerhard Hauptmann (tr. R. Quignard) est intitulée «*Çobanın öyküsü*<sup>100</sup>», «Des Sängers Fluch», ballade célèbre de Ludwig Uhland, «*Ozanın ahi*<sup>101</sup>».

### VIII. Tercüme Bürosu ve Sabahattin Eyüboğlu

Une année après la publication du deuxième volume de la *Şaheserler antolojisi* eut lieu la fondation d'une institution qui marque un tournant dans l'histoire de la traduction en Turquie. Le «Bureau de Traduction» (*Tercüme Bürosu*), créé sous l'égide du ministre de l'Instruction publique Hasan Ali Yücel (1897-1961)<sup>102</sup>, n'a certainement été le premier organisme de ce genre. Le nombre de tentatives officielles dans le passé avait été même assez considérable depuis l'*Encümen-i Daniş* l'«Académie Ottomane» (1851), dont la plupart des traductions sont restées en manuscrit, la commission créée par le grand vizir

<sup>86</sup> mot d'origine mongole, adopté en turc pour remplacer *millet* (< arabe).

<sup>87</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 175.

<sup>88</sup> *utku* «victoire» (néologisme, introduit pour remplacer *zafer* < arabe)

<sup>89</sup> *anıt* «monument» (néol. < *anmak* «rappeler») pour *âbide*.

<sup>90</sup> dérivé du néologisme *tüze* («droit», pour *hukuk*). Cet adjectif est aujourd'hui obsoleto.

<sup>91</sup> «us et coutumes» (< turc ancien); aujourd'hui *töre*.

<sup>92</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 196. Je n'ai pas vu la version française de «Mein Vaterland» due à Nerval, que Vasfi Mahir a traduite.

<sup>93</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 434; *işyar* (néol.) «fonctionnaire» (pour *memur*); obsoleto aujourd'hui.

<sup>94</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 360; *kamunbay* (néol.); obsoleto aujourd'hui

<sup>95</sup> «*Arslan kurultay topladı*» (*Şaheserler antolojisi* II, p. 218); le terme est emprunté au mongole *quriltay*. Dans l'usage actuel, *kurultay* signifie «assemblée générale (d'un parti politique, etc.), congrès»

<sup>96</sup> du néologisme *tecim* «commerce» (pour *ticaret*); obsoleto aujourd'hui.

<sup>97</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 297.

<sup>98</sup> (néol.) pour *rakip*.

<sup>99</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 337.

<sup>100</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 128; *öykü* (néol.) pour *hikâye*.

<sup>101</sup> *Şaheserler antolojisi* II, p. 421. L'*ozan* des Turcs fut à l'origine le troubadour, en Anatolie le poète-chanteur qui accompagnait l'armée à l'époque seldjoukide. Aujourd'hui, *ozan* remplace souvent le terme *şair* («poète») d'origine arabe.

<sup>102</sup> Sur cette institution, voir Ege, *op.cit.*, pp. 61sq.

Aali Pacha (1870) pour la «traduction de quelques ouvrages utiles»<sup>103</sup>, la «Société de Traduction» (*Tercüme Cemiyeti*; 1885) jusqu'à la *Te'lif ve Tercüme Hey'eti* (1924), les deux derniers organismes créés par le Ministère de l'Instruction publique. Mais dans l'esprit du public, leurs activités n'avaient pas laissé de traces. Non sans jalousie, Ali Kemal parle dans son livre des initiatives soviétiques, italiennes et allemandes dans ce domaine, et un «Syndicat de traducteurs» (*Mütercimler mesleği sendikası*) créé à Varsovie semble l'avoir impressionné d'une manière particulière<sup>104</sup>.

Les traductions du *Tercüme Bürosu*, publiées à partir de 1940 dans la revue *Tercüme*, annoncent une ère nouvelle. Pour la première fois, on traduit exclusivement des langues originales, dont certaines avaient été plus ou moins ignorées par les traducteurs jusqu'à cette époque. Qui plus est, cette activité est accompagnée aussi d'un travail d'analyse et d'approfondissement. La perspective historique n'est pas négligée non plus. Le style de ces traductions, d'ailleurs beaucoup moins révolutionnaire que l'on ne croirait, mériterait une étude plus détaillée. Toujours est-il que ces traductions ont pour la plupart tenu le coup, dans la mesure où il figurent encore de nos jours dans les anthologies, notamment ceux destinées à l'usage des écoles<sup>105</sup>.

Dans le cadre des activités du nouveau «Bureau de Traduction», Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973), qui allait se distinguer comme un des traducteurs les plus remarquables de la Turquie républicaine<sup>106</sup>, avait traduit le célèbre discours de Rousseau traitant la question «Si le progrès des sciences et des art a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs» qui avait remporté le prix de l'Académie de Dijon en 1750<sup>107</sup>. On ne s'étonnera pas de voir qu'Eyüboğlu avait fait cette traduction sans connaître une version ancienne, due à Said Bey<sup>108</sup>. Eyüboğlu regrette cependant de ne pas avoir connu cette traduction d'un «**hakikî bir tercüme üstadımız**» et observe que «**tercüme sahasında bizden evvel sarfedilmiş emekleri bilmemek cidden hazîn bir vâkıdır**». Il avoue même que «**tercümeyi görmüş olsa idim benim tercümemde şüphesiz daha az acemillikler olacaktı**».

Les observations sur la traduction de Said Bey, que Eyüboğlu fait suivre à sa propre version du «Discours sur les sciences et les arts»<sup>109</sup> sont dignes d'être présentées ici plus en détail car son analyse est en même temps un résumé de l'évolution de l'art de la traduction depuis l'époque des *Tanzimat*.

Voilà ce qu'il observe au sujet de la traduction de son illustre prédécesseur :

**«Gerçi bu tercümenin dili bugünün okuyucularını ilk nazarda isyan ettirecek mahiyettedir. Fakat bu dilin arkasındaki olgun ve hararetili tercüme gayretini**

<sup>103</sup> «*ba'z-ı kütüb-i nâfi'a*». Elle incluait comme membres Ahmed Arifi, Edhem Pertev et Ali Fuad, qui allaient traduire *L'histoire des Croisades* de Michaud, qui parut sous le titre quelque peu archaisant *Emrî l-acîb fi târih-i ehli s-salîb*.

<sup>104</sup> Voir *Tercüme hakkında düşünceler*, pp. 19-20.

<sup>105</sup> Voir, par exemple, Cevdet Kudret, éd., *Batı edebiyatından seçme parçalar*, İstanbul, 1977.

<sup>106</sup> Sabahattin Eyüboğlu avait fait des études à Dijon (1928), Lyon (1930) et à Paris (1931-1932; 1947-1948). A l'Université d'Istanbul, il enseigna au Département de Langues Romanes, créé en 1933 par le Viennois Leo Spitzer (1887-1960) et dirigé 1936-1948 par un autre réfugié de l'Allemagne nazie, Erich Auerbach (1892-1950). Eyüboğlu est l'auteur d'une cinquantaine de traductions de la littérature mondiale, dont des œuvres de Platon, Shakespeare, Montaigne, Gogol, Kafka, Valéry et Camus. Voir sur Eyüboğlu Güzin Dino, «Sabahattin Eyüboğlu ve Türkiye'de çeviri Hareketleri», *Türk Dili çeviri sorunları özel sayısı*, nr. 322 (juillet 1978), pp. 104-111.

<sup>107</sup> Voir «*İlimler ve sanatlar hakkında nutuk*», *Tercüme* 1/4, 19 İkinci Teşrin 1940, pp. 336-353. Notons qu'il existe aussi une nouvelle version de cette traduction, parue sous le titre *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (1970).

<sup>108</sup> Cette version avait été publiée sous le titre *Fezail-i ahlâkiyye ve kemalat-ı ilmiyye* en 1311/1882 (deuxième éd., 1893). Sur cette traduction, voir aussi Malecková, *op.cit.*, p. 93.

<sup>109</sup> Voir «*Sait Beyin bir tercümesi münasebetiyle*», *Tercüme* 1/5, 19 İkinci Kanun 1941, pp. 470-474.

görmek her mütercim için bir zevk olacaktır. ..Sait Veyin devrinde Türk dili On Altıncı Asırda Fransız dili gibi ansızın ilmî dil olmak mecburiyetinde kalmıştır. Muharrirler fransızca eserlerden edindikleri mefhumları türkçede ifade edebilmek için hemen her biri için yeni bir kelime icat etmek yahut mevcut kelimeler yeni mânalar vermek zaruretinde idiler. Türkçenin gramerini, bünyesini, kelime kaynaklarını pek iyi bilmedikleri için icat faaliyetlerini, nazarı olarak daha iyi bildikleri arapça ve acemce kelimelerle tatbik ettiler. Bu suretle Araplara ve Acemlere tamamen yabancı gelen ayısız arapça ve acemce kelimeler ve terkipler meydana çıktı. Sait Bey «Fazaili Ahlâkiye» terkiplerini arapça kaideler aykırı nulanlara karşı kendisini müdafaa ederken, türkçede buna benzer birçok terkiplerin kullanıldığını söyledikten sonra bir manifeste benziyen şu ehemmiyetli sözü söylüyor : «bu terkiplerin cümlesi lisanımızın mukteziyatından olup, değil yalnız şivei lisanı arabîye hattâ eslinei umumî alemiyanın doğrudan doğruya kavaidine muhalif olsa biz yine onları böyle istimal ederiz».

Sait Beyin lisanını eski bir türkçe olarak değil millî dile tercüme zaruretinden doğmuş yeni ve sun'î bir türkçe olarak mütalaa etmek daha doğrudur. Bu yeni türkçenin bugün bize eski türkçeden daha yabancı gelmesi, tamamen şahsî ve indî kelime ve tabir icatlarıyla dolu olmasındandır. Bugün türkçenin kendi bünyesine içinde yapılmak istenen bu icatlar o zaman aynı millî endişelerle arapça ve acemce kelime serveti içinde yapıyordu. Son günlere kadar bir türlü terkedemediğimiz terkiplerin çoğu bu devirde Avrupa dillerini öğrenenler tarafından icat edilmiştir. Sait Beyin tercümesindeki «hürriyeti asliye<sup>110</sup>», «heyeti içtimaiye<sup>111</sup>», «rikkati telezzuzat<sup>112</sup>» gibi sayısız terkipler hep sun'îdir. Sait Beyin tercüme lisanı fazla inkılapçı olduğu için çabuk eskimiştir. Nitekim birkaç sene evvel indî bir türkçe ile azılmış yazılar daha şimdiden eski görünmektedir.

Sait Bey, tercümesinde muvakkat ve «gayritabiî» bir fil kullanmakla ettiği ziyani hendesî denilebilecek bir tercüme sadakatıyla telâfi ediyordu. Her müşkül karşısında yeni bir kelime icat etmekle fransızcanın tercümesi güç ifadelerini sun'î bir dile nakletmiş, fakat metnin kelimelerine sadık kalmış oluyordu. Bugün biz sadakati başka türlü anlıyor, kelimelerden ziyade muharririn maksadına ve havasına sadık kalmağa, ve bu maksadı türkçenin mevcut imkânlarıyla ifade etmeğe çalışıyoruz. Filvaki bu mevcut imkânlarının çoğunu Sait Bey ve arkadaşlarının icat ettikleri kelimelerde buluyoruz ; fakat bu kelimeler artık indî olmaktan çıkmıştır. Tercümede metnin havasına sadakat Sait Bey zamanında imkânsızdı ; çünkü o zaman bu havayı yaratabilecek kelime malzemesinden mahrumduk. Havanın nakline çalışılmazdan evvel bir kelime servetinin bulunması şarttı. Saot Bey On Altıncı Asırda Fransız humanistlerinin yaptığı gibi yabancı mefhumları ifade için millî dilde sun'î bir zenginleştirme faaliyetine girmiştir. Nasıl On Altıncı Asrın fransızcası daha On Yedinci Asırda eski ve acaip görümeğe başlamışsa millî dilin kurucularından biri olan Sait Beyin ifadesi de bugün bize eskilerden daha eski gelmektedir. Nasıl

<sup>110</sup> pour «liberté originelle»; cf. *Fezail-i ahlâkiyye*, p. 20 : «...hürriyet-i ashye ateşini kulüb-i beşerde şifa ve teskim» («...étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle»).

<sup>111</sup> «société»; terme courant encore en 1930; sur les termes proposés ensuite pour le remplacer, voir Karl Steuerwald, *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart*, vol. III, Berlin et al., 1966, p. 66 et p. 170.

<sup>112</sup> Pour «goût délicat et fin» cf. *Fezail-i ahlâkiyye*, p. 22 : «...müftehir göründüğümüz o rikkat-i telezzuzat» («ce goût délicat et fin dont vous vous piquez»).

**hümanistler kelime icadını lâtincede yapıyorlardı ise Sait Bey türkçe namına arapça kelimeler icat ediyordu. »<sup>113</sup>**

### **IX. Nurullah Ataç ve tercüme faaliyetleri hakkındaki düşünceleri**

Une des conclusions les plus importantes ressortissant de l'extrait cité ci-dessus, c'est que dans cette nouvelle époque de la traduction, le vocabulaire, les mots, seraient désormais choisis, non plus de l'arabe (ou du persan), mais dans les «ressources existant dans le turc».

Le problème lexical n'est cependant qu'un des nombreux problèmes auxquels se heurte un traducteur turc. C'est pour cela que nous allons terminer notre exposé en évoquant les réflexions d'un contemporain de Sabahattin Eyüboğlu, Nurullah Ataç (1898-1957), qui fut incontestablement un des esprits les plus originaux de la Turquie moderne, enthousiaste pour le «turc pur» autant que pour la poésie de Fuzulî (XVe s.). Ataç, lui-même un traducteur expérimenté, a traité à plusieurs reprises des problèmes théoriques et pratiques de la traduction<sup>114</sup>. Les solutions qu'il allait suggérer, ont paru souvent radicales aux contemporains.

Dans un article intitulé «Notes sur la traduction», paru dans le journal *Ulus* le 4 octobre 1940<sup>115</sup>, il s'est exprimé de la manière suivante: «...zannediyorum ki, bizim bugün «tercüme kokusu» üzerinde fazla durmamız pek doğru değildir. Çünkü Avrupa dillerinden tercüme ettiğimiz eserlerin, dilimizin bünyesine de tesir etmesini istiyoruz; türkçeye aykırı gelen bazı cümle şekillerini de almamız lâzımdır. Bittabi bu hususta gayet titiz davramamız şarttır: türkçeyi bazı cümle şekilleriyle zenginleştireceğiz diye dilimizin hususiyetlerini unutmaya, hiç te lüzumu olmayan şekilleri de almağa hakkımız yoktur. Bu bir ölçü meselesidir; fazla zenginlik ararken dilimize ifade kabiliyetini kaybettiririz, Bunun için mütercim, türkçeye yeni bir cümle şekli, yahut yeni bir tabir, bir terkip alırken onun türkçede zaten mevcut cümle şekilleri, tabirler, terkiplerle ifadesi kabil olmadığına tamamiyle kanaat getirmelidir. Zaten böyle uzun uzun düşündükten sonra kabul edeceği yenilik, zaruretini okuyuculara da hissettireceği için, tabî gözükür.»<sup>116</sup>

Il est impossible de ne pas voir qu'en fait, ces remarques ne reprennent que les idées de Şemseddin Sami, formulées trois quart d'un siècle plus tôt. Ataç, esprit combattif, va même plus loin. Dans une contribution à un volume consacré à la «Question de la langue»<sup>117</sup>, qui parut douze ans plus tard, il dit: «Türk aydınlarının çoğu yeni söz kurmaktan kaçındıkları için bizde büyük çevirmenler yetişemiyor. Bunun için de en az yüz yıldır geçirmekte olduğumuz çeviri çağı istenildiğince verimli olmuyor...Bizden öncekiler ne ile uğraşmışlarsa biz gene onlarla uğraşıyoruz, işimizi hafifletemiyoruz.»<sup>118</sup>

<sup>113</sup> «Sait Beyin bir tercümesi münasebetiyle», pp. 470-471.

<sup>114</sup> Ataç a aussi contribué à la revue *Tercüme*. Il s'est distingué comme un pionnier dans la traduction d'auteurs grecs et latins. Une version de *Le Rouge et le Noir* n'est paru qu'en feuilleton, de même que celle de *Madame Bovary*. Parmi les nombreuses études consacrées à cet auteur (voir aussi n. 59), citons ici les ouvrages commémoratifs «Ataç'ın anma sayısı», (= *Türk Dili*, nr. 188, mai 1967); et *Ölümlününün 10. yıldönümünde Ataç'ı Anış*, Ankara, 1968.

<sup>115</sup> «Tercümeğe dair notlar», réimprimé dans *Tercüme*, nr. 4 (19 novembre 1940), pp. 404-405.

<sup>116</sup> «Tercümeğe dair notlar», p. 405.

<sup>117</sup> *Dil Dâvası*, Ankara, 1952. Ce recueil, publié par la «Société linguistique turque» (*Türk Dil Kurumu*), réunit des articles en défense de la réforme de langue, dont les partisans se trouvaient alors dans une situation précaire.

<sup>118</sup> Voir «Çeviri çağı», in *Dil Dâvası*, pp. 104-107; p. 106.

### X. Conclusion

Entretemps, l'oreille des lecteurs turcs s'est habitué à beaucoup de choses. İsmail Habip avait observé, dès 1941, que la question «traduction littérale ou traduction libre?» avait été tranchée et que c'est le drapeau de Şemseddin Sami qui avait remporté la victoire même si ce dernier avait gagné sa cause quant à la fidélité, mais non pas en ce qui concerne la beauté<sup>119</sup>.

Aujourd'hui, il est possible de constater même des modifications dans la syntaxe du turc, résultat des exigences d'un nouvel univers de traduction infiniment plus large, notamment si l'on songe au rôle des médias (film, télévision) à notre époque. Ces modifications n'ont certainement pas toujours été appliquées avec la «mesure» qu'imaginait Nurullah Ataç. Les différents niveaux de style, chers aux traducteurs au début du siècle, n'existent plus : la traduction est devenue plus uniforme, mais aussi plus démocratique. Quant aux «mots nouveaux», dont de nombreuses créations de Nurullah Ataç<sup>120</sup>, ils sont définitivement entrés dans l'usage des écrivains et des poètes aussi bien que des traducteurs. Si, après de tentatives réitérées d'épuration, même le terme *tercüme* a été, dans une large mesure, remplacé par *çeviri*<sup>121</sup>, il ne s'agit là en vérité que d'un changement mineur.

Et pourtant, les éléments arabo-persans persistent. Ils ont tout de même gardé une certaine expressivité dont on ne saurait se passer, même dans la traduction de poésies. C'est dans la version turque de l'«Invitation au voyage» de Baudelaire par Suut Kemal Yetkin (1903-1980), que l'on trouve les vers suivants<sup>122</sup>:

Orda ne varsa nizam.

*şehvet, sükûn, ihtişam.*

(« Là, tout n'est qu'ordre et beauté

Luxe, calme et volupté »)

<sup>119</sup> *Garp edebiyatı ve biz*, t. II, p. 608.

<sup>120</sup> Voir Yılmaz Çolpan, *Ataç'ın Sözcükleri*, Ankara, 1963.

<sup>121</sup> Signalons ici les noms de revues spécialisées comme *Metis Çeviri*, *Yazko Çeviri*, etc.

<sup>122</sup> *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri* (Les Fleurs du Mal), İstanbul, 1967, p. 104.





## DIE ÜBERSETZUNGSKRITIK ZWISCHEN WERK UND TEXT (Kritisieren Wir Als Kritiker Ein Werk Oder Einen Text)

Yrd.Doç.Dr. Muharem TOSUN – Arş. Gör. Filiz ŞAN  
Sakarya Üniversitesi

### Abstract

Nach einer langfristigen, subjektiven, übersetzungskritischen Tradition, ist die heutige Übersetzungskritik auf der Suche nach einer wissenschaftlichen Kritik. Immer mehr Theoretiker legen in diesem Bereich verschiedene Methoden vor.

Es gibt verschiedene Theorien und Methoden eine übersetzerische Leistung zu kritisieren. Bei diesen Methoden kommen unterschiedliche Gesichtspunkte zum Vorschein. Die zentrale Frage ist, ob der Übersetzungskritiker ein Buch als Werk, also eine Widerspiegelung der Wirklichkeit kritisiert oder als Text, also eine Fiktion ansieht und auch im Textzusammenhang analysiert.

Um diese Ansicht zu verdeutlichen, können wir als Beispiel Goethes Werk „Die leiden des jungen Werthers“ angeben. Es wäre nicht ganz logisch dieses Werk nach der ganzen Epoche zu bewerten, in der Goethe gelebt hat. Denn er schrieb dieses Werk mit 22 Jahren. Man sollte also nicht von seinem ganzen Leben oder seiner Lebensauffassung ausgehen, sondern wichtig wäre wirklich nur die Zeitspanne, die Wirkung auf das Werk ausgeübt haben könnte.

**Schlüsselwörter:** Übersetzungskritik, Übersetzungskritiker, Text, Werk, Übersetzer, Hermeneutik, Antihermeneutik, Dekonstruktivismus

### Özet

Çeviri eleştirisi başlangıcından itibaren öznel bir eleştirisi geleneği sürdürürken, günümüzde bilimsel bir eleştiri anlayışına dönüşmüştür. Her geçen gün kuramcılar tarafından çeşitli yöntem ve yaklaşımlar geliştirilmektedir.

Bir çeviriyi eleştirmenin çeşitli kuramları ve yöntemleri vardır. Bu yöntemlerde farklı noktalar ön plana çıkar. Eleştirinin odak noktasını oluşturan ise, çeviri eleştirmenin bir kitabı eser olarak, yani gerçeğin yansıtılması olarak mı eleştirdiği, yoksa metin olarak, yani bir kurgulama olarak algılayıp çözümlemesini metin kurgusu bağlamında mı yaptığı sorusudur.

Bu yaklaşımı açıklamak için Goethe'nin “Die Leiden des Jungen Werthers” adlı Romanını örnek olarak gösterebiliriz. Bu eseri Goethe'nin yaşamış olduğu dönemin tamamını göz önünde bulundurarak değerlendirmek pek mantıklı olmaz. Goethe bu eseri 22 yaşındayken kaleme almış. Yani bütün hayatı yada hayat biçiminden yola çıkılmamalı, aksine asıl önemli olan, esere etki etmiş olabilecek zaman aralığıdır. Bu bildiride bir kitabın bir taraftan eser olarak oluştuğu koşullar bağlamında, diğer taraftan ise bir metin olarak içsel bağlamında, iki farklı çeviri eleştirel yaklaşım üzerinde duracağız.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviri eleştirisi, Çeviri eleştirmeni, Metin, Eser, Çevirmen, Yorum bilgisi, Yorum karşıtlığı, Yapıbozculuk

## ZUSAMMENFASSUNG

Nach einer langfristigen, subjektiven, übersetzungskritischen Tradition, ist die heutige Übersetzungskritik auf der Suche nach einer wissenschaftlichen Kritik. Immer mehr Theoretiker legen in diesem Bereich verschiedene Methoden vor.

Es gibt verschiedene Theorien und Methoden eine übersetzerische Leistung zu kritisieren. Bei diesen Methoden kommen unterschiedliche Gesichtspunkte zum Vorschein. Die zentrale Frage ist, ob der Übersetzungskritiker ein Buch als Werk oder Text kritisiert; er es als eine Widerspiegelung der Wirklichkeit oder eine Fiktion ansieht. Bei einer Widerspiegelung handelt es sich um ein Werk, eine Fiktion dagegen wird als Text verstanden und auch im Textzusammenhang analysiert.

Um diese Ansicht zu verdeutlichen, können wir als Beispiel Goethes Werk „Die leiden des jungen Werthers“ angeben. Es wäre nicht ganz logisch dieses Werk nach der ganzen Epoche zu bewerten, in der Goethe gelebt hat. Denn er schrieb dieses Werk mit 22 Jahren. Man sollte also nicht von seinem ganzen Leben oder seiner Lebensauffassung ausgehen, sondern wichtig wäre wirklich nur die Zeitspanne, die Wirkung auf das Werk ausgeübt haben könnte.

## EINLEITUNG

Wir werden einen Vortrag über zwei verschiedene übersetzungskritische Ansätze halten, nach denen ein Buch, einerseits als Werk mit seinen Voraussetzungen und andererseits als Text mit seinen textimmanenten Faktoren, untersucht wird. Eine Unterscheidung zwischen Werk und Text führt uns zu verschiedenen Methoden, die eine wichtige Rolle für den Kritiker spielen.

Wir können die Methoden der Kritik in zwei Gruppen erläutern. Die eine hat die Ansicht ein Buch als Werk anzugehen und nach äusseren Faktoren zu analysieren. Bei diesen Methoden achtet man auf die Faktoren, die Wirkung auf das Werk haben. Der Autor und andere Textexterne Punkte spielen eine grosse Rolle. Dadurch sucht der Kritiker den Autor im Werk und versucht eine Beziehung zu ihm herzustellen. Man geht nämlich davon aus, dass der Autor ein bestimmtes Ziel anstrebt, das vom Kritiker durchschaut werden muss. Um den Sinn im Werk erfassen zu können, muss man diesem Weg folgen, denn wichtig bei dieser Methode ist es, das vom Autor Bezweckte aufzudecken. Man geht davon aus, dass das Werk eine Widerspiegelung des Autors ist.

Die Hermeneutik ist eine wichtige Richtung für die kritische Interpretation, mit der der Sinn zum Vorschein kommt. Nach dieser Hermeneutischen Ansicht interpretieren wir einen Text als ein Werk, als Widerspiegelung des Autors. Im Gegensatz dazu vertritt die antihermeneutische Ansicht die Meinung, dass ein Text ein in sich geschlossenes System ist und somit ausser seinen Textzusammenhängen, die Zeichenrelationen nicht interpretiert werden können. In diesem Sinne werden das Lebenswerk eines Autors und die Zustände, die zu diesem Werk geführt haben, sowie die zentrale Meinung des Textes nicht berücksichtigt. Der Autor greift in den Sinn und die Interpretation nicht mehr ein, sondern der Leser ist derjenige, der dem Text einen Sinn zuschreibt und ihn interpretiert. Wir beginnen zuerst mit der Hermeneutischen Methode, um unseren Beitrag besser zu verdeutlichen.

## HERMENEUTIK: WERK INTERPRETATION

Wenn wir vom Begriff Hermeneutik ausgehen, können wir feststellen, dass dieses Wort die Auslegung der Interpretation des Werkschöpfers aufruft. Das deutsche Fremdwort „Hermeneutik“ wird in Zusammenhang gebracht mit der griechischen Wortfamilie „hermeneuein“, „hermeneia“, „hermeneus“. Die Bedeutung von hermeneuein kann als

“ausdrücken, aussagen, auslegen, interpretieren” umschrieben werden (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:102).

Diese Methode verfolgt die Auffassung, man könne den Sinn eines Werkes nur dann richtig verstehen, wenn man weiss, was der Autor gemeint hat. Bei der Textinterpretation verhält sich der Leser unterschiedlich. Manchmal begnügt er sich damit, den Inhalt des Textes zu verstehen oder er greift in den Text ein, in dem er die Lücken des Textes mit seinen Vorkenntnissen vervollständigt. Im Sinne von Schleiermacher ist diese Einteilung einerseits sprachbezogen und andererseits personenbezogen.

Nach Schleiermachers Hermeneutik sind die Sprechenden wechselweise Subjekt und Objekt der Sprache, die eine zwischen Wahrnehmung und Denken vermittelnde Anschauung ist. Für ihn sind die beiden Hauptteile der Auslegung die allgemeine, sprachbezogene (die grammatische) und die personenbezogene (die psychologische oder technische) Auslegung. Er vertritt die Meinung, dass die letztere dabei die individuelle Seite des Textprozesses als umgekehrte Komposition untersucht; und die erstere, dem Allgemeinen der Sprache geltende Auslegung, untersucht den Textprozess als umgekehrte Grammatik (vgl. ARNOLD, DETERING, 1997:115).

Im Sinne von Gadamer bedeutet die Interpretation eines Textes ausser Textverstehen, ein weiteres kontextuelles und situationelles Verstehen. Ohne den kontextuellen Bezug kann der Leser den Text nicht ausreichend verstehen. Gadamer macht demnach einen Unterschied zwischen Bedeutung und Sinn.

Gadamer's Hermeneutik entwickelt die Hermeneutische Methode und er bringt eine neue Sichtweise für die Interpretation eines Textes. „Für Gadamer besteht der Vollzug des Verstehens darin, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Wenn Gadamer von Erweiterung des vorhandenen Sinnes spricht, setzt das allerdings mehr voraus, als man ohne Kenntnis des Gesamtkonzepts meinen könnte. Die Erweiterung des Sinns erfolgt im Kontext der Wirkungsgeschichte der Tradition. (...) Für Gadamer aber gibt es kein rein objektives Sinnverstehen, dem in konkretem Bezug auf je eine besondere Situation eine bestimmte Bedeutsamkeit zugeordnet werden könnte. Für ihn fallen Verstehen und Anwendung zusammen“ (vgl. ARNOLD, DETERING, 1997:126,129).

#### **ANTIHERMENEUTIK: TEXTINTERPRETATION**

Mit der hermeneutischen Ansicht wird die Möglichkeit einer Fiktion übersprungen, denn Werke können auch fiktiv entstehen. Und dies ist die andere Ansicht, die textuelle Kritik. Bei dieser Methode kommt es nur auf den Textzusammenhang des Werkes an. Die Faktoren ausserhalb des Textes sind nicht entscheidend. Der Text wird also als Ganzes analysiert, unabhängig von den äusseren Faktoren. Diese Methode vertritt die Meinung, dass die textexternen Faktoren, den Kritiker vom Buch entfernen und den literarischen Bestandteil ausser Acht lassen. Obwohl der Text als ein Ergebnis einer schriftstellerischen Arbeit akzeptiert wird, soll er alles in sich und mit sich erledigen, denn es besteht aus sich selbst und soll auch mit dieser Ansicht kritisiert werden. Es gibt verschiedene theoretische Ansätze, die diese Ansicht vertreten.

Einer der Ansätze, die diese Richtung vertritt, ist der New Criticism, der sich gegen die Kritischen Methoden richtet, die sich oft nur auf historische, philologische und biographische Details beschränken. Es geht dem New Criticism nicht darum, Aspekte eines Werkes mit biographischen Daten oder psychologischen Zuständen des Autors, wie eine Flaschenpost ohne Absender, Datierung oder Adressat, auf seine intrinsisch-textliche Dimension hin zu untersuchen (KLARER;1999:19).

Nach F. Saussure entwickelten sich die Strukturalistische und die Semiotische Strömung, die den Text als ein Ganzes und sein Zeichen als isolierte Einheiten untersucht. Dann kamen die Poststrukturalistischen Methoden, die Saussures Lehre neu interpretiert haben. Die poststrukturalistische, durch die analytische Philosophie und die moderne Linguistik sekundierte Skepsis, hat den Grundkonsens aufgekündigt. Nach diesem Ansatz sind Texte Selbstregulierende Zeichensysteme mit Mehrfachcodierung und ohne eine ihnen von einer vorgängigen Instanz wie einem Gott, dem Gesetz oder dem Dichter verliehene Tiefendimension. Wenn sie nicht länger Quellen sind, sondern nun Texturen, dann scheint die Zeit der Auslegung vorbei. (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:137).

Den poststrukturalistischen Ansatz können wir wie folgend zusammenfassen: „Diese mit guten Gründen heute als „poststrukturalistisch“ etikettierte Kritik, richtete sich nicht mehr gegen einzelne Methoden und deren Grenzen, sondern stellt die Gegenstände und Untersuchungseinheiten bisheriger Forschung selbst in Frage: den Text als kohärentes, entzifferbares Werk, den Autor als Schöpfer von Sinn und die Geschichte als totalisierbaren, Sinnhaften Prozess. Sie setzten dagegen, was als Schlagwörter die nachfolgenden Debatten durchzieht: die Unlesbarkeit der Texte, das Verschwinden des Subjekts und die Textualität der Geschichte. Nicht, welche „Bedeutung“ Texte, Subjekte und Geschichte haben, sollten untersucht werden, sondern auf welche Weise sie konstituiert werden und welche heterogenen Praktiken sie bündeln (ARNOLD, DETERING; 1997:139-140).

Nach dem Strukturalismus wurde eine neue dekonstruktivistische Philosophie von J. Derrida entwickelt. Die traditionellen, strukturalistischen Untersuchungen werden von Derrida durch den Begriff Differenz umstrukturiert.

Derrida und der literaturwissenschaftliche Dekonstruktivismus lehnen die Vorstellung einer vorangehenden und sich durch die Zeit bewahrenden Bedeutung als „Metaphysik“ ab. Für sie sind „Zeichen“ im Sinne einer konsequent strukturalistischen Lesart der Linguistik Saussures, die Gegenwart eines „Abwesenden“, Lese-Zeichen, die einzig auf die Differenz zu anderen Zeichen eines Systems verweisen. Die Zeichen gehen der Bedeutung voraus, die erst durch die Lektüre hergestellt werden muss. Aber auch die Lektüre vermag die im System rasante Bedeutung nicht zu erreichen, weil sie immer nachträglich ist. Jede Lektüre ist einmalig und wird durch eine neue Lektüre revidiert. Deshalb, so die Schlussfolgerung, sind Interpretationen „unentscheidbar“. Wenn „Bedeutung (...) in einem selbst nicht Bedeutenden“ gründet, eben dem System der Sprache, dann kann es auch keine kohärente Weitergabe vom Autor über den Text zum Leser geben, welche die hermeneutische Interpretation gegen Verluste zu schützen hätte. Wo Gadamer einen kontinuierlich erhellenden Dialog zwischen Autor/Text und Leser einrichten möchte, da sieht Derrida eine „diskontinuierliche Umstrukturierung“ und einen unüberwindlichen Bruch. Aus der grundlegenden Zurückweisung einer „semantische(n) Identität“ (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:151).

Für Derrida gibt es keinen einheitlichen Leseprozess für alle Leser. Nach dem hermeneutischen Ansatz, ist das Lesen eines Textes, in diesem Sinne unmöglich. Aus der „Unmöglichkeit des Lesens“, die von der Dekonstruktion so betont wird, ergibt sich in der Praxis eine Interpretation, in der, wie bei der Hermeneutik, ein Text „lesbar“ gemacht und damit auf das Wissen und den Wahrnehmungshorizont des Interpreten reduziert wird- und dies durch den weitgehenden Verzicht auf Kontextanschlüsse kritisch und subversiv gegen kulturelle Bedeutungszuschreibungen, die als Deutungsanweisungen in die Struktur der Texte eingeschrieben sind (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:152).

Foucault macht einen noch weiteren Schritt gegen Schleiermachers und Gadamers Hermeneutik, in dem er betonte, dass der Text in sich keinen vom Autor gestalteten Sinn verbirgt, nach dem der Leser dann sucht. Ausserdem hat er als Text keinen eigenen Sinn, sondern der Sinn wird von jedem Interpreten in seiner Geschichtlichkeit, nach seinem historischen Moment neu geschaffen.

Für Foucault ist die Aussageanalyse also eine historische Analyse, die sich ausserhalb jeder Interpretation hält: sie fragt die gesagten Dinge nicht nach dem, was sie verbergen, (...) nach dem Nicht-Gesagten (...). Sondern umgekehrt, auf welche Weise sie existieren, was es für sie heisst, manifestiert worden zu sein, Spuren hinterlassen zu haben und vielleicht für eine eventuelle Wiederverwendung zu verbleiben (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:150).

Für Foucault ist ein Text nicht mehr als ein Ganzes anzusehen, sondern es sind Zeichen von Diskursen, die dann von jedem Interpreten, in jeder Situation, durch seine eigene Verstehenszuschreibung, zu einem Text verwandelt wird. „Die uns präsenten Zeichensysteme werden deshalb nicht Texte oder in unserem Fall Dichtung genannt, weil dies schon eine historische Bedeutungszuschreibung wäre. Sie sind Elemente von Diskursen, deren Homogenität erst in der Analyse festgestellt wird. Als Texte gewinnen sie dadurch jedoch erneut eine Bedeutung, die über ihre sprachliche Repräsentationsfunktion hinausreicht, eine Bedeutung, die in der historischen Alltagspraxis zu finden ist. „Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache“. Auf dieses mehr richtet die Diskursanalyse ihr Erkenntnisinteresse“ (vgl. ARNOLD, DETERING; 1997:150).

Ein Text zeigt niemals einen systematischen Zusammenhang. Es wird behauptet, dass es in einem Text ein System gibt, das wohl im Kopf des Autors liegt dh. vom Autor hergestellt wird. Die Aufgabe des Lesers besteht darin, dieses System, also diese Meinung, die über dem ganzen Text herrscht, zu durchschauen oder zu lösen. Der Verstehensprozess eines Lesers besteht aus der Feststellung dieser Meinung oder dem Befund dieses Systems. Es gibt keinen kohärenten Text, den der Autor mit einem geschlossenen System aufbaut. Sondern es gibt Zeichen, die die Leser in ihren Zusammenhängen, nach ihren Verstehensvoraussetzungen, interpretieren. Diese Interpretation ist keine Suche nach der Intention des Autors für den ganzen Text. Unabhängig von anderen Zusammenhängen, sind alle Texte in sich geschlossen. Aber diese Geschlossenheit bedeutet nicht, dass dieses System aus der Intention des Autors besteht. Diese Geschlossenheit bezeichnet uns, dass wir ausser dem Text und Kontext mit den Umständen oder Voraussetzungen aussertextlichen Zusammenhängen nicht zu tun haben. Ein Text muss sich als ein unabhängiges Ganzes lesen lassen.

Kritisieren wir einen Text, um über den Dichter näheres zu erfahren? Oder ist das Ziel der Kritik einen Autor (sein Leben) und sein Werk (Lebenswerk) bekannt zu machen? Wenn das der Fall wäre, dann ist diese Kritik eine Widerspiegelung dessen Lebensauffassung. Und daraus lässt sich entziehen, dass wir ein Buch als ein Werk kritisieren. Wenn wir einen Text, ohne diese Dimensionen zu beachten, als einen blossen Text kritisieren, dann bedeutet das, dass wir ein Werk als einen Text kritisieren.

Aus den vorangehenden Untersuchungen können wir eine Verbindung zwischen den Text- und Werk orientierten Methoden und der textuellen- und textexternen Kritik schliessen. Die Hermeneutischen und Antihermeneutischen Methoden führen uns zu einer ähnlichen Einteilung auch in Bezug auf die Kritik. Nach diesen Befunden unterscheidet sich die Textkritik in zwei Bereiche.

1. Textexterne Kritik: Interpretiert ein Werk mit seinen Entstehungszusammenhängen. Erforscht nach den Angaben über das Leben und Werk des Autors und seine Umgebung. In diesem Sinne ist die traditionelle Hermeneutik und auch der Marxismus, als Theorien über die Geschichte und Ideologie eines Autors; als eine Kritik eines Werkes zu verstehen. Diese Art der Werkkritisierung kann man mit zwei Gesichtspunkten veranschaulichen:

a) Es wird die Zeit analysiert, in der das Werk geschrieben wurde, und nach diesen Angaben eine Kritik ausgeübt.

b) Es wird die Zeit analysiert, in der der Autor lebte, und nach diesen Angaben eine Kritik ausgeübt.

2. Textuelle Kritik: Den Text als selbständiges Ganzes, mit seinen textimmanenten Faktoren, im Hinblick auf den Leser und seiner Interpretation zu kritisieren. Heutige Ansätze wie, New Criticism, Poststrukturalismus und Dekonstruktion vertreten diesen Standpunkt.

Ein gutes Beispiel für die Unterscheidung zwischen der Textuellen und Textexternen Methode, gibt Umberto Eco an. Er berichtet in einem Vortrag über einen Vorfall, dass ihn ziemlich verwunderte. Er bekam von einem alten Freund, den er lange nicht sah, eine Nachricht, in der sein Freund seine tiefe Enttäuschung berichtet. Der Grund dafür ist, dass Umberto Eco in einem Teil seines Werkes „Das Foucaultsche Pendel“ von einem Geschehen einer Tante und einen Onkel berichtete. Seine Erschütterung liegt in der Annahme, Eco habe über die rührende Geschichte seiner eigenen (Tante des Freundes) Tante und seinem eigenen Onkel (Onkel des Freundes) geschrieben. Er drückt aus, dass er sich nicht erinnert, Eco von dieser Geschichte erzählt zu haben, aber davon abgesehen er enttäuscht darüber ist, weil er dieses private und durchaus geheime Geschehen enthüllt habe. Ganz erstaunt über diesen Irrtum, berichtete Eco seinem Freund, dass es sich um seine eigene Tante und seinen eigenen Onkel handelt und es nichts mit seinem Freund zu tun habe, und ausserdem wüsste er gar nichts über dessen Verwandten. Sein Freund entschuldigte sich mit einer weiteren Nachricht für dieses Missverständnis (vgl. ECO;1996:16-17).

Aus diesem Beispiel ist klar zusehen, wie der Leser sich in einem Werk vertiefen und dabei auch noch vergessen kann, dass es sich um eine Fiktion handelt. Der Leser muss innerhalb des Textes bleiben. Von dem oben angegebenen Beispiel ausgehend, wären diese Charaktere in diesem Fall zu den eigenen Verwandten des Autors zurück zu führen, was ein reiner Zufall ist, aber als Leser sollte diese Tatsache uns nicht interessieren, solange es sich nicht um eine Biographie des Autors handelt, bei dem solche Einzelheiten eventuell wichtige Details wären.

#### **DIE ANWENDUNG DIESER AUSSAGEN BEI DER ÜBERSETZUNGSKRITIK**

Der Übersetzungskritiker kritisiert ein Buch als einen Text. Für ihn spielen nur bestimmte Details eine Rolle. Und zwar die, die Wirkung auf das Buch haben könnten. Demnach ist es die Aufgabe des Übersetzungskritikers zu untersuchen, ob der Übersetzer diese Faktoren berücksichtigt hat. Der Kritiker übergeht vom Text rüber zum Werk. Aber dies macht er nicht um den Autor oder dessen Bezwecke zu verstehen.

Der Übersetzer entwickelt bei einem Übersetzungsprozess zuerst eine Makrostrategie, die sich nicht auf den Inhalt eines Textes bezieht, sondern auf die Bedingungen, die den Autor zur Herstellung des Textes führten. Dann produziert er den Text nach diesen makrostrategischen Vorkenntnissen, in dem er seine Makrostrategie am ganzen Text anwendet. Während der Übersetzung des Textinhalts, verwendet der Übersetzer die

Mikrostrategien, die unvermeidlich unter der Kontrolle der Makrostrategie geführt werden muss.

Wenn wir nach diesen Tatsachen interpretieren, ist eine Übersetzung ein Werk. Als übersetzter Text ist dieses Werk für den Leser und den Übersetzungskritiker immerhin kein Werk, sondern ein Text. Der Leser ist nicht in der Lage die Umgebung der Übersetzung zu untersuchen. Er interessiert sich nicht dafür, was sich ausserhalb des Textes abspielt. Und der Übersetzungskritiker, als Vertreter des Lesers, interessiert sich nicht dafür, ob der Übersetzer den ganzen Hintergrund des Textes genau kennt. Aber wenn er feststellt, dass etwas im Text nicht in Ordnung ist oder das Lesen scheitert, dann richtet er sich zurück zum Übersetzungsprozess und fragt nach den Entscheidungen des Übersetzers. Je mehr ein Übersetzer seine Übersetzung als Werk gestaltet, desto besser wird sein Werk als Text gelesen und kritisiert. Umgekehrt, wenn er sich beim Übersetzungsprozess nur mit dem Text begrenzt, dann ist die Kritik nicht mehr am Text interessiert, sondern mit den makrostrategischen Entscheidungen des Übersetzers. Von diesen Feststellungen ausgehend, ist es die „eigentliche“ Aufgabe des Übersetzungskritikers ein Buch als einen Text zu kritisieren.

#### QUELLENVERZEICHNIS

- ARNOLD H. L.; DETERING H.** (1997): Grundzüge Der Literaturwissenschaft, München, Deutscher Taschenbuch Verlag;
- ECO, UMBERTO** (2003) Yorum ve Aşırı Yorum, İstanbul, Can Yayınları;
- ECO, UMBERTO** (2000) Açık Yapıt, İstanbul, Can Yayınları;
- ECO, UMBERTO** (1996) Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti, İstanbul, Can Yayınları;
- KLARER, MARIO** (1999) Einführung in die neuere Literaturwissenschaft, Darmstadt, Primus Verlag;
- TOSUN, MUHARREM** (2007) Çeviri Eleştirisi Kuramının Temelleri, Sakarya, Sakarya Yayınevi;





# IDEOLOGY, LEXICAL MANIPULATION AND TRANSLATION: POLLYANNA IN TURKISH

Neslihan Kansu-YETKİNER  
Department of Translation and Interpretation  
Izmir University of Economics

Kamer SERTKAN  
School of Foreign Languages  
Izmir University of Economics

## Abstract

The primary aim of the present study is to examine three different translations of E.H. Porter's 'Pollyanna' into Turkish included on the "100 Essential Readings" suggested by Ministry of Education in 2004, in relation to propagation and reproduction of religious discourse which are often associated with various forms of manipulation, with strategies that manage or control the minds of children. Drawing upon van Dijk's (1998, 2004) framework to examine discursive structures concerning mental maps and discursive fabrication of Islamic ideology in the translations of Pollyanna, the Critical Discourse Analysis (hereafter CDA) of the three translated version of Pollyanna has showed that ideological manipulations are expressed, enacted, sustained and, at times, inculcated through manipulative lexicalization. Islamic ideology in the translations of Pollyanna is a discursive phenomenon, in which a manipulative Islamic paradigm is produced from the ashes of a very Christian classic of children literature.

**Keywords:** Ideology, manipulation, lexicalization, translation studies

## Özet

Bu çalışmanın amacı, 2004 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tavsiye edilen "100 Temel Eser" listesinde yer alan E.H.Porter'in Pollyanna adlı eserinin üç ayrı çevirisini okur kitlesi olan çocukların düşünce biçimlerini denetlemeye ve etkilemeye yönelik olarak dinsel söylem propagandası yapma ve yayma yönünden incelemektir. Pollyanna çevirilerindeki islami ideolojinin söylem dayanaklı olarak yeniden oluşturulması, zihin haritaları belirleme gibi örtük mekanizmalar incelenirken van Dijk'in Eleştirel Söylem Çözümlemesi modeli temel alınmıştır. Çözümlemelerin yalnızca sözcük seçimleri (lexicalization) ile sınırlandığı bu çalışmada, bilinçli sözcük ve söz öbeği kullanımını ile İslami ideolojinin oluşturulduğu, yaygınlaştırıldığı ve meşrulaştırıldığı belirtilmekte ve gerçekte bir Hristiyan misyonerlik kitabı olan Pollyanna'nın ideolojik çeviri stratejileriyle İslam propagandası yapar hale geldiği ortaya konmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** İdeoloji, manipulasyon, sözcük seçimi, çeviribilim

## INTRODUCTION

There is no doubt that any acts of communication and language use, including translation, involve ideological purposes and (un) fortunately translation is a most suitable platform for such practices. Schäffner (2003:23) points out this ideological aspect of translation, underlining the fact that ‘the choice of a source text and the use to which the subsequent target text is put are determined by the interests, aims, and objectives of social agents’. In a similar vein, Alvarez & Vidal (1996:5) point out that “behind every one of the translator’s selections, as what to add, what to leave out, which words to choose and how to place them, there is a voluntary act that reveals his history and the socio-political milieu that surrounds him; in other words, his own culture and ideology”. Therefore, the act of translation is not ‘neutral’ since the translator is influenced by his/her own cultural values and his ideology, which causes him/her to manipulate the source text through additions, omissions, and even distortions to it.

Ideology is explicitly or implicitly expressed, formulated, acquired, learned, propagated, and consolidated, becoming observable through discourse. In other words, ideology has both a cognitive and social dimension. Focusing on how social relations, identity, knowledge and power are constructed through written and spoken texts in societies, CDA has converted the study of language into an interdisciplinary tool to study language and discourses in social institutions in relation to ideology and power relationships. A text, according to van Dijk (1997:9) “is merely the tip of the iceberg” and it is the responsibility of the discourse analyst to uncover the hidden meaning of the text”. In this sense, analytical tools of CDA, as mentioned by Fairclough and Wodak (1997:279), help to display “different implications of different readings for social actions”. In this study we claim that CDA, which can be employed as a broad framework of manipulation through the discourse and ideological underpinnings in the texts, can be a very useful tool for retrospective analysis where the reason why specific lexicalization, structure or style was chosen rather than other alternatives is questioned. In a similar vein, Schäffner stresses the fact that an analytical study in the determination and designation of orders of discourse can be fruitfully applied, especially when translation evaluation and/or criticism is under discussion. Schäffner (2004:142) underlines that “what may look like a “mistranslation” or “translation loss” at first glance (from a linguistic or text specific point of view) will actually turn out to highlight the socio-political or ideological structures, processes, norms, and constraints in which translations were produced”. To clarify the techniques and processes employed in a text, it must be asserted that power relationships, ideologies and identities are created and naturalized by the manipulative styles of language. Van Dijk (1991, 1998, 2004), in line with Kress (1990) and Wodak (1998), emphasizes that the exercise of power in modern, democratic societies is no longer primarily coercive, but persuasive, that is, ideological. In other words, ideologies are considered as “interpretation frameworks” which “organize sets of attitudes” about other elements of modern society. Ideologies, therefore, provide a basis for the “cognitive foundation” for the attitudes of various groups in societies, as well as the reproduction and reinforcement of their own goals and interests through their manipulation of linguistic tools (See van Dyke, 1998).

In this study, manipulation is defined as a subtle process of influencing the minds of recipients through the internalization of certain beliefs, values, attitudes or ideologies. Van Dijk underscores the cognitive dimension in manipulation, that is, manipulation which usually involves a form of mind control, the beliefs of the recipients, such as their knowledge, opinions and ideologies control their actions.

Coming to translation studies, ideological manipulation in translation can be considered as “any interference with the text, be it cultural, religious, political or otherwise, imposing modifications that are not textual constraints, for the purpose of indoctrination” (Nitsa 2000:43). In the present study, manipulation is carried out in order to successfully accomplish the imposition of religious ideology, where the recipients (child readers) have neither awareness nor understanding of the ultimate purpose. This is done through systematic and purposeful lexical choices where even the neutral words in the original text are reflected in a religious resonance in the translated texts.

The main purpose of this study is to analyze three different translations of E.H. Porter’s ‘Pollyanna’ into Turkish included on the “100 Essential Readings” suggested by Ministry of Education in 2004. Journalists later uncover the fact that translations were the distorted versions of the world’s classics, imposing religious ideology through ideologically-oriented manipulations in the translation process. Hence, the present study, which is a part of a broader work, aims to analyze lexical choices in relation to propagation and reproduction of religious discourse, which are often associated with various forms of manipulation, with strategies that manage or control the minds of children by drawing upon van Dijk’s (1998, 2004) CDA framework. In the next section, we will give details on data and methodology. Then, lexicalization will be discussed in detail with respect to overlexicalization and underlexicalization. The study will be concluded by discussing our findings.

#### **DATA AND METHODOLOGY**

In this study three different translated versions of Pollyanna published by three different publishing houses (Damla, Timaş and Nehir) were analyzed in relation to the use of ideologic-manipulative language in terms of lexical choice. Firstly, Turkish versions were read and those sentences, phrases and expressions which sounded biased and predisposed were extracted from the texts by the two researchers individually. Then, the results were matched and further discussed and the examples on which researchers agree were compared both with the original English text and with each other.

The analytical tool of CDA provided us a blueprint to highlight ideologically-oriented systematic linguistic mechanisms in relation to macro and micro structures. In the present study, we focus on micro-structure by giving specific emphasis upon lexicalization through which ideational meanings of a discourse are signaled in an obvious way (Halliday, 1994).

#### **ANALYSIS**

##### **Manifestations of ideology in lexicalization patterns**

The term ‘lexicalization,’ which means the provision of an idea or concept with a term or name, was developed by M.A.K Halliday (1978). It deals with the selection, distribution or repetition of lexical items in a text (which is, according to this study, governed by ideology). Therefore, a detailed lexical analysis proves very useful for the identification of ideological discourse. As van Dijk (1998: 205). points out, “simply spelling out all implications of the words being used in a specific discourse and context often provide a vast array of ideological meanings”. Halliday talks about two lexical processes, or two extreme ends of lexicalization, namely lexicalization and underlexicalization.

##### ***Overlexicalization***

Fowler (1991: 69) defines overlexicalization as “the availability of many words for one concept, and it indicates the prominence of the concept in a community’s beliefs and intellectual interests” Fairclough, (1992:193), on the other hand, chooses to use the term ‘overwording’ to refer to the relative density of the number of words used to name the concepts from a particular domain, which may be “a sign of ‘intense preoccupation’,

pointing to 'peculiarities in the ideology' of the group responsible for it". (See also Fowler *et al* 1979: 210)

Overlexicalization could also refer to the extensive and repeated use of certain lexical items in a text, so that those items, as well as the ideas (or the ideology) they represent attract attention. In this strategy, certain (in this study, ideologically-loaded) lexical items are chosen from a plethora of terms.

In that respect, words used to refer to God in a Muslim (or, pro-Islamic) community could be an example of overlexicalization. For instance, in the Turkish translations of *Pollyanna* (published by Damla, Nehir and Tımas), instead of 'Tanrı' (which is a neutral concept), the word 'Allah' is preferred as the equivalent of 'God.' 'Allah' is peculiar to the Islamic religion and it refers to the God that Muslims believe in, and it is a highly prominent concept in a Muslim community.

#### Example 1

**Context-**The conversation takes place between Nancy (Miss Polly's maid) and Timothy (The son of old gardener Tom) in the chapter "The coming of Pollyanna." Before the arrival of Pollyanna, Nancy expresses her anxiety over the prospects of Pollyanna's being a naughty girl and getting into trouble because her aunt, Miss Polly is a tough woman. Feeling anxious, she says to Timothy:

Timothy: "I hope for her sake she's quiet and sensible, and don't drop knives nor bang doors" (15)

Timothy: "*İnşallah* küçük sakar bir çocuk değildir." (Nehir, p.12)

'*İnşallah*' is preferred as an equivalent of "I hope" to 'umarm,' which is neutral in meaning, that is it does not carry the word 'Allah.' '*İnşallah*,' which contains the word 'Allah' (*inşallah*), appears many times in the text, which is indicative of the discursive strategy employed in the translation. The word is awkward in this context considering the fact that Pollyanna is a very Christian book and the expression 'I hope' has no religious connotation, only being used to convey personal feelings. The word '*inşallah*' however, represents the pre-eminence of fatalism in the Muslim community, thus conveying an external locus of control (which is that of Allah).

#### Example 2

**Context-**The conversation takes place between Pollyanna and Mrs. Snow (the sick old woman to whom Mrs. Polly regularly sends food). Before leaving Mrs. Snow's house, Pollyanna cheerfully says to her that she has had a good time and says goodbye.

Pollyanna: "Good-bye. I've had a lovely time! Good-bye" (p.76)

Pollyanna: "*Allah'a ismarladık! Saçlarımızı taramamam izin verdiğiniz için teşekkür ederim*" (Tımas p.50)

The phrase '*Allah'a ismarladık*' is used by the person/people who is/are leaving to the one(s) staying behind, and it means "We commend [you] to God." This is used frequently among Turkish people who are relatively old and religious. People who are secular in principle, on the other hand, prefer to use relatively neutral expressions such as '*görüştürüz*' or '*hoşçakal*,' instead of '*Allah'a ismarladık*,' which, like the aforementioned '*inşallah*,' carry the word 'Allah.'

#### Example 3

**Context:** The conversation takes place between Pollyanna and Nancy in the chapter "Pollyanna and Punishments." When Nancy complains about her name saying that it is not so pretty a name, Pollyanna says that she should be happy with her name as it is prettier than such names as Hephzibah.

Pollyanna: “You can be **glad** it isn’t Hephzibah” (p.59)

Pollyanna: “İyi ki Hephzibah gibi bir acı olmadığıma *şükretmesini* söyledi” (Nehir p.31)

‘Be glad’ is translated as ‘*şükretmek*’, which has a religious connotation meaning ‘thank God’ and expresses gratitude to God. However, in the original version, Pollyanna makes no mention of gratitude to God.

In a similar vein, the systematic preference of words/phrases of Arabic or Persian origin can be regarded as ideologically-laden (see table 1 below). Certainly, there is a correlation between lexicalization and ideological stance. For instance, if the relationship between language use and ideology in Turkey is taken into consideration, it can be said that conservative minded people who are against the idea of purism in Turkish tend to keep the use of words of Arabic and Persian origin (Büyükkantarcioglu, 2003). In other words, while the secular wing is inclined to employ purely Turkish words and phrases and avoid any expression indicating religious views, those holding Islamist views tend to use words or phrases of Arabic or Persian origin. Therefore, words/phrases used in a discourse are an indication of an individual’s ideological stance and/or political identity, i.e., his/her being religious or secular, liberal or conservative and so on.

The word/phrase of Arabic/Persian Origin	The publisher	The Turkish Equivalent
<i>Bilakis</i>	Nehir, p 14	<i>Tersine; aksine</i>
<i>Muhafaza edilen</i>	Nehir, p 32	<i>Korunan</i>
<i>İstirahat etmeli</i>	Nehir, p 80	<i>Dinlenmeli</i>
<i>Münakaşa edip</i>	Damla, p 45	<i>Tartışıp</i>
<i>Bahtiyarım</i>	Damla, p 57	<i>Mutlu</i>
<i>Netice</i>	Timaş, p 66	<i>Sonuç</i>
<i>Hatıra</i>	Timaş, p 91	<i>Anı</i>
<i>Evvel</i>	Timaş, p 91	<i>Önce</i>
<i>Vakit</i>	Timaş, p 92	<i>Zaman</i>
<i>Razi edemedik</i>	Timaş, p 94	<i>Kabul ettiremedik</i>
<i>İmkansız</i>	Timaş, p 94	<i>Olanaksız</i>
<i>Ümit</i>	Timaş, p 113	<i>Umut</i>

Table 1: Some examples of word/phrase of Arabic/ Persian Origin in the translated texts.

Shavit (1986:112) mentions that

“the translator is permitted to manipulate the text in various ways by changing, enlarging, or abridging it or by deleting or adding to it. Nevertheless, all these translational procedures are permitted only if conditioned by the translator’s adherence to the following two principles on which translation for children is based: an adjustment of the text to make it appropriate and useful to the child, in accordance with what society regards (at a certain point in time) as educationally ‘good for the child’; and an adjustment of plot, characterization, and language to prevailing society’s perceptions of the child’s ability to read and comprehend”.

However, to put the translation process under the service of an ideology, as in the case of Pollyanna translations, certainly has no didactic concerns, but instead, linguistic aims in relation to the Islamic perception of the child's world view and understanding.

#### *Underlexicalization*

Underlexicalization is another commonly used lexical process in discourse. It is in contrast to the process of lexicalization in the sense that it refers to the phenomenon in which a lexical item which precisely encodes a concept is deliberately avoided, suppressed or substituted for another one. Circumlocution, which is a communicative style involving an indirect form of expression, is an example of underlexicalization. Below are some examples of underlexicalization from the three Turkish versions of *Pollyanna*:

#### **Example 4**

**Context-** The conversation takes place between Pollyanna and Nancy in the chapter entitled "The coming of Pollyanna." In the translation, the conversation has been paraphrased and reduced to a short paragraph. In the original, Pollyanna talks about the pictures featuring some lambs and a lion 'which are not together'. She says that the Bible says that they will get together some time.

Pollyanna: "...the Bible says they will some time..."(p.22)

*"Kutsal Kitap'tan, değişik evlerden, tablolardan ve o kadar farklı şeylerden bahsediyordu ki..." (Damla, p.13)*

The Bible is translated as '*Kutsal kitap*' (which means 'the Holy Book') instead of 'İncil, which is the direct equivalent. The meaning of '*Kutsal Kitap*' is vague. It is not clear what is exactly meant by '*Kutsal Kitap*'.

#### **Example 5**

**Context-** The conversation in the chapter entitled "Sermons and Woodboxes" is between Pollyanna and The Reverend Paul, who asks Pollyanna whether her father had been a minister.

Reverend Paul: "Was your father a **minister**, Pollyanna?" (p.205)

*"Babanız da din adamı mıydı Pollyanna?" (Timaş p.103)*

As in the previous example, the word 'minister' is vague. Why not translate "minister" as '*papaz*' or '*rahip*' '*Din adamı*', which means "a man of religion," does not indicate which religion the man belongs to.

#### **Example 6**

**Context-**The conversation takes place between Nancy and Pollyanna in the chapter "The Little Attic Room." Nancy takes Pollyanna to her attic room from which she marvels at the view of the trees, houses, the church spire and the river.

Pollyanna: Look-way off there, with those trees and the houses and that lovely **church spire**, and the river shining just like silver" (p.31)

Pollyanna: *"Aman Allah'ım! Şu manzaraya bakın! Nasıl oldu da bunu daha önce göremedim? Şu ağaçlar, evler...Ya şu güzel çan kulesi ve gümüş gibi parlayan nehir."* (Timaş, p. 24)

This example provides an eclectic approach, where desirable parts are selected to be translated whereas, unwanted parts are deleted. Here, Christian denotation, the word 'church' is deleted and changed into '*çan*' (bell) whereas the word '*kule*' is retained. As it can be seen '*Aman Allahım*' (Oh my God) is also unnecessarily added to the text

The avoidance or circumlocution of the aforementioned words such as '*İncil*' (the Bible), '*rahip/papaz*' (the minister) and '*kilisenin kulesi*' (the church spire) can be

indicative of an ideological stance on the part of the translator/publisher, because these concepts evoke Christianity and therefore considered undesirable.

### CONCLUSION

This paper on ideology, manipulation and translation has analyzed three different Turkish versions of Pollyanna, a children's classic on the "100 Essential Readings" list. Considering ideology as a discursive phenomenon, the study has endeavored to explore the prevalence of religious-conservative ideology and ideological manipulations in the translated versions, manifesting themselves through deliberate lexical choice and result in the distortion of the source text. The findings of the study demonstrate that the three Turkish versions are far from being ideologically neutral. On the contrary, they are replete with ideologically-based manipulations, which are carried out through strategies that endeavor to manage or control the mind of target text readers, i.e., children. The findings of this study would reinforce the realization that translation is not a mere act of transferring grammatical structures from one language to another, but a product of a decision-making process governed by ideology.

Finally, it would be interesting to expand this study for exploring social construction of gendered discourse in relation to Islamic indoctrination. Such a research would also be significant as it would figure out different ideology-based manipulative translation strategies.

### BIBLIOGRAPHY

- ÁLVAREZ, R. & VIDAL, M.C. (1996): *Translating: A political act*, In R. Álvarez & M. C. Vidal (Ed.), *Translation, Power, Subversion*, Philadelphia, Multilingual Matters.
- BÜYÜKKANTARCIOĞLU, N., (2003): "Critical Discourse Analysis as a Tool for the Achievement of Ideological Equivalence in Translation", *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi, Journal of Translation Studies, Revue de Traduction d'Interprétation, Hacettepe Üniversitesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü*, 8-9.
- FAIRCLOUGH, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London, Longman.
- FAIRCLOUGH, N. and WODAK, R. 1997 'Critical Discourse Analysis'. In: T. Van Dijk (ed) *Discourse as Social Interaction*. London: Sage.
- FAIRCLOUGH, N. 1992. *Discourse and Social Change*, London: Polity Press.
- FOWLER, R. (1991) *Linguistic Criticism*. Oxford: OUP
- HALLIDAY, Michael A. K., (1978): *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, Baltimore, University Park Press.
- KRESS, G.(1990). "Critical Discourse Analysis," Robert Kaplan, ed., *Annual Review of Applied Linguistics, II*.
- NITSA, Ben-Ari, (2000): "Ideological Manipulation of Translated Texts", *Translation Quarterly*, 16 & 17: 43.
- PEREZ, Maria Calzada, (2003): (Ed.) *Apropos of Ideology-Translation Studies on Ideology - Ideologies in Translation Studies*, Manchester, St. Jerome Publishing
- SCHAFFNER, C. 2004. "Political Discourse Analysis from the point of view of Translation Studies". *Journal of Language and Politics* 3:1, 117-150.
- SCHAFFNER, C. (2003). *Third ways and new centres: Ideological unity or difference?* In M. Calzada-Pérez (Ed.) *Apropos of ideology* (pp. 23-42). Manchester: St. Jerome.
- SHAVIT, Z. (1986): *Poetics of Children's Literature*, Athens and London, The University of Georgia Press.



- VAN DIJK, Teun, A. (1991). "Racism and the Press", in Robert Miles, ed., *Critical Studies in Racism and Migration*, New York: Routledge.
- VAN DIJK, Teun A. (1998): *Ideology-A Multidisciplinary Approach*, London, Thousand Oaks & New Delhi, Sage Publications.
- VAN DIJK, Teun A. (2004): "Politics, Ideology and Discourse", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, (Ed) Ruth Wodak.
- WODAK, R. (1989).(ed)., *Language Power and Ideology: Studies in Political Discourse Analyses*, London, Benjamins Publishing Company.

# ÇEVİRMENDEN KAYNAKLANAN BİÇİM VE BİÇEM KULLANIMIYLA İLGİLİ DİLBİLİMSEL BİR ÇÖZÜMLEME ARAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Recep AKAY  
Arş. Gör. Nesrin ERDOĞAN  
Sakarya Üniversitesi

## Özet

Farklı çevirileri incelediğimizde, kaynak metinden farklı anlatım kalıplarının ve yapılarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunun nedenleri konusunda, farklı yaklaşımlar ileri sürülebilir. Bu amaçla Paulo Coelho'nun "*Piedra Irmağının Kıyısında Oturdum Ağladım*" adlı eserinin Türkçe çevirisini biçim ve biçem açısından inceleyerek Almanca çevirisiyle karşılaştırıp çevirilerdeki biçem-biçim farklılıklarını saptamaya çalıştık.

Bir erek dil okurunun, kaynak dilden kendi diline çevrilen bir eserden beklentisi, kaynak dil metninde iletilen mesajın, mümkün olabildiğince erek dile anlaşılır bir biçimde verilmesidir. Bu noktada erek dile çevrilmiş olan eser, erek dilin dilbilgisi sistemi içerisindeki biçim ve biçem açısından da anlaşılır olmalıdır. Aksi takdirde iletilen mesaj erek okur tarafından farklı algılanabilir ya da anlam kargaşasına yol açabilir. Ele alacağımız bu eserde, erek okur olarak biz bu kargaşaya düştük ve çeviri eserine, biçem-biçim açısından olası anlam karşılıklarıyla yaklaşmaya çalıştık. Çevirmenin orijinal metne bağlı kalarak, erek dil ve kültürünü amaç olarak göz önünde bulundurmadan yaptığı bir çeviri, erek dil okuyucusu tarafından algılanmada problemler yaratabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviri, çevirmen, biçim, biçem, çeviri eleştirisi, dil, erek dil, erek okur, kaynak dil, kaynak okur, kültür, anlam eşdeğerliliği,

## Abstracht

Bei der Untersuchung von verschiedenen Übersetzungen sehen wir, dass die Erzählungsformen und Gliederungen als der Ausgangstext verschieden sind. Es können verschiedene Betrachtungen vorgeworfen werden. Aus diesem Grund haben wir das ins Türkische übersetzte Buch von Paulo Coelho mit dem Titel „Am Ufer des Rio Piedra sass ich und weinte“, auf Form und Stil untersucht und haben die Türkische Übersetzung mit dem Deutschen Übersetzung verglichen und versucht die Verschiedenheiten der Form und des Stils festzustellen.

Der Zielttextempfänger erwartet von der Übersetzung, die vom Ausgangstext in seine eigene Sprache übersetzt wurde, die gleiche Information, die in dem Ausgangstext vorhanden ist, in dem Zielttext in gleiche Form wieder zu finden. In diesem Punkt muss der Zielttext auch in seinem eigenen Grammatiksystem in Form und Stil verständlich sein. Anderenfalls kann die Information von dem Empfänger der Zielsprache ganz anders verstanden werden oder es kann zu Verwirrungen führen. In diesem Text sind wir als Zielttextleser in Verwirrungen geraten und sind der Übersetzung mit wahrscheinlichen Bedeutungsäquivalenz die nach Form und Stil richtig sind angegangen. Wenn ein Übersetzer bei der Übersetzung dem Originaltext abhängig bleibt und während der Übersetzung die Zielsprache und Kultur nicht berücksichtigt, kann bei der Wahrnehmung des Zielttextempfänger Probleme geben.

**Schlüssel Wörter:** Übersetzung, Übersetzer, Form, Stil, Übersetzungskritik, Sprache, Ziel Sprache, Ziel Leser, Ausgang Sprache, Ausgang Leser, Kultur, Bedeutungsäquivalenz,

## GİRİŞ

*“Dil kendini, kelimeyi oluşturan harflerle, cümleyi oluşturan kelimelerle, metinleri oluşturan cümlelerle ifade eder”*

(BAYKAN, 2005, 177).

Dilsel öğeler, harflerin kendi dilbilgisi kuralları içerisinde bir araya gelerek oluşan ses öbeğiyle birer anlam kazanır. Dilsel öğelerin oluşturduğu cümlelerde, dilin, bir arada bulunmasını zorunlu tuttuğu birimlere ilişkin şartları vardır. Bu koşulları (örneğin çekim kuralları) birbirlerinden bağımsız düşünemeyiz, her bir dilbilgisel kural öteki kuralla ilişki içindedir, bildirişimin sağlanması bu kuralların doğru kullanımına bağlıdır. İnsan için dil, kendini ifade edebilme ve ifade edileni anlayabilmeyi sağlayan bir iletişim aracıdır. Dil, anlatmak istediğimizi iletmede kullandığımız bir araçtır.

Dil, öteki insana ulaşmada, ona bir bilgi ve bildiri aktarmada, ondan bir bilgi, bildiri, reaksiyon almada en önemli araçlardan bir tanesidir. İnsanlar arasında iletişimi sağlayan bu araç toplumu oluşturur, dolayısıyla toplumu oluşturan insanlarda dili oluştururlar. Her toplumun kendi değer yargılarına özgü, kendi yaşamlarının oluşturduğu bir kültür birikimi vardır ve çeviri eyleminde yapılan, o toplumun ortak paydaları olan, onların yaşam biçimlerini simgeleyen bu kültürün aktarımıdır (bkz. AKERSON, 1997: 40- 56).

Çeviri işlemi dil aracılığı ile yapılan bir aktarım işlemidir ve bu eylemin gerçekleşebilmesi için iki dile ihtiyaç vardır. Bunlar kendisinden aktarma yapılan “kaynak dil” ve kendisine aktarım yapılan “erek dil”dir.

“Bir metnin mutlak anlamının söz konusu olamayacağından yola çıkarak çevirmenin, kaynak metni mutlak anlaması beklentisinden çok, erek dilde göreceği işlev açısından metni şekillendirebilecek bir yeterliliğinin olması gereklidir (TOSUN,2003:482).” Önemli olan erek metnin işleyişi olduğu için çevirmenler çeviri yaparken kaynak metni kendilerine göre en iyi cümlelerle erek metinde oluşturmalarıdır. Çevirmen kaynak metni çözümlüyüp erek dil metnini oluşturma sürecinde, kaynak dildeki bir cümleyi erek dile aktarırken, bu cümleyi değişik şekillerde çevirebilir. Peki, kaynak dil metnindeki herhangi bir cümle, bilgi ve anlam kaybı olmadan kaç farklı şekilde erek dile aktarılabilir? Bu elbette ki sınırlı bir sayıda olacaktır. Peki, bu cümlelerin hepsi eşdeğer midir? Elbette ki değildir. Bazı cümleler uzun olacak ve belki de uzun olmanın etkisiyle anlam kargaşası meydana gelecek veya anlamsız ifadeler taşıyacak, ya da bazı cümleler kısa olacak ve anlamayı zorlaştıracak. Çevirmenler kaynak metni okuyup erek metinde yeni cümleler oluştururken, tüm bilgi birikimi, yetenekleri, o anki psikolojik durumu, çevirmene verilen görev gibi etkenler, çevirmenin alacağı kararları etkiler. Neticede erek metin ve bu metni oluşturan cümleler, çevirmenin bu kararları sonucunda oluşur. Ve kaynak metnin erek dile aktarımı esnasında ki bu kararlarda, erek alıcının özellikleri ve dil düzeyi de dikkate alınmalıdır. “Çevirinin erek kültür içinde üstleneceği işlev ve çevirmenin bu işlevi belirlemeye yönelik anlama, yeniden anlamlandırma, erek dilde söylendiği şekilde ifade etme, çevirinin muhtemel okur kitlesine yönelik çok amaçlı bir eylem gerçekleştirmesi aşamaları, çeviri sürecini oluşturan aşamalarıdır. Çevirmen çeviri sürecinde bilişsel bir süreç yaşayarak bir metni, erek dil ve erek kültür için yeniden anlamlandırırken, metnin yüzeysel ve derinsel yapısında duruma bağlı değişiklikler meydana gelir” (TOSUN, 2003:481). Yani ilgi, erek metin ve alıcısına kayar. Neticede çeviriye ihtiyaç duyan ya da çeviri metnini okuyan kişi, metni kendi dil ve kültür birikimine göre yorumlar. “Okur, çeviri metninin orijinal metinden cümle ya da sözcük bazında ne kadar eşdeğer bir şekilde çevrildiğinden çok, okuduğu metnin onun beklentilerine karşılık verip vermediğiyle ilgilenir. Burada okuyucunun metni anlayıp anlamadığı, metnin anlaşılır olup olmadığı gibi konular üzerinde durulabilir. Bunlar da

çeviri kalitesini belirleyen faktörlerdir (bkz. ŞAN, 2006,58). Neticede okur, çeviri metnini kendi bakış açısından değerlendirecektir.

Çevirmenin kaynak dil metnindeki cümlelerin erek dile aktarılmasında kullanacağı biçim ve biçem kararları da, alıcının metni anlamasında önemli rol oynar. Biçem, (üslup) duygu ve düşüncelerin sözcüklerle dile getirilip aktarılmasıdır. Burada çevirmenden, kaynak metni erek metne aktarmasında kullanacağı sözcük seçimi ve kullanımının, erek kitlenin dil ve kültürüyle ilişkili olması ve kaynak metnin erek dilde anlaşılabilirliğini sağlaması beklenmektedir. Yani çevirmen kaynak metin yazarının biçem ve biçimini kendi dil kullanımına en uygun şekilde çevirmelidir. Sonuç itibarı ile çeviri sözcüklerin seçilmesi ile oluşan cümleler ve bu cümlelerin bir araya gelmesi ile medyana çıkan metinlerle gerçekleştirilen bir eylemdir ve bu çeviri eylemi erek odaklı bir kültür aktarımıdır. Amaç, kaynak metni erek dilde yeniden canlandırmaktır.

Çevirmen çeviri görevini kimden almakta ve çeviriyi kim için yapmaktadır? Çeviri metni özel bir okura mı yoksa ortalama bir okura mı yapıyor? Bu sorun çeviri sürecini yönlendirecek bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Metinlerde her ne kadar biçim ve biçem önemli rol oynasa da, çevirmen, çevirdiği metni kendisine verilen görev doğrultusunda ve alıcı kitlesini dikkate alarak oluşturur.

Yukarıda özetlediğim kuramsal bilgiler ışığında çeviride biçimsel ve biçimsel öğelerin oynadığı rolü betimleyen bir çeviri incelemesi yapmak istiyorum. İncelemede kullanacağım metin, Aykut Dermanın yapmış olduğu, Poula Coelho ya ait olan “Piedra Irmağının Kıyısında Oturdum Ağladım” romanının çevirisidir.

Poula Coelho'nun “Piedra Irmağının Kıyısında Oturdum Ağladım” adlı eserinin Almancasını bir ödev için okuduğumda çok etkilenmişim. Daha sonra Türkiye ye döndüğümde anadilimde yayınlanmış olan aynı kitabı daha çok haz alacağımı umarak satın aldım. Çeviri metnini okuduğumda, metni daha önceden tanımış olmama rağmen, haz almak bir yana metni okumakta ve anlamakta zorluk çektim. Oysa beklentim anlamaktan öte, metinden etkilenmektir. Metni okuduğumda Almancasında duyduğum etkiyi Türkçesinden alamadım, oysa Almancası da bir çeviriydi ve benim ana dilimde Türkçeydi. Bu nedenle Türkçesinden daha çok haz almam gerekiyordu.

Çeviri metninin henüz ilk sayfasında çevirmenden kaynaklanan aktarım problemleriyle karşılaşmaktayız. Bu çeviri eserinde çevirmenden kaynaklanan bazı biçim ve biçem hatalarını, Üniversitemizin Türk Dili ve Edebiyatı bölümü Öğretim Üyelerinden, hocam Prof. Dr. Hasan AKAY'la ele alıp analiz etmeye çalıştık. Bu hataların bazılarını değinecek olursak;

“Gözyaşlarım böylece çok uzaklara akıp gitsin ve aşkım, bir gün onun için ağladığımı hiç bilmesin. Çok uzaklara aksın gözyaşlarım ve ben, ırmağı, manastırı, Pirenelerdeki kiliseyi, birlikte yürüdüğümüz o yolları unutayım” (COELHO,2002,17).

İlk sayfada mevcut olan ve çevirmenden kaynaklanan bu biçem hatası, en başta bir okuyucu olarak bende bir anlam kargaşasına yol açtı. Cümleyi analiz etmek istersek, özne olarak “gözyaşlarım ve ben” cümlede bulunmakta ve durum böyle olunca, yüklem de biçim olarak “unutalım” şeklinde çoğul halde olması gerekir ki, buda cümleyi anlam bakımından anlaşılır hale getirmekten ziyade karmaşanın devam etmesini sağlar. Fakat cümlede “ve” yerine “ki” bağlacını kullanırsak, metindeki anlam bütünlüğünü daha yakından verebiliriz. Bu takdirde aynı cümle şu şekli alabilirdi.

“Gözyaşlarım böylece çok uzaklara akıp gitsin ve aşkım, bir gün onun için ağladığımı hiç bilmesin. Çok uzaklara aksın gözyaşlarım ki ben, ırmağı, manastırı, Pirenelerdeki kiliseyi, birlikte yürüdüğümüz o yolları unutayım.”

„Wenn doch meine Tränen so weit fließen könnten, dass der, den ich liebe, nie erfährt, dass ich um ihn geweint habe. Wenn doch meine Tränen so weit fließen könnten, weil ich erst dann den Rio Piedra vergessen würde, das Kloster, die Kirche in den Pyrenäen, den Nebel, die Wege, die wir gemeinsam gingen“ (COELHO, 2000:7).

Çevirmenin bir diğer biçem hatası ise;

“Konuşmayı daha dikkatle izlemediğime pişman oldum” (COELHO,2002,21).

Türkçe kullanımda konuşmayı izlemekten ziyade “*konusmayı dinlemek*” ifadesi yer almaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, çevirmenin erek dil okuruna yönelik çeviri yapmaktan ziyade, kaynak dile bağımlı kalarak bir tercüme yapmış olabileceğini düşünmekteyim.

“Ich bereute nun, den Vortrag nicht aufmerksamer verfolgt zu haben” (COELHO, 2000,22).

Biçem hatasına bir başka örnek;

“-Ben...

İki kez başladı, ama cümlesini bitiremedi. Ne isteyebileceğini seziniyordum: Ona eşlik etmiş olmama teşekkür etmek, dostlara selam yollamak ve böylelikle bu sevimsiz havayı yumuşatmak” (COELHO,2002,40).

Çevirmen bu cümleye ismin -e halinde bulunan *söze* kelimesini ekleyip, bir sonraki cümleyi de “*ne isteyeceğini*” değil de “*ne söyleyeceğini*” tahmin edebiliyordum şeklinde çevirmiş olsaydı, erek dile daha yakın bir anlam yakalayabilirdi.

“İki kez başladı *söze*, ama cümlesini bitiremedi. Ne *söyleyeceğini* tahmin edebiliyordum: Ona eşlik etmiş olmama teşekkür etmek, dostlara selam yollamak ve böylelikle bu sevimsiz havayı yumuşatmak.”

“-Ich würde gern... sagte er.

“Zweimal begann er den Satz, schaffe es aber nicht, ihn zu beenden. Ich stellte mir vor, er gerne tun würde: sich für meine Gesellschaft bedanken, mir Grüsse für die Freunde aufragen und so dieses unbehagliche Gefühl loswerden” (COELHO, 2000:30).

Bir diğer örneğe geçecek olursak;

“Şok yemiş gibi oldum” (COELHO, 2002,40).

Türkçede doğru ve tek kullanıma sahip olan, “*şoke oldum*” ifadesi, günlük konuşma dilinde yanlış da olsa “*şok oldum*” olarak ta kullanılmaktadır. Bu ifadelerden her hangi biri, çevirmen tarafından tercih edilmiş olsaydı, çeviri erek dile daha çok yakınlaştırılabilirdi.

“Ich erschrak” (COELHO, 2000,30).

Ana dilimizde kullanılmayan bir ifadeye örnek verecek olursak;

“Bu sözleri bir alkış salvosu izledi” (COELHO, 2002:121)

“*Salvo*” Türk Dil Kurumunun sözlüğünde *yaylım ateşi* olarak bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla anlam bakımından buraya uygun düşmemektedir. Burada çevirmen “*Salvo*” yerine “*alkış ufanı*” ifadesini kullanabilir ve alkış derecesinin şiddetini vurgulayabilirdi.

Almanca çeviride ise bu cümle bulunmamaktadır. Eğer bir cümle erek dilde anlamsal karşılığını bulamıyorsa, bu cümlelerin çevirisinin yapılmaması, çevirisinin yapılmasından daha iyi olabilir. Böylece çevirmen alıcı kitleyi metni algılamada bir zorluğa düşürmemiş olur.

Yabancı dilden dilimize girmiş olan, anlam ve algılamayı zorlaştıran, akıcılığı bozan örnekler ise;

“Ayrıca dün yıkadığım *şömiziye* bluzum da var” (COELHO, 2002:132).

Burada kullanılan *şömiziye* kelimesi Türk dil kurumu sözlüğünde bulunmakla beraber kelimenin dilimize Fransızcadan girdiğini görüyoruz. Araştırmalardan öğrendiğimiz kadarıyla da “Şömiziye” Fransa’da kullanılan bir çeşit gömlek yakasıdır.

“Für alle fälle habe ich ja noch die Bluse, die ich gestern gewaschen habe” (COELHO, 2000:139).

Almanca kaynakta da gördüğümüz üzere sadece *bluz* olarak kullanılmış.

“İçi ançüezle doldurulmuş kırmızıbiberler, yıldız biçiminde dizilmiştir” (COELHO, 2002:171).

Ançüez: Yine Fransızcadan dilimize girmiş bir sözcüktür ve anlamı: Genellikle hamsi bezende çaça, sardalye ve tirsi balıklarından yapılan tuzlu ve yağlı ezme.

“Rote Paprikaschoten mit Anchovis waren auf dem Teller in Sternform angeordnet” (COELHO, 2000:186).

“ Ve Ruh ve gelin: Gel diyorlar. Ve işiten: Gel desin. Ve susayan gelsin; isteyen *meccanen* hayat suyu alsın” (COELHO, 2002,81).

*Meccanen* Arapçadan dilimize girmiş ve *parasız, bedava* anlamına gelmektedir.

“Der Geist und die Braut sagen: Kommen

Der, der hören kann, sage: Komm,

Der, den es dürstet, sage: komm,

Und der, der es will, möge das Wasser des Lebens umsonst bekommen” (COELHO, 2000:81).

Özel bir okur kitlesinden ziyade, genel bir okur kitlesine yapılan bu çeviride, neden çevirmenimiz cümleyi anlaşılır kılmaktan ziyade, okuyucuyu, dilimize başka dillerden girmiş, fakat kullanım olarak henüz dilimize adapte olmamış, bu şekildeki kelimelerin, ana dillerinde var olup olmadığı gibi bir araştırmaya yöneltmektedir? Çevirmen, dilimize giren bu kelimelerin varsa Türkçe karşılığını (Ör: *Meccanen=Bedava*) verebilir ya da “*Şömiziye*” de olduğu gibi kelimeyi hiç kullanmamayı tercih edebilir miydi? Çevirmenin amacı kaynak metni, erek alıcıya, erek dil ve kültür bağlamında aktarmak mıdır, yoksa okuyucuyu metni okurken aynı zamanda metni anlaması için araştırma yapmak zorunda bırakmak mıdır?

Bir diğer biçem hatası;

“Yola ulaşmış, Zaragoza’ya dönmek için otostop yapmayı denemiş- ve başaramamış- olmalıyım. Sonunda manastırın bahçesine geri döndüm” (COELHO, 2002:201).

Burada birinci cümle “*ki*” eki ile ikinci cümleyle birleştirilebilir. Böylece düzenli ve anlamlı bir cümle kurulabilirdi.

“Yola ulaşmış, Zaragoza’ya dönmek için otostop yapmayı denemiş- ve başaramamış- olmalıyım *ki* sonunda manastırın bahçesine geri döndüm.”

“Ich muss bis zur Strasse gekommen sein, versucht haben, per Anhalter nach Saragossa zurückzukehren. Doch es hat nicht geklappt. Ich bin schließlich in die Gärten des Klosters gegangen” (COELHO, 2000:219).

Çeviri metninde göze çarpan, metnin akıcı olmamasıdır. Akıcılığı engelleyen neden, çevirmenin ya kaynak metne bağlı kalması, ya da erek dilin dilbilgisi kurallarına hâkim olamamasıdır. Erek dil yapısına uymayan en önemli bir diğer sorun ise, çeviri esnasında, çeviri metninin yer yer di-li geçmiş, yer yer miş-li geçmiş zaman kalıbı ile çevrilmesidir. Aşağıdaki örnekte bu konuyla ilgili anlatım bozukluğu ve bu anlatım bozukluğundan kaynaklanan biçem hatası ile çeviri metnin bundan nasıl etkilendiğini göreceğiz.

“Bakire Anamız, bundan böyle koru bizi, **demmişti**.

Hiç karşılık **vermedim**.

—Neden âmin demedin?” (COELHO, 2002,70)

Bakire Ana Türkçede kullanıma sahip olmayan bir kavramdır. Bizim kültürümüzde, bizim dinimizde Hz Meryem'dir ve kullanım, Meryem Ana olarak bilinmektedir. Miş'le kurulan geçmiş zaman burada, sanki çok önceden olup bitmiş bir şeyi anlatıyor ifadesini vermektedir. Hâlbuki peş peşe gelişen olaylar olduğu için cümlelerin di'li geçmiş zamanla kurulması daha yerinde olabilirdi.

“Bakire Anamız, bundan böyle kuru bizi, *dedi*.

Hiç karşılık *vermedim*.

—Neden âmin demedin?”

“—Möge uns die Heilige Jungfrau von nun an beschützen, sagte er.  
Ich antwortete nicht.

—Warum sagst du nicht Amen? fragte er“ (COELHO, 2000:66).

### SONUÇ

Biz burada çevrilmiş bir metinden hareket edip bu metnin bir okur olarak bizde nasıl etki bıraktığını ele aldık. Verdiğimiz örneklerdeki biçim ve biçem hataları, öncelikle *erek okurun* anlamasını zorlaştırdığı gibi, çeviri metninin akıcılığını da olumsuz etkilemiştir. Belli bir süre metinle yüzleşen *okur*, çeviriden kaynaklanan biçem (üslup) hatalarından dolayı, metnin belli yerlerinde akıcılığı ve heyecanı kaybederek, çevirmenin hatasına bir çözüm arayışına girmek ve metni yeniden okumaya devam etmek isteyecektir. Aynı zamanda okuyucu, orijinal metni değil de çeviri metni okuduğunun farkına varacak, anlamak yerine metni çözümlenmek gibi olmaması gereken bir uğraşa girmek zorunda kalacaktır. Bu da metnin okur üzerindeki etkisini azaltacak, okurun metinden aldığı hazzın zayıflamasına yol açacak ve okuma hevesini kıracaktır. Bu ise çevirmenin ve çevirinin başarısızlığının bir göstergesidir.

İncelememizde şu sonucun ortaya çıktığı görülmektedir: Çevirilerde meydana gelen biçem ve biçim hataları, çevirmenin, kaynak dile hâkim olamamasından değil, tan tersine kaynak dili yorumlamaksızın erek kültüre aktarmak istemesinden kaynaklanan Türkçeyi kullanım hatalarıdır. Çevirmenler kendi ana dillerine hâkim olup bu hâkimiyetlerini çevirilerine, çevirilerinin biçim ve biçemlerine yansıtılabildikleri takdirde, ortaya çıkan çeviri metni, alıcı kitle tarafından anlaşılır hale gelen, keyifli bir metin olacaktır. Okur “*Okursa*” bunu fark eder.

### KAYNAKÇA

- AKSOY, Berrin “Çeviride Çevirmen Işığında Çeviri Eleştirisi”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 18, Sayı 2, S.1-16;
- ALBRECHT, Jörn (1998): Literarische Übersetzung, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft;
- BAYKAN, Ali (2005): “Sosyo Kültürel Faktörlerin Çevirideki Rölü”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005 Sayı:14 Konya
- BAYRAV, Süheyla (1995): Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi, İstanbul, Multilingual
- BENVENISTE, Emile (1995): Genel Dilbilim Sorunları, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları;
- CARLONI, J.; FILLIOUX, C. (2000): Eleştiri Kuramları, İstanbul, Multilingual
- COELHO, Poulo (2002): Piedre Irmağının Kıyısında Oturdum Ağladım, İstanbul, İstanbul Can Yayınları;
- COELHO, Poulo (2000): Am Ufer des Rio Piedra sass ich und weinte, Zürich, Diagnose Verlag;

- ERKMAN AKERSON, Fatma (1997): Anlam-Çeviri-Karşılaştırma, İstanbul, ABC Yayınevi;
- ÖZTÜRK, İlyas (1997): Fachsprachlich - Orientierte Übersetzungsprobleme, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Yayını, No: 21
- ŞAN, Filiz (2006): Theorien und Methoden der Übersetzungskritik, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Sakarya
- TOSUN, Muharrem (2003): “Yazın Çevirisi Ve İşlevsel Çeviribilim/ İşlevsel Çeviri Kuramları Bakış Açısıyla Nasıl Bir Çeviri Eleştirisi Gerçekleştirilebilir”, Anadolu Üniversitesi III. Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu,, , S.481-491, Eskişehir, Ofset Yayıncılık;
- YALÇIN, Perihan (2003): “Jean Luis Mattei’den Örneklerle Çeviride Kültürel Unsurlar Sorunu”, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, S.47- 58  
www.alafrangaltd.com





## ÇOK DİLLİ BİR ÇEVİRİ KARŞILAŞTIRMASI; *SETA, SOİE, İPEK*

Arş. Gör. Selin KAYHAN  
Yıldız Teknik Üniversitesi

### Özet

Bildirinin amacı, bir edebiyat metninin iki farklı dildeki iki farklı çevirisini eleştirel bir bakış açısıyla karşılaştırmalı olarak incelemektir. İncelenecek metin, ünlü İtalyan yazar Alessandro Baricco'nun *Seta* (2002) adlı yapıtıdır. Bu çalışmada araştırma nesnesi olarak alınacak çeviriler ise şunlardır: *İpek*, çev: GEZGİN, Şemsa, Can Yayınları, İstanbul, 1997; *Soie*, trad: BRUN, Françoise, Edition Albin Michel S. A., Paris, 1997

Bildirinin sonunda, yapılan betimleyici çalışmadan elde edilen verilerin ışığında (eşdeğerlik, eksikler, değişmeler, açıklamalar, müziksellik) koşutluk gözlemlenmektedir. Varış metinlerinde ne tür ve ne derecede bir çeviri eşdeğerliğinin saptandığı açılımları örnekler çerçevesinde irdelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** çeviribilim, çeviri eleştirisi, çeviri karşılaştırması, çeviri incelemesi.

### Résumé

Cette communication portera sur l'analyse comparative de deux différentes traductions (française et turque) d'un même œuvre littéraire. L'œuvre en question est *SETA (SOİE, İPEK)* d'Alessandro Baricco. Il s'agira tout d'abord de présenter brièvement l'œuvre de Baricco. Dans un second temps, les exemples de ces deux traductions, analysés d'un point de vue critique, seront exposées. Enfin, on conclura en s'interrogeant sur le cheminement de l'activité de traduction en recherchant notamment les facteurs essentiels de réussite.

**Mots clés:** traductologie, critique de traduction, comparaison de traduction, analyse de traduction.

Yeryüzünün en eski mesleklerinden olan çevirmenliğin önemi henüz tam olarak kavranmamış olsa da bu yolda yavaş ama sevindirici adımlar atılmaktadır. Ülkemizde daha çok ‘mütercim-tercümanlık’ olarak bilinen çevirmenliğin bir bilim dalı olduğu artık kabul edilmiş ve günümüzde çeviribilim bağımsız bir disiplin olarak büyük ölçüde rüştünü ispatlamıştır. Çeviribilim doğası gereği çok dilli bir alandır, ben de bu çok dillilikten yola çıkarak Yıldız Teknik Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı’nda gerçekleştirmiş olduğum yüksek lisans tezime, ana çalışma dillerimiz olan Fransızca ve Türkçenin yanı sıra, İtalyancayı da dahil etme düşüncesiyle yola çıktım. Çeviri eleştirisi / incelemesi alanında yapılan çalışmaların genellikle iki dilli olduğunu gördükten sonra, bu üç dilli tez çalışması başlamış oldu.

Çeviri tarihinin oluşmasını sağlayan tüm kuramların ışığında hazırlanan bu bildiriye kuramsal temel olarak J. P. Vinay ve J. Darbelnet’in *Stylistique comparée du français et de l’anglais*<sup>1</sup> adlı yapıtlarında sundukları “Stylistique comparée (ou externe)” alınacaktır. Ayrıca, inceleme bölümünde yer alan beş ölçüt (eşdeğerlik, eksikler, değişmeler, açıklamalar, müziksellik) ve bu ölçütlerin tanımları için de yine Vinay ve Darbelnet’in adı geçen eserlerine başvurulmuştur. Ölçütlerden hangilerinin kullanılacağına *İpek*’te yer alan sorunlar doğrultusunda karar verilmiştir. Çalışmanın, iki dil bilen herkesin çeviri yapabileceği yanılgısına düştüğü bir ortamda, çevirinin şakaya gelmeyen, son derece ciddi bir meslek olduğu konusundaki yapılanmaya küçük de olsa bir taş ekleyeceğini umarım.

Alessandro Baricco, 1958’de İtalya’nın Torino kentinde doğdu. Yazarlık uğraşına, *La Repubblica* gazetesinde müzik eleştirisi olarak başladı. Daha sonra *La Stampa* gazetesinde kültür gazeteciliği yaptı. Denemeler ve kısa öyküler yazdı. RAI televizyonuna sanat programları hazırladı. Torino’da anlatım tekniklerinin öğretildiği bir okul kurdu. İlk romanı *Öfke Şatoları*, 1995 yılında, Fransa’da Médicis Etranger Ödülü’ne değer görüldü. İkinci romanı *Oceano Mare* ile İtalya’nın en prestijli edebiyat ödülü Viareggio Ödülü’nü aldı. *İpek* adlı yapıtı yaygın bir okur kitlesiyle buluştu, otuza yakın dile çevrildi ve İtalya’da uzun süre çok okunan kitaplar listesinin başında kaldı. Daha sonra, *Senza Sangue*, *Kent* ve *Homeros*, *İlyada* adlı yapıtları yayımlandı. Henüz kırk dokuz yaşında olan Alessandro Baricco bugün tüm dünyada ve özellikle ülkesi İtalya’da sevilen ve yapıtları çok satan bir yazar.

*İpek*, İtalyan yazar Alessandro Baricco’nun Türkçedeki ilk kitabı. Yıl 1861; Güney Fransa’nın Lavilledieu kasabasından Hervé Joncour, karısı Héléne ile mutlu bir yaşam sürmekte, geçimini de ipekböceği alım satımıyla sağlamaktadır. Günün birinde hastaliksız ipekböceği satın almak için uzaklara, dünyanın öbür ucuna, Japonya’ya gitmesi gerekir. Bu yolculukta Joncour için asıl tehlike haydutlar ya da Japonya’da süren iç savaş değil, Japon ipek kralının gözdesi olan müthiş güzel bir çocuk-kadına tutulmak olur. Kız, onunla hiç konuşmasa da, bakışlarıyla, davranışlarıyla genç adamı baştan çıkartır. Bir aşk öyküsü olan *İpek*, klasik bir masal üslubunda anlatılmış. Laytmotifler ve yinelemelerde ayrıntıya kaçılmamış, bunları tıpkı porselene vurulan hafif fırça darbeleri gibi süslemişler anlatımı. *İpek*, arzunun karanlık doğasının hüznünlü bir incelemesi. Joncour genç kadının egzotik cazibesiyile karısının bencillikten uzak aşkı arasında bocalar. Bu iki niteliğin aynı anda, aynı kişiye var olabileceğini anladığında ise artık hayati eskisi gibi değildir.

<sup>1</sup> VINAY – DARBELNET, 1958, s:15

### Eşdeğerlik

Eşdeğerlik, çıkış metnindeki mesajın varış metnine aynı sözcüklerle veya aynı cümle kalıplarıyla çevrilmese de, varış kültüründe aynı etkiyi yaratacak şekilde aktarılmasıdır. Eşdeğerlikten sözcük, dizi, tümce ve metin düzeyinde söz edilebilir.

'Quel che si dice avere in mano una fortuna.'	'Ce qui s'appelle avoir une fortune entre les mains.'	'Kismetini elinde tutuyorsun denir buna.'
Hélène quello di sua moglie.	Hélène, celui de sa femme.	Hélène ise karısının adı.

Türkçeye “kismetini elinde tutuyorsun” şeklinde çevrilen tümcenin sözcüğü söcüğüne çevirisi: “ellerinin arasında bir servet olmak”tır. Dolayısıyla burada, Türkçe çevirinin düzanlamsal boyutunda sorun olduğunu görüyoruz; çünkü kastedilen kavram “kismet” değil “servet”tir. Çevirinin bütününde göze çarpan “eklemelerin”, yani Türk çevirmenin daha aydınlatıcı ve açıklayıcı olma çabasıyla orijinal metinde var olmayan, ancak okurun kendi çabasıyla netleştirdiği tümcelerin ilki bu bölümde çıkıyor karşımıza; “Hélène ise karısının adı” şeklinde çevrilen tümcenin orijinalinde (ve Fransızca çevirisinde) “ise” sözcüğü bulunmuyor. Orijinalinde var olan “virgül” de Türkçe çeviride yok. Çevirmen “virgül” ile kesilen yere “ise” sözcüğünü uygun görmüş. Oysa ki metnin aslına sadık kalarak ‘ise’ sözcüğünü eklemek yerine ‘virgül’ bırakılırdı metnin ritmi bozulmamış olurdu.

Il mare intorno a quest'isola – dichiarò il commodoro con una certa solennità – è da oggi molto meno profondo.	La mer autour de cette île – déclara le commodore avec une certaine solennité – est désormais beaucoup moins profonde.	Bu adayı çevreleyen deniz – diye açıkladı komodor törensel bir havayla – bugünden sonra daha az derin olacaktır.
--	--	--

“Törensel bir havayla” şeklinde Türkçeleştirilen cümlecüğün aslında tam da “törensel” olmadığını, törensel nağmeler taşıdığını anlıyoruz kitabın orijinalinde ve Fransızca çevirisinde. Çevirmenin, bu sözcüğü (certa; certaine) çevirmediğini görüyoruz. Çevirmen bunun yerine “törensel nağmeler taşıyan bir havayla” demeyi tercih etmiş olsaydı anlamı bütünüyle verebilecekti ancak söylemi uzatmış olacaktı. Dolayısıyla çevirmenin tercihinin yerinde olduğu söylenebilir.

Una volta aveva tenuto tra le dita un velo tessuto con filo di seta giapponese.	Un jour, il avait tenu dans sa main un voile tissé avec un fil de soie japonais.	Bir keresinde Japon ipliğiyle dokunmuş bir kumaş geçmişti eline.
---	--	--

“Bir keresinde Japon ipliğiyle dokunmuş bir kumaş geçmişti eline” cümlesini okuyan Türk okuyucu, kastedilenin bu kumaşın parmakların arasında, somut olarak, tutulduğu, dokusunun hissedildiği anlamını çıkartamayabilir, oysa söylenen tam da budur. Çevirmen, yaptığı seçimle bir anlam daralması yaratmıştır. “Japon ipliğiyle dokunmuş bir kumaşa dokunmuştum” daha doğru olabilirdi.

### Eksikler

Çıkış metnindeki bazı sözcük ve/veya sözcük gruplarının varış metninde yer almaması durumu.

- La gente di qui li guarda volare, e nel loro volo legge il futuro. - quando ero un ragazzo mio padre mi portò..	- Les gens d'ici les regardent voler, et dans leur vol lisent le futur. - Quand j'étais un jeune garçon, mon père m'emmena..	- Buranın insanları kuşları izleyerek, uçuşlarında geleceği görürler. - Gençken, bir keresinde, babam beni böyle bir yere getirmiş..
--	---	---

“Buranın insanları kuşları izleyerek, uçuşlarında geleceği görürler” cümlesinin aslında “volare” (uçmak) ve “vol” (uçuş) sözcükleri yer alıyor. Ancak, sözcük tekrarı kaçınmak istemiş olsa gerek, çevirmen yalnızca “uçuş” sözcüğünü çevirmekle yetinmiş ve “uçmak” fiilini kullanmamak için “e” (ve) sözcüğünü de çıkartarak iki cümleyi “izleyerek” fiiliyle bağlamış. “Gençken, bir keresinde, babam beni böyle bir yere getirmiş” cümlesinin orijinalinde “bir keresinde” kalıbının kullanımını gerektiren hiçbir sözcük/kalıp bulunmuyor ve çevirmenin bu eklemeyi ne düşünerek yaptığını kestirebilmek de gerçekten zor.

Nel buio, era un nulla amarla e non amare lei.	Dans le noir, ce n'était rien l'aimer, et de ne pas l'aimer, elle.	Karanlıkta, bu yavaşlığı sevmek, kıızı sevmekten daha kolaydı.
--	--	--

“Karanlıkta, bu yavaşlığı sevmek, kıızı sevmekten daha kolaydı.” Olarak çevrilmiş olan bu cümlelerin gerek İtalyancasında gerek ise Fransızca çevirisinde bir anlam karmaşası var ancak bu karmaşa Türkçeye yansımamış. Türkçede kullanılmayan bir tanımlığın yerine konmuş “yavaşlık” sözcüğü. Oysa “kıızı” sözcüğü yerine “onu” sözcüğünü kullansaydı çevirmen, aynı karmaşayı Türkçeye de yansıtabilirdi ve yansıtmalıydı da. Baricco bu cümleyi basit, kolay anlaşılır bir cümle olarak yazmak isteseydi zaten öyle yazardı ve ne kendini ne çevirmenleri ne de okurları yorardı. Çevirmenin bu cümleyi basitleştirmesinin iki nedeni olabilir gibi görünüyor: ya kendi uğraşmak istemedi, ‘bu karmaşayı Türkçeye nasıl yansıtabilirim’ e kafa yonmamayı seçti; ya da Türk okurun bu kafa karıştırıcı cümleyi anlayamayacağını düşündü.

Così aveva voluto Hélène, convinta che la serenità di un rifugio appartato sarebbe riuscita a stemperare l'umore malinconico che sembrava essersi ipossessato del marito.	C'était Hélène qui l'avait voulu, persuadée que la tranquillité d'un refuge isolé réussirait à tempérer l'humeur mélancolique qui semblait s'être emparée de son mari.	Hélène, herkesten uzakta bir yere sığınmanın getireceği huzurun, kocasının üzerine çöken hüznü dağıtacağından emindi.
---	--	---

“Hélène, herkesten uzakta bir yere sığınmanın getireceği huzurun, kocasının üzerine çöken hüznü dağıtacağından emindi.” Bu cümlelerin İtalyanca aslının başında yer alan “Hélène böyle istemişti” ifadesi çeviride yer almıyor.

#### Açıklamalar

Çıkış metninde üstü kapalı olarak verilen, ancak bağlama bakıldığında anlaşılabilir kavramların varış dilinde tüm açıklığıyla belirtilmesi durumu.

..., per singolare ironia,.. Comprava e vendeva. Bachi da seta.	..., par une singulière ironie,.. Il achetait, et il vendait. Des vers à soie.	Talihin cilvesine bakın ki,.. İpekböceği. Alıp satıyordu.
---	---	---

Türkçeye “talihin cilvesine bakın ki” şeklinde çevrilen ifadenin İtalyanca orijinalinde ve Fransızca çevirisinde “ironi” (“ironia”, “ironie”) sözcüğü kullanılmış. Çevirmen, Türkçede de kullanılıyor olmasına rağmen, bu sözcüğü bir deyimle çevirmeyi tercih etmiş. Aynı bölümün son iki cümlesine baktığımızda İtalyancadaki ses uyumunun ne Fransızca ne de Türkçe çevirilerde yakalanamamış olduğunu görüyoruz. Ayrıca Türkçede “böcek” sözcüğünün çağrıştırdığı olumsuz yananlam İtalyancada yok.

- Il Giappone è un paese antico, sapete? La sua legge è antica.	- Le Japon est un très ancien pays, le saviez- vous? Sa loi est très ancienne.	- Japonya eski kafalı bir ülkedir, biliyor musunuz? Yasaları da eski kafalıdır.
---	---	---

“Japonya eski kafalı bir ülkedir, biliyor musunuz? Yasaları da eski kafalıdır.” Bu iki cümledeki “eski kafalı” ifadesi çevirmenin bir yorumudur. Aslında yalnızca “Japonya eski bir ülkedir, biliyor musunuz? Yasaları da eskidir” denmektedir.

- Ma perché diavolo fa questo freddo porco? Lo disse a un certo punto.	- Mais pourquoi diable fait-il ce froid de canard? Dit-il, à un moment.	- Bu lanet olası soğuk da nereden çıktı? Durup dururken söylemişti bunu.
--	---	---

“Bu lanet olası soğuk da nereden çıktı?” şeklinde çevrilen cümlelerin İtalyancasında şeytan ve domuz; Fransızca çevirisinde de şeytan ve ördek sözcükleri geçmektedir. Ancak Türkçede herhangi bir hayvanla “soğuk” kavramının yer aldıkları bir deyiş olmadığından çevirmenin kararının yerinde olduğu düşünülebilir.

### Değişmeler

Çıkış metnindeki bakış açısının, düşünce şeklinin ve vurgulanmak istenen öğelerin değişmesi sonucu varış metninde oluşan durum.

Alle porte di Lavedieu..	Aux portes Lavedieu..	de	Lavedieu'den ayrılmadan önce..
--------------------------	--------------------------	----	-----------------------------------

“Lavedieu'den ayrılmadan önce” şeklinde yapılan çevirinin çıkış metninde söylenen “Lavedieu'den ayrılırken”dir ve bu şekilde bir çeviri daha uygun olabilir. Sözcüğü sözcüğüne çevrildiğinde “Lavedieu'nün kapılarında” anlamına gelir “Alle porte di Lavedieu” cümlesi. “Lavedieu'den ayrılmadan önce” ile “Lavedieu'den ayrılırken” aynı anlama gelmemektedir. Çeviri etkinliği sırasında hedef kitle düşünülüyor ve Türk okuyucunun metni okurken gözünde canlanan olası sahnenin İtalyan okurunki ile ‘hemen hemen’ aynı olması isteniyorsa anlanın tam olarak aktarılması gerekmektedir.

Poi si lasciò portare nella grande stanza lastricata di pietra, per il rito del bagno. Gli posarono sugli occhi un panno bagnato. Non lo avevano mai fatto prima.	Puis il se laissa conduire dans la grande pièce dallée de pierre, pour le rituel du bain. On posa sur ses yeux un linge mouillé. Cela n'était jamais arrivée, avant.	Sonra, banyo yapması için onu, her zamanki gibi yerleri taş döşeli büyük odaya götürdüler. Gözlerinin üzerine ıslak bir bez koyduklarını duydu. Hiç böyle yapmanuşlardı o güne dek.
--	---	--

“Sonra, banyo yapması için onu, her zamanki gibi yerleri taş döşeli büyük odaya götürdüler” cümlesinin İtalyancasında bir banyo seremonisinden bahsediliyor; buradan anlaşıldığı gibi “O”nun büyük bir odada tek başına banyo yapmak üzere götürüldüğünden değil. “Gözlerinin üzerine ıslak bir bez koyduklarını duydu” cümlesinin orijinalinde kimse hiçbir şey “duymuyor”, gözlerinin üstüne ıslak bir bez koydular deniyor yalnızca. Çeviri de bu şekilde olabilirdi.

Di fronte alla sua casa, ad attendarlo, Hervé Joncour trovò, al mattino, un uomo di Hara Kei.	En face de chez lui, à l'attendre, Hervé Joncour trouva, au matin, un homme d'Hara Kei.	Sabah olduğunda Hervé Joncour, Hara Kei'nin bir adamının kapının önünde kendisini beklediğini gördü.
---	---	--

Bu cümledeki gerilimi oluşturan, İtalyanca aslında cümlelerin sonuna dek görmediğimiz “Hara Kei'in adamı” Türkçe çeviride cümlelerin ortasına bile gelmeden çıkıyor karşımıza. Metnin geneline baktığımızda çevirmenin çok da gerekli olmayan bölümlere bile eklemeler yaptığını görürken, burada cümlelerin gerilimini korumak adına dahi olsa küçük bir ekleme yapmaktan kaçınmış olduğu görülüyor. “Sabah olduğunda Hervé Joncour, kapının önünde kendisini bekleyen birini gördü; bu Hara Kei'nin bir adamıydı.” şeklinde çevrilebilirdi.

#### Müziksellik

Özgün metin yalnız iletişimsel içeriğinin değil, sözdizimi, biçim özellikleri ile kendine özgü anlatımını, çeviride ve benzer bir estetik etki sağlayabilecek biçimde aktarmak, biçimsel eşdeğerliliğin kurulması yönünde bir çabadır. Yazın yapıtlarının söylemini oluşturan deyimler, söz oyunları, uyak, ölçü, imgeler, eğretilmeler, bu tür eşdeğerliliğin kurulmasında göz önünde tutulmayı gerektiren noktalar.

Per la prima volta staccò gli occhi da Hervé Joncour e li posò sulla tazza.	Pour la première fois, elle détacha son regard d'Hervé Joncour, et le posa sur la tasse.	Gözlerini ilk kez Hervé Joncour'dan ayırıp fincana baktı.
---	--	---

Bu cümleyi okurken, Türk okuyucu ile İtalyan okuyucunun gözlerinde canlanan sahnenin tümüyle aynı olması biraz zor görünüyor. Cümlelerin İtalyancasını okurken kızın gözlerini kendisinden bağımsız birer nesneymiş gibi Hervé Joncour'dan alıp, fincana koyduğu hissine kapılmıyor ancak Türkçesinde bu nüans yok.

..che la gente del luogo chiamava: il santo. Non c'era più niente. Non c'era anima viva.	..que les gens de l'endroit appelaient: le saint. Il n'y avait plus rien. Pas âme qui vive.	Orada yaşayanlar ‘ermiş’ diyorlardı bu göle. Geriye hiçbir şey kalmamıştı. Bir tek canlı bile yoktu.
--	---	--

Bu iki cümlemin müzikselliği İtalyanca aslında olduğu gibi değildir. İtalyancada olumsuzluk belirten sözcüklerin çift kullanımının yarattığı şiirsellik Türkçede ve hatta Fransızcada da yakalanamamıştır.

Suonavano, leggeri, nella brezza della notte.	Elles tintaient, légères, dans la brise de la nuit.	Gecenin melteminde hafifçe çınlıyorlardı.
---	---	---

“Gecenin melteminde hafifçe çınlıyorlardı.” cümlesinin çevirisinde, İtalyanca aslında var olan iki virgül kullanılmamış. “Hafif” sözcüğünü virgüller arasına alan ve cümlemin akışkanlığında bir farklılık yaratan yazarın kaleminin izleri görünmüyor bu çeviride.

Hazırlanmış olan “Çok Dilli Bir Çeviri Karşılaştırması; *Seta, Soie, İpek*” başlıklı bildiriye gözetilen öncelikli hedef, Türkiye’de önemi henüz tam olarak kavranamamış olan yazın çevirisi eleştirisi alanında küçük de olsa bir rol oynamaktır. Geçmişte çeviri cenneti olarak anılan tükemizde çevirinin ve çeviri kuramlarının olmazsa olmazlığını anlamakta bu denli geç kalınmış olmasının başlıca nedenlerinden biri de, çevirinin neden ve nasıl yapılması gerektiği sorularına yanıt aramaksızın çeviriyor olmamızdan kaynaklanmaktadır.

Ayrıca, Dilek Dızdar’ın *Varlık Dergisi*’nin Haziran sayısında yer alan ‘Çevirinin Sınırları ve Çevirmenin Sorumlulukları’<sup>2</sup> başlıklı makalesinde belirttiği gibi ‘[...] bir kitap üzerine tanıtıcı bir yazı yazan yayınlayan eleştirmen yazısında yazarın dilini göklere çıkarırken çevirmenin adını dahi geçirmiyorsa, dilin akıcılığını, biçim özelliklerini doğrudan yazara mal edebiliyorsa bu, çevirmenle birlikte çeviriyi yok saydığı anlamına gelir. Bu ve benzeri örnekler, çevirinin işleyişiyle ilgili farkındalık şöyle dursun çeviri olgusunun süreciyle, çevirmeniyle tümünden unutulduğunu gösterir. Çeviriyi unutmak yalnızca emeğe saygı açısından değil, pek çok başka nedenle de sakıncalı hatta tehlikeli olabilir. Önümüze konan [...] ürünün ardında bir çeviri sürecinin olduğunu unutursak, beğenilerimizin, politik görüşlerimizin başka yerlerden geliyor olabileceğini, arada bir okuma, bir yorum sürecinin daha bulunduğunu gözden kaçırıyoruz demektir. Bir okurun, bilinçli bir bireyin eleştirel bir bakış açısı geliştirebilmesi için çeviri konusunun farkında olması gerekir.’

Söz konusu bildiri kapsamında ele alınmış olan *İpek* örneğinde de görüldüğü gibi, çevrilecek olan eserin sayfa sayısı, konusu, dil düzeyi nasıl olursa olsun, çevirmenin yazara, esere ve okura saygı duyması, ve yaptığı işin farkında olması gerekmektedir. Çünkü çeviri şakaya gelemeyecek kadar ciddi bir iştir.

#### KAYNAKÇA

- BARICCO, A., Çev: CENDEY, Eren, *Homeros, İlyada*, Can Yayınları, İstanbul, 2004  
 BARICCO, A., Çev: GEZGİN, Şemsa, *İpek*, Can Yayınları, İstanbul, 1997  
 BARICCO, A., Çev: GEZGİN, Şemsa, *Kent*, Can Yayınları, İstanbul, 2001  
 BARICCO, A., Çev: SAYIT, Semir, *Öfke Şatoları*, Can Yayınları, İstanbul, 2001  
 BARICCO, A., *Oceano Mare*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997  
 BARICCO, A., *Senza Sangue*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002  
 DİZDAR, Dilek, (2006): “Çevirinin Sınırları ve Çevirmenin Sorumlulukları”, *Varlık*, Sayı: 1185, İstanbul, Varlık Yayınları.  
 VINAY, J.P. – DARBELNET, J., (1958): *Stylistique Comparée du Français et de l’Anglais*, Paris, Les Éditions Didier.

<sup>2</sup> DİZDAR, 2006, s:6





# BİLGİ VE TEKNOLOJİ ÇAĞINDA ÇEVİRİ(BİLİM)DE SON YÖNELİMLER: ÇEVİRMENİN/YERELLEŞTİRMENİN KÜLTÜRLER ARASI İLETİŞİMDEKİ YENİ KONUMU

Arş.Gör. Yeliz YALIN  
Yıldız Teknik Üniversitesi  
Fransızca Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı

## Özet

Bildirinin amacı, içinde bulunduğumuz bilgi ve teknoloji çağında küreselleşmeyle birlikte ön plana çıkan yerelleştirme kavramını temel bir iletişim aracı olarak çevirmen/yerelleştirmen açısından irdelemektir.

Yerelleştirme, genel bir tanım çerçevesinde, yazılım ve ürün ürünlerinin, belirli hedef kültürün gereksinimleri, beklentileri, olanakları ve doğal olarak dilsel, düşünsel ve ekinse özellikleri doğrultusunda uyarlanması anlamına gelmektedir. Görsel, işitsel ve anlatımsal işlevleri bir arada bulandıran Web sitelerinin yerelleştirilmesi de teknik çeviri yapan yerelleştirmenlerin mesleki sınırları içinde yer almaktadır.

Bildiride, Motorola şirketinin web sitesi bileşenleri Geert Hofstede'in Kültür Kuramı temel alınarak incelenecek, bu inceleme doğrultusunda çevirmen/yerelleştirmen yerelleştirme etkinliğinde üstlendiği başlıca sorumluluklar, görevler ve bu şekilde edindiği yeni konum betimlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar sözcükler:** Yerelleştirme, Kültür Kuramı, çeviri, çeviribilim.

## Resume

L'objectif de cette communication est de discuter la notion de localisation du point de vue de traducteur. On peut donner la définition de localisation comme adaptation linguistique et culturelle d'un produit numérique vers une autre culture locale afin d'élargir le public visé dans le but de globaliser ce produit. La localisation, ayant une nature interdisciplinaire, a commencé à marquer ses frontières par le biais des travaux théoriques et pratiques. Nous allons essayer d'examiner les composantes du projet de localisation du site Motorola en nous basant sur "La Théorie de Culture" de Geert Hofstede. Ainsi nous allons mettre en oeuvre les nouveaux paradigmes qui redimensionnent le travail de traducteur/localisateur.

**Mots clés:** Localisation, Théorie de Culture, traduction, traductologie.

Çok uluslu şirketlerin genel eğilimleri ekonominin ve iletişimin küreselleşmesiyle birlikte yeni bir boyut kazanmakta; hedef pazarın büyümesi, şirketleri, genişleyen hedef kitleye ulaşmanın yollarını aramaya itmektedir. Tüketicilerin ve endüstriyel pazarın Web ortamına taşınması çeviri sektörünü de doğrudan etkilemiştir; küreselleşme yolunda ilerleyen işletmeler yeni hedef kitleye ulaşabilmek için ağ ortamına taşıdıkları web sitelerinin yeni pazarın ihtiyaçları doğrultusunda uyarlanması istemektedir. Bu noktada her geçen gün gerek kuramsal gerekse uygulamaya dayanan çalışmalarla çerçevesini çizen *yerelleştirme* kavramı ortaya çıkmıştır.

İşın Bengi Öner “Yerelleştirmenin Tanımı” adlı makalesinde 1960’ların ve 2000’li yılların çeviri şirketlerini resmeder ve kırk yıllık bir süreç içinde oluşan farklılıkları ortaya koyar. 2000’li yılların şirketini şöyle betimler:

*“Bilgisayar destekli çeviri araçları... Proje yönetimi araçları... Şirketin üstlendiği çevirilerin dökümünü veren, hangi projenin ne aşamada olduğunu gösteren, hangi çevirmenlerin hangi projede çalıştığını listeleyen... Projenin muhasebe hesaplarını çıkartan... (...) Dünya standartlarında bir çeviri şirketi, yerelleştirmeye uğraşan... Ya da yerelleştirme şirketi çeviriyle uğraşan...”* (Bengi Öner:2006).

Bugün, küreselleşmenin gereklerine ayak uydurmaya çalışan şirketlerin taleplerini yerine getirmekte kararlı çeviri bürolarının çalışmaları arasında yerelleştirme en önemli etkinliklerden biri olmuştur. Yerelleştirme hizmeti veren şirketler yazılım ve ürün ürünlerinin, bir başka kültürün piyasa şartlarına, kültürel değerlerine, teknik olanaklarına, yasal zorumluluklarına, doğal olarak dilsel, düşünsel ve ekinsel özelliklerine uyarlanması görevini üstlenirler. Guidere’in tanımıyla, yerelleştirme, kaynak dilden hedef dile çeviri yapmanın çok ötesinde, bir ürünün, farklı bir dilde canlandırılması ve başka bir kültüre eksiksiz aktarılması süreci olarak kabul edilmektedir. (Guidere: 2001)Bu noktada eksiksiz aktarım kavramına dikkat çekmek isterim. Sözü edilen eksiksiz aktarım ne anlam ifade etmektedir?

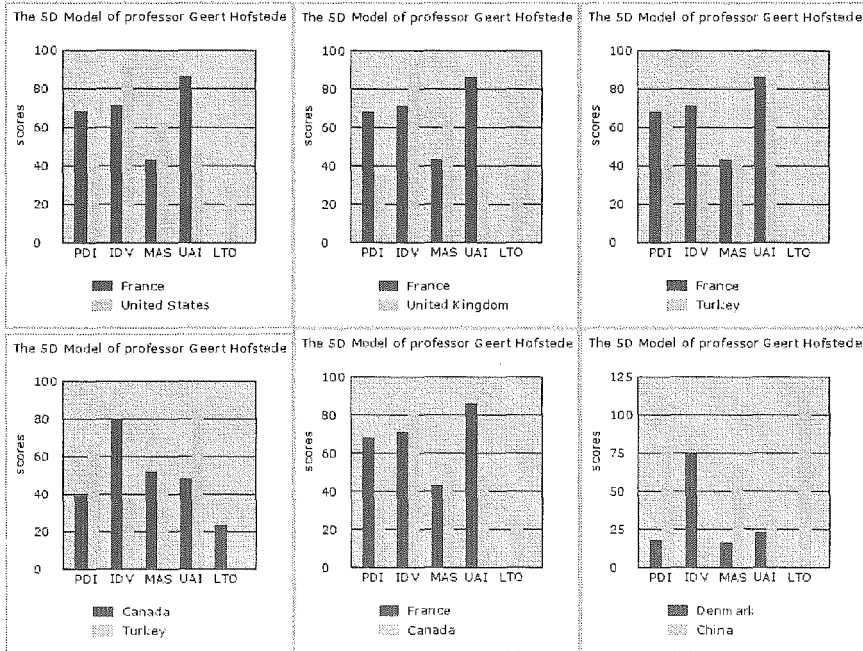
Eksiksiz aktarım amacı doğrultusunda karşılaşılan zorluk, tüketicinin bulunduğu uzak mesafeler değil, dünya çapında standartlaşmaya gitmiş olan iletişimi önemli ölçüde frenleyen kültürel ve dilsel farklılıklardır.

Yerelleştirme, web sitesi ya da yazılım ürünlerinin ekranlarının başka bir yerel kültüre uyarlanması çoğunlukla salt metin çevirisi olarak algılanabilir. Baumgartner’a göre bu bir yanılgıdır. (Baumgartner: 2003) Kullanıcı arayüzleri salt metinden ibaret değildir, metinlerin dışında önem kazanan kültürel bileşenler de söz konusudur. Nielson ve Galdo “International User Interfaces” adlı eserinde, web sitesi yerelleştirmesinde kullanıcı arayüzünün önemi üzerinde durmuşlardır. Nielson ve Galdo’ya göre kullanıcı arayüzü, yerel kültürün ergonomi anlayışını, tasarım tercihlerini gösterirken kültürel bilgiyi derinlemesine içerir ve farklılıkların altını çizer. (McCormack: 2000) Barber ve Badre kültürel imgelerin (renk, ikon ve semboller) web öğeleri içerisinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmişlerdir. Sheppard, Sholtz ve Sun kültürel imgelerin kullanıcı performansı ve tercihleri üzerindeki etkisini incelemek üzere pilot çalışmalar yürütmüşlerdir. (Barber ve Badre: 2005)

Nancy Hofft sözü edilen kültürel bileşenleri iki kategoriye ayırır: nesnel kategoriler ve öznel kategoriler. Nesnel kategoriler olarak tanımlanan kategori oldukça açıktır, algılanması ve ortaya konması en kolay olan kültürel farklılıklardır: politik ve ekonomik sistemler, tarih yazım biçimleri, yazı yönleri, ağırlık, uzunluk ölçüleri, zaman formatları ve bölgeleri, para birimleri gibi. Öznel kategoriler ise değerler sistemi, davranışsal sistemler, düşünsel sistemler gibi bilgileri içerir. (Hofft:1996) Genelde yerelleştirme yaklaşımlarında öznel kategoriler göz önünde bulundurulur hatta Trados Workbench, Passolo gibi çeviri ve

yerelleştirme araçlarında öznel kategorilerin çevirileri otomatik olarak gerçekleştirilir. Metin çevirisi ve öznel kategorileri göz önünde bulundurma yerelleştirilmiş ürünün anlaşılır (comprehensible) ve kullanışlı (usable) olmasını sağlar ancak söz konusu ürünü aranılır (desirable) hale getirmek için nesnel kategorilerin de göz ardı edilmemesi gerekir. Üstünde durulması gereken, çevirmen/yerelleştirmenin anlaşılır ve kullanışlı bir ürün ortaya koymakla yetinip yetinmeyeceği tartışmasıdır, çünkü çevirmenin ürüne aranan olma özelliği kazandırma ihtiyacı, çevirmen/yerelleştirmenin mesleki sınırlarını genişletmeye itecektir.

Geert Hofstede "Cultures and Organizations: Software Of The Mind" (Hofstede: 2005) adlı kitabında, 70 ve 80 yılları arasında 72 farklı ülkede, 38 farklı meslekten, ve birbirinden farklı dilde konuşan (20 ayrı dil) 116.000 IBM çalışanını denek olarak kullandığı çalışmasını anlatmış ve sonuç olarak toplumları betimlemek için beş kültürel boyutun kullanılabileceğini öne sürmüştür. Her kültürel boyutun ayrı ayrı incelendiği ülkelere 0-100 arası bir değer vererek ülkeleri sınıflandırmıştır. Marcus Aaron, Hofstede'in kültür kuramına dayanarak kültürel farklılıkların kullanıcı arayüzüne yansımaları incelemiştir. Biz de bu çalışmamızda Aaron'un incelemesinden yola çıkarak Motorola<sup>1</sup> şirketinin yerelleştirilmiş arayüzlerinden örneklerle, nesnel kategorilerin aranırlı bir ürün ortaya koymaktaki önemini vurgulamaya çalışacağız. Öncelikle kullandığımız örneklerde verilen ülkelerin kültürel farklılık katsayılarını verelim.



<sup>1</sup> www.motorola.com

### Hofstede'in kültür kuramı ve arayüz tasarımına yansımaları:

**1-Güç aralığı (power distance)** şeklinde ifade edilen bu olgu toplumda ve kuruluşlarda güç dağılımındaki eşitsizliğin nasıl algılandığı ile ilgilidir. Güç aralığı geniş olan kültürlerde, güç dağılımında ve buna bağlı olarak fırsat eşitsizliğindeki dengesizlik kabullenilir. Bu kültürlerde ünvan, statü, pozisyon gibi betimleyici öğelere de fazlasıyla önem verilir ve saygı duyulur; iş yerlerinde işçi ile işveren arasındaki mesafe hissedilir ve korunur. Güç aralığı dar olan kültürlerde ise güç sahibi kişilere yaklaşmak ve onlarla yakınlaşmak daha kolaydır. İşyerlerinde önemli kararlar verileceği sırada, çalışanların fikri alınır ve karar sürecine dahil edilir. Fırsatlarda ve ödüllendirilmede eşitsizliğe daha az rastlanır.

Dar güç aralığı	Geniş güç aralığı
Bilgi gevşek bir yapıyla sunulmuştur	Bilgi son derece sağlam bir yapıyla sunulmuştur.
Düşünsel modellerde yayılmış bir hiyerarşik yapı vardır.	Düşünsel modellerde uzun bir hiyerarşik yapı vardır.
Sosyal ve ahlaki değerler (milliyetçilik, din) ve semboller çok az görülür.	Sosyal ve ahlaki değerler (milliyetçilik, din) ve semboller daha fazla görülür.
Otoriteye, uzmanlara, kurumsal logolara odaklanma zayıftır.	Otoriteye, uzmanlara, kurumsal logolara odaklanma güçlüdür.
İtibar gören halk, müşteriler ve işçilerdir.	İtibar gören liderler ve işverenlerdir.
Kullanıcı için mevcut bulunan kısıtlamalar, engeller ve güvenlik önlemleri çok azdır varsa da kullanıcıya hissettirilmez.	Kullanıcı için mevcut bulunan kısıtlamalar, engeller ve güvenlik önlemleri açık, zorlayıcıdır.
Bilgiyi düzenlemede sosyal roller göz önünde bulundurulmaz. Herkes tüm bilgilere ulaşabilir.	Bilgiye ulaşmada sosyal roller önem taşır. (Yöneticiler bilgilerin tümüne ulaşırken, diğerleri tüm bilgiye ulaşamaz.)

Örnek 1:



Hellomoto Türkiye sayfası, milli ve dini semboller kullanılmış.

## Örnek 2:

Contactez nous  
Avant de communiquer avec nous, veuillez consulter notre Foire aux questions. Il se peut que nous ayons déjà répondu à votre question! Consultez la FAQ.

Aux États-Unis et au Canada, pour soumettre par courriel vos questions concernant les téléphones cellulaires, les radios bidirectionnelles pour particuliers et les radios commerciales, visitez ici:

Números de teléfonos de servicio al cliente Canada	
Pour toutes requêtes sur les commandes en ligne ou par téléphone	1 800 461-1575
Radio bidirectionnelle pour entreprises/gouvernement	1 866-348-5200
Cellulaire	1 200 462-1575
Modem large bande	1 937 462-0846
Produits DEW	1 800 453-0920
Freemove Semi-conducteurs	1 800 521-6274
Téléviseur	1 200 462-1575

Números de teléfonos de servicio al cliente México	
Modem large bande	1 877 466-8446
Cellulaire (AMT-01)	1 200 932-6156

## Bize e-posta gönderin

Mavi renkli ve (\*) ile işaretli olan metinler kesinlikle doldurulmalıdır.

İlk adı\*

Soyadı\*

E-mail adresi\*

İstemiş olduğunuz destek türünü seçiniz\*

Sorunuzu aşağıya yazınız\*

Bize ulaşın Kanada ve Türkiye sayfaları. Kanada'nın sayfasında kısıtlama yokken Türkiye'nin sayfasında "işaretli yerler kesinlikle doldurulmalıdır" şeklinde bir kısıtlama var.

**2-Bireysellik/Toplulukçuluk (Individualism/Collectivism):** Bireyci toplumlarda, kişiler kendilerini diğerlerinden bağımsız üniteler olarak tanımlarlar. Kişiler önemli konulardaki kararlarında kendi isteklerini ön planda tutarlar ve bireysel başarıya önem verirler. Bireyci kültürlerde örgütler; bireysel mülk sahiplerine, iş görenlere ve müşterilere hizmet etmek üzere bir araya getirilmiş unsurlardır. Örgüt üyelerinin bir araya gelmelerinin nedeni elde edecekleri çıkarlardır. Örgüt, elde etmek istediklerine ulaşmak için sadece birer araçtır.

Toplulukçuluğa önem veren kültürlerde ise bireyler kendilerini ailelerinin veya diğer önemli toplulukların bir parçası olarak tarif ederler. Buna bağlı olarak da topluluğun çıkarlarını kendi çıkarlarının önünde tutarlar ve diğerlerinin kendilerinden beklentilerine cevap vermeye çalışırlar. Toplulukçu kültürlerde örgüt, kurucularının yarattığı bir şey olmaktan çok, bütün üyelerce paylaşılan ve üyelere anlam ve amaç veren sosyal bir bağdır. Örgütlerin büyümesi ve refahı, yöneticiler için bir avantaj olanağı değil, kendi başlarına değerli amaçlar olarak kabul edilir.

Bireysellik	Toplulukçuluk
Bireysel başarı önemlidir.	Grup başarısı önemlidir.
Başarıyı simgeleyen resimlerde maddiyat ve tüketim kavramları ön plandadır.	Başarıyı simgeleyen resimlerde sosyo-politik başarılar vurgulanır.
İkna edici bir hitap vardır uç noktadaki hedefler için tolerans ve cesaretlendirme söz konusudur.	Resmi sloganlar.
İtibar gören genç nesil ve eylemlerdir.	İtibar gören yaşlı, deneyimli ve zeki liderlerdir.
Kişiler önem taşır	Ürünün kendisi önem taşır.
Gerçek ve doğru altı çizilen ahlaki değerlerdir.	İnsan ilişkileri altı çizilen değerdir.
Yeni ve tek olan vurgulanır.	Gelenekler ve tarih vurgulanır.
Kişisel bilgiler önemlidir ve vurgulanmalıdır.	Kişiyi gruptan ayıran özellikler gizlenir.

### Örnek 3: Fransa

ACTUALITES	MOBILES	ACCESSOIRES				ASSISTANCE
						
<b>RAZIRWIRE</b> Bluetooth® Eyewear Plus d'informations	<b>Solutions voiture</b> T305 - Mains libres, sans fil, l'esprit tranquille. Plus d'informations	<b>Phone Tattoos</b> Grâce votre propre design et affichez votre style ! Plus d'informations	<b>Oreillettes</b> <b>Bluetooth®</b> H300 - Un rapport "innovation/qualité" Inégalé! Plus d'informations	<b>Solutions musique</b> S305 - Le must en matière de musique sans fil! Plus d'informations		

### Kanada

ACTUALITES	MOBILES	ACCESSOIRES	SERP ANTENNA	FM-D-PLAY RADIOS	MOTOROL	ASSISTANCE
						
<b>MotoLiberté</b> Profitez de la liberté des communications sans fil Motorola et fière de présenter la casque sans fil BluetoothMD H3800. Plus d'informations	<b>Libérez-vous de vos contraintes!</b> Laissez tomber ces fila ennuyeux grâce au casque sans fil BluetoothMD Motorola H350. Plus d'informations	<b>Outils pour téléphone Motorola</b> Votre téléphone <b>Outils pour téléphone Motorola</b> grâce à ces logiciels. Plus d'informations	<b>Outils pour téléphone Motorola</b> grâce à ces logiciels. Plus d'informations	<b>Possibilités Motorola Bluetooth</b> Qu'il s'agit de casques ou de trousseaux véhiculaires, découvrez les tout derniers produits Motorola Bluetooth Plus d'informations	<b>Accessoires pour téléphones mobiles</b> Rahaisez votre univers téléphonique - découvrez les plus récents accessoires Motorola originaux. Plus d'informations	

Fransa, Kanada'ya göre toplulukçu. Kullanılan ikonlarda türüne odaklanılmış Kanada'da bireyler ön planda.

**3-Erillik / Dişillik Yaklaşımı:** Bu yaklaşımda insanların iş hedeflerine mi yoksa arkadaşlık hedeflerine mi öncelik verecekleri belirlenir. Eril toplumlarda cinsiyet ayrımı daha belirgindir. Her cinsiyetten insanların yapabilecekleri işler belirlenmiştir. Bireyler güç ve başarıyı ön planda tutarlar. Uyuşmazlıkların tartışılarak çözümlenmesi yoluna gidilir. Hofstede'e göre eğer bir toplumda; "atılçanlık, para elde etme ve materyalist eğilimler" egemen değerler olarak öne çıkıyorsa ve insana verilen önem arka planda kalıyorsa, bu toplumların egemen değerlerinin erkek kültürünü öne aldığı söylenebilir. Toplumlardaki geleneksel erkek değerler irdelendiğinde; saldırganlık, yükselme tutkusunu, dediğim-dedik tavrı, yarışmacı olmak, egemen ve baskıcı tavrı takımını, kendine güvenli, bağımsız ve tavrı koyucu olmak gibi özellikler öne çıkmaktadır.

Dişil toplumlarda kadın ve erkek rolleri arasında kesin bir ayrım yoktur. Kadınlar da erkeklerin çalıştığı her işte çalışabilirler. Kadını değerlerin tercih edildiği toplumlarda ise, kişiler arası uyum ve anlaşma çok önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle, anlaşmazlıklarda çatışmaya girmektense, örtbas etme yoluna gidilir. Mutluluk ve kişiler arası huzur, başarı ve güç elde etmekten daha ön planda tutulur. Dişil kültürün göstergelerine başkalarına karşı duyarlılık, halden anlamak, genelde sevgi dolu ve anlayışlı olmak, sıcak davranmak da eklenebilir.

Eril	Dişil
Toplum içinde cinsiyet, aile yaş şeklinde belirgin sınıflandırmalar vardır.	Toplum içinde cinsiyet, aile yaş şeklinde belirgin sınıflandırmalar görülmez.
Gezinim kontrollü bir biçimde dolaşmaya yönelik tasarlanmıştır.	Gezinimin kontrollü olması önem taşımaz.
Rekabet vurgulanır.	Karşılıklı destek, işbirliği vurgulanır.
Sesler, animasyon ve grafikler işlevsel olarak kullanılır.	Görsel estetik ön plandadır.

Örnek 4:  
Fransa

İngiltere



**Software Update**  
Téléchargez le  
nouveau logiciel.

> Plus d'informations



**Software Update**  
Keep your device at  
its best.

> Find out more

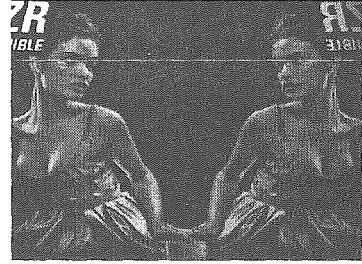
Dişil toplum: rekabet geri planda, İşbirliği var.  
"Yeni "Yazılımı yükleyin."  
Geniş güç aralığı (takım elbiseli resmi bir kişi)

Eril toplum: rekabet ön planda.  
"En iyi performansı elde edin."  
Dar güç aralığı (Rahatlık ve samimiyet  
vurgulanıyor)

Örnek 5:



Çin: Rekabet halinde iki dövüşçü.



Fransa

**4-Belirsizlikten Kaçınma (Uncertainty avoidance):** Belirsizlikten kaçınma insanların belirsizliğe tahammül edebilme derecesidir. Belirsizlikten kaçınma katsayısı yüksek olan toplumlar belli kurallar olmasını isterler, bulanık ortamlardan hoşlanmazlar. Her şeyin her zaman planlandığı gibi sürmesini beklerler. Değişimin ve farklılığın hoş karşılanmadığı bu kültürlerde, çalışma koşullarında süreklilik ve oturmuşluk arayışı vardır. Bilginin yetersiz olduğu ya da açık olmadığı, karmaşıklığın mevcut olduğu, değişmelerin hızlı ve kestirilemez bir biçimde geliştiği ortamlarda kişiler kendilerini tehdit altında hissederler. Bireyler böylesi ortamlarda etkili davranabilme yeteneklerine bağlı olarak farklılaşırlar.

Belirsizlikten kaçınmanın az olduğu toplumlarda ise, yenilikler, farklılıklar ve değişiklikler anlayışla karşılanır; belirsizlikler tehdit olarak algılanıp kaçınılmaz, aksine aşılması gereken engeller olarak algılanıp üzerine gidilir. Bu tür toplumlarda, bireyler riski daha rahat göze alırlar ve inisiyatif kullanmaktan kaçınmazlar. Belirsizliğe toleransı yüksek olan bireylerin bilgi alıp vermeye özen gösterdikleri, ipuçlarını yorumlama eğiliminde oldukları, bilgi iletme becerilerinin yüksek olduğu görülmektedir. Bu kişiler diğer insanların içsel özelliklerine daha duyarlıdır. Belirsizlik ve bilgi yükü altında uygun ve esnek davranışlar sergileyebilirler. Sözelimi belirsizliğe toleransı yüksek olan yöneticiler eylemlerinde "girişimci" özellikler sergilerler. Daha çeşitli ve geniş bilgi toplama eğilimindedirler. Az yapılaşmış görevler edinmek isterler ve genellikle birden çok konuyla eş zamanlı olarak ilgilendikleri görülür.



Belirsizlikten kaçınma (yüksek)	Belirsizlikten kaçınma (alçak)
Sadelik, açık eğretilmeler, limitli seçenekler, sınırlandırılmış veriler.	Çok seçenekli, maksimum içerik.
Kullanıcıya eyleminin sonucunu önceden belirtme.	Kullanıcıyı risk almaya iten bir anlayış.
Kullanıcının site içinde kaybolmasını engelleyen bir gezinim şeması.	Yeni açılır sayfalarla kullanıcının site içinde kaybolmasına sebep olabilen bir gezinim şeması.
Kullanıcı hatalarını önlemeye odaklanmış yardım sistemleri ve düşünsel modeller.	Kullanıcıya yol göstermekten uzak kavramları açıklayan yardım menüleri.
Karmaşayı önleyen renkler, tipografi.	Bilgi aktarımını destekleyen renk tipografi kullanımı.

Fransa Belirsizlikten kaçınma düşük.

Kanada/ABD/İngiltere'de belirsizlikten kaçınma yüksek.

Örnek 6:



Destek :Başlamak için

Destek: Yardım almak için: Soru yönelmek için.

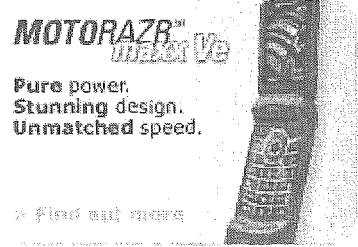
Örnek 7:



Zarif yansımalar / Yoğun güç.

Cam alaşımli yüzey/2mp kamera/MP3 çalar

Örnek 8:



**5-Zaman Algılayışı (Time Orientation):** Asya ve Batı toplumlarının zamanı algılayış biçimleri birbirinden farklıdır. Yüzyıllardır Konfüçyüs felsefesinden esinlenen Asya ülkelerinin uzun vadeli bir zaman algılayışı vardır. Asya'daki toplumlar genelde hedefe uzun vadede ama erdemli davranış biçimi sergileyerek ulaşmaya odaklanırken, Batı toplumlarında hedefe çabuk ulaşmak ve gerçeği derhal bulmak önem taşır. Uzun vadeli zaman algılayışı içinde olan toplumlar için sabır en önemli göstergelerden biridir.

Uzun vadeli zaman algılayışı	Kısa vadeli zaman algılayışı
İçerik deneyimlerle elde edilmiş sonuçlara odaklanma.	Tereddüt göttürmeyen doğrulara ve inançlara odaklanma.
Bilginin inanılrlılığını sağlayan ilişkiler ve güven veren kişilerdir.	Kurallar bilginin doğruluğunu gösterir.
Hedefe ulaşmak için sabırlı davranış biçimi.	Hedefe çabuk ulaşmak önemlidir.

### Sonuç gözlemleri

Yaptığımız incelemede, Hofstede'in kültür kuramı ışığında web sitelerinin yerelleştirilmesinde kültürel bileşenlerin önemine örneklerle değindik. Hiç kuşkusuz, kültürel incelemeler Hofstede'in kuramından ibaret değildir. O'nun dışında pek çok antropolog, toplumbilimci farklı kültürel betimleyicileri ortaya koyarak toplum tanımlamalarına gitmişlerdir. Çalışmamızda, bu betimlemelerin, yerelleştirmenin etkin ve aranırlı bir ürün ortaya koymakta önemli birer aracı olacağı düşüncesini tartışmaya açtık. Bu bağlamda çevirmen/yerelleştirmenin mesleki sınırlarının salt metin çevirisinden ibaret olmadığını, web sitesinin içinde var olan göstergelerin taşıdığı anlamların eksiksiz aktarımının, kültürel değerleri göz önünde bulundurarak sağlanabileceğini göstermeye çalıştık. Şüphesiz toplumların yaşayan, devingen organizmalar olduğunu göz ardı etmeden yapılan, kültürel özellikleri göz önünde bulunduran yerelleştirme çalışmaları, birbirinden yarar gören tüm alanların işbirliğiyle etkin sonuçlar verecektir. Sunduğumuz çalışmanın ardından yerelleştirmenin sadece teknik alanıyla sınırlı kalmayan, kültürel boyuta gerekli önemi veren araştırmaların nicelik ve niteliksel bağlamda artacağını umuyoruz.

### Kaynakça

- AARON, Marcus, (2001): "Cultural Dimensions and Global Web Design: What? So What? Now What?", New York, Aaron Marcus and Associates, Inc.
- BARBER W. ve BADRE A., (2005): "Culturability : The merging of Culture and Usability", Proceedings of the 4<sup>th</sup>. Conference on Human factors and the web, <http://research.microsoft.com/users/marycz/hfweb98/barber/index.htm>, 05.05.2005.
- BAUMGARTNER,S Valentina-Johanna, (2003): "A practical Set of Cultural Dimensions for Global User Interface Analysis and Design", Viena, Diplomarbeit.
- BENGİ ÖNER, Işın, (2006): "Yerelleştirmenin Tanımı", Çeviribilim, [www.ceviribilim.com ?p=234](http://www.ceviribilim.com?p=234), 20.04.2007.
- GUIDERE, Mathieu, (2001): "Translation practices in International Advertising in Translation", Journal, vol.5, no.1, s.7.
- HOFSTEDE, Geert, (2005): "Cultures and Organizations: Software of the Mind", New York, McGraw Hill.
- MCCORMACK Harris, (2000): "Translation is not enough", [www.sapient.com](http://www.sapient.com), 14.05.2005, s32.
- NANCY, Hof L., (1996): "Developing a Cultural Model", in Del Galdo, Elisa M./ Nielson, "Jacop:International User-Interfaces", New York: John Wiley& Sons, s. 41-73.



# DEYİŞ BİLİM



## ARAPÇA DEYİM ve ATASÖZLERİNİN TÜRKÇE KARŞILIKLARI ÜZERİNE DENEME

Okt. Emine ERSÖZ  
Süleyman Demirel Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

### Özet

Biz bu tebliğimizde, uzun yıllar kültürel bağlarla irtibat halinde olduğumuz Arap Milletinin söylediği vecizelerin atasözlerin ve hikmet içeren ifadelerinin bazılarını alarak kendi dilimize aktarmaya ve –varsa- karşılıklarını Türkçede bulmaya çalıştık.

Edebiyat toplumu olan Arap Milletinin yazın ürünlerinden bu konudaki verileri çoktur. Ancak biz örnek olması hasebiyle bazılarını seçtik. Seçim kriterimizi de o topluma ayna olabilecek değerlerinin ifadelerine göre belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda da söylenilen bazı sözlerin kendi toplumsal gerçekliklerini yansıttığını, bazılarının da ortak aklın evrensel gerçekliklerle örtüşme yönünde olduğunu burada ifade etmekten kaçınmamalıyız.

Halkların inançlarını, değer yargılarını, hayat perspektiflerini ve tecrübelerini nesiller boyunca unutulmayacak ifadelerle söylenen atasözleri vecizeler ve hikmetli söylemler, bir dilden diğer bir dile aktarıldıklarında diğer dilin elbiselerine hatta ruhuna da büründüğünü bu bağlamda belirtmeliyiz.

**Anahtar kelimeler:** Deyimler, Vecizeler, Atasözleri, Türk- Arap Kültürü

### AN ESSAY ON THE TURKISH CORRESPONDANCES OF ARABIC IDIOMS AND PROVERBS

#### Abstract

In this paper, we took some aphorisms, proverbs and expressions of wisdom of the Arabic nation with which we had cultural connections for years, and tried to transfer them to Turkish and find their correspondences -if they are existent- in Turkish language.

Being a society of literature Arabic nation possess a lot of data about this subject in its literary works. However, we chose only some of them as examples. We tried to determine our criteria of choice according to the expressions that could be taken as mirrors to that society. In this respect, we shouldn't avoid expressing that some of the expressions reflect their own social realities and some of them overlap with the realities of common reason.

In this context, we have to indicate that the proverbs, aphorisms and expressions of wisdom which reflect the beliefs, values, and life perspectives of people (with expressions that will not be forgot for generations), when they are transferred from one language to another, they wear the garments of that language even wraps up its spirit.

**Key Words:** Idioms, Aphorisms, Proverbs, Turkish-Arabic Culture

Bir milletin atasözleri, dille ifade edilen kültürel birikimini yansıtan hazinelerdir. Atasözleri her bir toplumun kendine has özelliklerini ve değer yargılarını aksettirmektedir. Bununla birlikte bazı atasözleri ve vecizeler sadece o toplumun değil evrensel hakikatlerin de aynası konumundadır. Kültürel ve coğrafi yakınlığı bulunan toplumlar arasında bu yansımalar daha net tezahür etmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde edebi ürünler açısından güçlü ve verimli olan Türk ve Arap kültürü de bu etkileşimden payını almıştır.

Türk ve Arap dünyası, İslam dininin getirdiği ortak payda dolayısıyla benzer değer yargılarını paylaşmaktadırlar. Bunun sonucunda aynı değer yargılarını ifade eden mesellerin olması kaçınılmazdır. Bu mesellerin dilin ve anlatımının gereği farklı biçimde ifade edilmesi ortaya konulan değerlerin yapısını değiştirmemektedir.

Arap milletinin şiire olan merakı ve yakınlığı belli düşüncelerin ve değer yargılarının şiir diliyle veya mesellerle ifade edilmesine sebep olmuştur. Bu yaklaşım tarzı da atasözlerinin zenginliğinin göstergesidir. (bkz:Madde yazarı: İ. Durmuş, DİA xxıxc., s294).

Bu çalışmamızla, Türk-Arap kültürünün dil hazinelerinden olan atasözlerinden, mesellerden örneklemeler sunacağız. Öncelikle meselin tanımını, Arapça mesel çeşitlerini ve hikmet ile aralarındaki farkları kısaca özetleyelim.

**Atasözü**, kelimesinin Arapça karşılığı “mesel”dir. Dilimizde; “Kelimenin mesel, durûb-i emsal, darb-ı mesel olarak şekillerini xx. asrın başlarına kadar yazılmış muhtelif türlerdeki edebi ve fikri eserlerde görmek mümkündür.”(*Halk Edebiyatına Giriş, s623*) Ancak Arapçadaki mesel kelimesi Türkçedeki atasözleri karşılığında daha kapsamlıdır. Bu tabir aynı zamanda deyimleri ve vecizeleri de içine almaktadır. Arapçada her atasözü mesel ama her mesel sadece atasözü olmayıp deyim, vecize ve hikmetli sözlerden olmaktadır.

“Mesel” مثل kelimesi sözlüklerde: Aralarında benzerlik bulunan iki farklı şeyde benzetme yapmak, söz, sıfat, ibret, ders, ölçüt, kalıp, bir önceki halden daha iyi bir hale gelmek, erdemli insan, profil, konum anlamlarına gelmektedir. (*Lisamu'l-Arab, ciltIII, s610 vd, Kamusu'l-Muhid, IV. cilt s49-50, Müfredat, s 758-760*)

Bu bağlamda meselin tanımını şöyle yaparız: Yaşanılan tecrübe, deneyimlerden sonra ders verilip- ibret alınması amacıyla belli konular ve olaylar arasında benzerlik bulunan durumlarda söylenen, ölçüt olabilecek kalıplaşmış sözlerdir. Ayrıca insanın erdemli olması için bulunduğu halden daha iyi bir hale gelmesini sağlayacak ibretli sözleri de mesel diye tanımlayabiliriz.

Ayrıca “İrsal-i mesel sanatı edebiyatımızda da kullanılmaktadır. Vaktiyle bir olay ve tecrübe münasebetiyle söylenmiş olup, atalar sözü diye dilden dile dolaşan güzel sözler” e denmektedir. (*Kur'anda Teşbih ve Temsiller, s61*) Bu bağlamda vurucu ifadelerle söylenen ve benzetmelerle, örneklemelerle, zihinde kalıcı olmasını sağlayan atasözleri, deyimler ve vecizeler, karşılaşılan herhangi bir konuda doğru karar alınmasına yada davranış biçimi geliştirilmesine neden olacaktır.

Şimdi konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Arapçadaki mesel çeşitlerini ve mesel-hikmet bağlantısını kısaca ele almamız gerekmektedir.

#### Mesel Çeşitleri:

1. Yaygın veciz meseller: Bu çeşit meseller evrensel kültür sahipleri, şairler ve hatiplerden sudur eden sözler olabildiği gibi, söyleyeni belli olmayan, anonim de olabilir. Mesela *فات مات من مات من عاش مات من* atasözü İslam öncesi dönemde meşhur hatip Eksem b.Sayfiye atfedilir. Anlamı “Her yaşayan ölü, her ölen de yok olur gider”. *لكل حي أجل* “Her canlının yaşam süresi vardır” aynı manaya gelen diğer atasözüdür. Yani insan fanidir. *إنما الدنيا متاع زائل* “Dünya geçicidir”.

2. Kıyasî meseller: Herhangi bir düşünceyi açıklamak için teşbih ve temsîl formatındaki ifadelerdir. Edebiyatçılar, temsîli, eğitim amacıyla açıklama ve drama etmek olarak izah etmişlerdir. Kıyasî meseli Hz Muhammed'in, insanların dayanışması için kullandığı temsîli, örnek olarak verelim: Herkes bir gemide olsun, denizin üzerindeki gemi içerisinde bulunanlardan birisi, gemiyi delmek istesin ve onu görenlerden hiç kimse ona tepki göstermesin! İşte o zaman gemi batar ve herkes ölür! Peygamberimiz burada sosyal hayatı gemi ile sembolize etmiştir. *الدنيا كالسفينة* "Dünya gemi gibidir".

3. Hurafî meseller: İnsan olmayan varlıkların diliyle söylenen, anlamlı, kıssadan hisse alınmasını sağlamak metoduyla söylenen sözlerdir. Amacı ise mizahla ve espriyle ders vermektir. <http://www.iid-alraid.de/Quran/IntroQuSct/DeMathQu.htm> (bkz: N. Yazıcı, s34-36)

4. Hurafî meseli de örneklendirelim: Bir adamın elinde bulunan serçe; beni bırakırsan sana üç önemli bilgi vereceğim der. Adamda merakla serçeyi elinden bırakır, serçe; beni bıraktın ama midemde on gram ağırlığında inci vardı der, adam buna çok üzülür ve serçeye peki ikinci söyleyeceğin şey nedir deyince *لا تحزن على ما راح منك* "Kaybettiklerine üzülme!" der üçüncü bilgiyi de söyle deyince *لا تصدق كل ما يقال* yani "Her duyduğun şeye inanma!" der. (Mesnevi,iv/2245-2265)

5. Hikmetle Mesel Arasındaki Farklar:

Hikmet ile mesel arasındaki farklara geçmeden önce hikmet kelimesini kısaca tanımlayalım: "Hikmet, dalalet ve cehalet engel olan iksir veya külli bilgidir." (bkz: *Türk-İslam Düşüncesi üzerine araştırmalar*, s51)

Bu bağlamda hikmet ile atasözleri arasındaki farkları şöyle özetleriz:

1. Hikmet; sözlerde ve işlevlerde geneldir, kapsamlıdır. Mesel ise sadece sözlere hastır, özeldir.
2. Meselde benzetme vardır. Hikmette ise benzetme olabilir de olmayabilir de.
3. Meselde ihticac( kanıtlama ve hüküm) vardır. Hikmette ise dikkat çekerek öğüt verme vardır.

Buna göre; mesel hikmettendir, hikmet ise daha geneldir; meselleri de içinde barındırır. Bu bağlamda "Cemheretu'l -Emsal" adlı kitabın yazarı Ebu Hilal Al-Askârî "hikmetli sözleri de mesel olarak kabul etmiştir.

(<http://www.iid-alraid.de/Quran/IntroQuSct/DeMathQu.htm>)

### Mesellerin Örneklendirilmesi

Verdiğimiz bilgilerin ışığında konunun daha somut bir biçimde anlaşılmasını sağlamak için Arapça bazı deyim, atasözleri ve vecizelerinden Türkçe karşılıkları üzerine örneklendirmelere geçmeden önce şu hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir: Bir dilin inceliklerini meydana getiren atasözler, deyimler ve vecizeler diğer bir dile kelime-kelime aktarıldığında, verilmek istenen anlam tam olarak ortaya çıkmaz. Mesela *على رؤوسهم الطير* deyimini kelime kelime dilimize aktardığımızda "başlarının üzerinde kuşlar vardır." İlk bakışta bizde "kafasında kavak yelleri esiyor" deyimini çağrıştırmaktadır. Ancak böyle değil, bu deyim için karşılığı. Bu deyim için çıkış nedeni şudur: Devenin başındaki keneleri yemek isteyen kuşların uçmaması için devenin hareketsiz durmasını ifade etmek için söylenmektedir. Mecazi anlamı ise halim-selim, ağır başlı kimseler için bu deyim kullanılmaktadır. (N. Yazıcı, s145) Bu bağlamda mecazi ifadeler olan atasözleri ve deyimlerin, hangi anlamlarda kullanıldığını bilmek gerekmektedir. Ayrıca tercüme edilen dilde o kavramlar nasıl ifade ediliyorsa öylece çevrilmelidir. "Hedef dil kültüründe, geçerli olan ifadeler kullanılmalıdır" (bkz: *Arapça çeviri kılavuzu*, s16).



Ömeğin Arapçada *ألق دلوك في الدلاء* atasözünü kelime-kelime Türkçeye aktarıldığında anlamı şudur: “Kovanı, kovaların içine sarkıt”. Dilimizde böyle bir atasözü yoktur. Bu kavramın Türkçedeki karşılığı “yardıma katıl” anlamında “çorbada senin de tuzun bulunsun” atasözüdür. (bkz: *Arapça-Türkçe deyimler, kalıp ifadeler, atasözleri sözlüğü*, s155)

Yine diğer bir Arap atasözünde “*ما كل بيضاء شحمة و لا سوداء تمرّة*” “Her beyaz donyağı değil her siyah da hurma değil” Türkçedeki karşılığı “Her gördüğün sakallıyı deden sanma” (bkz: *Arapça-Türkçe deyimler, kalıp ifadeler, atasözleri sözlüğü* s223)

Halkların inançlarını, değer yargılarını, hayat perspektiflerini ve tecrübelerini nesiller boyunca unutulmayacak ifadelerle söylenen atasözleri vecizeler ve hikmetli söylemler, bir dilden diğer bir dile aktarıldıklarında diğer dilin elbiselerine hatta ruhuna da büründüğünü bu bağlamda belirtmeliyiz.

Burada Arap atasözlerinden ve vecizelerinden çağımızda kullanımı yaygın olanlardan örneklendirmeleri dört kategoride ele alacağız:

1. *İnsan ve Değerler*
2. *İnsan ve Toplum*
3. *Bilgi ve Hakikat*
4. *Tanrı ve Kader Anlayışı*

## 1. İNSAN VE DEĞERLER (الإنسان و القيم)

### A. YÜCELTİLEN DEĞERLER (القيم العاليه)

#### a) DOSTLUK

*أطلب صاحبا لا عيب فيه و اي الناس ليس له عيوب* (*Kitābu 'l-Emsāl ve 'l-Hikem s134*)

Tercümesi: Ayıpsız bir dost mu istiyorsun hangi insanın ayıbı yok ki!

Türk Atasözü: “Ayıpsız dost arayan dostsuz kalır” (*Mevlana*)

”الصديق عند الضيق“

Tercümesi: Gerçek arkadaş darlıkta yanındadır

”عند الشدائد تعرف الإخوان“ (*Al-Mawrid s.8*)

Tercümesi: Zor günlerde kardeşlik (arkadaşlık) bilinir

Türk Atasözü: Dost kara günde belli olur!

#### b) İYİLİK

*الناس عبيد الإحسان* (*Atfincid, s1011*)

أحسن إلى الناس تستعبد قلوبهم

Tercümesi: “İnsanlar iyiliğin kulu-kölesidir / İnsanlara iyi davran kalpleri esir olurlar!

Türk Atasözü: “İnsanlara iyilikte bulun ki, onların kalplerini kendine kul edesin. İhsan çok defa insanları kul eder.” (C.Çelebi, Hz. Mevlana Okyanusundan, s84)

اعمل الطيب وارمه البحر

”İyilik yap denize at”

Huteyhe`den: (*Kitābu 'l-Emsāl ve 'l-Hikem s20*)

”لا يذهب العرف بين الله و الناس من يفعل الخير لا يعدم جوازيه“

Tercümesi: “İyilik yapan karşılığını bulacaktır, heba olmaz

Allah ile insanların arasında olup- biten yok olmaz”

Türk Atasözü: “İyilik yap denize at balık bilmezse Halik bilir!”

#### c) DÜRÜSTLÜK:

”الله نجاه من صدق“ (*N.Yazıcı, s270*)

Tercümesi: “Kim doğru olursa, Allah onu kurtarır.”

Türk Atasözü: Doğruların yardımcısı Allah`tır!

”İnsana sadakat yakışır görse de ikrah

Yardımcısıdır doğruların Hazret-i Allah!” (*Ziya paşa*)

قل الحق ولو على نفسك

Tercümesi: Aleyhinde bile olsa doğruyu söyle!

Türk Atasözü: Doğruluktan şaşma!

**d) SABIR**

الصبر مفتاح الفرج (N.Yazıcı s307)

Tercümesi: Sabır rahatlamamın anahtarındır

Türk Atasözü: “Sabrın sonu selamet!”

بلغ السيل الزبى www.dw-world.de/dw/article(N.Yazıcı s234)

Tercümesi: Sel dağa ulaştı

Türk Atasözü: Bıçak kemiğe dayandı!

من تأتى نال ما تمنى

Tercümesi: Acele etmeyen umduğuna ulaşır

Türk Atasözü: Sabreden derviş muradına ermiş! (Türkçe-Arapça sözlük, s523)

“و أضيق الأمر ادناه الفرح إذا تضايق أمر فانتظر فرجا”

(Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s117)

Tercümesi: “Sıkıldığında rahatlamayı bekle;

En sıkışık durum rahatlanması en yakın andır.”

Türk Atasözü: “Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez!”

“عقيب كل ليلة يوم” (N.Yazıcı, 282)

Tercümesi: Her gecenin günü (sabahu) vardır

Türk Atasözü: Her gecenin sabahu vardır!

**e) AZİM VE KARARLILIK**

لا تغير حصانك في وسط النهر و انت تعبره (N.Yazıcı, s285)

Tercümesi: “İrmaktan geçerken at değiştirilmez”

Türk Atasözü: “İrmaktan geçerken at değiştirilmez”

من قرع بابا ولج ولج

Tercümesi: İsrarla kapıyı çalan içeriye girer

Türk Atasözü: Tekkeyi bekleyen çorbayı içer (N.Yazıcı, s184)

يحلب تيسا من شهوة اللبن

(Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s97)

Tercümesi: “Süt isteğiyle tekeyi sağlar!

Türk Atasözü: “İsterse tekedden süt çıkartır!”

إذا كنت ذا رأى فكن ذا عزيمة فان فساد الرأي ان تتردا

Tercümesi: Görüş sahibi isen (bir fikrin varsa) azim sahibi de ol, azmet! Tereddütte kalınyorsa fikrin bozukluğundandır

Türk Atasözü: En kötü karar kararsızlıktan iyidir!

**f) FEDAKARLIK**

لكل وردة شوكةها (Al-Manwid s.37)

Tercümesi: Her gültün dikenini vardır

“من يطلب الورد يتحمل الشوك”

Tercümesi: Kim güllere talip ise dikenlere tahammül etmelidir!

“من يطلب الحسنة يعط مهرها” (N.Yazıcı, s 279)

Tercümesi: Kim güzeli isterse mehrini verir!

Türk Atasözü: Gültü seven dikenine katlanır!

**g) AŞK, SEVGİ**

“الحب اعمى /” “عين الهوى شريك العمى”

Tercümesi: “Aşkın gözü kördür”

Türk Atasözü :”Aşkın gözü kördür”

من القلب للقلب رسول (N.Yazıcı, s291)

Tercümesi: Kalpten kalbe elçi vardır!

Türk Atasözü: “Kalp kalbe karşıdır!” /“Gönülden gönüle yol vardır!

**h) TEMKİN**

المشورة عين الهداية

Tercümesi: Danışma (meşveret), doğru yolda olmanın ta kendisidir!

Türk Atasözü: “Danışan dağlar aşmış danışmayan düz yolda şaşmış!

بالتائي تترك الفرص

Tercümesi: Fırsatlara teenni ile (yavaş) ulaşılır

Türk Atasözü: Acele işe şeytan karıştır!

كما تزرع تحصد (Al-Mawrid s.18)

Tercümesi: Ektiğin gibi ürün alırsın!

Türk Atasözü: Ne ekersen onu biçersin

اعمل ما شئت كما تدين تدان (Al-Mawrid s.32)

Tercümesi:İsteddiğini yap Eden ettiğini bulur

Türk Atasözü: Eden bulur!

من نقي نقي

Tercümesi: Kim (kapıyı) çalarsa onun (kapısı) da çalınır

Türk Atasözü: Kakma el kapısını el ucuyla, yiterler kapını var (olanca) gücüyle.

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/k>)

”وإن شئت ان تزداد حبا فزر غيا إذا شئت ان تقلى فزر متواترا

(Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s125)

Tercümesi:Bikkınlık vermek istersen sık ziyaret et sevgiyi arttırmak istersen seyrek git!

”زر غيا تزداد حبا”(N.Yazıcı, s270)

Tercümesi: Sevginin ziyadeleşmesi için seyrek git!

Türk Atasözü: “Seyrek gidersen dostuna kalkar ayak üstüne

Sık gidersen dostuna yatar yan üstüne”

“Binde bir gelinen yere gül döşerler, her gün gelinen yere kül döşerler.”

<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/b>

Mansur en-Nemri'den: (Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s136)

”كم من لائم قد لام و هو ملئم لعل له عذرا و انت تلوم“

Tercümesi: “Sen onu kınamaktasın -belki vardır bir nedeni-

Kınayanlar da kınanır elbet vardır bir nedeni”

Türk Atasözü: “Gülme komşuna gelir başına”

كالمستجير من الرمضاء بالنار

<http://www.iid-alraid.de/Quran/IntroOuSci/DeMathOu.htm>

Tercümesi: “Kızgın topraktan ateşe sığınan gibi!”

Türk Atasözü:“Yağmurdan kaçıp doluya yakalanmak!”

**i) DİGERGAMLİK**

(N.Yazıcı s311) كالإبرة تكسو العراة و جسمها عريان

Tercümesi: Kendisi çıplak olduğu halde çıplakları giydiren iğne gibi!

Türk Atasözü: Terzi kendi söktüğünü dikemez!

**B. YERİLEN DEĞERLER (القيم الرديئة)**

**a) KISKANÇLIK HASET**

(N.Yazıcı s295ve s279) الحسد داء ليس له دواء /”الحسد داء لا يبرأ

Tercümesi: “Haset onulmaz yaradır.”

Türk Atasözü: Hasit olan mesut olmaz!

“Haset-perverlerin hâli yamandır

Ki yoktur bir belâ better hasetten

Sarılmış nefse müz’iç bir yılandır

Ki çıkmaz, çıkmayınca can cesetten!” (Recai-zade Mahmut Ekrem)

بينهم داء الضرائر

Tercümesi: Aralarında kuma hastalığı var (çekememezlik)

Türk Atasözü: Geçinmeye gönlü yok (Yazıcı, 143)

**b) NANKÖRLÜK**

(*Müncid, s1013, N.Yazıcı, 288*) “إتق الشر من أحسنت إليه”

Tercümesi: “İyilik yaptığının kötülüğünden sakın”

Türk Atasözü: “İyilik yap kötülük bul!”

“Eloğlu hilebazdır, kimse bilmez fendini

Her kime iyilik edersen sakın ondan kendini!”

“سمن كلبك يأكلك” (*Müncid, s1013*)

Tercümesi: “Besle itini yesin seni”

Türk Atasözü: “Besle kargayı oysun gözünü!”

(*Kitâbu'l-Emsâl ve'l-Hikem s90*) فلما اشتد ساعده رملي أعلمه الرماية كل يوم

Tercümesi: “Her gün öğrettim ona atmayı oku

kolları güçlendiğinde bana attı oku!”

Türk Atasözü: “Besle kargayı oysun gözünü!”

إذا اردت العسل فلا تحطم خلية النحل

Tercümesi: Bal istersen, arı kovanını yağmalama!

Türk Atasözü: İnsan ekmek yediği sofrayı pislemez!

**c) CEHALET VE DÜŞMANLIK**

إذا ظلمت من دونك فلا تأمن عقاب من فوقك

Tercümesi: Başkasına zulmettiysen yukarıdakinin cezasından emin olamazsın

Türk Atasözü: Zulm ile abad olanın ahiri berbat olur!

Alma mazlumunun ahını çıkar aheste aheste!

الناس أعداء ما جهلوا” (*Müncid, s1011*)

Tercümesi: “İnsanlar, bilmediğinin düşmanlardır.”

Türk Atasözü: “İnsanlar, bilmediğinin düşmanlardır.”

يلقى على النار زيتا

Tercümesi: Ateşin üzerine (gaz)yağı dökmekte

Türk Atasözü: Yangına körükle gitmekte! (*Türkçe-Arapça sözlük, s526*)

**d) SUÇU RED**

ما احد يقول : لبينى حامض [www.dw-world.de/dw/article](http://www.dw-world.de/dw/article)

Tercümesi: Kimse “ayranım ekşidir” demez (*N.Yazıcı, 285*)

لا أحد ينادى على زيتة عكر

Tercümesi: Hiçbir kimse yağım bulanık diye çağırmaz (*Türkçe-Arapça sözlük, s516*)

Türk Atasözü: Kimse ayranım ekşi demez!

**e) HIRS**

اطعت مطامعي فاستعبدتني ولو اني قعت لكنت حرا

Tercümesi: Arzularıma boyun eğdim beni esir etti şayet kanaat etseydim hür olurum

Türk Atasözü: Kanaat eden rahat eder!

“بطختين بانيد ما ينحملوا/لا تجمع سيفان في غمد” (*Al-Mawrid s.10, N.Yazıcı, 285*)

يد واحدة لا تحمل بطيختين

Tercümesi: “Bir kında iki kılıç olamaz!”/ Bir el iki karpuzu taşıyamaz

Türk Atasözü: “Bir koltuğa iki karpuz sığmaz!”

### f) DİLİ MUHAFAZA

كل سر جاوز الاثنين شاع

Tercümesi: İki kişiyi aşan sır, yayılır.

Türk Atasözü: Deme dostuna, der dostuna. Bir gün olur tuz basarlar postuna.

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/d>)

Bir ağızdan çıkan, bin ağza yayılır.

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/b>)

سلامة الإنسان في حلاوة اللسان / سلامة الإنسان في حفظ اللسان

“و يل للرأس من اللسان” (Al-Mawrid s.79, N.Yazıcı, 308)

Tercümesi: İnsanın selameti dilini muhafazasındadır. /İnsanın selameti dilinin tatlılığındadır.

“Dilimden vay başıma gelenler!”

Türk Atasözü: “Dilim başıma giydirir kilim!”

إياك وأن يضرب لسانك عنقك

Tercümesi: Dikkat et! dilin boynunu vurdurmasın!

Türk atasözü: “ Sana senden olur her ne olursa! Başın azad olur dilin durursa!

رب كلام يثير الحروب

Tercümesi: Nice sözler savaşları etkiler

Türk atasözü: Söz ola kese savaşı

Söz ola kestire başı! (Y. Emre)

إذا كان الكلام من فضة فالصمت من ذهب (N.Yazıcı s309)

Tercümesi:Söz gümüştense sukut altındandır!

Türk Atasözü: Söz gümüşse sukut altındır!

“Kelamın fidda ise ger sukutun olsun zehep

Kemal ehli kemâlâtı sukut ile buldu hep!”

أحمد البلاغة الصمت حين لا يحسن الكلام

Tercümesi: Güzel konuşamıyorsan, belagatın en seçkini susmaktır!

Türk atasözü: Konuşmayı bilmiyorsan sus ki seni adam sansınlar!

دخل فضولى النار فقال الحطب رطب (N.Yazıcı s263)

Tercümesi: “Boşboğazı cehenneme atmışlar” odun yaş” demiş!” (dilimizde kullanılmaktadır)

Türk Atasözü: Pis boğaz ile boş boğaz, beladan kurtulmaz

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/p>)

### C. İNSAN KARAKTERİ VE KİŞİLİK

a) ما جاء باللين وقد ذهب بالكفن (Sayın Hocam Prof. Dr. İsmail Yakut'tan duyduğum)

طبع طبعه اللين ما يغيره إلا الكفن (Türkçe-Arapça sözlük, s517)

Tercümesi: Sütün getirdiğini kefen götürür!/Sütle gelen karakteri ancak kefen değiştirir.

Türk Atasözü: Can çıkmayınca huy çıkmaz !

b) ليس كل حذاء يناسب كل قدم

Tercümesi: Her ayakkabı her ayağa uymaz! (Türkçe-Arapça sözlük,s522)

Türk Atasözü: İnsan çeşit- çeşit, yer damar-damardır!

c) “وافق شئ طبقة” (Müncid, s1013, N.Yazıcı 26-27)

“وقع الحافر على الحافر” (N.Yazıcı,s311)

Tercümesi :”Şenn adlı genç mizacına uygun birini buldu!”

Türk Atasözü: “Tencere yuvarlandı kapağını buldu!”

d) لا تكد الذئب إلا ذئبا (*Müncid, s1013*)

Tercümesi: “Kurt ancak kurt doğurur”

Türk Atasözü: Aslandan ancak aslan doğar!

e) إن لم يكن وفاق ففراق (*Müncid, s1013*)

Tercümesi: “Uyum yoksa ayrılık var”

Türk Atasözü: “İki gönül bir olursa samanlık seyran olur!

İki gönül bir olmazsa saraylar zindan olur”

f) “إذا المرء لم يدنس من اللوم عرضه فكل الرداء الذي يرتديه جميل” (*f*  
*s1013*) (*Müncid,*

*الرجال مخابر و ليس مناظر* (*N.Yazıcı, s266*)

Tercümesi: “Kişi kendini kötülüklerle kirletmezse ne giyerse giysin güzeldir”

Tercümesi: “İnsanlar dış görünüşleriyle değil (iç-dünyalarından)haber verdiği şeylerle insandır!”

Türk Atasözü: “Çul içinde aslan yatar”

g) تخبر عن مجهوله مرآته (*Al-Mawrid s.15*)

Tercümesi: Aynası onun meçhulünü bildirir!

Türk Atasözü: Sirke küpü dışarıya sirke, bal küpü ise dışına bal sızdırır! (*Mevlana*)

كل إناء بما فيه ينضح

Tercümesi: Her kap içindekini sızdırır! (*Türkçe-Arapça sözlük, s518*)

أتريد السعادة حقاً لا تبحث عنها بعيداً انها فيك في تفكيرك المبدع  
في خيالك الجميل في اراءتك المافانلة في قلبك المشرق بالخير

Tercümesi: Gerçekten mutluluğu ister misin... Onu uzakta arama o sende; yaratıcı düşüncende, güzel hayalinde, iyimser arzunda ve hayır, aydınlık kalbindedir...

Türk Atasözü (Hikmet): Hararet nardadır, sacda değildir. Akıl baştadır, taçta değildir.

Her ne ararsan kendinde ara! Mekke'de, Kudüs'te, Haç'da değildir. (Yunus Emre)

Kendinde ara! (C.Çelebi, Hz. Mevlana Okyanusundan, s85)

## 2. İNSAN VE TOPLUM

### a) KANUN

العدل أساس الملك

Tercümesi: Adalet mülkün temelidir

Türk Atasözü: Adalet mülkün temelidir!

كل شاة برجلها معلقة (*N.Yazıcı, s 283*)

Tercümesi: “Her koyun kendi bacağından asılır.”

Türk Atasözü: “Her koyun kendi bacağından asılır.”

لمن تشكو إذا كان خصمك القاضي!

Tercümesi: “Düşmanın savcıysa kime şikayet edeceksin!”

Türk Atasözü: “Davacıyı kadı olanın, yardımcıyı Allah olsun.”

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/d>)

### b) SOSYAL HİCV

ذهب اللحاف و انتهى الخلاف (*N.Yazıcı s315*)

Tercümesi: Yorgan gitti, kavga bitti!

Türk Atasözü: Yorgan gitti, kavga bitti!

كل كلب ببابه نباح / كل الديك على مزيلته صباح

على مزيلته يصيح الديك (*Al-Mawrid s.7*)

Tercümesi: Her bir it kendi kapısında avlar/ Her bir horoz kendi çöplüğünde öter !

Türk Atasözü: Her bir horoz kendi çöplüğünde öter!

“داع قديم في بني آدم فتنة إنسان بإنسان (Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s71)  
 “الناس بلاء للناس”

Tercümesi: İnsan oğlunun bir hastalığı, çok eski ,insanla insanın fitnessi /İnsan insanın belası

Türk Atasözü: İnsan insanın kurdudur! / İnsan insanın şeytanıdır!

من إتكل على زاد غيره طال جوعه (Müncid, s1013)

Tercümesi: “Başkasının geçimi üzerinden geçinmeye çalışan ona güvenen aç kahr!”

Türk Atasözü: Elden gelen öğün olmaz, o da vaktinde bulunmaz!

Elden ekmekek yiyen yolda acır. (<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/e>  
 الجار قبل الدار / الجار أولى بالشفقة

Tercümesi: Evden önce komşu/Komşu, daireden önceliklidir.

Türk Atasözü: Ev alma komşu al

### EKONOMİ

وكل غنى في العيون جليل و كل فقير في العيون ذليل

(Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s208)

Tercümesi: “Gözlerde her bir zengin ulu, fakir ise rezildir!”

Türk Atasözü: “Varsa paran herkes senin kulun! Yoksa paran cehennem yolun!”

Başka bir varyantla: “Varsa pulun, herkes kulun; yoksa pulun, dardır yolun!”

(<http://www.atasozleri.com/index.php/site/atasozleri/v>)

احفظ قرشك الأبيض ليوملك الأسود

Tercümesi: Beyaz kuruşunu kara gün için sakla!

Türk atasözü: Ak akçe kara gün içindir!

البدلة تعلم المشى القرش يعلم الحكى

Tercümesi: Elbise yürümeyi para ise konuşmayı öğretir

Türk Atasözü: Akçe akıl öğretir, don yürüyüş gösterir!

على قدر فراشك مد رجلحك

Tercümesi: Yatağına göre ayağını uzat

Türk Atasözü: Ayağını yorganına göre uzat (N.Yazıcı, 258)

### İŞ VE ZAMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ

جئى بالطبيب بعد وفاة المريض

Tercümesi: Hasta öldükten sonra doktor getirildi

Türk Atasözü: Geçti Bor'un pazarı (Türkçe-Arapça sözlük, s514)

ضع الفأس في رأس (Müncid, s1012)

Tercümesi: (İşin) başına vur baltayı

Türk Atasözü: İş hemen hallet

إضرب ما دام الحديد حامياً

Tercümesi: Demir sıcak oldukça vur

Türk Atasözü: Demir tavında dövülür!

إذا هبت رياحك فاغتمها

Tercümesi: Rüzgarın estiğinde değerini bil!

Türk Atasözü: Fırsatları değerlendir!

الصفى ضيعت اللبن

Tercümesi: Sütü sen yazın kaybettin (yaşlı, zengin eşinden ayrılan bir kadın, fakir genç biriyle evlenir, süt istemek için eski eşine gidince ondan bu sözü duyar)

Türk Atasözü: Eski çamlar bardak oldu! (N.Yazıcı, s181-182)

اصاب عصفرين بحجر

Tercümesi: Bir taşla iki kuş vurdu

Türk Atasözü: Bir taşla iki kuş vurdu!

خير أيام الفتى يوم ما نفع  
واصطناع خير ابقى ما صنع  
ما ينال الخير بالشر ولا  
يحصد الزارع إلا ما زرع

Tercümesi: İnsanın günlerinin en hayırlısı faydalı olan gündür;  
Yaptıklarının kalıcı ve hayırlı olmasıdır !

Hayra şer ile ulaşılmaz eken ektiği şeyin dışında biçemez!

Türk Atasözü: Vakit nakittir, kullanmasını bilmek gerektir!  
الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك

Tercümesi: Vakit kılıç gibidir, sen onu kesmezsen o seni keser

### c) KABİLİYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

اعط القوس باريها (N.Yazıcı, 287), [www.dw-world.de/dw/article](http://www.dw-world.de/dw/article)

Tercümesi: Yayıt yapana ver!

Türk Atasözü: İş ehline ver ve işin ehlinden yardım al!!

Ekmeği ekmekçiye ver bir de üstüne ver!

ما حك جلدك مثل ظفرك

Tercümesi: Tırnağın gibi hiçbir şey cildini kaşımaz.

Türk Atasözü: Tırnağı olan kaşınır!

الخيال أعلم بفرسانها

Tercümesi: At binicisini daha iyi tanır.

Türk Atasözü: At sahibine göre kişner!

اليد الواحدة لا تصفق

Tercümesi: Tek el ses çıkartmaz

Türk Atasözü: Bir elin nesi var iki elin sesi var!

### 3. BİLGİ VE HAKİKAT

لسان الفتى نصف و نصف فؤاده لم يبق إلا صورة اللحم و الدم

[www.dw-world.de/dw/article](http://www.dw-world.de/dw/article)

Tercümesi: Kişinin dili, yarısı, yarısı da gönlü! Onun haricinde ancak et ve kan; insan

Türk Atasözü: “Kardeşim, ancak fikirdir varlığın; Gerisi et ve kemiktir bir yığın!”

(Mevlana)

(Zamanın Eskitemediği Güzel Sözler, İstanbul 2005 s9)

الحكمة ضالة المؤمن

Tercümesi: Hikmet müminin yitiğidir.

”للعقول تضرب الأمثال (Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s121)

Tercümesi: Darb-ı Meseller akıllılar içindir!

Türk Atasözü: “Bir insan kalmışsa akıldan yana sıska!

Ne söz kâr eder ona ne ilaç ne de muska!”

(إن اللبيب من الإشارة يفهم [www.dw-world.de/dw/article](http://www.dw-world.de/dw/article))

”التقسيم بالدكمة الفهيم بالرمشة“

Tercümesi: Zeki işaretten anlar!

Anlayışlı göz hareketinden, zalim ise tekmeden anlar

Türk Atasözü: Arife tarif gerekmez!

عود يعلم العنج

Tercümesi: Yaşlı deveye de yular öğretilir

Türk Atasözü: İlmin yaşı yoktur ! (N.Yazıcı, s294)

غير تقي الناس يأمر بالتقى طبيب يداوى و الطبيب مريض

(Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s161)



Tercümesi: “Takva sahibi olmayan takvayı emretmekte, doktor kendisi hasta iken başkasını tedavi etmektedir”.

Türk Atasözü: “Kendisi muhtac-ı himmet bir dede! Nerde kaldı gayrıya himmet ede!”

Ele verir talkımı kendi yutar salkımı!

اعتقلها وتوكل

Tercümesi: Önce (deveni) bağla, akıllı ol, sonra tevekkül et!

Türk Atasözü: Eşeğini sağlam kazığa bağla!

وما من يد إلا يد الله فوقها ولا ظالم إلا سيلى بظالم

s48) (*Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem*

Tercümesi: “Allahın gücünün üzerinde yoktur hiç bir güç!

Zalim, zalimle belasını bulur gör işte ne güç!”

Türk Atasözü: “İti ite boğdurur Allah La havle ve la kuvvete illa billah”

#### 4. TANRI VE KADER ANLAYIŞI

##### A) TANRI

Şair Lebid'ten : (*Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s15*)

ألا كل شئ من خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل  
سوى جنة الفردوس إن نعيمها يدوم و إن الموت لا شك نازل

Tercümesi: “Allah dışında her şey batıl olur, her bir nimette zail

Firdevs cenneti nimeti daim, ölüm ise kesinlikle kaim!”

Türk Atasözü: Allah'tan başka her şey fani!

Ubeyd b. Abras'tan: (*Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s15*)

“و سائل الله لا يخيب من يسأل الناس يحرموه”

Tercümesi: “Mahrum ederler şayet insandan istersen mahrum olmazsın şayet Allah dersen!”

Türk Atasözü: Allah diyen mahrum olmaz!

##### B) KADER-NASİB

دع المقادير تجرى في أعناقها ولا تبينن إلا خالى اليال  
ما بين غمضة عين و انتباهتها يغير الله من حال إلى حال

Tercümesi: Takdir edilenler gerçekleşecektir; kafan rahat olsun

Göz açıp kapanıncaya dek Allah bir halden bir hale değiştirir. (haberin olsun)

Türk Atasözü: Az yaşa çok yaşa yazılanlar gelir başa/ Ne oldum deme ne olacağım de!

دع الأيام تفعل ما تشاء و طب نفسا إذا حكم القضاء

Tercümesi: Brak, günler istediğini yapsın, kaza-kader hükmettiğinde, sen güzel (iyi) ol!

Türk Atasözü: Başa gelen çekilir!

*N.Yazıcı, 290*) (“ما كتب على الجبين تراه العين”/“إذا نزل القدر عمي البصر

Tercümesi: “Kader geldiğinde göz görmez olur”/ “Alına yazılanı göz, görecektir!”

Türk Atasözü: Kaderinde olan kaşığında çıkar!

“تأتى له الأسباب في كل جانب إذا كان حظ المرء في الشئ مقبلا

(*Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem s61*)

Tercümesi: “Varsa şansın gelir bulur her bir yönden yoksa şansın şayet ne gelir elden”

Türk Atasözü: “Eğer insanın rast gitmezse işi muhallebi yerken kırılır dişi”

غير نصيبك لا يصيبك

Tercümesi: Nasibinden gayrisi sana ulaşamaz (*Türkçe-Arapça Sözlük, s517*)

Türk Atasözü: “Kısmetinse gelir Hint'ten Yemen'den Kısmetin değilse ne gelir elden!”

“و يأكل المال غير من جمعه قد يجمع المال غير أكله

Tercümesi: “Yiyemez, toplayıp biriktirdiği malı, yer, biriktirmeyip bulduğu malı!”

Türk Atasözüsü: “Yemeyenin yiycisi bulunur!”

“رب ساع لقائد” / “و أكل غير حامد” (N.Yazıcı, s294)

Tercümesi: Çabalayıp çalışanların nicesi (eli boş oturur) hamd etmeksizin yeyicisi olur!

Türk Atasözü: “Ahmak öldür dünya için gam yiye! Ne bilirsin kim kazana kim yiye!

أمواننا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

Tercümesi: Mirasçılar için mallar toplarız kendimizi ise perişan ederiz

Türk Atasözü: “Yemeyenin yiyicisi bulunur!”

**Sonuç olarak:** Atasözlerinin amacı, az kelimelerle çok şeyi ifade etmektir. Şiirde de sözü güzelleştirme yanında şairler çoğu zaman atasözlerini kendi fikir ve hayallerini teyid etmek, ifadelerini kuvvetlendirmek için kullanmışlardır. Hikmet sahibi kimseler, bilgiler, bir düşüncüyü anlatmak için bu metodu kullanmışlardır, diğer bir ifadeyle fikirlerinin daha iyi anlaşılması için söylemlerinde az ve öz olmaya dikkat etmişlerdir. Nitekim bu düşüncüyü yine bir Arap atasözüyle şöyle ifade etmişlerdir:

خير الكلام ما قل و دل

Tercümesi: “Sözün en güzeli az ve öz olanıdır”

Türk Atasözü: Az sözün inci gibi manası solmaz

Çok sözün kerpiç gibi kıymeti olmaz!

Bu çalışmamızda Arap atasözlerinden ve vecizelerinden bazı örnekler vererek dilimizde bu bağlamda söylenmiş atasözlerini tespit etmeye çalıştık. Atasözünü, hikmet deryasından şimdilik birkaç damlayla kifayet ederek burada sözümü sonlandırmak istiyorum.

### **Kaynakça**

Al-İsfahani, *Müfredatu Alfazi 'l Kur'an*, Thk: Safvan Adnan Davudi, Beyrut, 1992.

Al-Mawrid, *A Modern English-Arabic Dictionary*, Lübnan, 1993.

Al-Müncid, *Feraidu 'l-Edeb* 35. Baskı, Beyrut, 1996.

Durmuş İsmail, "Mesel"md, *DİA*, c. xxix, Ankara, 2004.

Elçin Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş*, 2.baskı, Ankara, 1986

Elitez Ziya, *Zamanın Eskitemediği Güzel Sözler*, İstanbul, 2005.

Er-Razi Muhammed B. Ebi Bekr B. Abdulkadir, "Muhtarü's-Sıhah" Thk: Abdurrezak

Huseyn *Kitâbu 'l-Emsâl ve 'l-Hikem*, Ürdün, 1986.

Firuzabadi, *Al-Kamusu 'l-Muhid*, c.iv, Beyrut, ts.

İbnu Manzûr, *Lisanu 'l-Arab*, cxi, Beyrut, 1994.

İşler Emrullah/ Yıldız Musa, *Arapça çeviri kılavuzu*, Ankara, 2000.

Karşlı İlyas, "Türkçe-Arapça Sözlük" Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları Nu:71 İstanbul, 1993.

Şadi Eren, *Kur'anda Teşbih ve Temsiller*, İstanbul, 2001.

Şimşek M.Sait/ Uzun Taceddin, *Arapça-Türkçe deyimler, kalıp ifadeler, atasözleri sözlüğü*, İstanbul, 1991.

Yakıt İsmail, *Türk-İslam Düşüncesi üzerine araştırmalar*, İstanbul, 2002.

Yazıcı Numan, *Arapça-Türkçe /Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 2003.

<http://www.iid-abraid.de/Ouran/IntroOuSct/DeMathOu.htm>

[www.dw-world.de/dw/article/0,2144,2290584,00.htm](http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,2290584,00.htm) - 37k - 2007 (كائون الثاني (يناير) 27

<http://www.atasozleri.com/>

Mevlana, *Mesnevi*, Ç. Veled izbudak, c.iv, İstanbul 1991.

Çelebi, Celâleddin B. Derleyen: Esin Çelebi Bayru, Hz. Mevlana okyanusundan, Konya 2006



## EVALUATING THE FOREIGNNESS OF FOREIGN SPEECH IN ENGLISH PROSE FICTION: TOWARDS A SCALE OF AFFECTIVE DEVICES

Margaret J-M SÖNMEZ  
Middle East Technical University

### Abstract

The mechanisms through which the stylistic choices involved in representing foreign voices in English novels promote affective (evaluative) responses in the readership are the focus of the present work. The underlying features of *human accommodation behaviour* as studied in linguistics, stylistics, *politeness theory* and the psychology of interpersonal relations are examined and then linked to a scale of stylistic *conventions* used in reporting foreign speech in a wide selection of literature (the source material itself is not discussed in this paper). It is shown that no single scale of *affective devices* can account for the likely reader responses to these different conventions, but that the conventions can be discussed fruitfully as two main types: those which indicate a foreign world but do not alter the core subsystems of English, and those which involve change in the syntax, phonology or *orthography* of the language.

**Key words:** language contact, reported speech, Accommodation Theory, stylistic conventions, affect.

### Öz

Bu çalışma, İngilizce romanlardaki yabancı seslerin temsilinde kullanılan biçimsel tercihlerin okuyucuda duygusal tepkiler uyandırma süreçleri üzerine odaklanır. Bu çalışmada dilbiliminde, biçembilimde, incelik kuramında ve bireyler arası ilişkiyi inceleyen psikolojide ele alınan, uyum davranışının temel özellikleri irdelenir ve daha sonra; bu temel özellikler, çeşitli edebiyat eserlerinde yabancı dilde yapılan konuşmaların aktarılmasında kullanılan biçimsel ölçütlerle bağlantılandırılır (kaynak metnin kendisi incelenmez). Hiçbir duygusal araç ölçütün (yabancı bir dünyaya işaret eden ama İngilizce'deki alt sistemlerin özünü değiştirmeyen ölçütler ve sözcük dizininde, seslendirmede ya da yazım kurallarında değişikliği öngören ölçütler) tek başına bu değişik ölçünlere verilen okuyucu tepkilerini açıklayamadığı gösterilir.

**Anahtar kelimeler:** dil ile kurulan ilişki, dolaylı anlatım, Uyum Teorisi, biçimsel ölçütler, duygu

“conventions have rational bases and serve as solutions to coordination problems”<sup>1</sup>

This paper looks at the stylistic conventions involved in presenting non-English speech in English novels. These conventions coordinate the expressive or representational activity of the writer with the readers' reception of the expression: "In selecting a particular strategy, reporters act on a sense of its appropriateness for the context, in anticipation of some desired effect on the audience" (Collins 4). The mechanisms through which the stylistic choices made in representing foreign voices in English novels promote affective (evaluative) responses in the readership are, then, the focus of the present work.

In earlier papers (Sonmez forthcoming (a) and (b)) I have investigated a purely linguistically-ordered scale of affective devices, where vocabulary, syntax and pronunciation-spellings were the main categories of analysis. The interpretations concerning the effects these conventions have on readers were necessarily subjective and unsubstantiated. This paper now investigates related theoretical work in order to find a more scientific foundation for interpretations of reader responses. Here, therefore, I look at the same textual material from a more theoretical and necessarily multi-disciplinary point of view. In order to do this, the paper opens a discussion of the linguistic, stylistic, behavioural and psychological elements most closely related to the object of enquiry and suggest ways to link these very disparate sources. It also presents an exploratory inventory of conventions used within representations of foreign speech, ending with a commentary on the feasibility of formulating a scale of affective devices used in the representation of foreign speech in the English novel.

No single theory or theoretical area of study covers the two dimensions of linguistic conventions and their effects on readers of fictional texts, so this study has had to extract ideas from different areas of investigation and present them from the single focus of the research question. Luckily, some general semantic areas are common to all the theories thus referred to, even if at times only indirectly. Due to space limitations, broad generalizations have had to be made and a great deal of explanatory and illustrative detail has been sacrificed.

When it comes to a linguistic explanation of the effects on readers of different styles of writing, we find that, certain well-researched findings of sociolinguistics, pragmatics and discourse analysis are extremely useful to our study. It has convincingly been shown, for instance, that "listeners are prepared to evaluate people on the basis of their language variety" (Mesthrie *et al.* 149). Of prime importance to this study and related to this finding are the many existing studies and discussions of language accommodation, involving the crucial elements of "convergence" and "divergence" between speakers' utterances. Put extremely basically, numerous researchers have found that speakers change their speech habits – often very subtly – to more closely resemble the speech of the interlocutors they wish to be in some way associated with or accepted by, even if only temporarily, and this tendency is called convergence of speech styles; and a contrary tendency can be found, divergence, which is when speakers emphasize, or increase in frequency, elements of their speech that are not shared with their interlocutors for reasons either of maintaining their separate, independent identities, or as a move towards an "alternative reference point" (Mesthrie *et al.* 182) or, in a more hostile manner, as a rejection of association with the other speaker. Underlying speech accommodation and, indeed, all contact situations runs

---

<sup>1</sup> Lewis 1969, cited in Collins 50

"the power variable" (Niedzielski and Giles 335). When speakers converge, it is generally assumed to be the less powerful who converge towards the more powerful, which explains in part why convergence can be interpreted as respectful or polite in some cases.

Among many variations of convergent and divergent speech behaviours, one is especially important in the extension of these ideas to the invisible links forged between literary texts and their readers. This is Bell's extension of the accepted understanding of accommodation theory to claim that speakers will sometimes accommodate their speech, towards not only physically present interlocutors, but speakers or groups of speakers ("reference groups") available only to their minds – what he calls "referees" (2001, 163). This concept of an invisible/imaginary audience towards whose speech habits we converge can be adopted into literary stylistics, not only in examinations of fictional reported speech (RS) but, more usefully, as a way of looking at how characters and narrator's voices are presented, including those narrators who appear to be almost inseparable from the implied author. To import this idea into the present enquiry, we may say that the narrators and implied authors of novels may present the speech of foreigners in such a way as to imply attitudes towards these foreigners that converge with the attitudes of their narratees and/or implied readers – or they may present challenges to these imagined attitudes by diverging from the expected speech styles, thus initiating (to use another term and insight from Bell) a change in the situation and subtly requiring the audience/readers to converge towards the new style – that is, to make a change in their expectations and attitudes.<sup>2, 3</sup>

Stylistics itself, in contrast to linguistics, has repeatedly studied representation of fictional speech. Nevertheless, the study of so-called Direct Speech (DS) in and of itself is fairly recent, because earlier it was largely dismissed as a straightforward mimetic interpolation into the text. This has been convincingly shown to be entirely wrong: it must go on record that often, and especially in works of fiction, in any sort of RS "the issue of verbatimness forms no part of [the reporters'] intention whatsoever, and it is not required by their audience" (Collins 52).<sup>4</sup> According to Collins,

"The quintessence of RS, [. . .] is not mimesis but methexis ("participation"), [. . .] an act that, in accordance with culturally determined interpretive conventions, allows the audience to participate both in the new event (the re-creation) and, vicariously, in the prior event, real or imagined, that is being represented." (74)

Returning to the idea of the narrators or speakers converging in style with their ideal narratees or audiences, a similar insight allows us to consider the extent to which various stylistic conventions are used "in a way that is comparable to the stylistics of advertising [by organizing] the perception[s] of the reader [. . .] according to an assumed notion of how the reader wants them to be organized" (Bradford 194). When considering the presentation of foreign voices in novels we find that some writers and some texts use this "advertising" style more than others, sometimes, as Page (52) also points out, because of the perceived necessity to forge a set of reliable conventions for the sake of readers (and

<sup>2</sup> Convergence can be a two-way process, so in some cases readers may be encouraged to echo these attitudes through convergence with the narrator's stylistic hints, thus creating a new attitude in the reader.

<sup>3</sup> The relevant difference between audience design and reader response theory should perhaps be mentioned here: it is that audience design mostly investigates how audiences effect the formation of discourse/text, while reader response mostly concentrates on how the text effects the reader in the making of meaning.

<sup>4</sup> According to Collins (154), this destroys many of the foundations of Leech and Short's Cooperative Principle approach to reported speech, wherein they assume that faithfulness of reporting, or verbatim-ness, is a maxim; Hall concurs, saying that "the idea of faithfulness [. . .] is necessarily finally imprecise and negotiable"

writers) who may not know the dialect or foreign tongue. This aesthetically derided echoing of readers' stylistic desires can thus be found in fictional foreign voices as a form of stereotypical language behaviour, and it may possibly be found there more frequently than in other voices, or stylistic norms temporarily established within the novelistic text<sup>5</sup>. Needless to say, this varies from writer to writer; some writers use stereotyped representations of the foreign voice more than others, and for different effects and purposes.

There are parallels between the discursal strategies of convergence and divergence and the socially constructed affect known as "politeness", too: although scholars do not agree on exactly what linguistic politeness is, "there seems to be a consensus by which linguistic politeness is understood as the strategies involved in friction-free communication" (Reiter 5) and in these terms convergence can easily be seen as a way of eliminating possible sources of communicative friction. Terms related to 'convergence' and 'divergence' are used in politeness theory: 'positive politeness' (Brown and Levinson) is broadly described as behaviour that seeks *concord* while 'negative politeness' is seen as behaviour that avoids *discord* (Leech 1983 133, qtd. in Reiter 10, my emphases). Combining various theorists' analyses of linguistic politeness in terms of convergence, divergence and affect, we find that Lakoff's (1973) three rules of politeness, although later disputed, provide a convenient organizing trope and coincide well with both the psychological elements to be discussed below and the textual data I have collected. These rules involve (A) '*camaraderie*', sympathetic behaviour that is associated with positive politeness and belongs to Leech's (1983) "social distances" scale. It emphasizes concord and thus encourages convergence, (B) an intermediate category, which she calls '*deference*', where the defining behavioural characteristic is the giving of options to the interlocutor. This is related to Leech's later "Optionality Scale"; it is associated with potentials for both convergence and divergence, and (C) '*aloofness*', a strategy for avoiding discord that has similarities with Negative Politeness and clearly involves divergent behaviour - Lakoff associates aloofness with formality (Reiter 7).

Two more elements from the field of politeness studies should be mentioned here: First, Leech's consideration of a 'cost/benefit' scale, wherein it is asked if the action is costly or beneficial to the speaker or to the addressee (*ibid*) will be seen to fit in well with Reinforcement Theory, a psychological approach concentrating on punishment and reward. Then Brown and Levinson's consideration of 'the degree of imposition intrinsic to a particular act' (Reiter 13), which for this study may be taken to mean the degree to which a certain variety is culturally "imposed" on and in the acts of writing or reading an English novel containing representations of foreign speech. Here we may say that the culture most forcefully imposes use of a standardized English language in novels written for English readers, and of familiar stylistic conventions in the use of this English, so the use of any other language or of any radical stylistic departure from established norms can be seen as a form of counter-imposition and thus represents a Face Threatening or hostile Act, whose force is as strong as the cultural imposition that tries to repress it. We can in fact interpret the often strongly negative responses of the public to experimental art in this light.

---

<sup>5</sup> Leech & Short 55 use the term "secondary norm" for "the norm which has 'attained' by stylistic consistency in a text [...] since it is established by deviance from the primary (relative) norms which determine our more general expectations of language". Within this secondary norm, we may find other, more temporary norms, that I here term "tertiary". This is a sort of embedding of styles within, or contrasting of styles juxtaposing, the style determined in the main diegetic frame of the narrative, but it can get as complicated as the various levels and interactions of diegesis allow.

Turning to psychology<sup>6</sup>, we may seek evidence for the affective power of linguistic convergence and divergence in research into interpersonal attraction and repulsion. Here there is a reported general consensus that we tend to like people who we perceive to be familiar and/or similar to us (B&R 177), and particularly if we perceive their attitudes to be similar to ours (B&W 62), a mechanism related to belief validation (B&R 180), and we tend to perceive the people that we are familiar with as being similar to us (and as holding similar attitudes to ours) and as liking us -even when this may not be the case (B&W 40). Related to this are the much-observed facts that we like those who we are familiar with and whom we perceive to like us. These Familiarity and Similarity Principles which, like convergence, have the semantic property of sharedness, seem to be the most important underlying features of interpersonal attraction. Unfamiliarity, which joins divergence in the semantic property of a lack of sharedness, has been shown by many researchers to powerfully affect responses to the other (B&R 177-179); Strangers, especially, are assumed to possess "undesirable attributes" (B&R 177), and it seems that humans "have an innate dislike of the unfamiliar" (*ibid* 178) that extends even to imaginary foreigners from non-existent places (*ibid* 177). Another important factor is attraction towards those who are associated in any way with the gain of some sort of reward,<sup>7</sup> and dislike of those who compete with us for reward and those who punish us (B&W 105). At a micro-level these psychological theories show how converging and diverging linguistic behaviour can be linked to affective responses – shown by the recognition that convergence increases similarity, while divergence decreases it and may also produce a competitive element into the race towards the "reward" of mutual understanding and friction-free linguistic/communicative success.

To conclude this part: we have seen evidence and agreement between theorists that, linguistically, behaviourally and psychologically convergent behaviour can be expected to increase "perceived attractiveness", "intelligibility and comprehensibility" and, "the speaker's ability to gain addressee's compliance" (Niedzielski and Giles 335).

In an attempt to find linguistic correlates to the points made above, most but not all of the stylistic conventions used by writers in presenting foreign speech can be grouped and categorized in an order which reflects their convergence/divergence from the language of an English readership, as illustrated in the table below.<sup>8</sup>

For maximum linguistic/stylistic Convergence with implied Positive Politeness and interpersonal attraction between foreign speaker and English reader we have foreign speech represented by fluent and idiomatic English with or without introductory tag, which Talib refers to as the foreign speech being 'ventriloquized' through English (row 1).

.....

<sup>6</sup> The main sources used in this section are Berscheid and Walster (B&W) and Berscheid and Regan (B&R).

<sup>7</sup> See Lott and Lott 1974 (cited in B&W 24, B&Rd Regan 177).

<sup>8</sup> These categories cover every instance of foreign DS in a large number of 16th c. to present day texts. There are many sub-categories to each of these major categories, but no time or space to discuss these matters here.



<b>Fluent &amp; Idiomatic English</b>	Eng. is understood to be foreign speech (eg Portuguese speech in Defoe's <i>Capt. Singleton</i> )	<b>Max. convergence</b> towards Eng.
<b>Loan Translations</b>	Word-for-word translation on the level of individual words, short phrases or idioms (Kachru)	Maximum Convergence towards English lexicon but not to English "thought patterns"
<b>Lexical Transfer</b>	insertion of foreign words into English sentences. Eg "Think twice Captain ... well, <u>viel Glück!</u> " (Childers, <i>Riddle of the Sands</i> )	Large convergence towards English, minimal maintenance of the FL
<b>Hybridization, transcreation, Collocational Extension</b>	Words / expressions where part is Eng and part is from the FL; creation of what look like translated sayings, Translation into English of FL collocations	Partial Convergence towards Eng. at word & phrase level
<b>Mischsprache</b>	Mixtures of foreign & English FL words & phrases	Equal mix of Convergence and Divergence
<b>Insertion of Foreign passage</b>	Inclusion of sentence or longer in the FL. Eg French passages in <i>Villette</i> , German passages in <i>Women in Love</i>	<b>Max. divergence</b> between speakers' & readers' languages
<b>Syntactic rearrangement</b>	Rearrangement of Eng. word order to echo or create the impression of echoing the grammar of the FL. eg "her limbs with tattered rags half covered..." (Mansfield, <i>In a German Pension</i> )	failed convergence: the FL has not converged successfully with English (linguistic incompetence) speakers shown to think in a different way (different order)
<b>Phonetic respellings</b>	Indicating the foreign language's sounds with non-standard English spelling . eg "Levolvel" for 'revolver' (Conrad, <i>Victory</i> )	failed conver-gence at the level of individual sounds. FL speaker sounds like conventional pantomime figure & cannot be taken seriously

Devices indicating foreign speech in English novels

At the opposite end of this scale, but not at the end of the table, we have maximum linguistic/stylistic Divergence. Here, shown in row 7, we have instances where foreign speech is represented by entire passages of the foreign language, untranslated. We may postulate that this can be related either to the hostility of Face Threatening Acts in language (flouting the imposition of culturally expected use of English, ignoring social and power distances between writer/speaker and reader and going 'bald on record' with your own language), or as "costly" in Leech's terms, since this style of communication requires a great deal of effort from the reader; psychologically, it may be taken as hostile interpersonal behaviour, presenting the reader with the 'punishment' of having to work hard to

understand what is being said and even as setting up a competing element (language) in the race towards comprehension. Alternatively, it could be perceived as a case of *aloofness*, a case of formal divergence that signals Negative Politeness, the reader is respectfully not imposing his/her linguistic expectations on the speaker, the speaker is asserting his/her autonomy and negative face. This could even *initiate* (in Bell's terms) a respectful attitude towards the foreign speaker.

In between these two extremes we have a large group of devices that give convergence or divergence options and leave the politeness interpretation to "the choice of the addressee" (in Reiter's terms, *op cif*), or (in Lakoff's terms) *defer* to the reader. These include, most notably, cases of *Mischsprache* where there is a fairly high proportion of the foreign language, and also passages in which unrelentingly high frequencies of hybridity, transcreation and collocational extension are found. Usually, however, such passages are few and far between. More disturbingly optional, in terms of our evaluation of the speaker, are devices of syntactic rearrangement, and orthographic alteration for the sake of indicating foreign pronunciations. Earlier research (as summarised by Niedzielski and Giles 333, 227) indicated that certain aspects of language, notably syntax and grammatical morphology may be "core subsystems" of language, that speakers are more self-conscious about alterations in these aspects of theirs and others' language, and it is implied that, perhaps for related reasons, these areas are less susceptible to alteration in contact situations. Comparing the stylistic devices of the last two categories in the table, we see that these intrusions from the foreign language happen at the level of linguistic form (rather than content), and even without going into the hypothesis of core subsystems we can see that these divergences affect or interfere with the English language itself, its system or its sounds and/or graphic appearance, rather than the cultural perceptions that the language refers to (as in divergent metaphors, idioms and minor vocabulary insertions).

A parallel between stylistic devices that allow optionality with *inequitable* psychological responses in interpersonal attraction may be seen; in these cases it has been argued that the lack of concord between interactants' responses to each other is stressful to the psyche and this stress itself can, in certain conditions, cause repulsion and even hostility. Other conditions, however, may lead the negatively-minded respondent to converge towards the positively-minded one and thence to equity in the psyche (and harmonious relations between the interactants). In my reading of this psychological theory, it seems that this scenario is the one most strongly dependent on non-psychological, outside factors for the determination of its outcome; and if this is an acceptable reading then we may say that it coincides well with our stylistic data. For the features that can be associated with options and deferral are those mixed styles where it is impossible to say which side is the prime mover in either convergence towards the other or divergence from him/her. The parodic or even satirical humour that often arises from this unstable condition detracts from any respect which these speakers may otherwise demand, because their mixed and unsettled language draws attention to its own artifice and non-normative elements, and the speakers can easily be seen as 'pantomime' figures. On the other hand (and we remember that this is on the 'optional' scale in politeness theory), these speakers can affect the readers as mere mouthpieces of a technically interesting or experimental writer. The readers' responses to these stylistic features will vary greatly, depending on other textual and contextual factors such as the relative importance they place on communicative clarity or aesthetic

stimulation,<sup>9</sup> their culturally-determined attitude towards speakers of that other language are outside of the fictional world, and their individual stylistic preferences as readers.

In its attempts to bring together the immediately relevant theoretical material and deepen our understandings of how style in the RS of foreign speakers affects reader evaluations, the study reported here shows that it is not possible to maintain a single, scalar model of stylistic affect along these lines, because the theoretical elements themselves turn out not to be scalar: the affective results of convergence and divergence, whether in linguistics, politeness studies or psychology are not directly opposed to each other<sup>10</sup>: even though convergent behaviour usually<sup>11</sup> results in what may generally be termed positive affect, divergence does not always result in entirely negative affect, although it can result in hostile reactions. Both convergence and divergence are elements in polite linguistic behaviour, for instance, and neither on their own can account for the most damning of affective responses from a readership, which are communication breakdown (this accuses the foreign speaker of incapability to successfully carry out his/her job) and, I believe, ridicule, which gives the foreign speaker and, by association his/her nation, a nugatory attribute. The devices that were shown to be most likely to stimulate these negative responses were those which included a high frequency of mixture of features from English and the foreign language (real or imagined), and which appear therefore to be creating utterances that belong to "no language at all". This group of stylistic devices present readers with maximum options for evaluation, but may equally be said to present a confusing picture of the foreigners' speech. Most likely to produce negative responses are those devices which alter the formal and systemic linguistic properties of written English: here communication clarity is to some extent sacrificed with no aesthetic gains in exchange. And these devices cause what Talib has called "interference in the language" (143), they "intrude on its grammar" (*ibid*) and estrange "the English language in the eyes of its proprietors" (Eagleton *qtd* in Talib 100).

### Works Cited

- Bell, Alan. "Back in style: reworking audience design". *Style and Sociolinguistic Variation*. Eds. Penelope Eckert and John R Rickford. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; 139-169.
- Berscheid, Ellen and Elaine Hatfield Walster. *Interpersonal Attraction*. 2nd edition. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978.
- Berscheid, Ellen and Pamela Regan. *The Psychology of Interpersonal Relationships*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson Education, 2005
- Bradford, Richard. *Stylistics*. London: Routledge [The New Critical Idiom], 1997.
- Brown, Penelope and Steven C Levinson. *Politeness. Some Universals in Language Use*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Collins, Daniel E. *Reanimated Voices. Speech reporting in a historical-pragmatic perspective*. Philadelphia, PA.: John Benjamins, 2001.

<sup>9</sup> According to Collins, "Innovative strategies are acceptable to the community for pragmatic reasons, e. g., because they are communicatively effective or aesthetically pleasing" (16).

<sup>10</sup> This finding supports psychological theories that claim that "the traditional bipolar view of affective processes is inadequate" (B&R 176), and who suggest alternatives involving more than one dimension or scale, like Gable and Reis's (2001) two dimensional model, where one dimension goes from neutral to positive and the other from neutral to negative (*ibidem*).

<sup>11</sup> But not always. See the research summarized in Niedzielski and Giles 335)

- Hall, Geoff. "Who said that? Who wrote that? Reporting, Representation, and the Linguistics of Writing." *The Writer's Craft, The Culture's Technology. PALA 2002*. Eds Caldas-Coulthard, Carmen Rosa and Michael Toolan. Amsterdam: Rodopi, 2005; 151-165.
- Igboanusi, Herbert. "The Igbo Tradition In The Nigerian Novel." *African Study Monographs*, 22 (2): 53-72, July 2001; 53- 72.
- Kachru, Bhraj B. "The Bilingual's Creativity: Discoursal and Stylistic Strategies in Contact Literatures" in Larry E Smith (ed) *Discourse Across Cultures: Strategies in World Englishes*. New York: Prentice Hall, 1987.
- Leech, Geoffrey N and Michael H. Short. *Style in Fiction. A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. London: Longman, 1981.
- Leech, Geoffrey N. *Principles of Pragmatics*. London: Longman, 1983
- Mesthrie, Rajend, Joan Swann, Andrea Deumert and William L. Leap. *Introducing Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000
- Niedzielski, Nancy and Howard Giles, "Linguistic Accommodation" in Hans Goebel, Peter H. Nelde, Zdeněk Starý and Wolfgang Wölck (eds.), *Kontaktlinguistik/Contact Linguistics/Linguistique de Contact: Ein Internationales Handbuch Zeitgenössischer Forschung/An International Handbook Handbook of Contemporary Research/Manuel international des recherches contemporaines*. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1996
- Page, Norman. *Speech in the English Novel*. London: Longman, 1973.
- Reiter, Rosina Marquez. *Linguistic Politeness in Britain and Uruguay*. Amsterdam: John Benjamins, 2000.
- Sonmez, Margaret J-M "The Speech and Silences of Orientals in Conrad's Malay Novels" in Acheriou Amar and Nursel Icoz, (eds.) *Conrad and the Orient. Eastern and Western Perspectives*. Columbia University Press, forthcoming (a)
- Sonmez Margaret J-M. "German Voices in English Novels of World War I: The Case of D. H. Lawrence". In *Proceedings of the Second International IDEA Conference*, 17th - 19th April 2007, forthcoming (b)
- Talib, Ismail S. *The Language of Postcolonial Literature. An Introduction*. London: Routledge, 2002.



## RUSÇA HLEB-SOL' (EKMEK-TUZ) BİRLEŞİMİ VE RUSÇADAKİ KULLANIM ALANLARI

Arş. Gör. Murat ULUOĞLU  
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Batı Dilleri ve Edebiyatları  
Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

### Özet

Her dilde, o dili kullanan halkın kültürünü yansıtan bazı temel kavramlar vardır. Bu kavramlar zaman içinde sembolleşerek somut anlamlar kazanabilir. Rusçada sembol sayılan ifadelerden biri de *hleb-sol'* birleşimidir. *Hleb* ve *sol'* sözcüklerinin tarihsel ve etno-kültürel açıdan incelenmesi, bu birleşimin oluşmasındaki kültürel süreci açık bir şekilde göstermektedir. Genel anlamı, yiyecek kavramıyla bağlı olan *hleb-sol'* birleşimi, zamanla 'konuk etme', 'yedip içirme' gibi anlam ayrıntıları kazanarak, hem tek başına hem de birçok deyim ve atasözünde değişik işlevlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu birleşimin Çağdaş Rusçada canlı bir şekilde kullanılması, eski inanış ve geleneklerin izlerinin günümüzdeki yansımaları açıkça göstermektedir. Ekmek ve tuz kavramlarının değişik kültürlerde benzer anlamlarla sembolleşmesi de dikkat çekicidir.

**Anahtar Kelimeler:** Ekmek, tuz, deyim, Rusça, Slav, *dvandva*, sembol, *companiono*, *compania*, ağırlama, konukseverlik, arkadaşlık.

### COMBINATION OF HLEB-SOL' (BREAD AND SALT) IN RUSSIAN – AND THE WAYS IT IS USED WITHIN THE LANGUAGE.

### Abstract

Every language hosts principal concepts putting forth the culture of those who speak that language, which – having turned out to be “symbols” - gradually show an inclination to be of concrete meanings and, to which the very distinct combination of *hleb-sol'* of the Russian Language could be traced back. The historical and ethno-cultural study of the words *hleb* and *sol'* patently clarifies the cultural process that has spawned this literary combination, whose overall meaning - despite being linked to “food” - has been diversified by undertaking detailed senses to express “upputting” and “entertainment”, ultimately running on a frequent basis into studies either as it is or entrusted with various functions within a number of idioms and proverbs. Being of very common usage in the language of Russian, this combination distinctly reveals the prevalent traces of ancient belief and customs along with the piquancy that the concepts of “bread” and “salt” have become symbols of similar meanings in other cultures.

**Keywords:** Bread, salt, idiom, Russian, Slav, *dvandva*, symbol, *companiono*, *compania*, upputting, hospitality, fellowship.

Dil, sahip olduğu işlevleriyle insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Her dilde, evrensel kavramların yanı sıra, o dili kullanan halka özgü temel kavramlar da ifadesini bulmaktadır. Genel olarak somut olan bu kavramlar zamanla ait olduğu halkın gelişim özellikleriyle ilgili olarak genişler ve soyutlaşır. Bu kavramları ifade eden sözcükler dilin temel söz varlığında yer alır ve sembol haline gelir. Dünyanın çeşitli halklarında sembolleşmiş nesnelere görülmektedir: Görücüye ret cevabının sembolü olarak, Ruslarda *karpuz*, Ukraynalılarda *kabak*, Almanlarda ve Macarlarda *sepet* kullanılır. Eski Greklerde *bal*, ölümün sembolü olarak kullanılmıştır. Polonyalılarda, *bakla* belayı ve felaketi simgelemiştir. Sembolleşen nesnelere genellikle iyi bir şekilde bilinen, çoğunlukla yaşamsal öneme sahip ya da sıkça kullanılan nesnelere (Gvozdev, 1977: 160-163).

Ruşçada sembol sayılan ifadelerden biri de *hleb-sol'* birleşimidir. Bu birleşim Rusçanın temel kavramları arasına girmektedir. *Hleb-sol'* birleşiminin Rusçadaki yerini açıklamadan önce bu birleşimdeki sözcüklerin tarihsel ve etno-kültürel açıdan gözden geçirilmesinin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

İnsanlığın temel besin kaynaklarından biri olan ekme ve en az ekme kadar yaşamsal bir değere sahip olan tuz, Rus halkı için de çok eski dönemlerden beri oldukça önemli bir yere sahiptir. Bir Rus atasözü *kalaç priestsy, a hleb nikogda!* 'kalaç biktırır ekme ise asla' der" (Lutovinova, 2005: 82). Burada, her gün yenen, sıradan bir yiyecek olan ekmeğin, özel günlerde pişirilen ve halk tarafından en lezzetli unlu mamullerden biri sayılan *kalaç*la kıyaslanması, Ruslar için manevi açıdan ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Kökünü tam olarak belli olmamakla beraber başka dilden alıntı olduğu tüm etimologlar tarafından kabul edilen *hleb*<sup>1</sup> 'ekmek' sözcüğü çağdaş Rusçada "undan yapılan yiyecek maddesi" (Ojegov, 1999: 862) anlamında, genel bir türün karşılığı olarak kullanılır. Bu anlamıyla ekme, "değişik merasimlerde çeşitli kullanım özellikleri kazanan birçok çeşide ayrılır. Bazen pişirilen türünün her çeşidi ayrı bir ada sahip olsa da eş anlamlı olarak *hleb* adını da alabilir" (Lutovinova, 2005: 83). Bir tarım toplumu sayılan Ruslarda, temel besin kaynaklarından olan ekmeğin başka dilden alıntı bir sözcükle ifade edilmesi ilginçtir. Ekme türlerinin karşılığı olan *çurek, pirog, kalaç* gibi birçok sözcüğün de Türkçe kökenli olması özellikle dikkat çekicidir.

Rusya'da eskiden olduğu gibi günümüzde de ekme türlerinin çeşitliliği dikkat çeker. Kültürün değişik alanlarında kendini gösteren bu çeşitlilik birçok araştırmacı tarafından ele alınarak incelenmiştir. S. İ. Lutovinova, Rusya'daki yemek kültürü üzerine yaptığı araştırmada ekme türlerinin hazırlanış ve kullanım özelliklerinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir (Lutovinova, 2005: 82-113). Rusçanın en kapsamlı sözlüğü olan ve Rus kültürü hakkında ayrıntılı bilgiler içeren, V. İ. Dal'ın, *Tolkoviy slovar jivogo velikoruskogo yazıka* adlı çalışmasında da *hleb* maddesine geniş bir yer verilmiştir. Sözlükte ekme hakkında açıklayıcı bilgilerin yanı sıra ekmeğin Rus halkının yaşamındaki önemini vurgulayan birçok deyim ve atasözüne de rastlanmaktadır.

Bilindiği üzere tarıma dayalı bir yaşam süren Rus köylüsü için en değerli besin kaynağı, kendi yetiştirdiği ürünlerden elde ettiği yiyeceklerdi. Bu yüzden ekme başta olmak üzere tahıldan elde edilen tüm ürünler Ruslar için oldukça değerliydi. Slav mitolojisinde mutluluğun ve bolluğun simgesi olan ekme, Hıristiyanlığın kabulünden önce toprağın ve gökyüzünün hediyesi olarak kabul edilirdi. İnanaşa göre gökyüzü tanrısı *Svarog* yeryüzünü

<sup>1</sup> *Hleb* sözcüğünün etimolojisiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Lutovinova İ. S., Slova o pişe russkoy, Avalon Azbuka – klassika, Sankt – Peterburg, 2005, s. 83

önce yaşam kaynağı olan yağmurla yıkar, sonra güneş ışınlarıyla ısıtır. Yeryüzünün tanrıçası *Mat-sıra zemlya* ise bu davranışa çeşitli meyveler vererek teşekkür ederdi (Şaparova, 2003: 520).

Hristiyanlığın kabulünden sonra eski tanrılarla ilgili inanışların bir kısmı zamanla kaybolmuş bir kısmı da Hristiyanlıkla kaynaşarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Ekmekle ilgili eski inanışların da bazı değişimlerle, Hristiyanlıkla bir arada varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Eskiden Slav köylüleri ev yapılması düşünülen yere haç, bir masa ve dört parçaya bölünmüş ekmeğe koyarlardı. Ekmeğin ilk parçasını azizlerin duasını almak için haçın üstüne; ikinci parçasını *Domovoy*<sup>2</sup>'un yemesi ve ev sahibine zarar vermemesi için masanın altına koyarlardı. Üçüncü parçasını kendileri yiyerek tanrıya bolluk için dua ederlerdi. Dördüncü ve son parçayı ise sağlıklı olmaları için hayvanlara verirlerdi. Doğu ve Batı Slavlarda evin *krasny ugol*<sup>3</sup> olarak adlandırılan kutsal bölümünde, zenginliğin ve konuk ağırlamaya sürekli hazır olduğunun göstergesi olarak ekmeğe bulunurdu (Şaparova, 2003: 521-522). Hristiyanlığın kabulünden sonra, yine tanrının bir hediyesi olarak görülen ekmeğin dini ayinlerde sembolik bir anlamla kullanıldığı bilinmektedir.

Ekmeğe sahip olduğu manevi anlamla canlı bir varlık hatta tanrının yeryüzündeki kutsal sureti olarak özel bir saygı görür, koruyucu bir görev de üstlenirdi. Köylüler yola çıkarken, kötülüklerden korunmak için yanlarına ekmeğe alırlar, yangın anında ateşin büyümemesi için etrafında ekmeğe dolaşırlardı. Yeni doğan bir çocuğun kötülüklerden, beşiğine konan ekmeğe korunacağına inanırlardı (Şaparova, 2003: 522).

Yiyeceklerin bozulmadan saklanabilmesini sağlayan, tedavi edici özelliği olduğuna inanılan tuz, Rus insanı için en az ekmeğe kadar değerli ve yaşamsal öneme sahip bir yiyecek maddesidir. Tuz, eskiden Ruslar için elde edilmesi zor ve pahalı bir ürün olduğundan, çok değerliydi ve zenginliğin göstergesiydi (Selezneva, 2001: 17). 'Hayal kırıklığına uğramak; beklediği gibi bir ilgi görememek' anlamına gelen *nesolono hlebavşi* [*vozvraşat'sya / uhodit'*]; *nesolono pohlebat'* 'tuzsuz yemek yemek' (Birih, 2001: 147) deyimi, tuzun Rus insanının yaşamındaki önemini canlı bir şekilde yansıtmaktadır. Eski geleneklere göre yemek tuzsuz hazırlanır, tuz masaya ayrıca konurdu. Ev sahibi konuklardan kimi daha çok seviyor ve sayıyorsa ona daha çok tuz verirdi. İstenmeyen konuğa ise neredeyse hiç tuz vermezdi (Birih, 2005: 732). Sofraya konan tuz sadece ender bulunan bir ürün değil, aynı zamanda da konuğa verilen değer göstergesi olarak, özel bir anlam kazanmıştır.

Rus kültüründe çeşitli özelliklerle sembolleşen tuz, hem tek başına hem de ekmeğe bir arada değişik amaçlarla kullanılmıştır. Tuzun, insanları çeşitli kötülüklerden koruduğuna inanılırdı: Hristiyanlıktan önceki inanışlara göre *Leşiy*<sup>4</sup>'in tuzdan korktuğuna, ateşe tuz atılırsa insanlara zarar vermeyeceğine inanılırdı. Slav köylüleri *Strastnoy çetverg*<sup>5</sup> adı verilen günde, kilisede kutsandıktan sonra fırında yakılarak hazırlanan tuzu (*çetvergovy sol'*) nazardan ve çeşitli hastalıklardan korunmak için bütün bir yıl boyunca saklardı. Tuz ayrıca insan teriyle ilgili olarak aşk büyüsü için de kullanılırdı. Birinin evine veya yiyeceğine tuz serpererek büyü yapılırdı. Bu inanışın izleri günümüzde birine kötülük

<sup>2</sup> Domovoy: Slav mitolojisine göre evde yaşayan ruh.

<sup>3</sup> Krasny ugol: Slav halklarında evin kutsal sayılan köşesi. Burada Hristiyanlıktan önce putlar, Hristiyanlıktan sonra ise ikonlar ve çeşitli kutsal eşyaların bulunurdu.

<sup>4</sup> Leşiy: Slav mitolojisine göre ormanda yaşadığına inanılan kötü ruh.

<sup>5</sup> Strastnoy çetverg: Paskalyadan önceki haftada, mevsim değişikliğinin, yılsonunun kutlandığı kutsal Perşembe günü.



yaşam anlamındaki *nasolit komu-libo* ‘birini tuzlamak’ deyiminde yaşamaktadır (Şaparova, 2003: 498). Tuz doğu halklarında da güvenilirliğin ve sarsılmaz dostluğun sembolü olarak kabul edilmektedir. Ayrıca tuzun yiyecekleri bozulmadan saklanabilmesini sağlayan özelliğiyle ilgili olarak, devamlılık, güvenilirlik, dostluk gibi kavramları sembolize ettiği de bilinmektedir (Birih, 2005: 731).

Rus kültüründe ekme ve tuzun çeşitli geleneklere bağlı olarak, yukarıda belirttiğimiz ayrı ayrı kullanımlarının yanı sıra birlikte kullanımları da değişik gelenekleri ve inanışları yansıtmaktadır. Eve gelen birine ekme ve tuz ikram edilirdi. Geleneklere göre konuk, güler yüzlü karşılamaya teşekkür etmek için ekme bir parça kopararak tuza batırıp yerd. İkramı geri çevirmek ise oldukça kaba bir davranış olarak görülürdü. *Ot hleba-soli ne otkazivayutsya!* (Şaparova, 2003: 522–523) ‘ekme ve tuzu geri çevirmezler’ atasözünde de bu ikramın önemi açıkça görülmektedir. Önemli konukların ekme ve tuzla karşılanması günümüzde de sürdürülen bir gelenektir. Burada ekme bolluğun, her zaman konuğa hazır olmanın, tuz ise dostluğun ifadesi olarak yorumlanabilir. Ekme ve tuz ikram etmek dostluğun en büyük göstergesi olarak kabul edilir, bir insanın düşmanına ekme ve tuz vermesi durumunda onunla dost olacağına inanılırdı. Ölen bir insan ekme ve tuzla uğurlanırdı. Kendisiyle birlikte bolluğu da götürmemesi için ölünün yattığı yere ekme konurdu. Yeni evlenen gençler kilisedeki törenden sonra, mutluluk ve bolluk içinde bir yaşam sürmeleri için ekme ve tuzla karşılanırdı.

*Hleb* ve *sol* sözcükleri, kültürel süreç içinde sembolleşerek, Hint gramercilerinin *dvandva* olarak adlandırdığı, *muj i jena* ‘karı koca’; *otets-mat* ‘ana baba’ gibi bir bütün oluşturmuştur. A. A. Potebnya, bu birleşimlerde iki kavramın bir araya gelmesini özel anlamın genelleşmesiyle yeni anlamların oluşmasının bir yolu olarak tanımlar. Genel bir kavramı ifade etmek için iki veya daha fazla sözcükten yararlanmak Çinceye has bir özelliktir: Örneğin Çince *erdem* ifade edecek basit bir sözcük yoktur. Bu anlam dört temel terimin artarda sıralanmasıyla ifade edilir. *Mesafe* kavramını ifade etmek için de *uzak* – *yakın* birleşimi; *konuşma* kavramı için de *soru-cevap* birleşimi kullanılır. Potebnya’ya göre sözlü halk edebiyatında ve halk ağızlarında çok sık karşılaşılan bu birleşimler, bir zamanlar Slav dillerinde de Çincedekine benzer bir genelleştirme yönteminden yararlandığını göstermektedir. Bu bağlamda *hleb-sol* ‘yiyecek’; *rod* – *plemya* ‘akrabalık’; *otets-mat* ‘ebeveyn’ genel anlamlarını ifade etmek için bir arada kullanılır (Potebnya, 1968).

*Hleb-sol* ‘ekme-tuz’ birleşimi, Rusçanın Açıklamalı Sözlüğü’nde ‘dostça ağırlama, konukseverlik’ olarak açıklanır. Ayrıca *hleb* ve *sol* sözcüklerinin birleşimiyle oluşmuş, çeşitli inanış ve geleneklerin izlerini yansıtan *hleb-solstvo* ‘güler yüzlü ağırlama, konukseverlik’; *hleb-solny* ‘konuksever’; *hleb-sol*, *hleb-solka*, *hleb-sollets* ‘konuksever insan’; *hleb-solka* ‘masaörtüsü’ (Rusçanın Kuzey Ağzında); *hleb-solniçat* ‘güler yüze karşılamak’ gibi sözcüklerini de belirtmek gerekir (Ojegov, 1999: 863; Dal, 2000: 553).

*Hleb-sol* birleşiminin deyimlerdeki kullanımı da dikkat çekicidir. Bilindiği üzere dilin en eski varlıklarından olan deyimler, sahip olduğu dil özelliklerinin yanı sıra ait olduğu toplumun inanışlarını, değer yargılarını, gelenek ve göreneklerini de canlı bir şekilde yansıtan sözcük birleşimleridir. “Bir dildeki herhangi bir deyime baktığımız zaman, o deyim içinde o dile ve kullanıldığı döneme ait izler bulabiliriz” (Hacızade, 2005: III). Ekme ve tuzun Rus kültüründe ne kadar önemli bir yere sahip olduğu, Rusça deyimlerdeki kullanımlarıyla açıkça görülmektedir. *Hleb-sol* birleşimi kendi başına deyim olduğu gibi değişik sözcüklerle de birleşerek cümle şeklindeki deyimlerin oluşumuna da katılmıştır.

Genel olarak ‘konuk etme’, ‘ikram, saygı ve özen gösterme’ anlamında kullanılan *hleb-sol'* deyimini, çeşitli sözlüklerde değişik anlam ayrıntılarıyla verilmektedir: ‘Konuk ağırlamanın halk arasındaki adı; yiyecek, özen, saygı’ (Fedorov, 1997b: 346), ‘ağırlama, konuk etme; yemek masası’ (Tihonov, 2004: 680), ‘misafire sunulan ikram, birine gösterilen özel ilgi’ (Birih, 2005: 731), ‘konuk etme; saygı gösterme’ (Molotkov, 1986: 507). Görüldüğü gibi *hleb-sol'* deyiminin ifade ettiği anlam, eskiden beri önemli karşılmalarda konuğa gösterilen saygının göstergesi olarak ekme ve tuz sunulmasının izlerini açıkça yansıtmaktadır.

*Hleb-sol'* birleşimi, yukarıda belirttiğimiz gibi kendi başına deyim olmasının yanı sıra hem yalın haliyle hem çeşitli ek ve edatlar alarak, değişik sözcüklerle deyimlerde yer almaktadır. *Vodit' hleb-sol' s kem* (Fedorov, 1997a: 88); *vajivat' hleb-sol' s kem* (Molotkov, 1986:74); *hleb-sol' vodit' / vajivat' / povesti s kem nibud'* (Tihonov, 2004: 680) deyimleri halk diline ait ifadeler olarak ‘biriyle arkadaşlık ilişkisi içinde olmak, arkadaşlık yapmak’ anlamında kullanılır. *Hleb-sol'* birleşimi bu deyimlerde, konukseverlik kavramıyla bağlıdır ve dostluğun göstergesidir. *Vodit'* fiili ise *vodit' drujbu, vodit' kompaniyu, vodit' znakomstvo* birleşimlerinde olduğu gibi ‘arkadaşlık ilişkilerini, dostluk bağlarını sürdürmek’ anlamında açıklanabilir (Birih, 2005: 729). Tüm bu deyimler aynı anlam çerçevesinde birbirlerinin değişikleri olarak kullanılabilir. Yine insan ilişkilerini niteleyen, ‘yakın arkadaş olmak’ anlamındaki *delit' hleb-sol' s kem* deyiminde *hleb-sol'* ifadesi ‘yemek, ikram’ anlamıyla yer almaktadır (Birih, 2005:729). Burada dostluk kavramı yiyeceğin paylaşılmasıyla ilişkilendirilmiştir (Karş.: *Delit' / razdelit' krov' i pişu, Delit' / razdelit' krov' i hleb*).

Ekmeğin paylaşılmasının içerdiği kutsal anlam, dilde ilginç yansımalar bulmuştur. Rusça *kompaniya* ‘topluluk, beraber vakit geçiren gurup, şirket, ortaklık’, *kompan'on* ‘arkadaş, aynı gurubun üyesi’ sözcükleri Latince *companio* ‘aynı ekmeği paylaşan kişi’, *compania* ‘aynı ekmeği paylaşan grup’ (*com-* ‘birlikte’+ *panis* ‘ekmek’) sözcüklerinden gelmektedir (Fasmer, 1986: 305; Çermih, 2004: 419; Webster’s New World dictionary, 1988: 283). (Krş.: Türkçe *kumpanya*; Fransızca *compagnon, compaigne*; İngilizce *companion, company* vs.).

*Hleb-sol'* birleşiminin ‘yemek’ anlamında kullanıldığı *vmeste hleb-sol' est' s kem nibud* (Tihonov, 2004: 680) deyiminin ifade ettiği ‘yakın arkadaşlık’ anlamı, aynı sofrada sık sık birlikte yemek yiyen kişilerin arasındaki yakınlık bağıyla ilişkilendirilmiştir. *Hleb-sol'* ifadesinin temelindeki dostluk ve konukseverlik gibi kavramlar, “zamanında kendisini konuk eden, ikramda bulunan kimseye nankörce davranışta bulunmak” anlamında *zabivat/zabit' hleb-sol' ç'yu, kogo* ‘ekmek tuzu unutmak’ (Fedorov, 1997b: 238) deyiminde de karşımıza çıkar. Kendisine yapılan iyiliği unutmayan kişi de *ya pomnyu tvoyu hleb-sol'* ‘senin ekmeğin tuzunu hatırlıyorum’ der (Dal', 2000: 553). Birçok kültürde olduğu gibi Ruslarda da yapılan iyiliğin hatırlanması çok önemlidir. Bu konuyla ilgili olarak eski bir Rus atasözü şöyle der: *horoš' tot, kto poit da kormit; a i tot ne hud, kto hleb-sol' pomnit'* ‘yedirip içirenler iyidir, konuk edildiğini hatırlayanlar da kötü değildir’ (Dal', 2000: 553). Benzer bir başka atasözü ise *spasi bog togo, kto poit da kormit, a vdvoe togo, kto hleb-sol' pomnit'* ‘Tanrım, yedirip içirenleri koru, ekmeğin tuzu hatırlayanları ise iki kere koru’ der (Birih, 2005: 731). Burada ekmeğin ve tuzun yedirip içirme, konuk etme anlamı açıkça görülmektedir.

Benzer ifadelerin Türkçede de olması dikkat çekicidir: Sofrasında yemek yediği ve iyiliklerini gördüğü kimseye hainlik eden anlamında *tuz ekmeğin haini*, sofrasında yemek yediği ve iyiliklerini gördüğü kimsenin kendisi üzerinde bulunduğu kabul edilen hak, duygusal borç anlamında *tuz ekmeğin hakkı* deyimleri kullanılır (Aksoy, 1984b: 913). *Tuz*

*ekmek hakkını bilmeyen kör olur* atasözü de tuz ekmek ifadesinin Türk kültüründeki önemini ve anlam özelliklerini güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Halk inanışına göre “iyiliğini gördüğü, ekmeğini yediği kimseye karşı saygısızlık ve hainlik eden kişiyi Tanrı cezalandırır” (Aksoy, 1984a: 364).

Yeni evlileri ve önemli konukları karşılama töreninin ayrıntılarının temelinde ‘güler yüzlü dostça karşılama’ anlamındaki *vstreçat'* / *vstretit' hlebom-solyu kogo* (Biriş, 2005: 731); *vstreçat'* / *vihodit' i t.p. c hlebom-solyu; podnosit' podnesti hleb'-sol'* (Tihonov, 2004: 680) deyimleri oluşmuştur. Burada, eski geleneklerle bağlı olarak, ekmek iyiliğin, tuz ise sevginin göstergesidir (Biriş, 2005: 730).

*Hleb-sol'* birleşimi hem yalın haliyle hem de *da* bağlacıyla *hleb da sol'* şeklinde yemek yiyen kişiye söylenen selamlama sözü olarak *priyatnogo – horoşego appetita!* ‘afiyet olsun’ anlamında kullanılır. (Biriş, 2005: 730; Molotkov, 1986: 507). Yemektekiler de bu selamlamaya *prosim* ‘buyrun’ diyerek yanıt verir (Dal', 2000: 553). Ayrıca yemek zamanında gelen konuk *otvedayte naşu hleb-sol'* ‘yemeğimizin tadına bakın’ sözüyle de sofraya davet edilebilir (Lutovinova, 2005: 106). Deyim sözlüklerinde *eskimiş ve halk diline ait* açıklamasıyla bulunan *hleb da sol'* ifadesi günümüzde hala köylerde yemek yiyen insanları selamlamak için kullanıldığı belirtilmektedir. Lutovinova'nın yukarıda belirttiğimiz, Rusya'daki yemek kültürü üzerine yaptığı araştırmada bir Rus köylüsünün sözlerine yer verdiği ilginç bir saptaması vardır: “Şimdi *priyatna kuşat'* diyorlar, eskiden ise *hleb da sol'* diyorlardı. Bizde *hleb da sol'*, siz şehirlilerde ise *priyatmaya apyatita* deniyor” (Lutovinova, 2005: 106).

*Hleb-sol'* kavramının kültürel süreç içinde kazandığı kutsal anlam, günümüzde de Rus yaşamının çeşitli alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Bir halkın kültürünün ve dilinin araştırılmasında, özellikle deyimler önemli bir bilgi kaynağıdır. *Hleb-sol'* birleşiminin sahip olduğu tüm anlam ayrıntılarıyla deyimlerde canlı bir şekilde kullanılması, günümüzde anlamını koruduğunun açık bir göstergesidir. Ekmek ve tuzun değişik kültürlerdeki sembolik anlamlarının karşılaştırmalı olarak araştırılması, ilginç sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir.

## KAYNAKÇA

- Aksoy, 1984a – Aksoy Ö. A., Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, I Atasözleri Sözlüğü, Dördüncü Baskı, TDK Yayınları:325, Ankara, 1984.
- Aksoy, 1984b – Aksoy Ö. A., Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, II Deyimler Sözlüğü, Dördüncü Baskı, TDK Yayınları:325/2, Ankara, 1984.
- Biriş, 2001 – Biriş A. K., Mokienko V. M., Stepanova L. İ., Slovar' frazeologičeskiy sinonimov russkogo yazıka, İzd. Astrel, Moskva, 2001.
- Biriş, 2005 – Biriş A. K., Mokienko V. M., Stepanova L. İ., Russkaya frazeologiya, istoriko-etimologičeskiy slovar', izd. Astrel, AST, Lyuks, Moskva, 2005.
- Çernih, 2004 – Çernih P. Ya., İstoriko – etimologičeskiy slovar' sovremennogo russkogo yazıka, 6-e izd., izd. Russkiy yazık media, Moskva, 2004, t.1.
- Dal', 2000 – Dal' V. İ., Tolkoviy slovar' jivogo velikorusskogo yazıka, izd. Russkiy yazık, Moskva, 2000, t.4.
- Fasmer, 1986 – Fasmer M., Etimologičeskiy slovar' russkogo yazıka, izd. Progress, Moskva, 1986, t.2.
- Fedorov, 1997a – Fedorov A. İ., Frazelogičeskiy slovar' russkogo literaturnogo yazıka, izd. Tsitate!', Moskva, 1997, t.1.

- Fedorov, 1997b – Fedorov A. İ., Frazeologičeskiy slovar' russkogo literaturnogo yazıka, izd. Tsitateľ', Moskva, 1997, t.2.
- Gvozdarev, 1977 – Gvozdarev Yu. A., Osnovı Russkogo frazoobrazovaniya, izd. Rostovskogo universiteta, 1977.
- Hacızade, 2005 – Hacızade N., Azerbaycan Türkçesindeki Deyimlerin Dil Özellikleri, Nobel Basımevi, Ankara, 2005.
- Lutovinova, 2005 – Lutovinova İ. S., Slova o pişe russkoy, 2-e izd., prerab., izd. Avalon, Azbuka klassika, SPb., 2005.
- Molotkov, 1986 – Molotkov A. İ., Frazeologičeskiy slovar' russkogo yazıka, izd. Russkiy yazık, Moskva, 1986.
- Potebnya, 1968 – Potebnya A. A., İz zapisok po russkoy grammatike, izd. Prosveşenie, Moskva, 1968, t3 bkz.: Yazık folkloru, hrestomatiya, izd. Flinta, Nauka, Moskva, 2005, s. 68-98.
- Ojegov, 1999 – Ojegov S. İ., Şvedova N. Yu., Tolkoviy slovar' russkogo yazıka, izd. Azbukovnik, Moskva, 1999.
- Selezneva, 2001 – Selezneva G. Ya., Russkaya frazeologiya, Voronezh, 2001.
- Şaparova, 2003 – Şaparova N. S., Kratkaya entsiklopediya slavyanskoy mifologii, izd. AST, Moskva, 2003.
- Tihonov, 2004 – Tihonov A. N., Lomov A. G., Korol'kova A. V., Frazeologičeskiy slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazıka, izd. Flinta: Nauka, Moskva, 2004, T2.
- Webster's New World Dictionary, 1988 – Webster's New World dictionary of American English, Victoria E. Neufeldt, editor-in-chief.-3 rd college ed., New York, 1988.



## RAYMOND QUENEAU'NUN "MAVİ ÇİÇEKLER" BAŞLIKLİ ROMANINDA YAZIM YÖNTEMLERİ

Doç. Dr. Zümral ÖLMEZ  
Ankara Üniversitesi  
Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi  
Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

### Özet

XX. Yüzyılın ortalarının önde gelen yazarlarından Raymond Queneau düzyazı ve şiirlerinde dili ustalıkla kullanmış ve romanlarında saçma bir dünya imgesi çizmiştir. Kullandıkları apayrı, başkalarınıninkine benzemeyen dilleri, Queneau kahramanlarının en belirgin nitelikleridir. Başka bir deyişle, kahramanları kullandıkları dille ötekilerden ayrılırlar. Yapıtlarında sıradan insanların yaşamlarını, günlük dildeki argodan yüksek şiirsel anlatıma kadar değişen bir üslupla betimler. Queneau'nun romanlarının başarısı üslubundan ileri gelmektedir. R. Queneau, Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Claude Simon, Nathalie Sarraute ve arkadaşlarının uyguladığı yeni roman akımının içinde değildir. Yazar, yeni bir dil üzerine kurulmuş olan özgün roman yazmaya çalışır. R. Queneau'a göre dilin kullanımı geleneksel kurullarla sınırlanmamalıdır. Birbiriyle kesişen iki koşut serüven üzerine kurulan fantezi yüklü romanı "Mavi Çiçekler", R. Queneau'nun yeni malzemelerle yeni bir edebiyat yaratma tasarısını gerçekleştirdiğinin kanıtıdır. Queneau dildeki reformunu, yazı dilini oluşturan sözcük, imla, söz dizimi gibi üç temel öge üzerinde yoğunlaştırır. Yirmi bir bölüm içeren "Mavi Çiçekler"de olay beş döneme yayılır. Öyküde çok sayıda alıntı yer alır. Queneau'nun değişik dönemlerde yazılmış eserlerden yaptığı alıntılarla ya da birçok yazara yaptığı göndermelerle metinlerarası yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz. Bu yöntem öyküyü zenginleştirmekte, ona çokseslilik kazandırmakta, bazen de güldürü ögesi olmaktadır. Sonuç olarak sözcük oyunları, dilsel çarpıtmaları, kara mizahı ve otoriteye karşı alay içeren üslubu R. Queneau'nun kötümserliğini gizlemesinin yanı sıra üslubunun çeşitliliğinin ve XX. yüzyıl ortalarında dilde bir devrim gerçekleştirdiğinin göstergesidir.

**Anahtar Sözcükler:** Üslup, ündeş, sözcük oyunu, metinlerarası, mizah, öykümme.

### Abstract

Raymond Queneau, one of the leading writers of mid XX. Century, had exerted the language with great skill in his proses and poems and drawn an absurd world image in his novels. Completely different, disparate languages presented are the most distinct features of Queneau heroes. In other words, heroes distinguish from others with the languages they use. He depicts the daily lifestyle of common people in a style changing from daily slangs to the highly poetic exposition extend. The achievement of Queneau's novels grow out of his style. R. Queneau does not participate in the new novel movement carried out by Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Claude Simon, Nathalie Sarraute and their friends. Author endeavours writing genuine novel built on a new language. Usage of the language should not be bounded with traditional principles, says R. Queneau. His phantasm rich novel "Blue Flowers", set up on an intersecting two parallel adventures, is a proof of his achievement on creation of a new literature design with new materials. Queneau concentrates his language reform on three basic elements as vocable, spelling and syntax. The act, in "Blue Flowers" comprising twenty one chapter spreads over five epochs. A great number of extracts take part in the story. With the extracts done from works of art of different eras or with the references to many authors; we may say Queneau applied intertextual modality.

This modality is enriching the story, bringing polyphony and sometimes becomes humorous element. Finally, his puns, linguistic perversions, black humor and burlesquely style against the authority is a manifestation of masking his pessimism besides the multiplicities of his style and performance of a revolution on language in mid XX. Century.

**Keywords:** Style, playing with words, pun, intertextual, humour, imitation.

20.yüzyılın ortalarının önde gelen yazarlarından Raymond Queneau düzyazı ve şiirlerinde dili ustalıklı kullanmış ve romanlarında saçma bir dünya imgesi çizmiştir.Kullandıkları apayrı, başkalarınınkine benzemeyen dilleri, Queneau kahramanlarının en belirgin nitelikleridir. Başka bir deyişle , kahramanları kullandıkları dille ötekilerden ayrılırlar. Yapıtlarında sıradan insanların yaşamlarını günlük dildeki argodan yüksek şiirsel anlatıma kadar değişen bir üslupla betimler. Queneau'nun romanlarının başarısı üslubundan da ileri gelmektedir.

Raymond Queneau, Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Claude Simon, Nathalie Sarraute ve arkadaşlarının uyguladığı Yeni Roman akımının içinde değildir. Yazar, yeni bir dil üzerine kurulmuş olan özgün roman yazmaya çalışır. Raymond Queneau' a göre dilin kullanımı geleneksel kurallarla sınırlanmamalıdır.

Birbiriyle kesişen iki koşut serüven üzerine kurulan fantezi yüklü romanı *Mavi Çiçekler* Raymond Queneau'nun,yeni malzemelerle yeni bir edebiyat yaratma tasarısını gerçekleştirdiğinin kanıtıdır.

Mavi Çiçekler çok duyarlı, fazla romantik anlamına gelmektedir.Duygusallığı simgeleyen bu başlık, duygusal her şeyi toz pembe gösteren aşk romanlarını çağrıştırmaktadır. Romanda Cidrolin ile Lalix arasında geçen bir aşk öyküsü de konu ediliyorsa da Mavi Çiçekler başlığında sözcük oyunu olduğu , yan anlamlar içerdiği anlaşılmaktadır.Mavi Çiçekler ifadesi romanın başlığında, ilk ve son sayfasında olmak üzere üç kez kullanılmıştır. Ancak bu üç kullanım aynı düzeyde değildir. Kitabın başında , Auge Dükü ile Sthène arasında geçen konuşmada “ Öteye ! Öteye ! burada çamur bizim çiçeklerimizden yapılmış ... (o çiçekler) maviler biliyorum” Queneau,1965:15) denilmektedir. Jean Pouilloux'nun da belirttiği gibi bu diyalogun Baudelaire'in “Moesta Errabunda” (Serseri ve Hüzün) adlı şiirinden alıntılandığı anlaşılmaktadır. “Geçmişe , çocukluk yıllarına uzun bir yolculuk yaptığı bu şiirinde” (Kula,2002: 86) şair “ Öteye ! Öteye ! burada çamur bizim göz yaşlarımızdan yapılmıştır” demektedir.Ancak Baudelaire'in şiirindeki göz yaşı anlamına gelen “pleurs” sözcüğü Queneau'da sesbilgisel kayma ile “fleur”e dönüşmüştür.

Öte yandan “*mavi çiçekler*” başlığı yine Baudelaire'in “Yolculuğa çağrı” adlı düzyazı şiirindeki mavi yıldız çiçeğini, siyah laleyi de çağrıştırmaktadır. Baudelaire, söz konusu düzyazı şiirinde “eski bir dosta görmek istediği , düşlediği bir bolluk ülkesinden söz eder”( Kula,2002:56) ve Paris sıkıntısı adlı derlemesinde “ben siyah lalemi ve mavi yıldız çiçeğini buldum “ der. Romanın sonunda yolculuğa çağrı söz konusu değildir. Yolculuk gerçekleşmektedir. Bundan böyle, diğerleri yolculuğa çıkarken , Cidrolin ile Lalix'in ahşık oldukları basit hayatın, ırmak kenarının mavi çiçekleriyle yetinecekleri vurgulanmaktadır. Roman “ Daha şimdiden orada burada mavi çiçekler açılmıştı “ (Queneau, 1965: 13) cümlesiyle sona ermektedir.

Baudelaire'in yanı sıra, Rabelais'e yapılan göndermelerden de söz etmek gerekir. *Gargantua* başlıklı yapıtında beyaz ile mavi renklerinin simgesel değerleri üzerinde durulur. Beyazın neşe , mutluluk ve sevinci mavinin de gökyüzünü simgelediğinin altı çizilir.

Alman edebiyatında 1772-1801 yılları arasında yaşamış olan Novalis , Heinrich Von Hardenberg takma adlı yazar, *Henri d'Ostfedingen* başlıklı romanında mavi çiçek terimini kullanılır. Romanın kahramanı Henri duygularını dile getirirken “ mavi çiçekten sonra ne kadar eridim,bittim. Aklımdan çıkmıyor, ve ondan başka bir şey düşünmüyorum “ demektedir. Yazarın sevgiyi kutsal bir duygu olarak nitelendirdiği bu yapıtında çiçeğin mutlak aşkı simgelediğini, rengini de gökyüzünden aldığı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Novalis ile aynı yılda doğmuş olan İngiliz şair Samuel Taylor Coleridge ve 1899-1986 yılları arasında yaşayan Arjantinli yazar, Luis Borges yapıtlarında çiçekten söz ederler. Uzak Doğuda ve Hindistan’da çamurda açan mavi Lotüs çiçeği vardır. Bu çiçeğin birçok simgesi bulunur. Hindu dininde insanın gerçek doğasını temsil eder. Çamurda kirlenmeden yaşamını sürdüren lotüs çiçeği gibi, inançlı kişinin de bulunduğu ortamdan etkilenmeden yaşamını sürdürmesi gerekir. Bununla da *Mavi Çiçekler* başlıklı romandaki saflığı, masumiyeti arayış izleğinin bu Uzak Doğu çiçeğine bir anıştırma olabileceği sonucuna varabiliriz.

Kısaca, evrensel ansiklopedinin direktörü Raymond Queneau ‘un *Mavi Çiçekler* adlı yapıtı, aşk romanı, tarihsel roman olduğu gibi, bir eleştirmenin de dediği üzere “güzel söyleme sanatının metaforu “( Souchier,1999:66 ) ve bilgelik üzerine bir romandır da.

Mavi Çiçekler yapısıyla, oluşumuyla bir baş yapıt olmasının yanı sıra, üslubuyla da tanınmakta ve “üslup dersi” (Louët,1999:120 ) olarak kabul edilmektedir. Yazarın birçok romanında olduğu gibi söz konusu romanında da matematiksel kompozisyon gözlenir. Kitap “yirmi beş Eylül bin iki yüz altmış dört “( Queneau,1965:13) sözcükleriyle başlar. Başka bir deyişle olay belli bir tarihe ve döneme yerleştirilmiştir.Yirmi bir bölümden oluşan romanda öykü , her biri yüz yetmiş beş yıllık süreyi içeren beş döneme yayılır.çok sayıda alıntı öyküde yer alır.Queneau’un değişik dönemlerde yazılmış eserlerden yaptığı alıntılarla ya da birçok yazara yaptığı göndermelerle metinlerarası yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz. Öyküyü zenginleştiren ya da ona ironik bir nitelik kazandıran alıntılar bazen değişikliklerle bazen de dolaylı bir biçimde yapıta yerleştirilmektedir. Daha önce Baudelaire’den verdiğimiz alıntıların yanı sıra yine romanda gözlemlediğimiz değişik yapıtlardan alınan pasajlardan iki örnek verelim. Ronsard’ın *Aşklar* (les amours II) adlı kitabındaki “Homeros’un *Ilyada*’sını üç günde okumak istiyorum” cümlesinin *Mavi Çiçekler*’de “ Sthène Homère’in tümünü üç günde okudu” (Queneau,1965:133) cümlesine, Victor Hugo’nun *Hernani*’sinde “siz benim cesur ve mağrur olacağım”( Queneau,1965 :254) cümlesine dönüştüğünü, bu dönüşümde bazı değişikliklerin yapıldığını görüyoruz.

Çok sayıda alıntının yer aldığı söz konusu romanda her dönemden metinler bulmak mümkündür. Ancak François Rabelais ile Homeros’un Queneau yapıtlarındaki yeri kuşkusuz tartışılmaz. Yazar, Homeros’u edebiyatın babası olarak kabul etmekte ve *Ilyada* ile *Odyssea*’yı da “büyük yapıtların iki tipi”( François,1999 : 46 ) olarak tanımlamaktadır. “*Mavi Çiçekler* bu iki türün bir araya getirilme girişimi olarak çözümlenebilir”( François,1999:46) Yazara göre “Her büyük yapıt ya *Ilyada* ya da *Odysea*’dır.”( François,1999:47 ).

Rabelais’in izleri değişik biçimlerde karşımıza çıkar. Amacı evrensel bir ansiklopedi yaratmak olan Queneau’nun Rabelais’den büyük ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz. *Mavi Çiçekler* başlıklı romanda, hakaretler, tuhaf konuşmalar vb.sözcük düzeyinde Rabelais’den göndermeler yer almaktadır.

Bir üslup dersi olarak ta nitelendirilen *Mavi Çiçekler* adlı yapıtta yansılama (parodie) ile öykünme ( Pastiche) üslup uygulamalarının başında gelir. Yansılama “Bir metni başka bir



amaçla kullanmak , ona yeni bir anlam yüklemektir.” (Aktulum,1999:117) Yansımada bir metnin konusu değiştirilmeden anlamı değiştirilir. Öykünmede ise, bir metnin konusu değil, üslubu taklit edilir. Başka bir deyişle bir metnin üslubu, ya da anlatım biçimi dolaylı olarak taklit edilir.

*Mavi Çiçekler* adlı romanın 103-110.sayfaları arasında gözlemlediğimiz Auge Dükü ile Russule’ün karşılaşmalarını kısaca özetleyelim : tarih öncesi hayvanları avı için ormana giden Auge Dükü mamut görür, kendisi de yapayalnızdır. Şatosuna dönmeye karar verir. Ancak ormada kaybolur. Gün ağarmaya kadar dolaşır. Sonunda rüyalarının kadını Russule ile karşılaşır. Bu da bize Charles Perrault masallarını çağrıştırmaktadır. Büyülü bir ormada kaybolan bir adamın içinde genç ve güzel kadının yaşadığı kulübeyi görme öyküsü masallara özgü bir durumdur. Mavi Çiçeklerde Charles Perrault’un *Petit Poucet* adlı yapıtına göndermeler de yapılmaktadır . Aşağıdaki örnekte de : “ Ben de zavallı küçük Poucet gibi kayboldum .”( Queneau,1965: ) diyen Auge Dükünün kendini, ormada kaybolan Petit Poucet’ye benzettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Raymond Queneau peri masallarında kullanılan ifadeleri de, romanına serpiştirmiştir. Auge Dükü ile Russule’ün karşılaşmalarının anlatıldığı metinde italik harflerle yazılmış sözcükler bulunmaktadır. Bilindiği üzere “ italik harflerle yazılmış sözcükler örtük bir biçimde alıntıları gösterir.” (François,1999:64). İnceldiğimiz yapıtta “birdenbire kapı hiç beklenmedik bir biçimde açılır, sevinç ve mutluluk saçan bir görüntü belirir” (Queneau,1965:105) , cümlesindeki “hiç beklenmedik bir biçimde” , “sevinç ve mutluluk saçan bir görüntü” anlamına gelen “comme par enchantement” et “une radieuse apparition” sözcükleri italik harflerle yazılmıştır. Bunların yanı sıra “*souffle coupé* –çok şaşırma” , “*tendre enfant* –körpe çocuk” (Queneau,1965:105) ve benzeri sözcüklerin italikle yazıldığını, yine italikle yazılan “*vachement mélodieuse*”(Queneau,1965:105) ifadesindeki pek,çok anlamına gelen *vachement* sözcüğünün de kullanımıyla yazınsal dil ile günlük dilin hatta argo dilin bir arada yapıtta yer aldığını gözlemliyoruz. Ayrıca yazarın, peri masallarından aldığı formüllerle açık bir biçimde parodik-yansımali üslubundan söz edebiliriz.

Raymond Queneau *Mavi Çiçekler* başlıklı kitabında tarihsel romanı da yansılar. 1848 Devriminin ironik üsluplu tarihsel romanı Gustave Flaubert’in *Education sentimentale* adlı yapıtının ilk satırıyla *Mavi Çiçekler*’i’n başlangıç cümlelerini karşılaştıralım .

“15 Eylül 1840 tarihinde sabahın alusına doğru , Monterre şehrinde” ifadesiyle başlayan *Education Sentimentale*’in ilk sözcüklerinin *Mavi Çiçekler*’e “yirmi beş eylül bin iki yüz altmış dört” (Queneau,1965:13) olarak yansıdığını görüyoruz. Ayrıca , söz konusu romanda Walter Scott’un *Quentin Durward* ile Alexandre Dumas’ın *La Dame de Montsoreau*’nun izlerine de rastlamak mümkündür. Özetle, Raymond Queneau gerçek tarihsel olayları ve gerçek tarihsel kişileri almakta, onları kendi kurgusunun düşsel olgularıyla karıştırarak tarihsel roman üzerinde oynamaktadır. Kullanılan sözcük oyunları, ve ündeşler ortaya atılan savların ciddiyetini yok eder. Bu da bizi, *Mavi Çiçekler* başlıklı kitabın tarihsel romanın parodisi olduğu sonucuna vardırıır.

Büyük bir bölümü ikili konuşmalardan oluşan romanda iki önemli betimleme yer alır. Ayrıca romanın içinde kısa betimlemelere de rastlanır. Yapıtın 94-97.sayfalarında Biture barı Cidrolin’in bakış açısıyla ayrıntılı bir biçimde betimlenmektedir. Şimdiki zaman kullanılan metindeki yorumsuz, nesnel ve titiz betimleme Yeni Roman akımının usta yazarlarından Alain Robbe-Grillet’nin objekt betimlemelerini çağrıştırdığı gibi yine aynı metinde gözlemlediğimiz okula yeni gelen bir öğrencinin ve özellikle şapkasının

betimini içeren Gustave Flaubert'in *Madame Bovary* adlı romanını da çağrıştırdığı ve aynı zamanda da *Mavi Çiçekler*'in adı geçen iki romanın parodisi olduğu söylenebilir.

*Silgiler* başlıklı yapıt Alain Robbe-Grillet'nin ilk romanıdır. Sofokles'in *kral Oidipus'una* göndermelerle yüklü *Silgiler*'in yazarının klasik polisiye öğelerini kullandığını görüyoruz. Yani, katil, dedektif ve kurban... Raymond Queneau *Mavi Çiçekler* adlı kitabında bu romanı taklit eder. Söz konusu yapıtın 13.bölümünde bir şüpheli ölümden söz edilir: "İşte Empoigne Vicomte'u yerde yatıyor, ölmüş" (Queneau,1965:175). Katil bulunamamıştır. Bazı belgeler Cidrolin'i suçlu gösterdiği için kendisini savunmak zorunda kalır ve şöyle der:

"Hakkımda yazılan şeylere umarım inanmazsınız. Ben katil değilim.

Geçmişte de suçsuzdum. Bir buçuk yıl hapiste kaldım. Sonunda

Suçsuz olduğum anlaşıldı" (Queneau,1965:187).

Bu örneklere de dayanarak *Mavi Çiçeklerin* cinayet,, katil zanlısı, ipuçları, soruşturma gibi polisiye roman öğelerini içerdiğini, bu nedenle *Silgiler* adlı Polis romanının parodisi olduğunu vurgulayabiliriz.

Özetle, Raymond Queneau'nun *Mavi çiçekler* adlı romanı , alıntılarını, anıştırmaların, göndermelerin bir "montajı" (Louët,1999:121) olarak tanımlanabilir. Kitabın tümü evrensel bilgi, başka bir deyişle ansiklopedi imgesi verir. Jean pouilloux'nun da belirttiği üzere "Mavi çiçekler her şeyi içermez, her şeyin geniş ve mizahlı örneğini verir." (Pouilloux ,1991:15) Söztün kısası roman gülmece niteliği taşımaktadır. Yapıtaki güldürü öğelerinin başında sözcük oyunları gelir. Sözcük oyunu: sözlerin çok anlamlı olmasından veya benzerliklerden yararlanarak yapılan nükte ya da aykırı anlamlandırma olarak tanımlanmaktadır. Tarihsel roman gibi başlayan *Mavi Çiçekler'de* ,eş sesli sözcüklere dayanan bir tür söz oyunu olan ündeş "Calembours", çok sayıda bulunmaktadır. İşte bir örnek: romanın ilk sayfasından alıntıladığımız "Les Sarrasins de Corinthe" (François,1999:70) ifadesi Corinthe Arapları anlamına gelmektedir. Oysa, Corinthe'de Araplar değil Yunanlılar yaşamışlardır. Sessel benzerlik söz konusudur. "raisins de Corinthe -Corinthe üzümlelerini" çağrıştırmaktadır.

Raymond Queneau, okuyucuya bir dizi güldürü yöntemi sunar. Birbirine yaklaşık olarak benzeren sözcüklere dayanan bir başka söz oyunu da yazarın güldürü yöntemleri arasında yer alır. *Mavi Çiçekler*'in 13. sayfasından aldığımız Les Gaulois fumaient une gitane - Galyahlılar gitane içiyorlardı " cümlesi ile "Les Francs cherchaient des sols-franklar toprak arıyorlardı" cümlesini örnek olarak gösterebiliriz: birinci örnekte Les Gaulois Galyahlılar anlamında olmasına karşın, yaklaşık benzeri les Gauloises Fransız sigarası markasıdır. La Gitane sigara markası , le Gitan ise İspanyol çingenesi anlamındadır. İkinci Örnekte ise sols sözcüğü hem toprak, arazi anlamına gelir hem de para anlamına gelen "Les sous " sözcüğünün eskil biçimidir. Birinci cümledeki sözcük oyunu , iki sigara markası ile cümleyi oluşturan sözcükler arasındaki benzerlikten ileri gelir. İkinci cümlede ise, toprak anlamına gelen "Sols" ile bozuk para anlamına gelen les sous sözcüğünün archaïque biçimiyle arasındaki benzerliğe dayanan sözcük oyunundan söz edilebilir.

Yazar, yeni bir dil yaratmak ister. Queneau'nun dildeki yeniliği yazı dilinin üç temel direğine dayanır. Sözlükte, imlada ve sözdiziminde yenilik söz konusudur.

Raymond Queneau , öykü alanında olduğu gibi dil alanında da François Rabelais'nin etkisinde kalır. Yazar, *Mavi Çiçekler* adlı romanında, Le limousin, le babélien, Le Franglais olmak üzere üç dil türünü de kullanmıştır. le limousin, ortaçağda Limousin (Limoges) bölgesinde konuşulan dildir. Queneau, Rabelais'nin *Pantagruel* başlıklı yapıtının 4.bölümünden alıntıladığı " de l'alme incylte et célèbre académie que l'on vocite Lutèce "

(alme : nourissant, incylte: célèbre, vocite: appelle ) cümlesinin bir kısmını romanına yerleştirir . Stéphane , alıntılacağı bu sözcüklerle Paris'i selamlarken şöyle der : “ Alme et incylte cité “ (Queneau,1965:17) . Alıntılar,Latince ile Yunancadan oluşmaktadır. Demek oluyor ki *Mavi Çiçekler*'de Limousin dili de kullanılmıştır , çünkü adı geçen dil Yunanca ile Latincenin Fransızca'ya uyarlanması olarak tanımlanabilir.

Le Babelien , dillerin karışımıdır. *Mavi Çiçekler*'in 1.bölümünden başlayarak iki Kanadalı kampçıdan söz edilir.Cidrolin ile karşılaşan biri kadın , diğeri erkek bu iki Kanadalı ne Québec Fransızcası ne de İngilizce konuşmaktadırlar. Cidrolin'e göre onlar “européen verniculaire- Avrupa yerli dili” ya da “Néo-Babélien” yani dillerin karışımı yeni bir dili konuşuyorlar.”(Queneau,1965:18). Kanadalı erkek Cidrolin'e şöyle der . “Esquiouze eusse, mà wie sind lost” (Queneau,1965:18) söylemin Fransızca olmadığı açıktır. “Esquiouze: İngilizcedeki Excuse us- dan türetilmiş olup Türkçede “affedersiniz” anlamına gelmektedir. “ mà” sözcüğü İtalyancadır , fakat anlamındadır. Almandan alınan “Wie sind” Fransızcadaki “Nous Sommes” u karşılamakta Türkçede ise biz , biziz gibi anlamlar almaktadır. “lost” sözcüğü de İngilizcedir ve Fransızca karşılığı “perdu” olup Türkçede kayıp-kaybolma anlamını taşımaktadır.

İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca sözcüklerin karışımından oluşan bu ve bunun gibi söylemlerin cümlelerin kullanımı okuyucuyu eğlendirmekte, şaşırtıcı ve komik sonuçlar ortaya koymaktadır.

Le Franglais , İngilizce ile Fransızca'nın karışımı bir dildir. Dilbilimci Etienneble'in 1964 yılında yayımladığı “Parlez-vous Franglais ?” başlıklı kitabı ilgiyle karşılanmıştır. Raymond Queneau adı geçen bu dilbilimciyi yakından tanır.1965 yılında yayımladığı *Mavi Çiçekler* adlı romanında Etienneble'in izlerine rastlanır. İşte bir örnek: “le minibanjo réintégra le rucksack” (Queneau,1965:22) cümlesindeki “le banjo” Amerikan İngilizcesinden alınmıştır ve Siyah Amerikalılar tarafından kullanılan bir gitar türüdür. Le rucksack : İngilizce sözcüktür ve sırt çantası anlamındadır.İncelediğimiz alıntıda yer alan “réintégrer” Fransızca bir fiil olup “ yeniden bir şeye,bir yere dönmek” anlamında kullanılmıştır.

Raymond Queneau, İngilizce'den aldığı sözcüğü kökenine yaklaşık bir biçimde yazarak ufak bir değişiklikle Fransızcanın sesbilgisel sistemine uyarlar. İngilizce “Camping” sözcüğünün *Mavi Çiçekler*'de “Campigne” e , “standing”'in “standigne” e (Queneau,1965:51) dönüşmesi buna örnek olarak verilebilir.

Öte yandan , *Mavi Çiçekler* başlıklı romanda Fransızcaleştirilen yabancı sözcüklerin, özellikle İngilizceden alınan sözcüklerin yazılışının tamamen Fransızcaya uyarlandığı da gözlenir. İşte iki örnek: 13.sayfadaki “stèques” sözcüğü İngilizce “steak” sözcüğünden alınmış olup orijininin farklı bir yazılışla Fransızcaya aktarılmıştır.184. sayfada bulunan “gueurle” sözcüğü de İngilizce kökenlidir. Kökeninde “girl” olarak yazılan bu sözcük te Fransızca'nın sesbilgisel sistemine uydurulmuş ve “gueurle” olarak söz konusu dile alınmıştır.

Kısaca, Raymond Queneau , Anglo-Saxon kökenli sözcükleri alıyor, onları Fransızcanın sesbilgisel sistemine uyarlayarak yapıtına yerleştiriyor, diyebiliriz.

Anglo-Saxone kökenli sözcüklerin Fransızca'nın sesbilgisel sistemine uyarlanması yanı sıra , Fransızca sözcüklerin yazımında da değişiklikler , bozulmalar görülmektedir. Ortographe (yazım) bir dili belli kurallar uyarınca yazma, o dildeki sözcükleri yazıda gösterme biçimidir.Yazar, dildeki bu kuralların dışına çıkarak bazı değişiklikler yapmıştır. *Mavi Çiçekler*'in 31. sayfasında “Voiture” ün “houature”e dönüşmesinde olduğu gibi bazen bir sesin ya da bir harfin değişiminden , 131.sayfasında “sculpteur” yerine

“sculpteur”ün kullanımında ise yazım bozulmasından söz edilebilir, çünkü Eski Fransızca'da harf düşmesi olursa, bunun “P” değil de “t” olması gerekir. Ortaçağ Fransızcasında ise aynı sözcüğün “sculper” ile “sculpur” biçimiyle yer aldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Yazarın ürettiği sözcükler “yeni Fransızca”, “uydurulmuş sözcük” olarak adlandırılabilir. Yapılan işlem “néologisme” dir. Bu da sözlükte yer almayan yeni sözcük yaratma olgusu olarak tanımlanır. Mavi Çiçekler’in 49. sayfasında kullanılan “Voiture-araba” yerine “houature”, 118. sayfasında “doigts-parmak” yerine “douas”, 256. sayfasında “tu me plus peu- senden fazla hoşlanmıyorum” yerine “tummplu peu”, 89. sayfada da “couleuvre-kara yılan” dan esinlenerek oluşturulan yılan başı gibi ince uzun bir topla bombalamak anlamına gelen “couleuvriner” fiili Queneau’nun ürettiği yeni sözcüklerden birkaçıdır.

Queneau, sözcüklerin baş harfleriyle oluşturulan kısaltmaları geliştirerek yeni ifadeler üretmektedir. Mavi Çiçekler başlıklı romanın 31. sayfasında Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim, Kültür Örgütü anlamına gelen (United National Educational Scientific and Cultural Organization) UNESCO’ dan üretilen “Unescale” ile 78. sayfasında “düşük kirali ev” anlamına gelen “Habitation à Loyer Modéré” sözcüklerinin baş harfleri alınarak oluşturulan HLM ‘den “achèlème” vb. birçok ifade *Mavi Çiçekler*’de yer almaktadır.

Raymond Queneau’nun bir başka “eğlendirici buluşu” (Brunel-Daniel, 199:73) da birden fazla sözcükten alınan hecelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir tür bileşik isim olarak tanımlanan “mot-valise” ‘i yapıtında kullanmasıdır. Mavi Çiçekler’de gözlemlediğimiz “comicienne” Queneau, 1965:242) sözcüğü bir “mot-valise” olup, Jean Pouilloux’a göre, “Cornélie+racinienne”(pouilloux, 1991:242) (Comeille’e ve Racine’e ait) anlamında kullanılmıştır.

Yazar, sonu “ou” ile biten sözcüklerin çoğulu üzerinde durur, özellikle genel kurala uymayan sözcüklerle eğlenir. *Mavi Çiçekler* başlıklı kitabı tarihsel roman olarak da kabul edildiğinden sonu “al” ile biten sözcüklerin çoğulunun tarihsel evrimini izlemek mümkündür. (Queneau, 1965:102). İşte örnekler : Cheval sözcüğünün 1264 yılında sonuna –s eklenerek “chevals” ‘a (Queneau, 1965: 33), 1439 da -al yerine- aus eklenerek “chevaus” ya (Queneau, 1965:101) ve 1964 yılında ise –al yerine -aux getirilerek “chevaux” ya dönüştürüldüğünü görebiliriz.

Tarihsel olayların romana yerleştirilmesi, Raymond Queneau’yu ortaçağ Fransızcası kullanmaya da zorlar. *Mavi Çiçekler*’in 13. sayfasında “dere-çay” anlamına gelen “Ruisseau” sözcüğü yerine Latince “Rivus” tan gelen “Ru” nün kullanımı bunun göstergesidir. XVI. yüzyıldan itibaren sadece yazınsal dilde görülen bu sözcük Queneau’nun yaşadığı dönemde arhaïque olmuş yani kullanımdan düşmüştür. 14. sayfada bulunan “en petit équipage- sade ve gösterişsiz ekip” anlamına gelen “en petit arroi” ifadesi artık kullanılmamaktaysa da, karşıtı “avec une suite brillant –görekli, gösterişli bir ekiple” anlamına gelen “en grand arroi” bugün de kullanılmaktadır.

Archaïsme düzeyinde bir “anachronisme” yani tarih bakımından terslik saptanmıştır. Archaïsme : kullanımdan düşmüş bulunan sözlüksel birim, söz dizimsel olgu olarak tanımlanmaktadır. Mavi Çiçekler başlıklı romanın 118. sayfasında bulunan “vidrecome-büyük bir içki bardağı” kullanımdan düşmüş sözlük birimdir. Almanca kökenli bu sözcüğün 1744 yılından itibaren kullanılmaya başlamasına karşın Queneau’nun romanında kullanım tarihi 1614 tır.

Özetle, Raymond Queneau, dildeki sapmalarla, kural dışı kullanımlarla mücadele etmediği gibi, bu bozulmaları artıran bir yöntem uygulayarak hem dildeki kirlenmenin altını çizer, hem de gülünç ve şaşırtıcı sonuçlar çıkarır.

Sözcük oyunları, dilsel çarpıtmaları, çoksesliliği, kara mizahı ve otoriteye karşı alay içeren üslubu da yazarın kötümserliğini gizlemesinin yanı sıra üslubunun çeşitliliğinin ve XX. yüzyıl ortalarında dilde bir devrim gerçekleştirdiğinin göstergesidir.

#### **Kaynakça**

- AKTULUM,Kubilay, (1999): *Metinlerarası İlişkiler*,Öteki yayımevi.  
BRUNEL,Pierre-DANIEL,Yvan (1999) : *Les Fleurs Bleues*, Profil d'une Oeuvre,Hatier.  
FRANÇOIS,Corinne, (1999) : *Les Fleurs bleues* ,Connaissance d'une oeuvre,Breal.  
KULA, Nedim, (2002): XIX.yüzyıl Fransız Şiiri Üzerine İncelemeler, T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları.  
LOUËT,Bertrand, (1999) :Les Fleurs bleues Queneau, Balises, Nathan.  
POUILLOUX, Jean-Yves, (1991) : Les Fleurs Bleues de Queneau, Folio, Gallimard.  
QUENEAU,Raymond , (1965) : Les Fleurs Bleues, Gallimard.  
SOUCHIER, Emmanuel,(1999): Sur Raymond Queneau., Ed.du Seuil, coll.Contemporain.

# DİL BİLİM



## SCHREIBFÖRDERUNG IM DAF-UNTERRICHT? ABER WIE?

Uzm. Ayşe Dolar KARAKAYA  
Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi

### Abstrakt

Schreibförderung ist ein wichtiges Ziel im Fremdsprachenunterricht, und heutzutage spricht man viel von der Vernachlässigung des Schreibens, dagegen von der Notwendigkeit der verbalen Kommunikation, d.h. vom Sprechen und Hörverstehen. Es ist sogar verständlich, die Lerner auf die Alltagskommunikation vorzubereiten. Aber einerseits die Bedürfnisse der Lerner, andererseits die modernen Kommunikationswege (Chatten, SMS-Schreiben) wirken auf das Schreiben negativ aus. So kommt auf den Fremdsprachenlehrer mehr Arbeit in Bezug auf die Vermittlung und Förderung des Schreibens zu. Obwohl die Lerner Schreiberfahrungen aus der Muttersprache mitbringen, treten andere Probleme, wie z.B. mangelhafter Wortschatz oder fehlende Systematik beim Schreiben auf, die das Schreiben erschweren.

In diesem Beitrag wird versucht, anhand von Unterrichtsbeispielen zu zeigen, durch welche Art von Übungen die Schreibfertigkeit systematisiert und gefördert werden kann.

**Schlüsselwörter:** Schreibfertigkeit, Schreibförderung, Dimensionen der Schreibkompetenz systematisches Schreiben, Schreibübungen

## YABANCI DİL OLARAK ALMANCA DERSİNDE YAZMA BECERİSİNİ GELİŞTİRME? AMA NASIL?

### Özet

Yazma becerisini geliştirme yabancı dil öğreniminde önemli bir hedefdir. Ve günümüzde yazmanın göz ardı edilip sözlü iletişimin yani konuşma ve dinleme becerisinin geliştirilmesinin gerekliliğinden söz edilmektedir. Dil öğrenenleri günlük konuşma diline hazırlamak tabii ki anlaşılır, ama bir yandan öğrenenin gereksinimleri bir yandan da modern iletişim yöntemleri (Chatleşme, mesajlaşma gibi) yazma üzerinde olumsuz etki yapıyorlar. Bu da yabancı dil öğretmenin işini zorlaştırıyor. Öğrenen anadilden de bir takım deneyimler edinmiş olarak gelse de yabancı dilde yetersiz kelime dağarcığı veya eksik sistematik yazma bilgisi gibi başka sorunlar ortaya çıkıyor. Bu da yazma becerisinin gelişmesini zorlaştırıyor.

Bu makale de ders örnekleriyle ne tür alıştırmalarla yazma becerisinin sistematikleştirilebileceği ve geliştirilebileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Yazma Becerisi, yazma becerisini geliştirme, Yazma yetisi boyutları, sistematik yazma, yazma alıştırmaları



Schreibenlernen stellt schon in der Muttersprache einen tief greifenden Entwicklungsschritt dar. In der Fremdsprache sieht es nicht viel anders aus. Zwar sammeln Lernende in der Muttersprache Erfahrungen im Schreiben, aber das heißt lange nicht, dass sie auch in der Fremdsprache leicht schreiben können, weil da andere Probleme auftreten, wie z.B. mangelhafter Wortschatz, mangelnde Kenntnisse über die formale und inhaltliche Struktur oder über die Verwendungsart von sprachlichen Mitteln der zu erlernenden Sprache u.a. Somit ist das Schreiben auch in der Fremdsprache ein zeitaufwendiger Prozess.

Das Schreiben wurde durch den kommunikativen Fremdsprachenunterricht lange Zeit vernachlässigt, weil man sich auf den realen Sprachverwendung im Unterricht konzentriert hat. Aber dieser Eindruck täuscht, denn man schreibt im Unterricht immer wieder sei es Abschreiben vom Tafel, Diktate, Nacherzählungen oder Grammatikübungen verschiedener Art. Allerdings weist dieser Art von Schreiben wenig Systematik auf und es ist keine Zieltätigkeit, sondern dient als Mittel zum Zweck. Im Folgenden geht es darum, wie die systematische Schreibarbeit bzw. Schreibförderung im Fremdsprachenunterricht durchgeführt werden kann, wobei Schreiben als Zieltätigkeit gilt.

### 1. Dimensionen der Schreibkompetenz

Bei der systematischen Schreibarbeit muss der Schreibende über bestimmte Kompetenzen verfügen, die ihm dazu befähigen, sein Schreibziel zu bestimmen, das dafür notwendige Wissen zu selektieren und diese in entsprechend angemessenen Formulierungen zu versprachlichen.

Demnach lässt sich die Schreibfähigkeit des Menschen aus vier **Kompetenzbereichen** zusammenstellen, die auf Wissen und Können beruhen: Fachkompetenz, Methodenkompetenz, Selbstkompetenz und Sozialkompetenz<sup>1</sup>.

Die **Fachkompetenz** bilden die Schreiber aus, indem sie über ein differenziertes Wissen um Schreibformen und Textmuster, über sprachsystematische Strukturen (satzbezogen und satzübergreifend), über die Sprachnormen und über einen aktiven Wortschatz, den sie gewandt und situationsangemessen einsetzen können, verfügen.

Zur **Methodenkompetenz** gehört das Wissen um die einzelnen Phasen des Schreibprozesses, die der Schreiber mithilfe geeigneter Prozeduren routiniert und flexibel durchlaufen, in dem sie vielfältige Methoden der Ideenfindung, der Gliederung, der Formulierung und der Überarbeitung anwenden. Dabei können sie auf geeignete Hilfsmittel jeder Art zurückgreifen, auf inhaltliche Informationen aus Lexikonartikeln und anderen Sachtexten oder auf medialen Darstellungsmöglichkeiten, die das Verarbeitungsprogramm eines PC anbietet.

Eng verbunden damit ist der **Selbstkompetenz**, bestehend aus der Motivation, den Schreibprozess selbstbestimmt zu durchlaufen und der Fähigkeit Verantwortung für das eigene Schreiben zu übernehmen. Die Herausbildung des Selbstkompetenz hängt außerdem von der "Einsicht in die eigene Einstellung zum Schreiben, in Stärken und Schwächen, Kenntnis der erfahrenen und denkbaren Hindernisse und die Möglichkeiten, diese zu überwinden"<sup>2</sup> ab.

---

<sup>1</sup> Zu einzelnen Kompetenzbereiche siehe in Hoppe 2003:310ff

<sup>2</sup> Hoppe 2003:312

Der vierte Kompetenzbereich der Soziale Kompetenz ist besonders in Überarbeitungsphasen wichtig. Er zeigt sich in der Fähigkeit, sich über eigene und fremde Texte auszutauschen und dabei konstruktiv Kritik zu üben<sup>3</sup>

Im Unterricht mit Deutschlernern ist es zu erwarten, dass einer oder mehrere Kompetenzbereiche Mangel aufweisen, die können aber durch Übungen beseitigt werden.<sup>4</sup>

## **2. Die Teilhandlungen und Charakteristika des Schreibprozesses**

Versteht man Schreiben als Handlung, so lassen sich verschiedene Teilhandlungen unterscheiden: Ideensammlung, Planung, Ausarbeitung, Überarbeitung.

**Ideensammlung** umfasst die Aktivitäten, bei denen Gedanken und Informationen zum Thema zusammengetragen werden. Ideensammlung kann sowohl anhand von Übungen (Assoziationen) oder aber auch durch Recherchieren in Bibliotheken erfolgen (Fritzsche 1998:211). Bei der Ideensammlung spielen außersprachliche Faktoren eine wichtige Rolle, dazu zählt neben dem thematischen Wissen auch das Weltwissen des Schreibers.

**Die Planung** vollzieht sich aus thematischen und sprachlichen Aspekten. Der thematische Aspekt umfasst die Fragen zu der thematischen Textstruktur, d.h. wie ist das Thema zu behandeln, zu erklären, wie sollen die thematischen Zusammenhänge dargestellt werden, wie kann man das Thema gliedern?

Bei dem sprachlichen Aspekt geht es um den Wortschatz, den Satzbau, die textkonstituierende Merkmale von unterschiedlichen Textsorten, die beim Schreiben zu berücksichtigen sind

In der **Ausarbeitungsphase** werden die einzelnen Gedanken sprachlich formuliert, wobei die Planungsaspekte sehr gut als Stütze dienen.

Die **Überarbeitung** erfolgt in Form von Korrekturen. Es ist besonders für die Feststellung von Schwächen und Stärken des Schreibers wichtig.

Diese Teilhandlungen sollten im Unterricht behandelt werden, damit der Schreiber bewusster und systematischer schreibt.

## **3. Verfahren und Arbeitstechniken zur Förderung der Schreibfertigkeit**

Wie schon angedeutet, wird bei jeder Gelegenheit geschrieben von Einkaufszetteln, Ausfüllen von Formularen, bis hin zu den Stichwörtern bei unterschiedlichen Zwecken wie z.B. bei Telefongesprächen oder im Unterricht als Merkstütze. Darin fehlt jedoch jeder Art von Systematik, erst im Schreibunterricht kann das systematische Schreiben geübt und gefördert werden. Wie kann man dabei vorgehen? Der Schreibunterricht muss auf wissenschaftliche Erkenntnisse beruhen, deshalb sollte zunächst auf die Beziehung zwischen Schreiben und Textgestaltung eingegangen werden, wobei die Texteigenschaften behandelt werden sollten. Neben dem rezeptiv-reproduktiven Schreiben (Diktate, Textwiedergabe, Nacherzählungen) sollte auch der Schwerpunkt auf produktives Schreiben (Erzählung, Bericht, Briefe, Erörterungen u.a.) liegen.

Im fremdsprachlichen Schreibunterricht ist es besonders wichtig, dass dem Sprachniveau des Schreibers entsprechende Übungen ausgewählt werden, damit Erfolg erzielt werden kann.

Die im Folgenden dargestellten Übungen sind für Studenten im Fach Deutschlehrerausbildung gedacht und mit ihnen auch ausprobiert.

<sup>3</sup> ebd. 313

<sup>4</sup> siehe dazu den Übungsteil

In den ersten Unterrichtsstunden sollen die Texteigenschaften anhand von Beispielen gezeigt werden. Dazu ist die folgende Übung sehr gut geeignet, wobei die Wörter aneinandergereiht ohne jegliche Hinweise durch Satzzeichen dastehen.

### Übung 1:

indiewohnungdesherrneggedergelernthatteneinzusagenkameinstagesinderzeitder  
 illegalität ein agent, der zeigte einen schein vor, welcher ausgestellt war im namen derer die  
 stadt beherrschten und auf dem stand, daß ihm gehören sollte jede wohnung in die er seinen fuß  
 setzte ebenso sollte ihm auch jedes essen gehören, das er verlange ebenso sollte ihm  
 auch jeder mann dienen den er sähe aus: Heringer 1987:13

Die Studenten werden aufgefordert, die Wörter zu trennen und sie nach den Rechtschreibregeln und die erforderlichen Satzzeichen zu schreiben, dadurch werden sie auf die Rolle der Wörter, auf die Satzzeichen und auf die grammatische Ordnung in einem Text aufmerksam.

Lösung der Übung 1:

### **Geschichte vom Herrn Keuner**

In die Wohnung des Herrn Egge, der gelernt hatte, nein zu sagen, kam eines Tages in der Zeit der Illegalität ein Agent, der zeigte einen Schein vor, welcher ausgestellt war im Namen derer, die die Stadt beherrschten, und auf dem stand, daß ihm gehören sollte jede Wohnung, in die er seinen Fuß setzte; ebenso sollte ihm auch jedes Essen gehören, das er verlange; ebenso sollte ihm auch jeder Mann dienen, den er sähe. aus: Heringer 1987:13

Auch die Bedeutung von den Kohärenzbeziehungen im Text sollen hervorgehoben werden, dazu kann die folgende Übung eingesetzt werden:

**Übung 2**

13 Der folgende Text berichtet über den „Hundertjährigen Kalender“, aber die Abschnitte sind nicht in der richtigen Reihenfolge. Kannst du sie ordnen?

- 1 Der deutsche Abt Moritz Knauer (1613–1664) aus Bamberg glaubte fest, dass die Planeten unser Wetter bestimmen.
- 2 ... sie dachten aber, dass Kometen und Sonnenfinsternisse der Grund dafür sind.
- 3 Der Abt Moritz Knauer beobachtete sieben Jahre lang das Wetter und schrieb detailliert alles auf.
- 4 Diese sieben „Sterne“ – so lautete die Theorie – bestimmen den Wetterzyklus und wechseln sich in ihrem Einfluss auf unser Wetter nach einer genau festgelegten Reihenfolge ab.
- 5 Die damaligen Wissenschaftler und Meteorologen stellten aufgrund ihrer Beobachtungen zwar Unregelmäßigkeiten in diesem geordneten Wetterablauf fest, ...
- 6 Nach seinem Tod wurden seine Aufzeichnungen überarbeitet und als Buch mit dem Titel „Der Hundertjährige Kalender“ veröffentlicht.
- 7 Damals waren nur fünf Planeten bekannt, Jupiter, Mars, Saturn, Venus und Merkur. Da man aber im 17. Jh. noch die Sonne und den Mond zu den Planeten zählte, hatte man insgesamt sieben.
- 8 Das Werk hatte sofort großen Erfolg und gehörte im 18. Jh. zu den am meisten gelesenen Büchern Deutschlands. Ursprünglich galt der Kalender für die Jahre 1701 bis 1801, da sich der Wetterzyklus nach der Theorie jedoch alle sieben Jahre wiederholt, ist der Kalender noch heute gültig.



Reihenfolge **1** **6** **3** **4** **2** **5** **7**

aus: Sowieso AB3, S.15

Durch diese Übung erkennen die Studenten die Rolle der Konnektoren im Text.

Nach dem sie sich die Texteigenschaften eingepägt haben, kann man zu produktiven Schreibübungen übergehen. Für die Erweiterung von Wortschatzkenntnissen und die Durchschaubarkeit des Schreibprozesses ist es angebracht mit Mustertexten zu arbeiten. Denn nur die Theorie der zu behandelnden Aufsatzart würde die Studenten wenig interessieren, aber wenn sie einen Ausgangspunkt haben, können sie damit besser umgehen.

So kann z.B. bei der Behandlung des Themas „der Lebenslauf“ die folgende Übung eine Hilfe sein, wobei auch dazu erforderliche sprachliche Mittel mitgegeben sind.

**Übung 3:**

<p><b>KINDERTUM UND JUGEND SCHULE/LEHRE</b></p> <p>ablegen – aufwachsen – besuchen – verbringen</p>	<p>Kurt Tucholsky wurde am 9. Januar 1890 als Sohn eines Kaufmanns in Berlin geboren. Er ..... in Berlin ..... und ..... seine gesamte Schulzeit in Berlin. Von 1896 bis 1909 ..... er das Gymnasium. Dort ..... er die Reifeprüfung .....</p>
<p><b>AUSBILDUNG/STUDIUM UND BERUF</b></p> <p>abschließen – angestellt werden – annehmen – dienen – eingezogen werden – leisten – studieren</p>	<p>Er ..... Jura und ..... das Studium mit der Promotion ..... Im Ersten Weltkrieg ..... er zum Wehrdienst ..... Den Wehrdienst ..... er mit äußerstem Widerwillen. Er musste mehrere Jahre als Soldat bei der Armee ..... Nach dem Krieg ..... er eine Stelle als Leiter der humoristischen Beilage in einer Berliner Tageszeitung ..... Nach einer kurzen Zeit als Privatsekretär in einem Bankhaus ..... er als Mitarbeiter bei der Zeitschrift <i>Die Weltbühne</i> .....</p>
<p><b>AUSLANDSAUFENTHALT</b></p> <p>auswandern – gehen – unternehmen – verlassen – leben – zurückkehren</p>	<p>1924 ..... er seine Heimat Berlin zum ersten Mal für längere Zeit. Er ..... ins Ausland und ..... zunächst fünf Jahre in Paris. Danach beschloss er, nicht nach Deutschland ..... , sondern nach Schweden ..... Von dort aus ..... er Reisen nach England und Frankreich.</p>
<p><b>FAMILIE</b></p> <p>haben – verheiratet sein – geschieden werden – sich scheiden lassen</p>	<p>Tucholsky ..... mehrmals ..... Die Ehe mit der Ärztin Else Weil ..... nach wenigen Jahren ..... Und auch von seiner zweiten Frau, Mary Gerold ..... er sich ..... Er ..... keine Kinder.</p>
<p><b>LEBENSSENDE</b></p> <p>nehmen – sterben</p>	<p>Tucholsky ..... am 21. 12. 1935 in Schweden. Er ..... sich das Leben.</p> <p style="text-align: center;"><b>aus: dem Hauptkurs AB, S. 15</b></p>

Eine beliebte Aufsatzform für Übungszwecke bildet der Brief sei es privater oder formeller Brief. Bei der folgenden Übung werden die Studenten ausgehend von einem Musterbrief einen Brief zu schreiben.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Übung 4 ist entnommen aus em. Neu. Brückenkurs S.53

Übung 4:

Lesen Sie den Brief einer deutschen Brieffreundin.

Frankfurt, 10. Februar 20..

Liebe Lisa,

vielen Dank für deine tolle Karte. Endlich lässt du mal wieder was von dir hören. Und wie es scheint, geht es dir ja echt gut.

Das kann ich von mir leider nicht sagen. Gestern habe ich die zweite Physikarbeit zurückbekommen – wieder eine Fünf. Also ich weiß wirklich nicht, was ich machen soll. Physik ist einfach der Horror. Warum soll bloß jeder Mensch verstehen, was sich Newton und die alle ausgedacht haben?

Das Schlimmste ist, mein Lehrer gibt mir keine Chance, von den schlechten Noten runterzukommen. Die schlechten Schüler lässt der Typ einfach links liegen. Wenn ich in den nächsten beiden Arbeiten nicht wenigstens eine Vier und eine Drei schreibe, dann sieht es für mein Zeugnis am Jahresende düster aus. Denn in Mathe stehe ich ja sowieso schon schlecht.

Du siehst also, Stress, Stress, Stress. Und dann noch fünf Wochen bis zu den Osterferien. Wie soll ich das nur aushalten?

Hast du nicht Lust, mich mal etwas abzulenken? Meine Eltern hätten sicher auch nichts dagegen, wenn du uns besuchst. Also, überlege es dir. Und schreib bald!!!!

Liebe Grüße,

deine *Lena*

### Analyse

Was fällt Ihnen an dem Brief auf? Untersuchen Sie:

Wer schreibt an wen?

Welche Anrede und welcher Gruß werden verwendet?

Was fällt Ihnen an der Sprache der Brieffreundin auf?

## Beantworten Sie den Brief.

- Zeigen Sie Verständnis für Lenas Situation.
- Erzählen Sie etwas von eigenen Erfahrungen in der Schule.
- Geben Sie Lena einen Rat. Wählen Sie aus den folgenden Sätzen einige für Ihren Brief aus.

Das tut mir leid, dass... Ich habe ähnliche Erfahrungen gemacht, als ich... Wenn ich an deiner Stelle wäre, würde ich...

Das tut mir leid, dass... Dass es dir nicht so gut geht, finde ich schade. Deine Probleme finde ich schlimm	Ich habe ähnliche Erfahrungen gemacht, als ich... Also bei mir war das so:... Also meine Erfahrungen sind	Wenn ich an deiner Stelle wäre, würde ich... Ich denke, du solltest mal... Ich gebe dir einen guten Rat..
--	---	---

Eine weitere Aufsatzform ist „der Bericht“. Auch hier kann man statt die Theorie durchzugehen und die Studenten aufzufordern, einen Bericht zu schreiben, kann man zunächst den folgenden Zeitungsbericht behandeln und im Anschluss daran den Studenten einen Erzählungstext geben und sie auffordern, die Erzählung mit Hilfe der Erläuterungen des Zeitungsberichts zu einem Bericht umzuformen.

Übung 5:

**Achtjähriger Junge  
verzaubert**

Fernsehzuschauer von Magier hypnotisiert

Der italienische Hypnotiseur Glucas Casella mußte gestern einem 8jährigen Jungen helfen. Das Kind war von Casella vor dem Fernsehapparat so hypnotisiert worden, daß es die Hände nicht mehr auseinanderbekam. In einem Telefongespräch konnte Casella die Hypnose lösen.

Rom (dpa) – Italien staunt über einen ungewöhnlichen Fall von Hypnose. In der beliebten Fernsehsendung „Fantastico“ hatte der Magier Glucas Casella sein Publikum aufgefordert, die Hände zu falten. Die Zuschauer würden ihre Finger so lange nicht mehr voneinander trennen können, bis er sie aus der Hypnose wieder befreit habe. Während im Zuschauersaal die „Verzauberung“ funktionierte, konnte ein achtjähriger Junge in Palermo, der vor dem Fernseher den Aufforderungen des Magiers gefolgt war, seine Hände auch nach der Sendung nicht wieder auseinanderbekommen. Die entsetzten Eltern brachten ihren Sohn in ein Krankenhaus, doch dort konnte dem Kind nicht geholfen werden. Schließlich schaltete sich das staatliche Fernsehen RAI ein und holte den Magier ans Telefon. In einem Ferngespräch löste Casella die Hypnose des Jungen, der dann nach drei Stunden seine Finger wieder bewegen konnte.

→ die Überschrift soll Aufmerksamkeit erwecken

→ der Untertitel bringt weitere Informationen

Wer?

→ die 6 W\* Was?

Wann?

Wo?

Wie?

Warum?

→ der Nachrichtentext

„Die 6 W“ sind das Herz einer Zeitungsnachricht, sie bringen die wichtigsten Informationen. Man findet sie meist in einer kurzen, fett gedruckten Zusammenfassung vor dem Text. Diese Zusammenfassung hat die Funktion, das Interesse der Leser für den folgenden Text zu wecken.

nach: Kast (1989b), 16

Schreiben Sie die Antworten für „die 6 W“ der obigen Zeitungsnachricht:

Wer?

Wo?

(hat) Was?

Wie?

Wann?

Warum? (gest./erlebt usw.)

aus: Kast 2003:92



Weitere Übungen können z.B. anhand von unterschiedlichen Beschreibungen durchgeführt werden, sei es Bildbeschreibungen, Vorgangsbeschreibungen o. ä. Die dazu erforderliche sprachliche Mittel sollten im Unterricht behandelt werden. Dazu bietet das Buch von Genc eine gute Hilfestellung.

Bei der Behandlung von Erörterungen können die sprachlichen Mittel anhand von Assoziogramme, Clustering behandelt werden, Dazu kann die Ausarbeitung einer Gliederung für die Studenten hilfreich sein.

Es gibt noch viele verschiedene Übungen zum Schreiben, die hier genannten können als Anregung dienen. Aber die Quantität der Übungen besagt nicht, dass sie auch ohne Schwierigkeiten dem Studenten befähigen qualitativ gut zu schreiben. Das Geschriebene sollte grammatisch richtig, semantisch verständlich und dem Kontext angemessen sein.

#### 4. Resümee

Zuletzt ist die Frage zu beantworten: Was soll man als Lehrende unternehmen, damit die Studenten Spaß beim Schreiben haben?

Man darf nicht vergessen, dass die fremdsprachliche Kenntnisse der Studenten Mangel aufweist. Deshalb soll man als Lehrende konstruktiv vorgehen und dem Studenten bei ihren Schwächen Mut machen und sie bei ihren Stärken loben. Damit sie immer motiviert sind.

Für die Selbsteinschätzung der Studenten kann jeder Student sich ein Schreibportfolio anlegen, und darin die eigene Arbeiten sammeln, somit kann der er seine Schwächen und Stärken besser erkennen, und demnach vorgehen.

Für ein gutes Schreiben ist, sei es in der Muttersprache oder in der Fremdsprache, ein weit reichender Wortschatz und Weltwissen erforderlich. Wie kann man weltgewandt sein? Das ist wiederum durch bewusstes Lesen möglich.

#### Literaturverzeichnis

Genç, A (1997): Schreibtechniken. Almanca Yazma Teknikleri. Ankara: HACettepe-Taş

Fix, M. (2006): Text schreiben. Schreibprozesse im Deutschunterricht. Paderborn:Schöning (UTB)

Frizsche, M (1998): Schriftlicher Sprachgebrauch. In: Lange,G./Neumann,K./ Ziesenis,W. Taschenbuch des Deutschunterrichts. Grundfragen und Praxis der Sprach- und Literaturdidaktik. Band 1. Baltmannsweiler:Schneiderverlag Hohengehren. S. 201-226

Heringer, H-J. (1987): Wege zum verstehenden Lesen. Lesegrammatik für Deutsch als Fremdsprache. München: Hueber

Hoppe, Almut (2003) Wie können Schüler/innen zu effizientem Schreiben von Texten und insbesondere wissenschaftlichen Texten qualifiziert werden? In: Hoppe, A./Ehlich,K. (Hsg) Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes: Propädeutik des wissenschaftlichen Schreibens. Heft 2-3/2003 Jahrgang 50. S. 300-314.

Kast, B. (1989) Vom Wort zum Satz zum Text. Methodisch-didaktische Überlegungen zur Schreibfertigkeit (im Anfängerunterricht). In: Fremssprache Heft 1/1989 "Schreiben" S. 9-16.

Kast, B. (2003): Fertigkeit Schreiben. Fernstudieneinheit 12. Berlin: Langenscheidt.

Lehrwerke:

Em Hauptkurs Arbeitsbuch München: Hueber 2001

Em Abschlusskurs München: Hueber 2003

Em Neu. Brückenkurs München: Hueber 2006

Em Neu. Brückenkurs Arbeitsbuch München: Hueber 2006

Sowieso Arbeitsbuch 3 Berlin: Langenscheidt. 1997

**A THEMATIC AND STYLISTIC APPRECIATION OF DANIEL DEFOE'S  
A TOUR THRO' THE WHOLE ISLANDS OF GREAT BRITAIN,  
VOLUME I**

Arş.Gör. Bahadır TOSUN

**Abstract**

The present study covers the thematic and the stylistic appreciations of A Tour Thro' The Whole Islands of Great Britain, Volume I pertaining to Daniel Defoe, one of the most substantial English authors of the eighteenth century England.

In this study, the 'Tour' has been sought to be scrutinized under two main titles; 'Thematic Assessment' and 'Stylistic Assessment'.

In the first part the main aim has been to enlighten the general course content of the 'Tour' while in the second part the pungent, colourful and extraordinary language of Defoe has been scrutinized in order to determine its tone and discreteness from the yield of Defoe's contemporaries.

**Key Words:** Travel writing, language, stylistic, description, narrative, exposition, argument, syntax.

**Özet**

Mevcut çalışma 18. yy. İngiltere'sinin en önemli yazarlarından biri olan Daniel Defoe'nun A Tour Thro' The Whole Islands of Great Britain adlı eserinin birinci cildinin tematik ve biçembilimsel değerlendirmelerini içermektedir.

Bu çalışmada the Tour'un ilk cildi iki ana başlık altında incelenilmeye çalışılmıştır; 'Tematik Değerlendirme' ve 'Biçembilimsel Değerlendirme'.

İlk bölümde ana amaç the Tour'un genel gidişat içeriğini açıklamakken, ikinci bölümde Defoe'nun etkili, renkli ve sıradışı dili, tonunun ve Defoe'nun çağdaşlarının ürünlerinden farkının belirlenmesi için detaylı olarak incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Seyahatname, dil, biçembilim, betimleme, anlatı, yorumlama, tartışma, sözdizim.

### Introduction

The thematic and the stylistic appreciations being the main concern, the focal point of this study has been to dwell both on the thematic aspect of Daniel Defoe's "A Tour Thro' The Whole Islands of Great Britain Volume I" and the pungent, colourful and extraordinary language style whereby he sought to enhance the effectuality of his report.

Notwithstanding that Daniel Defoe is known as an outstanding writer by the majority of individuals from all walks of life, maybe, to a few extent of these have had the chance to figure him out as a reporter and a journalist feature of his age. The fact of the matter is that Defoe, beside his fame as one of the most prolific and elaborate authors of his age, was also a journalist and a man of report as a versatile feature.

In this sense, as the author of a well known travel writing, Defoe employs a discrete sort of language so as to recount and depict the environmental details of his vicinity when he is in charge by his pen. This upper language employed in his Tour is actually one of the most substantial intermediates whereby Defoe imparts a realistic tone to his achievement.

Ultimately, in this study the primary field of concern has been a case of deliberation both on the general content of the Tour and the general features of Defoe's upper language style that differentiates him from any common or trivial reporter and endangers the general maintenance of his achievement in terms of realistic aspect simultaneously.

### THEMATIC ASSESSMENT

The general form of the Tour stands out to be realized in the epistolary technique since the entire achievement consists of thirteen letters inscribed with the aim of informing the governor of the period (25, 29). The general frame of the first volume comprises three main letters.

The adventure behind this achievement of Defoe is known to have originated from a suggestion of Robert Harley, who was the Secretary of State in that period. Defoe aspiring to this idea commenced his tour as a disguised observer, identical to a spy that arranges reports of a territory. Defoe giving a start to his tour in the late summer and autumn of 1704, preliminarily scanned the territory between London and the Land's End which may be roughly defined as comprising Cambridge, Bury St. Edmunds and the coastal town of Essex.

Then he recommenced his tour to the west and south-west, namely, to the hinterlands of the island from 16 July to 6 November. The borders of this second tour in terms of his letter sent to Harley on 6 November 1705 can be marked out as beginning with the major towns between London and the Land's End, and then sustaining with the West Midlands between Gloucester and Shrewsbury and the south Pennines between Manchester and Leeds. Finally, he gives an end to it with a return trip from Leeds to London through Sheffield, Coventry and Cambridge. All these trips are designated as circuits by Defoe which means parts of a journey ceased for close study (17).

The map pertaining to England on the next page denotes the major cities or territories that Defoe passed through during his above mentioned circles. Since it covers merely the major cities by content, the towns such as Pennines or the ones taking part in between London and the Land's End may not be presented. These major cities in order to be emphasized more strikingly are encircled in black colour. Essex, distinct from these cities being a county, is shown in white colour.

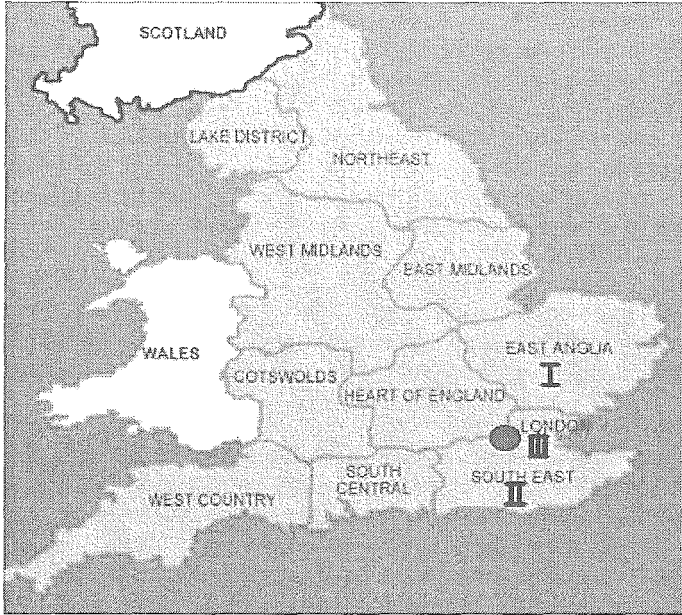


Fig. 1.1. Partial Map of Britain

Information being the case, above all the analyses as to the issue, John Mc Veagh, the generic editor of this achievement, comes in the first place. In the introductory part of the Tour, he advocates that the achievement, in general terms, stands as an invented one rather than an authentic record exclusive of some constituents that were recorded under the light of several journeys of Defoe throughout Britain. What is more, granted that the journeys were compiled for publication in the 1720s, this ultimate form covers some parts inscribed previously but updated at that time. Also Defoe in order to be precise and realistic as to the general content of the Tour, incorporates the previously carried out serious topographic studies of some substantial figures such as William Harrison, Michael Drayton, William Camden, William Dugdale, Richard Crew, Charles Leigh, and Robert Thoroton into his work.

However, notwithstanding that Defoe at times uses fictional travel accounts in his achievement, the reportorial information he employed in order to depict these pseudo travel accounts is extraordinarily arranged painstakingly. In other words, the information that Defoe sometimes overtly referring to his contemporaries and sometimes giving as his own observations gave place to in his achievement is safe and sound.

At this juncture, it would be so becoming to dwell on another important issue. What is the place of this achievement as a piece of writing?

If the Tour is to be adopted as a historical account of Great Britain in the sixteenth and seventeenth centuries, then it should be legitimized by its structure and in terms of its functional elements making it a historical writing. In other words, the structure and the historical writing mode in which the Tour was inscribed should be normative. Therefore, the Tour is ought to be written in a certain mode of historical writing techniques. When the Tour is considered from this point of view, it is much closer to description than narrative, exposition or argument.

The main reason for this evaluation is not that the Tour comprises ninety percent description. Description simultaneously being an instrument of historical writing, can also take part in the other instruments of historical writing as a subsidiary device, which means description can be met in narrative, exposition or argument. However, if one dares to evaluate the Tour as a narrative then there should be a sequence of events in conformity with the general characteristic of narrative. On the other hand, if it is dared to be evaluated as an exposition, then there should be a cause-effect tone of explanation in compliance with the true nature of exposition. Finally, if it is again dared to be evaluated as an argument, this time, there should be at least one controversial subject that is to be edified (Marius 50, 68). Yet, the entailments of the each mode listed above cannot be observed in the Tour.

All things considered, the general mode of the Tour inevitably turns out to be nothing but description. This description sometimes comes before the reader with economy, sometimes with topography, sometimes with history and sometimes with culture of the places that Defoe claimed to have observed one by one.

#### STYLISTIC ASSESSMENT

Initiating with the preface of the Tour, the first thing that attracts our attention at utmost importance is Defoe's concern to take his work under protection in terms of authenticity when he, declining any realistic defect in the achievement, mentions that the deficiency is expected to be sought merely in the performance of the author. This, of course, is a deliberately and smartly performed technique that is due to impart a realistic ambience to his achievement. Then in his second sentence, Defoe, finds another hinge for this approach declaring that the whole achievement is a description of England, which drags us into a vaguer plane of objectivity and subjectivity in descriptive writing:

IF this Work is not both Pleasant and Profitable to the Reader, the Author most freely and openly declares the Fault must be in his Performance, and it cannot be any Deficiency in the Subject. As the Work it self is a Description of the most flourishing and opulent Country in the World, so there is a flowing Variety of Materials; all the Particulars are fruitful of Instructing and Diverting Objects. (47)

What is do desired to be highlighted here is the common denominator between both subjective and objective description. As Leech expounds the case some adjectives are ascribed to objectivity in the extent they are used for concrete physical attributes, though, they may also be adopted as subjective descriptive elements in association with the discrete perception of senses (181).

Given the information presented by Leech heretofore, the most striking element of the evaluation initiates with the second sentence of Defoe. With his second sentence Defoe forestalls any further claim of sheltering extraneous portions in his achievement imputing the burden of fallibility to his pen and his technique as almost the aggregate achievement of his comprises description.

This, with other sort of intermediates whereby Defoe strives to seize realistic kind of reflections in his achievement such as prolonged sentences and the initial capital letters preceding each noun, serve as reinforcements to the general realistic appearance of his Tour.

This new style specific to his Tour is reinforced with the use of inverted clauses, participles, subordinating, correlative and coordinating conjunctions in much of his sentences:

I set out, the 3d of April, 1722, going first eastward, and took what I think, I may very honestly call a circuit in the very letter of it; for I went down by the coast of the Thames

thro' the marshes or hundreds, on the south-side of the county of Essex, till I came to Malden, Colchester, and Harwich, thence continuing on the coast of Suffolk to Yarmouth; thence round by the edge of the sea, on the north and west-side of Norfolk, to Lynn, Wisbich, and the Wash; thence back again on the north-side of Suffolk and Essex, to the west, ending it in Middlesex, near the place where I began it, reserving the middle or centre of the several counties to some little excursions, which I made by themselves (51).

Another of note medium of this flamboyant style is the purposefully applied frequent comas and semicolons that sustain the fluency of this upper language. By the help of these, also Defoe finds an opportunity to implicate especially inverted but generally all sort of clauses in his narration, which simultaneously entangles the language and makes it divergent from any common or trivial language. In the following citation of Defoe these comas, semicolons and all the abovementioned clauses are underlined:

If Antiquity takes with you, tho' the looking back into remote Things is studiously avoided, yet it is not wholly omitted, nor any useful Observations neglected; the learned Writers on the Subject of Antiquity in Great Britain have so well discharg'd themselves, that we can never over- value their Labours, yet there are Daily farther Discoveries made, which give future Ages, room, perhaps not to Mend, yet at least to Add to what has been already done (47).

In order to show the general inclination of Defoe when he is engaged in the process of writing it would be more appropriate to give other examples from the real achievement:

SIR,

I find so much left to speak of, and so many things to say in every part of England, that my journey cannot be barren of intelligence, which way soever I turn; no, tho' I were to oblige myself to say nothing of any thing that had been spoken of before.

I intended once to have gone due west this journey; but then I should have been obliged to crowd my observations so close, (to bring Hampton-Court, Windsor, Blenheim, Oxford, the Bath and Bristol, all into one letter; all those remarkable places lying in a line, as it were, in one point of the compass) as to have made my letter too long, or my observations too light and superficial, as others have done before me (207).

The comas and the three semicolons applied in the text above are written in bold face in order to make it easier to clarify the case. These exclamation marks as it is stressed beforehand are skilfully used so as to create a complex sort of upper language which imparts a more realistic ambiance to the tone of Defoe's achievement, which is again valid for the twelve comas and the three semicolons taking part in the following citation:

From Hampton Court I directed my course for a journey into the south west part of England; and, to take up my beginning where I concluded my last, I cross'd to Chertsey on the Thames, a town I mentioned before; from whence crossing the Black Desert, as I call'd it, of Bagshot-Heath, I directed my course for Hampshire, or Hantshire, and particularly for Basingstoke; that is to say, that a little before I pass'd into the great western road upon the heath, somewhat west of Bagshot, at a village called Blackwater, and enter'd Hampshire, near Hartleroe (214).

As for another frequently partaking usage, the indentations that scarcely decline under a quantity of four on each page are of much importance. These indentations employed at the very beginning of each paragraph make the achievement draw much near to novel than travel writing in sort. In other words, these indentations of each paragraph all add to the literary value of the achievement while facilitating Defoe's job in making the general maintenance of the achievement more fluent and rich by content.

This still fluent and easily adopted language of Defoe in the face of all the developments and both vocabulary and writing changes in the last three hundred years whispers his quality and talent in dealing with the process of writing. Actually, Defoe does not inscribe the occurrences he observes in his vicinity but he gives life to these entities with his superb technique. The vocabulary usage in the frame of his extraordinary syntax, when compared to his contemporaries, creates a fascinating tone and colour that makes him unique and prominent in terms of literary and realistic aspects alike.

#### Conclusion

In this study, via both marking out the general course frame of Daniel Defoe's "A Tour thro' the Whole Islands of Great Britain, Volume I", and providing you with a stylistic assessment, it has been sought to reach a reasonable conclusion based on a clear cut evaluation.

Defoe, on the one hand, despite his pseudo-travel accounts, when judged in terms of the information applied in these accounts, acquitted all the charges in terms of authenticity, which was a result of the sound information choice of his.

On the other hand, another factor that Defoe brilliantly utilized in his Tour in order to reach such a success was the effectual language he employed all through his achievement.

Consequently, this new language purposefully applied in his Tour conveyed the role of another persuasive seconder in terms of realistic assessment.

#### WORKS CITED

##### Primary Source

Defoe, Daniel. *A Tour Thro' the Whole Islands of Great Britain*. Ed. John Mc Veagh. London, 1724. Vol.1 of *The Pickering Masters: The Works of Daniel Defoe*. W.R.Owens and P.N. Furbank, gen. eds. 8 vols. London: Pickering&Chatto, 2001.

##### Secondary Sources

A Vision of Britain Through Time. Great Britain Historical GIS Project. 2006. 25 July 2006 <<http://www.visionofbritain.org.uk/>>.

Adams, Percy G. *Travel Literature and the Evolution of the Novel*. Kentucky: UP of Kentucky, 1983.

Amigoni, David. *The English Novel and Prose Narrative*. Great Britain: Edinburgh UP, 2000.

Bassnett, Susan. *Comparative Literature*. Great Britain: Athenæum, 1998.

Blanton, Casey. *Travel Writing: The Self and the World*. New York: Twayne, 1997.

Britain. Map. 25 July 2006 <[http://www.britainexpress.com/Where\\_to\\_go\\_in\\_Britain/tour/index.htm](http://www.britainexpress.com/Where_to_go_in_Britain/tour/index.htm)>.

Clark, Steve, ed. *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*. London: St. Martin's, 1999.

Holman, C.Hugh. *A Handbook to Literature*. U.S.A: Odyssey, 1978.

Marsak, Leonard Mendes. *The Nature of Historical Inquiry*. USA: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Korte, Barbara. *English Travel Writing from Pilgrimages to Postcolonial Explorations*. Trans. Catherine Matthias. New York: St. Martin's, 2000.

Leech, Geoffrey N. *Style in Fiction*. Singapore: Huntsmen, 1984.

Marius, Richard. *Historical Writing*. England: Oxford UP, 1998.

- Mc Veagh, John. Introduction. *A Tour Thro' the Whole Islands of Great Britain*. By Daniel Defoe. Vol.1 of *The Pickering Masters: The Works of Daniel Defoe*. W.R.Owens and P.N. Furbank, gen. eds. 8 vols. London: Pickering&Chatto, 2001. 15-43.
- Munslow, Alun. *Deconstructing History*. 1997. London: Routledge, 1998.
- Rogers, Shannon L. "From Wasteland to Wonderland: Wales in the Imagination of the English Traveler, 1720-1895." *North American Journal of Welsh Studies*. St. Joseph's U. 2.2 (2002): 15-26.
- Scholes, Robert and Robert Kellogg. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford UP, 1966.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı ve Roman Unsurları*. Konya: S.Ü. Yayınları, 1989.
- Watt, Ian. "Defoe as Novelist." *A Theory of Civilization*. By Philip Atkinson. 2000. 25 June 2006 <<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/defoed/novel.htm>>.





## AN ANALYSIS OF FLL PROGRAMS DESIGNED FOR TERTIARY EDUCATION IN TURKEY

Yrd.Doç.Dr. Bekir SAVAŞ – Yrd.Doç.Dr. İmran KARABAĞ  
Kocaeli University-TURKEY

### Abstract

Given the role English plays around the world, it is not surprising that a substantial and growing number of schools chose English-medium instruction at the secondary and tertiary level. Everybody agrees that language of instruction is important as a means of enabling students to continue their cognitive and academic growth in terms of thinking skills and concept development at the same time as they are acquiring the variety of English they will need most in their future career life. Reading and writing are the most important skills while studying in a discipline. The former helps you enlarge your content knowledge while the latter provides you opportunities to express what you have learnt in an organized way provided that you have been taught how to do so at school at primary and secondary levels. In this research, we analyze how such skills are transferred into foreign language learning process at tertiary level in a content-area.

**Key words:** BISC, CALP, tertiary level FLL

### Özet

Eğitimin İngilizce yapıldığı Üniversitelerde ki bunlar ister Amerika veya İngiltere’de yabancı öğrencilerin de devam ettiği üniversiteler, isterse diğer ülkelerdeki üniversiteler olsun, akademik başarının önündeki engellerden biri de öğrencilerin akademik programı izleyebilmeleri için gereksinim duyduğu akademik İngilizce bilgi ve becerisinden yoksun olmalarıdır.

Krashen’in Girdi Kuramı’na göre, yabancı dil öğrenen kişiler için yabancı dilde yazılmış, onların anlama düzeyine yakın zorlukta metinler kullanılması gerekir. Bruner’in Yapılandırıcı Öğrenme Kuramı’na göre ise, birey yeni bir şey öğrenirken daha önceki öğrenme deneyimlerinde edindiği bilgi ve becerilerden yardım alır. Bu iki kuram da, öğrencilerin yabancı bir dilde üniversite eğitimi alabilmeleri için hem metinleri anlayabilecek düzeyde akademik İngilizce becerisine hem de eğitimini alacakları alan konusunda anadillerinde ön bilgiye sahip olmaları gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu çalışmada Kocaeli Üniversitesi İngilizce Hazırlık Okulu Programı, program hedeflerinin öğrenci ve bölüm gereksinimleri karşılması yönünden incelenmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Günlük Yabancı Dil Becerileri, Akademik Yabancı Dil Becerisi, Üniversite düzeyinde yabancı dil eğitimi

## I- Introduction

In universities with English-only curriculum, students are expected to be fluent and proficient both in conversational language and academic language. However, either in English-speaking countries where foreign students attend universities or in foreign countries where some universities have English-only curriculum, the most influential factor decreasing academic success of students is their inadequate academic language proficiency.

According to Krashen's Input Theory (1988), students of a foreign language should be given comprehensible input so that they can benefit from language teaching activity. This is the same for learning academic subjects as well. Bruner's (1960) Constructivist Learning Theory states that students cannot learn new topics in a subject so easily unless they have prior knowledge about it. Therefore in the above mentioned universities, foreign language programs are expected to prepare students for academic education in a foreign language.

Communicating in the classroom requires linguistic abilities which are different from those necessary in many other contexts of face-to-face interactions. They have been conceptualized by Cummins (1981) as Cognitive Academic Language Proficiency (CALP), so second language learners may need special training in CALP even though they have basic interpersonal communication skills (BICS), if they are expected to participate in education successfully. (in Dalton-Puffer, 2004)

Academic language proficiency requires having skills for a cognitively demanding communication, using complex thinking skills and processes, processing abstract words, ideas and concepts, using fewer or no non-verbal clues for clarifying meaning. However, this type of proficiency takes a long time to acquire and a special approach to foreign language teaching. Typically two-to-five years of foreign language experience is required before acquiring on-grade-level proficiency in academic language. (EETAP project, (1999 p:10) In this matter, research studies made by Collier (1987), Cummins (1981), Klesmer (1994) also show that immigrant students attending secondary schools quickly acquire conversational fluency in the language of the majority surrounding them, but it generally takes five to seven years for them to acquire fluency in the academic language used at school.

This is a more serious issue in tertiary education as the academic subjects require a much higher level of CALP. For example, the content of TOEFL exam had to be changed and new sections related with measuring productive skills were added as a particular level of proficiency even in general English (BICS) is required to attend classes at English-only universities in the USA. In our study, therefore we analyzed teaching academic language at tertiary level in Turkish universities where there are English-only or English-partly programs and preparatory schools of these universities aim to teach English as a means of instruction. We can briefly say that duration of programs is limited so they do not include enough number of classes aiming to provide students with academic language proficiency (CALP). After a year of foreign language training, focusing mostly on developing fluency in general English (BICS), students start academic education. Consequently, they run into difficulty in getting academic success as they are taught through a language they are not proficient in.

In our study we analyzed the foreign language teaching programs held in Kocaeli University which has a student population of 40.000 and English-partly program. We compared the proficiency levels of students they reach at the end of the program. We asked following three research questions hypothesizing that a FLL program should be designed

according to the needs and expectations of both students and the undergraduate program they will study in;

1- Is there a lack of correlation between the aims of foreign language teaching programs and expectations of academic programs from them?

2- Secondly, are the students aware of the fact that foreign language teaching programs should focus on teaching academic language for their study to be successful, as well,

3- Is the BICS program successful enough?

## II- Review of Literature

### *a) Role of language in academic performance*

Language is a means of symbolic thought so it is generally agreed that language skills play a key role in academic study and that students with inadequate language proficiency may be disadvantaged. (Graham, 1987) Learning a language and learning through this language are two different tasks for students to perform. Mohan (1986) says, in the real world, people learn language and content simultaneously. That's, they learn language through content which is the topic of conversation or through the context the conversation takes place in. However, at school, content is not a means to learn language but a target to reach by means of language.

College students from other countries attending American universities are required to have a high level of knowledge of English in addition to a good Academic knowledge in their mother tongue as learning for understanding is completely a language-based activity. However, proficiency only in general English (BICS) is not a promising indicator of success in academic study. Dutcher, 1994) says "success in school depends on the child's mastery of cognitive academic language (CALP), which is very different from the social language used at home or in the street. Therefore, it is clear that, unless they are trained to learn the language variety, namely academic English, in which content knowledge of their field is embedded, discussed, constructed, or evaluated, with the help of their BICS and prior content knowledge in their native language, they will inevitably run into difficulties in their academic study.

### *b) Arguments against the instruction in a foreign language*

Some educationers, policy makers and scientists are against bi-lingual education. They claim, first of all, that majority of children face a language gap that must be bridged when they move from learning a foreign language to using it as a medium of instruction, especially when children do not have a well-organized first-language teaching and academic education in that language. (i.e. NLS Project report published in 1996 says that 43% of English 11-year-old school children read at 4<sup>th</sup> grade level.) In this matter, Hakuta (1986) and Gonzales (1998) say we need to develop basic functions of literacy, numeracy and scientific discourse in the first language to the fullest extent possible so as to facilitate their transfer into the new language of instruction.

Secondly, FLL programs do not provide a suitable base for a transfer. Students should first of all be trained to acquire BICS in foreign language. Academic language proficiency is much more difficult to acquire when compared with acquisition of BICS because it entails content knowledge and proficiency in particular academic language functions such as analyzing, classifying, comparing, defining, hypothesizing, informing, narrating, persuading, predicting, requesting, or giving information. (O'Malley & Chamot 1987; Snow, Met and Genosee 1989; Kidd 1996; Krechel 1999; cited in Dalton-Puffer 2004) Students are supposed to have acquired such skills and strategies through a well-organized FLL program before they are able to begin to learn academic language. Research shows

strong connections between adolescent literacy development and the deliberate introduction of, and regular use of, cognitive and meta-cognitive strategies (see Collins, 1994; Langer, 2001; Rosenshine, 1997; Ruddell & Unrau, 1994; Weinstein & Mayer, 1986). (in CRM, 2005) (see End notes 1)

Thirdly, there is a lack of proficient teachers who are trained to teach academic English. According to Vygotsky (1978) humans are in a continuous development process which depends on social interaction and which leads to cognitive development. This phenomenon is called Zone of Proximal Development". Vygotsky describes it as "the distance between actual development level as determined by independent problem solving and the level of potential development as determined through solving under adult or teacher guidance or in collaboration with more capable peers". For this reason, in EAP classes what is needed most is the qualified teachers trained to teach both content knowledge and provide students with CALP. (in Riddle&Dabbag, 1999).

Another drawback of instruction in foreign language which originates from lack of CALP is the teacher-centered teaching originating from students' lack of prior content knowledge. While the 'world knowledge' is important in language class for a transfer between L1 and L2 reading to realize, in content classes, 'knowledge of academic language' which is the medium of learning is crucial because the students normally do not have enough background knowledge of content to transfer into new academic learning tasks. This is due to the differences between students' proficiency levels in academic language as a result of class differences. (Berstein, 1980; Chall, 1983; Hirsch, 1996) Thus, it is the teacher in content classes who will transfer this knowledge to students,. However, this leads to dominance of the teacher in the learning process. We may overcome the issue of training EAP teachers, but we cannot prevent a teacher-centered approach to academic language teaching unless students are taught high-order thinking skills such as inference, analysis, synthesis, evaluation, and hypothesis in academic matters in their own language.

#### *d) Arguments in favour of the instruction in a foreign language*

Crandall (1997) says, referring to Mohan and van Naerssen 1997:22; Master 1997:30 that students learn academic language when they have something to think or write about in that language and they learn the academic registers of specific disciplines when they are engaged in understanding and constructing meaning in those disciplines, especially with task-based activities. In a learner-centered classroom, students are mentally active participants in the learning process who are engaged in constructing knowledge with the help of their prior knowledge. Contrary to an EFL osmosis classroom in which students are expected somehow to absorb language and content subconsciously without awareness of themselves as learners and thinkers, the experience they gain in content-based class in terms of language and content knowledge will be beneficial for them while studying science. Because of lack of qualified translators in content areas, only those who have a good command of scientific English related to their field can make use of content knowledge accumulated in their field.

Normally academic language teaching should be started when students reach at least intermediate level of BICS but with a cooperative teaching approach, this problem can be overcome because it not only increases the amount of student talk but also the quality of student talk by providing opportunities for students to talk about meaning. It also provides the means to involve students with varying levels of BICS in problem-solving and task-based activities. Students help each other sharing strategies, prior knowledge both about language of the academic text and content knowledge while interpreting the problem to

each other and explaining new words or scientific terms because according to 'Zone of Proximal

Development" concept of Vygotsky (1978), peers with more developed skills and knowledge during collaborative work are a good source of learning.

Consequently, an EAP type of FLL course in prep schools of universities increases foreign language and content knowledge of students, so it prepares them for the undergraduate program in a much better way than an only-language teaching program. If the learners are supposed to go on further study in their fields or work in a field which entails continuous development and relation with English-speaking colleagues and firms, to start an English-medium of instruction at secondary level is an instrumental approach. An EAP can also be a bridge between students' content knowledge at secondary and tertiary levels facilitating their mutual transfer which may otherwise be forgotten, at least partly for a year spent studying only language.

### III- Method

**Participants;** 112 Prep-school students in Kocaeli University

#### Instruments

a) **Questionnaire;** Analysis of students' attitudes and expectations from FLL program

b) **Experiment;** Reading comprehension test

#### 1- Results of the questionnaire;

In the questionnaire we administrated we asked for the opinions of students about the FLL program they have had to attend at prep-school with the help of ten statements. We analyzed the results with SPSS program on computer. We found out meaningful correlation between certain statements. Depending on them, we can say that; (see Table II)

- There is not correlation between their goals and those of the FLL program. (Correlation between 1<sup>st</sup> statement and statements 2,3,4,5 and 6)

- Students are aware of the importance of knowledge of English for academic development and further career life. (Correlation between 2<sup>nd</sup> statement and statements 5 and 9, correlation between statements 4-5 and 5-6 and the relation between statements forming component 1 in Component Matrix Table. See. TABLE III)

- Students agree that an English-medium undergraduate study will strengthen their chances of further study and getting a job. (Correlations between statements 2-5, 4-5, 2-9, 4-9, and 5-9, and the relation between statements forming component 2 in Component Matrix Table IV)

- Students are not happy with the FLL they get at prep-school and consider it as a waste of one-year time. (Statement 6, see Table III)

- Present FLL program does not contribute to the development of receptive and productive skills of students' BICS in English. (Correlations between statements 1-7, 1-8 and 7-8 and the relation between statements forming component 3 in Component Matrix TableIV) Results of the reading comprehension test also prove this.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11*
None	35	7	2	35	1	24		15	26	108	63
A little	25	8	20	17	10	24	28	50	11	1	30
Moderate	35	32	37	23	18	18	74	46	19	1	16
A lot	13	38	31	20	49	21	6		34	2	2
Very m.	4	27	22	17	34	25	4	1	22		1

TABLE I: Chi-Square Test- Frequencies (Observed numbers) \* results of the reading comprehension test

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1		**	**	**	**	**				
2				**	**					
3					**	**				
4					**					
5	**	**	**	**		*				
6										
7	**					*		**		
8	**	**	*	*						
9	**	**		**	**			*		*
10										

TABLE II: Pearson Correlation Table (\*\*Correlation is significant at the level 0.01 (two-tailed)

(\* Correlation is significant at the level 0.05 (two-tailed)

	Components		
	1	2	3
Statement 1	,733	-,254	-,280
Statement 4	,675	,414	,115
Statement 9	,673	,456	-,002
Statement 5	,642	,241	-,207
Statement 2	,610	,214	,262
Statement 3	,527	-,303	-,350
Statement 6	-,490	,353	,437
Statement 7	,373	-,660	,428
Statement 8	,522	-,394	,581
Statement 10	-,140	,383	,354

Table III : Principal Component Analysis

Que.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Mean	2.33	3.62	3.45	2.70	3.39	2.99	2.87	2.30	3.13	1.08	0.64
Level	A little	A lot	A lot	Modera.	A lot	Modera.	Modera.	A little	Modera.	None	None
St. Dev.	1.14	1.11	1.05	1.45	0.95	1.47	0.65	0.73	1.45	0.44	0.85

TABLE IV: NPar Tests- Descriptive Statistics (5-point Likert scale)

### 2- Results of the reading comprehension test (Table I, column 11)

In general, Prep-school students fail in this test because 54% of them could answer none of the questions correctly, 26% of them could answer only one of the four questions. These results confirm our hypothesis as FLL program in the prep-school hasn't been able to teach the students even BICS and such a program cannot prepare them for an undergraduate study in which students will need to have CALP even for academic language or academic translation classes.

### IV- Discussion and Conclusion

Bell (1981) says that there are three stages in a training program; input, process and output. In the first stage, needs of the students are determined, materials, approach, method and classroom techniques, type of teaching staff, length of teaching process are determined to meet these needs. In the second stage, these decisions are put into practice. At the end of the program, namely in output, an evaluation is made to test whether, and to what degree

the objectives we set initially have been reached. However, in our university, this is not the case.

In some universities in Turkey, mainly in METU and BOSPHORUS universities, students have English-only instruction. Even if they may have some problems in gaining proficiency in academic English, they compensate it with their motivation, learning styles, studying habits. In some other universities, however, students are compelled to attend the prep-school and/or though their instruction is non-English or English partly. This is a waste of time, money, since this type of language teaching is linguistically and pedagogically non-instrumental. They do not carry on learning or using either general English or academic English extensively to improve their previously acquired skills so they forget it.

When we compare the prep-school program in our university with that of an English-only or partly program of another university, we see that ours is not an EAP but EFL course. According to Hutchinson and Waters (1987), "ESP is an approach to language teaching in which all decisions as to content and method are based on the learner's reason for learning." The EFL course in our university, however, does not meet even BICS needs of students. When we have a look at their levels at the end of the term, we see that they are at far lower levels than they should be, so they are not suitable for an EAP training in the following years. In Berstein's terms, they have a 'restricted-code' in BICS so they cannot start to learn academic English which is an 'elaborated-code'.

What makes a university more productive than another is the quality of producing and teaching highest amount of content knowledge. Therefore, even if our students will not have an English-only instruction we should design a content-based foreign language training program. Reading and writing skills they will gain in such a program will provide them a means to expand their content knowledge both for examination and project preparation purposes. Besides, students who need to attend a students-exchange program such as ERASMUS need proficiency both in BICS and CALP. For this reason, at least for academically successful students, there should be an EAP course as well, in addition to BICS course in the prep-school.

As concluding remarks, we can say that a language-based syllabus aiming to help students gain basic interpersonal communicative skills as in our case is not an adequate means for undergraduate students who will study in an academic field. A content-based syllabus, on the other hand, which integrates teaching language by means of authentic materials including content knowledge, is a much better tool for our students.

## References

- Bell, T. G. (1981). *An Introduction to Applied Linguistics*. Batsford Academic and Educational Ltd London
- Bruner, J. (1960). *The Process of Education*. Cambridge, MA. Harvard University Press
- Chall, J. S. (1983). *Learning to read: The great debate*. New York: McGraw-Hill.
- Collier, V. P. (1987). 'Age and rate of acquisition of second language for academic purposes'. In: *TESOL Quarterly*, 21, 617-641
- Crandall, J. A. (1988). "Colaborate and Cooperate: Teacher Education for Integrating Language and Content." *Forum* Vol 36. N 1, January-March 1988
- CRM (2005). THE PRACTICE: Reading and Writing. [www.Knowledgeloom.org](http://www.Knowledgeloom.org).
- Cummins, J. (1981). 'Age on arrival and immigrant second language learning in Canada. A reassessment.' In: *Applied Linguistics*, 2, 132-149



- Dalton-Puffer, C. (2004). 'Academic Language Functions in Content and Language Integrated Classrooms (CLIL): Defining and Hypothesizing' in: *Viewz* Vol.13 Nr.1 June, 2004
- Dutcher, N. (1995). *The Use of First and Second Languages in Education: A Review of International Experience*. Washington, DC: World Bank
- EETAP Project (1999). English Language Development Theory and Practices: Background Information For "EE" providers. California Department of Education. <http://www.cde.ca.gov/el/index.html>
- Gonzalez, A. (1998). Teaching in two or more languages in the Philippine context. In J. Cenoz & F. Genesee (Eds.), *Beyond bilingualism: Multilingualism and multilingual education* (pp. 192-205). Clevedon, England: Multilingual Matters.
- Graham, J.G. (1987). English language proficiency and the prediction of academic success. *TESOL Quarterly*, 21(3),505-521.
- Hakuta, K. (1986). *Mirror of language: The debate on bilingualism*. New York: Basic Books
- Hirsch, E. D., Jr. (1996). *The schools we need: And why we don't have them*. New York:Doubleday.
- Hutchinson, T. and Waters, T. (1987). *English for specific purposes: A learning-centred approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klesmer, H. (1994), 'Assesment and teacher perceptions of ESL student achievement'. In: *English Quarterly*, 26(3), 5-7
- Krashen, S. D. (1988). *Second Language Acquisition and Second Language Learning*. Prentice-Hall
- Mason, D. (1991). English for health care: Teacher s pack. Language Centre Materials No. 90. Jyv skyl : University of Jyvaskyla
- Riddle, E. M., and Dabbagh, N. (1999). *Lev Vygotsky's Social Development Theory*. [Online] <http://chd.gse.gmu.edu/immersion/knowledgebase/theorists/constructivism/vygotsky.htm> [18 August, 2005].
- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind and society: The development of higher mental processes*. Cambridge, MA: Harvard University Pres

#### End notes

1- These skills are required by learners to comprehend, learn and retain new information. For example, meta-cognitive strategies regulate the process while planning, monitoring or evaluating a learning or problem solving activity. In other words, they are self-regulatory strategies in which learners think about their own thinking and plan, monitor, and evaluate their own learning attempts, while cognitive strategies entail analysis, transformation, or synthesis as in guessing meaning from context or relating new information to previously learned concepts. They are task-appropriate strategies in which learners actively manipulate the information or skills to be learned. Besides there are social and affective strategies involving interaction with others for the purpose of learning or control over one's own affective state in learning process. (Chamot and O'Malley, 1993; Oxford, 1990; Rubin and Thompson, 1982) (in Dalton-Puffer, 2005 )

#### APPENDIX A) Reading comprehension text

The Wireless Museum has several of the earliest crystal wireless sets from the 1920s which ran on electromagnetic waves with no external power source, and were easily made at home. Valve radios, which came along in the 1930s, needed electricity to heat up the

valves and the museum has both mains and battery-powered valve radios on display. The collection also has some rare wartime civilian receivers — the only type of valve radio manufactured during the Second World War. This was by order of the government, because at this time most manufacturing was focused on the war effort. There are also plenty of modern day transistor radios including a collection of novelty radios dating from the sixties and seventies.

#### APPENDIX B) Questionnaire

1- I am happy as I am attending the prep school.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

2- I wish I could learn academic English of my field here, as well.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

3- I think the English I am learning now will be beneficial for my academic study, too.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

4- If I were taught academic English here, I would like to have an English-medium study

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

5- Academic English proficiency would help me for my further study and career life.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

6- Since I won't have an English-medium study, I think prep-school is a waste of one-year.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

7- Now, I can understand an English text.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

8- Now, I think my spoken and written English skills are sufficient.

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

9- I agree that METU and Bosphorus University have an English-medium program

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much

10- I had Mats, Chemistry and Physics in English at secondary school

a) None                      b) A little                      c) Moderately                      d) A lot                      e) Very much



## TÜRKÇE'YE GİREN YABANCI SÖZCÜKLERE TÜRKÇE KARŞILIK BULMA SÜRECİNDE İZLENECEK YOLLAR

Prof.Dr. Cengiz TOSUN

Yeryüzündeki konumları gereği birbirine komşu olan ulusların yakın ve siyasal ilişkileri, kültür, ticaret, ekonomi, sanat, tıp ve teknolojilerinde görülen etkileyici gelişmeler ve din ortaklığı bu ulusların dillerini de karşılıklı etkiler ve dillerine öteki komşu dillerden *sözcük göçmenleri* yerleşir. Bu göç olayının yönü daha çok güçlü, egemen, gelişmiş uluslardan ötekilere doğrudur. Dolayısıyla kültür de aynı oranda bundan etkilenmektedir.

Savaşlar, barışlar, antlaşmalar, büyük göçler, toprak kazanımları, yayılmacılık gibi etmenler de bu olguya önemli katkıda bulunmaktadır.

Türkler, özellikle göçebe yaşamdan yerleşik düzene geçerken, bu düzenin kavram ve sözcüklerini yakın çevrelerindeki o düzeni yaşayan ulusların dillerinde bulmuş ve hazır olarak almışlardır. Kabul ettikleri İslam dininin kültürü de Türkçe'yi etkilemiştir.

Dünyada dili %100 arı olan hiçbir dil yoktur. Aynı dil ailesinden gelen ulusların dilleri bile belirli ölçülerde ayrılıklar ve değişik özellikler göstermektedir.

Ancak, aşağıda açıklayacağım nedenlerle bu başka dil ailelerinden alınan sözcüklerin bilinçsizce hatta kurallarıyla dilimize girmeleri büyük sakıncalar doğurur.

Bilindiği gibi Türkçe'ye önce Doğudan sonra da Batı'dan pek çok sözcük girmiş ve girmektedir. Türk Dili Cumhuriyet'ten bu yana aşama aşama kendini geliştirmeyi, kavram ve terimler yapmayı bunları dilin çevrimine sokmayı başarmış olup uluslararası ün yapmış şair, yazar ve bilim adamları yetiştirmiştir. *Türk'ün dili de kültürü de zengindir. Türk dili bilimsel çalışmalara uygun ve yeterlidir. Eğitim dili olarak da Türk dili, her türlü kavram ve terimi yapmaya, üretmeye, düşünme ve yazmaya, yaratmaya gerekli olan alt yapıya, nitelik ve özelliklere sahiptir.*

Bununla birlikte, bilim, teknik, teknolojik ve bazı başka alanlarda art arda gelen gelişmeler, bulgu ve buluşları, bunlarla ilgili yazı ve yayınları Türkçeleştirip vakitlice daha doğrusu o dildeki ad ve terimleriyle bizim dilimizde yer almadan bunlara Türkçe karşılıklar bulmak zorundayız.

Türkçe'ye yalnızca bu yolla değil, *yabancı dil hayranlığı, yabancı dil ve kültür züppeliği, aydın görünme, yabancı dillerin kural, sesletim ve vurgularına özenme ve yabancılığa öykünme* nedeniyle de Türkçesinin bulunmasına karşın, hatta kullanılan daha önceden alınmış bir yabancı sözcük olsa bile, onun yerine İngilizce'si ve İngilizce sözcükler sokulmaktadır.

*Türkçe'ye sokulan her yabancı sözcük kirlilik yaratır, sayıları çoğaldıkça kendi kurallarını da birlikte getireceklerinden Türkçe'nin doğasını, dengesini ve yapısını bozar. İşte bu dilde yozlaşmadır.* Dil kimlik olduğuna göre, giderek *kimliğimiz sorgulanmaya, dilimiz ve Türklük birliğimiz bozulmaya başlar.* Yaşamakta olduğumuz güncel siyasal ve toplumsal sorunlara bir de bu açıdan bakarsak gerçeği daha iyi görürüz.

İşte asıl bu nedenle yabancı sözcüklere dur diyerek, varsa Türkçelerini kullanarak, yoksa Türkçe'nin kural ve özellikleri içerisinde doğru karşılıklarını bularak dilimizi korumak başlıca sorumluluk ve görevimiz olmalıdır. Bu konuda en çok dilcilere iş düşecektir, çünkü amatörce uğraşanlar burada üzerinde duracağım konularda yeterince bilgili ve deneyimli olmayabilirler. Bu nedenle de dilsel ve dilbilimsel yanlışlar yapılmaktadır. Bu işle uğraşanların özellikle *terim yapma, biçimbilim, biçim ses ilişkisi, ek kök birleşme koşul ve kuralları, ses uyumu, söz dizimi, anlambilim, düz anlam, yan*

*anlam, işlevsellik, dil zevki, bu alanda ortaya konulan dilbilimsel veri ve bulgular* gibi konularda yeterince bilgilenmeleri gerekir. Hatta yabancı dil bildikleri için bu yabancı terim ve sözcükleri ek ve köklerine bakarak Türkçeleştirenler de işin öteki boyutlarını, özellikle *işlevsel yönünü* görmeyebiliyorlar.

Dillerde yeni sözcük yapma yolları:

Bunları şu beş genel başlık altında toplayabiliriz:

I. *Birleştirme* II. *Kısaltma* III. *Türetme* IV. *Yeni anlam ve işlev yükleme*  
V. *Yabancı dilden alma*

I. *Birleştirme*, üç biçimde görülür: ilki tamlamadır; birleştirilen iki sözcük kendi anlamlarının çağrışımı içinde ya da dışında yeni bir anlam kazanarak bir nesne ya da kavrama ad olur:

Örnek: *yerelması, karatavuk, alabalık, atıklarınca, subay, bilirkışı, hanımeli, aslanağzı, akbaba, karniyarik* ve *Çanakkale* gibi bazı özel yer adları.

İkincisi, kırpma-ulama olarak adlandırılabilir. İlk olarak askeri terimlerin yapımında kullanılmış ve sınırlı kalmış, nedense yaygınlaşmamıştır. Sözcüklerden biri ya da ikisi de kırılmış olabilir.

Örnek: *yarbay* < yardımcı + bay, *albay* < alay + bay, *tuğgeneral* < tugay + general, *korgeneral* < kolordu + general, *yarkurul* < yardımcı + kurul *ordonat* < ordu + donatım *gerzek* < geri + zeka / geri + zekalı,

Üçüncüsü ise, kalıplaşmadır. İki bağımsız sözcüğün bir araya gelmesiyle ilk sözcüğün sonundaki ünlü ya da ünsüz düşmekte ve birleşik bir tamlama oluşmaktadır. Bazen baştaki ya da sondaki ünlü de düşebilir.

Örnek: *sütlaç* < sütlü + aş, *pazartesi* Pazar + ertesi, *nasıl* < ne + asıl, *öyle* <

o + ile, *çünkü* < (i)çün + ki < (ü)çin + ki, *peki* < pek + iyi

II. *Kısaltma*, uzun sözcüklü ve sıkça tekrarlanan tamlama ve ad birlikteliklerini kısaca söylemek ve yazmak için ya her sözcüğün baş harfleri sırayla yan yana getirilir, ya da ilk heceler, bazen de okunmuş rahatlığı için ilk harfi izleyen ünlülerde oraya katılabilmektedir. Simgeseldir.

İlki olan Harfli Kısaltma (acronym) için örnekler: *ODTÜ, AET,NATO* (İng.) *GAP, TED, TDK, OHAL* < olağanüstü + hâl, *TÜBİTAK* < Türkiye Bilimsel Tetkik ve Araştırma Kurumu, *BAĞKUR* < Bağımsız Çalışanlar Sosyal Sigortalar Kurumu, *ASELSAN* < Askeri Elektronik Sanayi.

İkincisi Ön Heceli ya da İlk Sözcüklü Kısaltmadır. Türkçe’de pek rastlanmayan bu tür kısaltmalar varsa bile onlar da dış kaynaklıdır.

Örnek: *gaz* < gas (İng.) < gasoline, *kilo* < kilogram, *pop* < popular (İng.), *santim* < santimetre (Fr.) *milim* < milimetre

Üçüncü tür kısaltmaya “*Şirinseme*” diyebiliriz. Ad ve nesnelere daha şirin göstermek için kullanılır.

Örnek: *Memo* < Mehmet, *İbo* < İbrahim, *Nazo* < Nazan, *bebiş* < bebek, *bebe* < bebek, *kayınço* < kayınbirader, *ördecik* < ördek, *şişko* < şişman.

III. *Türetme*, dilde bulunan ek ve köklerden yararlanarak yeni sözcükler üretmektedir.

İlki Yaratıcı Türetme olup yeni bulunan ya da icat edilen bir madde ya da aygıt ad vermektedir. Bu o kişinin adı olabileceği gibi tamamen uydurma bir sözcük de olabilir. Bazı argo sözcükler de bu kümeye girebilirler. Örneğin, *zamkinos*: küçük değersiz şey, metres, kaçma;

*Zamazingo*: zumbırtı, metres, *çatapat*: eğlence fişeği,

**Takatuka:** Basımevlerinde dizilmiş harfleri iyice yerleştirmek için üzerlerine vurmaya yarar takoz; İngilizce'den alınan *naylon, dakron, teflon, jilet, sandviç, Makadam* < Mc Adam: Kırılmış taş döşenip silindir geçirilerek yapılan yol

**İkincisi** çok yaygın olarak kullandığımız belirli köklere belirli yapım ekleri getirilerek yapılan **Ekli Türetme** biçimidir. Türkçe'de ad sınıfında olan sözcüklere getirilen yapım ekleriyle eylem sınıfında olanlara getirilen ekler birbirinden farklıdır. Bazen biçim olarak aynı görünseler de genelde ayrı kaynaklardan gelirler. Gene de çekim eklerinin yapım eki olarak kullanılmayacağı söylenmekle birlikte bunun dışına çıkılarak yapılmış yeterince örnek vardır.

Örnek: **Öğretmenlik** < öğret- (kök, eylem) + men (ad eki) + *lik* (ad eki), **havalandırma** < hava- (kök, ad) + **lan** (eylem yapma eki) + **dır** (geçişlilik / oldurganlık eki), + **ma** (ad yapan ek) İng. *Air condition*'a karşılık. Kanımca en çok ve en yaygın olan türetme biçimi bu **ekli türetme**dir, özellikle Türkçe için.

Türetmenin **üçüncü** biçimi **Köken Türetme**'dir. Türkçe'mizde örnekleri yok sanılır. Çünkü Türkçe'de eylem kökenlerinin ad olmayacağı gibi bir yargı vardır. Genellikle yabancı dillerden alınan sözcükler ad ve önad (sıfat) sınıflarından olup eylem (fiil) sözcükler pek tercih edilmez, eylem durumunda Türkçe yardımcı fiillerin (etmek, eylemek, kılmak, yapmak gibi) birinden, çoğunlukla "etmek" biçiminden yararlanılır. (*modifiye et-, aranje et-, refüze et-, revize et-, telefon et-* gibi) Bunların dışında başka fiil kullanılıyorsa, büyük olasılıkla Türkçe'de var olan yabancı sözcüğün karşılığı, o fiille kullanılmaktadır. Örneğin: prestij **kazanmak** = *saygınlık kazanmak* gibi.

Bir örnek vererek, *Aykırı* sözcüğü, sözlükte sıfatla belirtilmiş; anlam olarak, "*Alışılmışa, doğru diye bellenmişe uygun olmayan; karşıt; ters; çapraz*" verilmiş. Fiil şekli ise, *aykırıla* – (dikey olarak gelmek), *aykırılaş* – (aykırı duruma gelmek); { - İE ve - İEş} ekleriyle fiil yapılmış Türkçe'deki *haykırmak, bağürmak, çağürmak* gibi örneklere bakılarak *aykırı* sözcüğünün *aykırmak* fiilinden {- İ}jekiyle yapılmış bir sıfat olduğu var sayılabilir. Öyleyse burada { - İE ve - İEş} eklerine baş vurmadan **Kökenseme** yoluyla bir fiil kazanılmış oluyor.

**Kökenseme** yolunun Türkçe'de olmadığı sanılır demiştim. Örneklerine gelince, şu sözcüklere bir bakalım: *acı, ağrı, barış, boya, dik, don, ekşi, eski, gerek\*, göç, güreş, güven, kuru, küs, özen, sancı\*\*, savaş, sıva, şis, tat, toz, uğraş, yama*. Söz bölümü olarak bunların bir bölümü ad, bir bölümü de sıfattır. Her ne kadar Türk diliyle uğraşanlar koydukları kurala bağlı kalmak için bunları, "Eskiden eylem kökü olan ve ortak kök denilen bu sözcükler zaman içinde ad olarak kullanılır olmuşlardır." deseler de, bana göre, önceden bu **ad ve sıfatlar** vardı ve sonradan kökenseme yoluyla **eylem kökeni oldular**.

\* *gerek* (ad, önad, bağlaç ve eylem işlevli)

\*\* *sancı* < *sanç* – (dikmek, saplamak)

#### IV. Yeni anlam ve İşlev Yükleme:

a) **Yeni İşlev Yükleme;** sözcüklerin buldukları ya da görüldükleri dilbilgisi sınıfıyla (*ad, önad* (sıfat), *eylem* (fiil), *belirteç* v.b.) gibi. Sınırlı tutulmayı başka sınıflarda da işlevce yer almalarıdır.

Örnek: *çok* [hem ad, hem sıfat, hem belirteç], *zengin, fakir, güzel, çirkin, tembel, çalışkan* [hem sıfat, hem ad], *gelecek, girdi, çıktı, döner, okur, yazar, okumuş* sözcüklerinde görülen çekim ekleri yapım eki görevini üstlenerek hem *ad*, hem *sıfat* hem de çekim ekleri olmaları nedeniyle de fiilin *gelecek, geçmiş, geniş,- mişli geçmiş* biçimleriyle **üçüncü tekil kişili çekim** ve **cümle** oluşturmuştur. Ayrıca zaman gösteren

*akşam, sabah, gece, dün, bugün, yarın, hafta, ay, yıl ve gün adları* gibi sözcükler ad olmalarına karşın *zaman belirteci* görevini de yüklenmişlerdir.

b) *Yeni Anlam Yükleme*; dilde var olan sözcükleri hiç değiştirmeden yeni kavram ve nesnelere karşılık olarak kullanmaktır.

Örnek: *dizi: sıra, seri* anlamında kullanırken *paradigma* karşılığı olarak da kullanılıyor. *Kanıt* sözcüğünü *argüman* için, *destek* sözcüğünü *yedek, hazır*, gibi anlamlar veren *stand-by* sözüne karşılık gösterdiğimizde zaten başka anlamları olan bu sözcüklere yeni anlamlar yüklemiş oluyoruz. *Bu yola fazlasıyla başvurmak dili zenginleştirmez.*

V. *Yabancı Dilden Alma: Ödünç, ödünçleme* gibi terimleri sevmediğim için, daha doğrusu bir dile giren sözcüğün sahibine geri verildiğini görmediğim için *Yabancı Dilden Alma* diyorum. Öz dile vereceği zararı, karmaşa ve kirliliği hiç düşünmeden en kolay yol ve hazır kaynak olarak görüp buna başvurmak doğru değildir. Özellikle bilim, teknik, tıp ve teknoloji alanları bunlarla doludur.

Örnek: *Aranjman, trend, minimum, maksimum, senkron, efekt, kondisyon, koç, profil, vizyon, misyon, şov, flaş, rating, solarıyum, start v.b.*

Bir başka türetme biçimi de *Örnekseme*'dir. Örnekseme, yapılmış bir sözcüğün ses, yapı ve türetim özelliklerini, bazen kavram kümesini de göz önüne alarak başka sözcükler yapma işidir.

Örnek:	<i>subay</i> 'a bakarak <i>as(t)subay</i>	
	<i>Teğmen</i>	→ <i>üs(t)teğmen</i>
	<i>bay</i>	→ <i>bayan</i>
	<i>soyut</i>	→ <i>somut</i>
	<i>güney</i>	→ <i>kuzey</i>
	<i>binit</i>	→ <i>taşıt</i>
	<i>imaj</i>	→ <i>imge</i>
	<i>kurultay</i>	→ <i>kamutay, Sayıştay, Yargıtay, çalıştay</i> gibi.

Bazen de kurala aykırı yapılmış bir söz de örneksenerek yanlış türetimler yapılmış olmasına karşın bunların tutunduğu da görülmüştür.

Örnek: *uygunsuz, tekinsiz* gibi her iki örnek de *uygun ve tekin* sıfat biçimlerine yine sıfat yapan *{- sîz }* eki getirilerek yapılmıştır. Hangisi örnek alınarak öteki yapıldı bilemiyorum. Bilindiği üzere *{- sîz }* eki yalnızca adlara getirilir.

*Kuzey* sözcüğü de büyük ses uyumu dikkate alınmaksızın *güney* sözcüğü örnek alınarak yapılmıştır.

#### *Sözcük türetmede dikkat edilecek noktalar:*

I. Karşılığı bulunacak yabancı terim veya sözcüğün alındığı dildeki

- kökünü* araştırıp bulmak,
- ek* ve *köklere* varsa bunları ayırıp anlamca katkılarına bakmak,
- anlam alanlarını* yani hangi alanlarda kullanıldıklarını saptamak.
- dilbilgisi yönünden *sınıfını* belirlemek, ad ise *eylem* ve *önad biçimlerini* de dikkate almak,
- kullanım alanı*, yeri ve *özellikleriyle, türettikleri yeni biçim ve karşılık geldikleri kavramları* da incelemek.

f) yazı, makale, broşür, kitap, katalog, konferans ve başka biçimlerde bu sözcük kullanılırken *tanımlayıcı açıklamaların* olup olmadığını, onu izleyen satır ya da konuşmalarda onun yerine geçebilecek *eşanlamlı başka sözcük* ve *sözcüklerin* kullanılıp kullanılmadığını da bilmek durumundayız.

İşte bu nedenlerle özellikle bilimsel terim ve sözcüklerin Türkçe'ye kazandırılmasında dilci ve bilim adamının birlikte ya da ortak çalışmaları gerekir.

II. İkinci aşamada ise, ana dilde bulunacak karşılığın

a) *ilgili alanı* konusunda çevirenin *yakın ilişkisi, bilgisi, merakı* ya da araştırmasının olması gerekir.

b) *daha önce* o terim ya da *sözcük çevrilmiş mi, deneme ve öneriler* var mı, varsa niçin *yeniden çevirme gereksinimi* duyulmuş, bulunan karşılık tutulmadığı için kullanılmıyorsa *nedenleri* dikkate alınmalı.

c) İlk kez çevriliyorsa, anlamca buna *uygun kök* ve *işlevce doğru* tamamlayıcı *ekler* alt alta sıralanmalı

d) Bunların bir araya getirilmesiyle oluşturulan yeni önerilerden her biri, birinci aşamada sözünü ettiğimiz kullanım alanı, yeri ve özellikleriyle karşılığı olacakları kavramları ne ölçüde karşılayabilmektedirler, bu görüldükten sonra önerilerin içinden "*olabilir*" denilen bir kaçı ele alınmalı,

e) Bu "*olabilir*" denilen seçenekler bu kez de *dil beğenisi, biçim ses ilişkisi, ses uyumu, seslerin kolay çıkarılabilmesi, kısalık* ve *kötü anlamlı* ya da *sevimsiz sözcükleri çağrıştırmayacak* nitelikler yönünden incelenip en uygun olanı seçilmeli. Bunu yaparken de *sözcük adsa eylem biçimi* tek başına mı yoksa *bu adla birlikte başka bir eylem mi gerektiyor*, gene aynı kökten gelen *önad biçimleri* de düşünülmesi.

III. Üçüncü aşama yapacağımız öneri ya da önerilerin kullanımıyla ilgilidir.

a) Bu seçenekler, uygun örnek cümle ve bağlamlarda kullanılarak okuyucu ya da dinleyiciye ulaştığında *sınama-yanılma* mı, yoksa *sınama-sağlamlama* mı olacaktır bunu bize gösterecektir.

b) Okuyucu, dinleyici, ilgili alanda çalışanlar ve bilim adamlarından alınan *dönütler* önemli olduğundan bunlar değerlendirilerek *uygun ve mantıklı olanları* dikkate alınmalı.

Yapılan örneklere çeşitli açılardan bakalım:

1. Belirli sözcüklere yeni kavram ve anlam yükleyerek kavram fakirliği yaratan:

partner: *arkadaş*

almanak: *yıllık*

agreman: *uygunluk\**

argüman: *kanıt, delil (tartışma)*

kombinasyon : *birleşim*

Accomodation, compliance, concordance\*, compatibility\*,

harmonization: *uyum\**

\*uy – uy eyleminden; *uygunluk* yerine *olurluk*

2. Yapısal ve anlamsal açıdan yanlış çağrışıma yol açan:

*çoksatar* : best seller

*yürürçalar* : walkman

*yoğunteker* : compact disc

*değer* : kotasyon

*görevdeşlik* : synergy (sinerji)

*ülüş* : kota

*düşüntü* : spekülasyon

*kendil uyarma* : self stimulation

*kendil verme* : self administration

3. Tanım gibi uzun ve fazla sözcük kullanılan:

*başhanumefendi* = first lady



*halk yardakçısı, halkçı\**, = popülist  
*halk yardakçılığı, halkçılık\** = popülizm  
*uzak / geniş görüşlülük* = vision (vizyon)  
*fikir üretme (toplantısı)* = workshop  
*çok yansıtımlı gösterim* = mültivazyon  
*bilgisayarlı kesityazar* = tomografi  
*ana haber sunucusu* = anchorman  
*en uygun duruma getirme* = optimizasyon  
*görüş alışverişi, kenez\*\** = konsültasyon

\* ilk anlamı; ikinci anlamında karşılık fazla uzun ve aşağılayıcı; yerine, *yaranmacı* ve *yaranmacılık* daha iyi olurdu.

\* öteki Türk dillerinden “*danış-*” anlamında

#### 4. Uyarlık açısından kuşku yaratan:

*işlik oran* = business class

*aksakal* = duayen

*tatbilir* = gurme

*bilgi kiralama* : know-how

#### 5. Karşılığı varken yeniden türetilenler:

*büküm*: viraj (*dönemeç* vardı)

*uçrak*: eksantrik (*uçuk* vardı)

*uyumlandırma\** : harmonizasyon (*uyumlanma* vardı)

*özne* (araştırma): *süje* / subject (*denek* vardı)

*rastgelme* : randomization (*rastgele seçim* vardı)

\*= *orientation* için daha uygun görünüyor

Beğenilen örnekler:

*yankılanım* : akustik

*öndelik* : avans

*denetim pulu* : bandrol

*duygudaşlık* : empati

*ayarlı* : endeksli

*yangı* : enfeksiyon

*anlık* : enstantane

*palyatif\** : (geçici)

*seçenek* : alternatif

*etkileşim* : interaction

*yarışım* : competition

*yapboz* : puzzle

*yalıtım* : izolasyon

*oturum* : session

*tepki\** : reaksiyon

*bilgisayar* : computer

*hoşgörü\** : tolerans

*kamu oyu* : public opinion

*önyargı* : prejudice

*cankurtaran\*\** : ambulans

*gelir* : income

*getiri* : rant

<i>veri</i>	: data
<i>birim</i>	: ünite
<i>ilke</i>	: prensip
<i>kurul</i>	: komisyon
<i>eğilim</i>	: trend

**KAYNAKÇA**

- Demir, Tufan. Ankara, Kurmay yayınları, 2004
- Eker, Sür. Çağdaş Türk Dili, Ankara, Grafiker Ofset, 2. Baskı, 2003.
- Gramley, Stephan ve Pätzold, Kurt-Michael. A Survey of Modern English, London, Routledge, 1992
- Özkırımlı, Atilla. Türk Dili Dil ve Anlatım, İstanbul, Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık ve Haber Ajansı Ltd. Şti. 2001.
- TDK. Yabancı Kelimelere Karşılıklar, Ankara, TDK yayınları: 708, 2002.
- Tosun, Cengiz. Batı Kaynaklı Sözcüklere Bulunan Türkçe Karşılıkların Biçim, İşlev ve Anlamca İrdelenmesi, IX. Dilbilim Kurultayı, Bolu, 1995.
- Yule, George. The study of Language, Great Britain, Cambridge University Pres, 1996
- Zülfikar, Hamza. Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları, Ankara, TDK yayınları: 569, 1991.



## KUZAY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ /LEFKOŞA BÖLGESİNDEKİ YER ADLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Arş.Gör. Emel KAYA  
Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Arş.Gör. Fatih ERBAY  
Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Dilbilimin çerçevesi içerisinde değerlendirilen yer adı bilimi (toponimi), yapılan birçok çalışmaya rağmen Türkiye’de hâlâ tam olarak işlenmemiştir. Bu çalışmada, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti-Lefkoşa’daki yer adlarının verilme sebepleri ve bu sebeplerin istatistiksel olarak değerlendirilmesi yapılacaktır. Daha sonra yine anlambilim içinde ele alınabilecek yerleşirmenin Lefkoşa’daki yer adlarının verilmesindeki etkisi incelenecektir. Bu bölgede, yerleşirme yöntemi ile verilen yer adları ile diğer sebeplerle verilen yer adlarının durumu karşılaştırılacaktır. Çalışmanın sonuç kısmında Lefkoşa’da Barış harekâtı öncesi ve sonrasında değişen yer adları ayrıntılı olarak bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Anlambilim, yer adı bilimi, toponimi, Lefkoşa

### A VIEW ON TOPONYMY OF TURKISH REPUBLIC OF NORTHERN CYPRUS /NICOSIA REGION

#### Abstract

In Turkey, there are a few study about toponymy, which is regarded in the field of linguistics. In this study, toponymy of Turkish Republic of Northern Cyprus / Nicosia Region and its statical analysis is given the influence of localization on toponymy of Nicosia region is studied in the aspects of semantics. In this region, toponymy which is given according to localization or with another reason are going to be compared. In the conclusion part of the study toponymy of Nicosia region before and after Military Operation in 1974 is going to be studied in a detailed way.

**Key Words:** Semantics, toponymy, Nicosia.

## 1. Giriş

Tüm dünyada yapılan adbilim çalışmalarında en geniş yeri ‘yer adı bilimi’ almaktadır. Yer adı araştırmalarında yalnız geçmişe ait bilgiler değil; dil ve yerleşme tarihine, bölgenin etnik yapısına ilişkin, önemli ipuçları da elde edinilmektedir (Aksan, 1990: 103). Ülkemizdeki yer adları ile ilgili çalışmalar cumhuriyetin ilk yıllarına kadar uzanmaktadır<sup>1</sup>. Burada konu ilgili şimdiye kadar yapılan çalışmaları vermediği uygun bulmuyoruz. Ancak ilk örneklerden birisi olarak görülebilecek “Anadolu’da Türklere Aid Yer İsimleri” adlı çalışmayı burada belirtmek yerinde olacaktır<sup>2</sup>.

Konumundan dolayı, kendisine sahip olanlara Doğu Akdeniz ve dolaylı olarak da Yakınoğu hâkimiyeti vaat eden Kıbrıs’a tarihi boyunca birçok ülke tarafından seferler düzenlenmiş; Kıbrıs, onlarca medeniyet tarafından yönetilmiştir: Hititler, Mısırlılar, Fenikeliler, Asurlular, Persler, Ptolemiler, Romalılar, Araplar, Tapınak Şövalyeleri, Venedikliler, Cenevizliler, Lüzinyanlar, Bizans İmparatorluğu, Osmanlılar, İngilizler gibi. Kıbrıs’ın kıyıları ise korsanların yatakları olmuştur (Turan, 1964: 209-227).

1570 -1571 tarihlerinde Osmanlı İmparatorluğu Limasol, Tuzla, Girne, Lefkoşa ve Magosa’yı birbiri arkasından fethederek Kıbrıs’ın tamamına sahip olabilmıştır. Ancak yapılan bu fetihler daha tamamlanmadan adadaki Osmanlı hâkimiyetini yerleştirmek için bir takım iskan faaliyetlerinde de bulunulmuştur. (Orhonlu, 1971: 91). Gerçi Osmanlılar, adayı fethetmeden önce de 11.-12. yüzyıllarda Kıbrıs’ta ticaret dolayısıyla yerleşmiş tüccar Türkler olduğu bilinmektedir (Heyd, 1975).

Osmanlılar adayı fethettiği sırada Kıbrıs’ta Rumlar, Linobambakiler, Maronitler, Cenevizliler, Venedikliler, Lüzinyanlılar, bir çoğu tüccar olan Arap, Ermeni, Türk, Süryani ve Yahudiler yaşamakta idi (Heyd, 1975). Osmanlı dönemi hakkında güvenilir birkaç kaynaktan biri olan ve Kipriyanos adında Kıbrıslı bir Rum rahip tarafından yazılan ‘Kıbrıs Adasının Kronolojik Tarihi (1571-1788)’ adlı çalışmaya göre Kıbrıs’ta 14-50 yaş arasında ve vergi verebilecek durumda Rum, Ermeni, Maronit, Kopt (Hıristiyan Mısırlılar) ve diğer ırklardan takriben 85.000 kişilik bir nüfus saptanmıştır. Tarihçi Cornelli’den öğrendiğimize göre yine bu bölge ile ilgili fetihten önce adada toplam 197.000 kişilik bir nüfus bulunmaktadır (Gürkan, 2000: 71-74).

Kıbrıs/ Lefkoşa bölgesindeki yer adlarını incelemeye başlamadan, Kıbrıs’ta Osmanlı hakimiyetinden önce ve sonra var olan bu ırklarla ilgili genel bilgiler vermenin, incelememize ışık tutması açısından uygun olacağını düşünüyoruz. Bu bilgilerle, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Lefkoşa’daki yer adlarını incelerken eski ve yeni adı şeklinde bir genel tasnif yapacağız.

Bugün biri Rumlara ve biri Türklere ait olmak üzere iki ayrı devlete ev sahipliği yapan adada 1974 öncesi Rum ve Türklerin bazı köylerde birlikte, bazı köylerde ise tamamen ayrı yaşadıkları bilinmektedir. Yaptığımız çalışmada, ‘eski adı’ şeklindeki kullanımın, genel bir anlayışla sadece Yunanca olarak düşünülmemesi, bunun yanında, yalnız Rumca da olmayabileceği, yukarıda belirttiğimiz etnik grupların dillerinden de etkilenmeden sözü edilebileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

### 1.1. Adadaki Rum Varlığı

Önce Rumların adadaki varlığı ile ilgili duruma değinmek yararlı olacaktır. Günümüzde kullanılan ‘Rum’ sözcüğünün Greklerle hiçbir ilgisinin olmadığı söylenebilir. Bilindiği

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bakınız: Aksan, 1990: 114-116; Tunçel, 2000: 23-34.

<sup>2</sup> bk. Atsız, H. Nihal- Naci, A. (1928); “Anadolu’da Türklere Aid Yer İsimleri”, *Türkiyat Mecmuası*, II. cilt (1926), s. 243-259, İstanbul.

gibi, Bizans İmparatorluğunun bir adı da Doğu Roma İmparatorluğudur. Arapçada o/ö sesleri bulunmadığı için Araplar 'Roma' yerine 'Rum' diyorlardı. Bizans çok büyük bir imparatorluk olduğu için, farklı etnik kökenlerden oluşan çok kalabalık bir tebaası vardı. Bu tebaaya doğru İslâm dünyasında genel olarak 'Ehl-i Rum' denilmekteydi. Roma İmparatorluğunun ikiye bölünmesiyle ortaya çıkan Bizans İmparatorluğunun İmparatorluk merkezi İstanbul, bir Grek şehri olduğu için İmparatorluğun Latin karakteri zamanla yok olmuş ve devlet bürokrasisi Helenleşmiştir. Bürokrasi Helenleşince, devletin hükümlerinin olduğu coğrafyada da Helen dilinin ve kültürünün baskın olması kaçınılmaz bir sonuç olmuştur ([www.brt.gov.nc.tr](http://www.brt.gov.nc.tr), 29.04.2007). 12. yüzyılın sonunda İngiliz Kralı Richard adayı alana kadar Kıbrıs, Kandiya ve Rodos'la birlikte Bizans İmparatorluğuna bağlı idi ve ticaret yollarının son durak noktasıydı (Heyd, 1975: 198). Adaya bu dönemlerde çok sayıda Rum'un yani Romalının yerleştiği bilinmektedir.

Anadolu'dan gelen yerli halkla Kıbrıs'ı işgal eden yukarıda saydığımız ulus ve kavimlerin karışması sonucu tarih içerisinde ortaya melez bir halk çıkmıştır. Bu melez halk zaman içerisinde denizci bir kavim olan Mikenlerin kültürel etkisi altında kalmıştır. Mikenler, bildiği gibi Yunanlılar tarafından Helen ırkından sayılmaktadır. Rumlar, farklı kökenlerden geliyor olsalar da dilleri ve kültürleri Bizans egemenliğinde geçen yüzyıllar sonucunda Helenleşmiştir. Yunanlılar da tarih boyunca kendilerini Bizans İmparatorluğunun vârisi olarak gördüklerinden dünya üzerindeki tüm Rumların hâmisî olmuşlardır. Sonuç olarak, 'Rum' diye bilinen toplulukların Greklerle etnik bağlantıları yoktur. Söz konusu bağlantı tarihsel, sosyolojik ve dinseldir (Ortodokslik) ([www.brt.gov.nc.tr](http://www.brt.gov.nc.tr), 29.04.2007).

F. C. Beckingham'a göre, Kıbrıs Türkleri Rumların aksine Türkiye Cumhuriyetinde konuşulan Türkçenin aynını konuşmaktadır. Kıbrıslı Rumların kullandığı Rumca ise Atina'da kullanılan standart ana dilden çok ayrı özellikler içerir (Gazioğlu, 1994: 115). Nitekim, Kıbrıs'ta uzun yıllar Rumlarla bir arada yaşamış ve ana dili gibi Rumca konuşabilen orta yaş ve üzeri Türklerin hepsi de Yunancayı basit kelimeler dışında anlayamadıklarını ifade etmektedirler.

### 1.2. Kıbrıs'ta Tapınak Şövalyeleri, Luzinyanlar ve Maronitler

İngiliz Kralı Aslan Yürekli Richard, Kudüs'ü kurtarmaya giderken, deniz yolu üzerindeki Kıbrıs'a bir fırtına sonrasında sığınmak zorunda kalan nişanlısına ve kız kardeşine kötü davranan, Bizanslı Kıbrıs egemeni Isak Komnenos'a bir ders vermek amacı ile adayı fetheder. Ancak ülkesine bu kadar uzaktaki bir ada o günün koşullarında Richard'a pek cazip gelmez. Öte yandan sefer de başarısızlıkla sonuçlanmış; Kudüs'ü almak için giden ordu Selahaddin Eyyubi'yi yenememiştir. Richard, dönerken Kıbrıs'ı yüz bin altın karşılığında, Tapınak Şövalyelerine satar. Ne var ki, adaya gelip de Ortodoks halkı baskı ile Katolik yapmaya kalkışan şövalyelere karşı, büyük bir isyan çıkar. Şövalyeler adayı Richard'a geri verip, 40.000 altınlık peşinatlarını kurtarmaya kalkarlar ama Richard bunu kabul etmediği gibi, geriye kalan parasını da istemeye devam eder. Bunun üzerine Tapınak Şövalyeleri, adayı Kudüs Krallığını kaybetmiş Fransız asıllı Guy de Lusignan'a satarlar. Yıl 1192'dir ve Kıbrıs'ta 400 yıl sürecek Latin egemenliği bu dönemden sonra başlamaktadır (Berath, 1997:176).

Tapınak Şövalyeleri ile Kıbrıslılar arasındaki mezhep farklılığı sorunu Lüzinyan sülalesi ile de bulunmaktadır. Kıbrıslılar, Bizans etkisiyle Ortodoks, Lüzinyanlar ise Katoliklerdir. Lüzinyanlar, Rum'la dolu bu adada başkaldırıyı önlemek ve kendilerini garanti altına alabilmek için Kıbrıs'a kendileri ile aynı mezhebe mensup paralı askerler taşırlar. Böylece Kıbrıs'ta 9. yüzyıldan beri az çok yaşamakta oldukları bilinen Maronitler, adanın belli başlı

topluluklarından biri hâline gelir. Lübnan asıllı, Katolik ve St. Maroun adlı bir azizin tarikatına bağlı olan bu insanlar, Arapça konuşurlar. Lüzinyan dönemi boyunca en ayrıcalıklı topluluk olurlar. Bu dönemde bir ara Maronit nüfusunun 80.000 kişiyi geçtiği bilinmektedir. Kıbrıs'ta 1250 yılında 60 tane Maronit köyü tespit edilmişken 1960'ta sadece 4 Maronit köyü kalmıştır. Kimi kaynaklarda bir miktar Maronit'in Osmanlı dönemi boyunca İslamiyet'e geçerek, bugünkü Kıbrıslı Türkler arasında yer aldığı ileri sürülmektedir. Bazı Maronitlerin de fetih sırasında öldüğü ya da adayı terk ettiği söylenmektedir (Beratlı, 1997: 177).

### 1.3. Kıbrıs'ta Osmanlı Yönetimi ve Linobambakilerin Durumu

Kıbrıs, Osmanlılar tarafından fethedildiği zaman, Osmanlı idaresi Latinlere karşı olumsuz bir tutum göstermiştir. Bunların arasında Osmanlılara bağlılığını bildirenler ve durumunu koruyanlar olmuştur. Ancak bunların dışında kalan adadaki Latin halkın büyük bir kısmı bu olumsuz tutumdan etkilenmiştir. Adadan sürülenler, esir alınanlar, reaya durumuna düşüp, Lefkoşa sokaklarında sirke-şarap satarak yaşayanların yanında bir kısım Latin adadan kaçmış; bir kısmı ise adanın ıssız yerlerine sığınarak, kendilerini kurtarmaya çalışmışlardır. Bu kaçıp saklananların bir kısmı kiracılık (hayvanla mal taşımacılığı) yapmaya girişip bugün güneyde kalan Kiracıköy ve Kırmızıköy yöresine yerleşmişlerdir. Başka bir grubunsa adanın değişik yerleşim birimlerine dağılıp bu şekilde yaşamaya devam ettikleri bilinmektedir.

Osmanlı yönetimi Rumlara hiçbir baskı yapmazken, Latin kalıntısı olan Linobambakiler varlıklarını ancak Müslümanlığı kabul ederek ya da Müslümanlaşmış gibi görünerek devam ettirebilmişlerdir. C. F. Beckingham, Kıbrıs'taki Venedik idaresinden kalan Latin Hıristiyanların soyundan geldiği düşünülen Linobambakilerin aslında melez bir ırktan geldiğini ve Linobambakiliğin de bir mezhep olmadığını belirtmiştir (Beckingham, 1957: 173). Osmanlı döneminin sonlarına doğru adayı ziyaret eden general Luis Palma Di Casnola şu bilgiyi verir: 'Bunlar Linobambaki adıyla anılırlar. Bunun anlamı keten ve pamuk demektir ki Hristiyanlıkla İslamiyet'in karışımını ifade eder. Dış görünüşleriyle onlar Türktürler ve yerel makamlarca da öyle tanınmaktadırlar. Ne var ki gerçekte Hıristiyanlardır. Bunların ataları Türk fethinde, canlarını , mallarını kurtarsınlar diye, Müslümanlığı kabul ettiklerini duyurup, Müslümanlığı benimsemek zorunda kalmışlar; tümü değilse bile birçoğu Latin kilisesine bağlı kalmıştır. Sayıları 1200 kişiyi geçmez ve başlıca Lefkoşa ve Magosa yakınlarında ve Limasol'da otururlar' (Beratlı, 1997: 169-170). Bazı kaynaklara göre bunların sayısı 10.000 civarındadır.

Fethin ilk günlerinde 17 büyük Latin ailesinin temsilcilerinin Müslüman olup, Müslüman isimleri aldıkları, böylece hem mevkilerini hem de topraklarını korudukları bilinmektedir. Fethin sonrasında Magosa'nın Latin halkının civar köylere yerleşmesine izin verilmiş ve onların bir bölümü de topluca bir köye yerleşerek, adanın ilk Linobambaki köyünü kurmuşlardır. Adı geçen köy, Venedik kayıtlarında 'Lörengina', Osmanlı kayıtlarında ise 'Lurugina' diye geçen Luricina = Akıncılar köyüdür. Bunu izleyen köyler Kiracıköy, Mania, Bodamya, Monagri, Leopetri, Paralimni, Denyâ, Flâsu, Balikitre, Singrasi, Monyat, Skoulli, Civisil, Polemidya, Amathunda, Mamonia, Maronas, Stavrokono, Bladan, Kandu, Piskobu ve Yukarı Arhimandirit köyleridir (Beratlı, 1997: 173).

1900'lü yıllarda, adadaki Osmanlı idaresi geri çekildikten sonra, Vatikan'ın Linobambakileri tekrar Katolikliğe geri kazandırmak üzere, 'Propaganda Fide Örgütü'nü görevlendirmesine ve merkezi Limasol'da bulunan misyonun 30 yıl süren bir uğraşa girişmesine bakılırsa, Linobambakiler ile kiliselerinin, Osmanlı dönemi boyunca ilişkilerini

tümünden koparmadıkları anlaşılır. Müftü Ziyai Efendi, İstanbul'a yazdığı iki dilekçede 'adadaki bazı köylerin Hıristiyanlaşmakta olduğu'ndan yakınıdır. Orijinalleri TC Başbakanlık arşivinde, kopyaları KKTC Milli Arşivi'nde bulunan dilekçelerin 11.07.1905 tarihliesinde adı geçen Korfi, Lanya, Ayandihona, Monagrul, Doro, Monagri, Trimikrini, Limnad, Vavala, Laya, Ayos, Anglisia, Vavaccinia, Laba, Appos, Kyrokitia, Peye, Pshal, Kambos ve Çakitira köylerinin hepsi de Linobambaki köyleridir. 22.02.1910 tarihli bir başka dilekçede ise Ziyai Efendi'nin kısmen Hıristiyanlaştığını söylediği köyler Milya, Hrinia, Civia, Aytotoro, Girit-Marot, Aymerkur, Fasula, Bahçeler, Cite, Milliam, Hronia, Yeroşibu ve Ayvara'dır ki, bu köyler de Linobambaki köyleridir. Müftü Hacı Ziyai Efendi'nin bu dilekçelerine bakarak, günümüzden 60-70 yıl önce, nüfusunun çoğunun Müslüman adları taşımalarına karşın, Türkçe bilmeyen kimi köylerin, Rumlaştırılmak üzere iken kurtarıldıkları ve geçişinde Müslüman adları bulunduğu halde, bugün kendilerini 'Rum' diye tanımlayan kimi köylerin ise kurtarılamayarak, Rumlaştırıldıklarına değin ortaya atılan iddia, böylece geçerliğini kaybetmiştir. Çünkü Linobambakiler ne etnik anlamda Türktürler, ne de gerçekten Müslüman olmuşlardır. İddia sahipleri, Kambos'un sonradan Rumlaştığını söylerken, yanı başındaki Ambeluka'da (Bağlıköy) neden böyle bir şeyin söz konusu bile olmadığını düşünmemişlerdir. Kaleburnu'nda Rumca konuşan Müslümanları, Rumlaşmaya doğru gidildiğinin bir işareti sayarken hemen yanındaki Türkmen gelenekleriyle yaşayan başka köyleri akıllarına bile getirmemişlerdir (Beratlı, 1997: 174).

#### 1.4. Kıbrıs'a Türkmenlerin Yerleştirilmesi

Son Lüzinyan kraliçesi Caterina Cornaro, tahtından Venedik adına feragat ettiği zaman, adadaki Lüzinyan kraliyetinin mülkiyeti, Venedik'e geçti. Bunun dışındaki mülkiyet, Latin Kilisesi ile Rodos'taki Hospitalier Şövalyelerine aitti (Beratlı, 1997: 156). Bunun anlamı, bugünkü pek çok Türk köyünün, Latin mülk sahiplerinin eski varlığı olduğudur.

Osmanlılar, Kıbrıs adasına iskânı iki şekilde gerçekleştirmiştir. Birincisi, ada fethedildikten sonra, yukarıda bahsedildiği gibi mülklerini terk eden ve çoğu dağlık bölgelere sığınmış Linobambakilerin boşalttığı arazileri doldurmak ve işlemek için bazı teşvikler ve vergi muafiyetleri sağlanarak, Türkmenlerin Ada'ya Konya ve Karaman eyaletlerinden kendi istekleriyle göç ettirilmeleri, onlara hiçbir şekilde engel olunmaması şeklindedir (Orhonlu, 1971: 93). İkincisi ise özellikle Beyşehir, Seydişehir, Konya, Aksaray, Anduğu, Develikarahisar, Niğde, Ürgüp, Koçhisar, Ilgın, İshaklı, Akşehir, Akdağ ve Bozok kazalarından asi olanların (özellikle yörükler) Kıbrıs'a sürülmesi yoluyla olmuştur (Eren, 1971: 347).

Adaya getirilen Türkmenlerin, öncelikle sahipsiz ve boş kalmış bölge ve mülklere<sup>3</sup> yerleştirilmiş olması, akla çok yakın gelmektedir. Adı geçen bu yerleşim birimlerinin birkaç tanesi dışında Türk nüfusunun çoğunlukta bulunması bu iddiayı güçlendirmektedir.

<sup>3</sup> Armenohori, Finike ve Templos köyleri. Tapınak Şövalyelerinin komutanlık merkezleri idi. Bunlar gibi, Yukan ve Aşağı Arodez köyleri Rodos'u da ellerinde tutan bu şövalyelere aitti. Akursos ve Mora köylerinin sahipleri de aynı şövalyelerdi. Angolem (Taşınar) köyünün sahibinin, köyün yakınındaki Lagudera malikânesinin sahibi Antakya Patriği Pierre d'Angouleme olduğu ileri sürülmektedir. 1510 ile 1521 tarihleri arasında derlendiği düşünülen Venedik kayıtlarına göre, adada kraliyet ailesine ait olan mülklerin listesi şöyledir: Alehthora, Aynikola, Galatya (Mehmetçik), Galinopomi (Kaleburnu), Gaziveren, Kalohoryo (Çamlıköy), Kambilli (Hisarköy), Kazafana, Kyrsokhu (Hirsofu), Köfünye (Geçitkale), Korovya (Kuruova), Kukla, Lapithyu, Lefke, Lemba, Luricina, Margi, Moronero, Paramali, Pergamuo (Beyarmudu), Peristerona, Plâdanisya, Prasio (Baf), Psillâtos (İpsillat=Sütlüce), Sarama, Suskia, Terra, Trapeza, Tremetusa, Vroişa ve Yayla. Bunula birlikte Yenağra'nın, Lefkonuk Çiftliği içinde bir kraliyet malikânesi olduğu, Apukhori (Abohor=Cihangir)'in ise Meluşa ile birlikte, Tripoli (TarblusŞam) Kontu'nun özel mülkü olduğu bilinmektedir. Ağırdağ, bir zamanlar Kıbrıs ordusu kumandanı olan General Jean de Verni'ye, Episobi (Piskobu = Yalova) Hospitalier Şövalyeleri ile Comaro



Kıbrıslı Türklerin büyük çoğunluğunun atası olan ve Anadolu'dan göç ettirilen Türkmen boylarının Kıbrıs'a getirildikten sonra yerleştirildikleri köyler, kaba bir değerlendirme ile bu eski, terkedilmiş Latin mülkleri idi. Bunun yanında karma köylere yerleştirilenlerin de olabileceği unutulmamalıdır.

## 2. Kıbrıs Yer Adları

Kıbrıs/ Lefkoşa bölgesindeki yer adlarını yukarıda verilen bilgiler ışığında incelemek, bizi büyük oranda doğru sonuçlara ulaştıracaktır. Anlaşıldığı üzere, 1571 yılında Ada'nın Türk idaresine geçmesi ve birçok yeni veya eski yerleşim birimine Türk ailelerin yerleştirilmesi sonucunda; özellikle tamamı veya çoğunluğu Türk olan köyler ile bu köylerin yakın çevresindeki arazilere Türkçe isimler verilmiş, bazı yabancı kökenli isimler de Türkçe telaffuza uygun şekle dönüştürülmüştür. Bu isimler, halkın diline yerleştiği gibi, resmî Osmanlı kayıtlarına da geçmiştir.

Yer adlarının birçok ülkelerde politik nedenlerden dolayı değiştirildiklerini biliyoruz. Bu sistemli değiştirme işlemine en yakın örneklerden birisi olarak Kıbrıs'ı gösterebiliriz. 1878 yılından sonra, Ada'daki Türk izlerinin ve kültür mirasının yok edilmesi yönünde kurulan İngiliz ve Rum ittifakı, birçok alanda olduğu gibi, coğrafi isimler konusunda da etkinliğini göstermiştir. Özellikle, 1900 yılında başlatılan tapu haritalarının üretimi ile buna bağlı yürütülen tapulama işlemleri sırasında, Topçuköy, Yeniceköy, Mınareliköy, Ağırdağ, Küçükaymaklı gibi birçok Türkçe köy ismi ile Türk malı topraklara ait birçok Türkçe mevki isminin yerine Rumca isimler verilmiş; bazı durumlarda da Türkçe isimler, bir anlam ifade etmeyecek şekilde değiştirilerek, harita ve kayıtlara bu şekilde işlenmiştir. Bu isimlerin, Türklerin ellerinde bulunan köçanlara da aynı şekilde geçirilmesi sonucu, Türkçe isimler zamanla unutulmuştur. Prof. Dr. Hasan Eren, İngiliz döneminde yayımlanan turistik bir haritada Türkçe yer adı olarak yalnız Gaziveran'ın olduğundan diğer Türkçe yer adlarının tamamen silinmeye çalışıldığından bahsetmiştir (Eren, 1989: 159).

Buna ek olarak, adadaki İngiliz döneminde hazırlanan ve tüm Kıbrıs'ı içeren tapu haritaları ile tapu defterlerinde bulunan ortalama 62.000 coğrafi isimden ancak 2000 tanesi Türkçe, gerisi ise Rumca olmuştur (KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu: 5-7).

### 2.1. Kıbrıs'taki Yer Adları İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Kıbrıs'taki Lüzinyan dönemine ait başlıca kaynaklardan biri, Lüzinyan krallığının hizmetinde bulunmuş ve bir ara Lüzinyan elçisi olarak Konya'da Selçuklu sultanlarının sarayına gönderildiği söylenen Leondiyos Mahera'nın yazdığı 'Kıbrıs Vakayinamesi (Hornikon Kıpru)'dir. 1192 ile 1433 yıllarını anlatan ve 'Mahera Tarihi' adıyla da bilinen bu eserin Kıbrıs Rumcasıyla yazılmış bir nüshası 1841 yılında Venedik'te bulunmuştur. Daha önce bu eser üzerine bilinenler, bazı eski İtalyan tarihçilerinin özetleriyle sınırlıydı. Prof. Dr. R. M. Dawkins, orijinal metne sadık kalarak 1931 yılında bu eseri Rumcadan İngilizceye çevirerek iki cilt hâlinde yayınlamış; böylece Lüzinyan sülalesi üzerine olduğu kadar, Lüzinyan beyleri arasındaki olaylar, entrika ve kavgalar hakkında da ayrıntılı bilgiler elde edilmiş, Kıbrıs'ın bu uzak dönemdeki yaşantısına ışık tutulmuştur. Eserde dikkat çeken önemli bir nokta, Mahera'nın 'Rum' anlamında 'Rumyos' yani 'Romalı: Rum' deyimini kullanmasıdır.

Lüzinyan dönemindeki olayları tarih sırasına göre veren Mahera Vakayinamesinde yüzlerce kişi ve yer adı geçer. Dawkins, eseri İngilizceye çevirirken ikinci ciltte, özellikle yer adları ile ilgili çok önemli açıklamalar ve dipnotlar vermektedir. Konumuzu

---

ailesine, Kl'avdia (Korovyva = Kuruova) ise Edessa Kontlarına ait özel mülklerdi. Gaziveran'ın ise Casivera isimli bir soylu ailenin malı olduğu hakkında kayıtlar vardır (Beckingham , 1957).

tamamlaması açısından bu eserde geçen ve bizimle ilgili olan yer adlarının bir kısmını buraya almayı uygun bulduk: 'Akaki – Akaça (Bu bölge Lüzinyan soylularından birine aitti); Aradippou- Aradip (Larnaka yakınlarında bir köy); Askia / Asha / Aşa – Paşa köy (Lefkoşa - Magosa arasında bir köydü.); Ayios Dometios- Aydemet (İncirli) ; Episkopi-Piskobu; Exometokhi- Eksomodos; Famagusta/ Amohusto- Magosa; Karapasi- Karpaz; Kellia- Celya; Kerynia/ Keriniya- Girne; Lefkoriko-Lefkonuk; Lefkosia- Lefkoşa 4; Palokythro/ Balikitre5 (Balıkesir); Ayios Sergios- Aysergi (Yeni Boğaziçi); Trypimeni-Tirmen; Vatili- Vadili... (Gürkan, 2000: 51-69).

Kıbrıs'taki yer adları ile ilgili yukarıdaki tarihi kayıtlardan başka günümüzde de yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Ahmet Gazioğlu ve M. Haşım Altan'ı bu konu ile ilgili çalışmalarından dolayı burada anmamız yerinde olacaktır. Ancak Kıbrıs'ın eski halklarından Linobambakiler hakkında bu araştırmacıların görüşleri dikkat çekicidir. Bu konuda gerek Ahmet Gazioğlu, gerekse M. Haşım Altan, Osmanlı defterlerine adlarını sırf 'Müslüman' diye kaydettirdikleri için, Linobambaki köylerini de Türk Köyü olarak kabul etmektedirler. C. F. Beckingham'ın 'The Turks In Cyprus' adlı çalışmasında köylerin isimlerinin Türkçe olmasına bakılıp, bunların 1572'den önceki haritalarda da gözükmediği iddia edilerek, Türk yerleşim birimleri oldukları ileri sürülmektedir. Anılan örneklerden bazıları için bu, gerçek olsa da tümünü öyle kabul etmek doğru görülmemektedir6. Türkler tarafından kuruldukları varsayılan bu köylerden bir kısmının sırf Türkçe isimleri var diye söz konusu görüşe katılmak da pek doğru olmayacaktır. Çünkü o köylere Rumlar da kendilerince isim verdikleri açıkça görülmektedir: Çamlıköy = Kolohorio, Tatlısu = Mari, Paşaköy = Aşa, Minareliköy = Neohorio, Dizdarköy = Nisou, Bahçeler = Perivolia, Arapköy = Kalpini, Çatalköy = Ayios Epiktatos, Topçuköy = Ayios Androniko, Kiracıköy = Athineu, Değirmenlik = Kitherea... (Beckingham, 1957: 164-175).

## 2.2. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki Yer Adlarının Sınıflandırılması

KKTC'deki yer adları üzerine çalışmalar yapmış olan Prof. Dr. Charles Fraser Beckingham, bölgedeki yer adlarının dört grupta incelenebileceğini belirtmektedir:

1) Adı Sadece Türkçe Olan Yer Adları: Bu yer adları 1570-71'de tamamıyla Anadolu'dan gelenlerin yerleşip kurduğu veya eskiden yerleşik olup da terk edilen ve yine Anadolu'dan gelen Türklerin yerleştiği bölgelerdir: Kaymaklı (Büyük ve Küçük Kaymaklı: Lefkoşa'ya süt ürünleri sağlayan iki köydü), Karakum (Orta Asya'daki bir çölün adı), Kızılbaş (Anadolu'da bir topluluk adı), Softalar (Dinine bağlı kişiler), Göneli- Güneli

<sup>4</sup> Bizans döneminin son yıllarında Kıbrıs'ın başkenti olan yerdir. Bu kente Türkler Lefkoşa, yabancılar ise Nicosie: Nicosia demektedir. Mahera Lefkoşa'yı çoğu kez "i hora" yani "şehir" olarak anmaktadır (Türkler de "şehir" derler). "Nicosia" kentin Latince adıdır. Lefkoşa birçok olay dolayısıyla Mahera yakayınamesinde yer almaktadır. Mahera ayrıca çeşitli sebeplerle kentteki surlardan, kule, köprü, saray, konak, manastır, kilise, yatır, bahçe, sur kapısı, pazar yeri vs.'den söz eder (Gürkan, 2000).

<sup>5</sup> Kelime anlamı eski Kythraia (Değirmenlik) olan bu köy Lefkoşa'nın 8 mil doğusunda ve Kythraia'nın güneyinde bir köydür. Şimdiki Balikitre köyü. Mahera bu köyle ilgili şu öyküyü anlatır: "Kral IV. Hugh (1324-1359) döneminde Balikitre yöresini çekirge basmıştır. Bunun üzerine o sıvada Kıbrıs'ta bulunan Antakya Patriği II. Ignatios krala aralarında din uğruna ölmüş Ayios Tryphon'un da bulunduğu bazı Hıristiyan azizlerinin resimlerinin yapılmasını önermiştir. Patrik bu resimleri (ikonları) kutsadıktan sonra Ayios Tryphon'un resmini afetin baş gösterdiği Balikitre'ye göndermiş ve ayınlar yapıldıktan sonra köylülerin resmi alıp çekirgelere karşı yürümelerini istemiştir. Köylüler de öyle yapmış ve çekirgelerden kurtulmuşlardır". Mahera ererinde bu öyküyü köyün rahibinden duyduğunu da belirtmiştir (Gürkan, 2000: ???).

<sup>6</sup> 'Gallinoporni' Kaleburnu, 'Agirda' Ağırdağ, 'Kiritou Marouti' Girit-Marot oluvermiştir. 'Karavostasi'ye Gemikonağı denmiştir.

(Gönyeli)<sup>7</sup>. Fakat bu tür yer adlarının sayısı oldukça azdır. Çünkü Anadolu'dan gelenlerin bir kısmının belirli bir yerleşim yeri bulunmayan ve sürekli yer değiştiren yürükler olduğunu, bu nedenle bir köy adını da yanlarında getirmediklerini söylemektedir.

2) Türkçeye Çevrilen Latince Yer Adları: 16. ve 17. yüzyılda gelenler, yeni köyler kurmayıp zaten belirli bir adı olan yerlere yerleşmişler ve bu yerlerin eski adlarını Türkçeye çevirerek kullanmışlardır. Nitekim Orta Çağda 'Perivolia' olarak bilinen köye 'Bahçalar', 'Karavostasi'ye 'Gemikonağı', 'Dio Potami'ye 'İkidere', 'Les Salines'e 'Tuzla' adını verdikleri bilinmektedir.

3) Yerleştirme ile Verilen Yer Adları: Latin dönemindeki yer adları anlam olarak aynen Türkçeye çevrilmemiş; sadece söyleyiş olarak Türkçeleştirilmiştir: Casavere (Casivere) = Gaziveren, Agridi (Agirda) = Ağırdağ, Asha = Paşa köy...

4) Tamamen Yeni İsim Verilen Yer Adları: Eski isimlerle gerek anlam gerekse fonetik yönü dikkate alınmadan yeni isimler verilen köylerdir: Vromolakşa (Kokançukur)= Arapköy, Mari = Tatlısu, Neokhorio = Minareliköy, Leonarisso= Ziamet... (Beckingham, 1957: 164-175).

### 2.3. KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu

KKTC'de 1980 yılında başlanan yer isimlerini standartlaştırma çalışmaları 1992'de ilk meyvelerini vermiş; KKTC İskan Bakanlığı, Tapu ve Kadastro Dairesi, Dış İşleri ve Savunma Bakanlığı, Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, Kıbrıs Türk Coğrafya Kurumu'nun da içinde yer aldığı 'KKTC Coğrafi İsimlerin Standartlaştırılması Sürekli Komitesi' tarafından 'KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu' yayımlanmaya başlanmıştır. Bu çalışmanın ilk cildinde Lefkoşa Kazası incelenmiş; Girne ve Gazi Magosa Kazalarının ikinci ve üçüncü ciltlerde inceleneceği belirtilmiştir (KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu: 7). Ancak bu katalogda Girne ve Gazi Magosa ile ilgili yapılan çalışmaların devam ettiği belirtilse de eserin son kısmında Girne ve Gazi Magosa'daki yer adlarının listesi de verilmiştir.

KKTC'de 'Coğrafi İsimlerin Standartlaştırılması Sürekli Komitesi' tarafından yapılmakta olan çalışmalar, önceleri köy isimlerinin Türkçeleştirilmesi şeklinde başlamış; özellikle 1963-1974 olayları sırasında ve bunun arkasından gelen Barış Harekâtı sonrasında savunulan bölge ve tepelere Türkçe isimler verilmesi ile mevki isimlendirilmesi de yapılmıştır.

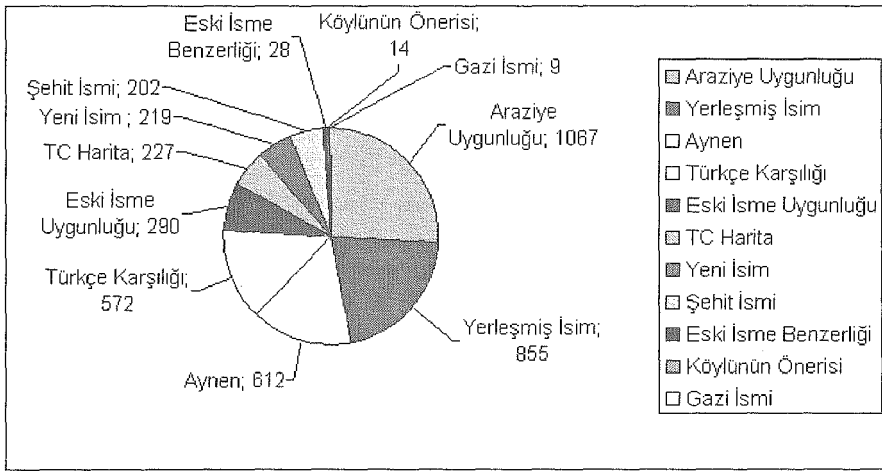
KKTC arazisi 1/2500 ölçeğinde yaklaşık 3600 tapu haritası içermekte ve bu haritalarda toplam 221 yerleşim birimine ait 20.000 civarında coğrafi isim bulunmaktadır. Standartlaştırma çalışmaları sırasında tapu haritalarına ek olarak, ilgili eski ve yeni baskı topografik haritaları ile hava fotoğrafları da incelenmiş; ayrıca köy sakinleri ve özellikle yaşlı vatandaşlardan, köylerini ilgilendiren coğrafi isimler konusunda görüş ve önerileri alınmıştır (KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu: 5-7).

KKTC/ Lefkoşa İlçesindeki yer adları ile ilgili yaptığımız bu çalışma için 'KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu'ndan geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bu katalogta bulunan yer adları sayılmış; bu isimler daha sonra -katalogdaki sınıflandırmadan da yararlanılarak- ilgili oldukları bölümlere göre gruplandırılmıştır. Katalogta bulunan sınıflandırma hatası yapılmış yer adları tarafımızdan değerlendirilerek ilgili gruba aktarılmış; yer adları ile ilgili verilen istatistiklerde bu yanlışlıkların düzeltilmesi yoluna gidilmiştir.

Hazırlanan bu katalogda KKTC'de yer adlarının verilme şekilleri araziye uygunluğu (Pınarbaşı, Yolboyu, Yoldüğümü, Bahçekapı, Bozyamaç, Dereboyu, Dikenlitarla,

<sup>7</sup> Beckingham, Gönyeli adını Anadolu'dan gelip bu köye yerleşenlerin verdiği 'Konya'dan gelenler' anlamında 'Konyalı' kelimesinin zamanla değişmesi sonucu oluştuğunu kabul etmektedir (Gazioglu, 1994: 114).

Çıplaktepe...), Türkçesi/Türkçe karşılığı (Kuyu-Lakkos, Mandıralar- Mandres, Köşeler-Gonies...), aynen-Türkçesi (Kuruköy burnu- Motoes Tou Kurueuy, Kuruköy deresi- Kuru Keuy Potamos, Fatma Çukuru- Laxia Tis Fatmas...), şehit ismi (Yahyaçavuş- Vouphes, Pekmezoğlu- Adhrouppa, Hüdaverdi- Pouroukkou, Karabetça- Konnos...), gazi ismi (Atun tepe- Petrovounaros, Vuruşkan düzü- Koulouji, Osmangazi- Phiniki...), TC harita (Çobankuyusu- Plakotos, Boztepe- Pharangas, Çıplakboğaz- Anoyia...), yerleşmiş isim (Akdağ- Aspros, Eskideğirmen- Palouredhia, Serhatköy- Phylia Village...), yeni isim (Ayyıldız- Stavros, Dumluca- Lavrentios, Esenyel- Mavrami...), aynen (Sutarlası- Sou Tarlası, Sunalık- Tsounnalik, Kördere- Keur dere, Boğaz- Boghaz...), köylünün önerisi (Papuçlu- Papios, Saçaklı- Hj. Philippos, Hasanağa- Konnidhes...), eski isme uygunluğu (Eskiyanık- Kapsalia, Kumtarla- Ammos, Bodurlu- Kountouros...) ve eski isme benzerliği (Avlan-Avlonika, Kurtağa- Koutara, Metehan- Metea...) olmak üzere 12 farklı grupta ele alınmıştır. Ancak biz, çalışmamızda aynen-Türkçesi başlığı altında verilen 11 yer adını, aynen başlığı altında verilen yer adları ile ortak özellikler gösterdiği için, bu iki gruptaki yer adlarını tek grupta toplamayı uygun bulduk. Bu bilgilerden yola çıkarak KKTC/ Lefkoşa bölgesindeki yer adlarının verilmiş şekillerinin istatistiği şu şekildedir:



#### 2.4. KKTC'de Yerleşirme Yoluyla Verilen Yer Adları

Yer adlarındaki birçok özelliğin değişik ülkelerde başka başka dil birliklerinde ortak olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin, bir yabancı ad nasıl dilin ses özelliklerine uyduruluyorsa, kimi zaman da öylece, dildeki unsurlarla değiştirilip yerleştirilmekte, yabancılığı belli etmeyecek biçime gelmektedir. Yerleşirme denilen bu olay dilin kendi öğelerinde tür adlarında görüldüğü gibi yer adlarında da karşımıza çıkmaktadır. Yerleşirme bir dil birliği için yabancı olan, anlamı bilinmeyen bir ögenin ses olarak ona yakın yerli öğelerden yararlanılarak o dilin yapısına uydurulması, ana dilinden bir öge ile değiştirilmesidir (Aksan, 1990: 104, 199). Yerleşirme yönteminin Anadolu'da da yapıldığını belirten Aksan, Gelendost (< Galandos), Ağlasun (< Agalassos < Sagalassos), Sürmeli (< Surmari < Surb Mari), Kırelî (< Karalleia) gibi adları yerleşirme eğiliminin örnekleri olarak vermektedir (Aksan, 1990: 200).

Aksan, yerleşirme eğiliminin üç ana başlıkta değerlendirilmesini uygun bulmaktadır:

a) Yabancı ya da kökeni bilinmeyen bir ögeye, ses çağrışımı aracıyla ve gösterdiği nesneyle ilişkili bulunmayan bir yerli sözcüğün yakıştırılması: Sutaşı (< Soutache);

b) Yabancı ya da kaynağı bilinmeyen bir ögeye, çoğu kez bilinçli olarak bir yerli sözcüğün yakıştırılması: Pırasa (< Prason);

c) Yabancı ya da kaynağı bilinmeyen bir ögeyle yerli öge arasında anlam ilgisi kurulması: Gardolap (< Garde-robe) (Aksan, 1990: 200-201).

KKTC’de de yerlileştirme yöntemi ile isimlendirilmiş birçok yer adı bulunmaktadır:

Yeni İsmi	Eski İsmi	Köy/ Bucak
Arpalı	Arpadjina	Serhatköy
Avlan	Avlonika	Akçay
Çakılçılar	Chakkies	Bademliköy
Çitler	Tjipi	Akçay
Çürüklü	Tsourouhkos	Gökhan
Hacıtarlası	Hadjidhes	Mevlevi
Hocalar	Hojena	Düzova
Karakaş	Korakas	Bademliköy
Kavalcı	Kavallarka	Güzelyurt
Korkutyeri	Kourkouzes	Güzelyurt
Kurtağa	Koutara	Alayköy
Lazali	Lazari	Güzelyurt
Metehan	Metea	Alayköy
Metehan Merası	Merras Metea	Alayköy
Pilavoğlu	Mandres Tou Pavloghlou	Eğlence
Pilavoğlu Çukuru	Laxia Tou Pavloghlou	Kırklar
Plevne	Phleves	Bademliköy
Sadık Mevkii	Satikki	Alayköy
Sırmalı	Syrmata	Serhatköy
Şabanlar	Shamanties	Düzova
Şehitler	Seitayes	Ömerli
Tavla	Tavlia	Taşköy
Tavlacılar	Tavlaıjdhes	Düzova
Yakupdere Mevkii	Lakxia Tou Yiakoumi	Kıracıköy
Yaylalı	Yialliadhes	Kalkanlı
Yemenili	Khemeni	Süleymaniye
Züğürtmandırası	Mandres Tou Ziardhi	Güzelyurt

Yukarıdaki tabloda Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti / Lefkoşa bölgesinde yerlileştirme yöntemi ile verilen yer adları görülmektedir. Bu bölgede Arpalı (< Arpadjina), Avlan (< Avlonika), Çakılçılar (< Chakkies), Kurtağa (< Koutara), Sırmalı (< Syrmata), Karakaş (< Korakas)... gibi yer adları dikkat çekicidir.

KKTC’deki bazı yer adları ise farklı değişimlere uğramıştır. Latince yer adı Türkler tarafından söyleyişi kolaylaştırmak için değiştirilmiştir. Daha sonra bu yer adlarının bir kısmına da tamamen yeni isimler verilmiştir. Bu adlandırma şekline sadece Lefkoşa bölgesinde değil; Girne ve Gazi Magosa bölgelerinde rastlanmaktadır:

Yürürlükteki İsmi	Eski İsmi (Türlklerle Göre)	Eski İsmi (Rumlara Göre)	Bağlı Olduğu İlaçe
Aplıç	Aplıç	Apliki	Lefkoşa
Türkeli	Ayvasil	Ayios Vasilios	Lefkoşa
Balikesir	Balikitre	Palekythro	Lefkoşa
Gönyeli	Gönyeli	Goneli	Lefkoşa
Alevkaya	Halevka	Alevga	Lefkoşa
Kalavaç	Kalavaç	Kalyvakia	Lefkoşa
Muratağa	Marata	Maratha	Gazi Magosa
Tirmen	Tripimeni	Trypimeni	Gazi Magosa
Ardahan	Ardana	Ardhana	Gazi Magosa
Yeniboğaziçi	Aysergi	Ayios Serghios	Gazi Magosa
Dipkarpaz	Dipkarpaz	Rizokarpasso	Gazi Magosa
Sınırüstü	Gölbası (Singrasi)	Syngrasi	Gazi Magosa
Kaleburnu	Kaleburnu	Galinoporni	Gazi Magosa
Kumyalı	Komyalı	Koma Tou Yalou	Gazi Magosa
Gönendere	Konetra	Knodhara	Gazi Magosa
Kuruova	Korovya	Korovia	Gazi Magosa
Mallıdağ	Melunda	Melounda	Gazi Magosa
Ağırdağ	Ağırda	Aghirda	Girne
Karaağaç	Harça	Kharcha	Girne
Edremit	Tirmit	Trimithi	Girne

Yerlileştirme yöntemini Lefkoşa dışındaki yerleşme bölgelerine ad vermede de görmekteyiz. Yine Gazi Magosa ve Girne'deki Muratağa (< Maratha), Sınırüstü (< Syngrasi), Kaleburnu (< Galinoporni), Gönendere (< Knodhara), Kuruova (< Korovia), Mallıdağ (< Melounda), Ağırdağ (< Aghirda)... üzerinde geniş bir şekilde çalışılması gereken yer adlarıdır.

### 3. SONUÇ

Sonuç olarak, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki yer adlarının hepsinin Rumcadan Türkçeye dönüştürülmediği, bu yer adlarının büyük bir kısmının Kıbrıs'ta daha önceki yüzyıllarda yaşamış olan Latin, Maronit, Lüzinyan gibi birçok topluluğun dillerinden geldiği ve bu dillerden Türkçeye çevrildiği görülmektedir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde 1980'de başlayan yer adlarının standartlaştırılması çalışmaları ile 1992'de 'KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu' yayımlanmış; bu konudaki büyük eksiklik geç de olsa giderilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, 'KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu'ndan geniş ölçüde yararlanılmıştır. Katalogdaki yer adları sayılarak yerlileştirme yöntemi ile verilmiş isimler tespit edilmiştir. Bugüne kadar Kıbrıs yer adları üzerine yapılmış çalışmalar bu alanın tam olarak ortaya çıkarılması için yeterli değildir. Bizim yapmış olduğumuz bu çalışma, konuya bir giriş olarak değerlendirilmeli ve Anadolu sahasında da eksik olan yerlileştirme yöntemi ile oluşturulmuş yer adlarının incelenmesine Kıbrıs için de ayrıntılı olarak çalışılmaya devam edilmelidir.

**KAYNAKLAR**

- Aksan, Doğan (1990); Her Yönuyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, 3. cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atsız, H. N.- Naci, A. (1928); “Anadolu’da Türklere Aid Yer İsimleri”, Türkiyat Mecmuası, II. cilt (1926), s. 243-259, İstanbul.
- Beckingham, C. F. (1957); “The Turks of Cyprus”, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol 87(II), pp. 165-74.
- Beckingham, C. F.; ‘Kıbrıs Türkleri’, Halkbilim Dergisi, (Çev. Ahmet An), S.23.
- Beratlı, Nazım (1997); Kıbrıslı Türklerin Tarihi, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- Eren, Hasan (1971); “Kıbrıs Ağzının Kökeni”, Milletler Arası I. Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 345-360.
- Eren, Hasan (1989); “Yer Adlarımızın Dili”, TDAY-Belleten, 1965, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 155-165.
- Gazioğlu, Ahmet (1994); Kıbrıs’ta Türkler (1570-1878), Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (CYREP).
- Gürkan, Haşmet Muzaffer (2000); Tarih İçinde Kıbrıs, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- Heyd, W. (1975); Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, (Çev. Ord. Prof. Enver Ziya Karal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KKTC Coğrafi İsimler Kataloğu Cilt I (Lefkoşa Kazası) (1992).
- Orhonlu, Cengiz (1971); “Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi (1570-1580)”, Milletler Arası I. Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 91-99.
- Tunçel, Harun (2000); “Türkiye’de İsmi Değiştirilen Köyler”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:10, s. 23-34, Elazığ.
- Turan, Osman; (1964) “Ortaçağlarda Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri”, Belleten, C. XXVII/110, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 209-227.
- www.brt.gov.nc.tr, 29.04.2007.

## TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE TAMLAMALAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER VE BAZI DÜŞÜNCELER

Arş.Gör. Fatma ŞENYÜZ  
Dumlupınar Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Arş.Gör. Fulya TOPÇUOĞLU  
Dumlupınar Üniversitesi  
Eğitim Fakültesi  
Türkçe Eğitimi Bölümü

### Özet

Bir varlığı, bir kavramı, bir niteliği, bir durumu, bir hareketi karşılamak veya belirtmek, pekiştirmek ve nitelemek üzere belirli kurallar içinde yan yana dizilmiş kelimelerden oluşan yargısız dil birimi, kelime grubunu oluşturur. Tamlamalar da bu kelime gruplarının en önemli yapı taşlarından. Çünkü tamlamalar kavramlar arasındaki ilişkileri sağlayan unsurlardır. Tamlamalar üzerindeki görüş farklılıkları bu konuda bir birlik sağlanmasına engel olmaktadır. Diğer konularda olduğu gibi tamlamalar konusunda da birtakım sıkıntılarımız vardır. Gramerimize baktığımızda tamlamaların farklı şekillerde ele alındığı görülmektedir. Elbette, her yazarın kendine göre bir tarzı, değerlendirme şekli ve ölçüsü vardır. Bunlara saygı duyuyoruz ama ulaşılan sonuçlar bakımından birbirleriyle çelişki oluşturmayan bir yargıya varmaları gerekir. Bu nedenle, çalışmamızda Türkiye Türkçesi gramerinin kaynağını oluşturan kitaplardaki isim ve sıfat tamlamalarıyla ilgili terim, sınıflandırma şekilleri ve kavramlar incelenmiştir. Dil bilgisi kitaplarında tamlamaların işleniş ve sınıflandırma şekillerindeki ayrımlar, bu alanda çalışan bilim adamlarımızın konuya yaklaşımlarını etkilemiştir. Dilde esas olan dilin anlaşılması ve dilde birliğin sağlanmasıdır. Buradan hareketle çalışmamızda sunacağımız sorunların yeniden gözden geçirilmesi ve bu konuda birliğe varılması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tamlamalar, dil bilgisi, terim ve sınıflandırma sorunları

### Abstract

Language unit consisting of words lined up with regard to certain rules, forms a noun group in order to define, strengthen, qualify or to represent an entity, concept, quality, situation or action. Phrases are one of the most important building blocks of these noun groups because phrases are the factors establishing relations between concepts. Disagreements on phrases hinder reaching a consensus on the subject. As is the case for other subjects, we experience some difficulties on phrases. On the grammatical level, phrases are treated in many different ways. It is obvious that each writer has a style, a method of assessment of its own. Although we respect these aspects, we still believe that writers should express their opinions, without falling into conflicts with each other regarding the results attained. For this reason, terms, concepts and types of classification regarding the noun and adjective phrases in the books constituting the basis of Turkey Turkish grammar have been analyzed in our study. Differences in types of classification and the presentation of phrases in grammar books, have an influence upon the approach of scientists of this field to the matter. The essential point in language is the comprehension of the language and its union. In this context, revision of the problems stated in our study and reaching a consensus on the subject are aimed.

**Key Words:** phrases, grammar, problems of terminology and classification



Bir varlığı, bir kavramı, bir niteliği, bir durumu, bir hareketi karşılamak veya belirtmek, pekiştirmek ve nitelemek üzere belirli kurallar içinde yan yana dizilmiş kelimelerden oluşan yargısız dil birimi, kelime grubunu oluşturur. Tamlamalar da bu kelime gruplarının en önemli yapı taşlarından. Çünkü tamlamalar kavramlar arasındaki ilişkileri sağlayan unsurlardır. Fakat tamlamalar üzerinde henüz bir görüş birliğine varılamamıştır.

Tamlamalar üzerindeki görüş farklılıkları bu konuda bir birlik sağlanmasına engel olmaktadır. Gramerimize baktığımızda tamlamaların farklı şekillerde ele alındığı görülmektedir. Biz de bu çalışmamızda on farklı bilim adamının isim tamlaması ve sıfat tamlaması için ortaya koydukları terim ve sınıflandırma farklılıklarını ele aldık.

Şimdi isim tamlamasıyla ilgili bu görüşleri sırasıyla adlandırma, tanımlama ve sınıflandırma olarak üç başlıkta inceleyelim:

### İSİM TAMLAMALARI

#### 1. Adlandırma

İsim tamlamalarını; **Leylâ Karahan, Muharrem Ergin ve Mustafa Özkan ve diğerleri** isim tamlaması, **Tahir Nejat Gencan ve Tahsin Banguoğlu** ad takımı, **Zeynep Korkmaz, Vecihe Hatiboğlu ve Mehmet Hengirmen** ad tamlaması, **Haydar Ediskun** isim takımı, **Neşe Atabay ve diğerleri** tamlama şeklinde adlandırmışlardır.

#### 2. Tanımlama

**Haydar Ediskun** “iki isim arasında iyelik ilgisi kurmak amacıyla oluşturulan takıma isim takımı” demiştir.

**Leylâ Karahan** “iyelik ekili bir isim unsurunun, iyeliğin işaret ettiği bir başka isim unsuruyla kurduğu kelime grubudur” şeklinde tanımlamıştır.

**Mehmet Hengirmen**'e göre “ad tamlaması, iki ya da daha çok addan kurulmuş tamlama”dır.

**Muharrem Ergin** isim tamlaması için, “iki isim unsurunun meydana getirdiği kelime grubudur” tanımını kullanmıştır. Bir nesnenin başka bir nesnenin parçası olduğunu, bir nesnenin başka bir nesneye ait bulunduğunu veya bir nesnenin başka bir nesneyle tamamlandığını ifade etmek için bu kelime grubuna başvurulur. İki unsur iyelik sistemiyle birbirine bağlanır ve grubun temelini iyelik ifadesi teşkil eder.

**Mustafa Özkan ve diğerleri**'ne göre asıl unsurun tamlanan olduğu ve daima iyelik eki aldığı, yardımcı unsurun da tamlayan olduğu ve ilgi eki alabildiği kelime grubudur.

**Neşe Atabay ve diğerleri**'ne göre tamlama “adın başka adla kurduğu öbek”tir.

**Tahir Nejat Gencan** “ad, adı tümleyince ad takımı olur” tanımını kullanmıştır.

**Tahsin Banguoğlu** “kimin veya kim halindeki bir ada iyelik eki almış bir adın gelmesiyle ortaya çıkan kelime öbeğine adtakımı denir” şeklinde tanımlamıştır. Banguoğlu'na göre Türkçeye mahsus daha sıkı bir bağlantıya sahip ve çok yaygın bir belirtme öbeği olan bu ad takımı kalıbını Batı dillerinden tarifler ve terimler tam karşılamaz, tamlama, tamlayan, tamlanan gibi.

**Vecihe Hatiboğlu**'na göre ad tamlaması bir veya daha çok adın, bir başka adın anlamını tamamlamak üzere kurduğu birliktir.

**Zeynep Korkmaz** “bir ad başka bir adla ilgi durumu eki alarak veya almadan bir anlam bağı oluşturduğunda ad tamlaması dediğimiz kelime grubu ortaya çıkar” tanımını kullanmıştır.

#### 3. Sınıflandırma

**Haydar Ediskun**'a göre isim tamlamaları iki çeşittir. 1. Belirtili isim takımı, 2. Belirtisiz isim takımı.

1. Belirtili isim takımı: belirteni söz söyleyen ve dinleyence bilinen ve belirteni ile belirtileni arasında geçici bir ilgi bulunan takımdır: çocuğun bisikleti.

2. Belirtisiz isim takımı: belirteni söz söyleyen ve dinleyence belirli olmayan ve belirteni ile belirtileni arasında sürekli bir bağ bulunan takımdır: çocuk bisikleti.

Ayrıca Edisün, ya belirteni ya da belirtileni ya da her ikisi de birer isim takımı olan takımlara zincirleme isim takımı adını vermiştir: dilbilgisi kitabının kapağı, okulun bahçe kapısı.

**Leylâ Karahan**’ a göre isim tamlamaları belirtili (savaşın kartalı) ve belirtisiz (çoban çemşesi) olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.

**Mehmet Hengirmen**’e göre isim tamlaması üçe ayrılır. 1. Belirtili Ad Tamlaması ( kızın çantası, evin kapısı). 2. Belirtisiz Ad Tamlaması ( müze müdürü, otobüs müdürü) 3. Zincirleme Ad Tamlaması ( elbise dolabının kapısı, müze müdürünün şapkası).

**Muharrem Ergin**, tamlayanı ekli olan isim tamlamasına belirli isim tamlaması (komşumuzun kızı), tamlayanı eksiz olan isim tamlamasına da belirsiz isim tamlaması (Edebiyat Fakültesi) terimini kullanmıştır.

**Mustafa Özkan ve diğerleri** isim tamlamaları belirli isim tamlaması (kitabın adı) ve belirsiz isim tamlaması (uğur böceği) olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.

**Neşe Atabay ve diğerleri**, isim tamlamalarını; 1. Belirtili Tamlama, 2. Belirtisiz Tamlama, 3. Takısız Tamlama, 4. Zincirleme Tamlama” olmak üzere dört bölümde incelemişlerdir.

1. Belirtili tamlama: tamlayan da tamlanan da ek alır: çimenin yeşili, İstanbul’un baharı

2. Belirtisiz tamlama: bu tamlamada yalnız tamlanan ek alır: çam ağacı, üzüm suyu

3. Takısız tamlama: anlam yönünden birbirini bütünleyen adların kurduğu, tamlayan ve tamlananın ek almaksızın oluşturduğu tamlamadır. Takısız tamlamada tamlayan tamlanan olan adın neden yapıldığını ya da neye benzediğini gösterir: çelik dolap, elma yanak.

4. Zincirleme Tamlama: tamlayanı ad tamlaması olan tamlamadır: kuş seslerinin korusu.

**Tahir Nejat Gencan** isim tamlamalarını üçe ayırmıştır: 1. Birinci türlü ad takımı, 2. İkinci türlü ad takımı, 3. Üçüncü türlü ad takımı (takısız tümleme)

1. Birinci türlü ad takımı: iki ad arasında iyelik ilgisiyle kurulur: suyun tadı.

2. İkinci türlü ad takımı: bu tamlamada sözcüklerden yalnız biri yalnız tümlenen takı alır: anne şefkati.

3. Üçüncü türlü ad takımı: takımı kuran sözcüklerin ikisi de takı almaz. Bu takımlar anlam bakımından ikiye ayrılır: 1. tümleyici asıl adın neden yapıldığını gösterir: bakır mangal, mermer saray. 2. tümleyici asıl adın neye benzediğini gösterir: tunç bilek, demir pençe.

**Tahsin Banguoğlu** isim tamlamalarını ikiye ayırmıştır: 1. Belirli adtakımı, 2. Belirsiz adtakımı.

1. Belirli adtakımı: her iki kelimeye gelen ekler, katılma hali ve iyelik ekleri ait olma anlatımında olup bu kavramlar tekrarlanmış olmaktadır: kuşun yuvası, geminin direği.

2. Belirsiz adtakımı: kim halinde bir katılan ad ile iyelik eki getirilmiş bir katkı alan addan oluşmuş adtakımına belirsiz adtakımı adını veriyoruz: ev bahçesi, çocuk çorabı, ceviz kabuğu.

Ayrıca Banguoğlu, adtakımının zincirlenmesi olarak da “kimin halinde olanlar yeniden “nesi” sorusunu açarlar ve bir sahip olunanı, tabi olanı, kapsananı gerektirirler. Bunun cevabını katılanı bir adtakımı olan üç hadli adtakımları verir: mısır tarlasının sınırı, komşunun bahçe duvarı.

**Vecihe Hatiboğlu'** na göre adın bir başka adla kurduğu üç tür ad tamlaması vardır: 1. Belirtili Tamlama, 2. Belirtisiz Tamlama, 3. Takısız Tamlama.

1. Belirtili Tamlama: Belirtili tamlamada anlam bakımından bağlantı kurulurken, hem tamlayan hem de tamlanan tamlamanın gerektirdiği ekleri alır: üzümün çöpü, bahçenin temizlenmesi.

2. Belirtisiz Tamlama: Belirtisiz tamlamada yalnız tamlanan iyelik eki alır. Belirtisiz tamlamanın belirtili tamlamadan farkı, tamlayan olan adın tamlayan durumu ekini almamasıdır: halk ozanı, edebiyat tarihi. Belirtisiz tamlama çok defa zincirleme tamlamalarda tamlayan olarak kullanılır: Türk tiyatrosu tarihi.

3. Takısız Tamlama: İki adın tamlayan eki ve tamlanan eki almadan, anlam bakımından birbirine bağlanması, takısız tamlamayı meydana getirir. Takısız tamlama terimi dilbilgisi yapıtlarımızda bu biçimiyle tanıdığı ve yerleştiği için değiştirilmemiştir. Aslında "eksiz tamlama" anlamına gelmektedir.

Hatiboğlu' na göre genellikle Türkçede takısız tamlama örneği olarak "taş köprü, gümüş tepsi, demir kapı" gibi tamlamalar gösterilir. Hâlbuki dilimizde takısız tamlama örnekleri, en az öteki tamlama örnekleri kadar çoktur: baş köşe, esas mesele, hayal şehir, pirinç mangal, cam kavanoz gibi. Verdiği örnekleri dikkatle incelediğimizde sıfat tamlaması olarak değerlendirilmesi gereken bazı tamlamaların da takısız tamlama grubunda ele alındığını görmekteyiz: hayal şehir, esas mesele gibi.

Takısız tamlamalarda genellikle tamlayan, tamlananın hangi maddeden meydana geldiğini gösterir: ipek mendil, yün çorap.

Unvan birlikleri ve akraba adları hep takısız tamlama biçiminde kurulur: Doktor Ali Bey, Bayan Ayşe Hemşire. Yer adlarımızın çoğu takısız tamlama biçimindedir: Ceylanpınar, Bahçesaray, Değirmendere.

Takısız tamlamalarda, zincirleme tamlama, çok defa üç sözcükle kurulur ama, bazen de sayı adlarının artması ile zincirleme takısız tamlamanın sözcükleri de artar: iki paket sigara, beş metre kumaş.

Sayı adları da takısız tamlama biçiminde sıralanır ve rakamın büyüklüğüne göre sayı adı artar: on bir, yirmi yedi, on milyon dokuz yüz bin sekiz yüz on yedi. Bu tür sıralanmış sayı adları sıfat tamlaması olarak nitelenemez. Bunlara ancak zincirleme takısız tamlama denebilir.

Aslında "yedinci kat" gibi tamlamalar da takısız tamlama sayılır. Özellikle beş elma, üç kalem eşya gibi tamlamalar da takısız tamlamadır.

Ayrıca "sağ, sol, ön, arka" gibi sözcüklerle de takısız tamlamalar kurulur: sağ el, ön kapı, yukarı mahalle.

Millet adı olan sözcüklerin de yerine göre takısız tamlama veya belirtisiz tamlama kurdukları görülür: İngiliz kadın, İngiliz kadını.

Ayrıca Hatiboğlu, tamlayanı zamirden oluşan tamlamaya **adıl tamlaması** (onun evi), tamlayanı ikilemelerden oluşan tamlamaya **ikilemeli tamlama** (büyükler büyüğü Atatürk), isim veya sıfat fiillerin iyelik eki alarak oluşturduğu tamlamaya **iyelikli tamlama** (barınacağımız evimiz, ertesi gün), çıkma durumundaki bazı isimlerin başka isimleri anlam bakımından tamamlayarak oluşturdukları tamlamaya **akmalı tamlama** (öğrencilerden üçü, kerpiçten kulübe), kalma durumundaki bazı isimlerin başka isimleri anlam bakımından tamamlayarak oluşturdukları tamlamaya **kalmalı tamlama** (bir koltukta iki karpuz, gözde sanatçı), yönelme durumundaki bazı isimlerin çok defa sıfat görevindeki bazı sözcükleri anlam bakımından tamamlamasıyla oluşan tamlamaya **yönelmeli tamlama** (uykuya doymamış gözler, duvara asılı tablo), bir isimle bir ilgecin kurduğu tamlamaya **ilgeçli**

**tamlama** (ev gibi, ev ile, bir aydan beri), tamlayanı veya tamlananı birden çok olan ve araya bağlaç alan isim veya sıfat tamlamalarına **bağlaçlı tamlama** (anne ve baba sevgisi ve saygısı, öğrencinin çalışması ve kabiliyeti), bir isim tamlamasının başka isimlerle kurduğu tamlamaya **zincirleme isim tamlaması** ( bu dönemin en mutlu olayı, düşman ordusunun dağılmasının nedenleri), isim tamlamasıyla sıfat tamlamasının birlikte kullanıldığı tamlamaya **karma tamlama** (güzel evin güzel kızı, mor salkımlı konağın acıklı hikayesi), içinde eylemsi veya tümleç bulunan isim tamlamasına **girişik tamlama** ( yatanın yürüyene borcu vardır, okumanın herkes için gerekli olduğunu biliriz.) denir.

**Zeynep Korkmaz** arada ilgi durumu ekinin kullanılıp kullanılmaması veya tamlayanın da bir ad tamlaması olup olmamasına göre ad tamlamalarını, 1.Belirtili ad tamlaması, 2. Belirtisiz ad tamlaması, 3. Zincirleme ad tamlaması olmak üzere üç gruba ayırmıştır:

1. Belirtili ad tamlaması: tamlayan adın sonuna ilgi durumu eki, tamlanan adın sonuna da üçüncü şahıs iyelik eki getirilerek yapılan tamlama türüdür: başarının sırrı, öğretmenin planı.

2. Belirtisiz ad tamlaması: tamlayan ad eksiz yani yalın durumdadır. Yalnız tamlanan ad üçüncü şahıs iyelik eki almıştır: edebiyat öğretmeni, Antep fıstığı.

3. Zincirleme ad tamlaması: bir ad tamlamasının başka bir adla oluşturduğu ikinci bir ad tamlamasıdır. Böylece tamlayanı, tamlananı veya her ikisi de ad tamlaması biçiminde olan iç içe geçmiş yeni bir tamlama biçimi ortaya çıkmıştır: İstanbul nisanının serin sabahları, saadet hülyalarının kapısı.

Bu bilim adamlarımızın sıfat tamlamasıyla ilgili görüşlerini de aynı başlıklar altında inceleyebiliriz:

## SIFAT TAMLAMASI

### 1. Adlandırma

Leylâ Karahan, Mehmet Hengirmen, Muharrem Ergin, Mustafa Özkan ve diğerleri, Neşe Atabay ve diğerleri, Vecihe Hatiboğlu ve Zeynep Korkmaz sıfat tamlaması için “**sıfat tamlaması**” terimini kullanırlarken Haydar Ediskun, Tahir Nejat Gencan ve Tahsin Banguoğlu “**sıfat takımı**” terimini kullanmayı uygun bulmuşlardır.

### 2. Tanımlama

**Haydar Ediskun**’ a göre sıfat tamlaması, “bir sıfatla bir isimden oluşan takımdır”: tembel insanlar, on iki öğrenci. Ayrıca, “kimi sıfat takımlarında birinci kelime bir isim gibi görüldüğü halde, ikinci ismin neden yapıldığını gösterdiği için bir sıfat takımı olurlar” görüşünü benimsemiştir: bakır tencere, mermer köşk gibi.

**Leylâ Karahan** sıfat tamlaması için “bir isim unsurunun bir sıfat unsuruyla nitelendiği veya belirtildiği kelime grubudur” tanımını kullanmıştır: uzak hatıra, mavileşen manzara gibi. Ayrıca Karahan’ a göre nesnenin neden yapıldığını belirten “demir kapı, cam bardak, mermer köşk” gibi tamlamalar, isim tamlaması değil, sıfat tamlamasıdır.

**Mehmet Hengirmen**’ e göre sıfat tamlaması, sıfatların adları nitelemesi ya da belirtmesiyle oluşan tamlamalardır: mavi gökyüzü, elli iki öğrenci gibi. Ayrıca Hengirmen, bir sıfat tamlamasında birden çok sıfatın bulunmasına zincirleme sıfat tamlaması adını vermiştir: güler yüzlü, çok tatlı bir çocuk.

**Muharrem Ergin**’ e göre sıfat tamlaması, bir sıfat unsuru ile bir isim unsurunun meydana getirdiği kelime grubudur. Sıfat unsuru isim unsurunu vasıflandırmak veya belirtmek için getirilir: çok işlek bir cadde, üç kişi, demir kapı, altın saat.

**Mustafa Özkan ve diğerleri**’ e göre asıl unsur ismin, yardımcı unsur sıfat tarafından belirtilip nitelendiği eksiz bir tamlamadır: bin bir gece, güzelim kır çiçekleri gibi.

Neşe Atabay ve diğerleri “sıfatlar, adların bir niteliğini, bir özelliğini göstermek üzere bir adla tamlama oluşturur. Bir adla bir sıfatın bu amaçla kurdukları tamlamaya sıfat tamlaması denir” tanımını kullanmışlardır: soluk, süzgül, ince bir yüz gibi.

Tahir Nejat Gencan’ a göre sıfatın adları ya da adlarını tümlenmesiyle ortaya gelen söz öbeğine sıfat takımı denir. Sıfat takımları kuruluş takısı almaz. Bu bakımdan üçüncü türlü ad takımlarına benzer: yiğit asker, kuvvetli bilek gibi.

Tahsin Banguoğlu sıfat tamlaması için “sıfatın hiçbir ek almaksızın vasıfladığı veya belirlediği adın önüne gelerek onunla bir takım teşkil etmesiyle sıfattakımı oluşur” tanımını kullanmıştır. Bir sıfat takımında birinci kelime sıfat ya da vasıflayan adını alır: soğuk su, yanlış hesap gibi.

Vecihe Hatiboğlu’ na göre sıfat tamlaması, sıfatın kendisinden sonra gelen adı niteleyerek veya belirterek kurduğu tamlamadır.

Zeynep Korkmaz sıfat tamlamasını, kelime gruplarından oluşan sıfatlar başlığı altında incelemiştir ve bu bölüme göre bir sıfatın sıfat niteliği kazanabilmesi için, mutlaka bir adın önünde bulunması ve birleştiği adla bir sıfat tamlaması oluşturması gerekir. Bu nedenle sıfat tamlamaları sıfatların cümle içindeki olağan kullanım biçimleridir: çiçek desenli kumaş, kırmızı gül, otların içinde hususi renkli bir ot gibi.

### 3. Sınıflandırma

Sadece Hatiboğlu sıfat tamlamalarını niteleme sıfatlarıyla oluşmuş sıfat tamlaması (çalışkan öğrenci, akacak kan, karlı dağlar), belirtme sıfatlarıyla oluşmuş sıfat tamlaması (bu ev, bazı olaylar), ortaçlarla kurulan sıfat tamlamaları (kırık cam, geçen araba, bitmeyecek kavga) ve zincirleme sıfat tamlaması olmak üzere dört başlık altında incelemiştir. Ayrıca zincirleme sıfat tamlamalarını “-li” veya “-siz” ekiyle kurulan zincirleme sıfat tamlaması (uzun etekli kadın, kırmızı başlıklı kız) ve iyelik ekiyle kurulan zincirleme sıfat tamlaması (saçı uzun kadın, söylemesi kolay iş) olarak ikiye ayırarak incelemiştir.

TAMLAMALARLA İLGI GÖRÜŞ BİLDİRENLER	İSİM TAMLAMASI İÇİN ADLANDIRMA	İSİM TAMLAMASI İÇİN SINIFLANDIRMA	TAKISIZ İSİM TAMLAMASI İÇİN GÖRÜŞ	SIFAT TAMLAMASI İÇİN ADLANDIRMA
Haydar EDİSKUN	İsim Takımı	1-Belirtili İsim Takımı 2-Belirtisiz İsim Takımı	X	Sıfat Takımı
Leylâ KARAHAAN	İsim Tamlaması	1-Belirtili İsim Tamlaması 2-Belirtisiz İsim Tamlaması	X	Sıfat Tamlaması
Mehmet HENGİRMEN	Ad Tamlaması	1-Belirtili Ad Tamlaması 2-Belirtisiz Ad Tamlaması 3-Zincirleme Ad Tamlaması	X	Sıfat Tamlaması
Muharrem ERGİN	İsim Tamlaması	1-Belirli İsim Tamlaması 2-Belirsiz İsim Tamlaması	X	Sıfat Tamlaması
Mustafa ÖZKAN ve diğerleri	İsim Tamlaması	1-Belirli İsim Tamlaması 2-Belirsiz İsim Tamlaması	X	Sıfat Tamlaması
Neşe ATABAY ve diğerleri	Tamlama	1-Belirtili Tamlama 2-Belirtisiz Tamlama 3-Takisız Tamlama 4-Zincirleme Tamlama	Takisız Tamlama	Sıfat Tamlaması
Tahir Nejat GENCAN	Ad Takımı	1-Birinci Türü Ad Takımı 2-İkinci Türü Ad Takımı 3-Üçüncü Türü Ad Takımı	Üçüncü Türü Ad Takımı	Sıfat Takımı
Tahsin BANGUOĞLU	Adtakımı	1-Belirli Adtakımı 2-Belirsiz Adtakımı	X	Sıfattakımı
Vecihe HATİBOĞLU	Ad Tamlaması	1-Belirtili Tamlama 2-Belirtisiz Tamlama 3-Takisız Tamlama	Takisız Tamlama	Sıfat Tamlaması
Zeynep KORKMAZ	Ad Tamlaması	1-Belirtili Ad Tamlaması 2-Belirtisiz Ad Tamlaması 3-Zincirleme Ad Tamlaması	X	Sıfat Tamlaması

Tabloda da görüldüğü gibi araştırmacılar isim ve sıfat tamlamalarıyla ilgili olarak adlandırma ve sınıflandırma açısından birlikteliğe varamamışlardır. Bu durum ise dilde birliği engellemektedir.

Sonuç olarak, “iki ya da daha çok isim unsurunun ilgi eki alarak ya da almadan bir anlam ilgisi oluşturmasıyla ve iyelik ekiyle birbirine bağlanmasıyla oluşan kelime grubuna isim tamlaması denir” tanımının kullanılması ve isim tamlamalarının belirtili isim tamlaması, belirtisiz isim tamlaması ve zincirleme isim tamlaması olarak sınıflandırmasının benimsenmesinin daha uygun olacağını teklif etmekteyiz.

Sıfat tamlaması ise, bir ismin bir sıfatla nitelendiği veya belirtildiği kelime grubudur. Sıfatlar ismi niteleme ya da belirtme özelliğine göre iki gruba ayrılmıştır. Fakat bu sınıflandırmanın sıfat tamlamasıyla ilişkilendirilmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz.

Evrendeki her şey isim ve fiil olarak adlandırılır. İsim kullanıldığı yere göre sıfat ya da zarf olabilmektedir. Eğer bir sözcük ismi nitelerse ya da belirtirse sıfat; sıfatı, zarfı ya da fiili nitelerse zarf görevini üstlenir. Bu düşünceden hareketle temelde takısız isim tamlaması olarak kabul edilen tamlamanın ismi niteleme özelliğinden dolayı aslında sıfat tamlaması olduğu kanaatindeyiz.

Elbette, her bilim adamının kendine göre bir tarzı, değerlendirme şekli ve ölçüsü vardır. Bu farklı yaklaşımlara saygı duymakla birlikte ulaşılan sonuçlar bakımından birbirleriyle çelişki oluşturmayan bir yargıya varmaları gerektiğine inanmaktayız. Dil bilgisi

kitaplarında tamlamaların işleniş ve sınıflandırma şekillerindeki ayrımlar, bu alanda çalışan bilim adamlarımızın konuya yaklaşımlarını etkilemiştir. Dilde esas olan dilin anlaşılması ve dilde birliğin sağlanmasıdır. Buradan hareketle çalışmamızda sunduğumuz sorunların yeniden gözden geçirilmesi ve bu konuda birliğe varılması hedeflenmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

- ATABAY, Neşe, ÖZEL, Sevgi, ÇAM, Ayfer, (2003) : **Türkiye Türkçesinin Sözdizimi**, İstanbul, Papatya Yayıncılık
- ATABAY, Neşe, ÖZEL, Sevgi, KUTLUK, İbrahim, (2003): **Sözcük Türleri**, İstanbul, Papatya Yayıncılık, s.46-51
- BANGUOĞLU, Tahsin, (2004): **Türkçenin Grameri**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.331-340
- CEMİLOĞLU, İsmet,(2001): **Dede Korkut Hikayeleri Üzerinde Söz Dizimi Bakımından Bir İnceleme**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları
- EDİSKUN, Haydar, (2003): **Ses Bilgisi- Biçim Bilgisi- Cümle Bilgisi Türk Dilbilgisi**, Ankara, Remzi Kitabevi, s.114-124
- ERGİN, Muharrem, (2002): **Edebiyat ve Eğitim Fakültelerinin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri için Türk Dil Bilgisi**, İstanbul, Bayrak Yayınları, s. 381-384
- GENCAN, Tahir Nejat,(1975): **Dilbilgisi**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.149-155
- HATİBOĞLU, Vecihe, (1972): **Türkçenin Sözdizimi**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.11-34.
- HATİBOĞLU, Vecihe, (1978): **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi yayınları
- HENGİRMEN, Mehmet, (1995): **Türkçe Dilbilgisi**, Ankara, Engin Yayınları, s.118-120
- KARAHAN, Leylâ, (2006): **Türkçede Söz Dizimi**, Ankara, Akçağ Yayınları, s.42-48
- KORKMAZ, Zeynep, (2003): **Türkiye Türkçesi Grameri**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.270-275
- ÖZKAN, Mustafa, TÖREN, Hatice, ESİN, Osman, (2006): **Yüksek Öğretimde Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım**, İstanbul, Filiz Kitabevi, s.569-571

# AZERBAIJAN'DA ESKİ TÜRK YAZITLARI VE TÜRK DİLLERİNİN ÖĞRENİLMESİ TARİHİ - AZERBAIJAN TÜRKOLOJİSİ TARİHİ

Getibe Vakıfı GULİYEVA  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi  
M. Fuzuli adına Elyazmaları Enstitüsü

## Özet

Eski Türk yazıtları Türkün medeniyetini, devletçilik geleneklerini, dil ve edebiyatını yaşam tarzını öğrenmek, araştırmak bakımından esas kaynaklar sayılıyor. Türkoloji ilminin gelişmesinde bu abidelerin öğrenilmesinin, araştırılmasının büyük rölü olmuştur. XI. asırda Mahmut Kaşkarlı "Divanül - Lüğatit - Türk" eserini yazmakla bütün dünyada Türkoloji ilminin ve Türk dillerinin ilmi yünden, kıyaslamalı tarihi yöntemle incelenmesinin esasını koydu. 1839-46 yılında Kazan üniversitesinin profesörü Mirze Kazım Bey "Türk-tatar dilinin umumi grameri" isimli eser yazmakla meşhur Rus Türkolog'u A.N.Kononov'un kaydettiği gibi, çağdaş Türkoloji'nin esasını koydu. Azerbaycan diltçileri (H. Mirzezade, M. Şireliyev, S. Elizade, T. Hacıyev, E. Azizov, K. Nerimanoğlu, N. Caferov, N. Hudiyev) genç türkologları muhim ilmi sonuçları aks ettiren farklı makeleler, eserler yazmakla çağdaş türkolojide olan bazı problemlerin hallinde, ortak türk dilinin yaratılması açısından, kök dilin leksik, gramatik, fonetik payının muasır türk dillerinde muayen etmek bakımından başarılı araştırmalar yapıyorlar.

**Anahtar kelimeler:** Azerbaycan, Türk, M.Kaşkarlı, yazıt, Mirze Kazım bey, türkolog, gramer, kaynak.

## Abstrakt

The ancient Turkish manuscripts began to investigate from XIX century. Scientists in different countries take great interest to Turkish manuscripts- which give us most important information and materials about prehistoric period of Turkish literature, language, cultural and political life , tradition of states.

M.Kashkarli one of outstanding thinker, in XI century wrote famouse "Divanul-lukatit- turk" and founded turkoloques sciense. Then in 1839-46 Mirza Kasim bek wrote "Turkish gramer". A.N. Kononof said that, by this was founded modern turkoloque.

From the beginning XX century turkish manuscripts have been studed by Azerbaijan scientists (F.Zeynalof, B.Chobanzadeh, A.Muznip, A.Shukurof, A.Radjabof, T.Hadjiyef, N.Cafarof and other) and they do many important researches in direction of studing old turkish history, culture and language.

Outstanding linguastiqs and young researches of our Republic make a great success on modern turkological problems.

**Keywords:** Turkish, manuscripts, M.Kashkarli, M.Kasim bek, gramer, investigate, researches.



Her bir dil mensup olduğu milleti, halkı, dolayısıyla onun kültürünü, tarihini, dünya görüşünü temsil ediyor. Türkün yaşadığı keşmekeşli hayatının, onun sahip olduğu eski ve büyük tarihinin manevi birliğinin muhteşem yadigarları olan eski Türk yazıtları Türkün medeniyetini, devletçilik geleneklerini, dil ve edebiyatını yaşam tarzını öğrenmek, araştırmak bakımından esas kaynaklar sayılıyor. Türkoloji ilminin gelişmesinde bu abidelerin öğrenilmesinin, araştırılmasının büyük rölü olmuştur. XI.asırda Mahmut Kaşkarlı “Divanül - Lüğatit – Türk” eserini yazmakla bütün dünyada Türkoloji ilminin ve Türk dillerinin ilmi yönden, kıyaslamalı tarihi yöntemle incelenmesinin esasını koydu.K.V.Nerimanoglu M.Kaşgarlının bu töhfesini böyle deyerlendirmiştir:” Türk dillerinin,türk tarihinin, türk edebiyatının kudretini dünyaya ereb impartorluguna ispatlamak, türk dilinin arap diliyle at başı yürüttüyünü kanıtlamak için kaleme sarılmış” M.Kaşgarlı ondan sonraki bütün asırlar için çok önemli türkoloji ilmin sütunu, ana duvari sayılacak muhteşem bir eser yaratdı

Eski Türk yazıtlarının, Türk dilleri üzerine genel tatikler XVIII. Yüzyılın sonu XIX. Asrın evvellerinden yeniden canlandı. Bu defa da bu sorumlu çalışmaya bir Türk oğlu, vatansaver, millet sever, bir dilci alim başladı. Asrın evvellerinde Avrupa ve Rusya’yla alakaların genişlenmesi Azerbaycan’da sanayinin, ekonominin kalkınmasını etkilediği gibi halkın kültürel, ilmi hayatına da nüfus etmiştir. Öncül Azerbaycan aydınları Rusya’nın, o cümleden Avrupa’nın bir sürü üniversitelerinde eğitim alıyor, Rusya’nın çeşitli ilmi müesseselerinde Azerbaycanlılar da faaliyet göstermeye başlıyordu. Bu yenilikler Azerbaycan’da Türkoloji fikrin, Azerbaycan dilciliğinin yaranmasına, kalkınmasına zemin yaratıyordu.

1839 yılında Kazan üniversitesinin profesörü Mirze Kazım Bey “Türk-tatar dilinin umumi grameri” isimli eser yazmakla meşhur Rus Türkolog’u A.N.Kononov’un kaydettiği gibi, çağdaş Türkoloji’nin esasını koydu. Kononov “Şarkiyatın, özellikle de Türkoloji’nin gelişiminde önemli bir aşamanı” Mirze kazım Beyin ismiyle bağlıyordu. 1846 yılında kısmen düzeltilmiş yeni araştırmaların neticeleri eklenerek yayınlanmış, “Türk Tatar Dilinin Umumi Grameri” eseri üç bölümden ibarettir:

1. Alfabe ve heriflerin telaffuzu; Adlar (İsim, Sıfat, Say); Zamirler
2. Fiil; Koşma; Zarf; Bağlayıcı; Nida;
3. Söz Yaratma (Sentaks)

Yazıcı bu eserden muhtelif Türk dillerine dair kıyaslamalar yaparak yabancı Türkologların fikirlerine münasebet bildiriyor. Bu eser uzun yıllar, hatta şimdi de kendi ilmi önemini, değerini kaybetmemiş, Türk dillerinin karşılaştırılmalı-tarihi metotla teikiki, öğretimi bakımından mevkiini koruyup saklamıştır.

XIX. asrın sonu XX. yüzyılın evvellerinde Azerbaycan Türk diline adanmış bir çok pratik önemli derslik veya Azerbaycan dilini öğrenmek isteyenlere maksadıyla kitaplar yayınlanıyordu. Bu kitaplarda Azerbaycan dili Türk-Tatar adıyla sunulurdu. Bu bakımdan 1857 yılında L. Budagov’un “Türk-Tatar Azerbaycan Lehçesinin Öğrenilmesine Pratik Rehberlik”, 1861 yılında M. Vezirov’un “Tatar-Azerbaycan Lehçesi Dersliği”, 1899 yılında N. Nerimanov’un “Tatar- Azerbaycan Dilinin Grameri”, M. D. Memmedov’un “Azerbaycan Lehçesi Tatar Diline Rehberlik”, 1904 yılında “Kafkas Azerbaycan Lehçesi Tatar Diline Tam Rehberlik” adlı kitaplar pratik niteliğiyle beraber Azerbaycan Türk’çesinin araştırılması tarihinde ilkin örnekler gibi dikkati çekiyor.

XX. yüzyılın 20-30’lu yılları siyasi- içtimai değişmeler fönünde yeni bakışın ve ilmi-medeni münasebetin oluşması açısından mürekkep dönem addediliyor. Bu içtimai-siyasi değişmeler, milli kimliğin gelişimi milli ideolojik fikri oluşturması insanların tefekküründe

değil, aynı zamanda sosyal yaşamına yansımıştır. XX. asrın evvellerinde Türkçülük ideolojisinin yayılması, bu ülkünün bir çoklarının düşünce ve duygularına hakim kesilmesi, milli bağımsızlık ilkelerinin daha da alevlenmesi Azerbaycan Türkoloji fikrinin yaranması ve gelişimine de zemin oldu. Toplumdaki bu değişimler nedensiz değildi. İsmail Gaspralı tarafından esası koyulan büyük Turan, büyük ve bağımsız Türk Dünyası ideolojisi Türkiye’de eğitim alan, Türk Dünyasının önder insanlarıyla bir arada olan bir çok Vatan oğlu vasıtasıyla Azerbaycan kamuoyuna aşılaniyordu. Daha çok basında ve edebi eserlerde canlanan Türkçülük, Türk tarihine, kültürüne bağlılık ve bu bağlılıktan doğan Türkoloji edebiyat asıl ilmi alana geçti. Aslında dönemin siyasi durumu Türkoloji’nin inkişafına hoşgörülle bakmıyordu. Bunun sonucu olarak yapılan ilmi araştırmalar hiçte tam olarak topluma aktarılmıyordu. Gayrı sabit siyasi muhitte gizli ve tazyik altında da olsa milli manevi değerler korunuyor, milli tarih, kültür Sovyet kültürü, Sovyet tarihi ismiyle tahlil olunuyordu. Bu siyah perdeni, bu kalın zirehi kaldıranlar, yıkanlar da var idi. Şu insanlar “halk düşmanı”, “pantürkist”, “milletçi” adıyla damgalanıp malum takip süzgecinden geçiriliyordu.

Bu devirde eski Türk yazıtları, eski Türk dili hakkında görkemli Azerbaycan bilim adamlarından olan Bekir Çobanzade ve tatkikatçı A. Jüze bir çok ilmi araştırmalar etmişler, fakat onların yaptıkları araştırmaların ekseriyatı Stalin represyasının kurbanı olduklarından dolayı günümüze kadar ulaşmamıştır. Şu insanlarla omuz-omuza yürüyen, Azerbaycan uğruna, Büyük Turan uğruna hiç neyini esirgemeyen, tüm ömrünü milli-manevi irsimizi, tarihimizi, dilimizi öğrenmeye sarf etmiş represya kurbanı olan diğer iki Azeri Türk evladı hakkında malumat vermeye bilmeyiz.

Stalin baskısının kurbanlarından olan, ilmi ve edebi irsi yıllarla yasak edilen, 1972 yılında beraat alan Aliabbas Müznip’i yazar, basımcı, oryantalist alim gibi tanıyoruz. Cumhuriyet devrinin “milli şairi” adlanan A. Müznip’in edebi ve ilmi irsi Azerbaycan Milli İlimler Akademisi M. Fuzuli adına Enstitüsünün “Şahsı arşivler” şubesinde muhafıza olunuyor. Bu arşivde alimin eski Türk yazıtlarına, tarihine, muhtelif Türk halklarının kültürel ve siyasi hayatına dair el yazmaları da vardır. Muayyen devirlerde devamlı olarak milli medeni tarihimizin, servetimizin araştırılmasında ümumtürk tarihinin tetkikinde büyük emek sarf eden A. Müznip’in Türkoloji önemi olan eserleri dikkati celp ediyor. A. Müznip tarihi kanıtlara, delillere dayanarak milli menafisini, Türkçülüğü, Azerbaycancılığı, milliyeti ve yurtseverliği tebliğine çalışıyordu. Milli bağımsızlık, devlet azatlığı ideolojisinin en sarsılmaz taşıyıcılarından, tebliğcilerinden olan Müznip, bu anlamda tarihe, tarihe eserlere, eski Türk yazıtlarına özel bir saygıyla yanaşıyordu. Müznip 1914 yılında “Dirilik” dergisinin birinci sayısında yayınladığı “Amacımız” başlıklı makalede yazıyor: “Milletimizin hayatını, tarihini araştırmaya celp ettik, aks etkilere uğrasak da, yolumuzdan dönmedik ve “Türk Tarihi”ni yazdık.” 1926 yılında 26 Şubat – 6 Mart günlerinde Birinci Türkoloji Kurultay’ın geçirilmesi için gösterdiği çabalar onu sözde, yazıda değil, çalışmalarında da bir milli ideolog olduğunu kanıtıyor. Bütün Kafkasya, Orta Asya, Rusya’nın bir çok bilim adamlarıyla ilişkileri olan, bu Kurultay’ın Bakü’de geçirilmesinde, bir çok ünlü Türkologların (Rusya’dan V.V. Bartold, A.E. Kırımski, S.E. Malov, S.F. Oldenburg, A.N. Samoyloviç, Türkiye’den M.F. Köprülüzade, o zaman İstanbulda yaşayan Ali bey Hüseyinzade, Bakü’de Türkiye konsolosu Farit Hurşit vb.) katılmasında, Türkoloji’de olan bir çok sorunların müzakereye çıkarılmasında bugün de önemini kaybetmeyen ortak Türk alfabesi ve ortak Türk dili ideolojisinin hayata geçmesinde Aliabbas Müznip’in büyük rolü olmuştur. A. Müznip yalnız ideolojik makalelerle değil, aynı zamanda ayrı - ayrı Türk halklarının tarihi, Türk devletleri, medeni

irsini kapsayan belgelerle zengin olan, bugün de ilmi değerini kaybetmeyen tarihi eserler yazıyordu. “Şahsi Arşivler” şubesinde muhafaza olunan eski Azerbaycan alfabesi (Arap alfabesi) el yazmaları arasında Azerbaycan, Azerbaycan Türkleri, Türk padişahları, Bakü, Osman Paşa hakkında araştırmaları vardır. Arşivde daha çok muhafaza birimi 279 olan, yüzerinde Latin alfabesiyle “Kül Tekin namına Orhan Abidesi, VIII asır, Bakü neşri, 1924 yılı” yazısı olan el yazma dikkati çekiyor. Bu, eski Orhon-Yenisey yazıtlarından olan Kül Tigin abidesinin en büyük bölümü doğu tarafının yayınlanmış varyantıdır. Bundan başka onun Türk tarihine ait yazdığı, en eski Türk tayfaları ve devletleri hakkında topladığı materyaller esasında kaleme aldığı “Dokuz Oğuz” makalesi de çok ilginçtir.

1938 yılında şovenist rejimin “şovenist”, “pantürkist” damgasıyla takibe maruz kalan, hayatını, canını Vatanı hizmete adanmış insanlardan biri de Emin Abid’dir. Bir Türk evladı gibi boynuna hangi vazifelerin düştüğünü anlayan Emin Abid de ortaya çıkan Turancılık ideolojisi, milli manevi servetlerimize sahip olma isteği ona kimden geçebilirdi? Vatanımı, milletini, onun tarihini seven, bir insanın – Aliabbas Müznip’in kardeşi olmak yeterliydi. Emin Abid kısa yaşamında Türk diline, edebiyatına, eski abidelerine ait bir çok makale ve ilmi eserler yazmıştır. Emin Abid’in “Azeri-Türk Edebiyatı Tarihi”, “Hece Vezninin Tarihi”, “Türk Halkları Edebiyatında Mani Türü ve Azerbaycan Bayatılarının Özellikleri” vb. makalelerinde yalnız kendi devrinin dil ve edebiyatını araştırmıyor. “Hece Vezninin Tarihi” başlıklı makalesinde Emin Abid veznin nazarı esaslarından danışır, onun Turfan abidelerindeki Eski yazıtlardan bugüne kadar geçtiği tarihi inkişaf yolunu izliyor, M. Kaşkarlı’nın “Divanül - Lüğatit – Türk”, Yusuf Has Hacip’in “Kutatgu Bilik”, Ahmet Yasevi’nin “Divani Hikmet” eserlerinden örnekler veriyor, Yunus Emre, Hatayi, Karacaoğlan, Vakıf, Mahtumkulu ve başkalarının yaratıcılık üsluplarını kıyaslamalı şekilde inceliyor.

“Türk Halkları Edebiyatında Mani Türü ve Azerbaycan bayatılarının Özellikleri” başlıklı eserinde beş bin mani ve bayatı mukayeseli şekilde inceleniyor. Turfan, Altay, Özbek, Kazan, Gagavuz, Anadolu, İran, Irak, Dağıstan Türkleri arasında geniş yayılan yedi hece tipli dörtlülükleri Azerbaycan bayatılarıyla mukayese ediyor, onların aynı kaynaktan boy attığını gösterir.

XX. yüzyılın 50’li yıllarından başlayarak Azerbaycan bilim adamları Türkoloji meselelerle daha ciddi meşgul olmağa başladılar. Bu dönemde eski Türk yazılı abidelerinin ve çağdaş Türk dillerinin tetkikiyle beraber öğreniminde de ilerleyişler oluyor. 50’li yıllardan itibaren Türk yazılı abidelerinin dili fenninin tedrisi yeni neslin bu sahaya, tarihi geçmişimize, milli ve edebi tefekkürümüzün en derin kaynaklarına merakın artmasına neden oldu. Bakü Devlet Üniversitesinde Türkoloji bölümü, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Dilcilik Enstitüsünde Türk dillerinin Mukayeseli Tatkiki ve Şarkiyat Enstitüsünde ise Türk filolojisi bölümü, günümüze kadar Türkoloji alanda ilmi fikirlerin, ilmi dialogların oluşmasında tüm dünyada ehemiyetli olan “Türkoloji” mecmuası faaliyete başlıyor.

Görkemli alim Ferhat Zeynalov’un bu sahada yaptığı ilkin araştırmaların sonuçları 1957 yılında “Türk Dillerinde Nutuk Hisselerinin Geleneksel Bölgesi” başlıklı kitabında toplanmıştır. Bu çalışmanın devamı olarak 1971 yılında “Çağdaş Türk Dillerinde Kömekçi Nutuk Hisseleri” 1974-75 yıllarında iki hisseli “Türk Dillerinin Mukayeseli Grameri”, 1980 yılında “Eski Türk Abideleri”, 1981 yılında “Türkoloji’nin Esasları” adlı bir birinden değerli muhtelif ilmi eserleri yayınlandı.

1984 yılında M. Yusufov’un “Oğuz Grubu Türk Dillerinin Mukayeseli Fonetikası”, 1985 yılında Bakü’de Rusça yayınlanan A.Memmedov’un “Türk Ünsüzleri Anlaut ve

Kombinatörlük”, 1986 yılında Dilcilik Enstitüsü tarafından yayınlanan “Oğuz Grubu Türk Dillerinin Mukayeseli Grameri (Morfoloji)” adlı eserler Türkoloji meselelere adanmıştır.

Daha çok dil tarihini, Azerbaycan dilinin geçidi inkişaf yolunu, dialektolojini, dil hususiyetlerini, edebi dil normalarını tetkik eden E. Demircizade, H. Mirzade, M. Şireliyev, A. Axundov, S. Elizade, T. Hacıyev, E. Azizov, K. Nerimanoglu, K. Abdullayev, N. Caferov, A. Gurbanov, Y. Memmedov, M. Adilov, A. Musayeva, A. Abdullayev, N. Hudiyeve dil meselelerine umümtürk açıısından yanaşmış, Eski Türk dilinde Azerbaycan dilinin mevkiini muayyenleştirmek bakımından araştırmalar yapmışlardır.

Dilci E. Recebov Göktürk yazılı abidelerinin dil özelliklerine dair araştırmalar yapmış, 2000-2003 yıllarında dört kitaptan oluşan “Göktürk Dilinin Fonetikası”, “Göktürk Dilinin Leksilasi” “Göktürk Dilinin Morfolojisi”, “Göktürk Dilinin Sentaksı” başlıklı eserlerini yayınlamıştır. 1993 yılında E. Recebov Y. Memmedov’la birlikte “Orhon-Yenisey Abideleri” kitabını yayınlıyor. Bu kitapta Orhon-Yenisey alfabesiyle yazılan metinler, onların transkripsiyonu ve çevirisi veriliyor, bazı abidelerin fonetik ve gramatik özellikleri hakkında konuşuluyor.

90-cı yılların evvelerinde tarihimizin, medniyetimizin ulu kaynaklarının öyrenilmesine, ümümtürk yazılı abidelerinin yeni kontekste tatikine merak güçlenmişti. baş veren ictimayi- siyasi deyişimler halkımızın sosyal –kültürel hayatına da etkisini gösteriyor, ilim adamlarına, mutahassislara kendi dilini, soykökünü, tarihini daha obyatif ve mükemmel olarak araştırmasına tekan veriyordu.

M. Kıpçak Türk dillerinin tetkiki meselesine daha konkre yanaşarak dilleri muhtelif gramatik kategoriler bakımından araştırmış, değerli ilmi eserler yazmıştır. Onun Türk dillerinde kemiyet kategorisinin formalaşması, Türk say sistemi hakkında iki ilmi eseri – “Türk Say Sistemi” (1996), “Kemiyet Anlayışının Dilde İfadesi” kitapları yayınlanmıştır. Onun “Türk Savaş Sanatı” (E. Esgerov’la birlikte, 1996) adlı eserinde Türkün harp sanatına dair zengin belgeler vardır. Onun rus dilinde yazdığı “Türk dillerinde hal kategorisi”(1994) esri eski türk yazıtlarında ve muasır türk dillerinde hal kategorisinin deyişim yolları hakkında önemli belgeler veriyor.

E. Guliyev’in “Eski Türk Yazılı Abideleri Müntahabatu” (1993) kitabı V-XI yüzyıllara ait Türk yazılı abidelerini yansıtır.

1976 yılında E. Şükürov A. Maharramovla birlikte “Eski Türk Yazılı Abidelerinin Dili”, 1993 yılında yayınlanan E. Şükürlü’nün “Eski Türk Yazılı Abidelerinin Dili” kitapları Türkoloji araştırmalar arasında özel yere sahiptir.

K.V. Nerimanoglu’nun “Kendimiz ve Kelimemiz” (2005) kitabında ortak Türk dili, alfabesi ve kültürü hakkında meraklı mülahazalar ileri sürülüyor. Bu devirde türkoloji önemi olan bazı eserler Azerbaycan diline çevirilmiştir. T. Hacıyevin 2002 yılında Serebrennikov ve N. Hacıyeva’nın “Türk dillerinin tarihi mukayeseli grameri”, K.V. Nerimanoglu’nun E. Ağakişiyev’le birlikte Rus Türkolog’u A. N. Kononov’un “Rusya’da Türk Dillerinin Öğrenilmesi Tarihi (1917 yılına kadar), SSCB-de Türk Filolojisi (1917-1967)”, adlı değerli ilmi eseri, R. Esgerin M. Kaşgarlımın “Divan-ul lugat-it türk” eserinin tercuması Azerbaycan Türkolojisine son yılların en önemli armağanıdır.

Çağdaş Azerbaycan ilminde Türk dillerini mukayeseli tarihi metotla araştıran, eski Türk yazıtlarını fonetik, leksik, gramatik açıdan tetkik eden, eski Türk abidelerinin üslup ve tertip olunma farklarını, oluşma ortamını inceleyen genç Türkolog nesli yetişmektedir. Aygül Hacıyeva, Aide Paşayeva, Aynur Paşayeva, Tarana Şükürova, Akşin Memmedov türkoloji bakımından değerli araştırmalar yapmaktadırlar. Azerbaycan dilcilerinin , türkologlarının muhim ilmi sonuçları aks ettiren farklı makeleleri, eserleri çağdaş

türkolojide olan bazı problemlerin hallinde, ortak türk dilinin yaratılması açısından, kök dilin leksik, gramatik, fonetik payının muasır türk dillerinde muayen etmek bakımından başarılı sayılıyor.

### Каунаққа

- Адилов, Маммад, (2003): Түрк метнинин трансфонолитерасийа проблемлери, Бақы, Нурлан;
- Абдуллаев, Алюсет, (1992): Азербайжан дили меселелери, Бақы, Бақы Цниверситеси;
- Азербайжан Милли Елмлер Акедимиси, М.Фцзули адына Елйазмалар Инститцсц, Али Аббас Мцзниб, Фонд 23;
- Ъеферов, Низами, (1995): Азербайжан түркъесинин миллилелешмеси тарищи, Бақы, Азербайжан Девлет Китап Палатасы;
- Езизов, Елбрус, (1999): Азербайжан дилинин тарищи, диалектолозийасы. Диалект системинин тешеккшцц ве инкишафы, Бақы, БДУ;
- Щаъыйева, Айшцц, (2007): Түрк ве азербайжан дгилеринде эцц адлары, Намизедлик диссергасийасы, Бақы;
- Щаъыйев, Тофик, Велиев, Камил, (1989): Азербайжан едеби дили тарищи, Бақы, Маариф;
- Щцсейноьлу, Али Шамил, (2002): «Түрк едебиййаты арашгырмаъысы Емин Абид», Түрк Дццийасы дил ве едебиййат деръиси, сайы 14, Анкара, Т.Щ.К. Басым Еви Ишлетмеъилиъи;
- Худийев, Низами, (1995): Азербайжан едеби дили тарищи, Бақы, Маариф;
- Кашраманов, Ђашанъир, Щалилов, Шамеддин, (1991): Мустафа Зерир, Йусуф ве Зцлейха, Бақы, Елм
- Кашъарлы, Мащмуд, (2006): Диванццц - лъъетит - түрк, 4 ъилде, теръцме еден Рамиз Ескер, Бақы;
- Кыпчак, Маммадали, (1995): Түрк чай системи, Бақы, Бақы Цниверситеси;
- Кыпчак, Маммадали, (1994): Категорийа падеж в туркских ѡзыках, (рус дилинде), Бақы, Бақы Цниверситеси
- Кыпчак, Маммадали, (2000): Кемиййет анлайышынын дилде ифадеси, Бақы, Елм;
- Кыпчак, Маммадали, (1996): Түрк саваш сенети, Бақы, Бақы Цниверситеси;
- Кононв, Николайевич Андрей, (2006): Русийада түрк диллеринин юйренилмеси тарищи, 1917 йыла кадар, ССРИ-де түрк филолозийасы, 1917-1967; Теръцме еденлер Неримановьлу, Камил, Вели, Аъакишиев, Алишейдер, Бақы, Чинар – Чап;
- Гулийев, Ебццлфез, (1999): Ески түрк ономастик сюзщццц, Бақы, Елм;
- Гулийев, Ебццлфез, (1993): Ески түрк ѡзылы абиделери мцнтехабаты, Бақы, Бақы Цниверситеси;
- Гурбанов, Афат, (1977): Цмуми дилчилик, Бақы, Маариф;
- Гурбанов, Афат, (1999): Ортаг түрк едеби дили, Бақы, Эеньлик;
- Гурбанов, Афат, (2000): Түрк антропоимлеринин инкишаф доврцц, Бақы, Елм;
- Маммадов, Йунус, (1979): Орхон Йенисей абиделеринде адлар, исим, сифет, сай, евезлик, 1. бюлццм, Бақы, АПИ;
- Маммадов, Йунус, (1979): Орхон Йенисей абиделеринде адлар, исим, сифет, сай, евезлик, 2. бюлццм, Бақы, АПИ;
- Неримановьлу, Камил, Вели, (2005): Юзццмцз, сюзццмцз, Бақы, Чинар – Чап;
- Неримановьлу, Камил, Вели, (2004): Кутагду билиъ'ин сетри теръцмеси, Бақы;

- Резебли, Ебцлфез, (2002): Эюктцрк дилинин морфолоэийасы, Багы, Багы Университеси;
- Резебли, Ебцлфез, (2003): Эюктцрк дилинин синтаксиси, Багы, Нурлан;
- Резебли, Ебцлфез, (2004): Эюктцрк дилинин фонетикасы, Багы, Нурлан;
- Резебли, Ебцлфез, (2004): Эюктцрк дилинин лексикасы, Багы, Нурлан;
- Резебли, Ебцлфез, (2001): Ески тцркье-азериье лъьет, Багы, Азербайъан Милли Энциклопедиси;
- Резебов, Ебцлфез, Маммадов, Йунус, (1993): Орхон Йенисей абиделери, Багы, Йазычы
- Резебов, Ебцлфез, (1988): Дилчилик тарици, Багы, Маариф;
- Шцкцрлц, Елиса, (1993): Гедим тцрк йазылы абидяляринин дили, Багы, Маариф.,
- Шцкцров Елиса, Мешерремов, Аббасгулу, (1976): Гедим тцрк йазылы абидяляринин дили, Багы, АПИ.,
- Йусуфов, Мцбариз, (1984): Оьуз грушу тцрк диллеринин мцкайсели фонетикасы, Багы, Елм;
- Зейналов, Фершад, (1957): Тцрк диллеринде нитг щисселеринин ененеви бюлэцц, Багы, АДУ;
- Зейналов, Фершад, (1959): Тцрк диллеринин мцкайсели грамматикасына даир очерклер, Багы, АДУ;
- Зейналов, Фершад, (1974, 1975): Тцрк диллеринин мцкайсели грамматикасы, 1., 2. бюлцмлер, Багы, Маариф;
- Зейналов, Фершад, (1971): Мцасир тцрк диллеринде кюмекчи нитг щисселери, Багы, Маариф;
- Зейналов, Фершад, (1981): Тцрколоэийанын есаслары, Багы, Маариф



## GÖSTERGEBİLİMSSEL AÇIDAN REKLAM ÇÖZÜMLEMESİ: “14 Şubat Sevgililer Günü”

Doç.Dr. İlhami SİĞİRCİ  
Kırıkkale Üniversitesi  
Fen-Edebiyat Fakültesi  
Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
Fransızca Mütercim-Tercümanlık Ana Bilim Dalı

### Özet

Reklam iletişiminin çözümlenmesi demek bir iletişim sürecinin çözümlenmesi demektir. Bu çözümleme birçok bilim dalını içine alır. Bunlar arasında ekonomi, sosyoloji, psikoloji, edimbilim, göstergebilim, vb. sayılabilir. Böyle bir durumda, reklamcılığı sadece göstergebilimsel açıdan ele alacağız ve bu bağlamda, “sevgililer günü”yle ilgili yapılan reklamı göstergebilimsel açıdan çözümleyeceğiz. Bu reklamda yer alan göstergelerin nasıl anlam kazandığını, reklamın iletişiminin kaç düzlemde oluştuğunu, bu düzlemlerdeki şifrelenmiş görüntüsel iletiyi, göstergelerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve çağrışıl anlamları ortaya koymaya çalışacağız.

### Résumé

L'analyse du message publicitaire signifie également l'étude du processus de communication. Cette analyse implique forcément plusieurs domaines de science parmi lesquels on peut citer : sociologie, psychologie, pragmatique, sémiotique, etc. Dans cette communication, nous optons pour une analyse sémiotique afin d'analyser une publicité parue dans la presse écrite concernant “le jour de la Saint Valentine”. Nous essayons d'y voir, dans un premier temps, comment les signes utilisés gagnent du sens à travers cette publicité, et dans un second temps, de mettre en relief les rapports entre les différents niveaux de sens.



## 0. Giriş

Günlük yaşantımızda, davranışlarımızı ve ilişkilerimizi yönlendiren göstergeler söz konusudur. Bu göstergelerin ortaya çıkmasının en somut örnekleri arasında, her yerde olan reklamsal göstergelerdir. Reklamlar her yerde karşımıza çıkar ve davranışlarımızı etkileyecek kadar ileri gidebilir. Reklam, ticari iletişimin önemli bir aracıdır. Reklamlar, topluma yönelik olduğundan toplum kitleleri, ekonomik, toplumsal ve kültürel yönlerden etkilenirler. Reklam ne tür olursa olsun, hedef kitlenin yönlendirilmesi ya da beklentisi biçiminde hazırlanır. Burada temel amaç, alıcıyı etkilemek, yani seçimini yönlendirmektir. Burada üretilen görsel ve dilsel göstergeler belli bir alıcı ve belli bir amaç için üretilir.

Ürünler için üretilen reklamların büyük çoğunluğu, bireylerin kültürü ve sosyal ortamıyla yakından ilgilidir. Kullanılan göstergelerin düz anlamlı ve özellikle de çağrışımsal anlamları, değişik gösterge türlerinin birbiriyle olan ilişkisi ve uyumu anlamı oluşturma açısından büyük önem taşır. Bu göstergeleri benzerlik ilişkisine dayanarak okuruz. Bu ilişki toplumsal, kültürel, bireysel, vb. öğelerle kurulur.

Reklam iletişiminin görsel ya da dilsel iletilerinde bazen evrensel özellikli bir iletişim, bazende reklam iletişiminin yayınlanacağı topluma ve topluluğa özgü iletiler kurgulamayı tercih eder. Bu durumda göstergeküre reklam iletişimi açısından önemli duruma gelir. Yuri Lotman'a göre, her kültür kendi içinde dünyayı "*kendi dünyası*" ve "*ötekinin dünyası*" biçiminde ikiye ayırmaktadır. Bu ikili ayırım, iki farklı kültürün tanınmasıyla ve benzer ve farklı yanlarının ortaya konmasıyla açıklanabilir. Fransız göstergebilimci Jacques Fontanille (1998) göstergekürenin "bir ülkede yaşayanların belli bir kültüre ait olanların anlam paylaşımı olarak tanımlanabileceğini belirtir.

Reklamcılığa genel olarak bakacak olursak, oldukça karmaşık bir yapısı vardır. Bu nedenle de birçok bilim dalını içine alır. Bunlar arasında ekonomi, sosyoloji, psikoloji, edimbilim, göstergebilim, vb. sayılabilir. Böyle bir karmaşıklık karşısında, bu bildirimizde reklamcılığı sadece göstergebilimsel açıdan ele alacağız ve bu bağlamda, "Sevgililer Günü"yle ilgili yazılı basında çıkan reklamı göstergebilimsel açıdan çözümleyeceğiz. Bu reklamda yer alan göstergelerin nasıl anlam kazandığını, reklamın iletişimin kaç düzlemde oluştuğunu, bu düzlemlerdeki şifrelenmiş görüntüsel iletiyi, göstergelerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve çağrışıl anlamları ortaya koymaya çalışacağız.

Reklâm çözümlemelerine geçmeden evvel, göstergebilim hakkında kısa bir ön bilginin hatırlatma amaçlı verilmesinin uygun olacağını düşünmekteyiz. Göstergebilim, Ch. S. Peirce ve F. De. Saussure'ün çalışmalarıyla Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Göstergebilim, genel olarak dünyanın bir bütün olduğu görüşünden yola çıkar (Greimas, Courtès, 1979:339). Göstergebilim, dilin temel kavram ve anlamlı düzgülerin araştırılmasının yapıldığı alandır. Görsel imgeler, sinema, reklâm, resim gibi görsel olan ya da olmayan her şeyin çözümlenmesi göstergebilim ile gerçekleşmektedir (Sığırıcı, 2000). F. de Saussure için göstergebilim, sosyal ruhbilime, dolayısıyla genel ruhbilime bağlıdır. Göstergelerin sosyal ve ruhbilimsel çözümlenmesi, genel göstergebilimsel sistemlere, özellikle de dile ait özelliklerin bir yana itilmesine neden olmaktadır. Saussure göstergeyi "*gösteren*" ve "*gösterilen*" olmak üzere iki ana öge biçiminde tanımlar. Saussure, daha çok dilin içindeki göstergelerle ilgilenmektedir. Peirce ise; evrende anlamsız hiçbir nesne varolmadığından, çevremizde gördüğümüz her nesne bir anlamlandırma konusudur. Peirce'e göre gösterge; üç öge şeklinde tanımlanmaktadır: "*gösterge*", "*yorumlayan*", "*nesne*". İnsanın kullandığı tümünü üçlü grup biçiminde sınıflandırır ve insanın toplam altmış altı değişik türde gösterge kullandığını saptar. Yaptığı en önemli sınıflandırma belirti (indice), görüntüsel gösterge (icône) ve simge (symbole)dir.

Burada Pierce göstergeyi nesnesi açısından sınıflandırır. Gösterge, nesneyi işaret eder, nesne konusunda bir şey iletir; ama yorumlayanla ilgili hiçbir şey bildirmez. Yine bu araştırmacıya göre, algılanabilen-algılanamayan, düşlenebilen-düşlenemeyen her şey bir göstergedir. Göstergenin göndermede bulunduğunu yorumlayan, nesne değildir. Göstergenin gerçek anlamıdır, yorumlayan. Yorumlanan ise; anlamın karşılığıdır. Yani Peirce'nin göstergebilimi bir iletişimsel göstergebilimdir ve doğal olarak da anlamı inceler. Pierce, her düşüncenin bir gösterge olduğunu ve düşünme işleminin de sadece göstergeler yardımıyla oluştuğunu belirtir.

J. V. Vendryes, ise (2001:15) gösterge ile ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: “*Gösterge`olabilmesi için en az iki kişi arasında bir anlaşma bulunması gereklidir. Bir pencereye asılı bir çamaşır görünce evde oturulduğu sonucunu çıkarırız. Bir belirtidir bu. Ama çamaşır, bir anlaşma uyarınca birine bir şey bildirmek için bile bile asılmışsa bir gösterge olur. Çünkü onun beklendiğini ve içeri girebileceğini ya da eve girmesinin tehlikeli olduğunu belirtir.*”

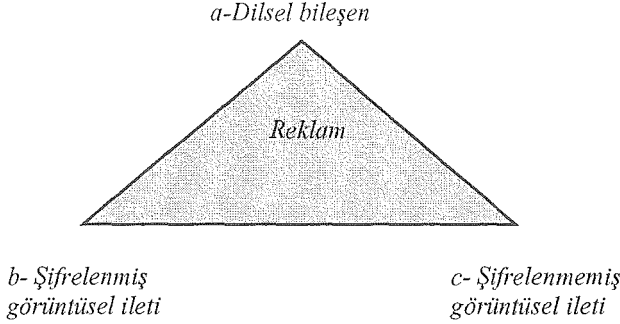
Göstergebilimin yeni bir uygulamayı alanlarından biri de reklâmlardır. Günümüze kadar yapılan çalışmalarda da oldukça tutarlı sonuçlara ulaşıldığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Biz de bu çalışmada gösterge ve göstergebilim hakkında kısa bir hatırlatma yaptıktan sonra seçtiğimiz reklâma bu kuramı uygulayacağız.

#### 1-Sevgililer Günüyle ilgili reklâmın çözümlemesi

Göstergebilimsel bakış açısına göre, üç temel öge bulunmaktadır : iletinin odaklandığı nesne, göstergeler, anlam ya da içerik. Bu bağlamda, reklâm iletisinin dilsel ve görsel göstergelerden oluştuğu ve tüm bu göstergelerin anlamı ortaya çıkardığı düşünülürse reklâmın çözümlenmesinde göstergeler önemli bir yer tutar.

“İstikbal” mobilya ve ev eşyaları mağazasının ait “Sevgililer Günüyle” ilgili basında (Vatan gazetesi, 16/02/2006:2) yer alan reklâmını bütüncü olarak seçtik. Böyle bir reklâmı seçmemizin temel nedeni, çok geniş kitlelere hitap etmesi ve her yıl 14 Şubatın Sevgililer günü olarak neredeyse bütün dünyada kutlanmasındandır. Kökeni, Roma Katolik Kilisesi'nin inancına dayanan bu gün, “Valentine” ismindeki bir din adamının adına ilan edilen bir bayram günü olarak ortaya çıkmıştır. “Valentine” sözcüğü batı medeniyetlerinde *hoşlanılan kişi* veya *sevgili* anlamlarında da kullanılır. Bu sebeple bazı toplumlarda “*Valentine Günü*” olarak bilinir. Romantik aşk ile bağlantısı Orta Çağ'ın sonlarına doğru, o zamanki akımlardan kaynaklı oluşmuş ve zamanla dinsel özelliğini yitirmiştir. 1800 yıllardan sonra Amerika'da Esther Howland'ın ilk Sevgililer Günü kartını yollamasından bu yana günümüzde daha çok sayıda insanın kutladığı toplumsal bir olay olmuştur. Günümüzde de bazı toplumlarda sevgililerin birbirine hediyeler aldığı, kartlar gönderdiği özel bir gün olarak devam etmektedir. Tahminlere göre 14 Şubat günü, tüm dünyada bir milyar civarında kart gönderilmektedir. Neredeyse herkes her yıl 14 Şubat'ta sevgililerine veya eşlerine bu günün ruhu ile bütünleşen, karşı tarafa sevgilerini anlatan hediyeler veriyor. Bu hediyelerin başında çiçekler geliyor.

İnceleyeceğimiz reklâma gelince, bu reklâm iletisi üç düzlemde oluşmaktadır:



### 1.1. Şifrelenmemiş görüntüsel ileti

Bu reklâmda yukarıdaki çizelgede belirttiğimiz üç düzeyi ayrı ayrı ele aldığımızda şifrelenmemiş alan, reklamın düz anlam katıdır, gördüğümüzü tanımaktan ibarettir, görünce hemen tanıdığımız şeylerden ibarettir.

Bu bağlamda, incelediğimiz reklam, ilk bakışta bej ve açık pembemsi renklerin oluşturduğu fon, iki kişilik ahşap bir karyola, gül desenleriyle oluşturulmuş kırmızı bir yatak örtüsü, üzerinde iki yastık ve gülümseyen yüzüyle yatak örtüsündeki gülleri sulayan bir bakımlı bayandan oluşmaktadır. İkinci aşamada ise, daha az dikkat çekici olan, yatağın sağ tarafında beyaz çerçeveli cam ve balkon kapısı göze çarpmaktadır. Balkon kapısından ve pencereden görünen ise sadece beyazlıktır. Ayrıca, pencerenin sağ üst köşesinde gülümseyen bir yüzün yanında İstikbal Mağazası'nın telefon numarası ve internet adresi küçük puntolarla yazılmıştır. Ancak, burada görsel göstergeler dilsel göstergelerden önce algılanmaktadır. Zira, bu gösterge türünün eklemli olmaması algılamayı kolaylaştırır. Doğal dil dışındaki göstergelerin *gösteren* ve *gösterilen* gibi iki yönlü olmaması da bu kolaylaştırmada önemli bir etken olarak görülmektedir.

Reklâm görüntüsel iletiye, dilsel iletiyi ve şifrelenmiş iletiyi göz önünde bulundurmadan baktığımızda gördüğümüz şeyler, görüp hemen tanıdığımız nesnelere oluşmaktadır. Ama bu reklâmda kullanılan renklerin, nesnelere her birinin birer anlam ifade ettiği, bu anlamlarla birlikte alıcıya bir şeyler aktardığı açıktır. Şimdi bu nesnelere anlam çözümlemeleri üzerinde durmaya çalışacağız. Yani şifrelenmiş görüntüsel iletilerin şifrelerini çözmeye çalışacağız. Şifrelenmiş olan, görüntülerin yan anlamları ile ilgilidir. R. Barthes' göre, reklâmı reklam yapanda asıl yan anlam katıdır.

### 1.2. Şifrelenmiş görüntüsel ileti

Şifrelenmiş görüntüsel iletide renklerin ve biçimlerin çok önemli bir işlevi vardır. Kaldı ki Renklerin eski dönemlerden bu yana simgesel bir iletişim aracı olarak kullanıldığı bilinir. Çok geniş bir yelpazede yer alan ve insanlar üzerinde önemli derecede etkilere sahip olan renkler, çeşitli duyguların ve tepkilerin bilinçli ya da bilinçsiz oluşmasını sağlayan öğelerden biridir. Renk tek başına bir ileti aktarabildiği gibi davranışları yönlendirebilir, insan üzerinde etkili olabilir. Çünkü, renkler insanın fizyolojik, ruhsal ve duygusal yönlerine seslenir. Diğer yandan, iletişimde anlam yaratıcı öğe olarak da işlevleri vardır. İncelediğimiz reklâmda kullanılan her rengin ayrı bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, renkleri anlamlandırırken, her rengin tek bir anlamı var demek son derece yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü renklerin anlamı kullanılan zamana, konuma ve topluma göre değişkenlik gösterirler ve kullanıldıkları bağlamdan anlam kazanırlar. Renklerin "toplumda iletişim öğesi olarak kullanılması için, diğer göstergelerde olduğu gibi belli bir uzlaş

gerekir" (Günay 2002:70). Örneğin "siyah" batı ülkelerinde ve Türkiye'de ölümün rengiyken, Japonya'da ölümün rengi "beyaz"dır. Kimi toplumlarda, "siyah" gizemin, otoritenin, yetkinin rengiyken kimi toplumlarda "siyah" karamsarlığın, kederin rengidir. Dolayısıyla renk ekinse bir üründür, bireylerin algılamasıyla ortaya çıkar. Yalnızca gözle görülmesi yetmez, ayrıca bireyin beyniyle, zihniyle, bilgileriyle ve düş gücüyle algılaması gerekmektedir (Küçükdoğan, 2005).

Bu reklâmda ön planda olan gösterge *kırmızı ve gül desenli bir yatak örtüsüdür*. Yatak örtüsünün kırmızı ve gül desenli olması, elbetteki bu reklâmın çoğunluk tarafından yıllardır kabul görmüş özel bir gün için, tasarlanmış olmasından kaynaklanmaktadır. "14 Şubat" Türkiye'de ve dünyada "Sevgililer Günü" olarak kutlanmakta, o gün kutsal bir duygu olan aşkın ifadesi, tazelenmesi, hatırlanması anlamına gelmektedir. "Sevgililer Günü'nün rengi nedir?" diye sorulduğunda insanların çoğunun "kırmızı" yanıtını vereceğinden elbetteki hiç kuşku yoktur. Çünkü kırmızı renk, aşkı, tutkuyu, sevgiyi çağrıştırmaktadır. Kırmızı, ateş rengidir, alevi çağrıştırır, atak, coşku ve sevgi gibi duyguları anlatır. Neredeyse dünyanın bir çok yerinde, insanlara "Sevgililer Günü"ne özel bir çiçek ismi sorulduğunda elbetteki bir çoğundan gül yanıtı gelecektir. 14 Şubat'ta satılan gül sayısının her yıl haber programlarına konu olması bizim bu düşüncemizi kanıtlamaktadır. Çünkü gülü diğer çiçeklerden ayıran, aşkın, sevginin çiçeği yapan bir hikâyesi vardır: Gül-bülbül hikâyesi, bülbülün güle olan aşkı yüz yıllardır bu çiçeği aşkın ve sevginin göstergesi konumuna getirmiştir. Bu hikâyeye göre gül, rengini bülbülün kanlı göz yaşlarından almıştır. Elbette ki kanayan; bülbülün gözleri değil, yüreğidir. Yüreği ise aşktan, aşk acısından kanamaktadır.

Reklâmda dikkati çeken en önemli öğelerden biri de gülümseyen bir bayanın yatak örtüsündeki gülleri sulamasıdır. Reklam görüntüsünde yer alan bayanın duruşu, yüzü, bakışları alıcıya bir çok anlam aktarır. Bu bağlamda, bayanın sözsüz iletişim boyutunda gerçekleştirdiği duruşu beden dili biçiminde tanımlanan bir inceleme alanı içine girer. Beden diline göre, anlatımın tümü bu duruştan kaynaklanır ve sonuçta buraya döner. Bayanın gülümsemesi olumluluk görüntüsü taşır. Yatak örtüsündeki gülleri sulamasını göstergebilimsel açıdan incelemeye geçmeden önce bayanın üzerindeki kıyafetlerin renkleri ve bunların oluşturduğu yan anlamları açıklamak gerekmektedir. Gülümseyen bayanın üzerindeki kıyafetler: *Mavi bir etek, beyaz bir gömlek ve beyaz ayakkabılar*. Elbetteki bu reklâmdaki bayana bu renklerde kıyafetlerin giydirilmesi rastlantısal olamaz. Bu giysilerin renklerinin de bir anlam oluşturması ve alıcısına bir mesaj iletmesi gerekmektedir. "Mavi" ve "beyaz" renk, elbette ki saflığı, temizliği, huzuru, çağrıştırmak için kullanılmıştır. "Mavi renk", huzurdur, denizi, gökyüzünü çağrıştırır ve insanı dinginleştirir. "Beyaz renk" ise saflığın, temizliğin, masumiyetin simgesidir. Bu renklerin "*Sevgililer Günü*" reklamında bir araya getirilmesi hiç de rastlantısal değildir. Zira, bu reklâmın alıcısı durumundaki tüketiciler aşka saflığın, mutluluğun, huzurun barınabileceğini düşüneceklerdir. Kaldı ki gülümseyen bayanın elindeki çiçek sulama aletinin rengi de mavidir. Kırmızı gülleri, mavi fiskiyeyle, beyaz ve mavi elbisesiyle sulayan bayan mutludur, huzurludur. Çünkü aslında o çiçekleri özenle sularken, korurken adeta aşkını da koruma altına almış düşüncesini alıcıya aktarılmaktadır. Burada soyut olan bir şeyin somut olan bir şeyle anlatılması, yani göstergenin oluşturulması söz konusudur.

Bu göstergenin, "*bayanın yatak örtüsündeki gülleri sulaması*"nın yan anlamına gelince, bu görsel bileşenle reklâmın dilsel bileşeni örtüşmekte ve pekişmektedir. Gülümseyen bir yüz ifadesiyle, bayanın yatak örtüsündeki gülleri sulamasının nedeni üretici firmanın mesajıyla birebir örtüşmektedir. Zira, resimde bulunan kırmızı yatak örtüsündeki güller gerçekmiş gibi düşünülmüş ve suya ihtiyaç duyuyorlarmış gibi gösterilmiştir. Bu

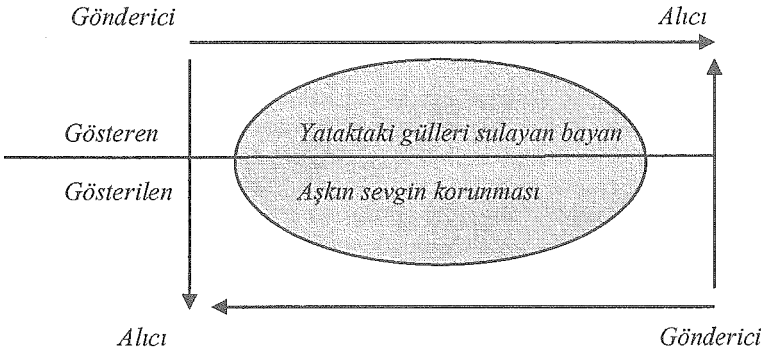
göstergeyle, aşkın da korunmaya gereksinimi olduğu alıcıya sezdirilmiş ya da hatırlatılmıştır. Güllerin nasıl suya gereksinimi varsa aşkın da sevginin de korunmaya, ilgiye, şefkate gereksinimi vardır mesajı alıcıya aktarılmak istenilmiştir. Burada şifrenlenmiş görüntüsel ileti düzleminin tek tek göstergelerden oluştuğunu saptıyoruz. Bu göstergelerde ancak kültürel açıdan yorumlanabilir. Buradaki yan anlamlarda yalın kat değil üst üste binerler ve reklamın anlamını oluştururlar:

Dört farklı temel göstergenin kullanıldığını saptıyoruz, şimdi sırasıyla bunları inceleyelim :

**Gösterge 1:**

Gösteren : Yataktaki gülleri sulayan bayan

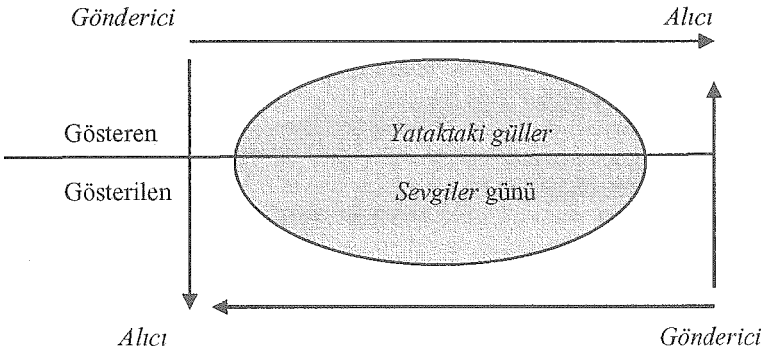
Gösterilen : Aşkın sevgin korunması



**Gösterge 2 :**

Gösteren : Yataktaki güller

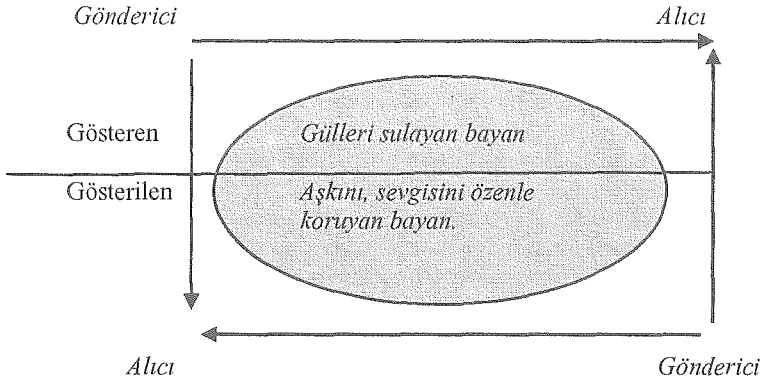
Gösterilen : Sevgililer günü



**Gösterge 3 :**

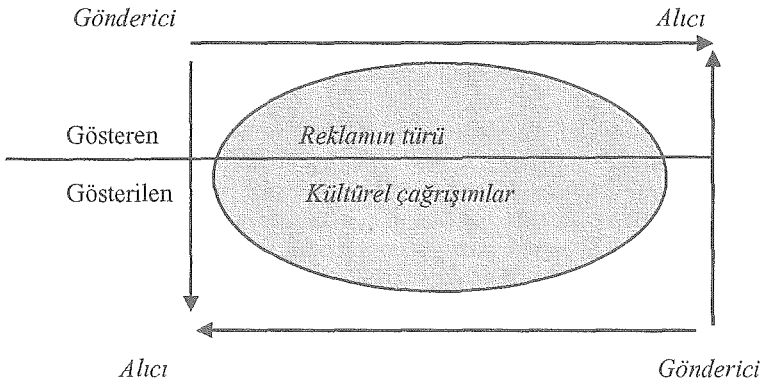
Gösteren : Gülleri sulayan bayan

Gösterilen : Aşkını, sevgisini özenle koruyan bayan.

**Gösterge 4 :**

Gösteren : Reklamın türü

Gösterilen : Kültürel çağrışımlar (yuvayı dışı kuş yapar, aşkı kadın korur, ama erkek de ona bir şeyler sunmak zorundadır)



Reklamda dikkati çeken diğer öge, kadının gömleğinin kollarının dirseklerine kadar geriye katlanmış bir biçimde gülleri sulamasıdır. Bu tür bir görsel bileşenden kadının evinin işlerini kendisinin yaptığı; mecazi anlamda da, aşkını gülleri sulayarak koruduğu yan anlamı çıkar. Bu aslında Türk toplumunda var olan kültürel, geleneksel kaynaklı düşüncenin reklama yansımalarıdır. "Yuvayı dışı kuş yapar!" atasözünün adeta resime dönüştürülmüş biçimidir. Zira, geleneksel Türk toplum yapısında erkek çalışan, kadın ise evini ve aşkını koruyandır. Bu nedenle, bu reklamın oluşturulmasında geleneksel kültürün göz önünde bulundurulduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Çalışmamızın başında da, balkon ve pencere camlarının, çerçevelerinin ve dışarıya bakıldığında görünen rengin de beyaz olduğuna değinmiştik. “Bu beyazlık” saflığın, temizliğin ve masumiyetin sembolü olarak kullanıldığı gibi ikinci bir işlev de üstlenir. Bu görünen beyazlık, alıcının bütün dikkatini yatak odasına ve ürüne yani yatak örtüsüne odaklandırmak için kullanılmıştır. Eğer camdan bakıldığında görünen şey, bir manzara resmi olsaydı, örneğin evler, ağaçlar v.s. alıcının dikkati, doğal olarak yatak örtüsünden ve bayandan kopup, daha doğru ifadeyle, parçalanıp manzaraya doğru yönelecekti. Böyle bir reklamda arka planda farklı renkler, değişik, nesnelere ve biçimlere görüneceğinden reklâm amacına ulaşmayacaktı, dolayısıyla da reklâmın alıcısı üzerinde istenilen etki yaratılamamış olacaktı.

Buraya kadar üzerinde çözümlendiğimiz şifrelenmiş görüntüsel ileti ve şifrelenmemiş görüntüsel ileti, dilsel düzlemde pekiştirilmektedir. Çünkü dilsel ve sözselsel olan düzlem öteki iki düzlem açısından belirleyicidir. R. Barthes’in deyişiyle nereye demir atacağımızı gösterir. Öteki iki düzlemin çözümlenmesi için gereken ipuçları buradadır. Hemen hemen bütün basın reklamlarında metinler iki bileşenden oluşmaktadır: Dilsel bileşen ve görsel bileşen. Reklâm iletisini anlamamın iki koşulu, dilsel bileşen ve görsel bileşeni tanımak yani reklâmın kullandığı dili bilmek ve görüntünün gönderme yaptığı nesnelere, gerçek yaşamdaki nesnelere eşleştirebilmektir.

İstikbal reklâmında dilsel düzlem iki açıdan şifrelenmiştir. Reklamı şifrelenmemiş ve şifrelenmiş görüntüsel ileti açısından ele aldıktan sonra, karşımıza çıkanları dilsel ileti desteklemekte ve anlamı kuvvetlendirmektedir. Yatağın üst kısmında açık pembe bir fona koyu kırmızı renklerle çok da büyük ve vurgulu olmayan “*Sevgililer Gülü hediyeleri İstikbal’den, aşkınızı korumak sizden.*” yazılmıştır. Aslında bu dilsel bileşen, şimdiye kadar görsel bileşen çözümlenmesini yaptığımız reklâmın ana düşüncesini yansıtmakta, reklamda gördüklerimizin anlamını kuvvetlendirmekte ve görsel bileşenle bir bütün oluşturmaktadır. Dilsel bileşenden soyutlandığında bu reklâmın adeta anlamsızlaşacağı açıktır. Ancak dilsel ve görsel bileşenle birlikte bir anlam oluşturabilmektedir.

### 1.3. Dilsel bileşen

Reklamda dilsel bileşenlerin önemli işlevleri vardır. R. Barthes’a göre, dilsel öğeler görsel bileşene anlam aktarımında yardımcı olmayı amaçlayan iki ayrı işlev vardır. Demirleme işlevi ve yönlendirici işlevi. Reklam iletisinde karşılaşılan diğer bir işlev ise, görsel öğelerin anlamı aktarmada yetersiz kaldığı durumda başvurulan “*arabuhucu*” işlevidir. Bu işlevde dilsel ve görsel bileşenler birbirini tamamlarlar ve bu şekilde bir anlam oluştururlar. Bizim incelediğimiz reklâmda da bu durum söz konusudur.

Görsel bileşende tümleyen öge olarak kullanılan zamana gelince, burada sabah vakti olduğunu söyleyebiliriz. Zira, yatağın yapılması bize sabah veya gündüz vaktini çağırır. Örneğin, gecenin göstergesi niteliğindeki “yıldızlar” ve “ay”; akşamın göstergesi de “güneşin batımı”dır. Bunlar zamansal göstergeler olarak adlandırılır.

Reklamda dilsel bileşen oluşturulurken kullanılan tümce tipine gelince, bu reklamda hitap tümcesinin kullanıldığını saptıyoruz. Oysaki reklam iletisinde genellikle üç tür tümce yapısı, *emir*, soru ve *bildirme* tümcesi kullanılır. Bunlar arasında da en çok kullanılanı *bildirme* ve *emir* tümcesidir.

“*Sevgililer Gülü hediyeleri İstikbal’den, aşkınızı korumak sizden.*” Bu dilsel bileşende, ilk dikkat çeken “*Sevgililer Günü*” yerine “*Sevgililer Gülü*” yazılmasıdır. Elbette ki bu, bir yazım yanlışından kaynaklanmamaktadır, aksine bilinçli olarak yatak örtüsündeki kırmızı güllere yapılan bir göndermedir. Çünkü, yatak örtüsündeki güilde, sevgililere aittir. Başka bir deyişle, dilsel bileşenle görsel bileşen birbirini tamamlamaktadır

ve her ikisinin birleşmesiyle bir anlam oluşmaktadır. Oluşturulan bu dilsel bileşenle, ilgili şirket, bu reklâm sayesinde alıcıya bir mesaj iletmek ister. Mesajda “*Sevgililer Günü*”nde sevdiğimizize sadece hediye almanın yetmeyeceğini anlatmak istemektedir. Bu şifrelenmiş dilsel bileşenin yan anlam katını oluşturur. Yan anlamların kurulmasında dönemin geçerli kültürel ve ideolojik şifreleri de işin içine girer. *Sevgililer günü*’nü çözümlenmeye çalışmamızdaki amacımız, reklâmın dayandığı kültürel art-alana ulaşmayı denemek, başka bir deyişle, dönemin yaygın kültürünü oluşturan kültür birimlerine varmaktır. “*Sevgililer Günü*”nde sevgiliye hediye almanın yetmeyeceği mesajı vermesinin nedenini şöyle açıklayabiliriz: Tüm dünyada kutlanan bu özel gün, diğer birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de bazı kesimler ya da birtakım insanlar tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Bu özel günü tepkiyle karşılayanların gerekçeleri ise şu biçimde özetlenebilir: Adına “aşk” denilen bu özel duygunun bir güne sığdırılmayacağı, sevgililerin bir gün değil, her gün birbirlerini hatırlamaları gerektiği ve böyle bir günün ilan edilmesinin tamamen ticari kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Türk toplumunda da böyle, bu özel güne tepkili olan insanların var olduğunu düşünen üretici şirket, aslında toplumda var olan iki kesime de bu dilsel bileşenle iletisini aktarmayı amaçlar.

Dilsel bileşeni ayrı ayrı iki tümce biçiminde incelediğimizde ne tür bir mesaj aktarılmak istendiğini daha iyi ortaya koyabiliriz. “*Sevgililer Günü hediyeleri İstikbal’den*” dilsel bileşeninde, şirket kendini ve “*Sevgililer Günü*”nü ön plana çıkartmış, dikkatimizi bu iki unsura yöneltmiştir. Ama “*Aşkınızı korumak sizden*” ifadesinde insanlara bir mesaj verme amacı güdülmüştür. Adeta iletiyi okuyana bir tür seslenme gerçekleştirilmektedir. Bu tür seslenmeler, bireyin dikkatini reklâm iletisine odaklamasını ve iletiyi algılamasını amaçlar. Burada duygulara sesleniliyor ve bilgi veriliyor. Bireyi ikna etmek ve güdülemek söz konusudur. Güdüler bilinçli, bilinçsiz, duygusal, düşünsel, ekinel ya da fiziksel nitelikleri olan karmaşık etmenlerdir. Buradaki *sevilme* de bir güdüdür. Bu ifadeyle üretici firma aslında “*Sevgililer Günü*”nde hediye almak yetmiyor, aşkı da korumak gerekiyor, bu da size kaldı” demek istemektedir. Bunu da kalıcı bir hediye olarak yapabilirsiniz mesajı verilmektedir. Burada bireyin düş gücü harekete geçirilerek, çeşitli göndermelerle bireyin us dışına yönelinmektedir. Bu ileti karşısında birey, kendi benliğinden sıyrılarak, toplumsal değerlerin egemen olduğu çevreye ulaşır. Böylelikle, toplumda diğerlerinden farklı olma gibi bir değere kavuşur. Dolayısıyla bu reklâmda, duygulara yönelik bir strateji oluşturularak, görsel ve dilsel öğeler birleştirilerek reklâm iletisindeki anlam aktarılmaktadır.

Son olarak reklâmın dilsel bileşeninde kullanılan yazıbirimlerin çok büyük ve çok vurgulu olmamasından dolayı reklâmın görsel bileşenini ön plana çıkardığını belirtmek gerekir.

## 2. Sonuç olarak

Reklâm iletisinin çözümlenmesi demek bir iletişim sürecinin çözümlenmesi demektir. Bu süreçte ileti bir anlam aktarmayı amaçlar. İleti oluşturulurken görsel ve dilsel öğeler bir birini tamamlamaktadır. R. Barthes’ın deyişliyle, görsel töz, dilsel bir bildiriyle destekleyerek anlamlarını pekiştirir. Biz bu çalışmamızda bir reklâmı göstergebilimsel açıdan incelemeye çalıştık. Buradan elde edilen ilk sonuç, reklâmının gönderici, bizim yani tüketicilerin ise alıcı konumunda olduğu ve her reklâmın alıcı ile iletişim kuruyor olmasıdır. Reklâm metinleri, artık salt bilgilendirici olmaktan çıkıp, öneriler getirmeye başlamıştır. Reklâmlarda ayrı ayrı her iletinin bir anlam taşıdığı, kullanılan renklerin, yazıların büyüklüğünün ya da küçüklüğünün bilinçli olarak kurgulandığı gözden kaçmamaktadır.



Şu da bir gerçektir ki, özellikle yazılı basında yer alan reklâmlarda şifrelenmemiş görsel ileti, şifrelenmiş görsel ileti ve dilsel ileti bir bütünlük içermekte ve birbirlerinin anlamına açıklık getirmektedirler. Reklâmın dayandığı kültürel art-alana ulaşmak, başka bir deyişle yaygın kültürü oluşturan kültür birimlerine varmak, ürünün seslendiği kitlenin eğitim ve gelir düzeyi ile ilgilidir. Çünkü eğitim düzeyi ne kadar yüksek olursa bireysellik arayışı da o kadar yüksek olmaktadır. Her kesime hitap etmek isteyen üretici, reklâmında her iletiyi kullanmak durumundadır. Göstergibilimin amacı, görünenin arkasında gizli olan anlamı ve bunun nasıl oluştuğunu ortaya çıkarmaktır. Bizde çalışmamızda görünenlerden hareketle görünmeyenleri çıplak bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Söylemeden birçok şey anlatmak bir anlatım tarzıdır. Reklâmlarda da işte bu anlatım biçimi çoğu kez söz konusudur. Göstergibilimcilerin peşinde olduğu da bu söylenmeden söylenilen şeyleri dizgesel olarak ortaya koymaktır. İşte, biz de bu araştırmamızda bunu gerçekleştirmeyi istedik.

### Kaynakça

- BRUSATİN M. (1986), *Histoire des couleurs*, Paris, Flammarion.
- ERKMAN AKERSON, F. (2005), *Göstergebilime giriş*, İstanbul, Multilingual yayınları
- FONTANİLLE J. (1998), *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim
- FONTANİLLE J. (1995), *Sémiotique du visible*, Paris, PUF.
- FLOCH J.-M. (1990), *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, PUF.
- GREİMAS A.J., COURTES, J. (1979), *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, cilt 1, Paris, Hachette-Université.
- GÜNAY, D. (2002), *Göstergebilim yazıları*, İstanbul, Mutilingual yayınları.
- GÜZ N., KÜÇÜKERDOĞAN, R. (2005), Göstergükürel, reklam ve öteki kavramı, *İstanbul Kültür Üniversitesi Güncesi*, (65-73)
- KÜÇÜKERDOĞAN, R., (2005), *Reklam söylemi*, İstanbul, Es yayınları.
- SİĞİRCİ İ., (2000), Göstergibilimsel açıdan reklamcılık, *Ana Dil Dergisi*, Nisan-Mayıs-Haziran, İzmir, 32-38.
- SİĞİRCİ İ., (2001), Dünden bugüne temel göstergibilimsel yaklaşımlar çağdaş göstergibilim, *Dilbilim ve Uygulamaları*, Hacettepe Üniversitesi, , 97-108
- TOPUZ H. (1998), *Dünyada ve Türkiye'de kültür*, İstanbul, Adam yayınları.
- TURAL S., KILIÇ E. (1996), *Nevruz ve renkler*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi yay.
- UÇAR TF. (2004), *Görsel iletişim ve grafik tasarımı*, İstanbul, İnkılap yayınları.
- UYGUR N. (1996), *Kültür kuramı*, İstanbul, YKY Yayınları.
- Vatan gazetesi, 12.2.2006. sayfa 2.
- VENDRYES J. V. (2001), *Dil ve düşünce*, çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual yayınları.
- ZİELKE W. (1993), *Sözsüz konuşma*, İstanbul, say yayınları.

## DIE SPRACHBARRIEREN UND IHRE GRÜNDE

Yrd.Doç.Dr. İmran KARABAĞ  
Kocaeli Üniversitesi

### Zusammenfassung

Die Sprachbarrierenproblematik ist auch heute immer noch ein aktuelles Thema, mit dem sich die Soziolinguistik beschäftigt. Die Soziolinguistik befasst sich mit diesem Thema gründlich, wobei es sich um nationale und internationale Ebenen handelt und mit den sprachlichen Gründen, die der Kommunikation hindern. In der nationalen Ebene veranlassen die sprachlichen Unterschiede, die Dialekte und die Diskriminierung der Frau im Sprach- und Sozialsystem die Sprachbarrieren. Man muss auch von einer Sprachbarriere sprechen, der die Verschmutzung in einer Sprache und die Entlehnungen aus anderen Sprachen veranlassen. Und in der internationalen Ebene sind der Mangel der Fremdsprache und die Kulturenvielfalt die Gründe der Sprachbarrieren. Außerdem soll man von einer Sprachbarriere reden, die einerseits aus dem Rassismus und aus der Diskriminierung und andererseits aus einer Globalisierung und aus dem kapitalistischen Wirtschaftsmodell hervorgeht. Es kommt auch sehr oft vor, daß die Unterschiede zwischen Sozialschichten und Kulturen eine Sprachbarriere veranlassen. Das heutzutage beherrschende Weltsystem profitiert von einer Aufteilung der Sprachen und besonders der Regionalsprachen überall auf der Welt.

**Schlüsselwörter:** Dialekte, Diskriminierung, Sprachverschmutzung, Rassismus, Globalisierung

## DİL ENGELLERİ VE NEDENLERİ

### Özet

Geçmişten günümüze sürekli güncelliğini koruyan iletişim engellerinin dilsel boyutları toplum dilbilimin çok yakından ilgilendiği bir konudur. Toplum dilbilim ulusal ve uluslararası olmak üzere iki boyutu olan bu konuyu ve ilişkisini sekteye uğratan dilsel nedenleri bütün yönleriyle incelemektedir. Ulusal boyutta daha çok dil farklılıkları, diyalektler ve dil ve sosyal sistem içerisinde kadına yönelik ayrımcılık ve baskı iletişim engellerine neden olmaktadır. Dildeki değişikliklerin ve dil yozlaşmasının ortaya çıkardığı kuşaklar arası iletişim engellerinden de söz edilmektedir. Ayrıca dil kirliliği ve başka dillerden gelen sözcükler de iletişimin engellenmesinde önemli roller oynamaktadır. Bunlardan başka sınıf ve kültürler arası farklılıkların ortaya çıkardığı dil engellerinden de söz etmeliyiz. Uluslararası düzlemde ise iletişimin engellenmesine yabancı dil eksikliği ve kültürel farklılıklar neden olmaktadır. Ayrıca bir yandan ırkçılık ve ayrımcılığın körüklediği bilinç ve istem dahilinde ortaya çıkan bir dil engelinden söz edilebilir, öte yandan küreselleşme ve Kapitalist sistemin dayattığı çok dilli ve çok kültürlü bir dünya sisteminden kaynaklanan bir dil engelinden söz etmek gerekir.

**Anahtar Sözcükler:** Diyalekt, Ayrımcılık, Dil kirliliği, İrkçılık, Küreselleşme

### 1. Einführende Bemerkung

Sprache dient den Menschen, Gedanken auszutauschen; nur durch Sprache können wir Wissen und Erfahrungen bewahren und weitergeben. Die sprachlichen Anwendungsmöglichkeiten findet man in der gesellschaftlichen Praxis. Die Sprache ist eine gesellschaftliche Erscheinung, die stark von gesellschaftlichen Entwicklung und Wandel beeinflusst wird. Die Sprache entwickelt und wandelt sich mit der Gesellschaft. Der Wortschatz einer Sprache widerspiegelt sowohl Veränderungen in Technik, Kultur und Wissenschaft als auch Beziehungen der Menschen im täglichen Leben in der Gesellschaft. Die sprachliche Mitteilung muß so gestaltet sein, daß der Hörer richtig und genau verstehen kann, was der Sprecher zum Ausdruck bringen will. Dies spielt eine bedeutsame Rolle im gesellschaftlichen Leben. Die Sprecher müssen deutlich und sachkundig informieren. Da die Sprache der Kommunikation dient, muß vor allem die Standardsprache gesprochen werden, um einen gesunden Dialog zu führen. Deutrich und Schank definieren die Standardsprache wie folgt:

"Um <Standardsprache> handelt es sich, wenn u.a. die folgenden Merkmale gegeben sind:

- Ein Sprecher muß deutsche Gegenwartssprache sprechen,
- die zumindest passiv von den Partnern beherrscht wird,
- die sich an übergruppalen Normierungen von Lautung, Syntax, Lexikon orientiert,
- die von sozial führenden Gruppierungen gesprochen
- und die in bestimmten Fällen von anderen Gruppen übernommen wird;
- die überregional eingesetzt und verstanden
- und die in öffentlichen Situationen gesprochen wird" (Deutrich, Schank, S.246).

Wer in öffentlichen Situationen Standardsprache spricht, der wird im Allgemeinen als Standardsprachensprecher angenommen. Dabei spielen sowohl die sozialen Faktoren, die durch die gesellschaftliche Entwicklung bestimmte Aktivitätsfelder sind wie Familienleben, Arbeitsleben, Ausbildung oder kulturelles Leben, als auch Identitätsmerkmale wie Geschlecht, Alter, Familienstand, soziale Status (Schichtzugehörigkeit, Ausbildung, Beruf) oder Sprache (Muttersprachler / Dialektsprecher / Fremdsprachiger) beim Gebrauch der Sprache bedeutende Rolle. Im Allgemeinen unterscheidet sich die Sprache einer Gesellschaft in zwei Gruppen. Das sind Gruppen- und Sondersprachen. Zu den Gruppensprachen zählen z.B. Berufs-, Fach-, Wissenschaftssprachen. Sondersprachen betreffen nicht berufsbedingte soziale Gruppen. Hier sind außersprachliche Effekte wie Status, Alter oder Geschlecht sehr wichtig.

### 2. Zum Begriff der Sprachbarriere

Der Begriff "Sprachbarriere" wird im deutschen Wörterbuch *Wahrig* als Behinderung der sprachlichen Entwicklung von Kindern aus Elternhäusern mit niedrigem Bildungsstand und Behinderung im gesellschaftlichen Aufstieg von Angehörigen sozial niedriger Schichten infolge einer Ausdrucksweise beschrieben. Diese Ausdrucksweise entspricht aber nicht der Sprachnorm der Hochsprache. Die Sprachbarrierenproblematik ist ein Thema oder ein Bereich der Soziolinguistik und hängt besonders von Sozialstatus und Sozialschichten in der Gesellschaft ab. Das auch heute immer noch aktuelle Thema hat sowohl nationale als auch internationale Ebenen. Das heißt, dieses Problem begrenzt sich nicht nur mit den Schwierigkeiten der Kommunikation in einer Gesellschaft, sondern es führt auch in der internationalen Ebene zu Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den Nationen. Es kommt sehr oft vor, daß zwischen Generationen oder auch zwischen sozialen Schichten Verständigungsschwierigkeiten vorkommen. Mit dem Begriff "Sprachbarriere" sind die

Hindernisse der nationalen- und internationalen Kommunikation gemeint. Überall sind Sprachbarrieren und zu unserer Zeit besonders mit der Wirkung der Globalisierung sehr bemerkbar.

### **3. 1. Die internationale Ebene der Sprachbarriere**

Für die internationale Sprachbarrierenproblematik sind die Vorwürfe des französischen Staatschefs Chirac besonders deutlich. Zur Behebung dieses Problems machte Chirac bei einem Gespräch mit Schröder einen radikalen Vorschlag: Schon in frühester Kindheit sollten Fremdsprachen zum Pflichtprogramm im Bildungssystem gehören und nicht eine sondern zwei (Der Spiegel, 23.01.2003). Nach Chirac ist die Dreisprachigkeit eine intellektuelle Möglichkeit. Für diese intellektuelle Möglichkeit gibt Chirac Luxemburg und Belgien als Beispiel. Schröder gibt seine Zustimmung und sagt, daß er leider nie Gelegenheit gehabt habe, Französisch zu lernen. Er fügt hinzu, daß er wisse, was er versäumt habe. Nur über die Sprache könne eine andere Kultur verstanden werden. Einerseits zeigt dieses Beispiel die internationale Ebene der Sprachbarriere, andererseits stellt man fest, daß dieses Problem nicht mit Schul- und Bildungspolitik begrenzt ist. In Grenzgebieten könnte die Zusammenarbeit zur Erhebung der Sprachbarrierenproblematik immer noch intensiver sein. Die Zusammenarbeit zwischen den Schulen oder intensiver Jugendaustausch mit

Unterstützung der Regierungen könnte hilfreich sein. Diese Ebene der Sprachbarrierenproblematik kann schon in Kindheit durch Bildung behoben werden. Wir wissen, daß Ausländer insbesondere aber Gastarbeiter überall auf der Welt im Wesentlichen aber in europäischen Ländern die Sprachbarriere vor sich haben. Die kulturellen Unterschiede, die sich wohl auch nicht lösen lassen, spielen innerhalb der Sprachbarrierenproblematik eine große Rolle. Obwohl diese kulturellen Unterschiede eine Bereicherung sind, können wir nicht behaupten, daß die Menschen den anderen leicht akzeptieren und verstehen. Und hier muß man besonders von den Ausländern in Europa reden. Es ist Tatsache, daß viele der Ausländer nur wenig Deutsch sprechen können, wenn wir von Deutschland sprechen sollen. Und ausländische Kinder, die nicht gut Deutsch können, haben es sehr schwer an den Schulen. Die Gettoisierung, religiöse Faktoren, Vorurteile, Unkenntnis und der leider auch heute andauernde Analphabetismus verhindern das Erlernen der Sprache des Gastlandes. Die Sprachbarriere führt besonders bei der Arzt-Patienten-Kommunikation zu großen Problemen. Dies bringt sehr oft Mißverständnisse hervor. Zur Behebung dieser kulturellen und sprachlichen Barriere müssen die Ausländerkinder und ihre Eltern gefördert werden. Viele können aufgrund der Sprachbarriere keine höhere Ausbildung abschließen. Bei Ausländern, die über sehr gute Sprachkenntnisse verfügen und irgendwo in Europa studiert haben, können wir so etwas jedenfalls nicht beobachten. Aber trotzdem redet man von einer Sprachbarriere, die mehr oder weniger von der Ausbildung der Ausländer abhängig ist. Wir müssen hier vielleicht die Sprachbarriere in zwei Bereiche teilen: absichtlich und unabsichtlich. Wenn man den anderen wegen seiner Rasse, seiner Nationalität, seiner sozialen Schicht und sogar seines Geschlechts überhaupt nicht akzeptiert und deshalb seine Frage nicht beantwortet, um den Kontakt zu schließen, dann können wir von einer Diskriminierung sprechen, weil Geschlecht, Rasse und soziale Schicht die Formen der Diskriminierung sind. Das heutige Weltsystem, das kapitalistische Wirtschaftsmodell unterstützt und sogar legt der Diskriminierung nahe. Globalisierung erstreckt sich über immer mehr neue kleinen Länder und neue Gesellschaften. Das bedeutet immer mehr Sprachenvielfalt, Dialekte und Mundarten. Die Sprachbarriere wird auch von diesem Wirtschaftsmodell unterstützt, weil

Diskriminierung und Sprachbarriere ein Ergebnis der Globalisierung ist. Diese politische Haltung veranlasst die Welt immer wieder zu neuen Sprachbarrieren. Diskriminierung verbreitet sich überall auf der Welt, bedroht und beseitigt sogar die Toleranz und das Zusammenleben. Das bringt die Kulturen der kleinen Gesellschaften und Gruppen hervor. Diese Kulturenvietfält bedeutet mehrere Mundarten, Dialekte und Regionalsprachen.

### 3. 2. Die nationale Ebene der Sprachbarriere

Überall also sind Sprachbarrieren festzustellen. Innerhalb eines Landes oder einer Gesellschaft oder auch zwischen Ländern oder Gesellschaften. Noch schlimmer sind die Sprachbarrieren in einem Land oder in einer Gesellschaft. Dies liegt daran, daß sich in einem Land verschiedene Gesellschaften nebeneinander leben, die sehr oft ihre regionale Kultur und damit ihre eigene Dialekte gebrauchen. Dialekte, die einer Sprache zugeordneten Varietäten sind, spielen bei diesem Problem eine hervorragende Rolle. Die meist regional und spezifisch gebrauchten Dialekte veranlassen, die Standardsprache auszuformen. Chinesisch ist dafür ein gutes Beispiel. In der chinesischen Sprache unterscheiden sich die verschiedenen Dialekte so weit, daß Sprecher unterschiedlicher Dialekte auf Schriftzeichen oder Hochchinesisch zurückgreifen müssen, um sich zu verständigen. "Die mündliche Kommunikation zwischen einem Sprecher eines nördlichen Dialekts und beispielsweise einem des Kantonesischen ist sehr schwierig, sogar unmöglich. Ermöglicht wird die Kommunikation aber über das Hochchinesisch. Die verschiedenen chinesischen Sprachen werden oft auch als Dialekte bezeichnet, obwohl sich, wie beschrieben, Sprecher verschiedener chinesischer Sprachen nicht verstehen können und diese Sprachen selbst wieder in Dialekte zerfallen" (Vgl. dazu Karlgren 2001). Auch in Indien, wo in 58 Sprachen unterrichtet wird und Zeitungen in 87 verschiedenen Sprachen erscheinen, muß man auf jeden Fall von einer Sprachbarriere reden. Die Leute, die Urdu sprechen (die Staatsprache Pakistans), verstehen Hindi, können aber die Hindischrift nicht lesen. "Zur Überwindung der Kommunikationsschwierigkeiten in Indien spricht man Englisch und zwar in einer Mischform mit Alltagssprache" (Vgl. dazu Loch 2006). Die Sprachbarriere kommt hier in der Schrift hervor. Eine solche Sprachbarriere kann als natürliche bezeichnet werden. Außer den Dialekten gibt es auch andere Sprachformen, die in einer Gesellschaft zur Behinderung einer gesunden Verständigung führen. Diese Formen der Sprache werden von Harro Gross als "Fachsprachen, Sondersprachen, ideologische Sprache und Jugendsprache" klassifiziert (Gross, 1988). Mit dem Begriff *Fachsprache* bezeichnet er technische und wissenschaftliche Berufssprachen; mit *Sondersprachen* die gruppenspezifischen Sprachen, mit der *ideologischen Sprache* die Sprache der herrschenden oder um die Herrschaft ringenden politischen (und religiösen) Gruppen. Auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Sprachverhalten der beiden sozialen Gruppen "Frauen" und "Männer" geben oft Anlaß zu Sprachbarrieren. Ein wesentlicher Grund dafür ist

die Diskriminierung der Frau im Sprachsystem. Und die Sprachbarriere zwischen Generationen entsteht meist aus dem Sprachverfall und aus den Veränderungen in der Sprache. Die Verschmutzung in einer Sprache und die Entlehnungen aus anderen Sprachen spielen bei der Sprachbarriere eine wesentliche Rolle. Jedoch ist dieses Problem vielseitiger. Außerdem gibt es auch eine andere Art der Sprachbarriere, deren Gründe nicht Sprachenvietfält oder Dialekte in einer Gesellschaft sind. Diese Art der Sprachbarriere muß durch Bildungs- und Kulturpolitik gehindert werden. Wir sehen, daß die sozialen Faktoren auch auf den Sprachgebrauch eine starke Wirkung haben. Peter Martin Roeder legte erste Untersuchungen über die Abhängigkeiten zwischen "Sprache, Sozialstatus und

Bildungschancen" vor (Roeder, 1965). Dabei wurde im Jahre 1967 von B. Bernstein ein Aufsatz <<Sprache und Lernen im Sozialprozess>> (in: Flitner / Scheuerl: <<Einführung in pädagogisches Sehen und Denken>>, München 1967, S.235-270) veröffentlicht, in dem dieses Thema gründlich behandelt worden ist. Er vertrat die These, "daß sich aus der sozioökonomischen Schichtung einer Sprachgemeinschaft eine entsprechende Differenzierung im sprachlichen Verhalten der Sprecher und Sprecherinnen ergibt" (Linke u.a. 2001: 297). Es ist daraus festzustellen, daß die Sprachkompetenz eines Kindes von seiner sozialen Schicht bestimmt wird, in der es aufwächst. Hier definiert er den Terminus <<Code>> und erklärt empirisch, daß Kinder aus der Unterschicht weniger weiterführende Schulen besuchen als Kinder aus der Mittelschicht. Bernsteins Behauptung zeigt offensichtlich die Wirkung der Bildung auf die Sprachbarrieren. Er beschreibt die Sprachbarrieren mit den Begriffen "restringiert" und "elaboriert". Der restringierte Code entspricht dem Sprachgebrauch der unteren sozialen Schicht und der elaborierte Code entspricht dem Sprachgebrauch der mittleren und oberen sozialen Schicht. Basil Bernstein bestimmt mit dieser Kategorisierung die Verbundenheit des Sprachgebrauchs mit der Kultur oder mit der sozialen Schicht. Der restringierte Code wird zum Sprachgebrauch der bildungsfernen, unteren sozialen Schichten zugeordnet.

Nach der Kategorisierung von Bernstein müssen die Kinder bzw. die Menschen das Sprachverhalten des elaborierten Codes erlernen, um die Sprachbarriere zu überwinden.

William Labov kritisiert diese so genannte *Defizittheorie* von Bernstein und bezeichnet die sprachlichen Unterschiede nicht mehr als Mangel (Defizite), >>sondern als Andersartigkeit<< (LINKE u.a. 2001:299). Diese neue Hypothese wurde *Differenzhypothese* genannt.

Mit Labovs Differenzhypothese kann man die folgenden Merkmale verstehen:

Die Verständigung kann in jeder sozialen Schicht erfolgen.

Sprachvariationen sollen strukturell und funktional beschrieben werden.

Sprachliche Varietäten bilden ein System, das durch Normen konstituiert ist.

Die Defizittheorie von B. Bernstein aus den 60'er Jahren ist meines Erachtens nach als eine veraltete Theorie zu betrachten. Denn die Welt ist permanent einem Wechsel und Wandel der Zeit ausgeliefert. Einerseits haben einige Ideologien und damit verbunden politische Systeme ihren Wert und ihre Akzeptabilität verloren. Andererseits bahnt sich eine einseitige Globalisierung an, die die Welt stark beeinflusst. Das wiederum fördert das Konkurrenzverhalten zwischen den Jugendlichen und den Gesellschaften. Diese Konkurrenz verpflichtet die Unterschicht dazu, sich und ihre Sprache weiterzubilden. So wird aus der alltäglichen Sprache notgedrungen eine Hochsprache. Dagegen bewahrt die Differenzhypothese von W. Labov noch zu unserer Zeit ihren Wert. Für diese Hypothese ist besonders die Verständigung zwischen Sozialschichten wichtiger, weil diese Hypothese im Gegenteil zur Differenztheorie die sprachlichen Unterschiede nicht als Mangel sondern als Andersartigkeit, als Farbigkeit sogar auch als Reichtum betrachtet. In dieser Hinsicht zeigt die Differenzhypothese meines Erachtens Übereinstimmung mit der heutigen sich globalisierenden Welt.

#### 4. Schlußfolgerung

Abschließend möchte ich noch hervorheben, daß kapitalistische Mächte am meisten von einer Aufteilung der Sprachen profitieren. Eine einheitliche Sprache oder Assimilierung würde zugleich auch eine kulturelle Annäherung der fremden Kultur an die Eigene bedeuten. Die Verinnerlichung von Kultur und Sprache würde zu einer Aufhebung von Differenzen führen, so daß der Fremde, an sich nicht mehr als solcher zu betrachten und zu

erkennen wäre. Wenn der Fremde aber nicht mehr als solcher definiert werden kann, steigt auch die Verantwortung. Das System hingegen möchte beherrschen ohne die dazugehörige Verantwortung übernehmen zu wollen. Je größer die Differenzen, je mehr Unterschiede in der Sprache sind, um so einfacher wird das Weltsystem seine Macht entfalten und ausüben.

### Literatur

- Becker, Markus (23.01.2003), Chirac und Schröder vor dem Jugendparlament: "Unsere Kultur wird verschwinden, wenn das Englische Fuß fasst". In: Der Spiegel.
- Bühler, Hans (1982), Forschungslage zur Sprachbarrieren-Problematik. In: Eine Einführung in die moderne Linguistik –Sprache 2. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main. S.229-241.
- Bünting, Karl-Dieter (1996), Einführung in die Linguistik. Beltz Athenäum Verlag. 15.Auflage, Weinheim.
- Karlgren, Bernhard (2001), Schrift und Sprache der Chinesen, 2.Aufl., Springer.
- Linke, Nussbaumer, Portmann (2001), Studienbuch Linguistik, Tübingen.
- Loch, Harald (Dezember 2006), Indien Heute. In: DAAD Literatur Letter, Nr.3, 26.Jg.
- Plötz, Senta Trömel (1984), Gewalt durch Sprache. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main.
- Rothermund, Dietmar (1995), Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt; ein Handbuch, Verlag C.H.Beck. München.
- Wahrig, Gerhard (1986), Das große deutsche Wörterbuch. Gütherloh.

## FELSEFÎ BİR ANLATIM YOLU: METAFOR

Prof.Dr. İsmail YAKIT  
S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi /İSPARTA

### Özet

Metafor kelimesi Grekçe kökenli bir kelime olup, *“sözü öteye taşımak veya anlamı bir başka şekilde nakletmek”* demektir. Edebî bir teknik terim olarak da *“gerçek anlamların mecâzî anlatım şekilleridir”*. Bir başka ifadeyle: *“teşbih, kinâye ve sembollerle anlatımdır”* şeklinde açıklanmaktadır. Felsefede ise daha ziyâde: *“soyut kavramların somut örneklerle ifade edilmesidir”*. Soyut hakikatleri kendisine konu edinen filozoflar felsefî düşüncelerinde, metaforik anlatıma, konunun daha iyi anlaşılması için sıkça başvurmuşlardır. Mesela Aristoteles, demokrasi ile oligarşi rejimlerini tarif ederken *“kuzey ve güney rüzgârları gibidir”* teşbihini kullanarak metafora başvurmuştur. Ona göre, soyut olan bu kavramlar soyut rüzgâr örneğiyle daha anlaşılır kılınmıştır. Nasıl ki, güney rüzgârları ılık, yumuşak ve insana hoş gelirse, demokrasi de insan için yumuşak, hoş ve ılık bir rejimdir. Oligarşi ise tıpkı kuzey rüzgârları gibi sert, soğuk ve ürkütücüdür demek istemiştir. Bunun gibi, düşünce tarihinde daha yüzlerce örnek vardır. Bu tebliğimizde en çarpıcı örnekleri alarak felsefede metaforik anlatım sanatını konu edineceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, metafor, teşbih, sembol, soyut, somut



### I-Tanım ve Çeşitleri

Metafor kelimesi Grekçe'den Latince'ye, oradan da diğer dillere geçmiş bir kelimedir. "Meta", öte, diğer, başka; "phoros" da taşımak, aktarmak anlamındadır. Terminolojik olarak, aralarında çağrıştırmacı anlam bağları kurulabilen kavramları, başka ifadelerle anlatmaktır. Sözü öteye taşımak veya anlamı bir başka şekilde nakletmek demektir. Edebî bir terim olarak da; gerçek anlamların mecazî anlatım şekilleridir. diye tanımlanır. Bir başka ifadeyle: teşbih, kinâye ve sembollerle anlatımlardır. Edebî metinlerde kullanılsa da, felsefî kavramların anlaşılmasında sıkça baş vurulan bir yoldur. Felsefî ifâdesiyle metafor: soyut bir kontekste, somut terimler bulmak veya aralarında analogik bağ kurulabilen soyut kavramları, somut örneklerle anlatmaktır. Bir diğer ifâdeyle, soyut kavramların veya anlamların, somut örneklerle daha anlaşılır olarak anlatılmasıdır.

Metafor, alegori ve sembol kavramlarını çağrıştırsa da, muhteva olarak , *mecaz, istiâre, teşbih, kinaye, darb-ı mesel(=parabole) ve kıyas apolog ve didaktik fabl* gibi edebî sanatlarla ilişkisi olan bir kelimedir. Yani metaforik anlatımlarda bu sanatlardan biri veya birkaçı bir arada kullanılır.(Yakıt, *Yumus Emr. Semb.*, s. 2 vd.)

Metafor sanatına, dinî literatürlerde de sık rastlanır. Özellikle Kur'an'da bu anlatım sanatının örnekleri çoktur. Keza Hz. Peygamber'in hadislerinde önemli sayıda metaforik anlatıma rastlanır. Ayrıca İslam tasavvuf edebiyatı da, metafor sanatı açısından zengindir

Felsefe, disiplin olarak soyut kavramlarla uğraştığından, hemen hemen her filozof, çoğu kez metafor sanatına baş vurmuştur. Bunun için felsefede metafor örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Aşağıda tarih boyunca metafor kullanan tanınmış filozoflardan bazı örnekler göstereceğiz. Şurasını açıkça ifade etmek gerekir ki, metafor, bir ifâde sanatı olduğu için, bir filozofun kavramı ifade etme gücünü gösterdiği kadar, muhatabının anlama ve idrak gücünü de gösterir. Nitekim Aristoteles(MÖ.384-322): *Metafor yapmak kadar, yapılmış metaforu anlamak da bir dehâ göstergesidir.*" demiştir.

Metafor, açık ve kapalı metafor olmak üzere iki kısımdır. Açık metaforlarda filozof, benzetme edatlarına sıkça baş vurur ve açıkça bu edatları telaffuz eder: *"tıpkı, gibi, öyle ki, âdeta, benzemektedir, meselâ, yani, nitekim..."* vs. gibi edatları açıkça kullanır. Kapalı metaforlarda ise, bu edatlar kullanılmaz veya gizlenir. Anlam birden örneğe kayar ve örnekle, istenen anlam pekiştirilir. Şimdi düşünce tarihi boyunca Antik felsefeden, Yeniçağ'a kadar geçen Doğu ve Batı'nın filozoflarından ilgi çekici örnekler sergilemek istiyoruz.

### II-Açık Metaforlar

#### 1-İlkçağ ve Ortaçağ'dan Örnekler

Örneklerin pek çoğu açık metaforlara ait örneklerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bunlarda benzetme edatları açıkça kullanılmıştır.

Metafor sanatının en eski örneğine Pitagoras(=Fisagor)'da rastlanmaktadır. O, dünya hayatını, spor müsabakalarına benzetir: *"Zira bir yarışmada sporcular, satıcılar ve seyirciler vardır. Sporcuların gayesi yarışı kazanma, . satıcıların gayesi para kazanmak, seyircilerin gayesi de olup biteni seyretmektir"*. Pitagoras(MÖ.570-494)'a göre, filozofların da seyircilerin içinden çıkması gerekir.(Laertius, II, 127; Keklik, *Fels. Metaf.*, s. 12-13) İnsanların meşgale ve hedeflerini üç ana kategoride toplayan Pitagoras, onları hedef için yarışanlar, bu yarışlardan çıkar sağlayanlar veya rantçılar ve son olarak da olayları seyir edenler veya değerlendirenler olarak sınıflandırmaktadır.

Hocası Sokrates'den(MÖ. 469-399) aktararak Platon(=Eflâton), insan ruhunun âdeta bir balmumu gibi olduğunu, maddî unsurların da bunun üzerine iz bırakan mühürlere benzediğini, izlerin derinliği nispetinde kuvvetli hatırlamalar olduğunu söyler. Hatırlamak

ve bilmeyi balmumu metaforuyla anlatan Platon(MÖ. 427-347)'un bu örneği, kendisinden sonra düşünce tarihi boyunca, pek çok filozof tarafından kullanılmıştır. Mesela. İbn Miskeveyh(932-1030) ruh ve bedeninin birbirinden farklı iki cevher olduğunu kanıtlamak için balmumu örneğini aynen kullanmıştır. Keza Malebranche(1638-1715) da, İbn Miskeveyh'i hatırlatan bir üslûpla aynı örneğe başvurmuştur. Ayrıca Gazzalî(1058-1111), cevherin tarifi için balmumu örneğini vermektedir. Yine aynı şekilde Descartes(1594-1650)'da Gazzalî'ye benzer şekilde cevheri tanımlamak için, balmumu örneğine başvurmuştur(Keklik, FM, 18)

Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü ispat için bir metafora baş vurmuştu. Ona göre ruhla beden arasındaki ilişki, "lir" adı verilen bir çalgı aletine benzemektedir. *Lir*, beden, *lir*'in çıkardığı ahenk de ruh'du. Bu ifâdeler, talebesi Platon'un itirazlarına hedef olur. Bu metafor ona göre uygun bir metafor değildi. Çünkü "lir" kırıldığı zaman, ahenk ortadan kalkar bu da demektir ki, beden ölüncelü ruh da kaybolur. Halbuki olay böyle değildir. Öyleyse metaforu yeniden kurmak gerekir. Örnekleme, maksadı hasil kılmalıdır. Ruh, görünmeyen bir musikişinastır ki, *lir* denilen bedeni çalar, hayat denilen ahengi ortaya çıkarır. Gerçekten bu metaforuyla Platon, ruhun bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu ispat etmek istemektedir. Zira *lir*'in kırılması ve ahengin kaybolması musikişinasın yokluğuna delalet etmemektedir. Tıpkı, bedenin çürüyüp hayatın yok oluşu, ruhun varlığına bir zarar vermediği gibi.(Yakıt, *Batı Düş. Ve Mevl.*, s.55-56)

Aristoteles, Demokrasi ile oligarşi arasındaki farkı kuzey ve güney rüzgarları arasındaki farka benzetmektedir. Nitekim onun bu konuda yaptığı metafor şöyledir: "...Rüzgarlar, nasıl ki genellikle Kuzey ve Güney rüzgarları diye iki şekil olarak kabul edilir ve diğerleri de bu ikisinin çeşitleri sayılırsa, bunun gibi hükümetlerin de başlıca iki şekil olduğu kabul ediliyor ki bunlar da, Demokrasi ile Oligarşi'dir..."(Keklik, FM, 3). Aristoteles'e göre soyut olan bu kavramlar, somut rüzgar örneğiyle daha anlaşılır kılınmıştır. Nasıl ki, Güney rüzgarları, ılık, yumuşak ve insana hoş gelirse, demokrasi de insan için yumuşak, hoş ve ılık bir rejimdir. Oligarşi ise, tıpkı Kuzey rüzgarları gibi sert, soğuk ve ürkütücüdür demek istemiştir.

Salisbury'li John (öl: 1180), devletle ilgili görüşlerini beyan ederken, ülkeyi insan vücuduna benzetir. Tarım kesimini oluşturan çiftçilerin, toprakla meşguliyetlerinden dolayı, ayaklara benzediğini kaydeder. Zira ona göre, "ülkenin yani gövdenin ağırlığını çeken, hareket etmesini ve yürümesini sağlayan ayaklardır. En güçlü gövde bile, ayağın desteğini kaybederse kendi gücüyle yürüyemez; ya utanarak elleriyle emeklemeye çalışır, ya da yarıcı hayvanlar tarafından sürüklenir..."(Keklik, FM, 45)

## 2-Türk-İslam Filozoflarından Örnekler

Türk İslam dünyasında edip ve şairler gibi, filozoflar da metafor sanatına sıkça başvurmuşlardır. Bunlardan açık metaforlar kategorisine giren birkaç ilgi çekici örnek vermek istiyoruz.:

Türk filozofu Farabî(870-950), yetkin bir devlet başkanı tarafından eğitilen ve yönlendirilen bir toplumda, kötü vatandaşların bulunabileceğini güzel bir metaforla anlatır. Diyor ki: "...Erdemli şehir'de yaşayan erdemsizler vardır ki bunlar, tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekin içinde biten dikene yahut da bitkiler için yararsız hattâ zararlı olan başka otlara benzerler." (Farabî, Siyas.. Med., s. 52)

Ihvân-ı Safâ(X. Asır), ruh-beden ilişkisini çok sayıda metaforik ifâdelerle anlatırlar. Onlara göre, beden ve ruh "Bir eve ve içinde oturanlara, bir şehre ve içinde bir hükümdar tarafından yönetilen vatandaşlara, bir binek hayvanı ve süvârisine, bir gemi ve denizciye

veya onu sürükleyen rüzgara, tarla ve çift sürene, hattâ bir okul ve öğrencilerine..vs benzer".(İhvan-ı Safa, Resâil, II, 457-460, IV, 169); Yakıt, *Ihv. Safa Fels.* s. 22).

Türk filozofu ve hekimi İbn Sina(950-1037), İleride meyveye dönüşecek ağaçlardaki çiçekler ile, ana karnında gelişim halindeki bir fötüs(=cenin) arasında kurulan bir benzerlikle metafor sanatını kullanır. Diyor ki: "...Ana rahmindeki cenin ile anne arasındaki ilişki, çiçek halindeki meyve ile ağaç arasındaki ilişki gibidir. Tıpkı bu meyvenin hemüz çiçek halindeyken düşmesinden korkulduğu gibi, ana rahmindeki ceninin de ıskatından(=düşmesinden) korkulur." (İbn Sina, *El-Kamun Fi't-Tib*, II, 579; Krş Keklik'ten naklen, *F.M.*, 3)

İnsan bedenini bir ülkeye benzeten Gazzalî (1058-1111), organların işlevleri ile ülkedeki kamu görevlilerinin vazifeleri arasında ilişki kurarak der ki: "...beden bir şehre benzer: El, ayak ve diğer organlar, şehrin san'at erbâbi gibidir. Şehvet, mal müdürü gibidir. Kalp, bu şehrin padişahıdır. Akıl ise, veziridir. Bunların hepsine de padişahın ihtiyacı vardır. Memleketin idaresi ancak bunlarla yürür" (Kimyâ-yı Saâdet, s. 20). Gazzalî'nin verdiği pek çok açık metafor örnekleri içinden, onun, öğretmen ile öğrenci veya müşrit ile müridi hakkında yaptığı benzetme kayda değer bir metaforik ifâdedir: diyor ki: "Müşrit ile müridin misali, ağaç ile gölgesi gibidir: Ağaç eğri olunca, gölgesi de eğri olur" (Gazzalî, *Ihya*, I, 59; Krş. Keklik'ten naklen, *FM*, 93)

Ünlü Azeri Türk düşünürü ve İsrak filozofu Sühreverdi el-Maktul'ün(1155-1191), şu metaforu, metafizik hakikatlerin bilinebilmesi ile mucize ve keramet denilen olağanüstü olayların açıklanabilmesi açısından son derece önemlidir: "Ateşte tutulan bir demir parçası nasıl ateşin rengini ve hararetini alır ve ateşten alınca tıpkı ateşin yaptığını yaparsa, aynı şekilde Tanrı'ya yaklaşan insan ruhları, Tanrı'dan bir takım ilahî sıfatlar kazanır ve onlardan olağanüstü haller zuhûr eder."(Sühreverdi, *Heyâkilü'n-Nur*, s. 33, 36; Krş. Yakıt, *Türk İsl. Düş.*s. 120)

Ünlü Türk düşünürü Mevlâna Celaleddin Rumî(1207-1273), metafor sanatını en fazla kullananlardan biridir. Eserlerinde, özellikle Mesnevî'de pek çok örneğini bulabileceğimiz metaforik anlatımlar konusunda o, kıssaların mesaj yüklü olduğunu, asıl anlamın onun içinde olduğunu ve o anlamı yakalamak gerektiğini belirtir. Nitekim şöyle demektedir: "Kıssaları duyup... o kıssaların suretine bağlanan, dış yüzüne kapılan kişiye benzeme...kıssa bir ölçeğe benzer, mana içindeki taneye, Akıllı kişi taneyi alır... Ne muthu mana anlayana!(Mesnevî, II, 3616-3628 -İzbudak terc.) Mevlâna ayrıca metaforik anlatımlarını hayvan motifleriyle süslemiş ve onlar ile insan karakterleri arasında anlam ilişkileri kurmuştur. (Keklik, *Mevl. Metafor Yol. Fels.* s. 45 vd.; Durak, *Mesn. Met. Anl. Kul.*...s.155 vd.). Şeytanî vesvese ve efsunların doğru gönüllü insanlara hiçbir tesirinin olmadığını, özü sözü bir kişinin bundan hiç etkilenmeyeceğini, o efsunların, ona müsait gönüllerde yer tuttuğunu çarpık ayakkabı metaforuyla açık bir şekilde ortaya koyar. Diyor ki:

" Çarpık ayakkabı nasıl çarpık ayağa uyar, şeytanın efsunu da eğri gönüllere gider, yer bulur, " (Mesnevî, II, 319).

Mevlâna, mutlak hakikati idrakte, akli değil aşkı tavsiye etmekte ve buna metaforik bir örnek getirmektedir. Zira ona göre; denizde iki şekilde ilerlemek mümkündür. Yüzerek ve gemiye binerek. Yüzmek iyi bir meziyettir ama fazla yol alınmaz. Bölünmek bir gün mukadder olur. En iyisi gemiye binerek yol almaktır: " Aşk ileri gidenler için gemiye benzer. Gemiye binen kişinin bir âfete uğraması nadirdir. Çoğu zaman kurtulur. Akli, zekayı sat da, hayranlığı satın al..." (Mesnevî, IV, 1403-1407(İzbudak)

Osmanlı Türk düşünürlerinden Akşemseddin (1389-1459), metafizik hakikatlerin bilinebileceğini ayna metaforunu kullanarak anlatır. Buna göre, nefsinin her türlü ahlâkî pisliliklerden ve kötülüklerden antarak ruhunu ve kalbini bir ayna gibi parlak hale getiren sâlik, ruhu Muhammedi'yi(=evrensel akıl, ruh) ve oraya yansıyan bilgileri kendi kalp aynasında görecektir. Çünkü Ruhü Muhammedi'ye Levh-i Mahfûz'dan(=Tanrı'nın ilminden)bilgiler aksetmekte ve ilahî sıfatlar tecelli etmektedir. Öyleyse metafizik âlemin bilgileri adı geçen aynaya yansımakta ve hakikatın sırrına vâkıf olunabilmektedir( Yakıt, *Türk İsl. Düş.* s. 111-112)

Türk-İslam ahlakçılarından Kınalızade Ali Efendi(1510-1560), ahlâkî konuları metaforlarıyla açıklık getirip daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Mesela cömertlik erdemini anlatırken onun zor elde edilen bir erdem olduğunu vurgular. Ona göre malı iyi yolda kazanıp toplamak zor, helal yolda harcamak ve kanaat etmek çok daha zordur. Rast gele saçıp savurmak ise daha kolaydır. Kınalızade, bu konuda hükemâyâ attettiği bir metaforu kullanır: "*Mal toplamak yüksek bir dağın üstüne taş çıkarmak gibi zor, fakat harcamak ağır taşı yüksek dağdan aşağıya yuvarlamak gibi kolaydır. Ağır taşı dağın tepesine çıkarmak için bütün kuvvetini toplamak gerekirken, aşağı yuvarlamak için çocuğun kuvveti bile yeterlidir*". (*Ahlak-ı Alâ'î*, s.71; Krş. Oktay, *Kın. Ali Ef...*, s. 199)

Geçen asrın şair tabiplerinden Abdülhakim Hikmet, duygu ve düşüncelerini şiirle ifade ederken bile, metafor kullanmayı ihmâl etmez. Yozlaştırılan bir Türkçe ile ilim ve fen konularını halkımıza anlatmanın güçlüğüne şöyle bir metaforla ilişkilendirir : "*Ahâlimize mebâhis-i ilmiye ve fenniyyeyi anlatmaya çabalamak, âdeta değnekle aslan avına çıkmaya benzer*." O, aynı zamanda karaciğeri gümrüğe, vücuda giren zehirleri de kaçakçılara benzetir. Ayrıca mikrobu cüsse itibariyle dünyanın en küçük varlığı, yaptıkları itibariyle de bitki ve hayvanların en büyük kâtilidir. Nitekim bu husustaki beyti şöyledir:

"Gerçi en aşğârdır cüssece mahlûkâtın  
Kâtil-i ekberidir cins-i nebât ü hayvân"  
(*A. Hikmet, Felsefe ve Hikemiyat'tan*)

### 3-Yeniçağ'dan Örnekler

Yeniçağ filozofları da, kendi felsefî sistemlerinde bu sanata çok yer vermişlerdir. İfadelerinin daha iyi anlaşılması için, metaforik anlatım onlar için de en iyi bir yol olmuştur.

Descartes(1594-1650) felsefeyi tanımlarken ağaç metaforunu kullanmıştır. Diyor ki: "*...Felsefe bir ağaç gibidir: kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden(=fizikten) çıkan dallar da, öteki bütün ilimlerdir...şimdi nasıl ki meyveler, ağaçların kökünden ve dallarından değil de, yalnız dallarının ucundan toplanırsa, aynı şekilde felsefenin en son faydası da, en son öğretilen bölümlerinden öğrenilir...*" (Descartes, *Fels. Ilke*, s. 23-24; Krş. Keklik, *FM*, 149)

Francis Bacon(1561-1626), şehveti bir fırına teşbih ederek açık bir metafor örneği sunmuştur. Şöyle diyor: "*...meşru olmayan şehvet, tıpkı bir fırına benzer: alevlerini büsbütün bastırırsanız söner, fakat onu biraz havalandırırsanız, tekrar kudurur...*"(Keklik, *FM*, 134)

J. J. Rousseau(1712-1778), çocuk eğitimi üzerine konuşurken, ona yaşına göre davranılması gerektiğini şöyle bir metaforla anlatır: "*...Tabiat, çocuğun büyük insan olmazdan önce, çocuk olmasını ister. Bu düzeni bozmaya kalkarsak, âdeta tatsız, tuzsuz ham meyveler toplarız ki bunlar, kısa zamanda çürür, bozulur. Böylece genç bilginler, yaşlı çocuklar elde etmiş oluruz... On yaşında bir çocuğun akıl mantık dairesinde yargıya varmasını istemekle, onun 1.60 boyunda olmasını istemek birdir.*" (Keklik, *FM*, 190)

Voltaire(1694-1778), dünyada herkesin konumunun kendisini aldatıldığını şöyle bir metaforla ifâde eder: "...*Bu dünya herkesin rast gele bir basamakta yer aldığı büyük bir anfiteatr'a benzer: Herkes, hayatın en yüksek basamaklarında olduğunu sanır ve yanılır...*" (Voltaire, *Feyle. Konuşm.*, I, 20; Krş. Keklik, FM, 5)

Yeniçağ Batı dünyasında en fazla metaforik anlatımlara yer veren filozofların içinde Schopenhauer(1788-1860)'ın ayrı bir konumu vardır. O, düşüncelerini anlatmada hep metafora başvurmuştur desek yanlış söylemiş olmayız. Mesela, toplumların *despotizm* ile *anarşi* arasında gidip gelmelerini şöyle bir benzetme ile anlatır: "...*toplum organizasyonu, âdeta bir pandül gibi, iki sivri uç, iki kutup, iki kötülük arasında gidip gelmektedir: despotizm ve Anarşi. Toplum bunlardan birinden uzaklaştıkça, diğerine yaklaşır.*" Schopenhauer'ın metaforlarının ilgi çekici olanlarından örnekler verelim(Bkz. Keklik, FM, 204-250). Ona göre:

"...*Dil, bir milletin aklının ifâdesi olduğu gibi, üslûp da bir yazarın doğrudan doğruya aklının ifâdesidir...*".;

"...*Bir işportacı şayet erkeklere saç tokası, kadınlara da pipo satmaya kalkışsaydı, onun bu saçmalığına gülünürdü. Tıpkı bunun gibi, hakikati Pazar yerine götürün ve bunu herkese satmayı ümit eden bir filozofun davranışı da çok saçma olurdu.*";

"...*Üstün zekalı bir adam ile sıradan bir adam arasındaki konuşma, - ki bunlar kültür bakımından eşit olsalar bile- bir tanesi çevik atla yol alırken, diğeri de yaya giden iki kişinin birlikte seyahat etmesi gibidir.*"

Schopenhauer, kendi felsefesinin İ. Kant(1724-1804) felsefesine dayandığını, o bilinmeden kendisinininkinin anlaşılamayacağını, hattâ kendi felsefesinin, Kant felsefesinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğunu beyan için şöyle bir metafora baş vurur: "*Kant!, o zamana kadar insanların katarakt olan gözlerini ameliyat ederek açmıştır; Şimdi de o gözlere bir gözlük gerekiyor: Benim felsefemin vazifesi işte o olacaktır.*"

Buraya kadar anlatılanlar hep açık metafor örnekleridir.. Filozoflar açıkça benzetme edatları kullanarak anlatmışlardır. Bundan sonra vereceğimiz örnekler, açıkça bu edatlara başvurmadan yapılan örneklemelerdir.

### III-Kapalı Metaforlar

Kapalı metafor örnekleri, açık örnekler kadar çok değildir. Yine İlkçağdan başlayarak birer ikişer örnekle konuyu aydınlatmaya çalışalım

#### 1-İlk ve Ortaçağdan Örnekler

İlkçağ filozoflarından Herakleitos(M:Ö. 544-488), ifâdeleri karanlık yani anlaşılması zor üslup sahibi biri idi. Eserleri tetkik eden Sokrates'e fikrini sorarlar. O da "*Anladığım kısımları dahiyane görünüyor; anlamadığım kısımların da öyle olduğunu sanıyorum*"(Keklik, FM, s. 14). Burada benzetme edatı kullanmayan Sokrates, son derece nükteli metaforik bir ifâdeyle, Herakleitos felsefesinin zor anlaşılmasına vurgu yapıyor. Açık metafor edatları kullanılmadığından kapalı metafora bir örnek teşkil etmektedir.

Ortaçağ'dan Augustinus(354-430), iyi insanların iyiliklerinin bütün insanlığa olduğunu, kötülerin egemenliğinin zararının ise, başta kendilerine olduğunu beyan için kapalı bir metaforla diyorki: "*Dürüst insan köle de olsa hürdür; kötü insan kral bile olsa köledir*"(*La Cité de Dieu*, s.333)

#### 2-Türk-İslam Filozoflarından Örnekler

Türk-İslam filozoflarının da genelde açık metafor örnekleri kullandıklarını yukarıda gösterdik. Şimdi de kapalı metaforlarından birkaç örnek verelim.

Müspet ilimler ve buna dayalı felsefî ekollerin *ilme'l-yakîn* mertebesinden öteye geçemediklerini ve hakikati bize olduğu gibi veremediklerini Gazzalî fil metaforuyla

örneklemektedir. Gazzalî'nin bu meşhur metaforuna göre, körler okuluna bir fil getirilir. Öğrenciler tek tek bu file dokundurulur. Her biri filin bir başka yerine dokunur. Sonra bir körden fili tarif etmeleri ve anlatmaları istenir. Ayağına dokunan "fil sütun gibi", hortumuna dokunan "fil yılan gibi", dişine dokunan, "fil çok sert ve katı", kulağına dokunan "fil çok yumuşak ve yassı bir hayvandır" demiş. Gazzalî, bu örnekten hareketle düşünce tarihine mal olan şu meşhur sözünü söyler: "kör olan bu öğrencilerin anlattıklarının hiç biri yanlış değil ama hiç biri fil değil." Gazzalî bu analogiyle, ilimlerin her birinin kendi sahasında cüz'î olarak doğru bilgiyi verdiği ama tek başına hakikati veremediğini söyler. (Yakıt, *Türk İsl. Düş.* s. 94-95)

Türk Düşünürlerinden Sadreddin Konevî(1210-1274), filozoflar ile veliler ve peygamberler arasındaki farkı yine kapalı dediğimiz bir metaforla göstermiştir. Ona göre filozoflar ya *tecrübeci*(=*ampirist*), ya *duyumsuz*(=*sansüalist*), ya *akılcı*(=*rasyonalist*) ya da *sezgici*(=*entiüsyonist*)dirler. Külli bilgiler adı verilen genel kavramlara yani tümellere, cüz'ilerden yani tikellerden ulaşmaya çalışırlar. Veliler ve peygamberler bunların tam tersi, yani küllilerden yola çıkarak, cüz'ilere ulaşırlar. Konevî ve hocası Muhyiddin İbnü'l-Arabî(1165-1240)'nin metaforik ifâdelerine göre, ilahi feyze nail olmuş Peygamberler, veliler ve metafizikçi filozoflar, küllilerden cüz'ilere inerlerken, filozoflar da cüz'ilerden külliere çıkarırken bir noktada karşılaşırırlar(Yakıt, *Türk İsl. Düş.* s..83)

### 3-Yeniçağ'dan Örnekler

Elinde imkan olup da yapmak istemeyen ile elinde imkan olmayıp da yapmak isteyen adam arasında hiçbir farkın olmadığını, her ikisinin de yerinde saydığını ifâde için J. J. Rousseau, (1712-1778) şöyle bir metafor kullanır: "...Bir kötürüm adam koşmak istese, bir çevik adam da koşmak istemese, ikisi de oldukları yerde kalacaklardır"(Keklik FM, 6) Bu anlatımda teşbih edatları kullanılmamıştır.

J. S. Mill(1806-1873) 'un irade ve alışkanlıklar konusundaki metaforik ifâdesi şöyledir: "İrade, arzunun çocuğudur; ana-babanın veliliğinden çıkar çıkmaz, alışkanlığın hükmü altına girer..." (Mill, *Faydacılık*, s. 62)

Alman düşünürü Goethe(1749-1832), insan hayatının her bir dönemini âdetâ bir felsefi doktrinin(=görüşün) bir tezahürü gibi değerlendirir. Ona göre çocuk realist; genç, idealist; orta yaşlı, septik; ihtiyar ise mistiktir. Bu konudaki metaforu şöyledir: "İnsanın her yaşına belli bir felsefe cevap verir. Çocuk realist görünür, çünkü kendi varlığından olduğu gibi elmanın armudun da varlığından öyle emin bulur ki kendini! İç tutkuların fırtınasına kapılmış genç, kendine dikkat etmek ve önceden hissetmek zorundadır; idealiste dönüşür. Buna karşılık şüpheli olması için orta yaştaki adamın bütün sebepleri mevcuttur; amacına ulaşmak için seçtiği araçların doğru olup olmadığından şüphelenmekte iyi eder. Sonradan yanlış bir seçim yüzünden canı sıkılmasın diye, işe girişmeden önce, iş sırasında aklını hareketli tutmakta haklıdır. İhtiyar ise hep mistisizmden yana olduğunu itiraf edecektir." (Goethe *Der ki s. 248*)

### IV-Sonuç

Görüldüğü gibi filozoflar, düşünce tarihi boyunca ister açık isterse kapalı olsun, kendi düşünce ve görüşlerinin daha iyi anlaşılması için metafor sanatına sıkça başvurmuşlardır. Kullandıkları metaforlarda, mecaz, kinaye, istiâre, teşbih, sembol ve darb-ı mesel, hatta fabl gibi edebî sanatlarla yer vermişlerdir. Böylece soyut kavramlar ve hakikatler, aralarında analogi kurulabilecek somut örneklerle anlatılmış ve daha anlaşılır hale getirilmiştir. Ayrıca metaforik anlatımın, verilen mesajların daha ilgi çekici, etkileyici ve kalıcı bir üslûpla anlatılması gibi bir yönünün olduğu ve yüzyıllarca, bu metaforlar vasıtasıyla söz konusu mesajların aktarıla geldiğini de şahit olmaktayız.

### V-Kaynaklar

- Augustinus**, *La Cité de Dieu*, Trad. Par Labriolle), Paris, 1941
- Descartes, R.**, *Felsefenin İlkeleri*, Terc. M. Karasan, MEB. Yay., Ankara, 1944
- Durak, N.** “Mesnevi’de Metaforik Anlatımlarda kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefi değerlendirmesi”, *Uluslar arası Düşünce ve Sanatta Mevlâna, Sempozyumu Bildirileri*, 25-28 Mayıs, 2006, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, 2006
- Farabî, M.** *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdat*, terc. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980
- Gazzalî, Kimya-yı Saâdet, Bedir Yay., İstanbul, 1979**
- Goethe**, *Goethe Der ki*, Çev. G. Aytaç, Kültür Bakanlığı Yay., 534, Ankara, 1992
- Hikmet, Abdülhakim**, *Felsefe ve Hikemiyat*, İmp. l'Est –Ouest, Paris, 1904
- Ihvan-ı Safâ, Resâilü Ihvani's- Safâ, '(I-IV)** Butrub el-Bustanî Neşri, Beyrut, 1957
- Keklik, N.** *Felsefede Metafor*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi basımevi, İstanbul, 1990
- Keklik, N.**, “Mevlâna’da Metafor Yoluyla Felsefe”, *I: Millî Mevlâna Kongresi*, Tebliğler, s.39-74, 3-5 Mayıs, 1985, Konya, 1986
- Kınalızade Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâ'î**, Bulak matb. 1248 H/ 1833 M
- Laertius, D.** *Vies, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres, (I-II)*, Trad. Fr. R. Génouillers, Paris, 1964
- Mevlâna C: R.**, *Mesnevî, (I-VI)*, Veled. İzbudak terc., MEB, Yay., İstanbul, 1990
- Mill, J.S.** *Faydacılık(Pragmatisme)*, Terc. Ş.N, Coşkunlar, MEB, yay., “2. Basım, İstanbul, 1981
- Oktay, A. S.**, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'î*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005
- Sühreverdî, Ş.** *Heyakülü'n-Nur, (Nur Heykelleri)*, MEB. Yay., İstanbul, 1949
- Voltaire**, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, terc. F. Baldaş, MEB, Yay., Ankara, 1947
- Yakıt, İ.** *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002
- Yakıt, İ.** *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dahna*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002
- Yakıt, İ.**, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, 2. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000

## DEYİMLERDE SEVGİ, HOŞGÖRÜ VE DAYANIŞMA

Araş.Gör. Kâmile HASAR  
Fatih Üniversitesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Abstract

Idioms are set phrases or sentences – which generally have figurative meaning- express a concept or a situation with coloured account or peculiar grammatical structure. Idioms being one of the most important components of both oral and written literature give information about life styles of large mass of people, consuetudes, customs and usage. Turkish people's toleration is by and large admitted. Through classifying the idioms in our culture which express affection, toleration and solidarity, it is aimed in this paper presentation to emphasize their place and importance in social life.

All of the meanings in use of the idioms examined in this paper presentation were taken into consideration.

**Keywords:** idiom, affection, solidarity, toleration.

### Özet

Deyimler, 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 tümcedir. Sözlü ve yazılı edebiyatın en önemli parçalarından olan deyimler, geniş halk kitlelerinin yaşam biçimi, örf, adet, gelenek ve görenekleri hakkında bize bilgi vermektedir. Türk milletinin hoşgörüsü herkes tarafından kabul görmektedir. Bildirimizde kültürümüzdeki sevgi, hoşgörü ve dayanışmayı gösteren deyimleri tasnif ederek, incelenen deyimlerin sosyal hayattaki yeri ve önemi üzerinde durmaya çalıştık.

Bildirimizde deyimleri incelerken deyimlerin, kullanılan tüm anlamlarını değerlendirmeye dikkat ettik.

**Anahtar Kelimeler:** deyim, sevgi, dayanışma, hoşgörü.



## METİN

Deyimler, bir kavramı, bir durumu çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde ifade eden ve çoğunun gerçek anlamı dışında farklı anlamlar taşıdığı kalıplaşmış sözcük topluluklarıdır.

Deyimler ulusal damga taşıyan dil varlıklarıdır. Ulusun söz yaratma gücünden doğar. Her deyim hoş bir buluştur. Bir sözün küçük dağarcığına koca bir alem sığdırılmıştır. En uçucu kavramlar, en ince hayaller, en güzel benzetmeler, çeşit çeşit mecazlar ve söz ustalıkları, küçük bir deyim yapı harçları arasına sıkıştırılmıştır (AKSOY, 1984: 45).

Sözlü ve yazılı edebiyatın en önemli parçalarından olan deyimler bize, geniş halk kitlelerinin yaşam biçimi, örf, adet, gelenek ve görenekleri hakkında bilgi verir. Bir dildeki deyimler ve mecazlar o kültürün millî birikiminin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve o kültürün zenginliğini gösterir. Deyimler, taşıdıkları anlamlar dolayısıyla hem yazılı hem de sözlü anlatımda az sözle çok şey ifade etmede veya bir meseleye kinaye katmada yazara ve konuşmacıya rahatlık sağlayan unsurlardır. İnsanlık tarihi kadar eski olan deyimler, kültür birikiminin aktarımında kolaylık sağlamak için toplanmıştır.

Deyimlerin oluşumu zaman içinde gerçekleşir. Öncelikle şahsî kullanım ile başlayan deyimlerin kullanımı etkili bir anlatım gücüne sahip olduğu nispette yaygınlaşır. Bazı ifadeler ise önceleri bir sosyal grup tarafından kullanılırken zamanla kullanım alanı genişler ve deyim haline gelir. Türkiye Türkçesindeki “*arazi olmak*”, asker argosu olarak ortaya çıkmasına rağmen günümüzde deyim olarak üst dilde kullanılmaktadır (KARA-KARADOĞAN, 2004: 8). Bazı büyük yazar ve düşünürlerin sözleri ve bazı mısraları da deyim veya atasözü olarak kullanılmıştır. 18. yüzyıl şairlerinden Kânî, bir rivayete göre Bükreş’te bir Romen kızını sever, kızın kendisine Hıristiyanlık teklifi üzerine, meşhur:

### Kırk yıllık Kânî olur mu Yâni

der. Bu mısra atasözü olarak dilimize girmiştir (BANARLI, 2001: 751).

İnsanın mutluluğu, yaratılışındaki eksiler ve artılar, hayvanlık ve insanlık, şeytanlık ve meleklik, beden ve ruh, madde ve mana arasında iyi bir denge kurabilmesine bağlıdır. Sevgi ve hoşgörü gibi olgunluk hasletleri böyle bir dengenin tabii sonuçları olarak ortaya çıkacaktır. Söz konusu bu denge, şaşmaz değerleri ve sağlam inançları benimsemek ve toplumun fertleri içinde yaygınlaştırmakla sağlanabilir. Bizim kültür tarihimiz ve inanç sistemimiz bu değerlerin yabancı değildir (DEMİRCİ, 2006: 28). Türk milletinin hoşgörüsü ve insana saygısı diğer milletler tarafından da kabul görmektedir. Bunun en güzel örneği 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethinden sonra diğer din ve millet mensuplarına karşı ortaya koyduğu siyaset ve tutumdur. Ayrıca Türk milletinin diğer milletlerle olan komşuluk ve ticaret ilişkileri kültürler arasındaki birlik ve beraberlik, pek çok yerli ve yabancı yazar tarafından vurgulanmıştır.

Hayatın her anının yazılı ve sözlü geleneğe yansıdığı tartışmasız bir gerçektir. Bir milletin insanların sıcak kanlı mı, cesaretli mi, yardımsever mi, bencil mi olduğunu deyimlerden çıkarmak mümkündür. Kendi öz benliğimizin mahsulleri olan atasözü ve deyimlerin bu sevgi, hoşgörü ve dayanışmadan etkilenmemiş olması düşünülemez.

### SEVGİ

İnsan sevgisi ve hoşgörüsü, dünyaca tanınan ve sevilen mutasavvıf şair Yunus Emre’nin şiirlerinin ana damarını oluşturur. “*Yaratılan sev yaratandan ötürü*” sözü ile Yunus Emre, insanların din, mezhep, ırk, millet, renk, mevki, sınıf farkı gözetilmeksizin sevimliyi hak ettiklerini belirtmektedir. Ve bunu şu mısralarıyla da dile getirmektedir:

“Ben gelmedim da’vi için  
Benim işim sevi için  
Dostun evi gönüllerdir,  
Gönüller yapmaya geldim”

İki kişi arasında muhabbetin oluşabilmesi için çabanın ve zamanın gerekliliği deyimlerde de dile getirilmiştir. Bu tarz deyimlerde ortak nokta ise kişiler arasındaki güvenin tam olmasıdır. Bu deyimler şunlardır:

**Göze girmek:** Davranışları ve yetenekleriyle sevgi ve güven kazanmak.

**Gözüne girmek:** Anlayışlılığı, çalışkanlığı, becerikliliği ile büyüğünün sevgi ve güvenini kazanmak.

**Kalp kazanmak:** Güzel bir davranış ve sözle birilerinin sevgisini kazanmak, ilgisini çekmek.

Oluşan bu sevginin değişik şekilde ifadesi deyimlerimizde mevcuttur. Bazı deyimlerde sevginin derecesi abartılarak verilirken, bazılarında insanın sevdiği kişiye karşı tutumu ve sevginin çokluğu dolayısıyla ortaya konan davranışlar ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu tarz deyimlerimiz şunlardır:

**Abayı yakmak:** Birisine gönül vermek, âşık olmak.

**Al gülüm ver gülüm:** İki sevgilinin birbirine sevgi gösterilerinde bulunmaları durumu.

**Aralarından su sızmamak:** Birbirleriyle çok yakın, sıkı fıkı ahabap olmak.

Bu deyimün bir diğerkarşılığı da “Yağlı ballı olmak” tır.

**Ayılıp bayılmak:** Bir şeyi kendinden geçercesine beğenmek, sevmek.

**Bağrına basmak:** 1. Göğsü üzerine yaslanıp sevmek.

2. Birini sevgi ve şefkatle yanına alıp korumak, yetiştirmek.

**Baş üstünde yeri var:** Büyük bir saygı ve sevgi ile konuk edilmesi ve en yüksek yer kendisine ayrılması.

**Baş tacı etmek:** Değer verip, üstün saygı göstermek, çok sevmek.

**Can cana baş başa:** Birbirini seven iki kişinin, bir arada yalnız olması.

**Can ciğer kuzu sarması:** Birbiriyle çok sevişen, birbirinden hiç ayrılmayan dostlar.

**Canımın iai!:** Canım kadar çok sevdiğim!

**Canına yandığım (yandığımın):** Kimi zaman sevgi ve hayranlık, kimi zaman da kızgınlık ve öfke gibi duyguları anlatmak için kullanılır.

**Canının iaine sokacağı gelmek:** Birini aşırı derecede sevmek, bağrına basmakla bile kanmamak.

**Canını vermek:** Bir şey uğrunda en değerli varlığını feda etmeye, hatta ölmeye hazır olmak.

**Ciğerimin köşesi:** 1. Çok sevgili çocuğum.

2. Sevgilim.

**Çifte kumrular:** Çok sevişen ve birbirinden ayrılmayan kimseler.

**Delî divane olmak:** Bir şeyi, bir kimseyi aşırı derecede sevmek, ona tutkun olmak.

**Dirlik düzenlik:** Bir arada yaşayanlar arasında güven, sevgi iyi geçinme.

**El üstünde tutulmak:** Bir kimseye çok sevgi, saygı göstermek.

**Gönül bağlamak:** Sevgi ile bağlanmak.

Aynı anlamdaki bir diğerkayım ise; “Gönül vermek”tir.

**Gönül kaptırmak:** Âşık olmak, aşırı sevgiden kendisini kurtaramamak. “Gönlü takılmak”.

**Gönülden çıkarmamak:** Artık sevmez, anmaz olmamak, sevgisini sürdürmek.

Aynı anlamda kullanılan başka deyimde şudur; “Hatırdan çıkarmamak”.

**Göz bebeği:** Pek değerli, sevgili, çok önem verilen (kimse)

**İçine sokacağı gelmek:** Çok sevgi duymak.

**İlk göz ağrısı:** İlk sevgili.

**Kanı kaynamak:** İçinden sevgi taşıp gelmek.

**Kurban olayım:** Aşırı sevgi ve hayranlık anlatmak için kullanılır.

**Üstüne gül koklamamak:** Sevdiği birinden başkasını sevmemek, başkası ile ilişki kurmamak.

**Üstüne (üzerine) düşmek:** (Çocuğu) sevme yada korumada çok ileri gitmek.

**Üstüne titremek:** Çok sevdiği şeyi, kimseyi, bir zarar gelmesin diye, özenle korumak.

**Üstüne (üzerine) toz kondurmamak:** Yaptığı işin ,ya da sevdiği bir kimsenin eksigi, kusuru bulunabileceğini kabul etmemek.

**Yakınlık duymak:** Birine karşı sevgi ve ilgi duymak, yabancılik hissetmemek.

**Yanıp tutuşmak:** Büyük bir aşk içinde olmak.

**Yürekten bağlanmak:** İçten, samimi olarak sevgi ve saygı duymak.

Sevgi insanın karşısındakine yüreğinde yeşerttiği bir duygudur. Kişinin yaptığı affedilemez hatalar sonucunda yeşeren bu sevginin solması da mümkündür. Bunu ifade eden deyimlerimizde şunlardır:

**Gönülden çıkarmak:** Artık sevmez, anmaz olmak, sevgisini sürdürmemek.

Aynı anlamda kullanılan başka deyimde şudur; "Hatırdan çıkarmak".

**Gözden düşmek:** Daha önce kendisine değer verenlerin sevgi ve güvenini yitirmek.

### **HOŞGÖRÜ ve DAYANIŞMA**

"İnsan yaratılmışların en şereflişidir" düsturuyula her dilden, her dinden, her renkten insanı kucaklayan Hz. Mevlana sevginin, barışın, kardeşliğin, hoşgörünün sembolüdür. Mevlânâ'nın herkes tarafından bilinen ve artık nerdeyse dilimizde atasözü gibi olan şu rubaisi:

**Bâzâ bâzâ her ânâi hestî bâzâ**

**Ger kâfir u gebr u büt-perestî bâzâ**

**În dergeh-i mâ dergeh-i nevmîdî nîst**

**Sad bâr eger tevbe şikesstî bâzâ**

"Yine gel yine gel, ne olursan yine gel. İster kafir ister Mecûsi, ister putperest olsun da gel. Bizim bu dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş da olsun yine gel." (DEMİRÇİ, 2006: 34)

Mevlânâ'nın söylemek istediği şudur; hangi dine mensup olursan ol, önceden ne yapmış olursan ol tövbe etmek mümkün. Hatta ettiğin tövbeleri bozmuş olursan da önemli değil, yine tövbe etmen mümkün. Yeter ki sen bunu iste ve gel.

Hoşgörü, tasavvufta "sabır ve rıza" kavramlarının karşılığı olarak ifade edilir. Bunun en güzel ifadelerinden biri de "*Kahrın da hoş lûtfun da hoş*" mısrasıyla meşhur şu kıtadır:

**"Hoştur bana senden gelen**

**Ya hil'at ü yahut kefen**

**Ya taze gül yahut diken**

**Kahrında hoş lûtfun da hoş"** (DEMİRÇİ, 2006: 27)

İyilik olsun kötülük olsun her şeyi Allah'tan bilip rıza göstermek şeklinde anlaşılan bu kıtadan haksızlığa boyun eğilmesi gerektiği anlaşılmalı ve haksızlık karşısında müsamahakar olunması gerektiği çıkarılmamalıdır.

Yapılan hataların hoş görülmesi toplumumuzda "yiğitlik ve büyüklük" olarak değerlendirilmiştir. Kişilere birer şans daha verilmiştir. Bu şansı iyiye kullanıp değerlendirenler olduğu gibi istismar edenlerin de olduğu şüphesizdir.

Hoşgörü ve dayanışma ile ilgili deyimlerimiz şunlardır:

**Alttan almak:** Sert konuşana karşı yumuşak davranmak.

**Baba adam:** Yaşlı, iyi yürekli, olgun, hoşgörülü adam.

**Gönül eri:** Açık yürekli, güvenilir, hoşgörüsü geniş, ehli dil (kimse).

**Hâlden anlamak:** Bir kimsenin içinde bulunduğu zor durumu kavrayarak, anlayıp sezerek hoşgörülü olmak, anlayış göstermek.

**Yiğitlik sende kalsın:** "Karşısındaki anlamasa da hoşgörü göster, özveride bulun, ılımlı davran, böylelikle soylu davranışını göstermiş olursun" anlamında bir anlaşmazlığa son vermek için taraflardan birine söylenir.

**Yüz bulmak:** İlgi ve yakınlık görmek. "Kendisine gösterilen hoşgörürden yararlanma yoluna gidip şımarık, hoş gitmeyen davranışlarda bulunmak." Şeklinde tanımlanmıştır. Bununla ilgili bir başka deyim ise; "Yüz bulunca astar istemek."

**Anca beraber, kanca beraber:** Yapacağımız iş iyi ise de kötü ise de hep birlikte yapacağız. Birbirimizden ayrılmayacağız.

**Arka arkaya vermek:** Dayanışmak, birbirine yardımcı ve destek olmak.

**El ele vermek:** İşbirliği yapmak, güçleri birleştirmek.

**Elinden tutmak:** 1. Destek olmak, ilerlemesi için yardımda bulunmak.

2. Yürümesine, kalkmasına, inmesine, çıkmasına yardım etmek.

**Kol kanat olmak:** Yardım etmek, gözetmek, bir kimseyi koruyuculuğu altına almak.  
**Kucak aamak:** İhtiyaç sahibi birine sığınacak yer vermek, onu korumak.

Bir toplumun oluşması için gerekli en önemli unsurlardan biri dildir. Dil toplumsal bir varlık olduğundan yaşanan toplumsal değişiklikler dile de yansımıştır. Bazı deyimler zamanla unutulurken, bazen de yeni deyimler oluşur ve dilimize zenginlik katarlar. Örneğin; günümüzde çokca kullanılmaya başlayan "köşe olmak" veya "köşeyi dönmek" deyimleri "Kısa yoldan ve haksız kazanç sağlamak." anlamında kullanılmaya başlamıştır. Deyimlerin anlamlarının daralması ve genişlemesi de mümkündür.

Çalışmamızda ele aldığımız bazı deyimlerin birbirinden farklı iki anlamının olduğunu gördük. Deyimlerin öğrenimi genellikle duyma ile olur. Farklı anlamı olan deyimlerin hangi anlamında kullanıldığını cümlenin yapısından anlamak mümkündür. İki farklı anlama sahip olan deyimler şunlardır:

**Al gülüm ver gülüm:** 1. İki sevgilinin birbirine sevgi gösterilerinde bulunmaları durumu.

2. Bir kimseye yapılan hizmetin hemen karşılığını bekleme durumu.

(Aralarındaki ilişki al gülüm ver gülümden başka bir şey değildi.)

**Ayılıp bayılmak:** 1. Bir şeyi kendinden geçercesine beğenmek, sevmek.

2. Aşırı derecede üzüntü ve sinir bunalımları geçirmek.

(Kuyumcunun vitrinindeki yüzüğü görünce ayılıp bayıldı. / Her kan görüşünde ayılıp bayılıyordu.)

**Canına yandıgım (yandıgımın):** Kimi zaman sevgi ve hayranlık, kimi zaman da kızgınlık ve öfke gibi duyguları anlatmak için kullanılır.

(Canına yandıgımın adamı, bizi saatlerce bekletti bu soğukta.)

**İlk göz ağrısı:** 1. İlk sevgili.

2. İlk doğan evlat.

(İlk göz ağrısını başkasıyla görünce neye uğradığımı şaşırıldı. / Büyük oğlunu "Benim ilk göz ağrım." diye tanıttı.)

**Kanı kaynamak:** 1. İçinden sevgi taşıp gelmek.

2. Hareketli, coşkulu olmak.

( Çocuğa, ilk rastladığımda kanım kaynamıştı. / Sevinçten kanı kaynıyor, bir yerde duramıyor.)

**Kurban olayım:** 1. Aşırı sevgi ve hayranlık anlatmak için kullanılır.

2. Yalvarmak için söylenir.

3. Canım feda olsun.

( Kurban olayım yavruma dokunmayın. / Sene veren Allah 'a kurban olayım. )

**Üstüne (üzerine) düşmek:** 1. (Çocuğu) sevmeye yada korumada çok ileri gitmek.

2. Bir şeyi elde etmek için çok uğraşmak.

( Evladının üzerine bu kadar düşen başka bir anne daha görmedim. / O işi alabilmek için projesinin üzerine düşüyordu. )

**Yanıp tutuşmak:** 1. Büyük bir aşk içinde olmak.

2. Elde etmek için güçlü bir istek duymak ya da elde edemediği, kaçırdığı için derin bir üzüntü ile harap olmak.

( Eşinin aşkıyla yanıp tutuşuyordu. /Bakan olmak isteğiyle yanıp tutuşuyordu.)

**Yüz bulmak:** 1. “Kendisine gösterilen hoşgörüden yararlanma yoluna gidip şımarmak, hoş gitmeyen davranışlarda bulunmak.” Şeklinde tanımlanmıştır. Bununla ilgili bir başka deyim ise; “Yüz bulunca astar istemek.”tir.

2. İlgi ve yakınlık görmek.

( Bu bir iki değil sende iyice yüz buldun. / Uğraşma şu çocukla yüz bulmasın.)

Dilimizin kaynaklarından olan deyimlerin anlamalarını bilmek, doğru yerde kullanmak bize güzel, doğru, esprili konuşma ve yazma olanağı sağlayacaktır. Deyimlerimizin yok olmaması ve daha çok kullanılması için yazarlarımızın eserlerinde deyimlere daha çok yer vermeleri gerekmektedir.

Deyimlerin toplumların hayat şekillerini ortaya koyduğunu söylemiştik. Türk toplumunun “sevgi, hoşgörü ve dayanışma”sını bir kere de deyimlerle ortaya koymaya çalıştık.

## KAYNAKÇA

AKSOY, Ömer Asım, 1984: Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, (?), Türk Tarih Kurumu Basımevi.

AKSOY, Ömer Asım, 1988: Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, İstanbul, İnkilap Kitapevi.

BANARLI, Nihat Sâmî, 2001: Resimli Türk Edebiyatı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

DEMİRCİ, Mustafa, 2006: Mevlânâ'dan Düşünceler, Konya, T.C Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Yayın No: 127.

KARA, Mehmet; KARADOĞAN,Ahmet, 2004: Türkmen Türkçesi-Türkiye Türkçesi Deyimler Sözlüğü, Ankara, Çağlar Yayınları.

## BAZI YER İSİMLERİNDE GÖRÜLEN DEĞİŞMELER

Kâzım KARABÖRK  
S. Ü. Eğitim Fakültesi  
Türkçe Eğitimi Bölümü

### Özet

Türk hâkimiyetinden önce Anadolu'da ve Balkanlar'da değişik ırklara, değişik kültürlere mensup birçok devlet kurulmuştur. Bu devletler, adı geçen coğrafyada birçok yerleşim yeri kurmuşlar ve bu şehirlere kendi dillerine, tarihlerine uygun adlar vermişlerdir.

Türkler Anadolu'ya ve Balkanlar'a hâkim olduktan sonra bu coğrafyanın vatan olabilmesi için büyük gayret sarf ettiler. Bu amaçla yabancı dildeki yer isimlerini de Türkçeleştirmeye çalıştılar. Yabancı dildeki yer isimleri Türkçenin özelliklerine uygun hâle gelirken elbette çeşitli değişmelere uğramıştır. Değişen yer isimlerinin büyük çoğunluğu yabancı kaynaklı olanlardır ama bazı Türkçe isimler de değişmiştir.

Yer isimlerindeki değişmelerin; halk etimolojisi, güzel adlandırma, yabancı kelimelerdeki ses değişimleri ve bazı Türkçe kelimelerdeki ses değişimleri yoluyla gerçekleştiği görülmektedir:

Hayrabolu < Airopolis, Ballıhisar < Bâlâhisar; Denizli < Tonguzlu, Kırklareli < Kırkkilise; Amasya < Amesia, İzmir < Smyrna; Atalan < Atalgan, Boncuklu < Moncuklu

Türk insanı, ses bakımından Türkçeleştiği hâlde bir anlam veremediği bazı önemli şehir adları hakkında bu adlara uygun hikâyeler ve efsaneler meydana getirmiştir.

**Anahtar kelimeler:** yer isimleri, değişme, ses özellikleri, halk etimolojisi, güzel adlandırma

## CHANGES IN SOME GEOGRAPHIC NAMES

### Abstract

In Anatolia and Balkans, many states representing different races and cultures were founded before Turkish dominian on these lands. These states established residences on this geography and named them according to their history and language.

After dominating Anatolia and Balkans, Turks made great effort to make these lands a homeland. For that reason, they tried to change the names of the cities to Turkish. These foreign geographic names had serious changes while they were becoming convenient to phonetic properties of Turkish language. The names that changed were mostly foreign names, but some Turkish words also changed.

It is seen that the changes in geographic names has occurred due to; folk etymology, euphemism, phonetic changes in foreign words and phonetic changes in Turkish words. For example;

Hayrabolu < Airopolis, Ballıhisar < Bâlâhisar; Denizli < Tonguzlu, Kırklareli < Kırkkilise; Amasya < Amesia, İzmir < Smyrna; Atalan < Atalgan, Boncuklu < Moncuklu

Even after the names were converted to Turkish, some stories and legends about the origin of them were made up by Turks.

**Keywords:** Geographic names, change, phonetics, folk etymology, euphemism.

Ad bilgisi, geniş anlamda bütün isimleri inceleyen dil bilimi koludur. Özel isimleri ve tür isimlerini içine alır. Aynı terim dar anlamda kullanıldığında Ad Bilgisinin özel isimler üzerinde çalışan bölümünü içine alır. Özel adlar alanı kendi arasında üç bölümde incelenir:

a. Yer Adları Bilimi (Toponymy)

b. Coğrafya Adları Bilimi: Akarsu Adları Bilimi (Hydronymy), Dağ Adları Bilimi (Oronymy) gibi alt alanları vardır.

c. Kişi Adları Bilimi (Anthroponymy) (Aksan, 1990: 102)

Bütün dünyada ad bilgisi çalışmaları içinde birinci sırayı Yer Adları Bilimi alır. Ad Bilgisiyle ilgili çalışmaların geliştiği ülkelerde il, ilçe, kasaba, köy gibi yerleşim yerlerinin hatta oralardaki mahalle, cadde, sokak ve meydanların adları titizlikle incelenmiş, bu adlardaki değişme ve gelişmeler tarih kaynaklarından takip edilerek ortaya konmuştur. Bir ülkedeki yer adlarının incelenmesi; o ülkenin siyasi tarihi, dil tarihi, yerleşme tarihi, orada yaşamış olanların kültürü, inançları, ad verme gelenekleri gibi birçok konuda bilgi edinilmesine yardımcı olur.

Çok eskiden beri medeniyetler beşiği olan Anadolu'da Türk hâkimiyetinden önce değişik ırklara ve kültürlere sahip birçok devlet kurulmuştur. Anadolu tarihine kısaca bakıldığında ilk yerleşenlerin M. Ö. 2500 yıllarında Hititler olduğu görülür. M. Ö. 1500 yıllarından sonra Orta Avrupa'dan gelen Akalar, İyonlar, Traklar ve Dorlar Batı Trakya'ya inerek bu bölgede yaşayan Bitinyalıları, Frigleri ve Misyalıları Batı Anadolu'ya sürerler. M. Ö. 558-485 yılları arasında Anadolu, Persler tarafından işgal edilir. Pers istilası sonunda Anadolu'daki kavimler parçalanır ve Atina'nın liderliğinde toplanarak M. Ö. 449 yılında Yunan-Grek birliğini kurarlar. M. Ö. 335'te Anadolu, Makedonyalı İskender tarafından işgal edilir. M. Ö. 200 yıllarında İskender imparatorluğunun dağılması sonrasında Anadolu'da durum şöyledir: Kocaeli yarımadası ve Sakarya çevresinde Bitinya, Bursa ve Balıkesir çevresinde Bergama Krallığı, Ankara ve Afyon çevresinde Galatya, Sivas ve Kayseri çevresinde Kapadokya, Karadeniz kıyılarında Pontus, Suriye-Basra Körfezi-Hazar Denizi çevresinde Selevkoslar Devleti. M. Ö. 509'da İtalya'da kurulan Roma Cumhuriyeti, zamanla bir imparatorluk hâline gelmiş ve Anadolu'ya ilerleyerek M. Ö. 30 yılında tamamen işgal etmiştir.

Bu arada Selevkoslar Devletinin çökmesiyle bu devletin sınırları içinde bulunan Karya, Likya, Pamfilya, Kilikya ve Likaonya bölgelerinde yaşayan kavimler, Roma İmparatorluğuna bağlanmıştır.

M. S. 395'te Roma İmparatorluğunun ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu adını almıştır. Bizans'ın başkenti İstanbul'dur. İmparator Roma asıllıdır; yöneticiler ve ordu Romalıdır. Şehrin yerli halkı ise Bitinyalılar, Akalar, İyonlar, Dorlar ve Makedonlardan oluşmaktadır (Yurtsever, 1993: 9-10)

Bunların dışında Anadolu'nun güneyi güneydoğusu ve doğusu zaman zaman Urartuların, Asurluların ve bazı Arap devletlerinin de hâkimiyetine girmiştir.

Yukarıda bahsedilen bu devletler, Anadolu'da birçok yerleşim yeri kurmuşlar ve tabii olarak kendi dillerine, tarihlerine, kültürlerine uygun adlar vermişlerdir. Bu yerleşim yerlerinin zaman zaman devletler arasında el değiştirilmesiyle bazılarının adlarının da henüz Anadolu Türk hâkimiyetine girmeden sık sık değişmeye uğradığı görülür.

Türkler Anadolu'yu fethettiklerinde o zaman kadar kurulmuş olan önemli şehirlerin ve bazı daha küçük yerleşim yerlerinin adları yabancı idi. Bir coğrafyanın vatan olabilmesi için orayı askerî bakımdan fethetmek ve nüfus çoğunluğunu sağlamak yetmez. Türkler, Anadolu'ya ve Balkanlara hâkim olduktan sonra bu coğrafyanın her yönüyle Türkleşmesi için büyük gayret sarf etmişlerdir. Bu hedefe ulaşmanın ilk şartı da bu topraklardaki şehir,

kasaba, köy, mahalle, dağ, ova, akarsu, göl, deniz... kısaca bütün coğrafya isimlerinin mümkün olduğu kadar Türkçenin özelliklerine uygun, Türk damgasını taşıy hâle getirilmesi idi.

Türkler Anadolu'ya gelmeden önce kuvvetli bir ad verme geleneğine sahip idiler. Bu geleneklerini Anadolu'ya taşıdılar ve yeni kurulan yerleşim yerlerine Türkçe isimler verdiler. Eski yer isimlerini de yerlileştirmeye, Türkçeleştirmeye çalıştılar. Yer isimleri Türkçenin özelliklerine uygun hâle gelirken elbette çeşitli değişmelere uğramışlardır. Bildirimizde bu değişmeler üzerinde durulacaktır.

Anadolu'daki yer isimlerinde görülen değişmeleri şu şekilde sınıflandırabiliriz.

### 1. Halk Etimolojisi Yoluyla Meydana Gelen Değişmeler

Halk etimolojisi, yabancı kaynaklı kelimelerin asıl anlam ve muhtevaları dikkate alınmadan dildeki ses bakımından kendisini hatırlatan bir kelimeye benzetilip o kelimeyle anlam ilgisi kurulmasıdır. Anlamı bilinmeyen ve Türkler için bir anlam ifade etmeyen bazı yabancı yer isimleri, ses bakımından Türkçe bir kelimeye benzetilip o Türkçe kelimenin karşıladığı kavramla ilgi kurulmuştur. Bu yolla değişmeye uğrayan yer isimlerinden bazılarını aşağıya alıyoruz

**Aksaray:** Hititçede Kurşaura, Yunan-Roma döneminde Archelais Garsaura, 6. yy.da Aksara şeklinde kullanılmıştır. Aksara, Türkçedeki Aksaray'ı hatırlattığı için bu ad verilmiştir. İstanbul'daki Aksaray ise Aksaray'dan gelip yerleşenlerin oturduğu bir semttir. Buraya önce Aksaraylı Mahallesi denmiş, sonra kısalarak Aksaray olmuştur.

**Derebol (Buldan-Denizli):** Yunancada üç şehir halkının birleşmesi anlamına gelen Tirebolu'dan değişmiştir.

**Gelendost** : < Galandos

**Soğanlı** : < Soandos

**Dazkırı** : < Daskyleion

**Göksun** : < Cocussus

**Çankırı** : < Gangra-Kankrı (Gangra, Paflagon dilinde 'dişi keçi' demek)

**Mazıdağı** : < Maisus

**Ulubat** : < Lopadion

**Hayrabolu** : < Airopolis

**Ağlasun** : < Sagalassos-Agalassos

**Ballıhisar (Sivrihisar-Eskişehir)** : < Bâlâhisar

**Sürmeli** : < Surb Mari-Surmari

**Çavdarhisar (Kütahya):** Oğuzların Çavuldur boyu tarafından kurulmuş olup önceki adı Çavulduhisar'dı. Çavuldur'un anlamı bilinmediğinden ve 'çavdar' kelimesini hatırlattığından ilçenin adı Çavdarhisar şeklinde değişmiştir.

Halk etimolojisine bağlı bazı değişiklikler, bilinçli olarak da yapılabilir, böylece yabancı adın istenen doğrultuda açıklanması yoluna gidilir. Yerleşirmenin bu türüne *bilgin etimolojisi* adı verilir.

İstanbul adı genel olarak yunanca 'şehre doğru, şehre' anlamındaki 'Eis ten polin'e' bağlandığı hâlde bazı kaynaklarda İslambol olarak geçer. Yine yunanca Scutari kelimesine bağlanan Üsküdar adı, Evliya Çelebi'de Eskidâr (eski kapı) şeklinde açıklanır. Çoruh adı da Farsça 'cüy' Arapça rûh kelimelerinin yaptığı 'cüy-i rûh' tamlamasının bozulmuş şekli olarak açıklanır (Aksan, 1990: 103-106).

Niksar (Bolu), Neokaiseria(Yeni Kayseri)'dan geldiği hâlde Türkler, Nik Hisar(İyi Kale)'dan kısaltıldığını kabul ederler (Tuğlacı, 1985: 258).



Balıkesir, Roma döneminde Paleokastro, Selçuklu döneminde Balak Hisar, Balık Hisar adlarıyla anılmış olmasına rağmen halk arasında balı çok olduğu için Balıkesir adının verildiği kabul edilir (Yurt, 1982: 1119).

## 2. Güzel Adlandırma Yoluyla Meydana Gelen Değişmeler

Güzel adlandırma, adı söylendiği zaman insanlarda korku, ürkme, iğrenme gibi kötü izlenim ve çağrışımlar uyandıran varlıklara insanların hoşuna giden, beğendiği, güzel çağrışımlar uyandıran isimlerin verilmesidir. Güzel adlandırma hem tür adlarında hem de özel adlarda görülür. Biz burada yer isimlerinde görülen bazı örneklerini vereceğiz.

Denizli ilimizin adı kaynaklarda, 13. yy.dan 16. yy.a kadar Tonguzlu-Donguzlug-Tenguzlug şeklinde geçer. 16. yy.dan sonra Dinizlü, en son Denizli adını almıştır. İbn-i Batuta, Tonguzlu (Donguzlu) adının Hıristiyanlık döneminde o çevrede çok domuz yetiştirildiği için verildiğini belirtir. Donguzlu adı, Müslüman bir toplumda hoş karşılanmadığı için denizle ilgisi olmamasına rağmen bu ilimize güzel adlandırma yoluyla Denizli adı verilmiştir (Yurt, 1982: 2131).

Kırklareli, Bizans döneminde kırk kilise anlamına gelen Saranta Ekklesies adını taşıyordu.14. yy.da Türkler fethedince Kırkkilise-Kırkkinişe gibi adlar verildi. 20 Aralık 1924'te Kırklareli adını aldı (Yurt, 1983: 4807).

İzmir'in bugünkü Güzelyalı semtinin adı. Kokaryalı idi. Eskiden 'viran' kelimesiyle yapılan tamlamalar şeklinde görülen bazı yer isimlerinde de sık sık 'viran' kelimesinin yerini 'ören' kelimesinin aldığını görüyoruz. Bugün Konya'nın bir ilçesi olan Akören'in önceki adı Akviran idi. Yine Konya'ya bağlı kasabalardan Karaviran, Karaören; Kızılviran, Kızılören şeklini almıştır. Başviran ise Başveren şeklinde değiştirilmiştir. Anadolu'daki yer isimleri iyice incelendiğinde bu gibi örneklerin daha çok görüleceği kanaatindeyiz.

## 3. Türkçenin Ses Özelliklerine Uymaları Sebebiyle Meydana Gelen Değişmeler

Türk hâkimiyetinden önce Anadolu'da kurulan yerleşim yerlerinin isimleri yabancıydı. Tabii olarak da tesadüfen uyanlar dışında Türkçenin ses özelliklerine uymuyorlardı. Her dil, bünyesine aldığı yabancı kelimeleri kendi ses özelliklerine uydurmaya çalışır Türkçe de bu yer isimlerini mümkün olduğu kadar kendi ses özelliklerine uydurmaya çalışmıştır. Bunların bir kısmı tamamen, bir kısmı da yaklaşık olarak Türkçenin ses özelliklerine uymuş, en azından Türkçenin dil zevkine uygun hâle gelmişlerdir. Yer adlarında görülen en fazla değişme, ses değişmelerine bağlı olarak meydana gelen değişmelerdir. Bazı yerleşim yerleri sık sık el değiştirmiş, bu sebeple isimleri de birkaç kere değiştirmiştir. Biz bu konuya örnek verirken bugün kullandığımız isimlerine temel teşkil eden eski adları almaya çalıştık. Bu konuda örnek çoktur. Bunlardan önemli gördüğümüz bazıları aşağıya alıyoruz:

**Adana:** Şehre verilen adlar, M. Ö. 1900 yıllarından beri takip edilebilmektedir. Şehir, Luvi-Hitit-Roma-Bizans-Arap-Ermeni-Ramazanogulları ve 1517'de Osmanlı hâkimiyetlerine girmiştir. Verilen isimler: Adana < Ta Adana-Uru Adaniya-Edene-Batana-Atana (Yurt, 1981: 20-21).

**Amasya:** Helenistik dönemde Amesia'dır. Sonra Amesia > Amasya olmuş (Yurt, 1981: 419).

**Ankara:** İki görüş var. yaygın olanı Anküra > Ankara şeklindeki değişmedir. Anküra bir Frig efsanesine göre gemi çapası anlamına gelir. İkinci görüş ise Farsça 'üzüm' anlamındaki 'engür'den geldiği şeklindedir (Yurt, 1982: 764).

**Antalya:** Bergama kralı Attalos'un adından gelir. Bu kelime sonra Attaliya-Adalya > Antalya şeklinde değişmiştir (Yurt, 1982: 764).

**Bitlis:** İskender dönemindeki bir efsaneye dayanır. İskender'in komutanlarından Laise (Lis) buraya sağlam bir kale yaptırdı ve buraya onun adı verilir. Bit Liz-Bad Laison-Bad Lis

> Bitlis. 'Bit' Asur dilinde 'yurt' anlamına gelir. Bit Liz, Liz'in yurdu anlamında kullanılmıştır (Yurt, 1982: 1388).

**Bolu:** Roma imparatoru Claudius'un adına izafeten şehrin Claudiapolis adı verilmiştir. Türklerin eline geçince kısaltılarak Polis kısmı alındı ve Bolu'ya dönüştürüldü. Aynı kelime; Gelibolu, Safranbolu, Tirebolu gibi yer adlarında da görülmektedir (Yurt, 1982: 1457).

**Burdur:** Bizans döneminde Polydorion, sonra Polydor > Burdur (Yurt, 1982: 1547).

**Bursa:** Adını I. Prusias Kallinikos'tan alır. Sonra kısaltılarak Prusa > Bursa olmuş (Yurt, 1982: 1625).

**Çorum:** İki görüş var: birincisi, Galat'ların Trokmu oymağından geldiği, Trokmu-Çorumlu > Çorum şeklini aldığı görüşüdür. İkincisi ise Kapadokya valisi Gordios'un adına izafeten Gordiana-Gordum > Çorum şeklindeki gelişme (Yurt, 1982: 2022).

**Diyarbakır:** Eski adı Amidi-Amida; Arapça kaynaklarda Amid, Türk hâkimiyetinden sonra Kara Amid şeklinde geçer. Arap akınları sırasında bölgeye 'Bekr' adında bir Arap aşireti yerleşmiş, buraya Diyar-ı Bekr denmiş, sonra bu isim Diyarbekir şeklini almış. 1937'de bölgedeki bakır madeni de göz önüne alınarak Diyarbakır denmiş (Yurt, 1982: 2228).

**Edirne:** Adını Roma imparatoru Hadrianus'tan alır. Osmanlı döneminde Edrinus-Edrune-Edrene, 16. yy. başlarında Edirne şekline gelir (Yurt, 1982: 2365).

**Erzurum:** Şehrin 16 km. batısındaki Karaz köyünün adı Arze (Azze) idi. Selçuklu akınları sırasında halk, bugünkü merkeze taşınmış ve buraya da Arze denmiş. Zamanla Arze, Erze-Erzen şekilini almış. Sonra 'Rum' kelimesi eklenerek Erz-i Rum-Erzeni'r-Rum-Erzenü'r-Rum-Erzen Rum > Erzurum şeklini almış (Yurt, 1982: 2693).

**Antep:** Haçlı seferlerini anlatan kitaplarda Arapların Ayntab-Hantab dedikleri yazılıdır. Arapçada 'parlak pınar' demektir. Ayntab < Antep şeklini almıştır. Sonra 'gazi' ünvanı verilerek Gaziantep hâline gelmiştir (Yurt, 1982: 2959).

**Hakkâri:** 10 yy. Arap tarihçisi İbn Havkal, yöredeki Hakkâr aşiretine izafeten o bölgeye Hakkâriye adını vermiştir. 1536'da Kanunî Sultan Süleyman tarafından fethedilince Hakkâri adını almıştır (Yurt, 1982: 3305).

**Hatay:** M. Ö. 1200'lerde Amik Ovasındaki Hitit Prenslikleri birleşerek Hattena Krallığı adını almıştır. Hattena > Hatay değişikliği olmuştur. Bu adı 1936'da Atatürk vermiştir (Yurt, 1982: 3383).

**Isparta:** M. Ö. 8. Yy.da Sabardai kavminin adı verilmiş. 14. yy. Arap seyyahı İbn Batuta'da Sparta olarak geçer. Sabardia-Sparta > Isparta (Yurt, 1982: 3518).

**İstanbul:** Yunanca 'Eis ten polin'e kadar uzanır. Roma imparatoru Konstantinus fethedince onun adına izafeten Konstantinopolis adı verildi. Sonra değişik dönemlerde Stenpolis-Stımbol-Estanbul gibi adlarla anıldı. Osmanlı Döneminde İstambol-İslâmbol > İstanbul şeklini aldı (Yurt, 1982: 3797).

**İzmir:** Yunanlılardan önce bölgede yaşayan Luvilerin dilinden geldiği kabul edilir. Rivayete göre Erektidler Amazonlarla savaşmış onları yenmişler ve komutanları These, Amazon kadınlarından Smyrna ile evlenerek şehre onun adını vermiş. Sonra Smyrna-Zmürna-İzmirni > İzmir şeklini almış (Yurt, 1982: 4257).

**Kayseri:** Kapadokya kralı Arhilaos, Roma imparatoru Augustus'un onuruna şehre Kaisareia adını vermiş. Sonra Kaisareia > Kayseriyye, 19 yy.da Kayseri şeklini almış (Yurt, 1983: 4685).

**Konya:** Eski adı olan İkonion, kutsal resim anlamına gelen 'ikon' kelimesine bağlanır. Efsaneye göre şehre musallat olan bir ejderi Persius adlı bir kahraman öldürmüş, onun

adına bir taş dikilip üstüne olayı canlandıran bazı resimler yapılmış. ‘İkon’ adı verilen bu resimlerden hareketle İkonion adı verilmiş. Roma dönemi başlarında İkonium, sonraları Tokonion olmuş. Haçlı kaynaklarında Yeonium-Conium, diğer kaynaklarda Conia-Cogne-Cogna-Kunieh-Kônia, Araplarda Kuniya şeklinde geçer. Selçuklu döneminde Konya şeklini alır (Yurt, 1983: 5116).

**İskenderun:** M. Ö. 4. yy.da İskender’in adına izafeten bu isim verilmiş. Önce Küçük İskenderiye anlamına gelen Aleksandriya Minör-Aleksandretta denmiş, sonra Aleksandria > İskenderun şeklini almış (Tuğlacı, 1985: 149-150).

Türk insanı, ses bakımından Türkçeleştiği hâlde bir anlam veremediği bazı önemli şehir adları hakkında bu adlara uygun hikâyeler ve efsaneler meydana getirmiştir. Böylece değer verdikleri bazı yer isimleri, onlar için daha anlamlı hâle gelmiştir. Bunlardan bazılarını özet olarak hatırlatalım:

Konya’nın üzerinden uçan iki ermiş kişi, burayı beğenir ve biri ‘Buraya konalım mı?’ diye sorar; diğeri ‘Kon ya!’ der. Yere inerler ve bir şehir kurarlar, şehrin adı da Konya olur.

Bursa adı, Hazret-i Süleyman’ın vezirine söylediği ‘Cennet burası!’ sözünü vezirin ‘Cennet Bursa’ şeklinde anlamasına bağlanır.

Burdur adı, o bölgeyi fethederek ilerleyen Türk beyinin daha önce gördüğü rüyaya uygun olarak ‘Burada dur!’ sözünü işitip durması ve şehri orada kurması rivayetiyle açıklanır.

Bilecik adı, şehrin temelini atmak için burada çalışan bir grubun araçlarının birkaç kere kendiliğinden başka yere taşınması üzerine yaşlı birinin söylediği ‘Bileydik şehrin temelini burada atardık!’ sözünde geçen ‘bileydik’ kelimesiyle izah edilir.

Kastamonu; Tekfur’un, kızı Moni’yi Türk komutanına âşık olup kalenin anahtarını ona verdiği için öldürmesi üzerine komutanın söylediği kabul edilen ‘Kastın ne idi Moni’ye?’ sözüyle açıklanır.

Trabzon adının ‘Tuğraboza’nı dayandığı anlatılır. Gücünü göstermek için altının tuğrasını parmağıyla bastırarak silen bir yiğitten dolayı bu adın verildiği rivayet edilir. Hâlbuki Trabzon adı, bugün Türkçede ‘trapez’ şeklinde kullanılan Yunanca ‘trapezus’ kelimesinden gelmektedir.

Yer adlarının bazı efsanelerle izah edilmesi, sadece Türklere has bir durum değildir. Anadolu’daki bazı şehirlerin eski isimleri de efsanelere dayanmaktadır. Ankara’nın eski adı, Anküra(Ankiera) gemi çapası, gemi çapası şehri gibi anlamlara gelir. Mitojiye göre Frigya kralı Midas, rüyasında duyduğu ilahî bir sese uyarak gemi çapasını arar ve Ankara kalesinin bulunduğu tepede çapayı buldurur. Anküra(Ankiera) adı da buradan gelir. İzmir adının da Smyrna(Simirna) adında genç ve güzel bir kızın hikayesinden geldiği rivayet edilir (Önder, 1984: 69-73).

#### 4. Türkçenin Tarihî Gelişimine Uygun Olarak Meydana Gelen Değişmeler

Türklerin Anadolu’ya gelmeden önce de çok güçlü bir ad verme geleneğine sahip oldukları bilinmektedir. Buna bağlı olarak Asya topraklarının çeşitli bölgelerinde kullandıkları lehçe, şive ve ağız özelliklerine uygun birçok isim vermişlerdir. Bu isimler; şehir, kasaba, köy, dağ, tepe, ova, nehir, çay, göl, orman vb. coğrafyanın bütün unsurlarını içine almaktadır.

Türkler Anadolu’ya yerleştikten sonra bu isimlerin büyük bir kısmını ana yurttan Türkiye’ye taşımışlar, bu coğrafyada da kullanmışlardır. Söz konusu isimlerin bir kısmı, Türkçenin tarihî gelişimine uygun olarak Anadolu’da ses bakımından bazı değişikliklere uğramışlardır. Biz, bildirimizin konusuna uygun olarak buraya sadece ses bakımından

değişikliğe uğramış olan bazı yer adlarını aldık. Bunlar genel olarak ilçe, kasaba, köy gibi küçük yerleşim yerlerinin adlarıdır. Bazı örneklerini şöyle sıralayabiliriz:

**Almal** > **Elmal**: Türkiye'nin birçok yerinde kullanılmaktadır. Antalya, Delice-Ankara, Şavşat-Artvin, İznik-Bursa, Ovacık-Erzurum, Kütahya, Doğanşehir-Malatya, Malkara-Tekirdağ vd. (Yurtsever, 1993: 29).

**Ardakan** > **Ardahan** (Yurtsever, 1993: 29).

**Atalgan** > **Atalan**: Gevaş-Van (Yurtsever, 1993: 34).

**Beğbeği** > **Beğlerbeği** > **Beylerbeyi**: İstanbul (Yurtsever, 1993: 43).

**Beğli** > **Beyli**: Perşembe-Ordu (Yurtsever, 1993: 43).

**Burunduk** > **Buruncuk**: Bayındır-İzmir, Kınık-İzmir, Yerköy-Yozgat (Yurtsever, 1993: 48).

**Çublak** > **Çıplak**: İntepe-Çanakkale, Çırçı-Bayındır-İzmir, Kızıltepe-Mardin (Yurtsever, 1993: 60).

**Çugucak** > **Çukurcak**: Sultandağı-Afyon, Balya-Balıkesir (Yurtsever, 1993: 61).

**Çurpu** > **Çırpı**: Bayındır-İzmir, Yeşilyurt -Muğla. Çırpılar: Bayramıç-Çanakkale (Yurtsever, 1993: 62).

**Darhan** < **Tarhan** < **Tarkan**. Tarhan: Çorum (Yurtsever, 1993: 63).

**Dayakatatun** > **Tayakadin**: Karakasım-Edirne, Boyalık-Çatalca-İstanbul (Yurtsever, 1993: 63).

**Duldurga** > **Dodurga**: (Aşağı) Dodurga = Acıpayam-Denizli. (Yeni) Dodurga = Bozüyük-Bilecik. (Yukarı) Dodurga = Acıpayam-Denizli (Yurtsever, 1993: 64).

**Ilaın** > **Laın**: Sarıkaya-Eskişehir, Devrekâni-Kastamonu (Yurtsever, 1993: 68).

**Kantemir** > **Kantemir(ler)**: Eşne-Uşak (Yurtsever, 1993: 74).

**Kenyaruk** > **Günyarık**: Bozüyük-Bilecik (Yurtsever, 1993: 92).

**Korug** > **Koru**: Pazarköy-Yenice-Çanakkale, Çınarcık-Yalova, Osmancık-Manisa (Yurtsever, 1993: 101).

**Kölbaşı** > **Gölbaşı**: Adana, Adıyaman, Ankara, Çukur-Bitlis, Gürsu-Bursa, Kırıkhan-Hatay, Isparta vd. (Yurtsever, 1993: 104).

**Kuduk** > **Kuyu**: (Küçük) Kuyu: Ayvacık-Çanakkale, Kadınhanı-Konya, (Yeni) Kuyu: Altınekin-Konya, Hotamış-Karapınar-Konya (Yurtsever, 1993: 105).

**Moncuklu** > **Boncuklu**: Ergani-Diyarbakır, Soma-Manisa (Yurtsever, 1993: 114).

**Tağuşkan** > **Tavuşkan** > **Tavşan**: Mürşitpınar-Suruç-Urfa. Tavşan(cık): Savaştepe-Balıkesir, Horasan-Erzurum, Karaman vd. Tavşan(lı): Gebze-Kocaeli, Kütahya (Yurtsever, 1993: 130).

**Tukan** > **Doğan**: Bursa, Buldan-Denizli, İliç-Erzincan, Perşembe-Ordu, Yerkesik-Muğla vd. (Yurtsever, 1993: 139).

Bunların dışında çeşitli sebeplerle tamamen değişen çok sayıda yer adı da vardır. bu gibi değişimler, ayrı bir inceleme konusudur.

#### KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, (1990): Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim (3. Cilt), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÖNDER, Mehmet, (1984): "Anadolu Şehir Adları Üzerine Efsanelerin Oluşumu", Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

TUĞLACI, Pars, (1985): Osmanlı Şehirleri, İstanbul, Milliyet Gazetesi Yayınları.

YURTSEVER, Erk, (1993): Tamga, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

YURT ANSİKLOPEDİSİ (11 cilt), (1981-1984): İstanbul, Anadolu Yayıncılık.



# ARUZ VEZNİNİN BİLGİSAYARLA ÇÖZÜMLENMESİ\* NDE ÖN ADIMLAR

Mehmet KARA

Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Atakan KURT

Fatih Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi

Cihan OKUYUCU

Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

## Özet

Türk şiirinde birkaç vezin kullanılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri, Türklerin millî vezni olarak kabul edilen hece vezni; diğeri ise, esasen Araplara ait bir vezindir. Hecelerin açıklık kapalılığına dayanan bu veznin kendine has kalıpları bulunmaktadır. Geliştirmeyi düşündüğümüz bir yazılımla aruz vezninin kolayca bulunmasını ve Divan Edebiyatı öğretiminde özellikle liselerde ve diğer eğitim-öğretim kademelerinde daha zevkli hâle getirilmesini amaçlamaktayız. Aruz vezninin bilgisayarla çözümlenebilmesi için yazılım geliştirmek üzere bir edebiyatçı, bir dilbilimci, bir de bilgisayar bilimci birlikte çalışıyoruz. Öncelikle Türkçe hece tipleri, Arapça ve Farsça alıntılardaki hece tipleri, açık hece, kapalı hece, uzun hece, kısa hece ile uzatma, kısaltma, ulama gibi önemli hususların ne şekilde işleneceğini ele aldık. Türkçe karakterler ve transkripsiyon karakterlerinin eksiksiz tanınabilmesi için yapılacakları belirledik. Bu aşamayı kodlama işlemi takip edecektir. Kodlama bitiminde yapılacak testlerle yazılımın başarısı ölçülecek ve başarı oranı en üst düzeye çıkarılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türk edebiyatı, dil işleme, bilgisayarla çözümleme, divan edebiyatı, aruz vezni, eğitim-öğretim.

## THE INITIAL STEPS IN THE ALGORITHMIC ANALYSIS OF ARUZ METRICS ABSTRACT

A few metrics have been used in Turkish poetry. Syllable metric (hece vezni) is one of the important metrics. Another one is aruz originating from Arab poetry. This metric has a number of well-known templates or patterns and is based on the syllables being open or close.

---

\* TÜBİTAK tarafından desteklenmektedir. Proje Numarası: 106K270

We aim to compute the aruz metrics of poems via a computer program, thus make Diwan Poetry education easier and more fun for students in high schools and other educational institutions.

We, an Diwan Literature person, a linguist, and a computer scientist, are working together on this project. We studied a number of issues including Osmanlica Transcription Character Set, Turkish, Arabic, and Persian syllable types (open/close, short/long), mistakes such as the elongation, shortening, combination of syllables.

We have started coding. After coding there will be tests to measure the correctness of the software. Then we will try to correct the problems and revise the algorithms to achieve higher accuracy.

**Keywords:** Old Turkish Literature, Natural Language Processing, Diwan Literature, Aruz metrics, Teaching-Education.

Türk şiirinde başlangıcından bu güne kadar birkaç vezne yer verilmiştir. Bunlardan biri de aruzdur. Esasen Araplara ait bir vezin olan aruz, Türkler tarafından da uzun yıllar kullanılmıştır. Hecelerin açıklık kapalılığına ve uzunluk kısalığına dayanan bu veznin kendine has kalıpları bulunmaktadır.

Bugüne kadar aruz vezniyle ilgili yapılan çalışmalar, genellikle kalıpların gösterilmesi ve buna ait şiir örneklerinin verilmesinden ibarettir. Bunların yanı sıra edebî literatürde aruz vezni; kalıpların kaynağı (hangi milletin şiirinde kullanıldığı), çeşitleri, aruz kuralları vb. açılardan da incelenmiştir.

Cumhuriyet döneminde konuyla ilgili bazı eserlerde Türk şiirinde kullanılan vezinlere de genel anlamda değinilmekte, fakat bunlarda ağırlıklı olarak aruz vezniyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Ahmet Talat (Onay)'ın *Türk Şiirlerinin Vezni* (İstanbul 1933), Ahmet Aymutlu'nun *Arûz-Türk Şiirinde Kullanılan Arûz Vezinleri ve Örnekleri* (İlâveli Altıncı Baskı, İstanbul 1976), A. Kemal Belviranlı'nın *Aruz ve Ahenk-Kalıplar, Misaller, Bahirler* (İstanbul 1965) adlı eserleri ile Fuat Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı "Aruz" maddesi (1941, s. 624-653) ve Nihat M.Çetin'in *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi* "Aruz" maddesi (1978, s.179-193) bu türden çalışmalardır.

Bazı kaynaklarda ise Türk şiiriyle ilgili çeşitli bilgilerin yanında genel anlamda Türk şiirinin vezni ve aruz vezniyle ilgili bilgiler ve bunlara ait şiir örnekleri verilmektedir. Cevdet Kudret'in *Örneklerle Edebiyat Bilgileri* (İstanbul 1980), Cem Dilçin'in *Örneklerle*

*Türk Şiir Bilgisi* (Ankara 1983), Haluk İpekten'in *Eski Türk Edebiyatı Edebî Bilgiler – Nazım Şekilleri-Aruz Ölçüsü-* (Erzurum 1989) adlı eserleri ise bu özelliكتedir.

Aruz vezninin bilgisayarla çözümlenmesi düşüncesinin ise ilginç bir serüveni bulunmaktadır. Kiril-Lâtin Çeviri Programı çalışmaları esnasında yaptığımız bir görüşmede Kültür Bakanlığı Müsteşarı Prof. Dr. Mustafa İsen, aruz vezninin bilgisayarla çözümlenmesine yönelik de bir çalışma yapmamızı istemişti. Biz, onun bu düşüncesini yaklaşık bir yıllık ön çalışma yaparak değerlendirdik. Sonunda bunun mümkün olabileceğine kanaat getirip ekibimizi kurduktan sonra çalışmalara başladık.

Aruz vezninin bilgisayarla çözümlenmesinde dilbilimci, edebiyatçı ve bilgisayar bilimcilerin yapacağı bazı ön çalışmalar bulunmaktadır. Bunları aşağıda sırasıyla ele alacağız.

## 1. DİL VE EDEBİYAT AÇISINDAN ÖN HAZIRLIKLAR

### 1.1. DİL AÇISINDAN ÖN HAZIRLIKLAR

1.1.1. **Yazı Karakterleri:** Geliştirilecek program tarafından hecenin tanınabilmesi için önce yazı karakterlerinin ortaya konması gerekir. Bunlardan Türkçe karakterlerle transkripsiyon karakterleri ayrı bir önem taşır. Çünkü diğer karakterler Batı dillerinde de var olduğu için yazılım programları zaten bunları tanımaktadır.

1.1.1.1. **Türkçe Karakterler:** Ç, Ğ, İ, Ö, Ş, Ü – ç, ğ, ı, ö, ş, ü.

1.1.1.2. **Transkripsiyon Karakterleri:** Transkripsiyon alfabesiyle yazılmış metinlerde bugüne kadar maalesef Unicode sistemli (TITUS Cyberbit Basic, Arial Unicode MS, Gentium vb.) yazı tipleri bilinmediği için TR Times New Roman, Munevver, Gulnihal, Oktay vb. yazı tipleri kullanılmıştır. Hâlâ da kullanılmakta olan bu yazı tiplerinden dolayı transkripsiyonlu bir metin başka bilgisayara aktarıldığında tanınmaz hâle geliyor. Bunun kökten çözümü, herkesin Unicode sistemli yazı tiplerini kullanmasıdır.

Yazılımın geliştirileceği programda kullanılmak üzere öncelikle transkripsiyon karakterleri tarafımızdan tespit edilmiş ve bilgisayar bilimcilere verilmiştir. Bunlar aşağıdadır:

Düz Çizgili Uzun Ünlüler: Ā Ī Ō Ū Ū – ā ī ō ū ū

Şapkalı Uzun Ünlüler: Â Î Ô Û – â î ô û

Ünsüzler: Đ Đ Ğ Ğ Ğ Ğ Ğ Ğ Ğ Ğ – đ đ ğ ğ ğ ğ ğ ğ ğ ğ

1.1.2. **Heceler ve Hece Tipleri:** Aruz vezninde hecelerin açıklık ve kapalılığı önemlidir. Çünkü aruz vezni, temelde hecelerin açıklık-kapalılıklarına göre belirli kalıplar



çerçevesinde peş peşe dizilmesinden meydana gelen bir vezin türüdür. Bu vezinde şiirin her mısrası belirlenen ölçüye uygun hece tiplerini içeren kelime dizilerinden meydana gelmek zorundadır. Sağlıklı bir heceleme algoritmasının geliştirilebilmesi içinse öncelikle Türkçede kullanılan asli ve alıntı hece tiplerinin tanımlanması gerekir. İster Türkçe kelimelerde olsun, isterse Arapça ve Farsça kelimelerde olsun temelde altı tür hece bulunmaktadır. Bunları açık ve kapalılıklarına göre iki grupta ele alabiliriz. Söz konusu hece tiplerini aşağıda veriyoruz:

**1.1.2.1. Açık Heceler:** Vezin uygulamasında açık heceler genellikle nokta (.) ile gösterilir. Bunların ters bir yay (∪) ile gösterildikleri de olur.

#### 1.1.2.1.1. Ünlüden İbarete Olanlar

Türkçe Kelimelerde: *a-çık, e-mek, ı-şık, i-ki, o-nun, ö-ğüt, u-fak, ü-rün.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *a-kıl, e-deb, e-ger, i-lim, u-mûr, ü-mîd.*

#### 1.1.2.1.2. Ünsüz + Ünlü Dizilişindekiler

Türkçe Kelimelerde: *ba-sın, ge-tir, bı-yık, çi-çek, do-ğan, bö-lüm, bu-cak, dü-rüm.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *ba-hâr, fa-sıl, be-hişt, pe-der, fe-lek, fi-kir, gü-her.*

**1.1.2.2. Kapalı Heceler:** Vezin uygulamasında kapalı heceler çizgi (-) ile gösterilir. Son heceler, açık da olsa her zaman kapalı sayılır.

#### 1.1.2.2.1. Ünlü + Ünsüz Dizilişindekiler

Türkçe Kelimelerde: *al-tın, ev-den, is-lik, is-tek, on-dalık, ön-cü, uz-man, üs-tün.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *ah-vâl, es-râr, is-lâh, is-tulâh, ih-tiyâr, uh-de.*

#### 1.1.2.2.2. Ünsüz + Ünlü + Ünsüz Dizilişindekiler

Türkçe Kelimelerde: *sağ-da, ses-li, sız-dı, diz-gi, gör-se, dol-ma, düz-de, kur-gu.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *gam-ze, bes-te, gev-her, tes-lim, sul-tân, dük-kân.*

#### 1.1.2.2.3. Ünlü + Ünsüz + Ünsüz Dizilişindekiler

Türkçe Kelimelerde: *alt-mış, art-sın, ört-se, örs-ten, üst-te, ürk-tü.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *aşk, eşk, ırk, ırz.*

#### 1.1.2.2.4. Ünsüz + Ünlü + Ünsüz + Ünsüz Dizilişindekiler

Türkçe Kelimelerde: *tart-mış, kert-me, kırk-tan, kork-maz, dört-te, yurt-tan.*

Arapça ve Farsça Kelimelerde: *farz, baht, derd, meşk, si-rişk, be-lend, murg.*

Bu kapalı hece tiplerine ilâve olarak sadece Arapça ve Farsça kelimelerde kullanılan birkaç kapalı hece türünü de aşağıda veriyoruz:

Uzun Ünlüden İbaret Olanlar: *â-dem, â-det, â-ferin, î-câd, î-mâ, î-mâr.*

Ünsüz + Uzun Ünlü Dizilişindekiler: *be-câ-yiş, bî-mâr, çâ-re, fer-dâ, gü-zî-de, sû-ret.*

Ünsüz + Uzun Ünlü + Ünsüz Dizilişindekiler: *ba-hâr, çe-râg, ka-bûl, se-îlm, u-sûl.*

Uzun Ünlü + Ünsüz Dizilişindekiler: *âb-dest, âf-tâb, âh, âs-mân.*

Ünsüz + Uzun Ünlü + Ünsüz + Ünsüz Dizilişindekiler: *döst, pôst, râst.*

## 1.2. EDEBİYAT AÇISINDAN ÖN HAZIRLIKLAR

### 1.2.1. Aruzdaki Kurallar ve Kusurlar

Aruz, temelde ses ve heceyle ilgili sistematik bir yapıdır. Bazen şairler kurallara tam uymazlar. Böyle durumlarda aruz kusurları ortaya çıkabilir. Örnek olarak; imale (uzatma) ve zihaf (kısaltma), vezin kusuru sayılmaktadır. Bunlardan zihaf, daha büyük bir vezin kusuru olarak kabul edilir. Med (bir heceyi bir buçuk heceye dönüştürme) ve ulama ise bir kusur sayılmayıp veznin tatbiki için bilinmesi gereken kurallardır (İpekten 1989: 36, 41, 49). Aruz vezninin bulunabilmesi için bu kurallar ve kusurlar hakkında detaylı bilgi sahibi olunması gerekir.

Aruz vezninin bilgisayarla çözümlenmesine yönelik çalışmaların ön adımlarında bunlar tespit edilip bilgisayar bilimcilerin rahat anlayabileceği şekilde onlara sunulmalıdır.

**Ulama (Vasl):** Ünsüzle biten bir kelimenin sonundaki ünsüzün, ünlüyle başlayan sonraki kelimenin başındaymış gibi hecelenmesidir. Ulama, ölçüde yan yana iki açık hece gerektiği zaman yapılır (Dilçin 1983: 12).

#### Örnek:

Bir gün bir\_uzak hâtıra özlersen\_o yazdan (Yahya Kemal Beyatlı)

**Vezni:** Mefâ'ülü / Mefâ'ülü / Mefâ'ülü / Fe'ülün (-- / .-- / .-- / .--)

Bu örnekteki *bi-r\_u-zak-tan* ve *öz-ler-se-n\_o* kelimelerinde ulama bulunmaktadır.

**İmâle:** Kapalı hece gereken yerlerde açık hecenin uzatılmasıdır. Bu işlemde “a, i, u, ü” ünlüleri, “â, î, û/â, , ü” şeklinde uzatılmaktadır.

#### Örnek:

Kamü bîmârınâ cânân devâ-yı derd ider ihsân

(Kamü bîmârınâ cânân devâ-yı derd ider ihsân) (Fuzulî)

**Vezni:** Mefâ'ülün / Mefâ'ülün / Mefâ'ülün / Mefâ'ülün (--- / --- / --- / ---)

Yukarıdaki örnekte koyu/altı çizili ünlüler, vezin gereği uzun kabul edilerek imale yapılmıştır.

**Zihaf:** Arapça veya Farsça kelimelerdeki bir hecede bulunan uzun ünlüyü vezin gereği kısaltmak, kısa okumaktır. Bu işlemde “â, î, û/â, , ü” ünlüleri, “a, i, u, ü” şeklinde kısaltılmaktadır.

**Örnek:**

Yâhût ayrıldı gökler birbirinden

(Yâhût ayrıldı gökler birbirinden) (Şeyhî)

**Vezeni:** Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Fe'ülün (--- / --- / ---)

Verilen örnekte koyu/altı çizili ünlüler, vezin gereği kısa kabul edilerek zihaf yapılmıştır.

**Med:** Ashında tek hece olan bir ses grubunu vezin gereği iki hece saymaktır. Uzun ünlü taşıyan kapalı heceler yanında sonu çift ünsüzle biten Arapça veya Farsçaya ait hecelerde vezin gereği uygulanır. Med, kısa kapalı Türkçe hecelere de nadiren uygulanmıştır.

1. “âh, mâh” gibi örnekler, “âh(ı), “mâh(ı)” şeklinde yorumlanır.
2. “redd, derd, aşk” gibi örnekler, “redd(i), derd(i), aşk(ı)” şeklinde yorumlanır.
3. “el, gel” gibi örnekler de “el(i), gel(i)” biçiminde yorumlanır.

**Örnek:**

Ağyâra nigâh etmediğin nâz sanırdım (Nef'i)

**Vezeni:** Mef'ülü / Mefâ'ilü / Mefâ'ilü / Fe'ülün (-- / -- / -- / --)

Bu örnekte de koyu/altı çizili kısım, bir buçuk hece olarak kabul edilip med yapılmıştır.

**1.2.2. Aruz Kalıpları**

Aruz veznini bulacak programın sağlıklı bir şekilde ortaya konması için diğer çalışmaların yanında Türk şiirinde kullanılan vezinlerin tespit edilmesi gerekir. Türk şiirinde düz ve karışık olmak üzere iki türlü kalıp kullanılmıştır. Bütün bu kalıpları aşağıda veriyoruz:

**12.2.1. Düz Kalıplar**

1. Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün ( - - - / - - - / - - - / - - - )
2. Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün ( - - - / - - - / - - - )
3. Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün ( - - - / - - - )
4. Fâ'ilün / fâ'ilün / fâ'ilün / fâ'ilün ( - - / - - / - - / - - )
5. Fâ'ilün / fâ'ilün / fâ'ilün ( - - / - - / - - )
6. Fâ'ilün / fâ'ilün ( - - / - - )
7. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün ( . . - - / . . - - / . . - - / . . - - )
8. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün ( . . - - / . . - - / . . - - )

9. Fe'ilâtün / fe'ilâtün ( . . - - / . . - - )
10. Fe'ilün / fe'ilün / fe'ilün / fe'ilün ( . . - / . . - / . . - / . . - )
11. Fe'ülün / fe'ülün / fe'ülün / fe'ülün ( . - - / . - - / . - - / . - - )
12. Fe'ülün / fe'ülün / fe'ülün ( . - - / . - - / . - - )
13. Fe'ülün / fe'ülün ( . - - / . - - )
14. Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - / . . - - / . . - - / . . - - )
15. Mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - / . . - - )
16. Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - / . . - - / . . - - / . . - - )
17. Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - / . . - - / . . - - )
18. Mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - / . . - - )
19. Müfte'ilâtün / müfte'ilâtün ( - . . - - / - . . - - )
20. Müfte'ilün / müfte'ilün / müfte'ilün / müfte'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - / - . . - - )
21. Müfte'ilün / müfte'ilün ( - . . - - / - . . - - )
22. Müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - / - . . - - )
23. Müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - )
24. Müstef'ilün / müstef'ilün ( - . . - - / - . . - - )
25. Müstef'ilâtün / müstef'ilâtün / müstef'ilâtün / müstef'ilâtün ( - . . - - - / - . . - - - / - . . - - - / - . . - - - )
26. Müstef'ilâtün / müstef'ilâtün ( - . . - - - / - . . - - - )
27. Müstef'ilâtün ( - . . - - )
28. Mütefâ'ilün / mütefâ'ilün / mütefâ'ilün / mütefâ'ilün ( . . . - - / . . . - - / . . . - - / . . . - - )
29. Mütefâ'ilün / mütefâ'ilün / mütefâ'ilün ( . . . - - / . . . - - / . . . - - )
30. Mütefâ'ilün / mütefâ'ilün ( . . . - - / . . . - - )

#### 1.2.2.2. Karışık Kalıplar

##### 1.2.2.2.1. Rubaî Vezni Dışındakiler

1. Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - / - . . - - )
2. Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - )
3. Fâ'ilâtün / fâ'ilün ( - . . - - / - . . - - )
4. Fâ'ilâtün / fâ'ilün / fâ'ilâtün / fâ'ilün ( - . . - - / - . . - - / - . . - - / - . . - - )
5. Fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün ( - . . - - / . . - - - / - . . - - )
6. Fa'lün / fa'lün / fe'ilün / fe'ilün ( - - / - - / . . - - / . . - - )
7. Fa'lün / fe'ülün / fa'lün / fe'ülün ( - - / . - - - / - - - / - - - )
8. Fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fe'ülün ( - . . - - / . . - - - / . . - - - )

9. Fâ'ilâtü / müfte'ilün ( - . - . / - . . - )
10. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün ( . . . - / . . . - / . . . - / . . . - )
11. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün ( . . . - / . . . - / . . - )
12. Fe'ilâtün / fe'ilün ( . . - - / . . - )
13. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fâ'ilün ( . . - - / . . . - / - . - )
14. Fe'ilâtün ( fâ'ilâtün) / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün ( fa'lün) ( . . . - / . . . - / . . . - / . . . - )
- ( - . - - / . . - - / . . - - / - - )
15. Fe'ilâtün / fâ'ilâtün) / fe'ilâtün / fe'ilün ( fa'lün) ( . . . - / . . . - / . . . - ) ( - . . - - / . . . - / - - )
16. Fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün ( . . . - - / . - - / . . - )
17. Fe'ilâtün / fe'ilâtün / mefâ'ilün ( . . . - - / . . - - / . . - - )
18. Fe'ilâtün (fâ'ilâtün) / mefâ'ilün / fe'ilün ( fa'lün) ( . . . - - / . . - - / . . - - ) ( - . . - - / . . - - / - - )
19. Fe'ülün / fe'ülün / fe'ülün / fe'ül ( . - - / . - - / . - - / . - )
20. Fe'ülün / fe'ülün / fe'ül ( . - - / . - - / . - )
21. Mefâ'ilün / fa'lün ( . - . - / - - )
22. Mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilâtün ( . . - - / . . - - - / . . - - / . . - - )
23. Mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün ( . - . - - / . . - - - / . - - - / . . - - )
24. Mefâ'ilün / fe'ülün / mefâ'ilün / fe'ülün ( . . - - - / . . - - - / . . - - - / . . - - )
25. Mefâ'ilün / fe'ülün . . - - - / . . - - )
26. Mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün ( . . - - - / . . - - - / . . - - )
27. Mefâ'ilün / mefâ'ilün ( . . - - - / . . - - - )
28. Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün ( . . - - - / . . - - - / . . - - - / . . - - )
29. Mef'ülü / fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün ( - - - / . - - - - / . . - - - / - - - )
30. Mef'ülü / fâ'ilâtün / mef'ülü / fâ'ilâtün ( - - - / . - - - - / - - - - / - - - - )
31. Mef'ülü / fâ'ilün ( - - - / . - - - )
32. Mef'ülü / fe'ülün ( - - - / . - - - )
33. Mef'ülü / mefâ'ilü / mefâ'ilü / fe'ülün ( - - - / . . - - - / . . - - - / . . - - )
34. Mef'ülü / mefâ'ilü / fe'ülün ( - - - / . - - - - / . . - - - )
35. Mef'ülü / mefâ'ilün / mef'ülü / mefâ'ilün ( - - - / . . - - - / - - - - / . . - - - )
36. Mef'ülü / mefâ'ilün ( - - - / . . - - - )
37. Mef'ülü / mefâ'ilün / fe'ülün ( - - - / . - - - - / . . - - - )
38. Mef'ülü / mefâ'ilü / fâ'ilün ( - - - / . - - - - / - - - )
39. Müfte'ilün / fâ'ilün / müfte'ilün / fâ'ilün ( - . . - - / - . - - - / . . - - - / - . - - )

40. Müfte'ilün fe'ûlün Müfte'ilün fe'ûlün (- . . . / . . . - / - . . . - / . . . -)
41. Müfte'ilün / mefâ'ilün / müfte'ilün / mefâ'ilün (- . . . - / . . . - / - . . . - / . . . -)
42. Müfte'ilün / mefâ'ilün (- . . . - / . . . -)
43. Müfte'ilün / müfte'ilün / müfte'ilün / fa' (- . . . - / . . . - / - . . . - / -)
44. Müfte'ilün / müfte'ilün / mefâ'ilün / müfte'ilün (- . . . - / . . . - / - . . . - / - . . . -)
45. Müfte'ilün / müfte'ilün / fâ'ilün (- . . . - / . . . - / - . . . -)
46. Müfte'ilün / fâ'ilün (- . . . - / - . . . -)
47. Müstef'ilün / müstef'ilün / fâ'ilün (- . . . - / . . . - / - . . . -)
48. Müstef'ilün / müstef'ilün / fe'ûlün (- . . . - / . . . - / - . . . -)
49. Müstef'ilün / fâ'ilün (- . . . - / - . . . -)
50. Müstef'ilün / fe'ûlün (- . . . - / - . . . -)
51. Mütefâ'ilün / fe'ûlün / mütefâ'ilün / fe'ûlün (. . . . - / . . . - / - . . . - / - . . . -)
52. Mütefâ'ilün / fe'ûlün (. . . . - / - . . . -)

#### 1.2.2.2.2. Rubaîde Kullanılanlar

1. Me'ûlü / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fâ' (- . . . / . . . - / . . . - / -)
2. Me'ûlü / mefâ'ilün / mefâ'ilün / fa' (- . . . / . . . - / . . . - / -)
3. Me'ûlü / mefâ'ilün / mefâ'ilü / fe'ûl (- . . . / . . . - / . . . - / -)
4. Me'ûlü / mefâ'ilün / mefâ'ilü / fa'l (- . . . / . . . - / . . . - / -)
5. Me'ûlü / mefâ'ilün / me'ûlün / fâ' (- . . . / . . . - / - . . . - / -)
6. Me'ûlü / mefâ'ilün / me'ûlün / fa' (- . . . / . . . - / - . . . - / -)
7. Me'ûlü / mefâ'ilün / me'ûlü / fe'ûl (- . . . / . . . - / - . . . - / -)
8. Me'ûlü / mefâ'ilün / me'ûlü / fa'l (- . . . / . . . - / - . . . - / -)
9. Me'ûlü / mefâ'ilü / mefâ'ilün / fâ' (- . . . / . . . - / . . . - / -)
10. Me'ûlü / mefâ'ilü / mefâ'ilün / fa' (- . . . / . . . - / . . . - / -)
11. Me'ûlü / mefâ'ilü / mefâ'ilü / fe'ûl (- . . . / . . . - / . . . - / -)
12. Me'ûlü / mefâ'ilü / mefâ'ilü / fa'l (- . . . / . . . - / . . . - / -)
13. Me'ûlün / fâ'ilün / mefâ'ilün / fâ' (- . . . - / . . . - / . . . - / -)
14. Me'ûlün / fâ'ilün / mefâ'ilün / fa' (- . . . - / . . . - / . . . - / -)
15. Me'ûlün / fâ'ilün / mefâ'ilü / fe'ûl (- . . . - / . . . - / . . . - / -)
16. Me'ûlün / fâ'ilün / mefâ'ilü / fa'l (- . . . - / . . . - / . . . - / -)
17. Me'ûlün / me'ûlün / me'ûlün / fâ' (- . . . - / - . . . - / - . . . - / -)
18. Me'ûlün / me'ûlün / me'ûlün / fa' (- . . . - / - . . . - / - . . . - / -)

19. Mef'ûlün / mef'ûlün / mef'ûlü / fe'ûl ( ---/---/---./- )  
 20. Mef'ûlün / mef'ûlün / mef'ûlü / fa'l ( ---/---/---./- )  
 21. Mef'ûlün / mef'ûlü / mefâ'ilün / fâ' ( ---/---./---./- )  
 22. Mef'ûlün / mef'ûlü / mefâ'ilün / fa' ( ---/---./---./- )  
 23. Mef'ûlün / mef'ûlü / mefâ'ilü / fe'ûl ( ---/---./---./- )  
 24. Mef'ûlün / mef'ûlü / mefâ'ilü / fa'l ( ---/---./---./- )

(Aymutlu 1976: 22-147; Çetin 1991: 435-437; Dilçin 1983: 19-38).

## 2. BİLGİSAYAR UYGULAMALARI AÇISINDAN ÖN HAZIRLIKLAR

Bilgisayar yardımıyla aruz kalıplarının çözümlenmesi ve bunların şiir örneklerinin altına yazılması ile ilgili literatürde herhangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. Aruzun formal biçimde gösterilmesi ve analizi konusu, aslında matematik ve bilgisayar bilimlerinin alanına girmektedir. Böyle bir program geliştirilirken elbette bilgisayar bilimcilerle dilbilimciler ve edebiyatçılar birlikte çalışmak durumundadır.

Aruz vezninin bilgisayarla çözümlenmesinde dikkat edilecek hususlardan birincisi, programın yazı karakterlerini Unicode karakter sistemine göre tanyacak şekilde dizayn edilmesi için gerekenlerin yapılmasıdır. Bunun ardından Türkçe heceleme algoritması ve düzgün ifadeler (regular expressions) ile kalıpların bulunması için farklı sıra eşleme (sequence matching) ve karakter dizisi eşleme (string matching) yöntemleri kullanılarak aruzun bulunması için gerekenler sırasıyla ortaya konacaktır.

Şu ana kadar, düzenli çalışan bir heceleme algoritması yazılmış ve program kalıpların çoğunu bulur hâle gelmiştir.

### KAYNAKÇA

- Aymutlu, Ahmed, 1976, *Arüz-Türk Şiirinde Kullanılan Arüz Vezinleri ve Örnekleri*, İlaveli Altıncı Baskı, İstanbul.  
 Çetin, M. Nihat, 1991, "Arüz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 3, İstanbul, s. 424-437.  
 Dilçin, Cem, 1983, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.  
 İpekten, Haluk, 1989, *Eski Türk Edebiyatı Edebî Bilgiler-Nazım Şekilleri-Aruz Ölçüsü-*, Erzurum.

**TEŞEKKÜR:** Katkılarından dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

## ANADOLU AĞIZLARINDA KULLANILAN GÜN ADLARI

Yrd.Doç.Dr. Ufuk Deniz AŞÇI  
Selçuk Üniversitesi  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Arş.Gör. Mehmet YASTI  
Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Dillerin kelime hazineleri incelendiğinde insanoğlunun zaman ve mekân kavramlarını adlandırmada farklı yaklaşımlar izlediğini görmekteyiz. Bu yaklaşımların sosyal, ekonomik ve kültürel etkenlerden dolayı dildeki yansımaları da farklı olmaktadır. Diğer dillerde olduğu gibi Türkçe için de bu durum geçerlidir. Türkçede özellikle zamanların adlandırılmasında çeşitli unsurların etkili olduğu görülmektedir. Bu özelliği ile Anadolu ağızlarında kullanılan gün isimleri dikkat çekmektedir. Edebi dilde kullanılan gün isimleri Anadolu ağızlarında çok farklı şekillerde karşımıza çıkmakta olup, bu kullanımlar Türkçenin sözcük varlığını ve diğer Türk lehçeleri ile olan bağlantılarını göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Bu çalışmada Türk Dil Kurumunun yayımladığı 12 ciltlik Derleme Sözlüğü esas alınarak Anadolu'daki gün adlandırmalarında etkili olan unsurlar özelliklerine göre gruplandırılmaya çalışılarak irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Gün Adları, Anadolu Ağızları, Derleme Sözlüğü*

### THE NAMES OF THE DAYS USED AT ANATOLIAN DIALECTS

#### Absract

When the word's riches of the languages are investigated. We observe which the humankind follows different approach at naming of times and localities. These approach's reflections are different at the language because of social, economic and cultural effects. This condition prevails also the Turkish as well as the other language. In the Turkish, various factors are impinged are seen at naming of times, especially. With this property, the names of the days used at anatolian dialects are attention. We encounter very differently the day names used in literary language at Anatolia dialects and this usages more important in terms of being of Turkish's word and to contact with the other Turk dialect. In this study, factors which influenced for naming day in Anatolia considered a matter at length by method of classifying in terms of that's properties.

**Key Words:** *Day Names, Anatolia Dialects, Derleme Sözlüğü*



## A. GİRİŞ

İnsanoğlu, varlığının ilk dönemlerinden itibaren, soyut bir kavram olan zamanı belirlemek istemiştir. Genel anlamda “Bir iş veya oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit” (TS 1987: 1662) olarak tanımlanan zaman, bu ihtiyaçtan dolayı çağ, asır, yıl, mevsim, ay, hafta, gün, vakit, saat, dakika, saniye, salise gibi bölümlere ayrılmıştır. Zamanı bölme ve belirleme kaygısının nedeni hakkında kesin bir yargıya varmak neredeyse imkânsız gibidir. Belki bu çaba, insanoğlunun ölümlü bir canlı olması ve bu kaçınılmaz sonun yaklaşık tarihini tespit etme veya yaşadığı hadiselerin kayda geçirilmesi kaygısıdır; belki de buna benzer başka bir şey. Kaygının kaynağı ne olursa olsun, yapılmak istenilen asıl iş, bu soyut kavramın somutlaştırılmaya çalışılması; anlaşılır, bilindir, tespit edilir hâle getirilmesidir. İnsanoğlunun inkişafı devam ettikçe de, arzu edinilen noktaya gelindiği bugün itibarıyla aşıkârdır.

Her milletin zamanı tespiti farklılık arz etmektedir. Türklerin de zamanla ilgili kendilerine özgü çeşitli tespitleri olmuştur. Çağa ve coğrafyaya göre değişen bu tespitler, bazen başka kültürlerin etkisinde kalmış, değişmiş ve gelişmiş; bazen de kendi mecrasında çok fazla değişime uğramadan serüvenini sürdürmüştür. Bugün itibarıyla Türkçedeki zaman bildiren kelimelerin çokluğu, sözünü ettiğimiz bu kültür çeşitliliğinin bir ürünüdür. Kuşkusuz ki bu zenginliğin en önemli nedeni Türklerin geniş coğrafyaları içine alan tarihi geçmişleridir.

Türklerin zamanı çeşitli dilimlere ayırmak için tarihte hangi tespitleri kullandığına ilişkin çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Dünyanın farklı kültürlerinde yıl, ay ve gün isimlerinin kaynağını araştıran ve Türkçeye yeni gün adları teklifiyle makalesini sonuçlandıran Refet Ülgen’in “Ay ve Gün Terimleri Hakkında Bir İnceleme” (Ülgen 1947: 30-76) adlı makalesi, bu konuyu ele alan Türkiye’deki ilk derli toplu çalışmadır. Reşit Rahmeti Arat’ın İkinci ve Dördüncü Türk Tarih Kongresinde sunduğu “Türklerde Tarih Zaptı”(Arat 1987: 156-164) ve “Türklerde Zaman ve Vakit Tespiti” (Arat, 1987: 165-179) adlı makalelerinde bu konu sınırlı ölçülerde ele alınmıştır. Arat, Türklerdeki zaman anlayışı konusunun daha sistemli ve kapsamlı olarak incelenmesi gerektiğini her iki makalesinde de özellikle belirtmiştir. Yrd. Doç. Dr. Özkan Öztekten’in 46’ncı Uluslararası Alayistik Kongresinde sunduğu “Türk Dilinde Güne Bağlı Zaman Sözcükleri” (Öztekten 2003) adlı makalesinde, günün bölümleri incelenmiş, söz konusu bölümlerin yirmi çağdaş Türk lehçesindeki şekilleri verilmiştir. “Türkçede zaman kavramı” ile ilgili Türkiye’deki en kapsamlı çalışma, Yrd. Doç. Dr. Esra Karabacak’ın V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı’nda sunduğu “Zaman İsimleri Üzerine” (Karabacak, 2004: 1855-1946) adlı bildirisidir. Karabacak, çalışmasında tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki zaman isimlerini ele almış, bu isimlerin anlamları, fonetik ve morfolojik özellikleri üzerinde durmuştur. Maalesef, bu bildirinin baskısında pek çok hata oluşmuştur. Ayrıca, bildirideki bazı bilgilerin –belki de baskı esnasında oluşan aksaklıklardan dolayı– eksik olduğu görülmektedir. Araştırmacının makalesini tekrar elden geçirmesinde yarar vardır, kanaatindeyiz.

Bu çalışmaların dışında Necati Akgür’ün “*Takvimler*” (Akgür 2000: 95-100), Grigori Samayev’in “*Altaylarda Takvim*”(Samayev 1997: 161-164), Bozkurt Güvenç’in “*Takvim’de Zaman, Geçmiş ve Gelecek*” (Güvenç 2000: 85-94), Cumhure Üçer’in “*Türk-İslâm-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri*” (Üçer 2000: 117-131), Tevfik Temelkuran’ın “*Türklerin Kullandıkları Takvim Çeşitleri*” (Temelkuran 2002:434-440) adlı makalelerini de konuya ilişkin çalışmalar hanesinde zikredilebilir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz çalışmaların sayısının az olması, şu ana kadar Türkiye’de *Türkçede zaman kavramına* ilişkin yeterli çalışma yapılmadığının bir göstergesidir. Bu saha

büyük ölçüde hâlâ bakirdir ve kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Hazırlamakta olduğumuz Çağdaş Türk Lehçelerinde Gün Adları ve Tarihi Türk Lehçelerinde Gün Adları başlıklı makalelerimizle, bu konuya ilişkin çalışmalarımızı sürdürmeyi düşünüyoruz.

Bu bildiriye, çok geniş bir araştırma sahasını içine alan zaman kavramını sınırlandırıp, yakın geçmişte ve günümüzde, yazı dilinde kullanılanlar dışında, Anadolu'da yaşayan Türklerin haftanın günlerine verdikleri adları ele aldık.

Haftanın yedi güne bölünmesi, yedi gezer yıldızın her birisi için birer gün itibar olunmasından ileri gelen bir durumdur (Ülgen 1946: 32). Bu tespit, herhangi bir millete özgü bir gelişme değil, evrensel bir tespittir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, bütün halkın katkısıyla oluşturulan Derleme Sözlüğü'nü tarayarak elde ettiğimiz gün adlarını; etimolojik, semantik ve kültürel anlamda değerlendirmeye çalıştık. Gerek duyulduğu yerde Anadolu sahası dışına çıkıp, gün adlarının köken tespitini daha sağlıklı yapmaya çalıştık.

### B. ANADOLU AĞIZLARINDA KULLANILAN GÜN ADLARI

Anadolu ağızlarında kullanılan gün adlarını Derleme Sözlüğü'nü tarayarak çıkardık. Yazı dilinde kullanılanlardan farklı olanları, günlere göre gruplandırdık ve kullanıldığı yöreleri de belirterek çalışmamıza aldık.

#### B.1. "Pazar" (< *Far. Bāzār* 'dan) Günü İçin Kullanılan Adlar:

**Ahet** (\*Kilis-Gaz./DS-I:129), **Aralık (II)-1** (Dereçine \*Sultandağı-Afyon/DS-XII:4422), **Avdan** (\*Simav-Kütahya/DS-I:379), **Bazar** ( Sofalar, Eğirdir-Isp.; Oğuz, Acıpayan-Dzn. ve çevresi; Sm.; Merzifon köyleri-Ama.; Çilehane,Reşadiye-To.; Danışman, Fatsa-Or.; Nefsiköseli, Görele-Gr.; Taşburun, İğdır; Gaz.; Antakya-Hat.; Hasanoğlan, Ank.; Bor, Niğ./DS-II:586), **Baza** (Karahisar \*Tavas-Dezl.; -Kastmn./DS-II:586), **Cuma İkişi** (\*Taşköprü-Kastamonu/DS-III:1014), **Dernek** (\*Yalvaç-Isp./DS-IV:1433,Yusufoça \*Göhlisarı -Burdur/DS-XII:4484), **Dernek Günü** (\*Düzce-Bolu/DS-IV:1433), **Denek Gün** (Karahisar \*Tavas-Denizli/DS-IV:1421), **Deri /Déri** (\*Göhlisarı-Burdur; İst. Göçmenleri; \*Daday-Kastamonu; Kurşunlu-Çankırı; Çorum, Sinop/DS-IV:1433), **Deri Gün** (Çiyleni köyleri \*Daday-Kast.; Nevşehir.; Karaköy \*Nallıhan-Ank./DS-IV:1433), **Direği** (Baladız \*Keçiborlu-Isp./DS-IV:1512), **Diri /Diri Gün** (-Van/DS-IV:1517), **Eflâni** (\*Safranbolu-Zonguldak/DS-V:1670), **Gereği** (Sille-Kn./DS-IV:1994), **Gireği** (Uluğbey \*Senirkent, Atabey, İğdecik-Isp.; Salda, Güney \*Yeşilova, -Brdr.; \*Çal, Gerzile-Denzl.; Kocanlı-Ayd.; -İzm ve köyleri; -Mans. ve köyleri; Ömerköy-Balıkesir; Tokat ; Eskişehir.; Rumeli göçmenleri, Bahçecik-Kocaeli.; -Kastm.; \*Çerkeş-Çnkr. ve çevresi; \*Merzifon ve köyleri-Ama.; -Ank.; Akçalar, \*Seydişehir, Kirligiret- Kn.; Bağıyaka \*Finike, \*Serik, \*Manavgat-Ant./DS-VI:2080), **Giravugün** (\*İskilip-Çorm./DS-VI:2080), **Gire** (-Uşak; Kuşbaba \*Bucak-Brdr.; Bereketli \*Tavas, \*Oğuz \*Acıpayam-Dezl.; Kerem \*Burhaniye-Balksr.; \*Sivrihisar-Eşkşhr.; Keşanuz-Ank.; Manavgat-Ant.; \*Fethiye-Mğ./DS-VI:2080), **Girevü** (\*Heybeliada-İst.; \*İskilip-Çor./DS-VI:2081), **Girey** (Karakayıt-Aydn.; Alanköy \*Bayındır, Çandarlı \*Bergama, \*Tire-İzm.; -Balksr.ve köyleri; Orhaneli-Brdr.; \*Geyve-Kocl.; -Çankr.; \*Bafra-Smsn./DS-VI:2081), **Gireyi** (-Uşak.; Burgaz \*Bayındır-İzm.; Edremit-Balksr.; \*Çerkeş ve köyleri-Çankr.; \*Ayaş-Ank./DS-VI:2081), **Girē** (Yörükler, Çaypınar \*Salihli-Mans./DS-XII:4509), **Gölsar Gidimi** (Karamanlı \*Tefenli-Brdr./DS-VI:2145), **Iyih kün** (Karaçay aşireti, Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-VII:2498), **Kireği** (-İç./DS- VIII:2876), **Şarbazarı** (\*Bor-Niğ./DS- X: 3748), **Zerzene** (Bartın/DS- XI: 4362).

**B.2. "Pazartesi" (< *Far. Bāzār + Tür. erte-si* "Pazar gününden souraki gün.") Günü İçin Kullanılan Adlar:**

**Aras** (\*Eğridir, Gönen-Isp./DS-I:299), **Avdanertesi** (\*Simav-Kü./DS-I:379), **Diri Gün/Diri** (\*Bor-Nğ./DS-IV:1517), **Bazértesi** (\*Boyabat-Sinop.; -Smsn.; -İğdir-Kars./DS-II:586), **Bazarötesi** (Nefsiköseli \*Görel-Giresun/DS-II:586), **Bazar** (Sofular \*Eğridir-Isp.; Oğuz Acıpayam-Dnzl.ve çevresi; -Smsn.; Merzifon ve köyleri -Amasya.; Çilehane, \*Reşadiye-Tokat.; Damışman \*Fatsa-Ordu.; Nefsiköseli \*Görel-Giresun.; Taşburun \*İğdir-Kars.; -Gaziantep.; \*Antakya-Hat.; Hasanoglan-Ank.; \*Bor-Nğ./DS-II:586), **Baş** (Kadıçiftliği-Ist./DS-II:549), **Bolbazarı** (İğneciler \*Mudurnu-Bolu./DS-II:734), **Cuma Üaü** (\*Taşköprü-Kastmn./DS-III:1015), **Cüz** (-Kn./DS-II:1029), **Deriertesi** (\*Kuşunlu-Çankr./DS-IV:1434), **Devrek** (Aliköy \*Çaycuma-Zonguldak./DS-IV:1444), **Erek** (\*Ayaş Ank./DS-V:2081), **Gereğıertesi** (Sille-Kn./DS-VI:1997), **Gireğıertesi** (Uluborlu \*Senirkent-Isp./DS-VI:2081), **Girertesi** (\*Merzifon ve köyleri-Ama.; Beyşehir-Kn./DS-VI:2081), **Gireyertesi** (\*Senirkent ve köyleri-Isp./DS-VI:2081), **Gireytesi** (Salda \*Yeşilova-Brd.; Geyve-Kocaeli/DS-VI:2081), **Girirtesi** (Kocaeli/DS-VI:2083), **Gölsar Pazarı** (Karamanlı \* Tefenli-Brd./DS-VI:2000), **Gerey** (-Es.; \*Fethiye ve köyleri-Mğ./DS-VI:2000), **Palamutgünü** (\*Akhisar-Mn./DS-IX: 3383), **Palamut** (Soma ve çevresi-Mn./DS-XII: 4633), **Pazar** (Vezirköprü-Smn./DS-IX: 3417), **Perşembe** (Kalkan-Kü./DS-IX: 3432), **Tirepazarı** (\*Bayındır-İz./DS-X: 3937), **Tosyapazarı** (-Çkr./DS-X: 3973), **Üaügün** (\*Taşköprü-Ks./DS-XI: 4057), **Yalavağ** (Donarşa \*Şarkikaraağaç-Isp./DS-XI: 4140), **Yolcu** (-Balıkesir/DS-XI: 4289)

### B.3. “Salı” (<Ar. \*Sâlis ~ Selase “Üçüncü gün.”) Günü İaın Kullanılan Adlar:

**Aralık** (Eldirek \*Fethiye-Mğ./DS-I:297), **Buldur Pazarı** (-Brd.) **Bazar** (\*Bor-Nğ./DS-II:586), **Devrekertesi** (Aliköy \*Çaycuma-Zn./DS-IV:1444), **Deynek** (Salda \*Yeşilova-Brd.), **Dernek** (\*Soma ve çevresi-Mn./DS-XII: 4484), **Gürgekün** (Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-VI: 2236), **Salı** (-Sm. ve ilçeleri; Nğ./DS-X:3526), **şehringidimi** (Alpanas \*Seyitgazi-Eskişehir./DS-X: 3756), **Teyn** (İğdir/DS-XII: 4756).

### B.4. “Çarşamba” (<Far. Çehâr-şenbih, çehâr-şenbe, çâr-şenbe “Dördüncü gün”) Günü İaın Kullanılan Adlar:

**Deri /Déri** (Çankırı ve köyleri/DS-IV:1433), **Bazar** (\*İskilip-Çr./DS-II:586), **Dernek** (Çankırı ve köyleri/DS-IV:1436; \*Bozadoğan-Aydın/DS-XII:4484), **Deri Gün** (Çankırı ve köyleri/DS-IV:1433), **Baraskün** (Karaçay, Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-II:526), **Ça** (\*Çerkeş-Çankırı/DS-III:1030), **Eğirme** (Süüllü \*Yalvaç-Isp./DS-V:1679), **Göbekli** (\*Alaşehir-Manisa./DS-VI:2114), **İşıklı** (Çıgır \*Dinar-Af.; Yukarıseyit, Ortaköy \*Çal -Denizli; Kurthasanlı \*Kadınhanı-Kn./DS-VII:2495), **Tabakpazarı / Tabahpazarı** (-Balıkesir ve çevresi/DS-X: 3796).

### B.5 “Perşembe” (<Far. Penc-şenbih, penc-şenbe “Beşinci Gün”) Günü İaın Kullanılan Adlar:

**Deri/Déri** (-Kayseri/DS-IV:1434), **Bazar** (\*Merzifon köyleri -Amasya/DS-II:586), **Bolu** (\*Çerkeş-Çankr./DS-II:735), **Borlu Pazarı** (\*Senirkent-Isp./DS-II:740), **Cumaakşamı** (Ambarcık \*Göhlhisar-Brd.; Çayağzı \*Şavşat-Artvin/DS-III:1014; Yusufça \*Göhlhisar-Burdur.; Soma ve çevresi-Manisa/DS-XII:4474), **Cumicesi** (Ayrancı \*Boğaz-Kn./DS-III:1014), **Cumacesi** (Kirehir ve çevresi/DS-XII:4474), **Eyne** (Ortaköy, Bekilli \*Çal-Denizli/DS-V:1824), **Gerde** (\*Divriği-Sv./DS-VI:1995), **İşkan** (Çamköy \*Göhlhisar-Burdur./DS-VII: 2563), **İşgiyan** (Yusufça \*Göhlhisar-Burdur/DS-XII: 4525), **Pazar** (-Çankırı; Şihlar -Ank.; \*Bafra-Smn./DS-IX: 3417), **Orta/Ortakün** (Karaçay aşireti, Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-IX: 3288/3289), **Yenice/Yeñice** (Karamanlı \*Tefenni-Brd./DS-XI:4245).

**B.6. "Cuma" (< Ar. Cum 'ā "Toplanma (günü)") Günü İçin Kullanılan Adlar:**

**Avşar** (Çaltı \*Gelendost-Isp./DS-I:394), **Bayrım** (Kadıçiftliği-Ist./DS-II:585), **Bayrım Kün** (Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-II:585), **Dirnek Günü** (\*Eyüp-Ist./DS-IV:1519), **İnegün** (-Edirne/DS-VII:2540).

**B.7. "Cumartesi" (< Ar. Cum 'ā + Tür. Erte-si. "Cuma gününden sonraki gün.")****Günü İçin Kullanılan Adlar:**

**Cuma Biri** (\*Taşköprü-Kastamonu/DS-III:1014), **Cumiytesi** (\*İskilip-Çorum./DS-III:1016), **Cümertesi** (\*İğdir-Kars/DS-III:1016), **Ene** (\*Buldan-Denizli/DS-V:1747), **Girey** (-Isp.; Ist./Ds-VI:2082), **Şabatkün** (Karaçay, Başhöyük \*Kadınhanı-Kn./DS-X:3732), **Terneke** (Rumeli göçmenleri \*Çatalca-İst.; Rumeli göçmenleri \*Çorlu-Tekirdağ/DS-X:3893).

**C. ETİMOLOJİK OLARAK GÜN ADLARININ SINIFLANDIRILMASI**

Tespit ettiğimiz gün adlarının köken araştırmasını yaparken, onların bazı ana başlıklar altında değerlendirilmesi gerektiğini gördük. Bu şekilde hem Anadolu'da kullanılan gün adlarının hangi şartlar altında oluştuğu konusunda bazı sonuçlara vardık, hem de araştırmamızı daha sağlam temeller üzerine oturttuk. Anadolu ağızlarında kullanılan gün adları, köken itibariyle dokuz ana başlığa ayrılmaktadır.

**C.1. "Dernek / Deri" Adlarının Çeşitli Kullanımları:**

Dernek sözü, Türkiye Türkçesi yazı dilinde "Toplantı, düğün; Pazar veya panayır kurulan gün, deri; belirli ve ortak bir amacı gerçekleştirmek için kurulan yasal topluluk, cemiyet."(TS 1988: 361) anlamındadır.

Bu söz 14'üncü yüzyıldan beri "*dernek, dernek yiri, dirnek, dirnek*" şekillerinde Anadolu sahasında kullanılmaktadır (Dilçin 1983: 69). Dernek sözü "der-“(ET.<tir-) fiil köküne dayanır. Bu kök, -n- fiilden fiil yapma ekiyle genişlemiş ve "-ak/-ek" fiilden isim yapma ekiyle bugünkü şekli almıştır: der-(i)-n-ek (Eren 1999: 109)

"Deri" sözü ise, genellikle halk arasında kullanılan, yazı dilinde de kullanılan bir sözdür. Bu isim, "dernek" sözünde olduğu gibi "der-" fiil köküne dayanır. "Toplantı, düğün; Pazar veya panayır kurulan gün, dernek."(TS 1988: 360) anlamındadır.

Bu iki söz, Anadolu ağızlarında çeşitli fonetik farklılıklarla, önceleri "Pazar yeri, panayır" anlamında, sonraları ise bu anlamdan kaynaklanan "gün adları" yerine kullanılmıştır. Halk, pazarını yaptığı, alışverişini gördüğü, yaşaması için gerekli erzakını temin ettiği, malını sattığı güne bu isimi verilmiştir. "Deri" veya "Dernek" günü, Karahisarlılar için pazar yeri kurdukları gün olan "Pazar" günüdür; Borlular içinse "Pazartesi" günüdür. Kısacası, Anadolu'daki yerleşim yerlerinde hangi gün pazar yeri kuruluyor ise, o güne "Dernek" veya "Deri" gün denmiştir.

Aşağıda bu sözlerin hangi günün yerine ve nasıl bir fonetik değişikliklerle kullanıldığını gösterdik:

**C.1.1. "Pazar" Günü İçin Kullanılanlar:**

**Denek Gün** < Der-(i)-n-ek Gün+ü'nden. İç ses "r"nin düşmesi ve ilk hecedeki "e" sesinin uzamasıyla bu ad oluşmuştur.

**Deri Gün, Deri / Déri** < Der-(i)-k Gün+ü'nden.. Bazı bölgelerde bu söz "kapalı é" ile söylenir.

**Diri / Diri Gün** < Dir-(i)-k Gün+ü'nden. İlk hecedeki "e"sesinin ikinci hecedeki "i"nin tesiriyle düzleşmesi veya EAT'nde ilk hecedeki -e- sesinin -i-leşmesi sonucunda oluşmuştur.

**Dernek** < Der-(i)-n-ek'den.

### C.1.2. “Pazartesi” Günü İçin Kullanılanlar:

*Diri Gün / Diri* < Dir-(i)-k Gün+ü’nden.

*Deriartesi* < Dir-(i)-k Gün+ü’nün erte+si’den. “Pazarın kurulduğu günden sonra gelen gün” anlamındadır. Çankırı’nın Kurşunlu ilçesinde alışveriş için kurulan pazar yeri, Pazar günü kurulduğu için, bir sonraki güne bu isim verilmiştir.

### C.1.3. “Salı” Günü İçin Kullanılanlar:

*Deynek* < Der-(i)-n-ek’den. İç ses “r” ünsüzünün “y” ünsüzüne dönüşmesiyle oluşmuştur.

*Dernek* < Der-(i)-n-ek’den.

### C.1.4. “Çarşamba” Günü İçin Kullanılanlar:

*Deri / Déri, Deri Gün* < Der-(i)-k Gün+ü’nden.

*Dernek, Dernek Günü* <Der-(i)-n-ek Gün+ü’nden.

### C.1.5. “Perşembe” Günü İçin Kullanılanlar:

*Deri / Déri* < Der-(i)-k Gün+ü’nden.

### C.1.6. “Cuma” Günü İçin Kullanılanlar:

*Dirnek Günü* < Der-(i)-n-ek Gün+ü’den. Özellikle EAT döneminde Anadolu’da ilk hecelerdeki “e” sesi “i”leşme temayülündedir.

### C.1.7. “Cumartesi” Günü İçin Kullanılanlar:

*Ternek* < Ter-(i)-n-ek’ten. Rumeli ağızlarında kullanılan bu gün adında söz başı “t-“ sesinde, Anadolu’daki “d-“leşme temayülü görülmez. Aslı “t-“ler aynen korunur: ter-(i)-n-ek.

### C.2. “Gereği / Gireği” Adının Çeşitli Kullanımları:

Bu sözün, *Gireği gün* (Pazar) ve *Gireği İrtesi* (Pazartesi) şeklinde 14’üncü yüzyıldan beri kullanıldığını tespit ettik (Dilçin 1983: 94). Sözün kökeni konusunda kesin yargılarımız olmamasına rağmen, bu gün adının Türkçe “kergek> kerek, gerek” sözünden çıktığını ve Farsça “bâzâr” sözüne karşılık kullanıldığını düşünüyoruz. Bu söz Eski Türkçede *Kerek* “Gerek, lüzumlu, gereken şey, ihtiyaç.”(Ergin 1999; 100); *Kärgäk* “İhtiyaç, lâzım, gerek.”( Gabain 1988; 279); *Kerek* “Gerek, olmalı, yaraşır, lâzım, ihtiyaç, gerekli.”(DLT-Dizini 1972; 63) ve Eski Anadolu Türkçesinde *Gerek* “Lâzım, muktazi.”, *Gerekli* “Lüzumlu.”(Dilçin 1983; 92) anlamlarında kullanılmıştır.

“Gerekli olan şey, gereç; ihtiyaç, lüzüm” anlamlarına geldiğini düşünürsek; bu adın “gerekli olan şeylerin alıp satıldığı gün, yani pazar yapılan gün” anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Çağdaş Türk lehçelerinde de benzer anlamlarıyla kullanılmaya devam edilen bu sözün özellikle Kıpçak grubu Türk boylarına mensup topluluklardaki (Kırgız, Kazak, Karakalpak vb.) anlamı dikkat çekicidir. Bunlar, her türlü alışveriş yapılan mağazalarına “*kerek-carak dükümü*”, gerekli teçhizat ve araç gerece “*kerek-carak*”(Yudahin 1988; 179), “*kerek-jarak*” (Koç 2003; 231) adını vermeleri, bizim bu varsayımımızı destekler niteliktedir.

Anadolu ağızlarında sadece “Pazar, Pazartesi” ve “Cumartesi” günlerine bu ad verilmiştir. *Gereği/Gireği* adının kullanım yaygınlığı, özellikle dikkat edilmesi gereken bir husustur. Anadolu’da 85 farklı yörede bu ismin “*gün adı*” olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

### C.2.1. “Pazar” Günü İçin Kullanılanlar:

*Gereği, Gireği* < Kerek + i’den.

*Giravugün* < Kirek+ i gün’den. Kelimenin sonundaki -k sesinin iki ünlü arasında önce -g/-ğ, sonra da -v- ye dönüşmesi sonucu oluşmuş bir şekildir. -k sesi önce -ğ- sonra da -v-’ye dönünce, kelimenin son iki hecesindeki ince sesler de kalınlaşmıştır.

**Gire** < Kirek + i 'den. Son ses -k'nin iki ünlü arasında kalarak önce -g-/-ğ-'ye, sonra -v-'ye dönüşmesi; daha sonraki zamanlarda da düşmesiyle bu şekil oluşmuştur: -eki > -egi > eği > -evi > -ev > -ee > -e.

**Girevü** < Kirek + i 'den. < Kirek + i gün'den. Kelimenin sonundaki -k sesinin iki ünlü arasında önce -g-/-ğ-, sonra da -v- ye dönüşmesi sonucu oluşmuş bir şekildir.

**Girey** < Kirek + i 'den. Kelimenin sonundaki -k sesinin iki ünlü arasında önce -g-/-ğ-, sonra da -y-'ye dönüşmesiyle ve sondaki ünlünün düşmesiyle oluşmuş bir şekildir: -eki > -egi > -eği > -eyi > -ey.

**Gireyi** < Kirek + i 'den. Kelimenin sonundaki -k sesinin iki ünlü arasında önce -g-/-ğ-, sonra da -y-'ye dönüşmesiyle oluşmuş bir şekildir: : -eki > -egi > -eği > -eyi.

**Girē** < Kirek + i 'den. Son ses -k'nin iki ünlü arasında kalarak önce -g-/-ğ-'ye, sonra -v-'ye dönüşmesi; daha sonraki zamanlarda da -v-'nin düşmesiyle bu şekil oluşmuştur. -v- sesi düşünce, kelimedeki bu hecenin tamamı düştüğü için, hecenin yoğunluğu sonda kalan -e sesinde birikmiş ve bu sesin uzun söylenmesine neden olmuştur: -eki > -egi > -eği > -evi > -ev > -ē.

**Kireği** < Kirek + i 'den. Bazı yerlerde, özellikle dillerinde değişimin çok az görüldüğü ve ilk ses özelliklerini ağızlarında değiştirmeden koruyan Yörük ve Türkmenlerin yaşadığı bölgelerde “Kerek, Kirek” sözündeki kelime başı k-lerin g-ye dönüşmediğini, aynen korunduğunu görüyoruz. Bu söz, İçel Yörüklerinin kullandığı bir isimdir.

**Direği** < Kirek+i'den. Isparta'nın Keçiözü ilçesinin Baladız köyünde derlenen bu kelime, Anadolu'da çok yaygın olarak kullanılan Gereği/Gireği sözünün, kelime başındaki “g-“ sesinin “d-“leşmesi sonucunda bu şekli almıştır. Biz bu ses farklılığına, değişmeden ziyade “benzeşme” veya “etkileşme” diyoruz. Çünkü pazar yeri, panayır günü anlamında Anadolu'da çok kullanılan “Deri/Diri” adının tesiriyle, aynı anlamdaki “gereği/gireği” adının ilk sesi benzeşmiştir. Bu yöreye yakın yerlerde, Deri/Diri kullanımlarının çok yaygın olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu adla ilgili Derleme Sözlüğü'nde örnek bir cümle de verilmiştir: “Direği gün okulların hafta tatilidir.”(DS-IV:1512)

### C.2.2. “Pazartesi” Günü İçin Kullanılanlar:

**Gereğiertesi, Gireğiertesi** < Kerek+i Erte+si'den. “Pazar kurulan günden bir sonraki gün, anlamındadır.”

**Girertesi** < Kirek+i erte+si'den. “Kerek/Kirek” sözünün “Gire” şekline, “ertesi” sözünün eklenmesi ve benzer seslilerden birinin düşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır: Gire+ertesi < Girertesi.

**Gireyertesi** < Kirek+i erte+si'den. “Kerek/Kirek” sözünün “Gireyi” şekline, “ertesi” sözünün eklenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

**Gireytesi** < Kirek+i erte+si'den. “Kerek/Kirek” sözünün “Girey” şekline, “ertesi” sözünün eklenmesi ve bu birleşme anında ertesi sözünün ilk hecesinin düşmesi sonucunda oluşmuş bir şekildir: Girey ertesi > Gireytesi.

**Giriertesi** <Kirek+i erte+si'den. “Kerek/Kirek” sözünün “Giri (<gire < girey < gireyi < giregi < gireği)” şekline, “ertesi” sözünün eklenmesi sonucunda oluşmuştur.

**Gerey** < Kirek+i erte+si'den veya “Kerek/Kirek”+i'den. Fethiye ve köylerinde pazar yeri bu gün kurulmuş diye düşünebiliriz. Bir başka ihtimal ise, sadece bu bölgede pazartesiye bu ad kullanıldığı için, aslında bu söz de “Kirek+i erte+si'den” gelmiş olabilir diye düşünebiliriz. Bu seçeneğin doğru olduğunu varsayarsak, “ertesi” kelimesinin zamanla tamamen düştüğü görülüyor.

### C.2.3. “Cumartesi” Günü İçin Kullanılan:

**Girey** < Kirek + i’den. Kelimenin sonundaki -k sesinin iki ünlü arasında önce -g-/-ğ-, sonra da -y-’ye dönüşmesiyle ve sondaki ünlünün düşmesiyle oluşmuş bir şekildir: -eki > -egi > -eği > -eyi > -ey. Bu kelimenin kullanıldığı bölgelerde pazar yerinin cumartesi günü kurulduğunu düşünebiliriz.

### C.3. “Cuma” Adına Bağlı Adlandırmalar:

Müslümanlar için Cuma gününün önemi büyüktür. Bu gün onlar için kutsaldır ve haftanın bayram günüdür. Bu gün yapılan ibadetler bile farklıdır. Toplanıp dini ve içtimai konular hakkında istişare ederler. Bu nedenle, Müslüman Anadolu Türkleri, gün adlarını belirlerken “Cuma” adını temel almışlardır.

**Cuma Akşamı:** “Perşembe.” Müslüman Anadolu halkı, Perşembe gününün akşamında onlar için kutsal olan Cuma günü için hazırlanır. Temizliğini yapar, ibadetinde daha titiz davranır ve yarın için planlarını hazırlar. Bu nedenle Perşembe gecesine “Cuma Akşamı” veya “Cuma Gecesi” der. Zamanla akşam veya gece için kullanılan bu terim bütün gün için de kullanılmaya başlanmıştır.

**Cuma Biri:** “Cumartesi.” Cuma gününden sonraki birinci gün olduğu için bu ad verilmiştir.

**Cuma İkisi:** “Pazar.” Cuma gününden sonraki ikinci gün olduğu için bu ad verilmiştir.

**Cuma Üçü:** “Pazartesi.” Cuma gününden sonraki üçüncü gün olduğu için bu ad verilmiştir.

**Cumācesi** < Cuma gece+si’nden. “Perşembe.” “Gece” kelimesinin ilk hecesi düşmüş, bu hecenin vurgusu “Cuma” kelimesinin son ünlüsü olan “-a”ya yüklenmiş ve bu ses uzamıştır.

**Cumİcesi** < Cuma gice+si’den. “Perşembe.” “Gece” kelimesinin “Gice” şeklinin “Cuma” kelimesiyle birleşmesi esnasında, gice kelimesinde dar ve ince ünlünün etkisiyle gerileyici benzeşme olmuş; “gice” kelimesinin ilk sesi “g-“nin düşmesiyle de birleşme tamamlanmış, düşen “-a g-“ seslerinin vurgusunu üzerine toplayan “i” sesi uzamıştır.

**Cumiyesi** < Cuma erte+si’nden. “Cumartesi.” Cuma ve ertesi kelimeleri birleşirken, “Cuma” kelimesinin sonundaki ünlü ile “ertesi” kelimesinin başındaki ünlü kaynaşmıştır. Baskın gelen ünlü ince sıradaki “e” ünlüsüdür. Fakat bu kaynaşma esnasında “ertesi” kelimesinin ilk hecesindeki “e” sesi daralmış ve “ı” ünsüzü de “y”ye dönüşmüştür.

**Cümertesi** < Cuma erte+si’nden. “Ertesi” kelimesindeki ince sıradaki ünlüler, “Cuma” kelimesindeki ünlüleri inceltmiştir. Ayrıca, Cuma kelimesindeki son ses “-a” ünlüsü düşmüştür.

**Üçgün** < Üçüncü gün’den. “Pazartesi.” Cuma gününden sonraki üçüncü gün olduğu için bu adı almıştır.

### C.4. “Bāzār” Adına Bağlı Adlandırmalar:

**Baza** < Fars. Bāzār’dan. “Pazar.” Kelimenin sonundaki vurgusuz “r” ünsüzü Kastamonu ve Denizli ağzlarında düşürülmüş ve bu şekil ortaya çıkmıştır.

**Bazar** < Fars. Bāzār’dan. Anadolu’da “Pazar” ve “Pazartesi” günleri yerine kullanılmaktadır. “Pazar yerinin kurulduğu gün” anlamındadır. Anadolu’daki halk, edebî dilde kullanılan Pazar gününün adını, Farsça söyleyişe uygun bir biçimde telaffuz eder. Ayrıca, “Pazar” günü dışındaki günler için de “Bazar, Pazar” adlarını kullanmıştır. Bu adı kullanırken onlar için önemli olan şey, hangi gün pazar yerinin, panayır yerinin kurulduğudur. Örnekte görüldüğü gibi, Pazar günü için bu adı kullandığı gibi, Pazartesi günü için de aynı adı kullanabilmektedir.

**Bazarötesi** < Bâzâr öte+si'nden. "Pazartesi." Pazar kurulan günden bir gün ötedeki, sonrasındaki gün anlamındadır.

**Bazértesi** < Bâzâr erte+si'den. "Pazartesi." Pazarın kurulduğu günden sonraki gün anlamındadır." Bu iki kelimenin birleşmesi esnasında "Bazar" ve "ertesi" kelimelerindeki benzer hecelerden biri düşmüştür.

**Pazar** < Fars. Bâzâr'dan. "Pazartesi." Samsun'un Vezirköprü ilçesinin pazar yeri bu gün kurulduğu için bu adı almıştır. Edebî dilde olduğu gibi, kelimenin aslındaki ilkses "b-" ünsüzü sertleşerek "p-" olmuştur.

**Şarbazarı** < Şehir Bâzâr+ı'ndan. Farşça Şehir kelimesi Anadolu halkı arasında, iç ses -h- ünsüzünün düşürülmesi ve bu düşmenin etkisiyle -e- sesinin uzun -â- sesine dönüşmesi sonucu "Şâr" şeklinde telaffuz edilir. Niğde'nin Bor ilçesinde, pazar yeri bu gün kurulduğu için, güne böyle bir ad verilmiştir.

#### C.5. "Yer adları"na Bağlı Adlandırmalar:

Anadolu ağızlarında en çok bu yöntemle gün adları türemiştir. Önceleri, sözün geçtiği yörede geçici adlar olarak kullanılan bu sözler, zamanla kalıcı gün adları olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu gruba giren adlar, yer adları ve devamında gelen "pazarı" bölümleriyle oluşmuştur: Avdan pazarı, Aras pazarı vb. Zamanla, bu isim tamlamalarındaki "pazarı" kısmı düşmüş ve yer adı, o bölgede pazar yerinin kurulduğu gün adı olarak kullanılmaya gelmiştir. Bazı adlardaki "pazarı" bölümlerinin düşürülmediği görülmektedir.

Bu şekilde oluşan gün adları şunlardır:

**Āras** < Āras Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Isparta'nın, şimdiki adı Atabey olan Āras bucağında pazar yerinin, panayır yerinin kurulduğu güne bu ad verilmiştir. Zamanla "Pazarı" sözü düşmüş, şehrin adı bu günün adı olarak kullanılmıştır. "Pazarı" kelimesinin düşmesi, bu grupta değerlendirdiğimiz isimlerin hemen tamamında vardır.

**Avdan** < Avdan Pazar+ı'ndan. "Pazar". Manisa'nın Soma ilçesine bağlı bir belde olan Avdan adlı yerleşim yerinde, pazar yerinin kurulduğu güne Simavlılar bu adı verilmişlerdir. Zamanla "Pazarı" sözü düşmüş, şehrin adı bu günün adı olarak kullanılmıştır.

**Avdanertesi** < Avdan Pazar+ı'nın Erte+si'nden. "Pazartesi." Avdan beldesinin pazarının kurulduğu günden bir gün sonrası, anlamındadır.

**Avşar** < Avşar Pazar+ı'ndan. "Cuma." Isparta'nın Gelendost ilçesindeki Çaltı köyündekiler, Bugün Yakaavşar olarak bilinen Isparta'nın Aksu ilçesine bağlı beldede pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir. Derleme Sözlüğü'nde kelime verildikten sonra şöyle bir örnek cümeye de yer verilmiştir: "Avşar günü Gelendost'a gittim."(DS-I:394).

**Bolbazarı** < Bolu bâzâr+ı'ndan. "Pazartesi Bolu'da pazar yeri kurulduğu güne Mudurnulular bu adı vermiştir.

**Bolu** < Bolu Pazar+ı'ndan. "Perşembe." Çankırı halkı, Bolu'da panayır, pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Borlu Pazarı** < Uluborlu Pazar+ı'ndan. "Perşembe." Isparta Senirkentliler, Uluborlu'da pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Buldur Pazarı** < Burdur Pazar+ı'ndan. "Salı." Burdur sözü halk ağzında çok görülen "aykırılaşma" hadisesi sonucu "Buldur" şekline dönüşmüştür. Burdur pazar yerin kurulduğu güne, yöre halkı bu adı vermiştir.

**Devrek** < Devrek Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Zonguldak'ın Çaycuma ilçesinde yaşayan halk, Devrek ilçesinde pazar yerinin kurulduğu bu güne "Devrek (Pazarı)" adını vermiştir.



**Devrek Ertesi** < Devrek Pazar+ı Erte+si'nden. "Salı." Devrek'te kurulan pazar yerinden bir gün sonra gelen gün, anlamındadır. Çaycumağlılar bu güne böyle bir ad vermişlerdir.

**Eflâni** < Eflâni Pazar+ı'ndan. "Pazar." Eflâni ilçesinde pazar yerinin kurulduğu güne bu ad verilmiştir.

**Gerde** < Gerede Pazar+ı'ndan. "Perşembe." Bolu'nun Gerede ilçesinde pazar yeri kurulan güne bu ad vermiştir.

**Göbekli** < Göbekli Pazar+ı'ndan. "Çarşamba." Manisa Alaşehir'de yaşayan halk, Alaşehir'e bağlı Göbekli beldesinde pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Gölsar Gidimi** < Gölhisar git-(i)-m+i'nden. "Pazar." Bölgede, Pazartesi anlamında kullanılan günün adı "Gölsar Pazarı"dır. Bu adlandırmadan yola çıkarak, pazardan bir gün önceki güne "Gölhisar'a gidilecek gün, Gölhisar pazar yeri için oraya gidilecek ve Pazar için hazırlık yapılacak gün" anlamında böyle bir adlandırma yapılmıştır, diyebiliriz.

**Gölsar Pazarı** <Gölhisar Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Burdur'un Tefenni ilçesindeki halk, Gölhisar ilçesinde panayır kurulan güne bu adı vermiştir.

**İşkan ~ İşgiyan** < İşgiyan Pazar+ı'ndan. "Perşembe." Burdur'un Gölhisar ilçesindeki Çamköy ve Yusufça köylerindeki halk, İşgiyan adlı beldede pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Şhringidimi** < Şehir+in Gid-(i)-m+i'nden. "Salı." Seyitgazililer, Eskişehir pazarından bir gün önceki güne bu adı vermişlerdir.

**Tirepazarı** < Tire Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." İzmir'in Bayındır bölgesinde yaşayan halk, Tire'de pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Tosyapazarı** < Tosya Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Çankırılılar, Tosya'da pazar yeri, panayır yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Yalavaç** < Yalavaç Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Isparta'nın Şarıkarağaç ilçesindeki halk, Yalavaç (Şimdiki adı "Yalvaç") ilçesinde pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Yenice ~ Yeñice** < Yenice Pazar+ı'ndan. "Perşembe." Bölge halkı, Uşak'ın Banaz ilçesine bağlı Yenice beldesinde Pazar kurulan güne bu adı vermiştir.

**Yolcu** < Yolcu Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Balıkesir'deki halk, Yolcu beldesindeki pazar yeri kurulan güne bu adı vermiştir.

**Zerzene** < Zerzene Pazar+ı'ndan. "Pazar." Bugün adı Perşembe olan ilçenin adı, Osmanlı vesikalalarında Bolu sancağına bağlı "Pencşenbih veya nam-ı diğer Zerzene veya Yedidivan" olarak geçmektedir. Buradan anlaşıldığı gibi, "Zerzene" adı günümüzde kullanılmayan eski bir addir. Ama halk "Zerzene Pazarı'nın kurulduğu güne bu adı vermiştir ve bu addaki Zerzene'yi Pazar günü anlamında kullanmaya devam etmektedir.

#### C.6. Pazar Yerinde Satılan Malın Adıyla Bağlantılı Gün Adları:

Bazı gün adlarının tespitinde zorlandık. Zorlandığımız adlar ne yer adı ne de açıklaması mümkün olan başka bir adla bağlantısı olan adlardı. Anadolu'da gün adlarının çıkış noktası genellikle "Pazar yeri, panayır" anlamıyla örtüştüğü için, biz bu adların kökeninde yine "Pazar yeri" adıyla bir bağlantı kurmayı uygun bulduk. Aşağıda verdiğimiz adlar, söz konusu pazar yerinde satılan malın adıyla anılan pazarların, zamanla gün adı olarak kullanılmasından oluşmuştur, kanaatindeyiz.

\*Cüz < Cüz Pazar+ı'ndan. "Pazartesi." Arapça "Kısım, parça, bölük" anlamındaki "Cüz" kelimeden gelmektedir. Konya'da kullanılan bu söz, bizce pazar yeri ile bağlantılıdır. "Bez, Parça" pazarı olarak adlandırılan pazaryerleri, Anadolu'nun pek çok yerinde ismen kullanılmaktadır. Bu isim de "Cüz Pazarı'nın kısaltmasıyla oluşmuştur, kanaatindeyiz.

\***Eğirme** < Eğirme Pazar+ı'ndan. "Çarşamba." Eğirme'de pazar yeri kurulan güne Isparta'nın Yalvaç ilçesinin Sücüllü köyünde yaşayan halk, bu adı kullanmaktadır. Eğirme adının Anadolu ağzlarında iki anlamı vardır. Bunlardan ilki "Yünün eğrilmesi yöntemiyle yapılan yün ipliğe verilen ad veya bu işin adı"; ikincisi ise "hayvanları bir araya toplamak" şeklindedir. Eğer adın Anadolu'daki kullanımları yaygın olsaydı, o zaman "hayvanları bir araya toplamak" anlamından hareketle, "hayvan pazarı" anlamından çıkmış bir ad olduğunu düşünebilirdik. Fakat eğirme işinin başlıca geçim kaynağı olduğu Isparta'daki bir belde bu ismin kullanılması, bize adın "yün eğirme" işiyle bağlantılı olduğunu işaret etmektedir. Eğirme gününde muhtemelen eğrilmiş yün iplerin topluca satıldığı bir pazar yeri kurulmaktadır. Zamanla bu pazarın adı gün adını olarak halkın ağzında kalmıştır, kanaatindeyiz.

\***Erek** < Erek Pazar+ı'dan. "Pazartesi." Bu adın anlamını da pazar yeri anlamıyla örtüştürmek için, adın kullanıldığı Ankara'nın Ayaş bölgesinde veya yakınında "Erek" adını taşıyan bir yer adı aradık. Fakat böyle bir yer adı bölgede yoktu. Anadolu'da sadece Tokat'ın Erbaa ilçesini oluşturan dört beldeden birinin adına ve Van'ın Başkale ilçesindeki bir köye "Erek" denilmektedir. Tokat'ın ve Van'ın Ankara'ya çok uzak olması, bu adın bölgeye tesir etmesi ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. O zaman Anadolu'da "Otlakta hayvanların dinlenmek için toplandıkları yer veya ağıl" anlamından yola çıkarak, bu adın "hayvan pazarı" anlamındaki "Erek Pazarı"nın kısalması sonucu oluştuğunu düşünebiliriz. Diğer ihtimaller ismin izahı noktasında çok uzak kalmaktadır.

\***Işıklı** < "Çarşamba." Bu ad "Çarşamba" günü anlamında Afyon, Denizli, Konya gibi illerde tespit edilmiştir. Her ne kadar adın yapısı yer adına çok benzese de, kullanım alanı geniş olduğu için, bir yer adıyla ilişkili olduğu tezinden uzak duracağız. Yer adı dışında bu söz Anadolu'da "El tezgahında seyrek dokunan bez" anlamında kullanılmaktadır. Konya'da kullanılan "Cüz pazarı" adıyla anlamca uyduğu için, bu kumaşın satıldığı pazar yerinin kurulduğu güne "Işıklı Pazarı" veya "Işıklı" adı verilmiş olabilir. Bunun dışında bir varsayım ortaya koymak oldukça güçtür.

\***Palamut Günü, Palamut:** "Pazartesi."Manisa'nın Akhisar ve Soma ilçeleri ve çevresinde kullanılan bu iki gün adı, yine pazar yeri ile bağlantılıdır, diye düşünüyoruz. Bu günlerde, bölgede yetişen palamudun satıldığı pazar yeri kurulmaktadır. Zamanla bu pazarda sadece palamut değil, başka şeyler de satılmaya başlanmış olabilir. Fakat pazarın ilk adı halk arasında hâlâ korunmaktadır.

\***Tabakpazarı ~ Tabahpazarı** < Debbâh Pazar+ı'ndan. "Çarşamba." Deri ve deri mamullerinin satıldığı pazar yerinin kurulduğu güne, Balıkesir ve çevresinde yaşayan ahali bu adı vermiştir.

### C.7. Anadolu'ya Göçmüş "Karaçay" Türklerinin Kullandıkları Gün Adları:

**Iyih Kün:** "Pazar." Konya'nın Kadınhanı ilçesindeki Başhüyük köyünde, Kafkasya'dan göçmüş Karaçay Türkleri yaşamaktadır. Bunlar kendi aralarında Karaçay Türklerinin kullandıkları gün adlarını kullanmaktadırlar.

**Baş** < Baş Kün'den. Kün sözü düşürülmüştür. "Pazartesi." İstanbul'da Kadıçiftliği'nde derlenen bu söz Karaçay Türklerinin "Pazartesi" için kullandıkları addır. Haftanın ilk iş günü olduğu için bu güne "baş, ilk" gün adı verilmiştir.

**Gürgekün** < Kürge kün'den. "Salı." Bu söz de Başhöyük Karaçaylarından derlenmiştir.

**Baraskün** < Baras kün'den. "Çarşamba." Başhöyük Karaçaylarından derlenmiştir.

**Orta ~ Ortakün** < Orta kün'den. "Perşembe." Cumartesi haftanın ilk günü kabul edildiğinde, Perşembe günü ortada kalan gündür. Karaçaylıların bu güne böyle "Orta Kün" demelerinin nedeni budur.

**Bayrım~Bayrım Kün** < Bayram Kün'den. "Cuma," Cuma günü, Müslümanlar için haftanın bayramıdır. Müslüman bir Türk boyu olan Karaçaylılar bu nedenle Cuma gününe "Bayrım Kün" demişlerdir.

**Şabat Kün** < Ar. "Es-Sebit" veya İbranice "Şabbat"tan. "Cumartesi." Musevi Karaim Türkleri de bu güne aynı ismi vermişlerdir. Karaçaylılar da aynı adı kullanırlar. Bu sözün Karaim Türklerinin etkisiyle İbraniceden geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Ülgen 1946: 71).

#### C.8. Alıntı Gün Adları:

**Ahet** < Ar. Yevmü'l-Ahat'tan. "Pazar." Bu kelime Arapçada "Birinci Gün" anlamına gelir. Farsçada da aynı güne "Yekşembe", yani "Birinci gün" denilmektedir. Kilis, coğrafi olarak Arapların yaşadığı yerlere yakın olduğu için bu ismi kullanıyor olabilirler.

**Çā** < Fars. Çār ~ Çehār (Çār/çehār-şenbe)'dan. "Çarşamba." Çankırı'nın Çerkeş ilçesindeki halk, Çarşamba gününe bu adı vermiştir. Bu ad, aslı Farsça olan "Çār-şenbe" veya "Çehār-şenbe" (Çarşamba) adlarının kısaltılmış şeklidir.

**Ene** < Fars. Ādine'den. "Cumartesi." Farsçada "Cuma günü" anlamındaki "Ādine" gününden bir gün sonrasına Anadolu'da "Ādine ertesi" denilmiş olabilir. Nasıl ki aynı güne "Cuma ertesi" deniyorsa, bu adın kullanılması da kuvvetle muhtemeldir. Zamanla "ertesi" kelimesi düşürülmüş, Ādine sözü ise "Ene" şekline dönüştürülmüştür: Ādine Ertesi > Adna Ertesi > Ayna Ertesi > Eyne Ertesi > İyne Ertesi > İne Ertesi > İne Ertesi > Ene Ertesi > Enertesi > Ene.

**Eyne** < Fars. Ādine'den. "Perşembe." Farsçada Ādine günü Cuma gününe verilen addır. Anadolu ağızlarında diğer gün adlarında da görüldüğü gibi, Perşembe günü için "Cuma gecesi, Cum akşamı" gibi adlar kullanılmıştır. Burada da "Eyne Gecesi" tamlamasının Gece kısmının düşürüldüğü kanaatindeyiz. Ādine Gecesi > Adna gecesi > Ayna Gecesi > Eyne Gecesi > Eyne. "Bayram, Eyne gün başlıyor."(DS-V:1824).

**İnegün** < Fars. Ādine'den. "Cuma." Ādine günü > Adna Günü > Ayna Günü > Eyne Günü > İyne Günü > İne Günü > İne Günü > İnegün.

**Salı** < Ar. Sālis'ten. "Salı." "Üçüncü" anlamındaki bu ismin sonundaki "-s" ünsüzü Anadolu ağızlarında düşürülüp, "i" ünlüsü uzatılmıştır. Edebî dildeki gün adının etimolojik olarak bir önceki evresini göstermesi açısından önemlidir: Sālis > Sālī > Salī > Salı > Salı.

#### C.9. Belirli Bir İsme Bağlı Olmayan Gün Adları:

\***Aralık** < Aralık Pazar+ı'ndan. Bu adın "Pazar" günü anlamında Afyon'un Sultandağı ilçesinde; "Salı" günü anlamında Muğla'nın Fethiye ilçesinin Eldirek köyünde kullanıldığı görülmektedir. Bu günlere neden "Aralık" adının verildiği konusunu düşünürken, ilk aklımıza gelen yine yer adları oldu. Fakat Bölgede ne köy ne nahiye ne de daha büyük bir yerleşim yeri bu adı taşıyordu. Bu nedenle yer adlarından dolayı bu günlere "Aralık" denildiği ihtimali ortadan kalktı. Aralık sözünün geçtiği bu bölgelerde ve Anadolu'nun diğer bazı yerlerinde bu söz "Pazar" ve "Salı" gününün adı dışında "Ortalık yer, meydan; iki ev veya tarla arasındaki yer; iki dinsel bayram arasındaki ay." Gibi anlamları da taşımaktadır. Bizce, Aralık adının gün adları için kullanılmasının nedeni yine "Pazar yeri" anlamıyla ilişkilidir. Bilindiği gibi "Pazar yeri" ortalık bir yere, merkezi bir yere, meydana kurulmaktadır. Pazar yerinin kurulduğu alanın adı, pek ala bu pazar yerinin genel adı olarak da kullanılabilir. Böylece, pazar yerinin veya kurulduğu yerin adı olan "Aralık", zamanla diğer yer adlarındaki Ppazar yeri kurulan günün, o gün için kullanılan ad" olması geleneğine uygun olarak vermiş olması muhtemeldir.

\***Teyn** < Ar. Teyn'den "İkinci gün." Iğdır'da Salı günü için kullanılan bu adın kökenini bulmak için bir hayli uğraştık. Bölgede bu adla anılan bir yer aradık, ama bulamadık.

Anadolu'da "Sincap" a "Tıyn, tıyn, teyn, teyin, tiyin, tiyn, tın" gibi adlar verildiğini, aynı adın bugün Ortaasya'daki Türk boylarında da kullanıldığını biliyorduk. Fakat sincap anlamındaki bu kelimenin gün adıyla herhangi bir bağlantısı olamazdı. Arapçada "Çamur, balçık" anlamındaki "Tıyn" sözünden kaynaklanan bir ad olabileceğini de düşündük. Fakat en mantıklı bağlantıyı, Arapçada kelimelerin sonuna eklenerek o isme "iki adet, iki" anlamını katan "teyn" sözünde bulduk. 1835 yılındaki Foça ilçesini anlatan bir tarih kitabında, bugünkü Foça ilçesinin adının "Foça-teyn"(İki Foça) olduğu; bu adın şehirdeki Türk ve Rum bölgelerinden kaynaklandığı yazılıyordu. Özellikle dinî kitaplarda bu terime çok rastladık. Medine'deki ünlü Kible Teyn Camii'nin Türkçedeki anlamı "iki kibleli camii"dir. Ezanda tekrarlanan "Hayyeale'l-salah" ve "Hayyeale'l-felah" bölümlerine Arapçada "Hayyeale-teyn" denilmektedir. Felâk ve Nâs surelerine de "Muavvize-teyn" denilmektedir. Bu bilgilerden hareketle, bölgede yaşayan Müslüman Türk halkının anlayışına uygun olarak, haftanın ikinci iş günü olan güne "Teyn" adının vermiş olması muhtemeldir.

#### D. SONUÇ

Derleme Sözlüğü'nden çıkardığımız Anadolu'da halkın kullandığı, tespit ettiğimiz, edebî dilde kullanılan "Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, Pazar" gün adlarından fonetik özellikleriyle veya isim olarak farklı kullanılan gün adlarının sayısı 101'dir. Bu gün adları genellikle "geçici isimler" olarak kullanılmış, fakat zamanla söz konusu gün adının yerini almıştır.

Bu geçici isimler genellikle yer adlarıyla beraber zikredilen "Pazar"(Pazar yeri, panayır yeri, anlamında) kelimesinin, sonradan "dilde az emek kanunu" neticesinde kullanımdan düşmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu şekilde oluşan Âras (Âras Pazarı), Avdan (Avdan Pazarı), Bolu (Bolu Pazarı), Eflâni (Eflâni Pazarı), Zerzene (Zerzene Pazarı), Yalavaç (Yalavaç Pazarı) gibi gün adlarının sayısı 24'tür. Bazı adlardaki "pazar" bölümü hâlâ kullanılmaktadır: Tosya pazarı, Tire pazarı, Gölsar pazarı, Buldur pazarı, Borlu pazarı, Bolpazarı.

Pazardan bir gün öncesinde, pazar yerinde yer kapmak ve hazırlıklar yapmak için pazar yerine gidilen güne halk özel bir ad vermektedir: Şehrin gidimi, Gölsar gidimi (Bir gün sonrasına da Gölsar pazarı diyorlar.)

Halk, pazar yerinin kurulduğu günden bir gün sonraki günü adlandırmak için "ertesi" sözünü kullanmaktadır: Avdanertesi, Devrekertesi.

Yer adlarının dışında, o pazarda satılan ürünlerin adı da pazar yerinin ve dolayısıyla o günün adı olarak kullanılmıştır. Tabakpazarı, Tabahpazarı (Deri satılan pazar yeri), Palamut Günü, Palamut (Palamut satılan pazar yeri), Işıklı (Işıklı adıyla bilinen kumaşın satıldığı pazar yeri), Erek (Hayvan satılan pazar yeri), Eğirme (Eğrilmiş yün ip satılan pazar yeri), Cüz (Parça kumaş satılan pazar yeri) adları bu gruba girmektedir. *Aralık* gün adında ise *pazar yeri* anlamında, başka bir genel adın kullanıldığı görülmektedir.

Geçici isimlerin dışında Anadolu'da sıkça kullanılan üç kelime, anlamları ve kullanım şekilleriyle geçici değil kalıcı gün adları olarak kullanılmaktadır. Bunlar "Gereği/Gireği", "Dernek" ve "Deri/Diri" adlarıdır. "Pazar yeri, panayır yeri, alışveriş yapılan ve eğlenen mekan" anlamlarına gelen bu üç kelime de Türkçe kökenlidir. Anadolu'daki herhangi bir yerde hangi gün pazar yeri kuruluyorsa, halk o güne bu adları vermiştir. Çeşitli yörelerde tespit edilen "gereği/gireği" kökünden türeyen gün adının sayısı 17'dir. "Deri/Diri" ve "Dernek" adlarından türeyen gün adlarının sayısı ise 18'dir. Toplamda, 101 adet tespit edilen gün adlarının 35'i bu üç Türkçe kelimenin türevleridir.

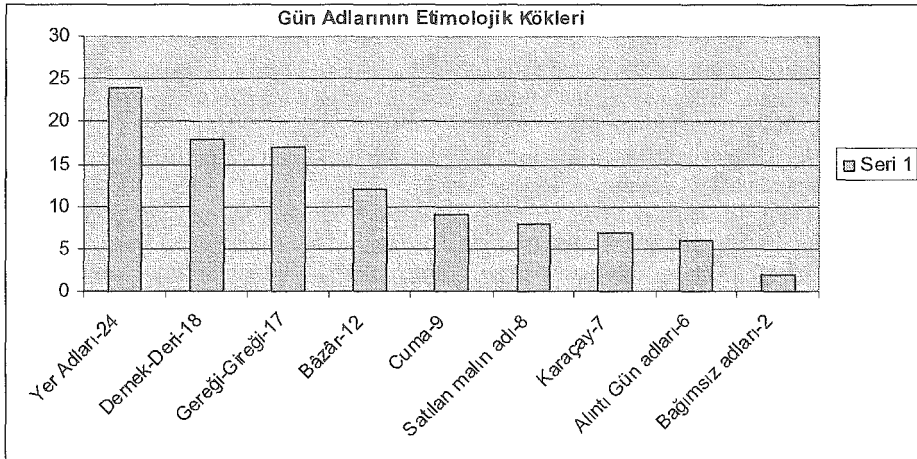
“Pazar yeri, panayır yeri” anlamıyla ilişkili oluşturulan gün adları grubuna Farsça “Bâzâr” kelimesinin fonetik şekilleri de girmektedir. Şarbazarı, Bazertesi, Bazarötesi, Bazar, Baza, Pazar gibi adlar, edebî dildeki “Pazar günü” için değil, o yerde pazar yeri kurulan gün için kullanılmaktadır. “Bâzâr” adının türevlerinin kullanıldığı gün adının sayısı 12’dir.

Müslüman halk için çok önemli olan “Cuma” günün adı, Anadolu’daki gün adlandırmalarına temel oluşturan diğer bir etkidir. Halk, Cuma gününü temel alarak, Cumadan sonraki ilk güne, yani Cumartesi gününe “Cuma Biri”; Cumadan iki gün sonrasına “Cuma İkisi”; Cumanda sonraki üçüncü güne “Cuma Üçü” veya “Üçgün” adlarını vermiştir. Bazen cumadan bir gün sonrasına, edebî dildeki kullanılan adın fonetik olarak biraz farklı bir kullanımını tercih etmiştir: Cumiyesi, Cümertesi. Yine Müslümanların Cuma günü için temizlenip o kutsal güne hazırlandıkları geceye, yani Perşembe gününe “Cumâcesi, Cumîcesi, Cuma Akşamı” adlarını vermiştir. Cuma adıyla ilişkili gün adlarının sayısı 9’dur.

Anadolu’ya göç etmiş Karaçay Türklerinin kullandıkları gün adları da Derleme Sözlüğü’nde yerini almıştır. Haftanın yedi günü için (Pazar’dan itibaren) Karaçaylıların kullandıkları gün adları şunlardır: Iyih Kün, Baş, Gürge Kün, Baraskün, Orta/Ortakün, Bayrım/Bayrım Kün, Şabat Kün.

Ahet (Ar. Yevmü’l-Ahat’tan), Salf (Ar. Sâlis veya Selâse’den), Çâ (Fars. Çâr/Çehâr-şenbe’den), Eyne, İnegün, Ene (Fras. Âdine’den), adını taşıyan gün adları ise, çeşitli dillerden alınan gün adlarının bazı fonetik farklılıklarla Anadolu halkı arasındaki kullanımlarıdır. Bu şekilde kullanılan gün adlarının sayısı 6’dır.

Buraya kadar yapılan sınıflandırmaların dışında kalan iki gün adı vardır. Iğdır’da Salı günü için kullanılan “Teyn” adı Arapça “İki, iki adet” sözünden gelmektedir. *Aralık* gün adında ise, *pazar yeri* anlamında başka bir genel adın kullanıldığı görülmektedir.



Pazar ve Pazartesi günlerine Anadolu’da verilen ad sayısı bir hayli fazladır (Pazar: 26, Pazartesi: 30 =56). Bu adların altısı hariç (Baş, Cuma Üçü, Üçgün; aheth, Cuma ikisi, Iyih kün) diğerleri “Pazar yeri, panayır yeri” anlamındaki adlardır.

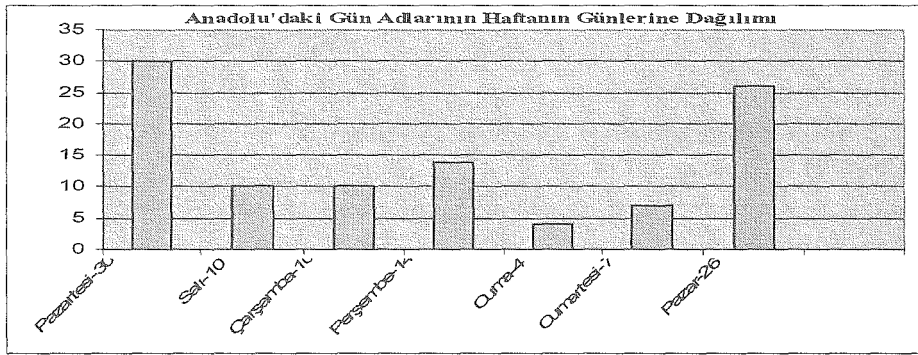
Salı günü için kullanılan 10 adın üç tanesi (Gürgekün, Teyn, Salf) “Pazar yeri, panayır yeri” anlamını taşımayan adlardan oluşmuştur. Bu bize Salı günü Anadolu’da az pazar yeri kurulduğunu göstermektedir.

Çarşamba günü için kullanılan 10 adın içinde ikisi (Çā, Baraskün) pazar yeri ile alakası olmayan günlerdendir.

Perşembe günü için kullanılan 14 adın altı tanesi ( Cumaakşamı, Cumicesi, Cumäcesi, Eyne, Orta/Ortakün ) anlamca pazar yeri veya panayır yeri ile ilgili değildir. Bunun en önemli nedeni, bu günün kutsal Cuma gününün gecesi olmasıdır.

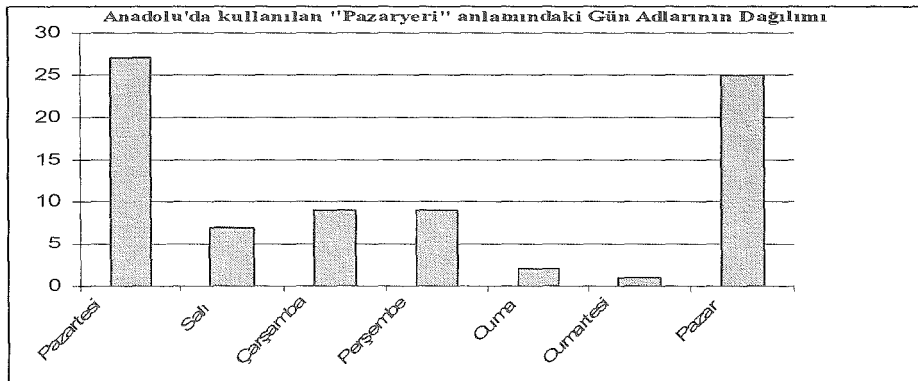
Anadolu'da Cuma günü için kullanılan adların sayısı azdır. Tespit edilen 4 gün adından sadece ikisi pazar yeri (Dirnek Günü, Avşar) ile ilgilidir. Müslümanlar için "toplanma", "iştirare etme" ve "ibadet etme" günü olan Cuma günü halk pazar yeri kurmamaktadır. Bu da halkın dinine verdiği önemin bir göstergesidir.

Cumartesi günü için kullanılan 7 addan sadece biri (Girey) pazar yeri anlamında kullanılanlardır. Halk bu gün de pazar yeri kurmayı düşünmemektedir.



Bu sonuçları topladığımızda, 101 gün adından 80'inin "Pazar yeri, panayır yeri" anlamındaki kelimelerden oluştuğunu görüyoruz. Bu rakam, Anadolu halkının ticarete verdiği önemi göstermesi açısından ilginç bir göstergedir. Anadolu halkının ticaretten uzak, sadece tarımla uğraşan bir grup olduğu tezinin bir kere daha gözden geçirilmesinde fayda var, diye düşünüyoruz.

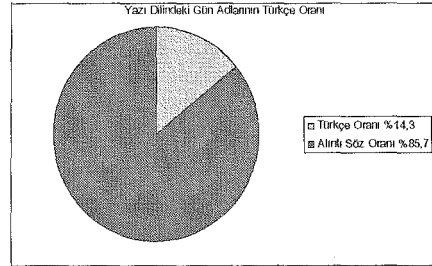
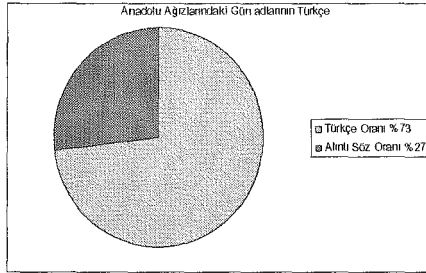
Aşağıdaki tabloda pazar yeri anlamıyla ilişkili adların, haftanın günlerine dağılımı verilmiştir:



Halkın kullandığı gün adlarının Türkçeliği ele alındığında, yazı dilinde kullanılan gün adlarının Türkçeliğinden çok farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bugün yazı dilinde kullanılan gün adlarının hiç biri tamamen Türkçe değildir. Sadece "Cuma+ertesi" ve

“Pazar+ertesı” adlarındaki “ertesı” bölümleri Türkçedir. Bunu oranladığımızda, yazı dilindeki gün adlarının Türkçe oranı %14,3 eder.

Halkın kullandığı 101 gün adından (Yer adlarını da Türkçe kabul edersek) 68’i tamamen, 9’u ise %50 oranında Türkçedir. Bu verileri oranladığımızda, halk ağızındaki gün adlarının Türkçe oranı % 73 eder. Bu sonuç Türkçe için sevindiricidir.



### E. Anadolu’da Haftanın Günleri İçin Kullanılan Adların Tablo Olarak Görünümü:

	Pazartesi	Salı	Çarşamba	Perşembe	Cuma	Cumartesi	Pazar
1	Âras	Aralık	Deri/Déri	Pazar	Bayrım/Bayırım Kün	Cuma Biri	Ahet
2	Avdanertesı	Buldur pazarı	Bazar	Deri/Déri	Dirnek Günü	Cumiytesi	Aralık
3	Dirigün/Diri	Bazar	Demek	Bazar	Avşar	Cümertesi	Avdan
4	Bazertesı	Devrekertesı	Deri gün	Bolu	İnegün	Ene	Bazar
5	Bazarotesı	Deynek	Baraskün	Borlu pazarı		Girey	Baza
6	Bazar	Dernek	Ça	Cumaakşamı		Şabatkün	Cuma İkisi
7	Baş	Gürgekün	Eğirme	Cumicesi		Temek	Denek Gün
8	Bolbazan	Salı	Göbekli	Cumacesi			Deri/Déri, Deri Gün
9	Cuma üçü	Şehiringidimi	Işıklı	Eyne			Direği
10	Cüz	Teyn	Tabakpazarı/Tabahpazarı	Gerde			Diri/Diri gün
11	Deriertesı			İşkan			Dernek
12	Devrek			İşgiyan			Eflâni
13	Erek			Yenice/Yefice			Gereği
14	Geregiertesı			Orta/Ortakün			Gireği
15	Giregiertesı						Giravugün
16	Girettesı						Gire
17	Gireyiertesı						Girevü
18	Gireytesı						Girey
19	Giriertesı						Gireyi

20	Gölsar Pazarı						Girē
21	Gerey						Gölsar Gidimi
22	Palamutgünü						Iyılı küün
23	Palamut						Kireği
24	Pazar						Şarbazarı
25	Perşembe						Zerzene
26	Tirepazarı						Dernek günü
27	Tosyapazarı						
28	Üçü gün						
29	Yalavaç						
30	Yolcu						

#### F. KAYNAKÇA

- Akgür, Necati 2000, "Takvimler", *Cogito* 22, s.95-100.
- Arat, Reşit Rahmeti 1987, (Yay. Haz. Osman Fikri Sertkaya), "Türklerde Tarih Zaptı", *Makaleler, Cilt I*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara. s.156-164.
- Arat, Reşit Rahmeti 1987, (Yay. Haz. Osman Fikri Sertkaya), "Türklerde Zaman ve Vakit Tespiti", *Makaleler, Cilt I*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara. s.165-179.
- Atalay, Besim (Çeviren) 1999, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, TDK Yayınları, Ankara.
- Ayverdi, İlhan 2006, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İaında Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Cilt 3 O-Z*, (Redaksiyon-Etimoloji: Prof.Dr. Ahmet Topaloğlu), Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Derleme Sözlüğü** 1963-1982, C. I-II-III-IV-V-VI-VII-VIII-IX-X-XI-XII, TDK Yayınları, Ankara.
- Devellioğlu, Ferit 1993, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Dilçin, Cem (Düzenleyen) 1983, *Yeni Tarama Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- Eren, Hasan 1999, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- Ergin, Muharrem 1999, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları (24. Baskı), İstanbul.
- Gabain, A. Von 1988, *Eski Türkçenin Grameri*, (Çev. Mehmet Akalın), TDK Yayınları, Ankara.
- Güvenç, Bozkurt 2000, "Takvim'de Zaman, Geçmiş ve Gelecek", *Cogito* 22, s. 85-94.
- Karbacak, Esra 2004, "Zaman İsimleri Üzerine", *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II*, 20-26 Eylül, Ankara. s.1855-1946).
- Koç, Kenan vd. 2003, *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Öztekten, Özkan 2003, *46'ncı Sürekli Uluslararası Altayistik Konferansı*, Ankara.
- Pröhle, Vilhelm 1991, *Karaşay Lehçesi Sözlüğü*, (Çev. Prof. Dr. Kemal Aytaç), KBY, Ankara.
- Samayev, Grigori 1997, "Altaylarda Takvim", *Sibirya Araştırmaları*, s.161-164.
- Türkçe Sözlük** 1988, Cilt 1-2, Ankara.



- Temelkuran, Tefvik 2002, “*Türklerin Kullandıkları Takvim Çeşitleri*”, **Türkler Ansiklopedisi**, C. III, Yeni Türkiye Yay., Ankara, s. 434-440.
- Üçer, Cumhure 2000, “*Türk-İslâm-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri*”, **Cogito** 22, s.117-131.
- Ülgen, Refet 1947, “*Ay ve Gün Terimleri Hakkında Bir İnceleme*”, **TD-Belleten**, Seri: III, Sayı:8-9, İstanbul, s.30-76.
- Yudahin, K. K. 1988, **Kırgız Sözlüğü I-II**, (Çev. Abdullah Taymas), TDK Yayınları, Ankara.

## FURÂTÎ “SİRÂCÜ’L-KULÛB”UNUN YENİ BİR NÜSHASI ÜZERİNE

Yrd.Doç.Dr. Mustafa TOKER  
Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Sirâcü’l-Kulûb adını taşıyan iki farklı eser vardır. Bunlardan birisi Ahmed-i Dâ’î ‘ye atfedilen Sirâcü’l-Kulûb, ikincisi ise bazı kataloglarda ‘Kırk Suâl’ veya ‘Kitâb-ı Kırk Suâl’ adıyla kayıtlı Furâtî (Firâkî)’ye ait olan Sirâcü’l-Kulûb’dur. Elimizdeki Sirâcü’l-Kulûb nüshası Furâtî’ye ait olan eserdir. Bu çalışmada, Furâtî’ye ait olan Sirâcü’l-Kulûb yazması tanıtılmış ve Ahmed-i Dâ’î’ye atfedilen diğer eser ile benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Dâ’î’ye atfedilen Sirâcü’l-Kulûb’un müellifi hususu tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Furâtî, Firâkî, Sirâcü’l-Kulûb, Ahmed-i Dâ’î

### ON A NEW COPY OF SİRÂCÜ’L-KULÛB OF FURÂTÎ

#### Abstract

There are two different opus by the name of Sirâcü’l-Kulûb. One of them is attributed to Ahmed-i Dâ’î. As for the second one, it pertains to Furâtî (Firâkî) and is registered by the names of ‘Kırk Suâl’ or ‘Kitâb-ı Kırk Suâl’ in some catalogues. The present facsimile of Sirâcü’l-Kulûb is the one belonging to Furâtî. In this study, a handwritten manuscript of Sirâcü’l-Kulûb, which belong to Furâtî, has been presented while its common and discrete aspects as to the other opus referred to Ahmed-i Dâ’î has been dwelt on. In addition, autor of Sirâcü’l-Kulûb which was attributed to Ahmed-i Dâ’î has also been investigated.

**Key Words:** Furâtî, Firâkî, Sirâcü’l-Kulûb, Ahmed-i Dâ’î

*Sirâcü'l-Kulûb* adını taşıyan Türkçe iki eser vardır. Bunlardan birisi *Ahmed-i Dât*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*, ikincisi ise çeşitli kataloglarda *Kırk Su'âl* adıyla kayıtlı olan ve pek çok nüshası bulunan *Furâtî* [Bazı kataloglarda *Firâkî* şeklinde kayıtlıdır. *Agâh Sırrı Levend* nüshasında (ASL 93) ve elimizdeki nüshada müellifin adı *Furâtî* şeklinde kaydedilmiştir.]'nin *Sirâcü'l-Kulûb*'udur. Bunlar dışında 2 tane de Farsça yazılmış *Sirâcü'l-Kulûb* vardır. Bütün *Sirâcü'l-Kulûb*'ler de aynı konuyu işlemektedir. Bu çalışmayla; elimizde baştan, ortadan ve sondan eksiklikleri bulunan bir *Sirâcü'l-Kulûb* tanıtılmaya çalışılacak, *Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb* hakkında çeşitli yorumlarda bulunulacaktır.

*Sirâcü'l-Kulûb*, Yahudilerin Tevrat'tan öğrendikleri bilgilerle Hazreti Peygambere sordukları soruları ve bunlara Hazreti Peygamberin, Allah'ın Cebraîl'e vahiyetmesi suretiyle verdiği cevapları anlatan bir eserdir.

*Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb* hakkında daha önce çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eserin çeşitli nüshaları üzerinde Osman Fikri Sertkaya, Yakup Karasoy ve Kasım Yazıcı çalışmışlardır. 1936 yılında İran'ın Yezd şehrinde Uygur harfleriyle kaleme alınmış olan *British Museum* nüshası üzerinde Osman Fikri Sertkaya doktora çalışması yapmıştır. Osman Fikri Sertkaya, nüshanın dilini erken Çağatay Türkçesi olarak nitelendirmiştir. [Sertkaya, 1994: 37] Eserin *Koyunoğlu* nüshası üzerinde Yakup Karasoy, *Kemal Yavuz* nüshası üzerinde ise Kasım Yazıcı yüksek lisans çalışması yapmışlardır. [Karasoy, 2006: 30] Yakup Karasoy ve Kasım Yazıcı'nın çalıştıkları *Sirâcü'l-Kulûb*'un her iki nüshası da Eski Anadolu Türkçesiyle kaleme alınmıştır. *Sirâcü'l-Kulûb*'da geçen hayvan tespihleri üzerine de iki çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki Osman Fikri Sertkaya'ya, ikincisi ise Yakup Karasoy'a aittir. Osman Fikri Sertkaya yalnızca *British Museum* nüshasında geçen hayvan tespihlerini incelerken [Sertkaya, 1994]; Yakup Karasoy, diğer nüshaları da tarayarak karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. [Karasoy, 2006]

*Furâtî*'nin *Sirâcü'l-Kulûb*'u üzerinde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bilimsel olarak tek çalışma yapılmıştır. O da Mehmetrahim Sait'in hazırladığı *Kitâb-ı Kırk Su'âl (Metin ve İndeks)* adını taşıyan yüksek lisans tezidir.

Yakup Karasoy, *Sirâcü'l-Kulûb*'da geçen hayvan tespihleri üzerinde yaptığı çalışmada, *Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*'un 6 nüshasından söz etmiştir. Bunlar;

*Kitapçı Raif Yelkenci Nüshası* (Yakup Karasoy bu nüshanın nerede olduğunun bilinmediğini ifade etmektedir.),

*Koyunoğlu Nüshası* (Konya, İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi 12861 numarada kayıtlıdır.),

*Revan Köşkü Nüshası* (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü Kitaplığında 622 numarada kayıtlıdır),

*Koğuşlar Nüshası* (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar Kitaplığında 1057 numarada kayıtlıdır),

*Türk Dil Kurumu Nüshası* (Türk Dil Kurumu Kütüphanesinde 268 numarada kayıtlıdır.),

*Kemal Yavuz Nüshası*'dır.

Bunlara, *British Museum* (Uygur harfli Çağatayca nüsha, 8163 numarada kayıtlıdır.) ve *Agâh Sırrı Levend* (Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege bölümü ASL 348 numarada kayıtlıdır.) nüshalarını da eklersek, bilinen nüsha sayısında 8'e ulaşmış oluruz. Bu nüshalar dışında, Elezar Birnbaum, *Sirâcü'l-Kulûb*'un Bosna'da da bir nüshasının bulunduğunu, fakat bu nüshanın savaşta yandığını belirtir. Eser hakkında Birnbaum'un verdiği *Kıvâmî*'ye ait olduğu bilgisi dışında bir bilgi mevcut değildir. [Birnbaum, 2005: 228]

*Furâtî*'nin *Sirâcü'l-Kulûb*'unun ise pek çok yazma nüshası vardır. Eserin adı genellikle *Kırk Su'âl ve Kitâb-ı Kırk Su'âl* şekillerinde geçmektedir. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Bölümünde (ASL 93) ise eserin *Sirâcü'l-Kulûb* adıyla kayıtlı olduğu görülmektedir. Eserin başında ve sonunda *Furâtî* adı kaydedilmiştir. Eserin başlığında yer alan, *Hâzâ Kitâbu Sirâcü'l-Kulûb, musannifi Furâtî Rahmetu'llâhi aleyh* (1b/1) ifadesi, *Furâtî*'nin eserinin adının da *Sirâcü'l-Kulûb* olduğunu göstermektedir. Elazar Birnbaum'un Kıvâmî'ye ait olduğunu söylediği *Sirâcü'l-Kulûb* de ya başka bir *Sirâcü'l-Kulûb*'dur ya da *Furâtî*'nin *Sirâcü'l-Kulûb*'unun ayrı bir nüshasıdır. Çünkü farklı müstensihler tarafından *Furâtî* adının *Firâkî* şeklinde yazılması nasıl mümkünse, *Kıvâmî* şeklinde yazılması da mümkündür. Bu üç ismin Arap harfleriyle yazılışları göz önünde bulundurulursa, yazılışta birbirlerine benzedikleri, dolayısıyla karışabilecekleri görülecektir. *Kıvâmî*'nin eseri savaşta yandığı için içeriği hakkında bilgimizin olmaması, ancak bu şekilde bir tahminde bulunabilmemize imkân vermektedir.

Farsça yazılmış olan *Sirâcü'l-Kulûb*'lar Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesinde 1415 ve 1465 numaralarıyla kayıtlıdır. 1415 numarada kayıtlı olan *Sirâcü'l-Kulûb* 62 varaktan oluşmaktadır. Her sayfasında 10 satır bulunan yazma, Divânî hatla kaleme alınmıştır. İstinsah tarihi H. 731/M. 1330'dur. Eserin temmet kaydına göre, eser *Şâdî bin Hâcegî* tarafından Şaban ayının ortalarında istinsah edilmiştir (62a/9-62b/1). Eserin 3b/9 satırında Tevrat'tan seçilmiş 1400 (yek hezâr ve çehâr sad) meselenin Hazreti Peygambere sorulduğu ve Hazreti Peygamberin de bu sorulara cevap verdiği ifade edilmektedir. Soruları Hazreti Peygambere soran kişinin adı da *Abdullah bin Selâm* olarak kaydedilmektedir (3b/9). *Abdullah bin Selâm* adı ASL 93'te de geçmektedir.

1465 numarada kayıtlı olanı ise ta'lik hatla kaleme alınmış olup 90 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 14 satır bulunmaktadır. Bu nüshanın istinsah tarihi belli değildir. *İbrâhim bin Mirzâ Kelân Hâce* tarafından İran'ın Esterâbâd şehrinde Muharrem ayında Pazartesi günü istinsah edilmiştir. İstinsah yılı belirtilmemiştir (90b/9-11). Nüshanın mukaddime kısmında eserin yetmiş (heftâd) meseleden oluştuğu ifade edilmiştir. *Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*'un *Agâh Surrî Levend* (ASL 348) nüshasında da yetmiş meseleden söz edilmektedir.

*Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*'un *Agâh Surrî Levend* nüshası, muhtemelen Anadolu Türkçesiyle yazılmış en eski nüshadır. Ancak eser oldukça yıpranmıştır. Özellikle baştan birkaç varakta çok miktarda güve yeniği olduğu göze çarpmaktadır. Diğer nüshalarda olduğu gibi bu nüshada da müellif bilgisi verilmemiştir. Açık kahverengi meşin bir cilt içerisinde bulunan eserin kapağında güneşe benzer bir motif dikkati çekmektedir. Bu motif, kandil (sirâc)den etrafa yayılan ışıkları sembolize etmek için yapılmış olabilir. Kitap içerisinde *Sirâcü'l-Kulûb* dışında, *Ahmed-i Dâ'î*'ye ait bir manzumeden parçalar ve yine *Dâ'î*'ye ait olduğunu bildiğimiz *Miftâhü'l-Cenne* adlı eser vardır. *Sirâcü'l-Kulûb*'un sonu, *Miftâhü'l-Cenne*'nin ise başı eksiktir. Toplam 212 varaktan oluşan kitabın sayfaları karışıktır. Bu hususlar da kitabın cildinin dağıldıktan sonra gelişigüzel bir araya getirildiğini bu esnada da aradan bazı varakların kaybolduğunu göstermektedir. Harekeli nesih hatla yazılmış olan kitabın tek elden çıktığı anlaşılıyor. Eserin mukaddimesinde, peygambere sorulan sorulara Hazreti Peygamberden başka Hazreti Ali'nin ve Hazreti Ebubekir'in de cevaplar verdiğinden söz edilmektedir. Bu husus Vahitpaşa 1415'te de geçmektedir. Eserin baş tarafından kısa bir bölümünü, ileride yapacak olduğumuz yorumlar açısından da önemli olduğu için aynen veriyoruz:

1b<sup>1</sup> KİTÂB-I SİRÂCÜ'L-KULÛB

<sup>2</sup>Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm <sup>3</sup>Şükür... ki yücedür... <sup>4</sup>nesneyi yaradıcıdır, <sup>5</sup>bekâsı dahi ... müstağnidür, muti'ler tâ'atından müsta'lidür, <sup>6</sup>nâzırlar ...tinden dahi tamukluk virürüz ki Tañrıdan artuk Tañrı <sup>7</sup>yokdur, Muhammed Mustafâ anuñ hak resûlidür, Tañrınuñ rahmetleri anuñ <sup>8</sup>özi dahi anuñ âli üzerine olsun. Bu kitâbı tasnif eyledüm <sup>9</sup>... garâyibinden kıssalaruñ acâyibinden yirüñ gögüñ yaradılmağı <sup>10</sup>dahi ne kim anlaruñ içinde vardur tâ rûşen ola okıyanlara ibret <sup>11</sup>... dahi getürdüm bu kitâb içinde müşkil mesâyillerden <sup>12</sup>... üzerine *yitmiş* mes'eledür. Cevâbları-y-ıla birincisin bu 2a<sup>1</sup> mesâyilden oldur ki cühûdlardan birkaç kişi Tevrîde ...ler <sup>2</sup>peygâmbere sordılar salla'llâhu aleyhi Cebrâ'îl aleyhi's-selâm geldi <sup>3</sup>cevâbların peygâmbere getürdi. Birincisi dahi oldur ki peygâmberden soñra <sup>4</sup>sahâbelerden sordılar tâ Ali kerreme'llâhu vechehû cevâb eyitdi <sup>5</sup>birincisi dahi kitâblardan çıkardılar ve bu kitâba *Sirâcü'l-Kulûb* <sup>6</sup>ad virdüm. Su'âl; haber vir bize ki Tañrı azze ve celle bu cihâm kaç <sup>7</sup>günde yaratdı. Cevâb...

Yukarıdaki satırlar, İ. Hikmet Ertaylan'ın *Ahmed-i Dâ'i, Hayatı ve Eserleri* adlı eserinde verdiği bilgilerle örtüşmektedir. [Ertaylan, 1952: 177–178] Ertaylan bu bilgileri *Raif Yelkenci* nüshasına dayanarak verdiği ve bu nüshanın bugün nerede olduğu bilinmediğine göre, *Agâh Sırrı Levend* nüshası olarak belirttiğimiz bu nüsha, ya *Raif Yelkenci* nüshasıdır ya da o nüshaya çok benzeyen ikinci bir nüshadır. İ. Hikmet Ertaylan'ın, eserin adıyla ilgili olarak *Dâ'i*'nin, eserin ikinci sahifesinin beşinci satırı ortasında "*Bu kitaba Sirâcü'l-Kulûb ad virdüm.*" ifadesini kullandığını belirtmesi [Ertaylan, 1952: 177], bu nüshada da cümlelerin Ertaylan'ın ifade ettiği yerden başlaması - Fakat cümle altıncı satıra sarmaktadır.-, yukarıda sözünü ettiğimiz ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Şahsî kitaplığımızda bulunan *Sirâcü'l-Kulûb* yazmasına gelecek olursak;

Yazmanın mevcut varak sayısı 80'dir. Baştan, ortadan ve sondan eksiklikleri vardır. Dolayısıyla eserin adı *Sirâcü'l-kulûb* olarak mı, *Kitâb-ı Kırk Su'âl* olarak mı, yoksa *Kırk Su'âl* olarak mı kaydedilmiştir, bilemiyoruz. Kapağı olmayan yazma, oldukça yıpranmıştır ve varak sıralarında da bozukluklar meydana gelmiştir. Anlatılan meselelerin birbirini takip etmemesi, eserin cildinin dağıldığını ve sonradan gelişigüzel bir araya getirildiğini göstermektedir. Eserin başından 1–2 varak eksik olduğunu tahmin etmekteyiz. Bizi bu sonuca götüren sebep, mevcut varakların ilk sayfasının -ki esas ilk varığın eserin içerisine karışmış olabileceğini düşünerek varak varak kontrol ettik; ancak bu sayfadan önce olması muhtemel başka bir varığa rastlayamadık.- eserde anlatılan meselelerin fihristinin bulunmasıdır. Sayfanın ilk kelimesi de önceki sayfadan devam ettiği anlaşılan bir cümlelerin devamından ibarettir. İlk varaktan sonra sayısını tahmin edemediğimiz birkaç varığın daha eksik olduğu, hem eserin fihristinin otuz ikinci soruya -ki su'âl şeklinde geçmektedir.- kadar mevcut olmasından, hem de eserde yer alan soruların üçüncü sorudan başlamasından anlaşılmaktadır. Eserde en son kırkıncı suâl yer almaktadır. Fakat kırkıncı suâl de tam değildir. *Kırkıncı Su'âl* denildikten sonra yalnızca *Âhîr zamânda* ibaresi mevcuttur. (77b/13) İbarenin geri kalanı kaybolmuş kısımda kalmıştır. Eserin sözü edilen eksiklikleri sebebiyle kim tarafından, nerede ve ne zaman istinsah edildiği de bilinmemektedir. Ancak yazmanın 70a/4–5 satırlarında geçen şu cümleler eserin *Furâfî*'ye aidiyeti hususunda tereddüde yer bırakmamaktadır:

*Her kim bu kitâbı okuyup bu mahalle [Cennet kastedilmektedir.] irişe Habîb-i Neccâr rûhına bu kitâbı te'lîf iden abdü'l-müznib Furâfî rûhı için bile fâtihâ okuya.*

Yazma, aharlı kâğıda hareketli nesihle kaleme alınmıştır. Kâğıdının özelliklerine bakıldığında nüshanın XV. yüzyılda kaleme alınmış olabileceği düşünülmekle beraber,

eserin dili yazmanın daha sonraki yüzyıllarda, XVI. ya da XVII. yüzyıllarda kaleme alınmış olabileceği hissini vermektedir.

Anlatılan meseleyle ilgili soru sayıları (*üçüncü su'âl*, *dördüncü su'âl* vb.) kırmızı kalemle yazılmıştır. Bundan başka metin içerisinde geçen özel isimlerin ve Arapça ibarelerin üstleri de kırmızı mürekkeple çizilmiştir. 199 x 142 mm (boy-en) genişliğinde olan eserin her sayfasında 13 satır bulunmaktadır.

Yazmanın mevcut sayfalarında bulunan mesele başlıkları incelendiğinde; 1, 2, 5, 10, 11, 12, 13, 21, 26, 30 ve 33. mesele olmak üzere 11 meselenin kaybolan varaklarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevcut varaklarda bulunan mesele başlıklarının 40'a kadar varması, yazmada en az 40 meselenin bulunduğunu göstermektedir. *Sirâcü'l-Kulûb*'un ASL 93 numaralı nüshasında da 40 mesele yer almaktadır. *Dâ'i Sirâcü'l-Kulûb*'unda ise yukarıda da ifade edildiği üzere 70 mesele olduğu söylenmekle birlikte, şu ana kadar tespit edilmiş nüshalarının hiç birinde 70 mesele yoktur. Mevcut nüshalardan *Koğuşlar* nüshasında 41, *Kemal Yavuz* nüshasında 40, *Koyunoğlu* ve *Türk Dil Kurumu* nüshalarında 25, *Revan Köşkü* nüshasında 31 mesele mevcuttur. [Karasoy, 2006: 30–31] *Raif Yelkenci* nüshası bugün kayıp olduğundan ve hakkındaki bilgiler İ. Hikmet Ertaylan'ın verdikleriyle sınırlı bulunduğundan nüshanın kaç meseleyi içine aldığı bilinmemektedir. *Agâh Sırrı Levend* nüshası ise eksik bir nüshadır. Nüshanın mukaddimesinde 70 meseleden oluştuğu söylenmekle birlikte, incelediğimiz kadarıyla 20–30 meseleden ibaret olması muhtemeldir (Nüshada mesele başlıkları kırmızı mürekkeple verilmediği ve eseri tam olarak incelemeye yetecek kadar zamanımız olmadığı için gözden kaçırdığımız meselelerin olabileceğini düşünerek tam rakam vermekten kaçınıyoruz.). Bu nüshalarda yetmiş meselenin bulunamayışı, birden fazla meselenin aynı başlıkta yer almasından kaynaklanıyor olabilir.

Elimizdeki nüsha ile *Agâh Sırrı Levend* (ASL 93) nüshasında yer alan meseleler ve meselelerin yer aldığı varak numaraları birbirleriyle karşılaştırılmasını kolaylaştırmak için aşağıda verilmiştir:<sup>1</sup>

1. *[Birinci Su'âl]* Haber vir yâ Muhammed! Hak Ta'âlâ hazretleri bu âlemleri nice günde yarattı?(5b/3–4) (F)

2. *İkinci Su'âl*Hak Sübhânehû ve Ta'âlâ kemâl-i kudretinden evvel ne yarattı yâ Muhammed? (6a/11–12) (F)

3. *Üçüncü Su'âl* Göklerden ve ... mahlûkâtlarından haber vir yâ muhammed! Hak Sübhanehû ve Ta'âlâ Celle celâlihû yedi tabaka gökleri neden yarattı ve adları nedür, ferîşelerininûn adı nedür, dahî mâlikilerinûn<sup>2</sup> adı ve tesbîhleri nedür?<sup>3</sup> (4b/12)

Göklerden haber vir yâ Muhammed ve mahlûkâtından haber vir, didiler. (8b/7–8) (F)

4. *Dördüncü Su'âl* Arşuñ ve Kürsüñ ... ve sıfatlarından haber vir yâ Muhammed! Hak Ta'âlâ arşı ve kürsi nice [günde] yarattı ve neden yarattı? (3b/7–9)<sup>4</sup>

Arşuñ ve Kürsüñ sıfatlarından haber vir yâ Muhammed, didiler. (10a/14–15) (F)

<sup>1</sup> Elimizde bulunan nüshada, eserin cildinin dağıldıktan sonra yeniden gelişigüzel toplanmasından kaynaklanan varak numaraları tutarsızlıkları vardır. Eserin orta kısımlarında da eksiklikler olmasından ve eserin yeniden dağılmasına gönlümüz razı olmadığından, varakların yeniden düzenlenmesi yapılmamıştır. Varak numaraları eserin şu andaki şekli esas alınarak verilmiştir.

<sup>2</sup> Cevap kısmından yola çıkarak kelimenin “mehterlerinûn” olması gerektiği anlaşılmaktadır. Mehter, “daha büyük” anlamına gelmektedir. Yani, daha büyük melekler kast edilmektedir.

<sup>3</sup> Gelişigüzel yapıştırmadan dolayı, 4b/12'den başlayan *üçüncü su'âl*'in devamı 2a/1'den devam etmektedir.

<sup>4</sup> Varakların b yüzünün satır sonlarında yapıştırmadan kaynaklanan eksiklikler ortaya çıkmıştır. Kitaba zarar vermeyecek için bu kısımlar açılmaya çalışılmamış, dolayısıyla satır sonlarında okunamayan kelimeler olmuştur. Metin tamiri yoluyla, bu kelimelerin tahmin edilebilenleri [ ] içerisinde gösterilmiş, tahmin edilemeyenleri ise ... ile gösterilmiştir.

5. *Beşinci Su'âl* Hameleti'l-Arşdan haber vir yâ Muhammed, didiler. (11a/4-5) (F)

6. *Altıncı Su'âl* Arş horûsından haber vir yâ Muhammed! Yedinci gökde ne vardır ki anuñ vücûdından yer yüzine rahmet yağar? (49a/12-13)

Arş horûsından haber vir yâ Muhammed, didiler. Yedinci gökde ne vardır ki anuñ vücûdından yer yüzine rahmet yağar? (11b/10-13) (F)

7. *Yedinci Su'âl* Beyte'l-Ma'mûrdan haber vir yâ Muhammed! Beyte'l-Ma'mûr nedir ve neden yaradılmışdır ve ne maslahat içündür, şimdi kanda-durur? (50b/6-8)

Beyti'l-Ma'mûrdan haber vir yâ Muhammed, didiler. Beyti'l-Ma'mûr kandadır ve ne maslahat içündür? Şimdi kandadır? didiler. (12b/15-13a/1-3) (F)

8. *Sekizinci Su'âl* Cennetden haber vir yâ Muhammed! Hak Sübhânehû ve Ta'âlâ cenneti neden yaratdı, bu gün yedinci kat gökdedür, birbirinden ayırur, netekim gökler ayırur ve dahı birbirinden yüksekliği nicedür yâ Muhammed? (55a/1-4)

Cennetden haber vir yâ Muhammed, didiler. (16a/13-14) (F)

9. *Dokuzuncı Su'âl* Havz-ı Kevserden haber vir! (55b/12)

Havz-ı Kevserden ve Tübâdan haber vir yâ Muhammed, didiler. (17a/3-4) (F)

10. *Onuncı Su'âl* Yedi kat yirlerden haber vir yâ Muhammed! Yirleruñ adı nedir? (18a/9) (F)

11. *On birinci Su'âl* Cehennemden ve derecelerinden haber vir yâ Muhammed, didiler. (19b/2) (F)

12. *On ikinci Su'âl* Meleki'l-Mevtden haber vir yâ Muhammed! Azrâ'ıl ne sıfatlıdur ve ne maslahat için halık olunmuşdur? (20b/5-7) (F)

13. *On üçüncü Su'âl* Münkir ve Nekir ahvâlinde haber vir yâ Muhammed, didiler. (21b/12-13) (F)

14. *On dördüncü [Su'âl]* İsrâfiluñ sûrından haber vir yâ Muhammed! Sûr nedir ve ne maslahat içündür? (13a/10-11)

İsrâfil sûrından haber vir yâ Muhammed! Sûr nedir ve ne maslahat içündür? didiler. (24a/6-8) (F)

15. *On beşinci [Su'âl]* Mizândan haber vir yâ Muhammed! Hak Ta'âlâ Mizâmı neden yaratdı, ne vech-ile yaratdı, ne maslahat için? (16a/2-3)

Mizândan haber vir yâ Muhammed! didiler. (26b/7-8) (F)

16. *On altıncı [Su'âl]* Sırât ahvâlinde haber vir yâ Muhammed! Sırât nedir, neden yaradılmışdır ve ne maslahat içündür? (17a/5-6)

Sırât ahvâlinde haber vir yâ Muhammed! didiler. (27b/9-10) (F)

17. *On yedinci Su'âl* Peygamberleruñ mürsel ve gayrı mürselinden haber vir yâ Muhammed! Dünyâya niçe peygamber gelmişdür ve niçe mürseldür hem anlara gelen kitâb ve suhuf niçedür? (20a/10-12)

Peygamberleruñ mürsel,nâ-mürsellerinden haber vir yâ Muhammed! Kaç sahife inmişdür? didiler. (30b/10-12) (F)

18. *On sekizinci Su'âl* Süleymâna nasihat iden kimdür haber vir yâ Muhammed, şol kimse Süleymâna nasihat itdi ne âdemden ne ferîşteden ne perîden idi? (21b/10-12)

Süleymân peygambere nasihat iden kimdür, ne âdemden ne perîden idi? (32a/9-10) (F)

19. *On tokuzuncı Su'âl* Anlar kimlerdür ki atasız dünyâya geldiler, vücûd buldılar? (26a/6-7)

Anlar kimlerdür ki atasız ve anasız dünyâya geldiler? Haber vir yâ Muhammed! Şol kimesnelerden ki atasız ve anasız vücûd bulup dünyâya geldiler. (36b/8-11) (F)

20. *Yigirminci [Su'âl]* Asâ-yı Mûsâdan haber vir yâ Muhammed! Mûsânuñ asâsı ne idi ve aslı neden oldı? (34a/5-6)

Asâ-yı Mûsâdan haber vir yâ Muhammed! Asâ-yı Mûsâ ne idi ve aslı neden idi? didiler. (46a/14–15) (F)

21. *Yigirmi birinci Su'âl* Hacer-i Mûsâdan haber vir yâ Muhammed! (49a/3) (F)

22. *Yigirmi ikinci [Su'âl]* Mûsâ ile Fir'avından, Fir'avnuñ helâkligidinden, dahı şol yerden ki güneşüñ nûrî aña bir kez irişmiş-idi haber vir yâ Muhammed tâ kıyâmete degin irişecek degildir. (37a/4–6)

Mûsâ ile Fir'avından ve Fir'avnuñ helâk olmasından haber vir yâ Muhammed, didiler. (51a/6–7) (F)

23. *Yigirmi üçüncü Su'âl* Mâ'ide-i İsâdan heber vir yâ Muhammed! Şol mâ'ideden ki ne dünyâdan ve ne cennetden idi, kime geldi, kimler yedi, yemeyenler nice oldu? (39a/9–11)

Mâ'ide-i İsâdan heber vir yâ Muhammed! Şol zamânda ki dünyâdan idi ve cennetden idi ve kime geldi ve kimler yidi ve yemeyenler ne oldu? didiler. (53b/8–11) (F)

24. *Yigirmi dördüncü Su'âl* Şol peygamberlerden ki kâfirler öldirdiler yine dirildi, kimlerdür?<sup>5</sup> (41b/13)

Şol peygamberlerden ki kâfirler öldirdiler gine dirildi, haber vir yâ Muhammed kimlerdür? didiler. (56b/15-57a/1–2) (F)

25. *Yigirmi beşinci Su'âl* Dünyâda Tañrılık da'vâsın idüp ... cennet bâbından haber vir yâ Muhammed dünyâda Beni Âdemden kimlerdür? (7b/7–8)

Ve dahı dünyâda Tañrılık da'vâsın idüp cennet yapandan haber vir yâ Muhammed, dünyâda Tañrılık da'vâsın iden kimlerdür? didiler. (57b/15-58a/1–2) (F)

26. *Yigirmi altıncı Su'âl* Ve dahı Dâvud peygamberüñ zamânında kendüye gelen sahîfelerden haber vir yâ Muhammed! Şol sahîfelerden ki Cembrâ'il aleyhi's-selâm Dâvud peygambere getürmüşdür, ol sahîfelerden olan mes'eeleri ve anuñ sebeb-i nüz'li nedür? didiler. (69b/3–7) (F)

27. *Yigirmi yedinci Su'âl* Süleymân peygamberüñ kabrinden haber vir yâ Muhammed! Süleymân peygamberüñ kabri kandadır? (28a/10–11)

Süleymân peygamberüñ kabrinden haber vir yâ Muhammed! Süleymân peygamberüñ kabri kandadır? (71b/8–10) (F)

28. *Yigirmi sekizinci Su'âl* Ölmeyüp göge çıkan peygamberlerden haber vir yâ Muhammed! Anlar kimlerdür? (29a/4–5)

Ve dahı ölmeyüp göge çıkan peygamberlerden haber vir yâ Muhammed! Şol peygamberlerden ki göge çıkdılar, anlar kimlerdür? (72b/5–8) (F)

29. *Yigirmi tokuzuncu Su'âl* Şol peygamberlerden ki el-ân yerde ve gökde diridürler haber vir yâ Muhammed niçe peygamberdür? (30b/7–8)

Şol peygamberlerden ki el-ân gökde ve yirde diridürler haber vir yâ Muhammed! El'ân gökde ve yirde nice peygamber vardur ki diridür? (74b/5–8) (F)

30. *Otuzuncu Su'âl* Kimlerdür ki atası kırk yaşında ve oğlı yüz yigirmi yaşında idi? haber vir yâ Muhammed! (79b/13–15) (F)

31. *Otuz birinci Su'âl* Dünyâya gelmedin ana karnında söyleyenlerden haber vir yâ Muhammed kimlerdür? (61b/13, 62a/1)

Dünyâya gelmedin ana rahminde söyleyenlerden haber vir yâ Muhammed! (83a/11–12) (F)

32. *Otuz ikinci Su'âl* Andan haber vir ki dört kerre öldürdiler, yine dirildi, Beni Âdemden kim idi? (63b/3–4)

<sup>5</sup> Yalnızca *Yigirmi dördüncü Su'âl* kısmı 41b/13'tedir. Sualin devamı 7a/1'dedir.



Çerçîs peygamberden, dört kerre öldürdiler yine dirildi, haber vir yâ Muhammed!  
(85a/10–11) (F)

33. *Otuz üçüncü Su'âl* Yûnus peygamberüñ kabri revânından haber vir yâ Muhammed!  
Şol kabirden ki dâ'im leyl ü nehâr yürümekde idi ve hem haber vir ol kabirde yatan kimdür? (95a/12–15) (F)

34. *Otuz dördüncü Su'âl* Zilküfl peygamber midür yâ degil midür haber vir yâ Muhammed? (47b/11–12)

Zilküfl peygamber midür? Haber vir yâ Muhammed! (96b/5–6) (F)

35. *Otuz beşinci Su'âl* Ashâbu'r-Re'sden haber vir yâ Muhammed! Ashâbu'r-Re's kimler idi? (66b/9–10)

Ashâbu'r-Re'sden haber vir yâ Muhammed! (102a/12–13) (F)

36. *Otuz altıncı Su'âl* Ashâbu Uhdûd hikâyetinden haber vir yâ Muhammed! Ashâbu'l-Uhdûd kimler idi? (70b/4–5)

Ashâbu Uhdûd hikâyetlerinden haber vir yâ Muhammed! Ashâbu Uhdûd kimlerdür? (106b/7–8) (F)

37. *Otuz yedinci Su'âl* Deñizlerüñ aslından haber vir yâ Muhammed! Bu yer yüzinde olan yedi deñizüñ ve yedi ihâta iden deryâ-yı muhîtuñ aslı nedür hem âhiri nice olsa gerek? dediler. (74b/2–5)

Deñizlerüñ aslından haber vir yâ Muhammed! bu yer yüzinde olan yedi deñiz ve bu yirleri ihâta iden deryâ-yı muhîtuñ aslı nedendür ve hem âhir nice olsa gerek? didiler. (110b/12–15, 111a/1) (F)

38. *Otuz sekizinci Su'âl* Göklerüñ kilidinden haber vir yâ Muhammed! Göklerüñ kilidi nedür ve ol kilidüñ dili nedür? (76a/12–13, 76b/1)

Göklerüñ kilidi neden? Haber vir yâ Muhammed! (113a/4–5) (F)

39. *Otuz tokuzuncı Su'âl* Kâf tağından haber vir yâ Muhammed! Kâf tağı nedür, nicedür, ne maslahat içündür? (77a/1–2)

Cebel-i Kâfdan haber vir yâ Muhammed! Kâf dağı nedendür ve nicedür ve ne maslahat içündür? (113b/7–9) (F)

40. *Kırkıncı Su'âl* Âhir zamânda... (77b/13)

Âhir zamânda dünyâ harâb olmasından ve şehirler harâb olmasından haber vir yâ Muhammed! Âhir zamânda dünyâda olan şehirler ve vilâyetlerinden ve ne vech-ile harâb olsa gerek? (114b/12–15) (F).

#### Yazmanın Dili

Yazma, Eski Anadolu Türkçesiyle kaleme alınmış olmakla birlikte, zaman zaman Osmanlı Türkçesi özelliklerine de rastlamak mümkündür. Dolayısıyla eseri bir geçiş dönemi eseri olarak niteleyebiliriz. Bu hususlar aşağıda maddeler hâlinde sıralanmıştır:

a. Eski Anadolu Türkçesinde gördüğümüz *-up/-üp* zarf-fiil ekinin öğrenilen geçmiş zamanı ifade etmek üzere kullanılması yazmada da karşımıza çıkmaktadır: *Ol Allâh ki ülfet<sup>6</sup> vir-üp-dür od ile suya* (2b/3), *yokdan var id-üp-dür* (8a/13), *yarad-up-dur* (8b/6), *di-y-üp-dür* (11b/8), *viril-üp-dür* (20b/6), *yat-up-dur* (63a/6), *gönder-üp-dür* (67b/8), *öğred-üp-dür* (72b/13).

b. İstek ekinde I. çokluk şahıslarda *-vüz/-vüz* şahıs ekinin kullanıldığı görülmektedir: *istemeye-vüz* (19a/3), *inana-vuz* (26b/3–4), *îmâna gele-vüz* (27b/9), *îmân getüre-vüz* (33a/9), *gire-vüz* (33b/4), *yeye-vüz* (39b/5).

<sup>6</sup> Metinde *elfet* şeklinde harekelenmiştir.

c. Geniz zaman çekiminin I. teklik şahısında *-in* şahıs eki kullanılmıştır: *dilemez-in* (25a/13), *taleb ider-in* (50a/13).

ç. Yazmada *-ıcağ/-iceğ* zarf-fiil eki de kullanılmaktadır: *işid-iceğ* (6b/1-2), *yakın ol-ıcağ* (28b/2), *gör-iceğ* (29b/11), *gel-iceğ* (34a/9), *al-ıcağ* (38b/5).

d. *-madın/-medin* zarf-fiil ekinin kullanıldığı da görülür: *tamâm it-medin* (39b/12), *tamâm ol-madın* (44a/1), *gel-medin* (61b/13), *gir-medin* (67a/4), *iriş-medin* (76a/11).

e. Bir yerde vasıta hâli eki olarak *-n* kullanılmıştır: *ezân okudukları vakt-i-n* “ezan okudukları zaman” (54a/2).

f. Yuvarlaklaşmanın genellikle muhafaza edildiği görülmektedir. Yardımcı ünlüler, ilgi hâli eki, I. ve II. şahıs iyelik ekleri, I. ve II. şahıs görülen geçmiş zaman ekleri vb. nadiren dar ünlülü kullanılmıştır:

*uluları-nuñ adı* 3a/1), *kulağ-um-a* (3a/13), *deñiz-üñ* (4b/10), *boynı-nıñ* (5a/3), *boynı-nuñ* (5a/6), *kullar-u-m-adur* (9a/1), *hüküm-ü-m* (9a/1), *din-i-m* (11b/6), *Rabb-i-m* (11b/5), *ilm-ü-ñ* (11b/9), *vakt-u-ñ* (12a/1), *ümmetler-üñ* (3b/2), *ay-uñ* (6a/2), *güneş-üñ* (6b/9), *ben-üm* (9a/1), *cem' id-üñ* (10a/3), *yaz-uñ* (11b/1), *dünyâda kalmış i-dü-ñ* (12a/5), *işle-r-dü-ñ* (13a/4), *tevbe kulmaz-du-ñ* (13a/4), *gel-dü-m* (13a/6), *vefâ it-dükçe* (10a/1), *geç-dükçe* (10b/11), *yarat-duğ-ı* (9a/4), *buyurma-du-m* mı (14b/7), *al-ayum* (17b/6), *karâr id-elüm* (19a/7), *kes-eyim* (33a/1).

g. Birçoğu bugün Anadolu ağızlarında da görülen arkaik kelimeler de kullanılmıştır:

<i>arsalan</i>	: “arслан” (22a/9)
<i>ayruk</i>	: “başka” (19a/3)
<i>bayağı</i>	: “önceki” (37a/3)
<i>berkit-</i>	: “sağlamlaştırmak, sıkıca kapatmak”; <i>berkid-üp</i> (31a/4)
<i>depele-</i>	: “tepelemek, üstesinden gelmek, işini bitirmek”; <i>depele-mege</i> (31b/3)
<i>depret-</i>	: “oynatmak, kımıldatmak”; <i>yerinden depret-meyeler</i> (11a/3)
<i>devşür-</i>	: “toplamak”; <i>devşür-di</i> (79b/1)
<i>dur-</i>	: “ayağa kalkmak”; <i>dur-dı</i> (66b/2)
<i>düzet-</i>	: “yapmak, düzmek”; <i>düzed-esin</i> (33b/5)
<i>egin</i>	: “sırt, arka”; <i>egin-lerinde</i> (6a/10)
<i>egü-igü</i>	: “eğe kemiği, kaburga kemiği”; <i>egü-sini</i> (26b/5), <i>igü-den</i> (26b/8)
<i>geyür-</i>	: “giydirmek”; <i>geyür-diler</i> (26a/12)
<i>gicişme</i>	: “kaşıntı” (74b/13)
<i>gökçek</i>	: “güzel, hoş”; <i>gökçek yüzler</i> (11a/5)
<i>göndür-</i>	: “göndermek”; <i>göndür-üp</i> (59a/6)
<i>götür-</i>	: “kaldırmak, yükseltmek”; <i>boynunuñ üzerine götür-se gerek</i> (5a/6)
<i>ıl</i>	: “yıl” (Müstensih hatası da olabilir. Genellikle <i>yıl</i> kullanılmıştır.) <i>ıl-da</i> (18b/10)
<i>issi</i>	: “sıcak” (18a/5)
<i>itmek</i>	: “ekmek” (23b/1)
<i>iv</i>	: “ev”; <i>iv-de</i> (24a/12)
<i>kaçkunçı</i>	: “kaçak” (38a/11)
<i>kancarı</i>	: “nereye” (36a/7)
<i>kanda</i>	: “nerede”; <i>kanda-dur</i> (69a/6)
<i>kankı</i>	: “hangi”; <i>kankı-sı</i> (57a/8)
<i>karañu</i>	: “karanlık” (35b/11)
<i>karı</i>	: “yaşlı, ihtiyar”; <i>karı 'avrat</i> “yaşlı kadın” (7a/8)
<i>kav-</i>	: “kovalamak, takip etmek, peşinden gitmek”; <i>kav-arıdı</i> (37a/10)
<i>kendüz</i>	: “kendisi”; <i>kendüz-inden</i> (4b/2), <i>kendüz-ine</i> (4b/2)

<i>kimesne</i>	: “kimse, kişi”; <i>kimesne-dür</i> (26a/7)
<i>kop-</i>	: “kalkmak, ayağa kalkmak, hareket etmek” <i>yerlerinden kop-alar</i> (14a/10)
<i>kut</i>	: “baht, talih, mutluluk”; <i>kut-u-m</i> (65b/3)
<i>otar-</i>	: “otlatmak, gütmek”; <i>otar-dı</i> (35a/5)
<i>öñden</i>	: “önce” ( <i>öñdin</i> şeklinde olmalıdır.); <i>vefât imezden öñden</i> “vefat etmeden önce” (11a/4)
<i>öñürdi</i>	: “önce” (21b/6)
<i>öz</i>	: “kendisi” (37a/8)
<i>saçu</i>	: “saçı, atkı; düğünlerde hediye olarak verilen para, şeker vb.”; <i>saçu-lar saçalar</i> (20a/1)
<i>sağış</i>	: “sayı”; <i>sağış-mca</i> (56a/13)
<i>savuk</i>	: “soğuk” (18a/5)
<i>sı-</i>	: “kırmak”; <i>sı-duğumuz</i> (19b/4)
<i>sındur-</i>	: “kırmak”; <i>sındur-dı</i> (51a/8)
<i>söyün-</i>	: “sönmek”; <i>söyün-miş çırâğumu</i> (65a/8)
<i>tamu</i>	: “cehennem”; <i>tamu-y-ı</i> (17b/2)
<i>tarlığan-</i>	: “sıkılmak, içi daralmak”; <i>tarlığan-urdı</i> (26b/1)
<i>taşra</i>	: “dışarı”; <i>taşra çık!</i> (11a/8)
<i>turgur-</i>	: “ayakta durdurmak”; <i>turgur-alar</i> (16b/6)
<i>ur-</i>	: “vurmak”; <i>biri birine ura</i> (14b/1)
<i>uş</i>	: “işte” (42a/11)
<i>uş-</i>	: “üşüşmek, toplanmak, yığılmak”; <i>uş-dılar</i> (31b/2)
<i>uvan-</i>	: “ufalanmak” <i>uvan-dı</i> (28b/11)
<i>üleşdür-</i>	: “paylaştırmak, pay etmek”; <i>üleşdür-seler</i> (54b/2)
<i>yarak</i>	: “hazırlık”; <i>yarağ-ım</i> (80a/7-8).
<i>yarındaşı</i>	: “ertesi gün, yarın” (41a/1)
<i>yarlığa-</i>	: “bağışlamak”; <i>yarlığa-dum</i> (77b/13)
<i>yavı kıl-</i>	: “kaybetmek, yitirmek”; <i>yavı kıl-up</i> (58b/12)
<i>yiriş-</i>	: “erişmek, olgunlaşmak, yetişmek”; <i>yemişleri yiriş-miş</i> (79a/13)

### Diğer Hususlar

Metinde bazı kelimelerin hep aynı şekilde ama yanlış yazıldıkları görülmektedir. Örnek vermek gerekirse *eyit-* veya *iyit-* şeklinde yazılması gereken “söylemek” fiili hep “itmek” şeklinde yazılmıştır. “Nebilerin başı” anlamına gelen *server-i enbiyâ*, *server-i kâyinât* vb. tamlamalarının ise her zaman *sürür-ı enbiyâ*, *sürür-ı kâyinât* vb. şeklinde yazıldığını görmekteyiz:

*Bunlara sordı ki Mûsâ ne geymişdür? İtdiler* (إتدیلر) *yüñden abâ geymişdür* (6a/12–13), *Ol karınca itdi: Belî yâ Rasûla'llâh! Hak buyurursiz* (25a/9–10); *Sürür-ı kâyinât (SAV) itdi* (26a/7), *Sürür-ı Enbiyâ itdi* (55a/5).

*Biñ* kelimesinin çoğu yerde *nun* ve *kef*’li yazıldığı görülmektedir: *dört bing* (5a/13), *yüz bing* (6a/7), *yetmiş bing* (9a/7), *on bing* (9a/7).

*Biñ* kelimesi gibi *yüñ* kelimesi de yine *nun* ve *kef*’le yazılmıştır: *yüng-den ‘abâ geydiler* (6a/10).

Bugün ağızlarda kullanıldığını gördüğümüz *gene* kelimesi de metnimizde geçmektedir: *Anlar ki öldiler, gene rûh bulup diri oldılar* (7a/3–4).

Bugün gereklilik ifadesi için kullandığımız *-malî/-meli* yapısı da kullanılmıştır. Fakat gereklilik ifadesi vermemektedir: *vefât it-melü olsa* “vefat edecek olursa” (11a/3–4), *gark it-melü ol-ıcak* “gark etmek isteyince” (53a/11), *helâk it-melü olcak* “yok etmek istediğinde” (74b/7).

Gelecek zaman eki olarak *-acak/-ecek* kullanılmıştır. *-ısar/-iser* eki görülmez: *vir-ecek-dür* (22a/5).

Bir yerde *-arak/-erek* zarf-fiil ekinin kullanıldığı görülür: *gid-erek* (75b/4).

#### Sirâcü'l-Kulûb'un Yazarı Meselesi

Daha önce de ifade edildiği gibi İ. Hikmet Ertaylan *Sirâcü'l-Kulûb*'u *Ahmed-i Dâ'î*'ye atfetmektedir. Elezar Birnbaum'un verdiği bilgiye göre eser, *Kivâmi*'ye aittir. [Birnbaum, 2005: 228] Ancak Yakup Karasoy, *Kivâmi*'nin II. Bayezit (1481–1512) devrinde *Fetih-nâme-i Sultan Mehmed*'i yazmış olması ve *Da'î*'nin XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması gibi sebeplerle eserin *Kivâmi*'ye ait olamayacağını söylemektedir. [Karasoy, 2006: 29–30] Bu da Kivâmi *Sirâcü'l-Kulûb*'unun *Furâtî* (veya *Firâkî*) *Sirâcü'l-Kulûb*'u olabileceğini göstermektedir.

*Furâtî*'nin *Sirâcü'l-Kulûb*'u hakkında ise bir tereddüt yoktur. Ancak bazı kataloglarda *Furâtî* adının *Firâkî* şeklinde yazılması müstensih hatası olmalıdır. Çünkü *Bursalı Mehmet Tahir*'in, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde *Firâkî*'nin böyle bir eser yazmış olduğu söylenmekle birlikte bu bilginin şüpheyle karşılanması gerektiğini ifade etmesi [Bursalı Mehmet Tahir Efendi, 1972: 111] de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Zaten eserin iki nüshasında da *-bizim görebildiğimiz- Furâtî* adı açık bir şekilde yazılmıştır. Ancak bunun tersi de mümkün olabilir. Zira *Furâtî* adının tezkiirelerde ve diğer kaynak eserlerde geçmemesi, *Firâkî* adının çeşitli müstensihler elinde *Furâtî* şekline dönmüş olabileceğini de düşünmek gerekmektedir. *Bursalı Mehmet Tahir*'in ifade ettiği gibi, eserin *Firâkî*'ye ait olduğunun söylenmesi tereddütle karşılanırsa da *Furâtî* hakkında hiçbir bilginin bulunmaması bu ihtimalin olabileceğini de göstermektedir. Hangi ihtimali kabul edersek edelim, *Furâtî* (veya *Firâkî*)'nin eserini yazarken *Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*'dan yararlanmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

*Dâ'î*'ye gelince; bugüne kadar tespit edilmiş olan Türkçe *Sirâcü'l-Kulûb*'ların en eskisi (*Topkapı-koğuşlar* nüshası) H. 763/M. 1362 tarihlidir. *Dâ'î* ise XIV. yüzyılın sonuyla XV. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Bu da eserin *Dâ'î*'ye de ait olamayacağını, belki eseri Anadolu Türkçesine tercüme etmiş olabileceğini göstermektedir. Eserin 2 Farsça nüshasının bulunması ve bu nüshalardan Kütahya *Vahidpaşa* İl Halk Kütüphanesi 1415 numarada kayıtlı olanın H. 731/M. 1330'da istinsah edilmesi ve *Topkapı-Koğuşlar* nüshasındaki "Uluğ mu'temedler taleb kıldılar Türkçe ewürdimiz." ifadesi, eserin Türkçeye daha sonra tercüme edildiğini göstermektedir. Bunun yanında, Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 366 numarada kayıtlı olan Arapça yazılmış olan *Şerhü Ferâizi's-Sirâciyye* –Eseri göremedik.- adlı eserin 144a-144b sayfalarında geçen kuşların duası *-ki Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb* nüshalarının bazılarında da yer almaktadır.- da eserin Arapça da yazılmış olabileceğini düşündürmektedir. Öyleyse *Sirâcü'l-Kulûb* Türkçeye tercüme edilmeden önce muhtemelen başka bir dilde yazılmıştır. Anadolu Türkçesiyle tercümesini *Dâ'î* yaptıysa da bu eserlerden yararlanarak yapmış olmalıdır.

*Ahmed-i Dâ'î*'ye atfedilmesi meselesine gelecek olursak; İ. Hikmet Ertaylan eseri boşu boşuna *Dâ'î*'ye atfetmesi olamaz. Bunun sebebini ise şu şekilde açıklamak mümkündür:

Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesinin Seyfettin Özege bölümünde *Agâh Sırrı Levend* kitapları arasında (ASL 348) gördüğümüz *Sirâcü'l-Kulûb* nüshasının *Raif Yelkenci* nüshası olabileceğini daha önce belirtmiştik. Çünkü Ertaylan'ın *Raif Yelkenci*'nin şahsî kütüphanesinde gördüğünü söylediği bu nüshanın bugün nerede olduğu bilinmemektedir. Ertaylan'ın sözünü ettiği *Sirâcü'l-Kulûb* nüshası, şu an Erzurum'da bulunan nüsha ise onun *Sirâcü'l-Kulûb*'u *Dâ'î*'ye atfetmesinin sebebi, kitap içerisinde *Dâ'î*'ye ait olduğunu bildiğimiz *Miftâhu'l-Cenne* adlı eser ile *Dâ'î* mahlasının geçtiği 2 varaktan ibaret bir

manzume parçasının bulunması olabilir. Ertaylan, *Mifâhu'l-Cenne* ile *Dâ'î*'ye ait bir manzume parçasının aynı kitap içerisinde yer aldığını görünce, “*Sirâcü'l-Kulûb*’da *Dâ'î*'ye ait olmalıdır.” diye düşünmüş olabilir.

#### Sonuç

Elimizdeki yazmanın *Furâtî* (veya *Firâkî*)’ye ait olduğu kesindir. Eserin içeriğine baktığımızda *Ahmed-i Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb* ile aynı olduğu görülmektedir. Bu da *Furâtî*'nin eserini kaleme alırken, dili itibarıyla daha eskiye dayanan *Dâ'î*'ye atfedilen *Sirâcü'l-Kulûb*'u okuduğunu ve ondan yararlandığını göstermektedir. *Sirâcü'l-Kulûb*'un istinsah tarihi daha eskiye dayanan bir Farsça ve bir de Çağatayca nüshasının bulunması ise Anadolu Türkçesiyle yazılmış olan eseri *Dâ'î* hazırlamış olsa bile, eserin te'lif değil, tercüme olduğunu söyleyememiz gerekecektir. Belki de *Dâ'î* bu sebeple eserde adını zikretmemiştir. İstinsah tarihi daha eski olan Farsça nüshasından hareketle de *Sirâcü'l-Kulûb*'un önce Fars diliyle kaleme alındığını söylemek -şimdilik- mümkündür. *Furâtî* (veya *Firâkî*)’nin yazdığı *Sirâcü'l-Kulûb* dışındaki gerek Farsça ve gerekse Türkçe nüshalarda müellif adının geçmemesi de dikkati çeken bir diğer husustur.

#### KAYNAKLAR

- BIRNBAUM, Elazar, [2005], “Burnt Books: A Catalogue of Some Turkish Manuscripts Destroyed in the 1992 War in Bosnia”, *Şinasi Tekin Anısına Uygurlardan Osmanlıya*, s. 171–257, İstanbul: Simurg.
- BURSALI MEHMET TAHİR EFENDİ, [1972], *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, 2. C., İstanbul: Meral yayınları.
- DİLÇİN, Cem, [1983], *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu yay.
- ERTAYLAN, İ. Hikmet, [1952], *Ahmed-i Dâ'î Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi yayınları.
- GÜLSEVİN, Gürer; BOZ, Erdoğan, [2004], *Eski Anadolu Türkçesi*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- KARASOY, Yakup, [1985], *Ahmed-i Dâ'î Sirâcü'l-Kulûb*, Ankara: Gazi Ün., SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KARASOY, Yakup, [2006], “*Sirâcü'l-Kulûb* ve Eserdeki Hayvan Tespihleri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 19, s. 28–52, Konya.
- KUT, Günay [1989], “Ahmed-i Dâ'î”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2. C., s. 56-58, İstanbul.
- MEVLÂNÂ (FİRÂKÎ) FURÂTÎ, *Hâzâ Kitâbu Sirâcü'l-Kulûb*, Ağâh Sırrı Levend nüshası, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege bölümü Nu: ASL 93.
- MEVLÂNÂ (FİRÂKÎ) FURÂTÎ, [*Kitâb-ı Sirâcü'l-Kulûb(?)*], Mustafa Tokar nüshası.
- SERTKAYA, Osman Fikri, [1994], “Hayvanlar Konuştuklarında Ne Söylerler?”, *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na 55. Yıl Armağanı*, s. 35–40, Kayseri: Bizim Gençlik Yayınları.
- Sirâcü'l-Kulûb*, Ağâh Sırrı Levend nüshası, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege bölümü Nu: ASL 348.
- Sirâcü'l-Kulûb*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi Nu: 1415.
- Sirâcü'l-Kulûb*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi Nu: 1465.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri, [1994], *Eski Türkiye Türkçesi*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- YAVUZ, Orhan, [2006], *Anadolu Türkçesiyle Yapılan En Eski Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi ve Dil Özellikleri [İnceleme-Gramer-Metin]*, Konya: Tablet Kitabevi.
- YAZICI, Kasım, [2002], *Sirâcü'l-Kulûb ve Dil Özellikleri*, Konya: Selçuk Ün., SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

## TÜRKÇE VE RUSÇA SÖZCELERDE DOLAYLI ANLATIM

Yrd.Doç.Dr. Naile HACIZADE  
Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

Edimbilim, dilde insan faktörünü önemli ölçüde öne çıkarmaktadır. Sözel iletişimde gönderici (konuşan kişi) ve alıcı (dinleyen kişi) arasındaki anlam uyumunun oluşma kuralları edimbilimsel olarak da değerlendirilmektedir. Konuşmada iletişim amaçlı metni kuran gönderici; önce sözcenin, sonra ise metnin sosyal ve öznel anlamını ortaya koyar. Bir insan, konuşurken düşündüklerini aktarır. Aktarma çeşitli şekillerde gerçekleşebilir. Bilim adamları söz edimi kuramına göre onları gruplara ayırırlar. Bu bildiride incelenecek anlatım olan dolaylı anlatım, düşünce aktarımında belli bir yere sahiptir. Dolaylı anlatım, düşünceyi uygun dil araçları ile doğrudan belirtmez. Bu durumda gönderici, alıcının dil bilgisi dışında sosyo-kültürel nitelikli dil dışı bilgisini de hesaba katar. Bununla ilgili olarak dolaylı anlatım edimbilimsel ve biçimbilimsel açıdan farklı bakış açıları gerektirir. Dolaylı anlatım doğrudan yorumlandığı taktirde 'iletişim başarısızlığı' ('başarısız söz edimi') durumu söz konusu olabilir. Konuşma sırasında kullanılan dolaylı anlatım, belirli nedenlerden ve etkenlerden kaynaklanabilir. Bu açıdan rica sözcelerinde dolaylı anlatıma daha çok yer verildiği gözlemlenmektedir.

Belli bir amaca yönelik edimler evrenseldir ve somut bir dile bağlı değildir. Fakat söz edimi ve kullanılan dil araçları arasında kuşkusuz bir bağlantı vardır. Bu bildiri içerisinde Türkçe ve Rusça'da görülen dolaylı anlatımlar benzer ve farklı yönleriyle ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Söz edimi, Türkçe, Rusça, Sözce, Dolaylı anlatım

## REPORTED SPEECH IN TURKISH AND RUSSIAN WORDS

### Abstract

Pragmatics makes the human factor a matter of primary importance in language. In oral communication the rules constituting the meaning harmony between the sender (speaker) and the receiver (listener) are evaluated in pragmatics, as well. In conversation the sender who creates the communicative text brings up firstly word's and then text's social and subjective meanings. A person reports his thoughts while he is speaking. Reporting can be realized through various ways. Scientists classify these ways according to the pragmatic theory. Reported speech that will be examined in this study has a specific place in reporting thoughts. Reported speech does not express or define directly the thought with suitable language means. In this case the sender considers not only the receiver's linguistic but also his socio-cultural knowledge. In that respect reported speech involves different pragmatical and morphological views. If reported speech is interpreted in direct way, the "communicative failure" (pragmatic incompetence) may come true. Indirect speech that is used in conversation is arised from definite reasons and factors. So it is observed that reported speech is used more in request words.

Acts with certain purpose are universal and are not committed to the concrete language. However undoubtedly there is a connection between pragmatics and the used language means. In this paper reported (indirect) speech in Turkish and Russian languages with their similar and different sides are going to be discussed.

**Key words:** pragmatic, Turkish, Russian, words, reported speech.

Dilin bir bildirişim aracı olması, onun işlevlerinin başında gelmektedir. Dilin konuşmadaki birimi olan sözceler anlamsal ve sözdizimsel kurallara uyarlar. Fakat bildirişimin tam olarak gerçekleşmesi için edimbilimsel bakış da çok önemlidir. Anlamsal kurallar ne söylemek gerektiği sorusunu cevaplar; sözdizimsel kurallar nasıl söylemek gerektiğini betimler; edimbilimsel kurallar ise neyi, nasıl ve niçin söylemek gerektiğini açıklar. Dilin söylemde kullanılışı edimbilimin temel konularındandır. Sözel iletişimde konuşucu ve dinleyici arasındaki anlam uyumunun oluşma kuralları edimbilimsel olarak da değerlendirilmektedir.

Edimbilim, dilde insan faktörünü önemli ölçüde öne çıkarır. Konuşmada iletişim amaçlı metni kuran konuşucu önce sözcenin, daha sonra ise metnin sosyal ve öznel anlamını ortaya koyar.

Bir insan, konuşurken düşündüklerini aktarır. Bunun için de somut durumlarda dili kullanır. Prof. Dr. B. Vardar'ın tanımlamasıyla, "Bireylerin dilsel bilgisini oluşturan, sonsuz sayıda tümce üretip anlamayı sağlayan düzeneğe ya da kurallar dizgesine edinc denilmekte, bu kuralların somut söz eyleminde büründüğü biçime edim adı verilmektedir"(VARDAR, 1998: 55). Bilim adamları tarafından edimbilim temelinde söz edimi adı altında bir kuram geliştirilmiştir. Söz edimi kuramı dil felsefesi çerçevesinde oluşmuş ve biçimlenmiştir. Bu kuram ilk olarak Oxford ekolü temsilcilerinden J. L. Austin tarafından işlenmiştir. J. L. Austin, 1955 yılında Harvard Üniversitesi'nde verdiği seminerleri 1962 yılında bir kitap halinde yayımlatmıştır (AUSTIN, 1962). P. S. Strosen ve J. R. Searle, söz edimi kuramını geliştiren bilim adamlarıdır (bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk.: KRONGAUZ, 2005: 282-293).

J. L. Austin'in çalışmasında dil, eylemsel yönü ile ele alınmış, gerçekleştirici sözcelerin özellikleri açıklanırken tüm söylemler de bu yönden irdelenmiştir. Söylemler çeşitlere ayrılmış, bildirişim süreci açısından düz söz (locution), edim söz (illocution) ve etki söz (perlocution) tipleri belirlenmiştir. Üç aşama şeklinde yorumlanabilen düz söz; seslerin birleşimi, anlambirimlerin oluşumu ve belli bir anlatımın gerçekleşmesi sürecidir. Edim söz, bildirişimde sözcenin taşıdığı değere göre değişir ve belli bir amaca, niyete yönelik olur. Bu; soru veya yanıt, bildiri veya uyarı, çağrı ya da eleştiri vb. olabilir. Düz söz, kullanılma amacına göre, çeşitli işlevlerde kullanılabilir. Söylem, dimleyicinin fikirlerine ve duygularına etki yapma amacıyla gerçekleşirken, etki söz tipi kendisini belli eder. Araştırmacılar, edim söze daha fazla dikkat yetirmektedir. Edim sözlerle ilgili çeşitli sınıflandırmalar mevcuttur. J. L. Austin, onları beş sınıfa ayırırken, yaptığı sınıflandırmada belirli eksiklikler olduğunu da dile getirmiştir. Nitekim, J. R. Searle, J. L. Austin'in yaptığı sınıflandırmayı ciddi bir biçimde eleştirmiş ve sınırların daha belirgin olduğu bir sınıflandırma yapmıştır (SEARLE, 1969). J. R. Searle' e göre, edim sözlerin sınıflandırılması evrenselidir ve somut bir dile bağlı değildir. Fakat söz edimi tipiyle kullanılan dil araçları arasında kuşkusuz bir bağıntı vardır.

Tüm bunlarla birlikte, konuşmada dolaylı anlatım olarak adlandırılan söz edimi biçimi de kullanılmaktadır. Bu bildiride akraba olmayan iki farklı dil-Türkçe ve Rusça-verilerine göre dolaylı anlatımın özellikleri karşılaştırmalı olarak gözden geçirilecektir.

Düşünce aktarımında belli bir yere sahip olan dolaylı anlatım, düşünceyi uygun dil araçları ile doğrudan belirtmez. Onun kendine göre amaç, niyet edimini bildiren özel dil araçları bulunmaz. Hatta anlatımdaki dil araçları tamamen farklı amaç edimli olabilirler. Bu anlatımlardan bazıları anlaşmalıdır, yani belli bir tipten amaca özgü dil araçları bulundurmalarına rağmen düzenli olarak başka bir amaç ifadesine hizmet ederler. Örn. "Afedersiniz, saatiniz var mıydı?" sorusu hep saatin kaç olduğunu öğrenme ricası olarak

kullanılır. Bir misafirlikte yemek sırasında “Tuzluğu uzatabilir misiniz?” (“Tuzluğu alabilir miyim?”) sorusu kişinin fiziksel olasılıklarını değil, tuzluğuun kendisine verilmesi ricasını içerir. “Sizi başarılarınızdan dolayı kutlamak istiyorum” söylemi bir istek değil, kutlamanın kendisidir. J. R. Searle, dolaylı anlatımların anlam temelinde aynı mekanizmaların durduğu, onların anlaşılmalı olup olmamasının bunu etkilemediği fikrini savunmuştur (konu ile ilgili bk.: KRONGAUZ, 2005: 288).

Türkçede ima, ima etmek dediğimiz durum da dolaylı bir anlatım türüdür. Fakat ima açık konuşmanın bir nevi sakıncalı olduğu durumlarda kullanılır. İma etmek için kullanılan dil araçları anlamsal bir gönderme içerir. Örn.:

Onu, çehresine masum bir halavet veren açık sarı saçları, gözlerinin hiç sönmeyen sakin tebessümüyle gören komşuları kah hayret ediyorlar, kah kocasını ona layık bulmadıklarını anlatacak sözler söylüyorlardı. Genç kadın bu imaları anlamamazlıktan geliyor, içinden onlarla istihfaf ediyordu.(GÜNTEKİN, 1998: 196).

İma nitelikli anlatım, Rusçada da bulunmaktadır. Örn.:

Muj moyey sosedki,-govorit ona,-nikogda niçego ne reşayet bez jeni.İ papa doljen ponyat’, çto on toje doljen vseгда sovetovat’sya s mamoy (ALEKSİN, 1986:300).

(Benim komşumun kocası, diyor o (anneannem), hiçbir zaman karısı olmadan hiçbirşeye karar vermez. Ve babamın da her zaman anneme danışması gerektiğini anlaması lazım.)

Dolaylı anlatımın çok sık kullanım alanlarından biri, davranış etiketleri sayılır. Örnek olarak, saygılı, nazik davranış, rica bildiren sözcelerde sıkça karşımıza çıkar. Birçok dilde doğrudan ricadan kaçımmanın çeşitli yöntemleri bulunmaktadır. Doğrudan rica bazen saygısızlık olarak değerlendirilir ve aynı eylemin yapılabilme olasılığı, isteği soru şeklinde ifade edilir. Türkçede bunun çok sayıda örneğini görmek mümkündür:

Bir bardak su rica edebilir miyim?

Bir çay alabilir miyim?

Karşımızdaki kişinin söylediklerimizi anlayıp anlamadığını “Anladınız mı?” şeklinde değil, “Anlatabildim mi?” diye sorarız. Başka birinin bir işi yapmasını isterken 2. şahıs zamiri yerine 1. çoğul zamiri tercih ederiz (örn.: “Ekmeği doğrayalım”, “Kitapları rafa yerleştirelim”, ‘Avrupa Yakası’ adlı dizinin kahramanlarından Saadettin Bey’in sıkça kullandığı bir ifade olan “Çalışalım, arkadaşlar, çalışalım”, vb.).

Yine nazik davranış gereği, rica (yapılması istenen şey) olumsuz bir yapıyla ifade edilebilir. Örn.:

Bir çay daha almaz mıydınız? (almaz mısınız?)

Biraz daha oturmaz mıydınız? (oturmaz mıydınız?)

Rusçada da rica bildiren söz edimi dolaylı olarak çeşitli şekillerde soru yapılarıyla oluşabilir. Rus dilbilimcisi N. İ. Formanovskaya, onları gruplara ayırmıştır (bk.: FORMANOVSKAYA, 1984: 67-72). Bunlardan 1. grup Türkçede olduğu gibi konuşan kişiyi öne çıkarır. Örn.:

Ya mogu poprosit’ vas sdelat’ eto?

(“Sizden şunu (yani herhangi bir işi) yapmamızı rica edebilir miyim?”)

Aynı rica sorusu birkaç şekilde ifade edilebilir:

Ya mog(la) bı poprosit’ vas sdelat’ eto?

Mogu li ya poprosit’ vas sdelat’ eto?

Ne mogu li ya poprosit’ vas sdelat’ eto?

Rusçada rica sorularının 2. grubu dinleyici kişiye odaklanır:



Vı možete eto sdelat’?  
 (Siz şunu yapabilir misiniz?)  
 Vı ne možete eto sdelat’?  
 Vı mogli bı eto sdelat’?  
 Vı ne mogli bı eto sdelat’?  
 Ne mogli bı vı eto sdelat’?

3. grubu oluşturan rica soruları da dinleyici kişiye yöneliktir. Ama burada konuşan, yapılacak işin dinleyici için zor olup olmayacağını öne çıkarır:

Vam ne trudno sdelat’ eto?  
 (Şunu yapmak size zahmet değilse...; Zahmet olmazsa, şunu yapabilir misiniz?)  
 Vas ne zatrudnit sdelat’ eto?  
 Ne trudno li vam sdelat’ eto?  
 Ne zatrudnit li vas sdelat’ eto?

Görüldüğü üzere, bu gruptan olan yapılarda “ne” olumsuzluk edatı da yer almaktadır. Edebî eserlerde bunun çok sayıda örnekleri vardır. Örn.:

Gurmıjskaya. Pojaluysta. Tı vodoçki ne hoçeş li? Vosmibratov. Uvol’tel!  
 (OSTROVSKİ, 1993: 143)

(Gurmıjskaya. Lütfen. Votka almaz mıydın? Vosmibratov. [Beni] mazur görünüz!)

Genelde olumsuzluk bildiren “ne” edatı benzeri sözcelerde olumsuzluk anlamı içermez ve Türkçedeki gibi saygı ifadesinin bir parçasıdır. Bu tür sözcelerden “ne” edatının çıkarılması saygı eksikliğini gösterir. Örn.:

Vı podvinites’? (Çekilir misiniz?)  
 Vı bı podvinulis! (Siz bir çekilseydiniz!)  
 Podvinites’ li vı? (Çekilecek misiniz?)

Dinleyici kişi bu tür sözceleri kendisi için bir kırılcılık nedeni sayabilir. Bu yapılar emir kipli birleşimlere eşittir.

Soru tarzında olan diğer dolaylı rica türü somut bir nesnenin olup olmaması şeklindedir. Günlük kullanımda bu türden olan kalıplar hem Türkçede hem de Rusçada sık olarak kullanılır. Örn.:

Türkçede:  
 Çakmağınız var mıydı?  
 Kaleminiz var mıydı?

Rusçada:  
 U vas yest’ zayıgalka?  
 U vas yest’ ruçka?

Fakat bu durumda Türkçeden farklı olarak Rusçada “var mıydı?” anlamında “yest’ ” sözcüğünün yanısıra “net” (yok) olumsuzluk sözcüğü de kullanılabilir. Örn.:

U vas net ruçki? (Harfî çevirisi: Kaleminiz yok muydu?)

Somut nesneyle ilgili soru biçimli rica sözceleri sanki sıkıştırılmış bir metnin sonucu gibidir. Örn.: “Çakmağınız var mıydı?” sorusunun metnini şöyle onarmamız mümkündür: “Ben sigara içmek istiyorum. Yanımda çakmağım yok. Bundan dolayı sizden çakmak rica etmek istiyorum. Fakat bunun için önce sizden çakmağınızın olup olmadığını sormam gerekir.”

Bu türden sözce sayısı sınırlı sayılabilir. Ne de olsa yabancı birine herhangi bir eşyasının olup olmadığını sormak pek uygun sayılmaz. Benzeri soru ricaları yakın sayılan insanlar arasında daha fazladır.

Dolaylı anlatımda konuşucu, dinleyicinin dilbilgisi dışında sosyo-kültürel nitelikli dil dışı bilgisini de hesaba katar. Rusçada A. N. Ostrovski'nin "Groza" (Fırtına) isimli eserinde şöyle bir söylem geçer:

"Çto tı, tatarin, çto li? Tatarin tı? A, govori? Tatarin?" (OSTROVSKI, 1993: 119)  
(Ne o, Tatar mısın yoksa sen? Tatar mısın? Söylesene! Tatar mısın?)

Burada tabii ki konuşan kişi, karşısındaki kişinin Tatar olmadığını gayet iyi biliyor. Ama ısrarla sorulan bu soru, karşıdaki kişiyi dinsizlikle suçlamak içindir. Komşu olarak yaşadıkları Hristiyan olmayan Tatarları dinsiz olarak düşündüğü için konuşan kişi, Tatar sözcüğünü aktarma ile kullanır. Aynı düşünceyi paylaşan dinleyici bu aktarmayı anlamaktadır.

Dolaylı anlatım edimbilimsel ve biçimbilimsel açıdan farklı bakış açıları gerektirir. Örn.: "Afedersiniz, saatiniz var mıydı?" sorusunda olumsuzluk hem edimbilimsel, hem de biçimbilimsel olarak "hayır" yanıtı ile verilebilir. Konuşma sırasında nezaket kuralları gereği teessüf ifadesi olan sözcükler de eklenebilir: "Ne yazık ki hayır", "malesef hayır" gibi. "Evet" yanıtı (evet, benim saatim var) biçimbilimsel olarak yeterli iken bildirişim açısından uygun bir etki uyandırmaz. Bu soruyu yönelten kişinin amacı, karşısındaki kişinin saatinin olup olmamasını açıklığa kavuşturmak değildir; o sadece zamanı, saatin kaç olduğunu öğrenmeyi amaçlamıştır. Başka bir deyişle, konuşan kişi, söz edimini etkileycilik niteliğiyle kullanmıştır. Edebî eserlerde bu durumun bazen bir yöntem olarak kullanıldığı görülmektedir. Örn.:

"Efendice sordu:-kaşınız kanıyor, dindirsek mi?  
-Dindirsek! dedik" (İLHAN, 2000: 178)

Burada soruya "evet" anlamında "olur", "teşekkür ederim, size zahmet olacak" gibi, "hayır", "gerekmez, teşekkür ederim, gerek yok, önemsiz bir şey" şeklinde yanıtlar kullanılabilirdi. Fakat yazar aynı sözcüğü tekrar etmekle "evet" anlamına sanki bir şaka ayrıntısı katmıştır.

B. Günel'in bir öyküsünde ise şöyle bir diyalogla karşılaşırız:  
"Hepinizi öyle özlemişim ki, anlatamam..."

" 'Biz de anlatamayız' dedi Sevinç" (GÜNEL, 1999: 59)

Burada "anlatamam" diye söyleyen kişi özleminin sözcüklerle ifadesinin zor olduğunu belirtmek istiyor. Normal olarak, burada yanıt "biz de çok özledik" şeklinde olabilirdi. "Anlatamayız" yanıtı ile yazar, sözcüğü sanki doğrudan anlamıyla almış ama daha sonra da açıklama vererek düşüncesini anlatabilmiştir.

Bazı durumlarda özellikle doğrudan anlam saçma olabilir. Örn.:

Türkçede:

Adam;-Eh, diyor, şöyle böyle! Küçük bir rhum'a ne dersiniz?

Mehmed-Ali;-Allah derim, diyor (İLHAN, 2000: 220)

Bu örnekte birinin içki teklifini diğer kişinin memnuniyetle kabul etmesi, dolaylı bir anlatımla ifade edilmiştir. Örneğin doğrudan yorumlanması, okuru metnin anlamından tamamen uzaklaştırabilir.

Rusçada:

Ponimayet, vidno, çto pesenka ego speta. On ponimayet. Çto pesenka, jivot i bez pesenki (BELOV, 1989:129).

(Herhalde artık kendisinin bir işe yaramadığını, işinin bittiğini anlıyor. O anlıyor; şarkı ne ki, şarkısız da yaşanabilir)

Örnekte geçen "pesenka" sözcüğü 'şarkı-türkü' anlamına geliyor. "Pesenka ego speta" birleşimi doğrudan yorumlanırsa 'onun şarkısı okundu, söylendi' şeklinde olacaktır. Oysa

bu birleşim bir deyimdir ve 'onun işi bitmiş, onda iş yok artık, pabucu dama atıldı' anlamını taşımaktadır. Yazar, deyimini kullansa da aslında okurun, saçma gibi görünen, metne uymayan gerçek anlamı da görmesini sağlamıştır.

Dil birimlerinin çok anlamlı oluşu başarısız bir bildirişime yol açabilir. Dilde ve sözde olan çokanlamlılık sözcüksel ve sözdizimsel olur. A. Zaliznyak'ın tanımlamasıyla, "Dildeki çokanlamlılık; - sözcüğün, sözcük birleşiminin ya da bir yapının çeşitli anlamlara sahip olması – bu, dil birimlerinin bir özelliğidir; sözdeki çokanlamlılık bu özelliğin somut sözcelerde gerçekleştirilmesidir" (ZALIZNYAK, 2006: 21).

Dilin yapısı iki farklı anlamı sunabilme olasılığını sağlar. Konuşan kişi, farklı anlamlardan bir tanesini ayırarak fikrini ifade eder. Dinleyicinin normal olarak gereken anlamı seçebilmesi beklenmektedir. Ama yine de bir yanlışlık olursa demek ki çok anlamlılık doğru çözülememiştir. Burada iletişim başarısızlığı olarak adlandırılan durum ortaya çıkar. Rus yazarı A. P. Çehov "Korrespondent" (Muhabir) isimli öyküsünde bunun çok güzel bir örneğini vermiştir: Trambonov isimli bağış yapan bir kişi listede kendisi için 'adı geçen sondaki kişi' anlamında kullanılmış "posledniy" sözcüğünü 'kötü, alçak adam' şeklindeki diğer anlamıyla algılar ve fena halde kızar (ÇEHOV, 1974: 194).

K. Belov'un "Kvadratnyy Koren' " (Karekök) isimli uzun öyküsünde de "sorvat'sya" sözcüğü farklı anlamlarıyla (sorvat'sya- 'kopmak, uçmak; sorvat'sya kak s tsepi- 'kendini kaybetmek, gözü dönmek') konuşmada yer almaktadır:

-Sorvalsya paren'.

Anton Vasilyeviç ponyal po-svoyemu.

-Kak s tsepi! (BELOV, 1989: 98)

(Çocuk uçmuş, kopmuş.

Anton Vasilyeviç bunu kendisine göre anladı.

-Gözü dönmüş, zincirinden kopmuş!)

Bazen yazarlar bu türden yanlış anlama olasılığını ortadan kaldırmak için açıklamalarda bulunurlar. Örn.:

Türkçede:

Fakat bu ayakkabıyı muhakkak değiştirmeliydi. Topuklarını o kadar kaba yapıyor, kendisini âdeta Kolej'deki o ihtiyar hocalara benzetiyordu. Bunlarla ancak mitinglerde kadın hukuku için konferans verilebilirdi. Tabii ayakkabılarla değil... "Ayakkabıların konuşmayacağı malum..." (TANPINAR, 1986: 136)

Ruşçada:

Vzyat' hot' etot svejijy vozduh-on odin sposoben odurmanit, svesti s uma, to yest' sdelat' çeloveka voistinu şçastlivim (BELOV, 1989: 125).

(En azından bu taze havayı alırsak, tek o bile insanı afyon almuşa döndürebilir, aklını başından alabilir, yani insanı gerçekten mutlu edebilir.)

Yazınsal açıdan bakıldığında çokanlamlılık bir yöntem olarak eserin dil zenginliğine hizmet eder. Bildirişimdeki çokanlamlılık ise görüldüğü üzere daha farklı bir yorum ister. Burada bir sözcenin konuşanın niyetine bağlı olarak iki olası anlamından biri doğru, biri yanlış olur. Söz bağlamının dinleyiciye, doğru anlamı seçmekte yardımcı olması gerekmektedir. Edimbilimsel yaklaşım prensiplerini belirleyen P. Grice'm bildirişim kurallarından biri, çokanlamlılıktan kaçınmaktır. Grice'a göre, sözcenin aktüel çok anlamlılığı söz edimini başarısızlığa götüren bir engeldir, söz oluşumunun 'defosu'dur ve bu durum mümkün olduğu kadar ortadan kaldırılmalıdır (bk.: GRICE, 1975: 41-58).

Sonuç olarak; dilde ve sözde dolaylı anlatımın varlığı bir gerçektir, onun dilde anlamsal ve deyişsel olarak belli bir yeri vardır. Türkçede bulunan dolaylı anlatımın Rusça ile

kıyaslanması ise onun kendine özgü ve evrensel özelliklerini daha açık olarak görmemize yardımcı olabilir.

### Kaynakça

- ALEKSİN, A., (1986): "Dal'niy Rodstvennik", Russkiy Yazık Dlya Vseh, Moskva, İzd. "Russkiy Yazık".
- AUSTIN, J. L., (1962): How to do things with words, Oxford.
- BELOV, K., (1989): Kvadratniy Koren', Moskva, İzd. "Sovetskiy Pisatel'".
- ÇEHOV, A. P., (1974): Soçineniya, Tom Perviy, Moskva, İzd. "Nauka".
- FORMANOVSKAYA, N. İ., (1984): Sposobi Virajeniya Pros'bi v Russkom Yazıke (Pragmatičeskiy Podhod), Moskva, "Russkiy Yazık za Rubejom".
- GRICE, H. P., (1975): Logic and conversation//Syntax and Semantics. Vol. 3, New York, Academic Press.
- GÜNEL, Burhan, (1999): Çiçekler Korunağı, İstanbul, Can Yayınları.
- GÜNTEKİN, R. N., (1998): Dudaktan Kalbe, Ankara, İnkılap Kitabevi.
- İLHAN, Atilla, (2000): Zenciler Birbirine Benzemez, Ankara, Bilgi Yayınevi, Beşinci Basım.
- KRONGAUZ, M. A., (2005): Semantika, Moskva, İzd. "Akademiya", 2-e izd.
- OSTROVSKİ, A. N., (1993): İzbrannoye, Moskva, Profizdat.
- SEARLE, J. R., (1969): Speech Acts: an essay in the philosophy of language, London.
- TANPINAR, A. H., (1986): Huzur, İstanbul, Dergah Yayınları, 4. Baskı.
- TÜRKÇE SÖZLÜK, 1-2 c., Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara, Türk Dil Kurumu Basımevi, 1988.
- VARDAR, Berke, (1998): Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, İstanbul, Multilingual.
- ZALİZNYAK, A. A., (2006): Mnogoznaçnost' v Yazıke i Sposobi yeyo Predstavleniya, Moskva, İzd. "Yaziki Slavyanskiy Kul'tur".



# A LOGICAL PERSPECTIVE TO PREJUDICE AND DEROGATION IN THE TURKISH PARLIAMENT (TBMM)

Res.Assist. Nihal YETKİN  
Başkent University

## Özet

Çokboyutlu bir mastır tezinin (Yetkin 2005) bir bölümünü oluşturan bu çalışmada bugünkü Türkiye Büyük Millet Meclisi bağlamında mecliste önyargı ve aşağılama konusu irdelenmektedir. Çalışmanın amaçları meclisimizde“öteki”ni eleştirirken izlenen önyargı ve aşağılama ifadelerinin dilsel görünümelerini ortaya çıkarmak ve TBMM İçtüzük’teki 65.Maddenin bu söylemi denetlemede herhangi bir etkisinin olup olmadığını saptamaktır. Bunun için, Amaçlı Örnekleme kullanılarak, farklı oturumlara ait 12 tutanağı incelenmiştir. Mantıksal perspektif ile hem İkna Edici Önermeler hem de Safsatalar düzeyinde “Olumsuz Ötekileştirme” üzerinde odaklanılmıştır. Verilerden elde edilen sonuçlar TBMM’de mantık yoluyla karşı görüşün ustaca maskelenmekte olduğunu ve 65. Maddenin eleştirinin dilsel yansımaları üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir.

**Anahtar sözcükler:** İkna Edici Önerme, Safsata, Olumsuz ötekileştirme

## Abstract

As part of a multidimensional master’s thesis (Yetkin,2005)This paper dealt with the parliamentary prejudice and derogation in the context of the Turkish parliament today. The aims were to discover the linguistic manifestations of prejudice and derogation in the parliament while criticizing the other and to see if the Article 65 of the Internal Regulations of the Turkish Grand National Assembly (TBMM) had any impact in controlling such discourse. To achieve these aims, I have selected for analysis 12 Minutes noted during various meetings, using Purposive Sampling. “Negative Othering” was scrutinized through a logical perspective, at the level of Persuasive Propositions as well as Fallacies. The data obtained from both levels indicated that logic is used adeptly to mask the adversary approach in the TBMM, and the Article 65 does have a significant effect on the linguistic reflections of criticism.

**Keywords:** Persuasive Proposition, Fallacy, Negative Othering

## **I. Introduction**

Human beings, though they are capable of exercising critical thinking, often content themselves with egocentrism (Rudinow & Barrow 2004: 15) and its close relative, ethnocentrism (Rudinow & Barrow 2004: 21), which pave the way for my foci in this study: prejudice and derogation. Language, dubbed the loaded weapon by Bolinger (1980) is very effective to put forth prejudiced and derogatory approaches deriving from multiple realities, which lead to different ideologies.

My aim in this study is to uncover linguistic reflections of prejudiced and derogatory approaches in the present TBMM mainly composed of a rightist party-AKP and a leftist party-CHP, from a logical perspective as part of a multidimensional master's thesis (Yetkin,2005). The research questions were as follows: How are prejudice and derogation expressed in the current TBMM from logical point of view? Does Article 65 of the internal regulations (İçtüzük, n.d.) have a controlling effect on the deputies while raising their prejudiced and derogatory statements?

Concerning the method, Criterion Sampling was found most appropriate as a subcategory of Purposive Sampling. The consideration taken here was to see how the opposing parties (leftist-rights) at the top used language to reflect prejudice and derogation. To this end, the Minutes of the sessions of the current parliament were chosen, as only two political parties are represented in the TBMM as a result of a parliamentary election (out of 20 parties) held in Turkey on 3 November 2002. The study was limited to the examination of some Minutes noted down between April and December 2004. A document analysis was preferred for relatively reduced subjectivity; broader sampling as time and material limitations were reduced to a substantial extent; enhanced quality as edited copies were available (Yıldırım & Şimşek 2003: 143-144). Besides, the Minutes Department of the TBMM confirmed that no change was made to the statements of the deputies, which eliminated the risk of losing objectivity. For corpus of the texts used, see (Yetkin, 2005: 12). When it came to the limitations, criticism was taken to mean destructive interparty statements. Intonational, suprasegmental changes arising from the articulation of such criticisms as well as questionable utterances were excluded.

In what follows, I begin by sketching the concepts of prejudice and derogation accompanied by their respective manifestations in the parliamentary setting. Then I briefly present the design of the study and proceed with the discussion and conclusion part. I demonstrate many and varied examples scrutinized in logical terms as a result of which I argue that facts and values are blended consciously and adeptly both at the level of persuasive propositions and of fallacious arguments in the present Turkish government.

## **II.An overview of Prejudice and Derogation and their parliamentary manifestations**

### **Prejudice**

Among many other definitions, let me give a clear-cut one put by Allport, in "Nature of Prejudice", where he analyzed racial and national prejudices: prejudice is "thinking ill of others without sufficient warrant" (as cited in Billig et al 1988: 110-111). Prejudiced thinking dies hard, even though when faced with contradictory evidence, indicative of "emotional resistance" (Wetherell & Potter 1992: 207) and consequently, a prejudiced individual may spread his/her view, even when he/she is aware of those contradictory facts. The jeopardy posed by the prejudiced utterances is that they are often disguised as factual criticism (Wodak 2002: 3).

Parliamentary prejudice is not uncommon to the audiences all over the world. Ilie's line of thought for the reason behind the wide use of clichés in the parliament, may well apply to the use of parliamentary prejudice, "By resorting to 'ready-made' assumptions and commonly shared opinions, speakers attempt to maximize the positive audience response and minimize negative reactions" (2000: 66). Like clichés, prejudiced utterances are repeated and their ready-made conclusions eventually inhibit critical scrutiny (Ilie 2000: 69).

### **Derogation (Insulting)**

Derogation is uttering "a statement which reflects that the speaker has a low opinion of someone or something" (Collins Cobuild Dictionary 1987: 380). Three foci of derogations are physical impairments, low intellectual capacity, and moral shortcomings (Ilie 2001: 250).

Parliamentary derogations are an integral part as a confrontational strategy in parliamentary debates unlike many institutional settings (Ilie 2001: 242). They have the following end-goals: to score points by silencing, embarrassing and/or humiliating political adversaries who are known to express different ideological views; to challenge the authority and institutional role of political adversaries, and to redress the political balance, strengthen group cohesion (Ilie 2001: 253-254).

### **III. Discussion and Conclusion**

1. Regarding the first research question, the logical reflections of parliamentary prejudice and derogation were examined under two titles: a) Persuasive Propositions and b) Fallacies.

#### **a) Persuasive Propositions:**

X. *Propositions of Value*: They appeal on value judgements. Its subcategories in our case might be as follows (Yarar & Büyükkantarçoğlu 2004: 1):

- a) Exalting oneself/one's own party; b) Exalting the target audience
- c) Derogating other party/parties

Y. *Propositions of Facts*: They appeal on truth. Its subcategories in our case might be: a) Reference to present/past occurrences; b) Reference to future occurrences (Yarar & Büyükkantarçoğlu 2004: 1)

Z. *Propositions of Policy*: They argue that some action be taken. Linguistically, directives and modals "have to" and "must" are examined under this category. (Thompson 1971: 19)

At the level of Main Categories (X, Y, Z): The analysis of the Minutes in terms of Main Categories reveals that Propositions of Value and Propositions of Facts are blended, as illustrated in (1) below, in which the speaker was quoted as saying the following, by comparing his party to the former ones:

(1) "*Tek başına iktidar olan hiçbir parti, muhalefeti bu kadar dikkate alarak bir çalışmayı yürütmedi.*" (Text 8) (No ruling party has ever executed a study by considering views of an opposition party that much.)

This interwoven structure may well show that Turkish politicians are adept at camouflaging their subjectivity by combining it with factual propositions for legitimation. In Propositions of Policy, as they make references to near or remote future occurrences, the prejudiced and/or derogatory tone gets harsh, which makes them less desirable in the parliament.

At the level of Subcategories (Xa, Xb, Xc, Ya, Yb): The analysis of the minutes in terms of Subcategories: Xa and Xb are used as complementary to Xc, mostly as a premise of a



fallacious argument as in (2) below. Xc naturally constituted the bulk of the examined utterances: The speaker was quoted as saying, upon the little increase made in the wages of workers:

(2) “*Ekonomiyi iyi anlayanlar bilir.*”(Text 2)  
(Those who know economy well, know.)

As for prejudice, since it was most of the time intermingled with derogation in our case, it was found appropriate to examine it under Xc under Persuasive Propositions. It was a striking finding that Ya accompanied to it. Indeed, when Ya was compared to Yb, which also coexisted with Xc, the rate of Ya’s far exceeded Yb’s. See one Ya as in (3) below, in which the speaker was quoted as saying,

(3) “*Milli Güvenlik Kurulu kararları ile hükümeti karşı karşıya getirmek, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin demokratik vasfını tam anlamamak demektir.*”(Text 1) (Showing the resolutions of MGK and the government in a way as if they were at odds with each other means the failure to completely understand the democratic quality of the state of the Turkish Republic.)

This suggests that Turkish deputies prefer to use the past/present occurrences more, while derogating, and playing on the emotions of the immediate and extended audience for the change of hearts and minds.

Z) Propositions of Policy, which include directives and constructions stating recommendations and obligations, all of which call for action, are not many in number. Directives can be seen in two forms in this study; first as interruptions as illustrated in (4) in so far as they contain prejudiced and derogatory approaches, and second, call for action to the other party, as illustrated in (5). It is natural that as this is not a pre-election period, calls are just handful, and as interruptions are forbidden by the rules of conduct of the internal regulations, directives are again several. In (4), the speaker was quoted as saying after an interruption of another speaker from the other party:

(4) “*Laf atma, laf atma... Dinle, dinle*”(Text 8)(Do not tease... Do not tease... Listen...listen.)

whereas in (5), the speaker, criticizing the party that they always ask what to do to other people though they are there to rule the country, stated:

(5) “*doğru- ne yapmak gerektiğini lütfen düşünün.*”(Text 2)  
(Please think about what to do, right.)

As for constructions stating recommendations and obligations, see the instance (6) below, in which regarding the policy of the government over poverty, the speaker said:

(6) “*Buna önlem alın, daha fazla, bu insanları güç durumunda bırakarak, Türkiye’yi yeni sorunlarla karşı karşıya bırakmayın*” (Text 8) (Take measures for this, do not face these people with new problems, by putting them in hard conditions)

In general, the analysis of the distribution of such propositions by parties reveals that CHP’s figures exceed those of AKP in all categories of Persuasive Propositions. This may suggest that the main opposition party feels more need to persuade and manipulate than the ruling party.

#### **b) Fallacies**

Only those fallacies, which included prejudiced and derogatory approaches, have been included in the study. Accordingly, 42 types of fallacies have been observed, which indicate that Turkish politicians strategically make use of them. For the complete list of fallacies observed, see Yetkin, 2005. An additional fallacy observed is Appeal to Proverb, which could be dealt with under Appeal to Authority. Fallacies reinforce our claim that

prejudice and derogation exceed word level, and well extend to, actually- derive from- a line of thought.

Regarding the frequency of the fallacies found, the top five frequent fallacies are: Prejudicial (Loaded) Language (Fallacy of Neglect) (7) , “Is” to “Ought” Fallacy (Irrelevant Appeal) (8), Converse Accident (Fallacy of Faulty Assumption) (9), Irrelevant Conclusion (Irrelevant Appeal) (10), and Complex Questions (Fallacy of Neglect) (11). See their respective instances below:

Prejudicial Language : (7) regarding the decisions of the Prime Minister, the speaker was quoted as saying, *“Başbakan, herhalde, belli güçleri, çıkar çevrelerini, içerideki ve dışarıdaki Türkiye'ye emir veren çevreleri aşamıyor.”*(Text 2)

(Perhaps, the Prime Minister cannot object to the words of certain powers, circles of interest, circles which orders to Turkey both at home and abroad.)

“Is to Ought Fallacy: Regarding the ruling parties and their policies for the poor, the speaker was quoted as saying : (8) *“Yani, kısacası, Türkiye gibi bir ülkede yoksulluk yaşıyorsa, hükümet, halkın hükümeti değil demektir.”* (Text 11)

(that is, in short, if poverty is faced in a country like Turkey, then it means the government is not the government of the people.)

Converse Accident: Regarding the accusations made against the Prime Minister on his body language, the speaker was quoted as saying:

(9) *“Türkiye Cumhuriyetinin hiçbir başbakanı, hiçbir yerde süklüm ve püklüm olmamıştır; ne bugünkü Başbakan ne de bundan evvelkiler”*(Text 9)

(Never, nowhere has a Prime Minister of the Turkish Republic been timid, neither the current Prime Minister, nor his predecessors have been.)

Irrelevant Conclusion: To raise a harsh criticism to the stance of the Turkish foreign policy as run by the prime minister, the speaker was quoted as saying:

(10) *“Hiçbir saygın ülkenin saygın başbakanı, kendi ülkesini, başka bir ülkenin, üstelik, emperyal ülkenin emperyalist bir projesine bu kadar gözü kapalı dahil etmez. Demek ki, Türk dışpolitikası, gözü kapalı bir anlayışla yürütülüyor.”*(Text 11) (No respectable Prime Minister of a respectable country would ever let his own country to join an imperialist project of any other country, moreover to an imperialist country in such an ignorant manner. That shows that the Turkish foreign policy is being run with an ignorant understanding.)

Complex Question: Concerning an inquiry, the speaker was quoted as saying:

(11) *“Sayın Başkan, değerli milletvekilleri; bilimsel, teknik ve hukukî dayanakları olmayan soruşturma önergesindeki bu iddialarla, acaba, siyasi bir sonuç alınabilir mi; hiç sanmıyorum.”* (Text 12)

(Mr Head of the Parliament, dear deputies, can a political result be obtained with the claims in the motion of inquiry, which are without their scientific, technical and legal bases; I don't think so.)

This examination has highlighted that parliamentary fallacies feed on prejudice and derogation, and disrupt effective thinking and sound argumentation. In general, to what extent the deputies are aware of these fallacious arguments is uncertain. As it has already been stated in literature review, they may be traced to cognitive restraints, too. But the way the deputies express their arguments leads one to think that the reason is not limited to cognition only, it is also a matter of cunning strategy, since fallacious arguments enable the deputies to have legitimate guises for manipulation, which may seem valid and persuasive at first glance, but proves beside the point if one tries to read between the lines. The

fallacies consist of premises submitted without evidence and sufficient examples and a conclusion which construct and maintain a preferable version of reality.

2. Regarding the second research question, let me point out the Article 65 of the internal regulations (İçtüzük, n.d.) at this point. It reads as follows:

“Görüşmelerde genel düzen

MADDE 65. – Genel Kurulda söz kesmek, şahsiyatla uğraşmak ve çalışma düzenini bozucu hareketlerde bulunmak yasaktır.”

(General order during the meetings

ARTICLE 65.-It is forbidden to interrupt, to tease character and commit acts which would disrupt the working order.)

These findings lead one to suggest that Article 65 of the internal regulations of TBMM does have an impact on the linguistic reflection of parliamentary prejudice and derogation. For at the level of Persuasive Propositions, directives which include interruptions as well as calls for actions were seen to be just handful. Besides, at the level of fallacies, Argument ad Hominem and Circumstantial Ad Hominem included in Irrelevant Appeals, which had been thought to be found many in number, proved to be infrequent as the above mentioned Article forbids to tease anyone by making the other’s character laughing stock.

#### IV. Conclusion

This study aimed to unveil parliamentary prejudice and derogation through a logical perspective. In general, the findings revealed that members of the parliament used persuasive propositions and fallacies strategically and that Article 65 of the internal regulations had a considerable effect on the manner they were manifested. Irrespective of the category, it was observed that the main opposition party made more prejudiced and derogatory remarks than the ruling party did. This was not attributed to the party’s nature and the very position it held. It surely remains to be seen that whether the current ruling party would do the same in case it plays the opposition. Last but not least, the study suggested that the main opposition party’s and ruling party’s being from the opposite political wings further worsened the inherent adversarial standing, which was explicitly/implicitly reinforced by many and varied persuasive propositions and fallacious arguments.

#### References

- ALATLI, Alev. (Ed). (2001): Safsata Kılavuzu: laf ola beri gele. 4@ÇEVRESİ Dizisi, İstanbul, Boyut Yaynevi.
- BILLIG, Michael., CONDOR, Susan., EDWARDS, Derek., Gane, Mike, MIDDLETON, David. and RADLEY, Alan, (1988): Ideological Dilemmas: A social psychology of everyday thinking, London, Sage.
- BOLINGER, Dwight, (1980): The Loaded Weapon: The Use and Abuse of Language Today, U.K., Longman.
- COLLINS Cobuild English Language Dictionary. (1987): London and Glasgow, Collins Publishers.
- İLİE, Cornelia, (2004). “Insulting As (Un)Parliamentary Practice in the English and Swedish Parliaments”. In Cross-Cultural Perspectives on Parliamentary Discourse,. Amsterdam, John Benjamins, 45-86.
- İLİE, Cornelia, (2001): “Unparliamentary Language: Insults as Cognitive Forms of Confrontation”,. Language and Ideology, Vol II: Descriptive Cognitive Approaches, Amsterdam, John Benjamins, 235-263.

- ILIE, Cornelia, (1994): *What Else Can I Tell You? A Pragmadialectic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts*, Stockholm, Almquist & Wiksell International.
- MOORE, Edgar., McCann, Howard., and McCann Janet. (1985): *Creative and Critical Thinking*. (II.ed.), Boston, Houghton Miffling Comp.
- OKTAR, Lütfiye, (2001): "The Ideological Organisation of Representational Processes in the Presentation Of Us and Them", *Discourse & Society*, Vol. 12(3), 313-346.
- RUDINOV, Joel. and BARROW, Vincent.E. (2004): *Invitation to Critical Thinking*, Australia, Thomson-:Wadsworth.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi- Genel Kurul Tutanakları, 22.Dönem. (n.d.). Retrieved October 1, 2004, from <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/tutanaklar.htm>.
- van DIJK, Teun, (1998): "Critical Discourse Analysis". Retrieved March 26, 2001, from <http://www.hum.uva.nl/~teun/cda.htm> (2.draft 1998)
- YARAR, Emine. & BÜYÜKKANTARCIOĞLU, Nalan, (2004), Türk Politika Söyleminin İkna Edici Boyutları: Büyük ve Küçük Ölçekli Yapılar, Paper presented at ICTL 2004, İzmir.
- YETKİN, Nihal. (2005): *Analyzing the Discourse of Political Criticism in the Turkish Parliament: Linguistic Reflections of Prejudice and Derogation*, Unpublished Master's Thesis, University of Hacettepe.
- YILDIRIM, Ali. & ŞİMŞEK, Halil, (2003): *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 3.baskı, Ankara, Seçkin.



## ÖMER SEYFETTİN'İN “GİZLİ MABED” HİKÂYESİNDE ANLATI ZAMANI

Yrd.Doç.Dr. Safiye AKDENİZ  
Adnan Menderes Üniversitesi

### Özet

Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in "Gizli Mabel" hikâyesinin anlatı zamanı analiz edilecektir. Yöntem olarak "tarihsel zaman", "sözceleme zamanı", "konunun zamanı", "anlatma zamanı" gibi zaman kategorileri üzerinde durulacaktır. Edebi metin analizinin amaçlarından birisi hikâyenin zamanı ile tahkiyenin zamanı arasındaki ilişkileri aydınlatmaktır. Bundan dolayı Gizli Mabel hikâyesi aşağıdaki kategoriler içinde incelenecektir:

a. Düzen: Bu bölümde hikâyenin anlatıcısının olayları anlatım tarzı analiz edilecek, olayların gelişim çizgisi içinde anlatımı, "geriye dönüş", "geleceği anlatma", tekniklerinin kullanılışı gösterilecektir.

b. Süre: Söylem süresi anlatılan olayların süresine bazen denk düşer, bazen denk düşmez. Bu durumda dört hal ortaya çıkar:

Tablo: Söylem süresi reel zamana denktir. Diyaloglarda tiyatro ve sinemada böyle bir anlatımla karşılaşırız.

Mola: Zaman askıya alınır, ilerlemez.

Özet: Hareketler özet halinde kısaca anlatılır.

Eksilti: Tablo kesintiye uğratılır.

c. Sıklık: Sıklık kavramı üç kip altında ortaya çıkar:

Eşitlik kipi: Bir defa olup biten şey bir defa anlatılır.

Çoğaltma kipi: Bir defa olup biten şey, bir çok defa ("n" defa) anlatılır.

Azaltma kipi: Bir çok defa olup biten bir şey ("n" defa), bir defa anlatılır.

Araştırmanın sonunda ayrıca dilbilimsel zaman ile anlatı zamanları arasındaki ilişkiler analiz edilecek, Ömer Seyfettin'in orijinalitesi gösterilecektir.

### Abstract

This study will analyse the discourse time of Ömer Seyfettin's story "Gizli Mabel". Methodology of analysis will focus on time categories such as "historical time", "enunciation time", "story time" and "narrative time". One of the objectives of textual analysis is to illuminate the relationships between the story time and discourse time. In the respect, "Gizli Mabel" will be analysed within the framework of categories below:

a. Order: In this section, the narrator's narrative style will be analysed, and the narration of events in sequential order, as well as the techniques of "flash back" and "flash forward" will be depicted.

b. Duration: Discourse time sometimes corresponds to the story time, while it sometimes does not. In this case, four aspects appear.

Scene: Discourse time is equal to real time. We come across this type of narration in dialogues and in theatre and cinema.

Pause: Time is paused and it does not pass.

Speed: Actions are narrated briefly as a summary.

Ellipsis: Scene is interrupted.

c. Frequency: The concept of frequency emerges in three ways of telling.

Singulative telling: Something that happens once is narrated once.

Repetitive telling: Something that happens once is narrated several times("n"times)

Literative telling: Something that happens several times("n" times) is narrated once.

At the end of the study, relationships between linguistic time and narrative time will also be analysed, and the originality of Ömer Seyfettin will be displayed.

Bir hikayeyi tahlil etmenin temel adımlarından birisi, hikayenin zamanını tespit etmektir. Ancak yapılan hikaye tahlillerinde, genellikle zaman deyince bundan ne anlamamız gerektiği çok sınırlı araştırmaların dışında pek açık olarak ortaya konmuş değildir. Bu araştırmamızın temel amacı, zaman kategorilerini bir bütün olarak ele almak ve bunları -zamanımızın azlığından dolayı- birer örnekle Ömer Seyfettin'in "Gizli Mabel" hikâyesinde göstermektir. Zamanın bu hikayede oynadığı rol problemine ise yine zaman darlığından dolayı değinilemeyecek, zaman kategorilerinin belirlenmesiyle yetinilecektir. Araştırmamızda, önce metin tipinin belirlenebilmesi için "hikaye etme metni (recit)" nin iki tipi üzerinde durulacak, **hikaye etme kipi (anlatı, recit)**, ile **konuşma kipi (söylem, discours)** arasındaki farklar gösterilecek, daha sonra "**hikâyenin zamanı**" ile "**tahkiye zamanı**" yani **düzen, süre, sıklık** kavramları üzerinde durulacaktır.

Bir hikâyenin zaman analizini yaparken **yaratma (fiction)**, **tahkiye (narration)** ve **ifade etme** tabakalarının farklılıklarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Reuter, 1991:37). Yaratma (fiction), yaratmanın dünyasıdır, yaratılan hikâyedir, yaratılan hikâyenin şahıslarıdır, zamanıdır, mekanıdır. Tahkiye, yaratıcı ve teknik seçimleri ifade eder: Hikayeyi kimin anlatacağının, hangi açıdan anlatılacağıının, hangi düzende anlatılacağıının, hangi hızda anlatılacağıının belirlenip uygulanmasıdır. Yaratma ve tahkiye ayırımı, anlatı (recit) kavramının çift anlamlılığını ortadan kaldırmak için yapılmış bir ayırımdır: Böylece bir olayın veya olaylar dizisinin hikaye edilmesiyle (yaratma), bu hikaye edişin konusunu oluşturan olaylar veya olay dizileri (tahkiye, narration) birbirinden ayrılmıştır. Birincisi, yaratmadır, "fabl"dır, ikincisi, hikayedir, konudur (sujet). İfade etme, yaratma ve tahkiyenin kelimeler, cümleler ve söz sanatlarıyla somut hale gelmesidir. Günümüzde klasik biçim-içerik ikili ayırımının yerini **yaratma, tahkiye** ve **ifade etme** üçlü ayırımına bırakmıştır. Bu ayırımın sonunda yaratmanın zamanı tahkiye zamanından, tahkiyenin zamanını ifade etme zamanından ayırma gerekliliği doğmuştur. (Reuter, 1991: s.38)

**I) METİN TİPİ:** Ömer Seyfettin'in "Gizli Mabel" hikayesi, bir **hikaye etme metnidir (anlatı metni, tahkiye etme metni)**. Hikaye etme, basit bir anlatmadan veya "haber"den bazı özellikleriyle ayrılır: Hikaye etme, bir olayın belli bir şahıs kadrosu içinde belli bir zaman ve mekanda oluşum zinciri içinde ve sebep sonuç ilişkileri açıklanarak anlatılmasıdır.

Bir hikaye etme metninin başlıca özellikleri şunlardır: 1) Olayların akışı, zaman içinde sergilenmelidir. Bunun için en az iki zaman dizisinin bulunması gerekir. 2) Bir tem birliği bulunmalıdır, tem birliğini sağlayan çok zaman hikayenin kahramanlarıdır. 3) Kahramanların zaman içinde dönüşüme (transformation) uğraması gerekir. 4) Bir metinde olayların kronolojik olarak sıralanması onun bir hikaye etme metni olması için yeterli değildir. Hikayenin kendine özgü bir mantığı vardır. 5) Her hikaye etme metninde açık veya kapalı olarak bir ahlak dersi veya amaç vardır.

Hikaye etme metinleri, iki tipe ayrılır. Bu metinler mutlaka edebî bir metin değildir. **Gerçekler** dile getirildiğinde "**gerçekleri hikaye etme metinleri**" doğar, **hayaller** ifade

edildiğinde “hayalleri hikaye etme metinleri” doğar. **Biyografiler** birincilere, hikaye, roman ve masal ikincilere örnektir.

### Hikaye Etme Metinlerinin Türleri

Hikaye etme metinlerinde iki temel anlatım türü vardır: “**hikaye etme türü**” ve “**konuşma türü**”. Sık kullanılan terimleriyle söyleyecek olursak bunlar “**anlatı / söylem**” denilen (Günay, 2002:219) “**récit / discours**” kavramlarıdır. Emile Benveniste, metinleri genel olarak “**anlatı / söylem**” olarak ikiye ayırmıştır<sup>1</sup>. Metin tutarlılığımızı sağlayabilmek için bu kavramları “**hikaye etme türü**” ve “**konuşma türü**” terimleriyle ifade edeceğiz.

1) **Hikaye Etme Türü (anlatı, recit):**<sup>2</sup> Bu türde anlatma zamanı sonra, hikaye zamanı öncedir. Anlatıcı bu durumda bize olup bitmiş olayları anlatır. Hikâye Etme Türü, hikaye etme (recit) tarzında olan sözcelemelerdir (enunciation). Konuşma ifadeleri gibi, hikaye ifadeleri de birer söz aktırır. Hikaye (history), bir sözcedir (enunciation). Fakat bu tip sözcelemlerde sözceleme anının hiçbir izi yoktur. Bu, dilin özel bir kullanımudur. Dilin bu kullanım tarzında konuşan özne tamamen ortadan kalkar, silinir. Cümlelerde öznenin hiçbir izine rastlamayız. Cümleler tamamen sözceleme anından kopuktur. Bu metinlerde genellikle üçüncü şahıs kullanılır. Fiil zamanları, genellikle görülen geçmiş zaman ve şimdiki zamanın hikayesidir. Zarflar, zamana ve mekana bağlı değildir: Meselâ, konuşmaya ait olan “yarın” kelimesinin yerine “ertesi gün” zarfı kullanılır. Çünkü “yarın” kelimesi, anlamını ancak söyleniş anından alır ve söyleniş anına göre anlamı değişir. “Yarın” kelimesi esas olarak konuşma kipine, “ertesi gün” ifadesi hikâye etme kipine aittir.

2) **Konuşma Türü (söylem, discours):**<sup>3</sup> **Yazılı olsun, sözlü olsun** bir sözceleme anını yansıtan metinlerdir: Bu ifadelerde daima bir verici (locateur) ve bir alıcı (auditeur), bir konuşan ve bir dinleyen varsayılmıştır. Bu tip metinlerin belirleyici özellikleri, birinci ve ikinci şahıs kullanımı, “ben, burada, şimdi...” gibi hali gösteren kelimelerin kullanılmasıdır. Ayrıca bu metinlerde bütün fiil zamanları kullanılabilir. Kullanılan başlıca zarflar, “bugün, dün, yarın...” gibi hale ait zarflardır. Bu metinlerde ayrıca konuşanın duygularını, acımalarını, öfkelerini, küçümsemelerini gösteren **dil belirtileri** fazladır.

Konuşma Türü (discours), sadece sözlü anlatıma özgü değildir. Bilindiği gibi edebî eserlerde de bulunabilir. Bir edebî eserde şahısların karşılıklı konuşmaları, “anlatıcı-yazar”ın okuyucuya seslenişleri hep konuşma ifadesidir. Bir edebî eserdeki alıntı sözler “discours rapporte” bir metnin içine alınmış konuşma ifadeleri, konuşma parçaları veya konuşma yorumlarından oluşur. Doğrudan konuşma ifadelerinin hikâyeye eklediği zamanlar sözcelemeye ait zamanlardır.

### “Gizli Mabel”in türü

“Gizli Mabel” hikâyesini incelediğimizde bu hikâyenin hem **hikaye etme türünü** (history) hem **konuşma türünü** (discours) içinde barındırdığını görmekteyiz. Bu açıdan incelediğimiz hikaye karma bir anlatımla yazılmıştır. Hikâye şöyle başlamaktadır:

“Geçen gün Tokatlıyan’da Sermet bana genç bir frenk takdim etti. Sorbon’dan arkadaşmış! Kumral, çini mavi gözlü, güzel, narin, nazık bir çocuk! Azgın bir “Şark” meftunu! İlk lâfi bu oldu:

-Azizim, siz kendinizi bilmiyorsunuz. Avrupa’yı bir şey zannederek kendi güzelliklerinizi göremiyor, kendi esrarlarınızı yaşamıyorsunuz.” (Seyfettin, 2005:94).

<sup>1</sup> Emile Simonet, Le Recit, Histoire/Discours. <http://emile.simonnet.free.fr/sitfen/narrat/narr0001.htm>.

<sup>2</sup> Simonet, <http://emile.simonnet.free.fr/sitfen/narrat/narr0001.htm>.

<sup>3</sup> Simonet, <http://emile.simonnet.free.fr/sitfen/narrat/narr0001.htm>.



Burada Ömer Seyfettin'in hikâyeyi anlatış stratejisi, oldukça ilgi çekicidir: Aslında bütün hikaye, tek bir diyalog üzerine kurulmuştur. Hikaye bu haliyle bir diyalogun birinci konuşmasıdır ve diyalogun ikinci ayağı boş bırakılmıştır. Bu haliyle monoloğu hatırlatır.

Ömer Seyfettin'in hikâyesi, yukarıdaki metinde görüldüğü gibi "Geçen gün..." zarfıyla başlar. Bu zarf, bir konuşma ifadesidir. Anlamını söylendiği günden alır. Hangi gün söylenirse o günden itibaren birkaç gün önceye işaret eder. Yine hikayenin birinci paragrafına bakalım: "Geçen gün Tokatlıyan'da Sermet bana genç bir frenk takdim etti. Sorbon'dan arkadaşmış! Kumral, çini mavi gözlü, güzel, narin, nazik bir çocuk! Azgın bir "Şark" meftunu! İlk lâfi bu oldu" (Seyfettin, 2005:94). Buradaki "Kumral, çini mavi gözlü, güzel, narin, nazik bir çocuk! Azgın bir "Şark" meftunu!" cümlesi, hikaye etme kipinde değil, konuşma kipindedir. Bütün bu sebeplerden dolayı, "Gizli Mabel" hikâyesinin bir konuşma kipini de içerdiğini söyleyebiliriz. Bu ikili anlatım, "Gizli Mabel" hikâyesine olağan dışında bir anlatım zenginliği kazandırmıştır.

#### **Tahkiye zamanı ve hikâyenin zamanı**

Bir hikâyede zamanı incelerken iki zamanı birbirinden ayırıyoruz: Bunlardan birisi, **hikâyenin zamanı**, diğeri **hikaye etmenin zamanı**, **tahkiye zamanıdır**. **Hikâyenin zamanı (story time)**: Bir metinde anlatılan olayın toplam süresidir; bu gerçek bir olay ya da kurgusal bir olayın gerçekleşme zamanıdır. Bu zaman, kozmik zamandır, saat, ay, yıl ile ölçülen takvim zamanıdır. **Tahkiye zamanı (narrative time)** veya **hikâye etme zamanı** ise yazarın hikâye zamanını düzenlemesi, seçmesi, sıralaması sonucunda ortaya çıkan ve metnin boyutu içinde yer alan ve metnin satırlarıyla, sayfalarıyla ölçülen bir zamandır. Bu olay, aslında zamanın mekana taşınmasıdır. Yazar, zaman içinde olup biteni mekan üzerinde yani metnin oluşturduğu sayfalarda tekrar düzenler: Yazarın kullandığı mekan satırlar ve sayfalar ve ciltlerdir. Tahkiye zamanı üç temel kategori altında incelenmektedir. Bunlar **düzen**, **sıra** ve **sıklık**'tir.

**A) Düzen (Order)**: Yazar hikâyesini bir düzen içinde sunar, ancak bu düzen hikâye zamanının kronolojik düzeni değildir. Konu olarak anılan hikaye ile anlatılmış olan hikâyenin kronolojik düzeni farklıdır. Birincisinde söz konusu olan zaman, takvim zamanı, kozmik zamandır, ikincisindeki seçmeden ve sıralamadan doğan hikaye etmeye özgü bir düzendir (Kıran, 2000:208). Yazarlar, bildiği gibi olayların oluş düzenini bazen bozarak anlatımda geriye dönüşlerle ve ileriye gidişlerle hikâyeye özgü bir zaman sıralaması yaratırlar. Buna düzen diyoruz. Düzen, yazarın hikaye zamanı üzerinde yaptığı değişikliklerden, tasarruflardan doğar.

Teorik olarak hikâyenin zamanı, düz ve değişmez, bozulmaz bir kronoloji içinde ortaya çıkar. Tahkiyelerde çok zaman bu düzene genel hatlarıyla uyulur. Bununla birlikte, bildiği gibi, hikaye anlatılırken bazı olaylar önceden veya sonradan anlatılabilmekte, kronoloji bozulabilmektedir. Bunun sonucunda anlatımda geriye dönüşler ve ileriye gidişler ortaya çıkmaktadır. Hikaye anlatımında olayların gerçek kronolojisinden sapmasına **zaman sapması (anachrony)** diyoruz. Bilindiği gibi, başlıca iki tip zaman sapması vardır: 1) **Geriye dönüş (flashback/analepsis)**: Hikaye anlatımı sırasında daha önce olmuş bir olayın anlatımına dönüştür. 2) **İleriye gidiş (flashforward/prolepsis)**: Hikaye anlatımı sırasında daha sonra olacak bir olayı önceden anlatmadır.

"Gizli Mabel" hikâyesi, yukarıda belirttiğimiz gibi temel çerçevesiyle bir şimdiki zaman hikâyesidir. Bu şimdiki zamanın içinde birkaç gün önce olan geçmiş bir olay anlatılmaktadır. Bu olayın anlatımında olaylar, kronolojik sırası içinde verilmiştir. Buna rağmen Sorbonlu Fransız, hatıra defterinden bir gece önceki notlarını okurken, hikâye, bir gece öncesinin olaylarına dönüş yapmış olur. Sorbonlu Fransızın hatıralarını okuması, bir

geriye dönüştür (flashback / analepsis). Ancak bu geriye dönüş, anlatıcının seçiminden doğan bir geriye dönüş değildir: Doğrudan olgulardan doğmuştur. Kahraman, şimdiki zaman içinde hatıra defterini okur ve biz doğal akışı içinde geçmişte olanları öğreniriz. Bu yüzden bu anlatım biçimi, geriye dönüş tekniğinin mükemmel bir buluşla birlikte uygulamasına örnek sayılacak değerdedir ve nesnel zaman sapmasının (objective anachrony) güzel örneklerinden birisidir.

**B) SÜRE (Duration):** Bir hikayede anlatılan olayın süresi ile hikayenin süresi daima farklıdır. Hikayeci gerçek zamanı isteğine göre kısaltır, uzatır, yok eder yani hiç anmaksızın atlar, bazen de diyaloglarla hikaye zamanını taklid eder ve ona uyar. Kısaca söylem (discours) süresi yani hikayedeki anlatımın süresi anlatılan olayın süresine bazen denk düşer, bazen denk düşmez. Bu durumda beş hal ortaya çıkar (Kıran, 2000:208):

1) **Tablo (scene):** Söylem süresi gerçek zamana denktir. Bu durumda aktarılan hayat diliminin süresiyle anlatım süresi birbirine eşittir. Diyaloglarda, tiyatro ve sinemada böyle bir anlatımla karşılaşırız. Bu hali şu kısaltmalarla ifade edebiliriz: Hikayenin Zamanı = Tahkiye Zamanı: (HZ = TZ)

“Gizli Mabel” hikayesindeki bütün diyaloglar, gerçek zamana karşılık gelir. Hikayede on altı diyalog öbeği bulunmaktadır. Bu diyaloglar, toplam metnin yarısını oluşturmaktadır. Sorbonlu Fransızın monoloğu da hesaba katılırsa metnin yarısından fazlası, zamanı bize hikaye zamanına eşit bir sürede yaşatır. Bu zaman bir “şimdiki zaman”dır. Bundan dolayı biz kendimizi olayın içinde hissederiz.

Ancak bu aşamada zaman incelemelerinde dikkat edilmesi gereken ince bir noktaya da kısaca değinmemiz gerekmektedir: Hikayenin bütün halinde bir şimdiki zaman hikayesi olduğunu söylemiştik. Gizli Mabel’deki diyaloglar da şimdiki zamana ait olmakla birlikte, anlam yönünden geçmiş zamanı ifade ederler. Anlatılan hikaye görülen geçmiş zamana ait olduğundan, bu hikayenin bir parçası olan bu diyaloglar da geçmiş zamanı ifade eder. Bundan dolayı metne ait gramatikal zamanlar çok kez tahkiye zamanını ifade etmez.

2) **Mola (pause):** Yazar bazen olayların gelişimini bir kenara bırakır ve açıklamalar yapmaya başlar ve hikayenin zamanı durur. Bu durumda zaman askıya alınmış olur, ilerlemez. “Gizli Mabel” hikayesinde anlatıcı sık sık, fakat kısa molalar verir. Bu mola anlarında birinci şahıs anlatıcısı kendi öznel görüşlerini ifade eder ve kısa tasvirler yapar.

3) **Yavaşlatma (slow-down / deceleration):** Bu durumda yazarın olayı anlatış hızı, olayın geçiş hızından daha yavaştır. Bu hali şu kısaltmalarla ifade edebiliriz: Hikaye Zamanı > Tahkiye Zamanı: (HZ > TZ). Bu yavaşlamalar bizim için anlatıcının bakış açısını ve değer yargılarını kavramada çok önemli ip uçlarını verirler. Anlatıcı nerede zamanı yavaşlatıyorsa, dikkatimizi oraya çekiyor demektir. Hikayeler, kısa bir tür olduğundan yavaşlatma tekniğinin kullanılmasına pek uygun değildir, dolayısıyla az kullanılır. Buna rağmen Ömer Seyfettin, değer yargılarının bir eleştirisi olan bu hikayesinde yavaşlatma tekniğini kullanmıştır. “Gizli Mabel” hikayesinin en büyük sürprizi Sorbonlunun gizlice girdiği Süt Annenin çamaşır odasını bir gizli mabel sanmasıdır. Hikayenin zamanında birkaç dakikadan ibaret olan bu an, Sorbonlunun hatıra defterinde yavaşlatılarak anlatılmış ve Sorbonlunun boş hayalleri ve yanılgıları bütün ayrıntularıyla gözler önüne serilmiştir. Hikayenin temel tezi, yavaşlatma tekniğiyle ortaya konmuştur. Bu yavaşlatma anı aynı zamanda hikâyenin düğüm noktasıdır ve bu defterde anlatılanların hayal ürünü olduğunun anlaşılması ise hikayenin çözümlenme noktasıdır.

4) **Özet (summary):** Bazen yazarlar olayları özet halinde kısaca anlatır. Bu durumda anlatım süresi, olayın zamanından kısadır. Hikaye türüne en uygun düşen tekniklerden birisi, özet tekniğidir. Bu teknik, gerek ana hikâyenin anlatımında gerek yan olayların

anlatımında sık sık kullanılmaktadır. Bu hali şu kısaltmalarla ifade edebiliriz: Hikayenin Zamanı < Tahkiye zamanı; (HZ < TZ)

Gizli Mabel hikayesinin “Hikaye Zamanı”, bütün olarak düşünüldüğünde aşağı yukarı yirmi dört saatlik bir zaman dilimidir. Bu süre, bir öğleden sonrayı bir geceyi ve bir sabahı içine alır. Sorbonlu, Süt Annenin evine öğleden sonra gelmiş, bir gece kaldıktan sonra sabah evden ayrılmıştır. Hikayede Sorbonlunun eve gelişi, İstanbul’un köhnemiş semtlerinin Sorbonlu üzerindeki etkilerini göstermek için ayrıntılı bir tarzda anlatılmıştır. Buna karşılık Sorbonlunun evden ayrılıp Fatih semtine ulaşması hikayede sadece bir cümle ile özetlenmiştir. Bunun sebebi, bir gün önce her gördüğü manzarayla ilgilenen Sorbonlunun şarkın sırlarına kavuştuğuna inanmasından sonra artık çevreye ilgi göstermediğini hissettirmek içindir.

**5) Eksilti (ellipsis) :** Yazar olaylar zincirinin bazı halkalarını hiç yokmuş gibi atlar, sonraki olaylara geçer. Böylece tablo kesintiye uğramış olur. Anlatılmadan geçilen bu zaman dilimlerinin belirlenmesi yazarın amacını kavramamızda bize ilgi çekici ip uçları verdiği için göz önünde bulundurulmaları gerekir. Ömer Seyfettin hikaye boyunca temel temasına hizmet etmeyecek anları ve ayrıntıları ustalıkla metnin dışında bırakmıştır: Bunu bir örnek ile gösterelim:

-Buradan aşağısı hep Türk mahallesi mi ?dedi.

-Evet hep Türk mahallesi.

-O hâlde rica ederim, yayan gidelim.

-Pekâlâ!.. dedim.

Yangın yerlerinden yürüdük.” (Seyfettin, 2005:96)

Burada diyaloglardan tahkiyeye geçişte kısa bir eksilti vardır: Yangın yerlerine ulaşmaya kadar geçilen yerler, geçen zaman hikâyeye alınmamıştır.

Bu beş hal, yazarın hikaye zamanı karşısında aldığı tavrı gösterir. Tablolar, yazarın önem verdiği, aynen yansıtmak istediği anlardır. Yazarın temel seçimlerinin kavranmasını sağlar. Molalar, çok zaman yazarın fikirlerinin ortaya konulduğu önemli anlardır. Yavaşlatma, yazarın en çok önemseydiği anları temsil eder. Özet bölümleri ise yazarın pek önemsemediği hayat dilimlerine denk düşer. Eksiltiler, çok zaman yazarın seçimlerinin amacını kavramamıza yardım eder.

**C) Sıklık (frequency) :** Sıklık yazarın olay zamanı değiştirme tekniklerinden biridir. Tabiatla olaylar tekrar edilmez, hikayede ise edebilir. Sıklık kavramı üç kip (modes) altında ortaya çıkar (Kıran, 2000:210):

**1) Eşitlik kipi (singulative telling) :** Yazar bir defa olup biten bir şeyi, bir defa anlatır. Bu durumda anlatım eşitlik kipindedir.

**2) Çoğaltma kipi ( repetitive telling ) :** Bu durumda yazar bir defa olup biten bir şeyi, birçok defa ( “n” defa) anlatılır.

**3) Azaltma kipi (iterative telling) :** Bu durumda yazar, birçok defa olup biten bir şeyi ( “n” defa), bir defa anlatılır.

Gizli Mabel hikayesi, bütün olarak eşitlik kipinde gelişir. İkinci olarak sık sık azaltma kipinden yararlanmışır. Bir çok defa tekrarlanan olayların bir defa söylenerek özetlenmesi, hikâyeye yoğunluk kazandırmıştır. Hikayedeki “Bizim, sefâlet, vahşet, ceâlet dediğimiz perişânlıklarımıza o “hârîka!” diyordu.” cümlesi azaltma kipinin kullanılmasının tipik bir örneğidir. Hikayede çoğaltma kipi bir defa kullanılmıştır. Hikayede gece olanları önce anlatıcıdan dinleriz: Bu gecenin anlatıcının bakış açısından gerçekçi özetidir: “Gece fırtına çıktı. Şiddetli bir yağmur yağdı.”. Sonra aynı geceyi Sorbonlunun hatıra defterinden tekrar dinleriz. Bu ise aynı gecenin öznel bir ifadesidir. Bu gecenin aslında hikâyenin düğüm

noktası olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu hikayede çoğaltma kipinin sadece düğüm noktası için kullanılmış olması, oldukça anlamlıdır.

**Metnin İfade etme** tabakasında zaman, bize fiil zamanları olarak yansır. (Todorov, 1999:62) Bir hikayenin anlatımı, üç zaman tabakasını iç içe barındırır. Dikkat edilmediğinde bu üç tabaka metnin düz yüzeyinde bize aynıymış gibi görünür. Bunu ancak bir örnekle somut olarak hissettirebiliriz: Aynı hikayenin içinde kullanılan “şimdiki zaman eki” “-iyor”, üa ayrı takvim zamanını gösterir. Bunları şöyle dile getirebiliriz:

1) **Yazarın hayali veya gerçek okuyucusuna seslendiği an. Bu bildirişim anıdır.**

2) **Anlatıcının dinleyiciye veya okuyucuya seslendiği an. Bu an hikaye etme, yaratma düzlemine, fiktif düzleme ait bir andır.**

3) **Bir karakterin diğer bir karaktere seslendiği an. Bu an da hikaye etme, yaratma düzlemine, fiktif düzleme ait bir andır.**

Bütün bu anlar, metinde karşımıza şimdiki zaman ifadesiyle ve “-iyor” şekliyle çıkabilir. Bu şimdiki zamanların gerçek değerlerini bulmamız için, bir “hareket noktası”nın aranıp bulunması zorunludur. Hikaye zamanlarının doğru olarak belirlenmesinde bu hareket noktası, anlatıcının “şimdiki zaman”ıdır. Bu tarih, bu an esas alındığında anlatıcının ve karakterlerin şimdiki zamana ait konuşmalarının “gerçek zaman değer”leri ortaya çıkar: Bir anlatıcı, mesela geçmişe ait bir olayı anlatıyorsa, diyaloglar şimki zamana ait olsalar da geçmiş zamanı ifade edeceklerdir.

Ömer seyfettin’in hikâyesinin giriş bölümünden aldığımız parçayı tekrar gözden geçirelim:

“Geçen gün Tokatlıyan’da Sermet bana genç bir frenk takdim etti. Sorbon’dan arkadaşımış! Kumral, çini mavi gözlü, güzel, narin, nazık bir çocuk! Azgın bir "Sark" meftunu! İlk lâfi bu oldu:

-Azizim, siz kendinizi bilmiyorsunuz. Avrupa’yı bir şey zannederek kendi güzelliklerinizi göremiyor, kendi esrarlarımızı yaşamıyoruzuz.

Birdenbire haklı mı, haksız mı olduğunu kestiremediğim bu tevbihe gülümsedim:

- Yaşamadığımızı, göremediğimizi ne biliyorsunuz?

- Bunu gözümlle gördüm, diye coştı. Üç gecedir Sermet’in evindeyim. Herşey alafranga: Yemek salomu, yatak odası, karısının, kardeşlerinin giyinişleri, hareketleri, hatta zihniyetleri, telâkkileri bile hep Avrupakâri! Ah nerede Loti’nin Türkiye’si?..

- Loti’nin Türkiye’si karşı tarafta! dedim.”(Seyfettin, 2005:94).

Bu parçaya bir bütün olarak bakıldığında hikâyenin Türkçenin temel hikâye etme kipi olan görülen geçmiş zamanda anlatıldığını kolaylıkla farkederiz: “Takdim etti, oldu, gülümsedim, dedim” çekimli fiilleri, hikâyenin “di’li geçmiş zaman” ile anlatıldığını göstermektedir. Bu temel anlatım zamanı, bütün hikâye boyunca sürer ve hikâye aynı anlatım düzeyinde ve yine görülen geçmiş zamanda olan “hiç ses çıkarmadım” sözleriyle son bulur.

Bu hikâyeyi anlatmak için dil düzleminde seçilen zaman görülen geçmiştir. Yani hikaye bize şimdiki zamanda anlatılmaktadır ama anlatı kipi olarak geçmiş zaman seçilmiştir. Anlatılan bir hikâyenin olayları, ya geçmişte olmuştur, ya da olmaktadır, ya da olacak olanlardır. Hikayenin tamamı bize geçmiş olayları anlatıyorsa bu anlatıya “geçmiş anlatısı” (retrospective narration) diyoruz. Hikayede olmakta olan olaylar anlatılıyorsa bu anlatı tipine eş zamanlı anlatı (concurrent narration) diyoruz. Az görülmele birlikte hikâyelerde “geleceğin anlatısı” (prospective narration) da bulunmaktadır.

“Gizli Mabel” hikâyesinin zaman açısından “hareket noktası”, “yazar-anlatıcı”nın söze başladığı andır: [-Geçen gün] sözü bu hikayenin konuşma kipinde başladığını açıkça

göstermektedir ve zaman hesaplarımız için bir hareket noktasıdır. Yukarıdaki metinde altı çizili olan “Kunral, çini mavi gözlü, güzel, narin, nazik bir çocuk! Azgın bir "Şark" meftunu!” cümlesi bu ana aittir ve “hikaye zamanı”na ait bir cümle değildir, **bildirişim** anına ait bir cümledir. Diyaloglarda koyu harflerle belirtilen şimdiki zamanlar ise hikayenin zamanına aittir ve “değer”leri ise geçmiş zamandır.

## BİBLİYOGRAFYA

- 1.Manfred Jahn.: Narratologie: A Guide to the Teory of Narrative, <http://www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.htm>
- 2.[http://emile.simonnet.free.fr/siften/narrat/narr\\_0001.htm](http://emile.simonnet.free.fr/siften/narrat/narr_0001.htm)
- 3.Günay, V. Doğan (2004): Dil ve İletişim, İstanbul, Multilingual.
- 4.Günay, V. Doğan (2002): Göstergebilim Yazıları, İstanbul, Multilingual.
- 5.Kıran, Zeynel-Ayşe(2000), Yazınsal Okuma Süreçleri,Ankara, Seçkin Yay.
- 6.Ömer Seyfettin (2005): Bütün Hikâyeleri 9, İstanbul, Üç Harf Yayıncılık.
- 7.Reuter, Yves(1991):Introduction a la'analyse du Roman,Paris, Bordas.
- 8.Todorov, Tzvetan (1995): Yazın Kuramı, Çev.: Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
9. Todorov, Tzvetan (1999): Poetikaya Giriş, Çev.: Kaya Şahin, İstanbul, Metis Eleştiri.
- 10.Uçan, Hilmi (2003): Edebiyat Bilimi ve Eleştiri, Ankara, Hece Yayınları.
- 11.Yücel, Tahsin (1999): Yapısalcılık, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

# İSTEK KIPLIĞI, GERÇEKLIK ve GERÇEKLEŞTİRİLEBİLİRLİK

Öğr.Gör. Sema ASLAN-DEMİR  
Başkent Üniversitesi  
Fen-Edebiyat Fakültesi

## Özet

İstek semantiği/kipliği; dilbilgisi düzlemine istek bildiren kip ekleri, kiplik yüklem, söylem stratejileri ile çıkabilen ve konuşuru bu birimleri kullanmaya yönelen anlam çekirdeğidir. İstek semantiği/kipliği, ‘gerçekleşebilirliği yüksek’, somut isteklerden, gerçekleşmesi mümkün olmayan, ‘gerçekdışı’ isteklere kadar, değişik derecelerdeki gerçeklikleri karşılayabilmektedir. İstek semantiğini/kipliğini kodlayan dilbilgisi yapıları, konuşurun, isteğinin “gerçeklik ve gerçekleştirilebilirliğe” dair tutum ve beklentilerini aktarmada farklı yatkınlıklar gösterebilirler. Çalışmada istek semantiğini karşılayan dilbilgisel işaretleyicilerden morfolojik olanlar yukarıda sözü edilen bağlamda değerlendirilecektir.

**Anahtar sözcükler:** istek kipliği, gerçeklik, gerçekdışılık, gerçekleşebilirlik, morfolojik işaretleyici

## Abstract

Volition is a modal category expressed by volutative mood, modal predicates, discourse strategies etc. Volitional modality composes of highly potential, real desires to unreal and impossible ones. Thus, it reflects different kind of factuality. The linguistic devices of volition can also have different capability and tendency of coding realis and irrealis. In this article, I will discuss the morphological volutative markers/moods in respect of their capability of marking factuality.

**Key words:** volutative modality, realis, irrealis, potentiality, mood.

## 1. Giriş

Bu çalışmada Türkiye Türkçesi *istek kipliği*, ‘gerçeklik’ ve ‘gerçekleştirilebilirlik’ olguları açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Öncelikle *kiplik*, *gerçeklik* ve *gerçekleştirilebilirlik* kategorileriyle ilgili teorik bir çerçeve sunulacak; ardından, morfolojik istek işaretleyicilerinin sözü edilen kategorileri karşılayabilirliği değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada istek, kiplik çalışmalarında olduğu gibi anlamsal bir kategori olarak kurgulanacaktır. Bu kurgunun, istek kategorisine daha kapsamlı bir açıyla bakılmasını sağlayacağı düşünülmektedir. Kiplik [modality], dille ifade edilebilen anlamları inceleyen semantik bir alandır; kip [mood] ise, kipliğin ifadesini sağlayan, biçimsel açıdan gramatikalleşmiş, morfolojik bir kategoridir. Kipliğin, kiplerden başka, gramatikal statüleri birbirinden farklı, sözlüksel, söz dizimsel, söyleme dayalı veya bürünsel işaretleyicileri de vardır. Aynı cümle içinde, bu işaretleyicilerden birkaçı, birbirini dışlamadan kullanılabilir (ayrıntılar için bk. Bybee 1995: 2). Bu açıdan bakılınca istek semantiği/kipliği; dilbilgisi düzlemine istek bildiren kip ekleri, kiplik yüklem, söylem stratejileri ile çıkabilen ve konuşuru bu birimleri kullanmaya yönelen ya da bu birimlerle ifade bulan anlam çekirdeğidir. İstek semantiği/kipliği, ‘gerçekleşebilirliği yüksek’, somut isteklerden, gerçekleşmesi mümkün olmayan, ‘gerçekdışı’ isteklere kadar, değişik derecelerdeki gerçeklikleri karşılayabilmektedir. İstek semantiğini/kipliğini kodlayan dilbilgisi yapıları, konuşurun, isteğinin “gerçeklik ve gerçekleştirilebilirliğe” dair tutum ve beklentilerini aktarmada farklı yatkinlikler gösterebilirler. Çalışmada istek semantiğini karşılayan dilbilgisel işaretleyicilerden morfolojik olanlar yukarıda sözü edilen bağlamda değerlendirilecektir.

## 2. Gerçeklik ve gerçekdışılık kategorileri

Kipliğin, dille ifade edilebilen anlamları ve konuşurun dile yansıttığı tutumları inceleyen semantik bir alan olduğu yukarıda belirtilmişti. Dilbilimsel gerçeklik [realis] ve gerçekdışılık [irrealis] kategorilerinin kiplik araştırmalar içindeki yeri çok eski sayılmaz. Konuşurun, olay ve durumların *gerçek* ya da *gerçekdışı* oluşuna ya da *nesnel gerçeklikle ne derece uyumluğuna* ilişkin zihinsel/kavrayışsal bir ayırım yaptığı ve bu yönde kararını, bir tutum olarak konuşmasına yansıttığı düşüncesi, bu araştırmaların problematliğini oluşturur (bk. Chafe 1995, Mithun 1995, Bybee 1998). Dil yalnız aktarım sağlamakla kalmaz; konuşurun, aktardığı bilginin gerçekliğine ve gerçekleştirilebilirliğine yönelik tutum ve beklentilerini de yansıtarak *gerçeklik*, *gerçekleşebilirlik*, *gerçekdışılık* gibi değişik durumların ifadesini de sağlar (Varsayıma dayalılık için bk. Debra 2000).

Gerçek ve gerçekdışının algısında kültürlere, toplumlara, öğretilere ve bireylere bağlı göreceliklerin olabileceği bir yana; gerçek ve gerçekdışı arasında düzenli ayrımlar yapan ve bu ayrımları eklerle, enklitiklerle ve/veya sözcüklerle, düzenli olarak gramere yansıtan dillerin varlığı çeşitli çalışmalarda kayıtlıdır (bk. Chafe 1995, Mithun 1995, Bybee 1998, Martin 1998). Bu ayırım yapıldığı dillerde konuşur, anlattığı olayın gerçekliğine inanyorsa başka, gerçekdışı olduğuna inanyorsa başka bir eki ya da gramatikal birimi tercih etmektedir. Gerçek ve gerçekdışı kategorilerinin gramerdeki gösterimi, dil tipolojilerine göre değişebilmektedir (Mithun 1995). Uzun-Emeksiz, gerçekdışılık kategorisinin Türkçede, söyleme bağlı olarak ve *tut ki, varsayalım ki* vb. belirli yapıların anlamsal içerikleriyle ifade edildiği üzerinde durmuştur (2006).

Neyin gerçek, neyin gerçekdışı olduğuna ilişkin kategorik ayrımlarsa genelde, geçmişte olan veya süren eylemlerin gerçek; geleceğe yönelen *emir*, *istek*, *dilek*, *gereklik*, *koşul* vb. bildirimlerin ve geleceğin bizzat kendisinin ya da kaynağını hayal gücünden alanların gerçekdışı olduğundan hareketle yapılır (bk. Chafe, Mithun 1995: 368, 376). Gelecek ve

geleceğe yönelen eylemlerin gerçekdışı olmasına ilişkin Dahl'ın söyledikleri, bu noktada ilgi çekici olabilir: "Gelecek epistemolojik ve ontolojik olarak geçmiş ve şimdiden farklıdır. Geleceği doğrudan algılayamayız ya da hatırlayamayız. Geleceğin öngörülüp öngörülemeyeceği gibi metafizik bir gerçekliği ispatlayamayız; ya da gelecekle ilgili bir bilginin doğruluk değerinin bilinip bilinemeyeceğini cevaplayamayız. Ancak açık olan, geleceğin bu özel statüsünün, özellikle kip, görünüş, zaman kategorileri üzerinde dilbilimsel sonuçlar doğurduğudur." (1985). Sözlerimizle gelecekte bahsedebiliriz; ancak kesinliklerden değil olasılıklardan, planlardan, isteklerden, niyetlerden, tasarımlardan, tahminlerden, kısacası bir dizi varsayımdan bahsetmiş oluruz. Tüm bu sayılanların karakteristiğine ait bilinmezlik, olayın gerçekleşme anına kadar korunur. Öyle ki, gerçekleşmesine kesin gözüyle bakılan eylemler gerçekleşmeyebilir ya da gerçekleşme ihtimali çok düşük eylemler gerçekleşebilir. Gelecek ve geleceğe yönelen eylemler henüz gerçekdışı, nesnel gerçeklik için değeri henüz *varsayımaya dayalı* ve bilinemezdir.<sup>1</sup>

Comrie'ye göre, farklı diller *varsayımaya dayalılık*'ın farklı derecelerini ayırt eder ve bu kararlarına uygun dil biçimlerini, ekleri, enklitikleri vb. seçerler. Comrie varsayımaya dayalılıkla, olayın gerçekleşme potansiyeline ilişkin değişik derecelerdeki *olabilirlik*'i kasteder. Eylemin olabilirliği düşükse varsayımaya dayanma derecesi yüksektir ya da tersine, eylemin olabilirliği yüksekse, varsayımaya dayanmanın derecesi düşüktür (1986: 88-89). Debra varsayım kipliğini [hypothetical modality] "olanaksız, kesin olmayan, görece imkânlı" vb. değişik derecelerdeki gerçekliğin [factuality] dilbilimsel anlamla birleşmesi biçiminde yorumlar (2000: 5).

### 3. Gerçekdışının gerçekliği: gerçekleştirilebilirlik

Yukarıda, geleceğe yönelen *emir, istek, dilek, gereklilik* vb. bildirimlerin ve geleceğin bizzat kendisinin, gerçeklik değerleri geçmiş ve halden farklı oldukları için, kategorik olarak gerçekdışı olduğu iddiaları üzerinde duruldu. İşin ilginç yanı, gelecek, konuşma anı için henüz gerçekdışı olsa da, konuşurunun, geleceğe ait bir dizi varsayımı her defasında aynı ek ya da leksikal birimle ifade etmediği; kendi idrak dünyasında, bunların *gerçekleşebilirliği* ya da *olabilirliğine* göre ikinci bir gerçeklik ayrımı yaptığı ve bunu konuşmasına yansıtılabildiğidir. Türkiye Türkçesinde istek kipliği, bu durumu gözlemlenmek için iyi bir örnektir. Konuşur, gerçekleştirilebilirliğini yüksek bulduğu istekleri ifade ederken başka; gerçekleşebilirliğini düşük bulduğu istekleri ifade ederken başka istek ekini tercih edebilmektedir. İsteklerin olabilirliğinin yüksek ya da düşük olduğu yönündeki kararın, nesnel bir karar olmaktan öte ve önce, konuşurun bu konudaki algı ve tutumuna bağlı öznel bir karar olması kaçınılmaz görünmektedir. Her bireyin kendi öngörülerini, ihtimal hesapları, beklentileri, planları ve çıkarımları farklıdır. Bir olay bir konuşur için ileri derecede imkânlı iken başka bir konuşur için öyle olmayabilir. Kiplik çalışmaları için önemli olan, isteğin ontolojik gerçeklikle ne kadar uyduğunu nesnel ölçütlerle saptamak değil; konuşurun bu konudaki karar ve tutumunun konuşmasına, isteği hangi ekle veya hangi biçimle ifade edeceği yönündeki tercihine nasıl yansıdığını gözlemektir.

### 4. İstek kipliği, zamansallık ve gerçekleştirilebilirlik

İstekler, henüz gerçekleşmeyen, ancak çeşitli derecelerde gerçekleşme potansiyeli bulunan ifadelerdir. İstekler *olay öncesi* sözcüklerdir; konuşma zamanıyla eylem zamanı

<sup>1</sup> Augustine'nin yalnız geleceğin değil, geçmişin varlığını da aynı derecede gerçekdışı olduğu yönündeki tespiti ilgi çekicidir: "Eğer geçmiş ve gelecek varsa onların nerede olduğunu bilmek istiyorum. Henüz böyle bir bilgiye sahip değilim; ancak şunu biliyorum ki onlar ne geçmişte ne gelecekte; gerçekte haldeler. Eğer gelecekte iseler henüz yoklar; geçmişte iseler artık yoklar. Öyleyse nerede ve hangi zamanda olduklarının tek cevabı burada/halde olduklarıdır (Cockburn 1997: 37'den).



arasındaki *sonralık* ilişkisi çerçevesinde biçimlenirler. Şikayet etme, özür dileme vb. ise *olay sonrası* söylemler olarak değerlendirilir (Trosborg 1995: 187). İsteklere, konuşma zamanıyla eylem zamanı arasındaki sonralık ilişkisi nedeniyle geleceklığın atfedildiği, gelecek ve istek kategorileri arasındaki organik bağların konu edinildiği çalışmaların varlığı bilinmektedir<sup>2</sup> (bk. Fleischman 1982; Pagliuca & Bybee 1987, 1991; Üstünova 2004).

Ancak, bütün isteklerin geleceğe yöneldiği iddiası, her durum için aynı derecede geçerli görünmemektedir. Örneğin, istek kategorisine, konuşma zamanıyla eylem zamanı arasındaki *sonralık* ilişkisi nedeniyle atfedilen “geleceklilik”, normal koşullarda hiçbir zaman gerçekleşmeyecek/imkansız bir istekten bahsediliyorsa neye dönüşmektedir? Hiç gerçekleşmeyecek eylemlerin zamanı var mıdır? *Keşke bir böcek olsam ben. Ufak, ufacık bir böcek olsam*. Bu tür ifadelerde zaman referansı gelecekle belirsizlik arasında zayıflamış görünmektedir. Diğer yandan, *gelseydin, geleydi* vb. geçmişte, gerçekleşme potansiyeli bulunduğu halde gerçekleşmemiş olan, konuşma zamanından öncesine/geçmişe yönelen istekler de vardır.<sup>3</sup>

### 5. Morfolojik istek işaretleyicilerinin durumu

Bu bölümde, istek morfolojisinin, konuşurum, isteğin gerçekliği/gerçekleştirilebilirliği yönündeki zihinsel çıkarımını karşılama yetileri tartışılacaktır. İstek semantik bir alan olarak kurgulandığı için, üzerinde duracağımız tek işaretleyici istek kipi *-A* [optative] olmayacak; istek bildiriminde kullanılan diğer morfolojik işaretleyiciler de çalışma kapsamına alınacaktır. İsteği, yaygın morfolojik yaklaşımın tersine, semantik odaklı ele alan bir diğer çalışma Johanson 2007'dir. Çalışmada “istek” kategorisinin morfolojik işaretleyicileri sırasıyla gönüllülük kipi<sup>4</sup> [voluntative], istek kipi [optative] ve varsayımlı işaretleyici [hypothetic marker, *-sA*] olarak betimlenir. Bu eklerin yanı sıra, farklı bağlamlarda istek semantiği bildirebilen *-(A/X)r* ve *-mAll* ekleri de, istek bildirdikleri ölçüde, çalışma içinde değerlendirilecektir. Dilde, her türlü sınırı ve tanımı zorlayabilecek bireysel ve stilistik kullanımların daima bulunabileceği göz önüne alınınca, çalışmada bahsedilenler kesinlikler değil, eğilimler ve yatkınlıklar olacaktır.

#### 5.1 Gönüllülük kipi

*-AyIm, ø, -sXn, -Allm, -Xn, -XnXz, -sXnlAr paradigması* altı kişi-iki sayılı çekim ile Türkiye Türkçesi için istek semantiğinin sık kullanılan işaretleyicilerinden biri olarak yerini alır. İstek işlevine kayıtsız kalmayan çalışmalarda, *emir-istek* kipi, *istek* kipi (Korkmaz 2003) ya da *gönüllülük kipi* [voluntative] (Adamoviç 1985, Tekin 2003, Erdal 2004, Johanson 2007) olarak adlandırılan bu paradigmanın, kip, kişi-sayı kategorileri için tartışıldığı bilinir (bk. Ercilasun 1995, Adamoviç 1985, Johanson 2007 vb.). Burada emir-istek tartışmalarına girilmeksizin, paradigmanın istek işlevi üzerinde durulmaktadır. Yalnız

<sup>2</sup> İstek ve gelecek arasındaki kategorik ilgi, evrensel denecek kadar yaygın ve geneldir. Pek çok dilde gelecek bildiren ek ya da yardımcı fiillerin kökeni istek bildiren sözcüklere dayanır: örn. İng. *will* “istemek”. Eski Türkçe -*GAy* (> *-GA*) biçimbiriminin geleceklilik-istek ilgisi de hatırlanmalıdır. ‘Birçok dilde gelecek zamanı göstermek için kullanılan morfem ya da morfemler, zamansal olmayan başka kullanımlara da sahiptir. Yaklaşık 50 dilin karşılaştırıldığı Ultan 1978 ve Roman dilleri ile İngilizceyi konu alan Fleischman 1982’de, gelecek zaman morfemlerinin, geleceğin yanı sıra istek, niyet, zorunluluk, alışkanlık, genel doğrular, karakteristik davranışlar, emir, rica vb. de bildirdiği ifade edilir’ (Pagliuca & Bybee 1987, ayr. bk. 1991).

<sup>3</sup> *Gelseydi, gelseymiş* vb. yapıların koşul bildirdiği durumlardaki gerçek karşıtlığına ilişkin bk. Ruhi, Zeyrek, Turan 1999; ayr. bk. Adamoviç 1985.

<sup>4</sup> Gönüllülük kipinin terimsel çağrışımı, sözü edilen paradigmanın istek işlevini karşılamada yeterince kapsayıcı değildir. Çünkü bu kiple, gönüllülüğten de öte, kararlı isteklerin, niyetlerin, plan ve tasarımların ifadesi vardır. Ancak bu çalışmada, konuyu terimsel bir tartışmaya çekmemek üzere gönüllülük kipi terimi, çağrışımsal sınırları genişletilerek kullanılacaktır.

teklık-çokluk 1. kişileriyle değil, bütün kişileriyle *emir kadar güçlü, rica kadar kibar olmayan; günlük hayatta yoğun sosyal ağırları paylaşan, mesafeli olmayan insanların birbirlerinden bir şey isterken sıklıkla kullandıkları istekleri* işaretleyebilmektedir. İşleklığında, istek kipinin [optatif] (-A) görece korunduğu durumlar dışında, standart dilden büyük oranda çekilmesiyle açılan işlev sahasının devri etkilidir (bk. Johanson 2007).

-*AyIm, ø, -sXn, -Allm, -Xn, -XnXz, -sXnlAr* paradigması, niyet edilen, tasarlanan, *gerçekleşebilirliği yüksek, somut istekleri*; hatta, “istenir davranışların” niyet etme ve tasarlama gibi düşünsel süreçlerin tamamlanıp zihinde somutlaştırılarak, harekete geçilmek üzere olanlarını bildirmeye elverişlidir. Bu paradigmayla ifade bulan isteğin gerçekleşebilirliği, -sA ile karşılanan isteklerden görece yüksek ve geride bıraktığı düşünsel süreçler -kısmen farklı olsa da- ileridedir.

(1) *Hava soğudu, hırkamı giyeyim.*

(2) [İki arkadaş konuşuyor]

-Nereye?

-Gideyim.

-Şimdi geldin, ne bu acelen?

-Olsun şöyle bir *uğrayayım* demiştim zaten (R. Ilgaz, *Sarı Yazma*, 1999: 88)

(3) Nevin de Mebrure'nin kadehini doldururken onu sarhoş etmeye karar vermiş görünüyor:

-Bu likör vakitsiz amma, şişeleri açmış bulunduk, daha yemeğe de çok vakit var, *daha iç, haydi hatırım için* (P. Safa, *Sözde Kızlar*, 176).

-*AyIm, -Allm* biçimleriyle çekim işlemine giren fiilin bildirdiği, konuşanın “harekete geçme” isteğidir de denilebilir: *Kalkayım da evi temizleyeyim* (konuşur temizlik yapmaya istekli olmasa bile harekete geçmeye karar vermiştir, ayr. bk. örn. 1 ve 2). Diğer yandan, paradigmanın 3. kişilerinin, somut isteklerin yanı sıra, zaman zaman daha soyut, gerçekleşebilirliği görece düşük, temenni, beklenti, arzu düzeyinde olan istekleri karşılamaya yatkınlığı da burada belirtilmelidir: *Fatma Hanım dua et de bizim asker gavuru bozsum; Allah yardımcın olsun!* vb.

## 5.2 -sA

-sA'nın işaretlediği semantik alan, gerçekleşmesi mümkün olmayan “gerçekdışı” isteklerden, gerçekleşebilirliği görece düşük “gerçek” isteklere kadar, *görece imkansız* ya da *imkansız* biçiminde derecelenen gerçeklikleri yansıtır. -sA ile işaretlenen isteklerde açık uçlu bir olasılık ya da imkânsızlık vardır. Bu tür isteklerin ontolojik ve gramatikal zamanla ilişkisi de hayli ilginçtir. Birçok isteme kipine, konuşma zamanıyla eylem zamanı arasındaki *sonralık* ilişkisi nedeniyle atfedilen “geleceklik”, -sA hiçbir zaman gerçekleşmeyecek/imkansız bir eylemi karşılıyorsa gelecekle-belirsizlik arasında zayıflamaktadır:

(4) Keşke ben bir böcek *olsam*. Ufak, ufacak bir böcek. Şeridinin üstünde *yürüsem* geriye doğru. Üstünde yürümekle olmaz, içine *girssem* şeridin. Tarihi görür müyüm acaba? (Ş. Karaca, *Dünyayı Dolduran Kiraz*, 2002: 118).

-sA, gerçekdışı olan ya da normal koşullarda gerçekleşmesi mümkün olmayan istek ve dilekleri (*Bir kuş olsam, uçsam tepelere*), gerçek olup gerçekleştirilebilirliği düşük olanları (*Keşke herkes benim gibi ince fikirli olsa*) karşıladığı gibi, ikili/çoklu iletişimde yönlendiriciliği ve empoze derecesi düşük, baskı oluşturmayan, eylemden çok eylemden önceki “razı olma” eşiğine vurgu yapan istek ve beklentileri (*Bu akşam eve biraz erken dönsen.*) de karşılar. Gönüllülük kipi ile karşılaştırıldığında, “istenir” eylem/durumların gerçekleşmesi için gerekli ön süreçlerin, kısmen farklı olsa da, -sA'da daha geride olduğu;

eyleme yakınlığın gönüllülük kipinde, düşünme süreci sıklıkla tamamlanarak “harekete geçme” planına/tasarısına kadar ilerlediği, *-sA* ile işaretlenenlerde ise “istenir” eylemin henüz öngörüsünden/varsayımından bahsedildiği görülür: *Yarın erken kalksam*, krş. *Yarın erken kalkayım*. Johanson *-sA*’yı [hypothetic marker] “express an imaginative mood in sense of supported events” biçiminde tanımlamıştır (2007). *-sA*’nın istek bildirdiği ifadelerde “istenir eylem/durumlar” varsayılmaktadır: *Rakı şişesinde balık olsam*, krş. *Sen Ankara’ya gelsen, birlikte ofislerine gitsek*, *Mr. Borger’i görsek, köy adına buyur etsen*. *Sonra vali beye varsak*. Bu tür isteklerde eksik olan istemenin derecesi değildir. Sadece konuşur, isteğinin gerçekleşeceğine dair daha az inanç ve beklentiye sahiptir.

(5) Melahat’ı *verseler* de hiçbir şey *vermeseler*. Yüzüne bakmakla doyar adamın karnı valla! (Ş. Karaca, *Dünyayı Dolduran Kiraz*, 2002: 96).

(6) [Anne kız arasında geçen konuşma]

“Anne, paran yok ki senin. Neyle alıyorsun? Kimden dileneceksin hem kurs parasını?”

“Handan’ım lütfen ama... Bir kere pazarda kartla alışveriş ediliyor. Kurs parasını da sen *istesen* Cevdet Amcandan. Üç buçuk milyar tutuyor amcacım *desen*. Öbür borçlarımızı da temizlerdik aradaki farkla (P. Maden, *İki Genç Kızın Romanı*, 2002: 33).

### 5.3 İstek kipi

İstek kipi (*-A*) [optative] istek semantiğinin, standart Türkiye Türkçesi için kullanım alanı dar, işlevleri, başta *Ayılın*, *o*, *-sXn*, *-Allm*, *-Xn*, *-XnXz*, *-sXnlar* paradigması ve birleşik çekimlerde *-sA* olmak üzere, diğer istek işaretleyicilerince devralınmış bir morfemdir (bk. Karahan 1996; Ercilasun 1995, Johanson 2007). Ancak belirli kullanım alanlarında, özellikle 2. kişi çekiminin tutunduğu ya da kimi durumlarda, bir alt katman etkisi olarak, standart Türkçe konuşurlarının dilinde devam ettiği görülebilir.

(7) -Ey oğul, saygılı ol ki saygı *göresin*... Sözün doğrusunu söyle ki *dinletebilesin*!.... Çabala ki bu basamaklara *yaşayabilesin*! (K. Tahir, *Devlet Ana*, 2000: 84-85)

(8) Oralardan haklarımızı istemeliyiz. Sen niye devamlı savunmadasın? Senin bir suçun yok ki, savunmada *olasın* (*Büyük Uyanış*, print.google.com).

(9) Ben hiç mi hiçbir şey *görmedim* Ağa. Bunu böyle *bilesin*. Mehmet’in seni vurduğunu bile... (*İnce Mehmet*, print.google.com).

(10) Şimdi niçin sen *yazasın* istiyorum öğrendin mi? Bir kere olsun belkemiğinde dehşet ürpersin diye! (*Huzur*, print.google.com).

*-A* eki ile işaretlenen isteklerin belirli oranda varsayım dayanan, görece imkanı istekler olduğu düşünülebilir. Varsayım dayalılık, 7. ve 8. örneklerde belirgin biçimde izlenebilmektedir; öyle ki bu ifadelerde *ki*’den sonra *-A* ile işaretlenen bildirim gerçeğe dönüşmesi, yalnız *ki*’den önceki bildirim gerçeğe dönüşmesiyle mümkün olabilir. Ancak daha *ki* öncesi bildirim dahi gerçekleşmiş değildir. Bu durum varsayımdayalılık ve gerçekdışlılık derecesini artırır. 8. ve 9. örneklerdeki *yazasın*, *bilesin* vb. ifadelerde ise gerçekleştirilebilirliği görece imkanı, ancak henüz gönüllülük kipi kadar somutlaşmış olmayan, isteme halinde olan bildirimler vardır. *-A* ekinin dua, beddua dilek vb. ifadelerde daha soyut, gerçekleşebilirliği görece düşük, temenni, beklenti, arzu düzeyinde olan istekleri karşıladığı da hatırlanmalıdır.

### 5.4 *-(A/X)r*

Türkçe dilbilgisi kitaplarında *geniş zaman* (aorist) veya *geniş zaman kipi* olarak adlandırılan, ancak birçok kullanımında esasen bildirdiği şey *beceri*, *alışkanlık*, *varsayım*, *gönüllülük*, *emir* vb. kiplik anlamlar olan *-(XA)r*, *-mAz* ekleri, belirli bağlamlarda istek,

teklık-çokluk birinci kişilerde *bir işe gönüllü olma, niyetlenme* vb. kiplik anlatımları kodlayabilmektedir.<sup>5</sup>

(11) Yalnız seni düşünerek buraya çağırdım. Yalnız seni düşünerek annemi komşuya, küçük kardeşimi mektebe gönderdim, evin yalnız kalmasını istedim. Çünkü sana birkaç senelik maziye anlatacağım. *Dinlersin, üzülmezsin* değil mi? (P. Safa, *Sözde Kızlar*, 15).

(12) -Aliver şunu oğlanım. Yüzünü yuduğunda *kurularsın*. Beni *hatırlarsın*. Dengin içine sıkıştırıver. “Bir Zühre ninem vardı” *dersin*. Belki kışa çıkmam. Şu küt kambur halimle (S. Çokum, *Zor*, 1977: 18).

-(*X/A*)r, -*mAz* morfeplerini istek semantiğine yaklaşır özelliğinden biri potansiyel olanı, varsayılanı ve yeterliği bildirmesidir. İstekler henüz gerçekleşmeyen; ancak potansiyel olan ya da gerçekleşeceği varsayılan ifadelerdir. -(*X/A*)r, -*mAz* ile işaretlenen istek bildirimlerinde, eyleyicinin yapmaya yeterli olduğu ya da yapabileceği varsayılan isteklerin ifadesi vardır. Varsayılan durum, 2. kişilerde dinleyiciye emrivaki ile iletilir. Birinci kişilerde ise, konuşur bir işi yapmaya gönüllü ve taliptir (bk Özsoy-Erguvanlı 1993).

-(*X/A*)r, -*mAz* ile işaretlenen istekler gönüllülük kipiyle karşılaştırıldığında (*bu işi ben yaparım* krş., *bu işi ben yapayım*), her ikisinde de bir işi yapmaya niyetli ya da istekli olma söz konusudur. Ancak gönüllülük kipiyle ifade edilende, bir işe talip ya da gönüllü olmanın da ötesine geçildiği, niyet etme, tasarlama vb. düşünsel süreçlerin tamamlandığı ve harekete geçilmek üzere olunduğu görülür. *Bu işi ben yaparım* gibi bir ifadeye ise “yapmaya gönüllü olma” gibi daha basit ya da işin henüz başında olunan, varsayım aşamasında olan, görece imkansız istekler vardır.

### 5.5 -*mAll*

Gereklilik/zorunluluk bildirimi -*mAll* biçimbiriminin Türkçe dilbilgisi kitaplarında betimlenen en yaygın işlevi olmakla beraber, tek işlevi değildir. -*mAll*'nin morfosemantik içeriği *gereklilik* ve *zorunluluk* kategorilerinin yanı sıra *tahmin*, *çıkarım*, *istek*, *emir* vb. nin ifadesi için de elverişlidir. Gerekliliğin pragmatik nedenlerle *güçlü gereklilik/ zorunluluk*, *gereklilik*, *düşük gereklilik* ve *istek* gibi çeşitli oranlarda derecelenebilen ifadeleri karşılayabildiği çeşitli çalışmalarda kayıtlıdır (Corcu 2003, Caotes 1983).

(13) *Bir evim olmalı.*

*Öylesine yükselebilmeli* yedi renk düşünceler içinden

*Yıldız yıldız olmalı* geceleri

*Ve saadetten çatlayabilmeli*

Dallardaki tomurcuklar

*Bir evim olmalı*

Neş'eden yana zengin

Gelin teli pırlıltısında ışıl ışıl

Renk renk,

*Bir evim olmalı* (Halit Gezen, *Varlık* 1951)

Örneklerdeki ifadelerde, olması gerekli ya da zorunlu olan, olmamasının sosyal hayatta yaptırım doğuracağı; belirli bir kanun, otorite, toplumsal kurallar vb. ile ya da bireyin kendi iradesince dayatılan durumlar yoktur; tersine arzu ya da hayal edilen, varsayılan, gerçeklik

<sup>5</sup> -(*X/A*)r, -*mAz* biçimbirimlerinin zaman işlevini öteleyen ve kiplik işlevlerini öne çıkaran çalışmalar için bk. Yavaş 1982, Özsoy-Erguvanlı 1993, Ozil 1994, Uzun 2004, Uzun-Erk-Emeksiz 2002. Bu çalışmalarda -(*X/A*)r, -*mAz* için tanımlanan kiplik işlevler, bilgi kipliği içerisinde *tahmin*, *çıkarım*, *kesinlik*, *varsayım*, *genelleme*: isteme kipliği içerisinde ise *istek*, *gönüllülük*, *özneye yönelik isteklilik* ve *beklentidir*.

değeri görece düşük istek ve dilekler vardır. Bu tür isteklerde, konuşuru dışarıdan tetikleyen zorlayıcı dinamikler, kanunlar, kurallar, ödev ve sorumluluklar değil, kişinin hayalleri, arzuları vb.dir. Olması istenilen, arzu edilen durum, görece düşük gerçekleşme potansiyeli nedeniyle varsayıma dayalıdır. İleri derecede varsayıma dayalık, *-mAll* ve *-sA* arasında bir kesişim oluşturur: *yemyeşil bir bahçem olmalı* krş., *yemyeşil bir bahçem olsa*. Bu kesişim *-mAll* ve *-sA*'nın, istek morfolojisinin diğer üyelerine, örneğin gönüllülük kipi ve *-(X/A)r*, *-mAz*'a göre 'düşük dereceli gerçeklik/gerçekleşebilirlik' değerine sahip istekleri karşılamaya yatkın olmalarından kaynaklanır.

#### 5. 6 *-sAydI*, *-sAymIş*, *-AydI*, *-AymIş*

Buraya kadar genel olarak, konuşma zamanından sonrasına yönelen isteklerin olabirlikleri üzerinde duruldu. Bu anlatılanlar dışında, geçmişte gerçekleşme potansiyeli olduğu halde gerçekleşmeyen ya da konuşma anında, geçmişte olmuş olması/olmaması olması arzu edilen istekler de vardır. Bu istekler konuşma anında artık gerçektir ve dilbilimsel ortama *-sAydI*, *-sAymIş*, *-AydI*, *-AymIş* birleşik çekimlerle kodlanır.

(14) Keşke *gelseydin*. Yemek çok güzel geçti.

(15) Sınava keşke o da *girseymiş*. Sorular çok kolaydı.

*-sAydI*, *-AydI* birleşik çekimleri, olabirliği devam eden istekler için de kullanılabilir: *Sağ sağlim gelseydi*; *başına bir şey gelmeden döneydi*, *tezim bir bitseydi* vb. Bu örneklerde, gerçekleşebilirliği konusunda bir dizi tereddüt ve endişenin yaşandığı, konuşma anına uzak olan isteklerin ifadesi vardır; *-(y)dX*, geçmişi değil, tereddüt ve kaygı nedeniyle, istenilenin konuşma zamanına/gerçekliğe uzaklığını ifade ediyor görünmektedir.

#### 6. Sonuç

İstek kipliği, gerçekliği ve olabirliği çeşitli derecelerde değişen isteklerin ifadesine elverişli bir semantik alandır. Konuşurum, isteklerin gerçekleşebilirliğine yönelik imkânli, görece imkânli, imkânsız vb. kavrayışsal ayrımlar yaptığımı ve bu yöndeki kararımı uygun morfolojik birimleri tercih ederek konuşmasına yansıttığımı gözlemek mümkündür. Gerçekleşebilirliği yüksek istekler için genellikle gönüllülük kipi tercih edilirken, *-A*, gerçekleşebilirliği görece imkânli isteklerin yanı sıra varsayıma dayananların ifadesi için de elverişlidir. *-sA* gerçekleşebilirliği görece düşük istekleri veya normal koşullarda mümkün görünmeyen, hayale dayalı istekleri (bk. Johanson, 2007) işaretleyebilmektedir. *-(X/A)r* ve *-mAll* ekleri de çeşitli bağlamlarda istek bildirebilmektedir. İstek bildirdiği bağlamlarda *-(X/A)r* gerçekleşebilirliği görece mümkün ve varsayıma dayanan istekleri, *-mAll* ise ileri derecede varsayıma dayanan ve hayal edilenleri bildirmektedir. *-sAydI*, *-sAymIş*, *-AydI*, *-AymIş* birleşik çekimleri, gerçekleşmemiş/gerçektir isteklerin yanı sıra gerçekleşebilirlik beklentisi düşük, olabirliğine ilişkin endişe ve tereddütlerin yaşandığı isteklerin ifadesi için kullanılabilir.

#### Kaynaklar

- ADAMOVIĆ, Milan (1985): *Konjugationsgeschichte der Türkischen Sprache*, Leiden-E.J. Brill.
- BYBEE, J. (1998): "Irrealis as a Grammatical Category", *Symposium on Irrealis*, *Anthropological Linguistics*, Vol. 40: 2, , Indiana University, Bloomington, 257- 271.
- BYBEE J., Pagliuca W. (1987): "The Evolution of Future Meaning", *Papers from the 7th International Conference on Historical Linguistics*, Ramat A., Carruba O, Bernini G. (eds), John Benjamins: Amsterdam/Philadelphia.

- BYBEE J., Fleischman S. (1995): "An Introductory Essay", *Modality in Grammar and Discourse*, John Benjamins: Amsterdam/Philadelphia, 2-14.
- BYBEE, J., Pagliuca W., Perkins, R. (1991): "Back to the future". In E. Traugott and B. Heine (eds.) *Approaches to Grammaticalization*, Vol. II., John Benjamins: Amsterdam, 17-58.
- CHAFE, Wallace (1995): "The Realis-Irrealis Distinction in Caddo, the Northern Iroquoian Languages and English", *Modality in Grammar and Discourse*, John Benjamins: Amsterdam/Philadelphia, 347-365.
- COATES, Jeniffer (1983): *The semantics of the modal auxiliaries*. London: Croom Helm.
- COMRIE, Bernard (1986): "Conditionals: A Typology", *On Conditionals*, ed. by. E. Traugott, A. Meulen, J. S. Reilly, C. Ferguson, Cambridge University Press.
- CORCU, Demet (2003): *A Linguistic Analysis of Necessity as a Part of the Modal System in Turkish*, Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- DAHL, Östen (1985): *Tense and Aspect Systems*, Basil Blackwell: Oxford.
- ERCİLUSUN, A. B. (1995): "Türkçede Emir ve İstek Kipi", *Türk Gramerinin Sorunları I*, TDK Yayınları: Ankara.
- ERDAL, Marcel (2004): *A Grammar of Old Turkic*, Brill.
- FLEISCHMAN, Suzanne (1982): *The Future in thought and Language, Diachronic Evidence from Romance*, Cambridge University press: Cambridge.
- JOHANSON, Lars (baskıda): "Contact-induced renewal of Turkic modal expressions of volition, necessity and possibility."
- JOHANSON, Lars (baskıda): "Diskontinuität in der Entwicklung des Türkischen: Anstieg und Niedergang des osmanischen Optativs."
- KARAHAN, Leyla (1996): *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, TDK Yayınları: Ankara.
- KORKMAZ, Zeynep (2003): *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi*, TDK yayınları: Ankara.
- MARTIN, Laura (1998): "Irrealis Constructions in Mocho", *Symposium on Irrealis, Anthropological Linguistics*, Vol. 40: 2, Indiana University, Bloomington, 198-213.
- MITHUN, Marianne (1995): "On the Relativity of Irreality", *Modality in Grammar and Discourse*, John Benjamins Publishing Company: Amsterdam/Philadelphia, 367-388.
- OZİL, Şeyda (1994): "Temel Tümcelerde ve Ortaçlı Yapılarda Kip Anlatımı", *Dilbilim Araştırmaları*, 112-127.
- ÖZSOY-TAYLAN (1993): "Türkçede Bazı Kiplik Biçimlerin Öğretimi Üzerine", VII Dilbilim Kurultayı Bildirileri, Ankara.
- RUHİ Ş., Zeyrek D., Turan, Ü.D. (1999): "Koşul Tümcelerinde Varsayımsallık ve Gerçek Karşıtlığı", XIII. Dilbilim Kurultayı Bildirileri, Haz. S. Özsoy, E. Taylan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 19-29.
- TEKİN, Talat (2003): *Orhon Türkçesi Grameri*, TDAD: İstanbul.
- TROSBORG, Anna (1995): *Interlanguage pragmatics: requests, complaints, and apologies* Mouton de Gruyter: Berlin, New York.
- UZUN L., Emeksiz E.Z. (2002): "Türkçede -Ar biçimbiriminin sözdizimsel ve anlambilimsel yapısı üzerine" 18. Türk Dilbilim Kurultayı, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- UZUN L., Emeksiz, E.Z. (2006): "Irrealis Modality and specificity in Turkish discourse"; *Advanced studies in Turkish linguistics*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları: İzmir.
- UZUN, N. E. (2004): *Dilbilgisinin Temel Kavramları*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 39, İstanbul.

- ÜSTÜNOVA, Kerime (2004): "Dilek Kiplerinde Zaman Kavramı", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Ankara: TDK Yayınları, S. 635, s. 678-686.
- YAVAŞ, Feyal (1982): "The Turkish Aorist", Glossa 16, 41-50.
- ZIEGELER, Debra (2000): Hypothetical Modality, Grammaticalisation in an L2 dialect, Studies in Language Companion Series 51, National Tsing Hua University, Taiwan.
- COCKBURN, David (1997): Other times: philosophical perspectives on past, present, and future Cambridge University Press: Cambridge.

# RUS EDEBİYATINDA GÖRSEL ŞİİR VE ONUN TEMEL GÖRSELLİK ARACI OLARAK ŞİİRSEL GRAFİK

Suzan ULUOĞLU  
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Batı Dilleri ve Edebiyatları  
Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

## Özet

Rus Edebiyatında görselliğe dayanan şiirlere ilk olarak 17.yy.'da rastlanır. Biçimsel olarak herhangi bir motifi, geometrik şekli veya eşyayı tasvir eden şiirlere Rus edebiyatında şekilli şiir denir. Şekilli şiirlerin en çok gelişim gösterdikleri dönem 20.yy.'ın 10-20'li yıllarıdır. Bunda Rus Kubofuturistlerinin rolü çok büyüktür. Sovyet döneminde bu tür şiirsel şekillerin gelişimine ara verilir.1950-70 yılları arasında uluslararası bir akım haline gelen ve yine görselliğiyle ön plana çıkan somut şiir Rusya'da etkili olmamıştır. Bu dönemde somut şiir kavramı görsel şiirle eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Fakat bu iki kavramı birbirinden ayırmak gerekir. Günümüzde Rusya'da görsel şiir örnekleri veren birçok şair vardır.

Şiirsel metinlerin temel görsellik aracı şiirsel grafikdir. Son yıllarda Rusya'da görsel şiirlerin grafiksel çeşitlerini ayrı bir olgu olarak ele alan önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar şiirsel metinde şiirsel grafik birimlerinin metnin oluşumunda, kuruluşunda, anlam ifade etmesinde önemli rol oynayabileceklerini göstermiştir.

**Anahtar kelimeler:** Şekilli şiir, görsel şiir, somut şiir, şiirsel grafik, grafem, grafoleksem, grafiksel birlik, grafiksel resim, grafiksel süsleme, şiirsel metin.

## VISUAL POETRY IN RUSSIAN LITERATURE AND POETIC GRAPHICS AS VISUAL POETRY'S BASIC MEANS OF VISION

### Abstract

17<sup>th</sup> century was the very first era to introduce poems of Russian Literature mounted on "vision", as a direct consequence of which rose the "stylistic poems" portraying a motive, a geometrical shape or an object. The first 20 years of the 20<sup>th</sup> century witnessed the most brilliant improvement of the stylistic poems and this is grandly owed to the Russian Kubofuturists. The Soviet Era interrupted the improvement of the stylistic poems of this sort; similarly, in between the period 1950 and 1970, the concrete poem - as a trendy and visual matter of art- had failed to shine up in Russia. Throughout this era, the concept of "concrete poem" had been used as the synonym of "visual poem", nonetheless it is still imperative to bring these two concepts apart and today's many a poet in Russia effort on visual poetry.

Graphics is the prominent means of vision for poetic proses. Recent years have employed significant studies contemplating the graphical variation of visual poems as a separate phenomenon and this would be a proof that poetic graphical units in poetic prose shall play major roles in the formation, construction and the meaning of the prose.

**Keywords:** Stylistic poem, visual poem, concrete poem, poetic graphics, grapheme, grapholexeme, graphical unity, graphical picture, graphical ornament, poetic prose.



Günümüz Rus Edebiyatında *görsel şiir* kavramının sınırları kesin olarak belirlenmiş değildir. Bazı Rus kaynaklarında *görsel şiirin* şöyle bir tanımına yer verilmektedir: “Sözselle ve görsel yaratıcılığı kendinde birleştiren bir sanat türü; satırları dekoratif veya simgesel anlam yüklü şekil ve işaretler oluşturan şiirlerdir. Özellikle İslam ve Uzak Doğu kültürlerinde sıkça görülen motif ve anlamın iç içe olduğu şiirsel hat sanatı (kaligrafi); Üslupçuluk (Manerizm) ve Barok dönemi *görsel şiiri* bunun tipik örneklerindedir. Modern matbaa düzenlemelerini yenileyerek bu tür sık sık bilerek “ağdalaştırılmış” sözselle ve görsel çalışmalarla Futuristler ve Dadaistler de ilgilenmişlerdir; *görsel şiir* Postmodernizmde de özel bir eğilim oluşturmaktadır” (Bol’soy Entsiklopediçeskiy Slovar; Sovremenniy Entsiklopediçeskiy Slovar). Bu tanıma göre görsel olarak algılanan bütün şiirler *görsel şiir* adı altında birleşmiştir. Fakat birçok araştırmacı modern *görsel şiir* anlayışını, kökenleri çok eskilere dayanan şiirin görselleştirilmesiyle karıştırmamak gerektiği konusunda birleşir.

Biçimsel olarak herhangi bir motifi, geometrik şekli veya eşyayı tasvir eden şiirlere ilk olarak Antik Çağda rastlanmaktadır. Bazı kaynaklara göre M.Ö.8.yy.’da, bazılarında göre ise M.Ö.4.yy.’da Roma’da yaşadığı söylenen Eski Yunan şairi Simmias’ın ay balta, kanat ve yumurta şeklindeki şiirleri bu türde yazılmış ilk şiirlerdir (Biryukov, 2004; Asilbekova, 2006-07). Rus Edebiyatında bu tür şiirlere *şekilli şiir* ‘figurnıye stihı’ denir. Rusya’da ilk *şekilli şiirler* 17.yy.’da ortaya çıkar. İvan Veliçkovskiy ve Simeon Polotskiy gibi şairler şiirlerini yazmaktan çok resim olarak çizmişlerdir. Simeon Polotskiy’nin *Blagopriveststvovaniye* ‘Hayırlı Selamlaşma’ adlı şiir silsilesinde yer alan haç (1665), yıldız (1665) ve kalp şeklindeki şiirleri (1667), Rus *şekilli şiirinin* en güzel örneklerindedir. Bu tür şiirlerin ortaya çıkışı eski Rus kaligrafi geleneğiyle de yakından bağlıdır.

18.yy. Rus Edebiyatında çok yaygın olmasa da, özellikle A.P.Sumarokov ve G.Derjavin gibi şairlerin bu türde şiirler yazdıkları bilinmektedir. G.Derjavin’in *Piramida* ‘Piramit’ adlı şiiri bunlardan biridir.

19.yy. Rus şiirinde hece – vurgulu ölçü sistemi hakimdir. Anlatımda yeni olanaklar arama, belirli kalıplardan kurtulma, görme yetisini de şiire sokma gibi çabaların ürünü olan *görsel şiirin* bu dönemde var olması söz konusu değildir. Ancak 19.yy.’ın sonlarına doğru Aleksey Apuhtin’in trapez şiirleriyle (1888), E.Martov’un *Romb* ‘Eşkenarlı Dörtgen’ adlı şiiriyle (1894), eski kuşak Sembolist şairlerden Valeriy Bryusov’un *Treugol’nik* ‘Üçgen’ adlı şiiriyle yeniden ortaya çıkan *şekilli şiir*, hece-vurgulu ölçü sistemine dayalı klasik şiir geleneğinin artık eskisi kadar egemen olmadığını göstermektedir.

20.yy.’ın başlarında Rus şiirinde şekilsel bir devrim başlar. Bu devrimin başlangıcı yeni Rus akrostişi olmuştur (Kazarin, 2004:139). Genç kuşak sembolistlerden İnokentiy Annenskiy’nin *İz uçastkovih monologov (Sonet)* ‘Bölgesel Monologlardan (Sonet)’ ve Mihail Kuzmin’in *Posvyaşeniye (Akrostih)* ‘İthaf (Akrostiş)’ adlı şiirlerini bunlara örnek verebiliriz. Yine bu dönemde yazılmış olan Andrey Bely’nin *Strah* ‘Korku’ (1901), *Zemletryaseniye* ‘Deprem’ (1903) ve *Staroye vino* ‘Yıllanmış Şarap’ (1909) adlı şiirleri biçim ve anlam yönünden gösterdikleri uyumla dikkat çekmektedirler. A.Bely’nin aynı zamanda *görsel şiirin* tanımı ve teorisi üzerine de önemli çalışmaları vardır. Ona göre : “*Görsel/şekilsel şiirin* amacı mümkün olan şekiller arasında bir ifade arayışıdır ve bu tür ifadeyi farklı sözselle yerleşimle ‘ölçü şekline bağlı kalmadan’ yansıtmaktır” (Bely, 1910 // Kazarin, 2004:145). A.Bely grafiksel metin anlamlarını yorumlamak için bir de metot geliştirir, fakat bu metot bu alanda yapılmış ilk çalışmalardan biri olduğu için ve tam olarak şekillenmediğinden anlaşılması zor bir metottur (Kazarin, 2004:145).

20.yy.'ın 10'lu – 20'li yılları *şekilli şiirin* en çok gelişim gösterdiği yıllardır. Bunda V.Hlebnikov, A.Kruçenin, V.Kamenskiy, V.Mayakovskiy gibi ünlü Rus Kubofuturistlerinin rolü çok büyüktür. Bu şairler, şiirlerinde teknolojik gelişmelerden yararlanma yoluna giderler. Doğu'da ve Batı'daki örnekleri takip etmekle kalmazlar, kendileri de bu alanda özgün örnekler verirler. Şiir tekniğinin gelişmesiyle birlikte bu şairler basit şekilleri resmetmekle yetinmezler, çok daha farklı arayışlara girerler (Biryukov, 2004). Örneğin V.Hlebnikov'un *Avtograf* 'El Yazısı' adlı şiirinde şairin el yazısını, karalama notlarını görüyoruz. Bu konu ile ilgili V.Hlebnikov şöyle der: "...şairler artık resim yapıyor, şiirler ise artık yaramaz (şımarık) olacaklar... Bakın ben artık çok az çizip siliyorum... temize çekmiyorum, yapamıyorum, tersine, daha anlaşılır olması için her yandan resmi tamamlıyorum..." (Biryukov, 1997). R.Duganov'a göre Hlebnikov'un bu el karalamaları *görsel şiirin* bugünkü anlamda gelişmesi için bir başlangıç noktası oluşturmuşlardır (Biryukov, 1997). V.Hlebnikov ayrıca *Hudojniki mira!* 'Dünya Sanatçıları!' adlı makalesinde bütün sanatçıları renklerden, şekillerden faydalanarak, dünyadaki bütün insanların anlayabileceği yeni bir yazı dili oluşturmaya davet eder (Kazarin, 2004:147).

Rus Edebiyatında şiirlerini harflerle oynayarak, gazete ve dergi dizgisi kullanarak yazan ilk şair V.Kamenskiy'dir. Onun *Jelezobetonniye poemu* 'Betonarme Poemaları' Rus *görsel şiirinin* gelişimi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bunların içerisinde *Konstantinopol* 'İstanbul' adlı şiiri içerdiği çok sayıda Türkçe sözcükle bizim için ayrı bir önem taşımaktadır. *Solntse* 'Güneş' adlı bir diğer şiiri ise Futurist şairin aynı zamanda sanatsal hayatını tasvir eden harita niteliğindedir.

Harflerin puntolarıyla oynama geleneğini daha sonraları İlya Zdaneviç ve İgor Terentyev devam ettirmişlerdir. İ.Zdaneviç'in şiirlerinde sözcükler dallanıp budaklanır; nokta, virgül ve diğer noktalama işaretleri tek başlarına varlıklarını sürdürürler. İ.Terentyev ise büyük harflere ve ünlem işaretine ayrı bir ilgi duymaktadır (Biryukov, 2004).

*Kratkaya istoriya vizual'noy poezii v Rosii* 'Rusya'da Görsel Şiirin Kısa Tarihçesi' adlı çalışmasında Sergey Sigei modern Rus *görsel şiirinin* kurucusu ve ilk teorisyenlerinden biri olarak 1922-30 yılları arasında Rusya'da yaygın olan konstruktivizm akımının önde gelen temsilcilerinden Aleksey Nikolayeviç Çiçerin'i göstermektedir. A.N.Çiçerin yapıtlarında sözcükleri kullanmaktan vazgeçer, metni grafiksel konstrüksiyonlarla değiştirir ve sadece kağıt değil aynı zamanda taş, metal, kumaş, ağaç, hamur, vs. gibi materyaller de kullanır. Örneğin *Aveki vikof* adlı poemasını ağaç tahta üzerine taslak olarak çizer ve bu tahta, *pryanik* (Ruslarda balla, şekerle yapılan bir çeşit tatlı, baharatlı bisküvi) pişirme tahtası olarak görev görmektedir. A.N.Çiçerin'e göre onun yarattığı konstrüksiyonların alansal bir devamı olmalı ve bunlar gerçek hayatta da işlevlerini sürdürmelidirler (Sigei, 1990). A.N.Çiçerin'in 1927 yılında yayınlanan *Zvonok k dvorniku* 'Kapıcının Zilini Çalmak' adlı poeması ise tamamen resimlerden oluşur. Bu resimler kolaj tekniği ile şairin yönlendirmeleri doğrultusunda Boris Zemenkov tarafından yapılır. Altı bölümden oluşan bu yapıt, Rusya'da yapılan ilk Sürrealist çalışmalardan biri sayılır (Biryukov, 2004).

1926-30 yılları arasında Leningrad'ta (St.Petersburg) faaliyet gösteren *Gerçek Sanat Topluluğu* - OBERİU (Obiyedineniye Real'nogo İsskustva) üyelerinden Daniil Harms'ın da gizemli kaligrafî çalışmaları, harflerin mistik yorumuna dayalı *görsel şiirleri* vardır (Sigei, 1990).

Rus *görsel şiirinin* şekillenme ve oluşum tarihini ayrıntılı bir şekilde inceleyen A.F.Badayev, Sovyet Döneminde bu tür şiirlerin oluşumuna ara verildiğini ifade etmiştir (Badayev, 1997// Kazarin, 2004:140).

*Figürniye stihii XX.veka* ‘20.yy. Şekilli Şiirleri’ adlı çalışmasında ise Nikita Bragin bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Sovyet Döneminde Formalizm’in mercek altında bulunduğu şartlarda, bu tür şiirsel şekillerin hiçbir gelişiminden söz etmek mümkün değildir. Sadece bu çağın sonunda A.Voznesenskiy’nin yazdığı bazı yapıtlar *şekilli şiiri* hatırlamamızı sağlar. Görünen o ki, şairler için olduğu kadar araştırmacılar için de birçok fırsat kaçırılmış oldu ve şimdi bunu güçlkle telafi etmek gerekecektir” (Bragin, 2005).

1950’li yıllarda Brezilya’da Campos kardeşlerin, Almanya’da Eugen Gomringer, Ernst Jandl ve H.C.Arntmann gibi şairlerin öncülük ettikleri yeni bir şiir anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu yeni şiir türüne *somut şiir* adı verilir. *Somut şiir* kısa bir süre içerisinde birçok ülkeye yayılır ve uluslararası bir özellik kazanır. Ünlü Rus bilim adamı M.Gasparov *somut şiirin* metinlerini bulmacalara, harflerin yer değiştirmesine dayalı alıştırmalara benzetir. Gasparov’a göre *somut şiir* Rusya’da etkili olmamıştır (Gasparov, 1993).

1950-1970 yılları arasında *somut şiir* kavramı sık sık *görsel şiirle* eşanlamlı olarak kullanılır. *Somut şiir* metinlerinin görsel algılanışının *görsel şiirden* ayrı tutulması gerektiğini savunan Klaus Peter Dencker *somut* ve *görsel şiiri* şu şekilde tanımlamaktadır:

“*Somut şiir*, ismini 1950’lerin başında almıştır. Kapalı, uluslararası, taklitçi olmayan ve dilin maddesel özelliklerinden (kelimelerin sözel, işitsel ve görsel maddeselliğinden) doğan dil temelli bir sanat biçimidir. Tek başına harflerin grafiksel biçimleri, bir kitap sayfasının beyaz boşlukları, harflerin birbirine karşı düzenlemeleri, okuma alışkanlıklarının değişimi, bir yüzey üzerinde harflerin ve kelimelerin beraber yaratabilecekleri olasılıklar, sözdizimi ve metaforun göz ardı edilmesi, dilin maddesiyle dilin kurallarına karşı duran özgür bir oyun – bu, okuyucunun tamamen yeni bir algılama tavrı edinmesini gerektirir. Alışılmış soldan sağa okuma işe yaramayacaktır, olağan cümleler yoktur, sıralama yoktur, kelimeler tam bile değildir – okuyucunun kendisi üretken hale gelmeli, düzenlemeler keşfetmeli, kelimelerin ikili anlamlarını belirlemeli ve sunulan dilsel maddeyle kendi tarihini geliştirebilmelidir” (Dencker//Bedük, 2006)

“*Görsel şiir*, görsel sanat ve edebiyat, resim ve metin, mecazi ve semantik öğeler arasındaki değişken ilişkidir; her iki sanat biçiminin bir ara alandaki bağlantısıdır; çevreden gelen herhangi bir iletişim biçimine karşı duysal bir tepkidir; farklı hayali realizm çeşitlemeleri tarafından mantıklı bir dilin akla uygun bütün olanaklarında ve kanıt oluşturmak için kullanılan kolaj, kavramsal sanat, somut sanata dair önemli tanımlar için bir haznedir” (Dencker//Bedük, 2006)

Rusya’da 1970’li yıllarda çıkan A.Voznesenskiy’nin *Ten’ zvuka* ‘Sesin Gölgesi’ adlı kitabında yer alan bazı *şekilli şiirler*, o dönem için bir istisna oluşturmaktadır. A.Voznesenskiy, bu alandaki çalışmalarına ancak 20 yıl sonra - 90’lı yıllarda yayınlanan *Aksioma Samoiska* adlı kitabı ile devam edebilmektedir. Sovyetler Birliği döneminde *görsel şiir* çalışmaları Rusya’da gizli yapılır ve yurtdışında yaşayan E.Netskova (Mnatsakanova), V.Şerstyanyoy, V.Barskiy, İ.Burihin, İ.Bokşteyn, A.Öçeretyanskiy, G.Hudyakov, K.Kuzminskiyy gibi bazı Rus şairlerinin bireysel çabalarıyla yüzeye çıkmaktadır. Bu şairlerin şiirleri ‘Apollon 77’, ‘Muleta’, ‘Çernovik’ gibi dergilerde yayınlanmaktadır.

20.yy’ın başlarında geliştirilen görsel şiir estetiği günümüz Rus Edebiyatında bu eğilimin tekrar doğmasında etkili olmuştur. Günümüzde Rusya’da görsel şiir örnekleri veren birçok şair vardır: Rı Nikonova, Sergey Sıgey, Sergey Biryukov, Boris Konstriktor, Aleksandr Gornon, Dmitriy Avaliani; daha genç olanlardan Aleksandr Bubnov, Dmitriy Bulatov, Sergey Provorov, İgnat Filippov, Aleksandr Surikov, vs. Bu şairlerin çoğu aynı zamanda görsel şiir teorisi ve tarihçesi üzerine de çalışırlar.

Görsel şiir teorisi son yıllarda gelişme sürecindedir. A.Kruçenih (1922, 1992), M.Epşteyn (1988), L.Volodarskiy (1989), R.Duganov (1990), Yu.Molok (1991), A.A.Voznesenskiy (1992), V.Kulakov (1992), Rı Nikonova (1993), A.F.Badayev (1997) gibi araştırmacıların bu alanda yapılmış önemli çalışmaları bulunmaktadır (Kazarin, 2004:145). Şiirsel metinlerin temel görsellik aracı olan şiirsel grafikte ilgili çalışmalar ise bazı istisnalar dışında daha çok tanım ve yoruma dayalıdır.

Her edebi yapıt yazı işaretleriyle maddeselleştirilmiş edebi bir söz olduğuna göre edebi metinlerde bu işaretlerin bileşimi, işlevleri ve uygulanma yöntemlerinin araştırılması dilbilimsel metin incelemesinin önemli bir parçasıdır. Metnin dış işaretlerinin toplamı (harfler, noktalama işaretleri, şiirsel kompozisyonlarda yer alan satır arası boşluklar, vs.) onun grafiğini oluşturur ve her yazar/şair kendi grafiğini oluştururken özel bir çaba gösterebilir. Grafikselleştirilmiş işaretler her zaman sadece işaret anlamı taşımayabilirler, onlara farklı sanatsal işlevler de yüklenebilir. Ayrıca yazar/şair geleneksel olmayanlar da dahil, her türlü grafikselleştirilmiş araçtan faydalanabilir (Semyonov, 2004). Bunun en çarpıcı örneklerini görsel şiirlerde görüyoruz. Görsel şiirlerdeki bu grafikselleştirilmiş çeşitler bugüne kadar ayrı bir olgu olarak araştırılmamıştır. Bunlar hep metnin güzel ifade, gösteriş, süs araçları olarak kabul edilmiş ve sadece şiir sanatı tarihi ve şiir bilimi alanlarında son derece nadir görülen olaylar olarak incelenmiştir. Şiirsel grafik birimleri sadece görselliğe dayanan, anlam ifade etmeyen, metnin genel anlamına katkıda bulunmayan birimler olarak kabul edilmişlerdir (Badayev, 2005). Fakat Rusya'da son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda şiirsel grafiğin metnin diğer öğeleriyle sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğu ileri sürülmektedir. Yani şiirsel grafik birimleri şairlerin kullandıkları sanatsal metotlarla, şiirsel eğilimleriyle, estetik anlayışlarıyla; şiirsel söylem birimleriyle (ritim, ölçü, tonlama, vs.); dil sistemi birimleriyle (sesbilim, sözcükbilim, gramer, sözdizimi) sayısız bağlantı içerisindedir.

Yu.V.Kazarin ve A.F.Badayev, şiirsel metnin yeni özelliği sayılan grafikselleştirilmiş, bu açıdan yaklaşarak gerek teorik gerek uygulamalı olarak ayrıntılı bir şekilde incelemiştir Rus bilim adamları. Yu.V.Kazarin *Filologičeskiy analiz poetičeskogo teksta* 'Şiirsel Metnin Filolojik Açısından İncelenmesi' adlı kitabında şiirsel metnin sistem ve yapısını sözel (verbal) ve söz dışı (paraverbal) birimlerden metnin sözel (verbal) olmayan makro öğeleri birimlerine kadar kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Bu çerçevede içerisinde şiirsel metnin işlevsel ve estetik şekli olarak şiirsel grafiğin temel özelliklerini ve işlevlerini belirlemeye çalışmıştır (Badayev, 2005). Yu.V.Kazarin'in belirlediği bu özellik ve işlevleri şu şekilde özetleyebiliriz:

- Yazının ve matbaanın bulunmasıyla şiir genellikle yazılı şekilde işlev görmeye başlar. Böylece şiirsel metnin yayılması, algılanması ve etkisi tamamen olmasa da büyük ölçüde onun şiirsel grafiğine bağlıdır. Bu durumda şiirsel grafik dil grafiğinden (alfabe) farklı olarak kendi uygulama özelliğini kaybeder ve en önemli metin kategorilerinden biri olur.

- Şiirsel grafik kumulyatif bir doğaya sahiptir: ses, melodi ve hatta boğumlama özellikli olayların biriktiricisi, koruyucusu, işleticisi ve yoğunlaştırıcısıdır.

- Şiirsel grafik sadece sesbilimsel (fonetik) değil, aynı zamanda sesseldir (vokal). Yani en önemli metin durumu olarak, içinde tonlama, ses (vokal), söyleyiş tarzı (diksiyon), ritmik resim gibi olayları barındırır. Görsel şiirlerde şiirsel grafik içinde bir de resim, geometrik ve mimari şekiller, vs. taşır.

- Şiirsel metnin grafikselleştirilmiş özgünlüğü baskın olduğunda ve grafikselleştirilmiş anlam değişmez (constant) özelliğini aldığı anda şiirsel grafik metin kurma (tekststroeniye) ve metin

düzenleme (tekstooformleniye) işlevleriyle birlikte metin oluşturma (tekstooobrazovaniye) ve anlam oluşturma (smısloobrazovaniye) işlevlerini de yerine getirir.

- Şiirsel metnin grafiksel anlamları kural olarak şiirsel metnin farklı düzey ve alan birimlerinin anlamlarıyla uyum içerisindedir. Bunlar, kültürel ve estetik değişmezler (avangard türündeki metinler), metnin dil birimleri (her türlü şiirsel metinler), bir de manevi alan değişmezleridir.

- Şiirsel grafik metin dışı bir olay olarak metnin içine, onun derin anlamlarına yöneliktir. Fiziksel ve görsel olarak algılanan kendi işaretleriyle, dilsel işaretlerin metinsel içeriğiyle sadece uyum göstermez. Onların şekil, içerik ve işlevlerinin temel ifade edicisidir.

- Şiirsel grafik, şiirsel metnin temel görsellik aracı, şiirsel ritim, diksiyon (şiirin sesbilimsel uyumu) ve iç jesti ifade etme aracıdır (Kazarin Yu.V., 2004: 123-127).

Yu.V.Kazarin'e göre şiirsel grafik bir işaret olayıdır. Bu işaretler görsel şiir çerçevesinde metnin diğer yönlerinden ayrılmış, başlı başına önemli, kendi kendine yeterli, bir resim veya bir şeyin tasviri olabilir. Görsel şiirin grafiksel resmi, sanatçının dünyasından herhangi bir tablonun metinsel izdüşümünü şematik olarak göstererek metnin anlam yapısının iskelet modelliğini yapar (Kazarin, 2004: 149)

A.F.Badayev, şiirsel grafiğin farklı işlevler yerine getirdiğini, grafiksel anlam etkisinin ise doğrudan görsel şiirin yapılış tekniğine bağlı olduğunu belirtmiştir (Badayev, 1997:21 // Kazarin, 2004:149). A.Kruçenih çizim ve boyama olmak üzere iki farklı yapılış tekniği belirler (Kruçenih, 1992:13 // Kazarin, 2004:149). Çizim tekniğinde el yazısı, punto, dizgi, resim, imla ve grafiksel tekrarlar gibi araçlar kullanılır; boyama tekniğinde ise grafem ve grafiksel birliklerin renklendirilmesine bağlı olarak boyama yapılır ve farklı renkler kullanılır.

Grafiksel metin anlamlarının algılanması ve yorumlanması oldukça zor bir iştir. Görsel algılamaya daha etkilidir ve doğal olarak bu durum şiirsel metnin ortak anlam yapısının çözümlenmesini ve incelenmesini zorlaştırır. Şiirsel metnin dil birimleriyle şekillenen ve ifade edilen anlamları, metnin herhangi bir grafiksel gerçekleşmesine bağlıdır. Görsel metinlerde şiirsel grafik bazen dilsel işaretlerin önüne geçebilir, onların metinsel anlam çalışmalarını geride bırakabilir.

Şiirsel grafik çeşitli birimlerden oluşmaktadır:

*Grafem:* Bir veya birkaç harfin özel bir punto ile veya kaligrafik olarak ayrılması.

*Grafoleksem:* Grafiksel sözcüğün, kendisinden önce veya sonra gelen satır veya sözcük bakımından özel bir punto ile, kaligrafik olarak veya ayrı bir düzenle ayrılması.

*Grafiksel birlikler:* Grafem, grafiksel sözcük, kıta veya şiirsel metin parçalarının ve bütün metnin bileşenleri.

*Grafiksel resim:* Yukarıda belirtilen birimlerin özel düzenlenmesi aracılığı ile herhangi bir figürün veya farklı geometrik şekillerin karmaşık tasviri.

*Grafiksel süsleme:* Barok tarzı, dekoratif işlev gören grafiksel resim.

*Yazarın imla ve noktalama işaretleri:* Şiir metninin noktalama işaretleri olmadan, ses anlamsal (fonosemantikçeskiye) veya ses metinsel (fonotekstoviye) sebeplere bağlı olarak yazar imlasıyla basılması (Kazarin, 2004: 149-153).

Yu.V.Kazarin, Rus görsel şiirinin en yaygın ve en tipik şiirsel grafik türlerini işlevsellikleri açısından üçe ayırır:

*1.Ayrıntı Şiirsel Grafik* (Vıdelitel'naya poetičeskaya grafika): Görsel şiir kendi grafiksel görüntüsünde, metinden çizim veya boyama teknikleriyle ayrılan bazı grafiksel birimleri içerir. Bu şiirsel grafik türü OBERIU şairleri tarafından, özellikle A.Vvedenskiy ve Daniil

Harms'ın metinlerinde) kullanılmıştır. V.Kamenskiy'nin Tango s korovami 'İneklerle Tango' adlı şiirinin grafiği de bu türdendir.

2.Şiirsel Dekoratif Resim Grafiği (Dekorativno-izobrazitel'naya poetičeskaya grafika): Bu tür şiirsel grafik Simeon Polotskiy ve İvan Veliçkovskiy'nin şekilli şiirlerine kadar dayanır. Bu türde grafiksel kıta düzeni şiirin anlamsal içeriğiyle birebir örtüşmektedir. Bu tür şiirsel metinler Rusya'da ve Avrupa'da 20.yy.'ın başlarında çok yaygındır. G.Appollinaire'in 'Calligrammes'ları da bu türe dahildir. Şiirsel dekoratif resim grafiğinin birimleri grafikleşmeler ve grafiksel birliklerdir, temelinde ise çizim tekniği yatmaktadır. Şiirsel grafiğin bu türü en ahenkli olanıdır.

3.Yapıcı Şiirsel Grafik (Konstruktivnaya poetičeskaya grafika): Bu en karmaşık şiirsel grafik türüdür. Grafiksel birimi kıtadır. Kıtada satırların veya dizelerin grafiksel yerleşimi eklemeli, uygulamalı, resimleme niteliğindedir. Şiirin grafiğiyle dilsel/metinsel anlamları arasındaki kaynaşmışlık son derece yüksektir. Grafik, şiirin leksik içeriğiyle uyum içindedir. Bu tür şiirsel grafik 18., 19. ve 20.yy. klasik sanat estetiği çerçevesinde yaratılmış şiirsel metinlerde oldukça sık kullanılmaktadır. İ.Brodskiy'nin *Fontan* 'Çeşme' adlı şiirinin grafiği bu türdendir.

A.F.Badayev 2005 yılında savunduğu *Funksional'nyye tipi poetičeskoy grafiki (na materiale russkoy poezii 17. – 21.vv)* 'Şiirsel Grafiğin İşlevsel Türleri (17.-21.yy. Rus Şiirleri materyalleri çerçevesinde) adlı master tezinde şiirsel grafiği şiirin başı başına görsel, matdiesel kılıfı ve aynı zamanda şiirsel söylemin bir parçası olarak ele alır; şiirsel grafiğin şiirsel metinde genel (nesnel) ve özel ses yazımcılık [fonografik], bilgi verici, kıta ve metin oluşturucu, dekoratif, resim ve anlam oluşturucu) işlevlerine değinir. Ayrıca Yu.V.Kazarin'in belirlediği şiirsel grafik türlerinin sayısını daha da genişletmiştir.

Yapılan bu son çalışmalar, şiirsel metinde şiirsel grafik birimlerinin metnin oluşumunda, kuruluşunda ve anlam ifade etmesinde önemli rol oynayabileceklerini göstermiştir. Bu da şiirsel metnin diğer sanat dallarıyla çok farklı ilişkiler içerisinde bulunabilecek karmaşık bir olgu olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Asılbekova M.S., Vizual'naya poeziya. Materialı po spetskursu po analizu poetičeskogo teksta //Festival' pedagogičeskih idey, "Otkritiy urok" 2006-2007, [http://festival.1september.ru/index.php?numb\\_artic=410006](http://festival.1september.ru/index.php?numb_artic=410006) (07.04.2007)
- Badayev A.F., Funksional'nyye tipi poetičeskoy grafiki (na materiale russkoy poezii 17.-21.vv), Vvedeniye, 2005, [http://www.mirrabot.com/work/work\\_37060.html](http://www.mirrabot.com/work/work_37060.html) (22.03.2007)
- Bedük F., Şiirde Somut ve Soyut Arayışlar Üzerine Bir Deneme, Mortaka Dergisinde yayınlanmıştır,2006,[http://www.antoloji.com/siir/siir/siir\\_print\\_version.asp?siir\\_id=558891&sair=4989](http://www.antoloji.com/siir/siir/siir_print_version.asp?siir_id=558891&sair=4989) (21.05.07)
- Biryukov S., Poetičeskij masterklass.Urok pyaty, vizual'nyy, 11.02.2004, <http://www.topos.ru/article/2043> (05.04.2007)
- Biryukov S., Vizual'naya poeziya v Rosii, İstoriya i teoriya // Çernovik: Al'manah literaturnyy vizual'nyy, vip.12, New Jersey – M., 1997, s.12-15, [http://www.vavilon.ru/metatext/chernovik\\_12/visual.html](http://www.vavilon.ru/metatext/chernovik_12/visual.html) (05.04.2007)
- Bol'soy Entsiklopedičeskij Slovar', <http://mirslouvrei.com/content/bes/Vizual-naja-Pojezija-10823.html> (05.03.2007)
- Bragin N., Figurnyye stihii XX.veka, 2005, <http://www.stihii.ru/poems/2005/02/19-778.html> (21.03.2007)

- Gasparov M., Russkiye stihii 1890-1925 godov v kommentariyah, Vısşaya şkola, M., 1993,  
[http://philologos.narod.ru/mlgaspar/gasp\\_rverse.htm](http://philologos.narod.ru/mlgaspar/gasp_rverse.htm) (02.04.2007)
- Kazarin Yu.V., Filologičeskiy analiz poetičeskogo teksta, Akademičeskiy proyekt, M.,  
Delovaya kniga, Yekaterinburg, 2004.
- Semyonov V.B., Poetiçeskaya grafika // Vvedeniye v literaturovedeniye, uçeb. posobiye  
pod red. L.V.Çernets, Vısşaya şkola, M., 2004,  
<http://logos.philol.msu.ru/rus/kaf/tlit/sem/cont/grafika.htm> (23.01.2007)
- Sigey S., Kratkaya istoriya vizual'noy poezii v Rosii, Yeysk, 1990,  
<http://www.screen.ru/vadvad/Vadvad/Arp/Visual/ssigey.htm> (05.04.2007)
- Sovremenniy Entsiklopedičeskiy Slovar',  
[http://tolks.ru/?to=28what=view\\_word&file\\_id=10904&from=base](http://tolks.ru/?to=28what=view_word&file_id=10904&from=base) (05.03.2007)

## İLETİŞİM VE DİL

Arş.Gör. Yağmur KÜÇÜKBEZİRCİ  
Selçuk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü

### Özet

İletişimin sağlanmasında en etkili faktör dil'dir. Sağlıklı iletişimin kurulabilmesi için aynı sembolleri kullanmak, yani aynı lisanı kullanmak gerekir. Aynı dili kullanırken de ortak dil olmasına özen gösterilmelidir. Kişiler kendi meslekleri, kültür ve deneyimleri ile düşünmek, olayları o açıdan değerlendirmek eğilimindedir. Sağlıklı iletişim ve alıcının gönderilen mesajı tam olarak anlayabilmesi için kaynağın karşı taraf hakkında yeterli bilgiye sahip olması, anlatmak istediğini ona göre düzenlemesi gerekir. İyi bir iletişimde ortak dil'in kullanılması esastır. Kullanılan dil'de kaynak ve alıcı arasındaki ortak, kesişen kelimelerin çokluğu mesajdan istenilen yansımanın dönmesini sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Kültür, Ortak Dil

### Abstract

The most important factor in communication is Language. In order to have a healthy communication, using the the same symbols and the same language is a must. When we use the same language, we have to pay attention to use the common language. People think according to their occupations, to their own culture and also to their own experiences. In order to have a healthy communication and a healthy comprehension of the message, there is a need to know some information about the other/s and then to organize the message according to their knowledge. The quantity of common words between the source and the receiver would supply the best feed-back.

**Key words:** Communication, Culture, Common Language



## GİRİŞ

Ünlü alman düşünür Heidegger (2004) “Dil varlığın evidir” der. Varlığın sahip olduğu en önemli nitelik, onu diğerleriyle iletişim içine sokan ve anlamlı hale getiren dildir. Bu yönüyle varlık (insan) diğer tüm canlılardan ayrılır ve sadece dünyaya ve diğer canlılara değil aynı zamanda ait olduğu toplumun diğer üyelerine de hakim olmaya ve sahip olduğu dil aracılığıyla kendini en üst düzeyde gerçekleştirmeye çalışır. Bundan dolayıdır ki, özellikle yaşadığımız modern dünyada, dil varolabilmenin en etkin silahı haline gelmiştir.

Chomsky’e göre dili incelemek, araştırmak *insanın özü*’ne yaklaşmaktır, dil yalnızca insana mahsus olan düşüncenin ürünüdür. İnsanlar her ne sebeple bir araya gelirse gelsin – ister oyun, ister savaş, ister aşk, ister otomobil üretimi- konuşurlar. Hepimiz bir dil dünyası içerisinde yaşıyoruz. Arkadaşlarımızla, eşimizle, aile bireyleriyle, otobüs şoförleriyle, tüm yabancılarla yüz yüze ya da telefonla konuşur ve karşılık alırız. Televizyon ve radyo kanalları bu kelime selini kabartırlar. Uyanık olduğumuz zamanlar neredeyse kelimeler olmadan geçmez, rüyamızda bile ya konuşuruz ya da birileri bize anlatır. Hiç kimsenin olmadığı ortamlarda bile konuşuruz. Bazılarımız uyurken sesli konuşur. Evcil hayvanlarla bazen de kendi kendimize konuşuruz. Afrika’da bazı insanlara göre yeni doğmuş bir çocuk ‘kuntu’ yani ‘nesne’ dir, konuşmadığı için henüz ‘muntu’ yani ‘insan’ olamamıştır (Fromkin,V.&Rodman,R. 1988:3).

Dillerin, içinde yaşamaları için dilsel topluluklara ihtiyaçları vardır. Diller ancak sürmekte olan bir yaşam içinde değişir, gelişir ve iletişim özelliklerini zenginleştirirler. Bu durum ise özellikle bir kültürün toplumsal bağlamında yer alır. Dil ile kültür arasındaki ilişki karşılıklı bağımlılıktır, biri ötekinin içinde yaşar ve gelişir. Çünkü dil toplumda ve dilsel toplulukta, yaratmada, var olanı korumada ve değişim sürecinde bir araçtır. Hasan’a göre “Bir dilsel toplulukta, dil kendi dilsel topluluğunun toplumsal anlamını taşıyamazlık edemez” (Kılıç, V. 2002:10).

Dil, iletişim ve halkla ilişkiler kavramlarının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle, etkili bir iletişimde dil ve dil kullanımının yeri önemlidir. Dilin işlevleri için işlevin, kullanımla eşdeğerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dil bir açıdan bir eylemdir, yani kullanımdır bu bakış açısından yola çıkarsak, iletişimdeki başarı ile dil kullanımındaki başarı birbirine paralel olarak gitmektedir. Kelimeler insanlar tarafından uydurulmuş sembollerdir, herkesin aynı şekilde anlaması ve yorumlaması gibi bir zorunluluğu yoktur. Bazı insanlar ‘kurt’ kelimesini övgü olarak algılamakta bazıları bu kelimeyi yergi olarak algılamaktadır. Karşımızdaki insanın kullandığımız dili nasıl anladığını, hatta ne kadar bildiğini çıkartmaya çalışmalıyız (Asna, 1998:71).

Dil iki boyutlu düşünülebilir; birincisi matematiksel boyut, ikincisi çağrışımlar boyutudur. Bir denklemdaki ‘a’ yı ‘b’ ile değiştirdiğimiz zaman denklemin içeriğinin değişmeyeceği gibi; nesnelere ve fiillere verilen isimler bir dilden başka bir dileğine değiştirildiğinde fazla bir kayıp olmayabilir. Ancak, çağrışımlar boyutunda; sanki her kelimenin üzerinde bir ‘çağrışım bulutu’ vardır. Cam bardağa Türkçe ‘bardak’ İngilizce ‘glass’ diyebiliriz. Aynı nesneyi tanımlamış oluruz. Ancak, Türkçe ‘bardak’ yazara Karacaoğlan’ın bir şiirini (Elif’in elinde bardak/Yeşil başlı övel ördek;...) çağrıştırırken, İngiliz’e ‘glass’ viski içmeyi çağrıştırabilir. Bu çağrışımlar bulutu dilden dile, kültürden kültüre değişir (Sinanoğlu, 2002:202).

Bu çalışmada dil kavramı ve iletişimde dilin etkili ve amacına uygun kullanımını incelenecektir.

## I. DİL VE İNSAN

Herkesin bildiği gibi, insanı öteki varlıklardan ayıran en belirgin niteliklerinden biri, onun *konuşma yeteneği*'nin bulunması, insanın konuşan bir varlık olmasıdır. Bütünüyle kendine özgü bir düşünme ve ses çevirme işlemini gerektiren bu dil yeteneği, aynı zamanda çeşitli *bildirişme* (communication) sistemlerinden birini meydana getirmiştir. Jest ve mimik dilinden çiçek ve renk diline, gemicilerin uzaktan flamalarla anlaşmalarından Kızıldenizlilerin dumanla haberleşmelerine ve çeşitli hayvan haberleşmelerine kadar bir çok bildirişme sistemi arasında *sözlü dil*'in ayrı, seçkin, çok önemli bir yeri vardır. Öte yandan insanoğlu çevresine, içinden çıktığı topluma sıkı sıkıya bağlı olduğu için, onun dili, bir ulusla yakından ilgili bir kimlik kazanır; bir ulusun kültür serveti sayılan, onun bir çok niteliklerini yansıtan, değişik özellikleri ile insanı şaşırtan büyüğü bir varlık olarak ortaya çıkar (Aksan, 1971:17).

Dile ilişkin bilimsel çalışmalar yirminci yüzyılın ilk başlarında başlar. Bir başka deyişle, bilimsel yöntemlerden yararlanarak dilleri inceleyen bilim dalı olan dilbilimin verimliliği geçen yüzyılın başlarına rastlar. Bu yüzyılda dile ilişkin kuramların çoğunda yine dilin işlevsel yanı, yani anlam bileşeni ya dışlanmış ya da yeteri kadar incelenememiştir. Bu biraz anlamın doğasından kaynaklanmaktadır. Bu alanda çalışanların çoğu anlamı ya erişilmez ve dokunulmaz olarak görmüşler ya da biçimden yola çıkıldığında anlama ulaşılabileceğini varsaymış olmalıdır ki, ona ilişkin doğrudan bir çalışma yapmamışlar. Daha sonraları, dilin işlevsel yanını vurgulayan kimi çalışmalar yapılmıştır kuşkusuz. Bunun dışında geçen yüzyılın başlarından günümüze değin dilbilim alanında oldukça verimli çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır (Kılıç, 2002:24-29).

Bu noktada, konumuzla ilgili olarak, anlambilimin temel anlam, yan anlam, tasavvurlar, eşanlamlılık, eşadillik, çokanlamlılık, metafor gibi kavramlarını açıklamak dil ve iletişim arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır kılacaktır.

1. *Temel anlam*; ilk belirtilen kavram, kelimenin anlattığı ilk ve asıl kavramdır. Kelime aracılığı ile anlatım bulan ilk, ve en eski kavramdır; adlandırma sırasında önceliği olduğu için buna ilk belirtilen, değişik kavramlar buna bağlandığı, çevresi genişlediği için de kavram çekirdeği denebilir. Kelimebilimi ve sözlük çalışmalarında kolaylık da sağlamaktadır.

2. *Yan anlamlar*; bir kelimenin temel anlamı ötesinde taşıdığı çağrışımlardır. Örneğin, *göz* kelimesi temel anlam olarak görme organını simgelerken, yan anlam olarak kaynak (su), delik (iğne vb.), bölme, ağacın tomurcuklu yeri ve nazar öğelerini içerir.

3. *Tasavvurlar*; bu terimle anlatılmak istenen, herhangi bir kelime çevresinde, onunla iç içe bulunan çeşitli imgeler, o kelimenin yansıttığı kavramın yanı sıra kişiden kişiye, dilbirliğinden dilbirliğine değişen, kişiye ve topluma özgü tasarımlardır. Örneğin, Ankara Türkiye'nin bir ili ve başkenti olması özelliğini yansıtırken, taşradan Ankara'daki hastanelere tedavi olmak için gelen kişiye farklı, içersinde yaşayan kimselere farklı yani yaşadıkları tecrübeler gereğince farklı duygu ve düşünceler verecektir.

4. *Eşanlamlılık*; aslında birden fazla kelimenin aynı, birbirinin tam eşi anlamına gelemeyeceği bugün bütün dilciler tarafından kabul edilmekte ve bu eşlik, eşitlik yalnızca, bu dil olayını karşılayan bazı terimlerde kalmış bulunmaktadır. Eşanlamli kelimelerin, yakın anlamlı kelimeler olarak adlandırılması daha uygun olacaktır. Eşanlamli kelimelerin kullanılması bir metinde monotonlaşmayı önlemesine rağmen, bilinçsizce kullanılması dile aykırı ve rahatsız edici olacaktır. Örnekle olarak, *ince bir nüans farkı var, mesela örneğin, oldukça hayli* kullanımlarını gösterebiliriz. Ayrıca, günümüzde sıkça kullanılan '*double* yol çalışmaları...', '*bu handikapların giderilmesi için...*' vb. Özellikle son yıllarda dilimize

yabancı dillerden girmiş olan kelimelerin sık kullanımı hedef kitlenin yanlış ya da eksik anlamasına neden olabilir.

5. *Eşadlılık*; değişik ve birbiriyle hiç ilgisi olmayan kavramlar, genel olarak aynı ses izlenimini veren kelimelerde anlatım bulmaktadırlar; *denizde yüzmek* kelimesinin emir hali anlamındaki yüz, sayı gösteren *yüz* ile *surat*, *çehre* anlamındaki yüz... vb. Eşadlı (sesteş) kelimelerin iletişimde daha dikkat çekici mesajlar vermek için kullanılması söz konusu olabilir. Örneğin, bir cilt bakım merkezinin reklamında *surat*, *çehre* anlamındaki yüz kelimesinin '100 Bakım Merkezi' olarak yazılması daha dikkat çekici olacaktır.

6. *Çokanlamlılık*; bir kelimenin temel anlamını yitirmeden, çeşitli yollardan, temel anlamıyla mutlaka ilişkili olan yeni kavramları anlatır duruma gelmesidir. Bu olayın *eşadlılık*'tan farkı, eşadlı sözlerin anlamlarıyla, yansıttıkları kavramlar arasında uzak-yakın en ufak ilişkisinin bulunmamasıdır. İletişimde karışıklıklara yol açmamak, verilmek istenen mesajın sağlıklı iletebilmesi için kullanılan kelimeler özenle seçilmelidir (Aksan, 1971:54-79).

7. *Metafor*; bireylerin iletişim kurarken bir olayı daha etkili anlatmak için benzetmelerden faydalanmasıdır. Özellikle eski Türk filmlerinde sık sık karşımıza çıkan '*kız gibi araba*' cümlesi ile otomobilin güzelliği, temizliği vurgulanmak istenmektedir.

## II. DİL VE TOPLUM

Toplumsal ilişkilerin kurulması ve sürdürülmesi kullandığımız dil ile sağlanır. Hiç tanımadığımız kişilerle tanışırken, selamlaşırken, çevremizdeki insanlarla konuşurken dilin gücünden faydalanırız. Toplumdilbilim'e (sociolinguistics) göre dilin birinci işlevi toplumsaldır. Bu bilim dalına göre bireyin tek başına dile gereksinimi yoktur. Birey ancak bir başkası ile bir deneyim edinmeye başladığı zaman dil toplumsal bir etkileşim olarak ortaya çıkar. Toplumsal işlevin en yoğun kullanıldığı dilsel birimler günlük konuşmalardır. Günlük konuşmaların çoğu toplumsal ilişkilerin sürmesini amaçladığı için çoğunlukla hiçbir düşünce ve duygu içermeyen yapılan konuşmalardır. Örneğin, bir lokantada garson servis yaptığı kişiye, 'Başka isteğiniz var mı efendim?' diyerek kendisi ile müşteri arasındaki belli bir ilişkiyi belirler. Aslında bu ilişki o toplumdaki uzlaşım larca, yani gönderen ile alıcının toplumdaki rol ilişkilerince önceden belirlenmiştir (Kılıç, 2002:37).

Dil ile toplum ilişkisi üzerinde 18., 19., yüzyıllardan bu yana durulmaktadır. Daha o yüzyıllarda devlet adamı, düşünür ve dilci olan W. Von Humboldt (1767-1835), dilin gelişmesini toplumda olan değişimler, kültür ve düşünce alanındaki gelişmelerle açıklamaktadır. Toplumda olan değişimler ise tek yönde olmaz, toplumun bütün dalları birbirine bağlıdır. Bir yönde olan değişimler öteki yönleri de etkiler. Bir başka deyişle 'toplumun bütün dalları birbirine bağlı olarak değişir' (İmer, 1990:9).

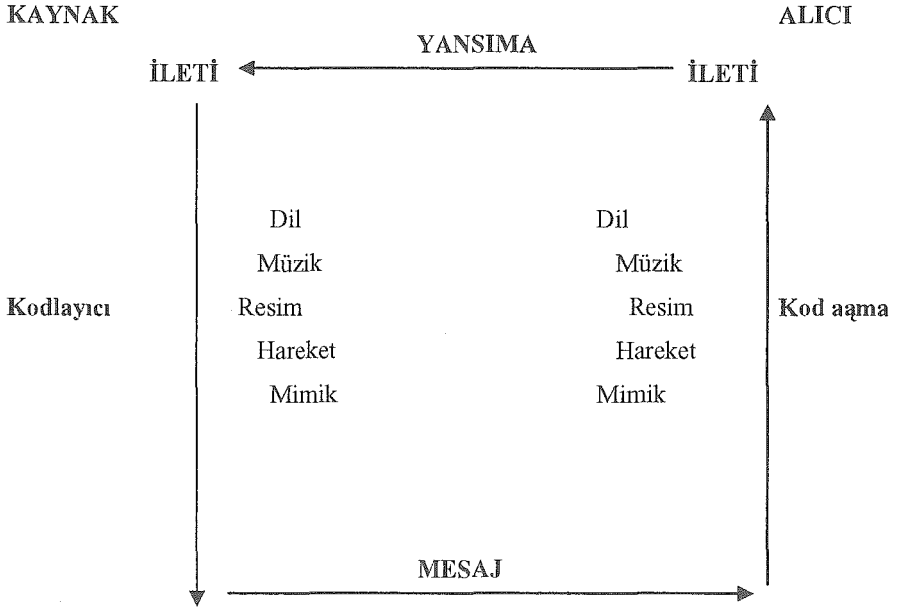
Sapir'e göre dil, yalnızca birey ile ilgili gözükken yaşantının değişik parçalarının, az ya da çok sistematik bir kaydı değil; daha çok birey ile çevresi arasında bir yorum filtresi veya penceresi gibi işlev görmektedir. Bu bağlamda dil, çevremizdeki şeyleri belli bir biçimde algılamamızı ya da algılamamızı yönlendirmekte ve böylece, dünyaya bakışımızın çerçevesini çizmektedir. Dünyaya bakış biçimi toplumdaki topluma ya da kültürden kültüre değişik olacaktır. Çünkü farklı kültüre ya da dile sahip toplumlar, nesnel çevreyi kendi kültürlerinin sunduğu kavramlar doğrultusunda algılayacaktır. Örneklendirmek gerekirse; Doğu Afrikalı Masai yerlileri, temel uğraşları hayvan yetiştirmek olan bir insan topluluğudur. Masai Yerlilerinin sürü için en az on yedi terimleri vardır; bir buzağı doğuran inek, iki buzağı doğuran inek, kısır inek vb. için hep ayrı kelimeler vardır. Sürüdeki hayvanların her birinin ismi vardır. Eskimolar'ın *kar*, Araplar'ın *deve*, Fransızlar'ın *şarap* için kullandığı kelimeler diğer dillerde sınırlıdır (Şerif, 1996: 456-457).

Aynı kültür içerisinde bile, bir çok nesnel gerçekliği farklı şekilde algılamaya götüren özel diller oluşmaktadır. Özel dil, çeşitli nedenlerle birbirleriyle yakın ilişki içinde yaşayan ve bu yüzden ortak konuşma alışkanlıkları geliştiren gruplara özgü dildir. Bir toplum ya da kültürde, hem dil edinimi hem de dil kullanımı, kullanıcısının ait olduğu toplumsal sınıfla ilişkilidir (Gökçe, 2003:119).

### III. İLETİŞİM VE DİL

İletişim kavramını tanımlayan çeşitli sosyal bilimciler, olaya değişik açılardan yaklaşmışlardır; *bir cevap almayı sağlayacak şekilde bilgi iletilmesi; bir kişi ile dinleyicileri arasında anlam ihtiva eden etkileşim yaratılması; bir kişiden veya gruptan diğerine semboller yoluyla bilgi aktarılması*, bütün bu tanımlamaların ortak noktası insanlar arasında bir fikrin, görüşün, bilginin veya davranışların paylaşılmasıdır. Kelimenin etimolojik olarak incelenmesi sonucunda Latince'deki Communicatio kelimesine ulaşırız. Kelime, iletişimi, canlılar arasında yer alan ve belirli ortaklaşa unsurlara dayanan bir süreç dahilinde sınırlar.

En yaygın ve medeniyete en uygun şekilde kullanılan iletişim, işitsel ve görsel iletişimi içeren *sözlü* iletişimdir. Hayatımızın hemen her aşamasında yer alan iletişimi genel bir tablo ile aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

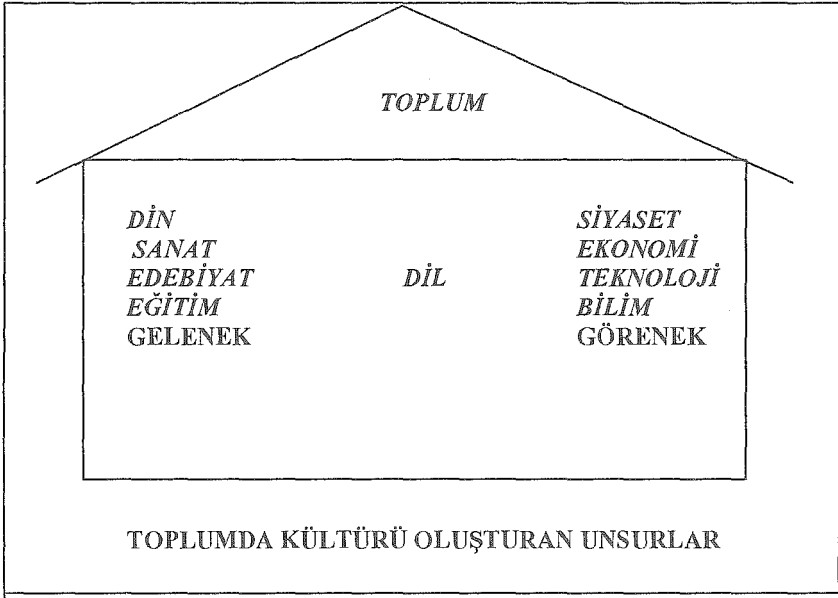


Tabloda da görüldüğü üzere, ileti kaynak tarafından dil, müzik, resim, hareket, mimik gibi kodlarla düzenleniyor ve mesajı oluşturuyor, ortaya çıkan bu mesaj alıcı tarafından çözülüyor (kod-açma) ve ileti alıcı tarafından alınıyor. Normal şartlarda ileti bu şekilde kodlanıp, çözülürken bazen de özellikle kaynak ve alıcı arasındaki toplumsal katman farkından ya da kuşak farkı diye adlandırdığımız toplumsal değişikliğin bir taraf açısından özümselememiş olmasından kaynaklanan sağlıklı iletişim ortaya çıkıyor, bu durumda yansımaya da olumsuz oluyor. Çatışma, kaynak ve alıcı arasında gerçekleşen geri bildirim

(feed-back) olumsuzluğu halinde ortaya çıkar. Çatışmanın sebepleri arasında bireylerin kişiliklerinin farklılıkları, olaya bakış açıları, değerlendirme ölçütlerinin farklılığı, sosyal-kültürel birikim ve deneyim farklılıkları yatar.

Örneğin; 11 Eylül'de Dünya Ticaret Merkezine yapılan saldırıdan sonra bir açıklama yapan Amerika Birleşik Devletleri Başkanı George W. Bush'un konuşmasında geçen '*bir konuda yürütülen mücadele ve haçlı seferi*' anlamlarına gelen '*crusade*' kelimesi dünyadaki Müslümanlar tarafından, haçlı seferi olarak algılanmış ve bir kriz başlamasına sebep olmuştur. Krizin ilerlemesini önlemek ve yumuşatmak için George W. Bush Amerika'da yaşayan tüm dini topluluklara yönelik olarak Beyaz Saray'da bir toplantı düzenlemiştir. Bu örnekte görüldüğü üzere hedef kitlelere yönelik mesajlar oluştururken kullanılan kelimeler, usul büyük önem taşımaktadır.

Önceden de belirttiğimiz gibi iletişim iki yönlü bir süreçtir. Ne yalnızca alışı, ne de yalnızca verişi iletişimi oluşturmaz, sağlıklı iletişimin olabilmesi için besleyici yankı (feed-back) denilen geri dönen mesaj olması gerekir. Dil kanalı ile sınırlandırdığımız bu çalışmamızda sağlıklı iletişimin kurulabilmesi için kaynak, iletisini dil ile kodlarken kullandığı dilin kurallarını iyi bilmeli, dile hakim olmalı ayrıca; alıcının konumunu, ilgisini, algılama kapasitesini göz önünde bulundurmak zorundadır.



*İnsanlar varlık olarak toplum içerisinde yaşarlar, toplumların dili, dini, ekonomik yapısı, eğitimi, bilgi birikimleri, yaşam tarzları, gelenek, görenekleri toplumun genel yapısını ve bütün bu değerler de kültürü oluşturur. Toplumda madde ve kavram olarak var olan her şey dil'de vardır. Kültürel ve tarihi miras, ancak dil aracılığıyla yeni kuşaklara aktarılır. Dil, kültürel muhtevanın bir ansiklopedisi, hazinesi ya da sözlüğü gibidir (Güvenç, 1984:112).*

Hiç kimse dünyaya aynı gözlerle bakmaz. Kişi, geleneklerin, kurumların ve düşünme tarzının belirli bir düzenlemeye denetlenen bir biçimde dünyayı görür. Felsefi ele

almalarında bile, kişi, bu basmakalıp düzenlenimlerin ötesine geçemez. Gerçek ve düzmeceyle ilgili birçok kavramı, onun özel göreneksel gelenekleriyle ilintili olacaktır (Benedict, 2000:24).

İletişimde kültürün önemi göz ardı edilemez. Yöneticiler ve çalışanlar, yetişkinler ve çocuklar, kentliler ve kırsal kesimde oturanlar, erkekler ve kadınlar aynı dili kullandıkları halde farklı anlamlar çıkartmaktadırlar. Farklı gruplarla iletişim kurmak zorunda olanlar bu önemli sorunla daima karşılaşır. Sağlıklı iletişim kurmak ve yanlış anlaşılmalara fırsat vermemek için bu konuda duyarlı olmak esastır aksi takdirde gideceği yolu bilmeyen bir otobüs şoförünün içerisindeki yolcuları da yanlış yerlere götürmesine neden olacağı gibi hedef kitle farklı yönere sevk edilebilir.

Halkla ilişkiler halkın tutumunu değerlendiren, kamuoyu ilgisi ile paralel olarak bireyin yada organizasyonun izleyeceği politikayı ve metotları teşhis eden, halkın anlamasını ve kabulünü kazanmak için yapılan hareketin programını yürütme işidir. Topluma belirli bir işi yaptırmanın yolu, daha doğrusu demokratik yöntem, onu inandırmak ikna etmekten geçer. Halkla ilişkiler uygulaması böyle bir amaca varmak için bilinen en önemli araçlardan biridir. Bu bağlamda halkın bilgilendirilmesi, ikna edilmesi için halkla ilişkilerin kullanacağı en etkin kanal dildir. Kullanılacak dilin hedef kitlenin en iyi şekilde anlayacağı usluhta olması, kelimelerin yanlış anlaşılmalara yol açmayacak şekilde özenle seçilmesi gerekir. Mesajı oluşturan semboller bir yandan kaynak, öte yandan hedef için aynı anlama gelebilecek ortak simgeler olmalıdır. Bunun sorumluluğu haber kaynağına aittir. Hedef tarafında yanlış anlaşılacak bir mesaj, iletişimden beklenen amacı yok eder. Aksi takdirde Kazancı'nın verdiği örnekten de anlaşılacağı gibi Fransızca Türkçe konuşmak yani sadece gürlütu yapmak demektir (Kazancı, 2002:51).

### SONUÇ

Dil günümüzde toplumsal yapıyı ve ilişkileri anlamak için incelenmesi gereken en önemli araçlardan birisi olmuştur. Heidegger, Foucault, Derrida, Levi-Starus gibi yakın dönem düşünürlerinin varlığın anlamını aramakta ki çabalarını daha çok o varlığın konuştuğu dil üzerinden çözmeye çalışmaları ilginçtir. Örneğin, Foucault teorilerini neredeyse söylem üzerinde yoğunlaştırır, söylemin iktidar yaratma, hapsedme ve yönetme gücünden bahseder.

İletişimin sağlanmasında en etkili faktör dil'dir. Sağlıklı iletişimin kurulabilmesi için aynı sembollerini kullanmak, yani aynı lisanı kullanmak gerekir. Aynı dili kullanırken de ortak dil olmasına özen gösterilmelidir. Kişiler kendi meslekleri, kültür ve deneyimleri ile düşünmek, olayları o açıdan değerlendirmek eğilimindedir. Sağlıklı iletişim için, alıcının doğru anlaması için kaynağın karşı taraf hakkında yeterli bilgiye sahip olması, anlatmak istediğini ona göre düzenlemesi gerekir. İyi bir iletişimde ortak dil'in kullanılması esastır. Kullanılan dil'de kaynak ve alıcı arasındaki ortak, kesişen kelimelerin çokluğu mesajdan istenilen yansımanın dönmesini sağlayacaktır.

Duyulmak fiziksel, dinlemek ise iradi bir olaydır. Sesin karşı tarafa gittiğinden, karşı tarafın dinlediğinden emin olmak gerekir. Karşı tarafın dinlemesinden çok, dinlediğinden ne anladığı önemlidir. Bu durum yansıma ile kontrol edilebilir. Örneğin, geçen yıllarda ABD Büyükelçisi Eric Edelman'ın verdiği resepsiyonun davetiyesinde Fener Patriği Bartholomeos için 'ekümenik' (evrensel) sıfatını kullanması yansıma olarak gerginliğe yol açmış, hükümet üyeleri verilen resepsiyona katılmamıştır. Bartholomeos ise bu yansıma sonucunda gerginliği yumuşatmak için 'ekümenik' kelimesine siyasi bir anlam yüklediklerini söylemiştir.

Sözcüğün dile getirdiği şey kendisi değildir ve sözcük nesneyi tam olarak yansıtmaz. Bir nesne, olay veya kişi hakkında ne kadar söylenirse söylensin, her şey yine de söylenmiş olmaz Alfred Korzybski'de bunu 'bir harita coğrafyayı bütünüyle gösteremez' (Gökçe, 2003:118) şeklinde kısa ve net olarak ifade etse de iletişimde temel amaç haritayı hedef kitlenin en iyi anlayabileceği şekilde çizmek olmalıdır.

Sağlıklı iletişim kurulabilmesi için kaynağın en uygun kanalı kullanarak alıcıya mesajını göndermesi ve bunun sonucunda geri bildirim almasıdır. Konumuzla ilgili olarak; kodlamayı dil ile yaptığımız takdirde sağlıklı bir iletişim sağlanması için toplumsal katmanlara göre dil kullanımı ve toplumdilbilim kuramlarını ve türlerini kesinlikle göz önünde bulundurmalıyız.

### KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan, (1971): **Anlambilimi ve Türk Anlambilimi**. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi
- ASNA, Alaeddin, (1998): **Public Relations- Temel Bilgiler**. İstanbul: Der Yayınevi
- FROMKIN, Victoria & RODMAN, Robert, (1988): **An Introduction to Language**. USA: The Dryden Pres
- GÖKÇE, Orhan, (2003): **İletişim Bilimine Giriş. İnsanlararası İlişkilerin Sosyolojik Bir Analizi**. Ankara: Turhan Kitabevi.
- GÜVENÇ, Bozkurt, (1984): **İnsan ve Kültür**. İstanbul: Remzi Kitabevi
- HEIDEGGER, Martin, (2004): **The Language Thing. (Or: Heidegger Made Dense) On-line: <http://www.hyperorg.com/blogger/mtarchive/001467.html>**
- İMER, Kamile, (1990): **Dil ve Toplum**. Ankara:Gündoğan Yayınları
- KAZANCI, Metin, (2002): **Kamuda ve Özel Kesimde Halkla İlişkiler**. Ankara: Eda Matbaası
- KILIÇ, Veysel, (2002): **Dilin İşlevleri ve İletişim**. İstanbul: Papatya Yayıncılık
- ÖZEN, Özgür, (2003): **Genel İletişim. Kültürel İletişim**. (Editör: Uğur Demiray). Ankara: Pegem Yayınları.
- PORZIG, Walter, (1995): **Dil Denen Mucize**. (Çev.V. Ülkü). Ankara: Türk Dil Kurumu
- SİNANOĞLU, Oktay, (2002): **Bye-Bye Türkçe**. İstanbul: Otopsi Yayınevi
- ŞERİF, Muzaffer & ŞERİF, Carolyn W., (1996): **Sosyal Psikolojiye Giriş**. (Çev. M. Atakay A. Yavuz). İstanbul: Sosyal Yayınlar